

M. Durst - Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers

Hereditas

1

Michael Durst

**Die Eschatologie
des
Hilarius von Poitiers**

HEREDITAS

Studien zur Alten Kirchengeschichte

herausgegeben von

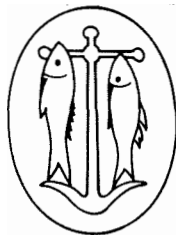
Ernst Dassmann · Peter Stockmeier · Hermann-Josef Vogt

1

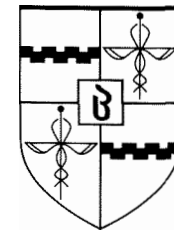
Michael Durst

Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers

Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts



Borengässer · Bonn



Borengässer · Bonn

Imprimatur. Coloniae, die 19 januarii 1987
Jr. Nr. 104 863 1 87 † Hubert Luthe, vic. eplis.

PARENTIBUS
GRATO ANIMO
DICATUM

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs- und
Beihilfefonds Wissenschaft der VG Wort

ISBN 3-923946-08-2

Alle Rechte vorbehalten!

Auch das des auszugsweisen Nachdrucks, der fo-
tomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung.
Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Über-
tragung einzelner Textabschnitte durch alle Ver-
fahren, wie Speicherung und Übertragung auf Pa-
pier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und
andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG
ausdrücklich gestatten.

© 1987 by Verlag Norbert M. Borengässer, Bonn

Umschlaggestaltung: Springlane

Gesamtherstellung: Druckerei R. Roth, Solingen

Printed in Germany 1987

VORWORT.

Die vorliegende Untersuchung wurde im Winter-Semester 1984/85 als Promotionschrift bei der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn eingereicht und von dieser im Sommer-Semester 1985 angenommen.

Mein herzlicher Dank gilt vor allem meinem verehrten akademischen Lehrer, Herrn Prof. Dr. Ernst Dassmann, der die Arbeit mit großer Geduld begleitet und betreut sowie das Erstgutachten erstellt hat. Das Zweitgutachten fertigte Herr Prof. Dr. Wilhelm Breuning an. Ihm und Herrn Prof. Dr. Jean Doignon (Paris - Besançon) danke ich für manchen dienlichen Hinweis. Zu Dank verpflichtet bin ich auch dem Rektor des Deutschen Priesterkollegs am Campo Santo in Rom und Direktor des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft, Herrn Prälat Prof. Dr. Erwin Gatz, der mir durch die Anstellung als wissenschaftlicher Assistent in den Jahren 1977 - 1980 einen fruchtbaren Romaufenthalt ermöglichte.

Die Fertigstellung der 1977 begonnenen Arbeit zog sich verhältnismäßig lange hin, da ich durch meine Ausbildung am Kölner Priesterseminar und durch meine Tätigkeit als Geistlicher von den täglichen Aufgaben der Pfarrseelsorge stark in Anspruch genommen war. Ohne das Verständnis und das Entgegenkommen meiner dienstvorgesetzten Pfarrer, Herrn Kreisdechant Msgr. Werner Skorjanz (Bedburg/Erft) und Herrn Pfarrer Leo Meiß (Bergisch Gladbach), hätte ich die Untersuchung kaum zum Abschluß bringen können. Ihnen sei an dieser Stelle mein herzlicher Dank gesagt.

Bei der Beschaffung schwer erreichbarer Literatur waren mir der Bibliothekar des F.J. Dölger-Instituts an der Universität Bonn, Herr Gerhard Rexin, und die Damen und Herren der Erzbischöflichen Diözesan- und Dombibliothek in Köln stets gern behilflich. Die Reinschrift des Manuskripts besorgten Frau Annemarie Schumacher und Frau Ursula Dresbach. Beim Lesen der Korrekturen standen mir mein Verleger Norbert M. Borengässer und Msgr. Lic. theol. Alfred Hockel sowie die Damen und Herren Marco Bertolaso, Marita Klee, Dr. Heinrich Reinhardt und Dipl. theol. Katharina Schneider hilfreich zur Seite. Für Ihre Bemühungen sei ihnen allen herzlich gedankt. Ferner schulde ich Dank den Herausgebern der ‚HEREDITAS‘ für die Aufnahme der Arbeit als Band 1 der neuen Reihe sowie dem Erzbistum Köln für die großzügige Bereitstellung eines namhaften Druckkostenzuschusses.

Das Manuskript wurde im September 1984 abgeschlossen. Später erschienene Literatur konnte nicht mehr ausführlich diskutiert und eingearbeitet, sondern nur noch vereinzelt in den Anmerkungen berücksichtigt werden. Zu den Übersetzungen der Hilarius-Texte sei noch vermerkt, daß sie sich bemühen, auch sprachlich möglichst nahe am lateinischen Original zu bleiben, damit sie die sprachliche und denkerische Eigenart des Hilarius deutlich hervortreten lassen.

Bergisch Gladbach, Ostern 1986

Michael Durst

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	VII
Inhaltsverzeichnis	IX
Abkürzungen	XIII
Quellen	XVIII
Hilfsmittel und Lexika	XXX
Literatur	XXXII
EINLEITUNG	1
ERSTER TEIL: TOD	19
I. Anthropologische Grundlagen	19
a. Das Leib - Seele - Schema	19
1. Der sterbliche Leib	20
2. Die unsterbliche Seele	24
Exkurs: Zur <i>corporalitas animae</i> im Matthäuskommentar	30
3. Der Mensch als lebendige Einheit von Leib und Seele	35
b. Trichotomische Formeln	48
II. Die Deutung des Todes	53
a. Der Tod als Trennung von Leib und Seele	53
b. Allgemeinheit und Naturgesetzlichkeit des Todes	58
c. Der Tod als Folge der Sünde	62
III. Die Überwindung des Todes	70
a. Die Bestimmung des Menschen zur Ewigkeit	70
b. Christi Heilswerk als prinzipielle Überwindung des Todes	74
1. Menschwerdung Gottes und Vergöttlichung des Menschen	75
2. Leiden, Tod und Auferstehung Christi	82
c. Die Aneignung des in Christus gewirkten Heils	89
1. Die eschatologische Spannung	89
2. Glaube und Werke	94
3. Taufe	102
4. Eucharistie und Wort Gottes	108
5. Buße	115
6. Die Kirche als endzeitliche Heilsgemeinschaft	122
IV. Die Bewertung des Todes	135
V. Ergebnis	139

ZWEITER TEIL: UNTERWELT – ZWISCHENZUSTAND – TOTENREICH	142
I. Bezeichnungen für die Unterwelt	145
a. <i>Inferi</i> u. ä.	145
b. <i>Profundum - profunda</i>	149
c. <i>Tartarus</i>	150
d. <i>Abyssus</i>	151
II. Lage und Aussehen der Unterwelt	153
a. Topographische Bestimmung der Unterwelt	153
b. Die Unterwelt als Gefängnis	156
c. Die Unterwelt als Brunnen	160
III. Der Abstieg der Seelen in die Unterwelt	162
IV. Die gerechten Seelen in der Unterwelt (<i>sinus Abrahae</i>)	166
V. Die ungerechten Seelen in der Unterwelt	170
a. Strafort	170
b. Läuterungsort?	174
VI. Der Abstieg Christi ins Totenreich	177
VII. Sonderstellung der Märtyrer	189
a. Himmlischer Zwischenzustand	191
b. <i>Refrigerium</i>	194
VIII. Ergebnis	199
DRITTER TEIL: ENDE UND VOLLENDUNG DER WELT	202
I. Das Ende der Welt	202
a. Welt und Weltzeit	202
b. Der Zeitpunkt des Weltuntergangs	206
c. Die Vorzeichen des Weltuntergangs	209
d. Der Untergang der Welt	217
e. Millenarismus?	219
II. Die Wiederkunft Christi	224
a. Erster und zweiter <i>adventus</i> Christi	224
b. Die Anzeichen und Begleiterscheinungen der Wiederkunft Christi	227
c. Der Ort der Wiederkunft	232
d. Die Wiederkunft Christi in Herrlichkeit	233
III. Die Auferstehung der Toten	237
a. Christi Auferstehung und die Auferstehung des Menschen	238
b. Die Auferstehung als Wiedervereinigung von Leib und Seele	247

c. Der <i>ordo resurrectionis</i>	252
d. Der Auferstehungsleib	254
IV. Der Richter und das Gericht	262
a. Der Tag des Gerichts	262
b. Christus der Richter	263
c. Die Mitrichtenden	272
d. Die zu Richtenden	274
e. Der Gegenstand des Gerichts	278
f. Das Feuer des Gerichts	281
g. Das Gericht über den Teufel	286
V. Strafe, Lohn und Vollendung	288
a. Lohn und Strafe als Handlungsmotiv	288
b. Die ewige Strafe der Ungerechten	292
c. Der Lohn der Gerechten	298
1. Gestuftheit der Vollendung	298
2. Konkretionen der Vollendungsvorstellung	299
aa. Paradies	299
bb. Gottebenbildlichkeit	302
cc. Seligkeit und Freude	304
dd. Engelgleichheit und Gemeinschaft mit den Engeln	307
ee. Ewige Ruhe und Frieden	308
ff. Ewiges Leben	310
gg. Ewiges Licht und Gottesschau	312
hh. Himmelreich – Reich Christi	314
ii. Himmlisches Jerusalem	317
d. Unterwerfung und Übergabe des Reiches	321
VI. Ergebnis	330
SCHLUSSÜBERLEGUNG	337
Anhang I	341
Anhang II	342
Register	347
1. Bibel	347
2. Hilarius von Poitiers	353
3. Antike Autoren	364
4. Moderne Autoren	374
5. Namen und Sachen	379

ABKÜRZUNGEN.

AANL.M	Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei. Memorie. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Rom.
AAST	Atti dell'Accademia delle scienze di Torino. Turin.
ACh	F. J. Dölger, Antike und Christentum. Münster.
AHAW.PH	Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch historische Klasse. Heidelberg.
AKG	Arbeiten zur Kirchengeschichte. Berlin.
ALMA	Archivum Latinitatis medii aevi. Brüssel.
AnBib	Analecta biblica. Rom.
Ang.	Angelicum. Periodicum internationale de re philosophica et theologica. Rom.
Angelos.Beih.	Angelos. Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde. Beiheft. Leipzig.
AnGr	Analecta Gregoriana. Rom.
Anima	Anima. Vierteljahresschrift für praktische Seelsorge. Olten.
Antiquitas	Antiquitas. Reihe 1: Abhandlungen zur alten Kirchengeschichte. Bonn.
ARW	Archiv für Religionswissenschaft. Leipzig.
ASGW.PH	Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Philologisch historische Klasse. Leipzig.
ASNU	Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis. Stockholm u. a.
AT	Altes Testament.
ATH	Année théologique. La vie théologique, philosophie, théologie, spiritualité. Paris.
ATHANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. Basel - Zürich.
AThR	Anglican Theological Review. New York u. a.
Aug.	Augustinianum. Periodicum quadrimestre instituti patristici „Augustinianum“. Rom.
BALAC	Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. Paris.
BenM	Benediktinische Monatsschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens. Beuron.
BFChTh	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Gütersloh.
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese. Tübingen.
Bib.	Biblica. Commentarii periodici ad rem biblicam scientificè investigandam. Rom.
BKAW	Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaft. Heidelberg.
BKV ¹	Bibliothek der Kirchenväter, erste Auflage, hrsg. v. V. Thalhoffer. Kempten.
BKV ²	Bibliothek der Kirchenväter, zweite Auflage, hrsg. v. O. Bardenhewer u. a. Kempten.
BLE	Bulletin de littérature ecclésiastique. Toulouse.
BPTF	Bijdragen van de filosofische en theologische faculteiten der nederlandsche Jezuiten (ab 1953: Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie). Nim wegen.
BSAF	Bulletin de la Société des antiquaires de France. Paris.
BSAO	Bulletin(s) de la Société des antiquaires de L'Ouest (et des musées de Poitiers). Poitiers.
BSRel	Biblioteca di scienze religiose. Brescia.
BSS	Bibliotheca sanctorum. Rom.
BT	Bibliotheca Teubneriana. Leipzig bzw. Stuttgart.
BTH	Bibliothèque de théologie historique. Paris.
Burg.	Burgense. Collectanea scientifica. Burgos.

Abkürzungen

BVSGW.PH	Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse. Leipzig.
BZ	Biblische Zeitschrift. Paderborn u. a.
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Berlin u. a.
Cath.	Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Paris.
CBLa	Collectanea biblica Latina. Rom.
CCG	Corpus Christianorum, series Graeca. Turnhout.
CCL	Corpus Christianorum, series Latina. Turnhout.
CJ	Classical Journal. Menasha/Wisconsin u. a.
Conc.	Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie. Einsiedeln u. a.
CorpAp	Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi, ed. J. K. Th. Otto. Jena.
CPL	Clavis patrum Latinorum, zweite Auflage, bearb. v. E. Dekkers, Steenbrugge.
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Wien.
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Paris.
DB	Dictionnaire de la Bible. Paris.
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplément. Paris.
DLSML	Dissertationes ad Lauream. Pontificia Facultas Theologica seminarii sanctae Mariae ad Lacum. Mundelein/Illinois.
DSp	Dictionnaire de la spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire. Paris.
DThC	Dictionnaire de théologie catholique. Paris.
DT(P)	Divus Thomas. Commentarium de philosophia et theologia. Piacenza.
EE	Estudios eclesiásticos. Madrid.
EETH	Einführung in die evangelische Theologie. München.
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Zürich - Einsiedeln Köln - Neukirchen Vluyn.
EL	Ephemerides liturgicae. Vatikanstadt.
EranosJb	Eranos-Jahrbuch. Zürich.
ERE	Encyclopedia of Religion and Ethics. Edinburgh - New York.
ETHH	Études de théologie historique. Paris.
ETHL	Ephemerides theologicae Lovanienses. Löwen - Gembloux.
ETHL.B	Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium. Löwen - Gembloux.
EtLi	Études liturgiques. Löwen.
FChLDG	Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Paderborn.
FKDG	Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Göttingen.
FThSt	Freiburger theologische Studien. Freiburg - Basel - Wien.
GCP	Graecitas Christianorum primaeva. Studia ad sermonem Graecum Christianum pertinentia. Nimwegen.
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte. Berlin.
Gr.	Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica. Rom.
GThF	Greifswalder theologische Forschungen. Greifswald.
GuL	Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik. Würzburg.
Gymn.	Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistischen Bildung. Heidelberg.
HDG	Handbuch der Dogmengeschichte. Freiburg - Basel - Wien.
Helikon	Helikon. Rivista di tradizione e cultura classica dell'università di Messina. Messina.
Helm.	Helmantica. Revista de humanidades clásicas. Salamanca.
HJ	Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. München u. a.
HKAW	Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. München.
HNT	Handbuch zum Neuen Testament. Tübingen.
HThK	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg - Basel - Wien.
IDB	The Interpreter's Dictionary of the Bible. New York - Nashville.
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum. Münster.

Abkürzungen

JbAC Erg.-Bd.	Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Münster.
Jh.	Jahrhundert.
JThS	Journal of Theological Studies. Oxford u. a.
Kairos	Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie. Salzburg.
KGA	Kirchengeschichtliche Abhandlungen. Breslau.
KGS	Kirchengeschichtliche Studien. Münster.
Kl.	Kleronomia. Patriarchal Institute for Patristic Studies. Thessaloniki.
KP	Der kleine Pauly. Stuttgart bzw. München.
Kyrios	Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas. Berlin u. a.
Lati.	Latinitas. Commentarii linguae Latinae excolendae. Vatikanstadt.
Latomus	Latomus. Revue d'études latines. Brüssel.
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie. Freiburg - Basel - Wien.
LCP	Latinitas Christianorum primaeva. Studia ad sermonem Latinum Christianum pertinentia. Nimwegen.
LF	Liturgiegeschichtliche Forschungen. Münster.
LQF	Liturgiegeschichtliche (ab 1957: liturgiewissenschaftliche) Quellen und Forschungen. Münster.
LThK ¹	Lexikon für Theologie und Kirche, erste Auflage. Freiburg.
LThK ²	Lexikon für Theologie und Kirche, zweite Auflage. Freiburg.
LXX	Septuaginta.
MBTh	Münsterische Beiträge zur Theologie. Münster.
MCom	Miscelánea Comillas. Comillas (Santander).
MGG	Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Allgemeine Enzyklopädie der Musik. Kassel - Basel - Tours - London.
MGH.AA	Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi. Hannover u. a.
ML.P	Museum Lessianum. Section philosophique. Brüssel.
ML.T	Museum Lessianum. Section théologique. Brüssel.
Mn.	Mnemosyne. Bibliotheca classica-philologica Batava. Leiden.
MSR	Mélanges de science religieuse. Lille.
MThS	Münchener theologische Studien. München.
MySal	Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, hrsg. v. J. Feiner - M. Löhrer. Einsiedeln - Zürich - Köln.
NAKG	Nederlands archief voor kerkgeschiedenis. Den Haag.
NF	Neue Folge.
NGWG.PH	Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften in (zu) Göttingen. Philologisch historische Klasse. Berlin.
NRTh	Nouvelle revue théologique. Museum Lessianum. Section théologique. Löwen.
NS	Neue Serie.
NT	Neues Testament.
NTA	Neutestamentliche Abhandlungen. Münster.
OCT	Oxford Classical Texts. Oxford.
OECT	Oxford Early Christian Texts. Oxford.
Orph.	Orpheus. Rivista di umanità classica e cristiana. Catania.
PatSt	Patristic Studies of the Catholic University of America. Washington D.C.
PFLA	Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines d'Alger. Paris.
PG	Migne, Patrologia Graeca. Paris.
Ph.	Philologus. Zeitschrift für das klassische Altertum. Wiesbaden u. a.
PhJ	Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. Fulda u. a.
PhP	Philosophia patrum. Interpretations of Patristic Texts. Leiden.
PL	Migne, Patrologia Latina. Paris.
PRE	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Stuttgart - München.

Abkürzungen

PTS	Patristische Texte und Studien. Berlin.
QLP	Questions liturgiques et paroissiales. Löwen.
RAug	Revue augustinienne. Löwen.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart.
RBen	Revue bénédictine de critique, d'histoire et de littérature religieuses. Abbaye de Maredsous.
RBPH	Revue belge de philologie et d'histoire. Brüssel.
RCCM	Rivista di cultura classica e medioevale. Rom.
REAug	Revue des études augustinienes. Paris.
RE	Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, dritte Auflage. Leipzig.
REL	Revue des études latines. Paris.
RET	Revista espanola de teologia. Madrid.
RevSR	Revue des sciences religieuses. Faculté catholique de théologie. Straßburg.
RGG ²	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, zweite Auflage. Tübingen.
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique. Löwen.
RHEF	Revue de l'histoire de l'Eglise de France. Paris.
RHLR	Revue d'histoire et de littérature religieuses. Paris.
RicRel	Ricerche religiose. Rom.
RNT	Regensburger Neues Testament. Regensburg.
RPh	Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes. Paris.
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa. Florenz.
RSPTh	Revue des sciences philosophiques et théologiques. Paris u. a.
RSR	Recherches de science religieuse. Paris.
RSRel	Ricerca di storia religiosa. Rom.
RThAM	Recherches de théologie ancienne et médiévale. Löwen.
RQ	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Freiburg - Basel - Wien.
Saec.	Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte. München.
SAWW.PH	Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. Wien.
SBAW.PPH	Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften in München. Philosophisch-philologische und historische Klasse. München.
SBS	Stuttgarter Bibelstudien. Stuttgart.
SBW	Studien der Bibliothek Warburg. Leipzig.
SC	Sources chrétiennes. Paris.
SCA	Studies in Christian Antiquity. Catholic University of America. Washington D.C.
ScC	Scuola cattolica. Rivista di scienze religiose. Mailand.
ScEs	Science et esprit. Brügge.
SE	Sacris erudiri. Jaarboek voor godsdienstwetenschappen. Steenbrugge.
SJTh	Scottish Journal of Theology. Edinburgh.
SJTh.OP	Scottish Journal of Theology. Occasional Papers. Edinburgh.
SMSR	Studi e materiali di storia delle religioni. Rom.
SStR	Studi storico-religiosi. Rom.
StAns	Studia Anselmiana philosophica et theologica. Rom.
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament. München.
StHell	Studia Hellenistica. Löwen.
StML	Stimmen aus Maria Laach. Freiburg.
StPatr	Studia patristica. Papers Presented to the International Conference on Patristic Studies (= TU). Berlin.
SUC	Schriften des Urchristentums. Darmstadt.
SUr	Studi urbinati di storia, filosofia e letteratura. Urbino.
SVF	Stoicorum veterum fragmenta, ed. J. von Arnim. Leipzig.

Abkürzungen

TBAW	Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft. Stuttgart.
TeT	Temi e testi. Rom.
Theol.	Théologie. Études publiées sous la direction de la Faculté de théologie S.J. de Lyon-Fourvière. Paris.
Theoph	Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums. Bonn.
ThesLL	Thesaurus linguae Latinae. Leipzig.
ThGl	Theologie und Glaube. Zeitschrift für den katholischen Klerus. Paderborn.
ThH	Théologie historique. Paris.
ThHK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Berlin.
ThStKr	Theologische Studien und Kritiken. Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie. Hamburg u. a.
ThWbNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz.
TRE	Theologische Realencyclopädie. Berlin - New York.
TThQ	Tübinger theologische Quartalschrift. Stuttgart.
TThSt	Trierer theologische Studien. Trier.
TThZ	Trierer theologische Zeitschrift. Trier.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Berlin.
VerbSen	Verba Seniorum. Collana di testi e studi patristici. Rom.
VetChr	Vetera Christianorum. Bari.
VigChr	Vigiliae Christianae. Review of Early Christian Life and Language. Amsterdam.
VS	Die Fragmente der Vorsokratiker, ed. H. Diels - W. Kranz. Zürich.
VSPir	Vie spirituelle. Paris.
WdF	Wege der Forschung. Darmstadt.
WSt	Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie. Wien.
WuA	Wort und Antwort. Salzburg.
Zet.	Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft. München.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte. Stuttgart u. a.
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie. Wien u. a.
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Berlin u. a.
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche. Tübingen.
ZWTh	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. Jena.

QUELLEN.

- AMBROSIUS (Ambros.)**
 excess. fratr. De excessu fratris, ed. O. FALLER, in: CSEL 73 (1955) 207/325.
 expos. Luc. Expositio evangelii secundum Lucam, ed. M. ADRIAEN, in: CCL 14 (1957) 1/400.
- ANSELM VON CANTERBURY (Anselm. Cant.)**
 proslog. Proslogion, ed. F. S. SCHMITT, in: Sancti Anselmi Cantuariensis episcopi opera omnia 1 (Seckau 1938 = Edinburgh 1946 = Stuttgart - Bad Cannstatt 1968) 89/122.
- APOKRYPHE APOKALYPSEN**
 Apocalypses apocryphae, ed. K. von TISCHENDORF (Leipzig 1866 = Hildesheim 1966).
 apoc. Io. Apocalypsis Ioannis, in: ebd. 70/94.
 apoc. Pauli Apocalypsis Pauli (Visio sancti Pauli), in: ebd. 34/69.
- APOKRYPHE UND PSEUDEPIGRAPHE DES AT**
 Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, in Verbindung mit Fachgenossen übersetzt und hrsg. v. E. KAUTZSCH 1/2 (Tübingen 1900 = Darmstadt 4 1975).
 Apoc. Bar. syr. Die syrische Baruchapokalypse, übersetzt von E. KAUTZSCH, in: ebd. 2, 413/46.
 4 Esr. Das vierte Buch Esra, übersetzt von H. GUNKEL, in: ebd. 2, 352/401.
- APOLLINARIS VON LAODICEA (Apoll.)**
 demonstr. Demonstratio de divina incarnatione ad similitudinem hominis, fragmenta, ed. H. LIETZMANN, in: ders., Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen (Tübingen 1904) 208/32 (frg. 13/107).
- ARISTIDES**
 apol. syr. Apologia, versio syriaca, ed. in translatione germanica J. GEFFCKEN, in: ders., Zwei griechische Apologeten (= Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern) (Leipzig - Berlin 1907) 1/96.
- ARNOBIUS (Arnob.)**
 adv. nat. Adversus nationes, ed. C. MARCHESI (= Corpus scriptorum Latinorum Paravianum) (Turin 2 1953).
- ATHANASIUS (Athanas.)**
 ad Adelph. Epistula ad Adelphium, in: PG 26, 1072/84.
 incarn. Oratio de incarnatione Verbi, ed. Ch. KANNENGIESSER (= SC 199) (1975).
- AUGUSTINUS (Aug.)**
 c. Iulian. Contra Iulianum, in: PL 44, 641/874.
 c. Iulian. op. imperf. Contra Iulianum opus imperfectum 1/3, ed. M. ZELZER (= CSEL 85) (1974); 4/6, in: PL 44, 1337/1608.
 civ. Dei De civitate Dei, ed. B. DOMBART - A. KALB (= CCL 47.48) (1950).
- nat. et grat. De natura et gratia, ed. C. F. URBA - J. ZYCHA, in: CSEL 60 (1913) 231/300.
 tr. in Io. Tractatus in Evangelium Ioannis, ed. R. WILLEMS (= CCL 36) (1954).
 vera rel. De vera religione, ed. K.-D. DAUR, in: CCL 32 (1962) 187/260.
- BARNABASBRIEF (ep. Barnab.)**
 Barnabasbrief, ed. K. WENGST, in: ders., Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemsbrief, Schrift an Diognet. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert (= SUC 2) (Darmstadt 1984) 137/95.
- CASSIAN (Cass.)**
 incarn. c. Nestor. De incarnatione Domini contra Nestorium, ed. M. PETSCHENIG, in: CSEL 17 (1888) 235/391.
- CASSIODOR (Cassiod.)**
 inst. Institutiones, ed. R. A. B. MYNORS (Oxford 1937).
- DER CHRONOGRAPH DES JAHRES 354 (Chronogr. a. 354)**
 Chronographus anni CCCLIII, ed. Th. MOMMSEN, in: MGH.AA 9 (Berlin 1892 = 1961) 13/148.
- CICERO (Cic.)**
 fin. De finibus bonorum et malorum, ed. Th. SCHICHE (= BT) (Stuttgart 1915 = 1961).
 rep. De re publica, ed. K. ZIEGLER (= BT) (Leipzig 1960).
 Scaur. Pro M. Scauro oratio, ed. A.C. CLARK, in: M. Tulli Ciceronis orationes (= OCT) (1911 = 1952) o. S.
 Tusc. Tusculanae disputationes, ed. M. POHLENZ (= BT) (Stuttgart 1918 = 1967).
- CLAUDIANUS MAMERTUS (Claud. Mamert.)**
 stat. an. De statu animae, ed. A. ENGELBRECHT, in: CSEL 11 (1885) 18/197.
- CORPUS IURIS CIVILIS**
 Nov. Iust. Novellae Iustiniani, ed. R. SCHOELL - W. KROLL (= Corpus Iuris Civilis 3⁷) (Berlin 1959).
- CONSOLATIO AD LIVIAM (cons. ad Liv.)**
 Consolatio ad Liviam (Pseudo-Ovid), ed. Aem. BAEHRENS, in: Poetae Latini minores 1 (= BT) (Leipzig 1869) 97/121.
- CYPRIAN (Cypr.)**
 ad Demetr. Ad Demetrianum, ed. M. SIMONETTI, in: CCL 3A (1976) 34/51.
 ad Fort. Ad Fortunatum, ed. R. WEBER, in: CCL 3 (1972) 183/216.
 eccl. unit. De ecclesiae catholicae unitate, ed. M. BÉVENOT, in: ebd. 249/68.
 ep. Epistulae, ed. W. HARTEL (= CSEL 3, 2) (1871).
 hab. virg. De habitu virginum, ed. W. HARTEL, in: CSEL 3, 1 (1868) 187/205.
 laps. De lapsis, ed. M. BÉVENOT, in: CCL 3 (1972) 221/42.
 mortal. De mortalitate, ed. M. SIMONETTI, in: CCL 3A (1976) 17/32.
 op. et eleemos. De opere et eleemosynis, ed. M. SIMONETTI, in: ebd. 55/72.
 orat. De dominica oratione, ed. Cl. MORESCHINI, in: ebd. 90/113.
 pat. De bono patientiae, ed. Cl. MORESCHINI, in: ebd. 118/33.

Quellen

- sent. episc. Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis (concilium Carthaginense a. 256), ed. W. HARTEL, in: CSEL 3, 1 (1868) 435/61.
- testim. Ad Quirinum (testimoniorum libri tres), ed. R. WEBER, in: CCL 3 (1972) 3/179.
- PSEUDO-CYPRIAN (PsCypr.)
 carm. de Pascha Carmen de Pascha, ed. W. HARTEL, in: CSEL 3, 3 (1871) 305/8.
 idol. Quod idola dii non sint, ed. W. HARTEL, in: CSEL 3, 1 (1868) 17/31.
- mont. Sina et Sion De montibus Sina et Sion, ed. W. HARTEL, in: CSEL 3, 3 (1871) 104/19.
- Pascha comp. De Pascha computus, ed. W. HARTEL, in: ebd. 248/71.
- CYRILL VON JERUSALEM (Cyrill. Hieros.)
 Sancti patris nostri Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia 1/2, ed. W. K. REISCHL - J. RUPP (München 1848/60 = Hildesheim 1967).
 catech. Catecheses ad illuminandos
 1/11, ed. W. K. REISCHL, in: ebd. 1, 28/322;
 12/8, ed. J. RUPP, in: ebd. 2, 1/457.
- hom. in paralyt. Homilia in paralyticum iuxta piscinam iacentem, ed. J. RUPP, in: ebd. 2, 406/28.
- DEMOKRIT
 frg. Fragmenta, ed. H. DIELS, in: VS 2 (¹¹1964) 81/230.
- DIDACHE
 Didache (Apostellehre), ed. K. WENGST, in: ders., Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert (= SUC 2) (Darmstadt 1984) 66/90.
- EPIKTET (Epict.)
 diss. Dissertationes ab Arriano digestae, ed. H. SCHENKL (= BT) (Stuttgart 1965).
- EPIKUR (Epic.)
 frg. Fragmenta, ed. H. USENER, Epicurea (= Studia Philologica 3) (Rom 1963).
- EURIPIDES (Eurip.)
 frg. Fragmenta, ed. A. NAUCK, in: ders., Tragicorum graecorum fragmenta² (Hildesheim 1964) 361/716.
- EUSEBIUS VON CAESAREA (Euseb.)
 demonstr. Demonstratio evangelica, ed. I. A. HEIKEL (= GCS 23 = Euseb. 6) (1913).
 eclog. proph. Eclogae propheticae (Generalis elementaria introductio), in: PG 22, 1021/1262.
 hist. eccl. Historia ecclesiastica, ed. E. SCHWARTZ, in: GCS 9, 1/3 = Euseb. 2, 1/3 (1903/09).
 theoph. Theophania, ed. H. GRESSMANN (= GCS 11, 2 = Euseb. 3, 2) (1906).

Quellen

- v. Const. Vita Constantini, ed. F. W. WINKELMANN (= GCS 7, 1² = Euseb. 1, 1) (1975).
- FIRMICUS MATERNUS (Firm. Mat.)
 err. De errore profanarum religionum, ed. A. PASTORINO (Florenz 1956).
- GELLIUS (Gell.)
 noct. att. Noctes atticae, ed. K. HOSIUS 1/2 (= BT) (Stuttgart 1959).
- HIERONYMUS (Hieron.)
 apol. adv. Ruf. Apologia adversus libros Rufini, in: PL 23, 415/78.
 chron. Chronicon, ed. R. HELM (= GCS 47 = Euseb. 7, 1) (²1956).
 comm. in Es. Commentarii in Esaiam, ed. M. ADRIAEN (= CCL 73.73A) (1963).
 comm. in Ez. Commentarii in Hiezechielem, ed. F. GLORIE (= CCL 75) (1964).
 comm. in Gal. Commentarii in epistulam ad Galatas, in: PL 24, 331/468.
 ep. Epistulae, ed. I. HILBERG (= CSEL 54/56) (1910/18).
 vir. ill. De viris illustribus, ed. E. C. RICHARDSON, in: TU 14, 1 (1896) 1/56.
- HILARIUS VON POITIERS (Hil.)
 ad Const.1 Oratio synodi Sardicensis ad Constantium Imperatorem et textus narrativus s. Hilarii (Liber I ad Constantium), ed. A. FEDER, in: CSEL 65 (1916) 181/7.
 ad Const.2 Liber (II) ad Constantium, ed. A. FEDER, in: CSEL 65 (1916) 197/205.
 c. Aux. Contra Arianos seu contra Auxentium Mediolanensem, in: PL 10, 609/618.
 c. Const. Liber contra Constantium Imperatorem, in: PL 10, 577/603.
 coll. antiar. Par. Collectanea antiariana Parisina (Libri adversus Valentem et Ursacium/Fragmenta historica/Opus historicum), ed. A. FEDER, in: CSEL 65 (1916) 40/177; vgl. 189/93.
- frg. min. Fragmenta minora, ed. A. FEDER, in: CSEL 65 (1916) 227/34.
 hymn. Hymni, ed. A. FEDER, in: ebd. 209/23.
 in Mt. (Commentarius) In Matthaum, ed. J. DOIGNON (= SC 254.258) (1978/79).
- syn. De synodis, in: PL 10, 479/546.
 trin. De trinitate, ed. P. SMULDERS (= CCL 62.62A) (1979/80).
 J. FISCH, Ausgewählte Schriften des hl. Hilarius, Bischofs von Poitiers, aus dem Urtext übersetzt (= BKV¹ 56) (Kempten 1878).
 A. ANTWEILER, Des hl. Bischofs Hilarius von Poitiers zwölf Bücher über die Dreieinigheit. Aus dem Lateinischen übersetzt (= BKV² 2. Reihe 1/2) (München 1933/34).
- tr. myst. Tractatus mysteriorum, ed. A. FEDER, in: CSEL 65 (1916) 3/38.
 Ergänzend: Hilaire de Poitiers, Traité des Mystères, ed. J.-P. BRISON (= SC 19bis²) (1967).
- tr. ps. Tractatus super psalmos, ed. A. ZINGERLE (= CSEL 22) (1891).
- HIPPOLYT (Hippol.)
 antichr. De Christo et Antichristo, ed. H. ACHELIS, in: GCS 1, 2 = Hippol. 1, 2 (1897) 3/47.

Quellen

- cant. magn. frg. In canticum magnum (Fragmenta in Dtn.), ed. H. ACHELIS, in: GCS 1, 2 = Hippol. 1, 2 (1897) 83f.
- in Dan. Commentarii in Daniele, ed. N. BONWETSCH, in: ebd. 1, 1 (1897) 1/340 (textus graecus et translatio germanica versionis palaeoslavicae).
- ref. Refutatio omnium haeresium, ed. P. WENDLAND (= GCS 26 = Hippol. 3) (1916).
- univ. De universo, fragmenta, ed. K. HOLL, in: ders. (Hrsg.), Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela (= TU 20, 2) (1899) 137/43 (frg. 353).

IRENÄUS VON LYON (Iren.)

- adv. haer. Adversus haereses
1, ed. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU (= SC 264) (1979);
2, ed. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU (= SC 294) (1982);
3, ed. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU (= SC 211) (1974);
4, ed. A. ROUSSEAU - B. HEMMERDINGER - L. DOUTRELEAU - Ch. MERCIER (= SC 100) (1965);
5, ed. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU - Ch. MERCIER (= SC 153) (1969).

JOHANNES STOBÆUS (Io. Stob.)

- ant. Anthologium, ed. C. WACHSMUTH - O. HENSE 1/5 (Berlin 1958).

JUSTIN (Iust.)

- E.J. GOODSPEED (Hrsg.), Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen (Göttingen 1914 = 1984) 24/265.
- apol. 1 Apologia (prima), in: ebd. 26/77.
- apol. 2 Appendix, qui Apologia secunda appellatur, in: ebd. 78/89.
- dial. Dialogus cum Tryphone, in: ebd. 90/265.

PSEUDO-JUSTIN (PsIust.)

- res. De resurrectione, fragmenta, ed. K. HOLL, in: ders. (Hrsg.), Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela (= TU 20, 2) (1899) 36/49 (frg. 107/10).

JUVENCUS (Iuven.)

- Evangeliorum libri quattuor, ed. J. HUEMER (= CSEL 24) (1891).

KLEMENS VON ALEXANDRIEN (Clem. Alex.)

- paed. Paedagogus, ed. O. STÄHLIN - U. TREU, in: GCS 12³ = Clem. Alex. 1 (1972) 89/292.
- protr. Protrepticus, ed. O. STÄHLIN - U. TREU, in: ebd. 3/86.
- strom. Stromata
1/6, ed. O. STÄHLIN - L. FRÜCHTEL (= GCS 52 [15³] = Clem. Alex. 2 (1960);
7/8, ed. O. STÄHLIN - L. FRÜCHTEL - U. TREU, in: GCS 17² Clem. Alex. 3 (1970) 1/102.

KLEMENS VON ROM

- 1 Clem. Der erste Klemensbrief, ed. J. A. FISCHER, in: ders., Die Apostolischen Väter. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert (= SUC 1) (Darmstadt 1970) 24/107.

Quellen

LAKTANZ (Lact.)

- epit. Epitome divinarum institutionum, ed. S. BRANDT, in: CSEL 19 (1890) 675/761.
- inst. Divinae institutiones, ed. S. BRANDT, in: CSEL 19 (1890) 1/672.
- ira De ira Dei, ed. S. BRANDT, in: CSEL 27 (1893) 67/132.
- mort. De mortibus persecutorum, ed. J. MOREAU (= SC 39) (1954).

LUKREZ (Lucret.)

- nat. De rerum natura, ed. C. BAILEY (Oxford 1947 = 1963).

MÄRTYRERAKTEN

- The Acts of the Christian Martyrs. Introduction, Texts and Translations, ed. H. MUSURILLO (= OECT) (1972 = 1979).
- pass. Mont. et Luc. Passio sanctorum Montani et Lucii, in: ebd. 214/39.

MELITO VON SARDES (Melito)

- Melito of Sardis. On Pascha and Fragments. Texts and Translations, ed. St. G. HALL (= OECT) (1979).
- hom. pasch. Homilia de Pascha, in: ebd. 1/61.
- frg. Fragmenta, in: ebd. 62/85.
- frg. nov. Fragmenta nova, ed. e textis diversarum linguarum in translatione anglica St. G. HALL, in: ebd. 86/96.

METHODIUS VON OLYMPOS (Method.)

- Methodius, ed. N. BONWETSCH (= GCS 27) (1917).
- c. Porph. Contra Porphyrium, in: ebd. 501/7.
- res. De resurrectione, in: ebd. 217/424.
- symp. Symposium, in: ebd. 1/141.

NOVATIAN (Novat.)

- Novatiani opera quae supersunt, ed. G. F. DIERCKS (= CCL 4) (1972).
- cib. Iud. De cibis Iudaicis, in: ebd. 89/101.
- ep. Epistulae (ep. 30, ep. 31, ep. 36 inter epistulas Cypriani), in: ebd. 198/215.226/39.245/52.
- trin. De trinitate, in: ebd. 11/78.

ORIGENES (Orig.)

- comm. in Io. Commentarii in Ioannem, ed. E. PREUSCHEN (= GCS 10 = Orig. 4) (1903).
- comm. in Mt. Commentarii in Matthaeum, ed. E. KLOSTERMANN - E. BENZ (= GCS 40 = Orig. 10) (1935/37).
- comm ser. in Mt. Commentariorum series in Matthaeum, ed. E. KLOSTERMANN - E. BENZ (= GCS 38 = Orig. 11) (1933 = ²1976).
- comm. in Rom. Commentarii in Epistulam ad Romanos, in: PG 14, 833/1292.
- c. Cels. Contra Celsum, ed. P. KOETSCHAU, in: GCS 2 = Orig. 1 (1899) 49/374; GCS 3 = Orig. 2 (1899) 1/293.
- exhort. mart. Exhortatio ad martyrium, ed. P. KOETSCHAU, in: GCS 2 = Orig. 1 (1899) 3/47.
- frg. in 1 Cor. Fragmenta e catenis in Epistulam primam ad Corinthios, ed. C. JENKINS, in: JThS 9 (1908) 231/47.353/72.500/14; JThS 10 (1909) 29/51.

Quellen

- frg. in ps. Fragmenta in diversos psalmos in catenis, in: PG 12, 1085/1320.1409/1686.
- hom. in 1 Sam. Homilia in 1 Reg. (1 Sam.) 28, 3/25, ed. E. KLOSTERMANN, in: GCS 6 = Orig. 3 (1901) 283/94.
- hom. in ps. Homiliae de psalmis, in: PG 12, 1319/1410.
- in Cant. cantic. In Canticum canticorum, ed. W. A. BAEHRENS, in: GCS 33 = Orig. 8 (1925) 61/241.
- in Ex. hom. In Exodum homiliae, ed. W. A. BAEHRENS, in: GCS 29 = Orig. 6 (1920) 145/279.
- in Ez. hom. In Ezechielem homiliae, Ed. W. A. BAEHRENS, in: GCS 33 = Orig. 8 (1925) 310/54.
- in Gen. hom. In Genesim homiliae, ed. W. A. BAEHRENS, in: GCS 29 = Orig. 6 (1920) 1/144.
- in Ier. hom. In Ieremiam homiliae, ed. E. KLOSTERMANN, in: GCS 6 = Orig. 3 (1901) 1/194.
- in Ios. hom. In Iesu Nave homiliae, ed. W. A. BAEHRENS, in: GCS 30 = Orig. 7 (1921) 286/463.
- in Lev. hom. In Leviticum homiliae, ed. W. A. BAEHRENS, in: GCS 29 = Orig. 6 (1920) 280/507.
- in Luc. hom. In Lucam homiliae, ed. M. RAUER, in: GCS 49 = Orig. 9 (²1959) 1/222.
- in Num. hom. In Numeros homiliae, ed. W. A. BAEHRENS, in: GCS 30 = Orig. 7 (1921) 3/285.
- princ. De principiis, ed. P. KOETSCHAU (= GCS 22 = Orig. 5) (1913).
- OROSIUS (Oros.)
- apol. Liber apogeticus contra Pelagianos, ed. K. ZANGEMEISTER, in: CSEL 5 (1882) 603/64.
- PAULINUS VON NOLA (Paul. Nol.)
- carm. Carmina, ed. W. HARTEL (= CSEL 30) (1894).
- PHILO VON ALEXANDRIEN (Philo)
- Philonis Alexandrini opera quae supersunt, ed. L. COHN - P. WENGLAND 1/7 (Berlin 1896/1930 = 1962).
- Abr. De Abrahamo, ed. L. COHN, in: ebd. 4 (1902) 1/60.
- leg. alleg. Legum allegoriarum libri I/III, ed. L. COHN, in: ebd. 1 (1896) 61/169.
- opif. De opificio mundi, ed. L. COHN, in: ebd. 1 (1896) 1/60.
- PLATO (Plato)
- Platonis opera, ed. J. BURNET 1/5 (= OCT) (1900/06).
- apol. Apologia Socratis, in: ebd. 1 (1900) 25/59.
- Crat. Cratylus, in: ebd. 1 (1900) 173/253.
- Gorg. Gorgias, in: ebd. 3 (1903) o. S.
- Phaedo Phaedo, in: ebd. 1 (1900) 79/172.
- Phaedr. Phaedrus, in: ebd. 2 (1901) 223/95.
- resp. Res publica, in: ebd. 4 (1902) o. S.
- Theaet. Theaetetus, in: ebd. 1 (1900) 255/356.
- Tim. Timaeus, in: ebd. 4 (1902) o. S.

Quellen

- PSEUDO-PLATO (PsPlato)
- Axioch. Axiochus, ed. J. BURNET, in: Platonis opera 5 (= OCT) (1906) 587/97.
- PLOTIN (Plot.)
- enn. Enneades, ed. P. HENRY - H.-R. SCHWYZER 1/3 (= ML.P 33/5) (Paris - Brüssel 1959/79).
- PLUTARCH (Plut.)
- fac. in orbe lunae De facie in orbe lunae, ed. C. HUBERT - M. POHLENZ - H. DREXLER, in: Plutarchi moralia 5, 3 (= BT) (Leipzig 1960) 31/89.
- PSEUDO-PLUTARCH (PsPlut.)
- cons. ad Apoll. Consolatio ad Apollonium, ed. W. R. PATON - I. WEGEHAUPT - H. GÄRTNER, in: Plutarchi moralia 1 (= BT) (Leipzig 1974) 208/52.
- PROSPER VON AQUITANIEN (Prosp. Aquitan.)
- chron. Epitoma chronicorum, ed. Th. MOMMSEN, in: MGH.AA 9 (Berlin 1892 = 1961) 385/485.
- PRUDENTIUS (Prud.)
- Aurelii Prudentii Clementis Carmina, ed. M. P. CUNNINGHAM (= CCL 16) (1966).
- cath. Cathemerinon liber, in: ebd. 3/72.
- c. Symm. Contra Symmachum, in: ebd. 182/250.
- perist. Peristephanon, in: ebd. 251/389.
- RUFIN VON AQUILEJA (Rufin.)
- hist. eccl. Historia ecclesiastica (lib. 10f), ed. Th. MOMMSEN, in: GCS 9, 2 = Euseb. 2,2 (1908) 957/1040.
- SALLUST (Sall.)
- Cat. Catilinae coniuratio, ed. A. KURFESS, in: C. Sallusti Crispi Catilina, Iugurtha, fragmenta ampliora (= BT) (Leipzig 1957) 2/52.
- SYRISCHE SCHATZHÖHLE
- Schatzhöhle, übersetzt von P. RIESSLER, in: ders., Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel (Freiburg - Heidelberg 1928 = ⁴1979) 942/1013.
- SENECA (Seneca)
- dial. 6 ad Marc. de cons. Dialogus 6 ad Marciam de consolatione, ed. A. BOURGERY - R. WALTZ, in: L. Annaeus Seneca, Philosophische Schriften lateinisch und deutsch, hrsg. v. M. ROSENBAACH 1³ (Darmstadt 1980) 313/95.
- dial. 11 ad Polyb. de cons. Dialogus 11 ad Polybium de consolatione, ed. A. BOURGERY - R. WALTZ, in: ebd. 2 (Darmstadt 1971) 241/93.
- remed. De remediis fortuitorum liber, ed. Fr. HAASE, in: L. Annaei Senecae opera quae supersunt. Supplementum (= BT) (Leipzig 1902) 44/55.
- SEPTUAGINTA (LXX)
- Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, ed. A. RAHLFS 1/2 (Stuttgart 1935 = ⁹1971).
- SOCRATES (Socr.)
- hist. eccl. Historia ecclesiastica, in: PG 67, 33/841.
- STOICORUM VETERUM FRAGMENTA (SVF)
- Stoicorum veterum fragmenta, ed. J. von ARNIM 1/4 (Leipzig 1903/24).

Quellen

SULPICIIUS SEVERUS (Sulp. Sev.)

Sulpicii Severi libri qui supersunt, ed C. HALM (= CSEL 1) (1866).
 chron. Chronica, in: ebd. 3/105.
 v. Mart. Vita sancti Martini, in: ebd. 109/37.

TERTULLIAN (Tert.)

Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera. Pars I: Opera catholica; adversus Marcionem (= CCL 1) (1954); Pars II: Opera montanistica (= CCL 2) (1954).

adv. Hermog. Adversus Hermogenem, ed. Aem. KROYMANN, in: ebd. 1, 397/435.
 adv. Iud. Adversus Iudaeos, ed. Aem. KROYMANN, in: ebd. 2, 1339/96.
 adv. Marc. Adversus Marcionem, ed. Aem. KROYMANN, in: ebd. 1, 441/726.
 adv. Prax. Adversus Praxean, ed. Aem. KROYMANN - E. EVANS, in: ebd. 2, 1159/1205.

an. De anima, ed. J. H. WASZINK, in: ebd. 2, 781/869.
 apol. Apologeticum, ed. E. DEKKERS, in: ebd. 1, 85/171.
 bapt. De baptismo, ed. J. G. Ph. BORLEFFS, in: ebd. 1, 277/95.
 carn. Christi De carne Christi, ed. Aem. KROYMANN, in: ebd. 2, 873/917.
 cult. fem. De cultu feminarum, ed. Aem. KROYMANN, in: ebd. 1, 343/70.
 fug. De fuga in persecutione, ed. J. J. THIERRY, in: ebd. 2, 1135/55.
 idol. De idololatria, ed. A. REIFFERSCHIED - G. WISSOWA, in: ebd. 2, 1101/24.

ieiun. De ieiunio adversus psychicos, ed. A. REIFFERSCHIED - G. WISSOWA, in: ebd. 2, 1257/77.

mart. Ad martyras, ed. E. DEKKERS, in: ebd. 1, 3/8.
 monog. De monogamia, ed. E. DEKKERS, in: ebd. 2, 1229/53.
 nat. Ad nationes, ed. J. G. Ph. BORLEFFS, in: ebd. 2, 11/75.
 orat. De oratione, ed. G. F. DIERCKS, in: ebd. 1, 257/74.
 paen. De paenitentia, ed. J. G. Ph. BORLEFFS, in: ebd. 1, 321/40.
 pat. De patientia, ed. J. G. Ph. BORLEFFS, in: ebd. 1, 299/317.
 praescr. haer. De praescriptione haereticorum, ed. R. F. REFOULÉ, in: ebd. 1, 187/224.

pud. De pudicitia, ed. E. DEKKERS, in: ebd. 2, 1281/1330.
 res. mort. De resurrectione mortuorum, ed. J. G. Ph. BORLEFFS, in: ebd. 2, 921/1012.

scorp. Scorpiace, ed. A. REIFFERSCHIED - G. WISSOWA, in: ebd. 2, 1069/97.

spect. De spectaculis, ed. E. DEKKERS, in: ebd. 1, 227/53.
 test. an. De testimonio animae, ed. R. WILLEMS, in: ebd. 1, 175/83.
 uxor. Ad uxorem, ed. Aem. KROYMANN, in: ebd. 1, 373/94.

PSEUDO-TERTULLIAN (PsTert.)

carm. adv. Marc. Carmen adversus Marcionem, ed. R. WILLEMS, in: CCL 2 (1954) 1421/54.

THEOPHILUS VON ANTIOCHIEN (Theophil.)

Autol. Ad Autolycum, ed. I. C. Th. OTTO, in: CorpAp 8 (1861) 2/276.

VENANTIUS FORTUNATUS

Vita et miracula sancti Hilarii, ed. B. KRUSCH, in: MGH.AA 4, 2 (Berlin 1885) 1/11.

Quellen

VERGIL (Verg.)

P. Vergilii Maronis opera, ed. F. A. HIRTZEL (= OCT) (1900 = 1956).

Aen. Aeneis, in: ebd. o. S.
 Georg. Georgica, in: ebd. o. S.

VICTORINUS VON PETTAU (Vict. Petav.)

Victorinus Petavionensis opera, ed. J. HAUSSLEITER (= CSEL 49) (1916).

in Apoc. Commentarii in Apocalypsim Ioannis, recensio Victorini, in: ebd. 11/153.

in Apoc. (rec. Hieron.) Commentarii in Apocalypsim Ioannis, recensio Hieronymi, in: ebd. 12/154.

VORSOKRATIKER (VS)

Die Fragmente der Vorsokratiker, ed. H. DIELS - W. KRANZ 1/3 (Zürich ¹¹ 1964).

VULGATA (Vulg.)

Biblia sacra iuxta Vulgatam Clementinam nova editio logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata, ed. A. COLUNGA - L. TURRADO (= Biblioteca de autores cristianos 14) (Madrid ⁵ 1977).

ZENO VON VERONA (Zeno Veron.)

tract. Tractatus, ed. B. LÖFSTEDT (= CCL 22) (1971).

ANHANG

DIE BIBEL (vgl. LXX; Vulg.)

Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung (Freiburg - Basel - Wien 1980).

ALTES TESTAMENT (AT)

Biblia hebraica Stuttgartensia. Editio funditus renovata, ed. K. ELLIGER - W. RUDOLPH (Stuttgart 1977).

Gen.	Das Buch Genesis.
Ex.	Das Buch Exodus.
Num.	Das Buch Numeri.
Dtn.	Das Buch Deuteronomium.
Jos.	Das Buch Josua.
1 Sam.	Das erste Buch Samuel.
2 Sam.	Das zweite Buch Samuel.
2 Kg.	Das zweite Buch der Könige.
Hiob	Das Buch Hiob.
Ps.	Die Psalmen.
Spr.	Das Buch der Sprichwörter.
Weish.	Das Buch der Weisheit.
Sir.	Das Buch Jesus Sirach.
Jes.	Das Buch Jesaja.
Jer.	Das Buch Jeremia.
Ez.	Das Buch Ezechiel.
Dan.	Das Buch Daniel.
Am.	Das Buch Amos.
Jon.	Das Buch Jona.
Sach.	Das Buch Sacharja.
Mal.	Das Buch Maleachi.

NEUES TESTAMENT (NT)

Novum Testamentum graece, post Eb. NESTLE et Erw. NESTLE communiter ed. K. ALAND - M. BLACK - C. M. MARTINI - B. M. METZGER - A. WIKGREN (Stuttgart ²⁶1979).

Mt.	Das Evangelium nach Matthäus.
Mk.	Das Evangelium nach Markus.
Lk.	Das Evangelium nach Lukas.
Joh.	Das Evangelium nach Johannes.
Apg.	Die Apostelgeschichte.
Röm.	Der Brief an die Römer.
1 Kor.	Der erste Brief an die Korinther.
2 Kor.	Der zweite Brief an die Korinther.
Gal.	Der Brief an die Galater.
Eph.	Der Brief an die Epheser.
Phil.	Der Brief an die Philipper.
Kol.	Der Brief an die Kolosser.
1 Thess.	Der erste Brief an die Thessalonicher.
2 Thess.	Der zweite Brief an die Thessalonicher.
1 Tim.	Der erste Brief an Timotheus.

2 Tim.
Tit.
Hebr.
1 Petr.
2 Petr.
1 Joh.
Jud.
Apk.

Der zweite Brief an Timotheus.
Der Brief an Titus.
Der Brief an die Hebräer.
Der erste Petrusbrief.
Der zweite Petrusbrief.
Der erste Johannesbrief.
Der Judasbrief.
Die Apokalypse des Johannes.

HILFSMITTEL UND LEXIKA.

- L'année philologique. Bibliographie critique et analytique de l'antiquité gréco-latine, hrsg. v. J. MAROUZEAU u. a. 1 ff (Paris 1924 [1928]ff).
- Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, hrsg. u. bearb. v. der Équipe de Recherche Associée au Centre National de la Recherche Scientifique 1/3. Supplément (Paris 1975/82).
- Bibliographia patristica. Internationale patristische Bibliographie, hrsg. v. W. SCHNEEMELCHER 1 ff (Berlin - New York 1956 [1959]ff).
- Bibliotheca sanctorum, hrsg. v. Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense 1/12 (Rom 1962/70).
- A. BLAISE, Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens. Revu spécialement pour le vocabulaire théologique par H. CHIRAT (Straßburg 1954).
- G. CLAEISSON, Index Tertullianus 1/3 (Paris 1974/75).
- Clavis patrum Graecorum, bearb. v. M. GEERARD 1/4 (= CCG Sonderbände) (Turnhout 1974/83).
- Clavis patrum Latinorum², bearb. v. E. DEKKERS (= SE 3) (Steenbrugge 1961).
- Ch. DAREMBERG - E. SAGLIO, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines 1/5. Tables (Paris 1877/1919 = Graz 1962/63).
- Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, hrsg. v. F. CABROL - H. LECLERCQ 1/15 (Paris 1907/53).
- Dictionnaire de la Bible, hrsg. v. F. VIGOUROUX 1/5 (Paris 1895/1912).
- Dictionnaire de la Bible. Supplément, hrsg. v. L. PIROT - A. ROBERT - H. CAZELLES - A. FEUILLET 1 ff (Paris 1928ff).
- Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire, hrsg. v. M. VILLER u. a. 1 ff (Paris 1937ff).
- Dictionnaire de théologie catholique, hrsg. v. V. VACANT - E. MANGENOT - E. AMANN 1/15. Tables générales 1/3 (Paris 1930/67).
- Encyclopaedia of Religion and Ethics, hrsg. v. J. HASTINGS 1/12. Index (Edinburgh - New York 1908/26).
- K. E. GEORGES, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch 1/2 (Leipzig⁸ 1913/19 = Darmstadt¹⁴ 1976).
- P. G. W. GLARE (Hrsg.), Oxford Latin Dictionary (Oxford 1968/82).
- H. HAAG (Hrsg.), Bibel-Lexikon² (Einsiedeln - Zürich - Köln 1968).
- E. HATCH - H.A. REDPATH, A Concordance to the Septuagint 1/2 (Oxford 1897 = Graz 1954).
- The Interpreter's Dictionary of the Bible, hrsg. v. G. A. BUTTRICK 1/4. Supplementary Volume (New York - Nashville 1962).
- G.W.H. LAMPE, A Patristic Greek Lexicon (Oxford 1961 =⁷ 1984).
- Lexikon der christlichen Ikonographie, hrsg. v. E. KIRSCHBAUM - W. BRAUNFELS 1/8 (Freiburg - Basel - Wien 1968/76).
- Lexikon für Theologie und Kirche¹. Zweite neu bearbeitete Auflage des Kirchlichen Handlexikons, hrsg. v. M. BUCHBERGER 1/10 (Freiburg 1930/38).

- Lexikon für Theologie und Kirche², hrsg. v. J. HÖFER - K. RAHNER 1/10. Reg. (Freiburg 1957/67).
- H.G. LIDDELL - R. SCOTT, A Greek-English Lexicon. Revised and augmented by H. St. JONES. With a Supplement edited by E.A. BARBER (Oxford⁹ 1976).
- S. LUEG - B. MAIRHOFER, Biblische Realkonkordanz. Repertorium für Prediger, Religionslehrer und Theologen (Regensburg⁶ 1913).
- Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Allgemeine Enzyklopädie der Musik, hrsg. v. F. BLUME 1/16 (Kassel - Basel - Tours - London 1949/79).
- Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung, hrsg. v. G. WISSOWA - W. KROLL u. a. 1/24. I A/10 A. Supplement 1/15 (Stuttgart - München 1893/1978).
- Der kleine Pauly. Lexikon der Antike, bearb. und hrsg. v. K. ZIEGLER - W. SONTHEIMER 1/5. Taschenbuchausgabe (München 1979).
- Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche³, begründet von J.J. HERZOG, hrsg. v. A. HAUCK 1/24 (Leipzig 1896/1913).
- Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, hrsg. v. Th. KLAUSER - E. DASSMANN u. a. 1 ff (Stuttgart 1950ff).
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart². Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, hrsg. v. H. GUNKEL - L. ZSCHARNACK 1/5. Reg. (Tübingen 1927/32).
- W. H. ROSCHER (Hrsg.), Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie 1/6. Supplement 1/4 (Leipzig 1884/1937 = Hildesheim 1965).
- C. SACHS, Real-Lexikon der Musikinstrumente, zugleich ein Polyglossar für das gesamte Instrumentengebiet (Berlin 1913 = Hildesheim 1964).
- A. SCHMOLLER, Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament¹⁴ (Stuttgart 1968).
- H.J. SIEBEN, Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918 - 1978) (= Bibliographia patristica. Supplementum 1) (Berlin - New York 1980).
- H.J. SIEBEN, Exegesis patrum. Saggio bibliografico sull' esegesi biblica dei Padri della Chiesa (= Sussidi patristici 2) (Rom 1983).
- H. STEPHANUS (ÉTIENNE), Thesaurus Graecae linguae 1/9 (o.O. [Paris] 1831/65 = Graz 1954).
- S. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (Berlin - New York 1974). Mit Ergänzungen und einem Nachtrag wiederabgedruckt als: TRE. Abkürzungsverzeichnis (Berlin - New York 1976).
- Theologische Realenzyklopädie, hrsg. v. G. KRAUSE - G. MÜLLER 1 ff (Berlin - New York 1977ff); Abkürzungsverzeichnis (1976) (vgl. vorstehenden Titel).
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. v. G. KITTEL - G. FRIEDRICH 1/10 (Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1933/79).
- Thesaurus linguae Latinae 1 ff (Leipzig 1904ff).

LITERATUR.

Das Literaturverzeichnis enthält nur mehrfach zitierte Literatur, die in den Anmerkungen jeweils durch den Nachnamen des Autors und ein Titelstichwort angeführt wird. Nur selten zitierte Literatur findet sich in den entsprechenden Anmerkungen stets vollständig angegeben.

ALTANER, B. - STUIBER, A.

-, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter (Freiburg - Basel - Wien ⁸ 1978).

ANTWEILER, A.

-, Einleitung, in: Des heiligen Bischofs Hilarius von Poitiers zwölf Bücher über die Dreieinigkeit. Aus dem Lateinischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen 1 (= BKV² 2. Reihe 5) (München 1933) 7/61.

ATZBERGER, L.

-, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente. Mit besonderer Berücksichtigung der jüdischen Eschatologie im Zeitalter Christi (Freiburg 1890).

-, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit. Mit theilweiser Einbeziehung der Lehre vom christlichen Heil überhaupt (Freiburg 1896 = Graz 1970).

BALTZER, (J.P.)

-, Die Theologie des h. Hilarius von Poitiers, in: Programm des k. Gymnasiums in Rottweil zum Schlusse des Schuljahres 1878-79 (Rottweil 1879) 1/51.

BARDENHEWER, O.

-, Geschichte der altkirchlichen Literatur 1/5.

1: Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts (Freiburg ² 1913 = Darmstadt 1962);

2: Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts (Freiburg ² 1914 = Darmstadt 1962);

3: Das vierte Jahrhundert mit Ausschluß der Schriftsteller syrischer Zunge (Freiburg ² 1923 = Darmstadt 1962);

4: Das fünfte Jahrhundert mit Einschluß der syrischen Literatur des vierten Jahrhunderts (Freiburg 1924 = Darmstadt 1962);

5: Die letzte Periode der altkirchlichen Literatur mit Einschluß des ältesten armenischen Schrifttums (Freiburg 1932 = Darmstadt 1962).

BARDY, G.

-, Un humaniste chrétien, Saint Hilaire de Poitiers, in: RHEF 27 (1941) 5/25.

BARNARD, W. L.

-, Justin Martyr's Eschatology, in: VigChr 19 (1965) 86/98.

BAUS, K.

-, Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians (= Theoph 2) (Bonn 1940).

BECK, A.

-, Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers (und Tertullian's) über die Entstehung der Seelen, in: PhJ 13 (1900) 37/44.

-, Die Trinitätslehre des heiligen Hilarius von Poitiers (Mainz 1903).

BECKER, J.

-, Auferstehung der Toten im Urchristentum (= SBS 82) (Stuttgart 1976).

BENZ, E.

-, Das Todesproblem in der stoischen Philosophie (= TBAW 7) (Stuttgart 1929).

BERKHOF, H.

-, Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert (Zürich 1947).

BERNHEIM, E.

-, Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung. Teil 1: Die Zeitanschauungen: Die Augustinischen Ideen Antichrist und Friedensfürst Regnum und Sacerdotium (Tübingen 1918 = Aalen 1964).

BETZ, J.

-, Eucharistie. In der Schrift und Patristik (= HDG 4, 4a) (Freiburg - Basel - Wien 1979).

BEUMER, J.

-, De eenheid der menschen met Christus in de theologie van den h. Hilarius van Poitiers, in: BPTF 5 (1943) 151/67.

BIGELMAIR, A.

-, Zeno von Verona. Habilitationsschrift (Münster 1904).

BLASICH, G.

-, La risurrezione dei corpi nell' opera esegetica di s. Ilario di Poitiers, in: DT(P) 3. Ser. 43 (1966) 72/90.

BORCHARDT, C.F.A.

-, Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle (= Kerkhistorische studien behorende bij het nederlands archief voor kerkgeschiedenis 12) (Den Haag 1966).

BOULARAND, E.

-, La conversion de saint Hilaire de Poitiers, in: BLE 62 (1961) 81/104.

BOUSSET, W.

-, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse (Göttingen 1895).

-, Art. Antichrist, in: ERE 1 (1908) 578/81.

-, Die Himmelfahrt der Seele (= Libelli 71) (Darmstadt 1960). Nachdruck aus: ARW 4 (1901) 136/69.229/73.

BRENNECKE, H. Chr.

-, Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337 - 361) (= PTS 26) (Berlin 1984).

BROCKHAUS, Cl.

-, Aurelius Prudentius in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit. Nebst einem Anhang: Die Übersetzung des Gedichtes Apotheosis (Leipzig 1872 = Wiesbaden 1970).

DE LA BROISE, R.

-, Art. Hilaire (Saint), in: DB 3, 1 (1912) 707/12.

BROX, N.

-, Der erste Petrusbrief (= EKK 21) (Zürich - Einsiedeln - Köln - Neukirchen-Vluyn 1979).

BÜCHSEL, F. (- HERNTRICH, V.)

-, Art. κρίνω κτλ., in: ThWbNT 3 (1938) 920/55.

- BULTMANN, R.
-, Art. Θέναντος κτλ., in: ThWbNT 3 (1938) 7/25.
- BURNS, P.C.
-, The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew (= Studia Ephemeridis „Augustinianum“ 16) (Rom 1981).
- CAMELOT, P.-Th.
-, Art. Hilaire (Saint), de Poitiers, in: Cath. 5 (1962) 731/4.
- VON CAMPENHAUSEN, H.
-, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche (Göttingen ²1964).
- CASAMASSA, A.
-, Appunti per lo studio dei „Tractatus super psalmos“ di S. Hilario, in: A. METZINGER (Hrsg.), Miscellanea biblica et orientalia R. P. Athanasio Miller O. S. B. completis LXX annis oblata (= StAns 27/28) (Rom 1951) 231/8.
- CHARLIER, A.
-, L'Église corps du Christ chez Saint Hilaire de Poitiers, in: EThL 41 (1965) 451/77.
- CHORON, J.
-, Der Tod im abendländischen Denken (Stuttgart 1967).
- O'CONNELL, J. P.
-, The Eschatology of Saint Jerome (= DLSML 16) (Mundelein/Illinois 1948).
- CONZELMANN, H.
-, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (= EETH 2) (München 1967).
- COUSTANT, P. (MAURINER)
-, Praefatio generalis, in: PL 9, 11/126.
-, Vita sancti Hilarii Pictaviensis episcopi ex ipsius scriptis ac veterum monumentis nunc primum concinnata, in: PL 9, 125/184.
- COUVÉE, P. J.
-, Vita beata en vita aeterna. Een onderzoek naar de ontwikkeling van het begrip „vita beata“ naast en tegenover „vita aeterna“, bij Lactantius, Ambrosius en Augustinus, onder invloed der romeinsche Stoa (Baarn 1947).
- CROUZEL, H.
-, Différences entre les ressuscités selon Origène, in: KLAUSER - DASSMANN - THRAEDE, Jenseitsvorstellungen 107/16.
-, Fonti prenicene della dottrina di Ambrogio sulla risurrezione dei morti, in: ScC 102 (1974) 373/88.
-, L'Hadès et la Géhenne selon Origène, in: Gr 59 (1978) 295/331.
- CUMONT, F.
-, After Life in Roman Paganism. Lectures Delivered at Yale University on the Silliman Foundation (New York 1922 = 1959).
-, Lux perpetua (Paris 1949).
- DANIÉLOU, J.
-, Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern (München 1963).
-, Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique (= EThH) (Paris 1950).
-, Die Sendung der Engel (= WuA 30) (Salzburg 1963).

- DASSMANN, E.
-, Ambrosius und die Märtyrer, in: JbAC 18 (1975) 49/68.
-, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung (= MBTh 29) (Münster 1965).
-, Paulus in der „Visio sancti Pauli“, in: KLAUSER - DASSMANN - THRAEDE, Jenseitsvorstellungen 117/28.
-, Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (= MBTh 36) (Münster 1973).
- DEMOUGEOT, É.
-, Art. Gallia I, in: RAC 8 (1972) 822/927.
- DÖLGER, F. J.
-, Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie (= LF 4/5) (Münster ²1925).
-, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis (= LQF 14) (Münster ²1971).
- DOIGNON, J.
-, Une compilation de textes d'Hilaire de Poitiers, présentée par le pape Célestin I^{er} à un concile romain en 430, in: Oikumene. Studi paleocristiani pubblicati in onore del concilio ecumenico Vaticano II (Catania 1964) 477/97.
-, Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IV^e siècle (Paris 1971).
-, Les implications théologiques d'une variante du texte latin de I Corinthiens 15, 25 chez Hilaire de Poitiers, in: Aug. 19 (1979) 245/58.
-, Lactance contre Salluste dans le prologue du *De trinitate* de saint Hilaire?, in: REL 38 (1960) 116/21.
-, Être changé en „une nature aérienne“ (Hilaire de Poitiers, In psalmum 138,24), in: JbAC 21 (1978) 119/24.
- DRISCOLL, J.
-, The Transfiguration in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew, in: Aug. 24 (1984) 395/420.
- EGER, H.
-, Die Eschatologie Augustins (= GThF 1) (Greifswald 1933).
- VAN EIJK, T. H.
-, La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques (= TH 25) (Paris 1974).
- EMMENEGGER, J. E.
-, The Functions of Faith and Reason in the Theology of Saint Hilary of Poitiers (= SCA 10) (Washington D.C. 1947).
- ESSER, G.
-, Die Seelenlehre Tertullians (Paderborn 1893).
- FAVRE, R.
-, La communication des idiomes dans les oeuvres de Saint Hilaire de Poitiers, in: Gr. 17 (1936) 481/514.
-, Credo . . . in Filium Dei . . . mortuum et sepultum, in: RHE 33 (1937) 687/724.
- FEDER, A. (L.)
-, Epilegomena zu Hilarius von Poitiers, in: WSt 41 (1919) 51/60 167/81.

- Studien zu Hilarius von Poitiers 1: Die sogenannten ‚Fragmenta historica‘ und der sogenannte ‚Liber I ad Constantium imperatorem‘ nach ihrer Überlieferung, inhaltlichen Bedeutung und Entstehung (= SAWW.PH 162, 4) (Wien 1910).
- Studien zu Hilarius von Poitiers 2: Bischofsnamen und Bischofssitze bei Hilarius. Kritische Untersuchungen zur kirchlichen Prosopographie und Topographie des 4. Jahrhunderts (= SAWW.PH 166, 5) (Wien 1911).
- Studien zu Hilarius von Poitiers 3: Überlieferungsgeschichte und Echtheitskritik des sogenannten *Liber II ad Constantium*, des *Tractatus mysteriorum*, der *Epistula ad Abram filiam*, der Hymnen. Kleinere Fragmente und Spuria. Nebst einem Anhang: Varia über die Fassung der Bibelstellen (= SAWW.PH 169, 5) (Wien 1912).

FERNÁNDEZ, A.

- La escatología en san Cipriano, in: Burg. 22 (1981) 93/167.

FESTUGIERE, A. M.

- La trichotomie de 1 Thess. 5, 23 et la philosophie grecque, in: RSR 20 (1930) 385/415.

FIERRO, A.

- Las controversias sobre la resurrección en los siglos II-V, in: RET 28 (1968) 3/21.
- Sobre la gloria en san Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de „doxa“ (= AnGr 144) (Rom 1964).

FIGURA, M.

- Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers (= FThSt 127) (Freiburg - Basel - Wien 1984).

FINE, H.

- Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian. Ein semasiologischer Beitrag zur Dogmengeschichte des Zwischenzustandes (= Theoph 12) (Bonn 1958).

FISCHER, J. A.

- Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche. Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte 1 (München 1954).

FISCHER, U.

- Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum (= BZNW 44) (Berlin 1978).

FLOROVSKI, G.

- Eschatology in the Patristic Age, in: StPatr 2 (= TU 64) (Berlin 1957) 235/50.

FÖRSTER, Th.

- Zur Theologie des Hilarius, in: ThStKr 61 (1888) 644/86.

FONTAINE, J.

- La nascita dell'umanesimo cristiano nella Gallia romana: Sant'Ilario di Poitiers, in: RSLR 6 (1970) 18/39.

FREUNDORFER, J.

- Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Römerbrief 5, 12/21 (= NTA 13, 1/2) (Münster 1927).

GALOT, J.

- Art. Eschatologie, in: DSp 4 (1961) 1020/60.

GALTIER, P.

- La *forma Dei* et la *forma servi* selon saint Hilaire de Poitiers, in: RSR 48 (1960) 101/18.
- Saint Hilaire de Poitiers, le premier Docteur de l'Église latine (= BTH) (Paris 1960).

GAMBER, Kl.

- Der *Liber mysteriorum* des Hilarius von Poitiers, in: StPatr 3 (= TU 80) (Berlin 1962) 40/9.

GASTALDI, N. J.

- Hilario de Poitiers exégeta del salterio. Un estudio de su exégesis en los comentarios sobre los salmos (= Église nouvelle Église ancienne. Institut Catholique de Paris. Thèses et travaux de la Faculté de théologie, ser. patristique 1) (Paris 1969).

GNILKA, J.

- Der Epheserbrief (= HThK 10, 2) (Freiburg - Basel - Wien 1971).
- Ist 1 Kor. 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung (Düsseldorf 1955).

GOFFINET, É.

- L'utilisation d'Origène dans le commentaire des psaumes de saint Hilaire de Poitiers (= StHell 14) (Löwen 1965).

GRETSER, J.

- De sancta cruce (= Opera omnia 1) (Regensburg 1734).

GRIFFE, É.

- La Gaule chrétienne à l'époque romaine 1: Des origines chrétiennes à la fin du IV^e siècle (Paris 1964).

GRILLMEIER, A.

- Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung, in: ders., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven (Freiburg - Basel - Wien 1975) 76/174. Überarbeitete und ergänzte Fassung des gleichnamigen Artikels in: ZKTh 71 (1949) 1/53.184/203.
- Art. Höllenabstieg Christi, in: LThK² 5 (1960) 450/5.
- Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) (Freiburg - Basel - Wien 1979).

GROSS, J.

- Geschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels 1: Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus (München - Basel 1960).

GUIRAU, J. M.

- Sobre la interpretación patristica del Ps. 21 (22), in: Aug. 7 (1967) 97/132.

HENNECKE, E. SCHNEEMELCHER, W.

- (Hrsg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung 1/2 (Tübingen 1959/64).

HILL, N.

- Die Eschatologie Gregors des Großen. Diss. masch. Kath.-Theol. Fak. (Freiburg 1941).

HOFFMANN, E.

- Leben und Tod in der stoischen Philosophie. Vortrag, gehalten am 5. April 1946 im Vorsemesterkurs der Universität Heidelberg (Heidelberg 1946).

HOFFMANN, P.

- Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie (= NTA NF 2) (Münster 1978).

- HÜBNER, R. M.
-, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der ‚physischen‘ Erlösungslehre (= PhP 2) (Leiden 1974).
- IACOANGELI, R.
-, Il linguaggio soteriologico di Ilario di Poitiers, in: S. FELICI (Hrsg.), *Cristologia e catechesi patristica 1: Convegno di studio e aggiornamento. Pontificium Institutum Altioris Latinitatis (Facoltà di Lettere cristiane e classiche) Roma, 17 - 19 febbraio 1979* (= BSRel 31) (Rom 1980) 121/48.
- JACOBS, J. W.
-, The Western Roots of the Christology of St. Hilary of Poitiers. A Heritage of Textual Interpretation, in: *StPatr 13* (= TU 116) (Berlin 1975) 198/203.
- JEREMIAS, J.
-, Art. *Μωϋσῆς*, in: *ThWbNT 4* (1942) 852/79.
- KAINZ (jetzt SIEDL), W.
-, *Augustinus' und Hilarius' Werke „De trinitate“*. Diss. masch. Phil. Fak. (Wien 1970).
- KANNENGIESSER, Ch.
-, Art. *Hilaire de Poitiers (saint)*, in: *DSp 7, 1* (1969) 466/99.
- KARPP, H.
-, *Probleme altchristlicher Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts* (= BFChTh 44, 3) (Gütersloh 1950).
- KELLY, J. N. D.
-, *Early Christian Doctrines* (London ⁵1977).
- KINNAVEY, R. J.
-, *The Vocabulary of St. Hilary of Poitiers as contained in Commentarius in Matthaem, Liber I ad Constantium and De trinitate. A Morphological and Semasiological Study* (= PatSt 47) (Washington D.C. 1935).
- KLAUSER, Th. DASSMANN, E. THRAEDE, Kl.
-, (Hrsg.), *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber* (= JbAC Erg.-Bd. 9) (Münster 1982).
- KLEBBA, E.
-, *Die Anthropologie des hl. Irenäus. Eine dogmenhistorische Studie* (= KGS 2, 3) (Münster 1894).
- KNOCH, O.
-, *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung* (= Theoph 17) (Bonn 1964).
- KÖTTING, B.
-, *Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus*, in: *HJ 77* (1958) 125/39.
- KOFFMANE, G.
-, *Geschichte des Kirchenlateins. Entstehung und Entwicklung des Kirchenlateins bis auf Augustinus Hieronymus 1, 1/2* (Breslau 1879/81 = Hildesheim 1966).
- KRETSCHMAR, G.
-, *Auferstehung des Fleisches. Zur Frühgeschichte einer theologischen Lehrformel*, in: *Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes. Helmut Thielicke zum 60. Geburtstag* (Tübingen 1968) 101/37.

- KROLL, J.
-, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe* (= SBW 20) (Leipzig - Berlin 1932 = Darmstadt 1962).
- LABANDE, E.-R.
-, (Hrsg.), *Hilaire de Poitiers, évêque et docteur. Cinq conférences données à l'occasion du XVI^e centenaire de sa mort* (Paris 1968).
-, (Hrsg.), *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre - 3 octobre 1968, à l'occasion du XVI^e centenaire de la mort de saint Hilaire* (Paris o. J. [1968]).
- LADARIA, L. F.
-, *El Espíritu Santo en san Hilario de Poitiers* (= Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid. Ser. 1: Estudios, 8: Teología, 1, 5) (Madrid 1977).
- LAMPE, G. W. H.
-, *Early Patristic Eschatology*, in: *SJTh.OP 2* (1953) 17/35.
-, *Some Notes on the Significance of βασιλεία τοῦ Θεοῦ, βασιλεία Χριστοῦ*, in the Greek Fathers, in: *JThS 49* (1948) 58/73.
- LARGENT, (A.)
-, *Saint Hilaire* (= Les saints 51) (Paris ⁴1924).
- LE BACHELET, X.
-, Art. *Hilaire (Saint)*, in: *DThC 6, 2* (1947) 2388/2462.
- LEBON, J.
-, *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort (2): L'opinion de saint Hilaire de Poitiers*, in: *RHE 23* (1927) 209/41.
- LECLERCQ, H.
-, Art. *Refrigerium*, in: *DAcL 14* (1948) 2179/90.
- LECUYER, J.
-, *Le sacerdoce royal des chrétiens selon Saint Hilaire de Poitiers*, in: *Ath 10* (1949) 302/25.
- VAN DER LEEUW, G.
-, *Refrigerium*, in: *Mn. 3. Ser. 3* (1935/36) 125/48.
- LE GOFF, J.
-, *Die Geburt des Fegefeuers* (Stuttgart 1984).
- LIETZMANN, H.
-, Art. *Hilarius. 11. Bischof von Poitiers*, in: *PRE 8, 2* (1913) 1601/4.
- LIMONGI, P.
-, *Esistenza ed universalità del peccato originale nella mente di S. Ilario di Poitiers*, in: *ScC 69* (1941) 127/47.
-, *La trasmissione del peccato originale in S. Ilario di Poitiers*, in: *ScC 69* (1941) 260/73.
- LINDEMANN, H.
-, *Des hl. Hilarius von Poitiers „liber mysteriorum“*. Eine patristisch-kritische Studie (Münster 1905).
- LÖFFLER, P.
-, *Die Trinitätslehre des Bischofs Hilarius von Poitiers zwischen Ost und West*, in: *ZKG 71* (1960) 26/36.
- LOHMEYER, E.
-, Art. *Antichrist*, in: *RAC 1* (1950) 450/7.

- LOHSE, B.
-, Zur Eschatologie des älteren Augustin (de civ. Dei 20, 9), in: VigChr 21 (1967) 221/40.
- LOOFS, F.
-, Art. Hilarius von Poitiers, in: RE 8 (1900) 57/67; Nachtrag in: RE 23 (1913) 644f.
- LORSCHIED, B.
-, Das Verhältnis der Freiheit des Menschen zur Barmherzigkeit Gottes nach der Lehre des hl. Hilarius von Poitiers. Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregoriana (Rom 1940).
- LÜHRMANN, D.
-, Art. Glaube, in: RAC 11 (1981) 48/122.
- LUTZ, G.
-, Das Psalmenverständnis des Hilarius von Poitiers. Diss. masch. Kath.-Theol. Fak. (Trier 1969).
- MAAS, W.
-, Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi (= Sammlung Horizonte NF 14) (Einsiedeln 1979).
- McMAHON, J. J.
-, De Christo mediatore doctrina sancti Hilarii Pietaviensis (= DLSML 15) (Mundelein/Illinois 1947).
- MALUNOWICZ, L.
-, De voce „sacramenti“ apud s. Hilarium Pictaviensem (= Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego rozprawy wydziału historyczno-filologicznego 18) (Lublin 1956).
- MANGENOT, E.
-, Art. Baptême par le feu, in: DThC 2, 1 (1923) 355/60.
- MANSELLI, R.
-, L'escatologia di s. Gregorio Magno, in: RSRel 1 (1954) 72/88.
- MARTINEZ SIERRA, A.
-, La prueba escriturística de los Arrianos según s. Hilario de Poitiers (= Universidad Pontificia de Comillas, Publicaciones anejas s. 'Miscellanea Comillas') (Madrid 1965).
- MEIJERING, E. P.
-, Hilary of Poitiers on the Trinity. *De trinitate* 1, 1-19, 2, 3 (= PhP 6) (Leiden 1982).
- MERSCH, É.
-, Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique avec préface du R.P.J. LEBRETON 1/2 (= ML.T 28.29) (Paris - Brüssel ³1951).
- MICHEL, A.
-, Art. Feu du jugement, in: DThC 5, 2 (1924), 2239/46.
-, Art. Purgatoire, in: DThC 13, 1 (1936) 1163/1326.
- NIEDERHUBER, J.
-, Die Eschatologie des hl. Ambrosius. Eine patristische Studie (= FChLDG 6, 3) (Paderborn 1907).
- NILSSON, M. P.
-, Geschichte der griechischen Religion 1/2 (= HKAW 5,2,1/2) (München ³1974/76).
- NTEDIKA, J.
-, L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin (= Publications de l'Université Lovanium de Léopoldville 20) (Paris 1966).

- NUSSBAUM, O.
-, Art. Geleit, in: RAC 9 (1976) 908/1049.
- OPELT, I.
-, Hilarius von Poitiers als Polemiker, in: VigChr 27 (1973) 203/17.
-, Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin (= BĀAW NF 2, 63) (Heidelberg 1980).
- ORAZZO, A.
-, Ilario di Poitiers e la *universa caro* assunta dal Verbo nei *Tractatus super Psalmos*, in: Aug. 23 (1983) 399/419.
- PALANQUE, J.-R.
-, La Gaule chrétienne au temps de saint Hilaire, in: LABANDE, Actes 11/7.
- PELLAND, G.
-, Une exégèse de Gn 2: 21-24 chez s. Hilaire (tr. myst. 1, 5; tr. ps. 52, 16), in: ScEs 35 (1983) 85/102.
-, La „subjectio“ du Christ chez saint Hilaire, in: Gr. 64 (1983) 423/52.
-, Le thème biblique du Règne chez saint Hilaire de Poitiers, in: Gr. 60 (1979) 639/74.
- PELLEGRINO, M.
-, Martiri e martirio nel pensiero di s. Ilario di Poitiers, in: SStR 4 (1980) 45/58.
- PENAMARIA DE LLANO, A.
-, *Fides* en Hilario de Poitiers, in: MCom 55 (1971) 1/102. Identisch mit:
-, La salvación por la fe en Hilario de Poitiers. Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregoriana (Valencia 1972).
- PETTORELLI, J.-P.
-, Le thème de Sion, expression de la théologie de la redemption dans l'œuvre de saint Hilaire de Poitiers, in: LABANDE, Actes 213/33.
- POHLENZ, M.
-, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung 1/2 (Göttingen ⁴1970/72).
- POSCHMANN, B.
-, Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes (= Theoph 1) (Bonn 1940).
- QUASTEN, J.
-, Patrologia 1: fino al Concilio di Nicea (o. O. [Rom] ³1975).
-, Patrologia 2: dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia (o. O. [Rom] ²1973).
(-) Institutum Patristicum Augustinianum Roma, Patrologia 3: Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451). I Padri latini, con presentazione di J. QUASTEN, hrsg. v. A. di BERARDINO (o. O. [Rom] 1978).
- QUILLIET, H.
-, Art. Descente de Jésus aux enfers, in: DThC 4, 1 (1924) 565/619.
- RAIFER, F.
-, Die Soteriologie des heiligen Hilarius von Poitiers. Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregoriana (Rom o. J. [1946]).
- RECHEIS, A.
-, Engel, Tod und Seelenreise. Das Wirken der Geister beim Heimgang des Menschen in der Lehre der alexandrinischen und kappadokischen Väter (= TeT) (Rom 1958).

- REINHARDT, W. W.
-, Time and History in the Thought of Hilary of Poitiers. Diss. masch. Vanderbilt University (Nashville 1973).
- REINKENS, J. H.
-, Hilarius von Poitiers. Eine Monographie (Schaffhausen 1864).
- ROHDE, E.
-, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen 1/2 (Tübingen ^{9/10}1925).
- RONDEAU, J. M.
-, Remarques sur l'anthropologie de saint Hilaire, in: StPatr 6 (= TU 81) (Berlin 1962) 197/210.
- RUSH, A. C.
-, Death and Burial in Christian Antiquity (= SCA 1) (Washington D.C. 1941).
- SCHELKLE, K. H.
-, Die Petrusbriefe. Der Judasbrief (= HThK 13, 2) (Freiburg - Basel - Wien ³1970).
- SCHENDEL, E.
-, Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1 Kor. 15, 24-28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts (= BGBE 12) (Tübingen 1971).
- SCHIKTANZ, M.
-, Die Hilarius-Fragmente (Breslau 1905).
- SCHMID, W.
-, Art. Epikur, in: RAC 5 (1962) 681/819.
- SCHNEIDER, A. M.
-, Refrigerium I. Nach literarischen Quellen und Inschriften. Inauguraldissertation der Theologischen Fakultät an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau (Freiburg 1928).
- SCHWARTE, K.-H.
-, Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre (= Antiquitas Reihe 1, 12) (Bonn 1966).
- SEIBEL, W.
-, Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius (= MThS 2, 14) (München 1958).
- SIEGFRIED, C.
-, Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluß betrachtet. Nebst Untersuchungen über die Graecitaet Philo's (Jena 1875).
- SIEPER, J.
-, Das Mysterium des Kreuzes in der Typologie der alten Kirche, in: Kyrios NS 9 (1969) 1/30. 65/82.
- SIMONETTI, M.
-, L'esegesi ilariana di Col. 1, 15a, in: VetChr 2 (1965) 165/82.
-, Ilario di Poitiers e la crisi ariana in Occidente. Polemisti ed eretici, in: QUASTEN, Patrologia 3, 31/131.
-, Note sul commento a Matteo di Ilario di Poitiers, in: VetChr 1 (1964) 35/64.
-, Note sulla struttura e la cronologia del „De trinitate“ di Ilario di Poitiers, in: SUR 39 (1965) 274/300.
- SINISCALCO, P.
-, Ricerche sul „De resurrectione“ di Tertulliano (= VerbSen NS 6) (Rom 1966).

- SKUTSCH, O.
-, Art. Consolatio ad Liviam, in: PRE 4, 1 (1900) 933/47.
- SMULDERS, P.
-, La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers. Étude précédée d'une esquisse du mouvement dogmatique depuis le Concile de Nicée jusqu'au règne de Julien (325 - 362). Dissertatio ad lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae (= AnGr 32) (Rom 1944).
-, Two passages of Hilary's *Apologetica responsa* rediscovered, in: BPTF 39 (1978) 234/43.
- SPEIGL, J.
-, Petrus Chrysologus über die Auferstehung der Toten, in: KLAUSER - DASSMANN - THRAEDE, Jenseitsvorstellungen 140/53.
- STEMBERGER, G.
-, Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinensischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v. Chr. - 100 n. Chr.) (= AnBib 56) (Rom 1972).
- STEUDING, H.
-, Art. Inferi, in: ROSCHER, Lexikon 2, 1 (1890/94) 234/61.
- STRACK, H. - BILLERBECK, P.
-, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 1/4 (München 1926/28 = ⁶1974/75); 5/6: Indices, hrsg. v. J. JEREMIAS - K. ADOLPH (München 1956/61 = ⁴1974).
- STUDER, B.
-, Soteriologie. In der Schrift und Patristik. Unter Mitarbeit von B. DALEY (= HDG 3, 2a) (Freiburg - Basel - Wien 1978).
- STUIBER, A.
-, Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst (= Theoph 11) (Bonn 1957).
- SUERBAUM, W.
-, Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff. Über Verwendung und Bedeutung von res publica, regnum, imperium und status von Cicero bis Jordanis (= Orbis antiquus 16/17) (Münster 1961).
- SURMUND, H.-G.
-, „Factus eram ipse mihi magna quaestio“ (Confessiones IV 4). Untersuchungen zu Erfahrung und Deutung des Todes bei Augustinus, unter besonderer Berücksichtigung des Problems der „mors immatura“. Diss. masch. Kath.-Theol. Fak. (Münster 1978).
- TIETZE, W.
-, Lucifer von Calaris und die Religionspolitik Constantius' II. Zum Konflikt zwischen Kaiser Constantius II. und der nizänisch-orthodoxen Opposition (Lucifer von Calaris, Athanasius von Alexandria, Hilarius von Poitiers, Ossius von Cordoba, Liberius von Rom und Eusebius von Vercelli). Diss. masch. Phil. Fak. (Tübingen 1976).
- TURMEL, J.
-, L'eschatologie à la fin du quatrième siècle, in: RHLR 5 (1900) 97/127.200/32.289/321.
- ÜBERWEG, F.
-, Grundriß der Geschichte der Philosophie 1: Die Philosophie des Altertums, hrsg. v. K. PRAECHTER (Tübingen ¹³1955).

VOGELS, H.-J.

- , Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten. Eine bibeltheologisch-dogmatische Untersuchung zum Glaubensartikel „Descendit ad inferos“ (= FThSt 102) (Freiburg - Basel - Wien 1976).

VOLZ, P.

- , Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur (Tübingen 1934 = Hildesheim 1966).

WADSTEIN, E.

- , Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist Weltsabbat Weltende und Weltgericht in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwicklung (Leipzig 1896).

WASER, O.

- , Art. Tartaros, in: ROSCHER, Lexikon 5 (1916/24) 121/8.

WILD, Ph. T.

- , The Divinisation of Man According to Saint Hilary of Poitiers (= DLSML 21) (Mundelein/ Illinois 1950).

WILLE, W.

- , Studien zum Matthäuskommentar des Hilarius von Poitiers. Diss. masch. Ev.-Theol. Fak. (Hamburg 1969).

WILMART, A.

- , *L'Ad Constantium Liber primus* de saint Hilaire et les *Fragments historiques*, in: RBen 24 (1907) 149/79.291/317.
- , *Les Fragments historiques* et le synode de Béziers de 356, in: RBen 25 (1908) 225/9.

WIRTHMÜLLER, J. B.

- , Die Lehre des heiligen Hilarius von Poitiers über die Selbstentäußerung Christi, vertheidigt gegen die Entstellungen neuerer protestantischer Theologen. Eine Habilitationsschrift (Regensburg 1865).

ZELLER, E.

- , Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung 1/3. 1, 1 (Leipzig ⁶1919 = Hildesheim ⁷1963); 1, 2 (Leipzig ⁶1920 = Hildesheim ⁷1963); 2, 1 (Leipzig ⁵1922 = Hildesheim ⁶1963); 2, 2 (Leipzig ⁴1921 = Hildesheim ⁵1963); 3, 1 (Leipzig ⁵1923 = Hildesheim ⁶1963); 3, 2 (Leipzig ⁵1923 = Hildesheim ⁶1963).

EINLEITUNG.

Hilarius von Poitiers zählt zu den großen Bischofsgestalten des vierten Jahrhunderts. Um 315 aus vornehmer heidnischer Familie, die vermutlich senatorischem Adel angehörte¹, wahrscheinlich zu Poitiers geboren, erhielt er eine standesgemäße rhetorische und philosophische Bildung. Obwohl verheiratet, wurde er nach seiner Konversion zum Christentum um 350/53 Bischof seiner Vaterstadt. Mit Hilarius beginnt die historisch überprüfbare Bischofsliste von Poitiers².

Als Bischof von Poitiers wurde Hilarius bald in das Ringen um das nizänische Glaubensbekenntnis hineingezogen. Er lernte es nach eigener Aussage erst kurz vor seinem Exil (356) kennen, vielleicht nach der Synode von Arles (353), vielleicht aber auch erst nach der Synode von Mailand (355). Auf beiden Synoden ging es um den ‚Fall‘ des Athanasius, der im Laufe der Zeit zur Symbolfigur des nizänischen Bekenntnisses wurde. Athanasius sollte auf Betreiben des Kaisers Konstantius II., der von seinen arianischen (homöischen) bischöflichen Beratern Valens und Ursacius sowie von Saturninus von Arles, dem führenden arianischen Bischof Galliens, unterstützt

1 K.F. Stroheker, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien* (Tübingen 1948 = Darmstadt 1970) 182 Nr. 192; zu Hilarius' biographischen Daten vgl. Coustant, *Vita*; Reinkens, *Hilarius*; Borchardt, *Struggle*; Bardy, *Humaniste*; Lutz, *Psalmverständnis* 3/18; Wille, *Studien* 11/7; Largent, *Hilaire* 1/126; M. Meslin, *Hilaire de Poitiers* (= *Église d'hier et d'aujourd'hui*) (Paris 1959) 7/43; Bardenhewer, *Geschichte* 3,369f; Altaner - Stuiber, *Patrologie* 361f; Simonetti, *Ilario* 36/8; Antweiler, *Einleitung* 16/42; Le Bachelet, *Art. Hilaire* 2388/96; Kannengiesser, *Art. Hilaire* 466/89; Loofs, *Art. Hilarius* 58/64; de la Broise, *Art. Hilaire* 707f; Camelot, *Art. Hilaire* 731f; Lietzmann, *Art. Hilarius* 1601f; Griffe, *Gaule chrétienne* 1, 218/70; ferner: Y.-M. Duval, *Vrais et faux problèmes concernant le retour d'exil d'Hilaire de Poitiers et son action en Italie en 360-363*; in: *Athenaeum. Studi periodici di letteratura e storia dell' antichità* NS 48 (1970) 251/75; Brennecke, *Bischofsopposition* 199/367; P. Glorieux, *Hilaire et Libère*, in: *MSR* 1 (1944) 7/34; J. Fontaine, *Hilaire et Martin*, in: *Labande, Conférences* 59/86. Die von dem späteren Bischof von Poitiers Venantius Fortunatus verfaßte legendenartige Schrift *Vita et miracula sancti Hilarii* (MGH.AA 4,2,1/11 Krusch; vgl. PL 9,185/200) ist historisch unzuverlässig und für glaubhafte biographische Angaben fast ohne Bedeutung; vgl. Reinkens, *Hilarius XVI/XXII*; Bardenhewer, *Geschichte* 3,369 mit Anm. 1; 5,375f; V. Messina, *Note sulla Vita sancti Hilarii* di Venanzio Fortunato, in: *Aug.* 24 (1984) 201/11.

2 Das schließt nicht zwangsläufig aus, daß Hilarius Vorgänger auf dem Bischofsstuhl von Poitiers hatte. Allerdings sind die Bischofslisten, nach denen Hilarius als neunter Bischof von Poitiers zählt, historisch unzuverlässig; vgl. L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* 2 (Paris 1899) 75/87, bes. 82; P.B. Gams, *Series episcoporum ecclesiae catholicae* (Regensburg 1873) 601; zur Lage des Christentums in Gallien zur Zeit des Hilarius vgl. Palanque, *Gaule chrétienne* (Lit.); Griffe, *Gaule chrétienne* 1, 116/30. 219. 357/66; Demougeot, *Art. Gallia* 899/904; zur kirchenpolitischen Situation vgl. H.-I. Marrou, *Saint Hilaire et son temps*, in: *Labande, Conférences* 19/26; Brennecke, *Bischofsopposition* 201/22; Antweiler, *Einleitung* 9/16; Demougeot, *Art. Gallia* 904f.

wurde, aus politisch-disziplinären Gründen verurteilt und abgesetzt werden. Im lateinischen Westen setzte sich jedoch allmählich die Einsicht durch, daß der politisch-disziplinäre ‚Fall‘ des Athanasius in Wirklichkeit ein ‚Fall‘ des rechten Glaubens war. Spätestens seit dem prekären Ausgang der Synode von Arles rückte das Nizänum in den Mittelpunkt der Auseinandersetzungen. Aufgrund ihrer Weigerung, Athanasius zu verurteilen und abzusetzen, wurden auf der Synode von Arles Paulinus von Trier und auf der Mailänder Synode Dionysius von Mailand, Eusebius von Vercelli und Lucifer von Calaris abgesetzt und vom Kaiser verbannt. Hilarius erkannte das nizänische Bekenntnis als sachlich mit den Evangelien und der Lehre der Apostel übereinstimmend³ und wurde in der Folgezeit zum bedeutendsten Verteidiger Nizäas im lateinischen Westen, zum „Athanasius des Abendlandes“^{3a}.

Nach den Synoden von Arles und Mailand wuchs und formierte sich langsam der Widerstand zahlreicher Bischöfe Galliens gegen den Arianismus. Ob Hilarius damals schon, wie immer wieder behauptet wird, der führende Kopf und Organisator dieses Widerstandes war, läßt sich aus den Quellen nicht entscheiden. Daß er aus welchen Gründen auch immer zu den Gegnern des Saturninus und dessen arianischen Gesinnungsgenossen gehörte, ist jedoch unbezweifelbar. Im Verbund mit anderen gallischen Bischöfen brach er mit Saturninus und den Arianern die Kirchengemeinschaft. In der Folge der Ereignisse, über deren Hergang wir außerordentlich schlecht informiert sind, fand im Jahre 356 unter der Leitung des Saturninus von Arles in Biterra (Béziers) eine Synode statt. Hilarius, dessen Erscheinen angeordnet worden war, wurde dort abgesetzt und von Konstantius II. nach Kleinasien, wahrscheinlich nach Phrygien, verbannt⁴. Dort lernte er die östliche Theologie kennen, arbeitete sich tiefer in die

3 Syn. 91 (PL 10, 545A); vgl. Smulders, *Doctrīne* 38; Doignon, *Exil* 166.

3a Seit Karl Hase (*Kirchengeschichte* [Leipzig 1877] 136f) Hilarius als „durch Thaten, Leiden und Schriften der Athanasius des Abendlandes“ charakterisiert hat, begegnet dieser einprägsame Ehrentitel des Hilarius immer wieder in der Literatur. Loofs (*Art. Hilarius* 58) vermutet K. Hase als Urheber dieses Ehrentitels. Vgl. Brennecke, *Bischofsopposition* 11 mit Anm. 37; 223 mit Anm. 3.

4 Vgl. syn. 2 (PL 10,481A/482A); syn. 63 (PL 10,522C/523Ā); c. Const. 2 (PL 10,579A/580A); c. Aux. 7 (PL 10,614A); Hieron. vir. ill. 100 (TU 14,1,47,29/48,1 Richardson); Sulp. Sev. chron. 2,39,1/7.42,2 (CSEL 1,92,6/93,7.95,19f Halm); Hieron. chron. a. 356 (GCS 47 = Euseb. 7,240,11/4 Helm) = Prosp. Aquitan. chron. 1096 (MGH.AA 9,455 Mommsen); Feder, *Studien* 1, 51/4. Ob in Biterra mit Hilarius auch Rhodanus von Toulouse verbannt wurde, ist aus den Quellen nicht mit Sicherheit zu entscheiden, scheint aber eher zweifelhaft. Zur Synode von Biterra und den Vorgängen im einzelnen vgl. Brennecke, *Bischofsopposition* 207.210/43. Brennecke (ebd. 210/22) hält einen organisierten Widerstand der Bischöfe Galliens gegen den Arianismus unter der Führung des Hilarius für unwahrscheinlich. Nach Brenneckes Ausführungen, die recht plausibel erscheinen, dürfte Hilarius auch nicht wegen seiner Weigerung, die Verurteilung des Athanasius zu unterschreiben, abgesetzt und verbannt worden sein. Offenbar wurde in Biterra über Athanasius nicht verhandelt. Es scheint vielmehr, daß Hilarius beim Kaiser politisch denunziert wurde. Demnach hat die Synode von Biterra als Bischofsgericht getagt und über die Anklagepunkte entschieden. Dabei erscheint es mir freilich dennoch sinnvoll, einen Zusammenhang zwischen der antiarianischen Position des Hilarius

christologischen Fragen ein und verfaßte den größten Teil von *De trinitate*, das Doppelsendeschreiben *De synodis* sowie zwei Teilveröffentlichungen des *Liber adversus Valentem et Ursacium*. Dadurch wurde Hilarius zu einem wichtigen Vermittler östlichen Gedankenguts in den lateinischen Westen hinein⁵.

Nach der Doppelsynode von Seleukia und Rimini (359), an der Hilarius in Seleukia teilnahm, versuchte er vergeblich gegen den Widerstand der Arianer, in Konstantinopel beim Kaiser eine Disputation mit seinem Hauptgegner Saturninus von Arles zu erreichen, um ihn der Falschanklage (in Biterra) zu überführen und sich selbst rechtfertigen zu können. Schließlich kehrte er im Jahre 360 sei es eigenmächtig oder auf Befehl des Kaisers in seine gallische Heimat zurück⁶.

Nach seiner Rückkehr nach Poitiers trat er entschieden für die Verteidigung und Durchsetzung des nizänischen Glaubens ein. Aufgrund seines Engagements und der inzwischen kirchenpolitisch günstigeren Situation gelang 360/61 auf der Synode von Paris die Verurteilung und Exkommunikation des Saturninus von Arles, des führenden arianischen Bischofs Galliens. Damit war der Arianismus in Gallien zusammengebrochen und die Heimat des Hilarius endgültig für den nizänischen Glauben zurückgewonnen. Seine weiteren antiarianischen Aktivitäten richteten sich auf die Durchsetzung des Nizänums in Oberitalien. 364 leitete er zusammen mit Eusebius von Vercelli eine Versammlung italischer Bischöfe in Mailand, die sich freilich vergeblich – beim Kaiser um die Absetzung des arianischen Bischofs Auxentius von Mailand bemühte, der die Stelle des abgesetzten und verbannten Dionysius einnahm. In Mailand sollten sich die Auseinandersetzungen mit den Arianern und die Durchsetzung

und seiner Denunziation/Verbannung anzunehmen. Ein Hinweis darauf ist die Tatsache, daß Hilarius in diesem Zusammenhang von ‚Machenschaften‘ (*factio*) der Arianer spricht: ad Const. 2,2,1 (CSEL 65,198,3f Feder); c. Const. 2 (PL 10,579A).

5 Vgl. Löffler, *Trinitätslehre*; P. Galtier, *Saint Hilaire trait d'union entre l'Occident et l'Orient*, in: Gr. 40 (1959) 609/23; G. Morell, *Hilary of Poitiers: A Theological Bridge between Christian East and Christian West*, in: AThR 44 (1962) 312/6; M.-J. Le Guillou, *Hilaire entre l'Orient et l'Occident*, in: Labande, *Conférences* 39/58. Ferner: A.D. Jacobs, *Hilary of Poitiers and the Homoeousians. A Study of the Eastern Roots of his Ecumenical Trinitarism*. Diss. masch. Emory University (Atlanta 1968) (war mir unzugänglich).

6 Sulp. Sev. chron. 2,45,4 (CSEL 1,98,20/4 Halm): *postremo quasi discordiae seminarium et perturbator Orientis redire ad Gallias iubetur, absque exilii indulgentia*. Sulpicius Severus berichtet widersprüchlich über die Rückkehr des Hilarius nach Gallien. Während er in der Chronik Hilarius ohne (formelle?) Aufhebung des Exils nach Gallien zurückbeordert werden läßt, geht er in der *Vita Martini* davon aus, daß der Kaiser ihm die Strafe des Exils erlassen habe; v. Mart. 6,7 (CSEL 1,117,5/7 Halm): *cum sancto Hilario comperisset regis paenitentia potestatem indultam fuisse redeundi*. Brennecke (*Bischofsopposition* 359/61, bes. 359 mit Anm. 119) meint, Hilarius sei ohne ausdrückliche Genehmigung des Kaisers eigenmächtig nach Gallien zurückgekehrt. Er verweist auf c. Const. 11 (PL 10,588A), wodurch Hilarius seine eigenmächtige Rückreise anzudeuten scheine, und bringt sie in Verbindung mit der Usurpation Julians im Februar 360 in Gallien. Hilarius' Teilnahme an der Synode von Seleucia bezeugt Sulp. Sev. chron. 2,42,1/4 (CSEL 1,95,16/96,2 Halm). Vgl. dazu: Brennecke, *Bischofsopposition* 353f.

des Nizänums noch bis in die Zeit des Ambrosius hinziehen⁷.

Hilarius starb 367 oder 368 in Poitiers. Goemans schlägt als wahrscheinlichen Todestag den 1. November 367 vor. Der kirchliche Gedenktag seiner *depositio* am 13. Januar dürfte auf eine spätere Translation seiner Gebeine zurückgehen⁸.

Bereits die äußeren Lebensdaten zeigen die Bedeutung des Hilarius als Bekämpfer des Arianismus und als Verteidiger des Nizänums. Altaner und Stüber urteilen, Hilarius habe durch seine Schriften die verwickelten Fragestellungen des Ostens dem Westen verständlich gemacht und so den Zusammenbruch des abendländischen Arianismus nach dem Tod des Konstantius (361) vorbereitet⁹. Freilich erschöpft sich die Bedeutung des Bischofs von Poitiers ebensowenig in seiner Vermittlerrolle zwischen Ost und West wie in seiner antiarianischen Position. Nach Tertullian und Cyprian ist er der erste bedeutende lateinische Exeget und Theologe des Westens. Das wird an dem Einfluß ablesbar, den seine Schriften auf seine Zeitgenossen und auf spätere Kirchenväter genommen haben. Bereits Phöbadius von Agen, Gregor von Elvira, Zeno von Verona und Priszillian benutzen seine Schriften. Später zitieren oder verwenden ihn Ambrosius von Mailand, Hieronymus, Paulinus von Nola, Augustinus, Johannes Cassian, Sulpicius Severus, Salvian von Marseille, Vinzenz von Lerin, Leo der Große, Claudianus Mamertus, Licinianus von Carthagen und Gregor der Große¹⁰. Augustinus bezeichnet ihn als den „schärfsten und zu verehrenden Verteidiger der katholischen Kirche gegen die Häretiker“ und als „ausgezeichneten Lehrer der Kirchen“¹¹. Johannes Cassian nennt ihn einen „Mann aller Tugenden und Vorzüge“, der „durch sein Leben wie durch seine Beredsamkeit ausgezeichnet“ sei und „als Lehrmeister der Kirchen und als Bischof (*sacerdos*) . . . in den Stürmen der Verfolgungen so beharrlich blieb, daß er durch die Stärke seines unbesiegtens Glaubens sogar die Würde eines Bekenner erhalten“ habe¹². Auch bei mittelalterlichen Theologen

7 M. Meslin, Hilaire et la crise arienne, in: Labande, Actes 19/42, bes. 38/41; Borchardt, Struggle 179/83; Brennecke, Bischofsopposition 360/7; über die Mailänder Aktion berichtet Hilarius in c. Aux. 7 (PL 10, 613B/614A). Zum Fortleben des Arianismus in Mailand und zur Auseinandersetzung des Ambrosius mit den Arianern vgl. Dassmann, Märtyrer 56f.65; H. v. Campenhäusen, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker (= AKG 12) (Berlin - Leipzig 1929) 24/90.

8 A.J. Goemans, La date de la mort de saint Hilaire, in: Labande, Actes 107/11. Das Jahr 367 bezeugt auch Hieronymus: Hieron. chron. a. 367 (GCS 47 = Euseb. 7, 245, 13 Helm).

9 Altaner - Stüber, Patrologie 362.

10 Vgl. unten S. 9 Anm. 32.

11 Aug. c. Iulian. 1,3,9 (PL 44,645 [A]); c. Iulian. 2,8,28 (PL 44,693 [A]); vgl. c. Iulian. 6,23,70 (PL 44,866 [A]); c. Iulian. op. imperf. 1,9,12f (CSEL 85,10 Zelzer); Sulpicius Severus (chron. 2,42,3 [CSEL 1,95,25f Halm]) nennt ihn *vir divinarum rerum instructissimus*. Seine Autorität und seine Verdienste in Sachen des rechten Glaubens würdigen ferner: Socr. hist. eccl. 3,10 (PG 67,405B); Rufin. hist. eccl. 10,31 (GCS 9,2 = Euseb. 2,2,994,6/10 Mommsen); Sulp. Sev. v. Mart. 5,1 (CSEL 1,115,3/5 Halm); Hieron. chron. a. 360 (GCS 47 = Euseb. 7,242,5f Helm) = Prosp. Aquitan. chron. 1109 (MGH.AA 9,456 Mommsen); Cassiod. inst. 1,18 (58 Mynors).

12 Cass. incarn. c. Nestor. 7,24,2 (CSEL 17,382,15/20 Petschenig); vgl. dazu J. Doignon, Hilarius ecclesiarum magister (Cassien, *Contra Nestorium* 7,24), in: BSAO 15 (1979) 251/62. Die

finden sich Zitate aus seinen Schriften, vor allem aus dem Matthäuskommentar und *De trinitate*, seltener aus dem Mysterientraktat¹³. Die kirchliche Bedeutung wird aus der Verbreitung seiner Verehrung¹⁴ und schließlich aus seiner Erhebung zum Kirchenlehrer durch ein Breve Pius' IX. im Jahre 1851¹⁵ ersichtlich.

Grundlage der neuzeitlichen Erforschung des Hilarius bildete für lange Zeit die Ausgabe seiner Werke durch den Mauriner Pierre Coustant, die 1693 in Paris verlegt wurde¹⁶. Diese Edition enthält alle echten und unechten Schriften des Bischofs von Poitiers bis auf den *Tractatus mysteriorum* und die drei echten, nur fragmentarisch erhaltenen Hymnen, die J.F. Gamurrini erst 1887 aus einem Aretiner Kodex veröffentlichte¹⁷. Coustants Ausgabe wurde mit einigen Emendationen 1730 in Verona von Scipione Maffei nachgedruckt. Maffeis Edition bildete schließlich die Vorlage für den recht fehlerhaften vermehrten Abdruck des Abbé Migne in den Bänden 9 und 10 seiner Patrologia Latina, die 1844/45 in Paris erschienen. Bis heute sind noch nicht alle Schriften des Hilarius kritisch ediert. Für *De synodis*, die *Apologetica ad reprehensores libri de synodis responsa*^{17a}, den *Liber contra Constantium Imperatorem*, den *Liber contra Arianos vel Auxentium Mediolanensem* sowie für die unechten Schriften mit Ausnahme der ihm zugeschriebenen zweifelhaften und unechten

Bekennerrwürde hebt auch Hieronymus hervor: Hieron. ep. 70,5,3 (CSEL 54,707,17/20 Hilberg); apol. adv. Rufin. 1,2 (PL 23,417B); comm. in Es. 17,60,13.14,33/5 (CCL 73A, 702 Adriaen). Orosius nennt Hilarius Bekenner (oder Märtyrer?): Oros. apol. 1,4 (CSEL 5,604,7f Zangemeister). Weitere Belege bei Brennecke, Bischofsopposition 212 Anm. 77. Einige patristische Zeugnisse stellt P. Coustant (PL 9,203A/208B) zusammen. Sie lassen die hohe Schätzung des Hilarius, aber auch die frühzeitige Ausbildung einer Hilarius-Legende erkennen. Vgl. Doignon, Exil 69/73.430/2.

13 Vgl. unten S. 9 Anm. 32.

14 Vgl. R. Gazeau, Contribution à l'étude de l'histoire de la diffusion du culte de saint Hilaire de Poitiers, in: Labande, Actes 113/26; J. Doignon, Le sacramentaire d'Angoulême, Fortunat et les oraisons en l'honneur de saint Hilaire de Poitiers dans les sacramentaires conservés par les bibliothèques Parisiennes (IX^e - XII^e siècle), in: Mélanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu (= RevSR Volume hors série) (Straßburg 1956) 127/41.

15 Sie geschah auf das Votum des französischen Episkopats hin, das auf dem Provinzialkonzil von Bordeaux 1850 als formeller Antrag an den Papst gerichtet wurde: A. Quacquarelli, Ilario, vescovo di Poitiers, in: BSS 7 (1966) 719/25, hier 724; J. Daniélou, Hilaire, évêque et docteur, in: Labande, Conférences 9/18; B. de Gaiffier, Comment Hilaire fut proclamé Docteur de l'Église, in: Labande, Conférences 27/37; H. Lämmer, Die Aufnahme des hl. Hilarius von Poitiers in das Album der Kirchenlehrer, in: Coelestis Urbs Ierusalem. Festschrift des Breslauer Domkapitels zur Feier des Fünfzigjährigen Priesterjubiläums Sr. Hochwürden Hochwohlgeboren, des inful. Prälaten und Dompropstes der Kathedrale zum heil. Johannes Baptista, Herrn Emanuel Joseph Elsler. Am Neunten März 1866 (Freiburg 1866) 113/48. Text des Breves: ebd. 145/7.

16 Zu den älteren Ausgaben siehe Bardenhewer, Geschichte 3,368; A. Zingerle, in: CSEL 22, XIV; A. Feder, in: CSEL 65, LIIf. LXVIIIIf. LXXXI; J. Doignon, in: SC 254, 57/61; P. Smulders, in: CCL 62, 66*; Burns, Christology 14f Anm. 23.

17 I.F. Gamurrini, S. Hilarii tractatus de mysteriis et hymni et S. Silvae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta (Rom 1887) 1/32.

17a Zwei bisher unbekannte Fragmente wurden jüngst von P. Smulders (Two Passages 238f) ediert.

Hymnen und der *Epistula ad Abram filiam* bleibt der Forscher neben den Handschriften weiterhin auf die genannten Ausgaben angewiesen.

Als Band 22 des Wiener Corpus erschien 1891 nach entsprechenden Vorstudien¹⁸ A. Zingerles Ausgabe der *Tractatus super psalmos*, zu der A. Wilmart 1931 einige wesentliche Korrekturen veröffentlichte¹⁹. Es folgte als Band 65 des Wiener Corpus die Edition des *Tractatus mysteriorum*, der *Collectanea antiariana Parisina (Opus historicum; Liber adversus Valentem et Ursacium)*; des *Liber I* und des *Liber II ad Constantium Imperatorem*, der echten und unechten Hymnen, der kleineren Fragmente sowie der *Epistula ad Abram filiam*, die A. Feder nach umfänglichen Vorarbeiten²⁰ 1916 besorgte. 1967 edierte J.P. Brisson in Band 19bis der Sources Chrétiennes in zweiter Auflage erneut den *Tractatus mysteriorum*, in der er einige kleine Änderungen gegenüber der Ausgabe Feders vornahm. 1978/79 gab J. Doignon nach gründlichen Untersuchungen²¹ den Matthäuskommentar als Band 254 und Band 258 der Sources Chrétiennes heraus. Schließlich edierte P. Smulders nach 25-jähriger Forschungsarbeit²² 1979/80 als Band 62 und 62A der Series Latina des Corpus Christianorum das Werk *De trinitate*. Die genannten Ausgaben bieten die Textgrundlage für die vorliegende Untersuchung.

Die moderne Hilariusforschung ist naturgemäß stark von der Rolle des Bischofs von Poitiers in der arianischen Auseinandersetzung des vierten Jahrhunderts geprägt. Dementsprechend liegen zahlreiche Veröffentlichungen vor, die sich mit seiner historischen Stellung in den arianischen Streitigkeiten, wie auch mit seiner Christologie (bzw. ‚Trinitätslehre‘) befassen²³. Ein weiterer Schwerpunkt der Forschung liegt auf

18 A. Zingerle, Studien zu Hilarius' von Poitiers Psalmencommentar (= SAWW.PH 108) (Wien 1885); ders., Kleine Beiträge zu griechisch-lateinischen Worterklärungen aus dem hilarianischen Psalmencommentar, in: Commentationes Woelfflinianae (Leipzig 1891) 213/18; ders., Beiträge zur Kritik und Erklärung des Hilarius von Poitiers, in: WSt 8 (1886) 331/41; ders., Zu Hilarius von Poitiers, in: WSt 11 (1889) 314/23; vgl. ders., Der Hilarius-Codex von Lyon (= SAWW.PH 128,10) (Wien 1893); ders., Necessè est mit dem Indikativ. Nedum modo, in: Archiv für lateinische Lexicographie und Grammatik 2 (Leipzig 1895) 318; ders., Donicum - donec cum, in: ebd. 604.

19 A. Wilmart, Le dernier *Tractatus* de s. Hilaire sur les Psaumes, in: RBen 43 (1931) 277/83; Wilmart hält Zingerles Ausgabe für im ganzen unzureichend und ediert tr. ps. 150 beispielhaft neu; positiver urteilt Bardenhewer (Geschichte 3,375). Eine Neuedition ist geplant: vgl. CPL 428.

20 Feder, Studien 1/3; A.L. Feder, Kulturgeschichtliches in den Werken des hl. Hilarius von Poitiers, in: StML 81 (1911) 30/45; vgl. ders., Epilegomena.

21 Doignon, Exil; ferner zahlreiche Aufsätze, die in SC 254, 14f aufgeführt sind.

22 Vgl. P. Smulders, in: CCL 62, VII; Smulders, Doctrine; ders., Remarks on the Manuscript Tradition of the *De trinitate* of Saint Hilary of Poitiers, in: StPatr 3 (= TU 78) (Berlin 1961) 129/38; ders. Eusèbe d'Émèse comme source du *De trinitate* d'Hilair de Poitiers, in: Labande, Actes 175/212; ders., Two Passages. Zu Smulders Ausgabe siehe: J. Doignon, Un événement: la première édition critique du *De trinitate* d'Hilaire de Poitiers, in: REAug 28 (1982) 148/51.

23 A. Viehhauser, Hilarius Pictaviensis geschildert in seinem Kampfe gegen den Arianismus (Klagenfurt 1860); Reinkens, Hilarius; Borchart, Struggle; J.P. Baltzer, Die Christologie des

der (schon von Hieronymus ironisch angemerkt²⁴) deutlich gallisch gefärbten Sprache des Hilarius, auf seinem Stil, seiner Rhetorik, seiner Syntax und seinem Vokabular; dabei kommt auch die theologische Terminologie gelegentlich ins Blickfeld²⁵.

Zu fast allen Schriften des Hilarius liegen Einzeluntersuchungen vor²⁶. Zahlreiche

hl. Hilarius von Poitiers (= Programm des k. Gymnasiums in Rottweil) (Rottweil 1889); Wirthmüller, Selbstentäußerung; Beck, Trinitätslehre; Smulders, Doctrine; Löffler, Trinitätslehre; J. Moingt, La théologie trinitaire de S. Hilaire, in: Labande, Actes 159/73; A.D. Jacobs, Hilary of Poitiers and the Homoeousians. A Study of the Eastern Roots of his Ecumenical Trinitarism. Diss. masch. Emory University (Atlanta 1968) (war mir nicht zugänglich); ders., Western Roots; Favre, Communication des idiomes; Galtier, Forma dei; G. Giamberardini, De incarnatione Verbi secundum s. Hilarium, in: DT (P) 50 (1947) 35/56. 194/205 und 51 (1948) 3/18; J.F. McHugh, The Exaltation of Christ in the Arian Controversy: The Teaching of St. Hilary (Shrewsbury 1959) (war mir unzugänglich); Martinez Sierra, Prueba escrituristica; Burns, Christology; Grillmeier, Christus 1, 580/8; vgl. unten S. 75 Anm. 302.

24 Hieron. ep. 58,10,2 (CSEL 54,539, 17/20 Hilberg); comm. in Gal. 2 prol. (PL 26,380C). Andererseits urteilt Hieronymus positiver über die Beredsamkeit des Hilarius. In comm. in Es. 8 prol. 11/5 (CCL 73,315 Adriaen) empfiehlt er geradezu die Lektüre des Hilarius zusammen mit anderen Autoren, darunter Tertullian, Cyprian und Laktanz sowie Quintilian und Cicero, den Hieronymus besonders schätzt. Vgl. dazu: P. Antin, Hilarius Gallicano cothurno attollitur, in: RBen 57 (1947) 82/8; ders., „Hilarius Latinae eloquentiae Rhodanus“, in: Orph. 13 (1966) 3/25; Largent, Hilaire 131/3.

25 J. Stix, Zum Sprachgebrauch des hl. Hilarius von Poitiers in seiner Schrift *De trinitate* (= Programm des k. Gymnasiums in Rottweil) (Rottweil 1891); ders., Zu den Schriften des hl. Hilarius Pictaviensis, Bischofs und Kirchenlehrers, in: TThQ 91 (1909) 527/59; J.A. Quillaq, Quomodo Latina lingua usus sit S. Hilarius, Pictaviensis episcopus (Tours 1903); H. Kling, De Hilario Pictaviensi artis rhetoricae ipsiusque ut fertur institutionis oratoriae Quintilianae studioso (Freiburg 1909); Feder, Epilegomena 167/70; M.F. Buttell, The Rhetoric of St. Hilary of Poitiers (= PatSt 38) (Washington D.C. 1933); M.V. Brown, The Syntax of the Prepositions in the Work of Saint Hilary (= PatSt 41) (Washington D.C. 1934). M.E. Mann, The Clausulae of St. Hilary of Poitiers (= PatSt 48) (Washington D.C. 1936); J.H. Gillis, The Coordinating Particles in Saints Hilary, Jerome, Ambrose and Augustin. A Study in Latin Syntax and Style (= PatSt 56) (Washington D.C. 1938); D.Th. Gimborn, The Syntax of the Simple Cases in St. Hilary of Poitiers (= PatSt 54) (Washington D.C. 1939); R.B. Sherlock, The Syntax of the Nominal Forms of the Verb, Exclusive of the Participle, in St. Hilary (= PatSt 76) (Washington D.C. 1947); A. Engelbrecht, Zur Sprache des Hilarius Pictaviensis und seiner Zeitgenossen. Nebst einem Anhang: Boethiana, in: WSt 39 (1917) 135/61; E. Goffinet, De griekse woorden in de exegetische werken van den hl. Hilarius van Poitiers. Diss. masch. (Löwen 1944); J. Doignon, Hilaire écrivain, in: Labande, Actes 267/86; J. Fontaine, L'apport d'Hilaire de Poitiers à une théorie chrétienne de l'esthétique du style (remarques sur *In psalm*. 13,1), in: Labande, Actes 287/305; W.G. Rush, Some Observations on Hilary of Poitiers' Christological Language in *De trinitate*, in: StPatr 12 (= TU 115) (Berlin 1975) 261/4; C. Moreschini, Il linguaggio teologico di Ilario di Poitiers, in: ScC 102 (1975) 339/75; Penamaria, Fides; Opelt, Polemiker, Iacoangeli, Linguaggio; Kinnavey, Vocabulary; Malunowicz, Sacramentum; L. Longobardo, Il linguaggio negativo della trascendenza di Dio in Ilario di Poitiers (Neapel 1982) (war mir unzugänglich); vgl. auch Antweiler, Einleitung 51.

26 Zu *In Matthaëum*: Wille, Studien; Simonetti, Commento a Matteo; Doignon, Exil; Burns, Christology; zu *De trinitate*: Kainz, De trinitate; Simonetti, Struttura e cronologia; Meijering, Trinity; zu Meijering, Trinity vgl. J. Doignon, Cadres rédactionnels classiques dans le livre II du *De Trinitate* d'Hilaire de Poitiers. En marge d'un commentaire récent, in: REAug 29 (1983)

Arbeiten befassen sich ferner mit der Exegese des Autors²⁷ und mit dem Bibeltext,

83/96; zum *Liber I ad Constantium Imperatorem* und zu den *Fragmenta historica*: Feder Studien 1; 3,103/10; ders., Epilegomena 51/7; Schiktanz, Hilarius-Fragmente; J. Fleming, A Commentary on the so-called "Opus historicum" of Hilary of Poitiers. Diss. masch. (Durham 1951) (war mir unzugänglich); Wilmart, Ad Constantium liber primus; ders., Fragments historiques; B. Marx, Zwei Zeugen für die Herkunft der Fragmente I und II des sog. *Opus historicum s. Hilarii*. Ein Beitrag zur Lösung des Fragmentenproblems, in: TThQ 88 (1906) 390/406; P. Glorieux, Hilaire et Libère, in: MSR 1 (1944) 7/34; Y.-M. Duval, Une traduction latine inédite du symbole de Nicée et une condamnation d'Arius à Rimini, Nouveau fragment historique d'Hilaire ou pièces des actes du concile?, in: RBen 82 (1971) 7/25; ders., La „manœuvre frauduleuse“ de Rimini. A la recherche du *Liber adversus Ursacium et Valentem*, in: Labande, Actes 51/103; J. Doignon, L'Elogium d'Athanase dans les fragments de l'*Opus historicum* d'Hilaire de Poitiers antérieurs à l'exil, in: Ch. Kannengiesser (Hrsg.), Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du Colloque de Chantilly, 23.-25. sept. 1973 (= ThH 27) (Paris 1974) 337/48; Brennecke, Bischofsopposition 248/334; zum *Liber (II) ad Constantium Imperatorem*: Feder, Studien 3, 1/16; zu den *Tractatus super psalmos*: Lutz, Psalmenverständnis; Gastaldi, Exégeta; Casamassa, Appunti; E. Goffinet, Kritisch-philologisch element in de Psalmencommentaar van de h. Hilarius van Poitiers, in: RBPH 38 (1960) 30/44; zum *Tractatus mysteriorum*: Lindemann, Liber mysteriorum; Feder, Studien 3, 16/41; Gamber, Liber mysteriorum; A. Wilmart, *Le de mysteriis* de saint Hilaire au Mont-Cassin, in: RBen 27 (1910) 12/21; P.J.G. Gussen, Hilaire de Poitiers, Tractatus mysteriorum I, 15-19, in: VigChr 10 (1956) 14/24; zu den *Hymnen*: Feder, Studien 3, 53/90; ders., Epilegomena 57/60; G.M. Drewes, Das Hymnenbuch des hl. Hilarius, in: ZKTh 12 (1888) 358/69; V. Buzna, De hymnis s. Hilarii episcopi Pictaviensis (Kolocsa 1911) (war mir unzugänglich); J.A. Mason, The First Latin Christian Poet, in: JThS 5 (1903 [1904]) 413/32; ders., Note on the Text of the Hymns of Hilary, in: JThS 5 (1903 [1904]) 636; W. Meyer, Die handschriftliche Überlieferung des Hymnus *Hymnum dicat turba fratrum*, in: NGWG.PH (1903) 204/8; ders., Die drei Arezzaner Hymnen des Hilarius von Poitiers und Etwas über Rhythmus, in: NGWG.PH (1909) 373/433; A.S. Walpole, Hymns attributed to Hilary of Poitiers, in: JThS 6 (1904 [1905]) 599/603; C. Weyman, Zu den Hymnen des Hilarius von Poitiers, in: Berliner philologische Wochenschrift 38 (1917) 1171/4, abgedruckt in: ders., Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie (München 1926) 29/32; W.N. Myers, The Hymns of St. Hilary of Poitiers in the Codex Aretinus (Philadelphia 1928); M. Pellegrino, La poesia di Sant' Ilario di Poitiers, in: VigChr 1 (1947) 201/26; I. del Ton, Sanctus Hilarius primus ex Latinis Christianis scriptoribus hymnographus, in: Lat. 16 (1968) 86/95; M.-J. Rondeau, L'arrière-plan scripturaire d'Hilaire, hymne II, 13-14, in: RSR 57 (1969) 438/50; vgl. auch: J. Fontaine, L'apport de la tradition poétique romaine à la formation de l'hymnodie latine chrétienne, in: REL 52 (1974) 318/55; zu den kleinen Fragmenten und unechten Schriften: Feder, Studien 3, 41/53.90/103; Doignon, Compilation.

27 S. Protin, L'exégèse de saint Hilaire, in: RAUG 3 (1903) 385/400; A. Gariglio, Il commento al salmo 118 in S. Ambrogio e in S. Ilario, in: AAST 90 (1955/56) 356/70; Ch. Kannengiesser, L'exégèse d'Hilaire, in: Labande, Actes 127/42; G.T. Armstrong, The Genesis Theophanies of Hilary of Poitiers, in: StPatr 10 (= TU 107) (Berlin 1970) 203/7; Jacobs, Western Roots; T.F. Torrance, Hermeneutics, or the Interpretation of Biblical and Theological Statements According to Hilary of Poitiers, in: Abba Salama (Addis-Abbeba) 6 (1975) 37/69; Chr. Kaiser, The Development of Johannine Motifs in Hilary's Doctrine of the Trinity, in: SJTh 29 (1976) 237/47; P. Smulders, Hilarius van Poitiers als exeget van Mattheüs, in: BPTF 44 (1983) 59/82; Simonetti, Esegese; Gastaldi, Exégeta; Lutz, Psalmenverständnis; Martinez Sierra, Prueba escriturística; zahlreiche Aufsätze von J. Doignon. Ferner: B. de Margerie, Introduction à l'histoire de l'exégèse 2: Les premiers grands exégètes latins (Paris 1983) 65/98 (S. Hilaire, exégète paulinien et eschatologique de l'Évangile et des Psaumes).

den der Bischof von Poitiers benutzt²⁸. Einigkeit besteht in der Forschung darüber, daß Tertullian und Cyprian die theologischen Hauptquellen neben Irenäus von Lyon, Novatian, Laktanz, Juvenicus und Victorinus von Pettau sind, aus denen Hilarius schöpft. Dagegen ist der direkte Einfluß des Origenes, den Doignon für den Matthäuskommentar, die Frühschrift des Hilarius, positiv ausschließen konnte²⁹, für die übrigen Schriften nur teilweise erforscht³⁰. Sicher aber ist die Behauptung, Hilarius schreibe in seiner Psalmenerklärung und in den bis auf drei Fragmente heute verlorenen *Tractatus in Iob* mehr oder weniger den Origenes aus³¹, zumindest für die Psalmenklärung nicht aufrecht zu erhalten. Nur teilweise erforscht ist ferner die Wirkungsgeschichte des Autors in Antike und Mittelalter³².

Zur Theologie des Hilarius liegen neben einigen allgemeinen Darstellungen³³ und den bereits erwähnten Untersuchungen zur Christologie solche zur Soteriologie³⁴,

28 A. Zingerle, Die lateinischen Bibelzitate bei S. Hilarius von Poitiers (Innsbruck 1871), abgedruckt in: ders., Kleine philologische Abhandlungen 4 (Innsbruck 1887) 75/89; F. Schellau, Rationem afferendi locos litterarum divinarum, quam in tractatibus super psalmos sequi videtur s. Hilarius, episcopus Pictaviensis, in: Jahresbericht des . . . Fürstbischöflichen Gymnasiums am Seckauer Diöcesan-Knabenseminar Carolinum-Augustinum in Graz am Schlusse des Schuljahres 1897/98 (Graz 1898) 3/48; F.J. Bonnassieux, Les Évangiles synoptiques de saint Hilaire de Poitiers. Étude et texte (Lyon-Paris 1906); Feder, Studien 3, 110/41; ders., Epilegomena 172/80; H. Jeannotte, Le psautier de saint Hilaire de Poitiers (Paris 1917); A. Souter, Quotations from the Epistles of St. Paul in St. Hilary on the Psalms, in: JThS 18 (1917) 73/7; J. Doignon, Citations singulières et leçons rares du texte latin d'Évangile de Matthieu dans l'*In Matthaëum* d'Hilaire de Poitiers, in: BLE 76 (1975) 187/96; ders., Les variations des citations de l'Épître aux Romains dans l'œuvre d'Hilaire de Poitiers, in: RBen 88 (1978) 189/204; ders., Versets additionnels du Nouveau Testament perçus ou reçus par Hilaire de Poitiers, in: VetChr 17 (1980) 29/47.

29 Doignon, Exil 170/82.545/55; vgl. Burns, Christology, bes. 37/65; unten S. 32 Anm. 71.

30 Goffinet, Utilisation.

31 Hieron. vir. ill. 100 (TU 14, 1, 48, 2/6.12f Richardson); vgl. ep. 57, 6, 3 (CSEL 54, 512, 1/6 Hilberg); ep. 61, 2, 3 (CSEL 54, 577, 12/5 Hilberg); ep. 112, 20, 3 (CSEL 55, 390, 10/2 Hilberg); apol. adv. Ruf. 1, 2 (PL 23, 417B). Differenzierter und wohl auch sachlich richtiger beurteilt er die Abhängigkeit des Hilarius von Origenes in ep. 84, 7, 6 (CSEL 55, 130, 4/8 Hilberg).

32 Ch. Kannengiesser, L'héritage d'Hilaire de Poitiers I: Dans l'ancienne Église d'Occident et dans les bibliothèques médiévales, in: RSR 56 (1968) 435/56; vgl. Bigelmair, Zeno 89/91 und die Übersicht bei B. Löfstedt, in: CCL 22, 221; M. Pellegrino, S. Ilario di Poitiers e Salviano di Marsiglia, in: ScC 68 (1941) 302/18; M. Simonetti, Note su Faustino, in: SE 14 (1963) 50/98; Y.-M. Duval, Sur les insinuations de Jérôme contre Jean de Jérusalem: De l'arianisme à l'origénisme, in: RHE 65 (1970) 353/74; Doignon, Compilation; Antweiler, Einleitung 42/6; G. Maded, Jean Scot et les Pères latins Hilaire, Ambroise, Jérôme et Grégoire le Grand, in: REAug 22 (1976) 134/42; Feder, Studien 1, 119/21.131f.134/7; 3, 22/8.90/4; ders., Epilegomena 180f; J. Doignon, in: SC 254, 22/5.55/7; P. Smulders, in: CCL 62, 67*f; oben S. 4f Anm. 10/3.

33 Baltzer, Theologie; Förster, Theologie; Le Bachelet, Art. Hilaire 2413/62; Largent, Hilaire 134/82; Galtier, Hilaire; G.M. Newlands, Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method (= Europäische Hochschulschriften Ser. 23, 108) (Bern - Frankfurt - Las Vegas 1978).

34 Raifer, Soteriologie; McMahon, Mediator; vgl. Fierro, Gloria; Studer, Soteriologie 130/5.

zur Gnadenlehre³⁵, zur Pneumatologie³⁶ und zur Ekklesiologie³⁷ vor. Ferner gibt es eine Veröffentlichung zu dem Verhältnis von Glaube und Vernunft, das ein zentrales Thema in den Schriften des Hilarius darstellt³⁸, sowie Arbeiten zu seiner Lehre von der Heiligung und der Vergöttlichung des Menschen³⁹. Nicht ausreichend erforscht sind seine Anthropologie⁴⁰ und die Sakramentenlehre; besonders die Buß- und Eucharistielehre bedürfen einer eingehenderen Untersuchung⁴¹. Ferner fehlt eine Gesamtdarstellung seiner Eschatologie, wie sie für andere Autoren in mehr oder weniger umfangreicher Form vorliegt⁴².

Diese Lücke will die vorliegende Untersuchung schließen. Dabei soll der Begriff der Eschatologie eher weit als eng gefaßt werden. Wegen der Verzahnung der Eschatologie mit anderen Bereichen der Theologie werden u. a. auch Fragen der Anthropologie, der Christologie, der Soteriologie, der Ekklesiologie und der Sakramententheologie mitbehandelt werden müssen, zumal in mancher Hinsicht die vorliegenden Forschungen für diesen Zusammenhang nicht hinreichen. Ferner soll phänomenologisch, d. h. nicht von einem festgefügt dogmatischen System, sondern von den vorgefundenen Äußerungen des Hilarius aus vorgegangen werden.

Hilarius hat weder eine Schrift noch eine zusammenhängende Darlegung zur Eschatologie verfaßt wie z. B. Augustinus im 20. Buch von *De civitate Dei*. Das Material findet sich vielmehr verstreut in allen Schriften, wengleich schwerpunktmäßig im Matthäuskommentar und in der Psalmenauslegung. Daher müssen die Einzelaussagen zusammengetragen und wie ein Mosaik aus vielen Tesserae zu einem Gesamtbild zusammengefügt werden. Da die Einzelaussagen oftmals eher beiläufig, ohne systematische Absicht und in exegetischen Zusammenhängen erfolgen, muß damit gerechnet werden, daß sie gelegentlich nicht recht miteinander harmonieren, und daß sie sich nicht stets systematisieren lassen. Ferner muß bedacht werden, daß sich in den Schriften des Hilarius, die in einem Zeitraum von etwa 15 Jahren entstanden sind, eine geistige Entwicklung des Verfassers abzeichnet, die eine durchgehende, eher systematisch angelegte Darstellung seiner Eschatologie erschweren könnte.

Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen stand eine chronologische oder eine

35 Lorscheid, Freiheit; L. Pietro, Fede e grazia in Ilario di Poitiers (Reggio di Calabria 1956).

36 Ladaria, Espíritu Santo.

37 Charlier, Église; R.L. Foley, The Ecclesiology of Hilary of Poitiers. Diss. masch. (Harvard 1968) (war mir unzugänglich); Ph. Rouillard, La théologie de l'Église selon saint Hilaire de Poitiers. Diss. masch. S. Anselmo (Rom 1958) (war mir unzugänglich); Figura, Kirchenverständnis.

38 Emmenegger, Functions; vgl. auch Penamaria, Fides.

39 F.X. Poxrucker, Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers von der Heiligung. Diss. masch. (Freiburg 1922); Wild, Divinisation; Beumer, Einheit.

40 Rondeau, Remarques; Fierro, Gloria 9/69.

41 Vgl. unten S. 111 Anm. 540.

42 Atzberger, Geschichte (Autoren des 1.-3. Jh.); Barnard, Eschatology (Iust.); Fernández, Escatología (Cypr.); Niederhuber, Eschatologie (Ambros.); O'Connell, Eschatology (Hieron.); Eger, Eschatologie (Aug.); Hill, Eschatologie (Gregor d. Gr.).

eher systematische Konzeption der vorliegenden Untersuchung zur Wahl. Gegenüber der letztgenannten hat eine der Chronologie der Schriften folgende Darstellung den Vorteil, mögliche geistige Entwicklungen oder Entfaltungen einzelner Gedanken leichter erkennen zu lassen. Sie hat jedoch gegenüber einer stärker systematisierenden Darstellung den Nachteil häufiger Wiederholungen. Zudem erwies sie sich schon deshalb als unzuweckmäßig, weil das Material zu den einzelnen Motiven und Themenkomplexen – entsprechend dem unterschiedlichen Inhalt, Charakter und Abfassungszweck der einzelnen Schriften – sich nicht gleichmäßig über die einzelnen Werke verteilt, sondern wechselweise vorzüglich in der einen oder der anderen Schrift findet. Deshalb wurde die systematische Darstellungsform gewählt, in die sich ohne weiteres einzelne erkennbare Entwicklungen oder Akzentverschiebungen eintragen lassen. Es ist jedoch von einer durchgängig einheitlichen Interpretation des Autors auszugehen, soweit nicht divergierende Einzelaussagen Gegenteiliges nahelegen.

Textgrundlage der vorliegenden Untersuchung bilden ausschließlich die aufgrund allgemeinen Konsenses als authentisch anzusehenden Werke des Hilarius. Keine Berücksichtigung finden der in seiner Echtheit zweifelhafte Christushymnus *Hymnum dicat turba fratrum*⁴³ sowie die Hilarius zugeschriebenen unechten Schriften. Zu diesen zählen neben der uns überlieferten *Epistula ad Abram filiam*⁴⁴ die Hymnen *Lucis largitor splendide* und *Ad caeli clara*⁴⁵ sowie die Gedichte *In Genesin (ad Leonem Papam)* und *De evangelio*⁴⁶. Unecht sind ferner ein *Sermo in dedicatione ecclesiae (Pictaviensis)*⁴⁷, fünf *Sermones* und Homilien, die unter dem Namen des Hilarius überliefert oder ihm später zugeschrieben wurden⁴⁸, und mehrere Homilien über Job, die nach Auskunft der Handschrift von Hilarius aus dem Griechischen ins

43 CSEL 65, 217/23 Feder. Vgl. CPL 464; A.L. Feder (Studien 3, 68/80) hält die Verfasserschaft des Hilarius zwar nicht für sicher, aber doch für wahrscheinlich; M. Simonetti (Studi sull' innozia popolare cristiana, in: AANL.M 8. Ser. 6 [1952] 362) bestreitet dessen Urheberschaft.

44 CSEL 65, 237/44 Feder; vgl. Feder, Studien 3, 49/53; Reinkens, Hilarius 227; CPL 465. Reinkens rechnet mit einem anderen, heute verlorenen Brief des Hilarius an seine Tochter Abra, der Venantius Fortunatus vorgelegen hat und mit dem uns überlieferten nicht identisch ist.

45 CSEL 65, 245/51 Feder; auch der *Gloria*-Hymnus sowie das *Te deum*, als deren Verfasser Hilarius verschiedentlich genannt wird, stammen nicht von ihm: vgl. Feder, Studien 3, 55/68. Zur älteren Diskussion um das *Gloria* und die anderen Hymnen vgl. Bardenhewer, Geschichte 3, 387/90. Neuerdings hat sich für Hilarius als Verfasser des *Te deum* ausgesprochen: P.A. de Almeida Matos, De nuevo el problema del autor del *Te deum*, in: Hispania Sacra 20 (1967) 3/31.

46 CSEL 23, 231/9.270/4 Peiper. Fälschlich zugeschrieben wird Hilarius auch *De martyrio Machabaeorum* (CSEL 22, 240/54 bzw. 255/69 Peiper). Vgl. dazu Feder, Studien 3, 68; Bardenhewer, Geschichte 3, 389f; CPL 1427/9.

47 PL 10, 879/84; dazu: Feder, Studien 3, 99; CPL 467.

48 Es sind dies: 1. *Sermo s. Hilarii de paralytico*; 2. eine Homilie über das Matthäusevangelium; 3. eine Homilie über das Johannesevangelium; 4. *S. Hilarii Pictaviensis episcopi in commemoratione S. Pauli in illud Matthaei: Dixit Simon Petrus ad Iesum; Ecce nos reliquimus . . .*; 5. *Sermo S. Hilarii Pictaviensis de arbore in qua erat notitia boni et mali*. Vgl. Feder, Studien 3, 97f; Reinkens, Hilarius 275/80; Bardenhewer, Geschichte 3, 377; CPL 472 Anm.

Lateinische übersetzt sein sollen⁴⁹. Ein von J. B. Pitra ihm zugeschriebener Kommentar über die kleinen Briefe des hl. Paulus gehört Theodor von Mopsuestia und ein in Augustinus' Schrift *Contra duas epistulas Pelagianorum* zitiertes Fragment über Röm. 5, 12 dem Ambrosiaster an⁵⁰, als dessen Autor Hilarius zu Unrecht vermutet wurde⁵¹. Die *Epistola seu libellus*, eine wahrscheinlich gegen Ende des 4. Jh. in Spanien verfaßte Schrift⁵², ist ebensowenig authentisch wie ein Brief an Augustinus, ein weiterer an Eucherius von Lyon und einige Fragmente eines sogenannten *Tractatus contra Arianos*⁵³. Die beiden poetischen Prosastücke *De spiritali prato* und *De balteo castitatis*, die Feder erstmals edierte, konnte er sogleich als unecht erweisen⁵⁴. Die *Capitula commentarii sancti Hilarii in Evangelium Matthaei* stammen nicht aus der Feder des Bischofs von Poitiers, sondern von einem Autor des 6. Jh.⁵⁵. Unecht sind ferner die *Tractatus super psalmos XV, XXXI und XLI*, die Migne in seiner Ausgabe abgedruckt hat⁵⁶. Erstgenannten hat Zingerle zusammen mit zwei *Tractatus super psalmos LXIII und CXXXII* sowie zwei Fragmenten zu den Psalmen LXVII und VI/VII im Anhang von Band 22 des Wiener Corpus erneut abgedruckt. Sie müssen alle als unecht angesehen werden; die beiden Fragmente zu den Psalmen LXVII und VI/VII gehören zu Hieronymus' Schriften⁵⁷. Drei griechisch erhaltene Fragmente, der *Liber de Patris et Filii unitate*, die Schrift *De essentia Patris et Filii*, eine *Omelia s. Hilarii de sacramentis* und die *Confessio s. Martini* sind oder enthalten spätere Zusammenstellungen aus *De trinitate* und müssen daher als unecht gelten⁵⁸. Ebenso hat

49 PL 17,371/522; vgl. Feder, Studien 3,96f. Vgl. dazu auch die Bemerkung des Hieronymus: oben S. 9 mit Anm. 31.

50 Feder, Studien 3,97; vgl. aber schon Reinkens, Hilarius 272/5.

51 G. Morin, Hilarius l'Ambrosiaster, in: RBen 20 (1903) 113/32.

52 PL 10, 733/50. Vgl. Feder, Studien 3,99; Reinkens, Hilarius 271; P. Capelle, Le texte du psautier latin en Afrique (= CBLa 4) (Rom 1913) 118f mit Anm. 1; G. Morin (Note d'ancienne littérature chrétienne. 1. Une *Epistula* ou Apologie faussement attribuée à saint Hilaire de Poitiers, in: RBen 15 [1898] 97/108, hier 97/9) möchte die Schrift dem spanischen Bischof und Priscillianfreund Tiberianus Baeticus und später (ders., Pro instantio. Contre l'attribution à Priscillien des opusculs du manuscrit de Würzburg, in: RBen 30 [1913] 153/73; hier 160 Anm. 1) Potamius von Olispo zuweisen. Dagegen spricht sich aus: A. Wilmart, La lettre de Potamius à saint Athanase, in: RBen 30 (1913) 257/85, hier 285 Anm. 1; J. Wittig (Der Ambrosiaster „Hilarius“. Ein Beitrag zur Geschichte des Papstes Damasus I., in: KGA 4 [1906] 1/66, hier 5f.40/4) hält den konvertierten Juden Isaak für den Autor. Vgl. Bardenhewer, Geschichte 3,387.412; CPL 470.

53 Feder, Studien 3,99. Die beiden Briefe gehören Hilarius, dem Freund Prosper von Aquitanien, und Hilarius von Arles an. Zum *Tractatus c. Arianos* vgl. H. Sedlmayer, Der Tractatus contra Arianos in der Wiener Hilarius-Handschrift. Mit einem Nachwort von Dom Germain Morin (= SAWW.PH 146,2) (Wien 1903); G. Morin, Deux fragments d'un traité contre les ariens attribué parfois à saint Hilaire, in: RBen 20 (1903) 125/31; vgl. Bardenhewer, Geschichte 3,379.

54 Feder, Studien 3,99/103; CPL 471f.

55 SC 258, 263/9 Doignon. Vgl. H. Jeannotte, Les „capitula“ du Commentarius in Matthaum de saint Hilaire de Poitiers, in: BZ 10 (1912) 36/45; CPL 430.

56 PL 9,891/908; Reinkens, Hilarius 305; A. Zingerle, in: CSEL 22, XII; CPL 428.

57 CSEL 22, 872/88 Zingerle; vgl. CPL 428.592.

58 PL 10, 883/8; Feder, Studien 3, 94/6; CPL 468f.1748a.

Doignon das in der Schrift *Conflictus Arnobii catholici et Serapionis* zitierte angebliche Hilariusfragment aus einer Rede Cölestins I. vor einem römischen Konzil des Jahres 430, das Feder als Fragment A edierte, als eine spätere Kompilation aus Werken des Hilarius und damit als unecht erwiesen⁵⁹. Auch drei Sätze, die angeblich aus einem möglicherweise verlorenen *Prooemium* des Matthäuskommentars stammen, die Johannes Cassian überliefert und Feder als Fragment C veröffentlichte, sind nicht zuverlässig; sie dürften ein Resümee Cassians aus dem Matthäuskommentar und aus anderen Werken des Hilarius sein⁶⁰. Vorsicht geboten ist schließlich hinsichtlich der Authentizität eines Fragmentes *De adventu*, das Berno von der Reichenau aus dem *Liber officiorum* (= *Liber mysteriorum*?) des Hilarius zitiert⁶¹. Die Forschung tendiert eher dazu, es unter die *Spuria* einzureihen⁶².

Ob der Bischof von Poitiers einen Kommentar zum Hohenlied verfaßt hat, ist zumindest zweifelhaft: Hieronymus wurde von einem solchen berichtet, ohne daß er ihn selbst gesehen hätte. Daher liegt die Vermutung nahe, daß es sich um eine Fehlschreibung an Hilarius handelt⁶³. Hieronymus kennt ferner eine Schrift des Hilarius *Ad praefectum Sallustium sive contra Dioscorum* (bzw. *Contra Dioscorum medicum*), in der er sein literarisches Können unter Beweis gestellt habe⁶⁴. Das heute verlorene Werk dürfte aus den ersten Jahren nach seiner Rückkehr nach Gallien (etwa 361/62) datieren. Ist schon der Titel in verschiedenen Varianten überliefert, so können über den Inhalt dieser Schrift nur Vermutungen angestellt werden. Vielleicht hat Hilarius auch noch einen Kommentar zu paulinischen Briefen verfaßt; dieser wäre dann verloren bis auf zwei Fragmente, die ihm angehören könnten⁶⁵.

Zur besseren Orientierung über die authentischen Schriften unseres Autors, die die Textgrundlage für diese Untersuchung bieten sollen, seien diese abschließend aufgeführt:

59 CSEL 65,227f Feder; vgl. Doignon, Compilation, bes. 485/7 gegen Feder, Studien 3,90f; anders noch CPL 461.

60 CSEL 65,232 Feder; Doignon, Exil 229; vgl. J. Doignon, in: SC 254,74f; Burns, Christology 15f; anders: Feder, Studien 3,94.

61 Tr. myst. 1,18* (CSEL 65,16,17/17,9 Feder = SC 19bis², 164 Brisson); vgl. Feder, Studien 3,27f; J.-P. Brisson, in: SC 19bis², 64/8; A. Wilmart, Le prétendu *Liber officiorum* de saint Hilaire et l'avent liturgique, in: RBen 27 (1910) 500/13.

62 CPL 427 Anm.

63 Hieron. vir. ill. 100 (TU 14,1,48,14f Richardson); vgl. Reinkens, Hilarius 270; Bardenhewer, Geschichte 3,376; Lietzmann, Art. Hilarius 1602.

64 Hieron. vir. ill. 100 (TU 14,1,48,10f Richardson); ep. 70,5,3 (CSEL 54,707,17/20 Hilberg); dazu: Reinkens, Hilarius 266f; Bardenhewer, Geschichte 3,386; Altaner - Stuiber, Patrologie 364; J. Doignon, Hypothèse sur le contenu du *Contra Dioscorum* d'Hilaire de Poitiers, in: StPatr 7 (= TU 72) (Berlin 1966) 170/7; Le Bachelet, Art. Hilaire 2404; Kannengiesser, Art. Hilaire 488f; Lietzmann, Art. Hilarius 1603.

65 Zur Existenz eines Pauluskommentars äußern sich positiv: Feder, Studien 3,94; negativ: Reinkens, Hilarius 272; Le Bachelet, Art. Hilaire 2402; vorsichtig: Bardenhewer, Geschichte 3,377; de la Broise, Art. Hilaire 709; vgl. unten S. 18 mit Anm. 83.

1. Die Schrift (*Commentarius*) *In Matthaëum*, das erste uns bekannte und erhaltene lateinische Kommentarwerk zum Matthäusevangelium, hat Hilarius in den ersten Jahren nach seiner Erhebung zum Bischof (ca. 353), jedenfalls noch vor seinem Exil (356), vermutlich zwischen 353 und 355, als sein erstes literarisches Werk verfaßt⁶⁶. Es handelt sich bei der Schrift um einen wirklichen Kommentar, der keine Anzeichen dafür aufweist, daß er auf Predigten zurückgeht⁶⁷.

2. Die zwölf Bücher *De trinitate* datieren aus den Exilsjahren 356/60⁶⁸. Die ersten drei Bücher bilden eine literarische Einheit und wurden von Hilarius vielleicht als eigenständige Schrift veröffentlicht, bevor er sie in das Gesamtwerk integrierte⁶⁹. Nach einigen Forschern fällt die Entstehung (und Veröffentlichung) der ersten drei Bücher noch in das Jahr 356 vor seine Abreise ins Exil⁷⁰. Die Gesamtschrift, die Hilarius in seiner Exilszeit wahrscheinlich unter dem Titel *De fide (adversus Arianos)* veröffentlichte⁷¹, steht im Dienst der Verteidigung der Gottheit des Sohnes gegen die Arianer und der Rechtfertigung des nizanischen Bekenntnisses.

66 Doignon, Exil 16/8: in den Jahren 353/55, wahrscheinlich wenig nach 353; Wille, Studien 17/9: kurz nach 353; Borchardt, Struggle 17: 353/55; Altaner - Stuiber, Patrologie 363: erster literarischer Versuch; Bardenhewer, Geschichte 3,371: 353/55; Kannengiesser, Art. Hilarius 469: 353/56; Le Bachelet, Art. Hilaire 2400: erste erhaltene Schrift, verfaßt kurz nach Antritt des Bischofsamtes; Loofs, Art. Hilarius 58f: 350/53; de la Broise, Art. Hilaire 708: sicher vor seinem Exil 356; Reinkens, Hilarius 59f und Camelot, Art. Hilaire 732: vor dem Exil; Lietzmann, Art. Hilarius 1602: ältestes theologisches Werk; Burns, Christology 13f: frühestens 353, spätestens 356; Griffe, Gaule chrétienne 1,223f: in den ersten Jahren seines Episkopats; Antweiler, Einleitung 47: vor 355.

67 Vgl. die Argumente bei Wille, Studien 19f; Lutz, Psalmenverständnis 7; Kannengiesser, Art. Hilaire 470f mit Referat der gegenteiligen Forschungsmeinungen.

68 Bardenhewer, Geschichte 3,378; Smulders, Doctrinae 41f; Le Bachelet, Art. Hilaire 2397; Reinkens, Hilarius 127/33; Borchardt, Struggle 42; Loofs, Art. Hilarius 60; Lutz, Psalmenverständnis 10; Simonetti, Struttura e cronologia 275.299f; Kannengiesser, Art. Hilaire 476/8; Meijering, Trinity 10; Griffe, Gaule chrétienne 1,236/9.247f.

69 Simonetti, Struttura e cronologia 278/80.299; Kannengiesser, Art. Hilaire 477f.

70 Le Bachelet, Art. Hilaire 2397; Galtier, Hilaire 35f; Borchardt, Struggle 42; Doignon, Exil 82f; vgl. auch die Erwägung bei P. Coustant, Praefatio in trin. 24 (PL 10,19B). P. Smulders (in: CCL 62,2*f) hat seine frühere Position (Doctrinae 41f) zugunsten der genannten revidiert. Diskussion dieser Forschungsmeinung bei Meijering, Trinity 9f.

71 Jedenfalls ist der Titel *De trinitate* nicht ursprünglich und wird in den Handschriften nur selten, aber seit dem 6. Jh. bezeugt: P. Smulders, in: CCL 62,6*f. Für *De fide (adversus Arianos)* als vermutlich ursprünglichen Titel votieren: P. Coustant, Praefatio in trin. 2/4 (PL 10,9B/11A); Reinkens, Hilarius 137f; Bardenhewer, Geschichte 3,377f; Altaner - Stuiber, Patrologie 363; Le Bachelet, Art. Hilaire 2397; Camelot, Art. Hilaire 733; Antweiler, Einleitung 48f; Borchardt, Struggle 40; Lutz, Psalmenverständnis 10. Loofs (Art. Hilarius 60) bleibt unentschieden. Simonetti (Struttura e cronologia 294 Anm. 85) schlägt die Hypothese vor, Hilarius habe die ersten drei Bücher mit *De fide*, die restlichen neun dann mit *Adversus Arianos* überschrieben. In Anlehnung an Simonetti scheint Kannengiesser (Art. Hilaire 479) für die ersten drei Bücher von *De trinitate* den Titel *De fide* annehmen zu wollen; über den Titel des Gesamtwerks macht er – wie Simonetti – keine Angaben. Smulders, der der Hypothese Simonettis nicht ablehnend gegenübersteht, hält es für wahrscheinlich, daß Hilarius das Gesamtwerk *De trinitate* ohne Titel veröffentlicht hat: P. Smulders, in: CCL 62, 6*/8*.

3. Nach 356 ist die Entstehung des *Opus historicum (adversus Valentem et Ursacium)* anzusetzen, das aus einer Reihe von Urkunden, meist Glaubensbekenntnissen und Briefen von Synoden, mit verbindendem *Textus narrativus* von Hilarius bestand und von dem nur noch Fragmente in den *Collectanea antiariana Parisina* erhalten sind. Nach der allgemein rezipierten Hypothese Feders wurde das *Opus historicum* in drei Teilen jeweils in den Jahren 356, 359/60 und 367 (oder vielleicht nach seinem Tode) veröffentlicht. Der sogenannte *Liber I ad Constantium Imperatorem*, ein Schreiben der Synode von Sardika (343) an Konstantius II. mit einem zugehörigen *Textus narrativus* von Hilarius, bildete einen Abschnitt der ersten Teilveröffentlichung⁷². Das Werk ist eine polemische Aktenedition mit Kommentar, dem die Aufgabe zugedacht war, die Machenschaften der Arianer gegen das gerechte Anliegen der Nizäner zu dokumentieren, Hilarius' eigene Position in der Auseinandersetzung zu rechtfertigen sowie die Abkehr der Bischöfe von dem durch Konstantius II. aufgezwungenen Arianismus bzw. deren mutige Hinwendung zum Nizänum zu erreichen.

4. Anlässlich der bevorstehenden Doppelsynode zu Seleukia und Rimini (359) entstand in den Jahren 358/59 der *Liber de synodis seu de fide orientalium*, der in der Form eines Doppelsendeschreibens abgefaßt ist. Im ersten Teil wendet Hilarius sich an die gallischen und britannischen Bischöfe, denen er die wichtigsten seit Nizäa abgefaßten Symbola erläutert. Im zweiten Teil wendet er sich an die orientalischen Bischöfe und versucht, zwischen ὁμοούσιος und ὁμοιοούσιος zu vermitteln. Ziel ist es, die Zustimmung der Bischöfe auf der bevorstehenden Synode zum recht verstandenen ὁμοούσιος zu gewinnen⁷³. Von der Schrift *Apologetica ad reprehensores libri de synodis responsa*, mit der Hilarius seinen in *De synodis* eingenommenen Standpunkt gegenüber dem kompromißlosen Nizäner Lucifer von Calaris verteidigte, sind nur unbedeutende Bruchstücke auf uns gekommen⁷⁴.

72 Feder, Studien 1,128.151/3; vgl. aber schon Wilmart, Ad Constantium Liber primus; Wilmart, Fragments historiques; zur Rezeption vgl. etwa: Bardenhewer, Geschichte 3,381/4; Altaner - Stuiber, Patrologie 363f; Simonetti, Ilario, in: Quasten, Patrologia 3,45f; Lutz, Psalmenverständnis 8f; Le Bachelet, Art. Hilaire 2406; Lietzmann, Art. Hilarius 1603; Griffe, Gaule chrétienne 1,230/6.254/7; Antweiler, Einleitung 55f. Vgl. auch den Überblick bei Brennecke, Bischofsopposition 264f Anm. 91f. Neuerdings hat Brennecke nach eingehenden Untersuchungen (Bischofsopposition 297/334) als Datum für Abfassung und Publikation der ersten Teilveröffentlichung Ende 357/Anfang 358 vorgeschlagen. Dabei weist er die Liberiusbriefe der ersten Teilveröffentlichung zu, während Feder sie der zweiten zurechnet. Das unmittelbar nach der Synode von Sirmium (Herbst 357) verfaßte Werk hatte nach Brennecke den Zweck, die Zustimmung der gallischen Bischöfe zur zweiten sirmischen Formel zu verhindern.

73 Borchardt, Struggle 139/41; Galtier, Hilaire 51; Bardenhewer, Geschichte 3, 379f; Altaner - Stuiber, Patrologie 363; Lutz, Psalmenverständnis 12; Loofs, Art. Hilarius 61; Le Bachelet, Art. Hilaire 2398f; Griffe, Gaule chrétienne 1,244/6; Antweiler, Einleitung 55; Brennecke, Bischofsopposition 346/52.

74 Bardenhewer, Geschichte 3,380f; Altaner - Stuiber, Patrologie 363; Lutz, Psalmenverständnis 13; Loofs, Art. Hilarius 62; Le Bachelet, Art. Hilaire 2399. Zu zwei neu aufgefundenen Fragmenten vgl. Smulders, Two Passages.

5. Im Winter des Jahres 359/60 verfaßte Hilarius die Bittschrift *Liber (II) ad Constantium Imperatorem*, in der er den Kaiser um eine Audienz ersucht und die Bitte äußert, vor ihm mit seinem gallischen Gegner, dem arianischen Bischof Saturninus von Arles, der sich gerade in Konstantinopel aufhielt, disputieren zu dürfen, um ihn (bezüglich der Synode von Biterra) der Falschanklage zu überführen und sich selbst zu rechtfertigen⁷⁵.

6. Da Konstantius II. seiner Bitte nicht entsprach, schrieb Hilarius die in scharfem Ton gehaltene Anklageschrift *Contra Constantium Imperatorem*. Sie ist im Jahr 360 verfaßt, möglicherweise aber erst nach dem Tode Konstantius' II. (361) veröffentlicht worden⁷⁶. Wegen der Leiden, die Konstantius über die Kirche gebracht hat, schildert Hilarius darin den Kaiser als neuen Verfolger, als Feind Christi und als Antichrist.

7. Nach der Mailänder Aktion des Jahres 364 gegen den dortigen arianischen Bischof Auxentius, die unter der Führung des Hilarius und des Eusebius von Vercelli stand, setzte Valentinian I. eine Kommission ein, die die Rechtgläubigkeit des Auxentius prüfen sollte. Sie entschied zugunsten des Mailänder Bischofs. Als darauf der Kaiser jede weitere Diskussion verbot und dem Hilarius befahl, Mailand zu verlassen, verfaßte dieser eine Denkschrift mit dem Titel *Contra Arianos vel Auxentium Mediolanensem*. Sie datiert entweder aus dem Ende des Jahres 364 oder spätestens aus dem Anfang des Jahres 365⁷⁷.

8. In die Jahre nach dem Exil, wahrscheinlich in die Zeit von 364 bis 367, fällt die Abfassung der *Tractatus super psalmos*⁷⁸. Es handelt sich bei dieser Schrift nicht so sehr um einen Kommentar als vielmehr um Predigtvorträge, die eine Auslegung von (ursprünglich vielleicht allen) Psalmen boten, und die wohl nachträglich in überarbeiteter Form zu einem Buch zusammengefaßt wurden⁷⁹. In dieselbe Abfassungszeit

75 Feder, Studien 3,13; Bardenhewer, Geschichte 3,385; Borchardt, Struggle 170f; Simonetti, Ilario, in: Quasten, Patrologia 3,44; Loofs, Art. Hilarius 62f; Le Bachelet, Art. Hilaire 2403. Nach Brennecke (Bischofsopposition 357) dient die Schrift nur in zweiter Linie dazu, vom Kaiser die Aufhebung seines Exils zu erlangen. Vielmehr versuche Hilarius, den Kaiser in erster Linie für ein theologisches Versöhnungsprogramm zu gewinnen.

76 Bardenhewer, Geschichte 3,385f; Simonetti, Ilario, in: Quasten, Patrologia 3,44; Smulders, Doctrine 63f; Borchardt, Struggle 174f; Camelot, Art. Hilaire 732f; Griffe, Gaule chrétienne 1,257/60; gegen eine Publikation nach 361: Loofs, Art. Hilarius 63; Lutz, Psalmenverständnis 14 mit Anm. 71; unentschieden: Le Bachelet, Art. Hilaire 2404; Brennecke (Bischofsopposition 218f) schlägt eine Datierung der Abfassung in die 2. Hälfte des Jahres 361 vor.

77 Bardenhewer, Geschichte 3,386; Borchardt, Struggle 180f; Lutz, Psalmenverständnis 15; Simonetti, Ilario, in: Quasten, Patrologia 3,44f; Loofs Art. Hilarius 64; Le Bachelet, Art. Hilaire 2404; Griffe, Gaule chrétienne 1, 263/6.

78 Bardenhewer, Geschichte 3,373; um 365; Altaner - Stuiber, Patrologie 363: um 365; Kannengiesser, Art. Hilaire 482: 364/67; Lutz, Psalmenverständnis 18/23: frühestens 364/65; Le Bachelet, Art. Hilaire 2400: Nach der Rückkehr aus dem Exil; Casamassa, Appunti 238: 360-367; de la Broise, Art. Hilaire 708 und Loofs, Art. Hilarius 65: in den letzten Lebensjahren; Camelot, Art. Hilaire 732: um 365; Griffe, Gaule chrétienne 1,267: in den letzten Jahren seines Episkopats; Antweiler, Einleitung 47: um 365.

79 P. Coustant, Admonitio in tr. ps. 23 (PL 9,232A); Lutz, Psalmenverständnis 20/2; Le Bachelet,

sind auch die *Tractatus in Iob* zu datieren, von denen nur drei kleinere Bruchstücke erhalten sind⁸⁰.

9. In den letzten Lebensjahren des Hilarius, gleichzeitig mit der Auslegung der (letzten) Psalmen, entstand der *Tractatus (Liber) mysteriorum*⁸¹, der nur lückenhaft auf uns gekommen ist. Er bietet eine typologische Auslegung der Heilsgeschichte des AT auf Christus und die Kirche und dürfte als eine Art Handbuch für Prediger anzusprechen sein.

10. Ferner hat Hilarius als erster Okzidentale einen *Liber hymnorum* verfaßt, von dem nur drei echte Hymnen mit den Titeln *Ante saecula qui manes*, (*Fefellit saevam*) und *Adae carnis gloriosae* auf uns gekommen sind. Beim zweiten Hymnus ist der Anfang, beim ersten und dritten der Schluß unvollständig. Der erste Hymnus, ein Abecedarius, handelt von der Gottheit Christi und von seinem Verhältnis zum Vater. Der zweite, ebenfalls ein Abecedarius, handelt von den Wirkungen der Taufe für die christliche Seele, die literarisch die Sängerin des Hymnus ist. Im dritten Hymnus besingt der Bischof von Poitiers den Kampf Christi mit dem Teufel und den bösen Mächten. Die schwer datierbaren Hymnen sind eine Frucht von Hilarius' Aufenthalt im Orient. Sie könnten noch in den letzten Exilsjahren, dürften aber wahrscheinlich erst nach seiner Rückkehr nach Poitiers entstanden sein⁸².

Art. Hilaire 2400; Casamassa, Appunti 238. Es ist ungenau, wenn z. B. Figura, der sehr wohl um diesen Sachverhalt weiß (Kirchenverständnis 174), durchgehend vom „Psalmenkommentar“ spricht. Kommentar und Traktat sind verschiedene Gattungen. *Tractatus* ist ein Terminus der exegetischen Verkündigung, der auch lehrhafte und katechetische Aspekte umschließt, und bedeutet etwa ‚Predigt‘, ‚Auslegung‘, ‚Erklärung‘. Vgl. Chr. Mohrmann, Praedicare – tractare – sermo, in: La Maison de Dieu 39 (1954) 97/107, jetzt in: dies., Études sur le latin des chrétiens 2: Latin chrétien médiévale (Rom 1961) 63/72, hier 70f; Bardenhewer, Geschichte 3,397f Anm. 5; B. Löfstedt, Einleitung (zur Ausgabe der *Tractatus* des Zeno von Verona), in: CCL 22 (1971) 5* Anm. 1 (Lit.). Bardenhewer (Geschichte 3,372f Anm. 4) meint, *tractatus* bedeute hier nicht, wie sonst oft, ‚Predigt‘, sondern ‚Erklärung‘. Man sollte ‚Erklärung‘ und ‚Predigt‘ jedoch nicht zu weit auseinanderrücken. Das Predigthafte der *Tractatus super psalmos* scheint immer wieder durch, besonders in den Schlußdoxologien der Traktate. Wie sehr sie sich gattungsmäßig jedoch von einem Kommentar unterscheiden, zeigt ein Vergleich mit *In Matthaeum*. Zu *tractatus* als literarischer Gattung bei Augustinus im Sinne von *sermo* vgl. A. Wilmart, La tradition des grandes ouvrages de saint Augustin, in: Miscellanea agostiniana 2: Studi agostiniani (Rom 1931) 256/315, hier 295f.

80 Bardenhewer, Geschichte 3,375; Loofs, Art. Hilarius 65; Le Bachelet, Art. Hilaire 2401; Lutz, Psalmenverständnis 16; Feder, Studien 3,91f; Griffe, Gaule chrétienne 1,267.

81 Lindemann, *Liber mysteriorum* 30; Feder, Studien 3,41; J.-P. Brisson, in: SC 19bis², 13; Kannengiesser, Art. Hilaire 483; Lutz, Psalmenverständnis 16f; Le Bachelet, Art. Hilaire 2401f; Griffe, Gaule chrétienne 1,267f. Die von Gamber (*Liber mysteriorum*) vorgetragene Hypothese, der *Liber mysteriorum* des Hilarius, den Hieronymus erwähnt, sei nicht identisch mit der vorliegenden Schrift *De mysteriis* (= tr. myst.), sondern ein Buch liturgischen Inhalts, greift ältere Meinungen über den *Liber mysteriorum* aus der Zeit vor der Auffindung der hier behandelten Schriften (vgl. Bardenhewer, Geschichte 3,375f) wieder auf und entbehrt jeder Grundlage.

82 Feder, Studien 3, 80/90; Kannengiesser, Art. Hilaire 485; Le Bachelet, Art. Hilaire 2410; Bardenhewer, Geschichte 3,387/9; Simonetti, Ilario, in: Quasten, Patrologia 3,50f; Altaner Stuiber, Patrologie 364; Griffe, Gaule chrétienne 1,268f.

11. Neben den genannten Schriften sind noch einige *Fragmenta minora*, Auszüge aus verlorenen Schriften, erhalten. Die bei Arnobius und Johannes Cassian überlieferten Fragmente (frg. min. A und C in Feders Ausgabe) wurden bereits als unzuverlässig genannt. Drei bei Augustinus und in den Akten der vierten Provinzialsynode von Toledo (633) zitierte Hilariustexte dürften zu den *Tractatus in Iob* gehören, die im übrigen verloren sind (frg. min. B I/III). Im Kanon 13 der zweiten Provinzialsynode von Sevilla (619) ist ein Zitat aus einer *Expositio epistulae ad Timotheum* des Hilarius enthalten (frg. min. D), und bei Augustinus ein Fragment über Röm. 8, 3 ohne Nennung des Werkes überliefert, aus dem es entnommen ist (frg. min. E). Feder vermutet, sie seien einem heute verlorenen Kommentar des Hilarius zu paulinischen Briefen zugehörig⁸³.

83 Feder, Studien 3,91/4; vgl. oben S. 13 Anm. 65; CPL 429.431f.

ERSTER TEIL: TOD.

I. ANTHROPOLOGISCHE GRUNDLAGEN.

a. Das Leib - Seele - Schema.

Nach Hilarius von Poitiers besteht der Mensch aus Leib und Seele, die jeweils verschiedenen Wesens sind: „Zunächst muß man sich vergegenwärtigen, daß der Mensch (*hominum institutio*) zwei Naturen umfaßt, nämlich Leib und Seele, von denen die eine geistig, die andere irdisch ist, und daß diese geringere Materie zur Wirksamkeit und Betätigung jener höheren Natur passend gefügt ist“¹. Aus diesen beiden Naturen – Hilarius bezeichnet sie auch als äußere und innere Natur –, die über ihre bloße Unterschiedenheit hinaus Gegensätze bilden, wurde der Mensch als ein geistbegabtes Lebewesen geschaffen². Das Wort *natura*, das in diesem Kontext verwandt wird, tritt an die Stelle des bei anderen Autoren –z. B. Tertullian³ – üblichen Begriffs *substantia*, den Hilarius auch gelegentlich benutzt⁴. Nach den Untersuchungen Becks gebraucht unser Autor die Worte *natura* und *substantia* zusammen mit *essentia* und *genus* mehr oder weniger gleichbedeutend, doch mit je verschiedenen Akzentuierungen: Insofern es sich um ein schlechthin existierendes Sein handelt, also der ontologische Aspekt bezeichnet werden soll, benennt er es als *substantia*, *subsistens veritas*, *genus* und οὐσία. Insofern aber im Gegensatz zur rein logischen Unterscheidung wirkliches, konkret-reales, objektives Sein bezeichnet werden soll, benutzt er die Termini *natura*, *naturalis essentia* und *naturalis veritas*⁵. Der Gebrauch des Begriffs *natura* zur Bezeichnung der Wesenheiten ‚Leib‘ und ‚Seele‘ läßt deutlich werden, daß Hilarius darunter nicht nur logische Distinktionen verstehen will, denen kein wirkliches Sein zukommt, sondern daß er sie als eigenständige Komponenten auffaßt, die in jedem einzelnen Menschen real verwirklicht sind. Ihr gegensätzliches Zusammen bildet ein

1 Tr. ps. 129,4 (CSEL 22,650, 17/21 Zingerle).

2 Tr. ps. 118 iod 6 (CSEL 22,442,15/7 Zingerle); vgl. tr. ps. 140,7 (CSEL 22,793,26/794,2 Zingerle).

3 Tert. adv. Marc. 4,37,3 (CCL 1,647 Kroymann).

4 In Mt. 5,8,15 (SC 254,158 Doignon); trin. 8,38,11 (CCL 62A,351 Smulders); weitere Belege bei Kinnavey, Vocabulary 259/62.

5 Beck, Trinitätslehre 11; gelegentlich kann *natura* auch hypostatisch im Sinne von ‚Person‘ gebraucht werden: ebd. 24; vgl. Kinnavey, Vocabulary 204.215f; zu *natura* und *substantia* siehe ferner: Smulders, Doctrine 283/7; Kainz, De trinitate 123/5.132/4; Antweiler, Einleitung 57/9.

Wesensmerkmal des Menschen und bestimmt ihn grundlegend. Die Dichotomie von Leib und Seele erweist sich als Grundstruktur menschlicher Existenz.

1. Der sterbliche Leib.

Der Leib ist die geringere, untergeordnete der beiden Naturen des Menschen und besteht aus Materie⁶, die nach dem Schöpfungsbericht der Genesis (2, 7) vom Erdboden genommen ist. Im Gegensatz zur geistigen Seele bezeichnet Hilarius den Leib daher als irdisch⁷. Wäre der Leib nicht von der Seele bewohnt, so wäre er nur stumpfe, wahrnehmungsunfähige Materie, doch die Beseelung des Menschen bewirkt Sinneswahrnehmung und körperliche Empfindung⁸. Der Leib ist vor allem durch seine Niedrigkeit und Vergänglichkeit charakterisiert, die Hilarius durch die Substantive *humilitas* und *corruptio* und deren Derivate, die in erster Linie keine ethisch-moralische Bedeutung haben, sowie durch das hin und wieder zugefügte Adjektiv *caducus* kennzeichnet⁹. Endlichkeit und Sterblichkeit des Leibes werden im Anschluß an Röm. 7, 24 durch die Begriffe ‚Todesstaub‘ (*pulvis mortis*) und ‚Todesleib‘ (*corpus mortis*) in Erinnerung gebracht¹⁰.

Der Leib determiniert den Menschen nicht nur durch seine Sterblichkeit, d. h. Endlichkeit, sondern auch dadurch, daß er hinsichtlich seiner Bedürfnisse wie z. B. Schlaf und Ruhe, Essen und Trinken einem äußeren Zwang unterworfen ist, den es jenseits des sterblichen Leibes nicht gibt: „Denn es gibt weder Schlaf noch Ruhe bei Gott (*virtus aeterna*), dessen Engel sowohl ihrem Namen nach als auch ihrer Natur nach stets wachen. Denn das benötigen nur die irdischen Leiber“¹¹. Sterblichkeit, Entkräftung und Bedürftigkeit sind die Bedingungen, denen der Leib und damit der Mensch unterworfen ist und die seine *infirmitas* ausmachen¹². So ist es gerade die Leibnatur des Menschen, die sein Handeln unter das Gesetz der Notwendigkeit stellt und somit die Freiheit eingrenzt. Nur vermittels des Leibes kann der Mensch etwas

bewirken; gerade darin unterscheidet er sich von Gott, der „außerhalb der Notwendigkeit der Leibnatur steht, frei ist und was er will – wenn er es will und wo er es will – aus sich heraus bewirkt“¹³.

Auf der anderen Seite hat die Begrenztheit des Menschen durch seinen Leib auch einen positiven Aspekt: Hilarius erklärt, der Mensch würde, wenn es ihm freigestellt wäre, seine Hand nach Sonne, Mond und den Gestirnen ausstrecken, deren Lauf stören wie überhaupt in den ganzen Kosmos unheilvoll eingreifen. Doch an solchen Taten hindert den Menschen die Leibnatur, die ihn in bescheidenen Grenzen des Handelns hält¹⁴. Die Begrenztheit des Menschen durch den Leib wird insofern positiv bewertet, als sie ihn an Untaten hindert, die die Grundfesten des Schöpfungswerkes erschüttern würden.

Die Begrenztheit des Leibes empfindet am stärksten die Seele, deren Natur der Leibnatur entgegensteht und die im Innern des Leibes ihren Sitz hat. Für sie ist der Leib eine finstere Wohnung (*habitaculum*), in der sie festgehalten wird¹⁵. Nach Hilarius wird der Leib in den Evangelien mit einem Haus verglichen, das von der Seele bewohnt wird¹⁶. Der Leib ist gleichsam ein hinfalliges Gefäß (*vasculum*), das die Seele umgibt¹⁷. In dieser Metaphorik wird die platonische Sicht des Leibes deutlich, der Hilarius über weite Strecken folgt. Im Matthäuskommentar deutet er die Verse Mt. 6, 28 und 11, 8, in denen vom Kleid oder Gewand die Rede ist, allegorisch auf den Leib: „Als Gewand bezeichnet (Christus) die Umhüllung (*ambitus*) des Leibes, mit der die Seele bekleidet ist, und die durch Luxus und Ausgelassenheit weich wird“¹⁸. Auch die Begrifflichkeit weist auf den platonischen Charakter dieser dualistischen Konzeption von Leib und Seele. *Ambitus* ist die präzise lateinische Übersetzung des griechischen περιβολος¹⁹, das Platon zur Bestimmung des Verhältnisses von Leib und Seele verwendet²⁰. Die Beschreibung der Leib-Seele-Struktur des Menschen, die in der Gewandmetaphorik einen noch neutralen Ausdruck fand, erhält

13 Syn. 44 (PL 10,514C).

14 Trin. 3,21,5/12 (CCL 62,93 Smulders).

15 Tr. ps. 119,21 (CSEL 22,557,12/4 Zingerle); vgl. in Mt. 5,4,11/5 (SC 254,154 Doignon). Zur Licht-Finsternis Metaphorik, die Hilarius auf das Leib-Seele-Verhältnis anwendet, vgl. Rondeau, Remarques 203f; Iacoangeli, Linguaggio 147. Zum Leib als *habitaculum* siehe ferner: tr. ps. 53,10 (CSEL 22,143,1f Zingerle); tr. ps. 118 gimel 4 (CSEL 22,380,3 Zingerle); vgl. Tert. pat. 13,1 (CCL 1,314 Borleffs).

16 Tr. ps. 128,10 (CSEL 22,644,20/2 Zingerle); vgl. in Mt. 7,6,5f (SC 254,184 Doignon). In Mt. 9,2,3f (SC 254,204 Doignon) vergleicht Hilarius dagegen die Sünden des Leibes mit dem Haus, aus dem Jesus Matthäus herausruft.

17 Tr. ps. instr. 13 (CSEL 22,12,8f Zingerle); vgl. 2 Kor. 4,7. Zu *vasculum* vgl. in Mt. 27,4,26 (SC 258,206 Doignon); ferner: tr. ps. 2,41 (CSEL 22,67,18/20 Zingerle); vgl. Röm. 9,21; vgl. auch Tert. res. mort. 16,3f (CCL 2,939 Borleffs).

18 In Mt. 11,5,3f (SC 254,256 Doignon); in Mt. 5,10,9f (SC 254,160 Doignon). Zum Leib als Gewand vgl. auch Tert. scorp. 12,10 (CCL 2,1093 Reifferscheid-Wissowa): *vestitus*; an. 53,3 (CCL 2,860 Waszink): *auriga*, ‚Umzäunung‘; *vectaculum*, ‚Fahrzeug‘.

19 Stephanus, Thesaurus 7,798.

20 Plato Crat. 400c (1,198 Burnet); Theaet. 197c (1,336 Burnet).

6 Tr. ps. 129,4 (CSEL 22,650,20 Zingerle); vgl. in Mt. 4,2,9/11 (SC 254,122 Doignon).

7 Tr. ps. 120,9 (CSEL 22,564,14 Zingerle); tr. ps. 129,4 (CSEL 22,650,19 Zingerle).

8 Trin. 10,14, 1/22 (CCL 62A,469f Smulders).

9 *Humilitas*: in Mt. 14,18,6 (SC 258,32 Doignon); tr. ps. 138,7 (CSEL 22,750,23 Zingerle); vgl. Fierro, Gloria 56f; Kinnavey, Vocabulary 126.208.227; Iacoangeli, Linguaggio 127/30; *corruptio*: trin. 4,42,33f (CCL 62,148 Smulders); tr. ps. 2,47 (CSEL 22,73,16 Zingerle); vgl. Fierro, Gloria 60/3; Kinnavey, Vocabulary 85f; Iacoangeli, Linguaggio 145f; *caducus*: tr. ps. 118 gimel 7 (CSEL 22,382,4 Zingerle); hymn. 3,1 (CSEL 65,214 Feder).

10 Tr. ps. 118 gimel 3 (CSEL 22,378,23f Zingerle); zu *corpus mortis* vgl. tr. ps. 118 iod 15 (CSEL 22,448,4 Zingerle); Fierro, Gloria 63/9.

11 Tr. ps. 120,9 (CSEL 22,564,12/5 Zingerle); vgl. tr. ps. 131,5 (CSEL 22,665,6/10 Zingerle); zur Übersetzung von *virtus aeterna* siehe Kinnavey, Vocabulary 202.

12 Tr. ps. 120,15 (CSEL 22,568,19f Zingerle). Zur *infirmitas* des Leibes wie der ganzen menschlichen Natur siehe die bei Kinnavey (Vocabulary 167f.227f.274f) angegebenen Stellen und Erläuterungen; ferner: Iacoangeli, Linguaggio 130/2; Orazio, *Universa caro* 402/5.

einen die Leiblichkeit deutlich abwertenden Akzent, wenn Hilarius den Leib als das Gefängnis der Seele darstellt: „In dieser dunklen und finsternen Wohnung der Leiber wird nämlich jenes unsichtbare Gebilde unserer Seelen festgehalten, und die gefangene edle Art himmlischer Natur (sc. die Seele) bewohnt diesen Kerker (sc. Leib) in befleckender Berührung“²¹. In dieser Metapher erreicht der platonische Dualismus seine prägnanteste Form; denn gerade die Vorstellung vom Leib als dem Gefängnis der Seele ist charakteristisch für die platonische Tradition²², aus der Hilarius schöpft, und kommt dem Gedanken vom Leib als dem Grab der Seele (σῶμα — σῆμα) besonders nahe²³.

Die Befleckung der Seele durch den Leib beruht neben seiner irdischen Natur wesentlich auf der Schwäche des Leibes, welche die Schwäche der ganzen menschlichen Natur verursacht²⁴. Aufgrund der Leibnatur verfällt der Mensch den Lastern, die aus dem Leibe hervorgehen, den Menschen verwirren und das Erkenntnisvermögen beeinträchtigen²⁵. Die Gefangenschaft der Seele (bzw. des Geistes) durch die Laster des Leibes sieht Hilarius allegorisch in der Babylonischen Gefangenschaft Israels angedeutet; durch die leibliche Gefangenschaft, von der die Schrift handelt, soll auf die geistige hingewiesen werden, die darin besteht, daß der Mensch unter der Herrschaft des Leibes und – vermittelt des Leibes – unter der Herrschaft der Welt steht, die sich in Lastern manifestiert: in Trunkenheit, Luxus, Geiz, Ehrgeiz, Mißgunst, Zorn²⁶. In

21 Tr. ps. 119,21 (CSEL 22,557,12/5 Zingerle); vgl. tr. ps. 125,4 (CSEL 22,607,12 Zingerle); *captivitas corporalis*. Tertullian sagt *carcer* nur mit einer gewissen Distanzierung vom Leib aus: Tert. an. 53,5 (CCL 2,860 Waszink); vgl. Karpp, Probleme 46.

22 Plato Crat. 400c (1,198 Burnet); Phaedo 114b/c (1,167 Burnet). Die aus der Orphik stammende Metapher vom Leib als dem Gefängnis der Seele wird in der nachplatonischen Tradition neben dem Wortspiel σῶμα — σῆμα zum klassischen Topos des platonischen Leib-Seele-Dualismus, unter den auch anders akzentuierte Metaphern subsumiert werden. So wird die Aussage des Sokrates, die Menschen lebten ὡς ἐν τινὶ φρουρῶ (Plato Phaedo 62b [1,86 Burnet]) φρουρῶ hat gewöhnlich die neutrale Bedeutung ‚Schutz‘ in der nachplatonischen Tradition vor allem von Cicero als ‚Kerker‘ gedeutet: Cic. Scaur. 4f (o.S. Clark); rep. 6,14,129,4/10 Ziegler; Tusc. 1,30,74 (255,3/11 Pohlenz); vgl. Tert. an. 1,2 (CCL 2,781 Waszink). Zum Ganzen siehe P. Courcelle, Art. Gefängnis (der Seele), in: RAC 9 (1976) 294/318.

23 Plato Crat. 400c (1,198 Burnet); Gorg. 493a (3, o.S. Burnet). Zu den verwandten, aber jeweils anders akzentuierten Vorstellungen vom Leib als Gewand, Haus, Grab, Gefäß usw. der Seele vgl. A. Kehl, Art. Gewand (der Seele), in: RAC 10 (1978) 945/1025, bes. 954.976/8; P. Courcelle, Art. Grab der Seele, in: RAC 12 (1983) 455/67.

24 Tr. ps. 139,2 (CSEL 22,778,8/19 Zingerle): hier wechseln gleichbedeutend *infirmitas carnis/corporeae naturae/corporis/nostra* einander ab; tr. ps. 118,4 (CSEL 22,357,11 Zingerle); tr. ps. 118 aleph 12 (CSEL 22,367,2f Zingerle); tr. ps. 128,1 (CSEL 22,637,24 Zingerle); tr. ps. 144,20 (CSEL 22,838,2 Zingerle); *infirmitas carnis*: hymn. 2,27 (CSEL 65,213 Feder); frg. min. D 2 (CSEL 65,233,13 Feder); frg. min. B 1,1 (CSEL 65,229,13 Feder); *infirmitas corporis*: in Mt. 31,9,15 (SC 258,236 Doignon); in Mt. 31,10,4 (SC 258,236 Doignon); tr. ps. 54,7 (CSEL 22,152,11f Zingerle); *naturae corporalis infirmitas*: tr. ps. 118 iod 15 (CSEL 22,447,25 Zingerle); zu *infirmitas* vgl. Fierro, Gloria 57/60.

25 Tr. ps. 136,12 (CSEL 22,732,2/6 Zingerle); tr. ps. 127,6 (CSEL 22,631,21 Zingerle).

26 Tr. ps. 136,3 (CSEL 22,725,4/10 Zingerle); tr. ps. 125,3 (CSEL 22,607,9f Zingerle).

ihnen zeigt sich die *gravitas*, die der materiellen Leibnatur anhaftet und die Seele sowohl niederhält als auch von der rechten Erkenntnis abbringt²⁷. Der Leib stellt gleichsam das Material dar, an dem die Laster Wirklichkeit werden und auf diese Weise den Menschen so sehr beflecken, daß nichts Reines, nichts Unschuldiges mehr an ihm zu finden ist²⁸.

Bemerkenswert ist, daß Hilarius gelegentlich die Sünde im Bereich der Leiblichkeit des Menschen ansiedelt und einen ursächlichen Zusammenhang zwischen der Schwäche des Leibes und der Sünde erkennt²⁹. Den Verstehenshorizont dafür stellen die platonisch-dualistischen Elemente in der Anthropologie des Hilarius dar. Ähnliche Aussagen finden sich auch bei Philo von Alexandrien³⁰ und beim frühen Ambrosius³¹. Andererseits ist der Bischof von Poitiers weit davon entfernt, die Ursache der Sünde auf die Leibnatur zu reduzieren. Ausdrücklich betont er, von der Natur des Menschen her bestehe keine Notwendigkeit zu sündigen; die Sünde komme vielmehr aus dem Willen³². Auf diese Weise wahrt er die sittliche Freiheit und die Selbstverantwortlichkeit des Menschen, ohne allerdings den Zusammenhang von Leibnatur, Sünde, Wille und Freiheit konsequent bis in die letzten Feinheiten durchreflektiert zu haben.

Das Ausgeliefertsein an den Leib und die Welt ist für Hilarius jedoch nicht Urzustand des Menschen, sondern zutiefst Folge der Sünde. Das Leben der ersten Menschen im Paradies ist gerade durch das Fehlen von Leiden und Leidenschaften gekennzeichnet; erst durch die Übertretung Adams wurde der Mensch den Wirmnissen der Welt und dem Leib, d. h. seinen Lastern und Begierden ausgeliefert³³.

Gegen diese Beherrschung des ganzen Menschen durch den Leib kann er nur we-

27 Tr. ps. 52,7 (CSEL 22,121,22/7 Zingerle); vgl. in Mt. 10,19,5/10 (SC 254,238 Doignon).

28 Frg. min. B 1,3 (CSEL 65,230,9/11 Feder): *conscii illa ipsa corpora nostra omnium vitiorum esse materiem, per quam polluti et sordidi nihil in nobis mundum, nihil innocens obtinemus . . .*; zur Stelle vgl. J. Doignon, *Corpora vitiorum materies*. Une formule-clé du fragment sur Job d'Hilaire de Poitiers inspiré d'Origène et transmis par Augustin (*contra Iulianum* 2,8,27), in: VigChr 35 (1981) 209/21.

29 Tr. ps. 61,2 (CSEL 22,209,23/210,1 Zingerle); *habitare in carne sua peccati legem . . . senserit*; tr. ps. 118 vau 6 (CSEL 22,414,9/11 Zingerle): *quia se hominem meminerit, qui per naturae infirmitatem sine peccato esse non possit*; tr. ps. 134,4 (CSEL 22,696,24f Zingerle): *quos corporis infirmitas et condicio originis in peccatis detinet*; tr. ps. 118 mem 8 (CSEL 22,470,30/471,2 Zingerle): *natura corporis nostri fert nos in omnem criminum cursum, et humanarum cupiditatum impetus in hanc nos viam cogit*; tr. ps. 118 dalet 8 (CSEL 22,395,19f Zingerle): *cum meminerit in corpore suo viam inesse peccandi*; dieselbe Tendenz ist wenigstens undeutlicher formuliert – im Matthäuskommentar festzustellen: Wille, Studien 84; diesen Zug der Theologie des Hilarius scheint Förster (Theologie 671/6) übersehen zu haben.

30 Siegfried, Philo 243f; vgl. Dassmann, Frömmigkeit 47/50.

31 Dassmann, Frömmigkeit 47/50.

32 Tr. ps. 68,9 (CSEL 22,320,22/4 Zingerle); vgl. tr. ps. 2,16 (CSEL 22,48,12/23 Zingerle); tr. ps. 57,3 (CSEL 22,176,22/177,4 Zingerle); Förster, Theologie 672/4; Wille, Studien 85f mit weiteren Belegen aus dem Matthäuskommentar.

33 Tr. ps. 136,5 (CSEL 22,726,20/5 Zingerle); vgl. auch die unten S. 45 Anm. 132 aufgeführte Literatur.

niges ausrichten, etwa mit festem Willen und in stetem Kampf die Laster besiegen³⁴. Fasten und beständiger Widerstand gegen die Leidenschaften können zwar eine gewisse Reinigung bewirken³⁵, aber die in der Natur des Leibes bedingte *condicio corporis* bleibt eine unabänderbare Grundbefindlichkeit menschlichen Lebens, das aufgrund der Leiblichkeit notwendig unvollkommen bleiben muß³⁶.

2. Die unsterbliche Seele.

Entsprechend dem geläufigen Leib-Seele-Dualismus wird die Seele im Gegensatz zum Leib, der den niedrigeren Teil des Menschen ausmacht, von Hilarius als dessen höhere und vollkommene Natur charakterisiert. Ihren Adel drückt Hilarius mehrfach durch das in diesem Kontext seltene und daher auffällige Wort *generositas*³⁷ aus, das er bereits bei Novatian als von der Seele ausgesagt vorgefunden hat³⁸. Die Bestimmung der Natur der Seele ist in den Schriften des Hilarius nicht einheitlich. Insbesondere die Frage, ob die Seele selbst körperlich oder unkörperlich sei, wird von ihm unterschiedlich gelöst. In seinem Frühwerk, dem Matthäuskommentar, vertritt er die von Tertullian übernommene und an die stoische Seelenlehre anknüpfende Auffassung, die Seele sei zwar geistig (*spiritalis*), aber dennoch materiell und körperlich^{38a}. In seinen späteren Schriften begegnet diese Vorstellung nicht mehr, und es scheint, daß Hilarius sie unter Einfluß östlicher Theologie aufgegeben hat. Besonders in der Psalmenauslegung setzt er sich von dem Gedanken der Körperlichkeit der Seele ausdrücklich ab. Dort hat sie ihrer Natur nach mit dem Leib nichts gemein: Sie enthält nichts Körperliches, nichts Irdisches, Beschwerendes oder Vergängliches³⁹. Ist der Leib körperlich und materiell, so ist demgegenüber die Seele völlig unkörperlich (*incorpo-*

ralis) und geistig (*rationalis, spiritalis*)⁴⁰ und folglich auch unsichtbar⁴¹. In der Geistigkeit der Seele dürfte es begründet liegen, daß sie in der Hl.Schrift als ‚Geist‘ bezeichnet wird⁴². Gegenüber dem irdischen Leib ist die Seele himmlischer Natur⁴³, aber sie ist in den Leib hineingeschaffen und mit ihm zu einer Einheit verbunden⁴⁴. Da sich die Seele vom Leib dadurch unterscheidet, daß sie unsterblich ist, kann diese Einheit nur eine vorübergehende sein, die mit dem Tod endet: Gott hat die Seele als eine solche Wesenheit geschaffen, daß sie auf ewig Bestand hat⁴⁵. Demgemäß wird die Seele im Tod nicht vernichtet, sondern sie wird im Tod vom Leib getrennt, um zu überdauern. Denen, die im Tod zugleich den Untergang der Seele sehen, ruft Hilarius zu: „Wer aber verkündet, das Ende der Seele ereigne sich zusammen mit dem Ende des Leibes, der soll hören, daß die Seele nicht irdisch, sondern aus dem Hauch Gottes hervorgegangen und den Elementen des Leibes (nur) beigemischt ist (Gen. 2, 7); der Tod ist nicht ihr Untergang, sondern ihre Trennung vom Leib“⁴⁶. Da die Seele unsterblich ist und den sterblichen Leib überdauert, ist ihre Bindung an den Leib, der im Tod vergeht und von dessen Last die Seele im Sterben befreit wird⁴⁷, zeitlich begrenzt. Insofern sie den Leib nur im Diesseits bewohnt, kann Hilarius im Anschluß an 2 Kor. 5, 8 sowie Röm. 7, 24 und Phil. 1, 23f das Leben als eine Pilgerschaft der Seele im Leib charakterisieren. Dabei ist die Seele derjenige Teil des Menschen, der seine Identität ausmacht; aufschlußreich dafür ist die Beobachtung, daß Hilarius abwechselnd von der Seele und des Menschen Pilgerschaft im Leib auf dieser Welt spricht⁴⁸.

34 Frg. min. B I,2 (CSEL 65, 230,1/8 Feder).

35 Ebd.; tr. ps. 143,13 (CSEL 22,822,5 Zingerle).

36 Tr. ps. 118 gimel 6 (CSEL 22,380, 25/381,2 Zingerle).

37 Tr. ps. 119,21 (CSEL 22,557,15 Zingerle); tr. ps. 125,4 (CSEL 22,607,25 Zingerle); vgl. in Mt. 5,4,9 (SC 254,154 Doignon): *generositas animi*; dazu: Kinnavey, Vocabulary 88f.

38 Novat. trin. 25,9 (CCL 4,61 Diercks); vgl. cib. Iud. 3,15 (CCL 4,96 Diercks): *animi generositas*. Soweit feststellbar, ist die erstzitierte Novatianstelle der einzige Beleg vor Hilarius für die Verbindung von *generositas* und *anima*: ThesLL 6,2 (1925/34) 1798 s. v. *generositas*; Blaise, Dictionnaire 373 s. v. *generositas*. Zur Abhängigkeit des Hilarius von Novatian vgl. Smulders, Doctrine 79.289; M. Simonetti, Ilario e Novaziano, in: RCCM 7 (1965) 1034/47; Doignon, Exil 155 (zusammenfassend) und Index (auteurs anciens).

38a In Mt. 5,8,14/20 (SC 254,158 Doignon); mit der Vorstellung einer Körperlichkeit der Seele, die stoischem Gedankengut entlehnt ist, harmoniert, wenn Hilarius von der *animae subtilitas* spricht: in Mt. 10,19,9 (SC 254,238 Doignon). Die Seele ist materiell und körperlich, aber von feinsten Beschaffenheit. Wie die Stoiker kann Hilarius dennoch an der Geistigkeit der Seele festhalten, insofern auch der Geist feinste Materialität und Körperlichkeit bedeutet: in Mt. 10,20,11 (SC 254,240 Doignon); in Mt. 10,24,12f (SC 254,246 Doignon). Zur Vermittlung der stoischen Gedanken durch Tertullian vgl. den Exkurs unten S. 30/5.

39 Tr. ps. 129,6 (CSEL 22,652, 4/6 Zingerle).

40 Tr. ps. 118 iod 7 (CSEL 22,442,23/44 3,3 Zingerle); tr. ps. 129,4 (CSEL 22,650,17/21 Zingerle); tr. ps. 52,7 (CSEL 22,121,23 Zingerle); vgl. Tert. an. 9,4 (CCL 2,791 Waszink).

41 Tr. ps. 119,21 (CSEL 22,557,13f Zingerle); vgl. ferner: Jacobs, Western Roots 198 Anm. 1.

42 Trin. 10,61,10/8 (CCL 62A,515f Smulders); vgl. tr. ps. 137,6 (CSEL 22,737,29 Zingerle); vgl. Tert. an. 11,1f (CCL 2,796 Waszink); paen. 3,3/6 (CCL 1,324 Borleffs).

43 Tr. ps. 119,21 (CSEL 22,557,15 Zingerle); tr. ps. 129,5 (CSEL 22,651,7.14 Zingerle).

44 Tr. ps. 61,2 (CSEL 22,209,19f Zingerle).

45 Tr. ps. 145,2 (CSEL 22,840,22 Zingerle); vgl. tr. ps. 55,11 (CSEL 22,167,7 Zingerle). Die Unsterblichkeit der Seele ist bei Hilarius wie bei den meisten Vätern keine naturalistisch-unbedingte, sondern sie ist im Schöpfungswillen Gottes begründet; ihr Sinn ist die leibliche Auferstehung. Vgl. P. Bissels, Die Unsterblichkeitslehre im altchristlichen Verständnis, in: TThZ 78 (1969) 298/304; J. Coman, L'immortalité de l'âme dans le „Phédon“ et la résurrection des morts dans la littérature chrétienne des deux premiers siècles, in: Helikon 3 (1963) 17/40, bes. 18/25.

46 Tr. ps. 63,9 (CSEL 22,231,3/6 Zingerle). Hilarius erteilt damit dem in der altchristlichen Literatur gelegentlich vertretenen Thnetopsychismus eine klare Absage. Zum Thnetopsychismus vgl. Fischer, Todesgedanke 50/65; P. Bissels, Die frühchristliche Lehre von der Sterblichkeit der Seele, in: TThZ 76 (1967) 322/9.

47 Tr. ps. 119,18 (CSEL 22,555,15/7 Zingerle).

48 Pilgerschaft der Seele: tr. ps. 118 dalet 1 (CSEL 22,391,10/3 Zingerle); Pilgerschaft des Menschen: tr. ps. 118 gimel 10 (CSEL 22,383,22 Zingerle); vgl. tr. ps. 119,18 (CSEL 22,555, 9/11 Zingerle); tr. ps. 118 gimel 8 (CSEL 22,382, 8/11 Zingerle); tr. ps. 64,11 (CSEL 22,243, 15 Zingerle); tr. ps. 121,3 (CSEL 22,571,25f Zingerle); tr. ps. 119,22 (CSEL 22,558,8f Zingerle); tr. ps. 128,11 (CSEL 22, 646, 4/6 Zingerle).

Leib und Seele sind für Hilarius nicht nur äußerlich zusammengefügt, sondern aufeinander hingebordnet. Die Seele ist für ihn das Lebensprinzip des Leibes; diese Vorstellung läßt erkennen, daß er stoisch-epikureisches Gedankengut in seine Anthropologie integriert, für das als Vermittler vor allem Tertullian in Frage kommt⁴⁹. Hilarius teilt aber mit diesen Philosophenschulen nicht die Überzeugung, die Seele bestehe aus einem vernunftbegabten und einem vernunftlosen Teil (Epikur) bzw. aus einem Zentralorgan und dem Seelenpneuma, das gewöhnlich nochmals als mehrteilig gedacht wurde (Stoiker)⁵⁰. Es gibt keine Äußerung des Bischofs von Poitiers, die auf eine Teilbarkeit der Seele schließen läßt; vielmehr liegt es in der Linie des Hilarius – darin scheint er Tertullian zu folgen –, daß sie unteilbar ist und als eine Einheit von Gott geschaffen wurde⁵¹.

Dagegen scheint seine Vorstellung von der Seele, die den Leib mit allen Gliedern durchwaltet, von der stoischen Lehre vom Seelenpneuma, das den Leib durchströmt und ihn lebendig hält, beeinflusst zu sein⁵², so verschieden die Anthropologie der Stoiker und die des Hilarius auch sein mögen. Die in diesem Leben in den Leib eingeschlossene Seele, die Hilarius als *anima corporalis* bezeichnet, dient ihm in seiner Psalmenauslegung als Analogon für Gott, der die ganze Welt erfüllt und in jedem seiner Geschöpfe anwesend ist: „Erfülle ich nicht Himmel und Erde?“, spricht der Herr (Jer. 23,24). Alles ist von Gott erfüllt, in allen Dingen ist er anwesend. Er ist überall, ebenso, wie die in den Leib eingeschlossene Seele, die in allen seinen Gliedern ausgebreitet und von keinem der einzelnen Körperteile entfernt ist. Auch wenn sie im ganzen Leib einen gewissen, eigenen, königlichen Sitz hat, so verbreitet sie sich dennoch im Mark, in den Fingern und in den Gelenken“⁵³.

49 Trin. 10,14,1/9 (CCL 62A,469 Smulders); trin. 10,44,7/9 (CCL 62A,497 Smulders); trin. 10,58,11f (CCL 62A,513 Smulders): Wesensfunktion der Seele ist *animare ad vitam*; vgl. Förster, Theologie 660. Zu Epikurs Seelenlehre vgl. Überweg - Praechter, Grundriß 1,454; zu den Stoikern ebd. 1,424; Pohlenz, Stoa 1, 81/93.

50 Epic. frg. 312 (217,8/11 Usener) nach Aetius Placitus; vgl. frg. 313 (217,16/24 Usener); Stoiker: SVF 1,39,20/3 (Zenon nach Nemesius); SVF 2,230,23/5 (Stoiker nach Sextus Empiricus); SVF 1,50,1/13 (Menedemus, Ariston, Zenon und Chrysipp nach Plut.).

51 Vgl. unten S. 28 mit Anm. 58. Auch Tertullian hält die Seele – trotz Übernahme stoischer Vorstellungen – für einfach und unteilbar. Vgl. Tert. an. 14,1 (CCL 2,799 Waszink); Karpp, Probleme 80f.

52 Trin 10,44,7/9 (CCL 62A,497 Smulders): *Nam cum per transfusae in corpus animae consortium, sensus animati corporis vivat, et ipsum ad inlatorum dolorem corpus anima corpori permixta vivificet*; vgl. trin. 10,14,1/9 (CCL 62A,469 Smulders); Epic. frg. 312 (217,8/11 Usener) nach Aetius Placitus; Stoiker: SVF 2,235,30/7 (Chrysipp nach Chalcedius); SVF 2, 226, 8/10 (Stoiker nach Jamblich bei Io. Stob.); SVF 1,118,16f (Kleanthes nach Seneca); SVF 2,221, 33/6 (Philo); vgl. Pohlenz, Stoa 1,87.

53 Tr. ps. 118 koph 8 (CSEL 22,527,6/11 Zingerle). Auch Tertullian (an. 14,5 [CCL 2,800 Waszink]) sagt, die eine, unteilbare Seele breite sich im ganzen Leib aus und sei überall gegenwärtig. Zu *anima corporalis* vgl. Coustant, Praef. gen. 255 (PL 9,120D/121A); Fierro, Gloria 22f; Le Bachelet, Art. Hilaire 2418. Der Terminus findet sich bei Tert. res. mort. 17,2 (CCL 2,941 Borleffs); an 22,2 (CCL 2,814 Waszink). Während Tertullian damit die prinzipielle Körperlichkeit der Seele ausdrückt (vgl. unten S. 33f), dürfte Hilarius, obwohl er früher die Meinung

In dem angeführten Passus besteht eine eigenartige Spannung zwischen der Aussage von einer *privata quaedam et regia sedis* der Seele im Leib und der Auffassung, daß sie sich in allen Gliedern des Leibes ausbreitet. Sie dürfte auf die Übernahme stoischer Vorstellungen zurückzuführen sein. Die Stoiker unterschieden zwischen einem höheren Seelenteil, dem Zentralorgan (Hegemonikon), das die einen im Kopf, andere im Herzen und wieder andere in der Brust des Menschen fest lokalisierten⁵⁴, und einem niederen Seelenteil, dem Seelenpneuma, das vom Zentralorgan ausgeht und den ganzen Leib durchströmt. Da Hilarius zwar auf stoisches Gedankengut zurückgreift, aber die Unterscheidung zwischen Zentralorgan und Seelenpneuma nicht mitvollzieht, sondern die Seele als eine unteilbare Einheit denkt, muß er die Eigenschaften, die die Stoiker den einzelnen Seelenteilen zuschreiben, jeweils von der Seele als ganzer aussagen. Daraus resultiert, daß der Autor einerseits die Seele als beweglich und in allen Körperteilen präsent charakterisiert, ihr aber andererseits einen festen Sitz im Leibe zuweist. Allerdings schwächt Hilarius die Gegensätzlichkeit beider Aussagen dadurch ab, daß er die stoische Lehre vom „Sitz der Seele“ bzw. vom Sitz des Zentralorgans durch das einschränkende *quaedam* und durch die unpräzise Lokalisierung *in toto corpore* ins Unbestimmte hebt. In der merkwürdig unbestimmten Aussage von „einem gewissen königlichen Sitz der Seele“ im Leibe, die zu der Vorstellung von der Präsenz der Seele in allen Gliedern und Teilen des Leibes in deutlichem Kontrast steht, lassen sich also Spuren der Verarbeitung stoischer Seelenlehre erkennen.

Wie nahe Hilarius mit seinen Aussagen über die Gegenwart der Seele in den Körperteilen der stoischen Tradition steht, zeigt sich deutlich in dem auf das soeben diskutierte Zitat folgenden Abschnitt: Wenn ein Glied des Leibes durch Krankheit verfault und abgestorben ist und es vom Leibe getrennt werden muß, so kann dies ohne Schaden für die Seele geschehen, denn sie ist nur den gesunden und intakten Gliedern des Leibes beigegeben; hingegen breitet sie sich in den verfaulten und abgestorbenen nicht aus⁵⁵. Hilarius greift ebenfalls stoische Begriffe und Vorstellungen auf, wenn er

Tertullians teilte, kaum mehr die Körperlichkeit der Seele, sondern die in den Leib eingeschlossene Seele meinen. Dafür spricht neben dem Kontext, daß Hilarius die Seele in den *Tractatus super psalmos* sonst als unkörperlich bezeichnet: tr. ps. 118 iod 7 (CSEL 22,442, 23/443,3 Zingerle); tr. ps. 129,4,6 (CSEL 22,650,17/24 und 651,20f Zingerle). Der Terminus ist aber möglicherweise ein Relikt seiner älteren Anschauung. Vgl. den Exkurs unten S. 30/5.

54 Im Herzen: SVF 2,228,1/3 (nach Diogenes Laertius); SVF 2,228,4/6 (Stoiker nach Aetius Placitus); SVF 2,228,13f (nach Alexander von Aphrodisias); in der Brust: SVF 3,217,20f und SVF 2,258,19f (Chrysipp nach Philodemos); im Kopf: SVF 3,217,19 (einige Stoiker nach Philodemos); vgl. Pohlenz, Stoa 1,87.

55 Tr. ps. 118 koph 8 (CSEL 22,527,11/7 Zingerle); vgl. trin. 10,14,11/5 (CCL 62A,469f Smulders): *Et si quando accedente vitio pars aliqua corrupta membrorum sensum vivae carnis amisit, ea cum vel desecabitur vel uretur, dolorem quisquis esse potuisset, non manente in ea animae permixtione, non sentiet.*

von der Spannkraft der Seele (*vigor animae*)⁵⁶ und vom *motus animae* spricht und die Seele als in unruhiger Bewegung befindlich (*anima fluctuans*) schildert⁵⁷. Indem der Bischof von Poitiers stoische Elemente in seine Anthropologie integriert, gelingt es ihm, einen schroffen Dualismus zu umgehen und als Korrektiv die Bezogenheit von Leib und Seele aufeinander in seine Anthropologie einzutragen.

Nach Hilarius ist die Seele von Gott geschaffen; in *De trinitate* erklärt er ausdrücklich, jede (einzelne) Seele sei Gottes Werk, während die Zeugung des Fleisches stets aus dem Fleisch komme⁵⁸. Der Vorzug der Seele vor dem Leib kommt auch in den

56 Trin. 10,14,16 (CCL 62A,470 Smulders): *medicato potu consopitur vigor animae*. Zur medizin-geschichtlichen Bedeutung der Stelle vgl. M.F.A. Montagu, A Fourth Century a. d. Reference to Anesthesia, in: Bulletin of the History of Medicine 19 (1946) 113f. Zum *vigor animae* siehe auch SVF 4 (Index) s.v. τόπος; Tert. an. 43,2,5 (CCL 2,845f Waszink); an 48,1 (CCL 2,854 Waszink).

57 Tr. ps. 142,4 (CSEL 22,807,8f Zingerle): *necessitas . . . per motum animae semper fluctuantis admixta sit*; tr. ps. 129,6 (CSEL 22,651,20f Zingerle): *ergo ad imaginem dei homo interior effectus est rationabilis, mobilis, movens*; tr. ps. 129,6 (CSEL 22,652,2f Zingerle): *sed anima humana in hac sensus sui mobilitate*; vgl. tr. ps. 56,5 (CSEL 22,171,15 Zingerle): *vitia motus que animorum*; SVF 2,221,38 (Stoiker nach Philo); SVF 2,221,28f (Stoiker nach Jamblich bei Io. Stob.). Fierro (Gloria 21 Anm. 7) suggeriert diesbezüglich platonischen Einfluß. Vgl. auch Tert. an. 43,5 (CCL 2,846 Waszink).

58 Trin. 10,20,9f (CCL 62A,474 Smulders): *cum anima omnis opus Dei sit, carnis vero generatio semper ex carne sit*; vgl. dazu Reinkens, Hilarius 35/7. Die meisten Gelehrten verstehen diese Aussage im Sinne eines Kreatianismus (vgl. die bei Beck, Entstehung der Seelen 37 Anm. 2 aufgeführten Belege und G. Rauschen, Die Lehre des hl. Hilarius über die Leidensfähigkeit Christi, in: TThQ 87 [1905] 427; ferner: Karpp, Probleme 240; Lindemann, Liber mysteriorum 83; Förster, Theologie 660.671; Le Bachelet, Art. Hilaire 2418f), zumal eine traduzianistische Theorie bei Hilarius positiv durch die Feststellung ausgeschlossen wird, die Seele werde den Nachkommen niemals vom Erzeuger mitgegeben: trin. 10,22,2f (CCL 62A, 475 Smulders). Beck (Entstehung der Seelen, bes. 41) legt gegenüber dieser Interpretation dar, daß die zitierte Aussage nicht im Sinne eines strengen Kreatianismus ausgelegt werden dürfe. Nach der Auffassung des Hilarius habe Gott die Seele des ersten Menschen unmittelbar erschaffen; die Einzelseelen der nachfolgenden Geschlechter seien hingegen nur mittelbar Gottes Werk und entstanden nicht durch je neue Erschaffung, sondern vermittelt der menschlichen Natur, die Gott beim Schöpfungsakt ein für allemal konstituiert habe. Als Beleg führt er trin. 10,19,5/8 (CCL 62A,473f Smulders) an: *ut sicut per naturam constitutam nobis a Deo originis nostrae principe, corporis adque animae homo nascitur, ita Iesus Christus per virtutem suam carnis adque animae homo ac Deus esset*. Also ist nach Beck Hilarius weder Kreatianist noch Traduzianist; die Lösung bleibt eigenartig unbestimmt. Doch interpretiert Beck das Zitat aus trin. 10,19 zutreffend oder bürdet er ihm eine Beweislast auf, die die Stelle nicht zu tragen vermag? In dem Passus stehen die Formulierungen *per naturam constitutam* (auf den Menschen bezogen) und *per virtutem suam* (auf Christus bezogen) einander gegenüber. Hilarius will sagen: Der Mensch, der aus Leib und Seele besteht, entsteht *per naturam constitutam*, Christus dagegen ist Mensch, bestehend aus Leib und Seele, jedoch nicht *per naturam constitutam*, sondern *per virtutem suam*. Hier wird keine Aussage über die Seele gemacht, die *per naturam constitutam* entstünde und nicht unmittelbar von Gott geschaffen würde, sondern über das Menschsein Christi mit Leib und Seele, das sich in seiner Nicht Notwendigkeit (*per virtutem suam*) von dem des Menschen unterscheidet (*per naturam constitutam*). Christi Menschheit und Gottheit werden auf seine eigene *virtus*, das Mensch-

Exegesen der Schöpfungsberichte zum Ausdruck, die jedoch nicht einheitlich sind. Im Matthäuskommentar und an einer Stelle der Psalmenauslegung äußert der Bischof von Poitiers in deutender Paraphrase von Gen. 2, 7 und darin Tertullian folgend, die Seele sei im Gegensatz zum Leib durch Gottes Hauch entstanden^{58a}. Bei der ausführlichen Exegese der beiden Schöpfungsberichte in der Psalmenauslegung (tr. ps. 118 und 129), in der er Origenes folgt, arbeitet er den Abstand zwischen Leib und Seele stärker heraus: Die Seele ist aus dem Nichts geschaffen und unterscheidet sich darin schon vom Leib, der aus Materie geformt ist⁵⁹. Entsprechend ihrer Geistigkeit ist die Seele durch den Willen des Schöpfers nach dem Wort geschaffen: „Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis“ (Gen. 1, 26); an anderer Stelle präzisiert er, sie sei nicht erst mittels des Genesiswortes entstanden, sondern allein dadurch, daß Gott die zu schaffende Seele in seinem Denken konstituierte⁶⁰. Nach dem Wort in Gen. 1, 26, das Hilarius ausschließlich auf die Erschaffung der Seele, aber nicht auf die des Leibes bezieht, ist sie nach dem Bild des Schöpfers geschaffen⁶¹ und durch das Einhauchen (Gen. 2, 7) vollendet worden⁶². Konsequenterweise betont er dabei die Erschaffung der Seele als zeitlich vor der Erschaffung des Leibes⁶³. Trotz der Differenzen in den verschiedenen Deutungen von Gen. 1, 26 und 2, 7, die durch die Vorlagen bedingt sind, an die Hilarius anknüpft, kommen sie darin überein, daß Hilarius den Vorrang der Seele vor dem Leib herausstreicht.

sein des Menschen hingegen auf die Erschaffung der menschlichen Natur zurückgeführt. Muß man unbedingt wie Beck *per naturam* instrumental als „mittels seiner Natur“ übersetzen? Oder liegt es nicht vielmehr näher, aufgrund des Kontextes die Formulierung „aufgrund/entsprechend seiner Natur“ zu wählen? Sie ist neutraler und bringt trotzdem die von Hilarius anvisierte Differenz zu *per virtutem suam* hinreichend zum Ausdruck. In dieser Übersetzung wäre keine Aussage über die Entstehung der (Einzel-)Seelen impliziert und die fragliche Stelle stünde nicht im Widerspruch zu der sonst vertretenen kreatianistischen Auffassung des Hilarius. Beck problematisiert den Passus unnötig; er bringt zwar scharfsinnige, aber Hilarius ungemäße Distinktionen ein. Man darf solche Einzelaussagen nicht allzusehr pressen und bei einem Autor des 4. Jh. weder ein Streben nach letztlich stimmiger Systematik noch einen Problemhorizont und einen Begriffsapparat voraussetzen, wie ihn erst die Scholastik im hohen Mittelalter geschaffen hat.

58a Vgl. unten S. 38 Anm. 107.

59 Tr. ps. 118 iod 7 (CSEL 22,443,2/9, bes. 7/9 Zingerle). Die Materie ist allerdings wiederum aus dem Nichts geschaffen: trin. 12,16,26/30 (CCL 62A,591 Smulders); vgl. Beck, Entstehung der Seelen 40. Zur *creatio ex nihilo* siehe ferner: trin. 1,12,4/7 (CCL 62,12 Smulders); trin. 4,16,13f (CCL 62,117 Smulders); trin. 8,53,13 (CCL 62A,366 Smulders); syn. 17 (PL 10,493C); tr. ps. 64,8 (CSEL 22,239,17 Zingerle); tr. ps. 148,5 (CSEL 22,862,8 Zingerle); vgl. auch unten S. 37f und Anhang II.

60 Tr. ps. 118 iod 6 (CSEL 22,442,18f Zingerle); tr. ps. 134,14 (CSEL 22,702,18 Zingerle): *non verbo sed opere cogitato*.

61 Tr. ps. 118 iod 7. 8 (CSEL 22,443, 2f. 20f Zingerle); tr. ps. 129,6 (CSEL 22,652,2f Zingerle); tr. ps. 119,19 (CSEL 22,556,12f Zingerle); tr. ps. 134,14 (CSEL 22,702,19 Zingerle).

62 Tr. ps. 134,14 (CSEL 22,702,19f Zingerle); vgl. unten S. 37f.

63 Reinkens, Hilarius 35 mit Anm. 3; Beck, Entstehung der Seelen 37; vgl. unten S. 36f.

Exkurs: Zur *corporalitas animae* im Matthäuskommentar.

Während Hilarius in seinem Spätwerk, der Psalmenauslegung, die Seele als unkörperlich (*incorporalis*) bezeichnet, scheint er in einem Abschnitt seines Frühwerkes, dem Matthäuskommentar, die Seele sowohl als körperlich wie auch als materiell zu verstehen. Wird in der Beantwortung der Frage nach dem Wesen der Seele eine geistige Entwicklung des Autors greifbar? Oder lassen sich die gegensätzlich scheinenden Aussagen miteinander in Einklang bringen? Da der schwer verständliche Abschnitt des Matthäuskommentars verschieden gedeutet worden ist und da auch Versuche nicht fehlen, den Text mit den Äußerungen der Psalmenerklärung in Einklang zu bringen, bedarf er einer eingehenderen Besprechung.

Der Abschnitt knüpft an eine Exegese von Mt. 6, 25 an: „Darum sage ich euch: Denket nicht in eurem Herzen, was ihr essen, noch womit ihr euren Leib bekleiden werdet“ (Mt. 6, 25a). Die Stelle folgt so erklärt Hilarius auf die Aufforderung des Herrn, sich einen Schatz im Himmel zu erwerben, und auf die Feststellung, daß niemand zwei Herren dienen kann (Mt. 6, 24). Sie steht in nicht hinreichend erkennbarem Zusammenhang mit dem vorhergehenden Vers. Darf etwa der Diener des einen Herrn sich nicht um Speise und Kleidung sorgen? Kann man etwa nur nackt und hungrig einen Schatz im Himmel erwerben?⁶⁴ Diese Fragen leiten zum Kern der Auslegung über.

Die Ungläubigen (die die leibliche Auferstehung von den Toten bezweifeln) fragen verächtlich, welches Aussehen der Auferstehungsleib haben und wovon er sich ernähren werde. Wegen der Unbeantwortbarkeit dieser Fragen wenden sie sich den Vergnügungen zu und geben sich den Freuden der Welt hin, während sie andererseits in unsinniger Furcht Gott verehren. So geschieht es, daß sie zwei Herren dienen, aber dem einen untreu werden. Christus hat vor der großen Gefahr des Unglaubens gewarnt und mahnt darum: „Ist nicht die Seele mehr wert als die Nahrung und der Leib nicht mehr als das Kleid?“ (Mt. 6, 25b). Dann fährt der Autor fort: „In den Aussprüchen Gottes ist Wahrheit, und die ganze Wirksamkeit, Dinge zu erschaffen, liegt in seinem Wort. Daher ist weder zweifelhaft, was er versprochen, noch unwirksam, was er gesagt hat. Es gibt nichts, das in seinem Wesen und aufgrund des Geschaffenseins nicht körperlich (*corporeus*) ist, und der Urstoff (*elementa*) aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge im Himmel und auf Erden ist gestaltet (*formata*) worden. Denn auch die einzelnen Seelen – mögen sie in ihren Leibern oder von diesen getrennt sein – haben doch Anteil am körperlichen Wesen ihrer Natur; denn alles, was geschaffen ist, muß notwendigerweise in irgendetwas sein.“ Daher nennt Gott unnütze Fragen unschicklich und läßt nicht zu, daß unsere Hoffnung auf Zukünftiges durch Sorge um Nahrung und Kleidung des Auferstehungsleibes belastet werde, bevor Leib und Seele ihr Wesen

für die Ewigkeit erhalten haben, damit Gott, der sogar Leib und Seele zurückgibt, nicht geschmäht werde, er könne Leichteres nicht tun⁶⁵.

Daß dieser Abschnitt, der von der Körperlichkeit der Seele spricht, mit den durchgängig anderslautenden Aussagen des Hilarius in Widerspruch steht, ist bereits dem Mauriner Editor Coustant aufgefallen. Er erläutert die Problematik in einer langen Anmerkung seiner Ausgabe und in einem Abschnitt der *Praefatio generalis*⁶⁶. Der Mauriner hat klar erkannt, daß eine Textkonjektur nicht in Frage kommt⁶⁷. Er möchte allerdings in der fraglichen Stelle keine eigentliche Aussage über die Seele sehen, sondern nur eine Darlegung über das Fortbestehen von Gottes Schöpfungswerk und über die Auferstehung, die nach Auffassung des Hilarius mit Leib und Seele erfolge. Daher sei es nicht zulässig, aus dem Passus eine Körperlichkeit der Seele zu folgern⁶⁸. Auf diese Weise will Coustant das fragliche Kapitel des Matthäuskommentars mit den entgegenstehenden Aussagen des Bischofs von Poitiers in Einklang bringen. Bedenkt man jedoch den Duktus der Argumentation des Hilarius, so zeigt sich, daß gerade die Körperlichkeit alles Geschaffenen das zentrale Bindeglied ist, mit dem die leibliche Auferstehung bewiesen werden soll. Dies gipfelt darin, daß auch und gerade die Seele als körperlich angesehen wird. Wenn aber diese Körperlichkeit der Seele letztlich abzusprechen wäre, dann fiel das ganze Argument in sich zusammen. Aus diesem Grunde kann dem Harmonisierungsversuch Coustants nicht gefolgt werden.

A. Fierro zieht zur Illustration des Passus Tertullian und besonders Origenes sowie die *Excerpta ex Theodoto* heran⁶⁹. Er möchte das Hilariuszitat parallel zu einem Abschnitt aus den *Excerpta ex Theodoto* interpretieren: Die Körperlichkeit diene Hilarius danach nur zur Charakterisierung einer *creatura finita*, die er mit den Eigenschaften der Körperlichkeit umschreibe. Die an sich unkörperliche (!) menschliche Seele lasse sich letztlich nicht vom Körperlichen trennen, insofern sie stets eine körperliche Substanz habe, in der sie existiere. Im Gegensatz zu Gott könne sie die „körperlichen Seinsmodi“ nicht ablegen und überwinden⁷⁰.

65 In Mt. 5, 8, 1/26 (SC 254, 156/8 Doignon). Text in Anhang I.

66 P. Coustant, in: PL 9, 946/8 Anm. f mit vielen präzisen Detailbeobachtungen und ders., Praef. gen. 256 (PL 9, 121A/D). Coustant hat deutlich gesehen, daß in diesem Zitat die Körperlichkeit der Seele ausgesagt wird. Er schließt dies notwendig aus dem Wortlaut und dem Argumentationsduktus der Stelle. Daß man den Passus so zu interpretieren hat, zeigt auch die Kritik des Claudianus Mamertus, Presbyters von Vienne, im 5. Jh. in seinem Werk *De statu animae: Ne quid tamen segnem me redhibendae vicissitudinis arbitreris, prout locus est moneo consentaneum magis tibi super sententia tua Pictavum Hilarium esse potuisse, qui scilicet inter conplura praecelsarum disputationum suarum quiddam sequius sentiens duo haec veris adversa disseruit: unum, quo nihil incorporeum creatum dixit, aliud, quo nihil doloris Christum in passione sensisse*; Claud. Mamert. stat. an. 2, 9, 3 (CSEL 11, 134, 16/135, 3 Engelbrecht).

67 P. Coustant, in: PL 9, 946C/D Anm. f.

68 Coustant, Praef. gen. 256 (PL 9, 121C/D).

69 Fierro, Gloria 23/6.

70 Ebd. 26f; vgl. ebd. 38.

64 In Mt. 5, 7, 7/15 (SC 254, 156 Doignon).

Gegen die ein wenig umständliche, aber auf den ersten Blick bestechende Interpretation Fierros erheben sich jedoch gewichtige Einwände. Zunächst ist das Hinzuziehen der *Excerpta ex Theodoto* und des Origenes als Parallelen bzw. Interpretationshilfen zum fraglichen Hilariustext eine unglückliche Wahl, da Hilarius in seinem Matthäuskommentar von den Alexandrinern nicht direkt abhängig oder beeinflusst ist⁷¹. Darüber hinaus verdunkelt Fierro mit seiner glättenden Auslegung die Aussage der Stelle und ihre Problematik: Nach ihm ist gemäß Hilarius die Seele im eigentlichen Sinn unkörperlich, nur existiert sie stets *faktisch* in einer körperlichen Substanz. Das bedeutet: das *Wesen* der Seele ist also *nicht körperlich*. Ist das wirklich die Aussage der Stelle? Eine Analyse des Gedankengangs mag zeigen, daß das Zitat gerade das Gegenteil anvisiert.

Zunächst wird die *wesentliche* Körperlichkeit und Stofflichkeit alles (!) Geschaffenen behauptet. Daran schließt der Autor begründend (*nam*) die Aussage an, die Seelen hätten sogar als vom (sterblichen) Leib getrennte an der körperlichen Substanz ihrer eigenen Natur Anteil, d. h. dasjenige, was ihrer eigenen Natur zugrunde liegt, ihre *substantia*, ist körperlich! *Natura* bezeichnet dabei das konkret-reale Sein, sofern es allen Einzelseelen in gleicher Weise zukommt, während *substantia* die ontologische Dimension dieses Seins umschreibt. Daß ferner die Verbform *sortiuntur* nur im Sinne von ‚teilhaben‘ als Terminus der Partizipationsmetaphysik verstanden werden kann, ergibt sich aus dem Kontext⁷². Das bedeutet, daß die Einzelseelen *wesentlich körperlich* sind. Dieser Satz erhält sodann eine erneute durch *quia* angeschlossene Begründung: Alles Geschaffene muß notwendig *in aliquo* sein. Nach den zuvor explizierten Gedanken kann dies nun nicht mehr bedeuten, daß etwas unkörperlich Geschaffenes nur in einem körperlich Geschaffenen existieren kann, da ja alles Geschaffene körperlich und stofflich ist, sondern daß allem Geschaffenen dieses *aliquid*, in dem es existiert, von sich aus *wesentlich* zukommt. Der *quia*-Satz ist also nur eine andere Formulierung der erstgenannten Aussage.

Sind nun alle Zweifel ausgeräumt, daß in dem Abschnitt die Seele als in ihrem Wesen körperlich angesehen wird, so ist damit gleichzeitig entschieden, daß eine Harmonisierung mit den Gedanken von der Immaterialität und Unkörperlichkeit der Seele nicht geleistet werden kann. Zu fragen bleibt jedoch, ob man die Stelle als einen genuinen Gedanken unseres Autors verstehen darf, oder ob dieser durch Übernahme von literarischen Vorlagen in den Matthäuskommentar eingedrungen ist⁷³. Die Suche nach

Autoren, von denen Hilarius hinsichtlich der Auffassung von der Körperlichkeit der Seele beeinflusst sein könnte, führt zu Irenäus von Lyon und Tertullian⁷⁴.

Im zweiten Buch von *Adversus haereses* kommt Irenäus im Zusammenhang mit der Widerlegung der Seelenwanderung auf das Verhältnis von Seele und Leib zu sprechen: „Daß die Seelen überdauern und nicht von einem Leib in den anderen übergehen, daß sie sogar den Charakter des Leibes, zu dem sie gehörten, unverändert bewahren und sich der Werke erinnern, die sie hier vollbracht haben und nun zu tun aufgehört haben, hat der Herr aufs deutlichste durch die Erzählung gelehrt, die vom Reichen und dem Lazarus handelt, der im Schoß Abrahams ausruhte. . . . Dadurch ist deutlich erklärt worden, daß die Seelen überdauern . . . und menschliche Gestalt haben, um erkannt zu werden und sich daran zu erinnern, was sie hier sind“⁷⁵. Vergleicht man das Irenäuszitat mit dem Hilariusspassus, so läßt sich aus sprachlichen oder literarischen Kriterien eine *direkte* Abhängigkeit von dem Bischof von Lyon nicht erweisen. Dennoch besteht eine unverkennbare gedankliche Nähe zwischen beiden Autoren: Um den Zusammenhang zwischen der Seele und ihrem Leib nicht zerreißen zu müssen, läßt Irenäus die Seele leiblichen Charakter und menschliche Gestalt annehmen, die unverändert nach dem Tode bewahrt wird⁷⁶. Bezeichnend ist der Rekurs auf die Werke, die der Mensch im Diesseits vollbracht hat und die die Seele künftig bestimmen. Auch bei Hilarius geht es um die Werke. Er will aus dem Auferstehungsglauben aufweisen, daß die Werke des Leibes nicht belanglos sind. Das Argument von der Körperlichkeit der Seele dient also zur Begründung der leiblichen Auferstehung und in diesem Zusammenhang auch zur Begründung von Sittlichkeit⁷⁷.

Enger als zu Irenäus sind die Verbindungen zu Tertullian, dem Hauptvertreter der Körperlichkeit der Seele. Darauf hat bereits Doignon aufmerksam gemacht⁷⁸. Für Tertullian ist alles Bestehende körperlich (*corpus*), jedoch nicht in jeweils derselben

74 Darauf hat vor allem Doignon (Exil 383 Anm. 1) aufmerksam gemacht neben Fierro (Gloria 24f), der auch Tertulliantexte hinzuzieht, aber die Abhängigkeit des Hilarius von Tertullian zu gering veranschlagt.

75 Iren. adv. haer. 2,34,1 (SC 294, 354/6 Rousseau).

76 Vgl. Iren. adv. haer. 2,19,6 (SC 294,192/4 Rousseau): Wie gefrorenes Wasser in einem Gefäß dessen Form erhält, so nimmt die Seele die *forma corporis* an. Vgl. Atzberger, Geschichte 221.

77 Vgl. trin. 1,9,1/4 (CCL 62,9 Smulders): *ut pietatis professionem spes aliqua incorruptae beatitudinis aleret, quam (sc. spem) sancta de Deo opinio et boni mores . . . mererentur*. Vgl. 1 Kor. 15,32.

78 Doignon, Exil 383 Anm. 1; vgl. Fierro, Gloria 23/6. Zur stoisch beeinflussten Seelenlehre Tertullians siehe: Esser, Seelenlehre; Karpp, Probleme 41/91; M. Spanneut, Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie (Paris 1957) 150/66; Quasten, Patrologia 1,558f; vgl. Simonetti, Commento a Matteo 60 Anm. 75.

71 Doignon, Exil 170/82.545/55; Reinkens, Hilarius 70/3; Wille, Studien 30/49; Simonetti, Commento a Matteo 62/4; Burns, Christology 37/65; vgl. oben S. 9 mit Anm. 29. Doignon (Exil 383 mit Anm. 1) findet es vor allem fragwürdig, daß Fierro Hilarius und Tertullian durch den Text aus den *Excerpta ex Theodoto* dissoziieren will.

72 Mit Wild, Divinisation 127, gegen Fierro, Gloria 24 Anm. 16, der bei allem Zweifel allerdings keine Alternative anzubieten vermag. Zu *natura* und *substantia* vgl. oben S. 19 Anm. 5.

73 Die Stelle weist jedenfalls keine Anzeichen einer Interpolation auf. Zur älteren Diskussion um die Auslegung des Zitats und die Seelenlehre des Hilarius vgl. Le Bachelet, Art. Hilaire 2418.

Weise, sondern jedes ist ein *corpus sui generis*⁷⁹. Daher kann Tertullian auch Gott, obwohl er Geist ist, *corpus* nennen⁸⁰. In diesem Sinne ist auch die Seele ein *corpus sui generis*. Nach Stüber lehrt Tertullian in den Frühschriften, daß die Seele den Fleischesleib zur Ausführung jeglicher Tätigkeit benötigt⁸¹. Später gibt er diese Theorie auf und lehrt, die Seele sei selbst körperlich, ihr komme also neben dem sterblichen Leib eine Leiblichkeit *sui generis* zu⁸². Gott hat dem Menschen die Seele eingehaucht, die sich durch alle Glieder des Leibes verbreitet und seine Gestalt innerlich abgebildet hat. Tertullian greift auf einen Gedanken des Irenäus von Lyon zurück, wenn er diesen Vorgang mit dem Gefrieren (von Wasser) in einer Form vergleicht⁸³. Da auf diese Weise der Mensch innerlich gleichsam ein zweites Mal entsteht, kann er von einem inneren und von einem äußeren Menschen sprechen – ein Wort, das Hilarius später aufgreifen wird⁸⁴. Wie sehr die hier zu diskutierende Stelle tertullianisches Gedankengut widerspiegelt⁸⁵, illustriert die Übersicht in Anhang I. Auffällig ist auch bei Tertullian – ähnlich wie bei Hilarius und Irenäus – die Verknüpfung des Arguments von der Körperlichkeit der Seele mit den Werken. Für Tertullian ist sie eine Notwendigkeit, damit die Seele im Jenseits für ihre Werke belohnt oder bestraft werden und Refrigerium oder Qualen empfinden kann⁸⁶. Diese Beobachtungen legen den Schluß nahe, daß der Gedanke von der Körperlichkeit alles Ge-

schaffenen und insbesondere der Seele, der durch Hilarius' Formulierung *elementa formata sunt* nachdrücklich unterstrichen wird, von dem Karthager entlehnt ist und wohl auf stoischen Einfluß zurückgeht⁸⁷.

Dennoch schreibt Hilarius – obwohl er seiner Vorlage im fraglichen Zitat sehr verpflichtet ist – Tertullian nicht nur aus, sondern setzt sich zugleich deutlich von ihm ab. Während Tertullian alles Bestehende in die Körperlichkeit einbezieht und sogar Gott *corpus* nennt, schränkt Hilarius die Körperlichkeit auf das ein, was geschaffen ist⁸⁸. Das entspricht der Arbeitsweise, die bereits anderweitig bei dem Bischof von Poitiers festgestellt wurde⁸⁹.

Könnte eine Abhängigkeit der fraglichen Stelle von Tertullian wahrscheinlich gemacht werden, so gilt es noch zu klären, wie sich die Auffassung von der Körperlichkeit der Seele mit den gegenteiligen Aussagen von ihrer Unkörperlichkeit fügt, die oben bereits zusammengestellt wurden⁹⁰. Wie schon angedeutet, dürfte den Schlüssel zum Verständnis eine Beobachtung der Chronologie der diesbezüglichen Aussagen des Hilarius liefern. Bedenkt man, daß er nur in der Frühschrift, dem Matthäuskommentar, die Seele als körperlich und stofflich bestimmt, während in den *Tractatus super psalmos*, deren Entstehungszeit in die letzten Lebensjahre des Autors fällt, die Seele stets als immateriell und unkörperlich geschildert wird, so legt sich der Schluß nahe, die Divergenz zwischen den Vorstellungen des Früh- und denen des Spätwerkes des Hilarius seiner geistigen Entwicklung zuzuschreiben. Dementsprechend vertrat Hilarius in den ersten Jahren seines Episkopates in Anlehnung an Tertullian die Auffassung von der *corporalitas animae*, ließ aber später, möglicherweise unter dem Einfluß der orientalischen Theologen und besonders des Origenes, davon ab zugunsten der Lehre von der Unkörperlichkeit und Immaterialität der Seele, die die Anthropologie seines Spätwerkes bestimmt.

3. Der Mensch als lebendige Einheit von Leib und Seele.

Leib und Seele als eigenständige Wesenheiten stehen sich nicht nur dualistisch gegenüber, sondern sind andererseits im Menschen zu einer Einheit verbunden, die jedoch von dieser Dichotomie bestimmt bleibt. Im Menschen sind Leib und Seele zu einer Gemeinschaft vereinigt, die Hilarius mit den Termini *societas, consortium*

87 Tert. an. 5,1/6 (CCL 2,786f Waszink); vgl. J. Doignon, in: SC 254,159 Anm. 9.

88 In Mt. 5,8,14/20 (SC 254,158 Doignon): *Nihil est quod non in substantia sua et creatione corporeum sit . . . quia omne quod creatum est in aliquo sit necesse est*. Die Bemerkung Fierros (Gloria 24), man wisse nicht, ob Gott in die Aussage von der Körperlichkeit der Seienden eingeschlossen sei, ist unzutreffend, da Hilarius betont eine Aussage über das *Geschaffene* macht.

89 Vgl. Doignon, Exil 170/225, zusammenfassend 223/5; Goffinet, Utilisation 238.

90 Vgl. oben S. 25 Anm. 40.

79 Tert. carn. Christi 11,3f (CCL 2,895 Kroymann): *Sed nec esse quidem potest, nihil habens per quod sit. Cum autem sit, habeat necesse est aliquid, per quod est. Si habet aliquid, per quod est, hoc erit corpus eius. Omne, quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale nisi quod non est*; an. 7,3 (CCL 2,790 Waszink): *Nihil enim si non corpus*.

80 Tert. adv. Prax. 7,8 (CCL 2,1166f Kroymann - Evans): *Quis enim negabit Deum corpus esse etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie*. Möglicherweise bedeutet *corpus* hier nur *substantia*. Vgl. adv. Prax. 7,6 (CCL 2,1166 Kroymann - Evans); Altaner - Stüber, Patrologie 160f.

81 Stüber, Refrigerium interim 56 Anm. 44; Tert. apol. 48,4 (CCL 1,166 Dekkers); test. an. 4,1/11 (CCL 1,178/80 Willems).

82 Tert. res. mort. 17,2 (CCL 2,941 Borleffs): *Nos autem animam corporalem et hic profitemur et in suo volumine probavimus habentem proprium genus substantiae soliditatis, per quam quid et sentire et pati possit*; vgl. auch an. 9,1 (CCL 2,791f Waszink).

83 Tert. an. 9,7 (CCL 2,793 Waszink): *Recogita enim cum deus flasset in faciem homini flatum vitae, et factus esset homo in animam vivam, totus utique, per faciem statim flatum illum in interiora transmissum et per universa corporis spatia diffusum simulque divina aspiratione densatum omni intus linea expressum esse, quam densatus impleverat, et velut in forma gelasse*. Vgl. oben S. 33 Anm. 76.

84 Tert. an. 9,8 (CCL 2,793 Waszink); vgl. bei Hil. tr. ps. 118 iod 6 (CSEL 22,442,15f Zingerle); tr. ps. 129,6 (CSEL 22,651,20f Zingerle). Ob Hilarius die Formulierung von Tertullian übernommen hat, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Da der Kontext, dem die beiden Belege entnommen sind, weitgehend einer Vorlage des Origenes folgt, kommt dieser eher als Quelle der Formulierung in Betracht. Vgl. unten S. 40/2 und Anhang II.

85 Förster (Theologie 671) sieht dagegen in der Vorstellung von der Körperlichkeit der Seele einen „selbständigen Gedanken“ des Hilarius.

86 Tert. res. mort. 17,1f (CCL 2,941 Borleffs); apol. 48,4 (CCL 1,166 Dekkers); test. an. 4,1/11 (CCL 1,178/80 Willems); an. 7,1/4 (CCL 2,790 Waszink); vgl. Stüber, Refrigerium interim 56; Esser, Seelenlehre 65/77, bes. 73; Karpp, Probleme 48.56f.

und *foedus* belegt⁹¹. Er knüpft damit an Tertullian an, der die Begriffe *societas* und *consortium* zur Charakterisierung des Verhältnisses von Leib und Seele bereits verwendet⁹². Nicht die Seele oder gar der Leib allein machen den Menschen aus, sondern erst die lebendige Verbindung beider zu einer Wirkeinheit.

Die Vorstellung von der Vereinigung beider Naturen im Menschen wird in Hilarius' Exegese der ersten Kapitel der Genesis deutlich, die er hauptsächlich in den *Tractatus super psalmos* 118 und 129 entwickelt. Sie ist dadurch gekennzeichnet, daß der priesterschriftliche (Gen. 1,1/2,4a) und der jahwistische Schöpfungsbericht (Gen. 2, 4b/25) nicht als zwei verschiedene Darstellungen desselben Geschehens, sondern als Berichte über zeitlich einander nachgeordnete Vorgänge angesehen werden. Da Hilarius in der Abfolge des in der Schrift Gesagten eine Ordnung erkennt, mit deren Hilfe Wahrheiten ausgesagt werden⁹³, mißt er den Aussagen in Gen. 1,26 und 2,7 und ihrer Nachordnung tiefere Bedeutung zu: „Da aber der Mensch die innere und die äußere Natur in sich enthält, die beide voneinander verschieden sind, und aus beiden Wesenheiten zu einem der Vernunft teilhaften Lebewesen gemacht wurde, ist er durch einen doppelten Anfang geschaffen worden. Zuerst wird nämlich in der Genesis gesagt: ‚Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis‘ (Gen. 1,26), und danach erst: ‚und Gott nahm Staub von der Erde und bildete den Menschen‘ (Gen. 2,7)“⁹⁴. In der Sicht des Bischofs von Poitiers weisen die beiden Stellen auf zwei nacheinander erfolgende Schöpfungsakte hin:

Das zuerst Geschaffene ist die Seele, die unkörperlich ist, da sie nach dem Bilde Gottes erschaffen wurde⁹⁵. Neben der Unkörperlichkeit ist die *mobilitas animae* ein oft betontes Charakteristikum, durch das sich die Seele als Ebenbild Gottes auszeichnet. In der Beweglichkeit und ihrer Präsenz in allen Teilen des Leibes ahmt sie die Beweglichkeit Gottes und seine Omnipräsenz in der Schöpfung nach⁹⁶. Sofern sich die Seele nicht im Leibe befindet, kommen ihr aufgrund der Ebenbildlichkeit die gleichen Eigenschaften zu wie Gott: Rationabilität, Beweglichkeit und Bewegung,

Schnelligkeit, Unkörperlichkeit, Feinheit, Ewigkeit⁹⁷. Dennoch ist die Seele nicht *imago dei*, denn diese ist nach Kol. 1,15 der Sohn Gottes; sie ist *ad imaginem dei* geschaffen, und das bedeutet: gemäß dem Aussehen des Bildes und Gleichnisses Gottes⁹⁸. Sie ist *imago* der *imago dei*, Abbild des Gleichbildes Gottes⁹⁹. Insofern die Seele Ebenbild Gottes ist und sie das Eigentliche des Menschen, seine Identität, ausmacht, kann der Kirchenvater auch den ganzen Menschen als *ad (bzw. secundum) imaginem dei* geschaffen und sogar – in letzter Konsequenz – als *imago dei* bezeichnen¹⁰⁰. Der Ausspruch Gottes in Gen. 1,26 „Laßt uns den Menschen machen . . .“ gilt Hilarius nicht als Wort, vermittelt dessen die Seele erschaffen wird, sondern es drückt den Ratschluß Gottes aus, den er seinem Sohn mitteilt¹⁰¹. Im Gegensatz zu den anderen Geschöpfen wird die Seele des Menschen allein durch ihre Konstitution im Denken Gottes ins Dasein gerufen, hingegen nicht durch das Wort, wodurch die besondere Stellung des Menschen und vor allem der Seele in der Schöpfung deutlich wird¹⁰².

In einem zweiten Schöpfungsakt erfolgt nach der Konstitution der Seele die Erschaffung des Leibes, von der Gen. 2,7 handelt. Die große Differenz, die zwischen den beiden „Werken“ Gottes besteht, findet Hilarius darin verdeutlicht, daß die Hl. Schrift mit erheblichem Abstand von ihnen berichtet¹⁰³. In diesem zweiten Schöpfungsakt formte Gott aus Erdenstaub den Leib und hauchte ihm die Seele ein. Erst durch den Hauch Gottes werden Leib und Seele vereinigt, der Leib mit sinnlicher Wahrnehmung ausgestattet und so die Vollkommenheitsstufe der *perfectio vitae* erreicht. Mit diesem Begriff bezeichnet der Bischof von Poitiers die harmonisch-vollkommene Einheit von Leib und Seele, aufgrund welcher dem Menschen Lebensfähigkeit zukommt. Dabei ist festzuhalten, daß auch die Seele ihre Vollendung erst durch den Hauch Gottes erhält¹⁰⁴. Demgemäß „erkennt man die dreifache Voll-

91 *Consortium*: trin. 10,14,2 (CCL 62A,469 Smulders); trin. 10,44,7 (CCL 62A,497 Smulders); tr. ps. 63,6 (CSEL 22,228,1 Zingerle); tr. ps. 118 dalet 2 (CSEL 22,391,19f Zingerle); tr. ps. 119,18 (CSEL 22,555,16 Zingerle); *societas*: tr. ps. 118 dalet 1 (CSEL 22,391,4.12 Zingerle); *foedus*: tr. ps. 118 iod 8 (CSEL 22,443,16 Zingerle); tr. ps. 129,5 (CSEL 22,651,15 Zingerle).

92 Tert. an. 37,5 (CCL 2,840 Waszink); Tert. res. mort. 5,9 (CCL 2,927 Borleffs).

93 Tr. ps. 51,2 (CSEL 22,97, 21/4 Zingerle); tr. ps. 146,4 (CSEL 22,846,27 Zingerle); tr. ps. 118 beth 10 (CSEL 22,376, 8/15 Zingerle); tr. ps. 118 beth 7 (CSEL 22,373, 19/25 Zingerle); tr. ps. 118 sin 6 (CSEL 22,538,14f Zingerle); zu dem *ordo* der Psalmen vgl. tr. ps. instr. 8f (CSEL 22,9, 18/10,14 Zingerle); siehe ferner zum exegetischen Begriff *ordo* die Auflistung bei Gastaldi, *Exégeta* 81 s. v.; Driscoll, *Transfiguration* 397f.

94 Tr. ps. 118 iod 6 (CSEL 22,442, 15/21 Zingerle).

95 Tr. ps. 118 iod 7 (CSEL 22,442, 22/4 Zingerle); vgl. tr. ps. 129,4 (CSEL 22,650, 21/4 Zingerle).

96 Tr. ps. 118 koph 8 (CSEL 22,527,6/10 Zingerle); tr. ps. 129,6 (CSEL 22,651,22/652,4 Zingerle); zur *mobilitas animae* vgl. oben S. 28 Anm. 57.

97 Tr. ps. 129,6 (CSEL 22,651,20/3 Zingerle).

98 Tr. ps. 118 iod 7 (CSEL 22,442,23/6 Zingerle). Der Hinweis auf Kol. 1,15 fehlt in Zingerles Ausgabe. Vgl. ferner trin. 2,8,8 (CCL 62,45 Smulders); trin. 2,24,13 (CCL 62,60 Smulders); trin. 3,18,11/5 (CCL 62,90 Smulders); trin. 3,23,13/30 (CCL 62,95f Smulders); trin. 7,37,17/31 (CCL 62,304f Smulders); trin. 8,48,5/51,6 (CCL 62A,361/3 Smulders); trin. 11,5,6/28 (CCL 62A,533f Smulders); syn. 12 (PL 10,490B); syn. 35 (PL 10,506A); c. Const. 20f (PL 10,596B/597A); c. Aux. 11 (PL 10,615B/C).

99 Vgl. Reinkens, Hilarius 35.

100 C. Aux. 11 (PL 10,615C); vgl. tr. ps. 118 iod 2 (CSEL 22,440,10 Zingerle); tr. ps. 118 resch 10 (CSEL 22,535,4f Zingerle). Zur Gottebenbildlichkeit des Menschen vgl. Fierro, Gloria 14/20.

101 Tr. ps. 118 iod 8 (CSEL 22,443,22f Zingerle).

102 Tr. ps. 134,14 (CSEL 22,702,15/8 Zingerle); vgl. oben S. 29 Anm. 60. Zum Ratschluß Gottes siehe auch tr. ps. 118 iod 7 (CSEL 22,442,23f Zingerle); Reinkens, Hilarius 35/9.

103 Tr. ps. 118 iod 7 (CSEL 22,443,3f Zingerle); tr. ps. 129,5 (CSEL 22,651,11f Zingerle).

104 Tr. ps. 118 iod 8 (CSEL 22,443,14/6 Zingerle); tr. ps. 129,5 (CSEL 22,651,12/5 Zingerle); vgl. tr. ps. 134,14 (CSEL 22,702,19f Zingerle); tr. myst. 1,5,2 (CSEL 65,6,25f Feder); Reinkens, Hilarius 37 Anm. 1.

kommenheit (*triplex perfectio*) des geschaffenen und gebildeten Menschen, insofern er nach dem Bilde Gottes geschaffen, (ferner) aus Erde geformt und (schließlich) durch die Einhauchung des Geistes zum beseelten Lebewesen gemacht wurde. Daher bezeugt der Prophet, daß er von den Händen (Gottes) und nicht nur von einer Hand geschaffen und gebildet wurde, da ja gelehrt wird, seine Erschaffung sei einerseits nicht die eines nur einzelnen (Schöpfers) und andererseits eine dreifache Verichtung (*triplex operatio*) gewesen¹⁰⁵. Nach Hilarius berichtet also die Genesis von zwei Schöpfungsakten, aber einem dreifachen schöpferischen Handeln Gottes bei der Erschaffung des Menschen: 1. von der Erschaffung der Seele, 2. von der Formung des Leibes und 3. von der Vereinigung des Leibes und der Seele durch Gottes Hauch.

Vergleicht man diese Exegese von Gen. 1,26 und 2,7 mit der Auslegung durch Irenäus, Tertullian und Novation, so zeigen sich nur wenige Übereinstimmungen. Wie Hilarius sehen sie in dem Wort: „Laßt uns den Menschen machen . . .“ (Gen. 1, 26) den Ratschluß Gottes, den dieser an seinen Sohn mitteilt. Doch den für Hilarius' Exegese charakteristischen Gedanken der „doppelten Schöpfung“ des Menschen, nach dem in Gen. 1,26 von der Erschaffung der Seele und in Gen. 2,7 von der des Leibes sowie von der Vereinigung beider berichtet wird, kennen die genannten Autoren nicht¹⁰⁶. Tertullian erklärt sogar ausdrücklich, daß die Seele durch Gottes Hauch (Gen. 2,7) geboren wird¹⁰⁷. Eine Abhängigkeit der Auslegung der Schöpfungsberichte durch Hilarius von Irenäus, Tertullian und Novatian läßt sich daher hinsichtlich des Grundduktes nicht feststellen.

Die Suche nach literarischen Vorlagen für die Exegese des Schöpfungsberichtes führt nach Alexandrien, da die Lehre von der „doppelten Schöpfung“ des Menschen dort entstanden ist und sich zuerst bei Philo von Alexandrien nachweisen läßt¹⁰⁸. Philo handelt an drei Stellen über die Erschaffung des Menschen, die miteinander nicht in allen Punkten harmonieren¹⁰⁹. Nach ihm berichtet die Genesis in 1,26 und

2,7 von der Erschaffung zweier Menschen, eines himmlischen und eines irdischen, die sich voneinander wesentlich unterscheiden¹¹⁰. Der erste Mensch, von dessen Schöpfung Gen. 1,26 handele, sei unsichtbar und nach dem Bilde Gottes geschaffen; diese Aussage könne sich nicht auf den Leib beziehen, sondern nur auf den Geist (*νοῦς*) als den Führer der Seele, der den Menschen lenkt und leitet wie Gott das Weltall¹¹¹. Dies komme auch in der Terminologie der Hl. Schrift zum Ausdruck, da der himmlische Mensch nicht wie der irdische in Gen. 2,7 als gebildet (*πεπλάσθαι*), sondern als geprägt (*τετυπωσθαι*) charakterisiert werde¹¹². Dementsprechend berichte Gen. 1,26 nicht von der Erschaffung eines konkreten Menschen, sondern nur von der Schöpfung einer Idee (*ιδέα τις*) oder einer Gattung (*γένος*) Mensch¹¹³. In *De opificio mundi* führt Philo zu Gen. 2,7 aus, daß der nun gebildete zweite Mensch sich von dem zuvor geschaffenen dadurch unterscheidet, daß er sinnlich wahrnehmbar, irdisch, von bestimmter Beschaffenheit, aus Leib und Seele zusammengesetzt, männlichen und weiblichen Geschlechts und sterblich sei¹¹⁴. Dagegen erklärt der Alexandriner in *Legum allegoriarum liber I* eigenartigerweise, unter dem aus Erde gebildeten Menschen sei der konkrete Geist (*νοῦς*) zu verstehen, der auf den Leib hin geschaffen, aber noch nicht in diesen eingeführt sei. Dieser wäre erdhafte und vergänglich, wenn Gott nicht mit seinem Hauch diesem die Fähigkeit zu wahren Leben vermittelt hätte. Durch Gottes Hauch sei er zur lebendigen Seele geworden¹¹⁵.

Ein Vergleich zwischen Philos und Hilarius' Exegese ergibt einerseits eine Reihe von Entsprechungen: Die Unterscheidung zwischen himmlischem und irdischem Menschen bzw. zwischen himmlischer und irdischer Natur, die „doppelte Schöpfung“ und der Rekurs auf die unterschiedliche Terminologie der beiden Genesisverse (gebildet geprägt; geformt gemacht)¹¹⁶ finden sich bei beiden Autoren. Doch andererseits sind grundlegende inhaltliche Differenzen nicht zu übersehen: Im Gegensatz zum Bischof von Poitiers entsteht nach Philo bei dem in Gen. 1,26 berichteten Schöpfungsakt nicht die konkrete Seele des Menschen, sondern nur eine Idee oder Gattung (oder ein Gattungsbegriff) des Menschen, die erst in einer zweiten schöpferischen Handlung Gottes durch das Bilden des irdischen Menschen konkretisiert wird, während bei Hilarius die Seele als reales Geschöpf bereits im ersten Schöpfungsakt entsteht. Das in Gen. 2,7 erwähnte Hauchen Gottes verbindet nach Philo nicht, wie bei Hilarius, Leib und Seele miteinander, sondern läßt den geschaffenen und gebildeten (!) Geist erst zur Seele werden.

110 Philo opif. 134 (1,46 Cohn); leg. alleg. 1,31 (1,69 Cohn).

111 Philo opif. 69 (1,23 Cohn).

112 Philo leg. alleg. 1,31 (1,69 Cohn).

113 Philo opif. 134 (1,46 Cohn).

114 Philo opif. 134 (1,46 Cohn).

115 Philo leg. alleg. 1,32 (1,69 Cohn).

116 Tr. ps. 118 iod 7 (CSEL 22,443,7/9 Zingerle): *primum ergo non accepit, sed fecit: secundum non ut primum fecit, sed accepit et tum formavit vel praeeparavit*; vgl. tr. ps. 118 iod 5 (CSEL 22,442,9f Zingerle).

105 Tr. ps. 118 iod 8 (CSEL 22,443, 24/444,3 Zingerle).

106 Iren. adv. haer. 3,23,2 (SC 211,448 Rousseau); adv. haer. 5,1,3 (SC 153, 26/8 Rousseau); adv. haer. 5,15,4 (SC 153,210 Rousseau); Tert. adv. Prax. 12,1 (CCL 2,1172 Kroymann - Evans); res. mort. 5,6/9 (CCL 2,927 Borleffs); res. mort. 6,4 (CCL 2,928 Borleffs); Novat. trin. 17,4 (CCL 4,42 Diercks); trin. 26,3 (CCL 4,62 Diercks).

107 Tert. an. 22,2 (CCL 2,814 Waszink): *Definimus animam dei flatu natam*; vgl. an. 3,4/4,1 (CCL 2,785f Waszink). Hilarius greift diese Formulierung abgewandelt in tr. ps. 63,9 (CSEL 22,231,3f Zingerle): *audiet animam . . . ex adflatu dei ortam* auf. Er hält aber die hier zu besprechende Exegese des Schöpfungsberichtes nicht konsequent durch. Vgl. auch in Mt. 10,24,9 (SC 254,246 Doignon): *quae (sc. anima) ex adflatu Dei venit*.

108 Zu Philos Lehre von der doppelten Schöpfung vgl. J. Daniélou, Philon d'Alexandrie (Paris 1958) 172 /5; J. Giblet, L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraires de Philon, in: StHeil 5 (Löwen 1948) 93/118, hier 95/102; ferner: Siegfried, Philo 227f.239 und zu dem Einfluß Philos auf die Kirchenväter 348 (Clem. Alex.); 359 (Orig.); 363 (Euseb.); 388 (Ambros.); Seibel, Fleisch und Geist 6/12.

109 Philo opif. 69/71 (1,23f Cohn); opif. 134 (1,46 Cohn); leg. alleg. 1, 31f. (1,68f Cohn).

Aufgrund dieser Differenzen zwischen Philo und Hilarius dürfte sich eine direkte literarische Abhängigkeit zwischen beiden Autoren nicht wahrscheinlich machen lassen. Andererseits sind die Parallelen so deutlich, daß eine Unabhängigkeit sich ebensowenig behaupten ließe. Da Hilarius in seiner Exilszeit Origenes' Schriften kennengelernt hat und diese in seinen *Tractatus super psalmos* benutzt¹¹⁷, liegt die Vermutung nahe, daß Origenes, der seinerseits von Philo beeinflusst ist, die Vermittlerrolle zufällt¹¹⁸.

Leider ist der umfangreiche Genesiskommentar des Alexandriner Theologen, dessen Existenz aus der patristischen Literatur bekannt ist, heute verloren¹¹⁹, so daß Origenes' zusammenhängende Auslegung der beiden Genesisverse unbekannt bleibt. Dennoch läßt sich seine Auffassung über die beiden Schöpfungsberichte aus seinem erhaltenen Werk erheben, das in großen Teilen nur in lateinischen Übersetzungen des 4. Jh. (Rufin v. Aquileia, Hieronymus) überliefert ist und in dem er gelegentlich auf die Verse Gen. 1,26f und 2,7 zu sprechen kommt. Bei der Untersuchung einer literarischen Abhängigkeit oder Beeinflussung des Hilarius durch Origenes sind diese komplizierten Überlieferungsverhältnisse in Rechnung zu stellen; denn der Übersetzer einerseits und Hilarius andererseits eine Beeinflussung des Bischofs von Poitiers durch Origenes vorausgesetzt gehen auf ein nicht erhaltenes griechisches Original zurück, von dem sie in das Lateinische unabhängig voneinander übertragen. Dadurch wird aufgrund der Mehrdeutigkeit der Vokabeln und aufgrund des Übersetzungsspielraums die Möglichkeit von wörtlichen Übereinstimmungen zwischen Hilarius und den lateinischen Übersetzungen des Alexandriner von vornherein eingeschränkt.

Die origenische Exegese folgt in ihren Grundzügen dem philonischen Gedanken von der „doppelten Schöpfung“. Wie Philo und Hilarius recurriert auch Origenes auf die terminologischen Unterschiede in Gen. 1,26 und 2,7. In Gen. 2,7 wird der Mensch als von Gott „gebildet“ (*plasmatus*) bezeichnet, während Gen. 1,26 von „geschaffen“ (*factus*) spricht. Daher bezieht Origenes den in Gen. 2,7 berichteten Schöpfungsakt auf den *corporalis homo*, also den Leib, und den in Gen. 1,26 berichteten auf den *interior homo* (den er anderweitig als aus Seele und Geist bestehend

definiert¹²⁰) bzw. auf die Seele¹²¹. Neben diesem Grundansatz der Auslegung der ersten Genesis-Kapitel finden sich bei Origenes und Hilarius eine Reihe ähnlicher Detailaussagen, und auch der Duktus der Argumentation weist deutliche Parallelen auf.

Parallel verläuft die Feststellung, der in Gen. 1,26 genannte, nach dem Bild Gottes geschaffene Mensch sei unkörperlich, und die Interpretation des *ad imaginem Dei*. Origenes betont ebenso wie Hilarius, die Seele bzw. der *homo interior* sei nicht das Bild Gottes, die *imago Dei*, denn diese sei der Christus-Logos, der Erstgeborene der Schöpfung. Vielmehr deuten der Alexandriner und Hilarius die Seele als ein Geschöpf nach dem Bild und Gleichnis der *imago Dei*, als Bild des Bildes, als Abbild des Gleichbildes Gottes¹²². Auffällig ist ferner, daß beide Autoren Kol. 1,15 in diesem Zusammenhang zitieren¹²³.

117 Goffinet, Utilisation.

118 Fierro (Gloria 9/12. 15/25. 30/5. u. ö.) führt viele Origenes-Parallelen zu Hilarius an, ohne nach einer literarischen Abhängigkeit zu fragen. Bei Goffinet (Utilisation 123/5), der die Benutzung des Origenes durch Hilarius in der Psalmenauslegung untersucht, fehlt eine detaillierte Diskussion der Exegese von Gen. 1,26 und 2,7.

119 Euseb. hist. eccl. 6,24,2 (GCS 9,2 = Euseb. 2,2,572,1f Schwartz) nennt einen zwölfbändigen Kommentar zur Genesis, während Hieron. ep. 33,4 (CSEL 54,255,15 Hilberg) und ep. 36,9 (CSEL 54,275,13f Hilberg) 13 Bücher eines Genesiskommentars auführt, von dem uns nichts erhalten ist. Die Nachricht bei Hieronymus, die 13 Bücher nennt, ist der bei Eusebius vorzuziehen: Bardenhewer, Geschichte 2,139f; Altaner - Stuiber, Patrologie 202; Quasten, Patrologia 1,327.

120 Orig. in Gen. hom. 1,15 (GCS 29 = Orig. 6,19,9f Baehrens); vgl. in Lev. hom. 2,2 (GCS 29 = Orig. 6,292,17/21 Baehrens) und in Ier. hom. 1,10 (GCS 6 = Orig. 3,8,28/9,9 Klostermann).

121 Mit Bezug auf den *homo interior*: Orig. in Gen. hom. 1,13 (GCS 29 = Orig. 6,15,7/12 Baehrens): *Hunc sane hominem, quem dicit, ad imaginem Dei factum, non intelligimus corporalem. Non enim corporis figmentum Dei imaginem continet, neque factus esse corporalis homo dicitur, sed plasmatus, sicut in consequentibus scriptum est. Ait enim: ‚et plasmavit Deus hominem‘ id est finxit ‚de terrae limo‘. Is autem, qui ‚ad imaginem Dei‘ factus est, interior homo noster est; princ. 4,4,9 (GCS 22 = Orig. 5,363,9/11 Koetschau): *cum ‚ad imaginem et similitudinem‘ dei, qui creavit eum, ‚interior homo‘, qui et rationalis dicitur, revocatur*. Mit Bezug auf die Seele: Orig. in Lev. hom. 12,7 (GCS 29 = Orig. 6,466; 2f Baehrens): *Vide, cuius decoris, cuius pulchritudinis est anima; ‚imaginem‘ habet ‚et similitudinem‘ Dei*; in Num. hom. 23,7 (GCS 30 = Orig. 7,219,8f Baehrens): *ut ‚animam‘ quam ipse ‚ad imaginem et similitudinem suam fecit‘; vgl. auch in Ier. hom. 2,1 (GCS 6 = Orig. 3,17,8/10 Klostermann); princ. 2,10,7 (GCS 22 = Orig. 5,181,14f Koetschau); comm. in Mt. 17,27 (GCS 40 = Orig. 10,659,12/4 Klostermann - Benz); exhort. mart. 12 (GCS 2 = Orig. 1,13,2f Koetschau); in Luc. hom. 8 (GCS 49 = Orig. 9,48,10/6 Rauer); in Cant. cantic. 2 (GCS 33 = Orig. 8,144,17 Baehrens). In c. Cels. 6,63 (GCS 3 = Orig. 2,133,6/134, 12 Koetschau) scheint Origenes *homo interior* und Seele weitgehend zu identifizieren, da er von beiden die Ebenbildlichkeit Gottes aussagt und die Termini ohne Erläuterung oder Einschränkung austauscht.**

122 Orig. comm. in Io. 2,3 (GCS 10 = Orig. 4,55,15/20 Preuschen); comm. in Io. 1,17 (GCS 10 = Orig. 4,22,22/6 Preuschen); catena 18 zu Joh. 1,23f (GCS 10 = Orig. 4,497,22/4 Preuschen); in Luc. hom. 8 (GCS 49 = Orig. 9,48,8/16 Rauer); c. Cels. 4,85 (GCS 2 = Orig. 1,356,19f Koetschau); c. Cels. 6,63 (GCS 3 = Orig. 2,133,6/8 Koetschau); vgl. oben S. 36f mit Anm. 95/100.

123 Tr. ps. 118 iod 7 (CSEL 22,442,25 Zingerle); Orig. in Gen. hom. 1,13 (GCS 29 = Orig. 6,17,1/3 Baehrens); c. Cels. 6,63 (GCS 3 = Orig. 2,133,7 Koetschau); Simonetti, Esegese, behandelt nur die Auslegung von Kol. 1,15 durch Hilarius im Rahmen der christologischen Streitigkeiten des 4. Jh. Auf die Auslegung von Kol. 1,15 in den *Tractatus super psalmos* geht der Autor praktisch nicht ein. Zur Auslegungsgeschichte von Kol. 1,15 siehe A. Hockel, Christus der Erstgeborene. Zur Geschichte der Exegese von Kol. 1,15 (Düsseldorf 1965), bes. 48/88; vgl. oben S. 37 Anm. 98.

Im Anschluß an diesen Gedanken folgt bei Hilarius ein Argument gegen eine falsche Auslegung des *ad imaginem Dei*, daß bei Origenes bis in die Einzelheiten hinein seine Parallele findet. Es richtet sich gegen die Schlußfolgerung, Gott sei körperlich, weil der Mensch (auch als körperlicher) nach dem Bilde Gottes geschaffen sei. Bei beiden Autoren wird die Unhaltbarkeit dieser These durch eine Entfaltung ihrer Implikationen bewiesen: Wer dies behauptet, muß notwendig davon ausgehen, daß Gott in der gleichen Weise wie der Mensch aus zwei Naturen zusammengesetzt ist (und damit einen Anfang hat). Hilarius begründet diesen Gedanken ausführlicher als Origenes, ohne allerdings aus dem gemeinsamen Argumentationsduktus herauszufallen. Der Gedankengang wird bei dem Alexandriner wie bei dem Bischof von Poitiers mit dem Hinweis auf die Unkenntnis der göttlichen Dinge abgeschlossen, die solche Meinungen hervorbringt¹²⁴.

Ferner fällt auf, daß beide Autoren im Zusammenhang mit der „doppelten Schöpfung“ und der Auslegung des *ad imaginem Dei* in Gen. 1,26 auf Röm. 7,22 Bezug nehmen. In diesem Paulusvers, der von der Antinomie des inneren und äußeren Menschen handelt, finden Hilarius und Origenes die Lehre von der „doppelten Schöpfung“ und die Deutung der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott allein auf die Seele bestätigt¹²⁵. Schließlich sprechen beide Kirchenväter dem nach Gottes Ebenbild geschaffenen *homo interior* annähernd die gleichen Eigenschaften zu¹²⁶. Im einzelnen ist die Parallelität zwischen Origenes und Hilarius aus Anhang II ersichtlich.

Darf man also eine Abhängigkeit des Hilarius von der origeneischen Exegese der Genesisverse 1, 26 und 2, 7 als gesichert ansehen, so ist weiterhin aufschlußreich, wie der Bischof von Poitiers mit seiner literarischen Vorlage arbeitet. Goffinet hat in seiner Studie über die Verwendung des Origenes in der Psalmenauslegung unseres Autors festgestellt, daß er mit seiner Vorlage recht frei umgeht, nicht einfach übersetzt, sondern häufig nur sinngemäß überträgt, die Gedanken, die er übernimmt, sorgfältig auswählt und neu ordnet sowie durchaus Eigenständiges hinzufügt¹²⁷. Dieselben Charakteristika zeigt auch die Auslegung der Schöpfungsberichte in den *Tractatus super psalmos*. Für die Interpretation des Einhauchens Gottes in Gen. 2, 7

124 Tr. ps. 129,4 (CSEL 22,650,21/651,3 Zingerle); Orig. in Gen. hom. 1,13 (GCS 29 = Orig. 6,15,14/8 Baehrens); c. Cels. 6,63 (GCS 3 = Orig. 2,133,23/134,3 Koetschau).

125 Tr. ps. 118 iod 8 (CSEL 22,443,17/20 Zingerle); tr. ps. 129,6 (CSEL 22,651,16/20 Zingerle); Orig. in Cant. cantic. prol. (GCS 33 = Orig. 8,63,32/64,6 Baehrens); comm. in Rom. 2, 13 (PG 14,912D/913A); Die Identifikation der paulinischen Antinomie *homo exterior* – *homo interior* mit der von Leib und Seele und die Parallelisierung von Gen. 1,26 und 2,7 mit Röm. 7,22 und 2 Kor. 4,16 geht auf Origenes zurück: Fierro, Gloria 11 Anm. 11; vgl. aber schon Tert. an. 40,2 (CCL 2,973 Borleffs) mit Zitat von 2 Kor. 4,16.

126 Tr. ps. 129,6 (CSEL 22,651, 20/2 Zingerle); Orig. in Gen. hom. 1,13 (GCS 29 = Orig. 6,15, 11/4 Baehrens); comm. in Rom. 7,4 (PG 14,1110B).

127 Goffinet, Utilisation 138.

als Vereinigung der beiden zuvor geschaffenen Naturen von Leib und Seele läßt sich keine Parallele bei dem Alexandriner finden. Vielmehr versteht Origenes darunter entweder, wenn es generell auf alle Menschen zu beziehen sei, die Mitteilung eines *participium dei*, oder, wenn es nur auf die Heiligen zu beziehen sei, die Mitteilung des Heiligen Geistes¹²⁸. Die Deutung des Einhauchens als Vereinigung von Leib und Seele erscheint somit ebenso wie der Gedanke der *triplex operatio* Gottes bzw. der *triplex perfectio* des Menschen¹²⁹, für die sich soweit erkennbar keine direkten Parallelen bei anderen Autoren finden, als eine eigenständige Bearbeitung der origeneischen Vorlage durch Hilarius. Sie stellt zu der übernommenen Lehre von der „doppelten Schöpfung“ ein Korrektiv dar, insofern die Vereinigung des Leibes mit der Seele einen eigenen Akzent erhält und gleichzeitig neben die Erschaffung des Leibes und die der Seele tritt. Dadurch wird die leib-seelische Einheit des Menschen stärker hervorgehoben.

Wenn sich auch keine direkten Parallelen zur Bearbeitung der origeneischen Vorlage durch Hilarius anführen lassen, so dürfte der Bischof von Poitiers dennoch durch Tertullian inspiriert sein, der allgemein die leib-seelische Einheit des Menschen betont. In *De resurrectione mortuorum* diskutiert Tertullian die Auslegung des ‚alten‘ und des ‚neuen Menschen‘ (vgl. Eph. 4,22/4) auf Leib und Seele. Dabei äußert er, aufgrund der zeitlichen Posteriorität der Seele könne sie nicht der ‚neue Mensch‘ und aufgrund der zeitlichen Priorität des Leibes könne er nicht der ‚alte Mensch‘ sein, da nur ein kurzer Zeitraum zwischen dem Werk der Hände Gottes (= Leib) und dem Hauchen (= Seele) gelegen habe (vgl. Gen. 2,7). Tertullian behauptet also anders als Hilarius, daß der Leib vor der Seele und die Seele durch das Hauchen Gottes geschaffen sei. Dann fügt er eine hypothetische Überlegung an: „Selbst wenn die Seele um vieles früher gewesen wäre als der Leib (*caro*), so hätte (Gott) ihn (schon) eben deswegen eher erschaffen, weil die Seele darauf wartete, (in ihn) hineingefüllt zu werden: denn die ganze Vollendung und Vollkommenheit (*omnis enim consummatio et perfectio*) nimmt Gott der Wirkung nach vorweg, wenn er sie auch der Reihenfolge nach hintanstellt“¹³⁰.

Obwohl der Grundduktus der Auslegung von Gen. 2, 7 sich von dem bei Hilarius unterscheidet und obwohl Tertullian nicht von einer *triplex operatio* bzw. von einer *triplex perfectio* spricht, zeigt der Bischof von Poitiers eine Verwandtschaft zu dem Nordafrikaner. Der Gedanke und der Terminus der *perfectio*, die in der leib-seelischen

128 Orig. princ. 1,3,6 (GCS 22 = Orig. 5,58, 1/6 Koetschau); vgl. Seibel, Fleisch und Geist 52/4, bes. 52 mit Anm. 212. Hilarius teilt auch nicht die origeneische Trichotomie Leib Seele Geist: vgl. unten S. 48/52.

129 Oben S. 38 Anm. 105.

130 Tert. res. mort. 45,2f (CCL 2,981 Borleffs). Zur leib seelischen Einheit des Menschen vgl. z. B. Tert. paen. 3,5f (CCL 1,324 Borleffs); res. mort. 32,8 (CCL 2,962 Borleffs); res. mort. 34,1f (CCL 2,964 Borleffs); vgl. auch res. mort. 40,3 (CCL 2,973 Borleffs) u.ö.; Karpp, Probleme 44/50.

Einheit des Menschen besteht, ist beiden gemeinsam. Wie bei Hilarius wird bei Tertullian wenn auch hypothetisch die Seele als zuerst geschaffen angenommen. Zwar sagt Tertullian nicht, daß die (hypothetisch) zuerst geschaffene Seele durch das Einhauchen mit dem (hypothetisch) später entstandenen Leib verbunden wird, doch ist es bis dahin nur ein kleiner Schritt, wenn man nicht wie sonst Tertullian die Seele als durch den Hauch Gottes entstanden definiert. Diesen Schritt vollzieht Hilarius, indem er die hypothetische Überlegung Tertullians mit dem Schema des Origenes kombiniert. Aus Verzahnung des origeneischen Schemas mit dem hypothetischen Tertullians erklärt sich schließlich auch die augenfällige Spannung, die in Hilarius' Exegese der beiden Schöpfungsberichte zwischen den *zwei* Werken und dem *dreifachen* Handeln Gottes besteht.

Anhand dieser Überlegungen wird deutlich, daß in der Psalmenauslegung gegenüber der Origenes-Vorlage ein unverkennbarer Akzent auf die *Einheit* von Leib und Seele im Menschen gelegt ist. Insgesamt ist der Gedanke von der lebendigen leib-seelischen Einheit des Menschen ein Grundzug der Anthropologie des Hilarius. Zwar sind ihm Leib und Seele einander entgegengesetzte Wesenheiten, doch erhalten sie erst durch die Vereinigung im Menschen ihre Vollkommenheit; erst ihr Zusammen bewirkt die *perfectio vitae*. Trotz eines in ihrer Natur begründeten Gegensatzes fallen Leib und Seele nicht dualistisch auseinander, sondern sind aufeinander hingebunden und erreichen in ihrer Vereinigung zur Wirkeinheit des Menschen ihre schöpfungsmäßige Vollkommenheit. Folgt Hilarius über weite Strecken der eher dualistischen Konzeption des Origenes, so korrigiert er diese doch durch die Herausarbeitung der leib-seelischen Einheit des Menschen mittels von Tertullian übernommener und auf den Kontext adaptierter Gedanken. Die Pointe der Auslegung der Schöpfungsberichte in der Psalmenauslegung ist letztlich tertullianisch.

Die Bezogenheit von Leib und Seele aufeinander und ihr harmonisches Zusammenwirken zeigen sich am klarsten in einem Abschnitt von *De trinitate*, in dem Hilarius das Zustandekommen sinnlicher Empfindungsfähigkeit des Leibes erläutert: Grund aller Sinneswahrnehmung ist die mit Empfindungsvermögen ausgestattete Seele, die an den Leib gebunden, diesen mit allen seinen Gliedern durchwaltet. Wird nun der Leib durch Stechen oder Aufreißen verletzt, so empfindet er Schmerz, weil die mit Empfindungsvermögen ausgestattete Seele das Wahrnehmen dieses Schmerzes ermöglicht. Ist aber ein Glied des Leibes durch Krankheit abgestorben oder vom Leibe getrennt, dann wird es nicht mehr von der Seele durchwirkt, und die lebendige Einheit von Leib und Seele ist gestört. Folglich ist Schmerzempfindung in den abgestorbenen oder abgetrennten Gliedern des Leibes nicht möglich¹³¹.

131 Trin. 10,14, 1/15 (CCL 62A,469f Smulders). In diesem Abschnitt wird die Abhängigkeit des Bischofs von Poitiers von der Stoa besonders deutlich greifbar. Die Seele wird hier ganz stoisch als das Lebensprinzip des Leibes und als Organ sinnlicher Wahrnehmung vorgestellt. Vgl. oben S. 26.

Einschränkend muß jedoch hinzugefügt werden, daß nach Hilarius die *Schmerzempfindung* gerade nicht zur schöpfungsmäßigen Vollkommenheit des Menschen gerechnet werden kann; denn unser Autor sieht den Schmerz als eine Folge der Sünde und Schwachheit des Menschen an und rechnet ihn daher nicht dem Urzustand, sondern dem veränderten Status der gefallenen Schöpfung zu¹³². Doch werden an der zitierten Stelle die sich ergänzenden Funktionen von Leib und Seele bei Sinneswahrnehmung und körperlicher Empfindung *am Beispiel* des Schmerzes dargelegt. Es versteht sich von selbst, daß das am Beispiel des Schmerzes Ausgeführte hinsichtlich der Funktionen von Leib und Seele für jede sinnliche Wahrnehmung und körperliche Empfindung Geltung hat.

Im Zusammenwirken beider Naturen bei der Sinneswahrnehmung liegt es nach Hilarius begründet, daß einzelne Menschen aufgrund starken Willens und Vorsatzes es dazu bringen können, weder Angst noch Schmerz zu empfinden. Beispiele dafür sind ihm die drei Jünglinge im Feuerofen, Daniel, der die Löwengrube nicht fürchtet, die Apostel, die sich freuen, im Namen Christi Schläge und Leiden hinzunehmen, und schließlich die Märtyrer, die unter Hymnengesang den Scheiterhaufen besteigen¹³³. In einem Schluß *a minore ad maius* folgert er sogar daraus, daß Christus die Qualen des Kreuzes und seiner Passion zwar erlitten, aber keine Schmerzen empfunden habe¹³⁴. Um den Schmerz, der in der Schwachheit des Menschen begründet liegt, zu

132 Tr. ps. 136,5 (CSEL 22,726,20/4 Zingerle); vgl. tr. ps. 66,7 (CSEL 22,274,23/5 Zingerle); tr. ps. 122,10 (CSEL 22,587,1f Zingerle); tr. ps. 126,13 (CSEL 22,621,22f Zingerle); siehe auch: A. Beck, Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit des Leibes Christi, in: ders., Kirchliche Studien und Quellen (Amberg 1903) 91 und 98; ders., Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi, in: ZKTh 30 (1906) 119 mit Anm. 5; G. Rauschen, Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi, in: ZKTh 30 (1906) 304f (korrigiert seine zuvor skeptische Haltung zur Begründung der Schmerzlosigkeit Christi durch seine Sündenlosigkeit); ders., Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi, in: TThQ 87 (1905) 426; P. Limongi, Il peccato originale in Sant'Ilario di Poitiers, in: DT(P) 3. Ser. 19 (1942) 194f; ders., Trasmissione 270f.

133 Trin. 10,45,1/46,11 (CCL 62A,498f Smulders). Zum Martyrium ohne Schmerzempfindung vgl. in Mt. 31,7,18/20 (SC 258,234 Doignon) und tr. ps. 144,13 (CSEL 22,834,15 Zingerle).

134 Trin. 10,44,13/6 (CCL 62A,497f Smulders): *et quid nobis de natura dominici corporis et descendentis de caelo filii hominis adhuc sermo sit? Ipsa terrena corpora timere ac dolere interdum nesciunt, quod et doleri necesse est et timeri*; trin. 10,46,14/20 (CCL 62A,500 Smulders): *Dominus vero gloriae Iesus Christus, cuius et fimbria virtus est, . . . in ea infirmitate compuncti ac dolentis corporis deputabitur, in qua gloriosos ac beatos viros fidei suae Spiritus non relinquit?* Mit G. Rauschen (Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi, in: ZKTh 30 [1906] 298/300) ist festzuhalten, daß Hilarius Christus aufgrund seiner *virtus* alles *faktische* Empfinden von Schmerzen abspricht, um damit gegenüber den Arianern die Gottheit Christi zu erweisen und deren Argument zu entkräften, Christus sei nicht Gott, weil er unter Schmerz und Schwachheit Leiden erduldet habe: trin. 10,9,1/21 (CCL 62,465f Smulders). Hilarius kontert, Christus habe sich zwar der Passion unterzogen, ohne aber subjektiv Leiden zu empfinden, da er ohne jede *infirmitas* sei. Gegen diese Deutung läßt sich auch trin. 10,56,21/3 (CCL 62A,512 Smulders): *Dolet, qui glorificandus est? Flet, qui vivificaturus est (sc. Christus)? Non est vivificaturi flere nec glorificandi*

überwinden, bedarf es eines tiefen Glaubens und eines festen Vorsatzes der Seele; dann wird dem Leib die Schwachheit genommen und er erhält die Fähigkeit, den Schmerz nicht zu empfinden. Aufgrund des Vorsatzes der Seele empfindet nach der Vorstellung des Hilarius der beseelte Leib nur das, wozu die Seele ihn erregt¹³⁵.

Bewirkt die Seele, daß der Leib nicht stumpfe Materie bleibt, sondern belebt und mit Sinneswahrnehmung ausgestattet ist, so gilt umgekehrt, daß die Seele sich mittels des Leibes mitteilt. Zwar gilt dieser dem Bischof von Poitiers einerseits als Todesleib, Kerker und finstere Wohnung für die Seele¹³⁶, doch andererseits ist er „passend gefügt zu (ihrer) Wirksamkeit und Betätigung“¹³⁷. Von der Vereinigung der beiden Naturen zur Einheit des Menschen profitiert nicht nur der Leib, sondern

dolere: et tamen vivificat qui et doluit nicht anführen, denn Hilarius sagt in trin. 10,47, 20/2 (CCL 62A,501 Smulders): *Et pro nobis dolet, non et doloris nostri dolet sensu, quia . . . non habens naturam dolendi*. Wenn er also Christus ein *dolere* zuspricht, ist damit keine sinnliche Schmerzempfindung gemeint, sondern *dolere* bedeutet etwa ‚Gewalt erleiden‘ und ist hier ungefähr mit *pati* identisch. Zur Diskussion, ob der *leidensfähige* Christus nach Hilarius auch zur *Schmerzempfindung fähig* gewesen sei, wenn er willentlich Schmerzempfindung zugelassen hätte, vgl. die oben S. 45 Anm. 132 genannte Literatur zur Leidensfähigkeit Christi. Daß diese Fragestellung jedoch nicht im Horizont des Hilarius liegt, sei am Rande vermerkt. Bei der Diskussion um die Leidensfähigkeit Christi und den in Verbindung damit gegen Hilarius erhobenen Doketismusvorwurf (vgl. M. Niccoli, *Docetismo e soteriologia nel „De trinitate“ di Ilario*, in: RicRel 1 [1925] 262/74; Förster, *Theologie* 662/6; Loofs, *Art. Hilarius* 61) müßten stärker als bisher die hier behandelten anthropologischen Aspekte Berücksichtigung finden. Favre (*Communication des idiomes* 481/514) geht davon aus, daß Hilarius bezüglich seiner Auffassung von der Leidensfähigkeit Christi eine Entwicklung durchlaufen habe. In einem ersten Stadium, dem der Matthäuskommentar und *De trinitate* zuzurechen seien, habe er die oben genannte Meinung vertreten. Das zweite Stadium, dem der *Liber de Synodis* und die Psalmenauslegung zuzuordnen seien, sei dadurch gekennzeichnet, daß Hilarius die Freiheit von Schmerzempfindung nur der göttlichen Natur Christi zuspricht, nicht aber der menschlichen. Favre zitiert dazu syn. 49 (PL 10,516B/517A); tr. ps. 53,12 (CSEL 22,144,8/23 Zingerle); tr. ps. 54,6 (CSEL 22,151,4/21 Zingerle); tr. ps. 138,3 (CSEL 22,746,10/747,3 Zingerle). Tragen die angeführten Stellen die ihnen aufgebürdete Beweislast? Favres Artikel leidet vor allem unter mangelnder begrifflicher Unterscheidung (*dolor, sensus doloris, passio* usw.) und mangelnder Berücksichtigung der oft schillernden Bedeutung solcher Begriffe. Nach der Auffassung des Verfassers wäre leicht zu zeigen, daß die von Favre zitierten Stellen in einer Linie mit der von Hilarius in *De trinitate* vorgetragenen Ansicht liegen. Zur Leidensfähigkeit Christi und dem Doketismusvorwurf vgl. ferner: Smulders, *Doctrine* 203/6; Le Bachelet, *Art. Hilaire* 2442; Burns, *Christology* 86/97; weitere, vor allem ältere Literatur in den hier u. oben S. 45 Anm. 132 genannten Titeln. Die eigenartige Auffassung des Hilarius über die Leidensfähigkeit Christi erwächst nicht zuletzt aus der Schwierigkeit, die aus der philosophischen Tradition übernommene Unveränderlichkeit Gottes mit der heilsgeschichtlich-faktischen Veränderlichkeit Gottes zusammenzudenken. Zu diesem Problem vgl. W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes*. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre (= Paderborner Theologische Studien 1) (München - Paderborn - Wien 1974); H. Riedlinger, *Vom Schmerz Gottes* (Freiburg - Basel - Wien 1983).

135 Trin. 10,44,9/13 (CCL 62A,497 Smulders); trin. 10,46,5/11 (CCL 62A,499 Smulders).

136 Oben S. 20/3.

137 Tr. ps. 129,4 (CSEL 22,650,20f Zingerle).

auch die Seele. Jener ist gleichsam ein Instrument, dessen sie sich bedienen kann. Deshalb spricht die Schrift vom Leib als einem *organum*¹³⁸. Die vom Schöpfer wohlgefügte Wirkeinheit von Leib und Seele gestattet letzterer, durch das Medium des Leibes sich zu betätigen, zu wirken und sich zu vermitteln.

In seiner Doppelnatur wie auch in der Einheit und Ganzheit des Menschen liegt es begründet, daß er sich entweder seelisch-geistig orientiert und den Leib von der Seele beherrschen läßt, oder aber die Seele vernachlässigt und dem Leib die Herrschaft über jene anvertraut. Darin kommt das dichotomische Grundprinzip zum Tragen, gemäß dem trotz der schöpfungsmäßigen Einheit des Menschen die gegensätzlichen, ja einander widerstreitenden Naturen diesen strukturell bestimmen.

Nach allem zuvor Gesagten ist es schöpfungsmäßige Bestimmung, daß die Seele über den Leib herrsche. In der Möglichkeit der Verkehrung dieses Verhältnisses der beiden Naturen zueinander liegt unter anthropologischem Aspekt die Möglichkeit der Sünde: Wer die Seele vernachlässigt, gibt dem Streben des Fleisches nach, verfällt in Laster, verrichtet die Werke des Fleisches und überläßt die Seele als „Magd“ ihrer „Herrin“ Leib¹³⁹. Umgekehrt ist derjenige glücklich zu preisen, der seinen Leib der Seele und dem Geist unterwirft¹⁴⁰. Diese Alternative zwischen geistlich und fleischlich, die Hilarius für die Selbstgestaltung des Menschen nennt, steht unzweifelhaft unter dem Einfluß der paulinischen Antithese von Fleisch und Geist¹⁴¹.

Wie sehr das Ganze um die Pole von Einheit des Menschen einerseits und Dichotomie andererseits kreist, illustriert die allegorische Auslegung von Mt. 10, 29 im Matthäuskommentar des Bischofs von Poitiers. In den beiden Sperlingen, die man für ein As kauft, sieht Hilarius Leib und Seele angedeutet, die dazu bestimmt sind, sich mit geistigen Flügeln zum Himmel zu erheben, aber sich um den geringen Preis der Sünde verkaufen und ihrer Bestimmung dadurch untreu werden¹⁴². „Gesetzt den Fall, sie (sc. Leib und Seele) flögen empor, dann wären sie eins, das heißt der Leib würde die Natur der Seele annehmen und die Schwere jenes irdischen Stoffes würde zugunsten der Seele in ihr Wesen hinein aufgehoben, und es entstünde ein Geistleib. Ebenso wird bei denen, die sich um den Preis der Sünden verkauft haben, die Feinheit der Seele zur Leibesnatur beschwert, und sie nimmt aus dem Schmutz der Laster irdischen

138 Tr. ps. 65,5 (CSEL 22,252,3f Zingerle); tr. ps. 134, 4 (CSEL 22,697,1f Zingerle); tr. ps. 136,7 (CSEL 22,728,10/2 Zingerle); vgl. auch tr. ps. instr. 20 (CSEL 22,16,13f Zingerle); tr. ps. instr. 21 (CSEL 22,17,8f Zingerle). *108 man 13,5*

139 Tr. ps. 122,8 (CSEL 22,585,16/22 Zingerle); vgl. tr. ps. 62,3 (CSEL 22,217,13/15 Zingerle); tr. ps. 118 aleph 11 (CSEL 22,366,21/4 Zingerle).

140 Tr. ps. 136,13 (CSEL 22,733,20/2 Zingerle).

141 Röm. 7,14/23; 8,1/13; Gal. 5,16/26.

142 In Mt. 10,18, 1/25 (SC 254, 236/8 Doignon). Die Auslegung der beiden Spatzen auf Leib und Seele, die durch den vorhergehenden Vers Mt. 10,28 nahegelegt wird, findet sich schon bei Tertullian. Tert. scorp. 9,7 (CCL 2,1085 Reifferscheid - Wissowa); vgl. res. mort. 35,9f (CCL 2,967 Borleffs).

Stoff an und wird einer von jenen (Leibern), welcher der Erde übergeben werden soll“¹⁴³.

Aus Kontext und Terminologie ist zu ersehen, daß Hilarius von dem eschatologischen Schicksal der Gerechten bzw. der Verdammten spricht. Die Umwandlung des irdischen Leibes in die Natur der Seele, von der im angeführten Zitat die Rede ist, und die der Seele in die Natur des Leibes meint den Endstatus des Menschen nach dem Tode. Doch ist es ein Geschehen, das erst nach dem Tode einsetzt oder nicht vielmehr ein langsamer und dauernder Prozeß, der sich über das ganze Leben des Menschen erstreckt? Gibt es dabei Stufen einer Vervollkommnung oder nur ein abschließendes Ergebnis? Jedenfalls kommt für das Erreichen dieser letzten Einheit von Leib und Seele, die bis in die ontisch-ontologischen Strukturen reicht, dem sittlichen Verhalten im Diesseits eine zentrale Bedeutung zu. An dem zitierten Abschnitt des Matthäuskomentars wird darüber hinaus deutlich, daß die letzte und umfassende Einheit des Menschen, die auch die Gegensätzlichkeit von Leib und Seele überwindet, erst im Eschaton erreicht wird. Auf sie ist der Mensch zielhaft angelegt, während er im Diesseits unter dem Prägemaß der Dichotomie steht, obwohl eine Einheit der beiden Naturen bereits schöpfungsmäßig grundgelegt ist. Die dichotomische Struktur markiert die beiden Möglichkeiten jener letzten und umfassenden Einheit des Menschen, die er in seiner Wahlfreiheit realisieren kann: als leiblicher oder seelisch-geistiger, als ‚sterblicher‘ oder unsterblicher, als ‚vergänglicher‘ oder ewiger.

b. Trichotomische Formeln.

Neben dem zweigliedrigen Schema von Leib und Seele kennt die antike Philosophie auch eine trichotomische Anthropologie. Diese folgt entweder dem aristotelischen Schema Leib-Seele-Geist ($\sigma\omega\mu\alpha$ $\psi\upsilon\chi\eta$ $\nu\omicron\upsilon\varsigma$), bei dem Leib und Seele als voneinander untrennbar sowie als vergänglich gedacht sind und gemeinsam auch als ‚Fleisch‘ ($\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$) bezeichnet werden können¹⁴⁴, oder sie erweitert die Dichotomie um eine zwischen Leib und Seele vermittelnde Instanz bzw. spaltet die Seele durch eine weitere Zweiteilung auf¹⁴⁵. Eine Trichotomie im vollen Sinne liegt allerdings erst bei einer relativen Selbständigkeit und Abgrenzbarkeit der einzelnen

Wesensteile voneinander vor. Von den Kirchenvätern folgt Apollinaris von Laodicea dem aristotelischen Leib-Seele-Geist-Schema, bei dem Leib und Seele zusammen als ‚Fleisch‘ verstanden werden¹⁴⁶, während Origenes – wenngleich nicht immer konsequent – dichotomisch zwischen ‚innerem‘ und ‚äußerem Menschen‘ unterscheidet und den ‚inneren Menschen‘ als aus Seele und Geist bestehend bestimmt¹⁴⁷.

Wurde oben aufgewiesen, daß Hilarius von einer zweigliedrigen Struktur des Menschen ausgeht, so benutzt er doch einige trichotomisch klingende Formeln, die es im folgenden zu behandeln gilt¹⁴⁸. Diese lassen sich in zwei Gruppen einteilen: Die erste folgt dem Schema Leib-Seele-Geist und lehnt sich unmittelbar an die paulinische Dreiteilung an¹⁴⁹. Die zweite Gruppe basiert auf einer Unterscheidung zwischen Leib, Seele und Willen und dürfte höchstens mittelbar von der paulinischen Distinktion beeinflusst sein¹⁵⁰.

In *De trinitate* exegisiert Hilarius Joh. 19, 30: „Dann neigte er sein Haupt und gab seinen Geist auf“. In dem Vers sieht der Autor die Freiwilligkeit des Sterbens Jesu ausgedrückt, der nach Joh. 10, 17 als eingeborener Gott die Gewalt hat, seine Seele hinzugeben und sie wieder an sich zu nehmen: „Wenn dieses Recht der menschlichen Natur überlassen ist, aus sich heraus den *Geist* auszuhuchen, daß er im Tode ruhe und nicht die *Seele* durch Auflösung des *Leibes* geschwächt hinscheide oder der *Geist* durch Abreißen oder Durchstoßen oder Zerschlagen der Glieder gleichsam in seiner

143 In Mt. 10,19,4/11 (SC 254,238 Doignon); zur Stelle vgl. Doignon, Exil 381/3; P. Courcelle, Art. Flügel (Flug) der Seele, in: RAC 8 (1972) 51; Rondeau, Remarques 204f. 208f; ferner: Wild, Divinisation 129 und Wille, Studien 95/9.

144 Überweg - Praechter, Grundriß 1,387; Festugière, Trichotomie 392/94.

145 Platon: Überweg - Praechter, Grundriß 1,334f; Stoiker: Überweg - Praechter, Grundriß 1,424; Pohlenz, Stoa 1,87f.198f; Epikureer: Überweg - Praechter, Grundriß 1,454; Plotin: Überweg - Praechter, Grundriß 1,604/6; vgl. auch L. Baur, Art. Trichotomie, in: LThK¹ 10 (1938) 272; F. Setzer, Art. Trichotomismus, in: LThK² 10 (1965) 337f. Zum Ganzen mit zahlreichen Belegstellen und reichem Material: Festugière, Trichotomie.

146 Apoll. demonstr. frg. 24 (210,13f Lietzmann); frg. 22 (209,31/3 Lietzmann); frg. 68 (220,19/22 Lietzmann); vgl. frg. 69/72 (220,23/221,30 Lietzmann). Das trichotomische Modell dient Apollinaris zur Erläuterung der Menschwerdung Christi. Er deutet die Inkarnation in der Weise, daß im Leib-Seele-Geist-Schema das letztgenannte Glied durch den göttlichen Logos ersetzt wurde. Vgl. dazu E. Mühlenberg, Apollinaris von Laodicea (= FKDG 23) (Göttingen 1969) bes. 75f und 165/71 mit der Rezension von R. Hübner, „Gotteserkenntnis durch die Inkarnation Gottes“ (Zu einer neuen Interpretation der Christologie des Apollinaris von Laodicea), in: Kl. 4 (1972) 131/61; E. Mühlenberg, Art. Apollinaris von Laodicea, in: TRE 3 (1978) 362/71 (Lit.). Daß Hilarius Apollinaris' christologische Auffassungen gekannt hat, ist wahrscheinlich, denn in trin. 10,52,7/14 (CCL 62A,506 Smulders) und trin. 10,61,1/25 (CCL 62A,515f Smulders) bekämpft er die Meinung, Christus sei dreigeteilt in *Verbum*, *anima* und *corpus*; vgl. auch die Bemerkungen Försters (Theologie 656f), Loofs' (Art. Hilarius 61) und Kinnavey's (Vocabulary 208).

147 Orig. princ. 4,2,4 (GCS 22 = Orig. 5,313,2 Koetschau); princ. 2,8,4 (GCS 22 = Orig. 5,162,1/21 Koetschau); princ. 2,10,7 (GCS 22 = Orig. 5,181,1/26 Koetschau); comm. in Mt. 13,2 (GCS 40 = Orig. 10,178,20/30 Klostermann - Benz); comm. in Mt. 14,3 (GCS 40 = Orig. 10,280,1/20 Klostermann - Benz); comm. in Mt. 16,8 (GCS 40 = Orig. 10,500,4/7 Klostermann - Benz); comm. in Rom. 7,3 (PG 14,1106A); comm. in Rom. 1,18 (PG 14,866A/B). Daneben kennt er auch dichotomische Formeln: princ. 1,1,6 (GCS 22 = Orig. 5,22,21f Koetschau). Origenes unterscheidet zwischen innerem und äußerem Menschen; letzterer ist der Leib; der innere Mensch hingegen zerfällt in Geist und Seele, wird aber an manchen Stellen vereinfachend als Seele bezeichnet (oben S. 41 Anm. 120f). Vgl. Atzberger, Geschichte 369; Fischer, Todesgedanke 36f; Fierro, Gloria 30f.

148 Fierro (Gloria 31) scheint die Existenz solcher dreigliedriger Formeln bei Hilarius zu bestreiten.

149 1 Thess. 5,23; 1 Kor. 2,12/3,2.

150 Vgl. Doignon, Exil 386; ders., in: SC 254,245 Anm. 43.

Wohnung verletzt werde und entfliehe oder herausströme: dann mag es sein, daß den Herrn des Lebens Todesfurcht befallen hat, wenn er darin, daß er durch Hingeben des *Geistes* gestorben ist, sich nicht seiner freien Macht zu sterben bedient hat“¹⁵¹. Was besagen in diesem Zitat die Begriffe Leib, Seele und Geist? Meint Hilarius, der Mensch könne in seinem Sterben – zwar nicht freiwillig, so doch sich in sein Schicksal fügend – seinen *Geist* von sich aus (*per se*) aushauchen, damit dann die *Seele* ungeschwächt dem Leibe entweichen kann? Sind Seele und Geist zwei verschiedene Wesenheiten, vertritt also der Bischof von Poitiers eine Trichotomie? Oder sind Geist und Seele als identisch anzusehen und ist der Wechsel der Begriffe ‚Geist‘ und ‚Seele‘ auf die interpretierte Bibelstelle zurückzuführen, die von ‚Geist‘ spricht, während ‚Seele‘ der für diesen Zusammenhang geläufigere Ausdruck ist?

Die gleiche Problematik betrifft einen anderen Passus aus der Psalmenerklärung. In der Auslegung des Verses Ps. 136, 8 nennt der Autor denjenigen selig, der „sein *Fleisch* der Herrschaft der *Seele* unterwirft und wer auch immer es dem *Geist* unterstellt“¹⁵². Beinhaltet die parallelen Sätze jeweils dieselben Aussagen, sind mithin Seele und Geist identisch, worauf der Parallelismus der Verbformen *subiecerit* und *subdiderit* hinweisen könnte, oder sind zwei einander ergänzende, aber verschiedene Sachverhalte angesprochen?

Eine Antwort auf diese Fragen deutet Hilarius selbst in *De trinitate* 10,61 an. Dort kommt er noch einmal auf Joh. 19,30 zurück: „Ich frage also: Wer stirbt? Nämlich der den Geist aufgibt. Und wer gab den Geist auf? Doch derjenige, der dem Vater seinen Geist anbefohlen hat. Und wenn derselbe, der seinen *Geist* anbefohlen hat, derselbe ist, der durch das Aufgeben des *Geistes* gestorben ist, dann frage ich, ob der *Leib* die *Seele* oder ob Gott(-Sohn) die Seele des Leibes anbefiehlt. Denn es ist nicht zweifelhaft, daß mit ‚Geist‘ häufig die Seele bezeichnet wird, und das schon deswegen, weil der sterbende Jesus den Geist aufgegeben hat“¹⁵³. In dem Zitat begegnen dieselben Begriffe, Leib (Fleisch), Seele und Geist, und derselbe Wechsel zwischen *anima* und *spiritus* wie in den zuvor mitgeteilten Stellen, jedoch mit dem erläuternden Zusatz, daß das Wort ‚Geist‘ oft die Seele bezeichne. Hilarius möchte demnach darin keine Trichotomie angedeutet wissen, sondern *anima* und *spiritus* im gleichen Sinne verstehen. Daher meint er offenkundig auch, wenn er in anderem Zusammenhang von *spiritus* und *corpus* spricht, Leib und Seele, also den ganzen Menschen¹⁵⁴.

Wenn Hilarius im Anschluß an 1 Kor. 2,12/3,2 von einem *homo carnalis*, einem *homo animalis* und einem *homo spiritalis* handelt, dürfte er ebenfalls keine Trichoto-

mie meinen. Der *homo carnalis* entspricht den physischen Bedürfnissen, der *homo animalis* dem sittlichen Entscheidungsvermögen, der *homo spiritalis* der Offenheit des Menschen gegenüber Gott und seiner Offenbarung¹⁵⁵. Nichts läßt darauf schließen, daß der Bischof von Poitiers die drei Glieder seiner Distinktion als eigenständige Wesenheiten ansieht, aus denen der Mensch bestünde. Es handelt sich vielmehr um rein logische Unterscheidungen, die keine ontologischen Aussagen beinhalten. Es bleibt also festzustellen, daß die Abschnitte mit dem Leib-Seele-Geist-Schema zweifellos dichotomisch zu interpretieren sind¹⁵⁶.

Die zweite Gruppe trichotomischer Anklänge besteht aus nur zwei Zitaten, die sich beide im Matthäuskommentar finden. Bei der Exegese von Mt. 10, 34/6: „Glaubt nicht, ich sei gekommen, Frieden auf die Erde zu bringen. Nicht Frieden zu bringen bin ich gekommen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, den Sohn mit dem Vater, die Mutter mit der Tochter und die Schwiegermutter mit der Schwiegertochter zu entzweien; und die Hausgenossen des Menschen werden seine Feinde sein“ zieht Hilarius die Parallele aus Lk. 12, 52 hinzu: „Deswegen werden fünf in einem Hause entzweit sein: drei gegen zwei und zwei gegen drei“¹⁵⁷. In dem Schwert erkennt der Autor das Wort Gottes, das durch die Verkündigung Christi die fünf Hausbewohner entzweit¹⁵⁸. Diese Entzweigung geht nach der allegorischen Interpretation des Bischofs von Poitiers im Innern des Menschen vor sich: „Aber nur drei finden wir im Menschen vor, nämlich *Leib*, *Seele* und *Willen*. Denn wie die Seele dem Leib gegeben ist, so ist jedem von beiden auch die Macht gegeben, sich selbst zu gebrauchen, wie sie es wollen“¹⁵⁹. Doch infolge der Sünde Adams wird die Sünde zum ‚Vater‘ des Leibes und der Unglaube zur ‚Mutter‘ der Seele und gleichzeitig zur ‚Schwiegermutter‘ des freien Willens(entscheidet). So finden sich nach dem Fall des Menschen fünf ‚Bewohner‘ in ihm: Leib, Seele, Sünde, Unglaube und freier Wille(nentscheidet). Durch die Taufe nun wird der alte Mensch abgelegt und der neue angezogen. Das bedeutet zunächst: Der Mensch wird von Sünde und Unglauben befreit. Ferner nimmt der Leib durch das Mitsterben mit Christus die Natur der Seele an, obwohl er weiterhin materiell bleibt; dies wiederum hat eine Konsequenz für den Willen: Da der Leib nunmehr dasselbe will wie die Seele, ist der Wille als eigene Instanz umgewandelt in eine Funktion (*potestas*) der Seele. Der vor dem Sündenfall dreifach (Leib – Seele – Wille), nach ihm jedoch fünffach (Leib – Seele – Sünde – Unglaube – Wille) einzuteilende Mensch besteht nach der Taufe, die Sünde und Unglauben hinwegnimmt,

155 Tr. ps. 14,7 (CSEL 22,89, 3/28 Zingerle).

156 Dies gilt auch für die Wortgruppe *corpus - anima - mens*, die gelegentlich vorkommt, ohne aber eine Dreiheit zu bezeichnen: *mens* und *anima* sind mehr oder weniger identisch gebraucht: tr. ps. 67,24 (CSEL 22,299,16f Zingerle): *quia et ipsa scilicet corpora usque ad animae mentisque sedem . . . interlabantur*.

157 In Mt. 10,22,1/23 (SC 254,240/2 Doignon).

158 In Mt. 10,23, 8/12 (SC 254, 242/4 Doignon).

159 In Mt. 10,23, 12/5 (SC 254,244 Doignon).

151 Trin. 10,11, 10/6 (CCL 62A,467f Smulders).

152 Tr. ps. 136,13 (CSEL 22,733, 20/2 Zingerle).

153 Trin. 10,61, 11/8 (CSEL 62A,515f Smulders).

154 Tr. ps. 137,6 (CSEL 22,737,29 Zingerle): *apud templum spiritu et corpore adoraturus*.

nur noch aus zwei Schichten, nämlich Leib und Seele, da dem Willen seine Eigengesetzlichkeit genommen ist. So werden die drei (Leib – Seele – Wille = alter Mensch) mit den zweien (Leib – Seele = neuer Mensch) entzweit und letzteren untertan sein¹⁶⁰.

Die bei dieser dunklen, nur schwer verständlichen Auslegung entwickelte Dreiheit Leib – Seele – Wille greift Hilarius bei der Exegese der Perikope über die Steuerfrage (Mt. 22, 15/22) noch einmal auf: „Es ist ohne Frage ungerecht, dem Kaiser vorzuenthalten, was des Kaisers ist. Gott aber müssen wir übergeben, was ihm gehört: *Leib*, *Seele* und *Willen*. Er hat nämlich geschaffen und wachsen lassen, was wir haben, und daher ist es schicklich, daß man sich ganz dem hingibt, dem man Ursprung und Fortkommen zu verdanken sich erinnert“¹⁶¹.

Für die Trichotomie-Frage kommt vor allem die erste Stelle in Betracht, da die Auslegung von Mt. 22, 15/22 die Dreiteilung aus der Exegese von Mt. 10, 34/6 aufgreift und sich im Kontext keinerlei Anhaltspunkte für eine Interpretation dieser dreigliedrigen Formel finden lassen. Ferner kann von den logischen Inkonsistenzen in der Exegese von Mt. 10, 34/6 sowie von der Problematik des Willensbegriffs, den Hilarius zugrunde legt, abgesehen werden. Für das hier zu behandelnde Problem ist allein die Frage von Belang, ob Hilarius seinen dichotomischen Ansatz in den mitgeteilten Zitaten zugunsten eines dreigliedrigen Schemas verläßt. – Der Kontext der trichotomischen Formulierung von *in Mt.* 10, 23 weist in die Richtung einer verneinenden Antwort: An keiner Stelle wird dem Willen Substantialität – wie etwa Seele und Leib – zugeschrieben. Die *voluntas* besitzt keine Selbständigkeit, sondern wird als *potestas* der Seele bzw. der Seele und des Leibes charakterisiert¹⁶² und mit *peccatum* und *infidelitas* parallelisiert. Das beweist die Metaphorik und Uneigentlichkeit dieser Einteilungsschemata, die keine anthropologische Lehre im ontologischen Sinn formulieren wollen. Aus diesen Beobachtungen ergibt sich, daß die hier von dem Bischof von Poitiers getroffene Unterscheidung zwischen Leib, Seele und Willen aus exegetischen Erfordernissen entstand, um die Drei- bzw. Fünffzahl zu erklären, und nur als logisch-bildhafte Distinktion angesprochen werden darf. Die bildhaften Unterteilungen des Menschen in Leib – Seele – Wille bzw. Leib – Seele – Wille – Unglaube – Sünde betreffen eher die psychologisch-ethische Seite einer Anthropologie¹⁶³, sind aber nicht als ontologische Strukturen zu verstehen. Somit liegt auf der Hand, daß Hilarius an den fraglichen Stellen eine Trichotomie weder im engeren noch im weiteren Sinn vertritt, sondern seinem dichotomischen Ansatz treu bleibt¹⁶⁴.

160 In Mt. 10,23, 18/24,26 (SC 254, 244/6 Doignon).

161 In Mt. 23,2, 10/5 (SC 258,154 Doignon).

162 In Mt. 10,23,14f (SC 254,244 Doignon): *ita et potestas utriusque utendi se ut vellet indulgetur*; in Mt. 10,24,15f (SC 254,246 Doignon): *quod erat libertas voluntatis deinceps animae sit potestas*.

163 Vgl. Rondeau, Remarques 201.

164 Vgl. auch das Urteil von Lindemann, Liber mysteriorum 83; Rondeau, Remarques 201;

II. DIE DEUTUNG DES TODES.

a. Der Tod als Trennung von Leib und Seele.

Am Ende des menschlichen Lebens steht der physische Tod, der in sich rätselhaft und vieldeutig ist und daher sowohl unter anthropologischem wie auch unter metaphysischem Aspekt einer Interpretation bedarf. Beruht das irdische Leben des Menschen nach Hilarius auf der schöpfungsmäßigen Einheit von sterblichem Leib und unsterblicher Seele, so betrifft der Tod als Ende dieses Lebens eben jene Einheit, nicht nur den Leib, sondern den ganzen Menschen: Die lebendige Einheit aus Leib und Seele wird im Tod aufgelöst. Hilarius definiert den Vorgang des Todes daher unter Rückgriff auf die antike Philosophie und die frühe christliche Tradition als Trennung von Leib und Seele¹⁶⁵.

Diese Definition des Todes erscheint zum ersten Mal in der Philosophiegeschichte in Platons *Phaidon*, in dem der Tod τῆς ψυχῆς ἀπὸ σώματος ἀπαλλαγὴ¹⁶⁶ und λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος¹⁶⁷ genannt wird. Die Trennungsformel steht bei Platon im Kontext eines strengen anthropologischen Dualismus, der mit der Vorstellung von einem individuellen Fortbestehen der Seele nach dem Tode verknüpft ist¹⁶⁸. Aus der platonischen Tradition übernahmen die Stoiker die Definition des Todes als χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος¹⁶⁹, verbinden aber mit der Formel nicht ein individuelles Fortbestehen der Seele. Vielmehr geht nach stoischer Auffassung die Seele im All auf und kehrt – selbst materiell – in die Elemente des Kosmos zurück¹⁷⁰. Unter dem Einfluß der platonischen und stoischen Philosophie wurde die Definition des Todes als Trennung von Leib und Seele zu einer stehenden Formel, zu einem allgemein verbreiteten philosophischen Topos der Antike, dem man allerdings sehr verschiedene Inhalte unterlegen konnte und der sich daher leicht in die Systeme einzelner Schulen integrieren ließ¹⁷¹. Auch die altchristlichen Autoren übernahmen diese

Fierro, Gloria 31; Förster, Theologie 670; Wild, Divinisation 95 Anm. 44.

165 Tr. ps. 63,9 (CSEL 22,231,5f Zingerle); tr. ps. 131,9 (CSEL 22,669,5f Zingerle); tr. ps. 53, 14 (CSEL 22,146,12f Zingerle).

166 Plato, *Phaedo* 64c (1,89 Burnet).

167 Plato, *Phaedo* 67d (1,94 Burnet); vgl. PsPlato, *Axioch.* 371a (5,595 Burnet).

168 Zur Trennungsformel Platons vgl. Choron, *Tod* 49/53; K.P. Fischer, *Der Tod* – „Trennung von Seele und Leib“, in: H. Vorgrimler (Hrsg.), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners* (Freiburg - Basel - Wien 1979) 311/38, hier 311/3.

169 SVF 2,185,45/186,3 (Stoiker nach Plutarch); SVF 2,219,24/6 (Chrysipp bei Nemesius); vgl. auch SVF 1,33,10/5 (Zeno bei Tertullian); SVF 1,38,20/3 Zeno bei Chalcidius); *Epict. diss.* 3,22,33 (300,15f Schenkl).

170 Pohlenz, *Stoa* 1,93.322f. 340.348f; Bultmann, *Art.* θάνατος 10/2; Benz, *Todesproblem* 4/12. 39f.

171 *Philo Abr.* 258 (4,56,21f Cohn); *leg. alleg.* 1,105 (1,88,21 Cohn); *leg. alleg.* 2,77 (1,105,20 Cohn); *Gell. noct. att.* 2,8 (1, 103f Hosius); *Cic. fin.* 2,31,100f (78, 1/24 Schiche); *Plut. fac. in orbe lunae* (28) 943B (83,7f Hubert - Pohlenz - Drexler); *Plot. enn.* 1,6,6 (1,112 Hen-

Begriffsbestimmung, sei es dem Sinne nach oder sei es in wörtlicher Zitation der platonisch-stoischen Trennungsformel, und machten sie für die christliche Eschatologie fruchtbar. Die mit dieser Definition verbundenen Vorstellungen sind jedoch bei ihnen ebenso heterogen wie bei den verschiedenen Philosophenschulen¹⁷². Wenn Hilarius in Fortführung der philosophischen und frühchristlichen Tradition den Tod als Trennung von Leib und Seele definiert, so ist im folgenden zu untersuchen, welche Vorstellungen er mit der Trennungsformel verbindet.

An den wenigen Stellen, an denen Hilarius den Todesvorgang definiert, benennt er den Trennungsprozeß stets mit dem Terminus *discessio*, der in dieser metaphorischen Bedeutung recht singular ist¹⁷³, aber wohl als Übersetzung des bei Platon gebrauchten Begriffs χωρισμός bzw. ἀπαλλαγή anzusehen ist. Daneben benutzt Hilarius zur Bezeichnung des Auflösens der leib-seelischen Einheit das Verbum *dissolvere*¹⁷⁴. Die Vorstellung vom Heraustreten der Seele aus dem Leib wird durch die Verben *exire (e corpore)*¹⁷⁵ und *excedere (e corpore)*¹⁷⁶ ausgedrückt. Begriffe wie *divortium*, *disiunctio*, *separatio*, *discretio*, *diugatio*, *seductio* und *discidium*, die zuvor bereits von Tertullian, Laktanz und Arnobius¹⁷⁷ zur Bezeichnung der Trennung von Leib und Seele im Tode gebraucht werden, kommen bei dem Bischof von Poitiers in diesem Zusammenhang nicht vor.

Im Tode tritt die Seele, die das Lebensprinzip des Leibes ist, aus diesem heraus¹⁷⁸

ry - Schwyzer); vgl. enn. 1,9 (1,141f Henry - Schwyzer). Für das hellenistische Judentum vgl. Fischer, Eschatologie 145/7. 156. 241; Stemberger, Leib 10. 69f. 100f.

- 172 Überblick und Belege bei Fischer, Todesgedanke 25/40 (Autoren des 1.-3. Jh.); vgl. ferner: Niederhuber, Eschatologie 3f (Ambros.); O'Connell, Eschatology 2f (Hieron.); Eger, Eschatologie 24f und Surmund, Untersuchungen 367f (Aug.); Hill, Eschatologie 34 (Gregor d. Gr.).
- 173 Tr. ps. 53,14 (CSEL 22,146,12 Zingerle); tr. ps. 63,9 (CSEL 22,231,5 Zingerle); tr. ps. 131,9 (CSEL 22,669,6 Zingerle); ThesLL 5 (1910) 1310 s. v. *discessio*; ebd. 1284 s. v. *discedo*.
- 174 Trin. 10,56,20 (CCL 62A,512 Smulders); vgl. Kinnavey, Vocabulary 149.
- 175 Belege unten Anm. 178; Kinnavey, Vocabulary 231.
- 176 Tr. ps. 53,10 (CSEL 22,143,1 Zingerle); vgl. trin. 12,57,2 (CCL 62A,627 Smulders): *usque ad excessum spiritus*; Kinnavey, Vocabulary 231.
- 177 *Divortium*: Tert. an. 7,3 (CCL 2,790 Waszink); Lact. inst. 7,20,11 (CSEL 19,650,13 Brandt); *disiunctio*: Tert. an. 27,2 (CCL 2,823 Waszink); *separatio*: Tert. an. 52,1 (CCL 2,858 Waszink); Lact. inst. 7,12,29 (CSEL 19,624,4 Brandt); *discretio*: Tert. an. 51,1 (CCL 2,857 Waszink); Lact. inst. 7,12,4 (CSEL 19,619,7 Brandt); *diugatio*: Arnob. adv. nat. 2,14 (82, 17 Marchesi); *seductio*: Lact. inst. 2,12,9 (CSEL 19,157,1 Brandt); *discidium*: Tert. res. mort. 19,3 (CCL 2,944 Borleffs); vgl. auch den von Laktanz stammenden „Zusatz“ inst. 7, 5,27 (CSEL 19,603 Anm. Zeile 23 Brandt); zur Authentizität der sog. dualistischen und panegyrischen Zusätze in den *Divinae institutiones* vgl. Altaner - Stuiber, Patrologie 186; E. Heck, Die dualistischen Zusätze und Kaiseranreden bei Laktanz (= AHAW.PH 1972,2) (Heidelberg 1972); Zusammenfassung unter gleichem Titel in: StPatr 13 (= TU 116) (Berlin 1975) 185/8. Vgl. jedoch bei Hilarius *discidium* zur Bezeichnung der Trennung des Wortes Gottes von der Menschheit Christi: in Mt. 33,6,6 (SC 258,254 Doignon). Zu den Termini siehe auch Fischer, Todesgedanke 28.35.
- 178 Trin. 10,48,31 (CCL 62A,503 Smulders); tr. ps. 118 heth 5 (CSEL 22,426,2 Zingerle); tr. ps. 120,16 (CSEL 22,569,19.570,1 Zingerle).

und läßt ihn als empfindungslose Materie zurück¹⁷⁹. Damit ist die lebendige Einheit von Leib und Seele aufgelöst und der Mensch in seine Wesensbestandteile zerlegt. Da der Leib ohne die Seele nicht existieren kann, ist er durch deren Entweichen dem Verfall und der Auflösung anheimgegeben¹⁸⁰, während die nunmehr vom Leibe getrennte Seele¹⁸¹ fortbesteht und ihrer Vollendung harret. Durch die Auflösung des Leibes wird die Seele von der Last und der Gemeinschaft des schwachen, ja für sie „gefährlichen Fleisches“ befreit¹⁸². Mit der Trennung von Leib und Seele hört das (physische) Leben auf¹⁸³. Insofern durch die Trennung der beiden Naturen, aus denen der Mensch zusammengesetzt ist, die Einheit von Leib und Seele zerstört wird und der Mensch in seiner schöpfungsmäßigen Ganzheit zu bestehen aufhört, bezeichnet Hilarius den Tod auch als ‚Untergang‘ (*occasus, casus*)¹⁸⁴

Ist der Tod Trennung von Leib und Seele, genauer Heraustreten der unsterblichen Seele aus dem sterblichen Leib, so sind die Totenerweckungen Jesu – will man das anthropologische Schema nicht verlassen – durch den gegenläufigen Vorgang bestimmt, bei dem die beiden bereits getrennten Naturen wieder vereint werden: Christus ruft die aus dem Leibe entwichene Seele in diesen zurück. Hilarius erklärt, es komme nicht überein, daß die menschliche Seele Christi (sondern daß Christus als Gott) den Lazarus aus dem Grabe gerufen habe, und daß die Seele des Lazarus, die bereits vom Leibe gelöst war, in ihren schon abgestorbenen Leib zurückgerufen worden sei¹⁸⁵. Dieselbe Vorstellung vom Zurückrufen der Seele in den Leib begegnet in einem anderen Text, in dem Hilarius scheinbar widersprüchliche Aussagen über Christus zusammenstellt, die sich aus der Einheit von Gottes- und Menschennatur ergeben, um in der rhetorischen Figur der Scheinparadoxie dem Leser die Lehre von den zwei Naturen Christi nahezubringen. Je zwei einander widersprechende Aussagen beziehen sich auf Christus, die eine auf die menschliche Natur (*secundum hominem*), die andere dagegen auf die göttliche (*secundum deum*). In diesem Kontext wird dem Sterben Christi (*exire e corpore*), das seiner Menschennatur zuzuordnen ist, die Erweckung von Toten gegenübergestellt, die sich auf die göttliche Natur bezieht und als Zurückrufen der Seelen in die Leiber (*revocare animas in corpora*) umschrieben

179 Trin. 10,14, 1/22 (CCL 62A,469f Smulders); vgl. oben S. 20 bei Anm. 8.

180 Tr. ps. 2,41 (CSEL 22,67,19 Zingerle); tr. ps. 118 heth 5 (CSEL 22,426,2f Zingerle); tr. ps. 122,11 (CSEL 22,587,22 Zingerle); vgl. tr. ps. 67,35 (CSEL 22,310,10 Zingerle).

181 Tr. ps. 118 vau 8 (CSEL 22,415,7f Zingerle).

182 Tr. ps. 119,18 (CSEL 22,555,15/7 Zingerle).

183 Trin. 10,61,10f (CCL 62A,515 Smulders); vgl. tr. ps. 68,2 (CSEL 22,314,12f Zingerle).

184 Tr. ps. 51,18 (CSEL 22,110,8f Zingerle); tr. ps. 51,22 (CSEL 22,115,15 Zingerle); tr. ps. 2,41 (CSEL 22,67,19 Zingerle). Vgl. auch Tert. res. mort. 27,3 (CCL 2,956 Borleffs): *mortis occasus*.

185 Trin. 10,56,18/21 (CCL 62A,511f Smulders); vgl. P. Coustant, in: PL 10,388 C/D Anm. g.

wird¹⁸⁶. Die Vorstellung von der Rückkehr der Seele in den schon erstorbenen Leib bei den Totenerweckungen bildet sozusagen das entsprechende Gegenschema zur Vorstellung vom Tod als Trennung von Leib und Seele.

Die Trennungsformel ist für Hilarius jedoch nicht nur Beschreibung oder Erläuterung des Todesphänomens, sondern zugleich eine philosophisch-theologische Kategorie, mit deren Hilfe er das individuelle Überdauern des Menschen über den Tod hinaus erklären kann. Sie ist ihm Gedankeninstrument in der Auseinandersetzung mit dem in der antiken Philosophie durchaus geläufigen eschatologischen Nihilismus, dessen Hauptvertreter Demokrit und, an diesen anschließend, Epikur mit seiner Schule die Welt und das Seiende materialistisch deuteten (Atomismus). Auch die Stoa steht dem eschatologischen Nihilismus wenigstens hinsichtlich des Einzelschicksals des Menschen nach dem Tode nahe. Weder Demokrit¹⁸⁷, noch die Epikureer¹⁸⁸ glaubten an ein Weiterleben nach dem Tode, sondern behaupteten den Untergang des ganzen Menschen mit Leib und Seele.

Für Hilarius ist der Tod keineswegs der Untergang des Menschen und seiner Identität, sondern nur die Trennung von Leib und Seele, in der er gerade das Überdauern des Menschen und das Bewahren seiner Identität gewährleistet sieht. An mehreren Stellen kommt er auf die Meinung zu sprechen, der Mensch gehe im Tode mit Leib und Seele zugrunde: Kain, der Typus des unbußfertigen Sünders, vermehrt nur noch seine Schuld; er zweifelt an der Auferstehung und glaubt, daß er im Tode vergehe, aber er wird für das Strafgericht aufbewahrt¹⁸⁹. Nach den Ausführungen des Bischofs von Poitiers scheint es die allgemein verbreitete Überzeugung zu sein, der Tod sei Untergang und Vernichtung des einzelnen¹⁹⁰, und er behauptet, daß nur wenige an ein jenseitiges Reich glauben, „während sie entweder leugnen, daß es Gott zukomme, sich um menschliche Taten zu kümmern, oder – um das Gewissen der Übeltäter zu beruhigen – annehmen, daß Leib und Seele (im Tode) vernichtet werden, und nicht (wahrhaben) wollen, daß ein göttliches Gericht über Gute und Böse festgesetzt ist“¹⁹¹.

186 Trin. 10,48,25/34 (CCL 62A,503 Smulders); vgl. auch Favre, Communication des idiomes 487.

187 Demokrit (und Epikur) nach Jamblich bei Io. Stob. ant. 1,49,43 (1,384,15/8 Wachsmuth - Hense); frg. B 297 (VS 2,206,19/207,4 Diels - Kranz); vgl. frg. B 1 (VS 2,130,16/131,5 Diels - Kranz); siehe auch: Rohde, Psyche 2,190/2; Zeller, Philosophie 1,1115/9; H. Dörrie, Art. Demokritos, in: KP 1 (1964) 1478f; Überweg - Praechter, Grundriß 1,105/11.

188 Epic. frg. 336/41 (226/8 Usener); Lucr. nat. 3,417/824 (1,322/44 Bailey); weitere Belege bei Zeller, Philosophie 3,434 Anm. 1; siehe auch Schmid, Art. Epikur 681/819; Auseinandersetzung der Christen mit dem Epikureismus: ebd. 774/816; zum eschatologischen Nihilismus Epikurs: ebd. 740.793. H. Dörrie, Art. Epikuros, in: KP 2 (1967) 314/8; Überweg - Praechter, Grundriß 1,442/61, bes. 451; M. Rozelaar, Das Leben mit dem Tod in der Antike. Grundtypen abendländischer Todeseinstellung, in: A. Paus (Hrsg.), Grenzerfahrung Tod (Graz - Wien - Köln 1976) 85/92.

189 Tr. myst. 1,6,6 (CSEL 65,9,3/6 Feder).

190 Tr. ps. 67,6 (CSEL 22,280,8/11 Zingerle).

191 Tr. ps. 144,4 (CSEL 22,830,19/23 Zingerle).

Es ist wohl der Ansicht W. Schmid zuzustimmen, daß Hilarius in der angeführten Stelle Epikur zitiert, ohne dessen Namen zu nennen¹⁹². In der Polemik gegen den Begründer des ‚Kepos‘ dürfte der Bischof von Poitiers von Laktanz beeinflusst sein, der gern die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele und des Eingreifens der Götter bzw. Gottes in die Welt mit der Lustlehre Epikurs in ursächliche Verbindung bringt¹⁹³. Was jedoch die Zahlenverhältnisse betrifft, die der Passus insinuiert, so ist kritisch anzufragen, ob wirklich die Allgemeinheit der von Hilarius angegebenen Auffassung folgt. Ist die Auflösung des Individuums im Tode im Sinne Epikurs *sententia communis* oder handelt es sich um eine Übertreibung, die der Rhetorik zuzurechnen ist und mit der Hilarius eindringlich zum Glauben an ein Weiterleben und das Gericht ermahnen will? Bekanntlich waren die Anhänger Epikurs nicht sehr zahlreich; auch Laktanz bezeugt dieses Faktum¹⁹⁴. Offensichtlich kommt es dem Bischof von Poitiers im Kontext des Zitats darauf an, das in Gallien zu seiner Zeit noch minoritäre Christentum¹⁹⁵ und dessen Gerichts- und Jenseitsvorstellung dem Heidentum gegenüberzustellen. Letzteres wird dabei im Kontrast zu den christlichen Lehren und Jenseitshoffnungen durch den eschatologischen Nihilismus Epikurs apostrophiert, dem er die Verkündigung der Propheten entgegenhält¹⁹⁶. Denjenigen, die den Untergang von Seele und Leib im Tode annehmen, ruft Hilarius zu: „... wer aber den Untergang der Seele mit dem Leib verkündet, soll hören: die Seele ist nicht irdisch, sondern durch Gottes Hauch entstanden und den Elementen des Leibes beigemischt; der Tod ist nicht ihr Untergang, sondern ihre Trennung vom Leibe. Wer aber die Auferstehung des Fleisches ableugnet, soll wissen, daß demjenigen, dem das erste Erschaffen ein leichtes ist, die künftige Erneuerung nicht schwer fällt“¹⁹⁷. In diesem

192 Schmid, Art. Epikur 793. Zur Lukrezkenntnis des Hilarius: E. Goffinet, *Lucrece et les conceptions cosmologiques de Saint Hilaire de Poitiers*: *StHell* 16 (Löwen 1968) 61/7; M. Pellegrino, *La poesia di Sant'Ilario di Poitiers*, in: *VigChr* 1 (1947) 201/26, hier 213/7. Beide Autoren betonen vor allem den Einfluß des Lukrez auf die hilarianische Kosmologie; Meijering, *Trinity* 33.102. Vgl. auch K. Smolak, Unentdeckte Lukrezspuren, in: *WSt* 86 = *NF* 7 (1973) 216/39, der sich mit einem pseudohilarianischen Gedichtproömium beschäftigt. Von dort mag ein Licht auf den authentischen Hilarius zurückfallen.

193 *Lact. inst.* 3,17,33/9 (CSEL 19,234,10/235,17 Brandt); *inst.* 3,17,42f (CSEL 19,236,3/12 Brandt); *inst.* 3,27,5/10 (CSEL 19,262,1/21 Brandt); *inst.* 5,10,12/4 (CSEL 19,432,2/14 Brandt); *ira* 4,10/5 (CSEL 27,73,11/74,11 Brandt); *ira* 8,5/10 (CSEL 27,81,12/82,11 Brandt); zu Hilarius und Laktanz siehe: Doignon, *Exil passum*; J. Doignon, *Lactance contre Salluste*; Meijering, *Trinity* *passim*.

194 *Lact. ira* 4,15 (CSEL 27,74,7/9 Brandt): *denique aut nullus id credit aut admodum pauci et quidem scelerati ac mali, qui sperant peccatis suis inopunitatem*.

195 *Palanque, Gaule chrétienne* 12 (Lit.); Griffe, *Gaule chrétienne* 1,363 stellt die literarischen Belege zusammen, die auf eine große Konversionsbewegung in Gallien in der zweiten Hälfte des 4. Jh. schließen lassen. Er geht davon aus, daß erst am Ende des Jahrhunderts der überwiegende Teil der Bevölkerung christianisiert war (ebd. 357); vgl. Demougeot, *Art. Gallia* 908.414/7.

196 Tr. ps. 144,4 (CSEL 22,830,11/33 Zingerle).

197 Tr. ps. 63,9 (CSEL 22,231,3/8 Zingerle). Auch dieses Zitat folgt auf eine Anspielung auf

Zitat wird deutlich, welche Implikationen und welche Tragweite die Trennungsformel bei Hilarius hat. Sie ist zunächst Beschreibung des Todesvorgangs, eröffnet aber darüber hinaus den Ausblick auf ein individuelles Weiterleben des Menschen nach dem Tod und auf die leibliche Auferstehung, die mit Hilfe des Leib-Seele-Schemas und der Trennungsformel interpretiert wird.

b. Allgemeinheit und Naturgesetzlichkeit des Todes.

Ist durch die Definition des Todes als Trennung von Leib und Seele eine metaphysische Erklärung des Todesvorgangs gegeben, so bedarf der Tod darüber hinaus einer Begründung. Angesichts des Rätsels des Todes fragt der Mensch nach dem Warum des Sterbens¹⁹⁸. Die Antwort, die die antike Philosophie mit dem Hinweis auf die Allgemeinheit und Naturgesetzlichkeit des Todes gab, ist jedoch oft weniger eine stringente Begründung des Sterbenmüssens als vielmehr ein allgemeines Trostwort, das zur Bewältigung des unausweichlichen Phänomens beitragen konnte und sollte. Allgemeinheit und Natürlichkeit des Todes sind daher neben den Hinweisen auf die Jenseitshoffnungen, auf Werke, Wohltaten und Tugenden des Verstorbenen Trostmotive und Topoi der antiken Konsolationsliteratur¹⁹⁹, die unter starkem Einfluß der Philosophie, insbesondere der Stoa steht.

Platon begründet den Tod mit dem Axiom, daß alles Gewordene sterblich sei. Unsterblichkeit komme nur dem Ungewordenen, d. h. dem Göttlichen zu. Demgemäß sei der Tod κατά φύσιν²⁰⁰. Auch Aristoteles²⁰¹ und die Stoiker, insbesondere die mittlere und kaiserzeitliche Stoa sahen den Tod als natürlichen Vorgang an²⁰². Bei der Darstellung des Todes als Naturphänomen spielt die Metapher vom

Leben als Darlehen oder Leihgabe, die der Mensch von der Natur erhalten habe und daher an sie zurückerstatten müsse, eine wichtige Rolle²⁰³.

Die Kirchenväter, die die Topoi der Naturgesetzlichkeit und Allgemeinheit des Todes selbstverständlich aufgreifen²⁰⁴, konnten sich für diese Motive auch auf Schriftstellen des AT stützen, die den Tod als einen allgemeinen Naturvorgang bzw. als (Natur-)Gesetz zu begreifen scheinen²⁰⁵. Im Kontext der christlichen Jenseitserwartung und der daraus resultierenden Hoffnung liegt bei ihnen freilich auf den Aussagen von der Allgemeinheit und Naturgesetzlichkeit des Todes als Trostmotiv ein geringeres Gewicht als in der von der eschatologischen Skepsis der Stoa geprägten heidnisch-antiken Konsolationsliteratur, die gerade nicht die Überwindung, sondern nur die Universalität des Todes betont und als Trostmotiv benutzt. Bei den altchristlichen Autoren verschiebt sich die Trostmotivik von der Allgemeinheit und Naturgesetzlichkeit des Todes auf die Inhalte der christlichen Jenseitserwartung²⁰⁶.

Hinsichtlich der Topoi von der Allgemeinheit und Naturgesetzlichkeit des Todes steht Hilarius ganz in der frühchristlich-antiken Tradition. Bei ihm spielt die Universalität des Todes als Trostmotiv keine Rolle. Der Tod gilt dem Bischof von Poitiers als ein allgemeines Faktum: Der für alle festgesetzte Tod zeichnet einem jeden das Ende des Lebens vor²⁰⁷. Wegen der Allgemeinheit des Todes hofft niemand, daß er nicht sterbe²⁰⁸. Der Bischof von Poitiers berichtet in seiner Psalmenauslegung, daß viele den christlichen Glauben und die Hoffnung, die aus diesem erwächst, mit dem Argument der Allgemeinheit des Todes verlächen und angreifen: „Wozu sollen Fasten, wozu Enthaltensamkeit, wozu Keuschheit, wozu die Aufopferung der Erbgüter nützen? Wo ist eure Hoffnung, ihr Christen? Der Tod herrscht gleichermaßen über alle; über alle Leiber hat er ein allgemeines Recht.“ Sie ziehen daraus die Folgerung, die Güter der Welt zu genießen²⁰⁹. Hilarius bestreitet in seiner Erwiderung nicht die Universa-

Epikur: vgl. Schmid, Art. Epikur 694.

198 Vgl. tr. ps. 1,7 (CSEL 22,24,10f Zingerle).

199 Cons. ad Liv. 357/60 (1,117 Baehrens); Eurip. frg. 733 (590 Nauck); PsPlut. cons. ad Apoll. (6) 103F/104A (212,17/25 Paton - Wegehaupt - Gärtner) u.ö.; vgl. auch Ambros. excess. frat. 2,4 (CSEL 73,253,9f Fallner); weitere Belege bei Skutsch, Art. Consolatio ad Liviam 938,34/60 und R. Kassel, Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur (= Zet. 18) (München 1948) 17.22 mit Anm. 7 und bes. 63/74.100; C. Buresch, Consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia critica. Diss. phil. Leipzig (1886) 32 mit Anm. 3.35; vgl. auch H. Studnik, Die consolatio mortis in Senecas Briefen. Diss. Köln (1958) 64 mit Anm. 6.78; Ch. Favez, La consolation latine chrétienne (Paris 1937) 88; P. von Moos, Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer. Darstellungsband (= Münstersche Mittelalter-Schriften 3,1) (München 1971) 17/28 (Lit.). Für das hellenistische Judentum vgl. Fischer, Eschatologie 223f.

200 Plato Tim. 41b/c (4, o. S. Burnet). Vgl. Plut. fac. in orbe lunae (28) 943B (83,11f Hubert - Pohlenz - Drexler).

201 Bultmann, Art. θάνατος 10.

202 Ebd. 10/2 mit zahlreichen Belegen; Pohlenz, Stoa 1,323.340.348f; Benz, Todesproblem 21.40.89; Chronon, Tod 66/9; Hoffmann, Leben und Tod 20; A.D. Leeman, Das Todeserlebnis im Denken Senecas, in: Gymn. 78 (1971) 322/33, hier 328.

203 Seneca dial. 11 ad Polyb. de cons. 10,5 (2,266/8 Bourgery - Waltz); vgl. auch dial. 6 ad Marc. de cons. 10,2 (1,336/8 Bourgery - Waltz); PsPlut. cons. ad Apoll. 10,106F (219,15/7 Paton - Wegehaupt - Gärtner); PsPlato Axioch. 367b (5,590f Burnet); cons. ad Liv. 369f (1,117 Baehrens). Vgl. auch Skutsch, Art. Consolatio ad Liviam 938.

204 Fischer, Todesgedanke 65/81 (Autoren des 1.-3. Jh.); Niederhuber, Eschatologie 6/10 (Ambros.); Surmund, Untersuchungen 363/7 (Aug.); O'Connell, Eschatology 12/8 (Hieron.); Hill, Eschatologie 34/8 (Gregor d. Gr.).

205 Gen. 3,19b; Jos. 23,14; 2 Sam. 14,14; Ps. 88,49; Sir. 40,8/11; 41,3f. Ausnahmen bilden die Entrückung Henochs (Gen. 5,24; vgl. Sir. 44,16) und Elias' (2 Kg. 2,11): vgl. auch E. Jacob, Art. Death, in: IDB 1 (New York 1962) 802.

206 Vgl. G. Cannone, Elementi consolatori ed escatologia in alcune lettere di S. Agostino, in: RThAm 48 (1981) 58/77. Neben konsolatorischen Elementen erfließen aus der christlichen Jenseitserwartung jedoch stärker paränetisch-moralisierende Motive: S. Prete, Escatologia e parenesi negli scrittori cristiani latini (= Studi e ricerche NS 15) (Bologna 1966), bes. 71/3 zu Hilarius.

207 Tr. ps. 68,2 (CSEL 22,314,12/5 Zingerle); vgl. tr. ps. 67,21 (CSEL 22,296,15f Zingerle).

208 Tr. ps. 68,2 (CSEL 22,314,19f Zingerle).

209 Tr. ps. 118 samech 7 (CSEL 22,491,11/7 Zingerle); vgl. 1 Kor. 15,32.

lität des Todes, sondern nur die Schlußfolgerungen, die daraus gezogen werden. Er kontert, das Leben der Christen sei in Christus verborgen; darin liege die Hoffnung auf Ewigkeit und auf das Himmelreich²¹⁰.

Aufgrund der Allgemeinheit und Unausweichlichkeit des Todes ist das irdische Leben im eigentlichen Sinne kein Leben, sondern vielmehr ein Sterben; es verdient eher, nicht *vita*, sondern *mors* genannt zu werden. Bei der Auslegung von Ps. 145,2 („Ich werde den Herrn in meinem Leben preisen“) erklärt der Bischof von Poitiers, der Psalmist spreche hier nicht vom gegenwärtigen Leben, das durch die Schwachheit des Leibes gekennzeichnet ist, sondern von dem zukünftigen. Hilarius zitiert das paulinische Wort vom Todesleib (Röm. 7, 24) und begründet damit, daß das Leben in der Schwachheit des Leibes, das mit Adam begonnen habe, kein Leben, sondern ein ‚Tod‘ sei²¹¹. Offenbar meint Hilarius, das Leben sei ein Sterben, weil der Mensch den Schwächen des Leibes und schließlich als Höhepunkt dem Tod ausgeliefert ist, der auf das ganze Leben bestimmend wirkt. Das Leben des Menschen ist ein auf den Tod gerichtetes, auch wenn Gottes Wille und Ratschluß dies nicht anvisiert, sondern auf das Heil aller abzielt. Vom Tod am Ende des Lebens aus ist jenes zu betrachten und vom Tod her erfährt es seine Deutung. Daß der Mensch auf den Tod hin, zum Sterben geboren wird, erhellt aus dem Faktum des Todes, dem niemand ausweichen kann und das seine Schatten auf das Leben zurückwirft²¹².

Die Allgemeinheit des Todes liegt im Wesen des Menschen begründet. Hilarius faßt das Sterben als ein naturgegebenes Phänomen auf, das aus der Leiblichkeit des Menschen resultiert. Dabei unterscheidet er zwischen dem Alterstod, dem die Leibesnatur aufgrund des Lebensalters verfällt, und dem frühzeitigen Tod, der durch äußere Gewalteinwirkung eintritt: „Bei dem Menschengeschlecht führt nämlich entweder äußere Gewalt, die in Form von Fieber, einer Wunde, einem Unfall oder einem Sturz über den Leib kommt, den Tod beschleunigt herbei, oder unsere Leibesnatur selbst fügt sich, durch Alter dazu gezwungen, in den Tod“²¹³. Da der Tod zur Menschennatur gehört, hat sich auch Christus dem Tod, der Trennung von Leib und Seele, unterworfen, um unsere Menschennatur ganz anzunehmen²¹⁴.

Die in der Natur des Menschen begründete Allgemeinheit und Unausweichlichkeit des physischen Todes verdichtet sich in der Aussage vom Gesetz des Todes, mit dem Hilarius dessen Naturgesetzlichkeit ausdrücken will. Bereits Arnobius kennt die Begriffe der *lex* bzw. *leges mortalitatis*, die nach Fischer wohl die Sterblichkeit des Menschen als Naturgesetz bezeichnen sollen²¹⁵. Origenes nennt eine *lex moriendi*,

ein natürliches Gesetz, nach der auch die Heiligen des AT sterben mußten, obwohl sie vom Sündentod nicht betroffen waren²¹⁶.

Im Sinne einer solchen allgemeinen Naturgesetzlichkeit ist es zu verstehen, wenn Hilarius davon spricht, daß alle „irdische Abstammung dem Gesetz des Todes“ unterliegt²¹⁷. Aus dem Kontext wird deutlich, daß mit „irdischer Abstammung“ der Mensch gemeint ist, sofern er als leiblich-irdisches Wesen verfaßt ist. Insbesondere der Leib ist es, der als irdischer dem Todesgesetz unterworfen ist²¹⁸. An anderer Stelle nennt Hilarius ein für alle Menschen gültiges Gesetz (*lex constituta*), nach dem diese sterben müssen²¹⁹. Wenn der Bischof von Poitiers von einer *lex mortis* oder *moriendi* spricht, so meint er damit eine in der Natur des Menschen begründete Gesetzlichkeit, der jeder mit Notwendigkeit unterworfen ist und die von Gott als dem Gesetzgeber beschlossen wurde. Auch Christus, der sich erniedrigte, hat sich dem Gesetz des Todes unterworfen, es aber gerade durch seine Unterwerfung und die Auferstehung übertreten, durchbrochen und aufgehoben, da er als der Gesetzgeber nicht unter der Notwendigkeit von ihm verordneter Gesetze steht²²⁰.

Ist der Tod für Hilarius ein naturgesetzliches Geschehen, das mit Notwendigkeit eintritt, so bedeutet das für den Menschen eine äußere Grenze, die ihm unweigerlich gegeben ist. Zwar kann der Mensch sich dem Faktum des Todes nicht entziehen, aber dennoch hat er die Möglichkeit, das Wie in einem gewissen Rahmen zu bestimmen. Er kann sich in die Notwendigkeit des Todes ergeben und dadurch – vor allem bei gewaltsamem Tod – eine Erleichterung erreichen. In *De trinitate* äußert Hilarius, dem Sterbenden verbleibe das Recht, von sich aus den Geist aufzugeben und dadurch der Seele ein ruhiges Hinscheiden zu ermöglichen²²¹.

Charakterisiert Hilarius den Tod als Naturgesetz, so bleibt danach zu fragen, ob diese Bestimmung des Todes eine ethische Implikation beinhaltet. Bedeutet ‚Natur‘ des Menschen in diesem Zusammenhang Natur überhaupt, unabhängig vom heilsgeschichtlichen Faktum der Sünde, also Natur des Menschen gleichermaßen vor wie nach dem Sündenfall, oder bezieht sich die Naturgesetzlichkeit des Todes ausschließlich auf die gefallene Natur des Menschen? Welche Rolle spielt bei Hilarius von Poitiers der Eintritt der Sünde in die Welt in bezug auf den Tod und seine Gesetzlichkeit? Ist für ihn der Tod Folge der Sünde, insbesondere der Sünde Adams, oder wurde der

28 (377,13f Marchesi); vgl. auch Fischer, Todesgedanke 76.

216 Orig. comm. in Rom. 5,1 (PG 14,1019A/B); vgl. auch Fischer, Todesgedanke 70.79f.

217 Hymn. 3,27 (CSEL 65,216 Feder).

218 Tr. ps. 118 gimel 3 (CSEL 22,379,2f Zingerle); tr. ps. 120,15 (CSEL 22,568,19f Zingerle).

219 Tr. ps. 68,2 (CSEL 22,314,14f Zingerle); vgl. tr. ps. 51,18 (CSEL 22,110,9f Zingerle); dazu auch unten S. 67.

220 Tr. ps. 51,18 (CSEL 22,110,9/11 Zingerle); tr. ps. 67,6 (CSEL 22,280,22f Zingerle); tr. ps. 143,21 (CSEL 22,816,12f Zingerle); hymn. 2,17f.23f (CSEL 65,213 Feder); vgl. unten S. 83/5.

221 Trin. 10,11,10/4 (CCL 62A,467f Smulders).

210 Tr. ps. 118 samech 7 (CSEL 22,491,19/27 Zingerle); vgl. Kol. 3,3; der Nachweis der Anspielung auf Kol. 3,3 fehlt in Zingerles Ausgabe.

211 Tr. ps. 145,2 (CSEL 22,840,25/9 Zingerle).

212 Tr. ps. 118 tau 3 (CSEL 22,542,8/11 Zingerle); tr. ps. 143,8 (CSEL 22,819,4f Zingerle).

213 Trin. 10,11,2/5 (CCL 62A,467 Smulders).

214 Tr. ps. 53,14 (CSEL 22,146,11/3 Zingerle); vgl. unten S. 83 mit Anm. 351.

215 Arnob. adv. nat. 2,33 (105,10 Marchesi); adv. nat. 2,62 (138,16 Marchesi); adv. nat. 7,

Mensch von Anfang an sterblich geschaffen? Die altchristlichen Autoren kennen verschiedene Lösungen dieser Frage²²².

c. Der Tod als Folge der Sünde.

Neben der Interpretation des Todes als einem Naturvorgang und allgemeinen Naturgesetz begegnet in der frühchristlichen Theologie oft die Deutung, er sei Folge der Sünde. In diesem Theologumenon tritt eine ethische Bewertung des Todes zutage. Legt die antik-heidnische Philosophie das Schwergewicht auf die Natürlichkeit und allgemeine Gesetzmäßigkeit des Todes, so tritt in der jüdisch-rabbinischen Tradition dieser Aspekt unter alttestamentlichem Einfluß, besonders dem der ersten Genesiskapitel²²³, zurück zugunsten einer ethisch-hamartologischen Interpretation. Dabei steht insbesondere die Sünde der Stammeltern im Mittelpunkt der Betrachtungen: Der Tod wird als Erbtod von Adam her begriffen; daneben gibt es aber auch die Herleitung des Todes aus den persönlichen Sünden des einzelnen. Die erste Deutung begegnet vor allem im Schrifttum zwischen den Testamenten, die zweite dagegen in der späteren rabbinischen Literatur²²⁴. Auch Philo kennt eine kausale Verbindung zwischen Tod und Sünde, deutet aber den Straftod allegorisch als Vernichtung der Tugend und unterscheidet ihn unter hellenistischem Einfluß vom natürlichen Tod²²⁵. Das Neue Testament steht ganz in der jüdischen Tradition; es sieht den Tod ausschließlich als Folge der Sünde und bleibt von den naturalistischen Deutungen der

antiken Philosophie völlig unberührt²²⁶. Auf der anderen Seite ist der heidnischen Antike eine ethische Deutung des Todes fremd; eine solche wird von den Stoikern sogar ausdrücklich abgelehnt²²⁷.

Die Kirchenväter greifen die beiden konträren Traditionsströme auf und sehen den Tod einerseits mit der antiken Philosophie als natürlichen Vorgang auf dem Hintergrund der philosophischen Leib-Seele-Anthropologie. Andererseits ist für sie der Tod in der Regel nicht ethisch neutralisiert, sondern sie verstehen ihn entsprechend der biblisch-jüdischen Auffassung auch als Folge der Sünde Adams, bisweilen sogar als Folge der persönlichen Sünden des einzelnen. Daher besteht bei den altchristlichen Autoren oft eine eigentümliche Spannung zwischen den beiden Deutungen des Todes; meist schwanken sie zwischen der Sicht des Todes als Naturereignis und als Sündenfolge, ohne beide Aussagen letztlich denkerisch miteinander in Einklang zu bringen²²⁸. Mit Recht stellt jedoch J.A. Fischer für den von ihm bearbeiteten Zeitraum fest, diejenigen Stellen, die die Herkunft des Todes als Sündenfolge und -strafe erklären, seien zahlreicher als jene, die der Frage nachgehen, ob der Mensch von Natur aus sterblich sei²²⁹. Das trifft uneingeschränkt auch für Hilarius von Poitiers zu.

Der Bischof von Poitiers entwickelt seine Auffassung über den Zusammenhang von Sünde und Tod in erster Linie im Kontext der Sünde Adams²³⁰. Gemäß der Schrift hat Gott den Menschen nach seinem Bild²³¹ und gut erschaffen, wie die ganze Schöpfung nach dem Wort Gottes gut ist, da sie die Güte Gottes als Ursache hat²³². Den aus Leib und Seele bestehenden Menschen hat er mit freiem Willen ausgestattet²³³ und in das Paradies gesetzt, in dem er ohne Begierde, Schmerz, Furcht und Sünde

222 Die Auffassung, der Mensch sei von Anfang an als sterblich erschaffen, vertritt Arnobius: adv. nat. 3,12 (170,1/171,2 Marchesi). Arnobius mißt dem Tod keinerlei ethische Bedeutung bei (vgl. Fischer, Todesgedanke 76 und zum Thnetopsychismus 56/63). Andere Väter gehen davon aus, daß der Mensch an sich sterblich erschaffen wurde, aber dennoch ist für sie der Tod der Sünde Sold. Sie nehmen gewöhnlich einen besonderen übernatürlichen Gnadenerweis Gottes an, der den an sich sterblichen Menschen vor dem Sündenfall im Status der Unsterblichkeit erhielt. Zu diesen gehören Irenäus von Lyon (Klebba, Anthropologie 28; vgl. 71f; Fischer, Todesgedanke 56.75.87/9), der späte Hippolyt (ebd. 93), Cyprian (?) (ebd. 94 mit Anm. 94), Laktanz (ebd. 95); Origenes' Äußerungen sind diesbezüglich uneinheitlich (ebd. 96/8).

223 Gen. 2,17 und 3,19; vgl. auch Sir. 25,24; Weish. 1,12f; 2,23f.

224 4 Esr. 3,7; 7,11; Apoc. Bar. syr. 23,4; 48,42; 54,15.19; siehe dazu: W. Bousset – H. Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter⁴ (= HNT 21) (Tübingen 1966) 406/9; Volz, Eschatologie 189.311f.386; Freundorfer, Erbsünde und Erbtod 65/93; zu den Rabbinen: ebd. 93/104 passim; Strack - Billerbeck, Kommentar 3,226/9.

225 Philo leg. alleg. 1,105/7 (1,88,17/89,7 Cohn). Mit dieser Unterscheidung schafft Philo einen Ausgleich zwischen der jüdischen und der hellenistischen Deutung des Todes, um so die biblisch-jüdische Auffassung seiner hellenistischen Umwelt als akzeptabel auszuweisen. Eine Erbsünden- oder Erbtodlehre kennt Philo nicht. Der leibliche Tod ist für ihn in der Körperlichkeit des Menschen, die von Anfang an bestand, begründet, und somit gilt er ihm als Naturereignis ohne ethische Implikationen; vgl. Freundorfer, Erbsünde und Erbtod 91f Anm. 6.

226 Röm. 5,12/21; 6,23; 8,10; 1 Kor. 15,21f; vgl. Bultmann, Art. θάνατος 14/6 mit weiteren Belegen; ferner: ders., Theologie des Neuen Testaments (Tübingen⁶ 1968) 246/9.

227 Seneca remed. 2,1 (45 Haase); Benz, Todesproblem 89; vgl. auch die Apostrophierung des Todes als Adiaphoron und die ausdrückliche Bestreitung der These, der Tod sei ein *malum*: SVF 1,48,31/3 (Zenon nach Seneca); SVF 1,47,24 = SVF 3,17,20 (Zenon nach Io. Stob.); SVF 3,28,7/10 (Apollodor und Chrysipp nach Diogenes Laertius) usw.; vgl. SVF 4 (Index) 69 s. v. θάνατος. Die platonische Tradition faßt den Tod als *bonum* auf; damit wird der Gedanke an eine Strafe positiv ausgeschlossen. Zur Bewertung des Todes vgl. unten S. 135/9.

228 Überblick über die Auffassung der Autoren des 1.-3. Jh. bei Fischer, Todesgedanke 25/103.

229 Fischer, Todesgedanke 83.

230 Zu Urstand und Fall des Menschen bei Hilarius von Poitiers vgl. Groß, Erbsündendogma 1, 223/7; Förster, Theologie 674/7; für den Matthäuskommentar: Wille, Studien 81/6.

231 Tr. ps. 118 iod 7 (CSEL 22,442,24/443,3 Zingerle); tr. ps. 129,5 (CSEL 22,651,5/11 Zingerle); tr. ps. 149,3 (CSEL 22,868,1 Zingerle) u. ö.

232 Tr. ps. 135,2 (CSEL 22,714,19/23 Zingerle); tr. ps. 149,3 (CSEL 22,867,28/31 Zingerle); vgl. auch die *mirabilia opera dei*: tr. ps. 68,29 (CSEL 22,337,13/338,7 Zingerle); tr. ps. 143,18 (CSEL 22,824,3/15 Zingerle).

233 In Mt. 10,23,12/5 (SC 254,24f Doignon); tr. ps. 2,16 (CSEL 22,48,13/49,4 Zingerle); tr. ps. 120,7 (CSEL 22,563,20f Zingerle); vgl. die Definition trin. 7,19,42f (CCL 62,281 Smulders): *Velle enim naturae libertas est, quae ad perfectae virtutis beatitudinem cum arbitrii voluntate subsistat.*

lebte²³⁴. Gott hat den Menschen zur Teilhabe an seiner *beatitudo* und auf die Ewigkeit hin geschaffen, die er ihm schenken wollte²³⁵, doch sollte er sich in Freiheit bewähren, und deshalb gab Gott ihm ein Gebot (*lex*), das darin bestand, nicht von den Früchten des Baumes der Erkenntnis zu essen²³⁶. Adam bewährte sich jedoch nicht, sondern ließ sich vom Teufel dazu verlocken²³⁷, dieses Gebot Gottes zu übertreten und fiel in Sünde, die Hilarius als *peccatum*, *error*, *transgressio (legis)* und *crimen* bezeichnet²³⁸. Für diese Sünde wurde der Stammvater bestraft. Er wurde aus dem Paradies vertrieben²³⁹, verlor sein Leben ohne Begierde, Schmerz, Furcht und Sünde und wurde der Welt, dem Leibe sowie seinen Lastern ausgeliefert²⁴⁰. Die geschwächte Natur des Menschen wurde dem Tod unterworfen und der Mensch unter die Sünde verklavt²⁴¹. Schließlich raubte die Sünde Adams der Erde den Segen Gottes und zog ihr seinen Fluch zu²⁴².

Die Straffolgen der Sünde Adams, die sich der Stammvater zugezogen hat, betreffen nicht nur ihn selbst, sondern in gleicher Weise alle seine Nachkommen; nur Christus ist aufgrund seines übernatürlichen Ursprungs davon ausgenommen²⁴³. Das von den Schwächen des Leibes erfahrbar geprägte Leben des Menschen beginnt nicht mit der Schöpfung des ersten Menschen, sondern ist von ihm selbst verursacht²⁴⁴ durch den Sündenfall. Mit Adam hat die ganze Menschheit als Nachkommen des Stammvaters das Paradies verloren²⁴⁵. Durch die Abstammung von Adam her unterliegen alle derselben *condicio originis*, die sie in Sünden niederhält, und die vor allem

234 Tr. ps. 136,5 (CSEL 22,726,22f Zingerle).

235 Tr. ps. 2,15 (CSEL 22,47,16/9 Zingerle).

236 In Mt. 10,23,15f (SC 254,244 Doignon); vgl. in Mt. 3,5,5/8 (SC 254,118 Doignon).

237 In Mt. 3,5,5/8 (SC 254,118 Doignon); in Mt. 10,13,1/3 (SC 254,230 Doignon); tr. ps. 142,6 (CSEL 22,807,32 Zingerle).

238 *Peccatum*: in Mt. 8,7,13 (SC 254,202 Doignon); in Mt. 10,23,18 (SC 254,244 Doignon); tr. ps. 132,7 (CSEL 22,689,24 Zingerle); frg. min. E (CSEL 65,234,8 Feder); *error*: in Mt. 18,6,8 (SC 258,80 Doignon); tr. ps. 148,3 (CSEL 22,860,31 Zingerle); *transgressio (legis)*: in Mt. 8,5,9 (SC 254,198 Doignon); tr. ps. 142,6 (CSEL 22,807,33 Zingerle); in Mt. 10,23,21f (SC 254,244 Doignon) u. ö. Vgl. auch Kinnavey, Vocabulary 228 mit allerdings unscharfen Beobachtungen; *crimen*: tr. ps. 66,7 (CSEL 22,274,22f Zingerle); tr. ps. 136,5 (CSEL 22,726,21 Zingerle).

239 In Mt. 8,7,12f (SC 254,202 Doignon); tr. ps. 142,6 (CSEL 22,808,1 Zingerle); tr. ps. 136,5 (CSEL 22,726,21f Zingerle).

240 Tr. ps. 136,5 (CSEL 22,726,20/5 Zingerle).

241 Tr. ps. 118 mem 8 (CSEL 22,470,30/471,2 Zingerle); tr. ps. 142,6 (CSEL 22,808,5f Zingerle).

242 Tr. ps. 66,7 (CSEL 22,274,15/275,3 Zingerle); vgl. tr. ps. 132,7 (CSEL 22,689,23/5 Zingerle).

243 Trin. 10,25,1/26,15 (CCL 62A,479/82 Smulders); tr. ps. 66,7 (CSEL 22,275,10f Zingerle); frg. min. E (CSEL 65,234,6/10 Feder). Vgl. auch die Belege unten S. 76 Anm. 311.

244 Tr. ps. 145,2 (CSEL 22,840,25/8 Zingerle).

245 Tr. ps. 132,7 (CSEL 22,689,24f Zingerle); tr. ps. 136,5 (CSEL 22,726,20/2 Zingerle); tr. ps. 136,7 (CSEL 22,728,14 Zingerle); tr. ps. 146,4 (CSEL 22,847,19f Zingerle).

im geschwächten Willen und in der Neigung zur Sünde besteht²⁴⁶. Daraus resultiert, daß (faktisch) niemand ohne Sünde ist²⁴⁷. Zum Beweis der Universalität der Sünde zitiert Hilarius die von den Vätern immer wieder herangezogene Stelle Ps. 50, 7, spielt auf Hiob 14,4f in der Lesart der LXX an und erklärt, nach Paulus (Röm. 7,23) stünden alle unter dem Ursprung und unter dem Gesetz der Sünde²⁴⁸. Bei der Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Schaf (Mt. 18, 12/4) sieht er in den 99 Schafen die Engel im Himmel, während er in dem verlorenen den Menschen erkennt; in dem Menschen ist aber nicht ein einzelner, sondern die Gesamtheit aller zu sehen: So „ist im Irrtum des einen Adam die ganze Menschheit abgeirrt“²⁴⁹. Aus dem Kontext des Zitats wird deutlich, daß Hilarius keine ‚Erbsünde‘ im augustinischen Sinn, sondern die Einheit aller Menschen in Adam (insofern alle faktisch gesündigt haben) aussagen will, der er die Einheit der Glaubenden in Abraham gegenüberstellt. Auch wenn der Bischof von Poitiers von den *originis nostrae peccata* spricht, die durch die Taufe abgewaschen werden, so kann damit kaum eine ‚Erbsünde‘ gemeint sein, sondern nur die persönlichen Sünden, die der einzelne aufgrund seiner Abstammung von Adam und der daraus resultierenden Neigung zur Sünde begangen hat²⁵⁰.

P. Limongi möchte dagegen aus den Äußerungen des Hilarius eine Erbsündenlehre ableiten. Nach Limongi lehrt der Kirchenvater, die Sünde Adams betreffe die ganze Menschheit in der Weise, daß sie durch Zeugung auf alle Nachkommen des Stammvaters übertragen wird. Limongi sieht in der Theologie des Hilarius die wesentlichen und spezifischen Elemente der augustinischen Erbsündenlehre vorweggenommen²⁵¹. Das ist jedoch unzutreffend. Gerade in den spezifischen Elementen der augustinischen Lehre läßt sich keine Übereinstimmung feststellen. An keiner Stelle wird ersichtlich, daß Hilarius die Übertragung der Sünde Adams durch Zeugung auf die nachfolgenden Generationen annimmt²⁵². Limongi beachtet zu wenig, daß Hilarius den Begriff der Sünde keineswegs einheitlich gebraucht; er unterscheidet weder begrifflich noch sachlich genügend zwischen der Sünde Adams, der ‚Erbsünde‘ im augustinischen Sinne, den persönlichen Sünden des einzelnen und der Allgemeinheit

246 In Mt. 10,23,18/23 (SC 254,244 Doignon); tr. ps. 134,4 (CSEL 22,696,23/5 Zingerle); tr. ps. 118 samech 6 (CSEL 22,490,15/9 Zingerle).

247 Tr. ps. 118 vau 6 (CSEL 22,414,3/5 Zingerle); tr. ps. 118 heth 9 (CSEL 22,428,12f Zingerle); tr. ps. 118 samech 10 (CSEL 22,493,4/6 Zingerle).

248 Tr. ps. 58,4 (CSEL 22,183,15/184,4 Zingerle); vgl. tr. ps. 118 tau 6 (CSEL 22,543,6/8 Zingerle).

249 In Mt. 18,6,6/8 (SC 258,80 Doignon).

250 In Mt. 10,24,1/3 (SC 254,244 Doignon). Man bedenke ferner, daß Gallien zur Zeit des Hilarius Missionsland und die Erwachsenentaufe vermutlich die Regel war; vgl. oben S. 57 Anm. 195.

251 Limongi, *Esistenza* 127/47; ders., *Trasmissione* 260/73, bes. 263/5; ders., *La natura e gli effetti del peccato originale in Sant' Ilario di Poitiers*, in: DT (P) 45 (1942) 186/201.

252 So aber Limongi, *Trasmissione* 260/73. Man beachte den komplizierten Beweis, mit dem Limongi seine These zu untermauern sucht. Allein die Tatsache, daß Hilarius Kreationist ist (vgl. oben S. 28 Anm. 58), weist in die entgegengesetzte Richtung.

der Sünde. J. Groß hat in seiner wenngleich tendenziösen Untersuchung über die Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas klar erkannt, daß der eigentliche Schritt zur augustinischen Erbsündenlehre bei Hilarius noch nicht vollzogen ist²⁵³. Der Bischof von Poitiers kennt in Fortführung der Tradition christlicher Autoren des 2. und 3. Jh. wohl die Sünde Adams, die aus dieser resultierenden und auf alle Menschen übergehenden Straffolgen und die allgemeine Sündigkeit, aber keine Erbsünde im strengen Sinne, wie sie erst Augustin lehren wird. Gleichwohl kommt Hilarius der Lehre Augustins sehr nahe. Dies belegt die Tatsache, daß dieser ihn als Kronzeugen für seine Erbsündentheorie anführt und ausführlich zitiert²⁵⁴.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß der Tod für Hilarius nicht die Folge einer ‚Erbsünde‘ im augustinischen Sinne ist, sondern Erbtod von Adam her, der aus dessen Sünde resultiert und als Straffolge für das Vergehen des Stammvaters auf die ganze Menschheit übergegangen ist.

Im Matthäuskommentar stellt Hilarius die Versuchung Jesu in der Wüste (Mt. 4, 1/11) antitypisch der Versuchung Adams gegenüber; während der Teufel durch Christus besiegt wurde, unterlag Adam dem Versucher und wurde dadurch dem Tode ausgeliefert: Der Versucher „hatte nämlich den Adam angelockt und durch Täuschung dem Tod anheimgegeben“²⁵⁵. Der Tod des Menschen ist eine Folge der Sünde Adams: Der Psalmist, der an die Zeit vor dem Sündenfall zurückdenkt, weiß, daß durch die Übertretung des göttlichen Gebotes der Sündentod (*mors peccati*) in die Welt gekommen ist²⁵⁶. Da Hilarius über keinen einheitlichen Todesbegriff verfügt, sondern *mors* hin und wieder im übertragenen Sinne verwendet, ist oft schwer zu entscheiden, worauf der Autor abzielt. Aus dem Kontext des Zitats wird aber ersichtlich, daß mit *mors peccati* wenigstens nicht primär der ‚Sündentod‘ im metaphorischen Sinn gemeint sein kann, sondern der durch die Sünde verursachte leibliche Tod des Menschen anvisiert ist, wenngleich die übertragene Bedeutung ‚Sündentod‘ beim Leser mitschwingt. Hilarius läßt keinen Zweifel daran, daß der Mensch vor dem Sündenfall den Tod nicht gekannt hat. Ausdrücklich erklärt er, in Adam sei das von Gott Ge-

schenkte und Beschlossene umgestürzt worden, da Adam durch die Sünde der Gesetzesübertretung die Seligkeit der für ihn festgesetzten Unsterblichkeit verloren habe²⁵⁷.

Dieselbe Auffassung scheint auch in der Auslegung des 51. Psalms auf. Hilarius erläutert, der Tod sei nur wirksam aufgrund des Gesetzes, das Gott gegeben habe: „die Vollmacht des Gesetzgebers hat das zu Beginn für Adam unter der Bedingung des erlassenen Gebotes festgesetzte Leben umgewandelt durch das Gesetz des Sterbens“²⁵⁸. Der Bischof von Poitiers lehrt demnach, daß Gott den Adam unsterblich geschaffen hat, jedoch unter der Bedingung, daß er nach dem Gebot lebe, nicht von der Frucht des Baumes der Erkenntnis zu essen. Wegen der Übertretung des göttlichen Gebotes erließ Gott als Strafe die *lex moriendi*.

Bei der Schilderung dieses Zusammenhangs von Sünde und Tod bedient sich Hilarius juristischer Vorstellungen und Terminologie²⁵⁹. Gott erscheint als der rechtmäßige Gesetzgeber, der über die ihm Untergebenen seine Gesetze erläßt (*decernere, constituere*). Insbesondere die Verben *decernere* und *constituere* sind der Rechtssprache entnommen und erinnern an die Rechtsbegriffe ‚Dekret‘ und ‚Konstitution‘²⁶⁰. Wenn unser Autor erklärt, daß von einem Menschen die *sententia mortis* auf alle übergang²⁶¹, so bedient er sich ebenfalls eines juristischen Begriffs. *Sententia* heißt in den römischen Rechtsquellen der richterliche Ausspruch, das Urteil und vor allem das Endurteil in Prozessen²⁶². Der Tod erscheint in dieser Formulierung daher als rechtmäßige Strafe für die Verfehlung Adams.

Hilarius geht nicht wie Irenäus, Laktanz, Origenes und der späte Hippolyt davon aus, daß der Mensch an sich sterblich erschaffen sei, aber durch einen besonderen Gnadenerweis Gottes im Status der Unsterblichkeit erhalten wurde, den Gott erst nach dem Sündenfall aufhob²⁶³. Für ihn ist der Stammvater wesenhaft unsterblich erschaffen und erst nach dem Fall Adams mit dem Tod bestraft worden. Das zeigt sich daran, daß Hilarius zwischen dem von Gott erschaffenen sündenlosen Adam und dem gefallenem Menschengeschlecht nicht nur eine Differenz bezüglich des Status annimmt, sondern einen Unterschied des Wesens, der Natur behauptet, den er in der

253 Groß, Erbsündendogma 1,223/7; Groß verfolgt mit seiner Arbeit die Tendenz, die Berechtigung des Dogmas von der Erbsünde zu widerlegen.

254 Aug. nat. et grat. 62,72 (CSEL 60,287,13/7 Urba - Zycha) = Hil. in Mt. 4,7,7/9 (SC 254, 126 Doignon); Aug. nat. et grat. 62,73 (CSEL 60,288,24/7 Urba - Zycha) = Hil. tr. ps. 118 samech 10 (CSEL 22,493,4/7 Zingerle); Aug. c. Iulian. 1,3,9 (PL 44,645 [B]) = Hil. frg. min. E (CSEL 65,234,6/10 Feder) aus einem unbekanntem Werk des Hilarius; Aug. c. Iulian. 1,3,9 (PL 44,645 [B/C]) = Hil. tr. ps. 118 tau 6 (CSEL 22,543,5/8 Zingerle); Aug. c. Iulian. 2,8,26 (PL 44,691 [C/D]) = Hil. tr. ps. 118 gimel 4 (CSEL 22,379,24/380,5 Zingerle); Aug. c. Iulian. 2,8,26 (PL 44,691 [D]) = Hil. tr. ps. 118 samech 6 (CSEL 22,490,16/20 Zingerle); Aug. c. Iulian. 2,8,27 (PL 44,691 [A/C]) = Hil. frg. min. B I (CSEL 65,229,9/230,12 Feder); Aug. c. Iulian. 2,8,28 (PL 44,692 [C/D]) = Hil. tr. ps. 1,9 (CSEL 22,24,27/25,8 Zingerle); Aug. c. Iulian. 2,8,29 (PL 44,693 [B/C]) = Hil. tr. ps. 51,23 (CSEL 22,115,22/116,1 Zingerle); vgl. auch das Urteil von Förster, Theologie 676.

255 In Mt. 3,1,17f (SC 254,112 Doignon).

256 Tr. ps. 142,6 (CSEL 22,808,9/11 Zingerle).

257 Tr. ps. 1,18 (CSEL 22,32,9/11 Zingerle).

258 Tr. ps. 51,18 (CSEL 22,110,17/9 Zingerle): *cum decernentis potestas constitutam ab exordio in Adam sub condicione decreti vitam legis demutaverit lege moriendi*.

259 Vgl. vor allem den Abschnitt tr. ps. 51,18 (CSEL 22,110,9/20 Zingerle); in dem Hilarius ausführlich über den Zusammenhang von Gesetz, Gesetzgeber und Gültigkeit der Gesetze handelt.

260 Zu ‚Dekret‘ und ‚Konstitution‘ vgl. L. Wenger, Die Quellen des römischen Rechts (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, Denkschriften der Gesamtkademie 2) (Wien 1953) 424/7; zu *legem decernere* vgl. Nov. Iust. 65,1 postscr. (3,339,34 Schoell - Kroll); ferner: ThesLL 4 (1906/09) 520/4 s. v. *constitutio* und *constitutus*; ThesLL 5,1 (1910) 142/4 s. v. *decerno*.

261 Tr. ps. 59,4 (CSEL 22,195,10f Zingerle).

262 Vgl. L. Wenger - R. Leonhardt - [G.] Kleinfeller, Art. *sententia*, in: PRE 2A,2 (1923) 1496/1507.

263 Vgl. oben S. 62 Anm. 222.

Verderbnis durch Laster und in der Todesverfallenheit sieht: Zu Ps. 142, 8b/10 erläutert der Bischof von Poitiers, der Prophet bitte, durch den Geist Gottes auf unverdorbenere Erde herabgeführt zu werden: „das heißt, daß er zu einem Menschen gemacht werde, der nicht durch Laster verkehrt ist. Denn wie ist zu verstehen, daß er gewünscht hat, sich von der Natur dieses Elements auf unverdorbenere Erde zu begeben? Doch nur so, daß er ersehnt, zu einem ungebeugten und unveränderten Menschen gemacht zu werden entsprechend der Natur des ersten Menschen, zu dem *nach* dem Sündenfall gesprochen wurde: ‚du bist Staub und zum Staub wirst du zurückkehren‘“²⁶⁴. In dieselbe Richtung weist Hilarius, wenn er Ps. 142,4f kommentiert, der Psalmist sinne nach über die Beschaffenheit des ersten Menschen vor der Sünde, wie er war, als ihn Gott geschaffen hatte; denn er wisse, daß durch sie der Tod in die Welt gekommen sei²⁶⁵.

Die Bestrafung des Stammvaters mit dem Tod wirkt sich auf alle Nachkommen aus, insofern diese unter dem Gesetz der Sünde stehen und daher dem von Gott beschlossenen Gesetz des Todes unterworfen sind. Hilarius betont, der Tod folge aus dem Gesetz der Sünde²⁶⁶. Demnach wird der Tod als Erbtod von Adam her begriffen, und insofern der Tod als Strafe über ihn verhängt wurde, trägt er auch heute noch den Charakter einer Strafe. Hilarius kennzeichnet daher den Tod für uns Menschen als eine „Veränderung mit Strafcharakter“ (*poenalis demutatio*)²⁶⁷ und spricht von der „Strafe des menschlichen Todes“²⁶⁸.

Daneben ist jedoch auch der bei den Vätern verbreitete Gedanke lebendig, der Straftod sei zugleich ein göttlicher Gnadenerweis. Hätte Gott den Tod nicht über Adam verhängt, so hätte dieser die Strafe für seine Sünde ewig tragen müssen: „denn der Tod Adams selbst wurde unter dem Zeichen des Erbarmens festgesetzt, damit er nicht in ewiger Strafe verharre“²⁶⁹. Da der Kontakt des Menschen mit dem Lebensbaum des Paradieses ihm Unsterblichkeit vermittelt, entspricht die Vertreibung der Stammeltern aus dem Paradies dem Todesdekret. Sie wird von Hilarius ebenfalls als Gnadenerweis Gottes interpretiert: Gott hat den ersten Adam nicht geschont und ihn nach dem Sündenfall aus dem Paradies vertrieben, damit er nicht durch die Verbin-

264 Tr. ps. 142,11 (CSEL 22,810,14/23 Zingerle).

265 Tr. ps. 142,6 (CSEL 22,808,6/11 Zingerle).

266 Tr. ps. 62,6 (CSEL 22,219,19f Zingerle).

267 Tr. ps. 131,9 (CSEL 22,669,13f Zingerle).

268 Tr. ps. 67,23 (CSEL 22,299,1f Zingerle); tr. ps. 65,27 (CSEL 22,267,20 Zingerle).

269 Tr. ps. 62,6 (CSEL 22,220,1f Zingerle). Der von Hilarius vorgetragene Gedanke findet sich erstmals bei Theophilus von Antiochien (Autol. 2,26 [8,128/30 Otto]), doch mit anderer Akzentuierung; dann bei Irenäus (adv. haer. 3,23,6 [SC 211,460/2 Rousseau]), Novatian (trin. 1,12 [CCL 4,12 Diercks]) und Methodius von Olympos (symp. 9,2 [GCS 27,116,12/7 Bonwetsch]); vgl. dazu Dassmann, Sündenvergebung 234f.238.255; zur patristischen Tradition des Gedankens vom Tod als göttlichem Gnadenerweis siehe Fischer, Todesgedanke 104/19.

dung mit dem Lebensbaum ewige Strafe erleide, damit vielmehr der himmlische Adam die Natur des irdischen annehme und durch seinen Tod diesen wieder in das ewige Leben zurückrufe, ohne daß er der ewigen Strafe unterworfen sei²⁷⁰. Die Vertreibung aus dem Paradies und der Straftod tragen somit nicht nur den Charakter der Strafe, sondern auch den des erbarmenden Handelns Gottes, der einen neuen Weg zum Heil eröffnet, das der Mensch durch den Sündenfall verwirkt hatte.

Aus diesen Äußerungen des Bischofs von Poitiers wird nun ersichtlich, auf welchem Hintergrund die in den beiden vorhergehenden Abschnitten dargestellten Aussagen über die Allgemeinheit des Todes und dessen Naturgesetzlichkeit zu verstehen sind. Charakterisiert er den Tod als natürlichen Vorgang und als Gesetz, dem die menschliche Natur unterliegt, so kann damit nicht die Menschennatur allgemein, gleichermaßen vor wie auch nach dem Sündenfall angesprochen sein, sondern nur die *gefallene Natur* des Menschengeschlechts. Unterscheidet Hilarius doch deutlich zwischen der ursprünglich-unverdorbenen und der gefallenen Natur des Menschen²⁷¹, und gilt ihm der Tod als eine Folge des Sündenfalls. Der Tod ist nicht einfach allgemeines Faktum und Naturgesetz, sondern dieses zutiefst als Strafe für die sündhafte Verfehlung des Stammvaters. Erst sofern die Strafe des Todes als Erbtod auf das ganze Menschengeschlecht übergeht und alle betrifft, kann er den Tod als ein allgemeines Naturgesetz schildern. Hinter den aus der antiken Philosophie und der Konsolationsliteratur übernommenen Formulierungen von der Allgemeinheit und Naturgesetzlichkeit des Todes steht fundamental dessen theologisch-biblische Begründung als Folge der Sünde des Menschen.

Charakterisiert Hilarius den Tod als Straffolge des Sündenfalls Adams, so gilt dies insbesondere für die Begleitumstände des Todes, die Todesfurcht und den Todeschrecken, die aus der Schwäche der gefallenen Menschennatur resultieren. Christus, der, obwohl Mensch geworden, aufgrund seiner *virtus* nicht der menschlichen Schwäche unterlag, ist von Todesfurcht und -schrecken nicht befallen worden²⁷². Daher ist für ihn der Tod ein bloßes Ruhen, während er für uns Menschen eine „Veränderung mit Strafcharakter“ darstellt²⁷³.

270 Tr. ps. 68,23 (CSEL 22,332,24/333,5 Zingerle). Die Vorstellung, daß der Kontakt des Menschen mit dem Lebensbaum ewiges Leben vermittelt und der Gedanke, daß der Mensch aus dem Paradies vertrieben wurde, um keinen Kontakt mehr mit dem Lebensbaum zu haben, scheinen auch in tr. ps. 118 ain 9 (CSEL 22,500,10 Zingerle) und tr. ps. 118 koph 12 (CSEL 22,528,25 Zingerle) durch.

271 Vgl. oben S. 68 Anm. 264f.

272 Tr. ps. 131,8 (CSEL 22,668,20f Zingerle).

273 Tr. ps. 131,9 (CSEL 22,669,13f Zingerle).

III. DIE ÜBERWINDUNG DES TODES.

a. Die Bestimmung des Menschen zur Ewigkeit.

Mit der Frage nach dem Wesen und der Deutung des Todes ist zugleich diejenige nach seiner Überwindung und nach dem Schicksal des Menschen nach dem Tod gestellt. Für Hilarius ist der Tod als naturgesetzliche Trennung von Leib und Seele nicht ein totales, sondern nur ein relatives Ende: Der Tod ist das Ende des irdischen Lebens, nicht aber der menschlichen Identität. Er ist nicht das Letzte, Endgültige, zu dem der Mensch bestimmt ist, sondern es gibt ein Leben nach diesem Leben²⁷⁴, zu dem er berufen ist. In dieser Einsicht konvergieren natürliche Vernunft und Glaube.

In dem Prolog zu *De trinitate* (1,1/14)²⁷⁵, in dem Hilarius Gedankengut von Sallust, Cicero und vor allem Laktanz verarbeitet²⁷⁶, schildert er das Fortschreiten (der Seele bzw. des Geistes) des denkenden und um Wahrheit bemühten Menschen von der natürlichen zur übernatürlichen Erkenntnis, die das Christentum und insbesondere die heiligen Schriften durch den Glauben vermitteln. Der Glaube ist ihm dabei nicht so sehr Ergebnis der Vernunftkenntnis (*intelligo ut credam*) als vielmehr die Voraussetzung, um zu einer umfassenderen und tieferen Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen²⁷⁷. Hilarius nimmt damit Anselm von Canterburys Gedanken vom *credo ut intelligam*²⁷⁸ im Kern vorweg.

Wenngleich nicht unwidersprochen, hat die Forschung, -zumal der Prolog über 20mal den Autor als Subjekt der vorgetragenen Gedanken ausgibt, in dem Abschnitt eine Schilderung der Konversion des Hilarius zum Christentum gesehen²⁷⁹; jedoch

274 Tr. ps. 62,7 (CSEL 22,220,16 Zingerle).

275 Vgl. Doignon, Exil 85/156; Meijering, Trinity 14/53.

276 H. Kling, Hilarius von Poitiers und Sallust, in: Ph. 69 (1910) 567/9; Doignon, Lactance contre Salluste; Fontaine, Umanesimo 23/6; Meijering, Trinity 14/53 und Reg.; Doignon, Exil 100/31.

277 Trin. 1,10,23f (CCL 62,10 Smulders): *proficit mens ultra naturalis sensus intelligentiam et plus de Deo quam opinabatur docetur*; trin. 1,12,12/6 (CCL 62,12 Smulders): *ut . . . non idcirco non crederet, quia non intellexeret; sed idcirco se meminisset intellegere posse, si crederet*. Zur Rolle der Bibel: trin. 1,5,1/9 (CCL 62,4f Smulders) und trin. 1,10,1/23 (CCL 62,9f Smulders); vgl. Emmenegger, Functions 137/41.

278 Anselm. Cant. proslog. 1 (1,100,18 Schmitt).

279 Camelot, Art. Hilaire 731; Loofs, Art. Hilarius 58; Reinkens, Hilarius 11/30; Largent, Hilaire 3/17; Boularand, Conversion 86/95; Bardy, Humaniste 7/10; Antweiler, Einleitung 17/20; G. Bardy, La conversion au christianisme durant les premiers siècles (= Theol. 15) (Paris 1949) 132/4; M. Pellegrino, L'itinerario spirituale di S. Ilario di Poitiers, in: ScC 75 (1947) 130/6; Fontaine, Umanesimo 22f. Dieser Auffassung widersprechen: Coustant, Vita S. Hilarii 3/7 (PL 9,126B/128D); Galtier, Hilaire 9f. Unentschieden und die Ergebnisse neuer Forschungen abwartend: Kannengiesser, Art. Hilarius 478f; Borchardt, Struggle 4. Forschungs geschichtlicher Überblick bei Doignon, Exil 73/83; ders., Le prologue du *De Trinitate* d'Hilaire de Poitiers et l'histoire ecclésiastique aux 17^e et 18^e siècles, in: REAug 15 (1969) 185/93. Soweit Hilarius seinen eigenen Weg zum Glauben und zur Gotteserkenntnis in dem Prolog schildert, darf dieser als ein Vorläufer zu Augustinus' Bekenntnissen angesehen

gilt es zu berücksichtigen, daß der Prolog eine literarische Stilisierung dieser Konversion darstellt, die von allen individuellen Details gereinigt ist²⁸⁰. Dies ist insofern von Bedeutung, als dadurch der Autor selbst den dort vorgetragenen Gedanken über die subjektiv-individualgeschichtliche Geltung hinaus eine Allgemeingültigkeit beimißt.

Der Gedankengang des Prologs beginnt mit der Feststellung, daß in Muße und Wohlstand allein nur gleichsam tierisches Glück zu erlangen sei²⁸¹. Doch Hilarius und wie er die meisten Menschen haben diese bloß tierische Lebensweise von sich gewiesen, „denn sie haben, getrieben von ihrer Natur selbst, folgende Meinungen als des Menschen unwürdig erachtet: sie seien nur zum Dienst des Bauches und der Trägheit geboren und nicht wegen irgendwelcher Bemühungen um eine hervorragende Tat oder einen guten Beruf in dieses Leben geführt worden, oder dieses Leben sei nicht schon selbst zum Zwecke eines Fortschreitens zur Ewigkeit gewährt worden“²⁸². Den erkenntnismäßigen Zugang zu der Bestimmung des Menschen zur Ewigkeit findet der Autor über die Vorstellung von dessen Würde. Mit ihr wäre es unvereinbar, wenn der Mensch geboren wäre, um zu sterben. Da die Natur des Menschen selbst (*natura ipsa auctore*) diese Einsicht vermittelt, ist die Erkenntnis der Bestimmung des Menschen zur Ewigkeit als natürliche Vernunftkenntnis anzusprechen. Doch argumentiert Hilarius an der zitierten Stelle nicht voraussetzungslos. Das wird am folgenden Passus deutlich, in dem er darlegt, daß ein nicht auf Ewigkeit angelegtes Leben keinesfalls als Gabe Gottes angesehen werden könne, da es sich gleichsam selbst verbrauche²⁸³.

Das Implikat seiner Argumentation ist die natürliche Erkenntnis des einen Gottes als Schöpfer (Urheber) und Erhalter alles Seienden, zu dem sich nach Hilarius das Denken aus eigener Kraft erhebt, und auf die er erst im folgenden zu sprechen kommt²⁸⁴. Der Gedanke wird fortgesetzt mit der Feststellung, daß die meisten Menschen gemeint haben, deshalb ein Leben in Tugenden und Selbstbeherrschung

werden. Vgl. dazu P. Courcelle, Antécédents autobiographiques des „Confessions“ de Saint Augustin, in: RPh 3. Ser. 31 (1957) 26f.

280 Doignon, Exil 85/156; vgl. Le Bachelet, Art. Hilaire 2389; Boularand, Conversion 95/104; Smulders, Doctrine 37 Anm. 96; Fontaine, Umanesimo 22/7; Meijering, Trinity 14.

281 Trin. 1,1,14/24 (CCL 62,1f Smulders); vgl. Sall. Cat. 1,1/3 (3,1/10 Kurfess).

282 Trin. 1,2,1/8 (CCL 62,2 Smulders).

283 Trin. 1,2,9/12 (CCL 62,2 Smulders).

284 Trin. 1,4,21/33 (CCL 62,4 Smulders); zur natürlichen Gotteserkenntnis vgl. ferner: trin. 12,53,3/29 (CCL 62A,623f Smulders); tr. ps. 52,2 (CSEL 22,119,6f Zingerle); tr. ps. 65,10 (CSEL 22,255,2/6 Zingerle); tr. ps. 91,4 (CSEL 22,348,4/6 Zingerle); tr. ps. 118 iod 1 (CSEL 22,440,4f Zingerle); tr. ps. 118 koph 9 (CSEL 22,527,25/528,5 Zingerle); tr. ps. 137,13 (CSEL 22,741,23/7 Zingerle); vgl. auch J. Doignon, Ordre du monde, connaissance de dieu et ignorance de soi chez Hilaire de Poitiers, in: RSPTh 60 (1976) 565/78; ders., Y a-t-il, pour Hilaire de Poitiers, une *inintelligentia* de Dieu? Étude critique et philosophique, in: VigChr 33 (1979) 226/33.

führen und es so in rechter Weise verbringen zu sollen²⁸⁵. Hier deutet sich schon ansatzhaft die tiefe Beziehung zwischen Eschatologie (Leben nach dem Tod) und Ethik an, die im folgenden bis in die Gerichtsthematik hinein eine grundlegende Rolle spielt. Schließlich wird der Abschnitt mit einem neuen Argument für die Ausrichtung des Menschen auf Ewigkeit beschlossen, das ebenfalls die natürliche Erkenntnis des Schöpfergottes impliziert und als natürliche Vernunftkenntnis (*natura ipsa auctore*) vorgestellt wird. Es geht von der Gutheit Gottes aus, der es widerspräche, wenn der frohe Lebenssinn mit dem Ziel der traurigen Todesfurcht dem Menschen gegeben wäre: „Man darf aber nicht meinen, das Leben werde nur des Sterbens wegen vom unsterblichen Gott gegeben; denn es kommt offensichtlich einem guten Geber nicht zu, den vergnüglichsten Lebenssinn um der kläglichsten Furcht vor dem Sterben willen gegeben zu haben“²⁸⁶.

Nachdem Hilarius in den folgenden Kapiteln (1,3/8) den Weg zur Gotteserkenntnis geschildert hat, kommt er erneut auf die Unsterblichkeitshoffnung zu sprechen. Zunächst erklärt er, den Bemühungen um Gotteserkenntnis und Glauben habe ein natürliches Empfinden (*sensus naturalis*) zugrunde gelegen, nach welchem die Hoffnung auf unzerstörbare Glückseligkeit ein Wachstum des Glaubens bewirkt, da die Glückseligkeit gewissermaßen als Lohn für heiliges Denken über Gott und für gute Sitten erworben werden solle. „Denn es wäre fruchtlos, recht von Gott zu denken, wenn der Tod jede Empfindung raubte und der Untergang der schwach werdenden Natur jene vernichtete“²⁸⁷. Das ethische Motiv tritt von neuem ins Blickfeld, und zwar unter dem Lohnaspekt: Wenn es nach dem Tode keine Empfindung für eine Glückseligkeit gäbe, könnte die Bemühung um rechte Gotteserkenntnis und Sittlichkeit keinen Lohn finden, und sie wäre damit sinnlos. Daher gelangt Hilarius, durch einen *sensus naturalis* getrieben, zur Annahme der für den Menschen als Lohn bestimmten Glückseligkeit nach dem Tode. Mit dem Lohngedanken und der starken Betonung des Ethischen steht der Autor Laktanz nahe²⁸⁸, ohne daß sich jedoch konkret aufgrund einer Gleichheit von Formulierungen oder des Argumentationsdiktus eine Parallele aufweisen ließe.

Schließlich greift Hilarius das in *trin.* 1, 2 vorgetragene, von der Gutheit Gottes ausgehende Argument in einer anderen Schattierung noch einmal auf. Angelpunkt des Gedankens ist hier nicht so sehr die Gutheit, sondern die Würde des (mit natürlicher Vernunft erkannten) Schöpfergottes. Die Vernunft selbst (*ratio ipsa*), so be-

tont der Autor, hielt es Gottes für unwürdig, den mit Einsicht und Klugheit begabten Menschen in dieses Leben eingeführt zu haben, das unter den Bedingungen des Sterbens und des ewigen Tot-Seins stünde; denn dann wäre er ins Leben gerufen worden, um darin nicht Bestand zu haben, während doch als Sinn der Erschaffung erkannt wird, daß das Nicht-Seiende zu sein beginne, und nicht etwa, daß dasjenige, was zu sein begonnen habe, aufhöre zu sein²⁸⁹.

Die besprochenen Abschnitte aus dem Prolog zu *De trinitate* verdeutlichen, daß in der Sicht des Hilarius die Erkenntnis, der Mensch sei zur seligen Unsterblichkeit, d. h. zur Ewigkeit berufen, mit der natürlichen Vernunft erreicht werden kann. In den *Tractatus super psalmos* führt er diese Erkenntnis auf einen der Vernunft eingegebenen *instinctus naturalis* zurück, der darauf beruht, daß die Vernunft die himmlische Verwandtschaft der Seele erkennt²⁹⁰. Dieser *instinctus naturalis*, der nicht näher bestimmt wird, stellt die Möglichkeitsbedingung und zugleich die treibende Kraft dieser natürlichen Vernunftkenntnis dar²⁹¹.

Nicht nur aufgrund der natürlichen Vernunft, sondern auch aufgrund des Glaubens weiß Hilarius um die Berufung des Menschen zur Ewigkeit. Bleibt diese als Gegenstand natürlicher Vernunftkenntnis notwendig unbestimmt, so erscheint sie im Glauben als ein Heilsgut, das Gott in seiner Güte schenkt. Alle Geschöpfe – auch der Mensch – sind aus der wohlwollenden Güte Gottes heraus geschaffen, nicht weil Gott ihrer bedürfe, sondern um ihres eigenen Fortschritts (*profectus*) willen²⁹². Der von Hilarius gern gebrauchte Begriff *profectus* meint dabei nicht nur einen innerweltlichen Fortschritt, ein Sich-weiter-Entwickeln, sondern vor allem ein Fortschreiten zur Ewigkeit²⁹³. Die Ewigkeit der Geschöpfe ist das Ziel der Schöpfung. Den Menschen hat der gute Gott als seiner Seligkeit teilhaft erschaffen und ihn als geistbegabtes Wesen mit Leben und Sinneswahrnehmung vollendet ausgestattet, die er dazu benutzen soll, mit dem Heilsgut der Ewigkeit beschenkt zu werden²⁹⁴. Die Anwendung seiner Fähigkeiten zu diesem Ziel steht unter der Bedingung der Freiheit, die Hilarius als Willensfreiheit akzentuiert²⁹⁵. Um das Heilsgut der Ewigkeit geschenkt zu be-

289 Trin. 1,9,7/13 (CCL 62,9 Smulders); vgl. auch denselben Gedanken in trin. 1,12,1/16 (CCL 62,12 Smulders); hier wird jedoch bereits die Vernunftkenntnis mit der aus den hl. Schriften gewonnenen Einsicht konfundiert.

290 Tr. ps. 62,3 (CSEL 22,217,5/9 Zingerle).

291 Es ist an dieser Stelle nicht zu erörtern, inwieweit dem in Sünde und Laster abgeirrten Menschen noch die Möglichkeit besteht, seine letzte Bestimmung auf dem Wege der natürlichen Vernunft zu erkennen, da sein Erkenntnisvermögen getrübt ist. Hilarius scheint in tr. ps. 118 iod 2 (CSEL 22,440,6/22 Zingerle) davon auszugehen, daß sich nur wenige zu dieser natürlichen Erkenntnis durchringen. Dies ändert jedoch nichts an der prinzipiellen Erkennbarkeit! Vgl. Emmenegger, Functions 101/10 mit Belegen.

292 Tr. ps. 2,14 (CSEL 22,47,4/13 Zingerle).

293 Zu *profectus* und *proficere* vgl. Fierro, Gloria 205/8; Kinnavey, Vocabulary 116.153.215. 277 mit Belegen.

294 Tr. ps. 2,15 (CSEL 22,47,16/9 Zingerle).

295 Tr. ps. 2,16 (CSEL 22,48,12/49,4 Zingerle); tr. ps. 118 tau 4 (CSEL 22,542,16/20 Zingerle).

285 Trin. 1,2,12/5 (CCL 62,2 Smulders): *et idcirco ad aliquas se patientiae et continentiae et placabilitatis virtutes et doctrina et opere transtulisse, quod bene agere adque intellegere, id demum bene vivere esse opinabantur; zu bene vivere vgl. Lact. inst. 1,1,9 (CSEL 19,3,11f Brandt): quoniam bene dicere ad paucos pertinet, bene autem vivere ad omnes; zu trin. 1,2 vgl. Sall. Cat. 2,8f (3,22/4,5 Kurfess).*

286 Trin. 1,2,15/9 (CCL 62,2 Smulders).

287 Trin. 1,9,1/6 (CCL 62,9 Smulders).

288 Belege bei Atzberger, Geschichte 596; Fischer, Todesgedanke 194f.

kommen, verlangt Gott von ihm nur Gottesliebe und Gehorsam in bezug auf Unschuld, Gottesfurcht und Glauben, damit der Mensch sich durch das Verdienst des Gehorsams und der Liebe als des Geschenks der Seligkeit und Güte würdigerweise²⁹⁶. Dem Erlangen der Ewigkeit dienen die Gebote. Hauptsinn der Gebote Gottes ist es, daß sie allen zum Heil dienen; mit ihrer Hilfe soll der Mensch sein irdisches Leben als Fortschreiten zur Ewigkeit gestalten²⁹⁷.

Auch der Tod, der als Straf- und Erbtod infolge der Sünde Adams über die ganze Menschheit kam, kann die Bestimmung des Menschen zur Ewigkeit nur verdunkeln, aber nicht aufheben. Der Tod stellt einen nur scheinbaren Widerspruch zur Ewigkeit dar, zu der der Mensch bestimmt ist. Würde er nur geboren, um zu sterben, dann wäre der Tod damit zwar hinreichend begründet, nicht aber das Leben. Der Tod als Ziel des Lebens ist ein Widerspruch zum Leben, das durch den Tod nicht sinnvoll begründet werden kann: „Denn zum Tod geboren zu werden, ist kein Grund für das Leben, sondern (nur) für den Tod“²⁹⁸. Der Tod widerspricht nicht nur nicht der Bestimmung des Menschen zur Ewigkeit, sondern er ist wie das Leben auf die Ewigkeit hingeordnet. „Das Ziel des menschlichen Lebens und Todes ist die Auferstehung“²⁹⁹.

Die Bestimmung des Menschen zur Ewigkeit sieht der Bischof von Poitiers auch in seiner Gottebenbildlichkeit begründet. Sie ist in dem Wort des Schöpfers angedeutet: „Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis“ (Gen. 1, 26). Denn der Mensch wurde so nach dem Bild Gottes geschaffen, der selbst unbegrenzte Ewigkeit ist. Hilarius versteht das Schöpfungswort zugleich als eine Verheißung, die auf ihre Erfüllung in der Taufe (als Erneuerung der urständlichen Gottebenbildlichkeit) abzielt: von da an lebt der in Christus wiedergeborene neue Mensch bereits als ewiger nach dem Bild Gottes, das heißt nach dem Bild des himmlischen Adam³⁰⁰.

b. Christi Heilswerk als prinzipielle Überwindung des Todes.

Der Mensch ist zu Ewigkeit und Unsterblichkeit berufen, doch nach dem Sündenfall wurde er mit dem Tod bestraft. Daher kann er die ihm bestimmte Unsterblichkeit aus eigener Kraft nicht erreichen, sondern bedarf der von Gott gewirkten Erlösung von der Sünde und ihren Folgen: vor allem vom Tod sowie von der menschlichen Schwachheit und Unvollkommenheit. Christus hat durch Menschwerdung, Leiden, Tod und Auferstehung die Erlösung erwirkt; er hat den Tod überwunden und dem Menschen den Zugang zur Ewigkeit erschlossen. Obwohl die genannten Elemente des

296 Tr. ps. 2,15 (CSEL 22,47,26/48,6 Zingerle).

297 Tr. ps. 118 tau 3 (CSEL 22,542,8/10 Zingerle).

298 Tr. ps. 118 tau 3 (CSEL 22,542,10f Zingerle): *nam. nasci ad mortem, non vitae est causa, sed mortis.*

299 Trin. 11,43,11f (CCL 62A,571 Smulders).

300 Tr. ps. 118 resch 10 (CSEL 22,535,1/17 Zingerle); zur Bedeutung der Taufe vgl. unten S.102/8.

Erlösungsgeschehens für Hilarius eine Einheit bilden und das Heilswerk Christi nicht geteilt werden kann, scheint es dennoch sinnvoll, im folgenden zum einen die Menschwerdung Christi und zum anderen Leiden und Tod Christi gesondert zu behandeln, da der Autor mit ihnen jeweils eigene Vorstellungen von Erlösung verbindet. Die Einteilung darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Heil erst und nur durch die Gesamtheit von Menschwerdung, Leiden, Tod und Auferstehung Christi gewirkt ist³⁰¹. In den beiden folgenden Abschnitten kommt die Erlösung in Christus nur unter den soteriologischen Aspekten der Überwindung des Todes und der Vermittlung der Unsterblichkeit (Ewigkeit), also hinsichtlich des in Christus gegenwärtigen eschatologischen Heils und der bereits prinzipiell dem Menschen vermittelten Vollendung in Betracht. Die Gottessohn- und Zwei-Naturen-Problematik³⁰² sowie die Frage nach der Leidensfähigkeit Christi³⁰³ werden trotz ihrer grundlegenden Bedeutung für die Erlösungsthematik ausgeklammert.

1. Menschwerdung Gottes und Vergöttlichung des Menschen.

Das Heilswerk Christi beginnt mit seiner Menschwerdung, die Gott vor aller Zeit, vor Beginn der Welt (und damit auch vor dem Sündenfall!) beschlossen hat³⁰⁴. In der Inkarnation, die Hilarius als „großes Geheimnis des Glaubens“³⁰⁵ bezeichnet, nimmt das ewige göttliche Wort menschliche Gestalt und Natur an³⁰⁶. Diesen Vorgang beschreibt Hilarius gern mit den Worten des Philipperhymnus (Phil. 2,6/11) als *Kenosis (exinanitio) der forma dei in die forma servi*³⁰⁷. Dabei ist es soteriologisch

301 In Mt. 4,14,16f (SC 254,132 Doignon): *Itaque et corporalitas eius et passio voluntas Dei et salus saeculi est.* Vgl. auch die Wortgruppe *corporalitas passio resurrectio*: in Mt. 4,14, 9 (SC 254,132 Doignon); ferner: tr. ps. 61,2 (CSEL 22,210,2/8 Zingerle); tr. ps. 135,15 (CSEL 22,722,20/723,3 Zingerle); trin. 2,24,2f (CCL 62,60 Smulders): *Virgo, partus et corpus, postque crux, mors, inferi, salus nostra est.*

302 Vgl. dazu Smulders, *Doctrine* 116/262; Borchardt, *Struggle* 55/136; McMahon, *Mediator* 23/54; Largent, *Hilaire* 145/60; Galtier, *Hilaire* 87/141; Burns, *Christology* 67/131 sowie die oben S. 6f Anm. 23 genannte Literatur.

303 Vgl. die oben S. 45f Anm. 132 und 134 genannte Literatur.

304 Trin. 9,7,11/3 (CCL 62A,377 Smulders).

305 Trin. 11,9,47/56 (CCL 62A,538f Smulders): *magnae pietatis sacramentum*; zu *sacramentum* als Bezeichnung der Menschwerdung vgl. Malunowicz, *Sacramentum* 103/24 mit Belegen.

306 Vgl. dazu J. Doignon, *Adsumo et adsumptio* comme expressions du mystère de l'Incarnation chez Hilaire de Poitiers, in: ALMA 23 (1953/54) 123/35, bes. die Wortstatistik ebd. 131; Orazio, *Universa caro* 409/414.

307 Galtier, *Forma dei* 101/18 mit zahlreichen Belegen; P. Henry, *Art. Kénose*, in: DBS 5 (1957) 7/161, hier 117/21; P. Grelot, *La traduction et l'interprétation de Ph. 2,6-7. Quelques éléments d'enquête patristique*, in: NRTh 93 (1971) 908/14, bes. 914, stellt fest, daß Hilarius in der Exegese des Philipperhymnus Novatian nahesteht. Zur *Kenosis* vgl. auch Fierro, *Gloria* 161/9; Le Bachelet, *Art. Hilaire* 2429/33; Grillmeier, *Christus* 580/8.

von fundamentaler Bedeutung, daß in der Inkarnation die menschliche Natur ganz angenommen, Christus also wirklicher Mensch wird³⁰⁸, und zugleich der göttlichen Natur durch die Menschwerdung nichts genommen wird, also in Christus die „Fülle der Gottheit“ (Kol. 2,9) anzutreffen ist³⁰⁹. Das göttliche Wort hat die menschliche Natur mit allen Schwachheiten (*infirmities*) angenommen, aber insofern die Annahme der Schwachheit es nicht selbst schwach macht³¹⁰, ist Christus in allem außer den Lasten und der Sünde dem Menschen gleich geworden³¹¹.

Erlösung und eschatologische Vollendung des Menschen beginnen mit der Menschwerdung Gottes. Dabei ist die Inkarnation nicht nur Voraussetzung für das erlösende Leiden Christi, sondern Hilarius mißt ihr selbst erlösende, und das bedeutet den Tod überwindende Kraft bei; Christus ist Mensch geworden um unseretwillen³¹², um des menschlichen Heiles willen³¹³, zur Erlösung von den Sünden³¹⁴. Der Autor betont die absolute Freiheit und Freiwilligkeit dieser göttlichen Entscheidung³¹⁵, ohne die Erlösung nicht geschehen kann.

- 308 In Mt. 2,5,2/5 (SC 254,108 Doignon); in Mt. 16,5,7/10 (SC 258,52 Doignon); trin. 9,6,2/5 (CCL 62A,376 Smulders); trin. 10,57,11/5 (CCL 62A,512 Smulders); tr. ps. 118 nun 8 (CSEL 22,478,15/7 Zingerle); zu in Mt. 2,5 siehe J. Doignon, „Erat in Iesu Christo *homo totus*“ (Hilaire de Poitiers, *In Matthaeum* 2,5). Pour une saine interprétation de la formule, in: REAug 28 (1982) 201/7. Doignon weist mit Rechte die Deutung von P. Coustant (PL 9, 927C/D Anm. a), der E. Mensch (Corps mystique 1,418f mit Anm. 6) gefolgt ist, zurück. Die beiden Autoren wollen *homo totus* im Sinne von *omnis homo* verstehen. Neuerdings versucht Figura (Kirchenverständnis 62f) zwischen beiden Positionen zu vermitteln, übersieht aber dabei die von Doignon aufgewiesene philologische Unmöglichkeit der Interpretation von Coustant und Mersch. Hilarius bewegt sich in den Spuren Tertullians. Vgl. Tert. res. mort. 34,10 (CCL 2,966 Borleffs); res. mort. 49,2 (CCL 2,990 Borleffs); carn. Christi 16,3 (CCL 2,902f Kroymann). Zu Hilarius vgl. McMahon, Mediator 41/4; Borchardt, Struggle 105/17; Grillmeier, Christus 584; Wirthmüller, Selbstentäußerung 50/9. Auch der erhöhte Christus bleibt wahrer, jedoch erhöhter Mensch. Vgl. unten S. 241.
- 309 In Mt. 3,3,12 (SC 254,116 Doignon); trin. 1,13,6f.52f (CCL 62,13.15 Smulders); trin. 9,4,1/3 (CCL 62A,374 Smulders); trin. 9,9,1/3 (CCL 62A,379 Smulders); syn. 48 (PL 10,516A); tr. ps. 138,19 (CSEL 22,757,24/758,2 Zingerle); tr. ps. 68,25 (CSEL 22,334,15/20 Zingerle); vgl. Borchardt, Struggle 105/117.120/30; Wille, Studien 72f; Wirthmüller, Selbstentäußerung 38/49; Studer, Soteriologie 132, jeweils mit weiteren Belegen. Vgl. auch Tert. carn. Christi 3,4 (CCL 2,876 Kroymann).
- 310 Tr. ps. 138,3 (CSEL 22,746,17f Zingerle): *adsumptio autem infirmitatis non fecit infirmum, quia aliud est naturam esse, aliud adsumpsisse naturam*; vgl. tr. ps. 68,25 (CSEL 22,334,20/3 Zingerle).
- 311 Trin. 10,25,1/8 (CCL 62A,479f Smulders); c. Const. 21 (PL 10,597A/B); tr. ps. 53,6 (CSEL 22,139,22f Zingerle); tr. ps. 118 nun 8 (CSEL 22,478,15/27 Zingerle); tr. ps. 138,3 (CSEL 22,746,14/20 Zingerle) u. ö.; vgl. die Belege oben S. 64 Anm. 243; McMahon, Mediator 71/4.
- 312 Trin. 9,7,1f (CCL 62A,377 Smulders); vgl. auch das unechte frg. min. C (CSEL 65,232,6 Feder). Zur Echtheit des frg. min. C vgl. oben S. 13 bei Anm. 60.
- 313 In Mt. 16,9,12 (SC 258,56 Doignon); tr. ps. 9,3 (CSEL 22,76,28 Zingerle); tr. ps. 53,12 (CSEL 22,144,12 Zingerle) u. ö.
- 314 Tr. ps. 51,9 (CSEL 22,103,21f Zingerle).
- 315 Tr. ps. 53,12 (CSEL 22,144,11/23 Zingerle).

Die erlösende Wirkung der Menschwerdung erkennt Hilarius zunächst in der Heiligung der menschlichen Natur³¹⁶. Das geht aus seiner Kommentierung der Taufe Jesu im Jordan hervor: „Kraft seines Beispiels vollendet er die Geheimnisse des menschlichen Heils, indem er den Menschen durch die Annahme (seiner Natur) und durch das Bad (der Taufe) heiligt“³¹⁷. Hilarius sieht das Heil in der Heiligung des Menschen zunächst durch Christi Beispiel vermittelt. Christus als menschengewordenes Gotteswort ist der vollkommene Mensch; in seinem Leben wollte er uns ein Beispiel seiner Lehre geben und zum Vorbild aller werden, von dem sie lernen sollten³¹⁸. Dabei liegt die Vollkommenheit des Menschseins Christi in seiner Sündenlosigkeit begründet³¹⁹.

Die Heiligung der menschlichen Natur durch deren Annahme beruht jedoch nicht nur auf der Beispielhaftigkeit Jesu, sondern auch auf der Tatsache der Annahme selbst. Durch sie werden die Sünden vergeben und der Mensch geheiligt. „Denn Christus nahm das Sündenfleisch an, damit er durch Annahme unseres Fleisches die Sünden vererbe, indem er dessen (sc. des Sündenfleisches) durch Annahme, nicht (aber) durch Schuld teilhaft wurde“³²⁰. Nach diesem Text geschieht Sündenvergebung durch die Inkarnation, da Christus die Leiblichkeit des Menschen übernimmt, jedoch nicht sündigt. Hilarius schreibt der Menschwerdung die gleiche Wirkung zu wie an anderer Stelle dem Leiden und Sterben Jesu, durch welche die Unschuld des Menschen wiederhergestellt wird³²¹. Ferner sagt Hilarius, die Gebrechen des menschlichen Leibes könnten allein durch die Annahme des Fleisches aufgehoben werden, und durch sie läge unser ganzes Heil in Gott³²².

Bei dem Bischof von Poitiers scheint verschiedentlich eine Erlösungslehre durch, die man mißverständlich als ‚physische‘ bezeichnet hat und die schon bei Irenäus und den Vätern des Ostens, vor allem bei Athanasius und den Kappadoziern nachweisbar ist³²³. Richtig verstanden besagt dabei der Begriff ‚physisch‘ nur, daß die Annahme

316 Vgl. dazu Wille, Studien 92/5.

317 In Mt. 2,5,17/9 (SC 254,110 Doignon); vgl. trin. 2,24,6/9 (CCL 62,60 Smulders).

318 Tr. ps. 118 nun 8 (CSEL 22,478,16/8 Zingerle); vgl. trin. 10,15,16f (CCL 62A,471 Smulders).

319 Tr. ps. 118 nun 8 (CSEL 22,478,22f Zingerle); vgl. tr. ps. 66,7 (CSEL 22,275,10f Zingerle); Raifer, Soteriologie 25f.

320 Trin. 1,13,34/6 (CCL 62,14 Smulders); vgl. Tert. carn. Christi 16,2/5 (CCL 2,902f Kroymann); Tertullian betont die Annahme der Menschennatur, aber zugleich die Sündenlosigkeit Christi.

321 Z. B. trin. 9,7,20 (CCL 62A,377 Smulders).

322 Tr. ps. 13,4 (CSEL 22,82,2/5 Zingerle).

323 Zu Irenäus vgl. E. Scharl, Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des heiligen Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt (= FThSt 60) (Freiburg 1941) 43/52; E.P. Meijering, Die ‚physische Erlösung‘ in der Theologie des Irenäus, in: NAKG NS 53 (1972/73) 147/59; Studer, Soteriologie 76/81; zu Athanasius: J.B. Berchem, Le Christ sanctificateur d’après saint Athanase, in: Ang. 15 (1938) 515/58 (Lit.); zu Gregor von Nyssa und Cyrill von Alexandrien: L. Malevez, L’Église dans le Christ, in: Rev SR 25 (1935) 257/91.418/39;

der menschlichen Natur durch Christus erlösende Wirkung hat. Er besagt nicht, daß die Inkarnation allein, losgelöst von Leiden und Tod Christi, Erlösung vermittelt und ebensowenig, daß die Erlösung ein physischer Prozeß sei, der mit der Menschwerdung beginnt und automatisch abläuft, ohne daß der einzelne in seiner Freiheit beansprucht würde. Kern dieser sog. ‚physischen‘ Erlösungslehre ist die Notwendigkeit der Inkarnation Gottes für das menschliche Heil. Ihr liegt das Axiom zugrunde, daß nur dasjenige erlöst ist, was angenommen wurde und umgekehrt dasjenige, was nicht angenommen ist, auch nicht erlöst sein kann³²⁴.

Hieraus erhellt die soteriologische Bedeutung der Aussage, Christus sei *ganz* Mensch geworden und habe die *ganze* menschliche Natur angenommen: Nur durch die Annahme der *ganzen* menschlichen Natur kann der *ganze* Mensch erlöst werden. Auf diesem Hintergrund formuliert Hilarius – da die Erlösung das ganze Menschengeschlecht betrifft und er diese Universalität der Erlösung zum Ausdruck bringen will – die Menschwerdung Christi (als Übernahme einer individuellen Natur) bedeute die Annahme (der Natur) des ganzen Menschengeschlechts³²⁵. Christus hat demnach mit der Annahme seines Leibes und seiner individuellen Leiblichkeit die Leiblichkeit schlechthin angenommen. Aufgrund der angenommenen Leibesnatur wird in Christus gleichsam das ganze Menschengeschlecht umfaßt und so in der Inkarnation die natürlich (‚physisch‘-)mystische Einheit aller Menschen in Christus bewirkt³²⁶: „Durch die Verwandtschaft des angenommenen Fleisches sind wir in Christus“³²⁷, erklärt Hilarius, und gleich darauf erläutert er, wie diese Formel zu verstehen sei: Durch diese Verwandtschaft mit Christus steht der Zugang zum (ewigen) Leben offen, wenn man den alten Menschen auszieht und in der Taufe mit Christus begraben wird³²⁸. Das bedeutet: Die Einheit mit Christus in der Taufe gründet in einer vorgängigen Einheit aller Menschen mit ihm in der Inkarnation, die ihrerseits erst den Zugang zum ewigen Leben ermöglicht.

zu Athanasius, Markell von Ankyra und Gregor von Nyssa vgl. die zur ‚physischen‘ Erlösungslehre allgemein grundlegende Studie von Hübner, *Einheit*. Weitere Literatur bei Wild, *Divinisation* 57f; Beumer, *Eenheid* 164; Studer, *Soteriologie* passim; Kelly, *Doctrines* 377/86; vgl. Wille, *Studien* 92; Förster, *Theologie* 657; Figura, *Kirchenverständnis* 70/7.

- 324 A. Grillmeier, *Art. Quod non assumptum non sanatum*, in: *LThK*² 8 (1963) 954/6; Hübner, *Einheit* 135.
- 325 *Trin.* 2,24,6/9 (CCL 62,60 Smulders); tr. ps. 51,16 (CSEL 22,108,25/109,1 Zingerle); tr. ps. 51,17 (CSEL 22,109,13f Zingerle); tr. ps. 54,9 (CSEL 22,153,25 Zingerle); vgl. Mersch, *Corps mystique* 1,418/20.
- 326 In *Mt.* 4,12,5/9 (SC 254,130 Doignon): ... *ita in eo per naturam suscepti corporis quaedam universi generis humani congregatio continetur. Atque ita et ille ex nostra in se congregatio fit civitas et nos per consortium carnis suae sumus civitatis habitatio*. Vgl. Beumer, *Eenheid* 153/5; McMahon, *Mediator* 77/85; Studer, *Soteriologie* 134; Charlier, *Eglise* passim; Mersch, *Corps mystique* 1,412/39; Lecuyer, *Sacerdoce* 307f; Burns, *Christology* 95/112; Orazio *Universa caro*, mit jeweils weiteren Belegen.
- 327 *Tr.* ps. 91,9 (CSEL 22,353,1 Zingerle); vgl. tr. ps. 143,21 (CSEL 22,826,18/20 Zingerle).
- 328 *Tr.* ps. 91,9 (CSEL 22,353,5/9 Zingerle).

Die Inkarnation allein bewirkt nicht schon die Erlösung, sondern stellt den Ermöglichungsgrund für das Heil des einzelnen dar. Hilarius ist damit weit davon entfernt, ein rein physisches Erlösungsmodell zu lehren, nach dem die Konnaturalität von Erlöser und Erlösungsbedürftigen deren Heil notwendig bewirkt. Ein derartiges Erlösungsverständnis müßte konsequent zur Allerlösung führen. Er bindet die Erlösung, das Erlangen ewigen Lebens, nicht allein an diese Konnaturalität, wenngleich sie unabdingbare Voraussetzung ist, sondern ebenso an die freie Entscheidung des Individuums. Das bedeutet: die ‚physischen‘ Erlösungsaussagen, nach denen in der Menschwerdung Christi die gesamte Menschheit umfaßt wird bzw. Christus in der Menschwerdung die Natur des ganzen Menschengeschlechts angenommen hat, wollen die Erlösung nicht als einen physischen Prozeß begreifen, sondern sind als Ausdrucksform für die Universalität der Erlösung durch die Inkarnation zu verstehen. Für Hilarius gilt in gleicher Weise, was R.M. Hübner für Gregor von Nyssa, Athanasius und Irenäus nachgewiesen hat: Bei den ‚physischen‘ Erlösungsaussagen handelt es sich um eine nur bildlich-gleichnishafte Prädikationsform, die keine ontologischen Entscheidungen hinsichtlich des Wie der Erlösung treffen, sondern das heilsgeschichtliche Faktum der Inkarnation Gottes in seiner Bedeutung für die universale Erlösung des Menschen verdeutlichen will³²⁹.

Die Heiligung des Menschen durch die Inkarnation und die heilsvermittelnde Einheit der Menschen in Christus durch die Annahme der Menschennatur haben ihre Sinnspitze in der Vergöttlichung des Menschen, die einen Hauptzug in den Erlösungsvorstellungen des Hilarius darstellt. Er formuliert den Vergöttlichungsgedanken charakteristisch in *De trinitate*: „Auch ist die Annahme unserer Natur für Gott kein Fortschritt, aber sein Wille zur Schmach ist unser Voranschreiten, indem er nicht aufhört, Gott zu sein, aber dem Menschen erwirbt, daß er Gott sei“³³⁰. In der Menschwerdung zieht Christus uns zu seiner göttlichen Natur hin³³¹; das göttliche Wort ist Fleisch geworden, damit das Fleisch durch das göttliche Wort Gott werde³³².

- 329 Hübner, *Einheit* passim, bes. 142/6; gegenüber Coustant (*Praef. gen.* 76/83 [PL 9,43B/46C]), der eine platonisch ontologische Interpretation dieser Aussagen nahelegen scheint, verstehen andere Autoren diese eher als bildliche Aussagen, die das Heilsmysterium um schreiben sollen: Wild, *Divinisation* 65; Fierro, *Gloria* 185f; Pettoelli, *Sion* 213; Orazio, *Universa caro* 405/18; Mersch, *Corps mystique* 1,412/39.
- 330 *Trin.* 9,4,25/8 (CCL 62A,375 Smulders); vgl. *trin.* 9,38,13f (CCL 62A,412 Smulders). Ähnlich, wenngleich negativ formuliert: *Tert. carn. Christi* 3,4 (CCL 2,876 Kroymann).
- 331 *Trin.* 1,13,24f (CCL 62,14 Smulders).
- 332 *Trin.* 1,11,19f (CCL 62,11 Smulders): *verbum Deus caro factum est, ut per Deum verbum carnem factum caro proficeret in Deum verbum*; vgl. in *Mt.* 5,15,7f (SC 254,168 Doignon): *per quem (sc. Christum), quia in hominem Deus venit, homo rursus fiet in Deum*. Vgl. auch in fast wörtl. Übereinstimmung: Athanas. *incarn.* 54,3 (SC 199,458 Kannengiesser); ad *Adelph.* 4 (PG 26,1077 A). Ähnlich, den Gedanken des Platztausches aufgreifend: Iren. *adv. haer.* 5 prol. (SC 153,14 Rousseau): *Verbum Dei, Iesum Christum Dominum nostrum, qui factus est, quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse*; PsCypr. *idol.* 11 (CSEL 3,1,28,11/3 Hartel): *quod homo est, esse Christus voluit, ut et homo possit esse quod*

Nicht Gott bedurfte der Menschwerdung, sondern wir. Seine Niedrigkeit ist unser Adel, seine Schmach ist unsere Ehre, denn dadurch, daß er Mensch wurde, sind wir erneuert und zu Gott geworden³³³.

Mit dem Vergöttlichungsgedanken knüpft Hilarius an eine Tradition an, die bei den Apostolischen Vätern beginnt und vor allem für die östliche Soteriologie kennzeichnend ist³³⁴. Von dieser dürften seine Vorstellungen zumindest in den exilischen und nachexilischen Schriften nachhaltig beeinflusst sein³³⁵. Die Vergöttlichung des Menschen, die in den gegenläufigen Bewegungen von Menschwerdung Gottes und Gottwerdung des Menschen durch Hebung und Heiligung der menschlichen Natur in der Inkarnation geschieht, besagt genau betrachtet nichts anderes als Überwindung des Todes und Erlangen der Unsterblichkeit; denn dies ist die Konsequenz und zugleich die Sinnspitze der Vergöttlichung³³⁶. Daß die gegenläufigen Bewegungen von Menschwerdung Gottes und Vergöttlichung des Menschen mit dem Ziel der Ewigkeit und Unsterblichkeit erfolgen, wird im Matthäuskommentar deutlich: „Man muß erkennen, daß die Natur unseres Leibes ebenso die Kraft der Ewigkeit annehmen kann, wie die Ewigkeit (sc. Christus) die Natur unseres Leibes angenommen hat“³³⁷. In der Menschwerdung Christi ist die Vergöttlichung des Menschen bereits prinzipiell gewirkt, andererseits steht sie noch aus, da die Vollendung des Menschen erst nach dem Tode erfolgt. Diese Struktur begründet sowohl die präsentische als auch die futurische Schilderung der Vergöttlichung.

Christus est; Tert. carn. Christi 17,3 (CCL 2,904 Kroymann): dum homo nascitur in deo, ex quo in homine natus est deus.

333 Trin. 2,25,13/8 (CCL 62,61 Smulders); vgl. auch das unechte frg. min. C (CSEL 65,232,8f Feder): *Ad id, quod deus erat, homo, id quod tum non erat, gigneretur*; zur Echtheit von frg. min. C vgl. oben S. 13 bei Anm. 60.

334 Zu den Apostolischen Vätern, den frühchristlichen Apologeten und Irenäus vgl. L. Baur, Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter, in: TThQ 26 (1916) 467/91; 28/29 (1917/18) 225/52; 30 (1919) 426/44; 31 (1920) 28/64; 32 (1921) 155/86; zu Justin und Klemens von Alexandrien vgl. O. Faller, Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung, in: Gr. 6 (1925) 405/35, hier 419/35; zu Athanasius vgl. K. Bornhäuser, Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus (= BFChTh 7, 2) (Gütersloh 1903); ferner: J. Groß, La divinisation du chrétien d'après les pères grecs (Paris 1938); vgl. auch Wild, Divinisation 8/19 (Lit.).

335 Förster, Theologie 657.667. Inwieweit sich der Einfluß östlicher Theologie bereits in den vorexilischen Schriften bemerkbar macht, kann hier nicht erörtert werden; vgl. Burns, Christology 97/112. Bemerkenswert ist die Beobachtung Wilds (Divinisation 61), daß der Vergöttlichungsgedanke von dem Matthäuskommentar über *De Trinitate* bis hin zur Psalmenauslegung stets deutlicher entwickelt wird, also in dem Maße, in dem Hilarius mit der östlichen Theologie unmittelbar in engeren Kontakt kommt. Zur Vermittlerrolle des Hilarius zwischen östlicher und westlicher Theologie siehe: Löffler, Trinitätslehre 30/6 und die oben S. 3 Anm. 5 angegebene Lit.

336 Wild, Divinisation 13.

337 In Mt. 16,5,2/5 (SC 258,52 Doignon).

Für die Vergöttlichung des Menschen spielt die durch die Inkarnation vermittelte Gotteserkenntnis eine wichtige Rolle. Hilarius erklärt, Gott habe zu unserem Heil nur insoweit menschliche Gestalt und Niedrigkeit angenommen, als wir ihn erkennen, sinnlich wahrnehmen und betrachten können³³⁸. Diese Aussage legt nahe, den Zweck der Inkarnation in der Vermittlung von Gotteserkenntnis zu sehen, die Heil bewirkt. Jedenfalls erscheint die Erkenntnis Gottes im Menschgewordenen als konstitutiv für die Erlösung. Dem entspricht es, wenn der Autor an anderer Stelle die Sendung Christi darin sieht, daß er als Mensch „Zeuge der göttlichen Dinge“ sei³³⁹, und wenn er Christus als Vermittler von Gotteserkenntnis schildert: Seine „ureigene Aufgabe ist es, die Erkenntnis Gottes zu bringen und die Kenntnis seines Namens und seiner Macht zu vergegenwärtigen“³⁴⁰. Unter dem Bild der Frucht, die die Erde hervorbringt, handelt Hilarius in seiner Auslegung des 66. Psalms über die Gotteserkenntnis. Während Adam vor dem Sündenfall im Besitze dieser Frucht war, brachte die Erde sie danach nicht mehr hervor. Erst im himmlischen Adam, dem menschgewordenen Christus, der nicht sündigte, gab sie wieder ihre Frucht, d. h. wurde der Zustand vor dem Sündenfall wiederhergestellt und die Erkenntnis Gottes dem Menschen zurückgegeben³⁴¹.

Über den Zusammenhang von Vergöttlichung, Menschwerdung und Gotteserkenntnis handelt schließlich noch ein Abschnitt der Psalmenauslegung: „Durch die ihm gewährte Gotteserkenntnis aber wird (der Mensch) bestimmt. Und wozu er bestimmt wird, bezeugt die (ihm) gewährte Erkenntnis. Wenn nämlich Gott nur durch die Annahme der Menschennatur dem Menschen bekannt gemacht werden konnte, weil unsere Natur den Unerkennbaren nur durch unsere Natur erkennen konnte, und (wenn) durch diese Erkenntnis der Mensch bestimmt wird, so wird er notwendigerweise dazu bestimmt, wodurch er selbst Gott erkannt hat, nämlich, daß er Gott gleichgestaltet wird, weil das die Bestimmung der (ihm) gewährten Erkenntnis ist“³⁴². In dem Zitat geht Hilarius von der Voraussetzung aus, daß die Erkenntnis Gottes in Christus dem Menschen zur Verwirklichung seiner Bestimmung gegeben wurde. Daraus folgert er, an dieser Gotteserkenntnis selbst und an der Weise ihrer Vermitt-

338 Trin. 3,3,14/20 (CCL 62,74f Smulders): *Ea autem quae ei sunt secundum corpus quod adsumpsit, bonitatis eius ad salutem nostram voluntas est. Invisibilis enim et incorporeus et inconpraehensibilis, utpote a Deo genitus, tantum in se et materiae et humilitatis recipit, quantum in nobis erat ad intellegendum se et sentiendum et contuendum, inbecillitati nostrae potius obtemperans, quam de his in quibus erat ipse deficiens.* Zum Verhältnis von Vergöttlichung und Gotteserkenntnis vgl. Athanas. incarn. 54,3 (SC 199,458 Kannengiesser).

339 Trin. 3,9,2f (CCL 62,80 Smulders).

340 In Mt. 23,6,14/7 (SC 258,160 Doignon). Zur Erlösung durch Erkenntnis vgl. Wille, Studien 87.

341 Tr. ps. 66,7 (CSEL 22,275,2/11 Zingerle); vgl. auch z. B. trin. 11,49,18 (CCL 62A,577 Smulders): *In agnitionem Dei renovati.*

342 Tr. ps. 143,8 (CSEL 22,819,5/12 Zingerle).

lung lasse sich die Bestimmung des Menschen ablesen. Die Erkenntnis Gottes wird zum Erkenntniskriterium der Bestimmung des Menschen, und daraus folgert der Autor: der Mensch soll genau das werden, aufgrund dessen er Gott erkannt hat. Weil der Mensch aber Gott nur durch den Menschgewordenen erkennen konnte, ist es seine Bestimmung, dem Menschgewordenen gleich zu werden, und das heißt, vergöttlicht zu werden. Folglich ist es die in der Menschwerdung vermittelte Gotteserkenntnis, die die Vergöttlichung des Menschen bewirkt.

Die Menschwerdung Christi heiligt die Menschennatur, vermittelt Gotteserkenntnis, inauguriert die Vergöttlichung des Menschen und bewirkt so die Überwindung des Todes. Durch sie wird unsere Vergänglichkeit mit Unvergänglichkeit bekleidet³⁴³. Mit ihr ist der Anfang unserer Ewigkeit gesetzt³⁴⁴. Doch der Überwindung des Todes und der Vergöttlichung des Menschen, die in der Inkarnation prinzipiell für alle bewirkt ist, wird der einzelne nicht ohne sein Zutun teilhaft. Damit wir Menschen zur Herrlichkeit und Vollendung gelangen, müssen sich mit Christi Heilstat unsere Bemühungen vereinen: „Wenn aber Gott als gezeugter Mensch (*homo genitus*) uns ergriffen hat, die wir uns durch unsere Leibesnatur von seiner Natur unterscheiden, indem er wurde, was wir sind, so ist es unsere Aufgabe, daß wir zu ergreifen bemüht sind, was er ist, damit unsere Bemühung um jene Herrlichkeit, in die er diese leiblich-hinfällige Natur befreit hat, sich (mit der seinen) vereine, und so werden wir dasjenige ergreifen, in dem wir ergriffen worden sind, wenn wir der Natur Gottes gleich werden, nachdem Gott zuvor der Menschennatur gleich geworden ist“³⁴⁵. Von dieser Stelle aus wird der Abschnitt über die Aneignung des in Christus gewirkten Heils die gedankliche Linie fortführen.

2. Leiden, Tod und Auferstehung Christi.

Wie die Menschwerdung Christi in ihrer vergöttlichenden Kraft den Tod überwindet und dem Menschen den Weg zur Ewigkeit erschließt, so dienen auch Leiden, Tod und Auferstehung des Gottessohnes der Überwindung des Todes. In diesem Kontext kommen bei Hilarius die traditionellen Themen vom Tod Christi als Versöhnungsoffer sowie als Sieg über die bösen Mächte, die Sünde und den Tod zur Sprache³⁴⁶.

343 Tr. ps. 52,3 (CSEL 22,119,21/3 Zingerle); vgl. 1 Kor. 15,53.

344 Tr. ps. 67,22 (CSEL 22,297,16 Zingerle).

345 Tr. ps. 2,47 (CSEL 22,73,12/9 Zingerle); vgl. Phil. 3,12.

346 Studer, Soteriologie 133. Zum Tod Christi als Versöhnungsoffer vgl. Iren. adv. haer. 3,16,9 (SC 211,326 Rousseau); 5,16,3 (SC 153,218/20 Rousseau); 5,17,3 (SC 153,228/30 Rousseau), jedoch unter Zurücktreten des Opfergedankens hinter den Versöhnungsgedanken; Tert. fug. 12,2 (CCL 2,1150 Thierry); Orig. comm. in Io. 6,53/8 passim (GCS 10 = Orig. 4, 161/7 Preuschen) u. ö.; Lact. inst. 4,26,38/41 (CSEL 19,383,17/384,9 Brandt); Athanas. incarn. 20,2/6 (SC 199,338/40 Kannengiesser); incarn. 21,7 (SC 199,344 Kannengiesser) u. ö.; zum Tod Christi als Sieg über den Tod: Melito hom. pasch. 100/2,748/65 (56/8 Hall); frg. 13,22/6 (80 Hall); frg. nov. II,14f,145/54 (92 Hall); Hippol. antichr. 26 (GCS 1,2 = Hippol.

Leiden und Tod Christi werden als Konsequenz aus seiner Menschwerdung begriffen, da der Gottessohn nur als menschgewordener sich ihnen unterwerfen konnte³⁴⁷. Sie unterliegen ebenso der Freiwilligkeit des Erlösers wie die Menschwerdung, da das Heil nicht aus Zwang gewirkt werden kann³⁴⁸. Wie Christus in der Inkarnation die Leibesnatur *aller* angenommen hat, so hat er auch die Schwachheiten *aller* getragen und sich *allem* menschlichen Leiden unterworfen³⁴⁹. Er hat gelitten, was Menschen nur leiden können³⁵⁰. Da Christus wirklicher Mensch geworden ist, hat er sich entsprechend der *condicio humana* dem Tod unterworfen, um die Menschennatur bis zum Äußersten anzunehmen³⁵¹.

So sehr Hilarius auf der einen Seite die volle Übernahme menschlichen Leidens und Sterbens durch Christus betont, so sehr hebt er andererseits die Besonderheit des Todes Christi hervor, die in seiner Gottheit und dem erlösenden, den Tod überwindenden Handeln wurzelt. Christus, der als Gott die Seele ablegen (d. h. sterben) und die Seele wieder aufnehmen (d. h. auferstehen) kann (vgl. Joh. 10,17f)³⁵², stirbt als Mensch am Kreuz, während er gleichzeitig als Gott im Paradies weiterregiert³⁵³. Die Besonderheit des Todes Christi liegt in der Auferstehung begründet³⁵⁴: Sein Leib ist dem Verfall nicht ausgesetzt, obwohl er entsprechend der *condicio humana* gestorben ist, da er entgegen der *condicio humana* aus dem Tod erstand³⁵⁵. Da Christus, um seine Auferstehung und die erlösende Wirkung seines Todes wissend, freiwillig gestorben ist, und da er ferner ohne Sünde war, unterscheidet sich sein Tod darin von dem der Menschen, daß er von Todesangst und Todesschrecken, die Folge der Sünde sind, nicht betroffen war³⁵⁶.

1,2,19,3f Achelis); cant. magn. frg. 1 (GCS 1,2 = Hippol. 1,2,83,14f Achelis); Cypr. ep. 73,5 (CSEL 3,2,782,8f Hartel); Lact. inst. 4,26,28 (CSEL 19,381,18/21 Brandt); Athanas. incarn. 23,4 (SC 199,350 Kannengiesser); incarn. 25,5f (SC 199,356/8 Kannengiesser). Weitere Belege bei Studer, Soteriologie 69/73.77f.112/4.

347 Tr. ps. 68,4 (CSEL 22,215,10/6 Zingerle); vgl. auch unten Anm. 351.

348 Trin. 10,48,13f (CCL 62A,502 Smulders): *Si in passione sua necessitas est, et non salutis tuae donum est*; vgl. trin. 10,12,11f (CCL 62A,468 Smulders); tr. ps. 53,12 (CSEL 22,144,15f Zingerle); tr. ps. 68,1 (CSEL 22,314,6 Zingerle); vgl. oben S. 76 mit Anm. 315.

349 Tr. ps. 55,2 (CSEL 22,163,12f Zingerle); tr. ps. 68,1 (CSEL 22,314,4f Zingerle); vgl. Jes. 53,4.

350 Trin. 10,67,1f (CCL 62A,521 Smulders).

351 Tr. ps. 53,14 (CSEL 22,146,11/3 Zingerle); vgl. in Mt. 4,14,20f (SC 254,132 Doignon); tr. ps. 2,13 (CSEL 22,46,8 Zingerle); tr. ps. 54,6 (CSEL 22,151,17/21 Zingerle); tr. ps. 139,10 (CSEL 22,783,13/5 Zingerle).

352 Trin. 9,12,2/13 (CCL 62A,383 Smulders); trin. 10,57,7/12 (CCL 62A,512 Smulders).

353 Trin. 10,62,2/63,9 (CCL 62A,516f Smulders). In in Mt. 33,6,4/6 (SC 258,254 Doignon) vertritt Hilarius die Auffassung, daß das *Verbum* vor dem physischen Tod aus dem Leib Christi austritt; vgl. Wille, Studien 74.

354 Tr. ps. 67,21 (CSEL 22,296,15/7 Zingerle): *omnibus enim, qui veniunt in vitam, ingressus in mortem est; sed primogenito ex mortuis tantum proprius fuit egressus ex morte*.

355 In Mt. 16,2,17/9 (SC 258,50 Doignon); tr. ps. 139,10 (CSEL 22,783,13/5 Zingerle).

356 Trin. 10,12,13/6 (CCL 62A,468f Smulders): *Non est in volente mori et potente non diu mori timor mortis: quia et voluntas moriendi et potestas reviviscendi extra naturam timoris*

Ebenso wie die Menschwerdung sind Leiden und Tod Christi zu unserem Heil von der Erschaffung der Welt an beschlossen³⁵⁷. Das „Geheimnis des Leidens und Sterbens“ Jesu birgt das Geheimnis des menschlichen Heils überhaupt³⁵⁸: Christus ist für unsere Sünden und zu unserer Erlösung gestorben³⁵⁹; das bedeutet für Hilarius: um uns die Ewigkeit zurückzugeben³⁶⁰ und das Heilsgut der Auferstehung zu schenken³⁶¹. Der selbst Unsterbliche und vom Tod Unbesiegbare ist gestorben für die Ewigkeit der Sterbenden³⁶².

Um die erlösende Wirkung des Kreuzesleidens und -todes darzustellen, bedient sich Hilarius unter Bezugnahme auf Hebr. 7, 27, Röm. 3, 25 und 1 Joh. 2, 2 der Vorstellung vom Sühnopfer, das Christus für unsere Sünden ist³⁶³. Er hat die Sünden aller allein getragen³⁶⁴, und darin liegt die Einzigartigkeit seines Todes³⁶⁵. Durch das Blut Christi sind wir erlöst und geheiligt³⁶⁶, äußert Hilarius, und er bezeichnet die Passion Christi als *piaculum*³⁶⁷. Schließlich wendet er auch den Begriff der Satisfaktion, der bisher im theologischen Gebrauch der Bußdisziplin angehörte, erstmals auf das Sühnopfer Christi an³⁶⁸. Die sündenvergebende und die Sünde überwindende

est, dum timeri mors non potest et in voluntate moriendi et in potestate vivendi. Vgl. in Mt. 31, 3, 1/19 (SC 258, 228/30 Doignon); trin. 1, 14, 2f (CCL 62, 15 Smulders); tr. ps. 131, 9 (CSEL 22, 669, 12/4 Zingerle); tr. ps. 131, 8 (CSEL 22, 668, 20/2 Zingerle); vgl. o. S. 69 mit Anm. 272f.

357 In Mt. 31, 7, 10f (SC 258, 234 Doignon); vgl. oben S. 75 mit Anm. 304.

358 Tr. ps. 53, 12 (CSEL 22, 144, 11f Zingerle); tr. ps. 54, 6 (CSEL 22, 151, 4f Zingerle); zahlreiche weitere Belege zu *sacramentum passionis, mortis, humanae salutis* bei Malunowicz, *Sacramentum* 134/50.

359 In Mt. 14, 15, 14f (SC 258, 30 Doignon); tr. ps. 54, 13 (CSEL 22, 156, 17 Zingerle); tr. ps. 54, 16 (CSEL 22, 159, 14f Zingerle); tr. ps. 57, 1 (CSEL 22, 175, 18 Zingerle); tr. ps. 68, 9 (CSEL 22, 321, 4f Zingerle) u. ö.

360 In Mt. 18, 3, 12/4 (SC 258, 78 Doignon): *quia ad sacramentum reddendae nobis aeternitatis, omnis in eo passionis humilitas esset explenda*; vgl. in Mt. 25, 8, 18f (SC 258, 192 Doignon); trin. 1, 14, 1/12 (CCL 62, 15 Smulders); tr. ps. 68, 23 (CSEL 22, 333, 3/5 Zingerle).

361 Tr. ps. 55, 7 (CSEL 22, 166, 10f Zingerle).

362 Trin. 1, 13, 42f (CCL 62, 14 Smulders).

363 Tr. ps. 53, 13 (CSEL 22, 145, 11/22 Zingerle); tr. ps. 64, 4 (CSEL 22, 235, 24/236, 2 Zingerle); tr. ps. 119, 5 (CSEL 22, 547, 7/22 Zingerle). vgl. Raifer, *Soteriologie* 9/21.

364 In Mt. 33, 6, 8/19 (SC 258, 254/6 Doignon); tr. ps. 53, 4 (CSEL 22, 137, 8/10 Zingerle); tr. ps. 68, 6 (CSEL 22, 317, 20f Zingerle); tr. ps. 68, 23 (CSEL 22, 332, 17f Zingerle); vgl. Jes. 53, 12.

365 In Mt. 14, 16, 6/8 (SC 258, 30 Doignon).

366 Tr. ps. 55, 7 (CSEL 22, 166, 11f Zingerle); tr. ps. 129, 9 (CSEL 22, 654, 14f Zingerle); tr. ps. 135, 15 (CSEL 22, 723, 1 Zingerle); vgl. tr. ps. 53, 3 (CSEL 22, 136, 14/9 Zingerle) u. ö.

367 Tr. ps. 54, 16 (CSEL 22, 159, 7 Zingerle); trin. 3, 11, 3 (CCL 62, 82 Smulders).

368 Tr. ps. 53, 14 (CSEL 22, 146, 2 Zingerle): *satisfactio*; vgl. tr. ps. 53, 12 (CSEL 22, 144, 16 Zingerle): *satisfactura poenalis*. Der Begriff *satisfactio* (bzw. das zugehörige Verb *satisfacere*) wird von Tertullian (paen. 5, 9 [CCL 1, 328f Borleffs]; paen. 7, 14 [CCL 1, 334 Borleffs]; paen. 8, 9 und 9, 2 [CCL 1, 336 Borleffs] u. ö.; vgl. R. Braun, „Deus Christianorum“. *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* [= PFLA 41] [Paris 1962] 500; M. Brück, „Genugtuung“ bei Tertullian, in: *VigChr* 29 [1975] 276/90; G. Hallonsten, *Satisfactio* bei Tertullian. Überprüfung einer Forschungstradition [= *Studia theologica Lundensia* 39] [o. O.

Wirkung des Kreuzestodes bringt er in dem paulinischen Gedanken von der Überwindung und Aufhebung des Gesetzes der Sünde (vgl. Röm. 7, 28; 8, 2) zum Ausdruck, die auch als Befreiung von der Sünde charakterisiert werden kann³⁶⁹. Der sündenvergebende, Gott versöhnende Tod des neuen Adam bedeutet für den Menschen Rechtfertigung³⁷⁰, gnadenhafte Erneuerung des Status vor dem Sündenfall, zu der auch die Aufhebung des Todes gehört. Das Todesdekret, das Gott als Strafe für die Sünde erlassen hatte, wird durch die Vergebung der Sünden im Kreuzestod zunichte gemacht³⁷¹; Christus hat durch seinen Tod und seine Auferstehung das Todesdekret, das uns zuvor niederhielt, aufgehoben³⁷². Wenn Hilarius jedoch vom Niederreißen, Aufheben oder Außer-Kraft-Setzen des *decretum* bzw. der *sententia mortis* spricht, so meint er damit nicht, daß der Mensch künftig nicht mehr sterben müsse – dem widerspräche schon die allgemeine Erfahrung –, sondern es handelt sich um eine metaphorisch-symbolische Ausdrucksform, mit der die Überwindung des Todes durch die Auferstehung verdeutlicht werden soll. An anderer Stelle setzt er voraus, daß die *lex moriendi* in Kraft bleibt, jedoch nur vorübergehend, da der Mensch durch die *lex resurgendi* zu neuem Leben ersteht³⁷³, ohne in diesem die Folgen der Sünde tragen zu müssen³⁷⁴. Die Abrogation des Todesdekrets besteht somit darin, daß ein Weg eröffnet wird, der aus dem unvermeidlichen Tod herausführt.

Neben dem Gedanken von der Aufhebung des Todesdekrets durch den Sühnetod Christi scheint häufig die alte mythisch gefärbte Vorstellung vom Kampf Christi am Kreuz mit dem Tod durch. Der Unsterbliche begibt sich freiwillig in den Tod, um diesen zu besiegen und dadurch dem Menschen Unsterblichkeit zu gewähren: „Dann ist er selbst als Mensch geboren worden, hat den Tod besiegt, die Tore der Unterwelt zerbrochen, hat sich als Miterben ein Volk erworben und das Fleisch aus der Verderb-

(Lund) 1984], bes. 120/62) erstmals in die Bußtheologie eingeführt, von Cyprian (eccl. unit. 19, 465 [CCL 3, 263 Bévenot]; ep. 65, 5 [CSEL 3, 2, 725, 13 Hartel] u. ö.) und Laktanz (inst. 4, 18, 17 [CSEL 19, 348, 1 Brandt]; inst. 5, 13, 6 [CSEL 19, 440, 11 Brandt]; ira 21, 9 [CSEL 27, 122, 19 Brandt]) in derselben Weise weiterbenutzt und erst von Hilarius als soteriologischer Terminus eingeführt. Vgl. F. Lakner, *Art. Satisfaktionstheorien*, in: *LThK*² 9 (1964) 342; Studer, *Soteriologie* 133. Von Hilarius führt die Linie über Ambrosius bis hin zu Anselm von Canterbury. Vgl. H.U. von Balthasar, *Theodramatik 3: Die Handlung* (Einsiedeln 1980) 235 (ungenau). Zum Ganzen: J. Rivière, *Sur les premières applications du terme „satisfactio“ à l'œuvre du Christ*, in: *BLE* 25 (1924) 285/97.353/69, bes. 288/91 zu Hilarius.

369 Tr. ps. 68, 14 (CSEL 22, 324, 24 und 325, 3 Zingerle); tr. ps. 67, 2 (CSEL 22, 277, 14f Zingerle); tr. ps. 136, 3 (CSEL 22, 725, 10/25 Zingerle).

370 Tr. ps. 59, 4 (CSEL 22, 195, 12f Zingerle); tr. ps. 118 resch 4 (CSEL 22, 532, 2f Zingerle); tr. myst. 1, 36, 1f (CSEL 65, 26, 21/30 Feder).

371 Tr. ps. 67, 2 (CSEL 22, 277, 14/6 Zingerle); vgl. tr. ps. 129, 9 (CSEL 22, 654, 15/7 Zingerle).

372 Tr. ps. 67, 23 (CSEL 22, 298, 12/5 Zingerle).

373 Tr. ps. 51, 18 (CSEL 22, 110, 9/14 Zingerle); vgl. dazu auch Athanas. *incarn.* 21, 1 (SC 199, 340 Kannengiesser).

374 Vgl. oben S. 68f Anm. 269f.

nis in die Herrlichkeit der Ewigkeit hinübergebracht“³⁷⁵. Dabei wird der Tod als eine Macht vorgestellt, die durch Christus im Kampf besiegt und vernichtet wird; die Unsterblichkeit siegt über den Tod, die Unvergänglichkeit über die Vergänglichkeit³⁷⁶. Der Sieg über den Tod liegt darin, daß Christus nicht im Tod geblieben ist, sondern das Gesetz des Todes durchbrochen hat und als Lebender aus dem Todesreich hervorgegangen ist; darin besteht zugleich die erlösende Wirkung seines Todes für uns Menschen³⁷⁷.

Das Thema vom Kampf mit dem Tod wird noch über die reine Siegesanalogie hinausgeführt und plastisch-bildhaft ausgestaltet. Christus dringt in das Reich des Todes ein, erleuchtet seine Schatten und die Dunkelheit der Unterwelt; er entreißt dem Tod selbst, wie in der Auferstehung der Heiligen bei seiner Kreuzigung (Mt. 27, 51/3) angedeutet wird, seine Beute³⁷⁸. Kampf und Abnahme der Beute gipfeln schließlich im Triumph über den Tod, in dem Christus als Vernichter des Todes und als Sieger³⁷⁹ von den Toten erstand³⁸⁰. Damit ist die Macht des Todes gebrochen und sein Stachel zerdrückt³⁸¹; das bedeutet: obwohl der Mensch noch unter den Bedingungen des Sterbens und Sterbenmüssens steht, ist durch Christi Tod und Auferstehung der Tod bereits prinzipiell überwunden, da unsere Auferstehung von den Toten in derjenigen Christi wurzelt. Andererseits schildert Hilarius die letzte Vernichtung des Todes als ein jenseitig-eschatologisches Geschehen am Ende der Welt, das letztlich nichts anderes besagt als unsere Auferstehung zur Ewigkeit³⁸².

Mit dem Sieg über den Tod ist bei Hilarius ebenso wie in der älteren Tradition³⁸³ der Sieg über die feindlichen Mächte und den Teufel als Urheber des Todes³⁸⁴ verbunden. Den am Kreuz stattfindenden Kampf zwischen dem Teufel und Christus sieht der Bischof von Poitiers im Kampf zwischen David und Goliath (1 Sam. 17,

1/58) vorgebildet³⁸⁵; diesen Kampf führt Christus, mit ausgebreiteten Armen am Kreuz hängend, mit den unbesiegbaren Waffen seiner Passion und versöhnt so Himmel und Erde miteinander³⁸⁶. Der Kampf endet mit dem Triumph Christi über den Fürsten dieser Welt und dem Gericht über die feindlichen Mächte, die im Kreuz selbst schon gerichtet und der ewigen Strafe zugeführt sind, obwohl andererseits das Gericht über Gute und Böse noch aussteht und erst nach der Wiederkunft Christi stattfinden wird³⁸⁷. Die Vermischung des ‚zeitlichen‘ Nacheinander deutet auf die jetzt schon gewirkte und gegenwärtig wirksame Überwindung des Todes und seiner Urheber hin. Der Sieg Christi liegt darin begründet, daß er den Tod (als Folge der Sünde) auf sich genommen hat, obwohl er nicht gesündigt hat. Daran knüpft Hilarius die herkömmliche Vorstellung, der Urheber des Todes habe sein Recht (d. h. den Vollzug der Strafe für die Sünden) mißbraucht, seine Macht widerrechtlich ausgeübt, da er nicht um die Sündenlosigkeit Christi wußte, und sei so dem Gericht verfallen. Der Sieg und das Gericht über den Bösen und die feindlichen Mächte erscheinen unter diesem Aspekt als gerechtes Handeln des Erlösers, der dadurch den Weg zur Auferstehung erschließt³⁸⁸. Weil aber der Tod überwunden ist, weicht mit ihm auch der Schrecken des Todes³⁸⁹.

Spricht Hilarius einerseits von der *deformatas*, dem *scandalum* und der *stultitia* des Kreuzes, so stellt er diesen mit deutlich stärkerem Gewicht den Triumph des Kreuzes gegenüber³⁹⁰. Für den Autor bedeuten Leiden und Tod des Herrn keine Schmach und keinen Untergang, sondern gerade den Triumph der Gottheit Christi: „Ein Triumph ist es wahrlich, zum Kreuz(estod) gesucht zu werden und sich anbietend nicht ertragen zu werden; zum Todesurteil bereitzustehen, aber von dort aussich zur Rechten Gottes zu setzen; mit Nägeln angeheftet zu werden, aber für die Verfolger zu beten;

385 Tr. ps. 143,1 (CSEL 22,814,9/12 Zingerle). Hilarius' Exegese dürfte von Cyprian beeinflusst sein, der den Kampf Christi mit dem Teufel ebenso im Kampf Davids mit Goliath vorausgebildet sieht. Hilarius identifiziert aber nicht ausdrücklich wie Cyprian den Schleuderstein mit Christus und Goliath mit dem Teufel. Vgl. Cypr. testim. 2,16,39/43 (CCL 3,52f Weber).

386 Tr. ps. 143,4 (CSEL 22,816,1/11 Zingerle) mit Anspielung auf Joh. 16,33 sowie auf Kol. 1,20 und 2,15.

387 Trin. 1,13,10/6.40/2 (CCL 62,13f Smulders); trin. 9,7,22/4 (CCL 62A,378 Smulders); trin. 9,10,10/7 (CCL 62A,380f Smulders); trin. 10,48,3/34 (CCL 62A,502f Smulders); tr. ps. 67,2 (CSEL 22,277,19/21 Zingerle); tr. ps. 67,23 (CSEL 22,298,15/299,3 Zingerle); tr. ps. 67,25 (CSEL 22,301,5/14 Zingerle); tr. ps. 68,16 (CSEL 22,327,8/10 Zingerle); tr. ps. 139,11 (CSEL 22,784,2/5 Zingerle); vgl. in Mt. 12,16,6/12 (SC 254,282 Doignon) jeweils mit Bezug auf Kol. 2,15; dazu auch unten S. 262/88.

388 Tr. ps. 68,8 (CSEL 22,319,19/320,3 Zingerle); zur Gerechtigkeit gegenüber dem Teufel vgl. Studer, Soteriologie 72.

389 Trin. 10,39,7/16 (CCL 62A,492f Smulders); tr. ps. 68,14 (CSEL 22,324,23f Zingerle); hymn. 2,37f (CSEL 65,214 Feder).

390 *Deformatas*: in Mt. 18,3,5 (SC 258,78 Doignon); *scandalum*: in Mt. 33,5,15 (SC 258,254 Doignon); trin. 3,25,25 (CCL 62,98 Smulders); vgl. 1 Kor. 1,23; *stultitia*: trin. 3,25,5 (CCL 62,98 Smulders); tr. ps. 68,8 (CSEL 22,319,17/20 Zingerle); vgl. 1 Kor. 1,18,23; *triumphus*: tr. ps. 14,7 (CSEL 22,89,22f Zingerle); tr. ps. 139,11 (CSEL 22,784,4 Zingerle); vgl. auch oben Anm. 387.

375 Trin. 3,7,14/7 (CCL 62,78 Smulders); vgl. trin. 3,15,7/10 (CCL 62,86 Smulders): *Dei Filius crucifigitur sed in cruce hominis mortem Deus vincit. Christus Dei Filius moritur, sed omnis caro vivificatur in Christo.*

376 Tr. ps. 59,14 (CSEL 22,202,22/203,1 Zingerle); tr. ps. 150,2 (CSEL 22,871,23/6 Zingerle); vgl. in Mt. 14,15,6f (SC 258,28 Doignon); in Mt. 19,11,12f (SC 258,100 Doignon).

377 Tr. ps. 67,21 (CSEL 22,296,6f Zingerle); vgl. tr. ps. 67,6 (CSEL 22,280,20/2 Zingerle).

378 In Mt. 33,7,9/11 (SC 258,256 Doignon).

379 Tr. ps. 63,12 (CSEL 22,233,11 Zingerle); hymn. 2,41 (CSEL 65,214 Feder).

380 Tr. ps. 67,23 (CSEL 22,298,24 Zingerle); tr. ps. 68,16 (CSEL 22,327,9 Zingerle); hymn. 2,17f (CSEL 65,213 Feder).

381 In Mt. 33,9,2 (SC 258,258 Doignon); vgl. 1 Kor. 15,55.

382 In Mt. 12,10,13/6 (SC 254,276 Doignon); trin. 11,26,12f und 35,2/5 (CCL 62A,556.563 Smulders); tr. ps. 142,10 (CSEL 22,810,1/3 Zingerle).

383 Vgl. Iust. dial. 30,3 (124 Goodspeed); Iren. adv. haer. 3,18,6f (SC 211,360/4 Rousseau); Besiegung, jedoch ohne Gewalt; Tert. adv. Marc. 3,18,6 (CCL 1,532f Kroymann); Orig. c. Cels. 1,31 (GCS 2 = Orig. 1,83,2/5 Koetschau); comm. in Mt. 10,17 und 12,18 (GCS 40 = Orig. 10,22,27/30 und 111,3/23 Klostermann - Benz) u. ö. in der Exegese zu Kol. 2,5.

384 Hymn. 3,4 (CSEL 22,215 Feder): *dirae mortis artifex.*

Essig zu trinken, aber das Geheimnis (des Heils) zu vollbringen; zu den Übeltätern gerechnet zu werden, aber das Paradies zu schenken; am Holz (des Kreuzes) aufgerichtet zu werden, aber die Erde erbeben zu lassen; am Kreuz zu hängen, aber die Sonne und den Tag fliehen zu machen; den Leib zu verlassen, aber die Seelen in die Leiber zurückzurufen; als Toter begraben zu werden, aber als Gott aufzuerstehen; als Mensch für uns alle Schwächen zu erdulden, aber als Gott in all dem zu triumphieren.³⁹¹ Für Hilarius ist es die menschliche Ignoranz, die sich weigert, wegen der Niedrigkeit des Leidens unter der Entstellung des Kreuzes den Herrn der ewigen Herrlichkeit anzunehmen³⁹², anstatt die enge Verbindung zwischen dem Kreuz und der ewigen Herrlichkeit zu erkennen³⁹³. Im Tod Christi zeigt sich gerade seine Herrlichkeit³⁹⁴. Das Kreuz wird zum herrlichen Siegeszeichen (*tropaeum gloriosae crucis*), an dem der Erlöser angeheftet, seinen Triumph über den Tod und die Mächte vollführt³⁹⁵. Der Gedanke vom Kreuz als *tropaeum*, der bereits vereinzelt bei den Kirchenschriftstellern des 2. und 3. Jahrhunderts begegnet, erfährt im 4. Jahrhundert nach der von den christlichen Autoren als Kreuzesvision gedeuteten Lichtvision Konstantins vor dem ‚Sieg des Kreuzes‘ an der Milvischen Brücke eine deutlichere Akzentuierung; das Kreuz wird unter Rückgriff auf die traditionelle Siegesoteriologie stärker unter dem Aspekt des Sieges- und des Heilszeichens gesehen³⁹⁶. Auch wenn

Hilarius die Bezeichnung *tropaeum* nur einmal für das Kreuz benutzt, läßt doch die Vielzahl der Stellen, die von Sieg und Triumph Christi am Kreuz sprechen, deutlich werden, welche zentrale Rolle dieses Thema bei ihm spielt. Hierher gehört auch die Deutung der Dornenkrone Christi als Siegeskrone (Siegeskranz: *corona victoriae*)³⁹⁷. Indem Hilarius Kreuz und Dornenkrone mit den aus der Terminologie der Triumphzüge entnommenen Bezeichnungen *tropaeum* und *corona victoriae* belegt, unterstreicht er die Bedeutung der Passion als Triumph und läßt Christus als den glorreichen, mit den Attributen des Triumphators ausgestatteten Sieger erscheinen. Die Erhöhung Christi am Kreuz im Mittelpunkt der Erde gleichsam auf dem Gipfel dieser Welt³⁹⁸, die der Autor der Tradition folgend in der Erhöhung der ehernen Schlange in der Wüste (Num. 21, 6/9) vorgebildet sieht³⁹⁹, steht bei ihm weniger unter dem Vorzeichen des leidenden als vielmehr unter dem des triumphierenden Erlösers, der den Tod und die Mächte durch seinen Tod endgültig überwunden hat.

c. Die Aneignung des in Christus gewirkten Heils.

1. Die eschatologische Spannung.

In den Theologumena vom Sühneleiden, vom Aufheben des Todesdekrets, vom Sieg und Triumph am Kreuz über den Tod, den Teufel und die Mächte sowie von der Vergöttlichung des Menschen bringt Hilarius zum Ausdruck, daß Christi Menschwerdung, Tod und Auferstehung den Tod bereits überwunden und dem Menschen die

391 Trin. 10,48,25/34 (CCL 62A,503 Smulders); vgl. trin. 10,33,1/16 (CCL 62A,486 Smulders).
 392 In Mt. 18,3,3/6 (SC 258,78 Doignon).
 393 In Mt. 28,2,3f (SC 258,218 Doignon).
 394 Trin. 11,7,1 (CCL 62A,535 Smulders).
 395 Tr. ps. 143,4 (CSEL 22,816,5f Zingerle).
 396 E. Dinkler, Art. Kreuz, in: LCI 2 (1970) 564 (Lit.); G. Römer, Art. Kreuz IV, Symbolik, in: LThK² 6 (1961) 608f (Lit.); E. Dinkler, Das Kreuz als Siegeszeichen, in: ZThK 62 (1965) 1/20, jetzt in: ders., Signum Crucis. Aufsätze zum NT und zur Christlichen Archäologie (Tübingen 1967) 55/76 in Fortführung von: ders., Bemerkungen zum Kreuz als Tropaeion, in: A. Stüber - A. Hermann (Hrsg.), Mullus. Festschrift Theodor Klauser (= JbAC Erg.-Bd. 1) (Münster 1964) 71/8 (ausschließlich zum Kreuz Tropaeion Motiv in der frühchristlichen Kunst); Sieper, Mysterium 10/2; A. Grillone, Il simbolo della croce nei primi scrittori cristiani (II-V sec.), in: Atti dell' Accademia di Scienze, Lettere ed Arti di Palermo 32,2 (Palermo 1971/73) 41/66, bes. 47.51/66; C. Cecchelli, Il trionfo della croce (o. O. [Rom] o. J. [1954]) 47/100 mit zahlreichen Belegen aus der Literatur und den Quellen; vgl. ferner: Baus, Kranz 229; Dölger, Sonne der Gerechtigkeit 134/8; Doignon, Exil 38 mit Anm.; zum Kreuz als *τροπαιοιον* bzw. *tropaeum* im Sinne von Siegeszeichen vgl. Iust. apol. 1,55,3 (66 Goodspeed); Orig. comm. in Io. 20,36 (GCS 10 = Orig. 4,376,17f Preuschen); Method. c. Porph. 1,6 (GCS 27 = Method. 504,11f Bonwetsch); Tert. adv. Marc. 4,20,5 (CCL 1,595 Kroymann); vgl. apol. 16,7 (CCL 1,116 Dekkers); Pass. Mont. et Luc. 5,4 (216,19 Musurillo), alle vorkonstantinisch. Nachkonstantinisch: Euseb. demonstr. 3,4 (GCS 23 = Euseb. 6,114,27 Heikel); theoph. frg. 3 (GCS 11,2 = Euseb. 3,2,4*, 15 Gressmann); v. Const. 3,1 (GCS 7,1 = Euseb. 1,1,80,12 Winkelmann) u. ö.; Athanas. incarn. 30,1 (SC 199,372 Kannengiesser); Cyrill. Hieros. catech. 13,40 (2,102 Rupp); weitere Belege bei Lampe, Lexicon 1411f s. v. *τροπαιοιον*; Ambros. expos. Luc. 10,107 (CCL 14,376 Adriaen); 10, 109 (CCL 14,376f Adriaen) u. ö.; Paul Nol. carm. 19,654f (CSEL 30,140 Hartel); Prud. c. Symm. 1,465/95 (CCL 126,202f Cunningham). Zu Konstantins Vision siehe Lact. mort. 44,5 (SC 39,127 Moreau); Euseb. v. Const. 1,31f (GCS 7,1 = Euseb. 1,1,30/2 Win-

kelmann); vgl. Rufin. hist. eccl. 9,9,1/3 (GCS 9,2 = Euseb. 2,2,827,26/828,21 Momm-
 sen).

397 In Mt. 33,3,11f (SC 258,250 Doignon); vgl. Cyrill. Hieros. hom. in paralyt. 12 (2,418 Rupp) und Ambros. expos. Luc. 10,105 (CCL 14,375 Adriaen); Baus, Kranz 207f.

398 In Mt. 33,4,5 (SC 258,252 Doignon); tr. ps. 134,19 (CSEL 22,706,8f Zingerle). Daß Golgatha der Mittelpunkt der Welt sei, auf dem das Kreuz Jesu stand, bezeugt PsTert. carm. adv. Marc. 2,196/8 (CCL 2,1431 Willems); PsCypr. (Victorinus poeta) carm. de pascha 1f (CSEL 3,3,305 Hartel); Cyrill. Hieros. catech. 13,28 (2,86 Rupp) und später Hieron. comm. in Ez. 2,5,5.6,69f (CCL 75,56 Glorie); ebenso: Syrische Schatzhöhle 2,15f und 4,3 (944 und 947 Riessler); vgl. Gretser, De sancta cruce tom. 1 lib. 1 c. 17 (Opera omnia 1, 26); J. Jeremias, Golgatha (= Angelos. Beih. 1) (Leipzig 1926); H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung (Zürich³ 1957) 69f; J. Daniélou, Art. Fels, in: RAC 7 (1969) 731.

399 Tr. ps. 134,18 (CSEL 22,705,23f Zingerle); zu dem traditionellen Motiv vgl. Iust. apol. 1, 60,3 (69 Goodspeed); dial. 91,4 (206 Goodspeed); dial. 94,1f (209 Goodspeed); dial. 131, 4 (254 Goodspeed); ep. Barnab. 12,5/7 (172/4 Wengst); Iren. adv. haer. 4,2,7 (SC 100,410/2 Rousseau); Cyrill. Hieros. catech. 13,20 (2,78 Rupp); Tert. adv. Marc. 3,18,7 (CCL 1,533 Kroymann); adv. Iud. 10,10 (CCL 2,1377 Kroymann); Gretser, De sancta cruce tom. I lib. 1 c. 45 (Opera omnia 1,71/3) mit weiteren Belegen; Sieper, Mysterium 4/6; Daniélou, Sacramentum futuri 144/7.

Dimension der Ewigkeit erschlossen haben. Das bedeutet, das Eschaton ist bereits gekommen („realized eschatology“). Auf der anderen Seite ist aber die Vollendung des Menschen ein Geschehen, das noch aussteht, das in der Zukunft liegt (futurische Eschatologie). Diese Zweipoligkeit von „Schon“ und „Noch-nicht“, von präsentisch und futurisch, hat man in der Neuzeit als „eschatologische Spannung“ bezeichnet. Sie ist der Sache nach kennzeichnend für jede christliche und damit auch für die altchristliche Eschatologie, wenngleich der Begriff der „eschatologischen Spannung“ in der Alten Kirche unbekannt war⁴⁰⁰.

Allerdings kommt es in verschiedenen Zeiten zu unterschiedlichen Ausformungen dieses Charakteristikums. In den Urpaulinen z. B. rücken die beiden Pole eng zusammen: In ihnen ist die Wiederkunft Christi und die Vollendung des Menschen zwar ein streng futurisches Geschehen, doch sein Eintreten wird als unmittelbar bevorstehend angesehen; dadurch wird die Jetztzeit stark relativiert⁴⁰¹. Dort aber, wo die Naherwartung nachläßt und man nicht der gnostischen Gefahr einer Entgeschichtlichung des Heils erliegt, wird – wie beispielsweise in den Pastoralbriefen – das „von Paulus in eins geschaute Schon-und-noch-nicht der Erlösung gleichsam in seine zeitlichen Bestandteile zerlegt“⁴⁰². Die beiden Pole rücken weiter auseinander und die Spannung zwischen gegenwärtigem und zukünftigem Heil vergrößert sich. Daraus resultiert, daß die Zeit zwischen Auferstehung und Wiederkunft Christi unter soteriologischem wie unter eschatologischem Aspekt eine deutlichere Akzentuierung erfährt. Die Gegenwart als eschatologisch geprägte Heilszeit wird verstärkt zum Gegenstand theologischer Reflexion⁴⁰³.

400 Vgl. Kelly, *Doctrines* 459/89; Florovsky, *Eschatology* 235f; Lampe, *Eschatology* 21/3; Galot, *Art. Eschatologie* 1042/46. Auch der Begriff „Eschatologie“ war den Vätern unbekannt. Er erscheint erstmals im 17. Jh. als Bezeichnung des Traktats *De novissimis* und verdrängt erst im 19. und 20. Jh. diese spätscholastische Bezeichnung. Vgl. Chr. Schütz, *Allgemeine Grundlegung der Eschatologie*, in: *MySal* 5 (1976) 560/5, hier 561f. Mit der Bezeichnungsänderung ging eine inhaltliche Erweiterung des Traktats einher; vgl. R. Schnackenburg, *Art. Eschatologie im NT*, in: *LThK*² 3 (1959) 1089.

401 K.H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments* 4,1: *Vollendung von Schöpfung und Erlösung* (Düsseldorf 1974) 68/73; ders., *Neutestamentliche Eschatologie*, in: *MySal* 5 (1976) 750/3; Conzelmann, *Grundriß* 282f; G. Klein, *Apokalyptische Naherwartung bei Paulus*, in: H.D. Betz, L. Schottroff (Hrsg.), *Neues Testament und christliche Existenz. Festschrift H. Braun* (Tübingen 1973) 241/62; F. Laub, *Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus. Eine Untersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike* (= *Biblische Untersuchungen* 10) (Regensburg 1973) 157/67.

402 E. Dassmann, *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus* (Münster 1979) 163; vgl. N. Brox, *Die Pastoralbriefe* (= *RNT* 7,2) (Regensburg 1969) 50; A. Wikenhauser, J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament* (Freiburg Basel Wien⁶ 1973) 526f.

403 Zum Ganzen vgl. Kelly, *Doctrines* 459/62; Atzberger, *Geschichte* 99/105; R. Schnackenburg, *Art. Eschatologie im NT*, in: *LThK*² 3 (1959) 1088/93; ders., *Art. Naherwartung*, in: *LThK*² 7 (1962) 777/9; Conzelmann, *Grundriß* 338/48; Barnard, *Eschatology* 89/92.97f; Lampe, *Eschatology* 19/23; Galot, *Art. Eschatologie* 1042/90.

Hilarius zeigt keine Anzeichen einer Naherwartung; für ihn ist die Wiederkunft Christi ein in unbestimmbarer Zukunft liegendes Geschehen, für dessen Eintreten in der Gegenwart es keinerlei Hinweise gibt⁴⁰⁴. Demzufolge sind seine eschatologischen Anschauungen deutlich von der eschatologischen Spannung geprägt. Zum einen ist das Eschaton schon angebrochen: „Das Reich Gottes ist da“, erklärt er im Matthäuskommentar, da den Aposteln die Vollmacht zur Dämonenaustreibung gegeben wurde (vgl. Mt. 12, 27f)⁴⁰⁵. Das Endzeitliche des Zeitabschnitts nach Menschwerdung und Leiden Christi zeigt sich auch in der Einteilung der Heilsgeschichte in die Epochen (*ante legem*), *sub lege* und *post legem*; die letzte Epoche dauert bis zum Ende der Welt und ist im Unterschied zu den beiden ersten durch die Gnade bestimmt⁴⁰⁶. Es ist ein Grundthema des Matthäuskommentars, daß das Gesetz, das bis zu Johannes dem Täufer Gültigkeit hatte⁴⁰⁷, in Christus erfüllt ist und daß mit der Ankunft Christi das Ende des Gesetzes gekommen ist⁴⁰⁸. Im Anschluß an Mt. 11, 12/4 verdeutlicht Hilarius den eschatologischen Charakter dieser neuen Epoche: „Nun hört die Prophetie auf, nun wird das Gesetz erfüllt, nun wird die Verkündigung insgesamt abgeschlossen, nun wird der Geist des Elias in der Stimme des Johannes vorausgesandt“⁴⁰⁹. Elias ist der endzeitliche Prophet, der nach jüdischer Vorstellung

404 Wenn Hilarius in seinen polemischen Schriften Konstantius II. als „Antichrist“ bezeichnet und damit auf den eschatologischen Motivkomplex zurückgreift (vgl. dazu unten S. 216f), so ist damit nicht impliziert, daß das Weltende in Kürze bevorsteht, zumal keine weiteren Indizien für eine solche Auffassung sprechen. Hilarius benutzt den Begriff „Antichrist“ als Schmähwort, in dem zum Ausdruck gebracht werden soll, daß Konstantius durch seine pro-arianische Politik gegen Christus arbeitet. Ebenso wenig läßt sich aus der gelegentlich aufscheinenden, zur reinen Symbolik verblaßten Chiliadenmotivik entnehmen (vgl. unten S. 219/24). Anders als etwa bei Ambrosius, der trotz der prinzipiellen Unbestimmbarkeit der Wiederkunft Christi in zeitgenössischen Ereignissen die Zeichen für die Wiederkunft Christi erfüllt sieht und in existentiell moralisierender Weise diese auf das nahe Weltende deutet (vgl. Dassmann, *Frömmigkeit* 13.220/4; Niederhuber, *Eschatologie* 131/4) – dabei folgt er durchaus dem Zeitgeist (vgl. Kötting, *Endzeitprognosen* 129/39; Bigelmair, *Zeno* 125), findet sich bei Hilarius nichts dergleichen.

405 In Mt. 12,15,11/8 (SC 254,280 Doignon).

406 Tr. ps. 53,1 (CSEL 22,135,2 Zingerle); *tempus legis*; tr. ps. 64,17 (CSEL 22,247,21 Zingerle); *sub lege*; tr. ps. 91,1 (CSEL 22,345,4 Zingerle); *post legis tempora*; das Fragment tr. myst. 1,18* (CSEL 65,16,17/17,9 Feder = SC 19bis², 164 Brisson), in dem eine Einteilung der Heilsgeschichte in die Epochen *ante legem*, *sub lege* und *post legem* begegnet, ist nicht mit Sicherheit authentisch; vgl. oben S. 13 Anm. 61.

407 In Mt. 12,23,8 (SC 254,292 Doignon).

408 In Mt. 14,9,1f (SC 258,20 Doignon); in Mt. 12,5,5f (SC 254,272 Doignon); trin. 9,16,8 (CCL 62A,387 Smulders); trin. 11,28,1/5 (CCL 62A,556 Smulders); tr. ps. 118 he 4 (CSEL 22,401,19/21 Zingerle); tr. ps. 118 ain 14 (CSEL 22,503,15/21 Zingerle); vgl. Röm. 10,4; Wille, *Studien* 128/48, bes. 142/8.

409 In Mt. 11,7,16/8 (SC 254,260 Doignon). Zur Stelle vgl. J. Doignon, *Le sens d'une formule relative à Jean Baptiste dans l'In Matthaeum* d'Hilaire de Poitiers, in: *VetChr* 21 (1984) 27/32.

am Ende der Tage auftritt und der nach Hilarius mit Christus bei der Wiederkunft erscheint⁴¹⁰.

Auf der anderen Seite steht das Ende noch aus. In der Psalmenerklärung weist er ausdrücklich darauf hin, das Kommen Christi sei nicht das Ende, denn als das Ende müsse die absolute Vollendung aller Dinge angesehen werden, jedoch nicht schon die Vollendung der Offenbarung in Christus und Christi Vollendung. Das Ende sei somit die Auferstehung und Vollendung aller⁴¹¹. Daraus resultiert, daß wir uns zwar jetzt schon „des Anfangs des himmlischen Geheimnisses erfreuen“ können, da mit dem Christusergebnis die von den Propheten verheißene erlösende Gegenwart Gottes Wirklichkeit geworden ist⁴¹². Freilich nur des *Anfangs*, denn uns hält gleichsam noch die Nacht dieser Welt darnieder, die durch die Verkündigung des Evangeliums langsam auf das Licht (der Vollendung) zu fortschreitet⁴¹³. Das Heil ist präsent, insofern es durch Christus gewirkt ist, futurisch dagegen, insofern es noch nicht vollendet ist. In diesem Sinne kommen wir zwar schon jetzt in den Genuß himmlischer Güter, aber Größeres ist uns für die Zeit des himmlischen Jerusalem vorbehalten, denn die gegenwärtige Welt kann dieses nicht fassen; so verfolgen wir in der Gegenwart, da der Stachel des Todes gebrochen, der Feind besiegt, der Fürst dieser Welt seiner Macht beraubt und der Friede in uns schon eingekehrt ist, diese noch zu gewährenden ewigen Güter, die uns schließlich als Frucht der Vergeltung unserer Werke bei der Wiederkunft Christi zuteil werden⁴¹⁴.

Die Spannung zwischen prinzipieller Wirklichkeit des Heils (und das heißt auch der prinzipiellen Überwindung des Todes) und dem Ausstehen der Vollendung kommt in der bereits angedeuteten Dialektik bei den Aussagen von der Vergöttlichung des Menschen sowie bei jenen von der Vernichtung des Todes und dem Gericht über die feindlichen Mächte im Kreuzestod Christi zum Ausdruck: Einerseits hat Christus durch die Inkarnation dem Menschen bereits erworben, daß er Gott sei; andererseits steht die Vollendung der Vergöttlichung noch aus und geschieht erst am Ende der Welt. Einerseits sind die feindlichen Mächte durch den Kreuzestod Christi schon gerichtet und Tod und Teufel vernichtet, andererseits geschieht dies erst im Endgericht⁴¹⁵. Diese Dialektik zwischen ‚Schon‘ und ‚Noch-nicht‘ thematisiert Hilarius direkt in *De trinitate* anlässlich der Auslegung von Eph. 1, 19/22. Der Bibeltext, erklärt Hilarius, „bezeichnet das Zukünftige als bereits geschehen. Was nämlich im Verlauf der Erfüllung der Zeiten noch getan werden soll, das hat schon Bestand in Christus, in dem die ganze Fülle ist (Kol. 1, 17.19), und in allem Zukünftigen liegt

410 Vgl. unten S. 228f.

411 Tr. ps. 9,3f (CSEL 22,76,15/78,15 Zingerle).

412 Tr. ps. 65,11 (CSEL 22,256,2/19 Zingerle).

413 Tr. ps. 135,5, (CSEL 22,692,20/3 Zingerle). Zum Motiv des Lichtes als Metapher der Vollendung vgl. unten S. 312f.

414 Tr. ps. 127,11 (CSEL 22,636,18/21 und 637,3/11 Zingerle); vgl. 1 Kor. 15,55/7.

415 Vgl. oben S. 85f und unten S. 286/8.

eher eine Ordnung des Heilsplans als eine Neuheit. Denn Gott hat ihm alles zu seinen Füßen unterworfen, obwohl es erst noch unterworfen werden soll: damit durch die Tatsache der Unterwerfung sich die unveränderliche Macht Christi zeige, damit es aber dadurch, daß gemäß der Fülle der Zeiten (alles erst noch) unterworfen werden muß, ein Fortschreiten der folgenden Zeitalter zum Glauben gebe“⁴¹⁶.

In diese die Universaleschatologie kennzeichnende Spannung ist auch die Individualeschatologie einbezogen. Das Leben des Gläubigen steht in der eschatologischen Spannung, in der Dialektik von ‚Schon‘ und ‚Noch-nicht‘. Auf der einen Seite hat er die Möglichkeit, sich das in Christus gewirkte Heil anzueignen und so den Tod zu überwinden; Christus hat ihm durch sein Heilswerk den *Weg* der Sündenvergebung, der leiblichen Auferstehung und der Rückkehr in den Himmel erschlossen⁴¹⁷. Dazu verbleibt ihm der Zeitraum zwischen Christi Heilswerk und seiner Wiederkunft bzw. seinem eigenen Tod⁴¹⁸. Darin liegt das Moment der Unabgeschlossenheit, das ‚Noch-nicht‘ des Heils. Auf der anderen Seite schildert Hilarius dies ist in den folgenden Abschnitten zu zeigen den Christen als bereits vollendeten, der am endzeitlichen Heil Christi jetzt schon teilhat: Durch Glaube, Taufe, Buße und Kirchengliedschaft hat der Mensch bereits jetzt den Tod überwunden, obwohl er seine Vollendung erst nach Endgericht und Auferstehung erreicht. Darin liegt das Moment der Gegenwart des Heils.

Die Haltung des Gläubigen in der eschatologischen Spannung von ‚Schon‘ und ‚Noch-nicht‘ ist die der Hoffnung. Sie gründet im Glauben⁴¹⁹ und richtet sich auf das Futurische, das noch nicht verwirklicht ist. Im engeren Sinne ist die Hoffnung auf die eschatologischen, ewigen Güter ausgerichtet. Das verdeutlichen die Wendungen *spes bonorum futurorum*, *spes bonorum caelestium*, *spes vitae*, *spes resurrectionis*, *spes incorruptae beatitudinis*, *spes futura*, *spes beatae aeternitatis*, *spes bonorum aeternorum*⁴²⁰ und der Kontext, in dem der Terminus *spes* angetroffen wird⁴²¹. In

416 Trin. 11,31,10/9 (CCL 62A,560 Smulders).

417 In Mt. 8,8,17/9 (SC 254,202 Doignon): *quod potestas hominibus ac via data sit per Verbum eius et peccatorum remissionis et corporum resurrectionis et reversionis in caelum*.

418 Vgl. unten S. 117f.

419 Trin. 9,51,1/3 (CCL 62A,428 Smulders): Wer die Lehre (den Glauben) des Evangeliums nicht annimmt, ist fern von der Hoffnung, die es vermittelt. Vgl. die Wendung *spes fidei*: trin. 11,31,2 (CCL 62A,560 Smulders).

420 *Spes bonorum futurorum*: in Mt. 4,26,4 (SC 254,146 Doignon); in Mt. 10,13,8f (SC 254,232 Doignon); vgl. tr. myst. 1,22,2 (CSEL 65,19,18 Feder); *spes bonorum caelestium*: tr. ps. 118 zain 1 (CSEL 22,418,16 Zingerle); *spes vitae*: in Mt. 9,3,6f (SC 254,206 Doignon); trin. 3,14,10 (CCL 62,85 Smulders); tr. ps. 119,9 (CSEL 22,550,9f Zingerle); *spes resurrectionis*: in Mt. 27,5,6 (SC 258,208 Doignon); *spes incorruptae beatitudinis*: trin. 1,9,2 (CCL 62,9 Smulders); *spes futura*: in Mt. 33,1,6 (SC 258,248 Doignon); trin. 2,35,20 (CCL 62,71 Smulders); *spes beatae aeternitatis*: trin. 8,4,2 (CCL 62A,316 Smulders); vgl. tr. ps. 118,4 (CSEL 22,357,4 Zingerle); *spes bonorum aeternorum*: tr. ps. 118 koph 12 (CSEL 22,529,11f Zingerle).

421 In Mt. 1,5,12/4 (SC 254,98 Doignon); in Mt. 13,7,2/6 (SC 254,300 Doignon); trin. 4,42,

der Psalmenerklärung stellt der Autor ferner fest, die Hoffnung beinhalte nicht Gegenwärtiges, sondern Zukünftiges⁴²². Wenn die Hoffnung auch auf Künftiges gerichtet ist, so wirkt sie sich doch in der Gegenwart schon aus. Aufgrund der Hoffnung auf ewige Güter läßt der Mensch von den Lastern ab: Christus hat nämlich alle von den Lastern der Welt und dem Aberglauben der heidnischen Religion zur Hoffnung auf das Himmelreich gerufen⁴²³. Sie beginnt in der Gegenwart, richtet sich aber auf ewige und himmlische Güter, die uns versprochen sind, und insofern ist sie überzeitlich und unendlich. Sie strebt nach den unermeßlichen Erwartungen unseres Glaubens, nach der Ewigkeit; die Hoffnung in der Jetztzeit bedeutet Hoffnung auf den kommenden Äon⁴²⁴. Die Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft des Heils zeigt sich somit erneut in der Struktur der Hoffnung: Das Heilsgut der Ewigkeit kommt einerseits den Heiligen bereits jetzt in der Weise der Hoffnung zu, andererseits steht aber dessen Gewährung aufgrund der Zeitfolge des Heilsplans noch aus⁴²⁵.

2. Glaube und Werke.

Der Glaube ist die Antwort des Menschen auf Christi Heilswerk, durch die er den Tod überwindet und das Heil erlangt. Hilarius versteht den Glauben als Gehorsam gegenüber Gott, und entsprechend kennzeichnet er den Unglauben als Ungehorsam⁴²⁶. Im Rückgriff auf paulinische Gedanken wertet er den Glauben als Charakteristikum der mit Christus angebrochenen endzeitlichen Heilsepoche, der an die Stelle des Gesetzes bzw. der Beschneidung tritt und durch den die Heiden zum Heil gelangen⁴²⁷. Dieser Glaube ist nicht in unser Belieben gestellt⁴²⁸, sondern er unterliegt

29/34 (CCL 62,148 Smulders); trin. 9,25,22/6 (CCL 62A,398 Smulders); trin. 10,34,30/34 (CCL 62A,488 Smulders); tr. ps. 118 nun 3 (CSEL 22,476,5/8 Zingerle); tr. ps. 118 samech 7 (CSEL 22,491,24/7 Zingerle).

422 Tr. ps. 118 samech 5 (CSEL 22,489,25f Zingerle).

423 In Mt. 23,1,7/9 (SC 258,152 Doignon).

424 Tr. ps. 118 koph 4 (CSEL 22,524,22/5 Zingerle); tr. ps. 130,6 (CSEL 22,659,23/660,2 Zingerle); tr. ps. 51,23 (CSEL 22,116,25f Zingerle). Vgl. etwa auch Tert. res. mort. 23,7 (CCL 2,950 Borleffs): *Adeo contemplatio est spei in hoc spatio per fidem, non repraesentatio, nec possessio sed expectatio.*

425 Tr. ps. 60,4 (CSEL 22,205,5f Zingerle).

426 In Mt. 6,4,15/9 (SC 254,174 Doignon); trin. 1,37,23 (CCL 62,36 Smulders); tr. ps. 118 heth 17 (CSEL 22,433,10/2 Zingerle); tr. ps. 118 iod 12 (CSEL 22,446,5f Zingerle); Unglaube als Ungehorsam: in Mt. 11,10,2/11 (SC 254,264 Doignon); vgl. Wille, Studien 186 und unten S. 100.

427 In Mt. 7,4,6 (SC 254,182 Doignon); tr. ps. 67,17 (CSEL 22,292,1/7 Zingerle); vgl. in Mt. 2,3,5/20 (SC 254,106 Doignon): *per fidem* kann man Sohn Abrahams werden. Vgl. auch Wille, Studien 174/208 und A. Penamaria de Llano, Exégesis allegorica y significados de 'fides' en San Hilario de Poitiers, in: MCom 30 (1972) 68/86.

428 Trin. 7,33,27f (CCL 62,301 Smulders).

den Kriterien der Schriftgemäßheit, Apostolizität, Katholizität und Kirchlichkeit⁴²⁹. Entsprechend diesen Kriterien ist der rechte Glaube unwandelbar; er bleibt stets sich selbst identisch, während derjenige der Irrlehrer zeitlichen Änderungen unterworfen ist und im Gegensatz zu *fides evangeliorum* als *fides temporum* charakterisiert wird⁴³⁰. Der so verstandene Glaube bewirkt Heil, ewiges Leben und überwindet den Tod: „Alles Heil kommt aus dem Glauben“, erklärt der Autor im Matthäuskommentar⁴³¹. Der Kanaanäerin, den Heiden insgesamt und auch dem Volk Israel wird das Heil durch den Glauben geschenkt⁴³². Christi ureigene Sendung ist es, die *Gläubigen* zu retten⁴³³. Das bedeutet: der Glaube bewirkt das Heil und nicht umgekehrt das in Christus gewirkte Heil den Glauben⁴³⁴. Durch den Glauben wird der Weg zum Himmelreich eröffnet und das ewige Leben erreicht⁴³⁵. In seiner Erklärung des 65. Psalms verdeutlicht Hilarius, daß der Glaube an die Auferstehung ebenso den Tod besiegt und die Mächte bekämpft wie Christi Tod und Auferstehung: „Es ist nötig, einen jeden Gegner zu schrecken, gegen den Teufel zu kämpfen und durch den Glauben an die Auferstehung den Tod zu besiegen“⁴³⁶. In dieser Linie liegt es, wenn Hilarius erläutert, der von Martha bekannte Glaube an Christus (vgl. Joh. 11, 27) vermittele Ewigkeit und gewähre Unsterblichkeit⁴³⁷. Aus dem Schriftwort: Gott „ist kein Gott der Toten, sondern der Lebenden“ (Mt. 22, 32) leitet er her, daß jeder, der an den Herrn glaubt, für Gott lebendig ist, auch wenn er bereits gestorben ist⁴³⁸.

429 *Fides evangelica*: in Mt. 13,2,8 (SC 254,296 Doignon); trin. 8,4,1 (CCL 62A,316 Smulders); trin. 11,1,1 (CCL 62A,529 Smulders); tr. ps. 53,7 (CSEL 22,140,19f Zingerle); *fides apostolica*: trin. 8,4,1 (CCL 62A,316 Smulders); syn. 8 (PL 10,486A); *fides catholica*: syn. 8 (PL 10,486A); syn. 45 (PL 10,515A); *fides ecclesiastica*: trin. 8,34,44 (CCL 62A,348 Smulders); *ecclesiae fides*: trin. 5,31,6 (CCL 62,183 Smulders); siehe auch: Penamaria, Fides 43 und Reg. s. v.; Kinnavey, Vocabulary 71 und 219 mit Belegen. Ferner Lührmann, Glaube 110; Borchardt, Struggle 51/3.

430 Ad Const. 2,4,3 (CSEL 65,199,19/22 Feder); zur Unveränderlichkeit des Glaubens vgl. ferner die Belege bei Penamaria, Fides 40f und Reg. s. v. *fides immobilis, indemutabilis, inviolabilis, indemutata.*

431 In Mt. 11,10,7f (SC 254,264 Doignon).

432 In Mt. 15,4,17 (SC 258,38 Doignon); in Mt. 19,3,10 (SC 258,92 Doignon); in Mt. 20,3,13f (SC 258,104 Doignon); tr. ps. 121,8 (CSEL 22,575,3f Zingerle).

433 In Mt. 2,4,7f (SC 254,106 Doignon); vgl. *fides salutaris*: trin. 8,34,39 (CCL 62A,348 Smulders); dazu Penamaria, Fides 62 mit Auflistung ähnlicher Wendungen.

434 In Mt. 9,9,12f (SC 254,212 Doignon): *Quibus Dominus ostendens non ex salute fidem, sed per fidem salutem expectandum*; dazu Emmenegger, Functions 153f.

435 In Mt. 5,12,29/31 (SC 254,164 Doignon); in Mt. 8,7,11f (SC 254,200/2 Doignon); vgl. ferner tr. ps. 65,19 (CSEL 22,261,7 Zingerle); tr. ps. 2,50 (CSEL 22,74,25/75,2 Zingerle) und tr. ps. 146,13 (CSEL 22,854,5/10 Zingerle) mit Zitation von Joh. 5,24; trin. 9,50,15/23 (CCL 62A,428 Smulders). Vgl. auch *fides aeternitatis*: tr. ps. 129,6 (CSEL 22,652,11 Zingerle); Penamaria, Fides 22.

436 Tr. ps. 65,4 (CSEL 22,251,14/6 Zingerle).

437 Trin. 6,47,11/3 und 48,11 (CCL 62,253f Smulders).

438 Tr. ps. 51,18 (CSEL 22,109,25/110,3 Zingerle); vgl. in Mt. 23,5,1/12 (SC 258,158 Doignon).

Es wurde bereits angedeutet, daß nicht der Glaube als Akt (*fides qua*) schon den Tod überwindet, sondern daß dieser bestimmte Inhalte umgreifen muß (*fides quae*), um die Ewigkeit zu vermitteln. Diese Inhalte sind bei Hilarius im wesentlichen christologisch bestimmt; sie spiegeln vor allem in den exilischen und nachexilischen Schriften des Autors die arianische Krise und ihren Diskussionsgegenstand wider. Um das ewige Leben zu erlangen, muß der Mensch an den einen und wahren Gott glauben, zugleich aber auch an Christus⁴³⁹. Nur der Glaube an den Sohn Gottes gewährt entsprechend dem Willen des Vaters ewiges Leben⁴⁴⁰. Daher bezeichnet der Bischof von Poitiers den Glauben an Christus als den Sohn Gottes als *inviolabilis fides*⁴⁴¹. In diesem Glauben an den Gottessohn, der im Glaubensbekenntnis vor der Taufe bekannt wird, ist der Glaube an Leiden und Auferstehung des Gottessohnes eingeschlossen⁴⁴², denn für die Heilswirksamkeit von Tod und Auferstehung Jesu ist der Glaube an deren Heilsbedeutung Voraussetzung. Darum kann Hilarius den Glauben, der den Tod überwindet, auch als *fides crucis* und *fides resurrectionis* bezeichnen⁴⁴³. Doch nimmt der Glaube an die Inkarnation und Gottessohnschaft Christi nicht nur in kirchenpolitischem Kontext als antiarianische Formel eine so zentrale Rolle ein, sondern vor allem aufgrund soteriologischer Erwägungen, die Hilarius im Matthäuskommentar darlegt: Die Überwindung des Todes und das Erlangen der Ewigkeit – also die Vergöttlichung des Menschen – geht in umgekehrter Bewegung vor sich wie die Menschwerdung Gottes: Wie Gott Mensch wird, so wird der Mensch vergöttlicht. Der Glaube an die Inkarnation ist darum von entscheidender Bedeutung, weil es ohne Menschwerdung und Gottessohnschaft Christi keine Vergöttlichung des Menschen und somit überhaupt kein Heil geben kann⁴⁴⁴. Daraus erklärt sich, wenn Hilarius im Matthäuskommentar zu Mt. 12, 31f exegesiert, die Sünde wider den Hl. Geist, die nicht vergeben wird, bestehe darin, Christus die Gottheit abzusprechen⁴⁴⁵. Umgekehrt kann er das Bekenntnis zu Christus als dem Sohn Gottes mit der dadurch bereits erlangten Unsterblichkeit und Ewigkeit identifizieren: „Dieses Bekenntnis ist Ewigkeit, und dieser Glaube stirbt nicht“⁴⁴⁶. Wer nicht (an die Gottheit Christi und)

439 Trin. 9,34,2/13 (CCL 62A,408 Smulders).

440 Trin. 9,50,15/23 (CCL 62A,428 Smulders); vgl. Joh. 6,40; 17,24.

441 In Mt. 16,4,5f (SC 258,52 Doignon).

442 In Mt. 15,8,2/5 (SC 258,42 Doignon).

443 Tr. ps. 118 gimel 18 (CSEL 22,388,7/14 Zingerle); zu *fides crucis*: trin. 3,25,36 (CCL 62,99 Smulders); in Mt. 20,8,6/10 (SC 258,110 Doignon): Für den, der am Kreuz Anstoß nimmt, ist der Weg zum Himmel unbegehbar; vgl. Penamaria, Fides 23; zu *fides resurrectionis*: in Mt. 23,6,6f (SC 258,158 Doignon); tr. ps. 65,4 (CSEL 22,251,16 Zingerle); weitere Belege bei Penamaria, Fides 96 s. v.

444 In Mt. 16,5,1/10 (SC 258,52 Doignon); vgl. tr. ps. 52,3 (CSEL 22,119,20/5 Zingerle): Wer nicht an die Gottheit Christi glaubt, erhält keine Vollendung.

445 In Mt. 5,15,2/8 (SC 254,168 Doignon); in Mt. 12,17,1/18 (SC 254,282/4 Doignon); vgl. Novat. trin. 29,24f (CCL 4,72 Diercks).

446 Trin. 6,47,13 (CCL 62,253 Smulders).

an seine Auferstehung glaubt, hat keine „Speise ewigen Lebens“⁴⁴⁷, erklärt er im Matthäuskommentar, und in *De trinitate* stellt er dem *cibus vitae* der Rechtgläubigkeit den *cibus mortis* der Irrlehre gegenüber, von dem sich die Gläubigen enthalten sollen, um Christus, den Propheten und den Aposteln zum vollendeten Glauben und damit zum vollendeten Heil zu folgen⁴⁴⁸.

Der inhaltlich so bestimmte Glaube erwirkt dem Menschen das endzeitliche Heil durch Reinigung und Rechtfertigung. In der alttestamentlichen Besprengung mit Blut zur Reinigung von Sünden (vgl. Ps. 50, 9) sieht Hilarius typologisch die Besprengung mit dem Blut Christi vorgebildet, durch die das Volk mittels des Glaubens gereinigt wird⁴⁴⁹. Der Glaube erscheint als Mittel zur Aneignung der von Christus im Kreuzestod gewirkten Sündenvergebung. In diesem Sinne kann schließlich der Glaube selbst als sündenvergebend geschildert werden⁴⁵⁰.

In der Darstellung der Rechtfertigung aus dem Glauben folgt Hilarius den bekannten paulinischen Aussagen. Dabei spricht er bisweilen von der gnadenhaft rechtfertigenden Wirkung des Glaubens, indem er die Gedanken des Römerbriefes (vgl. Röm. 1,17; 3,22/6; 3,28; 5,1; 10,6 u. ö.) aufgreift⁴⁵¹. Des öfteren steigert er diese zu einem Solafideismus, ohne jedoch andererseits den Verdienstcharakter des Glaubens und die Notwendigkeit von Werken zu vernachlässigen⁴⁵². Den Werken kommt sogar bei dem Bischof von Poitiers hinsichtlich des Erlangens der Ewigkeit wesentliche Bedeutung zu. Doch nur dann kann der Glaube gerecht und vollkommen machen, wenn er fest im Willen des Menschen verankert ist und nicht schwankt⁴⁵³. Da Rechtfertigung und Sündenvergebung durch den Glauben erlangt werden, spricht Hilarius auch von der Heiligung durch den Glauben (*sanctificatio fidei*)⁴⁵⁴.

Der rechtfertigende und heiligende Glaube steht bei dem Bischof von Poitiers unter dem Vorzeichen der Einheit, die aus der Unwandelbarkeit und Identität des Glaubens folgt. Der Glaube ist *einer*, wie es nur *einen* Herrn, *eine* Taufe und *einen* Gott und Vater aller gibt (vgl. Eph. 4, 5f)⁴⁵⁵. Der Rekurs auf die Einheit des Glau-

447 In Mt. 9,3,14/6 (SC 254,206 Doignon).

448 Trin. 6,2,8/12 (CCL 62,197 Smulders).

449 Tr. ps. 53, 3 (CSEL 22,136,14/9 Zingerle).

450 In Mt. 18,10,6f (SC 258,84 Doignon); in Mt. 24,10,10/3 (SC 258,176 Doignon).

451 In Mt. 10,28,6 (SC 254,250 Doignon); in Mt. 20,7,14f (SC 258,110 Doignon); trin. 5,15,14f (CCL 62,164 Smulders); tr. ps. 51,9 (CSEL 22,130,22 Zingerle); tr. ps. 59,3 (CSEL 22,195,4f Zingerle); tr. ps. 144,7 (CSEL 22,832,14 Zingerle); tr. myst. 1,36,1 (CSEL 65,26,23 Feder) u. ö.; vgl. Lindemann, Liber mysteriorum 80.

452 In Mt. 8,6,5 (SC 254,200 Doignon) mit Zitat von Röm. 3,28; in Mt. 21,15,4f (SC 258,140 Doignon). Zu Verdienstcharakter und Werken siehe unten S. 100/2; zur Rechtfertigungslehre im Matthäuskommentar vgl. Wille, Studien 194/208.

453 In Mt. 5,6,10/6 (SC 254,154/6 Doignon).

454 Tr. ps. 118 kaph 10 (CSEL 22,456,18 Zingerle).

455 Trin. 11,1,1/12 (CCL 62A,529 Smulders); vgl. ad. Const. 2,4,3 (CSEL 65,200,4/7 Feder), beide mit Zitation von oder Anspielung auf Eph. 4,5. Zur Einheit des Glaubens vgl. die Belege bei Penamaria, Fides 35 und 101.

bens nimmt eine wichtige Stellung in der antiarianischen Polemik ein; das geht besonders aus dem *Liber contra Constantium* hervor. Dort erklärt Hilarius das Nizänum als verbindlich, das den einen Glauben verkündet habe; alles, was außerhalb dieses einen Glaubens liege, sei nicht *fides*, sondern *perfidia*⁴⁵⁶. Dabei geht es dem Bischof von Poitiers nicht nur um antiarianische Kirchenpolitik, sondern um letzte soteriologische Grundfragen: Durch den Glauben wird der Mensch eins mit Christus und den Glaubensbrüdern, und diese heilswirksame Einheit hängt ab von der Einheit des Glaubens und im Glauben.

Als Schriftbeleg für die Einheit aller Gläubigen untereinander zitiert Hilarius Apg. 4, 32a: „Die Menge der Gläubigen war ein Herz und eine Seele“. Dabei stellt er heraus, daß diese Einheit durch den *einen* Glauben bewirkt wird⁴⁵⁷. Insofern Hilarius auf die Einheit der *Natur* des Glaubens rekurriert, wird diese als ‚natürliche‘ apostrophiert⁴⁵⁸, die in der Einheit der Gläubigen mit Christus wurzelt. Die durch die Inkarnation bereits bewirkte natürliche Einheit des Menschen mit Christus bedarf gleichsam der Erhaltung und Bestätigung durch den Glauben, will der Mensch teilhaben am Reich Gottes und zur Auferstehung gelangen: „Denn durch (Christi) Annahme der (Menschen-)Natur ist er als Bewohner (des Gottesreiches) aufgenommen, aber wegen des Verbrechens des Unglaubens wird er hinausgeworfen“⁴⁵⁹. Die eschatologische Bedeutung des Glaubens, der das Bleiben in der Einheit mit Christus bewirkt, wird schließlich deutlich, wenn Hilarius erklärt: diejenigen, die es durch den Glauben an den menschengewordenen Gott verdienen, in der natürlichen Einheit des von Gott angenommenen (Menschheits-)Leibes zu bleiben, werden in den Genuß der ewigen Früchte gelangen, wer aber nicht in Christus bleibt, hat am Reich Christi keinen Anteil⁴⁶⁰.

Die Notwendigkeit des Bleibens in der natürlich-mystischen Einheit mit Christus im Glauben, derer es bedarf, um zur Auferstehung zu gelangen, und der eschatologische Charakter des Glaubens nehmen noch schärfere Konturen an, wenn Hilarius den Glauben als Mitleiden, Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus bestimmt: In der

Psalmenauslegung spricht er von der *compatiendi et commoriendi fides*, die uns in Christus verherrlicht⁴⁶¹. Die Vorstellung vom Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus im Glauben entwickelt er parallel zum paulinischen Gedanken von Mitsterben und Mitaufstehen mit ihm in der Taufe (Röm. 6,1/11), und gelegentlich bezeichnet er die Christen als *per fidem* Wiedergeborene⁴⁶². Der durch den Glauben abgetötete Leib geht sogar in die Natur der Seele über⁴⁶³. Wie noch zu zeigen sein wird, besteht gerade darin die nach dem Endgericht erfolgende Umwandlung des irdischen Leibes in den Auferstehungsleib und das Erlangen der Unsterblichkeit. In diesen Darlegungen der Wirkungen des Glaubens wird er als Mittel zur Überwindung des Todes und zur Erlangung der Ewigkeit vorgestellt. In die gleiche Richtung weist auch die Auslegung des Bildwortes von den zwei Spatzen (Mt. 10,29/31). Darin, daß einer von ihnen zur Erde fällt, während der andere sich in den Himmel erhebt, und darin, daß Christus sagt: „... ihr seid mehr wert als viele Spatzen“ (Mt. 10, 31), sieht Hilarius den Vorzug der Gläubigen vor den Ungläubigen angedeutet; während diese zur Erde fallen, fliegen jene in den Himmel⁴⁶⁴. An anderer Stelle spricht der Autor von den Flügeln des Glaubens, mit deren Hilfe der Mensch zum Himmel aufsteigt⁴⁶⁵.

Das präsentische Moment, das dieser Todesüberwindung durch den Glauben anhaftet, kommt bei Hilarius in einer präsentisch oder sogar perfektisch formulierten Aussage zum Ausdruck, obwohl die eschatologische Umwandlung und die letzte Vollendung erst nach dem Endgericht erreicht wird: Der Glaube, der unter dem Aspekt des Mitleidens und Mitsterbens mit Christus gesehen wird, verherrlicht uns schon jetzt in Christus⁴⁶⁶; „alle Gläubigen hat unser Herr Jesus Christus in sich miterweckt und in dem Himmel gesetzt“⁴⁶⁷. Ebenso gilt Hilarius die Kanaanäerin (vgl. Mt. 15, 21/8), die Typus der Kirche ist, schon jetzt als durch ihren Glauben gerettet⁴⁶⁸. Die eschatologische Spannung artikuliert sich am deutlichsten in dem Tempuswechsel eines Abschnitts aus der Psalmenerklärung: „Nur denen *hat* er die Umwandlung geschenkt, die mit ihm durch den Glauben gestorben sind und mit ihm auferstehen *werden*“⁴⁶⁹. Damit verdeutlicht der Bischof von Poitiers: einerseits haben

456 C. Const. 24 (PL 10,600A), ebenfalls unter Berufung auf Eph. 4,5. Zur Gegenüberstellung von *fides* und *perfidia* vgl. Tertullians Gegenüberstellung von *fides* und *haeresis*: praescr. haer. 2,1f und 2,8 (CCL 1,187 und 188 Refoulé); praescr. haer. 4,7 (CCL 1,190 Refoulé) u. ö.; siehe dazu: Lührmann, Glaube 97 (Lit.). Der Ausdruck *perfidia* zur Bezeichnung der Irrlehre im Gegensatz zur rechtgläubigen *fides* dürfte auf Cyprian zurückgehen: vgl. ep. 73,5 (CSEL 3,2,782,12 Hartel); ep. 72,2 (CSEL 3,2,777,20 Hartel) u. ö.

457 Trin. 8,7,1/18 (CCL 62A,319f Smulders) mit Anspielung auf Eph. 4,5 und Apg. 4,32a; vgl. auch tr. ps. 65,20 (CSEL 22,261,26/8 Zingerle) mit Zitat von Apg. 4,32a; ferner trin. 8,12,37f (CCL 62A,325 Smulders): *Fidem teneo atque causam unitatis accipio*. In trin. 8,12,16/39 (CCL 62A,324f Smulders) führt er auch aus, daß alle Gläubigen gerade durch den Glauben eins sind in der ‚Ehre‘, die der Sohn vom Vater empfängt. Dazu: Wild, Divinisation 104f.

458 Trin. 8,7,7/9 (CCL 62A,319 Smulders); vgl. dazu Beumer, Eenheid 159.

459 Tr. ps. 51,17 (CSEL 22,109,16f Zingerle).

460 Tr. ps. 51,16 (CSEL 22,108,15/22 Zingerle); vgl. tr. ps. 51,17 (CSEL 22,109,9f Zingerle).

461 Tr. ps. 56,8 (CSEL 22,173,7f Zingerle); vgl. in Mt. 10,25,6/9 (SC 254,248 Doignon); trin. 9,9,10/7 (CCL 62A,380 Smulders); tr. ps. 54,16 (CSEL 22,159,14/6 Zingerle); ferner Wild, Divinisation 87f und 90f.

462 Ad Const. 2,6,1 (CSEL 65,201,14 Feder); vgl. trin. 1,12,2/4 (CCL 62,12 Smulders).

463 In Mt. 10,24,7/10 (SC 254,246 Doignon): *Et quia corpus ipsum per fidem mortificatum, in naturam animae . . . evadat*.

464 In Mt. 10,19,11/4 (SC 254,238 Doignon); vgl. auch unten S. 257f.

465 Tr. ps. 139,7 (CSEL 22,782,4f Zingerle); vgl. in Mt. 24,11,16f (SC 258,178 Doignon) gekoppelt mit dem Motiv der Wiedergeburt.

466 Tr. ps. 56,8 (CSEL 22,173,7f Zingerle).

467 Tr. ps. 118 samech 12 (CSEL 22,494,12f Zingerle).

468 In Mt. 15,4,5/18 (SC 258,38 Doignon).

469 Tr. ps. 54,15f (CSEL 22,159,14/6 Zingerle).

die Gläubigen bereits die eschatologische Umwandlung erfahren, andererseits steht diese aber noch aus.

Das Gesagte verdeutlicht die eschatologische Qualität des Glaubens sowie seine Bedeutung für die Überwindung des Todes und die Erlangung des endzeitlichen Heils. Darüberhinaus ist aber noch auf zwei weitere Aspekte des Glaubens aufmerksam zu machen, die für die Gerichtsvorstellung des Hilarius von grundlegender Bedeutung sind: auf den Verdienstcharakter des Glaubens und den Zusammenhang von Glauben und Werken.

Der Glaube trägt für den Bischof von Poitiers wesentlich den Charakter des Verdienstes: Hilarius benutzt Wendungen wie *fide (pro)mereri, per fidem mereri, meritum fidei*, um diesen Sachverhalt zu verdeutlichen⁴⁷⁰. Er betont, daß der rechtfertigende Glaube selbst Lohn sei und das Verdienst des Gehorsams in sich trage⁴⁷¹. Der Verdienstcharakter des Glaubens liegt in dem freien Willen des Menschen zum Glauben begründet. Zwar bedarf es auch der Gnade Gottes zum Glauben, aber diese wird auf das Bleiben und Fortschreiten im Glauben beschränkt: „Es ist nämlich ein Geschenk Gottes, im Glauben zu bleiben, aber das Anfangen ist unsere Sache, und unser Wille muß jenes Eigene aus sich heraus leisten, daß er will. Gott wird dem Anfangenden Wachstum geben, da unsere Schwachheit aus sich heraus die Vollendung nicht besitzt, aber dennoch kommt ihr das Verdienst aus dem Anfang des Wollens zu, die Vollendung zu erreichen“⁴⁷². In ungebrochenem Optimismus behauptet Hilarius den freien Willen des Menschen, der bezüglich des Glaubens, ohne daß er der Unterstützung einer besonderen zuvorkommenden Gnade bedürfe, einen Anfang setzen kann, der dann mit Hilfe der Gnade Gottes zur Vollendung geführt wird⁴⁷³. Daher unterscheidet er zwischen einer *fides prima* und einer *fides consummata*⁴⁷⁴; die erstgenannte wird allein im freien Willen des Menschen geleistet,

470 *Fide promereri*: in Mt. 9,9,15 (SC 254,214 Doignon); in Mt. 20,4,17 (SC 258,106 Doignon); *per fidem mereri*: trin. 6,44,17 (CCL 62,249 Smulders); tr. ps. 51,16 (CSEL 22,108, 16f Zingerle); *meritum fidei*: trin. 1,10,28 (CCL 62,10 Smulders); tr. ps. 52,12 (CSEL 22, 125,5f Zingerle); tr. ps. 118 ain 11 (CSEL 22,502,1f Zingerle); vgl. trin. 9,34,11/3 (CCL 62A,408 Smulders); weitere Belege bei Penamaria, *Fides* 52/4.90.

471 Tr. ps. 118 iod 12 (CSEL 22,446,5f Zingerle); tr. myst. 1,36,2 (CSEL 65,26,28 Feder); vgl. tr. ps. 63,6 (CSEL 22,228,25 Zingerle). Zum Glauben als Gehorsam vgl. oben S. 94 mit Anm. 426.

472 Tr. ps. 118 nun 20 (CSEL 22,486,19/23 Zingerle); vgl. tr. ps. 118 ain 10 (CSEL 22,501, 5/11 Zingerle); tr. ps. 118 he 12 (CSEL 22,407,7/10 Zingerle); besonders charakteristisch: trin. 8,12,16/8 (CCL 62A,324 Smulders): *si data esset (sc. voluntas) non haberet fides praemium*. Dazu grundlegend und ausführlich: Lorscheid, *Freiheit* 23/37 mit weiteren Belegen.

473 Vgl. Lorscheid, *Freiheit* 21/3.

474 Tr. ps. 52,21 (CSEL 22,134,7/12 Zingerle). Hilarius spricht hier von der *fides prima* und vom Menschen als *fide consummatus*; vgl. auch tr. ps. 118 nun 20 (CSEL 22,486,20/3 Zingerle); zu *fides prima* vgl. coll. antiar. Par. B I,2 (CSEL 65,99,6 Feder); zu *fides consummata* vgl. trin. 6,2,11 (CCL 62,197 Smulders); tr. ps. 65,26 (CSEL 22,267,1f Zingerle);

während die zweite durch die zu Hilfe kommende Gnade Gottes erreicht wird. Mit diesen Ausführungen zum Verhältnis von Freiheit und Gnade hat der Bischof von Poitiers die später semipelagianisch genannte Position vorweggenommen⁴⁷⁵. Damit sichert er die menschliche Freiheit wie auch den Verdienstcharakter des Glaubens, aufgrund dessen die Möglichkeit besteht, am Ende der Tage über den Glauben zu richten.

Was die Werke betrifft, sieht der Autor zwischen ihnen und dem Glauben eine enge Verbindung: Wie die Werke allein nicht zum Erlangen des Heils ausreichen⁴⁷⁶, so müssen zum Glauben als dessen Frucht Taten hinzukommen, damit sich der Glaube bewährt⁴⁷⁷. Nur das Sich-Enthalten von Sünden und vom Bösen reicht nicht aus, um das Himmelreich als Lohn zu erhalten, wenn nicht das positive gute Werk hinzutritt⁴⁷⁸. Dem Menschen ist seine Lebenszeit gegeben, um sich durch Werke Schätze im Himmel zu sammeln und sich auf das Jenseits vorzubereiten⁴⁷⁹. Hilarius sieht dementsprechend die guten Werke unter dem Bild der geistigen Speise, die die Seele zum ewigen Leben ernährt, insofern durch sie die Laster bekämpft und Ewigkeit und Seligkeit des künftigen Lebens erlangt werden⁴⁸⁰. Immer wieder weist er in den exegetischen Schriften auf die Notwendigkeit der Werke hin: „Das Gute ist nicht so sehr zu denken als vielmehr (im Handeln) zu verfolgen“⁴⁸¹. Im Matthäuskommentar deutet er das Fehlen der Früchte am verdorrten Feigenbaum (Mt. 21,18/22) als Feh-

tr. ps. 132,5 (CSEL 22,688,10 Zingerle). Vielleicht knüpft Hilarius an Tertullian an, der zwischen einer *fides nuda* (bapt. 13,2 [CCL 1,289 Borleffs]) und dem Taufglauben, der umfanglicher ist, unterscheidet; vgl. *fides integra*: bapt. 18,6 (CCL 1,293 Borleffs). Da die Abfassung der Schriften, aus denen obige Belege entnommen sind, in die Zeit des Exils oder nach dem Exil fällt, wäre auch eine Inspiration durch die Alexandriner denkbar: Klemens von Alexandrien unterscheidet zwischen dem gewöhnlichen Glauben (κοινή πίστις) und der Vollendung des Glaubens (τελειότης πίστεως) (strom. 4,16,100,6 [GCS 52 = Clem. Alex. 2,293,2 Stählin - Früchtel]) und Origenes zwischen dem κυρίως πιστεύειν und dem ἡπιωῶς πιστεύειν (comm. in Io. 10,43 und 19,3 [GCS 10 = Orig. 4,221,23 und 301,16 Preuschen]). Vgl. dazu auch Lührmann, *Glaube* 88/90 mit weiteren Belegen und Lit. Insgesamt entwickelt Hilarius seine Gedanken sichtlich selbständig.

475 Lorscheid, *Freiheit* 10f und bes. 36; vgl. auch A. Penamaria, *Libertad, mérito y gracia en la soteriología de Hilario de Poitiers. Precursor de Pelagio o Agustín?*, in: REAug 20 (1974) 234/50 bes. 245/50; ferner die ältere Literatur bei Lorscheid, *Freiheit* 3f.

476 Tr. ps. 118 koph 6 (CSEL 22,526,4f Zingerle); vgl. tr. ps. 51,23 (CSEL 22,115,23/6 Zingerle).

477 In Mt. 4,28,6/10 (SC 254,148 Doignon); in Mt. 6,4,8/19 (SC 254,174 Doignon); in Mt. 27, 4,12/6 (SC 258,206 Doignon); in Mt. 27,8,8/16 (SC 258,212 Doignon); tr. ps. 118 aleph 11 (CSEL 22,366,18/21 Zingerle); tr. ps. 118 aleph 15 (CSEL 22,368,25/7 Zingerle); tr. ps. 128,1 (CSEL 22,638,7/22 Zingerle) u. ö.; vgl. Emmenegger, *Functions* 202/9.

478 Tr. ps. 144,5 (CSEL 22,831,10/3 Zingerle).

479 In Mt. 16,11,15/8 (SC 258,58/60 Doignon); tr. ps. 51,21 (CSEL 22,113,23/114,4 Zingerle); tr. ps. 91,10 (CSEL 22,353,15/26 Zingerle) u. ö.

480 Tr. ps. 127,6 (CSEL 22,631,18/22 Zingerle); vgl. tr. ps. 119,3 (CSEL 22,546,1/3 Zingerle).

481 Tr. ps. 14,6 (CSEL 22,88,22f Zingerle).

len der Früchte des Glaubens: Die Synagoge, deren Typus er im Feigenbaum erkennt, glänzt zwar mit leeren Worten, die in den Blättern des Baumes angedeutet sind, aber sie bringt keine Frucht, d. h. keine guten Werke hervor. Darum wird sie in Ewigkeit verdorren⁴⁸². Auch die Exegese des Gleichnisses von den klugen und den törichten Jungfrauen (Mt. 25, 1/13) kreist um diese Thematik: Die klugen haben im Gegensatz zu den törichten Jungfrauen die Zeit genutzt, um Werke zu tun. Daß die törichten von den klugen Jungfrauen kein Öl erhalten konnten, deutet an, daß fremde Werke und Verdienste niemandem von Nutzen sind und ein jeder seine eigenen erwerben muß⁴⁸³. Die guten Werke erscheinen als eine Opfergabe, die am Ende der Zeiten Gott dargebracht und durch die auf Erden unser Widersacher besiegt wird⁴⁸⁴. Durch sie werden wir geheiligt, auf daß Christi Reich zu uns komme und wir für das ewige Reich würdig gemacht werden⁴⁸⁵. Schließlich erklärt Hilarius, daß viele Gott wohlgefällige Männer, die aufgrund menschlicher Schwachheit ein wenig vom Glaubensvorsatz abgewichen sind, dennoch durch große und schöne Werke die in Gottes Gericht zu gewährende Herrlichkeit erlangt haben⁴⁸⁶. Die Vorstellung, die guten Werke könnten beim Endgericht Glaubensschwächen aufwiegen, unterstreicht die Bedeutung der Werke im Kontext des Glaubens und erhellt insbesondere deren eschatologische Relevanz.

3. Taufe.

Die Aneignung des in Christus gewirkten Heils geschieht nicht nur durch Glauben und Werke, sondern ebenso durch die Taufe. Sie vervollkommnet den Menschen und bewirkt die Überwindung des Todes, da sie ihm neues Leben in Christus schenkt und Anteil an seiner Auferstehung gibt. Sie setzt den *einen* Glauben voraus⁴⁸⁷. Wie es nur *einen* Glauben gibt, so gibt es auch nur *eine* Taufe (vgl. Eph. 4,4/6), die das Heil vermittelt⁴⁸⁸.

482 In Mt. 21,6,3/12 (SC 258,128/30 Doignon); vgl. tr. ps. 51,16 (CSEL 22,108,20/2 Zingerle).

483 In Mt. 27,5,1/12 (SC 258,208 Doignon).

484 Tr. ps. 133,5 (CSEL 22,692,24/693,14 Zingerle).

485 Tr. ps. 134,22 (CSEL 22,708,15/8 Zingerle).

486 Tr. ps. 52,12 (CSEL 22,125,24/126,4 Zingerle).

487 In Mt. 15,8,1/5 (SC 258,42 Doignon); ad Const. 2,6,1 (CSEL 65,201,13/6 Feder); vgl. ad Const. 2,4,1 (CSEL 65,199,8f Feder); ad Const. 2,11,2 (CSEL 65,205,13/7 Feder); vgl. Figura, Kirchenverständnis 194f.197.

488 Trin. 8,7,4/7 (CCL 62,319 Smulders); trin. 11,1,1/34 (CCL 62A,529f Smulders). Darum ist auch die Ketzertaufe, die außerhalb des einen wahren Glaubens gespendet wird, ungültig: trin. 8,40,1/19 (CCL 62A,353f Smulders). Die Bestreitung der Gültigkeit der Ketzertaufe ist wohl eine tertullianische und cyprianische Reminiszenz. Auch Tertullian und Cyprian berufen sich u. a. auf die Einheit der Taufe wie des Glaubens nach Eph. 4,5: Tert. bapt. 15, 1f (CCL 1,290 Borleffs); Cypr. ep. 70,1 (CSEL 3,2,767,8f Hartel); ep. 71,1 (CSEL 3,2, 771,8/772,15 Hartel); ep. 73,1f und 4 (CSEL 3,2,779,5f.17f und 781,10/5 Hartel) u. ö. Vgl. hierzu: A.-L. Fenger, Zur Beurteilung der Ketzertaufe durch Cyprian von Karthago und

Die Taufe, deren Vorausbild Hilarius im Durchzug Israels durch das Rote Meer bzw. durch den Jordan sowie in der Taufe Christi erkennt⁴⁸⁹, versteht er als ein Bad oder eine Waschung (*lavacrum, ablutio*), durch die der Mensch von Sünden gereinigt wird, um so den Weg zum ewigen Leben zu beginnen⁴⁹⁰. Durch das Gnadengeschenk der Taufe werden Schmutz und Befleckung der alten Vergehen abgewaschen, die Verfehlungen des vergangenen Lebens nachgelassen und das bisher Geschehene vergeben⁴⁹¹. Auch die Taufsalmung mit dem Myron hat reinigende Wirkung: sie reinigt von dem Gestank der Laster und von unreinen Geistern⁴⁹². Hilarius versteht die Taufe in erster Linie als Reinigung des Menschen und als Sündenvergebung, in der ihm die von Christus am Kreuz gewirkte Sündenvergebung zuteil wird. Die Sündenvergebung durch die Taufe akzentuiert er auch als eine Erneuerung des Menschen, die er nach der Taufe durch Standhaftigkeit bewähren muß: „Wir freuen uns nämlich, daß wir von tiefem, erbärmlichem Schmutz abgewaschen worden sind und als aus allen Lastern des früheren Lebens Erneuerte standhaft geblieben sind“⁴⁹³. Da Hilarius keine Erbsünde im strengen Sinne, sondern nur die Sünde Adams und die durch sie hervorgerufenen Erbsünde kennt, läßt sich diese Erneuerung nicht mit Limongi als Tilgung der Erbsünde verstehen⁴⁹⁴, sondern eher als Erneuerung des menschlichen Status vor dem Sündenfall Adams: Der Mensch, der durch die Sünde vom Leben im Paradies (vom Lebensbaum) getrennt wurde und dem Tode verfiel, überwindet durch die Sündenvergebung in der Taufe den Tod und wird gleichsam wieder lebendig gemacht. Darum kann Hilarius die Wirkung der Taufe als Auferstehung von den Toten schildern: „Es ersteht nämlich ein jeder vom Totsein, der zuvor durch Sünden verdorrt und von den Wurzeln des einstigen Lebens abgeschnitten, nun durch Gottes Wort und das

Ambrosius von Mailand, in: E. Dassmann - K.S. Frank (Hrsg.), Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting (= JbAC Erg.-Bd. 8) (Münster 1980) 179/97 (Lit.).

489 Durchzug: tr. ps. 65,11 (CSEL 22,255,7/256,5 Zingerle); tr. ps. 67,9 (CSEL 22,283,19/23 Zingerle); tr. ps. 121,8 (CSEL 22,575,1 Zingerle); tr. ps. 134,18 (CSEL 22,705,10/22 Zingerle); vgl. auch tr. ps. 144,13 (CSEL 22,834,6f Zingerle); Tert. bapt. 9,1 (CCL 1,283f Borleffs); Taufe Christi: in Mt. 2,6,6/15 (SC 254,110 Doignon); vgl. Tert. bapt. 6,1 (CCL 1, 282 Borleffs). Zur Durchzugstypologie vgl. Daniélou, Liturgie und Bibel 90/102; ders., Sacramentum futuri 147/70.

490 *Lavacrum*: in Mt. 2,5,7.16.19 (SC 254,108/10 Doignon); in Mt. 10,24,1 (SC 254,244 Doignon); in Mt. 20,4,6f (SC 258,106 Doignon); tr. ps. 14,6 (CSEL 22,88,16 Zingerle); *ablutio*: in Mt. 2,5,12 (SC 254,110 Doignon); vgl. Kinnavey, Vocabulary 18.128.230 mit weiteren Belegen. Die Termini sind traditionell. Vgl. zu *lavacrum*: Tert. bapt. 11,4 (CCL 1, 286 Borleffs); pud. 16,5 (CCL 2,1312 Dekkers) u. ö.; Cypr. op. et eleemos. 2,28 (CCL 3A, 55 Simonetti) u. ö.; Cypr. hab. virg. 2 (CSEL 3,1,188,14 Hartel); Lact. inst. 3,26,10 (CSEL 19,260,14 Brandt) u. ö.; zu *ablutio*: Tert. paen. 6,17 (CCL 1,331 Borleffs); pud. 16,5 (CCL 2,1312 Dekkers) u. ö.

491 Tr. ps. 63,7 (CSEL 22,229,16/8 Zingerle); vgl. in Mt. 18,10,16/9 (SC 258,84/6 Doignon); in Mt. 22,6,4/8 (SC 258,148 Doignon).

492 Tr. ps. 132,4 (CSEL 22,687,12/7 Zingerle).

493 Tr. ps. 125,9 (CSEL 22,611,5/7 Zingerle).

494 Limongi, Esistenza 145/7; vgl. dazu oben S. 65f.

Geheimnis der Taufe mit lebenskräftigem Wasser lebendig gemacht wird“⁴⁹⁵.

Um ihre todüberwindende Wirkung hervorzuheben, bezeichnet der Bischof von Poitiers die Taufe als neue Geburt. Er benennt sie unter Aufgreifen johanneischer (vgl. Joh. 3,3/5) und paulinischer (Tit. 3,5) Formulierungen als *nova(e) nativitatis generatio* und *regeneratio*⁴⁹⁶. Wenn Hilarius von einer „Wiedergeburt zum Leben“ spricht⁴⁹⁷, ist damit das Leben nach dem Tode angesprochen, zu dem die Taufe den Christen schon jetzt qualifiziert. Die Taufe vermittelt Unsterblichkeit und zielt auf Ewigkeit ab: Alle Christen sind durch die Taufe „zur Unschuld, zur Unsterblichkeit, zur Gotteserkenntnis und zum Glauben der Hoffnung wiedergeboren“, bemerkt er in *De trinitate*, und in der Psalmenerklärung schildert er die Gläubigen als Wiedergeborene, die im „Glanz unverdorbener Ewigkeit erstrahlen“⁴⁹⁸. Daß die Wiedergeburt des Menschen in der Taufe eschatologisch zu verstehen ist und sich auf die Auferstehung von den Toten bezieht, ergibt sich aus der Feststellung des Hilarius, über alle, die in Christus wiedergeboren sind, werde nicht der Tod, sondern das Leben herrschen⁴⁹⁹. Deutlich äußert er dies noch an anderer Stelle: „Der Herr hat alle, die zu Söhnen Gottes wiedergeboren werden, aus den Gräbern herausgeführt“⁵⁰⁰. An der perfektischen Formulierung dieser Aussage wird zugleich ersichtlich, daß die Überwindung des Todes durch die Auferstehung in der Taufe bereits anfanghaft geschehen ist, wenngleich sie andererseits erst bei der Auferstehung erfolgen wird. In *De trinitate* kommt der Zusammenhang zwischen Taufe und Auferstehung durch die Bezeichnung der Wiedergeburt in der Taufe als *virtus resurrectionis* zum Ausdruck⁵⁰¹, die den Getauften offenbar jetzt schon zukommt.

Der Bezug zur Auferstehung wird in der Übernahme des paulinischen Gedankens vom Sterben, Begrabenwerden und Auferstehen mit Christus in der Taufe und vom Anziehen des neuen Menschen besonders hervorgehoben (vgl. Röm. 6, 4f; Kol. 3, 9f)⁵⁰². Dieser Gedanke, der in nahezu allen Werken des Hilarius häufig begegnet⁵⁰³,

495 Tr. ps. 136,7 (CSEL 22,728,2/5 Zingerle). Zur Wiederherstellung des Urstandes durch die Taufe vgl. Tert. bapt. 5,6f (CCL 1,281f Borleffs).

496 *Novae nativitatis generatio*: in Mt. 24,2,4 (SC 258,166 Doignon); tr. ps. 129,8 (CSEL 22, 654,10 Zingerle); *regeneratio*: in Mt. 29,2,17 (SC 258,220 Doignon); trin. 6,44,21 (CCL 62,249 Smulders); ad Const. 2,4,2 (CSEL 65,199,15 Feder); tr. ps. 62,3 (CSEL 22,217,19 Zingerle) u. ö.; vgl. Kinnavey, Vocabulary 22.25 s. v.; zu *novitas* als heilsgeschichtlichem Terminus in der Taufterminologie vgl. Wille, Studien 155.

497 *Regeneratio ad vitam*: trin. 1,13,31 (CCL 62,14 Smulders); vgl. trin. 9,8,13/5 (CCL 62A, 378 Smulders); tr. ps. 2,31 (CSEL 22,60,16f Zingerle).

498 Trin. 8,7,9/11 (CCL 62A,319f Smulders); tr. ps. 68,1 (CSEL 22,313,20f Zingerle).

499 Tr. ps. 67,30 (CSEL 22,306,9/11 Zingerle).

500 Tr. ps. 67,8 (CSEL 22,283,13f Zingerle).

501 Trin. 9,9,12 (CCL 62A,380 Smulders).

502 Zur eschatologischen Komponente der paulinischen Tauftheologie vgl. Becker, Auferstehung 55/65, bes. 58/61.

503 In Mt. 29,2,16/8 (SC 258,220 Doignon); trin. 9,9,9/14 (CCL 62A,380 Smulders); tr. ps. 118 samech 13 (CSEL 22,494,22/495,10 Zingerle) u. ö.

ist charakteristisch für seine Tauftheologie. Im Matthäuskommentar erläutert er zu dem Töpferacker, der als Begräbnisstätte für Fremde mit dem Geld gekauft wurde, um das Judas den Herrn verraten hatte (Mt. 27, 7), der Acker bedeute die Welt (vgl. Mt. 13, 38); „in diesem Acker mit Christus gestorben und begraben, werden wir (nach) dieser unserer Pilgerschaft an der ewigen Ruhe Anteil erhalten“⁵⁰⁴. Wenn wir jetzt mit Christus in der Taufe sterben und begraben werden, wenn wir den alten Menschen ablegen und zu einem neuen geboren werden, wenn wir in der Neuheit des Lebens wandeln, dann werden wir auf die Vollendung, das heißt die Umwandlung des irdischen Leibes in den Leib der Herrlichkeit, hinschreiten⁵⁰⁵. Bezeichnend für das Denken des Hilarius ist dabei, daß die Vollendung in der Einheit der Gläubigen mit Christus wurzelt, die die Taufe vermittelt⁵⁰⁶. Die in der Menschwerdung begründete heilswirksame Einheit Christi mit allen Menschen bedarf der Aneignung des einzelnen durch die Taufe, damit er zum ewigen Leben gelangen kann. In diesem Kontext ist die Taufe als Hineinnahme in Tod und Auferstehung Jesu Beginn der Vergöttlichung des einzelnen, die durch die Einheit mit Christus erreicht wird: „Er zieht uns zu seiner göttlichen Natur hin . . . Mit seinem Tod sollten wir in der Taufe begraben werden, damit wir in das ewige Leben zurückkehrten, während die Wiedergeburt zum Leben Tod aus dem (irdischen) Leben sein sollte und wir, den Lastern sterbend, für die Unsterblichkeit wiedergeboren werden sollten, da er selbst aus der Unsterblichkeit für uns starb, damit wir mit ihm aus dem Tod zur Unsterblichkeit auferweckt würden“⁵⁰⁷.

Die Taufe als Wiedergeburt bzw. neue Geburt vermittelt nach Hilarius die Neuheit des Lebens, die erforderlich ist, um die neue Gnade zu fassen⁵⁰⁸. Durch die Taufe wird der Hl. Geist vermittelt⁵⁰⁹ und der Mensch als Sohn Gottes vollendet⁵¹⁰. Dabei ist gerade der Geistempfang auf die Überwindung des Todes hingeeordnet, da der Geist bei der Taufe als „Unterpand der Unsterblichkeit“ und „zur Teilhabe an der unvergänglichen göttlichen Natur“ empfangen wird⁵¹¹. Aufgrund der Vollkom-

504 In Mt. 32,6,18/20 (SC 258,246 Doignon).

505 Tr. ps. 2,41 (CSEL 22,68,16/22 Zingerle).

506 Tr. ps. 91,9 (CSEL 22,353,7/11 Zingerle); vgl. tr. ps. 125,6 (CSEL 22,609,16/9 Zingerle); dazu Wild; Divinisation 97/101; Beumer (Eenheid 156) führt zur Einheit der Gläubigen mit Christus durch die Taufe nichts aus.

507 Trin. 1,13,24/34 (CCL 62,14 Smulders).

508 In Mt. 9,4,7/14 (SC 254,208 Doignon).

509 In Mt. 4,27,10f (SC 254,148 Doignon); tr. ps. 64,15 (CSEL 22,246,15f Zingerle); nach tr. ps. 118 gimel 5 (CSEL 22,380,14f Zingerle) scheint der Geistempfang jedoch erst zu einem späteren Zeitpunkt nach der Taufe zu erfolgen. Vgl. auch den Hinweis Doignons, in: SC 254,149 Anm. 29. Zu Taufe und Geistempfang vgl. Ladaria, Espiritu Santo 196/8; Figura, Kirchenverständnis 201/5.

510 C. Aux. 6 (PL 10,613A); vgl. Ladaria, Espiritu Santo 199/205.

511 Trin. 1,36,10/3 (CCL 62,35 Smulders). Zur Stelle vgl. auch Kainz, De trinitate 108; ferner: Ladaria, Espiritu Santo 205/12.

menheit, die dem in der Taufe erneuerten Menschen zukommt, kann Hilarius ihn schon jetzt als ewigen schildern: „Dies ist die Wahrheit, die im Anfang der Worte Gottes liegt (vgl. Ps. 118, 160; Gen. 1, 26): daß der in Christus wiedergeborene neue Mensch von da an nach dem Bild des ewigen Gottes, d. h. des himmlischen Adam, bereits als ewiger lebt“⁵¹².

Auf der anderen Seite läßt er keinen Zweifel daran, daß die Taufe allein noch nicht die vollständige Unschuld und Würde vermittelt, die zum ewigen Leben erforderlich ist⁵¹³. Vielmehr bedeutet sie erst Beginn des Weges, der zur Unsterblichkeit führt, und Anfang des neuen Lebens, in dem der Christ zwar schon nach neuen Gesetzen lebt, aber sich noch bewähren muß⁵¹⁴. Die Bewährung geschieht zum einen durch den Glauben, der zu Beginn noch schwach ist und sich erst allmählich festigt⁵¹⁵, zum anderen durch die Bewahrung und das Bleiben in der Taufnade: Nur wer nach der Taufe, die den Sündenschmutz abwäscht, unbefleckt und unbeschmutzt, d. h. ohne Sünde bleibt, wird als Frucht seiner Bemühungen das ewige Leben erlangen⁵¹⁶. Hilarius nennt drei Elemente, die für den Getauften erforderlich sind, um die Ewigkeit zu erlangen: Bewahren der Unschuld, Verrichten guter Werke und Bekennen des Glaubens⁵¹⁷. So deutet er die Lampen der klugen Jungfrauen (Mt. 25, 1/13) als das glänzende Licht ihrer Seelen, die in der Taufnade erstrahlen und deswegen zur Hochzeit der Vollendung gelangen⁵¹⁸.

Entsprechend legt er auch die Aufforderung Christi, am Ende der Tage, wenn die Bedrängnis kommt, nicht vom Dach herabzusteigen (Mt. 24, 17), als Aufforderung aus, nicht aus der Taufnade herauszufallen: „Wer also auf dem höchsten Punkt seines Hauses, d. h. in der Vollkommenheit seines Leibes beharrlich bleibt, erneuert durch die Wiedergeburt, erhöht durch den Geist, vollkommen durch die Vollkommenheit des göttlichen (Gnaden-)Geschenks, der soll nicht durch das Begehren weltlicher Güter auf niedrigere Stufen hinabsteigen, noch durch innere Lockungen des Leibes getrieben, von der Höhe seines Daches weichen“⁵¹⁹.

512 Tr. ps. 118 resch 10 (CSEL 22, 535, 14/7 Zingerle); vgl. Tert. bapt. 5, 6f (CCL 1, 281f Borleffs).

513 Tr. ps. 118 gimel 5 (CSEL 22, 380, 6/18 Zingerle); vgl. in Mt. 2, 4, 13/6 (SC 254, 108 Doignon); Wild, Divinisation 93; Ladaria, Spiritu Santo 246/50; Figura, Kirchenverständnis 193. 200f. In den beiden zitierten Stellen deutet Hilarius an, daß die Wassertaufe durch den Geistempfang ergänzt werden muß und daß nach der Reinigung in der Taufe eine Reinigung im Gerichtsfeuer erforderlich ist, die erst endgültig zum ewigen Leben qualifiziert. Vgl. Tert. bapt. 10, 7 (CCL 1, 285f Borleffs). Zum Feuer des Gerichts siehe unten S. 281/6.

514 Tr. ps. 14, 6 (CSEL 22, 88, 21f Zingerle): *coepta in his via est, non peracta*; hymn. 2, 33f (CSEL 65, 214 Feder): *Renata (sc. anima) sum – o vitae laetae exordia! – / novisque vivo Christiana legibus*.

515 Tr. ps. 63, 7 (CSEL 22, 229, 16/20 Zingerle); vgl. tr. myst. 1, 3, 6 (CSEL 65, 6, 3/9 Feder).

516 Tr. ps. 14, 6 (CSEL 22, 88, 15/26 Zingerle).

517 Tr. ps. 14, 8 (CSEL 22, 90, 14/6 Zingerle).

518 In Mt. 27, 4, 6/9 (SC 258, 206 Doignon).

519 In Mt. 25, 5, 11/7 (SC 258, 186 Doignon).

Die Taufe bedeutet somit für Hilarius den Beginn von Ewigkeit und Unsterblichkeit, die jedoch erst nach der Bewährung im Leben durch festen Glauben und Bewahren der Taufnade erreicht werden. In der Psalmenerklärung schildert er die Taufe als ersten Schritt zur Vollendung; in der Anzahl der Psalmen (150) sieht er dreimal die als vollkommen geltende Zahl 50 enthalten; dadurch sollen die drei Stufen der Vollendung des Menschen bezeichnet werden, die er als Taufe, Auferstehung und Umwandlung in die Geistnatur⁵²⁰ benennt. Daß die Taufe den Menschen zur Vollendung qualifiziert, bringt Hilarius – ebenso wie beim Glauben – im Bild von den Flügeln zum Ausdruck, mit denen die (in der Taufe) Wiedergeborenen zum Himmelreich aufsteigen⁵²¹. Insofern die Taufe auf die Vollendung nach dem Tod ausgerichtet ist, kann der Autor auch proleptisch dasjenige als durch die Taufe schon gewirkt hinstellen, welches erst nach dem Endgericht Wirklichkeit wird. Mit Bezug auf Röm. 6, 4/8 erläutert er: diejenigen, die den alten Menschen mit seinen Sünden ausgezogen haben und mit Christus gestorben und begraben sind, seien schon jetzt zum neuen Leben erstanden und in den Himmel gesetzt⁵²². Auch der Dualismus zwischen Leib und Seele wird überwunden; der Leib geht durch die Taufe (und den Glauben) in die Natur der Seele über, und beide bilden eine harmonische Einheit⁵²³. Darin liegt aber gerade das Charakteristikum des Auferstehungsleibes; folglich beginnt mit der Taufe das Besitzen des Auferstehungsleibes. Das wird an einer Stelle der Psalmenerklärung ersichtlich, in der Hilarius den Durchzug Israels durch den Jordan auf die Taufe exegisiert: Durch den Jordan „führte Israel der Weg in das Land der Verheißung, durch ihn (führt) uns der Weg in das Himmelreich, und in dem Bad der neuen Geburt beginnt das Besitzen der ewigen Leiber, da das Wasser selbst durch die Taufe des Herrn geheiligt (*consecratus*) wurde“⁵²⁴.

Nach dem Gesagten erscheint die Taufe als Beginn der Vollendung; die Vollendung selbst liegt jedoch in der Zukunft. Aber dennoch gibt die Taufe jetzt schon Anteil an ihr. In dieser Struktur zeigt sich die ‚eschatologische Spannung‘, die die Tauflehre des Bischofs von Poitiers durchgehend bestimmt. Die Struktur von ‚Schon‘ und ‚Noch-nicht‘ und die Bedeutung der Taufe für diese Struktur ergibt sich aus einem Abschnitt der Psalmenauslegung mit besonderer Prägnanz: Wir werden schon in diesem Leben durch das Sakrament der Taufe und das Gebot Gottes erleuchtet und verweilen schon in der Herrlichkeit; von dieser Herrlichkeit werden wir dann dereinst in die kommende Herrlichkeit aufgenommen⁵²⁵. Die Taufe vermittelt also

520 Tr. ps. 150, 1 (CSEL 22, 871, 10/3 Zingerle); vgl. tr. ps. instr. 11 (CSEL 22, 10, 27/11, 14 Zingerle).

521 In Mt. 24, 11, 16f (SC 258, 178 Doignon). Zur Stelle vgl. Doignon, Exil 383/5.

522 Tr. ps. 118 lamed 4 (CSEL 22, 458, 24/459, 1 Zingerle).

523 In Mt. 10, 24, 6/12 (SC 254, 246 Doignon); zur Stelle vgl. Wille, Studien 96f; Doignon, Exil 385/90. Dazu auch unten S. 257f.

524 Tr. ps. 65, 11 (CSEL 22, 255, 16/9 Zingerle).

525 Tr. ps. 118 gimel 9 (CSEL 22, 383, 9/14 Zingerle).

schon jetzt anfanghaft die Vollendung des Menschen, die schließlich im Eschaton vollends erlangt wird; umgekehrt erscheint die jenseitige Vollendung als Überhöhung desjenigen, welches in der Taufe grundgelegt ist⁵²⁶.

4. Eucharistie und Wort Gottes.

Hilarius sieht die Eucharistie als eine geistige Speise und einen geistigen Trank, die Gott vom Himmel gibt, und durch die der Mensch zum ewigen Leben ernährt wird; in ihrer Kraft überwindet er den Tod. Typologische Vorausbilder der Eucharistie sind im AT das Manna vom Himmel, das Israel in der Wüste gegessen (Ex. 16, 1/36), und das Felsenwasser, das es auf dem Weg in das verheißene Land getrunken hat (Ex. 17, 1/7)⁵²⁷. Ebenso wie Glaube und Taufe hat auch die Eucharistie einen Bezug zur Vollendung des Menschen. Ihre Ausrichtung auf das ewige Leben wird schon in der Terminologie deutlich. Hilarius nennt das eucharistische Brot *esca aeterna*, *cibus vitae*, *caelestis manna*, *caelestis cibi panis*, *vitae aeternae cibus*, *aeternitatis esca*, *esca vitae aeternae*, *aeternus cibus* und *caelestis panis*⁵²⁸. Von diesen Bezeichnungen lassen sich einige bereits in der älteren lateinischen Patristik nachweisen, die jedoch nicht eine solche terminologische Vielfalt kennt⁵²⁹. Im folgenden ist zu untersuchen, wie Hilarius die eschatologische Qualität der Eucharistie im einzelnen bestimmt.

Im Matthäuskommentar wird die Eucharistie als eine Wirklichkeit dargestellt, die von den Aposteln vollzogen wird und die Gläubigen zum ewigen Leben führt. Im Kontext der Brotvermehrung und der Aufforderung Jesu an die Jünger, den Leuten zu essen zu geben (Mt. 14, 16), erläutert Hilarius, daß zum damaligen Zeitpunkt den Aposteln noch nicht gestattet war, das „himmlische Brot als Speise zum ewigen

Leben zuzubereiten und auszuteilen (*perficere ac ministrare*)⁵³⁰. Er schildert die Eucharistie als ein lebendiges Brot, das am Tisch des Herrn in der Gemeinde gegessen wird und dem die Kraft innewohnt, alle lebendig zu machen, die es empfangen: „Denn es ist der Tisch des Herrn, von dem wir Speise zu uns nehmen, nämlich die Speise des lebendigen Brotes, das die Kraft hat, selbst lebendig, auch diejenigen lebendig zu machen, die es empfangen“⁵³¹. Die lebendigmachende Wirkung des eucharistischen Brotes, die in dem Zitat vorgestellt wird, läßt sich sinnvollerweise nur auf die Vermittlung des ewigen Lebens beziehen. Sie liegt darin begründet, daß es der Urheber des Lebens selbst ist, der sein Fleisch als Speise des Lebens, nicht als eine irdische, sondern als eine geistige Speise gibt⁵³². In einem Abschnitt des Matthäuskommentars hebt der Autor Christi Gegenwart in der Eucharistie, die er als geistige Präsenz denkt (*in conspectu mentis Christum continens*), hervor und betont, daß die Eucharistie den Glauben an den auferstandenen Christus voraussetzt. Hilarius entwickelt diesen Gedanken im Anschluß an die Antwort Christi auf die Fastenfrage der Pharisäer (Mt. 9, 14f): „Darin aber, daß er antwortet, es bestünde für die Jünger keine Notwendigkeit zu fasten, während der Bräutigam anwesend sei, lehrt er die Freude über seine Anwesenheit und das Geheimnis der heiligen Speise, in der niemand Mangel an seiner Anwesenheit haben wird, d. h. es enthält Christus in geistiger Weise. Er sagt aber, daß sie fasten werden, wenn er hinweggenommen sei, weil alle, die nicht glauben, daß Christus auferstanden ist, keine Speise des Lebens haben werden. Im Glauben an die Auferstehung nämlich wird das Geheimnis des himmlischen Brotes angenommen, und jeder, der ohne Christus ist, wird im Fasten hinsichtlich der Speise des Lebens zurückgelassen“⁵³³.

530 In Mt. 14,10,9/11 (SC 258,20/2 Doignon). Gegen Wilds (Divinisation 106) Auffassung, es sei nicht gewiß, ob sich Hilarius auf die Konsekrationsvollmacht bezieht, ist einzuwenden, daß die Terminologie (*concessum; panem caelestem perficere ac ministrare*) auf das autorisierte Eucharistie-Feiern der Apostel abhebt. So auch Le Bachelet, Art. Hilaire 2454. Zur Bindung der Eucharistie an das kirchliche Amt vgl. coll. antiar. Par. B II,5,1,2 (CSEL 65, 140,11f Feder): *Porro autem sacrificii opus sine presbytero esse non potuit*; vgl. auch den Terminus *eucharistiam facere*: Tert. orat. 24 (CCL 1,272 Diercks); (Cypr.) sent. episc. 1 (CSEL 3,1,437,7 Hartel).

531 Tr. ps. 127,10 (CSEL 22,635,14/6 Zingerle).

532 Tr. ps. 54,18 (CSEL 22,161,4f Zingerle); tr. ps. 59,11 (CSEL 22,200,11f Zingerle); vgl. auch tr. ps. 131,16 (CSEL 22,674,15f Zingerle); trin. 8,44,10/8 (CCL 62A,357 Smulders); trin. 8,14,6/18 (CCL 62A,326f Smulders).

533 In Mt. 9,3,10/8 (SC 254,206 Doignon). Zur Deutung der Stelle vgl. J. Doignon, in: SC 254, Anm. zur Stelle mit Belegen zu Anklängen an Tertullian. Mit Recht bemerkt Doignon (ebd.), daß sich die Wendung *in fide resurrectionis* auf den Glauben an die Auferstehung Christi bezieht; dennoch wird der Hörer oder Leser auch den Glauben an die eigene Auferstehung assoziieren, der in der Auferstehung Christi wurzelt, zumal der Hinweis auf das (ewige) Leben durch den Terminus *vitae cibus* im Text enthalten ist; vgl. auch P. Coustant, in: PL 9, 963D Anm. b; ferner den Zusammenhang zwischen Auferstehung Christi und Auferstehung des Christen unten S. 238/47. Zur geistigen Erkenntnis der Präsenz Christi in der Eucharistie: Wille, Studien 90f.

526 Vgl. dazu auch Iacoangeli, Linguaggio 146.

527 Tr. ps. 67,9 und 27 (CSEL 22,283,22/285,8 und 302,13/303,10 Zingerle). Zur Tradition der Typologie vgl. Daniélou, Liturgie und Bibel 151/6; ders., Sacramentum futuri 170/6.

528 *Esca aeterna*: tr. ps. 136,15 (CSEL 22,723,8 Zingerle); *cibus vitae*: in Mt. 6,2,12 (SC 254, 172 Doignon); tr. ps. 59,11 (CSEL 22,200,12 Zingerle); *caelestis manna*: tr. ps. 118 zade 8 (CSEL 22,520,15 Zingerle); *caelestis cibi panis*: in Mt. 26,5,18 (SC 258,198 Doignon); *vitae aeternae cibus*: in Mt. 14,10,10 (SC 258,20 Doignon); *aeternitatis esca*: trin. 8,42,9 (CCL 62A,355 Smulders); *esca vitae aeternae*: trin. 8,42,14f (CCL 62A,355 Smulders); trin. 8, 44,13 (CCL 62A,357 Smulders); *aeternus cibus*: in Mt. 14,11,14 (SC 258,22 Doignon); vgl. tr. ps. 59,11 (CSEL 22,200,11f Zingerle); *caelestis panis*: in Mt. 14,10,10f (SC 258,20/2 Doignon); in Mt. 22,4,10 (SC 258,146 Doignon); vgl. tr. ps. 136,15 (CSEL 22,723,8 Zingerle); vgl. auch Kinnavey, Vocabulary 231; Iacoangeli, Linguaggio 146.

529 *Esca vitae*: Tert. res. mort. 42,5 (CCL 2,977 Borleffs); vgl. orat. 6,2 (CCL 1,261 Diercks); *cibus caelestis*: Cypr. laps. 2,26 (CCL 3,221 Bévenot); *panis caelestis*: Cypr. orat. 18,334 (CCL 3A,101 Moreschini); ep. 69,14 (CSEL 3,2,763,14f Hartel); Lact. inst. 4,10,10 (CSEL 19,303,4 Brandt); vgl. Firm. Mat. err. 18,2f (191f Pastorino); vgl. ThesLL 3 (1912) 1041 s. v. *cibus*; ThesLL 5,2 Fasz. 6 (1936) 855 s. v. *esca*.

An anderer Stelle nennt er das „Himmelsbrot“ im Zusammenhang mit den guten Werken, die Speise zum ewigen Leben sind und die Seele in diesem Leben auf das zukünftige hin ernähren; ihre Frucht liegt in der Ewigkeit, aber schon jetzt erhält der Mensch durch sie das lebendige, himmlische Brot von Christus, der gesagt hat: „Ich bin das lebendige Brot vom Himmel“ (Joh. 6,41.51). Wer dieses Brot aber nach des Apostels Gebot (1 Kor. 11, 29) unwürdig empfängt, erwirbt sich das Gericht⁵³⁴. Mit dieser unklaren, nur schwer verständlichen Äußerung, deren Bezugnahme auf die Eucharistie durch das Zitat aus 1 Kor. sichergestellt ist, scheint Hilarius andeuten zu wollen, die Wirkung der Eucharistie hänge von dem einzelnen und seinen Verdiensten ab. Nur für den, der gute Werke tut und würdig ist, bedeutet die Eucharistie Nahrung zum ewigen Leben, während die Unwürdigen sich durch ihren Empfang das (Straf-) Gericht zuziehen.

Die Eucharistie setzt einerseits die durch Christus gewirkte Erlösung voraus; andererseits wirkt Christus die Erlösung, indem er den Menschen die Eucharistie gibt⁵³⁵. Diese Aussage des Hilarius dürfte in dem Sinn zu verstehen sein, daß der einzelne sich durch den Empfang der Eucharistie das von Christus gewirkte Heil aneignet. Der Bischof von Poitiers hebt dabei die Gegenwart des Heils, die durch die Eucharistie bewirkt wird, besonders hervor, ohne jedoch die futurische Dimension des Heils in die präsentische aufzulösen: „Wenngleich wir durch diese Speise schon gegenwärtig gerettet werden, werden wir dennoch (durch sie) auf das Spätere vorbereitet“⁵³⁶. Die in dem Zitat erkennbare Spannung zwischen gegenwärtigen und zukünftigen Wirkungen der Eucharistie ist als Hinweis darauf zu werten, daß sie wie Glaube und Taufe in der eschatologischen Spannung zwischen dem ‚Schon‘ und ‚Noch-nicht‘ des Heils steht. Ohne diese Spannung aufzulösen, kann Hilarius die durch die Eucharistie zu vermittelnde Ewigkeit proleptisch als gegenwärtig gewirkt schildern: Der Christ, der durch das Meer dieser Welt in das verheißene Land zieht, empfängt das himmlische Manna, die Eucharistie, als ein bereits ewiger⁵³⁷. Um die eschatologische Vollkommenheit zu kennzeichnen, die die Eucharistie vermittelt, greift Hilarius – in Parallele zur Schilderung der durch Glauben und Taufe erlangten Vollkommenheit – auf den Bildvergleich des Vogels zurück, der sich mit seinen Flügeln zum Himmel

534 Tr. ps. 127,6 (CSEL 22,631,18/632,5 Zingerle).

535 Tr. ps. 135,15 (CSEL 22,723,6/8 Zingerle): *et redemit dando escam omni carni: „qui dat escam omni carni“* (Ps. 135,10). *Omni carni, id est quae redempta est, dat escam incorruptam, aeternam, panis vivi, panis caelestis.*

536 Tr. ps. 64,14 (CSEL 22,245,23f Zingerle): *quia cibo illo quamvis in praesens salvamur, tamen in posterum praeparatur*; vgl. Ps. 64,10.

537 Tr. ps. 118 zade 8 (CSEL 22,520,14f Zingerle). Zum „Meer der Welt“ und zur Tradition dieses symbolischen Topos' vgl. H. Rahner, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Kirchenväter (Salzburg 1964) 272/303.

erhebt. Er vergleicht die „geistlichen Menschen“ mit Vögeln, die, durch das „himmlische Brot“ ernährt, zum Emporfliegen befähigt sind⁵³⁸. Einschränkend muß allerdings vermerkt werden, daß der Kontext nicht zweifelsfrei erkennen läßt, ob Hilarius mit der Bezeichnung „himmlisches Brot“ auf die Eucharistie oder das Wort Gottes abzielt.

Für den Bischof von Poitiers ist es kennzeichnend, daß die Bedeutung der Eucharistie für das ewige Leben in der Einheit mit Christus liegt, die durch sie gewirkt wird. Dieser Zusammenhang kommt in einem Passus der Psalmenerklärung treffend zum Ausdruck: Die uns von Gott gegebene Speise ist es, „durch die wir zur Gemeinschaft mit Gott bereitet werden, und durch die wir durch die Gemeinschaft (*communio*) des heiligen Leibes von da an in die Gemeinschaft (*communio*) des heiligen Leibes hineingestellt werden“⁵³⁹. Offenbar benutzt Hilarius *communio* in einem doppelten Sinn; es scheint, er will sagen: durch die Kommunion (Eucharistie) als Leib des Herrn erhalten wir Anteil am mystischen Leib Christi, durch den schließlich die Gemeinschaft mit Gott erlangt wird. Dieselbe Auffassung zeigt sich in einem Abschnitt von *De trinitate* (8,13/7), in dem Hilarius zur Bekämpfung des Arianismus auf die Eucharistielehre zurückgreift, um die Einheit von Vater und Sohn als eine Einheit des Seins (der Natur) und nicht nur des Wollens herauszustellen⁵⁴⁰. Durch die Annahme der Leiblichkeit des Menschen hat Christus das Wesen seines Leibes mit uns vereint, und durch die geheimnisvolle Teilnahme an seinem Leib in der Eucharistie sollen wir wesensmäßig mit der Ewigkeit (*natura aeternitatis*) ausgestattet werden. Dies geschieht dadurch, daß die Eucharistie Einheit mit Gott durch Christus bewirkt, die Hilarius als eine ‚natürliche‘, d. h. wesensmäßige, apostrophiert⁵⁴¹. Die Wirkung der Eucharistie besteht darin, daß sie die natürliche Einheit der Menschen mit Christus schafft, die der natürlichen Einheit Christi mit Gott entspricht⁵⁴². Daraus folgt: unsere natürliche Einheit mit Christus bedeutet unsere natürliche Einheit mit Gott: „Und so sollte die durch den Mittler (bewirkte) vollkommene Einheit gelehrt werden: daß er im Vater bleibe, während wir in ihm bleiben, und er im Vater bleibe (und zugleich) in uns; und so sollten wir zur Einheit mit dem Vater voranschreiten, indem auch wir auf natürliche Weise in ihm (Christus) seien, der auf natürliche Weise entsprechend seines Hervorgangs (*nativitas*) (aus dem Vater) in ihm (dem Vater) ist, während er auf

538 In Mt. 22,4,10f (SC 258,146 Doignon); vgl. oben S. 99.107.

539 Tr. ps. 64,14 (CSEL 22,245,18/21 Zingerle).

540 Vgl. dazu: Coustant, Praef. gen. 84/93 (PL 9,46D/51C); Wild, Divinisation 108/111; Beumer, Eenheid 160f; Beck, Trinitätslehre 214f; Lecuyer, Sacerdoce 323/5; B. Bobrinskoy, L'eucharistie et le mystère du salut chez saint Hilaire de Poitiers, in: Labande, Actes 235/41; Betz, Eucharistie 147; Figura, Kirchenverständnis 207/9.

541 Trin. 8,13,3/24 (CCL 62A,325f Smulders).

542 Trin. 8,14,7/18 (CCL 62A,326f Smulders).

natürliche Weise (zugleich) immer in uns ist“⁵⁴³. Von hier aus ergibt sich das Argument gegen die Arianer: Die Einheit Christi mit dem Vater (Gott) muß eine natürliche sein⁵⁴⁴, denn andernfalls kann die Eucharistie nicht die natürliche Einheit des Menschen mit Gott bewirken, und das hieße, der Mensch kann durch die Eucharistie nicht vergöttlicht werden, den Tod überwinden und die Ewigkeit erlangen.

Wie der Eucharistie kommt auch dem Wort Gottes bzw. dessen Verkündigung eine den Tod überwindende und Ewigkeit vermittelnde Funktion zu. Der enge Konnex zwischen Gotteswort und Eucharistie, der bei Hilarius begegnet, ist bei den Kirchenvätern traditionell⁵⁴⁵. Die Schilderungen der eschatologischen Wirkung von Eucharistie und Wort Gottes sind im Matthäuskommentar und in der Psalmenauslegung einander recht ähnlich und gelegentlich sogar so ineinander verschränkt, daß nicht immer mit Sicherheit entscheidbar ist, ob Hilarius vom Wort Gottes oder von der Eucharistie handelt⁵⁴⁶. Ferner wendet er die Bildrede von der Speise, die zum ewigen Leben ernährt, nicht nur auf die guten Werke⁵⁴⁷ und auf die Eucharistie, sondern auch auf das Gotteswort und dessen Verkündigung an⁵⁴⁸. Wegen der Parallelität zur Eucharistie legt es sich nahe, das Wort Gottes in Zusammenhang mit dieser zu besprechen.

In bezug auf das Mahl, das Jesus nach der Berufung des Matthäus, den Hilarius mit dem Verfasser des ersten Evangeliums identifiziert⁵⁴⁹, mit den Zöllnern und Sündern in dessen Hause hält (Mt. 9, 10/3), erläutert der Autor des Matthäuskommentars, dort werde ihnen ein reichhaltiges Gastmahl aus den Speisen des Evangeliums bereitet⁵⁵⁰. Daß diese „Speise“ auf die Ewigkeit ausgerichtet ist und ihr damit eine eschatologische Qualität anhaftet, ergibt sich aus zwei weiteren Stellen des Matthäuskommentars. Die erste handelt über die Versuchung Jesu und über seine Weigerung, Steine in Brot zu verwandeln (Mt. 4,3f): „Aber der Herr, den weniger nach Brot als nach dem Heil der Menschen hungerte, sagte: ‚Nicht vom Brot allein wird der Mensch

leben‘, weil nämlich er selbst – nicht nur Mensch, sondern auch Gott – sich bis zum Tage der Versuchung von der Speise des Menschen enthalten hatte und doch vom Geist Gottes ernährt wurde; und so zeigte er, daß nicht in diesem Brot für sich allein, sondern im Wort Gottes die Nahrung zur Ewigkeit zu erhoffen sei“⁵⁵¹. Ist es in diesem Zitat unmittelbar das Wort Gottes, das als Speise ewigen Lebens geschildert wird, so hebt er an der anderen Stelle stärker auf dessen Verkündigung in der Kirche ab. Hier ist die Speise ewigen Lebens nicht einfach das Gotteswort, sondern das durch den Bischof verkündete und gelehrt Wort Gottes, durch das die Gläubigen zum ewigen Leben geführt werden: Der treue und kluge Knecht, den Christus, der Herr, über sein Gesinde gesetzt hat, um ihnen zur rechten Zeit Nahrung zu geben, und den er bei seiner Wiederkunft wach findet (Mt. 24,45f), ist nach Hilarius der Bischof. „Wenn er sein (des Herren) Wort hört und seinen Vorschriften folgt, d. h. wenn er durch angemessene und wahre Lehre dem Schwachen Halt gibt, das Zerrissene festigt, das Verkehrte umwendet und das Wort des Lebens als Speise zur Ewigkeit der zu ernährenden Familie angemessen zuteilt“, dann wird er vom Herrn über all seine Habe gesetzt und erhält Anteil an seiner Herrlichkeit⁵⁵².

Wie im Matthäuskommentar so begegnet der Bildvergleich von dem Wort Gottes als einer Speise ewigen Lebens auch in der Psalmenerklärung. Der Prophet, der im Psalm spricht, weiß, daß er durch die Worte Gottes erquickt wird, und daß sie gleichsam Nahrung ewigen Lebens in sich enthalten⁵⁵³. Daß Gottes Wort bzw. dessen Verkündigung eine geistige Speise ist, findet Hilarius ebenfalls in dem Psalmvers 145,7 („Er gibt Speise den Hungernden“) angedeutet. Nach der Auffassung des Bischofs von Poitiers kann man den Vers auch im Literalsinn verstehen, doch beinhaltet er mehr: denn nicht immer, wenn wir hungern, gibt Gott uns leibliche Speisen. Es gibt nämlich einen Hunger anderer Art und solche, die auf andere Weise hungern und denen Speise gegeben wird. Auf diese Art von Hunger bezieht sich auch das Schriftwort: „Siehe, ich führe Hunger ins Land, nicht Hunger nach Brot und Durst nach Wasser, sondern Hunger danach, daß das Wort Gottes gehört werde“ (Am. 8, 11). „Diese Speise also gewährt der Herr den Hungernden: die Verkündigung; wenn sie als Speise angenommen wird, werden die Fesseln des Teufels gelöst“⁵⁵⁴. Die Verkündigung des Gotteswortes bewirkt für den einzelnen die Überwindung des Bösen, den Christus am Kreuz besiegt hat, und vermittelt dadurch die Erlösung. Die Verkündigung des Gotteswortes befreit von Lastern und von Blindheit, kurzum von den Fesseln der Welt⁵⁵⁵. „Nach überaus großem Hunger nach göttlicher Erkenntnis

551 In Mt. 3,3,10/5 (SC 254,114/6 Doignon).

552 In Mt. 27,1,1/16 (SC 258,202 Doignon).

553 Tr. ps. 118 zain 2 (CSEL 22,419,14f Zingerle).

554 Tr. ps. 145,5 (CSEL 22,842,14/26 Zingerle).

555 Tr. ps. 145,5 (CSEL 22,842,28/843,10 Zingerle).

543 Trin. 8,15,10/5 (CCL 62A,327 Smulders); zu *nativitas* als ‚Hervorgang‘ aus dem Vater vgl. Kainz, De trinitate 119/22; Kinnavey, Vocabulary 369.

544 Trin. 8,16,1/17,10 (CCL 62A,527/9 Smulders).

545 Vgl. Betz, Eucharistie 46 (Clem. Alex.). 49 (Orig.) Lit.; L. Lies, Wort und Eucharistie bei Origenes (= Innsbrucker theologische Studien 1) (Innsbruck 1978).

546 Z. B. in Mt. 22,4,10f (SC 258,146 Doignon); vgl. oben S. 111 bei Anm. 538; Wild Divinisation 106f.

547 Tr. ps. 127,6 (CSEL 22,631,18f Zingerle).

548 Das Motiv vom Wort Gottes (Schrift) bzw. der Lehre der Schrift oder des Heilands als einer geistigen Speise ist traditionell. Vgl. z. B. Clem. Alex. Strom. 7,16,104,4 (GCS 52 = Clem. Alex. 3,73,27f Stählin - Früchtel); Orig. in Ios. hom. 20,1 (GCS 30 = Orig. 7,418,25 Baehrens); weitere Belege bei Lampe, Lexicon 1416 s. v. τροφή Nr. 13. Auch Tertullian (adv. Marc. 4,7,6 [CCL 1,554 Kroymann]) bezeichnet die Lehre Christi als Brot und Laktanz (inst. 4,10,10 [CSEL 19,303,4f Brandt]) die Gebote Gottes als Speisen.

549 In Mt. 9,2,5 (SC 254,204 Doignon).

550 In Mt. 9,2,7/9 (SC 254,204 Doignon).

werden wir mit geistigen Speisen ernährt, vermittelt derer wir nach Lösung unserer Fußfesseln nicht ablassen, dem Ewigen zuzueilen“.⁵⁵⁶

Die gleichartige Betrachtungsweise von Gottes Wort und Eucharistie als Speise ewigen Lebens führt konsequent zu einer Parallelisierung von der *mensa domini* als dem Tisch des eucharistischen Brotes und der *mensalectionumdominicarum*, deren Hintergrund die Liturgie bildet, und die ihrerseits die beiden Hauptelemente der Liturgie zuordnend deuten will: zum einen gibt es den Tisch des Herrn, von dem das lebendige (eucharistische) Brot gegessen wird, kraft dessen die Gläubigen, die es empfangen, schon jetzt lebendig gemacht werden; zum anderen gibt es entsprechend den Tisch des Wortes, von dem sie durch die Schriftlesungen mit der Lehre Christi als geistiger Speise ernährt werden⁵⁵⁷. Von dem eschatologischen Verständnis dieser „geistigen Speise“ als Speise zum ewigen Leben her erhält der christliche Gottesdienst einen eschatologischen Akzent, indem er unter dem Aspekt der Hinführung zur und der Vorbereitung auf die Ewigkeit gesehen wird.

Die todüberwindende Wirkung des Gotteswortes liegt vor allem in der Vermittlung der Erkenntnis des Weges zum Himmelreich. Diese Einsicht, die an zahlreichen Stellen durch bildhafte Vergleiche und durch allegorische Deutungen des Hilarius verdunkelt ist, formuliert er in einem Abschnitt der Psalmenerklärung fast rationalistisch nüchtern, doch wiederum nicht ohne sich eines Bildvergleichs zu bedienen, dessen er aus exegetischen Gründen bedarf: Der Zugang zum Herrn ist mit Wolken verstellt, in denen er bei seiner Himmelfahrt entschwand. In diesen Wolken erkennt unser Autor die Lehre der Heiligen, durch die der Gläubige zum Herrn hingelangt, „indem die göttliche Verkündigung uns den Weg zum Himmelreich zeigt“.⁵⁵⁸ Dagegen erscheint im Matthäuskommentar die Verkündigung des Wortes selbst als der Weg, der zum Himmelreich führt. Zu der Warnung Jesu, eher gehe ein Kamel durch ein Nadelöhr, als daß ein Reicher in das Himmelreich komme (Mt. 19, 24), erläutert Hilarius: Die Heiden, die den göttlichen Geboten gehorchen, betreten den sehr schmalen, engen Weg zum Himmelreich, der in der Verkündigung des „neuen Wortes“ des Evangeliums besteht. Unter Anspielung auf das im Bildwort Jesu erwähnte Nadelöhr identifiziert er die Verkündigung des Evangeliums mit der Nadel, mit welcher Wunden genäht, zerrissene Kleider geflickt und schließlich der Tod selbst getroffen wird⁵⁵⁹. In dieser gewundenen, eigenwilligen Auslegung kommt noch einmal die heilbringende, den Tod überwindende Kraft des Gotteswortes und seiner Verkündigung zum Ausdruck.

556 Tr. ps. 145,5 (CSEL 22,843,5/7 Zingerle).

557 Tr. ps. 127,10 (CSEL 22,635,14/7 Zingerle).

558 Tr. ps. 146,8 (CSEL 22,850,10/9 Zingerle). Vgl. auch tr. ps. 146,12 (CSEL 22,853,14/6 Zingerle).

559 In Mt. 19,11,9/13 (SC 258,100 Doignon), vielleicht mit Anspielung auf 1 Kor. 15,55.

5. Buße.

Hinsichtlich der Überwindung des Todes und der Erlangung ewigen Lebens kommt neben Taufe, Glaube und Eucharistie auch der Buße eine wesentliche Rolle zu. Zwar bewirkt die Buße nicht die Einheit des Menschen mit Christus – darin unterscheidet sie sich von Glaube, Taufe und Eucharistie –, aber dennoch bereitet sie den Menschen auf die Ewigkeit vor und ist dadurch eschatologisch geprägt.

Die Bußlehre des Hilarius läßt sich nur schwer aus den Quellentexten erheben. Nicht alle Fragen der Forschung finden eine befriedigende Lösung; vor allem die Bußdisziplin liegt in beinahe völligem Dunkel⁵⁶⁰. Das hat seinen Grund nicht zuletzt in den nur gelegentlichen und eher zufälligen Äußerungen des Autors, die keine systematische Darlegung der Bußlehre beabsichtigen. Dennoch lassen sich für unseren Kontext einige Aspekte fruchtbar machen.

Die Möglichkeit zur Buße findet Hilarius in der Hl. Schrift begründet. Übereinstimmend ermahnt die Lehre des Gesetzes, der Propheten, der Evangelien und der Apostel die Sünder zur Buße⁵⁶¹. In Anlehnung an Ez. 33, 11 (vgl. 18, 23) erklärt er, Gott wolle lieber die Umkehr (*paenitentia*) des Sünders als dessen Tod; er sei geduldig und gewähre jedem einen Zeitraum zur Buße⁵⁶². Der nach dem Sündenfall aus dem Paradies vertriebene Mensch wird „für das Erbarmen bewahrt“, und „wegen seiner Umkehr von der Sünde ist bei den Engeln im Himmel größte Freude“ (vgl. Lk. 15, 7)⁵⁶³. Zu Ps. 144,14 („der Herr stützt alle, die zu Boden fallen und richtet die Gebeugten auf“) kommentiert er: Gott stützt nicht die *Gefallenen*, sondern die *Fallenden*, er gibt denen, die das Fehlgehen ihrer Natur zu Fall bringt, im Fallen durch die Buße Halt,

560 Vgl. die Darstellung bei C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII^e siècle* (Paris 1952) 21/3; ferner: ders., *La discipline pénitentielle en Gaule des origines au IX^e siècle: Le dossier hagiographique*, in: *RevSR* 30 (1956) 6 Anm. 4; Le Bachellet, *Art. Hilare* 2453f. Vgl. jetzt auch Figura, *Kirchenverständnis* 212/20.

561 Tr. ps. 137,8 (CSEL 22,739,6/8 Zingerle).

562 Tr. ps. 118 heth 18 (CSEL 22,433,23/6 Zingerle); vgl. tr. ps. 118 beth 3 (CSEL 22,371,22f Zingerle). Zu Ez. 33,11 als Beleg für die Buße vgl. Tert. orat. 7,1 (CCL 1,261 Diercks); paen. 4,1f (CCL 1,326 Borleffs); adv. Marc. 2,8,1 und 13,5 (CCL 1,484 und 490f Kroymann) u. ö. Auch die Gegner des späteren Tertullian spielen auf die Ezechiel Stelle an: Tert. pud. 2,1 (CCL 2,1284 Dekkers); pud. 10,8 (CCL 2,1300 Dekkers); pud.18,12.15 (CCL 2, 1318f Dekkers); res. mort. 9,4 (CCL 2,932 Borleffs); scorp. 1,8 (CCL 2,1070 Reifferscheid Wissowa); vgl. Poschmann, *Paenitentia secunda* 333. Vgl. auch Cypr. testim. 3,113,5f (CCL 3,176 Weber); laps. 36,697/703 (CCL 3,241 Bévenot).

563 Tr. ps. 134,14 (CSEL 22,702,22/6 Zingerle); vgl. tr. ps. 119,11 (CSEL 22,552,5f Zingerle). Zu Lk. 15,7 vgl. Tert. paen. 8,3 (CCL 1,334f Borleffs); adv. Marc. 4,32,1f (CCL 1,631f Kroymann). Die Gegner des rigoristischen Tertullian zitieren auch das Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lk. 15,1/7) für die Bußmöglichkeit: Tert. pud. 7,8f (CCL 2,1292f Dekkers); vgl. Poschmann, *Paenitentia secunda* 306f. 333; vgl. auch die Zitation bei Cypr. ep. 51,2 (CSEL 3,2,615,12/25 Hartel); ep. 55,22 (CSEL 3,2,640,2/11 Hartel); ep. 75,2 (CSEL 3,2, 810,17/23 Hartel).

damit sie nicht völlig zu Boden stürzen⁵⁶⁴. Im Verweis auf das Jonaszeichen (Mt. 16,4; vgl. Mt. 12,39f) als Zeichen seiner Auferstehung und seiner Vollmacht verkündet Jesus, in ihm gebe es durch die Buße Vergebung der Sünden⁵⁶⁵.

Die Buße ist für Hilarius wesentlich mit dem Bekennen der Verfehlungen verbunden⁵⁶⁶. In der Auslegung des 137. Psalms unterscheidet er einen doppelten Sinngehalt des Wortes ‚Bekennen‘ (*confessio*): zum einen gibt es das Bekennen Gottes zu seinem Lob, zum anderen das Bekennen der Sünden⁵⁶⁷; „beides ist unserem Glauben angemessen; daß wir den Herrn loben und daß wir die erkannten Sünden bekennen“⁵⁶⁸. Das auf der Grundlage des Glaubens verstandene Bußbekenntnis erfährt bei Hilarius eine eher intellektualistische Interpretation: Man bekennt die Sünde und erkennt sie dabei; denn nicht deshalb, weil Gott die Sünde nicht kannte oder weil er des Bekenntnisses bedürfe, wird sie bekannt, sondern um der Erkenntnis der Sünde willen. Daher ist das Bekenntnis nichts anderes als bekannte Erkenntnis; letztlich geht es darum, daß der Sünder seine Sünden erkennt und im Bekenntnis formuliert⁵⁶⁹. Von hier aus ergibt sich, daß das Bußbekenntnis eine Wende im Leben des einzelnen markiert: Das Bekenntnis der Sünden ist zugleich das Versprechen, von diesen abzulassen; umgekehrt verdient das Bleiben in der er- und bekannten Sünde und das Sündigen mit Erkenntnis der Sünde keine Verzeihung (*veniam confessionis amittit*). Darum ist nach dem Bußbekenntnis, das die Erkenntnis der Sünde voraussetzt, unbedingt von ihr abzulassen⁵⁷⁰. Das Sündenbekenntnis ist nach Hilarius die beste Medizin gegen die Krankheiten der Laster⁵⁷¹, und die Buße selbst verursacht, daß der Mensch von der Sünde abläßt⁵⁷². Sündenbekenntnis und Buße identifiziert der Bischof von Poitiers geradezu mit dem Aufhören des Sündigens⁵⁷³. Buße tun bedeutet darum das Ende der Zeit, in der die alten Sünden begangen wurden⁵⁷⁴. Aufgrund dieser Überlegungen kommt Hilarius zu der Forderung nach ständiger Buße: man soll immer die Sünden bekennen, nicht weil man ständig sündi-

gen sollte, so daß man immer Buße tun müßte, sondern weil das ununterbrochene Bekenntnis der alten Sünde nützlich ist⁵⁷⁵. „Denn wahres Bekennen der Sünden ist es, ohne Unterlaß Buße zu tun; Buße für die Sünden aber ist es, Abstand von dem genommen zu haben, was du als zu büßen erkannt hast“⁵⁷⁶.

Die Buße ist ebenso wie Glaube, Taufe und Eucharistie von der eschatologischen Spannung zwischen Auferstehung und Wiederkunft Christi bestimmt. Sie dient der Vorbereitung auf das ewige Leben. Darum ist Buße nur in einem bestimmten von Gott festgesetzten Zeitraum möglich, den Hilarius als *paenitentiae spatium*, *paenitentiae tempus* oder als *paenitendi tempus* bezeichnet⁵⁷⁷. Die Zeit der Buße beginnt mit dem Kreuzestod und der Auferstehung Christi. Nach dem Sühnopfer seines Leidens steht denjenigen, die die Gottheit Christi in seiner Menschengestalt nicht erkannt haben, aber dennoch an ihn als den auferstandenen Gott geglaubt haben, die Möglichkeit der Buße und der Vergebung offen⁵⁷⁸. Bezeichnend ist auch das Schicksal des unseligen Verräters Judas, den seine Tat reute (*agens paenitentiam*)⁵⁷⁹. Er starb zu einem so fatalen Zeitpunkt zwischen den Heilszeiten, daß er weder von Christus zusammen mit den Toten in der Unterwelt besucht wurde (und dort Buße tun konnte), noch nach der Auferstehung Jesu zusammen mit den Lebenden eine Möglichkeit zur Buße hatte⁵⁸⁰. An dieser Überlegung wird besonders deutlich, daß das *spatium paenitentiae* sich erst mit Tod und Auferstehung Jesu eröffnet.

Ist der Beginn der Bußzeit durch die Auferstehung Jesu bestimmt, so wird sie durch das Ende der Welt und durch Christi Wiederkunft abgeschlossen. Nur in dieser Weltzeit ist Buße möglich, nicht mehr dagegen in der Ewigkeit⁵⁸¹. Wenn nämlich die Weltzeit abgeschlossen ist, dient dem Menschen nur dasjenige zum Erlangen der (ewigen) Ruhe, was vorher von ihm bereitet wurde⁵⁸². Daraus resultiert die Bedeutung der Bußzeit als Vorbereitungszeit für die Vollendung des Menschen. So erläutert Hilarius zur Perikope vom verdorrten Feigenbaum (Mt. 21, 18/22), in dem er die Synagoge versinnbildlicht sieht: Christus gewährt einen Zeitraum der Buße, der zwi-

564 Tr. ps. 144,18 (CSEL 22,837,13/6 Zingerle).

565 In Mt. 16,2,12f (SC 258,48 Doignon). Vgl. in Mt. 12,20,1/7 (SC 254,288 Doignon); zum Jonaszeichen als Bußzeichen in der Patristik vgl. Dassmann, Sündenvergebung 222/31.

566 Tr. ps. 118 gimel 19 (CSEL 22,388,19 Zingerle): *confitendum enim crimen est, ut obtineatur et venia*; vgl. Lindemann, Liber mysteriorum 86f mit weiteren Belegen.

567 Tr. ps. 137,1 (CSEL 22,734,28f Zingerle); vgl. tr. ps. 66,6 (CSEL 22,273,23/274,8 Zingerle); tr. ps. 118 heth 15 (CSEL 22,431,26/432,2 Zingerle); tr. ps. 135,3 (CSEL 22,714,25/715,2 Zingerle).

568 Tr. ps. 137,4 (CSEL 22,736,25f Zingerle).

569 Tr. ps. 135,3 (CSEL 22,715,5/12 Zingerle); tr. ps. 137,2 (CSEL 22,735,12/20 Zingerle).

570 Tr. ps. 137,3 (CSEL 22,735,28/736,4 Zingerle); vgl. tr. ps. 135,3 (CSEL 22,715,5/18 Zingerle). Das könnte ein Hinweis auf die Einmaligkeit des kirchlichen Bußverfahrens sein. Vgl. H. Vorgrimler, Buße und Krankensalbung (= HDG 4,3) (Freiburg - Basel - Wien 1978) 73f.

571 Tr. ps. 137,2 (CSEL 22,735,12f Zingerle).

572 Tr. ps. 144,18 (CSEL 22,837,15f Zingerle); vgl. tr. ps. 137,8 (CSEL 22,739,6f Zingerle).

573 Tr. ps. 2,40 (CSEL 22,67,8f Zingerle).

574 Tr. ps. 118 phe 13 (CSEL 22,514,17/9 Zingerle).

575 Tr. ps. 135,4 (CSEL 22,715,19/21 Zingerle).

576 Tr. ps. 118 phe 13 (CSEL 22,514,19/21 Zingerle).

577 *Paenitentiae spatium*: in Mt. 21,6,5 (SC 258,130 Doignon); in Mt. 27,6,8 (SC 258,210 Doignon); *paenitentiae tempus*: in Mt. 12,10,12 (SC 254,276 Doignon); in Mt. 26,4,11f (SC 258,196 Doignon); in Mt. 27,4,19 (SC 258,206 Doignon); in Mt. 27,5,19f (SC 258,208 Doignon); tr. ps. 128,8 (CSEL 22,642,11 Zingerle); *paenitendi tempus*: in Mt. 21,6,10f (SC 258,130 Doignon).

578 Tr. ps. 54,16 (CSEL 22,159,5/7 Zingerle).

579 In Mt. 32,5,4 (SC 258,244 Doignon).

580 In Mt. 32,5,14/9 (SC 258,244 Doignon).

581 Tr. ps. 51,23 (CSEL 22,116,8/11 Zingerle).

582 Tr. myst. 1,41,3 (CSEL 65,29,17/19 Feder); vgl. tr. ps. 91,10 (CSEL 22,353,15/354,11 Zingerle).

schen seiner Passion und seiner Wiederkunft in Herrlichkeit liegt; wenn er wiederkommt, findet er die Synagoge unfruchtbar. Dann hört aber die Zeit der Buße auf, und der Feigenbaum wird nach dem Urteil des himmlischen Gerichts auf ewig verdorren⁵⁸³. In der allegorischen Auslegung des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen (Mt. 25, 1/13) bezeichnet die Zeit des Wartens auf den Bräutigam (Mt. 25, 5) das *spatium paenitentiae*⁵⁸⁴. Wenn aber Christus, der Bräutigam, am Ende der Tage kommt, gibt es keine Zeit zur Buße mehr⁵⁸⁵. Einem ähnlichen Duktus folgt auch die Exegese des Gleichnisses von den Talenten (Mt. 25, 14/30). Dort bezeichnet der Autor die Zeit der Abwesenheit des Hausherrn Christus als die Bußzeit, während der er den Menschen Gelegenheit zu glauben und nach dem Evangelium zu handeln gegeben hat⁵⁸⁶. Nach Mt. 12, 20 löscht Jesus den glimmenden Docht nicht aus, da der Mensch die Möglichkeit hat, in der Bußfrist seine volle Leuchtkraft wiederzuerlangen. Doch muß dies in dem festgesetzten Zeitraum geschehen, nämlich bis der Herr bei seiner Wiederkunft in Herrlichkeit Gericht halten wird⁵⁸⁷.

Wiederkunft und Gericht bedeuten jedoch nicht nur das Ende der Bußzeit, sondern fordern auch zur Buße auf und motivieren zur Umkehr. In Ps. 2, 6 wird verkündet, daß Christus zum König eingesetzt ist, damit diejenigen, die gegen ihn lärmten und sich gegen ihn versammelten, sich seiner bevorstehenden Wiederkunft erinnern, so daß sie, durch das Wissen um den göttlichen Advent beunruhigt, umkehren und Buße tun⁵⁸⁸. Ebenso erscheint der Tag der Wiederkunft im Matthäuskommentar als Ansporn zur Buße: Der Tag der Wiederkunft wird nicht zeitlich festgelegt, so daß Gott uns in ständiger Sorge um das Ungewisse des Weltendes läßt, wenn er uns auch eine reichlich bemessene Zeit zur Buße gewährt⁵⁸⁹.

Ist auf weltgeschichtlich-heilsgeschichtlicher Ebene die Zeit, in der man Buße tun kann, als Zeitraum zwischen dem Erlösungswerk Christi und seiner Wiederkunft bestimmt, so ist sie auf individualgeschichtlicher Ebene durch den Tod begrenzt: Ein Sündenbekenntnis kann ausschließlich zu Lebzeiten abgelegt werden, solange der freie Willensentscheid einem jeden eignet; mit dem Leben endet zugleich der freie Wille, und nach dem Verdienst des nunmehr erloschenen Willens wird dem Menschen Ruhe oder Strafe zugewiesen. Deshalb gibt es so folgend Hilarius aus Ps. 6, 6 („wer aber wird dir in der Unterwelt bekennen“) für die Toten keine Buße mehr⁵⁹⁰.

583 In Mt. 21, 6, 3/12 (SC 258, 128/30 Doignon).

584 In Mt. 27, 4, 19 (SC 258, 206 Doignon).

585 In Mt. 27, 5, 19f (SC 258, 208 Doignon).

586 In Mt. 27, 6, 8/11 (SC 258, 210 Doignon).

587 In Mt. 12, 10, 9/16 (SC 254, 276 Doignon).

588 Tr. ps. 2, 26 (CSEL 22, 57, 5/8 Zingerle).

589 In Mt. 26, 4, 10/3 (SC 258, 196 Doignon).

590 Tr. ps. 51, 23 (CSEL 22, 116, 9/23 Zingerle). Dabei ist die Formulierung *quia confessio nulla est mortuis* (Zeile 21f) wohl eine Reminiszenz an Cyprian. Vgl. Cypr. ep. 55, 17 (CSEL 3, 2, 636, 8f Hartel): *quia exomologesis apud inferos non est*; ep. 55, 29 (CSEL 3, 2, 647, 12f

Daraus ist ersichtlich, daß der Bischof von Poitiers in Fortführung der älteren patristischen Tradition⁵⁹¹ den Tod als Ende des Heilswirkens versteht.

Sündenbekenntnis und Buße zielen auf Sündenvergebung ab, die Hilarius in einem Text des Matthäuskommentars mit der den Aposteln verliehenen Binde- und Lösegewalt (Mt. 18, 18) in Verbindung bringt und als apostolische Vollmacht (*apostolica condicione sententiae*) apostrophiert⁵⁹². Im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk. 18, 9/14) findet er bezeugt, daß von Gott Rechtfertigung geschenkt wird, wenn man die Sünden bekennt⁵⁹³; dabei wird die Sündenvergebung nicht aus Anerkennung des menschlichen Verdienstes gewährt, sondern aus der Güte und Barmherzigkeit Gottes⁵⁹⁴. Gelegentlich versteht er die Vergebung in dem Sinn, daß das Geschehene nicht als Sünde angerechnet wird⁵⁹⁵.

Die Begriffe *confessio* und *paenitentia* werden bei unserem Autor in einem doppelten Sinn gebraucht; zum einen beziehen sie sich auf Bußbekenntnis und Sündenvergebung bei der Taufe⁵⁹⁶, zum anderen aber auch auf die Buße, die nach der Taufe gewährt wird. Aufschlußreich ist dabei, daß die Begriffe stets dasselbe besagen: Vergebung der Sünden und Rechtfertigung des Menschen. Grundsätzlich gibt es für Hilarius auch nach der Taufe die Möglichkeit zur Buße, selbst wenn er in der Psalmenklärung heftige Formulierungen gebraucht, die für sich genommen auf einen rigoristischen Standpunkt in der Bußfrage schließen lassen könnten, wie er sich beim späten (montanistischen) Tertullian und bei Novatian findet. In einem Abschnitt der Auslegung des 118. Psalms unterscheidet er zwischen „Sündern der Erde“ (vgl. Ps. 118, 119) und „Sündern des Himmels“ (*peccatores terrae/caeli*): „Sünder der Erde“ sind diejenigen, die einen Verstoß gegen die sittliche Norm begehen, die ihnen von

Hartel): *quia apud inferos confessio non est nec exomologesis illic fieri potest*. Auch die Zitation von Ps. 6, 6 in diesem Kontext begegnet bei Cyprian. Vgl. Cypr. testim. 3, 114, 1 (CCL 3, 176 Weber).

591 Vgl. Fischer, Todesgedanke 133/42 mit Belegen.

592 In Mt. 18, 8, 1/7 (SC 258, 82/4 Doignon) mit Anspielung auf Mt. 18, 18. Erstmals wird die Buße mit der Binde- und Lösegewalt *Petri* (Mt. 16, 18) bei Tertullian begründet, wenn auch im Zitat seiner Gegner: Tert. pud. 21, 9f (CCL 2, 1327 Dekkers). Später erscheint bei Cyprian eine Anspielung auf die Binde- und Lösegewalt der *Apostel* (Mt. 18, 18) in Zusammenhang mit der Buße: Cypr. ep. 57, 1 (CSEL 3, 2, 651, 3/5 Hartel); vgl. dazu Poschmann, *Paenitentia secunda* 334, 401f. Das Urteil von Figura (Kirchenverständnis 220 Anm. 188), Hilarius sei in seinem Bußverständnis mehr von Tertullian als von Cyprian beeinflusst, trifft so jedenfalls nicht zu. Es dürfte sich ohnehin nur auf den frühen, vormontanistischen Tertullian beziehen können. Die Zitation von Mt. 18, 18 (statt wie bei Tertullian von Mt. 16, 18) weist in unserem Beispiel Hilarius stärker als von Cyprian beeinflusst aus, der übrigens nie Mt. 16, 18 in diesem Kontext zitiert.

593 Tr. ps. 125, 10 (CSEL 22, 611, 23/5 Zingerle).

594 Tr. ps. 66, 2 (CSEL 22, 270, 2/5 Zingerle).

595 Tr. ps. 52, 20 (CSEL 22, 133, 11f Zingerle); vgl. tr. ps. 125, 6 (CSEL 22, 609, 17f Zingerle).

596 Tr. ps. instr. 11 (CSEL 22, 11, 5/7 Zingerle); tr. ps. 137, 1 (CSEL 22, 735, 8/11 Zingerle).

Natur aus vermittelt ist. Wer aber als Christ der himmlischen Lehre und Gnade teilhaft geworden ist und weiterhin in der Sünde bleibt, ist ein „Sünder des Himmels“, denn alle Gläubigen sind mit Christus auferstanden und in den Himmel gesetzt. Wer vom himmlischen Gesetz abweicht, findet keine Verzeihung (*iam sine venia est ex caelesti lege discessio*)⁵⁹⁷. Trotz dieser drastischen Formulierung darf aus dem Passus nicht die Ablehnung einer Bußmöglichkeit nach der Taufe gefolgert werden, denn einer solchen Auffassung widersprechen die bereits angeführten Texte. Immer wieder betont Hilarius, daß Gott den Menschen zur Buße ruft und nicht so sehr die begangene Sünde, als vielmehr die Unbußfertigkeit bestraft⁵⁹⁸. Vor allem steht ihr ein anderer Text der Psalmenauslegung entgegen, der sich vielleicht sogar direkt gegen die rigoristische novatianische Sonderlehre über die Buße richtet: Hilarius wendet sich gegen jene, „die der menschlichen Natur und Schwäche nicht Rechnung tragen, Gott als unbarmherzig verkünden und keine Verzeihung und keinen Trost für diejenigen zugestehen, die für ihre Sünden Buße tun“; ihnen steht die Lehre der Schrift entgegen, die zur Umkehr mahnt und, wenn bereits alle Hoffnung gewichen ist, den Sündern durch die Buße doch noch ein wenig Trost schenkt⁵⁹⁹. Daher gehört der problematische Abschnitt in der Auslegung des 118. Psalms wohl eher der Paränese an, und die einseitig überzogene Aussage muß als paränetisch-rhetorische Übertreibung gewertet werden, zumal die *Tractatus super psalmos* auf Predigten des Hilarius zurückgehen. Es liegt auf der Hand, daß aus dieser Stelle keine Schlüsse über eine prinzipielle Ablehnung der Buße nach der Taufe gezogen werden können. Charakteristisch für Hilarius und seine Eschatologie ist jedoch die Begründung: Der Christ, der durch die Taufe schon jetzt vollendet ist, darf eigentlich nicht mehr sündigen⁶⁰⁰; andererseits weiß der Bischof von Poitiers um die Schwäche der menschlichen Natur und die Notwendigkeit der Buße. In der Spannung, die zwischen den zitierten Aussagen besteht, spiegelt sich das Ringen um die Heiligkeit des Christen und der Kirche wider, das durch die konkreten Erfahrungen menschlichen Fehlverhaltens und die Differenz zwischen Ideal und Wirklichkeit verursacht ist.

Ähnlich sind auch die Aussagen über den Glaubensabfall zu werten. Wenn Hilarius erklärt, der Apostat verliere durch den Abfall vom Glauben die Möglichkeit der Buße und verurteile sich selbst⁶⁰¹, oder wenn er äußert, die Verfolger (Christi) hätten die

Möglichkeit der Buße verloren⁶⁰², so ist damit die grundsätzliche Bußmöglichkeit nicht bestritten. Vielmehr zielen die Texte – soweit sie nicht von einem paränetischen Anliegen bestimmt sind – auf den völligen Abfall vom Glauben bzw. dessen Nichtannahme ab; der Glaube aber bildet gerade die Voraussetzung zur Buße; folglich haben Verfolger und Apostaten jede Möglichkeit zur Buße und jede Hoffnung verloren, weil sie keinen Glauben haben⁶⁰³.

Die Buße ermöglicht die Wiedererlangung des durch Sünden verlorengegangenen Heils. Das Bußbekenntnis wird von den Aposteln zum Heil der Sünder entgegengenommen⁶⁰⁴, und umgekehrt werden die Früchte der Hohenpriester und Pharisäer, „die weder durch den Glauben gerechtfertigt waren noch durch die Buße zum Heil zurückgekehrt sind“, nach dem Beispiel des verdorrten Feigenbaumes (Mt. 21, 18/22) auf ewig verdorren⁶⁰⁵. Die Wiedererlangung des Heils durch die Buße beinhaltet ihre den Tod überwindende Kraft. Anlässlich der Furcht der Menge bei der Heilung des Gelähmten (Mt. 9, 8) erklärt Hilarius, Grund zu großer Furcht sei es, im Tode aufgelöst zu werden, ohne daß zuvor die Sünden von Christus vergeben worden seien; denn es gebe keine Rückkehr in die ewige Wohnung, außer wenn Verzeihung für die Sünden gewährt wurde⁶⁰⁶. Darin kommt die Notwendigkeit von Sündenvergebung und Buße zur Erlangung der Vollendung zum Ausdruck: Christus hat den Weg zur Sündenvergebung, zur Auferstehung und zur Rückkehr in den Himmel eröffnet⁶⁰⁷. In diesem Kontext erhält die Buße einen stark eschatologischen Akzent. Durch die Buße soll sich der Mensch auf das kommende Leben vorbereiten, durch sie soll er die ewigen Güter zu erlangen suchen. Nach den Seligpreisungen der Bergpredigt (Mt. 5, 5 [4]) wird denjenigen, die ihre Sünden beweinen, im Himmel ewige Tröstung zuteil⁶⁰⁸. Die Bedeutung der Buße für die künftige Vollendung verdeutlicht Hilarius in den *Tractatus super psalmos*, wenn er erklärt: Nicht nur diejenigen, die auf den zwölf Thronen sitzen (Mt. 19, 28), werden im Eschaton richten, sondern auch die Niniviten, die der Bußpredigt des Jonas gefolgt sind und Buße getan haben. In ihnen sieht er die Kirche typologisch vorausgebildet, die der (Verkündigung der) Buße geglaubt hat⁶⁰⁹.

Die eschatologische Wirkung der Buße liegt vor allem in der Abwendung der Strafen für die geschehenen Sünden: Gott ist langmütig hinsichtlich der Vergeltung und gewährt eine Bußfrist; er ist nicht gleich mit der Strafe zur Hand, sondern wartet lange auf den Willensentscheid, von den Sünden abzulassen⁶¹⁰. Wohl führt er die

597 Tr. ps. 118 samech 12 (CSEL 22,494,6/18 Zingerle).

598 Vgl. tr. ps. 2,22 (CSEL 22,54,8/10 Zingerle); tr. myst. 1,6,6 (CSEL 65,9,3/7 Feder).

599 Tr. ps. 137,8 (CSEL 22,739,3/9 Zingerle). Coustant hat in seiner Ausgabe (PL 9,788B) den Abschnitt mit *Contra Novatianos* überschrieben. Nach dem Urteil Vogts ist das zwar sachlich richtig, doch nennt Hilarius keine Namen. H.J. Vogt, *Coetus sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche (= Theoph 20)* (Bonn 1968) 213; vgl. auch Figura, *Kirchenverständnis* 196.215f.

600 Vgl. auch tr. ps. 14,6 (CSEL 22,88,15/20 Zingerle).

601 Tr. ps. 118 samech 10 (CSEL 22,493,6/13 Zingerle); tr. ps. 118 sin 2 (CSEL 22,536,22/5 Zingerle).

602 Tr. ps. 68,24 (CSEL 22,333,23 Zingerle).

603 Tr. ps. 56,4 (CSEL 22,171,8/10 Zingerle); tr. ps. 136,12 (CSEL 22,732,23/5 Zingerle); zum Glauben als Bedingung für Sündenvergebung vgl. auch Wille, *Studien* 187f.

604 In Mt. 18,8,5 (SC 258,84 Doignon).

605 In Mt. 21,15,10/5 (SC 258,140 Doignon).

606 In Mt. 8,8,5/8 (SC 254,202 Doignon).

607 In Mt. 8,8,17/9 (SC 254,202 Doignon).

608 In Mt. 4,4,1/6 (SC 254,124 Doignon).

609 Tr. ps. 121,9 (CSEL 22,575,23/576,4 Zingerle); vgl. unten S. 272/4.

610 Tr. ps. 128,8 (CSEL 22,642,10/3 Zingerle).

Strafe vor Augen und läßt denen, die für ihre Vergehen Vergeltung verdienen, die Möglichkeit eines Bekenntnisses in wahrer Bußgesinnung offen⁶¹¹. Buße zu tun bedeutet, die Strafe erlassen zu bekommen. Wenn den Menschen seine Taten reuen und er umkehrt, reut es auch Gott, ihn zur Strafe bestimmt zu haben. Gott ist dessen Buße eingedenk und läßt von der Strafe ab, wenn der Mensch aufhört, gottlos zu sein⁶¹². Durch das Bußbekenntnis entflieht er der künftigen Strafe, die für seine Gottlosigkeit bereits festgesetzt ist⁶¹³. Die verrichtete Buße hat Auswirkungen auf das Gericht am Ende der Tage: der durch das Bußbekenntnis erwirkte Sünden-erlaß hat zur Folge, daß der Mensch im Gericht besteht und würdig ist, zur Vollendung zu gelangen⁶¹⁴. Daher schafft das von Gott angenommene Bußbekenntnis den durch Sünde zerbrochenen Herzen Erleichterung, indem es den Weg zur (ewigen) Ruhe bereitet⁶¹⁵.

6. Die Kirche als endzeitliche Heilsgemeinschaft.

Bei der Überwindung des Todes und der Vermittlung ewigen Lebens kommt der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen, die Hilarius als endzeitliche Heilsgemeinschaft versteht, wesentliche Bedeutung zu. Seine Ekklesiologie trägt eine deutlich eschatologische Färbung. In diesen Kontext ist auch der Gedanke von der Heiligkeit der Kirche und das Ringen um sie einzuordnen, von dem im letzten Abschnitt die Rede war⁶¹⁶. Unter eschatologischem Aspekt greift die Ekklesiologie weitgehend dieselben Gedanken und Motive auf, die in den vorhergehenden Abschnitten zur Sprache kamen, und rundet diese gleichsam zusammenfassend ab.

Die Kirche aus Juden und Heiden⁶¹⁷, die Hilarius gegenüber dem Gottesvolk des Alten Bundes als neues Volk Gottes charakterisiert⁶¹⁸, sieht er vor allem in Anlehnung an die paulinische Leib-Christi-Ekklesiologie⁶¹⁹ unter dem Aspekt des Leibes Christi⁶²⁰. Die bildhafte Vorstellung von der Kirche als dem Leib Christi, deren

Sinnspitze die heilsvermittelnde Einheit der Gläubigen mit Christus ist, entwickelt unser Autor in engem Zusammenhang mit seinen Aussagen über die Inkarnation, das Geheimnis der *concorporatio*⁶²¹. Wie bereits dargestellt hat Christus in der Übernahme eines individuellen Leibes die Leiblichkeit schlechthin angenommen, durch seine Menschwerdung das ganze Menschengeschlecht in sich umfaßt und so die Einheit aller Menschen in sich bewirkt⁶²². Diese Einheit des Menschengeschlechtes in Christus durch die Inkarnation ist Grundlage und Ermöglichung dafür, daß der einzelne die schon prinzipiell gewirkte Einheit mit Christus durch Glaube, Taufe und Eucharistie sich aneignet und so vermittels der Einheit mit Christus zur Vollendung und Vergöttlichung gelangt. Instanz dieser Einheit mit Christus ist die Kirche. Um die enge Verbindung zwischen Christus und der Kirche sowie die Bedeutung der Inkarnation für diese zu verdeutlichen, bezeichnet Hilarius die Kirche als den Fleischesleib, den Christus bei der Inkarnation angenommen hat. In diesem Verständnis ist die Kirche Christus selbst, der durch das Geheimnis seines Leibes die ganze Kirche in sich umfaßt⁶²³. Andererseits denkt Hilarius aber den Fleischesleib Christi als den Menschheitsleib, den er bei der Inkarnation angenommen hat, und in dem (auch!) die Apostel und die Kirche umfaßt werden⁶²⁴. Dann wiederum identifiziert er die Kirche mit Christus in seinem Leibe (*dominus in corpore*)⁶²⁵; von hier aus erscheint es schließlich konsequent, wenn er den Anfang der Kirche in der Menschwerdung Christi sieht und ihn in Bethlehem lokalisiert⁶²⁶. Wird die Kirche als der Leib Christi verstanden, so folgt aus diesem bildhaften Vergleich nicht nur die Einheit der Kirche mit Christus, sondern auch die Einheit der Kirche selbst, die unbeschadet der Vielzahl der Ortskirchen Bestand hat: Obwohl es nur eine Kirche auf dem Erdkreis gibt, so hat doch

611 Tr. ps. 2,20 (CSEL 22,52,17/21 Zingerle).

612 Tr. ps. 2,40 (CSEL 22,67,8/14 Zingerle).

613 Tr. ps. 2,17 (CSEL 22,49,16/9 Zingerle).

614 Tr. ps. 150,1 (CSEL 22,871,7/9 Zingerle).

615 Tr. ps. 52,20 (CSEL 22,133,9/12 Zingerle).

616 Vgl. oben S. 119f.

617 Tr. ps. 68,1 (CSEL 22,313,19f Zingerle); vgl. in Mt. 10,14,10/17 (SC 254,232 Doignon);

in Mt. 14,19,6/10 (SC 258,32 Doignon); tr. ps. 51,22 (CSEL 22,115,1/4 Zingerle).

618 In Mt. 8,4,31f (SC 254,198 Doignon); tr. ps. 2,31 (CSEL 22,60,25/7 Zingerle); tr. ps. 143,6 (CSEL 22,816,28f Zingerle) u. ö.

619 Z. B. trin. 8,32,5/8 (CCL 62A,344 Smulders); tr. ps. 118 phe 11 (CSEL 22,513,3f Zingerle); tr. ps. 140,13 (CSEL 22,797,21/7 Zingerle); vgl. 1 Kor. 12,12/31.

620 Dazu ausführlich und mit Belegen: Mersch, *Corps mystique* 1,412/39; Beumer, *Eenheid* 152/65; Charlier, *Eglise* 451/77; Figura, *Kirchenverständnis* 50/80.

621 In Mt. 6,1,10f (SC 254,170 Doignon). Schon Tertullian benutzt *concorporatio* (adv. Marc. 4,4,4 [CCL 1,550 Kroymann]) und *concorporare* (nat. 1,9,1 [CCL 1,22 Borleffs]; pud. 5,9 und 15,6 [CCL 2,1288 und 1311 Dekkers]) im Sinne von ‚Vereinigung‘ und ‚(zu einem Körper) vereinen‘, jedoch nicht zur Bezeichnung der Inkarnation. Als Terminus für die Menschwerdung des Gottessohnes begegnen jedoch *corporatio* (carn. Christi, 4,1 [CCL 2,878 Kroymann]) und *corporare* (carn. Christi 3,4 und 6,5 [CCL 2,876 und 884 Kroymann]).

622 Vgl. oben S. 77/9.

623 Tr. ps. 125,6 (CSEL 22,609,16/20 Zingerle).

624 Tr. myst. 1,7,4 (CSEL 65,10,1/3 Feder). Vgl. in Mt. 4,12,3/9 (SC 254,130 Doignon). Die Spannung zwischen der Deutung des Leibes Christi auf die ganze Menschheit und auf die Kirche resultiert aus der Spannung zwischen der Universalität der Erlösung und der Partikularität der Annahme der Erlösung. Sie wurzelt in der menschlichen Freiheit, die Hilarius immer wieder betont (vgl. oben S. 100f und unten S. 292). Nicht zutreffend ist die Folgerung von Figura (*Kirchenverständnis* 76f), die Kirche als Leib Christi habe dieselbe Ausdehnung wie die Menschheit. Das müßte in der Konsequenz des Gedankens zur Allererlösung führen, der Hilarius gerade nicht günstig gegenübersteht; vgl. unten S. 288. Man könnte höchstens sagen: Von der Erlösungsintention Gottes her umfaßt die Kirche die ganze Menschheit. Zu betonen bleibt jedoch die Freiheit des Menschen, die Erlösung anzunehmen!

625 Tr. ps. 124,5 (CSEL 22,601,5f Zingerle).

626 Tr. ps. 131,13 (CSEL 22,672,12f Zingerle).

jede Stadt ihre eigene Ortskirche, und umgekehrt gilt: obwohl es viele einzelne (Orts-)Kirchen gibt, ist die Kirche in allen die eine⁶²⁷. Dabei wird die Einheit der Kirche als Leib Christi durch die Einheit des Glaubens, durch die Gemeinschaft in der Liebe sowie durch die Eintracht in Wollen und Handeln verwirklicht⁶²⁸. Insbesondere ist es der zu allen Zeiten identisch-eine Glaube, der die Einheit der Kirche und ihre Identität durch die Zeiten garantiert⁶²⁹.

Die Einheit des einzelnen mit Christus, die in der Kirche als Instanz dieser Einheit verwirklicht wird, steht im Zentrum der Soteriologie unseres Autors. Durch dieses Einheitsdenken ist auch die Darstellung der Kirche als Leib Christi bedingt, die als rein bildhafter Vergleich angesehen werden muß, der im Dienst der Verdeutlichung ihrer Einheit mit Christus steht. Die Akzentuierung der Kirche als Leib Christi wurzelt – ebenso wie der Einheitsgedanke selbst – in der Vergöttlichungslehre und der Betonung der Bedeutung Christi und seiner Menschwerdung für die Vergöttlichung des Menschen, bleibt aber auf der Ebene des Symbolisch-Bildhaften stehen. Die Leib-Christi-Ekklesiologie ist ein Prädikationsmodell für die Einheit mit Christus und die dadurch vermittelte Erlösung, ohne daß eine metaphysisch-ontische Aussage beabsichtigt wäre. Dafür spricht auch der wenig konsequente Wechsel zwischen der Deutung des Fleischesleibes Christi auf die ganze Menschheit einerseits und auf die Kirche andererseits. Bezeichnenderweise bleibt der Leib-Christi-Gedanke streng auf die irdische Kirche bezogen und spielt bei der Beschreibung der himmlischen Kirche in ihrer Vollendung keine Rolle, während der Gedanke der ‚natürlichen‘ Einheit mit Christus im Sinne der Vergöttlichungslehre konsequent ausgezogen wird. An keiner Stelle schildert Hilarius die Vollendung als Vereinigung mit oder in dem verherrlichten Leib Christi, sondern nur als Gleichgestaltung des Menschen mit der Herrlichkeit des (individuellen) Leibes Christi⁶³⁰. Für die Schilderung der Gemeinschaft der Vollendeten bevorzugt Hilarius die Bildvergleiche vom Reich Gottes bzw. Himmereich und vom himmlischen Jerusalem. Die Leib-Christi-Ekklesiologie beruht dem-

nach auf einem soteriologisch, aber nicht so sehr eschatologisch motivierten Bildvergleich, dem kein metaphysisch-ontischer Gehalt beigemessen werden darf.

Die Einheit der Gläubigen mit Christus in der Kirche, die Hilarius immer wieder unter dem Bild des Leibes Christi verdeutlicht⁶³¹, hat insofern eschatologische Bedeutung, als der einzelne durch sie den Tod überwindet und zur Ewigkeit gelangt. Dies äußert er in einem Text der Psalmenerklärung: Uns, die wir sein Geschlecht sind, hat Gott selbst durch seinen eingeborenen Sohn den Grund gelegt für unsere Ewigkeit, und nun bleiben wir aus ihm und durch ihn und mit ihm (Röm. 11,36). Doch er wird uns, die er in diese Welt gesetzt hat, nach dem Tode in umfassenderer und vollkommenerer Weise in sich, durch sich und aus sich heraus ewigen Bestand geben, da er unsere Fleischesnatur angenommen hat⁶³². Hintergrund dieses Abschnittes ist die Vergöttlichungslehre, nach der der Mensch durch die Inkarnation des Gottessohnes Gott gleich werden kann. Auf dem Weg zur Ewigkeit stellt das Bleiben in Christus und die Einheit mit ihm einen ersten notwendigen Schritt dar, während die Vollendung in ihm, die Ewigkeit selbst, erst nach dem Tode erreicht wird.

Hilarius läßt keinen Zweifel daran, daß die Kirche zur Ewigkeit bestimmt ist und diese auch erlangen wird⁶³³. Bei der typologischen Auslegung der Isaaksöhne Jakob und Esau auf Kirche und Synagoge äußert er, daß der Kirche, dem der Synagoge gegenüber jüngeren Volk, „sein ewiges Erstgeburtsrecht nicht einmal durch den Tod genommen werden kann“⁶³⁴. Aus dieser Gewißheit um die Erlangung der Vollendung heraus kann der Bischof von Poitiers die Kirche in der typologischen Deutung des Durchzugs Israels durch das Rote Meer, der Speisung in der Wüste mit Manna und des Durchzugs durch den Jordan als das neue Israel schildern, das „wahrhaft durch das Meer dieser Welt in das ihm versprochene Land zieht, wahrhaft als ewiges das himmlische Manna ißt, wahrhaft als im Jordan wiedergeborenes sich freut“⁶³⁵. Die Kirche wird demnach als eschatologische Heilsgemeinschaft verstanden, die, durch Taufe und Eucharistie wiedergeboren und gestärkt, durch die Zeit der Vollendung entgegengeht.

Diesen Sachverhalt verdeutlicht die typologische Interpretation der Kirche als neue Eva: Wie Eva aus der Seite des Adam genommen ist (Gen. 2, 21f), so wird die Kirche aus der Seite Christi, des neuen Adam, durch das Wasser (der Taufe) geboren und durch sein Blut lebendig gemacht⁶³⁶. Entsprechend bezieht Hilarius unter Beru-

627 Tr. ps. 14,3 (CSEL 22,86,5/8 Zingerle); tr. ps. 131,14 (CSEL 22,673,6/8 Zingerle); vgl. Cypr. eccl. unit. 5,128/39 (CCL 3,253 Bévenot); Novat. ep. 36,4,1 (CCL 4,249f Diercks).

628 Tr. ps. 121,5 (CSEL 22,573,8/10 Zingerle); vgl. tr. ps. 67,8 (CSEL 22,282,17f Zingerle).

629 Trin. 6,38,17/27 (CCL 62,243 Smulders).

630 Wenn Fierro (Gloria 184) ein Kapitel überschreibt: „La Iglesia, Cuerpo glorioso di Cristo“, so ist das zumindest irreführend, wenn nicht falsch. Die irdische Kirche ist der Fleischesleib Christi, sie ist aber nicht (auch nicht als himmlische) der Herrlichkeitsleib Christi! Im ganzen Kapitel (184/97) kann Fierro denn auch keine einzige Stelle geltend machen, die die Aussage der Überschrift belegen würde. Sachlich behandelt es die Bestimmung der Kirche zur Vollendung, nur wird diese bei Hilarius eben nicht unter dem Aspekt „Kirche als verherrlichter Leib Christi“ gesehen. Wohl spricht er von der Gleichgestaltung der Gläubigen in der Vollendung mit Christus bzw. dessen Herrlichkeit. Fierros Fehlinterpretation liegt in der Auffassung des Leibes Christi als eschatologisch relevanter *ontischer* Größe (ebd. 186), die bei Hilarius keine Stütze findet. Vorsichtiger als Fierro formuliert Figura (Kirchenverständnis 51/9).

631 Z. B. tr. ps. 51,4 (CSEL 22,99,7f Zingerle); tr. ps. 64,2 (CSEL 22,234,2/4 Zingerle); tr. ps. 68,7 (CSEL 22,318,21f Zingerle) u. ö.

632 Tr. ps. 67,22 (CSEL 22,297,13/22 Zingerle).

633 Zum Folgenden vgl. Blasich, Risurrezione 86/90.

634 Tr. ps. 118 zade 7 (CSEL 22,519,26/520,1 Zingerle).

635 Tr. ps. 118 zade 8 (CSEL 22,520,12/6 Zingerle); zur Stelle vgl. oben S. 110 Anm. 537.

636 Tr. myst. 1,3,4 (CSEL 65,5,15/7 Feder). Zu dem weit verbreiteten patristischen Motiv der Kirche aus der Seite Christi vgl. S. Tromp, De nativitate ecclesiae ex corde Iesu in cruce, in: Gr. 13 (1932) 489/527, bes. 502/7 mit umfangreichen Belegen.

fung auf Eph. 5,32 den Ausspruch Adams: „Das ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch“ (Gen. 2,23) auf Christus und seine Kirche, die er als Gebein (und Fleisch) Christi deutet⁶³⁷. Diese Exegese erhält dann ein ausgesprochen eschatologisches Kolorit: Da Eva bei ihrer Erschaffung aus der Seite Adams nach dem Genesistext weder aus Lehm gebildet noch durch den Hauch Gottes beseelt wird, sondern aus dem Gebein Adams durch Hinzuwachsen von Fleisch ein vollendeter Leib entsteht, assoziiert Hilarius dazu Ezechiels Vision vom Totengebein (Ez. 37, 1/14)⁶³⁸. Dadurch wird die Erschaffung der Ecclesia-Eva aus der Seite des Christus-Adam auf die Auferstehung des Fleisches und insbesondere auf die Auferstehung der Kirche bezogen: „Nach dem Schlaf seines Leidens erkennt der auferstehende himmlische Adam in der Kirche sein Gebein, sein Fleisch, das aber nicht aus Lehm geschaffen und nicht durch Einhauchung beseelt wird, sondern das dem Gebein hinzuwächst und zu einem Leib⁶³⁹ unter Herbeieilen seines Geistes vollendet wird. Diejenigen nämlich, die in Christus sind, werden gemäß Christus auferstehen, in dem schon die Auferstehung allen Fleisches vollendet ist . . .“⁶⁴⁰. Hieran wird deutlich, daß das

637 Tr. myst. 1,3,4 (CSEL 65,5,16 Feder); vgl. auch Charlier, *Église* 470/2.

638 Tr. myst. 1,5,1/4 (CSEL 65,6,21/7,4 Feder).

639 Der Ausdruck *corpus ex corpore* steht im Gegensatz zu *os, caro ex limo* und will hier offenkundig die verklarte Leiblichkeit bezeichnen, die durch Umwandlung aus der irdischen Leiblichkeit entsteht; vgl. den Text in der folgenden Anm.

640 Tr. myst. 1,5,5 (SC 19bis², 84 Brisson): *Agnoscit ergo post somnum passionis suae caelestis Adam resurgens (de)* (Konjektur Brisson; Mss.: *resurgente*; vgl. die Konjektur Gamurrinis und Feders [CSEL 65,7,10f]: *caelesti Adam resurgente ecclesia suum os, suam carnem non iam ex limo creatam neque ex inspiratione vegetatam, sed ad crescentem ossi et in corpore ex corpore spiritu advolante perfectam. Qui enim in Christo sunt, secundum Christum resurgunt, in quo iam universae carnis consummata est resurrectio* (vgl. Phil. 3,21). Wir folgen der Textkonjektur Brissons, die einen besseren Sinn ergibt als die von Feder edierte Lesart. Der Bildvergleich zwischen Adam Eva einerseits (Gen. 2,21/4) und Christus Kirche andererseits ist nur dann konsequent, wenn das *resurgere* nach dem ‚Schlaf‘, das in der Bildhälfte Adam zukommt, in der Sachhälfte auf Christus bezogen wird, der nach dem Tod (= Schlaf in der Bildhälfte) aufersteht. Nach der Kritik an Brissons Konjektur durch M. G. Bonanno Degani (A proposito di un passo di s. Ilario, in: RSLR 1 [1965] 258f) treten neuerdings Pelland (Exégèse 98/100) und Figura (Kirchenverständnis 120) nachdrücklich für die Lesart *resurgente ecclesia* ein, die die beiden Handschriften bieten, ohne aber neue überzeugende Gründe dafür vorzulegen. Entgegen ihren Behauptungen bleibt die Auferstehung der Kirche in Brissons Konjektur nicht ausgeschlossen. Vielmehr ergibt sich inhaltlich für unseren Zusammenhang nur ein Unterschied in der Nuance, ob die Kirche *als solche* aufersteht; dafür gibt es aber m. E. sonst bei Hilarius keine Anhaltspunkte. Vgl. dazu auch Fierro (Gloria 196 Anm. 58), der keinen nennenswerten Unterschied zwischen beiden Versionen gelten lassen will. Der Gedanke von der Kirche als ‚Gebein Christi‘ (vgl. Gen. 2,23) begegnet auch in tr. ps. 138,29 (CSEL 22,765,1/4 Zingerle); vgl. tr. ps. 52,16 (CSEL 22,130,3/8 Zingerle). Ebd. (Zeile 12/7) verweist Hilarius für die Auferstehungshoffnung auf Ez. 37,1/14. Schon Irenäus bezieht die Ezechiel-Stelle auf die Auferstehung der Kirche (adv. haer. 5,34,1 [SC 153,442/4 Rousseau]), die er aber mit der individuellen Auferstehung in eins sieht (adv. haer. 5,15,1 [SC 153,196/202 Rousseau]). Während Tertullian Ez. 37,1/14 als Prophezeiung der Restitution des Volkes Israel vermittelt eines Bildvergleichs mit der Auferstehung versteht und eine Deutung auf die leibliche Auferstehung ablehnt (res. mort. 29,1/31,3 [CCL 2,957/61

Theologumenon von der Kirche als der neuen Eva im Kontext mit der Vorstellung von der Kirche als Leib Christi auf das endzeitliche Geschick der Kirche abzielt. Sie ist die endzeitliche neue Eva aus der Seite Christi, die bei der Auferstehung Christus gleichgestaltet wird. Mit Hilfe dieser typologischen Exegese gelangt Hilarius zu einer Zuordnung von Protologie und Eschatologie: Am Anfang der Zeiten war in Adam und Eva bereits prophetisch gegenwärtig, was am Ende der Zeiten der Kirche durch Christus bereitet wird⁶⁴¹. Aufgrund solcher Heils- und Auferstehungsgewißheit kann er die Kirche als den „Ort“ bezeichnen, an dem der Mensch die „Ruhe Gottes“ findet, der keinen Veränderungen unterworfen ist und an dem er in Ewigkeit unveränderlich verharren kann⁶⁴². Ferner erscheint im Matthäuskommentar die Kirche als Glaubensgemeinschaft, der Christus das „ewige Licht“ gewähren wird⁶⁴³.

Die Kirche ist für den Bischof von Poitiers nicht nur eine, sondern *die ausschließliche* Heilsgemeinschaft, die er als Familie Gottes charakterisiert⁶⁴⁴. In Anlehnung an Cyprian bestimmt Hilarius Gott als Vater und die Kirche selbst als Mutter dieser Familie⁶⁴⁵. Cyprianisch ist auch die Auffassung, außerhalb der Kirche gebe es kein Heil⁶⁴⁶, die Hilarius sich zu eigen macht. Nur wer der Kirche angehört, kann den

Borleffs]), sehen Cyprian (testim. 3,58,12/21 [CCL 3,144 Weber]) und Methodius (res. 1,21,1f; 1,23,6f; 3,9,1/14 [GCS 27 = Method. 243,12/244,7; 247,16/248,7; 401,19/404,4 Bonwetsch]) in Ez. 37,1/14 eine direkte Prophetie der (individuellen) leiblichen Auferstehung. Origenes, gegen dessen Auslegung sich Methodius wendet, deutet das Totengebein auf das Volk Israel; da aber Israel Vorbild der Kirche ist, kann er das Gebein symbolisch auf die Kirche deuten, deren Sammlung, Aufbau und kollektive Auferstehung als Leib Christi Origenes in Ez. 37,1/14 angekündigt sieht. Dabei lehnt der Alexandriner eine Auslegung der Ezechiel-Vision auf die individuelle Auferstehung ab (in Lev. hom. 7,2 [GCS 29 = Orig. 6,378,15/380,3 Baehrens]; comm in Io. 10,35f [GCS 10 = Orig. 4,209,16/211,12 Preuschen]). Da Hilarius die individuelle Auferstehung nach dem Beispiel Christi (*qui enim in Christo sunt, secundum Christum resurgunt*) sichert, geht er über Origenes' Deutung hinaus. Näher steht er Irenäus, der wie Hilarius die Auferstehung der Kirche als Leib Christi und die individuelle Auferstehung in eins sieht. Zur Auslegungsgeschichte von Ez. 37,1/14 vgl. Crouzel, *Fonti* 380f; G. Otranto, *Ezechiele 37,1/14 nell' esegesi patristica del secondo secolo*; in: *VetChr* 9 (1972) 55/76.

641 Tr. myst. 1,5,6 (CSEL 65,7,16/23 Feder).

642 Tr. ps. 131,14 (CSEL 22,673,2/19 Zingerle). Zur ‚Ruhe‘ als Vorstellung der Vollendung vgl. unten S. 308f.

643 In Mt. 4,13,9f (SC 254,130 Doignon). Zu ‚Licht‘ als Metapher für die Vollendung siehe unten S. 312f.

644 Tr. ps. 118 ain 10 (CSEL 22,501,8 Zingerle).

645 In Mt. 19,5,12/4 (SC 258,94 Doignon): *hic ipse se a Dei patris atque ab Ecclesiae matris familia abdicavit*. Vgl. Cypr. ep. 73,19 (CSEL 3,2,793,13/20 Hartel), der wie Hilarius Ex. 20,12 (bzw. Mt. 19,19) zitiert: „Du sollst Vater und Mutter ehren“ und die Relation Vater Gott, Mutter Kirche herstellt. Vgl. Cypr. laps. 9,178/81 (CCL 3,225 Bévenot); eccl. unit. 6,143/62 (CCL 3,253f Bévenot): Hier gebraucht Cyprian ferner das Bild von Ehe und Ehebruch.

646 Cypr. ep. 73,21 (CSEL 3,2,795,3f Hartel): *quia salus extra ecclesiam non est*; vgl. eccl. unit. 6,160/2 (CCL 3,254 Bévenot) und 23,562/7 (CCL 3,266 Bévenot).

Tod überwinden und das Leben erlangen; wer dagegen außerhalb der Kirche steht, verursacht dadurch seinen eigenen (ewigen) Tod⁶⁴⁷.

In der Auslegung zu Ps. 147, 17/20 erscheint die Kirche als die *gens* Jakobs, als Stadt Jerusalem und Stadt des Friedens, die allein in den Genuß der ewigen Freude kommen wird, an der keine andere *gens* teilhaben wird⁶⁴⁸. Die Kirche als allein heilsmittelnde Gemeinschaft wird ferner als *coetus sanctorum* und als der eine Leib Christi gesehen, von dem man sich nicht durch Sünden, Stolz oder Streit trennen darf, da sonst die Teilhabe an der Vollendung, die wesentlich auf der Einheit des Leibes Christi beruht, nicht vermittelt werden kann⁶⁴⁹. Hier kommt wiederum das Heiligkeitideal, das die Ekklesiologie des Hilarius beherrscht, zum Tragen: Wer nicht nach dem Heiligkeitideal lebt, trennt sich von der Kirche und somit auch vom Heil. Die Ausschließlichkeit der Heilsmittlung durch die Kirche kommt schließlich darin zum Ausdruck, daß er im Anschluß an Cyprian den von der Kirche Getrennten als Fremdling bezeichnet, der an den Verheißungen der Kirche keinen Anteil hat: „Wer nämlich von dem Leib der Kirche, die der Leib Christi ist, ausgespien wird, wird gleichsam als ein dem Leib Gottes Fremder und Außenstehender der Herrschaft des Teufels übergeben“⁶⁵⁰. Konsequenterweise beantwortet der Bischof von Poitiers die Frage negativ, ob es eine Ausnahme für diejenigen gebe, die Gott nicht kennen: Eine positive Antwort läßt die Schrift nicht zu, denn in das himmlische Jerusalem treten nach ihrem Zeugnis nur diejenigen ein, die Gottes Volk sind, während die übrigen abgewiesen werden⁶⁵¹.

Daß Hilarius die Kirche als endzeitliche Heilsgemeinde versteht und wie sehr er sie der Gemeinschaft der im Himmel Vollendeten annähert, wird aus der Verhältnisbestimmung von Kirche und Reich Gottes bzw. Himmelreich einerseits und Kirche und himmlischen Jerusalem andererseits ersichtlich. Zugleich spiegelt sich in diesen Zuordnungen das ‚Schon‘ und ‚Noch-nicht‘ der eschatologischen Spannung wider, von der die Kirche grundlegend bestimmt ist^{651a}.

Was das Reich Gottes betrifft, so erscheint es im Matthäuskommentar als eine Wirklichkeit, die von den Propheten angekündigt wurde und nach dem Wort Christi

in ihm selbst gegenwärtig ist, andererseits jedoch für die Zukunft erhofft werden muß⁶⁵². Christus selbst ist das Himmelreich⁶⁵³, aber dennoch ist es eine zukünftige eschatologische Wirklichkeit, insofern es mit der Wiederkunft Christi und dem Gericht verbunden ist⁶⁵⁴. Aus diesen Aussagen ist zunächst zu entnehmen, daß das Reich Gottes nicht einfach als mit der Kirche identisch gedacht wird. Doch andererseits hat die Kirche einen engen Bezug zum Reich Gottes, wenngleich es den Gläubigen erst in der Zukunft zu eigen sein wird und Gegenstand christlicher Hoffnung ist: Christus hat diejenigen, die demütig sind, schon jetzt in den Besitz des Himmelreiches eingesetzt, damit sie voranschreiten und schließlich durch den Geist der Demut alles und noch Größeres von Gott erhoffen, so daß ihnen das Himmelreich dereinst gehören wird⁶⁵⁵. In dem referierten Text gibt es eine Spannung zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Besitzen des Himmelreiches; zwischen beiden Polen vermittelt der Begriff des ‚Fortschreitens‘ (*profectus*), und daraus folgt für unseren Zusammenhang: Die Kirche ist zwar nicht einfach identisch mit dem Reich, aber ihr kommt es anfanghaft zu, und sie ist auf dem Weg zu seinem vollkommenen Besitz. Diesen engen Nexus von Kirche und Reich Gottes arbeitet Hilarius verschiedentlich heraus: In Kapitel 11,7 des Matthäuskommentars deutet er die Klage Jesu, von den Tagen Johannes des Täuflers bis jetzt werde dem Himmelreich Gewalt angetan (Mt. 11, 12), auf das Übergehen der Verheißung Israels sowie des Reiches auf die Heiden, die es aufgrund ihres Glaubens an sich reißen: Christus „hatte den Aposteln befohlen, hauptsächlich zu den verlorenen Schafen Israels zu gehen; diese sollten in das Reich eingesetzt werden und in der Familie und dem Geschlecht Abrahams, Isaaks und Jakobs bleiben. Doch die Verkündigung an sie brachte (nur) den Zöllnern und Sündern ein Voranschreiten: Aus diesen (kamen) Glaubende, aus diesen (kamen) Apostel, aus diesen (bestand) das Himmelreich. Im übrigen glaubt das Volk dem Johannes nicht . . . Die Söhne weisen das Vermächtnis zurück, die Knechte erkennen es an. Daher leidet das Himmelreich Gewalt und die Gewalttätigen reißen es an sich, weil die Herrlichkeit, zu der Israel von seinen Vätern her bestimmt war, die von den Propheten verkündet und von Christus angeboten wurde, durch den Glauben der Heiden in Beschlag genommen und entrissen wird“⁶⁵⁶. Hier wird im Gegensatz zu den zuerst angeführten Stellen das Reich als ein gegenwärtiges verstanden, das aus den Aposteln und aus den Gläubigen besteht; obwohl es also als eine futurische Größe bestimmt ist, „ist es eine in dem Maße gegenwärtige Realität, wie es mit der Kirche, dem Leib Christi, zusammenfällt“⁶⁵⁷. In dieselbe Richtung weist ein weiterer Abschnitt des Matthäus-

652 In Mt. 5,6,11/5 (SC 254,154 Doignon).

653 In Mt. 12,17,14f (SC 254,284 Doignon). Zur Stelle vgl. unten S. 316 Anm. 823.

654 In Mt. 14,13,8/13 (SC 258,26 Doignon).

655 In Mt. 4,2,7/13.25/8 (SC 254,122 Doignon).

656 In Mt. 11,7,8/14.22/6 (SC 254,258/60 Doignon).

657 Pelland, Règne 640.

647 Tr. myst. 2,9,3 (CSEL 65,35,13f Feder): *docens eos, qui extra ecclesiam fuissent, causam sibi mortis futuros*.

648 Tr. ps. 147,7 (CSEL 22,858,16/859,2 Zingerle).

649 Tr. ps. 121,5 (CSEL 22,573,16/21 Zingerle).

650 Tr. ps. 118 ain 5 (CSEL 22,497,22/4 Zingerle); vgl. Cypr. eccl. unit. 6,146/9 (CCL 3, 253 Bévenot).

651 Tr. ps. 121,6 (CSEL 22,573,25/574,6 Zingerle) mit Zitat von Ps. 121,4a; Joh. 8,44a und Mt. 25,41b.

651a Figura (Kirchenverständnis) kommt in seinen Untersuchungen über das Verhältnis von Kirche und Reich Gottes (81/96) sowie von Kirche und himmlischem Jerusalem bzw. irdischer und himmlischer Kirche (150/60) zu im wesentlichen mit dem Folgenden übereinstimmenden Ergebnissen.

kommentars, nach dem das Reich Gottes gegenwärtig ist, wenn die Apostel in Christus handeln und wenn Christus aus dem Geist Gottes handelt, und den Aposteln die Aufgabe der Vermittlung des Reiches Gottes zukommt⁶⁵⁸.

In *De trinitate* und der Psalmenauslegung unterscheidet Hilarius zwischen dem Reich des Vaters und dem Reich des Sohnes, das am Ende der Zeiten in das Reich des Vaters übergeben wird⁶⁵⁹. Daß die irdische Kirche mit dem Reich des Vaters identifiziert werden könnte, wird durch die Unterscheidung der beiden Reiche und durch den eschatologischen Vorgang der Reichsübergabe unmöglich gemacht. Aber dennoch ist es die Kirche, die in der Herrlichkeit des (Auferstehungs-)Leibes Christi Miterbe seines Reiches sein wird; ihre Glieder werden als „Brüder“ in das „brüderliche Haus“, d. h. sein Reich eintreten. Insofern die Kirche zur Vollendung im Reich Gottes bestimmt ist, ist sie für Hilarius ein „geistiges Haus“, ein „königliches Haus“ und ein „königliches Geschlecht“⁶⁶⁰. Wenn er von der Übergabe des Reiches Christi in das Reich des Vaters spricht, läßt er keinen Zweifel daran, daß es das Wir der Gläubigen, also die Kirche ist, die das Reich Christi dereinst sein wird und die dem Vater übergeben wird: „weil wir gleichförmig mit der Herrlichkeit seines Leibes gemacht worden sind, werden wir das Reich Gottes sein. Er sagt nämlich nicht: ‚Er wird *sein* Reich übergeben‘, sondern: ‚Er wird *das* (oder: *als*) Reich übergeben‘ (1 Kor. 15,24), (nämlich) uns, die er durch die Verherrlichung (nach dem Vorbild) seines Leibes zum Reich gemacht hat, wird er Gott übergeben. Uns also wird er in das Reich (des Vaters) übergeben“⁶⁶¹. Dabei betont Hilarius, daß der ganze Abschnitt über die Übergabe des Reiches vom Geheimnis des Leibes Christi⁶⁶², also von der Kirche handelt.

Ebensowenig wie die Kirche einfach mit dem Reich des Vaters identisch ist, ist sie es mit dem Reich des Sohnes, aber sie hat zu ihm wie zum Reich des Vaters einen engen Bezug, der als Zielidentität zu kennzeichnen ist. Sie wird als vollendete das Reich des Sohnes sein und in das des Vaters übergeben werden; insofern der Bischof von Poitiers diese Heilsgewißheit für uns, die Gläubigen, und das heißt für die Kirche ausdrücken will, kann er sie auch präsentisch als Christi Reich charakterisieren. Auffallend ist dabei jedoch der Wechsel zwischen Präsens und Futur, der in einem Abschnitt der Psalmenerklärung begegnet: „Und so regiert der Herr, der Gottvater das Reich übergeben wird; er wird keinen Mangel an Gewalt über das Reich haben, sondern uns, die wir sein Reich *sind*, Gottvater in das Reich übergeben. Die Übergabe des Reiches ist unser Voranschreiten, so daß wir, die wir im Reich des Sohnes

sein werden, auch im Reich des Vaters seien, deshalb des Reiches des Vaters würdig, weil wir auch für das Reich des Sohnes würdig *sein werden*“⁶⁶³. Demnach ist die Kirche auf dem Wege zur Vollendung, in der sie das Reich Christi sein wird; insofern sie aber die endzeitliche Heilsgemeinschaft ist, die sich auf dem Wege zu diesem Ziel befindet und insofern sie es mit Gewißheit erreichen wird, kann Hilarius sie auf der anderen Seite anfanghaft-proleptisch mit dem Reich Christi identifizieren⁶⁶⁴.

Zu einem ähnlichen Ergebnis führt eine Analyse der Beziehung zwischen Kirche und himmlischem Jerusalem. Ebenso wenig wie die Kirche mit dem Reich Gottes oder dem Reich Christi schlechthin identisch gesetzt wird, schildert Hilarius sie als mit dem himmlischen Jerusalem identisch, das bei ihm ausschließlich die Vollendung bezeichnet. Dies wird in der *Instructio psalorum* deutlich, in der er die exegetischen Prinzipien seiner Auslegung des Psalters darbietet. Darin stellt er die Vollendung des Menschen als ein stufenförmiges Voranschreiten und Aufsteigen zum himmlischen Jerusalem und zum Reich des Vaters dar. Anhand der Einteilung des 150 Psalmen umfassenden Psalters in drei Einheiten zu je 50 Psalmen beschreibt er einen dreifach gestuften Vorgang: (1) die erste Stufe bildet die Sündenvergebung und die Wiedergeburt in der Taufe; (2) dann folgt das Bewahren des (bereits angebrochenen) „Reiches des Herrn“ nach der erlangten Sündenvergebung „bis zur Zeit jener heiligen Stadt und des himmlischen Jerusalems“. (3) Die dritte Stufe ist endlich durch den Übergang vom Reich des Sohnes in das Reich des Vaters nach Erhalt des Auferstehungsleibes gekennzeichnet⁶⁶⁵. Die ersten beiden Stufen heben offenkundig auf den Eintritt in die Kirche durch die Taufe und auf das Bleiben in ihr unter Bewahren der Taufgnade ab. Daran verdeutlicht sich der eschatologische Stellenwert, den Hilarius der Kirche zumißt: sie ist zwar nicht schon himmlisches Jerusalem, aber sie führt zu der himmlischen Stadt hin. Der Aufbau des himmlischen Jerusalem, der durch den Herrn erfolgt, hat zwar schon begonnen, ist aber noch nicht Vollendung, das himmlische Jerusalem

658 In Mt. 12,15,15/8 (SC 254,280 Doignon).

659 Vgl. dazu unten S. 324/7 sowie Pelland, Règne 658/74.

660 Tr. ps. 51,3 (CSEL 22,98,16/25 Zingerle); vgl. 1 Petr. 2,5.9.

661 Trin. 11,39,2/6 (CCL 62A,566 Smulders); vgl. auch tr. ps. 60,5 (CSEL 22,206,20/2 Zingerle); tr. ps. 139,17 (CSEL 22,788,29/31 Zingerle); tr. ps. 148,8 (CSEL 22,864,21/865, 21 Zingerle).

662 Trin. 11,39,20/2 (CCL 62A,567 Smulders).

663 Tr. ps. 148,8 (CSEL 22,865,15/20 Zingerle).

664 Tr. ps. 51,17 (CSEL 22,109,11f Zingerle): *universis enim patet, ut consortes sint corporis dei atque regni*. Fierro (Gloria 187 Anm. 15) meint, der Text habe deutlich einen eschatologischen Gehalt und sei im Grunde eine andere Umschreibung für die häufige Wendung *conformes gloriae corporis Christi*. Richtig beobachtet ist, daß die Formulierung eschatologisch gemeint ist, aber Fierro übersieht das Moment der eschatologischen Spannung und identifiziert vorschnell das *corpus Dei* (= *corpus Christi*) mit der *vollendeteten*, also himmlischen Kirche. Mir scheint dagegen die *irdische* Kirche bezeichnet zu sein, die als Leib Gottes (Christi) gesehen und proleptisch als Reich (Christi) charakterisiert wird. Ähnlich wie Hilarius wird später Augustinus das Verhältnis von Kirche und Reich Christi bestimmen. Vgl. dazu: Lohse, Eschatologie 231/40.

665 Tr. ps. instr. 11 (CSEL 22,11,5/10 Zingerle): *cum enim primus gradus sit ad salutem in novum hominem post peccatorum remissionem renasci, sitque post paenitentiae confessionem regnum illud domini in sanctae illius civitatis et caelestis Hierusalem tempora servatum, et postea consummata in nos caelestis gloria in dei patris regnum per regnum filii proficiamus*; vgl. tr. ps. 150,1 (CSEL 22,870,18/871,16 Zingerle).

selbst, sondern er bedarf weiterer Vervollkommnung⁶⁶⁶. Daß dieser Aufbau der himmlischen Stadt die Kirche bezeichnet, ergibt sich aus weiteren Stellen: Wenn die durch den Glauben geeinte Kirche „ein Herz und eine Seele“ sein wird (Apg. 4,32), dann wird sie das heilige Jerusalem sein, das gleich einer Stadt aufgebaut wird⁶⁶⁷. Durch das Bleiben in der Kirche, die Hilarius als „Haus Gottes“ charakterisiert, steigt der Mensch auf in jenes heilige Haus, das himmlische Jerusalem⁶⁶⁸. Demzufolge ist die erste und wichtigste Stufe des Aufstiegs in den Himmel das Wohnen in der Kirche, danach erst wird die ewige Ruhe erreicht. Zugleich ist der hier geschilderte Weg zur Vollendung, der über die Kirche führt, für Hilarius der einzige, auf dem die Vollendung zu erreichen ist⁶⁶⁹. Die durch die Geheimnisse (*sacramenta*) der Kirche geheiligten Seelen erhalten Anteil an der Auferstehung und am himmlischen Jerusalem⁶⁷⁰. Wer sich darum vom Leib der Kirche, der Gemeinschaft der Heiligen, durch Sünden, Stolz oder Streit trennt, hat keinen Anteil an der heiligen Stadt⁶⁷¹. In dieser Linie liegt es, wenn unser Autor das „neue Jerusalem“ nicht mit der irdischen, sondern mit der himmlischen Kirche identifiziert⁶⁷². So ist die irdische Kirche, die sich aus zahlreichen Ortskirchen zusammensetzt, die *domus dei*⁶⁷³, die nicht von Menschenhand, sondern von Gott, und nicht auf menschliche Weise, sondern durch seine Lehre auf den Fundamenten der Propheten und Apostel aus lebendigen Steinen nach den Maßen des Leibes Christi errichtet wird; die Kirche als *domus dei* wächst aus mehreren Häusern durch das vielfältige Bauen der Gläubigen in jedem einzelnen von uns zu jener geschmückten und großen seligen Stadt⁶⁷⁴, zum himmlischen Jerusalem. Das bedeutet: Die Kirche selbst ist noch nicht das himmlische Jerusalem, aber sie ist auf dem Weg zu ihrer Vollendung, in der sie mit dem himmlischen Jerusalem identisch sein wird.

Die Zielidentität von irdischer Kirche und himmlischem Jerusalem findet ferner ihren Ausdruck in dem *Civitas*-Motiv, das gleichermaßen auf die irdische Kirche wie auf das himmlische Jerusalem angewandt wird und dadurch eine Entsprechungsmotivik zwischen Kirche und himmlischem Jerusalem begründet⁶⁷⁵. Dabei ist die *civitas* der irdischen Kirche auf die *civitas* des himmlischen Jerusalem hingebordnet.

666 Tr. ps. 126,10 (CSEL 22,620,9/12 Zingerle).

667 Tr. ps. 121,5 (CSEL 22,573,13/6 Zingerle).

668 Tr. ps. 133,2 (CSEL 22,691,21/4 Zingerle).

669 Tr. ps. 14,4 (CSEL 22,86,9/18 Zingerle); tr. ps. 14,5 (CSEL 22,88,4f Zingerle); vgl. tr. ps. 132,7 (CSEL 22,690,13f Zingerle).

670 Tr. ps. 131,23 (CSEL 22,680,1/7 Zingerle).

671 Tr. ps. 121,5 (CSEL 22,573,16/20 Zingerle).

672 Tr. ps. 54,12 (CSEL 22,155,24f Zingerle).

673 Tr. ps. 126,6 (CSEL 22,617,3/10 Zingerle); vgl. auch tr. ps. 121,10 (CSEL 22,576,8f Zingerle): *domus domini*.

674 Tr. ps. 126,8 (CSEL 22,618,15/619,6 Zingerle).

675 Vgl. unten S. 318/20.

Den *Civitas*-Charakter der Kirche drückt Hilarius gern in dem soteriologisch bedeutsamen Bild vom (mystischen) Leib Christi aus, in dem die Gesamtheit der Gläubigen (bzw. der Menschen) durch Christi Annahme eines konkreten Leibes bei der Menschwerdung geeint sind. Im Matthäuskommentar deutet der Bischof von Poitiers die Stadt, die auf dem Berge liegt und nicht verborgen werden kann (Mt. 5, 14) als den Leib, den Christus bei seiner Menschwerdung angenommen hat und in dem die ganze Menschheit umfaßt wird. Der Evangelist „nennt das Fleisch, das (Christus) angenommen hatte, ‚Stadt‘, da gleichsam wie die Stadt aus einer Verschiedenheit und Vielzahl der Bewohner besteht, in ihm durch die Natur seines angenommenen Leibes die Vereinigung des ganzen Menschengeschlechtes enthalten ist. Und so bewirkt unsere Vereinigung in diesem (Leib), daß er eine Stadt wird und wir durch die Gemeinschaft mit seinem Fleisch die Bewohner der Stadt sind“⁶⁷⁶. Aufgrund des *Civitas*-Charakters der Kirche als Leib Christi kann er die irdische Stadt Jerusalem als „Vorausbild der Kirche, das ist des Leibes Christi, die die Stadt des großen Königs ist (Mt. 5,35)“⁶⁷⁷, verstehen. In der Linie dieser Interpretation des Bildvergleichs Kirche – Leib Christi als *civitas* liegt es, wenn Hilarius in der Psalmenauslegung den von Christus angenommenen Fleischesleib in symbolisch-bildhafter Auslegung als Jerusalem bzw. Sion bezeichnet: „Dieses Wort, der Herr, ist Fleisch geworden (vgl. Joh. 1,14); dieses Fleisch ist Sion und Jerusalem, für uns Stadt des Friedens und Ziel unseres Ausschauens“⁶⁷⁸. Sion und Jerusalem sind Sinnbilder für die Kirche als dem (mystischen) Leib Christi, dessen Glieder wir sind und in dessen verherrlichtem Leib wir die Herrlichkeit unserer Hoffnung schauen, da Christus den Leib unserer Niedrigkeit der Herrlichkeit seines Leibes gleichgestalten wird⁶⁷⁹. Wenn Hilarius dabei die Kirche als Leib Christi hervorhebt⁶⁸⁰, so dürfte er damit den Charakter der Kirche als *civitas* betonen wollen, die auf die himmlische *civitas* Jerusalem hingebordnet ist. Hintergrund ist die Entsprechungsmotivik und die Zielidentität der *civitates* Kirche und himmlisches Jerusalem.

Auf dem Hintergrund dieser eschatologischen Zielidentität kann Hilarius wenn er die endzeitliche Bedeutung der Kirche herausstreichen will proleptisch und im Sinne einer anfanghaften Verwirklichung der noch ausstehenden Vollendung auch die irdische Kirche als himmlisches Jerusalem bezeichnen; in gewisser Weise ist sie schon jetzt, was sie dereinst sein wird. Wenn es in Eph. 2, 19f heißt, wir, die Gläubigen, seien Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, aufgebaut auf dem Fundament

676 In Mt. 4,12,3/9 (SC 254,130 Doignon); zur Stelle ausführlicher: Burns, *Christology* 104/12; Pettorelli, *Sion* 215/7.230/3.

677 In Mt. 4,24,10/4 (SC 254,144 Doignon).

678 Tr. ps. 52,18 (CSEL 22,131,23/5 Zingerle).

679 Tr. ps. 128,9 (CSEL 22,643,10/9 Zingerle); vgl. tr. ps. 64,2 (CSEL 22,234,1/13 Zingerle); tr. ps. 68,31 (CSEL 22,339,10/21 Zingerle); tr. ps. 147,2 (CSEL 22,855,5/18 Zingerle).

680 Tr. ps. 64,2 (CSEL 22,234,1/11 Zingerle); tr. ps. 124,3 (CSEL 22,598,24/599,6 Zingerle).

der Apostel, so schließt er daraus, daß es sich um eine gegenwärtige Wirklichkeit handelt und daß wir zu einem Teil schon die himmlische Stadt sind, aber (nach 1 Kor. 13,12) noch wie in einem Spiegel rätselhaft sehen, was wir dereinst von Angesicht zu Angesicht betrachten und sein werden⁶⁸¹. Noch eindringlicher formuliert er: „Wir wollen jetzt in der Kirche wohnen, dem himmlischen Jerusalem, damit wir in Ewigkeit keine Veränderung erfahren werden“⁶⁸². Aber auch hier unterscheidet er zwischen der Kirche als himmlischem Jerusalem und dem künftigen himmlischen Jerusalem: Wer in der Kirche wohnt, wird auch in jenem wohnen, denn die Kirche ist Vorausbild (*forma*)⁶⁸³ des künftigen Jerusalem. Daher kann er sowohl die gegenwärtige als auch die zukünftige Kirche als himmlisches Jerusalem charakterisieren⁶⁸⁴. So sehr aber in der Kirche das himmlische Jerusalem ‚schon‘ gegenwärtig ist, so sehr bleibt die ewige Stadt andererseits eine zukünftige und ‚noch nicht‘ erreichte Größe, die nur in der Kategorie der Hoffnung erfaßt werden kann: auf sie „ist die Sehnsucht der Patriarchen, die Erwartung der Heiligen, der Glaube der Apostel, das Bekenntnis der Märtyrer und der Lebenslauf aller Gläubigen ausgerichtet“⁶⁸⁵.

Die gleiche Nähe zwischen Kirche und himmlischem Jerusalem zeigt sich auch in der Auslegung des Berges Sion, der nach Hilarius mit Jerusalem identisch ist: Sion und Jerusalem unterscheiden sich nicht, denn beide Bezeichnungen meinen denselben Ort⁶⁸⁶. Sion, dessen Namen der Bischof von Poitiers als ‚Ausschauen‘ (*speculatio*) interpretiert⁶⁸⁷, bezeichnet den ‚Ort‘ der ewigen Seligkeit⁶⁸⁸. Wie Jerusalem deutet Hilarius Sion typologisch auf die Kirche⁶⁸⁹, und zwar sowohl auf die gegenwärtige irdische als auch auf die zukünftige himmlische Kirche: „Nach der himmlischen Lehre ist Sion die Kirche, entweder diejenige, die jetzt besteht, oder diejenige, die

(dereinst) sein wird“⁶⁹⁰. Die Dialektik dieser Auslegung spiegelt einerseits die eschatologische Spannung von ‚Schon‘ und ‚Noch-nicht‘ wider, in der die Kirche steht; andererseits verdeutlicht sie aber auch die Zielidentität von Kirche und himmlischem Jerusalem sowie die Gewißheit des Hilarius, daß die Kirche die Vollendung erreichen wird.

IV. DIE BEWERTUNG DES TODES.

Der Tod kann in dreifacher Weise bewertet werden: als positiv (*bonum*), als negativ (*malum*) oder als neutral zu beurteilender Vorgang (*Adiaphoron*). Bei den Autoren der Antike finden sich zwar Belege für alle drei Beurteilungsmöglichkeiten, doch herrscht bei den Philosophen die positive oder die neutrale vor. Überhaupt ist die Philosophie seit Platon bemüht, der Wertung des Todes als *malum*⁶⁹¹ eine positive oder wenigstens nicht negative Sinngebung entgegenzustellen⁶⁹². Das Streben nach Überwindung der negativen Beurteilung des Todes wird am deutlichsten in der Stoa, die – ebenso wie der Epikureismus⁶⁹³ – aufgrund der Lehre von der Auflösung der Seele und des Leibes im Tode sowie aufgrund der Leugnung eines individuellen Jenseitslebens sich nicht zu einer positiven Sicht durchringen kann, den Tod aber doch stets als *Adiaphoron* betont⁶⁹⁴. Bei Platon und in der platonischen Tradition gelingt dagegen die Bewertung des Todes als *bonum*, weil entsprechend der platonisch-dualistischen Anthropologie im Tod die Seele von dem ihr hinderlichen Leib getrennt und dadurch befreit wird⁶⁹⁵.

681 Tr. ps. 121,1 (CSEL 22,570,22/571,7 Zingerle).

682 Tr. ps. 124,4 (CSEL 22,600,9/11 Zingerle).

683 Zu *forma* als lateinischer Übertragung des griechischen τύπος vgl. J. Doignon, La trilogie *forma, figura, exemplum*, transposition du grec ΤΥΠΟΣ, dans la tradition ancienne du texte latin des s, Paul, in: Latomus 17 (1958) 329/49; ders., Exil 281/8.

684 Tr. ps. 124,4 (CSEL 22,600,11/23 Zingerle).

685 Tr. ps. 126,2 (CSEL 22,615,1/7 Zingerle).

686 Tr. ps. 147,2 (CSEL 22,854,20f Zingerle); vgl. tr. ps. 121,2 (CSEL 22,571,21 Zingerle).

687 Tr. ps. 68,31 (CSEL 22,339,7/9 Zingerle); tr. ps. 124,3f (CSEL 22,599,6.17/9 Zingerle); tr. ps. 128,9 (CSEL 22,643,5/10 Zingerle); tr. ps. 147,2 (CSEL 22,855,7 Zingerle); vgl. PsCypr. mont. Sina et Sion 2 (CSEL 3,3,105,11f Hartel); mont. Sina et Sion 6f (CSEL 3,3,110,1/4.111,6f Hartel).

688 Tr. ps. 132,7 (CSEL 22,690,7/10 Zingerle); tr. ps. 136,5 (CSEL 22,726,13/5 Zingerle).

689 Tr. ps. 64,2 (CSEL 22,234,1/4 Zingerle). Sion bezeichnet in der Exegese des Hilarius häufig den angenommenen, auferstandenen und verherrlichten Leib Christi, in dem wir unsere eschatologische Hoffnung betrachten. Damit reimt sich seine Auslegung von Sion als *speculatio*: vgl. die Belege bei Fierro, Gloria 181 Anm. 1; Gastaldi, Exégeta 259 Anm. 230. Daneben bezeichnet Sion auch die Kirche. Vgl. unsere Stelle und weitere Belege bei Gastaldi, Exégeta 264 Anm. 264. Die parallele Auslegung von Sion auf den Leib Christi und auf die Kirche ergibt sich aus dem Bildvergleich von Kirche und Leib Christi. Zu Sion und seinen Bedeutungen in der Auslegung des Hilarius vgl. auch Pettorelli, Sion.

690 Tr. ps. 132,6 (CSEL 22,689,5f Zingerle).

691 Vgl. etwa: Plato *Phaedo* 68d (1,96 Burnet); Cic. *Tusc.* 1,5,9 (221,8/17 Pohlenz); auch für Augustinus ist der Tod ein *malum*: vgl. Eger, Eschatologie 25f.

692 Vgl. die Charakterisierung der Philosophie als Kunst des Sterbens, Bemühung um den Tod bei Plato *Phaedo* 80e/81a (1,117 Burnet); Cic. *Tusc.* 1,31,75 (255,11/256,5 Pohlenz) und dazu die Anmerkung bei O. Gigon (Hrsg.), Marcus Tullius Cicero, Gespräche in Tusculum. Lateinisch deutsch mit ausführlichen Anmerkungen (= Tusculum Bücherei) (München 1970) 476. Zur Stoa vgl. Benz, Todesproblem 85/8 mit Belegen.

693 *Epic. frg.* 336/41 (226/8 Usener); Cic. *Tusc.* 1,34,82f (259,5/28 Pohlenz); charakteristisch für die Epikureer ist die Lehre, der Tod gehe uns nichts an, da der Mensch im Tod als ganzer aufgelöst werde. Dazu vgl. Überweg Praechter, Grundriß 1,454 mit Belegen; Choron, Tod 59/64.

694 Vgl. oben S. 63 Anm. 227; ferner: Epict. *diss.* 1,30,2f (110,2/6 Schenkl); Cic. *Tusc.* 1,38,91 (264,8/23 Pohlenz); Benz, Todesproblem 48.53/67. In der kaiserzeitlichen Stoa erhält der Tod eine stärker positive Wertung: vgl. Pohlenz, Stoa 1,322f.340; Choron, Tod 65/84; Hoffmann, Leben und Tod 13f.24.

695 Etwa: Plato *Phaedo* 84e/85b (1,123f Burnet). Der *Phaedo* Platons trägt in der *Anthologia latina* und in dem anonymen *Liber de viris illustribus* den Titel: *Liber de bono mortis*. Vgl. ThesLL 2 (1906) 2099,48f s. v. *bonum*; siehe ferner: Cic. *Tusc.* 1,8,16 (225,25/9 Pohlenz); *Tusc.* 1,11,23 (229,19f Pohlenz); *Tusc.* 1,30,73 (254,18 Pohlenz) (vgl. obige Stelle Plato

Entsprechend seiner Anthropologie, die stärker die leib-seelische Einheit des Menschen als den Dualismus zwischen Leib und Seele betont, greift Hilarius die platonische Lehre vom *bonum mortis* nicht auf. An keiner Stelle nennt er den Tod direkt ein Gut, anders als beispielsweise Ambrosius, der stärker die platonische Todesbewertung aufgreift, ohne jedoch die christlichen Elemente der Lehre vom Tod zu vernachlässigen⁶⁹⁶. Zu einer ausschließlich positiven Bewertung des Todes als *bonum* im platonischen Sinn kann Hilarius sich nicht durchringen, aber er versteht ihn auch nicht eindeutig als *malum*. Der Gedanke, der Tod sei ein Adiaphoron, ist ihm schließlich vollends fremd; vielmehr scheint der Tod für ihn sowohl positive als auch negative Aspekte zu haben. Der Bischof von Poitiers führt Argumente für beide Beurteilungsweisen des Todes an, ohne sich letztlich nach der einen oder nach der anderen Seite festzulegen. Sein Denken schwankt zwischen den Polen der Negativerfahrung des Todes und seiner theologischen Deutung als Folge der Sünde einerseits und der Sicht des Todes als Ende der irdischen Drangsal und als notwendiges Durchgangsstadium zum ewigen Leben andererseits. Das Todesverständnis des Hilarius bleibt in einer eigenartig unbestimmten Schwebelage zwischen einer positiven und negativen Todesbewertung.

Für den Bischof von Poitiers steht das ganze menschliche Leben unter dem Vorzeichen des Todes, der seine Schatten auf es vorauswirft. Weil der Mensch sterben muß, sind das irdische Leben und alle seine Güter im eigentlichen leer; sie können dem Menschen letzte, wahre Freude nicht geben. In der Auslegung des 143. Psalms verdeutlicht Hilarius diesen Sachverhalt: Nach allgemeiner Überzeugung werden die Güter dieser Welt für herrlich und kostbar gehalten, und wer sie besitzt, wird als glücklich angesehen. „Aber der Prophet weiß, daß die Meinung über diese Glückseligkeit falsch ist. Was nämlich werden diese großen, zahlreichen Güter der Welt dem Leben hinzugewinnen, das durch den Tod entrissen wird?“⁶⁹⁷ Nicht nur die Güter der Welt werden durch den Tod relativiert, sondern der Mensch selbst. Zu Psalm 143,4 („Der Mensch ist dem Windhauch ähnlich gemacht worden, und seine Tage gehen vorüber wie ein Schatten“) erklärt Hilarius: „der Mensch, der dem Windhauch ähnlich

Phaedo 84e/85b [1,123f Burnet]) u. ö. sowie die oben S. 53 in Anm. 168 genannte Literatur.

696 Vgl. dazu Niederhuber, Eschatologie 11/20 mit Belegen. Es ist hier allerdings darauf hinzuweisen, daß auch Ambrosius den Tod als Folge der Sünde (ebd. 14f) ansieht und die platonische Lehre vom *bonum mortis* durchaus christlich akzentuiert. Nur denkt Ambrosius in stärker platonischen Bahnen als Hilarius. Darin bestätigt sich, was bereits im Abschnitt über die Anthropologie deutlich wurde: Hilarius knüpft insgesamt gesehen eher an die stoische als an die platonische Tradition an. Die christliche Lehre von Auferstehung und Weltgericht läßt ihn sogar zur allgemein verbreiteten Auffassung vom *bonum mortis* negativ Stellung nehmen. Der Tod bedeutet nicht einfach ‚Ruhe‘, wie die Heiden meinen; sie werden vielmehr die ewige Feuerstrafe erleiden: in Mt. 5,12, 11/5 (SC 254,162 Doignon); zur Stelle vgl. J. Doignon, in: SC 254,163 Anm. 12.

697 Tr. ps. 143,23 (CSEL 22,827,25/828,1 Zingerle).

gemacht worden ist und dessen Tage wie ein Schatten vergehen, wird durch die (ihm) gewährte Gotteserkenntnis bestimmt. Windhauch ist die Welt, deren Aussehen und Form aufgehoben wird. Für Gott nämlich ist all das leer, das, obwohl es da ist, nicht in der Weise ist, daß es bleibt; und jeder Schatten ist dennoch nicht obwohl er ist, weil er entsteht und durch das Weggehen dessen verschwindet, durch den er verursacht wurde. Deshalb ist der Mensch nicht Schatten, sondern dem Schatten ähnlich, noch Windhauch, sondern dem Windhauch ähnlich gemacht worden durch das Dazwischentreten des Todes“⁶⁹⁸. Deutlich tritt in diesem Text die negative Wirkung und Bewertung des Todes zutage: Der Mensch wird durch die in der Menschwerdung vermittelte Gotteserkenntnis dazu bestimmt, Gott gleichförmig zu werden⁶⁹⁹. Darum ist der Mensch nicht Schatten und Windhauch, sondern nur dem Schatten und Windhauch ähnlich. Es sind aber gerade die Wirkungen des Todes, die den Menschen bzw. sein Leben schattenähnlich und leer erscheinen lassen. Wenn Hilarius auch in beiden Zitationen keine direkte Bewertung des Todes als *malum* ausspricht, so ist doch in ihnen unverkennbar ein Unterton wahrzunehmen, der eine eher negative Beurteilung des Todes erkennen läßt.

Im Zusammenhang mit dieser Wertung des Todes ist die oben behandelte theologische Deutung des Todes als Straffolge der Sünde zu sehen. Aber im Rahmen dieser eher negativen Interpretation des Todes zeichnet sich auch ein positiver Gedanke ab, der eine ausschließlich negative Einschätzung des Todes bereits hinter sich läßt. Denn in dem von Gott über den Menschen verhängten Straftod sieht Hilarius gleichzeitig einen göttlichen Gnadenerweis, da der Mensch aufgrund seines Sterbenmüssens die (anderen) Folgen seiner Sünde nicht ewig zu tragen hat⁷⁰⁰. So ist es gerade die theologische Interpretation des Todes als Folge der Sünde, die zwischen den Deutungen des Todes als *bonum* und als *malum* vermittelt, ohne sich zugunsten der einen oder anderen Auffassung entscheiden zu müssen.

Aufgrund der christlichen Jenseitshoffnung, des Glaubens an die Auferstehung, auf deren Hintergrund Hilarius, antike Traditionen aufgreifend, den Tod mit dem Schlaf vergleicht⁷⁰¹, kann er auf der anderen Seite dem Tod auch positive Aspekte abgewinnen. Der gängigen, platonisch geprägten philosophischen Auffassung folgend, das Leben sei voller Bedrängnis und Schmerz, versteht der Bischof von Poitiers den Tod als Ende der irdischen Drangsal sowie als Durchgangsstadium zu ewigem Leben.

698 Tr. ps. 143,8 (CSEL 22,818,27/819,5 Zingerle).

699 Tr. ps. 143,8 (CSEL 22,819,5/12 Zingerle) in Fortsetzung des Zitats. Vgl. auch oben S. 81.

700 Vgl. oben S. 68f.

701 Vgl. in Mt. 27,4,19/21 (SC 258,206 Doignon); tr. ps. 56,4 (CSEL 22,170,22/7 Zingerle); tr. ps. 67,13 (CSEL 22,288,15f Zingerle); tr. ps. 126,15 (CSEL 22,623,3f Zingerle); tr. ps. 131,8 (CSEL 22,667,22/5 Zingerle). Zum Tod als Schlaf in der Antike vgl. Rohde, Psyche 2,386; Rush, Death 1/22; für das hellenistische Judentum: Stemberger, Leib 40/2.69f.91f u. ö.; vgl. Joh. 11,11; 1 Thess. 4,12/14 u. ö.

Zu Psalm 62, 4 („Denn besser ist das Erbarmen Gottes als das Leben“) erklärt er: „Freilich ist es ein großes Geschenk Gottes, daß wir in das Leben gekommen sind, und wir freuen uns, daß wir nach dem Gesetz der Natur (*ipsa natura duce*) geboren werden. Aber weil unsere ganze Lebenswelt voller Bedrängnis und Schmerzen ist, liegt mehr Hoffnung in dem Erbarmen Gottes als im Leben, denn diesem folgt nach dem Gesetz der Sünde der Tod; jenes (Erbarmen Gottes) aber wird die Ewigkeit aus dem Tode wiederherstellen. Wie das Aussäen des Weizens und dessen Auflösung besser ist als die Aufbewahrung des Weizens (vgl. Joh. 12,24) denn Gott versieht ihn, je nachdem er es will, mit einer Ähre so ist es ein großes Geschenk des Erbarmens Gottes, wenn wir als mit Christus Gestorbene in Christus leben“⁷⁰². Bezeichnend ist dabei, daß nicht das Ende des Erdenlebens im Sinne der platonisch konzipierten Trennung von Leib und Seele, von Materie und Geist der negativen Sicht des Todes entgegensteht; vielmehr erhält ganz unplatonisch das Erdenleben selbst, obwohl es voller Drangsal ist, in diesem Abschnitt eine ausgesprochen positive Wertung als großes Geschenk Gottes. Es ist die nach dem Tod erfolgende und in der *misericordia* Gottes gründende Auferweckung zum neuen, ewigen Leben, die als zentrales christliches Heilsgut eine positivere Sicht des Todes ermöglicht.

Von hier aus läßt sich dann auch die Todesfreude des Propheten verstehen: „Der Prophet zeigt Freude über den Tod, der ihn verzehren wird, wenn er sagt: ‚Kostbar ist in den Augen des Herrn der Tod seiner Heiligen‘ (Ps. 115,15), weil sie durch ihn zusammen mit dem Gesetz der Sünde aufgelöst werden und durch das Fortschreiten der Verwandlung in Herrlichkeit die Ewigkeit der Seele, nun (aber) ohne den Sündenleib, als Vergeltung gewährt wird“⁷⁰³.

In gleicher Weise ist auch die Überwindung einer negativen Beurteilung des Todes in der Auslegung von Ps. 55,10f („Meine Feinde weichen zurück an welchem Tag ich dich auch anrufe. Siehe, ich habe erkannt, daß du mein Gott bist, in Gott werde ich das Wort loben“) in der Auferstehungshoffnung begründet: „Dieses sein Wort lobt (der Psalmist) in Gott, weil er (durch es) erkannt hat, daß er sein Gott sei. Doch nicht nur dies lobt er, sondern auch, daß er auf ihn gehofft hat ohne zu fürchten, was ein Mensch ihm antue. Dies ist wirklich ein würdiges Wort für alle Heiligen, beständig während der menschlichen Nachstellungen den Glauben zu bewahren und nicht durch Furcht vor irdischer Verwirrung beeindruckt zu werden (*moveri*) und in sicherster Hoffnung nicht zu fürchten, daß ein Mensch irgendetwas gegen die Ewigkeit der Seele bewirken werde, da nach dem Dazwischentreten jenes Todes unsere Ver-

702 Tr. ps. 62,6 (CSEL 22,219,16/220,1 Zingerle).

703 Tr. ps. 62,6 (CSEL 22,220,2/7 Zingerle). Auch die stärker platonisch-dualistisch klingenden Abschnitte, die vom Leib-Seele-Gegensatz geprägt sind, z. B. tr. ps. 119,18/22 (CSEL 22,555,3/558,17 Zingerle), und den Tod eher positiv bewerten (vgl. dazu Rondeau, Remarques 207/10), sind zutiefst von der christlichen Auferstehungshoffnung beseelt und biblisch inspiriert.

dergebnis und Schwachheit in unsterbliche Herrlichkeit gewandelt wird“⁷⁰⁴. In den Kontext der Vorstellung vom Tod als Ruhe nach und Befreitsein von den Nachstellungen und Unruhen der Welt, die eine positivere oder wenigstens nicht negative Wertung des Todes einschließt und den Schrecken des Todes durch die christliche Jenseitshoffnung überwindet, ordnet sich auch eine Bemerkung ein, die Hilarius in *De trinitate* anlässlich der Frage macht, ob Christus am Kreuz vom Todesschrecken befallen wurde: Danach hat der Mensch die Möglichkeit, von sich aus den Geist (d. h. hier: die Seele) auszuhauchen, um im Tod Ruhe zu finden, damit nicht die Seele gleichsam von den Verfolgern in ihrem Sitz verletzt und darum gewaltsam, d. h. unter Todesschrecken, aus dem Leib vertrieben werde⁷⁰⁵.

V. ERGEBNIS.

Der Bischof von Poitiers ist Dichotomist. Nach ihm besteht der Mensch aus Leib und Seele, die zu einer lebendigen Einheit verbunden sind. Dabei ist der Leib der niedere, sterbliche, die Seele dagegen der höhere, unsterbliche Wesenteil; sie macht die Identität des Menschen aus. Greift Hilarius einerseits platonisch-dualistische Formulierungen auf, um das Verhältnis von Leib und Seele zu charakterisieren, so überwindet er andererseits den platonischen Dualismus durch ein betontes Einheits-Denken. Dieses entwickelt er, inspiriert von Tertullian, im Rückgriff auf stoische Vorstellungen sowie anhand des Schöpfungsberichtes, in dessen Exegese sich direkte literarische Abhängigkeit von Origenes erweisen läßt. Doch auch hier manifestiert sich erneut der Gedanke der schöpfungsmäßigen Einheit des Menschen, da Hilarius die origeneische Auslegung um gerade dieses tertullianische Element ergänzt. Einerseits ist ihm der Leib Kerker der Seele, andererseits bedarf er ihrer, um nicht leblos zu bleiben, wie umgekehrt die Seele des Leibes bedarf, um sich vermitteln zu können. Einheit und Dichotomie sind die Pole, in deren Spannungsfeld er die Anthropologie entwickelt, ohne einseitig diese Spannung aufzulösen. Trichotomisches Denken zeigt sich bei dem Kirchenvater an keiner Stelle, auch wenn einige Formulierungen trichotomische Anklänge aufweisen. ‚Der Mensch als lebendige Einheit von Leib und Seele‘ ist die Formel, mit der die Anthropologie des Hilarius am besten charakterisiert ist. Die Vorstellung des Menschen als lebendiger Einheit von sterblichem Leib und unsterblicher Seele bildet die philosophische Grundlage seiner Eschatologie. Sie ermöglicht ihm, in der Seele das Kontinuum menschlicher Identität über den Tod hinaus zu sehen, und sie fordert geradezu als logische Konsequenz die leibliche Auferstehung sowie die leibseelische Vollendung des Menschen.

704 Tr. ps. 55,10f (CSEL 22,167,1/9 Zingerle).

705 Trin. 10,11,10/4 (CSEL 62A,467f Smulders).

Hilarius sieht den Tod mit der antiken Tradition unter dem Aspekt der Trennung von Leib und Seele, die er als allgemeinen naturgesetzlichen Vorgang wertet. Dies hindert ihn andererseits nicht, die *lex mortis* in ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit theologisch als Folge der Sünde Adams zu deuten, die vom ersten Menschen auf alle folgenden übergeht. Wird der Tod somit als Sündenstrafe betrachtet, die Gott über den Menschen verhängt hat, so äußert sich in dieser Strafe zugleich Gottes erbarmendes Handeln und sein Heilswille: Weil der Mensch nunmehr sterben muß, braucht er die (anderen) Strafe(n) für sein Vergehen nicht ewig zu tragen; zugleich eröffnet sich der Heilsweg in Christus, dem neuen Adam, der den Menschen trotz des über ihn verhängten Todes erneut zur Ewigkeit zurückruft.

Da Gott den Menschen zu Ewigkeit und Unsterblichkeit bestimmt hat, ist der Tod nur ein vorübergehendes Stadium und kann nicht das Letzte sein. Vielmehr gibt es einen Weg zur Überwindung des Todes, zur Erlangung ewigen Lebens, in dessen Zentrum das Erlösungswerk Christi steht. Durch seinen Tod bricht Christus als Gott die Macht des Todes und durch seine Menschwerdung heiligt und vollendet er die Menschennatur. Hilarius beschreibt die Überwindung des Todes in Anlehnung an Gedankengut östlicher Theologie als Vergöttlichung des Menschen, die in Christus und seinem Heilshandeln beginnt, aber nicht notwendig, gleichsam automatisch abläuft, sondern die Freiheit des einzelnen beansprucht. Ist in Christus der Tod prinzipiell überwunden und der Weg zur Ewigkeit eröffnet, so steht andererseits die letzte Vollendung am Ende der Tage noch aus. Das bedeutet: Das Heil ist einerseits schon gewirkt und gegenwärtig, andererseits bleibt es in einem strengen Sinn zukünftig. In dieser eschatologischen Spannung zwischen ‚Schon‘ und ‚Noch-nicht‘, zwischen Gegenwärtig und Zukünftig, zwischen Gewirkt und Noch-ausstehend ist die Freiheit und Möglichkeit des einzelnen angesiedelt, sich das in Christus gewirkte Heil anzueignen und so den Tod zu überwinden.

In den Rahmen der Vergöttlichungstheologie werden Glaube, Taufe, Eucharistie, Wort Gottes (und Buße) eingetragen, denen Hilarius selbst todüberwindende und vergöttlichende Kraft zuspricht und die er dadurch in ihrer eschatologischen Bedeutung qualifiziert. Dabei zeigt sich als eine entscheidende Bedingung für die Überwindung des Todes die Einheit des Menschen mit Christus, deren Voraussetzung die Inkarnation bildet, welche eine vorgängige Einheit aller Menschen mit Christus bewirkt. Durch Glaube, Taufe und Eucharistie realisiert der Mensch dann diese Einheit mit Christus, deren Instanz die Kirche als endzeitliche und ausschließliche Heilsgemeinschaft darstellt. Der mit Christus geeinte Christ hat dadurch einerseits den Tod schon prinzipiell überwunden und kann in gewisser Hinsicht schon als ewig bezeichnet werden; auf der anderen Seite aber geschieht die Vollendung erst am Ende der Zeiten bei der Wiederkunft Christi und dem Endgericht. Insofern steht der Christ ebenso wie die Kirche unter den Bedingungen der eschatologischen Spannung. Diese zeigt sich beim einzelnen in der Struktur seiner im Glauben gründenden Hoffnung, die auf

die ewigen Güter ausgerichtet ist, sich aber auch schon in der Gegenwart auswirkt. In der Ekklesiologie des Hilarius wird sie am klarsten in der Verhältnisbestimmung von Kirche und Reich Gottes sowie von Kirche und himmlischem Jerusalem sichtbar. Wenngleich die Kirche auf Erden nicht einfach mit dem Reich Gottes oder dem himmlischen Jerusalem identisch ist, also ‚noch nicht‘ vollendet ist, hat sie doch eine Hinordnung auf das Reich Gottes und das himmlische Jerusalem und ist im Sinne einer Zielidentität dennoch damit anfanghaft gleichzusetzen. Darin zeigt sich das ‚Schon‘ der Erlösung und der Überwindung des Todes.

Auf dem Hintergrund dieser Heilsgewißheit ist schließlich die Bewertung des Todes zu verstehen, die eine rein negative Sicht (Tod als *malum*) überwindet – wiewohl der Tod auch Züge eines *malum* trägt –, sich andererseits aber als Konsequenz aus der mehr ganzheitlichen Anthropologie des Hilarius auch nicht zur platonischen Sinngebung des Todes als *bonum* durchringt. Vielmehr bleibt der Tod im Spannungsfeld zwischen positiver und negativer Beurteilung angesiedelt: In die negative Richtung weist dabei neben der im Tod begründeten Nichtigkeit des irdischen Lebens die theologische Deutung des Todes als Folge der Sünde. In die positive weist dagegen der Gedanke, daß der Tod das Ende der irdischen Drangsal bedeutet, sowie die spezifisch vom christlichen Glauben geprägte Sicht des Todes als Durchgangsstadium zur Ewigkeit.

ZWEITER TEIL: UNTERWELT – ZWISCHENZUSTAND – TOTENREICH.

Definiert Hilarius den Tod als Trennung von Leib und Seele, so besagt die Trennungsformel die vorübergehende Auflösung der leib-seelischen Einheit des Menschen. Sie findet ihr Gegenstück in der Auferstehung, die er als Wiedervereinigung von Leib und Seele und damit als Wiederherstellung der im Tod zerstörten leib-seelischen Einheit des Menschen versteht¹. Da die Auferstehung erst am Ende der Welt stattfinden wird, stellt sich die Frage nach dem Geschick des Menschen zwischen Tod und Auferstehung. Insofern bei Hilarius wie bei den meisten Kirchenvätern der Leib als sterblich, d. h. durch den Tod zerstörbar, und die Seele als unsterblich und ewig, d. h. den Tod überdauernd angesehen wird, betrifft das Geschick des Menschen zwischen Tod und Auferstehung ausschließlich die Seele. Da sie die Identität des Menschen ausmacht und den Tod überdauert, kommt ihr eine besondere Rolle hinsichtlich der Vermittlung von Identität und der Kontinuität zwischen dem irdischen Leben des Menschen und seinem mit der Auferstehung beginnenden Endzustand zu. Die Frage nach dem Zwischenzustand des Menschen zwischen Tod und Auferstehung ist daher identisch mit der Frage, wie sich diese Kontinuität konkretisiert, d. h. welches Schicksal die vom Leib getrennte Seele unmittelbar nach dem Tod erwartet.

Während das NT die eschatologischen Themen von der Wiederkunft Christi, dem Gericht und der Vollendung in den Vordergrund des Interesses stellt und kein Gewicht auf den Zwischenzustand in der Zeit zwischen Tod und Auferstehung legt, weil die Vollendung in naher Zukunft erwartet wurde², stehen die Kirchenväter immer mehr vor der Notwendigkeit, den Zwischenzustand selbst zum Gegenstand ihrer Reflexion zu machen und konkrete Vorstellungen über das Schicksal des Menschen unmittelbar nach dem Tode zu entwickeln. Das geschieht in dem Maße, in dem die Naherwartung der Wiederkunft Christi zurückgeht, die Eschata damit „in eine unbestimmte Ferne rücken und nun das Los der Verstorbenen bis zur Auferstehung stärkere Anteilnahme finden mußte“³. Dabei konnten sie trotz des relativen Desinteresses des NT für die Frage nach dem Zwischenzustand auf einige Stellen des NT zurückgreifen, die die Zwischenzustandsauffassungen des hellenistischen Judentums⁴ weitgehend als Hin-

tergrund voraussetzen, und anhand derer sich christlicherseits eine biblisch begründbare Vorstellung vom Zwischenzustand entwickeln ließ. In diesem Sinne haben maßgeblich die Lehre vom *descensus Christi ad inferos* (1 Petr. 3, 18/20 u. 4, 6), die Beispielerzählung vom Reichen und dem armen Lazarus (Lk. 16, 19/31) und die Vorstellung vom zwischenzuständlichen Aufenthalt der Märtyrer unter dem himmlischen Altar (Apk. 6, 9/11) auf die frühchristliche Theologie gewirkt⁵. Alle Stellen wollen zwar keine formelle Belehrung über den Zwischenzustand der Verstorbenen geben, wurden aber von den Kirchenvätern zur Ausarbeitung und Begründung ihrer Zwischenzustandsvorstellungen herangezogen. Nach anfänglich nur sehr vereinzelt zurückhaltenden Äußerungen⁶ begegnet in der patristischen Theologie eine stärker systematische und abgerundete Auffassung vom Zwischenzustand erst bei Irenäus von Lyon⁷ und vor allem bei Tertullian. Die beiden Autoren lassen die Seelen aller Verstorbenen (mit Ausnahme der Märtyrer) in die Unterwelt gelangen, in der sie interimistisch bis zur Auferstehung Beseligung oder Strafe erfahren. Durch die über Irenäus weit hinausgehende Systematisierung und die konsequente Ausarbeitung einer lateinischen Terminologie des Zwischenzustandes hat Tertullian die Entwicklung der Theologie des Zwischenzustandes im Westen auf Jahrhunderte festgeschrieben⁸. Die Entwicklung, in deren Verlauf Tertullians Lehre vom Zwischenzustand der Verstorbenen in der westlichen Vätertheologie praktisch einhellig übernommen wird, ist auch durch die abweichende Stellungnahme Cyprians von Karthago nicht aufgehalten worden, der vielleicht unter dem Einfluß des Origenes kein allgemeines Hadesinterim kennt und eine sofort nach dem Tode beginnende himmlische Beseligung der gerechten bzw. Bestrafung der ungerechten Seelen in der Unterwelt annimmt⁹. Mit Stuißer ist gegen Fischer daran festzuhalten, daß Cyprian keine Wende

hellenistischem Einfluß vgl. U. Kellermann, Überwindung des Todesschicksals in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben, in: ZThK 73 (1976) 259/82, hier 281f; M. Hengel, Die Begegnung von Judentum und Hellenismus im Palästina der vorchristlichen Zeit, in: O. Böcher - K. Haacker (Hrsg.), Verborum veritas. Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag (Wuppertal 1970) 329/48, hier 344f. Zum (allerdings nicht konsequenten) Fortbestehen der Lehre vom Zwischenzustand im rabbinischen Judentum vgl. H. Wahle, Die Lehren des rabbinischen Judentums über das Leben nach dem Tod. 1. Teil: Die Zwischenzeit, in: Kairos NF 14 (1972) 291/309.

- 5 Stuißer, *Refrigerium interim* 43; vgl. Y.-B. Trémeil, Der Mensch zwischen Tod und Auferstehung nach dem NT, in: *Anima* 11 (1956) 313/31.
- 6 Stuißer, *Refrigerium interim* 43/8; Fischer, *Todesgedanke* 234/44.
- 7 Stuißer, *Refrigerium interim* 48/51; Fischer, *Todesgedanke* 245/7.
- 8 Finé, *Terminologie* 233.239; zu Tertullians Auffassungen vgl. auch Stuißer, *Refrigerium interim* 51/63; Fischer, *Todesgedanke* 249/61.
- 9 Stuißer, *Refrigerium interim* 68/71; Fischer, *Todesgedanke* 264/9; Fernández, *Escatologia* 106/11; Atzberger, *Geschichte* 538/40. Allerdings kennt Cyprian ein Hadesinterim im Sinne einer postmortalen Läuterung der von der Kirche rekonziilierten Sünder. Was ihnen an Bußleistung noch fehlt, wird in der Unterwelt durch eine Feuerstrafe vollendet: *Cypr. ep.* 55,20 (CSEL 3,2,638,16/22 Hartel); vgl. Fischer, *Todesgedanke* 267f; Stuißer, *Refrigerium interim* 70f. Vgl. unten S. 158 mit Anm. 104.

1 Vgl. oben S. 54/6 und unten S. 247/52.

2 Stuißer, *Refrigerium interim* 32/43, zusammenfassend 43; vgl. Finé, *Terminologie* 213f.

3 Stuißer, *Refrigerium interim* 43.

4 Vgl. Stuißer, *Refrigerium interim* 17/31; Fischer, *Eschatologie* 51/3.232; Volz, *Eschatologie* 256/72. Zur Entstehung einer Vorstellung vom Zwischenzustand im Judentum unter griechisch-

in der Zwischenzustandsauffassung einleitet; vielmehr ist ersichtlich, daß der Bischof von Karthago innerhalb der lateinischen Patristik diesbezüglich eine Sonderlehre vertritt¹⁰.

Einschneidender ist dagegen die Wende, die in der griechischen Theologie mit den Alexandrinern Klemens und Origenes beginnt, die die gnostischen Vorstellungen von der Himmelfahrt der Seele für die großkirchliche Theologie fruchtbar machen und damit die Vorstellung vom Hadesinterim überwinden¹¹. Doch auch im Osten bleibt die Auffassung von einem Zwischenzustand im Hades neben derjenigen von einer unmittelbar auf den Tod folgenden himmlischen Beseligung bzw. Bestrafung lebendig¹².

Hilarius steht mit seinen Zwischenzustandsvorstellungen ganz in der Linie der lateinischen Väter, die mit Tertullian beginnt. Obwohl der Bischof von Poitiers Origenes in seinen Spätschriften kennt und benutzt¹³ und Cyprian zu seinen wichtigsten theologischen Gewährsmännern rechnet¹⁴, übernimmt er weder die origeneische Vorstellung vom Aufstieg der Seele durch die Sphären nach dem Tode noch die cyprianische Auffassung von der unmittelbar nach dem Tode einsetzenden definitiven himmlischen Beseligung bzw. unterweltlichen Bestrafung, sondern hält am traditionellen Hadesinterim fest. Vermutlich macht sich hier erneut der schon an anderer Stelle aufgewiesene Einfluß Tertullians¹⁵ bemerkbar. Wie im folgenden noch darzulegen sein wird, steigen die Seelen der Verstorbenen mit Ausnahme der Märtyrer nach ihrer Trennung vom Leib in die Unterwelt hinab, in der sie einstweilen in Vor-

wegnahme des Urteils im Gericht bis zur allgemeinen Auferstehung der Toten Beseligung oder Bestrafung erfahren. Daß dieser Zustand der vom Leib getrennten Seelen in der Unterwelt nur ein vorübergehender und kein endgültiger sein kann, ergibt sich zwangsläufig aus der Auffassung, daß die Trennung von Leib und Seele im Tod nur eine vorübergehende ist, die mit der Auferstehung als Wiedervereinigung von Leib und Seele beendet wird. Um das Vorübergehende des Unterweltaufenthaltes der Seelen zu kennzeichnen, bedient sich Hilarius des Adverbs *interim*¹⁶, das Tertullian erstmals im Zusammenhang mit dem Hadesaufenthalt der Seelen zur Bezeichnung dieses Sachverhaltes benutzt und in die Zwischenzustandsterminologie eingeführt hat¹⁷. Das weist ebenfalls darauf hin, daß der Bischof von Poitiers in seinen Vorstellungen vom Hadesinterim durch Tertullian maßgeblich beeinflusst ist.

Im folgenden gilt es, zunächst die Unterweltsvorstellung des Hilarius zu untersuchen. Dabei geht man am zweckmäßigsten von der Unterweltsterminologie aus, da sie den geeignetsten Zugang bietet. Auf diesem Hintergrund kann dann seine Lehre vom Schicksal der Seelen im Zwischenzustand behandelt werden.

I. DIE BEZEICHNUNGEN FÜR DIE UNTERWELT.

a. *Inferi* u. ä.

Zur Bezeichnung der Unterwelt verwendet Hilarius am häufigsten Begriffe aus der Wortgruppe *infernus – infernum – inferna – infernus – inferus*. Obwohl die Bezeichnung *infernus* und der damit verbundene Wortkomplex kein neutraler, sondern ein von mythologischen Vorstellungen belasteter Ausdruck für das Totenreich war, der von den Christen nicht ohne Vorbehalte übernommen werden konnte, hat sich die christliche Literatur wohl unter dem Einfluß der altlateinischen Bibelübersetzungen vorzugsweise dieser Bezeichnung bedient. In ihnen wurde das hebräische *שְׁאוֹל*, das die

10 Stuiber, *Refrigerium interim* 68.71 gegen Fischer, *Todesgedanke* 268. Daß die Vorstellung vom allgemeinen Zwischenzustand im Hades ausgenommen bleiben nur die Märtyrer weiterlebt und die lateinische Patristik beherrscht, ist aus Hilarius, der hier darzustellen ist, und ferner aus Prudentius (vgl. Brockhaus, *Prudentius* 96.194), Ambrosius (vgl. Niederhuber, *Eschatologie* 23/64), Augustinus (vgl. Eger, *Eschatologie* 30/40), Hieronymus (vgl. O'Connell, *Eschatology* 73/101) und Gregor dem Großen (vgl. Hill, *Eschatologie* 48/71) ersichtlich. Ob Cyprian von Origenes beeinflusst ist, kann hier nicht entschieden werden. Vorsichtig positiv, aber das Fehlen von Anhaltspunkten für eine literarische Benützung anerkennend, äußert sich Fischer (*Todesgedanke* 268). Fischer rechnet vor allem mit der mündlichen Tradition als Vermittlerin von origeneischem Gedankengut. Deziert betont die Unabhängigkeit Cyprians von Origenes z. B. T. Osawa, *Das Bischofseinsetzungsverfahren bei Cyprian*. Historische Untersuchungen zu den Begriffen *iudicium, suffragium, testimonium, consensus* (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, 178) (Frankfurt/M. Bern 1963) 60 Anm. 20.133f Anm. 21.

11 Fischer, *Todesgedanke* 273/305; Bousset, *Himmelfahrt* 17f; Recheis, *Engel* 54/112.

12 Vgl. H.G. Beck, *Die Byzantiner und ihr Jenseits*. Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität (= SBAW.PPH 1979 Heft 6) (München 1979).

13 Vgl. oben S. 9 mit Anm. 30.

14 Anlässlich der Vater unser Erklärung, für die Hilarius im Matthäuskommentar auf Cyprian (orat.) verweist, stellt er die Autorität Cyprians über diejenige Tertullians, da dieser dem *error* des Montanismus verfallen sei und diese Tatsache dessen Autorität mindere: in Mt. 5,1,8/12 (SC 254,150 Doignon): *De orationis autem sacramento necessitate nos commentandi Cyprianus vir sanctae memoriae liberavit. Quamquam et Tertullianus hinc volumen aptissimum scripsit, sed consequens error hominis detraxit scriptis probabilis auctoritatem*. Vgl. Doignon, *Exil* 211/23.

15 Vgl. oben S. 9, S. 33/5 und Anhang I; vgl. Doignon, *Exil* 183f.

16 Tr. ps. 2,49 (CSEL 22,74,18/20 Zingerle): *tempus vero mortis habet interim unumquemque suis legibus, dum ad iudicium unumquemque aut Abraham reservat aut poena*; vgl. tr. ps. 120, 16 (CSEL 22,569,21/3 Zingerle): *in sinu scilicet interim Abrahae collocati, ... quo usque introeundi rursus in regnum caelorum tempus adveniat*.

17 Tert. an. 58,2 (CCL 2,868 Waszink): *Cur enim non putes animam et puniri et foveri in inferis interim sub expectatione utriusque iudicii in quadam usurpatione et candida eius?*; monog. 10,4 (CCL 2,1243 Dekkers): *Enimvero et pro anima eius orat et refrigerium interim adpostulat ei, et in prima resurrectione consortium*; dazu ThesLL 7,1 (1934/64) 2204,18/33; *interim* meint in diesem Kontext ‚vorläufig‘ (Stuiber, *Refrigerium interim* 11 Anm. 1), ‚vorübergehend‘, ‚unterdessen‘, aber durchaus im Sinne der ‚einstweiligen‘ Vorwegnahme der Folgen des noch ausstehenden Gerichtsurteils. Das Wort *interim* umschreibt dabei stets einen durch Beginn und Ende fest begrenzten Zeitabschnitt: Das Hadesinterim beginnt mit dem Tod und endet mit der Auferstehung. Im Sinne des begrenzten Zeitabschnitts benutzt Hilarius *interim* auch zur Bezeichnung der Jetztzeit, in der der Gläubige schon die Verheißung des Kommenden hat: tr. ps. 127,6.11 (CSEL 22,632,13.636,25 Zingerle); tr. ps. 121,1 (CSEL 22,571,3 Zingerle).

Septuaginta mit ᾄδης übersetzt, und das neutestamentliche Wort ᾄδης häufig mit dem Terminus *infernus* wiedergegeben¹⁸. *Infernus* bezeichnet im Lateinischen alle Bewohner der Unterwelt, seien es Götter oder verstorbene Menschen bzw. deren Seelen¹⁹; weiterhin wird der Terminus, da sich die *infernus* alle an einem fest bestimmten gemeinsamen Ort aufhalten²⁰, zur Bezeichnung dieses Aufenthaltsortes, also der Unterwelt, gebraucht²¹. In der patristischen Literatur vor Hilarius wird *infernus* in diesem doppelten Sinne als Bezeichnung für die Verstorbenen und für deren Aufenthaltsort, die Unterwelt, von Tertullian²² benutzt, jedoch überwiegt bei ihm die Verwendung als Ortsbezeichnung. Bei Laktanz bezeichnet der Terminus *infernus* praktisch nur noch die Unterwelt als Aufenthaltsort der Verstorbenen²³; nur gelegentlich des Verweilens Christi *apud(!) inferos* schwingt neben der örtlichen auch noch die personale Bedeutung mit²⁴.

Auch Hilarius benutzt den Terminus *infernus* gewöhnlich zur Bezeichnung der Unterwelt als Aufenthaltsort der Toten. Besonders deutlich wird dieser Sachverhalt, wenn *infernus* dem als Ort aufgefaßten Himmel gegenübergestellt wird: *Dei filius in inferis est, sed homo refertur ad caelum*²⁵, und wenn Hilarius erläutert, das Gefängnis, aus dem der Psalmist seine Seele zu befreien bittet (Ps. 141, 8), sei die Unterwelt (*infernus*)²⁶. Auch der Satz *adhuc enim sibi obeunda mors est, adhuc inferi sustinendi*²⁷ setzt ein Verständnis der *infernus* als eines unbequemen Aufenthaltsortes der Verstorbenen voraus.

Neben diesen eindeutig für ein örtliches Verständnis sprechenden Belegen des Terminus *infernus* finden sich andere, die im Zusammenhang mit dem *descensus Christi ad inferos* stehen, und die neben der Bezeichnung des unterirdischen Aufenthaltsortes der Verstorbenen auch die personale Bedeutung mitschwingen lassen oder wenigstens

18 Vgl. Finé, Terminologie 79f; ferner: J. Jeremias, Art. ᾄδης, in: ThWbNT 1 (1933) 146f; Koffmane, Kirchenlatein 18; vgl. ferner: Crouzel, Hadès 295/7 zu ᾄδης in den lateinischen Übersetzungen des Origenes durch Rufin und Hieronymus.

19 ThesLL 7,1 (1934/64) 1390 s. v. *infernus* Nr. 3; W. Eisenhut, Art. Inferi, in: KP 2 (1967) 1407; K. Latte, Art. Inferi, in: PRE 9,2 (1916) 1541. Zu den *infernus* allgemein siehe vor allem Steuding, Art. Inferi 234/61, hier 242/6.

20 Steuding, Art. Inferi 238f.

21 Vgl. die Belege in: ThesLL 7,1 (1934/64) 1390 s. v. *infernus* Nr. 4.

22 Verstorbene: Tert. an. 58,1,3 (CCL 2,867,868 Waszink); Aufenthaltsort: Tert. an. 55,1 (CCL 2,861f Waszink); an. 58,8 (CCL 2,869 Waszink); vgl. Finé, Terminologie 81; Blaise, Dictionnaire 440 s. v. *infernus*.

23 Z. B. Lact. inst. 7,20,1 (CSEL 19,647,3 Brandt); inst. 6,3,10 (CSEL 19,487,15 Brandt).

24 Z. B. Lact. inst. 4,27,19 (CSEL 19,388,11 Brandt).

25 Trin. 3,15,10f (CCL 62,86 Smulders); vgl. trin. 10,65,32/4 (CCL 62A,520 Smulders): *neque corpus descendisse ad inferos creditur et resurgens ex mortuis corpus ascendisse in caelos non ambigetur*.

26 Tr. ps. 141,7 (CSEL 22,803,22 Zingerle).

27 Tr. ps. 118 samech 8 (CSEL 22,492,10f Zingerle).

vom Kontext her nicht ausschließen²⁸. Wie sehr jene aber gegenüber der örtlichen Bedeutung zurücktritt, zeigt sich daran, daß *ad inferos* durch die reine Ortsbezeichnung *ad inferna* ersetzt werden kann²⁹. Auch die Aussage *cum descendente eo ad inferos sanctos eius inferi non tenent*³⁰ läßt für den Terminus eher an eine Ortsbezeichnung denken und macht deutlich, wie sehr die Bezeichnung des Aufenthaltsortes der Toten im Vordergrund steht.

Während *infernus* neben der rein lokalen Bedeutung auch eine personale tragen kann, ist der Terminus *infernus* bzw. *inferna* auf die Bezeichnung des Aufenthaltsortes beschränkt³¹. Ebenso wie *infernus* übernimmt Hilarius *infernus* aus der altlateinischen Bibelübersetzung: in Ps. 15, 10 sowie 138, 8 übersetzt der Bibeltext des Hilarius das hebräische לַיְסוּדִים (LXX: ᾄδης), und in Ps. 113B, 17 (hebr. 115, 17) das hebräische הַיְסוּדִים (*quies, silentium*; LXX: ᾄδης) mit *infernus*³². Daß der Terminus rein örtlich zu verstehen ist, ergibt sich aus der Gegenüberstellung von *caeli* und *inferna*³³ und aus der Parallelität von *in inferno* und *in carcere*³⁴. In dieselbe Richtung weisen Konstruktionen mit Verben der Bewegung wie *descendere in infernum/inferna*, *condescendere in infernum*, *demergere in infernum*, *infernum se abigi* sowie ferner *in inferno relinquere*³⁵. Wenn Hilarius von den *obscura inferorum*, die durch den Tod Christi erleuchtet werden³⁶, und von dem Erbeben der *inferna* durch Christi Auferstehung³⁷ spricht, so wird daran deutlich, daß mit *infernus* der dunkle Aufenthaltsort der Verstorbenen in der Unterwelt bezeichnet wird³⁸.

28 Trin. 10,34,2/23 (CCL 62A,486f Smulders); tr. ps. 54,19 (CSEL 22,161,15f Zingerle); tr. ps. 138,25 (CSEL 22,761,19 Zingerle); tr. ps. 141,5 (CSEL 22,803,1 Zingerle).

29 Trin. 10,65,21f (CCL 62A,519 Smulders).

30 Tr. ps. 58,10 (CSEL 22,188,5f Zingerle).

31 Vgl. Blaise, Dictionnaire 440 s. v. *infernus*. Zur Wortgeschichte vgl. M. Richardine, *Infernus* in Classical and Late Latin Usage, in: Classical Journal 50 (1954) 124f.

32 Ps. 15,10 in: tr. ps. 139,10 (CSEL 22,783,15/7 Zingerle): *quoniam non derelinques animam meam in inferno, nec dabis sanctum tuum videre corruptionem*; Ps. 138,8 in: tr. ps. 138,20 (CSEL 22,758,15f Zingerle): *si ascendero in caelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades*; Ps. 113B,17 (hebr. 115,17) in: tr. ps. 62,7 (CSEL 22,220,18/20 Zingerle): *non mortui laudabunt te, domine, neque omnes, qui descendunt in infernum*. Auch die Vulgata übersetzt an allen drei Stellen mit *infernus*.

33 Trin. 10,65,22 (CCL 62A,519 Smulders); tr. ps. 138,20 (CSEL 22,758,15/7 Zingerle).

34 Tr. ps. 118 kaph 3 (CSEL 22,452,5,7 Zingerle).

35 *Descendere in infernum/inferna*: trin. 10,65,21/33 (CCL 62A,519f Smulders); tr. ps. 68,4 (CSEL 22,316,8f Zingerle); tr. ps. 118 kaph 3 (CSEL 22,452,6 Zingerle); vgl. tr. ps. 138,20 (CSEL 22,758,15/7 Zingerle); *condescendere in infernum*: tr. ps. 61,8 (CSEL 22,214,11f Zingerle); *demergere in infernum*: tr. ps. 119,9 (CSEL 22,550,2 Zingerle); *infernum se abigi*: tr. ps. 140,13 (CSEL 22,797,20f Zingerle); *in inferno relinquere*: tr. ps. 139,13 (CSEL 22,786,7f Zingerle).

36 In Mt. 33,7,9f (SC 258,256 Doignon).

37 In Mt. 33,9,4 (SC 258,258 Doignon).

38 Vgl. tr. ps. 68,28 (CSEL 22,337,3/6 Zingerle): *in his enim, quae in mari repunt . . . ea, quae in inferis degunt, docentur, cum profundum maris sedem intellegamus inferni*.

Neben dem Substantiv *infernum* dient auch das zugehörige Adjektiv zur Bezeichnung der Unterwelt bzw. ihrer Eigenschaften. Es kommt in Verbindung mit folgenden Substantiven vor: *inferna nox* wird parallel mit *tenebrae* zur Bezeichnung der stets in der Unterwelt herrschenden Dunkelheit gebraucht³⁹; *inferna lex* bzw. *infernae leges* dient zur Charakterisierung bestimmter im Totenreich geltender oder es betreffender Gesetzmäßigkeiten⁴⁰; *infernum chaos* bezeichnet den Raum der Unterwelt, insbesondere, sofern er Strafort ist⁴¹; *infernum regnum* und *inferna(e) sedes*⁴² meinen die Unterwelt selbst; *ultor infernus* schließlich dient der Bezeichnung einer unterweltlichen Strafinstanz⁴³. Daneben kommt *infernus* als Übersetzung von *καταχθόνιος* im Zitat von Phil. 2,10 vor und steht hier in Parallele zu *caelestis* und *terrestris*⁴⁴. Die Komparativform *inferiora* wird nur selten absolut zur Bezeichnung des Totenreiches benutzt⁴⁵, während Hilarius häufiger den Ausdruck *inferiora (interiora) terrae* für die Lokalisierung der Unterwelt gebraucht⁴⁶. Der Ausdruck findet sich bereits in der von ihm benutzten altlateinischen Bibelversion von Eph. 4, 9 als Übersetzung von τὰ κατώτερα τῆς γῆς⁴⁷ sowie in Ps. 62,10 als Übersetzung von עֲרֵב הַיָּם תַּחְתֵּי הַיָּם (LXX: εἰς τὰ κατώτατα τῆς γῆς)⁴⁸. Die Superlativform *infima terrae* kommt nur einmal vor und bezeichnet die Unterwelt als Synonym zu *infernum*⁴⁹.

Schließlich verwendet Hilarius zur Benennung des Totenreiches *inferus* substantivisch im Sinne von *inferus locus*. Soweit ich sehe, findet sich dieser Terminus nur an zwei Stellen; er bezeichnet den durch Tore verschlossenen Aufenthaltsort der Toten im Hades⁵⁰, dessen Dunkel durch Christi Abstieg ins Totenreich erleuchtet wird⁵¹

39 Tr. ps. 138,26 (CSEL 22,762,14 Zingerle).

40 In Mt. 16,7,9 (SC 258,54 Doignon); tr. ps. 146,6 (CSEL 22,848,24f Zingerle).

41 Trin. 10,12,9 (CCL 62A,468 Smulders); trin. 10,34,8 (CCL 62A,487 Smulders); vgl. Kinnavay, Vocabulary 233.

42 *Infernum regnum*: hymn. 2,17f (CSEL 65,213 Feder); *inferna(e) sedes*: tr. ps. 53,14 (CSEL 22,146,12 Zingerle); trin. 10,34,11 (CCL 62A,487 Smulders).

43 Tr. ps. 2,49 (CSEL 22,74,10f Zingerle).

44 Trin. 8,46,10f (CCL 62A,359 Smulders); trin. 9,8,22/4 (CCL 62A,379 Smulders); tr. ps. 138,5 (CSEL 22,748,11f.17f Zingerle).

45 Tr. ps. 56,6 (CSEL 22,172,7f Zingerle); tr. ps. 68,5 (CSEL 22,317,2f Zingerle).

46 In Mt. 12,20,4 (SC 254,288 Doignon); tr. ps. 56,6 (CSEL 22,172,15f Zingerle); tr. ps. 68,5 (CSEL 22,317,2f Zingerle); in tr. ps. 62,11 (CSEL 22,223,7 Zingerle) bezeichnet *inferiora terrae* wohl nur Strafort in der Unterwelt.

47 Tr. ps. 67,19 (CSEL 22,294,5 Zingerle); tr. ps. 56,6 (CSEL 22,172,12 Zingerle).

48 Tr. ps. 62,11 (CSEL 22,223,2/4 Zingerle).

49 Tr. ps. 69,3 (CSEL 22,343,2 Zingerle).

50 Trin. 3,7,15 (CCL 62,78 Smulders): *portas inferi fregit*; vgl. zu *inferus* auch Blaise, Dictionnaire 441 s. v. *inferus* II.

51 Hymn. 2,21 (CSEL 65,213 Feder): *Lux orta vastae nocti splendet inferum*. Zu *inferi* vgl. auch Kinnavay, Vocabulary 127, der auf eine Bedeutungsverschiebung gegenüber dem nichtchristlichen Sprachgebrauch des Wortes hinweist.

b. *Profundum* – *profunda*.

Neben dem *inferi*-Komplex dient Hilarius das Substantiv *profundum* bzw. *profunda* zur Bezeichnung der Unterwelt. In der klassischen Latinität meint der Terminus eine große Tiefe, und zwar vor allem des Wassers, Meeres oder Ozeans; er bezeichnet diejenige Stelle, die von der Wasseroberfläche am weitesten entfernt ist. Von dieser Grundbedeutung aus kann er dann allgemein ‚Tiefe‘, ‚Abgrund‘ bedeuten und auch im übertragen-figurativen Sinne gebraucht werden⁵². Das Adjektiv *profundus* wird schon von heidnischen Autoren gern in bezug auf die Unterwelt ausgesagt, beispielsweise von Vergil, der von den *manes profundum* und der *profunda nox* des Hades spricht⁵³. An diese antike Sprach- und Vorstellungswelt konnten die christlichen Unterweltsvorstellungen anknüpfen. Tertullian bezeichnet mit *profundum* die Kluft im Hades, die nach dem Lazarusgleichnis zwischen Lazarus und dem Reichen besteht⁵⁴; Cyprian⁵⁵ und Laktanz⁵⁶ bezeichnen mit diesem Terminus das Innere der Erde. Erst Hilarius scheint ihn synonym zu *inferi* als Bezeichnung der Unterwelt zu verwenden. Dabei wird *profundum* nicht absolut gebraucht, sondern stets in Verbindung mit einem Genitivus explicativus: *profundum/profunda mortis*, *profundum/profunda maris*, *profundum/profunda terrae* und *profundum inferni*⁵⁷. Daß der Bischof von Poitiers damit nicht nur an den antiken Sprachgebrauch und die verbreiteten Unterweltsvorstellungen anknüpft, sondern auch im AT eine sprachliche Stütze findet, ergibt sich aus der altlateinischen Version von Ps. 68, 3, die seiner Auslegung zugrunde liegt: *infixus sum in limum (Vulg.: limo) profundum* (LXX: εἰς ἰλὸν βυθοῦ) *et non est substantia; veni in altitudinem maris* (LXX: εἰς τὰ βάθη τῆς θαλάσσης) *et tempestas demersit me* (vgl. Ps. 68, 16). Der Psalmvers, der ursprünglich nicht unmittelbar vom Hades, sondern eher von einem Ort der Bedrängnis spricht, mit dem sich aber wohl die Vorstellung von einer Nähe zur Scheol verbindet⁵⁸, wird von Hilarius direkt auf die Unterwelt bezogen⁵⁹ und hat dadurch einen Einfluß auf seine Unterweltsterminologie ausgeübt.

52 Glare, Dictionary 1478 s. v. *profundum*, bes. Nr. 1 und 2.

53 Verg. Georg. 1,243 (o. S. Hirtzel): *manes profundum*; Aen. 4,26 (o. S. Hirtzel) u. Aen. 6,462 (o. S. Hirtzel): *profunda nox*; weitere Belege bei Glare, Dictionary 1478 s. v. *profundum* Nr. 2; vgl. ferner Blaise, Dictionnaire 670 s. v. *profundum*.

54 Tert. adv. Marc. 4,34,11 (CCL 1,637f Kroymann); vgl. Finé, Terminologie 85f.

55 Cypr. eccl. unit. 18,443f (CCL 3,262 Bévenot).

56 Lact. inst. 7,3,8 (CSEL 19,589,1/4 Brandt).

57 *Profundum/profunda mortis*: tr. ps. 68,4 (CSEL 22,316,2 Zingerle); tr. ps. 68,5 (CSEL 22,317,10f Zingerle); *profundum/profunda maris*: tr. ps. 51,12 (CSEL 22,106,7 Zingerle); tr. ps. 68,5 (CSEL 22,317,1f.4 Zingerle); tr. ps. 68,28 (CSEL 22,337,6 Zingerle); vgl. auch tr. ps. 67,25 (CSEL 22,301,12 Zingerle); *profundum/profunda terrae*: trin. 11,15,13 (CCL 62A,543 Smulders); *profundum inferni*: in Mt. 17,7,10 (SC 258,68 Doignon).

58 H.J. Kraus, Psalmen 1 (= Biblischer Kommentar 15,1) (Neukirchen-Vluyn³ 1966) 482.

59 Tr. ps. 68,2.4.5 (CSEL 22,314,11/25.316,1f.316,10/317,12 Zingerle); zum Text des Psalm-

c. *Tartarus*.

Neben der *inferi*-Wortgruppe und dem Terminus *profundum* erscheint bei Hilarius auch der Ausdruck *Tartarus*, der vor allem von den Dichtern zur Bezeichnung der Unterwelt benutzt wird. *Tartarus* bedeutet ursprünglich wohl ‚Gefängnis‘ und meint den Ort unter dem Hades, in dem die gestürzten Gottheiten gefangengehalten werden; in späterer Zeit wird der *Tartarus* als tiefster Teil des Hades angesehen und schließlich weitgehend mit dem ganzen Hades identifiziert⁶⁰. Da das Wort stark mythologisches Kolorit trägt⁶¹, benutzt Tertullian es nur mit Zurückhaltung und wendet es ausschließlich auf heidnische Verhältnisse an⁶². Bei ihm bezeichnet der Begriff den jenseitigen Strafort im Hades⁶³. In ep. 30 stellt Novatian den Begriff *tartarus* parallel zu *aeterna supplicia* sowie zu *perpetuae noctis vasta caligo* und gegen *caelum, refrigeria* und *inaccessibilis lux*⁶⁴; daraus ist ersichtlich, daß mit dem Terminus der endzeitliche Aufenthaltsort der Unseligen bezeichnet wird. Laktanz setzt *Tartarus* gegen *Elysium* und verwendet den Terminus zur Bezeichnung des Ortes, an dem die Ungerechten im Jenseits ewige Qualen erleiden⁶⁵; an anderer Stelle steht die Pluralform *Tartara* im gleichen Sinne antithetisch zu *Elysii campi*⁶⁶.

Hilarius verwendet den Terminus nur an zwei Stellen, an denen die bei Tertullian und Laktanz offenkundige Einschränkung auf den Strafort (im Hades) aus dem Kontext nicht verifiziert werden kann. Vielmehr bezeichnet *Tartarus* bei dem Bischof von Poitiers die Unterwelt insgesamt als zwischenzuständlichen Aufenthaltsort. Dies wird aus dem einen Beleg ersichtlich, der der poetischen Gattung der Hymnen entnommen ist und vom Abstieg Christi ins Totenreich handelt: *Lux orta vastae nocti splendet inferum/tremet et alti custos saevus Tartari*⁶⁷. Eine mythologische Reminiszenz, die durch die poetische Ausdrucksweise hinreichend erklärt werden kann, liegt im Ausdruck

verses vgl. tr. ps. 51,13 (CSEL 22,106,27/107,1 Zingerle); tr. ps. 67,25 (CSEL 22,301,1/3 Zingerle); tr. ps. 129,2 (CSEL 22,649,9f Zingerle); siehe auch Finé, Terminologie 85.

60 D. Wachsmuth, Art. Unterwelt, in: KP 5 (1975) 1054 sowie die unten in Anm. 61 zitierte Literatur.

61 Waser, Art. Tartaros 121/8; H.v. Geisau, Art. Tartaros, in: KP 5 (1975) 530f.

62 Vgl. Finé, Terminologie 81.

63 Nach Claesson (Index Tertullianus 3,1619) verwendet Tertullian den Ausdruck ausschließlich in apol. 11,11 (CCL 1,108 Dekkers): *Tartarum demerserint, quem carcerem poenarum infernarum, cum vultis, affirmatis*.

64 Novat. ep. 30,7,2 (CCL 3,205 Diercks); vgl. Koffmane, Kirchenlatein 18.

65 Lact. epit. 54,3 (CSEL 19,735,8f Brandt).

66 Lact. inst. 6,4,1 (CSEL 19,489,5/8 Brandt). Zum patristischen Gebrauch von *Tartarus* vgl. auch Blaise, Dictionnaire 808f. s. v. *tartarus*.

67 Hymn. 2,21f (CSEL 65,213 Feder).

custos saevus Tartari, mit dem gewöhnlich der Höllenhund Cerberus bezeichnet wird⁶⁸. Dabei ist aus dem Zitat ersichtlich, daß dem Terminus *Tartarus* in der dichterischen Formulierung kein mythischer Gehalt beigelegt werden soll, sondern daß dieser parallel und synonym zu *inferus* gebraucht ist.

Die zweite Belegstelle ist die Auslegung im Matthäuskommentar zu Mt. 16,18: *O in nuncupatione novi nominis felix Ecclesiae fundamentum, dignaque aedificatione illius Petra, quae infernas leges et tartari portas et omnia mortis claustra dissolveret*⁶⁹. Daß *tartarus* auch hier synonym zu *inferus* gebraucht wird, ergibt sich daraus, daß in dem Zitat der biblische Ausdruck πύλαι ᾗδου (Vulg.: *portae inferi*) durch *portae tartari* ersetzt ist und parallel dazu *infernae leges* und *mortis claustra* verwendet werden. *Tartarus* ist hier also identisch mit Hades, Unterwelt, die als verschlossener Raum oder Gefängnis gedacht wird. Daß Hilarius den Terminus *inferus* durch *tartarus* ersetzt hat, mag sich aus der weit verbreiteten Vorstellung von den Toren des Tartarus erklären, die derjenigen von den Toren der Unterwelt, des Totenreiches nahesteht⁷⁰. Dabei muß Hilarius den Terminus nicht der heidnischen Mythologie entlehnt haben, sondern kann durchaus von der Bibel inspiriert sein: Das Verbum τάρταρώω in 2 Petr. 2,4 wird von der Vulgata mit *in tartarum tradere* übersetzt und die Septuaginta benutzt τάρταρος in Hiob 40,20 und 41,24 sowie in Spr. 30,16⁷¹.

d. *Abyssus*.

Schließlich dient dem Bischof von Poitiers zur Benennung der Unterwelt noch der Ausdruck *abyssus*, der durch die christlichen Autoren in die lateinische Sprache eingeführt worden ist⁷². *Abyssus* ist zunächst kein *Terminus technicus* für den Hades, sondern bedeutet allgemein ‚Abgrund‘, ‚Tiefe‘; er bezeichnet besonders den Abgrund, über dem Gott die Erde gegründet und befestigt hat (vgl. Gen. 1,2; Ps. 135,6) und der durch unermeßliche Tiefe bestimmt ist⁷³. Ferner erhält das Wort *abyssus*

68 Waser, Art. Tartaros 127.

69 In Mt. 16,7,7/10 (SC 258,54 Doignon). Zur Stelle vgl. J. Doignon, in: SC 258,55 Anm. 11; ders., Pierre „fondement de l'Eglise“ et foi de la confession de Pierre „base de l'Eglise“ chez Hilaire de Poitiers, in: RSPTh 66 (1982) 417/25.

70 Waser, Art. Tartaros 121; J. Jeremias, Art. πύλη, in: ThWbNT 6 (1959) 923/7.

71 Hatch-Redpath, Concordance 1337 s. v. τάρταρος.

72 ThesLL 1 (1900) 243 s. v. *abyssus*: *non legitur ante christianos*.

73 Tr. ps. 2,32 (CSEL 22,61,10/4 Zingerle): *non enim ita in profundum demersa terra est aut in latitudinem extensa aut prolata in altum est, ut non undique secus aut circumfusae aut subiacentis sibi naturae contineatur obiectu. hanc enim infernae vastitudinis demersa et immensa abyssus sustentat*; tr. ps. 149,1 (CSEL 22,866,17/9 Zingerle); *rursum autem se tendere ultra abyssi immensitatem intelligentiae nostrae opinio non potest*; vgl. trin. 3,7,11/4 (CCL 62,78 Smulders); tr. ps. 134,11 (CSEL 22,700,23f Zingerle); Kinnavey, Vocabulary 67.

Bedeutungen im Sinne von Tiefe der Erde und des Meeres (*profundum terrae, maris*)⁷⁴, woraus sich eine Nähe zum Terminus *profundum* ergibt, die die Verwendung von *abyssus* als Unterwärtsbezeichnung nahegelegt haben mag. Das Wort kommt im AT gelegentlich in einem Kontext vor, aus dem heraus es sich auf die Unterwelt beziehen läßt⁷⁵. Im NT bezeichnet der Terminus mehrfach die Unterwelt als Gefängnis der ungehorsamen Geister und in Röm. 10, 7 als Totenreich⁷⁶. Hieraus erhellt, daß die Verwendung von *abyssus* als Ausdruck für die Unterwelt ebenso wie die besprochenen anderen Termini auf die Hl. Schrift zurückgeht. Die griechischen Väter, vor allem Origenes, benutzen das Wort ἄβυσσος häufig als Äquivalent für den Hades oder die Hölle⁷⁷; es ist naheliegend, daß der Bischof von Poitiers diesen Sprachgebrauch des Terminus von dort entlehnt hat.

Abyssus wird bei Hilarius nicht in einem allgemeinen neutralen Sinn für die Unterwelt gebraucht, sondern kennzeichnet den Hades ausschließlich als postmortalen Strafort. Dies wird deutlich in der Auslegung des Ps. 148, 7 (*Laudate Dominum de terra dracones et omnes abyssi*), die er in seiner Psalmenerklärung vorlegt: *detenti in terra dracones eorumque plures in abyssi demersi, ut nos intra metum et religionem, dum ipsi intra abyssum terramque religati impietatis nostrae poenis praeparantur, coecerent*⁷⁸. Das gleiche Bild ergibt sich aus dem einzigen Beleg aus *De trinitate*, in welchem der *poenarum ultricium abyssus* mit *infernum chaos* und *torrentes flammae* parallelisiert wird⁷⁹.

Überblickt man die Terminologie des Hilarius von Poitiers für die Unterwelt, so ist festzustellen, daß sie sich in durchaus traditionellen Bahnen bewegt. Mit Ausnahme von *abyssus* handelt es sich bei den angewandten Termini um Worte, die bereits in der vor- bzw. nicht-christlichen Latinität vorkommen und hier schon auf die Unterwelt als Aufenthaltsort der Toten bezogen worden sind. Größtenteils sind sie auch bereits vor unserem Autor in der altchristlichen Literatur belegt. Der Terminus *abyssus* dagegen ist christlicherseits als Übersetzung des griechischen ἄβυσσος der Septuaginta in die lateinische Sprache eingeführt worden. Quelle der Unterweltsterminologie des Hilarius dürfte überhaupt weniger der heidnische Sprachgebrauch sein als vielmehr der altlateinische Bibeltext, der allerdings seinerseits an den traditionel-

len lateinischen Wortschatz und Sprachgebrauch anknüpft, sowie die lateinische und teilweise auch die griechische patristische Tradition. Dies ist um so wahrscheinlicher, als bei dem Bischof von Poitiers auch die Vorstellungen von der Unterwelt – wie noch zu zeigen sein wird – auf biblische Vorstellungen zurückgehen und aus der Hl. Schrift hergeleitet werden.

II. LAGE UND AUSSEHEN DER UNTERWELT.

a. Topographische Bestimmung der Unterwelt.

Aus der Durchsicht der Unterweltsterminologie des Hilarius ergeben sich unmittelbar Schlußfolgerungen über die Lage des Totenreiches: Der Bischof von Poitiers folgt der meistverbreiteten Auffassung der Antike⁸⁰, nach der der Hades unter der Erde zu suchen ist. Das geht schon aus allen von ihm verwendeten Bezeichnungen für die Unterwelt (*inferi*-Komplex, *profundum/profunda*, *Tartarus* und *abyssus*) sowie aus den Verben des Hinabsteigens⁸¹, mit denen der Gang in das Totenreich ausgedrückt wird, eindeutig hervor. Der Aufenthaltsort der Toten sind die unterirdischen Regionen, aus denen sie zum Gericht auferstehen und in die die Bösen zurückbefördert werden: Die Ungerechten „erstehen nämlich von den Toten zum Gericht der Strafe und Vergeltung auf und kehren wiederum in die untersten Bereiche der Erde (*infima terrae*) zurück, von woher sie emporgekommen waren“⁸². Dabei werden die Tiefen der Unterwelt gewöhnlich mit der Tiefe bzw. dem Grund des Meeres identifiziert. Anlässlich der Auslegung der Perikope von der Heilung des fallsüchtigen Knaben (Mt. 17, 14/21) erklärt Hilarius im Matthäuskommentar, der Teufel müsse „in die

74 Vgl. ThesLL 1 (1900) 243f s. v. *abyssus* mit Belegen; tr. ps. 2,32 (CSEL 22,62,1/11 Zingerle); tr. ps. 134,11 (CSEL 22,700,23f Zingerle).

75 Z. B. Ps. 70,20; 106,26; 134,6; 148,7; vgl. Finé, Terminologie 87.

76 J. Jeremias, Art. ἄβυσσος, in: ThWbNT 1 (1933) 9. Zum biblischen Gebrauch von *abyssus* im Rahmen der Unterweltsterminologie und -symbolik vgl. Maas, Descensus 118/29; Hoffmann, Tote 176/80.

77 K. Schneider, Art. Abyssos, in: RAC 1 (1950) 60/62; weitere Belege bei Lampe, Lexicon 3 s. v. ἄβυσσος. Nr. B; zum Gebrauch von *abyssus* im Sinne von ‚Unterwelt‘ in der späteren lateinischen Patristik vgl. Blaise, Dictionnaire 41 s. v. *abyssus* Nr. 2.

78 Tr. ps. 148,6 (CSEL 22,863,16/9 Zingerle).

79 Trin. 10,34,8f (CCL 62A,487 Smulders).

80 Daneben gibt es auch die Vorstellung, das Totenreich liege in den himmlischen Regionen, etwa auf dem Mond oder bei den Sternen (vgl. Cumont, After Life 81.96/109; Cumont, Lux perpetua 171/212). Dabei handelt es sich um Verschiebungen des althergebrachten Weltbildes, die unter dem Einfluß der Astrologie vor sich gehen. Vgl. Nilsson, Geschichte 2,240f.491/8. 703f; J. Kroll, Die Himmelfahrt der Seele in der Antike. Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorates der Universität Köln am 8. November 1930 (Köln 1931), bes. 9/29; Bousset, Himmelfahrt 59/72; Gnlika, Epheserbrief 64; F. Mußner, Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefs (= TThSt 5) (Trier 1968) 12/5. Auch Origenes scheint zumindest teilweise von diesen Vorstellungen beeinflusst zu sein, wenn er den Hades in die himmlischen Regionen lokalisiert; vgl. Crouzel, Hadès 301/7. Allerdings dringen diese Neuerungen in den Volksglauben nur zögernd ein. Immer bleibt die Vorstellung von der Unterwelt als einem postmortalen Strafort lebendig, während das Elysium eher in den himmlischen Regionen gesucht wird; vgl. Rohde, Psyche 2, 213/5 Anm. 3.220f Anm. 4.384f.

81 Vgl. oben S. 147 Anm. 35.

82 Tr. ps. 59,3 (CSEL 22,323,1/3 Zingerle).

Tiefe des Meeres, gleichsam in die Tiefe der Unterwelt, hinabgestürzt werden“⁸³. Die Identifikation von Meeresgrund und Totenreich wird noch deutlicher in der Psalmenauslegung. Ps. 68,3b („ich kam zu der Tiefe des Meeres und ein Sturm versenkte mich“) kommentierend, zieht er zur Interpretation neben Jona 2,3.7 (nach LXX) auch Hiob 36, 16f hinzu: „Was auch mit dem Meer bezeichnet werden soll, hat der Herr geoffenbart, da er sagte: ‚Bist du denn über die Quellen des Abgrunds hinausgekommen oder auf dem Grund des Meeres umhergegangen? Haben sich dir denn vor Furcht die Tore des Todes geöffnet?‘ (Hiob 36, 16f nach LXX), indem er so die Tore des Todes als auf dem Grund des Meeres, gleichsam in der Tiefe oder Unergründlichkeit des Meeres befindlich bezeichnete. Denn da die Tiefen des Meeres das Innere der Erde sind, ist es unumgänglich, daß in der Tiefe des Meeres, d. h. im Inneren (der Erde) der Sitz des Todes gezeigt wird“⁸⁴. In der Auslegung desselben Psalms erläutert er ferner zu Vers 35 („Himmel und Erde sollen ihn loben, das Meer und alles, was in ihm kriecht“): „Mit den (Wesen) nämlich, die im Meer kriechen, sind weil doch die Wassertiere ihrer Natur nach eher schwimmen als kriechen diejenigen gemeint, die sich in der Unterwelt aufhalten, denn wir erkennen die Tiefe des Meeres als den Sitz der Unterwelt“⁸⁵.

Die Lokalisierung des Totenreiches unter der Erde, im Innern der Erde oder in den Tiefen des Meeres ist auf dem Hintergrund eines dreistufigen Weltbildes zu verstehen, bei dem die Erde das mittlere Element bildet und Himmel und Unterwelt sich als Pole oben und unten gegenüberstehen. Eine solche Drei-Stufen-Kosmologie ist nicht nur dem Alten Orient (Babylon) und, durch diesen vermittelt, der Bibel geläufig⁸⁶, sondern auch der griechisch-römischen Antike⁸⁷. Daß Hilarius in seiner kosmologischen Konzeption allerdings weniger von den griechisch-römischen Quellen als vielmehr von der Hl. Schrift abhängt und sich von einschlägigen Schriftstellen inspirieren läßt, ist naheliegend und wird im folgenden deutlich. Im übrigen ermöglichte die weitgehende Kongruenz zwischen heidnisch-antikem und biblischem Weltbild die fraglose Übernahme der in der Bibel vorausgesetzten Kosmologie.

83 In Mt. 17,7,9f (SC 258,68 Doignon): *in altitudinem maris tamquam in profundum inferni abiendus*.

84 Tr. ps. 68,5 (CSEL 22,316,22/317,3 Zingerle).

85 Tr. ps. 68,28 (CSEL 22,337,3/6 Zingerle).

86 W. Gundel, Art. Weltbild und Weltanschauung I A: Altorientalische Weltanschauung, in: RGG² 5 (1931) 1826; H. Greßmann - E. Sellin, Art. Weltbild und Weltanschauung II A: Im AT, in: RGG² 5 (1931) 1831f; W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments 2 (Berlin⁴ 1961) 57/9; G. von Rad, Theologie des Alten Testaments 1 (München 1969) 166; A. Vögtle, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos (Düsseldorf 1970) 42/4; J. Nelis, Art. Totenreich, in: Haag, Bibel-Lexikon 1773.

87 Nilsson, Geschichte 2,703; W. Gundel, Art. Weltbild und Weltanschauung I B: Griechisch-römisches Weltbild, in: RGG² 5 (1931) 1829; Gnllka, Epheserbrief 63/6. Zu den späteren Verschiebungen und Umgestaltungen des griechisch-römischen Weltbildes der Spätantike vgl. die oben S. 153 Anm. 80 genannte Literatur.

Hilarius entwickelt seine Vorstellung von einem dreifach gestuften Kosmos in enger Anlehnung an Schriftstellen des AT und des NT. Die Herleitung dieser Kosmologie sowie der Lage des Totenreiches aus Schriftstellen des AT und NT wird an einem Abschnitt seiner Psalmenauslegung besonders klar ersichtlich: „Daß aber (die Erde), nachdem ihr der Abgrund unterlegt worden ist, (darüber) aufgehängt wurde, bezeugt der Prophet, indem er sagt: ‚Er selbst (sc. Gott) hat sie über den Meeren gegründet und sie über dem flutenden Wasser bereitet‘ (Ps. 23, 2) und wiederum: ‚Der die Erde über den Wassern befestigt hat‘ (Ps. 135, 6); diese unermessliche und unendliche Größe pflegt die Schrift ‚Abgrund‘ (*abyssus*) zu nennen, wenn (z. B.) Jonas im Untier betet und sagt: ‚Viele Abgründe umgeben mich‘ (Jon. 2,6) . . . Daß aber diese untere (*inferna*) Region und der über die Maßen große Abgrund zahlreiche Bewohner hat, wird uns durch die Apokalypse des seligen Johannes gelehrt, weil niemand, weder im Himmel, noch auf der Erde, noch unter der Erde für würdig befunden wurde, das versiegelte Buch zu öffnen (Apk. 5, 2f)“⁸⁸. Hilarius identifiziert also den Abgrund, über dem die Erde aufgehängt ist, mit der Unterwelt, die er als „dritten Wohnbezirk“ neben Himmel und Erde bezeichnet⁸⁹. Daraus ergibt sich die dreigliedrige Struktur des Kosmos, bestehend aus Himmel Erde Unterwelt, bei der die Erde in der Mitte zwischen Himmel und Unterwelt wohl ausgewogen befestigt ist⁹⁰. In der Auslegung des 149. Psalms erscheinen dementsprechend Himmel und Unterwelt als die beiden äußersten für den Menschen denkbaren Extreme des Kosmos: „Um über den himmlischen Sitz hinauszugelangen, reicht unser Geist nicht aus; doch dasjenige, was über den Himmeln ist, wird ermahnt, Gott zu loben. Andererseits kann sich die Einsicht unseres Intellekts nicht über die Unermesslichkeit des Abgrundes hinaus erstrecken; aber dasjenige, was sich dort befindet, wird zum Lobesdienst herbeigerufen“⁹¹.

Neben den genannten Schriftstellen spielt der Philipperhymnus eine besonders wichtige Rolle für das dreistufige Weltbild und dessen biblische Vermittlung an

88 Tr. ps. 2,32 (CSEL 22,61,15/21 und 62,1/5 Zingerle).

89 Tr. ps. 2,32 (CSEL 22,62,6 Zingerle). Auch wenn Hilarius erklärt, hier seien nicht die Verstorbenen gemeint, und wenn er ein wenig künstlich zwischen *intra terram* und *infra terram* unterscheidet (tr. ps. 2,32 [CSEL 22,62,5/9]: *non utique de mortuis et in terram sepultis significare intellegitur, cum ad tertii incolatus demonstrationem non qui intra terram, sed qui infra terram, neque qui mortui sunt, sed qui vivunt, nullum in se resignandi libri habuerint auctorem*), wohl um eine exegetische Grundlage für seine These zu haben, so handelt er hier dennoch von der Unterwelt. Auch wenn er nicht auf die Toten, sondern auf die Geister abhebt (vgl. tr. ps. 2,33 [CSEL 22,63,1/5 Zingerle] mit Zitat von Phil. 2,10f), dürfte der hier gemeinte Aufenthaltsort der Geister, die Unterwelt, doch mit dem Aufenthaltsort der Toten identisch sein.

90 Tr. ps. 135,11 (CSEL 22,720,6/10 Zingerle); vgl. dazu auch den ganzen Abschnitt tr. ps. 135, 9/12 (CSEL 22,719,10/721,8 Zingerle).

91 Tr. ps. 149,1 (CSEL 22,866,15/20 Zingerle). Ähnlich bezeichnen auch in (der Auslegung von) Ps. 138,8 (*si ascendero in caelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades*) Himmel und Unterwelt die beiden Extreme des Kosmos: tr. ps. 138,18 (CSEL 22,757,5/16 Zingerle).

Hilarius. Phil. 2, 10f ist ein von ihm oft zitiertes Bibelwort, in dem von Mächten der Geisterwelt gehandelt wird, die vor dem erhöhten Christus die Knie beugen und sich dadurch seiner Herrschaft unterwerfen⁹². Für unseren Kontext ist daran von Bedeutung, daß Phil. 2, 10 durch die Dreiteilung der Mächte und Gewalten in ἐπουράνιοι, ἐπίγειοι und καταχθόνιοι eine entsprechende dreifache Struktur des Kosmos von Himmel, Erde und Unterwelt impliziert, die Hilarius dieser Stelle entnimmt und an die er seine Kosmologie anknüpft. Zu Recht sieht er in der *caelestia*, *terrestria* und *inferna* den ganzen aus Himmel, Erde und Unterwelt bestehenden Kosmos, von dem Christus als Herrscher Besitz ergreift⁹³: Christus „hat darauf die Grenzen der Erde in Besitz genommen; das bedeutet, daß im Namen Jesu ein jedes Knie der Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen sich beugt und eine jede Zunge bekennt, daß Jesus der Herr ist in der Herrlichkeit Gottes des Vaters (Phil. 2,10f): nicht nur die Erde, sondern auch die himmlischen und unterirdischen Regionen werden (ihm) gegeben, (also) auch dasjenige, von dem die Erde umschlossen wird“⁹⁴.

b. Die Unterwelt als Gefängnis.

Während im AT und mit Einschränkungen auch im hellenistischen Judentum die Unterwelt eher in einem neutralen Sinn als unterirdischer Aufenthaltsraum oder -behälter für die (Seelen der) Verstorbenen verstanden wird⁹⁵, trägt sie in der griechisch-römischen Antike, vor allem, sofern sie Strafort ist, den Charakter eines Gefängnisses. Darauf weisen bereits die Vorstellungen vom *Tartarus*, der in der Mythologie als Gefängnis für die gestürzten Gottheiten begegnet, von seinen eher-

nen Pforten und vom Höllenhund Cerberus hin, der dessen Ausgang bewacht⁹⁶. Für das Verständnis der Unterwelt als Gefängnis der Seelen der Verstorbenen haben sich die Kirchenväter immer wieder auf 1 Petr. 3, 19 berufen. Ob die in 1 Petr. 3, 19 erwähnte φυλακή wirklich als Unterweltgefängnis für die Verstorbenen bzw. deren Seelen gedeutet werden darf, hängt vom Verständnis der Stelle sowie ihres Kontextes ab und ist in der Auslegungsgeschichte außerordentlich kontrovers; dagegen neigt die neuere exegetische Forschung eher zu einer negativen Antwort⁹⁷. Dennoch hat 1 Petr. 3, 19 in diesem Verständnis auf die Theologie der Kirchenväter eingewirkt und deren Vorstellung von der Unterwelt als Seelengefängnis begünstigt.

Unter Bezugnahme auf 1 Petr. 3, 19 und auf die Stelle Mt. 5, 25 par., die auf das Endgericht und auf die Unterwelt als endzeitlichem Strafort bezogen wird, entwickeln die altchristlichen Autoren ihre Vorstellung von der Unterwelt als einem Kerker. Für Tertullian ist die ganze Unterwelt stets ein Gefängnis⁹⁸. Eine Ausnahme bildet vielleicht ein Abschnitt in *De anima*, in dem der Terminus *carcer* sich im engeren Sinn nur auf den unterweltlichen *Strafort* beziehen mag⁹⁹. Tertullian scheint hinsichtlich der *Carcer*-Vorstellung von der Unterwelt eine Entwicklung durchgemacht zu haben, die ihn dazu führt, die Unterwelt als Gefängnis *aller* Seelen, auch der Gerechten zu verstehen, die hier die Auferstehung erwarten¹⁰⁰. Mit dieser Entwicklung geht die Ausarbeitung einer Purgatoriumsvorstellung Hand in Hand, nach der auch die Frommen eine Zeit im Purgatorium verbringen müssen¹⁰¹. Nach Hippolyt gelangen ebenfalls *alle* Seelen, die der Frommen wie die der Ungerechten, gleichsam in die Haft (ὡς φρούριον) des Hades bis zur Auferstehung¹⁰². Auch er sieht also die gesamte Unterwelt als ein Gefängnis für die auf die Auferstehung wartenden Seelen der Verstorbenen an. Cyprian dagegen, der eine unmittelbar nach dem Tod einsetzende Beseligung der Gerechten lehrt¹⁰³, bezeichnet zwar die Unterwelt ebenfalls

92 J. Gnllka, Der Philipperbrief (= HThK 10,3) (Freiburg Basel Wien 1968) 128.132.

93 Vgl. trin. 9, 8, 27/30 (CCL 62A, 379 Smulders).

94 Tr. ps. 2, 33 (CSEL 22, 62, 29/63, 5 Zingerle); vgl. ferner die Zitationen von Phil. 2, 10 in: trin. 8, 46, 10f (CCL 62A, 359 Smulders); tr. ps. 68, 28 (CSEL 22, 337, 2/6 Zingerle); tr. ps. 138, 5 (CSEL 22, 748, 9/19 Zingerle).

95 Im AT ist die Unterwelt (הַשְׁחַדִּים) zunächst der gemeinsame, endgültige Aufenthaltsort *aller Toten*: Volz, Eschatologie 256; Strack Billerbeck, Kommentar 4, 2, 1016. Mit dem Eindringen des griechischen Leib Seele-Dualismus und der Auffassung vom Tod als Trennung von Leib und Seele (Hoffmann, Tote passim; Stemberger, Leib passim) entwickelt sich im hellenistischen Judentum allmählich die Vorstellung verschiedener Seelenkammern oder -behälter in der Unterwelt als *zwischenzuständlichem* Aufenthaltsort für die *Seelen* der Frommen oder der Gottlosen, in denen sie bis zum Endgericht Strafe oder Beseligung erfahren. Unter dem Einfluß griechischer Unsterblichkeitslehre (Himmelreise der Seele) prägt sich in der weiteren Entwicklung der Gedanke von der himmlischen Beseligung der Seele des Gerechten aus, in dessen Konsequenz die Unterwelt ausschließlich zum Strafort der Gottlosen (Hölle, Gehinnom) wird. Vgl. Volz, Eschatologie 256/72; Fischer, Eschatologie 144/56.193f; Strack - Billerbeck, Kommentar 4, 2, 1016/29. Dennoch sind auch schon in der altisraelitischen Scheol Vorstellung Anklänge an das Gefängnis Motiv vorhanden: Hoffmann, Tote 66; Maas, Descensus 118.

96 Vgl. dazu oben S. 150f mit der dort angegebenen Literatur; ferner die Belege in: ThesLL 3 (1906/12) 437f; s. v. *carcer*.

97 G. Bertram, Art. φυλακή, in: ThWbNT 9 (1973) 240; vgl. die Diskussion bei Vogels, Christi Abstieg 116/9; Schelkle, Petrusbriefe 104/8; Brox, Petrusbrief 170/5; Maas, Descensus 45/66; bes. 50 (Lit.); vgl. auch die Lit. unten S. 177f Anm. 203; wohl wird in Apk. 20, 2f.7 der unterweltliche Abyssus zum Gefängnis (φυλακή) des Satans für die Zeit des 1000jährigen Reiches.

98 Tert. an. 35, 3 (CCL 2, 837 Waszink); an. 55, 3 (CCL 2, 862 Waszink); an. 58, 8 (CCL 2, 869 Waszink); apol. 11, 11 (CCL 1, 108 Dekkers); dazu Finé, Terminologie 104/6.

99 Tert. an. 7, 4 (CCL 2, 790 Waszink): *Igitur si quid tormenti sive solacii anima praecerpit in carcere seu deversorio inferum in igni vel in sinu Abrahae*; eingehende Analyse der Stelle bei Finé, Terminologie 93.106.

100 Dazu ausführlich Finé, Terminologie 106/8; Stuiber, Refrigerium interim 54.

101 Fischer, Todesgedanke 258.260 sieht dahinter den zunehmenden Rigorismus Tertullians als Motiv.

102 Hippol. univ. frg. 353, 6 (TU 20, 2, 138, 3 Holl); Fischer, Todesgedanke 262f.

103 Vgl. oben S. 143.

als *carcer*, versteht aber darunter ausschließlich den Strafort bzw. das Purgatorium für die büßenden Sünder¹⁰⁴. Laktanz kennt wiederum einen interimistischen Aufenthaltsort *aller* Seelen im Hades, in dem sie in einer gemeinsamen Haft bis zum Gericht festgehalten werden¹⁰⁵. Auch ihm ist also der Gedanke von der Unterwelt als einem gemeinsamen zwischenzeitlichen Gefängnis für Gute und Böse geläufig.

Hilarius kommt nur an zwei Stellen, die sich beide in seiner Psalmenauslegung finden, auf den Gefängnischarakter der Unterwelt zu sprechen. In beiden Abschnitten nimmt der Bischof von Poitiers Bezug auf 1 Petr. 3, 19; dabei bringt er das dort erwähnte Gefängnis (*φυλακή*) mit der Unterwelt in Verbindung oder identifiziert es mit ihr. Zu Ps. 141, 8 („Führe meine Seele aus dem Kerker [*de carcere*, Vulg.: *de custodia*], damit ich deinen Namen, Herr, bekenne“) erläutert er: „Darauf bittet er (sc. der Psalmist), daß seine Seele aus dem Gefängnis herausgeführt werde. Wenn der Herr denjenigen, die auch schon vor den Zeiten Noes im Gefängnis waren, nach dem seligen Petrus die Auferstehung verkündigt hat (1 Petr. 3, 19), so ist das Gefängnis die Unterwelt, aus dem er bittet herausgeführt zu werden“¹⁰⁶. Die eindeutige Identifikation von Gefängnis und Unterwelt (*carcer est inferi*) sowie die Tatsache, daß Hilarius dem (heiligen!) Psalmisten die Unterwelt als Aufenthaltsort zuspricht, läßt nur den Schluß zu, daß er hier die *ganze* Unterwelt, nicht nur den Strafort, sondern auch den zwischenzuständlichen Aufenthaltsort mit Tertullian, Hippolyt und Laktanz als Kerker auffaßt. In diese Richtung weist auch die Deutung des Herausführens aus dem Gefängnis auf die Auferstehung¹⁰⁷. Demnach befinden sich *alle* Seelen der Verstorbenen im Unterweltsgefängnis, aus dem sie erst durch die Auferstehung befreit werden.

Der zweite Abschnitt der Psalmenauslegung, in dem die Unterwelt als *carcer* geschildert wird, geht aus von Ps. 118, 82: „Meine Augen schmachten nach deinem Wort und sagen: wann wirst du mich aufmuntern (*exhortaberis*, Vulg.: *consolaberis*)“. Hilarius deutet das Schmachten der Augen als Sehnsucht des Propheten, den Herrn (in geistiger Weise) zu sehen, und bezieht das Aufmuntern auf die Predigt Christi im Hades: Die Augen „sagen nämlich: ‚Wann wirst du mich aufmuntern?‘ (Der Prophet) weiß, daß die Heiligen, die in der Unterwelt ruhen, diese Aufmunterung ersehnen. Er weiß, daß nach dem Zeugnis des Apostels Petrus auch denen, die im Kerker waren und dereinst in den Tagen des Noe ungläubig gewesen waren, die Aufmunterung

verkündet worden ist, als der Herr in die Unterwelt hinabstieg (1 Petr. 3, 19)“¹⁰⁸. In diesem Zitat unterscheidet Hilarius zwischen den Heiligen (des AT), die in der Unterwelt ruhen, und den Ungläubigen der Noezeit, die im Unterweltsgefängnis waren. Beiden Gruppen, die Hilarius durch ein *etiam* einander gegenüberstellt, predigt Christus die *exhortatio*. Aber nur von den Ungläubigen heißt es, daß sie im Gefängnis waren, während er von den Heiligen lediglich sagt, daß sie sich in der Unterwelt befanden. Will Hilarius damit andeuten, daß nur der Aufenthaltsort der Ungläubigen in der Unterwelt ein Gefängnis sei, während die Heiligen sich an einem neutralen Ort befinden?

Das Verständnis der Stelle hängt von der Interpretation des *in carcere* ab. Will man die Bestimmung *in carcere* antithetisch zu *in inferno* in Parallele zu den einander gegenübergestellten *increduli* und *sancti* auslegen, dann ergäbe sich als Aussage: Die Heiligen befinden sich in der neutral verstandenen Unterwelt; die Ungläubigen dagegen in einem Unterweltsgefängnis. Diese Interpretation stünde in einer gewissen Spannung zur Aussage des Hilarius, die Unterwelt (als ganze) sei ein Gefängnis. Diese Spannung ließe sich damit erklären, daß Hilarius an einer Systematik der Unterweltsvorstellung nicht interessiert ist und seine Aussagen nach exegetischen Erfordernissen gestaltet. Dennoch müßte diese Spannung keinen Widerspruch bedeuten, da Hilarius im zweiten Zitat keine direkte Aussage über die Unterwelt machen will. Zumindest sagt er nicht, daß sie *kein* Gefängnis sei. Daher ließe sich einerseits die gesamte Unterwelt als Gefängnis verstehen, während andererseits der Aufenthaltsort der Ungläubigen in der Unterwelt im engeren Sinn (Straf-)Gefängnis wäre.

Daneben besteht ebenso die Möglichkeit, *in carcere* nicht antithetisch, sondern parallel zu *in inferno* zu verstehen. Dann wäre *carcer* synonym zu *infernum* gebraucht. Für diese Interpretation spricht vor allem der Bezug auf 1 Petr. 3, 19, aus dem sich der Wortwechsel erklären würde. Danach würde Hilarius auch in dem zweiten Zitat die ganze Unterwelt als Gefängnis verstehen, in dem sich sowohl die verstorbenen Heiligen als auch die Ungläubigen im Zwischenzustand aufhalten. Welche der beiden Interpretationen zutreffend ist, läßt sich weder anhand des Textes noch des Kontextes sicher entscheiden. Neben der Kongruenz mit dem ersten Hilariuszitat spricht jedoch für die zweite Interpretation die Übereinstimmung mit der traditionellen Sicht der ganzen Unterwelt als Kerker, die durch Tertullian, Hippolyt und Laktanz bezeugt ist.

104 Cypr. ep. 55,20 (CSEL 3,638,16/22 Hartel); Stuißer, *Refrigerium interim* 70f. Vgl. oben S. 143 Anm. 9.

105 Lact. inst. 7,21,7 (CSEL 19,652,10/2 Brandt): *omnes in una communique custodia detinentur donec tempus adveniat quo maximus iudex meritorum faciat examen* Fischer, *To desgedanke* 272f; Stuißer, *Refrigerium interim* 73f. Die Vorstellung von der Unterwelt als *carcer/custodia* lebt in der späteren lateinischen Patristik fort: vgl. Niederhuber, *Eschatologie* 59f (Ambros.); Eger, *Eschatologie* 35 (Aug.); Hill, *Eschatologie* 71.74 (Gregor d. Gr.).

106 Tr. ps. 141,7 (CSEL 22,803,20/3 Zingerle).

107 Tr. ps. 141,7f (CSEL 22,803,25/804,5 Zingerle).

108 Tr. ps. 118 kaph 3 (CSEL 22,452,4/8 Zingerle): *scit exhortationem hanc sanctos quiescentes in inferno desiderare, scit testante apostolo Petro, descendente in inferna domino etiam his, qui in carcere erant et increduli quondam fuerant in diebus Noe, exhortationem praedi catam fuisse.*

c. Die Unterwelt als Brunnen.

Eng verbunden mit der Vorstellung von der Unterwelt als Kerker ist diejenige vom Totenreich als Brunnen oder unterirdischem Raum mit brunnenartiger Öffnung. In der Apokalypse des Johannes (Apk. 9, 1f) wird die Unterwelt als Brunnen geschildert: τὸ φρέαρ τῆς ἄβύσσου bezeichnet den als brunnenartigen Schacht vorgestellten Schlund des Geistergefängnisses, des unterweltlichen Strafortes der ungehorsamen Geister¹⁰⁹, das zu öffnen der Engel geschickt wird. Belege für einen brunnenartig gedachten Schlund der Unterwelt finden sich in der rabbinischen Literatur¹¹⁰ sowie in den späten apokryphen Apokalypsen des Paulus (*Visio sancti Pauli*) und des Johannes. In der um 240/50 in Ägypten entstandenen und spätestens kurz nach 431 in erweiterter Form herausgegebenen Paulusapokalypse¹¹¹ wird die Unterwelt als Strafort in der Form eines nach oben zu engen, abgründigen Brunnens (φρέαρ) geschildert, in dem die Sünder Qualen erleiden¹¹². Auch in der im 5. Jh. entstandenen Johannesapokalypse¹¹³ erscheint der Unterweltsbrunnen ausschließlich als Strafort. Die Sünder haben verschiedene Strafen je nach der Art ihrer Verfehlungen zu erwarten: die einen im feurigen Fluß, andere bei dem sich ruhelos krümmenden Wurm und wieder andere in dem mit sieben Öffnungen versehenen Brunnen der Strafe (φρέαρ τῆς κολάσεως)¹¹⁴.

Im Lateinischen ergibt sich die Verwandtschaft zwischen den Vorstellungen von der Unterwelt als Gefängnis und als Brunnen bereits aufgrund von sprachlichen Kriterien, da der entsprechende Ausdruck *puteus* neben einem Brunnen auch ein höhlenartiges unterirdisches Gefängnis bezeichnen kann¹¹⁵. Bei Tertullian wird der als Gefängnis des Satans dienende Abgrund (ἄβυσσος) in Apk. 20, 3 als *puteus abyssi* benannt¹¹⁶. Daran wird deutlich, daß auch er sich die Unterwelt als einen brunnenförmigen Abgrund vorstellt.

Bei Hilarius scheint die Auffassung von der Unterwelt als Brunnen oder brunnenförmigem Abgrund an drei Stellen durch, die alle der Psalmenerklärung angehören. Ebenso wie die Vorstellung vom Hades als Gefängnis ist diejenige von der Unterwelt als Brunnen bei dem Bischof von Poitiers biblisch vermittelt und findet ihre Grundlagen in den Texten der Psalmverse 54, 24 und 68, 16, von denen seine Deutung jeweils ausgeht.

In der Exegese zu Ps. 54, 24 („Du aber, Herr, wirst jene hinabstürzen in den Brunnen des Untergangs. Die Männer der Blutschuld und der Hinterlist werden nicht einmal die Hälfte ihrer Tage erreichen: ich aber werde auf dich hoffen, Herr“) stellt er den im Psalm genannten *puteus interitus* dem *puteus aquae vivae* (vgl. Joh. 4, 7/15) gegenüber und zitiert zugleich Ps. 68, 16: „Freilich gibt es den Brunnen lebendigen Wassers; aber es gibt auch den Brunnen des Untergangs, wie geschrieben steht: ‚Daß mich die Wasserfluten nicht versenken und die Tiefe mich nicht verschlinge, noch der Brunnen seine Öffnung über mir geschlossen halte‘ (Ps. 68, 16). Während also der Gerechte nicht in unruhiger Bewegung (*fluctuatio*) zurückgelassen wird, werden jene in den Brunnen des Untergangs hinabgestürzt werden, dessen Öffnung dem aus der Unterwelt auferstehenden eingeborenen Gott nicht verschlossen sein konnte“¹¹⁷. Daß Hilarius den *puteus interitus* als den Unterweltsbrunnen versteht, ist durch die Bemerkung sichergestellt, daß dieser dem aus dem Totenreich auferstehenden Christus nicht verschlossen bleiben konnte. Ferner wird an dem Passus deutlich, daß sich die Vorstellung vom Unterweltsbrunnen bei unserem Autor nicht nur auf die Unterwelt als Strafort bezieht, in die die Verdammten nach dem Gericht geworfen werden, sondern ebenso auf den zwischenzuständlichen Hades, in den auch Christus hinabstieg.

In der Auslegung von Ps. 68, 16 verweist Hilarius anlässlich der Deutung des dort erwähnten Brunnens auf die Unterwelt konsequent zurück auf Ps. 54, 24: „Und daher betet er nun, daß er nicht von der Tiefe verschlungen werde, noch daß über ihm der Brunnen seine Öffnung schließe. Daß mit dem Brunnen der unterirdische Ort des Todes (*infernae mortis sedes*) bezeichnet wird, bezeugt auch ein anderer Psalm, da gesagt wird: ‚Du aber, Herr, wirst jene hinabstürzen in den Brunnen des Untergangs‘ (Ps. 54, 24), und darin zeigt (der Psalmist), daß Abgrund und Tiefe der Brunnen das Innere der Erde bezeichnen. Er fordert, daß der Brunnen seine Öffnung über ihm nicht geschlossen halte. Unmöglich ist es nämlich, daß der Gott des Lebens von den Toren der Unterwelt festgehalten werde“¹¹⁸. Die Auslegung der Psalmverse ist an beiden Stellen der Psalmenerklärung fast identisch. Unter Rückverweis auf den jeweils komplementären Psalmvers deutet Hilarius den Brunnen in den Psalmstellen als Unterwelt, die im Innern der Erde bzw. in der Tiefe liegt. Ferner klingt an beiden Stellen der Gedanke an, daß die Unterwelt ihre Öffnung dem in sie hinabgestiegenen

109 J. Jeremias, Art. κλεις, in: ThWbNT 3 (1938) 745; E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes (= HNT 16) (Tübingen 1953) 79; H. Kraft, Die Offenbarung des Johannes (= HNT 16a) (Tübingen 1974) 140; Strack - Billerbeck, Kommentar 3, 809.

110 Strack - Billerbeck, Kommentar 4, 2, 1087 und 1089 Nr. f.

111 Zur Datierung der Paulusapokalypse vgl. die Diskussion der Forschung bei Dassmann, *Visio Pauli* 120 Anm. 22.

112 Apoc. Pauli 41 (61f Tischendorf); vgl. die ausführlichere Version nach dem St. Galler Text bei H. Duensing, in: Hennecke - Schneemelcher, Apokryphe 2, 558f; Dassmann, *Visio Pauli* 123f.

113 W. Schneemelcher, Spätere Apokalypsen, Einleitung: in: Hennecke - Schneemelcher, Apokryphe 2, 535.

114 Apoc. Io. 24 (90 Tischendorf); zum Motiv der sieben Öffnungen und seiner Herkunft aus der jüdischen Tradition vgl. Strack - Billerbeck, Kommentar 4, 2, 1087 und 1089 Nr. h.

115 Glare, Dictionary 1525f s. v. *puteus* Nr. 2c.

116 Tert. adv. Hermog. 11, 3 (CCL 1, 406 Kroymann).

117 Tr. ps. 54, 19 (CSEL 22, 161, 10/6 Zingerle).

118 Tr. ps. 68, 5 (CSEL 22, 326, 5/11 Zingerle).

und aus ihr erstehenden Christus, der als Beter des Psalms impliziert wird, nicht verschließen kann. Dabei wird ersichtlich, daß die Unterwelt als ein tiefer brunnenartiger Schacht vorgestellt wird, der ins Innere der Erde führt.

Im Zusammenhang mit dem Abstieg Christi in die als Gefängnis bezeichnete Unterwelt und seiner Auferstehung aus dem Totenreich zitiert Hilarius im dritten Abschnitt erneut die Bitte des Beters von Ps. 68, 16, der Unterweltsbrunnen möge seine Öffnung nicht verschlossen halten; dabei legt er das Gebet des Psalmisten dem im Hades befindlichen Christus, der durch die Person Davids im Psalm spreche, in den Mund¹¹⁹. Aus der Verklammerung von Unterweltsbrunnen und -gefängnis wird erkenntlich, wie nahe diese beiden Hadesvorstellungen miteinander verwandt sind.

III. DER ABSTIEG DER SEELEN IN DIE UNTERWELT.

Nach dem Tod, der Trennung des Leibes und der Seele, steigt die Seele des Verstorbenen, die seine Identität bewahrt, in die Unterwelt hinab, während der Leib dem Verfall anheimgegeben ist. Ausdrücklich betont Hilarius, daß der Abstieg in das Totenreich unleiblich ist, also nur die Seele betrifft. Diesen Gedanken entwickelt er, indem er Eph. 4, 10 kommentiert: „Zweifelt man etwa daran, daß Jesus Christus als Mensch von den Toten auferstand, über alle Himmel aufstieg und zur Rechten Gottes ist? Wird man etwa sagen, der Leib, der im Grab gelegen hat, sei in die Unterwelt hinabgestiegen? Wenn also derjenige, der hinabgestiegen ist, derselbe ist, der auch hinaufgestiegen ist, und man weder glaubt, daß der Leib in die Unterwelt hinabgestiegen sei, noch bezweifelt, daß der Leib von den Toten auferstanden und in den Himmel aufgestiegen sei, welcher Glaube bleibt dann übrig außer dem an das verborgene Geheimnis, das der Welt und den Fürsten der Welt unbekannt ist?“¹²⁰ Insofern der Abstieg Christi in das Totenreich nach denselben Gesetzen vor sich geht wie derjenige aller Menschen, gilt das hier Ausgeführte für jeden Menschen. Wie noch zu zeigen ist, sind von dem Hadesabstieg nur die Märtyrer ausgenommen, denen im Zwischenzustand eine Sonderstellung zukommt¹²¹.

Um zu verdeutlichen, daß das zwischenzuständige Überdauern des Menschen nach dem Tod ausschließlich die Seele betrifft, spricht Hilarius hinsichtlich der

Gesetzmäßigkeiten im Hadesinterim von der *exemptae a corpore animae lex*¹²². Während die Leiber begraben werden, steigen allein die Seelen in die Unterwelt hinab¹²³. Entsprechend ihrer rein seelisch-geistigen Fortexistenz erwarten die vor Christus Verstorbenen seine Verkündigung im Hades nicht in leiblicher Weise, sondern ausschließlich in der Aufmerksamkeit der Seele und des Geistes¹²⁴. Auf dem Hintergrund des alleinigen Weiterbestehens der Seele in der Unterwelt wird auch verständlich, daß die irdischen, leiblichen Güter „nicht mit uns in die Unterwelt hinabsteigen oder aus der Unterwelt mitaufsteigen“¹²⁵.

Der Abstieg in das Totenreich vollzieht sich im Durchleiden des Todes. Christus, der sich erniedrigte und Mensch wurde, begann trotz seiner göttlichen Natur zu leiden und sterblich zu werden; „er stieg durch den Untergang des Todes (*per mortis occasum*) in die Unterwelt hinab“¹²⁶. Ebenso wie der Tod als Trennung von Leib und Seele von Hilarius als eine Notwendigkeit und natürliche Gesetzmäßigkeit bezeichnet wird, so erscheint auch der Abstieg der Seele in den Hades — die Märtyrer ausgenommen — als ein universal gültiges Gesetz. Zu Ps. 138, 8b („wenn ich in die Unterwelt hinabstiege, bist du da“) erläutert der Bischof von Poitiers: „Jenes ist das Gesetz menschlicher Notwendigkeit (*humanae lex necessitatis*), daß die Seelen in die Unterwelt hinabsteigen, während die Leiber begraben werden“¹²⁷. Auch wenn er an anderer Stelle vom Abstieg der Seele in den Hades und ihrem Aufenthalt dort spricht, benutzt er den Begriff *lex* zur Kennzeichnung der Unausweichlichkeit und Allgemeinheit dieses jenseitigen Geschicks des Menschen¹²⁸. Wie das Sterben selbst, so ist auch der Abstieg der Seele ins Totenreich in der menschlichen Natur begründet; darum hat Christus infolge der Annahme der Menschennatur den Hadesabstieg auf sich genommen: „Um freilich der menschlichen Natur Genüge zu tun, hat er sich auch dem Tod, das heißt gleichsam der Trennung der Seele und des Leibes, unterworfen und sich in die Unterwelt begeben, wie es dem Menschen bestimmt zu sein scheint“¹²⁹.

Über die Modalitäten des Hadesabstiegs nach dem Tod erfährt man aus den Schriften des Autors nur wenig. Im Verhältnis zu den oft detaillierten Ausführungen vom Hadesabstieg bzw. der Himmelfahrt der Seele im Alten Orient, der griechisch-

119 Tr. ps. 141,7 (CSEL 22,803,20/4 Zingerle): *Deinde rogat, ut anima sua educatur e carcere . . . carcer est inferi, a quo se educi rogat, ut in altero psalmo erat precatus: „ne contineat super me puteus os suum“* (Ps. 68,16).

120 Trin. 10,65,28/36 (CCL 62A,520 Smulders).

121 Vgl. unten S. 189/99.

122 Tr. ps. 118 vau 8 (CSEL 22,415,8 Zingerle).

123 Tr. ps. 138,22 (CSEL 22,759,22f Zingerle).

124 Tr. ps. 118 kaph 3 (CSEL 22,452,8/11 Zingerle).

125 Tr. ps. 61,8 (CSEL 22,214,10/2 Zingerle).

126 Tr. ps. 68,4 (CSEL 22,316,7/9 Zingerle).

127 Tr. ps. 138,22 (CSEL 22,759,21/3 Zingerle).

128 In Mt. 16,7,9 (SC 258,54 Doignon): *infernas leges*; tr. ps. 118 vau 8 (CSEL 22,415,7f Zingerle): *secundum . . . exemptae a corpore animae legem*; tr. ps. 51,23 (CSEL 22,116,13f Zingerle): *lex . . . aut quietis aut poenae*.

129 Tr. ps. 53,14 (CSEL 22,146,11/4 Zingerle).

römischen Antike, dem Gnostizismus und auch bei den östlichen Kirchenvätern¹³⁰ ist Hilarius vergleichsweise sehr zurückhaltend. Das einzige, das sich seinen Werken entnehmen läßt, ist die Vorstellung von einem Seelengeleit durch Engel, die die Seele des verstorbenen Gerechten in den Schoß Abrahams bzw. in die „ewige Ruhe“ führen¹³¹. Wenn Hilarius einmal davon spricht, daß der Gerechte von den Geleitengeln in den Schoß Abrahams geführt wird und ein anderes Mal den Gerechten nach dem Tod „in die ewige Ruhe“ geleitet werden läßt, dann besagen die unterschiedlichen Formulierungen inhaltlich dasselbe. Denn der zwischenzuständige Aufenthalt im Schoß des Patriarchen ist eine Vorwegnahme der Vergeltung nach dem Gericht¹³². Daher kann der Bischof von Poitiers proleptisch von „ewiger Ruhe“ sprechen, wenn er vom Aufenthalt der Gerechten im Hadesinterim handelt. Die Tatsache, daß Hilarius nur die im Gleichnis vom Reichen und dem armen Lazarus (Lk. 16, 22) grundlegende und in der Patristik verbreitete Vorstellung vom Seelengeleit¹³³ kennt und auf weitergehende Spekulationen darüber verzichtet, zeigt einmal mehr, wie streng sich der Bischof von Poitiers in seinen eschatologischen Auffassungen an der Hl. Schrift orientiert.

Der Zustand der in den Hades abgestiegenen Seele läßt sich als reine Passivität beschreiben. Dabei ist es für Hilarius wichtig, daß der Tod durch die Zerstörung der leib-seelischen Einheit zwar aller Aktivität des Menschen ein Ende setzt, ihn aber in seiner Identität und als einer gewissen Empfindung fähig bewahrt, damit er bereits in der Zeit zwischen Tod und Auferstehung interimistisch Lohn oder Strafe empfangen kann: Denn wenn der Tod den Menschen jedes Wahrnehmungssinnes berauben würde, dann wäre es sinnlos, sich um die rechte Gotteserkenntnis zu bemühen¹³⁴. Mit dem Tod ist der Freiheit des Menschen ein Ende gesetzt; weil der freie Wille aufhört, gelangt er in die Sphäre der Notwendigkeit. Darum gibt es in der Unterwelt auch keine Möglichkeit zur Buße mehr¹³⁵. Das Ende der menschlichen Willensfreiheit und die nunmehr obwaltende *necessaria voluntas* bedeuten aber nicht ein Ausgeliefertsein an irgendeine Willkür, sondern nach dem aufgrund der Willensfreiheit im Diesseits erworbenen Verdienst gelangt die Seele unter das schon im

voraus feststehende „Gesetz der Ruhe oder der Strafe“¹³⁶. Gerade diese Alternative von Ruhe und Strafe, in denen die Seelen vorübergehend bis zum Gericht aufbewahrt werden – dabei sind nach Lk. 16, 26 die einen von den anderen durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt – kennzeichnet zutiefst die „Gesetz“-lichkeit der Unterwelt¹³⁷.

Während die Antike ein unmittelbar nach dem Tode stattfindendes Totengericht seit den Orphikern und seit Platon als Allgemeingut kennt, in dem den Seelen der Verstorbenen ihr jenseitiger Aufenthaltsort angewiesen wird¹³⁸, lehrt Hilarius ganz in der Tradition der frühchristlichen Theologie stehend¹³⁹ kein anderes Gericht als dasjenige, das bei der Wiederkunft Christi erfolgt. Ausdrücklich betont er, daß die Strafe für die Ungerechten (als interimistische) unmittelbar nach dem Tode – und das heißt offenbar ohne vorheriges Gericht – eintritt¹⁴⁰.

Entsprechend ist auch für die Gerechten die unmittelbar nach dem Tode einsetzende vorläufige Beseligung anzunehmen. Demzufolge ist der Zustand der Toten im Hadesinterim nicht das Ergebnis eines eigenen Totengerichts, sondern die Antizipation des Schicksals, das die Verstorbenen nach dem Endgericht aufgrund des dort gefällten Urteils erwarten wird¹⁴¹.

136 Tr. ps. 51,23 (CSEL 22,116,14/6 Zingerle).

137 Tr. ps. 2,49 (CSEL 22,74,18/20 Zingerle): *tempus vero mortis habet interim unumquemque suis legibus, dum ad iudicium unumquemque aut Abraham reservat aut poena*; tr. ps. 118 vau 8 (CSEL 22,415,7/9 Zingerle): *Novit esse secundum evangelicum divitem et pauperem Lazarum exemptae a corpore animae legem, per quam alia ab alia chao inpenetrabili separetur*.

138 Plato Gorg. 523a/526c (3, o. S. Burnet); Phaedr. 249a/b (2,253 Burnet); apol. 40c/41c (1, 57f Burnet); resp. 614d/615a (4, o. S. Burnet); PsPlato Axioch. 371a/e (5,595f Burnet); Rohde, Psyche 1,308/14; Finé, Terminologie 63; Büchsel, Art. κρίνω κτλ 933/5.

139 Finé, Terminologie 63/9 und 75. Gegen Knoch (Eschatologie 163f) scheint mir aus der dunklen Stelle (dazu Fischer, Todesgedanke 243f) 1 Clem. 20,5 (50,11 Fischer), die von „des Abgrunds unerforschliche(n) und der Unterwelt unbeschreibliche(n) Gerichte(n) (κρίματα)“ spricht, ein von 1 Clem. eigens angenommenes Totengericht, das von dem Endgericht verschieden wäre, nicht herleitbar zu sein. Da die LXX mit κρίμα zumeist ἁμαρτία überträgt (vgl. Büchsel, Art. κρίνω κτλ 944), das neben ‚Gericht‘ auch die Bedeutung von ‚Recht‘, ‚Rechtsatzungen‘, ‚Gesetz‘ u. ä. haben kann, sind die κρίματα vielleicht eher sinngemäß mit ‚Ordnungen‘, ‚Satzungen‘ wiederzugeben (vgl. St. Knopf, in: E. Hennecke [Hrsg.], Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen [Tübingen 1904] 181 zur Stelle). Jedenfalls macht die Stelle gleichgültig, wie man κρίματα übersetzen will die Annahme einer interimistischen Antizipation des Urteils im Endgericht ohne eigenes Totengericht nicht unmöglich. Eben sowenig ist einzusehen, aufgrund welcher Kriterien Fischer (Todesgedanke 239) aus der Apologie des Aristides (apol. syr. 15,11 [25 Geffcken]) auf ein postmortales Gericht vor dem Weltgericht schließt.

140 Tr. ps. 2,49 (CSEL 22,74,10/7 Zingerle): *excipit nos statim ultor infernus . . . alium statim poenae regio suscepit, adeo autem statim poena mortuum exceptit ut etiam fratres eius adhuc in supernis manerent. nihil illic dilationis aut morae est*.

141 Vgl. Finé, Terminologie 48f.72/5; Stuiber, Refrigerium interim 67. Anders: Coustant, Praef. gen. 222 (PL 9,107B).

130 Vgl. Nußbaum, Art. Geleit 939/61.1006/23 (Lit.); Cumont, After Life 148/69; Cumont, Lux perpetua 275/302; Bousset, Himmelreise; Finé, Terminologie 54/63; Stuiber, Refrigerium interim 88/99; W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. Ein religionsgeschichtlicher Versuch (= TU 15,4) (Leipzig 1897) bes. 9/55; Recheis, Engel 41/196 (Lit.); Rush, Death 23/43.

131 Tr. ps. 57,6 (CSEL 22,180,3/10 Zingerle); vgl. tr. ps. 57,7 (CSEL 22,181,2f Zingerle); tr. ps. 122,11 (CSEL 22,587,20/3 Zingerle).

132 Vgl. unten S. 308f.

133 J. Michl, Art. Engel IV (christlich), in: RAC 5 (1962) 167/9; Nußbaum, Art. Geleit 1006/23; Rush, Death 23/43; Recheis, Engel; Daniélou, Sendung der Engel 123/35.

134 Trin. 1,9,4/6 (CCL 62,9 Smulders); vgl. oben S. 72 mit Anm. 287.

135 Tr. ps. 51,23 (CSEL 22,116,9/12 Zingerle); vgl. auch oben S. 118 mit Anm. 590.

IV. DIE GERECHTEN SEELN IN DER UNTERWELT (*SINUS ABRAHAЕ*).

Auf die patristischen Vorstellungen vom Aufenthalt der Gerechten im Zwischenzustand hat das Gleichnis vom Reichen und dem armen Lazarus (Lk. 16, 19/31) maßgeblichen Einfluß genommen. Danach wird der gerechte Lazarus von Engeln in den Schoß (κόλπος) des Patriarchen Abraham geleitet, der vom Strafort des Reichen durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt ist (Lk. 16, 22/6). Der Lukastext setzt als Hintergrund die Lehre des hellenistischen Judentums voraus, nach der die Gerechten nach ihrem Tod in den ‚Schoß Abrahams‘ eingehen. Im Judentum ist damit jedoch kein interimistischer Aufenthalt in einer der Hadesabteilungen gemeint; vielmehr dient der Ausdruck ‚Schoß Abrahams‘ zur Umschreibung der endgültigen Beseligung. Das Liegen in Abrahams Schoß ist „entweder ein bildlicher Ausdruck zur Bezeichnung der Liebesgemeinschaft, die im Jenseits zwischen Abraham und seinen frommen Nachkommen besteht“¹⁴²; oder es ist Ausdruck für die besondere Stellung des Frommen, der beim Mahl der Seligen den Ehrenplatz neben Abraham einnimmt¹⁴³. Erst durch die Kirchenväter, denen der religionsgeschichtliche Hintergrund unbekannt war, und die daher das κόλπος-Motiv in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht mehr verstanden, entwickelte sich der ‚Schoß Abrahams‘ zum interimistischen Aufenthaltsort der Gerechten in der Unterwelt, d. h. zu einer der Hadesabteilungen.

Tertullian scheint der erste Autor zu sein, der unter dem *sinus Abrahae* einen Ort versteht, an dem sich die Seelen der gerechten Gläubigen zwischen Tod und Auferstehung aufhalten; bei ihm wird der ‚Schoß Abrahams‘ im Hades lokalisiert und als eine seiner Abteilungen angesehen¹⁴⁴. Tertullian läßt aber erkennen, daß der Schoß Abrahams sich an einem höher gelegenen Ort in der Unterwelt befindet und eine größere Nähe zum Himmel hat^{144a}. Auch für Hippolyt ist der Schoß Abrahams ein Ort in der Unterwelt: Während sich die Bösen links im Hades an einem finsternen Ort in der Nähe des Höllensees befinden, erhalten die Guten einen lichterfüllten Platz auf der rechten Seite der Unterwelt, zu dem sie von Engeln geleitet werden. Hier erwarten sie frei von Drangsal in Gemeinschaft mit den Vätern die himmlische Seligkeit.

142 Strack - Billerbeck, Kommentar 2, 225.

143 Strack - Billerbeck, Kommentar 2, 225/7; R. Meyer, Art. κόλπος, in: ThWbNT 3 (1938) 825f; Volz, Eschatologie 266/8; Stuiber, Refrigerium interim 37f (Lit.); Finé, Terminologie 112f.

144 Tert. an. 7, 2/4 (CCL 2, 790 Waszink); an. 55, 2 (CCL 2, 862 Waszink); adv. Marc. 4, 34, 10/3 (CCL 1, 637f Kroymann); dazu Finé, Terminologie mit weiteren Belegen und eingehender Besprechung der Texte; Stuiber, Refrigerium interim 52f; zu Fischers (Todesgedanke 250f. 253) Feststellung eines angeblichen Selbstwiderspruchs Tertullians hinsichtlich der Vorstellung vom *sinus Abrahae* vgl. Stuiber, Refrigerium interim 52 Anm. 35 sowie Finé, Terminologie 124.

144a Tert. adv. Marc. 4, 34, 13 (CCL 1, 638 Kroymann): *Eam itaque regionem, sinum dice Abrahae, etsi non caelestem, sublimiorem tamen inferis.*

Hippolyt nennt diesen Ort den ‚Schoß Abrahams‘¹⁴⁵. Origenes benutzt dagegen aufgrund seiner Sonderlehre von der unmittelbar nach dem Tod einsetzenden Beseligung der Gerechten den Ausdruck ‚Schoß Abrahams‘ als gleichbedeutend mit ‚Paradies‘ oder ‚himmlisches Reich‘¹⁴⁶. Während Laktanz vom *sinus Abrahae* schweigt, nennt ihn Ambrosius als interimistischen Aufenthaltsort der frommen Seelen des Alten Bundes im Hades sowie als Ort himmlischer Beseligung im Sinne einer Vorstufe zur ewigen Seligkeit¹⁴⁷. Auch Augustinus kennt den Schoß Abrahams als postmortalen Aufenthaltsort der Gerechten, doch ist er an einer topographischen Bestimmung nicht interessiert, und das Verhältnis bzw. die Abgrenzung zum Paradies und zum Himmel bleibt unklar¹⁴⁸. Die Lehre vom Schoß Abrahams begegnet auch noch bei Gregor dem Großen. Nach Gregor gehört der Schoß Abrahams zu den höhergelegenen Orten der Unterwelt, die den interimistischen Aufenthalt der alttestamentlichen Gerechten bilden, an denen ihre Seelen abgetrennt von den Straforten ausruhen¹⁴⁹.

In diese traditionelle Vorstellung vom Schoß Abrahams läßt sich die Auffassung des Hilarius mühelos einordnen¹⁵⁰. Die Interpretation Försters, der Schoß Abrahams sei als der zwischenzuständige Aufenthalt zu denken, der für diejenigen bereitet sei, „welche als *medii* noch keinen fest ausgeprägten und zweifellos definierbaren sittlichen Charakter tragen“¹⁵¹, findet in den Quellen keine Stütze. Zunächst bedeutet Försters Zuspitzung auf das Sittliche eine Verengung des Blickfeldes. Zwar spielt die Sittlichkeit bei Hilarius eine wichtige Rolle, doch wesentlicher als das Sittliche ist ihm der Glaube, der die Grundlage sittlichen Verhaltens ist und sittliche Reinheit erst ermöglicht¹⁵². Vor allem aber ist der Schoß Abrahams nach Hilarius gerade nicht der Aufenthaltsort der *medii* in der Unterwelt, in denen sich Glaube und Unglaube, Gutes

145 Hippol. univ. frg. 353, 19/33 (TU 20, 2, 138, 16/139, 4 Holl); dazu: Fischer, Todesgedanke 262; Stuiber, Refrigerium interim 63/5.

146 Orig. in Num hom. 26, 4 (GCS 30 = Orig. 7, 249, 30f Baehrens); dazu Atzberger, Geschichte 393; Fischer, Todesgedanke 294 mit Anm. 471b; vgl. ferner Crouzel, Hadès 304/7, bes. 306 zum ‚Schoß Abrahams‘ als Konjektur Rufins in *De principiis*. Cyprian erwähnt den Schoß Abrahams einmal beiläufig in ep. 59, 3 (CSEL 3, 2, 670, 5f Hartel) und kennt sonst nur das himmlische Mahl mit Abraham, Isaak und Jakob (vgl. Mt. 8, 11 par.), das er als unmittelbar auf den Tod folgend denkt. Vgl. ep. 2, 2 (CSEL 3, 2, 468, 19 Hartel); op. et eleemos. 24, 500f (CCL 3A, 71 Simonetti); dazu: Finé, Terminologie 125. Vgl. auch unten S. 168f Anm. 160.

147 Vgl. Niederhuber, Eschatologie 62/4. Auch Prudentius (cath. 10, 149/56 [CCL 126, 59 Cunningham]) kennt den Schoß Abrahams, den er in die Unterwelt lokalisiert; vgl. Brockhaus, Prudentius 96. 194.

148 Vgl. Eger, Eschatologie 34/6 mit Anm. 121; Finé, Terminologie 124 mit Anm. 23; ferner: W. Staerk, Art. Abrahams Schoß, in: RAC 1 (1950) 27f.

149 Vgl. Hill, Eschatologie 68/71.

150 Vgl. Lindemann, Liber mysteriorum 85f.

151 Förster, Theologie 684.

152 Vgl. z. B. tr. ps. 122, 11 (CSEL 22, 587, 20/3 Zingerle). Zur Bedeutung des Glaubens und des Zusammenhangs von Glaube und Sittlichkeit (Werken) für das Gericht vgl. unten S. 279f.

und Böses findet und über die erst im Endgericht entschieden werden muß, sondern er wird als Aufenthaltsort der Gerechten vorgestellt. Wenn auch nach Joh. 3, 18f und 5, 24 der Gläubige nicht gerichtet wird, sondern vom Tod ins Leben übergeht sowie der Ungläubige schon gerichtet ist, mithin im Endgericht nur noch über die *medii* entschieden werden muß¹⁵³, so steht es für den Bischof von Poitiers doch außer Zweifel, daß auch der Gläubige das Endgericht abwarten muß, bevor er an der Vollendung Anteil erhält, und zwar im Schoß Abrahams. Dabei ist Hilarius die Tatsache, daß er von den Engeln dorthin geleitet wird, geradezu Beweis dafür, daß der durch seinen Glauben Gerechte schon auf Erden gerecht gemacht ist und daher nicht ins Endgericht kommt¹⁵⁴. Die Seele dessen, der aufgrund seines Glaubens den Versuchungen der Welt widerstanden hat, wird im Zustand der Seligkeit (*beata*) in den Schoß Abrahams geleitet¹⁵⁵. Daß die *sinus Abrahae* (pl.) den Aufenthaltsort der Gerechten bezeichnen, ergibt sich ebenfalls daraus, daß sie nach dem Gleichnis vom Reichen und dem armen Lazarus den konträren Gegensatz zum Strafort im Zwischenzustand markieren und parallel zu den *sedes beatorum* genannt werden¹⁵⁶.

Der Schoß Abrahams bezeichnet bei Hilarius an keiner Stelle die ewige Seligkeit oder die Vollendung selbst, sondern er gehört ebenso wie bei Tertullian ausschließlich dem Zwischenzustand an. Er ist höchstens insoweit „Vorraum des Himmels“¹⁵⁷, als er für den Himmel bestimmte Seelen birgt. Aus dem über die Gesetzmäßigkeit des Seelenabstiegs Gesagten¹⁵⁸ dürfte zudem deutlich werden, daß er in der Unterwelt zu lokalisieren ist. In der Psalmenerklärung erscheinen die *sinus Abrahae* (pl.)¹⁵⁹, im Mysterientraktat der „väterliche Schoß“, der als Schoß Abrahams, Isaaks und Jakobs erläutert wird¹⁶⁰, als Vorstufe zur seligen Vollendung. Ausdrücklich verdeutlicht

Hilarius, daß es sich um einen interimistischen, von Christus bewachten Aufenthaltsort für die Gläubigen handelt, der vom Strafort durch eine Kluft getrennt ist: „Aber es gibt eine Erwartung des zukünftigen Gutes, weil alle aus dem Leib heraustretenden (d. h. sterbenden) Gläubigen durch den Gewahrsam (*custodia*) des Herrn für den Eintritt in das himmlische Reich aufbewahrt werden; sie sind nämlich vorübergehend (*interim*) in den Schoß Abrahams gesetzt – den zu betreten die Gottlosen eine dazwischen befindliche Kluft hindert – bis aber die Zeit kommt, in das Himmelreich einzutreten“¹⁶¹. Die Verwendung des Wortes *custodia* erinnert an die Vorstellung von der Unterwelt als Kerker und deutet neben der Begrenztheit des Aufenthaltsortes wohl auch die Unfreiheit der dort befindlichen Seelen an, wenngleich der Ausdruck *custodia* in diesem Kontext in einem eher positiven Sinn verstanden wird. Wenn Hilarius dagegen an anderer Stelle äußert, daß die unschuldige Seele, die den Leib aufgrund eines gewaltsamen, ungerechten Todes verläßt, in der *susceptio dei* ausruhe¹⁶², so scheint er damit nicht den Schoß Abrahams, sondern den besonderen himmlischen Aufenthaltsort der Märtyrer bezeichnen zu wollen.

Der Aufenthalt im *sinus Abrahae* ist zum einen durch die Freude gekennzeichnet, die sowohl als Antizipation der ewigen Freude als auch als Freude darüber zu deuten ist, daß der im Schoß des Patriarchen Befindliche zur seligen Vollendung bestimmt ist. Die Freude des Gerechten in Ps. 57, 11 („Der Gerechte wird sich freuen, wenn er die Vergeltung sieht“) bezieht Hilarius daher auf den Schoß Abrahams, in dem der Gerechte sich wie Lazarus ausruhend freut¹⁶³. In *De trinitate* fragt er, um die These von der Todesfurcht Christi zu widerlegen: „Sollte Christus das unterirdische Chaos fürchten, da Lazarus im Schoß Abrahams fröhlich ist?“¹⁶⁴ Ferner läßt Hilarius die (Seele als) Sängerin des Hymnus von der Auferstehung Christi äußern, der Patriarch nehme sie in frohem Zustand in seinen Schoß auf¹⁶⁵. Zum anderen ist der Zustand der Seele im Schoße Abrahams durch Ruhe und Ausruhen bestimmt; dieser Sachverhalt wird durch die Verben *quiescere* und *requiescere* ausgedrückt¹⁶⁶. Die Schicksalswende des armen Lazarus durch die Aufnahme in den *sinus Abrahae*

153 Vgl. unten S. 275f.

154 Tr. ps. 57,7 (CSEL 22,181,1/3 Zingerle): *non ambigitur expectare iudicium, iusto tamen iam in terris, quia per angelos in Abrahae sinum deductus sit, iudicato*. Man beachte die Struktur, die das Argument durch den *quia* Satz erhält.

155 Tr. ps. 122,11 (CSEL 22,587,22f Zingerle).

156 Tr. ps. 2,49 (CSEL 22,74,12/20 Zingerle): *quorum unum angeli in sedibus beatorum et in Abrahae sinibus locaverunt, alium statim poenae regio suscepit . . . dum ad iudicium unum quemque aut Abraham reservat aut poena*.

157 Wenn ich Finé (Terminologie 124f) recht verstehe, möchte er unter Verweis auf tr. ps. 120,16 (CSEL 22,569,19/23 Zingerle) und tr. ps. 2,49 (CSEL 22,74,8/20 Zingerle) deutlich machen, daß bei den Autoren nach Tertullian der *sinus Abrahae* mit der ewigen Seligkeit, dem Himmel oder wenigstens mit dem „Vorraum des Himmels“ identifiziert wird. Diese Aussage trifft mindestens in ihrem ersten Teil für Hilarius nicht zu: Mit Recht stellt Lindemann (Liber mysteriorum 86) fest, daß Hilarius unter dem Schoß Abrahams einen „jenseitigen übernatürlichen, bis zur Zeit des Eintritts in den Himmel dauernden Zwischenzustand versteht, der aber vom ewigen Leben verschieden ist.“

158 Vgl. oben S. 162/5.

159 Tr. ps. 51,22 (CSEL 22,115,14/8 Zingerle).

160 Tr. myst. 1,31,3 (CSEL 65,24,12/4 Feder): *in sinu paterno quiescentes nos, id est Abrahae et Ysaac et Iacob, illuminandos esse significat natura corporis nostri in speciem gloriae atque honoris absorta*. Zur Bedeutung der drei Patriarchen in der Eschatologie vgl. oben S. 167

Anm. 146; Mt. 8,11; Strack - Billerbeck, Kommentar 4,1164; Volz, Eschatologie 267; Hoffmann, Tote 88.90; Finé, Terminologie 125 Anm. 26.126 Anm. 28. Siehe auch in Mt. 7,5, 7f (SC 254,184 Doignon): *cum Abraham et Isaac et Iacob in regno caelorum ex ultimis gentibus quieturos*.

161 Tr. ps. 120,16 (CSEL 22,569,18/23 Zingerle); vgl. tr. ps. 51,23 (CSEL 22,116,18/20 Zingerle).

162 Tr. ps. 53,10 (CSEL 22,143,1f Zingerle); vgl. dazu unten S. 194.

163 Tr. ps. 57,6 (CSEL 22,180,3f Zingerle).

164 Trin. 10,12,8f (CCL 62A,468 Smulders).

165 Hymn. 2,38 (CSEL 65,214 Feder).

166 *Quiescere*: tr. ps. 120,16 (CSEL 22,570,2 Zingerle); tr. ps. 122,11 (CSEL 22,587,16 Zingerle); tr. myst. 1,31,3 (CSEL 65,24,12 Feder); *requiescere*: tr. ps. 57,6 (CSEL 22,180,4 Zingerle).

nach seinem Tod schildert Hilarius daher als die Umwandlung des „Elend(s) beschwerlichen Lebens durch die Ehre der seligen Ruhe“¹⁶⁷. Zu Ps. 62,4f erklärt er unter Hinweis auf Ps. 113B, 17f („Nicht werden die Toten dich preisen, Herr, noch alle, die in die Unterwelt hinabsteigen. Doch wir, die wir leben, preisen den Herrn“): „Es gibt nämlich ein Leben nach (diesem) Leben, in dem man im Schoß Abrahams lebt und in dem der Name Gottes in der Ruhe (*quiete*) des armen (Lazarus) gepriesen wird“¹⁶⁸. Eine Anspielung auf das Ruhen im Schoß des Patriarchen enthält die Auslegung zu Ps. 126,2 (*surgite postquam sederitis*) auf die Auferstehung: „Das ‚Sitzen‘ (*sessio*) der Ausruhenden ist die Ruhe, von der diejenigen aufzustehen geheißt werden, die zu dieser vollkommenen Stadt (sc. dem himmlischen Jerusalem) bereitet werden sollen“¹⁶⁹. Das Ausruhen bzw. die Ruhe bezeichnen bei Hilarius jedoch nicht nur den Zustand der Gerechten im Schoß Abrahams, sondern ebenso den Zustand der vollendeten Menschen nach dem Gericht im himmlischen Jerusalem, im seligen Endzustand¹⁷⁰. Ebenso wie die Ruhe ist auch die Freude nicht nur für den Aufenthalt im *sinus Abrahae*, sondern auch für die selige Vollendung kennzeichnend¹⁷¹. Mit dieser Beobachtung bestätigt sich die bereits vorgetragene These, daß der zwischenzuständige Aufenthalt in Abrahams Schoß der Sache nach eine Vorwegnahme der Beseligung nach dem Endgericht darstellt¹⁷².

V. DIE UNGERECHTEN SEELEN IN DER UNTERWELT.

a. Strafort.

Während die gerechten Seelen nach ihrem Abstieg in die Unterwelt in den Schoß Abrahams gelangen, um dort zu ruhen, werden die ungerechten in einer anderen Hadesabteilung ihrer Strafe zugeführt, in der sie bis zur Auferstehung und zum Gericht verharren. Die Vorstellungen des Hilarius von einer interimistischen Strafe und dem Strafort im Hades orientieren sich hauptsächlich wie bei Tertullian¹⁷³ am Lazarusgleichnis, in welchem dem Schoß Abrahams als seligem Aufenthaltsort der Strafort gegenübersteht.

Wie nach Hilarius der Arme für das Ruhen im Schoße des Patriarchen Zeuge ist, so ist es der Reiche für die zwischenzuständige Strafe¹⁷⁴. Der Tod ist für beide der Wendepunkt ihres Schicksals: Das gegenwärtige Glück des Reichen, der glaubt, nichts könne ewig sein, wendet sich zur Strafe, während das mühevollen Leben des gläubigen Lazarus zur Jenseitsruhe gekehrt wird¹⁷⁵. Hilarius schildert die Strafe des Reichen, die ihm für die Jenseitsstrafen exemplarisch ist, in enger Anlehnung an das Gleichnis: Der Reiche, „der aus seinem Leib heraustritt, den er in übler Weise gebraucht hat, wird von den Heiligen durch eine unüberwindliche Klüft getrennt; er wird von der ganzen Verrichtung der Strafen getroffen, leidet Schmerzen (*dolet*), wird gequält (*vexatur*), wird versengt (*amburitur*) und bittet, mit dem kleinen Finger des im Schoß Abrahams ruhenden Armen benetzt und erfrischt zu werden“¹⁷⁶. Wie die folgende Übersicht zeigt, ist jedes Verbum, das zur Charakterisierung der Strafe im Zwischenzustand gebraucht wird, dem Text des Lazarusgleichnisses entnommen oder stellt eine Umschreibung eines dort erwähnten Details dar:

tr. ps. 122,11 (CSEL 22,588,6f Zingerle)	Lk. 16, 19/31
dolet	ὄδυνῶμαι (v. 24) ὄδυνᾶσαι (v. 25)
vexatur	ὑπάρχων ἐν βασάνοις (v. 23) τόπον τοῦτον τῆς βασάνου (v. 28)
amburitur	ἐν τῇ φλογὶ ταύτῃ (v. 24)

Für die Beschreibung der Unterweltsstrafen ist die Vorstellung von einem Unterweltsfeuer charakteristisch. Anlässlich des Todes Christi erklärt Hilarius, Christus habe weder die Unterweltsklüft, noch die brennenden Flammen, noch den Abyssus der Vergeltungsstrafen gefürchtet¹⁷⁷. Wie sich die interimistische Feuerstrafe zur ewigen Strafe verhält bzw. sich von ihr unterscheidet, wird an keiner Stelle ausdrücklich gesagt. Daß aber ein Unterschied besteht, ergibt sich erstens aus der faktisch vorhandenen Unterscheidung zwischen interimistischer und ewiger Feuerstrafe und zweitens aus der Beobachtung, daß der Terminus *gehenna* niemals auf den Zwischenzustand, sondern nur auf die nach dem Gericht einsetzende Strafe angewandt wird¹⁷⁸. Trotz

167 Tr. ps. 118 zade 10 (CSEL 22,521,15f Zingerle).

168 Tr. ps. 62,7 (CSEL 22,220,15/8 Zingerle).

169 Tr. ps. 126,12 (CSEL 22,621,14f Zingerle).

170 Vgl. unten S. 304f.

171 Vgl. unten S. 305f.

172 Vgl. oben S. 165.

173 Finé, Terminologie 98/101.

174 Tr. ps. 122,11 (CSEL 22,587,16f Zingerle): *Testis nobis est et pauper in sinu Abrahae quiescens et dives perustus in poena*; vgl. tr. ps. 2,49 (CSEL 22,74,12/4 Zingerle).

175 Tr. ps. 118 zade 10 (CSEL 22,521,12/6 Zingerle); vgl. tr. ps. 122,11 (CSEL 22,588,12f Zingerle): *fit alterna conversio: et demutatur laetitia in maerorem et maeror in gaudium*.

176 Tr. ps. 122,11 (CSEL 22,588,5/9 Zingerle).

177 Trin. 10,34,7/10 (CCL 62A,487 Smulders).

178 Zu *gehenna* vgl. Kinnavey, Vocabulary 73.221.233; ebenso behält auch Tertullian *gehenna*

der Unterscheidung beider Strafen scheint das Unterweltsfeuer in beiden Fällen materiell identisch zu sein, da die Verdammten nach dem Gericht wieder in die Unterwelt zurückkehren, aus der sie auferstanden waren¹⁷⁹. Jedoch unterscheidet es sich hinsichtlich seiner Endgültigkeit und Dauer. Erst nach dem Gericht wird es zum ewigen Höllenfeuer. Diese Beobachtungen machen deutlich, wie nahe der Zwischenzustand der Ungerechten ihrem Endzustand steht; dieser wird im Zwischenzustand materiell weitgehend vorweggenommen. Dort erhalten die Ungerechten einen Vorgeschmack ihres endgültigen Schicksals.

Daß Hilarius diesbezüglich aus älteren Traditionen schöpft, läßt sich z. B. anhand eines Vergleichs mit dem großen Fragment aus Hippolyts *De universo* illustrieren. Danach gelangen die bösen Seelen nach dem Tod auf die linke Seite des Hades in die Nähe des Feuer- oder Höllensees, wo sie durch Straffengel festgehalten werden. Hier kommen ihnen die Qualen der Hölle zu Bewußtsein, und in der Erwartung des Gerichts erleiden sie schon der Wirkung nach (*δουράει*) Strafe. Wahrscheinlich ist aber nach Hippolyt noch niemand vor dem Gericht in den Höllensee hineingeworfen; denn erst nach dem Gericht werden die Bösen ihrer ewigen Strafe teilhaftig¹⁸⁰.

Übereinstimmend findet sich bei Hippolyt wie bei Hilarius die Schilderung der interimistischen Strafen als Vorgeschmack und Vorwegnahme der endgültigen, ewigen Bestrafung sowie die Reservierung des Termins *gehenna* für den ewigen Strafort. Ebenso wie Hippolyt kennt Hilarius auch die Vorstellung vom Höllensee, die an einer Stelle der Psalmenauslegung anklingt. Zu Ps. 142, 7 („Ich werde denen gleich sein, die in den See hinabsteigen“) erklärt er unter Hinzuziehung von Ps. 29, 4 („Du, Herr, hast meine Seele aus der Unterwelt gezogen; du hast mich vor denen bewahrt, die in den See hinabsteigen“): „Die Schrift bringt den See als Ort der Unterweltsstrafen ins Gedächtnis“¹⁸¹. Da die Unterweltsstrafe im Zwischenzustand einen Vorgriff auf das endgültige Schicksal nach dem Gericht darstellt und da sie die am zwischenzuständlichen Strafort Befindlichen für die ewige Verdammnis determiniert, können die Ungerechten keine Hoffnung mehr haben: „die zur Unterweltsstrafe Bestimmten sind aus diesem Leben ohne Hoffnung auf Ruhe geschieden“¹⁸².

Zwar scheint Hilarius an einer genauen Unterweltstopographie nicht sonderlich interessiert zu sein, aber dennoch läßt sich eine topographische Beziehung zwischen dem Schoß Abrahams und dem Strafort herstellen. Während Hippolyt die Unterscheidung

dem ewigen Strafort vor: Finé, Terminologie 93; zur Unterscheidung von *gehenna* und Hades vgl. Koffmane, Kirchenlatein 18; J. Jeremias, Art. *γέεννα*, in ThWbNT 1 (1933) 655f; Maas, Descensus 128f. Eine Sonderstellung nimmt Origenes ein: vgl. Crouzel, Hadès 309/29.

179 Vgl. unten S. 294f.

180 Hippol. univ. frg. 353,1/94 (TU 20,2,137/141 Holl); zur Stelle vgl. Stuiber, Refrigerium interim 63/5; Fischer, Todesgedanke 262f; Finé, Terminologie 102f.

181 Tr. ps. 142,9 (CSEL 22,809,12/5 Zingerle). Zum Höllensee vgl. Apk. 19,20; 20,10.14f; 21,8.

182 Tr. ps. 142,9 (CSEL 22,809,17f Zingerle).

von rechts und links als Seite der Guten bzw. der Bösen aus den eschatologischen Reden bei Matthäus (Mt. 25, 33f.41) entlehnt und auf die Unterwelt adaptiert¹⁸³, findet sich bei Hilarius das Einteilungsschema von Oben und Unten angedeutet. Bei der Auslegung von Ps. 62, 10f äußert Hilarius unter Bezugnahme auf das Lazarusgleichnis: Die Frevler „werden die untere Region der Erde (*inferiora terrae*) betreten, da sie ja durch eine unwegsame Kluft von den Heiligen getrennt werden“¹⁸⁴. Die Komparativform *inferiora*, die mit der Unterweltskluff, welche den Frevler vom Heiligen (im Schoß Abrahams) trennt, begründet wird, läßt nur den Schluß zu, daß der Schoß Abrahams oberhalb und der Strafort unterhalb dieser Kluft gedacht wird. Diese topographische Zuordnung von Oben und Unten findet sich schon bei Tertullian, der den Schoß Abrahams als einen den (hier als Strafort verstandenen) *infern* gegenüber höher gelegenen Ort und als eine in unermesslichem Abstand darüber befindliche Region kennzeichnet¹⁸⁵. Auch Hippolyt weiß trotz seines topographischen Einteilungsprinzips von rechts und links darum, daß der Höllensee an der tiefsten Stelle der Unterwelt zu finden ist¹⁸⁶.

Hilarius betont besonders, daß die Strafen unmittelbar nach dem Tod und dem Hadesabstieg der Seele eintreten: „Sogleich nämlich empfängt uns der unterirdische Vergelter (*ultor infernus*); und wenn wir vom Leib scheiden und wenn wir so gelebt haben, werden wir unverzüglich auf geradem Weg verloren gehen. Zeugen sind uns der Reiche im Evangelium und der Arme; den einen von ihnen setzten die Engel an den Ort der Seligen und in den Schoß Abrahams, den anderen nahm sogleich die Strafregion auf. Unverzüglich aber hat die Strafe den Toten getroffen, da nämlich seine Brüder sogar noch auf Erden (*in supernis*) blieben. Dort gibt es weder Aufschub noch Verzögerung“¹⁸⁷. Die Notwendigkeit einer interimistischen Strafe ergibt sich für Hilarius aus dem Faktum, daß das Endgericht nicht sogleich nach dem Tod, sondern erst am Ende der Welt stattfindet sowie aus dem Postulat einer unmittelbar auf den Tod folgenden Strafe für die Sünder: „Es war nämlich nicht schicklich, daß die Sünder ohne Strafe ruhen, während die Zeit des Gerichts noch aussteht; deshalb wird

183 Vgl. oben S. 166f mit Anm. 145.

184 Tr. ps. 62,11 (CSEL 22,223,7f Zingerle).

185 Tert. adv. Marc. 4,34,11/3 (CCL 1,637f Kroymann): *Aliud enim inferi, ut puto, aliud quoque Abrahæ sinus. Nam et magnum ait intercidere regiones istas profundum et transitum utrimque prohibere. Sed nec adlevasset dives oculos et quidem de longinquo, nisi in superiora et de altitudinis longinquo per immensam illam distantiam sublimitatis et profunditatis . . . Eam itaque regionem, sinum dice Abrahæ, etsi non caelestem, sublimiorem tamen inferis*; zur Stelle vgl. Finé, Terminologie 92 gegen Fischer, Todesgedanke 253. Wie Hilarius und Tertullian lokalisiert auch Gregor d. Gr. den Schoß Abrahams in den höher gelegenen und den Strafort in den unteren Regionen der Unterwelt: vgl. Hill, Eschatologie 68.70f.

186 Hippol. univ. frg. 353,1/43 (TU 20,2,137/9 Holl).

187 Tr. ps. 2,49 (CSEL 22,74,10/7 Zingerle).

sie das Feuer als lebendige verschlingen, zweifellos mit einem Empfinden für die Strafe, auch bevor sie auferstehen“¹⁸⁸.

In dem zuletzt angeführten Zitat ist ein Grundgedanke des Hilarius ausgesprochen, die vom Leibe getrennte Seele müsse im Zwischenzustand ein Empfindungsvermögen haben, damit sie dort schon Lohn oder Strafe erfahren kann. Damit steht er in einer Linie mit Tertullian und Irenäus. Hat Hilarius im Matthäuskommentar im Anschluß an Tertullian die Körperlichkeit der vom Leib getrennten Seele behauptet, damit sie als empfindungsfähig für die sogleich einsetzende Vergeltung gedacht werden kann, so gibt er diese Auffassung in der Psalmenerklärung auf¹⁸⁹, ohne aber die Empfindungsfähigkeit der entlebten Seele abzustreiten. Sie zu betonen dient die Aussage, die Seele werde „als lebendige“ noch vor der Auferstehung des Fleisches der Strafe übergeben¹⁹⁰. Anlässlich der Auslegung von Ps. 54, 16 („Es soll der Tod über sie kommen, und sie sollen als lebendige in die Unterwelt hinabsteigen, weil Bosheit in ihrem Lager, in ihrer Mitte ist“) kommt dieser Sachverhalt noch einmal zur Sprache: „So wird der Tod über sie kommen, daß sie zum Empfinden der Strafe als lebendige in die Unterwelt hinabsteigen“¹⁹¹. Die Lebendigkeit der Seele in der Unterwelt, die Hilarius so sehr betont, bedeutet ihm nichts anderes als die Garantie des Empfindungsvermögens, und sie verbürgt ihm die Fähigkeit der Seele, im Zwischenzustand Lohn und Strafe erfahren zu können.

b. Läuterungsort?

Während Hilarius den Schoß Abrahams und den Strafort im Hades als Alternativen des Zwischenzustandes zwischen Tod und Auferstehung schildert und den Guten den Schoß Abrahams, den Bösen dagegen den Strafort als interimistischen Aufenthaltsort anweist, schweigt er über die *medii*. An welchem Ort der Unterwelt halten sich die *medii* auf, in denen sich sowohl Gutes als auch Böses findet und über deren Schicksal erst beim Gericht entschieden wird? Daß auch die Seelen der *medii* nach dem Tod in die Unterwelt absteigen und dort bis zur Auferstehung und zum Gericht verbleiben, kann aufgrund der Allgemeinheit und Gesetzmäßigkeit des Seelenabstiegs nicht zweifelhaft sein. Insbesondere stellt sich die Frage, ob es für wenigstens einige von ihnen einen (unterweltlichen) ‚Ort‘ gibt, an welchem sie geläutert und von dem ihnen anhaftenden Bösen befreit werden. Liegen doch die Anfänge einer Vorstellung vom

unterweltlichen Purgatorium bzw. einer postmortalen Läuterung bereits über ein Jahrhundert zurück. Solche Vorstellungen begegnen – in allerdings grundverschiedenen Konzeptionen – bei Tertullian, Cyprian, Klemens von Alexandrien und Origenes¹⁹².

Im Matthäuskommentar handelt Hilarius nur an einer Stelle von einer postmortalen Läuterung; dort erklärt er, die Laster der Kirche machten eine Reinigung bei der Wiederkunft des Herrn in Herrlichkeit nötig¹⁹³. Mit dieser Aussage wird zunächst klar, daß unser Autor nicht an eine Läuterung in der Unterwelt während des Zwischenzustandes denkt, sondern eine Reinigung nach dem Zwischenzustand bei der Auferstehung und beim Gericht anvisiert, zu dem der Herr wiederkommt. Außerdem handelt der Text nicht von der Reinigung einzelner, sondern der Kirche als ganzer. Ein irgendwie benennbarer ‚Ort‘ der Reinigung nach dem Tod ist aus dem Matthäuskommentar nicht ersichtlich.

Außer im Matthäuskommentar kommt die Thematik einer Läuterung nach dem Tod nur noch in der Psalmenerklärung an einigen Stellen zu Wort. Neben den verschiedenen Formen postbaptismaler diesseitiger Reinigung von Sünden und Lastern durch Sündenvergebung¹⁹⁴ und Leiden¹⁹⁵ nennt Hilarius auch die postmortale Reinigung durch das Feuer des Gerichts: Nach der Wassertaufe muß noch eine zweite vollkommene Reinigung erfolgen, welche dem Menschen die für das himmlische Leben erforderliche vollkommene Reinheit zurückgibt. Diese Reinigung sieht Hilarius in der Feuertaufe angedeutet, die Johannes der Täufer angekündigt (Mt. 3, 11) und auf die Christus selbst hingewiesen hat (Lk. 12, 50). Er nennt dann, die Feuertaufe deutend, vier verschiedene Weisen vollkommener Reinigung: 1. die Ankunft des Hl. Geistes, die uns heiligt; 2. das Feuer des Gerichts, das uns läutert; 3. den ungerechten Tod,

192 Für Tertullian besteht das Purgatorium nur in dem Aufschub der Auferstehung: Finé, Terminologie 109; erst die von ihm redigierte *Passio Perpetuae* geht darüber hinaus: Fischer, Todesgedanke 258/60; vorsichtiger: Stuiber, Refrigerium interim 54f.61/63; vgl. auch Michel, Art. Purgatoire 1213f; Atzberger, Geschichte 308.333f. Zu Cyprian vgl. Fernández, Escatologia 104; Michel, Art. Purgatoire 1214; Fischer, Todesgedanke 267f; Stuiber, Refrigerium interim 69/71; Atzberger, Geschichte 536/8; oben S. 143 Anm. 9. Zu Klemens von Alexandrien und Origenes vgl. K. Schmöle, Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien (= MBTh 38) (Münster 1974); G. Anrich, Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer, in: Theologische Abhandlungen. Festschrift H.J. Holtzmann (Tübingen - Leipzig 1902) 95/102; Fischer, Todesgedanke 276/8 (Clem. Alex.). 299/303 (Orig.); Stuiber, Refrigerium interim 96/8; Atzberger, Geschichte 359 (Clem. Alex.). 402/9 (Orig.); Michel, Art. Purgatoire 1193/6 (Orig.). Siehe ferner: Le Goff, Fegfeuer 68/80.

193 In Mt. 21,4,24f (SC 258,128 Doignon).

194 Tr. ps. 119,14 (CSEL 22,553,22/5 Zingerle); vgl. Lk. 12,49.

195 Tr. ps. 67,31 (CSEL 22,307,8/10 Zingerle); tr. ps. 118 iod 11 (CSEL 22,445,24/446,3 Zingerle); vgl. tr. ps. 65,20 (CSEL 22,262,2/12 Zingerle); tr. ps. 118 iod 14 (CSEL 22,446,26/447,1 Zingerle), alle mit Anspielung auf 1 Kor. 3,15.

188 Tr. ps. 57,5 (CSEL 22,179,9/11 Zingerle); vgl. tr. ps. 2,49 (CSEL 22,74,16/20 Zingerle).

189 Vgl. oben S. 30/5.

190 Tr. ps. 57,5 (CSEL 22,179,22/180,2 Zingerle): *ante resurrectionem carnis . . . vivens absorbetur ad poenam anima eius secundum divitem evangelicum punienda, quae vivens sit.*

191 Tr. ps. 54,14 (CSEL 22,157,20f Zingerle).

der uns vom Verderben und der Gemeinschaft des abgestorbenen Fleisches befreit und 4. das Leiden des Martyriums, das uns mit frommem und gläubigem Blut abwäscht¹⁹⁶. Auch wenn Hilarius in dieser inhomogenen, willkürlich zusammengesucht erscheinenden Auslegung das Feuer des Gerichts neben anderen, diesseitigen Formen der Feuertaufe aufzählt, so kann doch kein Zweifel bestehen, daß er dem Gerichtsfeuer die Funktion einer postmortalen Läuterung zuschreibt, die bei der Auferstehung erfolgt. Noch an anderer Stelle kommt er auf das Gerichtsfeuer zu sprechen, dem wir uns alle am Tage des Gerichts zu unterziehen haben und in dem unsere Seelen von den Sünden durch schwere Strafe gereinigt werden; dem Gerichtsfeuer scheint sich sogar Maria unterziehen zu müssen¹⁹⁷. Nach diesen Äußerungen des Hilarius gibt es also eine postmortale Reinigung für eine Kategorie von Sündern beim Gericht. Die Vorstellung von einer solchen Läuterung nach dem Tode ist aber eng verknüpft mit seiner Konzeption des Gerichtsfeuers beim Endgericht, auf die noch zurückzukommen sein wird¹⁹⁸. Eine andere postmortale Läuterung als diejenige durch das Feuer des Gerichts erwähnt Hilarius nicht¹⁹⁹.

Ebensowenig weiß der Bischof von Poitiers von einem Läuterungsort. Da die postmortale Reinigung von Sünden durch das Feuer des Gerichts bei der Auferstehung erfolgt, kann sie überhaupt nicht mit der Unterwelt in Verbindung gebracht werden. Mit Recht stellt darum Coustant fest, daß alle, die durch das Feuer geläutert werden, keineswegs bis zur Reinigung von den Makeln ihrer Sünden in der Unterwelt Qualen leiden müssen²⁰⁰. Angesichts der Vorstellung des Hilarius von der läuternden Funktion des Gerichtsfeuers erscheint die Annahme eines Läuterungsortes in der Unterwelt wenig sinnvoll.

Doch bleibt das Schicksal der *medii* im Zwischenzustand offen. Am ehesten könnte man annehmen, da ja der Schoß Abrahams wie auch der Strafart den Zustand nach dem Gericht interimistisch vorwegnehmen, daß die *medii* entsprechend dem Ausfall des jeweiligen Gerichtsurteils auch schon vorher im Zwischenzustand einem der beiden Orte zugewiesen werden. Aber auch diese Annahme bleibt hypothetisch und findet bei Hilarius selbst keinerlei Stütze. Jedenfalls ist ihm ein eigener Aufenthaltsort der *medii* in der Unterwelt ebenso ungeläufig wie ein Reinigungsort. Im übrigen wird

man sich davor hüten müssen, seine Aussagen über den Zwischenzustand allzu sehr systematisieren zu wollen. Um die Alternative von Gut und Böse unter dem Aspekt der eschatologischen (und das umgreift den der zwischenzuständlichen) Vergeltung herausarbeiten zu können, bedurfte er der Vorstellung vom Schoß Abrahams und vom Strafart. Das Schicksal der *medii* war dafür offenbar wenig interessant. Daraus sowie aus dem Fehlen entsprechender Aussagen der Schrift zu diesem Thema mag sich das Schweigen des Hilarius über den interimistischen Zustand der *medii* zwischen Tod und Auferstehung erklären.

VI. DER ABSTIEG CHRISTI INS TOTENREICH.

Eines der ältesten christlichen Lehrstücke²⁰¹, das bei den Kirchenvätern maßgeblichen Einfluß auf die Entstehung einer Vorstellung vom Zwischenzustand ausgeübt hat²⁰², ist die Lehre vom Abstieg Christi in die Unterwelt (*Descensus ad inferos*, Hadesfahrt). Sie findet nach altchristlicher Exegese ihr biblisches Fundament hauptsächlich in 1 Petr. 3, 18/20 mit 4, 6²⁰³. War das Lehrstück von der Hadesfahrt Christi

201 W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus* (Göttingen 1967) 26; Grillmeier, *Gottessohn* 76f.

202 Stuijver, *Refrigerium interim* 43.

203 1 Petr. 3,18/20 mit 4,5f bildet den *Locus classicus* für den Hadesabstieg Christi. Daneben wird er nach Schelkle (Petrusbriefe 107) noch in Röm. 10,7; Eph. 4,8/10; Hebr. 13,20 und evtl. auch in Mt. 12,40; Ap. 2,24/31; Apk. 1,18 bezeugt. Ob die traditionelle Lehre vom Abstieg Christi ins Totenreich sich zu Recht auf 1 Petr. 3,18/20 mit 4,5f stützt, kann hier nicht erörtert werden. Hingewiesen sei aber darauf, daß nach den negativen Stellungnahmen von K. Gschwind (Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt [= NTA 2] [Münster 1911]) und W. Bieder (Die Vorstellung von der Höllenfahrt Christi. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom sog. *Descensus ad inferos* [= AThANT 19] [Zürich 1949]) neuerdings Vogels (Christi Abstieg 11) darauf besteht, „daß die traditionelle Auffassung von 1 Petr. 3,19 und 4,6 doch nicht ganz zu Unrecht bestand“. Kurzer forschungsgeschichtlicher Überblick bei Vogels, *Christi Abstieg* 9/11 und bei Maas, *Descensus* 27/37.45/66. Von den neueren Abhandlungen zu 1 Petr. 3,18/20 seien nur genannt: W.J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits* (= AnBib 23) (Rom 1965); B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* (= ASNU 13) (Kopenhagen 1946); D.A. Du Toit, „*Neergedaal ter helle . . .*“. Uit die geschiedenis van 'n interpretasieprobleem (Kampen 1971); D.M. Spoto, *Christ's Preaching to the Dead. An Exegesis of 1 Peter 3,19 and 4,6*. Diss. masch. Fordham University (New York 1971); von den Kommentaren seien stellvertretend Schelkle (Petrusbriefe 104/8) und Brox (Petrusbrief 164/82) herausgegriffen. Ferner sei noch hingewiesen auf: Kroll, *Gott und Hölle*; V. de Leeuw - H. Haag, *Art. Niederfahrt*, in: Haag, *Bibel-Lexikon* 1229f; Quilliet, *Art. Descente* 575/8; Grillmeier, *Art. Höllenabstieg Christi* 452f; F. Loofs, *Art. Descent to Hades*, in: ERE 6 (1911) 654/63. Von der älteren Literatur sei darüber hinaus angeführt: C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jh.* (= TU 43) (Leipzig 1919 = Hildesheim

196 Tr. ps. 118 gimel 5 (CSEL 22,380,6/18 Zingerle); auch tr. ps. 59,11 (CSEL 22,200,13/6 Zingerle) mit Bezug auf Lk. 12,49 und 1 Kor. 3,15 scheint darauf anzuspielden.

197 Tr. ps. 118 gimel 12 (CSEL 22,384,13/20 Zingerle). Zur Interpretation dieser Stelle vgl. Le Bachelet, *Art. Hilaire* 2459.

198 Zum Feuer des Gerichts vgl. unten S. 281/6.

199 Zum Ganzen vgl. auch Le Bachelet, *Art. Hilaire* 2458f; Michel, *Art. Purgatoire* 1214f; Förster, *Theologie* 685f.

200 Coustant, *Praef. gen.* 239 (PL 9,114B): *Hoc concessio, non inficiandum est eos, in quibus ignis ille multa concremanda repererit, tam diu in inferis detineri et cruciari, quam diu purganda eis fuerit aliqua peccatorum macula.*

ursprünglich rein soteriologisch-heilsgeschichtlich motiviert, so erhält es zunehmend seit dem 4. Jh. in den Auseinandersetzungen um das Wesen des Gottmenschen Jesus Christus ein erhebliches Gewicht. Neben den soteriologischen Akzent des Descensus-motivs tritt der christologische²⁰⁴. Im Zusammenhang mit den christologischen Auseinandersetzungen des 4. Jh. gelangt der Glaubensartikel von der Hadesfahrt Christi in die Symbola hinein²⁰⁵. Bei Hilarius hat die Lehre vom Abstieg Christi in das Totenreich, die bei ihm einen verhältnismäßig breiten Raum beansprucht, sowohl einen christologischen als auch einen soteriologischen Gehalt.

Während der Hadesabstieg Christi im Matthäuskommentar nur an einer Stelle erwähnt wird und diese rein soteriologischen Charakter trägt²⁰⁶, nimmt in den späteren Werken unseres Autors der christologische Aspekt der Hadesfahrt Christi schärfere Konturen an. In der Psalmenerklärung erscheint der Abstieg des Herrn zur Unterwelt sowohl als Konsequenz wie auch als Beweis der wirklichen und uneingeschränkten Annahme der Menschennatur durch Christus. Hilarius verteidigt die Gottheit Christi gegen den drohenden Einwand, er sei doch vom Tod hinweggerafft worden und könne deshalb nicht Gott sein, mit dem Argument, der Gottessohn habe sich dem Tod freiwillig unterworfen, sei aber nicht im Tod geblieben, sondern auferstanden: „Denn der eingeborene Sohn Gottes ist nicht vom Tod entrissen worden (*interceptus est*). Um freilich der Menschennatur Genüge zu tun, hat er sich auch dem Tod, das heißt gleichsam der Trennung der Seele und des Leibes, unterworfen (*subiecit*) und sich in die Unterwelt begeben (*penetravit*), wie es dem Menschen bestimmt zu sein scheint; doch er bleibt als Auferstehender . . .“²⁰⁷. Es geht letztlich um die Grundfrage, wie denn Gott sterben kann, die Hilarius durch das freiwillige Sich-Unterwerfen Gottes unter den Tod löst. Der Tod Christi wird in dem Text nicht primär unter einem soteriologischen Aspekt gesehen. Vielmehr wird er als Element der Gesetzmäßigkeit verstanden, unter der menschliches Leben allgemein steht. Da

1967) 453/576 (Exkurs II); J. Monnier, *La descente aux enfers. Étude de pensée religieuse d'art et de littérature*. Diss. theol. Paris (Paris 1904); J. Galot, *La descente du Christ aux enfers*, in: NRTh 83 (1961) 471/91; weitere Lit. dort und bei Grillmeier, *Gottessohn* 76 Anm. 1 sowie bei Vogels (*Christi Abstieg*) im Literaturverzeichnis. H.R. Drobner, Gregor von Nyssa: Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert (= PhP 5) (Leiden 1982) 230f.; Spezialbibliographie 4: *Descensus ad inferos*.

204 Grillmeier, *Gottessohn* 77f.; ders., Art. Höllenabstieg Christi 453f.

205 J.N.D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie* (Göttingen 1972) 371/7, hier 372; Grillmeier, Art. Höllenabstieg Christi 454; Quilliet, Art. *Descente* 567/74, bes. 568/73; Maas, *Descensus* 24f.

206 In Mt. 32,5,14/9 (SC 258,244 Doignon). Die von Wille (Studien 76) auf die Höllenfahrt Christi bezogene Stelle in Mt. 33,7,4/6 (SC 258,256 Doignon) handelt von seinem Tod, spricht aber nicht direkt vom Hadesabstieg. Dennoch setzt die ganze Stelle in Mt. 33,7,4/11 (SC 258,256 Doignon) die Vorstellung von der Hadesfahrt Christi möglicherweise voraus.

207 Tr. ps. 53,14 (CSEL 22,146,10/5 Zingerle).

Christus die Menschennatur *ganz* annehmen wollte, hat er sich auch dem Tod unterworfen und ist wie alle Menschen zur Unterwelt hinabgestiegen. Der Abstieg Christi in die Unterwelt ist die Konsequenz des menschlichen Todes, die zugleich dessen Realität unterstreicht. Da nach dem Gesetz des Hadesabstiegs nur die Seelen der Verstorbenen in die Unterwelt gelangen, steigt auch bei Christus die entlebte Seele in den Hades hinab. Ein Hinweis darauf ist in der ausdrücklichen Erwähnung der Trennung von Leib und Seele im Tode zu sehen.

Dies wird an einer anderen Stelle der Psalmenauslegung noch deutlicher. Der Verstehenshorizont ist wiederum die Zwei-Naturen-Lehre. Nach Hilarius ist der Text des Psalms 138, 8 auf dem Hintergrund zu verstehen, daß Christus Gott und Mensch ist: „Wenn ich zum Himmel stiege, du bist dort“ (Ps. 138,8); das ist der Gottheit eigen. „Denn niemand ist zum Himmel gestiegen außer dem, der vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, der im Himmel ist“ (Joh. 3, 13). Die Natur des irdischen Leibes besitzt nicht die Fähigkeit zu diesem Aufstieg außer als zur himmlischen Herrlichkeit verwandelt. „Wenn ich in die Unterwelt hinabstiege, du bist da“ (Ps. 138, 8): Jenes ist das Gesetz menschlicher Notwendigkeit, daß die Seelen in die Unterwelt hinabsteigen, während die Leiber begraben werden. Dieses Hinabsteigen hat der Herr zur Vollendung des wahren Menschseins (*veri hominis*) nicht zurückgewiesen“²⁰⁸. Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch. Das Hinaufsteigen zum Himmel sieht Hilarius als Charakteristikum des Gottseins Christi, während er das Hinabsteigen in die Unterwelt als Charakteristikum des Menschseins Christi wertet. Der Descensus Christi in den Hades zeigt die uneingeschränkte und wahre Annahme der Menschennatur und die Unterwerfung Christi unter die Gesetzmäßigkeiten des Menschen, insbesondere seines Todes. Wiederum kommt durch den Hinweis auf den Abstieg der Seelen unmißverständlich zum Ausdruck, daß nur die Seele Christi in die Unterwelt hinabsteigt, während der Leib begraben wird.

Ein weiterer Abschnitt der Psalmenauslegung handelt von dem Abstieg des Gottessohnes in die Unterwelt als Folge der Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur in Christus. In ihm werden die beiden einander entgegengesetzten Naturen durch eine höhere Kraft geeinigt und zusammengehalten. Erst als er sie in der Niedrigkeit des Menschseins vereinigt hatte, „begann er, leiden und sterben zu können, und stieg durch den Untergang des Todes in die Unterwelt hinab“²⁰⁹.

Betont Hilarius den Hadesabstieg Christi als unverzichtbares Element seines wahren Menschseins und als Konsequenz aus seiner Menschwerdung, indem er so das Gesetz menschlichen Lebens und Sterbens vollständig erfüllt hat, dann steht er damit in einer Traditionslinie, die über Origenes und Tertullian bis auf Irenäus zurückreicht²¹⁰. Wenn Christus nach seinem Tode bis zum dritten Tage in der Unterwelt

208 Tr. ps. 138,22 (CSEL 22,759,15/24 Zingerle).

209 Tr. ps. 68,4 (CSEL 22,316,7/9 Zingerle).

210 Vgl. Brox, *Petrusbrief* 184.

war, in der sich die Seelen der Verstorbenen aufhalten, so hat er nach Irenäus damit das „Gesetz der Toten“ eingehalten, um danach der Erstgeborene der Verstorbenen (Kol. 1, 18) zu werden²¹¹. Tertullian sieht den Abstieg Christi als unausweichliche Konsequenz seines Menschseins: „Wenn Christus auch Gott ist, so ist er – weil er auch Mensch ist – nach den Schriften gestorben und begraben worden, nach denselben (Schriften) hat er auch diesem Gesetz Genüge getan: er hat die Form des menschlichen Todes in der Unterwelt erlitten (*apud inferos functus*), und er stieg nicht eher in den oberen Himmelbereich auf, als bis er in den unteren Bereich der Erde hinabgestiegen war“²¹². Für Origenes war Christus wie alle Toten in der Unterwelt²¹³, d. h. er erfüllte durch den Abstieg in das Totenreich die mit dem menschlichen Sterben verbundene Gesetzmäßigkeit.

Wenn Hilarius den Tod Christi als menschlichen Tod unter dem Aspekt der Trennung von Leib und Seele sieht, wobei die (menschliche) Seele des Gottmenschen ohne den Leib in die Unterwelt hinabsteigt, so ist auch dieser Gedanke des Seelenabstiegs nicht originär. Bereits bei Tertullian²¹⁴ und bei Origenes²¹⁵ findet sich eine Deutung des Todes Christi pointiert unter dem Gesichtspunkt der Trennung von Leib und Seele. Bei Origenes ist es ausschließlich die Seele des Herrn, die in den Hades hinabfährt²¹⁶. Dies bestätigt den Einfluß der genannten beiden Autoren auf Hilarius' Psalmenerklärung.

Nach den bisher aufgeführten Zitaten aus der Psalmenauslegung ist folgendes für die Auffassung des Hilarius von der Hadesfahrt Christi festzuhalten: In Christus finden sich nach Hilarius zwei Naturen: die göttliche und die menschliche; die letztgenannte besteht aus Leib und Seele, die sich beim Tode Christi trennen. In die Unterwelt steigt nur die (menschliche) Seele Christi hinab.

Mit diesen Aussagen ist ein Passus des Matthäuskommentars zu konfrontieren, der Grillmeier dazu veranlaßt hat, Hilarius als Vertreter einer Logos-Sarx-Christologie (im weiteren Sinne) zu charakterisieren²¹⁷. Diese Form der Christologie leugnet entweder die Existenz einer Seele Christi, oder aber sie hält an der Existenz der Seele Christi

fest, ohne ihr eine theologische (christologisch-anthropologische oder soteriologische) Bedeutung beizumessen²¹⁸. Für den Hadesabstieg bedeutet das, daß nur dem Logos anstelle der Seele dabei eine wesentliche Funktion zukommt. Der Text aus dem Matthäuskommentar, der vom Tod Christi handelt, lautet: „Der Schrei aber zu Gott ist die Stimme des Leibes (*corporis*), die das Scheiden des Wortes Gottes (= Logos) von ihm bezeugt. Schließlich ruft sie (fragend) aus, warum er verlassen wird, indem sie sagt: ‚Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?‘ (Mt. 27,46). Doch er wird verlassen, weil er als Mensch auch im Tod vollendet werden mußte“²¹⁹. Bedeutet die Interpretation des Sterbens Christi als Trennung des Logos vom ‚Leib‘, daß der Logos die Stelle der Seele einnimmt? Die Verwendung des Begriffspaars *corpus* und *verbum* mag auf den ersten Blick den Eindruck erwecken, daß Hilarius dem Logos-Sarx-Schema folgt. Dieser Eindruck wird jedoch durch den folgenden Kommentar widerlegt, in dem erst nach der Trennung des Wortes vom (Leib des) Gekreuzigten dieser den Geist (und das heißt doch wohl: die Seele²²⁰) aufgibt²²¹. Ferner muß beachtet werden, daß die Stelle ganz und gar Tertullians Vorstellungen vom Tod Christi widerspiegelt, ja sogar als eine verkürzte und dadurch mißverständliche Wiedergabe seiner Ausführungen angesehen werden muß. In *Adversus Praxean* deutet Tertullian den Ausruf Christi als *vox carnis et animae id est hominis* (bei Hilarius *corporis vox* im Sinne von *hominis vox*)²²² beim Verlassenwerden vom Vater. Das Verlassenwerden vom Vater aber bedeutet für ihn ein Überlassenwerden der Menschheit des Gottessohnes an den Tod²²³. Das so verstandene Verlassenwerden vom Vater ermöglicht dem Gottessohn den Tod nach den allgemeinen Gesetzen des menschlichen Todes, in dem sich Leib und Seele trennen (in der Sprache des Hilarius: *relinquitur, quia erat homo morte*

211 Iren. adv. haer. 5,31,2 (SC 153,392/4 Rousseau).

212 Tert. an. 55,2 (CCL 2,862 Waszink); auch an. 7,3 (CCL 2,790 Waszink) könnte in die gleiche Richtung weisen; vgl. Quilliet, Art. Descente 580.

213 Orig. comm. in Mt. 15,27 (GCS 40 = Orig. 10,432,9/19 Klostermann - Benz); Grillmeier Gottessohn 115f.

214 Tert. adv. Prax. 30,4 (CCL 2,1204 Kroymann - Evans); Grillmeier, Gottessohn 109.

215 Orig. comm. ser. in Mt. 138 (GCS 38 = Orig. 11,283,8/19 Klostermann - Benz).

216 Orig. c. Cels. 2,43 (GCS 2 = Orig. 1,166,8f Koetschau); weitere Belege bei Grillmeier, Gottessohn 116; vgl. Quilliet, Art. Descente 580.

217 Grillmeier, Gottessohn 126. Ausdrücklich bemerkt er aber in Anm. 77, daß Hilarius die Existenz der Seele Christi nicht leugnet. In seiner Deutung folgt Grillmeier Lebon (Corps 209/41), der Coustant Interpretation (Praef. gen. 160/81 [PL 9,78B/87C]) kritisiert, dabei aber zu sehr auf Hilarius' Zeitgenossen im Osten rekurriert, anstatt nach dessen Vorlage zu forschen. Auch Favre (Credo 697/702) folgt in wesentlichen Punkten Lebons Interpretation.

218 Grillmeier, Gottessohn 122.

219 In Mt. 33,6,4/8 (SC 258,254 Doignon). Hierzu und zum Folgenden wäre noch die bei Grillmeier (Gottessohn 100 Anm. 1) und bei Guirau (Interpretación 98 Anm. 5) zitierte unveröffentlichte Thèse du Doctorat von G. Jouassard, L'abandon du Christ par son Père durant sa passion d'après la tradition patristique et les docteurs du XIII^e siècle (Lyon, Faculté Catholique, 1923) hinzuzuziehen. Sie blieb mir trotz zahlreicher Bemühungen unzugänglich. Die daraus abgedruckten Auszüge: ders., L'abandon du Christ d'après Saint Augustin, in: RSPTh 13 (1924) 310/26 und ders., L'abandon du Christ en croix dans la tradition grèque des IV^e et V^e siècles, in: RevSR 5 (1925) 609/33 geben für unseren Kontext keine wesentlichen Aufschlüsse.

220 In Mt. 33,6,20/2 (SC 258,256 Doignon); vgl. trin. 10,61,1/25 (CCL 62A,515f Smulders) sowie den Kommentar von J. Doignon, in: SC 258,257 Anm. 19 und oben S. 49f; Lebon, Corps 216f Anm. 3.

221 In Mt. 33,6,20f (SC 258,256 Doignon).

222 Vgl. P. Coustant, in: PL 9,1074 Anm. g; anders: Lebon, Corps 212 Anm. 1.

223 Tert. adv. Prax. 30,2 (CCL 2,1203 Kroymann - Evans): *Sed haec vox carnis et animae, id est hominis, non Sermonis nec Spiritus, id est non Dei, propterea emissa est ut impassibilem Deum ostenderet, qui sic Filium reliquit dum hominem eius tradidit in mortem*. Vgl. auch die Unterscheidung von Gottheit und Menschheit in carn. Christi 18,5 (CCL 2,906 Kroymann); adv. Marc. 3,6,10 (CCL 1,516 Kroymann); vgl. Kelly, Doctrines 151; Grillmeier, Gottessohn 108f.

peragendus); er stirbt, indem er den Geist, d. h. die Seele in die Hände des Vaters aufgibt (Hilarius: *extrinsecus spiritum . . . emisit*)²²⁴. Versteht man das Hilariuszitat auf dem Hintergrund seiner tertullianischen Vorlage, so schließt es nicht nur einen Abstieg der (menschlichen) Seele Christi in den Hades nicht aus, sondern geradezu ein: denn das bedeutet es ja, als Mensch nach den Gesetzen des menschlichen Todes zu sterben, daß Leib und Seele sich trennen und die entlebte Seele in die Unterwelt hinabsteigt.

Bei aller Parallelität gibt es dennoch einen wesentlichen Unterschied zwischen Tertullian und Hilarius: Während Tertullian nur scheinbar eine Trennung von Gottheit und Menschheit Christi im Tode vollzieht, indem er das Verlassenwerden des Sohnes vom Vater als ein Überlassenwerden der Menschheit des Gottessohnes an den Tod deutet, sieht Hilarius hierin die Trennung von *verbum* und *corpus*, das heißt von Gottheit und Menschheit Christi ausgedrückt. Hilarius zieht eine bei Tertullian ansatzweise, aber nicht konsequent vorhandene Trennungslinie zwischen beiden Naturen des Gottmenschen Christus deutlicher aus. Während Tertullian den Sohn Gottes, nicht nur seine Menschheit, leiden und sterben lassen kann, ohne daß die Gottheit als Gottheit leidet und stirbt, scheint bei Hilarius in der Stelle des Matthäuskomentars nur noch der Mensch Christus zu sterben, nachdem sich der Logos, die Gottheit, von ihm getrennt hat. Offenbar setzt er voraus, daß sich die Gottheit von der Menschheit Christi trennen muß, damit Christus als Mensch überhaupt sterben kann²²⁵. Indem Hilarius Tertullian auf diese Weise vereinseitigt, erreicht er nicht mehr die terminologische Ausgewogenheit und die spekulative Höhe des Afrikaners bei der Erklärung der beiden Naturen Christi; allerdings wird er dadurch auch nicht zu einem Vertreter der Logos-Sarx-Christologie (im weiteren Sinn). Vielmehr vertritt Hilarius eine Logos-Anthropos-Christologie, rückt aber mit seinen Ausführungen im Matthäuskommentar in die Nähe einer konsequenten Trennungschristologie, die stets die göttliche und die menschliche Natur des Gottessohnes sorgfältig auseinanderzuhalten bemüht ist. Es besteht die Gefahr, daß bei einer solchen fast rationalistisch zu nennenden Trennung die beiden Naturen Christi auseinanderfallen und die Einheit beider nicht mehr deutlich wird. Dieser Gefahr setzt sich Hilarius bis zum letzten aus, ohne ihr aber im entscheidenden Augenblick zu erliegen; denn andererseits behauptet er in alledem die Identität des Gottmenschen.

224 Tert. adv. Prax. 30,4 (CCL 2,1204 Kroymann - Evans): *Ceterum non reliquit Pater Filium, in cuius manibus Filius spiritum suum posuit. Denique posuit et statim obiit, spiritu enim manente in carne caro omnino mori non potest. Ita relinquit a Patre mori fuit filio*; vgl. dazu auch Grillmeier, Gottessohn 109f; Favre, Credo 688/92.

225 Vgl. hierzu die treffenden Ausführungen von Guirau, Interpretación 114/7, bes. 115 mit Zitation unserer Stelle. Durch den Gedanken der Trennung des Logos (der Gottheit) von der Menschheit Christi wird Hilarius nicht zu einem Vertreter der Logos-Sarx-Christologie. Die Trennung des Logos vom *Leibe*, nicht von der gesamten Menschheit (!) ist ein Theologumenon der Logos-Sarx-Christologie. Grillmeier, Gottessohn 124/6.

Dieser Sachverhalt läßt sich an einem Text aus *De trinitate* besonders gut aufzeigen, dessen Skopus die Betonung der Einheit und Identität Christi im Himmel, auf der Erde und in der Unterwelt ist: Derselbe Christus, der gestorben, begraben und in das Totenreich gegangen ist, ist es, der auferstanden ist, zum Himmel aufgefahren ist und der zur Rechten Gottes sitzt und für uns eintritt²²⁶. Dann fährt Hilarius fort: „Wird etwa bezweifelt, daß der Mensch Jesus Christus von den Toten auferstand, über alle Himmel aufstieg und zur Rechten Gottes ist? Wird man etwa sagen, der Leib, der im Grab gelegen hat, sei in die Unterwelt hinabgestiegen? Wenn also derjenige, der hinabgestiegen ist, derselbe ist, der auch hinaufgestiegen ist, und man weder glaubt, daß der Leib in die Unterwelt hinabgestiegen sei, noch bezweifelt, daß der Leib von den Toten auferstanden und in den Himmel aufgestiegen sei: welcher Glaube bleibt dann übrig außer dem an das verborgene Geheimnis, das der Welt und den Fürsten der Welt unbekannt ist“²²⁷.

In diesem Zitat äußert Hilarius unmißverständlich, daß nicht der Leib Christi in die Unterwelt hinabgestiegen ist. Nach dem bisher Gesagten wäre es nun unsinnig anzunehmen, Hilarius wolle damit sagen, daß der göttliche Logos (der die Stelle der Seele einnehme) in den Hades niedergefahren sei. Vielmehr impliziert die Stelle, die zwischen Matthäuskommentar und Psalmenerklärung verfaßt ist, daß die Seele Christi in die Unterwelt hinabgestiegen ist. Dabei wird die menschliche Seele Christi nicht losgelöst von seiner göttlichen Natur betrachtet, sondern in ihr wird die Identität des Gottmenschen gesehen. Darum kann der Bischof von Poitiers sagen, daß es derselbe Christus ist, der gestorben, hinabgestiegen und auferstanden ist. Jedoch läßt sich die Stelle nicht so interpretieren, daß die Seele Christi mit dem Logos in die Unterwelt hinabgestiegen wäre, während der entseelte Leib vom Logos getrennt im Grab geblieben sei. Denn ebenfalls in *De trinitate* nennt er den entseelt im Grab liegenden Leib Christi den „toten Christus“ und identifiziert ihn zugleich als *caro spoliata* mit dem *Christus carne se spolians*²²⁸, der in die Unterwelt hinabsteigt. Das heißt: nach dem Tode Christi ist die Identität Christi als Gott und Mensch sowohl in seinem toten Leib als auch in der vom Leib getrennten Seele gegeben. Daß diese Vorstellung sich nicht mit einer Logos-Sarx-Christologie und der damit verbundenen Idee des Logos-Abstiegs zur Unterwelt deckt, ist evident. Diese Schlußfolgerung erhärtet sich dadurch, daß Hilarius mit den zitierten Abschnitten aus *De trinitate* sich gegen jene Theologen wendet, die Christus in *Verbum*, *anima* und *corpus* einteilen, Christus also aus den genannten drei Elementen zusammengesetzt denken²²⁹. Gerade diese sind aber die

226 Trin. 10,65,17/28 (CCL 62A,519f Smulders).

227 Trin. 10,65,28/36 (CCL 62A,520 Smulders).

228 Trin. 9,11,6/28 (CCL 62A,382f Smulders); vgl. Le Bachelet, Art. Hilaire 2433f; Coustant, Praef. gen. 180 (PL 9,86D/87B); anders Lebon, Corps 230/5; Favre, Credo 702.

229 Favre, Credo 701; vgl. trin. 10,52,7/11 (CCL 62A,506 Smulders) und trin. 10,61,1/5 (CCL 62A,515 Smulders); vgl. oben S. 49 Anm. 146.

Verfechter einer Logos-Sarx- (bzw. Logos-Sarx-Psyche-)Christologie. Dieser „neuen“ Christologie stellt Hilarius einfach das von Tertullian übernommene christologische Schema entgegen: Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch, und in ihm verbinden sich die göttliche und die menschliche Natur zu einer Identität. Da nun im Tode die menschliche Natur in Leib und Seele auseinandertritt, spricht er die Identität Christi nach dem Tode offenbar sowohl dem Leib als auch der Seele zu. Daß er damit philosophisch in eine Aporie gerät, scheint er verstanden zu haben: diese weiß er aufgehoben im Geheimnis des Glaubens²³⁰. Damit wird vollends deutlich, daß Hilarius von einer Logos-Sarx-Christologie, die philosophisch elegantere Lösungen bietet, Abstand nimmt und an der alten Zwei-Naturen-Christologie festhält, wie er sie bei Tertullian vorfand.

Überblickt man die behandelten Stellen, so ergibt sich, daß Hilarius keinen Logos-abstieg zur Unterwelt kennt, sondern nach ihm die (menschliche) Seele Christi in den Hades hinabsteigt und in ihr die Identität des Gottmenschen repräsentiert ist. Während er den Seelenabstieg im Matthäuskommentar und in *De trinitate* voraussetzt, bringt er ihn im Psalmenkommentar deutlicher zum Ausdruck. Hierfür kann möglicherweise der Einfluß des Origenes, der den Tod Christi pointiert unter dem Aspekt der Trennung von Leib und Seele sieht, verantwortlich gemacht werden. Der Abstieg der menschlichen Seele Christi in die Unterwelt zeigt sich bei dem Bischof von Poitiers als Konsequenz bzw. als Beweis der wirklichen und vollständigen Annahme der Menschennatur durch Gottes Sohn. Seine Notwendigkeit ergibt sich aus dem soteriologischen Axiom „Was nicht angenommen ist, das ist auch nicht erlöst“²³¹. Um den Menschen umfassend bis in den Abstieg in die Unterwelt hinein zu erlösen, mußte folglich seine Natur *ganz* angenommen werden und sein Schicksal *ganz* durchlebt werden. Darin wird deutlich, daß die christologische Aussage vom Seelenabstieg in den Hades eine soteriologische Sinnspitze hat.

Die Hadesfahrt Christi spielt jedoch nicht nur eine wichtige Rolle in der Zwei-Naturen-Christologie im Sinne der vollständigen Annahme der Menschennatur, sondern auch in dem Denkschema von Erniedrigung und Erhöhung des Gottessohnes, das man am besten als Erniedrigungschristologie (Kenosischristologie) kennzeichnet. Hier wird der Abstieg Christi in die Unterwelt nicht speziell als Seelenabstieg, sondern allgemeiner gefaßt. Die Unterwelt kommt dabei nicht so sehr als Aufenthaltsort der Verstorbenen als vielmehr unter dem Aspekt einer kosmischen Größe in Betracht. Grundlage der Erniedrigungschristologie ist der Hymnus des Philipperbriefes (2, 6/11), nach dem sich Christus, der Gott-Gleiche, freiwillig in die Menschengestalt

hinein bis zum Kreuzestod erniedrigt hat²³². Auf dem Hintergrund des Abstiegs der Seele beim Tod in die Unterwelt und dem dreischichtigen Weltbild (Himmel-Erde-Unterwelt)²³³ läßt sich der Vorgang als Erniedrigung vom Himmel bis zur Unterwelt deuten, worin die kosmische Dimension der Kenosis zum Ausdruck kommt: Christus, der zweite Adam, steigt vom hohen Himmel in die Tiefe des Erdschmutzes nieder; er entäußert sich nicht nur bis in die Tiefe des Fleisches, sondern darüber hinaus steigt er in die „Tiefen des Todes“, in die Unterwelt hinab²³⁴. Die Unterwelt ist als kosmisches Gegenstück zum Himmel angesprochen, so daß die Erniedrigung als kosmisch-radikale begriffen wird. Die Bewegung führt vom kosmischen Oben in den extremen Gegensatz des kosmischen Unten. Das Hinabsteigen Christi in die Unterwelt bezeichnet die Unüberbietbarkeit seiner Erniedrigung, die ihre Gegenbewegung in der endzeitlichen Erhöhung über alle Himmel findet. Hilarius deutet Ps. 56, 12 (*exaltare super caelos, deus, et super omnem terram gloria tua*) auf den Abstieg und die Erhöhung des Gottessohnes: „Es ist aber nötig, daß dasjenige, was über die Himmel erhöht werden soll, zuerst vom Himmel in niedrigere Regionen (*ad inferiora*) herabsteigt, und aufgrund dessen ist es wiederum über die Himmel zu erhöhen.“ Dann stellt er durch Zitation von Eph. 4, 8/10 den Bezug zu Christus her und fährt fort: „Darin hat er (sc. der Apostel) den Grund für die Erhöhung über die Himmel bezeichnet und herausgestellt, daß die Niedrigkeit des Hinabsteigens bis in die Unterwelt angenommen worden war“²³⁵. An diesem Zitat wird durch das Annahme-Motiv deutlich, daß der Hadesabstieg Christi als äußerste Kenosis nicht isoliert neben der Zwei-Naturen-Christologie und der Deutung des Hadesabstiegs als letzte Konsequenz aus der Annahme der Menschennatur steht, sondern sich mit dieser Deutung durchaus verbinden läßt.

Mit diesen stärker christologisch orientierten Überlegungen verbindet Hilarius die ebenfalls traditionellen, mehr soteriologisch ausgerichteten Motive der Hadesfahrt Christi. Es handelt sich um die Motive der Hadespredigt, des Hadeskampfes und des Zerbrechens oder Öffnens der ehernen Unterweltsportfenster²³⁶.

Die *Hadespredigt* Christi wird nur an zwei Stellen der Psalmenauslegung unmittelbar erwähnt. Beide berufen sich auf 1 Petr. 3, 18/20. An der einen erklärt Hilarius nur, Christus habe nach dem Apostel Petrus auch den schon seit den Zeiten vor Noe im Unterweltskerker Gefangenen die Auferstehung gepredigt²³⁷. Ist der Inhalt der Hadespredigt Christi hier die Auferstehung, so wird der Predigtinhalt in dem ande-

230 Vgl. den Rekurs auf das Geheimnis des Glaubens in trin. 9,11,1 (CCL 62A,382 Smulders): *Iamne apostolicae fidei sacramentum intelligis?*; trin. 10,65,34/6 (CCL 62A,520 Smulders): *quae hic praeter occulti sacramenti . . . fides relicta est.*

231 Vgl. oben S. 49 Anm. 146 und die oben S. 78 Anm. 324 genannte Lit.

232 Zur Kenosis Christi vgl. die oben S. 75 Anm. 307 angegebene Lit.

233 Vgl. oben S. 155f.

234 Tr. ps. 68,4 (CSEL 22,315,23/316,2 und 316,8f Zingerle).

235 Tr. ps. 56,6 (CSEL 22,172,6/16 Zingerle).

236 Zu diesen Motiven bei den Vätern des 2. und 3. Jh. vgl. Vogels, Christi Abstieg 183/235; Grillmeier, Gottessohn passim (Sachweiser s. v. Abstieg zur Hölle).

237 Tr. ps. 141,7 (CSEL 22,803,20/2 Zingerle).

ren Passus allgemeiner als ‚Aufmunterung‘ (*exhortatio*) charakterisiert: Der Prophet „weiß, daß die in der Unterwelt ruhenden Heiligen diese Aufmunterung ersehnen. Er weiß, daß nach dem Zeugnis des Apostels Petrus auch denen, die dereinst in den Tagen des Noe ungläubig waren, die Aufmunterung verkündigt worden ist, als der Herr in die Unterwelt hinabstieg“²³⁸. Die Verkündigung Christi im Hades richtet sich demnach an die Gerechten wie an die Ungläubigen. Die Verwendung des Terminus *exhortatio* resultiert aus dem Kontext der Auslegung von Ps. 118, 82 (*quando exhortaberis me*), in welchem der Abschnitt steht. Daß *exhortatio* inhaltlich mit Auferstehung präzisiert und gefüllt werden kann, ist nicht auszuschließen, doch möchte man zumindest für die Ungläubigen eher an eine Aufmunterung zu Buße und Umkehr bzw. positiv gewendet zum Glauben denken, die dann zur Auferstehung führt.

Daß der Abstieg Christi in den Hades bei Hilarius eng mit dem Bußgedanken verbunden ist, zeigt ein Abschnitt des Matthäuskommentars, der über den bußfertigen Verräter Judas²³⁹ handelt, der Selbstmord begeht: „Zu solch einem Zeitpunkt liegt die Todesstunde des Judas . . ., daß er weder bei den Toten besucht wurde, noch bei den Lebenden nach der Auferstehung(Christi) eine Möglichkeit zur Buße hatte“²⁴⁰. Daraus ist zu entnehmen, daß die vor Christus Verstorbenen durch seine Hadesstätigkeit, die wohl als Predigt umschrieben werden kann, eine Bußmöglichkeit haben. Den noch Lebenden steht dagegen die Buße erst nach der Auferstehung offen. Das bedauerliche Schicksal des Judas liegt darin, daß ihm weder im Hades noch auf der Erde eine Möglichkeit zur Buße verbleibt.

Das Motiv der *Hadestaufe*, das in der älteren Tradition gelegentlich mit der Hadespredigt Christi und dem Bußgedanken verbunden ist²⁴¹, nennt Hilarius nicht. Die Hadespredigt hat demnach den Sinn, den vor Christus Verstorbenen die Auferstehung anzukündigen und sie den Ungläubigen und Sündern durch Buße zu ermöglichen.

Das mit stark mythologischem Kolorit durchsetzte Motiv des *Hadeskampfes*, das aus vorchristlichem Gedankengut in die Vorstellungen vom Hadesabstieg Christi integriert wurde²⁴², ist im strikten Sinne dem Bischof von Poitiers unbekannt. Allerdings finden sich bei ihm Relikte des Kampfmotivs. Wenn es heißt, daß Christus im Hades jedweder Macht Beutestücke abnimmt und über sie triumphiert²⁴³, dann weist bereits

die Terminologie auf die Vorstellung eines Kampfes hin, aus dem Christus als Sieger hervorgeht²⁴⁴. *Despoliare* und *triumphare* bezeichnen das Tun des Siegers nach dem Kampf, der dem Besiegten Beute abnimmt, sich durch die Beutestücke als Sieger ausweist und im Triumph(zug) als solcher gefeiert wird. Die besiegte Macht wird bei Hilarius nicht direkt genannt. Aufgrund der Formulierung im Hymnus von Tod und Auferstehung Christi könnte der Tod selbst mit der bezwungenen Macht identifiziert werden²⁴⁵. Dieser Deutung entspricht es auch, wenn Hilarius in *De trinitate* formuliert, Christus habe den Tod in der Unterwelt völlig vernichtet²⁴⁶. Aber es bleibt zu beachten, daß an keiner Stelle ein realer Kampf in der Unterwelt beschrieben wird, sondern die Vorstellungen eines Kampfes rein metaphorisch verstanden sind und sich ausschließlich auf die Folgen des Kampfes beschränken: Vernichtung der Macht der Unterwelt, Vernichtung des Todes. Die Siegesmetaphorik als Relikt des Motivs vom Hadeskampf dient allein der Verdeutlichung und Veranschaulichung der soteriologischen Aussage, die im Theologumenon vom Hadesaufenthalt Christi enthalten ist.

Eng verbunden mit dem Triumphieren über die feindlichen Mächte ist die Vorstellung vom *Aufbrechen der ehernen Pforten* des Hades. Weil Christus Gott ist und das Leiden die göttliche Natur nicht betrifft, kann Hilarius pointiert feststellen, daß dem Herrn das Leiden (und der Hadesabstieg) ein Gegenstand des Wohlgefallens sei, insofern er die ehernen Pforten (des Hades) zerbricht, die eisernen Riegel zermalmt, jedweder (Unterwelt-)Macht Beutestücke entreißt, über sie triumphiert. dadurch den Menschen erlöst und ihn in den Freuden des Paradieses wiederherstellt²⁴⁷. Das Zerbrechen der Pforten und Riegel der Unterwelt ist eine plastische Veranschaulichung der göttlichen Macht Jesu, die stärker ist als die des Todes: „Unmöglich ist es nämlich, daß der Gott des Lebens von den Toren der Unterwelt festgehalten wird“²⁴⁸. Darum kann auch der Unterweltbrunnen dem aus dem Totenreich auferstehenden Christus seine Öffnung nicht verschließen²⁴⁹. Neben dem Gedanken von der Unhaltbarkeit Christi durch den Hades aufgrund dessen größerer göttlicher Macht begegnet auch derjenige von seiner Unfaßbarkeit durch den Hades aufgrund der Größe seiner göttlichen Natur: Weil der zur Unterwelt hinabsteigende Christus Gott ist, kann ihn

238 Tr. ps. 118 kaph 3 (CSEL 22,452,4/8 Zingerle).

239 In Mt. 32,5,4 (SC 258,244 Doignon): *Iudas agens poenitentiam*.

240 In Mt. 32,5,14/9 (SC 258,244 Doignon).

241 Vgl. Vogels, Christi Abstieg 210; Grillmeier, Gottessohn 80 mit Anm 12. M. Rissi, Die Taufe für die Toten (= AThANT 42) (Zürich 1962).

242 Vgl. Kroll, Gott und Hölle passim; Grillmeier, Gottessohn passim (Sachweiser s. v. Abstieg zur Hölle); W. Bousset, Zur Hadesfahrt Christi, in: ZNW 19 (1919/20) 50/66.

243 Tr. ps. 138,26 (CSEL 22,761,27f Zingerle): *dum omnem potestatem despoliat, dum de his in se triumphat*; vgl. in Mt. 33,7,11 (SC 258,256 Doignon); tr. ps. 67,23 (CSEL 22,298,24 Zingerle); tr. ps. 68,16 (CSEL 22,327,9 Zingerle).

244 Hymn. 2,41 (CSEL 65,214 Feder).

245 Hymn. 2,17f (CSEL 65,213 Feder): *Ibat triumpho morte absumpta, Mors, tua / deus inferno vinci regno nesciens*; zur Stelle vgl. vor allem bezüglich der Diskussion anderer Lesarten: Kroll, Gott und Hölle 131.

246 Trin. 4,42,32 (CSEL 62,148 Smulders): *mortem in inferno perimens*; vgl. tr. ps. 63,12 (CSEL 22,233,11 Zingerle): *mortis peremptorem*; zum Kampf mit dem Tod siehe auch oben S. 85/7.

247 Tr. ps. 138,26 (CSEL 22,761,26/30 Zingerle).

248 Tr. ps. 68,15 (CSEL 22,326,11 Zingerle).

249 Tr. ps. 54,19 (CSEL 22,161,15f Zingerle); vgl. auch tr. ps. 68,15 (CSEL 22,326,5/11 Zingerle); tr. ps. 141,7 (CSEL 22,803,23/5 Zingerle). Zum Unterweltbrunnen vgl. oben S. 160/2.

die Unterwelt nicht fassen; daher regiert er, während er in der Unterwelt ist, zugleich im Paradies. Die Unfaßbarkeit Christi durch die Unterwelt und seine gleichzeitige Präsenz im Hades und im Paradies folgert Hilarius aus dem Wort Jesu an den guten Schächer am Kreuz: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein“ (Lk. 23, 43)²⁵⁰.

Neben die Motivik von der Öffnung der Pforten des Totenreiches und dem Triumph über die Mächte der Unterwelt tritt ferner das Motiv der Erleuchtung des Totenreiches: Christus, das wahre Licht, spürt nicht die Schatten des Totenreiches und erleidet nicht die Nacht der Unterwelt; vielmehr erleuchtet er die Nacht des Hades und läßt selbst Cerberus, den Wächter des Tartarus, erbeben.²⁵¹

Aus der Metaphorik der Aussagen vom gewaltsamen Zertrümmern der ehernen Pforten, die die Toten in der Unterwelt gefangenhalten, und des Motivs vom Hadeskampf selbst ergibt sich, daß sie die soteriologische Bedeutung des Hadesabstieges Christi plastisch darstellend verdeutlichen wollen. Doch die soteriologische Komponente des *Descensus Christi ad inferos* kommt nicht nur in den klassisch-traditionellen Vorstellungen und Metaphern zum Ausdruck, sondern wird mehrfach auch direkt thematisiert. Hilarius äußert, durch den Gang Christi ins Totenreich würden die dort befindlichen Toten (aus der Gefangenschaft der Unterwelt) befreit und gelangten zum Himmel: Als er in die Unterwelt hinabstieg, konnte die Unterwelt seine Heiligen nicht mehr festhalten²⁵². In *De trinitate* beschreibt er die erlösende Wirkung der Hadesfahrt Christi: „Christus, Gottes Sohn, stirbt, aber alles Fleisch wird in Christus lebendig gemacht; Gottes Sohn ist in der Unterwelt, aber der Mensch wird zum Himmel zurückgebracht“²⁵³. In der Psalmenerklärung ist es der als Mensch aus der Unterwelt zum Himmel aufsteigende Christus, der die vom Teufel (in der Unterwelt) gefangengehaltenen Menschen als Beutestücke entreißt und in die Schönheit des Hauses Gottes, des himmlischen Jerusalem, eingliedert²⁵⁴. Das Herausführen der Toten aus der Unterwelt und ihre Vollendung im Himmel beschreibt Hilarius an anderer Stelle: „Als er aus der Unterwelt seine Seele nahm, da nahm er uns als Könige mit sich“²⁵⁵. In diesem Zitat wird noch einmal deutlich, daß der Bischof von

250 Trin. 10,34,10/5 (CCL 62A,487 Smulders); tr. ps. 141,5 (CSEL 22,803,1/3 Zingerle); Zum Motiv des Nichtfassenskönnens Christi durch die Erde vgl. auch trin. 3,10,31f (CCL 62,82 Smulders).

251 Tr. ps. 138,26 (CSEL 22,761,21/762,27 Zingerle); hymn. 2,21f (CSEL 65,213 Feder); vgl. auch in Mt. 33,7,9f (SC 258,256 Doignon); oben S. 150f. Mit diesem Motiv ist die Vorstellung von Christus als der Sonne im Totenreich verwandt. Vgl. dazu: Dölger, *Sol salutis* 336/64.

252 Tr. ps. 58,10 (CSEL 22,188,5f Zingerle).

253 Trin. 3,15,9/11 (CCL 62,86 Smulders).

254 Tr. ps. 67,19 (CSEL 22,294,7/9 Zingerle).

255 Tr. ps. 149,2 (CSEL 22,867,5f Zingerle). Zur eschatologischen Bedeutung der ‚Könige‘ vgl. unten S. 316f.

Poitiers die Hadesfahrt Christi entsprechend der *condicio humana* als Seelenabstieg versteht, der aufgrund der Durchbrechung der *condicio humana* in der Auferstehung dem Menschen die Ewigkeit vermittelt.

VII. SONDERSTELLUNG DER MÄRTYRER.

War bisher vom Unterweltsinterim der Seelen nach dem Tod die Rede, von welchem die Märtyrer ausgenommen sind, so ist abschließend über deren postmortales Geschick zu handeln. Ihnen kommt im Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung eine Sonderstellung zu.

Die hohe Wertschätzung des Martyriums und des Märtyrers, die sich allgemein bei den frühchristlichen Autoren findet²⁵⁶, zeigt sich auch bei Hilarius. Die besondere Stellung des Märtyrers beruht auf der Nähe und der Beziehung seines Todes zu Christi Tod. Nach der Auslegung des Hilarius betete Christus am Ölberg (Mt. 26, 39) nicht, daß der Kelch an ihm vorbeigehe, sondern daß er in der gleichen Weise wie von ihm, so auch von denjenigen getrunken werde, die nach ihm leiden werden: ohne Mißtrauen in die Hoffnung, ohne Schmerzempfindung, ohne Todesfurcht²⁵⁷. Daher erscheint es als Christusnachfolge, das „Kreuz des Martyriums zu tragen“²⁵⁸. Das Martyrium ist ein Leiden mit Christus²⁵⁹. Die enge Verbundenheit des Märtyrers mit dem leidenden Herrn wird schließlich aus der Deutung des scharlachroten Mantels, den die Soldaten Christus bei der Verspottung umhängten, ersichtlich. Die rote Farbe deutet an, daß er in seinem Leiden mit dem Blut aller Märtyrer bedeckt ist, die mit ihm in seinem Reich verbunden sind²⁶⁰.

Wie Christus ist auch der Märtyrer in seinem Tod eine Opfergabe an Gott, jedoch mit dem Unterschied, daß Christus durch seinen Tod für unsere Sünden Sühne gelei-

256 Zur Entwicklung des christlichen Märtyrerbegriffs und zur Stellung und Schätzung des Martyriums wie des Märtyrers in der Alten Kirche vgl. Campenhausen, *Martyrium*; N. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis Terminologie* (= StANT 5) (München 1961); Th. Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums* (= MBTH 43) (Münster 1980); Dassmann, *Sündenvergebung* 153/82. Weitere, vor allem die ältere Lit. jeweils dort. Eine zusammenhängende Darstellung zur Theologie des Martyriums in der späteren Patristik fehlt. Zu Ambrosius vgl. Dassmann, *Martyrer*; zu Hilarius vgl. M. Pellegrino, *Martiri*.

257 In Mt. 31,7,3/20 (SC 258,232/4 Doignon).

258 Tr. ps. 118 samech 3 (CSEL 22,489,2f Zingerle); vgl. trin. 4,39,17f (CCL 62,144 Smulders).

259 In Mt. 20,9,22 (SC 258,112 Doignon).

260 In Mt. 33,3,4/6 (SC 258,250 Doignon). Zur Christusverbundenheit des Märtyrers vgl. Pellegrino *Martiri* 56f.

stet hat²⁶¹, während Hilarius dem Tod des Märtyrers keinen Sühnecharakter zuspricht. Auch die Möglichkeit einer Zuwendung ihrer Verdienste durch Fürbitte erwähnt er nicht. Die Märtyrer werden mit Mastkälbern verglichen, die gleichsam als auserwählte Opfertiere (*hostia*) geopfert wurden, um Gott zu bekennen²⁶². Um für den Glauben Zeugnis abzulegen, weihen sie ihre Leiber als Brandopfer²⁶³. Durch das Beispiel ihrer Martyrien erziehen sie die Völker zur Hoffnung auf das ewige Reich und verkünden Christus²⁶⁴, während ihre Gräber ihn durch Machttaten (d. h. Wunder) verkünden²⁶⁵.

Trotz dieser engen Christusbezogenheit bleibt der Märtyrerbegriff bei Hilarius unscharf. Zwar ist der Märtyrer begrifflich vom Konfessor abgegrenzt²⁶⁶, doch wird das Martyrium nicht auf ein Blutzugewinn für den Glauben an Christus beschränkt^{266a}. Der Märtyrerbegriff wird in den Bereich des uneigentlichen Gebrauchs ausgeweitet, wenn die Makkabäersöhne, die unschuldigen Kinder von Bethlehem und der gute Schächer am Kreuz²⁶⁷ von Hilarius als Märtyrer bezeichnet werden.

Die besondere Stellung des Märtyrers bei Hilarius kommt vor allem in der Eschatologie zum Tragen. Bei seinem Tod überwindet der Märtyrer durch seine Glaubenskraft Schmerzempfindung und Furcht²⁶⁸. Das Martyrium nennt Hilarius als eine Form der postbaptismalen vollständigen Reinigung neben dem Reinigungsfeuer²⁶⁹; daraus darf

man wohl den Schluß ziehen, daß es die postmortale Läuterung ersetzt bzw. überflüssig macht. Der Bischof von Poitiers ist gewiß, daß die Märtyrer das ewige Leben erlangen werden²⁷⁰, in dem ihnen eine bevorzugte Stellung zukommt²⁷¹. Auf ihr eschatologisches Geschick dürfte Hilarius auch abzielen, wenn er von der *martyrii gloria*²⁷² und der *martyrii beatitudo*²⁷³ spricht. Ebenfalls eschatologischen Klang hat das Wort vom Sieg im Martyrium²⁷⁴.

a. Himmlischer Zwischenzustand.

Deutlicher noch als in der Vollendung zeigt sich die besondere Stellung des Märtyrers in seinem Schicksal im Zwischenzustand, das sich von dem der übrigen Verstorbenen unterscheidet. Biblische Grundlage für die patristische Lehre von einer Sonderstellung der Märtyrer im Zwischenzustand bildet Apk. 6,9/11; dort beschreibt der Seher Johannes, daß die Seelen derjenigen, „die wegen des Gotteswortes und des Zeugnisses, das sie hatten, hingeschlachtet worden waren“, d. h. die Seelen der Märtyrer, unter dem himmlischen Altar nach Rache schreien²⁷⁵. Dieser Aussage der Apokalypse tragen Justin²⁷⁶, Irenäus²⁷⁷ und Hippolyt²⁷⁸ Rechnung, indem sie die

- 261 Vgl. oben S. 84f. Die Anwendung des Sühnedankens auf das Martyrium, die bei früheren Vätern schon zu finden ist (vgl. Dassmann, Sündenvergebung 153/78), begegnet bei Hilarius nicht.
- 262 In Mt. 22,4,7/9 (SC 258,146 Doignon).
- 263 Tr. ps. 65,23 (CSEL 22,263,24/264,5 Zingerle); vgl. tr. ps. 65,21 (CSEL 22,262,22f Zingerle). Zum Opfergedanken vgl. auch trin. 6,20,21/3 (CCL 62,219 Smulders): *apostolus vas electionis tuae Paulus . . . in martyrio perfectae fidei consummata libatio*.
- 264 Tr. ps. 65,24 (CSEL 22,264,7/13 Zingerle).
- 265 Trin. 11,3,4f (CCL 62A,531f Smulders).
- 266 Märtyrer und Konfessor werden parallel, aber nicht identisch genannt in: in Mt. 4,9,8f (SC 254,126 Doignon); tr. ps. 134,25 (CSEL 22,710,10 Zingerle); vgl. zum Konfessorentitel bei Hilarius auch Doignon, Exil 404 mit Anm. 3 und 442/4. Zum Begriff *confessor* vgl. H.A.M. Hoppenbrouwers, Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance (= LCP 15) (Nimwegen 1961), bes. 91/105, zusammenfassend 207f; B. Kötting, Die Stellung des Konfessors in der Alten Kirche, in: JbAC 19 (1976) 7/23, bes. 22f.
- 266a Hilarius bezeichnet in tr. ps. 52,12 (CSEL 22,125,3 Zingerle) Moses als *martyr* im Sinne von ‚Zeuge‘; vgl. Pellegrino, Martiri 50.
- 267 Makkabäersöhne: tr. ps. 125,4 (CSEL 22,607,18 Zingerle); Unschuldige Kinder: in Mt. 1,6,8.11 (SC 254,98/100 Doignon); Schächer: trin. 10,34,14 (CCL 62A,487 Smulders); vgl. tr. ps. 65,26 (CSEL 22,267,2/7 Zingerle). Auch bei den Jünglingen im Feuerofen spricht Hilarius von *beati martyrii gloria*: trin. 10,45,25 (CCL 62A,499 Smulders); vgl. Pellegrino, Martiri 50.
- 268 Vgl. oben S. 45f mit Anm. 133/5. Zum Topos der Schmerzempfindlichkeit des Märtyrers im Martyrium vgl. Campenhausen, Martyrium 89f (im *Martyrium Polycarpi* und bei Euseb.); anders bei Tertullian (vgl. Campenhausen, Martyrium 119f).
- 269 Tr. ps. 118 gimel 5 (CSEL 22,380,13/8 Zingerle).

- 270 In Mt. 4,9,4/10 (SC 254,126 Doignon); in Mt. 22,4,7/14 (SC 258,146 Doignon); in Mt. 33,3,5 (SC 258,250 Doignon); vgl. trin. 10,34,14f (CCL 62A,487 Smulders).
- 271 Tr. ps. 64,17 (CSEL 22,247,24/6 Zingerle): *in collibus vero exultatione accinctis gloriosa martyrum gaudia nuntiantur. hi enim sunt terris ceteris celsiores*. Auf diesem Hintergrund wird verständlich, warum der Märtyrer sich nach dem Tode sehnt: tr. ps. 143,13 (CSEL 22,822,8 Zingerle).
- 272 In Mt. 1,7,14 (SC 254,100 Doignon); trin. 10,10,8f (CCL 62A,467 Smulders); trin. 10,45,25 (CCL 62A,499 Smulders); tr. ps. 118 samech 3 (CSEL 22,488,12 Zingerle); tr. ps. 134,25 (CSEL 22,710,17f Zingerle). Zum eschatologischen Gehalt des Wortes *gloria* vgl. Fierro, Gloria 181/327; vgl. ferner die eschatologische Komponente in der verwandten Rede von der *gloria martyrum*; dazu: A.J. Vermeulen, The Semantic Development of Gloria in Early-Christian Latin (= LCP 12) (Nimwegen 1956) 53/108 (nicht bei Hilarius).
- 273 In Mt. 20,2,14 (SC 258,104 Doignon).
- 274 Tr. ps. 59,4 (CSEL 22,195,25 Zingerle); tr. ps. 65,21 (CSEL 22,262,13f Zingerle); tr. ps. 118 kaph 8 (CSEL 22,455,21f Zingerle).
- 275 Vgl. Campenhausen, Martyrium 125 Anm. 8. Auch Apk. 20,4f spricht den Märtyrern Anteil an der Königsherrschaft im tausendjährigen Reich zu, noch bevor die übrigen Toten auferstehen: Stuiber, Refrigerium interim 40f. Die neutestamentlichen sowie die patristischen Vorstellungen vom himmlischen Aufenthalt der Märtyrer sind auf dem Hintergrund analoger Vorstellungen von der himmlischen Seligkeit der Märtyrer im hellenistischen Judentum zu sehen. Vgl. dazu: U. Kellermann, Auferstanden in den Himmel. 2 Makk 7 und die Auferstehung der Märtyrer (= SBS 95) (Stuttgart 1979) 94/142; Fischer, Eschatologie 93/7.
- 276 Iust. apol. 2,2,19 (80 Goodspeed).
- 277 Iren. adv. haer. 4,33,9 (SC 100,820 Rousseau); vgl. Fischer, Todesgedanke 247.
- 278 Hippol. in Dan. 2,37,3 (GCS 1,1 = Hippol. 1,1,112,19/21 Bonwetsch); vgl. Hippol. antichr. 31.59 (GCS 1,2 = Hippol. 1,2,21,2/4 und 40,7/9 Achelis); Fischer, Todesgedanke 262.

Märtyrer sofort nach dem Tod in den Himmel gelangen lassen, wiewohl sich bei diesen Autoren den Zeugnissen über den himmlischen Zwischenzustand der Märtyrer andere über den interimistischen Aufenthalt *aller* Seelen in der Unterwelt gegenüberstellen lassen²⁷⁹. Tertullian knüpft an diese Tradition vom himmlischen Zwischenzustand der Märtyrer an²⁸⁰ und arbeitet nach seiner Hinwendung zum Montanismus den Gegensatz zwischen dem Märtyrer und dem gewöhnlichen Gläubigen im Zwischenzustand schärfer heraus²⁸¹. Bei Cyprian und Origenes, die eine himmlische Beseligung der Gerechten unmittelbar nach dem Tod annehmen, läßt sich naturgemäß eine Sonderstellung des Märtyrers in seinem himmlischen Aufenthalt nach dem Tod nicht erkennen. Im Unterschied zu den einfachen Gläubigen gelangen auch bei Ambrosius, Augustinus und Gregor dem Großen²⁸² die Märtyrer mit ihnen freilich auch alle vollkommenen Gerechten unmittelbar nach dem Tod in den Himmel bzw. ins Paradies.

Hilarius steht in derselben Tradition, ohne jedoch das Los der Märtyrer im Zwischenzustand so pointiert demjenigen der anderen Gläubigen gegenüberzustellen wie Tertullian. Obwohl der Bischof von Poitiers einerseits vom Gesetz des Hadesabstiegs spricht, dem die Seelen *aller* unterworfen sind, weiß er doch andererseits vom besonderen Zwischenzustand der Märtyrer, deren Seelen unter dem himmlischen Altar die Vollendung erwarten.

Ausgangspunkt dieser Vorstellung ist wiederum Apk. 6, 9f. Zu Ps. 140, 1 („Herr, ich schrie zu dir, erhöre mich . . .“) kommentiert unser Autor: Das gläubige Gebet aller Heiligen sei für Gott ein Schreien. So habe er auch das Gebet des Moses erhört, der schweigend dastand, da Gott sagt: „Was schreist du zu mir?“ (Ex. 14,15). Ein solches schweigendes Schreien erkennt Hilarius ebenfalls bei den Märtyrern: „Auch dem Blut der Märtyrer fehlt die Stimme des Leibes; doch die Niederträchtigkeit (*indignitas*) ihres Todes ist für Gott ein Schreien, da der Herr selbst zu Kain über Abel sagt: ‚Die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir‘ (Gen. 4, 10). So heißt es auch in der Schrift, daß unter dem Altar Gottes die Seelen der Märtyrer schreien und mit lauter Stimme rufen: ‚Wie lange noch Herr, du Heiliger und Wahrer, richtest du und rächst du nicht unser Blut an den Bewohnern der Erde?‘ (Apk. 6, 10)“²⁸³. Aus

dem zitierten Text geht erstens hervor, daß die Märtyrer als leiblose Seelen noch nicht die letzte Vollendung erreicht haben, sondern auf sie, auf das Gericht und auf den Erhalt des Auferstehungsleibes in einem Zwischenzustand warten. Zweitens befinden sich ihre Seelen unter dem „Altar Gottes“, dem himmlischen Altar der Apokalypse.

Auf Apk. 6, 9f spielt noch eine weitere Stelle in der Psalmenauslegung an. Dort heißt es: „Die Armen werden gerächt; das Blut dieser Getöteten schreit unter dem Altar und fordert Rache an den Frevlern. Sie bekennen dem Namen Gottes, während sie täglich in der Herrlichkeit des Martyriums (*gloria martyrii*) bleiben“²⁸⁴. Auch danach befinden sich die (Seelen der) Märtyrer unter dem himmlischen Altar. Ihr Zustand wird als „Herrlichkeit des Martyriums“ bezeichnet. Die *gloria martyrii* besteht offenbar darin, daß sich die Märtyrer nach ihrem Tod an diesem himmlischen Ort aufhalten.

Noch andere Texte des Bischofs von Poitiers legen nahe, daß die (Seelen der) Märtyrer nach ihrem Zeugentod an einen himmlischen Ort gelangt sind. Er weiß darum, daß mehrere Menschen, die der göttlichen Geheimnisse unkundig waren, doch nach dem Beispiel der Märtyrer das Martyrium erlitten haben; obwohl sie keine Kenntnisse des Glaubens hatten, sind sie dadurch zur Herrlichkeit vollendeten Glaubens gelangt. Einer von ihnen war der Schächer am Kreuz, der ein Bekenntnis zu Christus abgelegt und von ihm das Geschenk des Martyriums erhalten hat, indem er sagte: „Amen, das sage ich dir: heute wirst du mit mir im Paradies sein“ (Lk. 23, 43)²⁸⁵. An der Verheißung, er werde noch heute mit Christus im Paradies sein, erkennt Hilarius offenbar, daß der Schächer von Christus das Geschenk des Martyriums erhalten hat. Das ist jedoch nur dann schlüssig, wenn die Märtyrer und ausschließlich sie bzw. ihre Seelen als Träger ihrer Identität nach ihrem Tod ins ‚Paradies‘ kommen. Der Terminus ‚Paradies‘ wird von Hilarius zur Beschreibung der Vollendung gebraucht und ist in diesem Sinn etwa gleichbedeutend mit ‚Himmel‘²⁸⁶. Darauf weist auch die Aussage, daß diese Märtyrer die Herrlichkeit vollendeten Glaubens erlangt haben. Demnach setzt der angeführte Abschnitt der Psalmenauslegung die Vorstellung von einem himmlischen Aufenthaltsort der Märtyrer unmittelbar nach dem Tod voraus.

An einer anderen Stelle der Psalmenauslegung spricht der Bischof von Poitiers davon, die Seele des Märtyrers sei in das „Haus Gottes“ eingetreten: Gott „hat sie ins Leben gesetzt, er hat sie ins Refrigeriaum geführt, durch Brandopfer ist sie in das Haus Gottes eingetreten (*introivit*)“²⁸⁷. Offenkundig meint er mit „Haus Gottes“ den Himmel,

279 Stuißer, *Refrigerium interim* 77.

280 Tert. mart. 1,3 (CCL 1,3 Dekkers); pat. 13,7 (CCL 1,314 Borleffs).

281 Tert. an. 55,4f (CCL 2,862 Waszink); scorp. 12,9 (CCL 2,1093 Reifferscheid - Wissowa); res. mort. 43,4 (CCL 2,978f Borleffs); vgl. Stuißer, *Refrigerium interim* 77/80, bes. 78; Finé, *Terminologie* 213/31; auch Fischer, *Todesgedanke* 250.255f; Campenhausen, *Martyrium* 125/7 mit Anm. 8.

282 Niederhuber, *Eschatologie* 73/5 (Ambros.); Eger, *Eschatologie* 35f mit Anm. 131 (Aug.); Hill, *Eschatologie* 59/62 (Gregor d. Gr.). Auch Prudentius (*perist.* 4,189/92 [CCL 126, 293 Cunningham]) erwähnt die Schar der Märtyrer unter dem ‚ewigen Altar‘; vgl. Brockhaus, *Prudentius* 114.

283 Tr. ps. 140,1 (CSEL 22,789,9/15 Zingerle).

284 Tr. ps. 139,16 (CSEL 22,788,16/9 Zingerle).

285 Tr. ps. 65,26 (CSEL 22,266,19/267,6 Zingerle).

286 Vgl. unten S. 299/302.

287 Tr. ps. 65,27 (CSEL 22,268,2/4 Zingerle); vgl. tr. ps. 65,29 (CSEL 22,269,1/3 Zingerle). Ich lese an beiden Stellen gegen Zingerle *introivit* statt *introibit* aus folgenden Gründen:

denn kurz zuvor hatte er das „Haus Gottes“ mit der „Wohnung des himmlischen Domizils“ identifiziert, die der Märtyrer nach seinem Zeugentod betritt: „Durch diese Strafarten weihten also die Märtyrer ihre Leiber als Bandopfer zum Zeugnis des Glaubens, damit sie nach der Vollendung der Opfer . . . einträten in das Haus Gottes, d. h. in die Wohnung des himmlischen Domizils“²⁸⁸. Beide Texte legen den Schluß nahe, daß sich die Märtyrer bzw. deren Seelen nach dem Tod im Himmel aufhalten; darauf weist besonders das perfektische *introivit* des ersten Zitats hin. Auf den himmlischen Zwischenzustand der Märtyrer dürfte man ebenfalls die Aussage zu beziehen haben, der Märtyrer sei durch Leiden und Tod an den *locus beatitudinis* gelangt²⁸⁹.

Anlässlich der Auslegung des Psalms 53, 6b (*dominus susceptor est animae meae*) äußert Hilarius, Gott nehme die Seele seines verfolgten Heiligen auf²⁹⁰. Der Beter des Psalms weiß, „daß seine Seele, die aus der Wohnung des Leibes heraustritt, am Aufnahmeort Gottes (*susceptio dei*) ruht, wenn ihm dereinst die Gewalt eines ungerichten Todes angetan werden mag“²⁹¹. Der Kontext der Verfolgung des Frommen und die ausdrückliche Erwähnung des gewaltsamen, ungerechten Todes legen den Schluß nahe, daß unser Autor damit auf das Martyrium hinweisen will. Die *susceptio dei* bezeichnet demnach den himmlischen Ort, an dem sich die Seele des Märtyrers im Zwischenzustand aufhält.

b. *Refrigerium*.

Im Kontext des himmlischen Zwischenzustands der Märtyrer benutzt Hilarius das Wort *refrigerium*, das verschiedene Bedeutungen haben kann. Daher muß geprüft werden, in welchem Sinn er es verwendet. Um die Bedeutung des Terminus *refrigerium* bei dem Bischof von Poitiers richtig einschätzen zu können, erscheint es sinnvoll, vorab einen kurzen Überblick über die Geschichte des Begriffs und seiner Bedeutung zu geben.

1. stellt die perfektische Formulierung gegenüber dem futurischen Psalmtext (CSEL 22, 263, 23f Zingerle) die *lectio ardua* dar. Hilarius löst sich offenbar vom Psalmtext und ordnet die Tempora seiner Auslegung auf den Zwischenzustand der Märtyrer unter. 2. sind die drei Verbformen *posuit*, *induxit* und *introivit* als parallele Verben zu verstehen. Der Parallelismus würde durch einen Tempuswechsel gestört. 3. Das Perfekt ist in c. 27 und 29 vom Codex Veronensis XIII, 11 (6. Jh.) und in c. 29 außerdem vom Codex Vaticanus Reg. 95 (10. Jh.) bezeugt. In c. 27 zeigt der Codex Vaticanus eine Verschreibung mit späterer Korrektur. Damit sprechen m. E. die besten Textzeugen für das Perfekt. 4. sei darauf hingewiesen, daß der Mauriner Coustant zwar das Futur edierte, weil alle ihm vorliegenden Handschriften das Futur zeigten, aber trotzdem Zweifel anmeldete: PL 9, 436 Anm. i.

288 Tr. ps. 65, 23 (CSEL 22, 264, 1/5 Zingerle).

289 Tr. ps. 65, 27 (CSEL 22, 267, 20f Zingerle).

290 Tr. ps. 53, 9 (CSEL 22, 142, 17f Zingerle).

291 Tr. ps. 53, 10 (CSEL 22, 142, 26/143, 2 Zingerle).

Die lateinische Vokabel *refrigerium* kommt bei heidnischen Autoren nicht vor, sondern ist eine christliche Neubildung von *refrigerare* parallel zu *refrigeratio*²⁹². Das Wort *refrigerium*, mit dem sieben griechische Termini ins Lateinische übersetzt werden²⁹³, hat folgende Bedeutungen: „1. Erquickung, Ruhe, Labsal, Trost; 2. Ort der Erquickung usw.“²⁹⁴; ferner dient es 3. speziell zur Umschreibung des Zustandes der jenseitigen Seligkeit²⁹⁵ sowie 4. zur Bezeichnung des Totenmahls, der Totenmahlfeier²⁹⁶. Für unseren Zusammenhang ist hauptsächlich die dritte Bedeutungsgruppe von Belang. In dieser Verwendung besagt das Wort *refrigerium*, daß der jenseitige Zustand des Gerechten nach einem mühevollen Leben durch Erfrischung und Erquickung gekennzeichnet ist. Die *Refrigerium*-Vorstellung wird dazu verwendet, das glückliche Los des Frommen nach seinem Tode zu veranschaulichen.

Wenn auch der Ausdruck *refrigerium* bei den heidnischen Autoren nicht verwandt wird, so ist doch die *Refrigerium*-Vorstellung für den Zustand der Verstorbenen im Elysium bekannt²⁹⁷. Hier ergab sich für die Entwicklung der christlichen *Refrigerium*-Vorstellung ein wichtiger Anknüpfungspunkt. Daneben hat wiederum das Lazarusgleichnis für die Ausbildung des Motivs eine wichtige Rolle gespielt, da hier im Kontext des jenseitigen Schicksals von *refrigerare* gesprochen wird (Lk. 16, 24: ἵνα καταψύξη τὴν γλῶσσάν μου; Vulg.: *ut refrigeret linguam meam*). Wie es scheint, wird der Terminus *refrigerium* bei Irenäus ausschließlich zur Bezeichnung des seligen Endzustandes gebraucht; jedoch kann eine explizite Abgrenzung zum Zwischenzustand nicht vorgenommen werden. Im Gegensatz zu *refrigerium* wird *refrigerare* aber

292 Koffmane, Kirchenlatein 49 und 101.

293 Vgl. die Liste bei Schneider, *Refrigerium* 12; ferner: van der Leeuw, *Refrigerium* 128f.

294 Van der Leeuw, *Refrigerium* 125; vgl. Koffmane, Kirchenlatein 49; Schneider, *Refrigerium* 13/5; Blaise, Dictionnaire 705f s. v. *refrigerium* Nr. 1 und 2, jeweils mit Belegen.

295 Blaise, Dictionnaire 706 s. v. *refrigerium* Nr. 3; Leclercq, Art. *Refrigerium* 2184/8; Schneider, *Refrigerium* 12/5; Koffmane, Kirchenlatein 49, jeweils mit Belegen; ferner: Chr. Mohrmann, *Locus refrigerii*, in: B. Botte - Chr. Mohrmann, *L'ordinaire de la messe. Texte critique, traduction et études* (= EtLi 2) (Paris - Löwen 1953) 123/32, jetzt in: dies., *Études sur le latin des chrétiens 2* (Rom 1961) 81/91; dies., „*Locus refrigerii lucis et pacis*“, in: QLP 39 (1958) 196/214, hier 208/11; J. Doignon, *Refrigerium et catéchèse à Véronne au IV^e siècle*, in: J. Bibauw (Hrsg.), *Hommage à Marcel Renard* (= Collection Latomus 102) (Brüssel 1969) 220/39.

296 Leclercq, Art. *Refrigerium* 2188f; Th. Klauser, *Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike* (= LF 9 = ³LQF 21) (Münster 1927 = ³1979) 177; ders., *Das alt christliche Totenmahl nach dem heutigen Stand der Forschung*, in: ThGl 20 (1928) 599/608, jetzt in: ders., *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und Christlichen Archäologie*, hrsg. von E. Dassmann (= JbAC Erg.-Bd. 3) (Münster 1974) 114/20, hier 116; C. Vogel, *Le banquet funéraire paléochrétien, une fête du défunt et des survivants*, in: R. Pannet (Hrsg.), *Le christianisme populaire, les dossiers de l'histoire* (Paris 1976) 61/78, bes. 61f; van der Leeuw, *Refrigerium* 130/6; Schneider, *Refrigerium* 27f.

297 F. Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum* (Stuttgart ³1969) 93; ders., *After Life* 202f; ders., *Lux perpetua* 268f; van der Leeuw, *Refrigerium* 143/8; A. Parrot, *Le „Refrigerium“ dans l'au-delà* (Paris 1937).

mit dem Schoß Abrahams in Verbindung gebracht²⁹⁸. Bei Tertullian bedeutet *refrigerium* neben ‚Armenspeisung‘, ‚Lebensunterhalt‘, ‚Schonung‘, ‚Erleichterung‘, ‚geistlicher Trost‘²⁹⁹ auch ‚himmlische Freude‘³⁰⁰. Ferner wendet er den Terminus auf den Zwischenzustand an³⁰¹, einige Male sogar mit direktem Bezug auf das Lazarusgleichnis und den Schoß Abrahams³⁰². An einer Stelle benutzt der Nordafrikaner den Terminus in einem eschatologischen Sinn, ohne daß entscheidbar wäre, ob er auf den Zwischen- oder den Endzustand abhebt³⁰³. Auffallend ist jedenfalls bei Tertullian, der seine *Refrigerium*-Vorstellung in der Polemik gegen Marcion entwickelt, daß *refrigerium* und *sinus Abrahae* für ihn ebenso wie für seinen Gegner zusammengehören³⁰⁴; gleichwohl bezeichnet der Terminus andererseits auch die himmlische Seligkeit und wird sogar in nicht-eschatologischem Sinn verwandt. Bei Cyprian trägt *refrigerium* neben der einfachen Bedeutung ‚Kühle‘, ‚Erfrischung‘³⁰⁵ stets den Sinn ‚himmlische Seligkeit‘, wenn es im eschatologischen Sinn gebraucht wird, da er kein Hadesinterim der Gerechten kennt³⁰⁶.

Bei Hilarius von Poitiers kommt das Wort *refrigerium* ausschließlich in der Auslegung des 65. Psalms vor, und zwar in c. 21/3, c. 27 und c. 29. Der Gebrauch des Wortes ist veranlaßt durch Ps. 65, 12 (*induxisti nos in refrigerium*), der Hilarius die *Refrigerium*-Vorstellung assoziieren läßt.

Die Verse 10/2 des Psalms (‚im Feuer hast du uns geprüft, wie man Silber im Feuer prüft; du hast uns in den Fallstrick geführt, hast uns Drangsale auf unseren Rücken gelegt; du hast Menschen über unsere Häupter gesetzt; wir sind gegangen durch Feuer und Wasser; du hast uns in das *Refrigerium* geführt‘) bezieht Hilarius

298 Iren. adv. haer. 2,29,1 (SC 294,294 Rousseau); adv. haer. 2,29,2 (SC 294,296 Rousseau); adv. haer. 3,15,2 (SC 211,282 Rousseau); adv. haer. 3,16,4 (SC 211,302 Rousseau); adv. haer. 3,25,6 (SC 211,488 Rousseau); adv. haer. 4,6,5 (SC 100,446 Rousseau); für *refrigerare* vgl. die Belege mit Bezug auf das Eschaton bei Schneider, *Refrigerium* 5f; ferner: Finé, *Terminologie* 159/63.

299 Vgl. die Liste der Belege bei Schneider, *Refrigerium* 13.

300 Tert. an. 33,11 (CCL 2,834 Waszink); test. an. 4,1 (CCL 1,178 Willems); apol. 49,2 (CCL 1,168 Dekkers).

301 Tert. monog. 10,4 (CCL 2,1243 Dekkers).

302 Tert. idol. 13,4 (CCL 2,1113 Reifferscheid - Wissowa); adv. Marc. 4,34,10f.13 (CCL 1,637f Kroymann).

303 Tert. res. mort. 17,1 (CCL 2,941 Borleffs); zur Ausbildung von *refrigerium* als eschatologischem Terminus bei Tertullian vgl. Finé, *Terminologie* 163/71; E. Buonaiuti, *Refrigerio pagano e refrigerio cristiano*, in: *RicRel* 5 (1929) 60/7.

304 Finé, *Terminologie* 168.

305 Cypr. ep. 6,3 (CSEL 3,2,483,6f Hartel); vgl. Schneider, *Refrigerium* 14. Vgl. auch Cypr. ep. 76,2 (CSEL 3,2,829,25f Hartel).

306 Cypr. mortal. 15,245f (CCL 3A,24 Simonetti); ep. 59,3 (CSEL 3,2,670,5f Hartel); vgl. Novat. ep. 30,7,2 (CCL 3,205 Diercks); Schneider, *Refrigerium* 15; Koffmane, *Kirchenlatein* 49; Finé, *Terminologie* 177f. Zu den späteren Autoren vgl. Koffmane, *Kirchenlatein* 49; Schneider, *Refrigerium* 14f.

auf die Märtyrer, deren Todesarten er im Psalmtext angedeutet findet, und auf ihr jenseitiges Geschick. Sie werden von Feuer und Wasser nicht vernichtet, sondern gelangen durch sie hindurch ins *Refrigerium*³⁰⁷. Zur Erläuterung des *Refrigeriums* zieht er dann Ps. 114, 7/9 heran und identifiziert es mit der postmortalen *requies* und der *regio viventium* des Psalmverses: ‚(d)er (Psalmist) hat offenbar seine Seele mit der Ruhe jener seligen Auferstehung getröstet, in der nach der Zeit jenes Todes, wenn alles Verderben menschlichen Unheils weggewischt ist, nicht Schmerz empfunden, noch geweint, noch gesündigt, sondern gelebt wird. In das *Refrigerium* jener Seligkeit sind sie durch Feuer und Wasser geführt worden‘³⁰⁸. Ausdrücklich bestimmt der Bischof von Poitiers das *Refrigerium* als einen jenseitigen Zustand und grenzt ihn von jedem irdisch-diesseitig gedachten Ruhezustand ab: ‚Und damit man nicht glaubt, . . . das Hineinführen in das *Refrigerium* bezeichne die Ruhe an irgendeinem gewöhnlichen oder irdischen Ort, fügt (d)er (Prophet) hinzu: ‚Ich werde mit Brandopfern in dein Haus treten‘ (Ps. 65, 13). Brandopfer sind die ganzen Leiber der Opfertiere, die deswegen ‚Brandopfer‘ genannt werden, weil sie als ganze in das Opferfeuer gebracht werden. Durch diese Strafarten weihen also die Märtyrer ihre Leiber als Brandopfer zum Zeugnis des Glaubens, damit sie nach Vollendung der Opfer ihrer ‚Opfertiere‘ (sc. ihrer Leiber) einträten in das Haus Gottes, d. h. in die Wohnung des himmlischen Domizils‘³⁰⁹.

In den angeführten Zitaten lokalisiert Hilarius das *Refrigerium* als postmortalen Aufenthalt der Märtyrer im Himmel, im ‚Haus Gottes‘, im ‚himmlischen Domizil‘. Wenn Schneider in seiner Untersuchung feststellt, Hilarius verwende *refrigerium* im Sinne von ‚himmlische Seligkeit‘³¹⁰, so ist das zutreffend. Doch bedarf seine Feststellung einer weiteren, doppelten Präzisierung: *Refrigerium* bezeichnet 1. nicht einfachhin die ‚himmlische Seligkeit‘, sondern wird nur zur Bezeichnung der himmlischen Seligkeit der Märtyrer gebraucht; 2. bezeichnet der Terminus nicht den seligen Zustand der Vollendung, sondern den Zwischenzustand der Märtyrer im Himmel. Das geht aus der perfektischen Formulierung hervor, nach welcher sich der Märtyrer bereits im *Refrigerium* befindet (noch bevor die Auferstehung stattgefunden hat). Die Wendungen *refrigerium aeternae beatitudinis*³¹¹ und *requies beatae illius resurrectionis*³¹², die eine Deutung von *refrigerium* auf die selige Vollendung nahelegen könnten, sind in unserem Kontext proleptisch zu verstehen und kennzeichnen den himmlischen Zwischenzustand der Märtyrer als eine in gewisser Weise die Vollendung vorwegnehmende Beseligung.

307 Tr. ps. 65,22 (CSEL 22,263,1/11 Zingerle).

308 Tr. ps. 65,22 (CSEL 22,263,15/20 Zingerle).

309 Tr. ps. 65,23 (CSEL 22,263,21/264,5 Zingerle).

310 Schneider, *Refrigerium* 15.

311 Tr. ps. 65,21 (CSEL 22,262,22 Zingerle).

312 Tr. ps. 65,22 (CSEL 22,263,16 Zingerle).

Gegen Ende der Auslegung des 65. Psalms wird noch einmal von der Seele des Märtyrer-Propheten perfektisch gesagt, Gott habe sie in das Refrigerium hineingeführt³¹³. Die Wendung *in refrigerium inducere* wird hier parallel gebraucht zu *in domum dei introire* und *in vitam ponere*. Daraus erhellt, daß *refrigerium* auch hier eschatologisch gebraucht wird und den himmlischen Zwischenzustand der Märtyrer bezeichnet. *In vitam ponere* hat bei Hilarius nicht mehr die Bedeutung, die dieser Wendung im Psalmtext zukommt: Im Psalm wird durch sie zum Ausdruck gebracht, daß die Seele, die von Gott „in das Leben gesetzt wird“, diesem als ihrem Schöpfer ihren Ursprung verdankt. In der Auslegung unseres Autors hat *vita* dagegen eschatologisches Kolorit: *ponere in vitam* wird parallel zu *in locum beatitudinis transire* gebraucht³¹⁴ und bezeichnet das Hineinversetzen in das jenseitige Leben. Beide Ausdrücke dürften aber nicht die selige Vollendung meinen, sondern sind proleptisch gebraucht und auf den Zwischenzustand des Märtyrers zu beziehen, wie auch der interimistische Aufenthalt im Schoß Abrahams als *vita*³¹⁵ und *beatitudo*³¹⁶ gekennzeichnet wird.

Überblickt man den Gebrauch des Terminus *refrigerium* bei Hilarius, so stellt man fest, daß er das Wort im Gegensatz zu Tertullian und Cyprian ausschließlich im eschatologischen Sinne verwendet. War aber das Wort zur Bezeichnung des seligen Jenseitsaufenthaltes bei Tertullian noch verhältnismäßig häufig, ja geradezu ein Lieblingsausdruck des Nordafrikaners³¹⁷, so tritt es bei Hilarius stark in den Hintergrund. Er benutzt es überhaupt nur, weil der Text von Ps. 65, 12 seine Verwendung nahelegte. Bei dem Bischof von Poitiers wird ersichtlich, was Finé die „formelhafte Erstarrung“ der Refrigerium-Vorstellung genannt hat³¹⁸: Der ursprünglich volkssprachliche Ausdruck *refrigerium*, der in Nordafrika beheimatet war, wird allmählich ausschließlich zum eschatologischen *Terminus technicus* besonders in Gallien und Spanien. Weil er keine Heimat mehr in der Volkssprache hat, wird er als theologische Formel zwar noch benutzt, aber doch von anderen Termini und geläufigeren Umschreibungen immer stärker zurückgedrängt.

Zu dieser Verengung auf einen eschatologischen *Terminus technicus* tritt bei unserem Autor noch eine zweite: Bezeichnete *refrigerium* bei Tertullian noch die

jenseitige Beseligung im Schoß Abrahams im Zwischenzustand und in der himmlischen Vollendung, so schränkt Hilarius den Gebrauch des Terminus ausschließlich auf die Bezeichnung des himmlischen Zwischenzustandes der Märtyrer ein. Zwar ist diese Einschränkung keine explizit-bewußte, nichts deutet jedenfalls darauf hin, aber dennoch eine empirisch-faktische.

VIII. ERGEBNIS.

Treten im Tod des Menschen Leib und Seele auseinander und zerfällt der Leib, so besteht die ihrer Natur nach unsterbliche Seele fort und garantiert das Weiterbestehen der Identität des Menschen über den Tod hinaus. Wie die meisten Väter beantwortet Hilarius die sich ergebende Frage nach dem Schicksal der Seele zwischen Tod und Auferstehung mit einem zwischenzuständlichen Aufenthalt der Seelen in der Unterwelt bzw. an einem himmlischen Ort, an dem sie bis zur Auferstehung und zum Gericht verbleiben.

Zur Bezeichnung der Unterwelt verwendet Hilarius am häufigsten Termini aus dem *inferi*-Komplex sowie das Substantiv *profundum* mit seinen Deviraten. Nur zweimal findet sich das stark mit heidnischen Reminiszenzen durchsetzte Wort *Tartarus*, das allgemein gern in poetischem Zusammenhang gebraucht wird. *Abyssus*, das bei Hilarius ebenfalls nur selten vorkommt, trägt bei ihm stets die Bedeutung ‚unterweltlicher Strafart‘.

Bereits aus den Bezeichnungen für die Unterwelt sowie aus den Verben des Hinabsteigens ergibt sich, daß unser Autor den Hades unterhalb der Erde lokalisiert. Das Totenreich stellt die unterste Stufe im dreigliedrig-schichtenförmigen Weltbild (Himmel-Erde-Unterwelt) dar. Die Unterwelt trägt den Charakter eines Gefängnisses, in welchem die Seelen der Verstorbenen aufbewahrt werden. Bezüglich ihres Aussehens ist nur zu entnehmen, daß sie gelegentlich als Brunnen bzw. ihre Öffnung als Brunnenschacht vorgestellt wird.

Nach der Trennung der Seele vom Leib im Tod steigt die Seele des Menschen in die Unterwelt hinab, während der Leib zerfällt. Diesem Abstieg zum Hades sind die Seelen aller Menschen unterworfen; indem er den Seelenabstieg als „Gesetz menschlicher Notwendigkeit“ charakterisiert, verdeutlicht Hilarius diesen Sachverhalt. Dennoch bilden die Märtyrer trotz der Allgemeingültigkeit dieses ‚Gesetzes‘ — davon eine Ausnahme.

Im Hades gibt es zwei verschiedene Abteilungen, in denen die Seelen der Verstorbenen in Vorwegnahme ihres Schicksals nach dem Gericht ausruhen oder Strafe erleiden, je nachdem ob sie für gerecht oder ungerecht befunden werden. Ein eigenes

313 Tr. ps. 65,27 (CSEL 22,268,2/4 Zingerle): *hanc enim posuit in vitam, hanc in refrigerium induxit, haec in holocaustis domum dei introivit*; vgl. tr. ps. 65,29 (CSEL 22,269,1/3 Zingerle) *in vitam enim eius anima posita est pedesque eius non commoti sunt et in refrigerium inductus est et domum dei introivit* . . . Zur Textherstellung vgl. oben S. 193f Anm. 287.

314 Tr. ps. 65,27 (CSEL 22,267,19/21 Zingerle).

315 Zum Aufenthalt im Schoß Abrahams als *vita* vgl. tr. ps. 62,7 (CSEL 22,220,16f Zingerle).

316 Vgl. oben S. 168 mit Anm. 155f.

317 Finé, Terminologie 166.

318 H. Finé, „Der Ort der Erquickung“. Eine frühchristliche Jenseitsvorstellung und ihre geschichtliche Entwicklung im Licht der Sprache, in: GuL 33 (1960) 334/48, hier 347.

Totengericht vor dem Endgericht kennt Hilarius nicht. Buße und Umkehr sind in der Unterwelt nicht mehr möglich, vielmehr unterliegen die Seelen im Hadesinterim mit Notwendigkeit dem „Gesetz der Ruhe oder Strafe“, ohne darauf noch Einfluß nehmen zu können. Die gerechten Seelen werden von Engeln in den Schoß Abrahams geleitet; dort ruhen sie im Zustand der Seligkeit und Freude aus. Ohne Geleit gelangen dagegen die Seelen der Ungerechten an den unterweltlichen Strafort, an dem sie Schmerz empfinden, gepeinigt und versengt werden. Mit dem Strafort verbunden begegnet auch die Vorstellung vom (feurigen) Höllensee, die aber bei Hilarius nicht weiter präzisiert wird. Der Strafort liegt tiefer in der Unterwelt als der Schoß Abrahams und ist von diesem durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt. Insgesamt orientiert Hilarius seine Unterweltsvorstellungen an der Hl. Schrift; dabei hat vor allem das Lazarusgleichnis (Lk. 16, 19/31) einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt.

Während Hilarius den Gerechten den Schoß Abrahams und den Ungerechten den Strafort in der Unterwelt als interimistischen Aufenthalt zuweist, schweigt er darüber, wo sich die *medii*, in denen sich sowohl Gutes als auch Böses findet, im Zwischenzustand aufhalten. Einen dritten Aufenthaltsort neben dem Schoß Abrahams und dem Strafort kennt er nicht; ein Läuterungsort im Hades, der als Fegfeuer anzusprechen wäre, ist in den Schriften des Autors nicht nachzuweisen. Hilarius erwähnt nur eine postmortale Läuterung durch das Feuer, das beim Gericht entbrennt. Für das Schicksal der *medii* im Hadesinterim könnte man am ehesten annehmen, daß sie entsprechend dem künftigen Gerichtsurteil im Zwischenzustand ihr ewiges Geschick antizipieren und sich in einer der beiden Hadesabteilungen befinden.

Wie die Seelen aller Toten, so ist auch die Seele Christi nach dem Kreuzestod in die Unterwelt hinabgestiegen. Das traditionelle Lehrstück vom Abstieg Christi ins Totenreich nimmt bei dem Bischof von Poitiers verhältnismäßig breiten Raum ein. Dabei wird der Hadesabstieg Christi als Beweis und Konsequenz der vollständigen Annahme der Menschennatur durch den Gottessohn gewertet. Unter diesem Vorzeichen steht auch die betonte Sicht des Descensus als *Seelenabstieg*. Aber nicht nur im Kontext der Zwei-Naturen-Christologie, sondern auch im Rahmen der Erniedrigungschristologie spielt der Descensus Christi eine wesentliche Rolle, insofern im Hadesabstieg des Gottessohnes die kosmische Dimension seiner Kenosis deutlich wird. Neben diese christologische Bedeutung des Abstiegs Christi zur Unterwelt tritt gleichgewichtig eine soteriologische. Im Descensus des Gottessohnes verdeutlicht Hilarius dessen erlösendes Wirken durch das Motiv der Hadespredigt, deren Inhalt als Auferstehungsverkündigung und Bußaufforderung gekennzeichnet wird. Hinzu tritt das Theologumenon vom Hadeskampf, in dem Christus den Tod besiegt, und die Vorstellung vom gewaltsamen Aufbrechen der ehernen Pforten des Totenreiches, durch welche die tödüberwindende Wirkung der Erlösungstat Christi veranschaulicht wird.

Gegenüber den einfachen Gläubigen kommt dem Märtyrer aufgrund der Nähe und der Beziehung seines Todes zu Christi Tod eine besondere Stellung zu. Erstens über-

windet er durch seine Glaubenskraft Schmerzempfindung und Furcht im Martyrium, das ihm zur vollendeten Reinigung gereicht. Zweitens gelangen die Seelen der Märtyrer im Zwischenzustand an einen himmlischen Ort, den die Apokalypse (6, 9f) unter dem himmlischen Altar lokalisiert. Dort erwarten sie die Vollendung, den Erhalt des Auferstehungsleibes und das Gericht. Hierin folgt Hilarius der älteren patristischen Tradition. Im Rahmen dieser Tradition liegt auch die Anwendung der Refrigerium-Vorstellung auf den seligen Aufenthalt der Märtyrer im himmlischen Interim. Wenn der Bischof von Poitiers dagegen den Terminus *refrigerium* als eschatologischen *Terminus technicus* faktisch auf den Zwischenzustand der Märtyrer im Himmel einschränkt, dann zeigt sich darin gegenüber der älteren Tradition sowohl eine Erstarrung als auch eine Verengung des ursprünglich weiteren und lebendigeren Refrigerium-Gedankens.

DRITTER TEIL: ENDE UND VOLLENDUNG DER WELT.

Stand im zweiten Teil das Schicksal des einzelnen in und nach dem Tod also die Individualeschatologie im Mittelpunkt unserer Untersuchungen, so richtet sich der Blick im letzten Teil stärker auf die Themen der Universaleschatologie, die vom Ende der Welt, der Wiederkunft Christi, der allgemeinen Auferstehung von den Toten, dem Weltgericht, der Verdammnis und der Vollendung handeln. Der einzelne tritt dabei naturgemäß hinter den kosmisch-universalen Ereignissen zurück. Gleichwohl ist das Geschick des Individuums eng mit diesen verbunden und hat in ihrem Kontext seinen festen Platz.

I. DAS ENDE DER WELT.

a. Welt und Weltzeit.

Um die Welt und das mit ihr Zusammenhängende zu bezeichnen, verwendet Hilarius die Termini *mundus* und *saeculum* und ihre Derivate. Neben einer pejorativen Verwendung¹ zur Kennzeichnung der Welt im Sinne der biblischen – vor allem paulinischen und johanneischen – Antithese zu Gott² kennt der Bischof von Poitiers auch einen positiven bzw. neutralen Gebrauch der Worte, der in unserem Zusammenhang besonders interessiert³. Die Terminologie, die zwar an das klassische Latein anknüpft, aber stark mit christlichem Kolorit überformt ist, mußte sich Hilarius entgegen einer Behauptung Lindemanns⁴ nicht erst selbst schaffen, sondern er fand sie bereits in der christlichen lateinischen Literatur des 3. Jh. ausgebildet. Tertullian und Cyprian sind hier wiederum seine richtungweisenden Vorlagen⁵. *Mundus* bezeichnet als Äquivalent

zum griech. κόσμος die Welt als Universum und Gesamtheit alles Lebenden⁶. *Saeculum* fungiert als lateinische Übersetzung von αἰών und bezeichnet die Welt unter dem Aspekt der Zeitlichkeit, die zwar von langer Dauer ist, aber dennoch durch Anfang und Ende begrenzt wird; der Gegensatz zu *saeculum* ist *aeternum*⁷.

Bereits aus diesen Bemerkungen zur Terminologie wird ersichtlich, daß Hilarius dem Moment der Zeitlichkeit, besonders unter dem Aspekt der zeitlichen Begrenztheit, einen wesentlichen Platz einräumt. Hierin schlägt sich die für das christliche Denken typische Konzeption von Welt und Zeit nieder, die O. Cullmann im Gegensatz zur ‚zyklischen‘ des Hellenismus als ‚lineare‘ gekennzeichnet hat⁸. Für die antike heidnische Philosophie ist der Kosmos, in dem sich zyklisch in bestimmten Zeitabständen stets dieselben Abläufe wiederholen, ewig, sich selbst regenerierend und daher göttlich. In einer solchen Vorstellung vom Kosmos gibt es eine ständige Rückkehr zu den Anfängen, aber keine Eschatologie als Lehre von den ‚Letzten Dingen‘⁹. Für die Christen ist die Welt dagegen weder göttlich noch ewig, sondern als geschaffene zeitlich begrenzt und vergänglich. Wollten sie die zyklische Konzeption der antiken Philosophie widerlegen, so konnte das nur im Kontext einer schlüssigen Schöpfungslehre geschehen¹⁰.

Das trifft auch für Hilarius zu. Er kommt an drei Stellen der Psalmenauslegung auf das heidnische Verständnis der Welt zu sprechen: „Weil es von den meisten so abgehandelt wird (sagen sie) sogar, entweder die Sonne und die übrigen Gestirne seien Götter, oder die Welt, die in ewiger, wenn auch veränderlicher Schönheit bleibt, sei mit all dem ihren, das sie aus sich hervorbringt, selbst Gott“. Diesen Meinungen stellt er „das ganze Gesetz Gottes“ gegenüber, in dem von der Schöpfung und vom Heilswirken Gottes die Rede ist¹¹. An anderer Stelle wird unser Autor deutlicher: Zu Ps. 65, 3 erläutert er: „Wer nämlich erbebt nicht vor der Majestät dessen, der die Genera-

liano, in: Helm. 21 (1970) 177/247.373/419; ders., El campo semántico de saeculum y saecularis en Tertulliano, in: Helm. 23 (1972) 417/49; ders., Significación temporal del saeculum tertulliano, in: Helm. 25 (1974) 321/56; M. Ruiz Jurado, El concepto de „mundo“ en el occidente del Imperio Romano, in: EE 48 (1973) 501/17; ders., El concepto „mundo“ en los tres primeros siglos de la Iglesia, in: EE 51 (1976) 79/94. In derselben Tradition steht auch Augustinus: L.M.J. Verheijen, „Mundus“ et „saeculum“ dans les „confessions“ de saint Augustin, in: SMSR (1967) 665/82.

6 ThesLL 8 (1936/66) 1634/40 s. v.; Blaise, Dictionnaire 544 s. v.

7 Blaise, Dictionnaire 732 s. v.; vgl. tr. ps. 118 lamed 3 (CSEL 22,457,24/458,2 Zingerle): *accipi autem aeternum ita potest, ut intellegatur nullo id, quod aeternum est, fine desinere. saeculum vero, quod αἰῶνα graece est, intra spatium definiti temporis continetur*; vgl. ferner: tr. ps. 65,12 (CSEL 22,257,15/8 Zingerle).

8 O. Cullmann, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung (Zürich 1962) 60/74.

9 Florovsky, Eschatology 240/2.

10 Ebd. 243.

11 Tr. ps. 61,2 (CSEL 22,209,7/210,8 Zingerle).

1 Vgl. die Belege bei Kinnavey, Vocabulary 229; diese ließen sich leicht um zahlreiche aus den tr. ps. erweitern.

2 H. Sasse, Art. κόσμος κτλ., in: ThWbNT 3 (1938) 889/96.

3 Dabei werden die Stellen, an denen *saeculum* in der ursprünglichen Bedeutung ‚Geschlecht‘, ‚Generation‘ gebraucht wird (vgl. Kinnavey, Vocabulary 283), nicht in Betracht gezogen. Zur Wortgeschichte vgl. G. Stadtmüller, Saeculum, in: Saec. 2 (1951) 152/6.

4 Lindemann, Liber mysteriorum 46.

5 Vgl. A.P. Orbán, Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens (= GCP 4) (Nimwegen 1970) 165/234; I. Roca Melià, Los campos semánticos de „mundus“ en Tertul-

tionen (*saecula*) eingerichtet, die Welt gegründet, die Zeiten im wiederkehrenden Wechsel und Lauf abgemessen, den Himmel mit Sternen geschmückt, die Erde mit Früchten gefüllt, das Meer mit Felsgestade eingeschlossen und den Menschen erwählt hat, daß er diese benutze oder beherrsche?¹² Ausgehend von diesen Schöpfungsaussagen widerlegt er die Göttlichkeit und Ewigkeit der Welt: „Daß Gott der Gott dieser Werke sei, muß von uns verkündet und von den übrigen bekannt werden; nicht darf lügenerisch behauptet werden, diese alle seien Götter. Die einen nämlich erinnern von ungefähr daran, daß dies offenkundig sei; die anderen versichern, daß diese (Werke) ewig Bestand hätten; und daher behaupten sie, die Welt selbst sei Gott, sofern sie aus eigener Kraft nach eigenem Willen besteht bzw. sofern ihr, da sie ohne Anfang ist, der Willensentscheid eines sie Beherrschenden fehlt . . . (Die das behaupten) kennen Gott als den Schöpfer all dieser Dinge nicht“¹³. Ebenso weist der Prophet in Ps. 148,5 den Irrtum zurück, wonach „gewisse Leute es gewagt haben, die Meinung zu äußern, durch zufälliges Zusammentreffen sei diese Gestalt der Welt von selbst zustande gekommen und habe so, aus der Ungeordnetheit heraus (entstanden), in einer Ordnung Bestand. Sodann (weist er zurück), daß andere meinen, diese Welt selbst sei Gott, die sich selbst lenkt und bewegt und durch den Ablauf abgemessener Ordnung in jährliche Maßhaltung hinein gelenkt wird . . . Denn allen Irrtum aus Unkenntnis hat (d)er (Prophet) ausgeschlossen, indem er sagt: ‚Denn er selbst befahl, und sie wurden geschaffen, er selbst sprach, und sie wurden gemacht‘ (Ps. 148,5). Hier wird kein Zusammentreffen von Zufällen, keine der Natur eigene Kraft, kein aus sich selbst ewiges Wesen unter den Dingen zugelassen, die als geschaffen gelehrt werden“¹⁴.

Hat Hilarius die Ewigkeit und Göttlichkeit der Welt mit Hilfe des Schöpfungsglaubens zurückgewiesen, so anerkennt er doch innerhalb des linearen Zeitverständnisses zyklische Strukturen, periodisch ablaufende, wiederkehrende Ereignisse, die von Natur aus bedingt sind: Sie betreffen den Lauf der Sonne, des Mondes, der Sterne und den Wechsel der Jahreszeiten¹⁵. Aber sie bleiben den durch Anfang und Ende gesetzten Grenzen von Welt und Zeit untergeordnet.

Gerade an der Abfolge einzelner Zeitabschnitte aufeinander erkennt Hilarius die prinzipielle Begrenztheit der Zeit. Nach der von Moses (in der Genesis) vermittelten Erkenntnis ist die Zeit von Beginn der Welt an abgemessen, da sie durch die wiederkehrende Abfolge von Stunden, Monaten und Jahren eingeteilt wird. Ein Zeitabschnitt folgt auf den vorhergehenden, und der aufeinanderfolgende Wechsel von Zeit

12 Tr. ps. 65,6 (CSEL 22,252,20/5 Zingerle).

13 Tr. ps. 65,6f (CSEL 22,253,3/15 Zingerle).

14 Tr. ps. 148,3 (CSEL 22,861,1/12 Zingerle).

15 Trin. 12,53,3/9 (CCL 62A,623 Smulders); tr. ps. 118 lamed 2 (CSEL 22,457,12/6 Zingerle); tr. ps. 143,18 (CSEL 22,824,5/9 Zingerle); vgl. hierzu auch Reinhardt, *Time 99/102* („The Time in the Cycles of Nature“).

abschnitten bringt die Zeit als ganze erst hervor und begrenzt sie zugleich¹⁶. Daraus folgt notwendig, daß die Zeit (als Summe von Zeitabschnitten), die stets mit der Welt zusammengedacht und gelegentlich sogar mit ihr identifiziert wird¹⁷, einen Anfang hat: Christus war *vor* der Zeit; er war schon, als sie geschaffen wurde¹⁸, denn er selbst hat sie geschaffen¹⁹.

Wie Welt und Zeit durch einen Anfang begrenzt sind, so sind sie es auch durch ein Ende. Mit den Worten: „Amen, ich sage euch, Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen“ (Mt. 24, 35) hat Christus in Erinnerung gerufen, daß diese Welt untergehen wird, damit ein neuer Himmel und eine neue Erde entsteht²⁰.

Während Himmel und Erde, die größten Elemente, aufgelöst werden, bleibt dagegen auch das geringste der Gebote des Gesetzes bestehen²¹. Weil ihre Gestalt aufgelöst wird, ist die Welt Windhauch²². Da Welt und Zeit eng miteinander verbunden sind, wird die Erde nur so lange bestehen, wie die Zeit Bestand hat²³; diese geht aber ihrem Ende entgegen, das Hilarius gern als *consummatio* bezeichnet²⁴. Im Anschluß an den Epheserbrief (1, 10) gebraucht er auch die Wendung von der „Fülle der Zeit“²⁵, durch die die heilsökonomische Bedeutung des Weltendes und der darauf folgenden Ereignisse herausgestellt wird. Insbesondere bezeichnet das Wort von der „Fülle der Zeit“

16 Tr. ps. 2,23 (CSEL 22,54,23/55,5 Zingerle).

17 Trin. 12,16,12/30 (CCL 62A,590f Smulders); vgl. trin. 12,34,9/20 (CCL 62A,604f Smulders) als Referat der Zeitauffassung der Arianer, die Hilarius mit ihnen teilt.

18 Tr. ps. 2,23 (CSEL 22,55,5/9 Zingerle).

19 Trin. 2,17,7/10 (CCL 62,53f Smulders): *Tempus enim est spatii non in loco sed in aetate manentis significata moderatio. Et cum ab eo omnia, res nulla non ab eo: et idcirco et tempus ab eo est*; tr. ps. 2,43 (CSEL 22,70,14/7 Zingerle); vgl. dazu die Aussagen, nach denen die Zeit *per eum* ist: trin. 9,59,38/41 (CCL 62A,439 Smulders); tr. ps. 2,23 (CSEL 22,55,9f Zingerle).

20 Tr. ps. 118 lamed 3 (CSEL 22,458,4/8 Zingerle); vgl. 2 Petr. 3,13; Apk. 21,1; Jes. 65,17;66,22.

21 In Mt. 4,15,3/5 (SC 254,134 Doignon); vgl. Mt. 5,18 par.

22 Tr. ps. 143,8 (CSEL 22,818,29f Zingerle): *vanitas saeculum est, cuius habitus et forma tolletur*.

23 Tr. ps. 118 lamed 7 (CSEL 22,461,2/4 Zingerle).

24 In Mt. 21,9,3 (SC 258,132 Doignon); in Mt. 25,2,3 (SC 258,180 Doignon); trin. 2,35,18 (CCL 62,71 Smulders); tr. ps. 67,33 (CSEL 22,309,1 Zingerle); tr. ps. 118 kaph 5 (CSEL 22,453,7 Zingerle); tr. myst. 1,39,3 (CSEL 65,28,9f Feder); vgl. Kinnavey, *Vocabulary* 160.

25 Tr. ps. 1,15 (CSEL 22,30,13f Zingerle): *temporis autem mora in plenitudine temporum pendet*. Auch in Gal. 4,4 kommt der Ausdruck „die Fülle der Zeit“ (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου) außer in Eph. 1,10 (τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν) vor. An beiden Stellen hat πλήρωμα zwar eschatologisches Kolorit, bezieht sich aber auf das eschatologische Geschehen in der historischen Ankunft des Sohnes. Vgl. F. Mußner, *Der Galaterbrief* (= HThK 9) (Freiburg/Basel/Wien² 1974) 268; A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater* (= ThHK 9) (Berlin³ 1973) 132; Gnlika, *Epheserbrief* 79/81; G. Dellling, *Art. πλήρωμα*, in: *ThWbNT* 6 (1959) 300/4, bes. 303f. Hilarius bezieht die Wendung hier nicht auf das historische Kommen Christi, sondern auf seine Wiederkunft bzw. das Ende der Welt(zeit).

nach Hilarius den Zeitpunkt der Auferstehung²⁶. Da aber in Christus dasjenige, was am Ende der Zeiten geschehen soll, bereits Wirklichkeit ist²⁷, bezeichnet der Ausdruck auch den Zeitpunkt der Menschwerdung des Gottessohnes²⁸. In dieser doppelten Verwendung des Begriffs „Fülle der Zeit“ wird wiederum die eschatologische Spannung zwischen schon gewirktem und noch ausstehendem Heil deutlich.

Der endlichen und begrenzten Weltzeit stellt Hilarius die Ewigkeit gegenüber. Als ewig definiert er das, „was auch immer die Zeit überschreitet“²⁹. Während die Weltzeit in den Grenzen eines bestimmten Zeitraumes abläuft, wird das Ewige durch kein Ende begrenzt³⁰. Doch ist mit ‚Ewigkeit‘ nicht nur ein Überschreiten des Endes der Welt gemeint, sondern auch ihres Anfangs: Was vor der Schöpfung war, übertrifft sie durch „die Ewigkeit seiner Unbegrenztheit“³¹. Will Hilarius aber die Unendlichkeit der Ewigkeit und deren Überschreiten der zeitlichen Grenzen denken und aussagen, so bedarf er dazu dennoch quasi-zeitlicher Kategorien, da alles Gedachte und Ausgesagte vorstellbar sein muß. Dies wird an Formulierungen deutlich wie *aevi infinitas*, *tempora aeterna*, *saeculum futurum*, *saeculum aeternum (saecula aeterna)*, *resurrectionis saeculum*, *saeculum saeculi (saecula saeculorum)*, *beatitudinis tempus*³², in denen Begriffe der Zeitlichkeit auf die Ewigkeit angewandt werden³³. Daraus ist jedoch nicht zu folgern, daß die Zeit über das Weltende hinaus besteht oder daß die Ewigkeit zeitliche Strukturen hat; vielmehr erweist sich nur, daß die Zeitlichkeit als notwendige Struktur menschlichen Denkens auch die Aussagen von der Ewigkeit mitbestimmt.

b. Der Zeitpunkt des Weltuntergangs.

Obwohl das NT die unmißverständliche Auskunft gibt, daß der Zeitpunkt des

26 Tr. ps. 126,15 (CSEL 22,623,1f Zingerle).

27 Trin. 11,31,12/5 (CCL 62A,560 Smulders).

28 Trin. 9,5,2 (CCL 62A,375 Smulders). In trin. 9,63,13f (CCL 62A,443 Smulders) meint *temporis plenitudo* den Kairos göttlichen Handelns. Zu *plenitudo* vgl. Kinnavey, Vocabulary 171.

29 Trin. 12,26,18f (CCL 62A,600 Smulders); vgl. Reinhardt, Time 105/9.

30 Tr. ps. 118 lamed 3 (CSEL 22,457,24/458,2 Zingerle).

31 Trin. 12,37,16/23 (CCL 62A,607f Smulders).

32 *Aevi infinitas*: tr. ps. 67,20 (CSEL 22,295,13 Zingerle); *tempora aeterna*: trin. 12,26,2.10f (CCL 62A,599f Smulders); *saeculum futurum*: tr. ps. 118 vau 7 (CSEL 22,415,5f Zingerle); *saeculum aeternum (saecula aeterna)*: tr. ps. 118 vau 7 (CSEL 22,414,20 Zingerle); tr. myst. 1, 24,2 (CSEL 65,20,16/8 Feder); *resurrectionis saeculum*: tr. ps. 118 kaph 5 (CSEL 22,453,11 Zingerle); *saeculum saeculi (saecula saeculorum)*: tr. ps. 118 lamed 3 (CSEL 22,458,2f Zingerle); tr. ps. 118 vau 7 (CSEL 22,415,1/6 Zingerle); tr. ps. 51,22 (CSEL 22,115,13 Zingerle); *beatitudinis tempus*: tr. ps. 147,3 (CSEL 22,855,25 Zingerle).

33 Vgl. auch Kinnavey, Vocabulary 203 zur Ewigkeit Gottes.

Weltendes, der mit dem der Wiederkunft Christi zum Gericht identisch ist, prinzipiell unbekannt ist und unbestimmbar bleibt³⁴, erwartete man zunächst dennoch die Wiederkunft des Herrn in unmittelbarer Zukunft. Mit dem Ausbleiben der Parusie und mit dem Rückgang der Naherwartung gegen Ende des ersten und zu Beginn des zweiten Jh. rückte dann auch das Weltende in eine ungreifbare Ferne³⁵. Abgesehen von einigen Chiliasten, die den Zeitpunkt des Weltuntergangs chronologisch zu errechnen suchten³⁶, hielten die altchristlichen Autoren allgemein an der prinzipiellen Unbestimmbarkeit des Zeitpunktes fest³⁷. Auf der anderen Seite hinderte sie dies nicht, bald aus paränetischen Gründen, bald aus einem eschatologischen Zeitgefühl heraus, das die Welt als eine rasch alternde und hinfallige erfährt, das Weltende und die Wiederkunft Christi als nahe bevorstehend anzusehen³⁸.

Bei Hilarius ist von einer nahen Erwartung des Weltendes nichts zu spüren. Für ihn liegen Weltuntergang und Wiederkunft Christi sowohl unter prinzipiellem als auch unter existentiellm Aspekt in unbestimmter Zukunft. Zu Mt. 24,36, wonach der Tag und die Stunde des Weltendes niemandem bekannt ist, weder den Engeln noch Christus selbst, fragt er im Matthäuskommentar, ob der Vater dem Sohn die Kenntnis des Tages verweigert habe, da er doch in Mt. 11,27 sagt: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden“. Demnach ist ihm doch nicht alles übergeben worden, wenn etwas verweigert wird³⁹. Ohne an dieser Stelle darauf einzugehen, daß die Arianer mit dem Verweis auf das Nichtwissen Christi seine Gottheit bestreiten⁴⁰,

34 Atzberger, Eschatologie AT und NT 325/33 mit Belegen.

35 Zur Parusieverzögerung und dem Rückgang der Naherwartung in nachapostolischer Zeit vgl. P. Müller-Goldkuhle, Die nachbiblischen Akzentverschiebungen im historischen Entwicklungsgang des eschatologischen Denkens, in: Conc. 5 (1969) 10/2. A. Strobel, Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Hab. 2,2ff (= Supplements to Novum Testamentum) (Leiden 1961); J. Timmermann, Nachapostolisches Parusiedenken untersucht im Hinblick auf seine Bedeutung für einen Parusiebegriff christlichen Philosophierens (= Münchener Universitäts-Schriften, Reihe der Phil. Fak. 4) (München 1968); Atzberger, Eschatologie AT und NT 328/32; ders., Geschichte 99/103; Knoch, Eschatologie 110/35; Kelly, Doctrines 460/4; vgl. auch oben S. 90 Anm. 401f.

36 Dazu unten S. 219/24, bes. 222.

37 Atzberger, Geschichte 101/5.149.250.283.440.541f; Niederhuber, Eschatologie 129/31 (Ambros.); O'Connell, Eschatology 24 (Hieron.); Eger, Eschatologie 42/5 (Aug.); Hill, Eschatologie 201 (Gregor d. Gr.).

38 Kötting, Endzeitprognosen 129/39; Atzberger, Geschichte 542.607; zu Zeno von Verona vgl. Bigelmair, Zeno 125; zu Ambrosius vgl. Dassmann, Frömmigkeit 13.220/4; Niederhuber, Eschatologie 131/4; zu Gregor d. Gr. vgl. Hill, Eschatologie 21/33.185/7.201; Manselli, Eschatologia; anders Augustinus: vgl. ebd. 74.

39 In Mt. 26,4,1/8 (SC 258,196 Doignon).

40 Die Auslegung beugt nicht nur der arianischen Annahme eines Nichtwissens Christi nicht vor, sondern begünstigt sie sogar. Diese Tatsache läßt es fraglich erscheinen, ob Hilarius zum Zeitpunkt der Abfassung des Matthäuskommentars eine eingehende Kenntnis des Arianismus besaß. Forschungsüberblick und erneute Diskussion bei Burns, Christology 16/22.

löst er die Frage, indem er den Widerspruch der beiden Schriftstellen als einen scheinbaren erweist und Mt. 11, 27 heilsökonomisch versteht: Alles vom Vater Empfangene soll Christus an uns weitergeben. (Das impliziert: Ihm ist nur dasjenige vom Vater übergeben worden, was er an uns weitergeben soll.) Darum ist der Tag ohne genaue Zeitangabe festgesetzt worden, so daß Gott uns einen großen Zeitraum zur Buße gewährt und wir dennoch durch die Furcht vor dem Ungewissen in Sorge sind⁴¹. Unsere Unkenntnis begründet Hilarius damit, daß wir durch sie zu Wachsamkeit und Sorge angetrieben werden⁴².

Anders als im Matthäuskommentar setzt sich Hilarius in *De trinitate* ausführlich mit der christologischen Problematik auseinander, die aus dem in Mt. 24, 36 par. behaupteten Nichtwissen des Gottessohnes in der arianischen Auslegung entsteht⁴³. Es gilt, das Argument der Arianer zu widerlegen, Christus könne nicht Gott sein, da ihm aufgrund des Nichtwissens um den Zeitpunkt des Weltuntergangs die Vollkommenheit der göttlichen Natur nicht zukomme⁴⁴. Der Bischof von Poitiers führt zunächst einen Schriftbeweis, daß Christus der *dies domini*, den der Vater festgesetzt hat, bekannt sein muß⁴⁵. Dann legt er seine Deutung der Evangelienstelle vor: Weil alle Schätze der Weisheit in ihm verborgen sind, ist sein ‚Nichtwissen‘ eher eine Frage des Heilsplans (*dispensatio*) als des Wissens⁴⁶. Gott weiß auch, wenn es heißt: ‚er weiß nicht‘; das ‚Wissen‘ Gottes bedeutet, daß es Zeit ist zu handeln, keine Veränderung des Wissensstatus, sondern die Fülle der Zeit. Wenn Gott wissend nicht weiß und nichtwissend weiß, bedeutet das nicht anderes als seinen Plan (*dispensatio*) zu reden oder zu handeln⁴⁷.

41 In Mt. 26,4,8/13 (SC 258,196 Doignon).

42 In Mt. 26,6,1/11 (SC 258,200 Doignon). Zu in Mt. 26,4 und 26,6 vgl. Tert. an. 33,11 (CCL 2,854 Waszink).

43 Dieses Problem wirkt bis auf Gregor d. Gr. in der Exegese von Mt. 24,36 par. nach: Niederhuber, Eschatologie 129 mit Anm. 4 (Ambros.); O’Connell, Eschatology 24 mit Anm. 4 (Hieron.); Eger, Eschatologie 42 (Aug.); Hill, Eschatologie 201 (Gregor d. Gr.).

44 Trin. 9,58,1/13 (CCL 62A,436f Smulders); vgl. dazu Beck, Trinitätslehre 201/10 mit ausführlicher Nachzeichnung der Argumentation und des Gedankengangs; ferner: Martinez Sierra, Prueba escriturística 75/81.

45 Trin. 9,59,1/61,30 (CCL 62A,437/41 Smulders).

46 Trin. 9,62,1/25 (CCL 62A,441f Smulders).

47 Trin. 9,63,1/18 (CCL 62A,442f Smulders); vgl. trin. 9,68,1/17 (CCL 62A,448 Smulders); trin. 9,71,1/19 (CCL 62A,451f Smulders); trin. 9,75,1/33 (CCL 62A,456f Smulders). Das Thema von der Bedeutung des ‚Nichtwissens‘ Gottes wird ausführlich erörtert in trin. 9,64,1/66,33 (CCL 62A,443/7 Smulders) und in trin. 9,68,1/75,33 (CCL 62A,448/57 Smulders) wieder aufgenommen. Insofern nach Hilarius Gott das Wissen, dem Menschen dagegen das Nichtwissen des Zeitpunktes der Wiederkunft zukommt, zieht ein späterer Autor, dessen Reflexion zum Thema gegenüber Hilarius deutlich weiter fortgeschritten ist, in einem Zusatz zu *De trinitate* 9,75 die Linie des Hilarius weiter aus, wenn er das Nichtwissen Christi seiner menschlichen Natur zuschreibt: trin. 9,75,33 additamentum (CCL 62A,457 nota Smulders). Zu dem

In diesem Kontext kommt Hilarius zu dem Ergebnis, das ‚Nichtwissen‘ Christi in Mt. 24,36 par. bedeute, daß uns das Wissen um den Zeitpunkt des *dies domini* verborgen bleiben sollte⁴⁸. Den Grund hierfür sieht er — ebenso wie im Matthäuskommentar — in dem aus der Ungewißheit resultierenden Anreiz zur Wachsamkeit und zur ständig besorgten Erwartung: ‚Weshalb aber die Kenntnis des Tages verborgen ist, ist klar. Denn er mahnt uns, in unablässigem Glauben immer wachsam zu bleiben, und nimmt uns die Sicherheit einer bestimmten Erkenntnis (des Zeitpunktes seiner Wiederkunft), damit durch das Ungewisse einer schwebenden Erwartung der Geist besorgt und eifertig sei, den Tag der Wiederkunft immer erwarte, stets im Warten hoffe, und das Ungewisse selbst eine beständig wachsame und dennoch den Zeitpunkt nicht in Zweifel ziehende Sorge aufrecht erhält‘. Daß die Unkenntnis des Zeitpunktes der Wiederkunft den Sinn hat, unsere Wachsamkeit und Stetsbereitschaft zu fördern, begründet er dann ausdrücklich mit Mt. 24,44 (‚Darum seid auch ihr bereit; denn ihr wißt nicht, zu welcher Stunde der Menschensohn kommt‘) und mit Mt. 24,36 (‚Selig der Knecht, den der Herr damit beschäftigt findet, wenn er kommt‘)⁴⁹. Das Nichtwissen soll den Menschen nicht zum Irrtum führen, sondern zur Beständigkeit; umgekehrt soll nicht durch die Sicherheit des Wissens der Gleichgültigkeit eines untätigen Glaubens (*fides dissimulata*) Vorschub geleistet, sondern durch ungewisse Erwartung unablässige Vorbereitung bewirkt werden⁵⁰.

c. Die Vorzeichen des Weltuntergangs.

Trotz der prinzipiellen Unbestimmtheit des Zeitpunktes von Weltende und Wiederkunft Christi kennt Hilarius entsprechend den biblischen Zeugnissen und in Übereinstimmung mit den anderen Kirchenvätern⁵¹ Vorzeichen, anhand derer das Bevorstehen

Zusatz siehe P. Smulders, in: CCL 62,58*. Vgl. ferner: E. Schulte, Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik (= FChLDG 12,2) (Paderborn 1941), bes. 60f zu Hilarius (unzureichend). Zur ‚Fülle der Zeit‘ vgl. oben S. 205f.

48 Trin. 9,67,1/10 (CCL 62A,447 Smulders).

49 Trin. 9,67,10/9 (CCL 62A,447f Smulders): . . . *Namque monens nos inremissa fide intentos semper manere, securitatem cognitionis definitae ademit: ut pendulae expectationis incerto mens sollicita, festinans et adventum diem semper expectans, semper expectando speraret, curamque pervigilem incertum ipsum non ambigendi tamen temporis detineret*; vgl. Tert. an. 33,11 (CCL 2,834f Waszink): . . . *ut pendula expectatione sollicitudo fidei probetur, semper diem observans, dum semper ignorat, cotidie timens, quod cotidie sperat*.

50 Trin. 9,67,20/7 (CCL 62A,448 Smulders).

51 Vgl. Atzberger, Eschatologie AT und NT 303/25; ders., Geschichte 100f (Apostolische Väter). 148 (Iust.). 250/2 (Iren.). 283/6 (Hippol.). 315f (Tert.). 430f (Orig.). 498 (Apostolische Konstitutionen). 501/3 (Sibyllinische Orakel). 541/3 (Cypr.). 601/4 (Lact.); Fernández, Eschatologia 113/20.128/31 (Cypr.); Niederhuber, Eschatologie 134/54 (Ambros.); O’Connell, Eschatology 24/31 (Hieron.); Eger, Eschatologie 45/7 (Aug.); Hill, Eschatologie 185/200 und Manselli, Eschatologia passim (Gregor d. Gr.).

von Weltuntergang und Parusie erkannt werden kann. Wenn auch die Vorzeichen, die das Weltende anzeigen, nicht von der Parusie und den auf sie weisenden bzw. sie begleitenden Anzeichen zu trennen sind, so rechtfertigt doch die Tatsache, daß die einen mehr der Wiederkunft, die anderen mehr dem Weltuntergang zugeordnet sind, eine getrennte Behandlung. Die letztgenannten sollen im folgenden besprochen werden.

Auf die Vorzeichen des Weltuntergangs kommt Hilarius vor allem im Matthäuskommentar, ferner in *De trinitate*, *Contra Constantium* und *Contra Auxentium* zu sprechen, während er sie im *Tractatus mysteriorum* und in der Psalmenauslegung – vermutlich weil sich kein exegetischer Ansatzpunkt bietet – an keiner Stelle erwähnt. Er kennt im wesentlichen drei miteinander verbundene Vorzeichen, die auf das nahe Weltende hinweisen: 1. die endzeitlichen Wirren, 2. das Auftreten falscher Propheten und 3. das Auftreten des Antichrists.

Hilarius bezieht in der Auslegung von Mt. 24 die Verse 4/14 nicht auf das Ende der Welt, sondern auf den Untergang Jerusalems und die damit verbundenen Ereignisse, weil Jesus die dreiteilige Frage der Jünger (Mt. 24,3) getrennt beantwortet hat und in Mt. 24,6 ausdrücklich anmerkt: „Das ist noch nicht das Ende“. Die hier gegebenen Prophezeiungen: das Auftreten von Menschen, die sich als Messias ausgeben

diese bringt er mit Simon Magus (Apg. 8, 9) in Verbindung –, Krieg, Hunger, Verfolgung, das Auftreten falscher Propheten – hier nennt er Nikolaus (Apg. 2, 6.15), den er mit einem der sieben Diakone identifiziert (Apg. 6, 5) –, die Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Erde: diese Prophezeiungen seien mit dem Fall Jerusalems noch in apostolischer Zeit in Erfüllung gegangen⁵². Erst die Verse 15/28 beziehen sich nach Hilarius auf das Ende der Welt, die „Zeit des Antichrists“⁵³. Durch diese klare Trennung zwischen den Ereignissen der apostolischen Zeit beim Untergang Jerusalems und den Vorzeichen des Weltuntergangs erscheinen letztgenannte nicht als ganz oder teilweise erfüllt, sondern als strikt zukünftige.

Die *endzeitlichen Wirren* schildert Hilarius in enger Anlehnung an die eschatologischen Reden im Matthäuskommentar (24,15/28). Er spricht von einer großen Plage (*magna vexatio*)⁵⁴, die über die Menschen kommt. Eine schwere Drangsal (*gravis vexatio*) wird anbrechen, die allen unerträglich wäre, wenn nicht um der Erwählten Gottes willen jene Tage abgekürzt würden (vgl. Mt. 24,21f), damit die Gewalt der hereinbrechenden Übel eingedämmt wird durch die Abkürzung der Zeit, in der sie wüten können⁵⁵.

52 In Mt. 25,2,4/35 (SC 258,180/4 Doignon).

53 In Mt. 25,3,1/6 (SC 258,184 Doignon).

54 In Mt. 25,8,1 (SC 258,190 Doignon).

55 In Mt. 25,7,3/7 (SC 258,190 Doignon). Zur Verkürzung der Tage vgl. Bousset, Antichrist 143f.

Die Mahnungen von Mt. 24, 17/21 will der Bischof von Poitiers allegorisch verstehen: Die Aufforderung, nicht vom Dach herabzusteigen (Mt. 24, 17), ist eine Mahnung, nicht durch Begierde in die Niederungen der weltlichen Dinge hinabzusteigen, sondern als Christ auf der Höhe der Vollkommenheit des Leibes, d. h. „ein durch die Wiedergeburt (der Taufe) Neuer, ein durch den Geist Erhabener, ein durch die Vollendung des göttlichen Geschenks Vollkommener“ zu bleiben⁵⁶. Daß derjenige, der auf dem Feld ist, nicht zurückkehren soll, um sein Gewand zu holen (Mt. 24, 18), bedeutet, daß „derjenige, der das Gebot (Gottes) ausführt, sich nicht wieder seinen früheren Sorgen zuwenden und sich nicht nach irgendeinem Kleidungsstück für den Leib sehnen soll, um dessentwillen er umkehrt und dann im Begriff ist, das Gewand der alten Sünden zurückzuholen, das ihn zuvor bedeckte“⁵⁷. Den Weheruf über die Schwangeren und die, die genährt werden (Mt. 24,19)⁵⁸, deutet er auf die von ihren Sünden schwangeren und die gleich Kindern schwachen Seelen. Wie das Schwangersein natürlicherweise Schmerz mit sich bringt und die Geburt nicht ohne Beschwerlichkeit des ganzen Körpers vonstatten geht, so werden jene von Sünden schwangeren Seelen in ihrer Last und in ihrem Schmerz fort dauern und zur Flucht nicht in der Lage sein. Diejenigen, die gleichsam mit Milch ernährt wurden und denen die Kraft zur vollendeten Speise noch fehlt, haben nur einen zarten, schwachen Geschmack von der Gotteseerkenntnis. Darum wird es ein Unglück für sie sein, weil sie entweder zu beschwert sind, um dem Antichrist zu entfliehen, oder weil sie im Aushalten (der Wirren) zu unerfahren sind, da sie die Sünden nicht gemieden und die Speise des wahren Brotes nicht empfangen haben⁵⁹. Das Beten darum, daß die Flucht nicht in den Winter oder auf einen Sabbat falle (Mt. 24,20), deutet Hilarius dahingehend, daß wir nicht in Sünden oder im Ausruhen von guten Werken von den Ereignissen überrascht werden dürfen⁶⁰. Aus dieser allegorischen Auslegung der Mahnungen als Aufforderung zum Bleiben in der erreichten Vollkommenheit, zur Standhaftigkeit, zur Enthaltung von Sünden und zum Tun von guten Werken ergibt sich, daß Hilarius die endzeitlichen Wirren als besondere Gefahr für den Glauben und für das christliche Leben sieht. Die Bedrohung besteht in der Versuchung zur Sünde und dem Verlust der Vollkommenheit.

56 In Mt. 25,5,11/5 (SC 258,186 Doignon).

57 In Mt. 25,5,18/22 (SC 258,186 Doignon).

58 *Vae ... nutrientibus* (Wehe ... den Nährenden) versteht Hilarius passivisch bzw. medial. Doignon (SC 258,188f Anm. 26) führt dieses Verständnis des Textes auf einen Einfluß seitens des Evangeliengedichtes des Juvencus (4,127f [CSEL 24,117 Huemer]) zurück, der in seiner Paraphrase nicht nur die schwangeren Mütter, sondern auch die *fetus dulci quae lacte riga bunt* beklagt.

59 In Mt. 25,6,10/27 (SC 258,188/90 Doignon).

60 In Mt. 25,7,1/3 (SC 258,190 Doignon).

In diesen endzeitlichen Wirren treten *Pseudopropheten* auf. In Anlehnung an Mt. 24, 23/6 schildert Hilarius ihr Tun als die Verkündigung, Christus sei gegenwärtig, um in den Wirren Hilfe zu bringen. Dabei behaupten sie lügnerisch, er halte sich an zahlreichen Orten auf: einmal sagen sie, um die Menschen durch den Irrtum zu verführen, Christus sei in der Wüste; dann versichern sie, um jene in die Gewalt ihres Herrschers zu bringen, er sei in den Gemächern. Demgegenüber kündigt der Herr an, daß er sich nicht an irgendeinem Ort verborgen halte, noch von einzelnen allein erblickt werde. Vielmehr werde er überall und vor aller Augen gegenwärtig sein wie ein Blitz, der vom Osten bis zum Westen geht und überall sichtbar ist (vgl. Mt. 24, 27)⁶¹. Die falschen Propheten bringt er mit dem Antichrist in Verbindung: Die Funktion ihres Auftretens liegt darin, daß sie die drangsalierte, gequälte Weltbevölkerung zu Dienern des Antichrists machen sollen⁶². Sie werden mit hinterlistigen Füchsen verglichen⁶³, deren Betrug Christus verdammt⁶⁴. Die Verbindung von Pseudopropheten und dem Antichrist ist traditionell und findet sich vor Hilarius schon bei Tertullian⁶⁵.

Das am häufigsten genannte Anzeichen des Weltuntergangs und der Wiederkunft Christi ist das Auftreten des *Antichrists*⁶⁶. Man wird den „Greuel der Verwüstung“ an heiligem Ort stehen sehen. Hilarius zitiert Mt. 24, 15 und bringt diese Stelle in Verbindung mit Dan. 9,27 und 2 Thess. 2,4; dies werde von der Zeit gesagt, in der der Antichrist auftritt⁶⁷. Den „Greuel der Verwüstung“ identifiziert Hilarius mit dem Antichrist selbst: „Greuel wird er deshalb genannt, weil er gegen Gott auftritt und für sich die Ehre Gottes fordert. Greuel der Verwüstung (nennt man ihn) aber, weil er verbrecherisch (*piaculo*) die Erde durch Kriege und Morden verwüsten wird“⁶⁸. Der Antichrist ist ein sündiger Mensch⁶⁹, offenbar eine bestimmte Person, wie aus *De trinitate* deutlich wird: „Dann wird man einen anderen annehmen (als Christus), der in demselben Namen (des Vaters) kommt. Aber dieser ist ein Mensch, von dem

die Menschen Ehre für sich erhoffen, und dem sie umgekehrt Ehre erweisen werden, obwohl derselbe sie damit betrügt, im Namen des Vaters gekommen zu sein. Und daß dieser als Antichrist bezeichnet wird, der (sich) durch Vorlügen des väterlichen Namens verherrlicht, ist offenbar. Und da sie jenen ehren und von ihm Ehre empfangen werden (– sie werden nämlich den Geist des Irrtums empfangen), werden sie die Ehre dessen, der allein Gott ist, nicht suchen“⁷⁰.

Der Antichrist ist nicht nur insofern Negativschablone und Gegenspieler Christi, als er als falscher Messias auftritt, sondern auch, sofern er von denjenigen aufgenommen wird, die Christus ablehnen⁷¹. Im Matthäuskommentar erhält dieses Motiv einen antijudaistischen Akzent: Der Antichrist wird von den Juden aufgenommen; im Tempel, in dem Gott zuvor mit den Gebeten der Heiligen angerufen wurde, stellt er sich auf, damit er dort göttliche Ehre erhält⁷². In der Entscheidung der Volksmenge, nicht Christus, sondern den Barabbas freizubitten (Mt. 27,21), wird für Hilarius das Geheimnis des künftigen Unglaubens der Juden angedeutet: Indem sie den Antichrist Christus vorziehen, wählen sie den, der für die Verdammnis bestimmt ist, statt den Urheber des Heils⁷³. Weil Annahme und Verehrung des Antichrists ein den Juden eigentümlicher Irrtum ist (*proprius iste Judaeorum erit error*), werden die Gläubigen aufgefordert, Judäa zu verlassen und in die Berge zu fliehen (Mt. 24, 16), damit es durch die Vermischung mit dem Volk, das dem Antichrist Glauben schenken wird, nicht zu Gewalttaten oder ansteckender Berührung (*contagium*) kommt, sondern damit die Gläubigen in der Bergwüste in Sicherheit sein werden⁷⁴. Auch in *De trinitate* wird der Antichrist mit den Juden in Verbindung gebracht: „Als der Herr gebeten wurde, den Vater zu zeigen, hat er gesagt: ‚Wer mich sieht, sieht auch den Vater‘ (Joh. 14, 9). Dies abzuändern ist (Sache) des Antichrists, dies abzuleugnen ist (Sache) des Juden, dies nicht zu wissen ist (Sache) des Heiden“⁷⁵. In die antijudaistische Tendenz ist es auch einzuordnen, wenn Hilarius den Antichrist als „Verteidiger des alttestamentlichen Gesetzes“ (*legis adsertor*) charakterisiert⁷⁶. Dahinter dürfte wohl die schon von Wille⁷⁷ genannte Vorstellung stehen, daß der Antichrist versuchen wird,

61 In Mt. 25,8,1/13 (SC 258,190/2 Doignon).

62 In Mt. 25,8,4f (SC 258,190 Doignon).

63 In Mt. 7,10,10/3 (SC 254,190 Doignon); vgl. Ez. 13,4.

64 In Mt. 6,5,3f (SC 254,176 Doignon). Auslegung von Mt. 7,22.

65 Tert. res. mort. 25,1 (CCL 2,953 Borleffs); Laktanz (inst. 7,17,4 [CSEL 19,639,1 Brandt]) nennt den in der Endzeit auftretenden König aus Syrien, der gegen den Propheten Gottes kämpft (= Antichrist?), *mendaciorum propheta*. Die Beziehung von Antichrist und Pseudopropheten findet sich auch bei Ambrosius (Niederhuber, Eschatologie 144), Augustinus (Eger, Eschatologie 46) und Gregor d. Gr. (Hill, Eschatologie 191f).

66 Zur biblischen Grundlage der Vorstellung vom Antichrist vgl. B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au Royaume Messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament* (= Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes Ser. 2,24) (Gembloux - Paris 1932) (Lit.); G. Bouwman, Art. Antichrist, in: Haag, *Bibel-Lexikon* 75f (Lit.).

67 In Mt. 25,3,1/6 (SC 258,184 Doignon).

68 In Mt. 25,3,6/10 (SC 258,184 Doignon).

69 In Mt. 33,2,7 (SC 258,250 Doignon): *Antichristum scilicet hominem peccati*; vgl. in Mt. 26, 2,13 (SC 258,194 Doignon): *peccati portio*.

70 Trin. 9,22,30/8 (CCL 62A,394 Smulders).

71 Trin. 9,23,1/3 (CCL 62A,394 Smulders).

72 In Mt. 25,3,10/2 (SC 258,184 Doignon); vgl. 2 Thess. 2,4; Dan. 9,27. Zum Motiv des Sitzens des Antichrists im Tempel vgl. Bousset, *Antichrist* 104/8.

73 In Mt. 33,2,1/9 (SC 258,248/50 Doignon).

74 In Mt. 25,4,1/6 (SC 258,184 Doignon).

75 Trin. 7,38,10/3 (CCL 62A,305 Smulders).

76 In Mt. 26,2,13 (SC 258,194 Doignon). Mit dem Terminus *legis adsertor* steht Hilarius Victorinus von Pettau nahe, der den Antichristen als *vindictor legis* bezeichnet; Vict. Petav. in Apoc. bzw. in Apoc. (rec. Hieron.) 13,3 (CSEL 49,120,18 bzw. 121,16 Haussleiter); vgl. Wille, *Studien* 48f.210.

77 Wille, *Studien* 140f. Ob Hilarius über Victorinus von Pettau hier ein Stück antimarcionitischer Überlieferung aufnimmt (so Wille, *Studien* 141), läßt sich schwer entscheiden. Fest steht nur, daß die Stelle antijüdischen Charakter trägt.

die Gläubigen in das heilsgeschichtlich überholte Stadium des Judentums zurückzuzwingen, und sie so von Christus zu trennen. Mit dieser antijudaistischen Tendenz, die sich mit dem Antichrist-Motiv verbindet, greift Hilarius eine gängige Tradition des 3. Jh. auf⁷⁸.

Das Verhältnis des Antichrists zum Teufel bestimmt Hilarius, indem er ihn als „Sohn des Teufels“ bezeichnet⁷⁹. Damit dürfte wohl weniger eine genealogische als vielmehr eine geistig-funktionale Verwandtschaft angesprochen sein. Dies wird vor allem deutlich, wenn er es als Gewohnheit des Antichrists nennt, neue Versuche zu bringen, vor denen sich die Gläubigen ängstigen⁸⁰. Auch die vom Bischof von Poitiers artikulierte Beziehung zwischen Teufel und Antichrist ist traditionelles patristisches Gut und wirkt noch im Mittelalter nach⁸¹.

Neben der beschreibenden Verwendung des Wortes *antichristus* kennt Hilarius auch eine polemische. Hatte schon Tertullian in Auslegung von 1 Joh. 2, 18 erklärt, Johannes nenne diejenigen Antichristen, die leugnen, Christus sei im Fleisch gekommen, und die Jesus nicht für den Sohn Gottes halten (vgl. 1 Joh. 4, 3)⁸², so knüpft Hilarius daran an, wenn er sagt: „Daß es mehrere Antichristen gibt, wissen wir aus der Predigt des Apostels Johannes (1 Joh. 2,18). Denn wer auch immer Christus geleugnet hat, wie er von den Aposteln verkündigt wurde, ist ein Antichrist. Es ist die Eigentümlichkeit des Namens ‚Antichrist‘, Christus feindlich gegenüber zu stehen (*Christo esse contrarium*). Das geschieht jetzt durch die Einbildung falscher Frömmigkeit; das wird unter dem Schein der Verkündigung des Evangeliums ausgeführt, so daß der Herr Jesus Christus geleugnet wird, während man glaubt, er werde verkündigt“⁸³. Aus dieser Definition ergibt sich, daß Hilarius diese Antichristen von dem endzeitlichen Antichrist unterscheidet; andererseits trägt der Terminus *antichristus* in seiner polemischen Verwendung doch auch eschatologisches Kolorit und will wohl Assoziationen an die prophezeiten Vorgänge vor dem Ende der Welt wecken.

Schon Tertullian nennt Marcion, Hebion und die Häretiker überhaupt ‚Antichristen‘⁸⁴. Cyprian bezeichnet als ‚Antichristen‘ die Häretiker, Schismatiker und Rebellen gegen die Kirche⁸⁵. Ebenso wie für diese und zahlreiche andere Kirchenschriftsteller⁸⁶ sind die Häretiker – die Arianer – für unseren Autor Antichristen, oder sie werden mit dem Antichrist in Verbindung gebracht⁸⁷. In *De trinitate* erkennt er in dem, der Christus als Geschöpf verkündet, einen Antichrist⁸⁸; solche unselige Erkenntnis hat nicht den Geist Gottes, sondern ist auf den Geist des Antichrists und den Antichrist selbst ausgerichtet⁸⁹. Die Arianer sind die „Verkünder eines neuen Apostolats, aber vom Antichrist her“⁹⁰. Sie heißen „Vorboten und Diener des kommenden Antichrists“⁹¹. Die arianischen Bischöfe sind nicht Bischöfe Christi, sondern „Priester des Antichrists“⁹². Wenn Hilarius den arianischen Mailänder Bischof Auxentius, den Vorgänger des Ambrosius und dessen gleichnamigen arianischen Gegenbischofs Auxentius, als „Feind Christi“⁹³ und „Engel des Satans“⁹⁴ bezeichnet sowie behauptet, der Satan sei dessen Vater⁹⁵, er also ein Sohn des Teufels, dann greift er damit ebenfalls die Antichrist-Typologie auf.

78 Lohmeyer, Art. Antichrist 455f; Bousset, Art. Antichrist 579; ders., Antichrist 84/6.108/15.

79 In Mt. 26,2,13 (SC 258,194 Doignon); in Mt. 33,2,8f (SC 258,250 Doignon).

80 In Mt. 14,14,10/4 (SC 258,28 Doignon).

81 Niederhuber, Eschatologie 137f (Ambros.); O'Connell, Eschatology 26 (Hieron.); Eger, Eschatologie 46 (Aug.); Hill, Eschatologie 188/90 und Manselli, Eschatologia 78 (Gregor d. Gr.); Bousset, Antichrist 88/102. Zu der Nachwirkung dieses Motivs im Mittelalter vgl. Wadstein, Ideengruppe 127f; Bernheim, Zeitanschauungen 71.74/8.

82 Tert. praescr. haer. 33,11 (CCL 1,214 Refoulé); vgl. adv. Marc. 3,8,1 (CCL 1,518 Kroymann); adv. Marc. 5,16,4 (CCL 1,711 Kroymann); carn. Christi 24,3 (CCL 2,916 Kroymann).

83 C. Aux. 2 (PL 10,610C); vgl. trin. 6,42,9/15 (CCL 62,246f Smulders) mit Zitat von 1 Joh. 2,22; Reinkens, Hilarius 262f.

84 Tert. praescr. haer. 33,11f (CCL 1,214 Refoulé); adv. Marc. 3,8,1 (CCL 1,518 Kroymann); ieiun. 12,4 (CCL 2,1271 Reifferscheid Wissowa): Pseudoppheten; vgl. auch Atzberger, Geschichte 316; Opelt, Polemik 31.50.63.

85 Cypr. ep. 69,1.10.11.16 (CSEL 3,2,749,14f.759,3.760,13.765,14 Hartel); ep. 70,3 (CSEL 3,2,770,13.16 Hartel); ep. 72,2 (CSEL 3,2,776,18 Hartel); ep. 73,15 (CSEL 3,2,789,20 Hartel); ep. 74,2 (CSEL 3,2,800,20 Hartel). Sie sind aber andererseits nur Vorläufer und Diener des Antichristen: ecl. unit. 3,54/70 (CCL 3,250f Bévenot); vgl. Atzberger, Geschichte 541; Opelt, Polemik 117/20.

86 Athanasius: Campenhausen, Martyrium 167 mit Anm. 3 und 168 mit Anm. 5; Ambrosius: Niederhuber, Eschatologie 138f; Hieronymus: O'Connell, Eschatology 25.30f; I. Opelt, Hieronymus' Streitschriften (= BKAW NF 2,44) (Heidelberg 1973) 16.27.60.172.177; bei Gregor d. Gr. ist die Verbindung von Antichrist und Häretikern schwächer: Hill, Eschatologie 193; vgl. Bernheim, Zeitanschauungen 71.75f.83; Opelt, Polemik 147/53.250. Zur Nachwirkung des Antichrist Motivs in der antihäretischen aber auch antikatholischen Polemik des Mittelalters und der Neuzeit: Wadstein, Ideengruppe 107/26; H. Preuß, Die Vorstellung vom Antichrist im späten Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik. Ein Beitrag zur Theologie Luthers und zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit (Leipzig 1906); G.A. Benrath, Art. Antichrist III und G. Seebaß, Art. Antichrist IV, in: TRE 3 (1978) 24/41.

87 Vgl. dazu Opelt, Polemiker 214f; Kinnavey, Vocabulary 221f.

88 Trin. 6,42,5/15 (CCL 62,246f Smulders).

89 Trin. 6,43,7f (CCL 62,247 Smulders).

90 Trin. 2,23,14f (CCL 62,59 Smulders).

91 C. Aux. 1 (PL 10,609C).

92 C. Aux. 1 (PL 10,609D); c. Aux. 6 (PL 10,613A).

93 C. Aux. 7 (PL 10,613C); c. Aux. 12 (PL 10,616C).

94 C. Aux. 12 (PL 10,616C).

95 C. Aux. 11 (PL 10,615C).

In den Bereich der antihäretischen Polemik gehört auch die Bezeichnung Konstantius' II. als *antichristus*⁹⁶. Sie ist auf dem Hintergrund einer romfeindlichen Tradition zu verstehen, in der das Antichrist-Motiv auf die heidnischen Verfolgerkaiser, besonders auf Nero, angewandt wurde⁹⁷. Dieselbe Polemik wendet Hilarius nun gegen den christlichen Kaiser, dessen arianische Politik sich gegen die Orthodoxie richtet: er stellt ihn auf eine Stufe mit den ‚klassischen‘ Christenverfolgern Nero, Decius und Maximian⁹⁸. Der Bischof von Poitiers rechtfertigt die Bezeichnung des Herrscher als Antichrist einerseits aus dem ‚Krieg‘, den er bis Rom getragen hat, indem er Liberius in die Verbannung schickte, andererseits aus den Verfolgungen, die er über die Gemeinde von Tolosa brachte⁹⁹; ferner nennt Hilarius die Verbannung des Paulinus von Trier, ganz zu schweigen von den ‚Schrecken‘ und ‚Kriegen‘ Begleiterscheinungen des Antichrists, die er über kleinere Städte gebracht hat, und die den Vergleich mit dem Christenverfolger Nero erlauben¹⁰⁰. In die Antichrist-Typologie gehört auch die Bezeichnung Konstantius' als ‚neuer Feind Christi‘¹⁰¹, ‚(neuartiger) Verfolger‘¹⁰², ‚lügnerischer Verkünder Christi‘¹⁰³ und ‚Engel des Satans‘¹⁰⁴. Die Gesamtkirche der Arianer, die sich um den ‚Antichrist‘ Konstantius schart, heißt entsprechend *antichristi synagoga*¹⁰⁵.

Daß Hilarius mit der Bezeichnung des Konstantius als Antichrist keine ontische sondern eine typologische Identifikation vollzieht, ergibt sich daraus, daß Konstantius

zugleich als ‚Vorläufer des Antichrists‘ charakterisiert wird¹⁰⁶. Bei der Titulation des Kaisers als Antichrist handelt es sich um eine gängige Form der Polemik, die die Antichrist-Typologie auf Konstantius II. als kirchenpolitischen Gegner überträgt, und die in gleicher Weise auch von seinen Zeitgenossen Lucifer von Calaris und Athanasius geübt wird¹⁰⁷. Entsprechendes gilt von der Verwendung der Antichrist-Typologie in der Polemik gegen die Häretiker. Der Bischof von Poitiers will also durch diese Polemik, deren Terminologie der Eschatologie entnommen ist, nicht andeuten, das Weltende stehe unmittelbar bevor, weil in Konstantius oder in den Häretikern der Antichrist schon gekommen sei. Wenn Hilarius in *Contra Auxentium* sagt: „Und (der Schluß) ist notwendig, daß über uns jenes Zeitalter des Antichrists hereingebrochen ist“¹⁰⁸, so dient dies ausschließlich der rhetorischen Kritik an der kirchenpolitischen Situation durch den Vergleich mit der Endzeit. In diese Richtung weist auch die konjunktivische Formulierung in *Contra Constantium*: „Christus mag erwartet werden, da (das Reich) den Antichrist erhalten hat“¹⁰⁹. Pointe dieser Polemik ist nicht die Nähe des Kommens Christi, sondern der *Vergleich* zwischen Jetztzeit und Endzeit, durch den die Bedrohung, die der Orthodoxie von seiten des Arianismus und seiner Anhänger erwächst, dramatisch geschildert und durch die Einbeziehung eschatologischer Kategorien rhetorisch überhöht wird, indem die streitenden Parteien Christus und seinem Gegner, dem Antichrist, zugeordnet werden.

d. Der Untergang der Welt.

Der Weltuntergang, von dem Hilarius nur selten spricht, wird im Matthäuskommentar als kosmische Katastrophe geschildert, die sich bei der Wiederkunft Christi ereignet. In Anlehnung an Mt. 24, 29 beschreibt Hilarius die damit verbundenen Ereignisse als Verdunklung der Sonne, Verfinsterung des Mondes, Herabfallen der Sterne und Erschütterung der himmlischen Kräfte¹¹⁰. Nirgendwo wird der Vorgang des Weltuntergangs in Details geschildert oder eine genauere Vorstellung davon entwickelt.

- 96 C. Const. 5 (PL 10,581B); c. Const. 6 (PL 10,582B); c. Const. 11 (PL 10,589A); vgl. c. Const. 1 (PL 10,577B). Vgl. auch Berkhof, Kirche und Kaiser 169f; Reinkens, Hilarius 235/42; Tietze, Lucifer von Calaris 250. Die Bezeichnung des Konstantius als Antichrist erscheint erst nach dem Bruch mit Konstantius in c. Const. In ad. Const. 2,8,1 (CSEL 65,203,6 Feder) wird derjenige als Antichrist titulierte, dem dem Kaiser die rechte fromme Gesinnung abspricht.
- 97 Lohmeyer, Art. Antichrist 455; A. Hilgenfeld, Nero der Antichrist, in: ZWTh 12 (1869) 421/45; H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt (Berlin 1938) 33/5.76; I. Opelt, Formen der Polemik im Pamphlet De mortibus persecutorum, in: JbAC 16 (1973) 98/105, hier 99; Atzberger, Geschichte 502f Anm. 2; Bousset, Art. Antichrist 579f; Bernheim, Zeitanstimmungen 73/5.
- 98 C. Const. 7 (PL 10,583A); vgl. Opelt, Polemiker 211; dies., Polemik 86/95; Tietze, Lucifer von Calaris 250; Campenhausen, Martyrium 168 mit Anm. 5.
- 99 C. Const. 11 (PL 10,589A): *Vertisti deinde usque ad Romam bellum tuum, eripuisti illinc (Liberium) episcopum . . . Quos tu deinde in ecclesiam Tolosanam exercuisti furores. Clerici iustibus caesi diacones plumbo elisi et in ipsum, ut sancti mecum intelligunt, in ipsum Christum manus missae. Haec, Constanti, si ego mentior, ovis es: si vero peragis, antichristus es.*
- 100 C. Const. 11 (PL 10,588A).
- 101 C. Const. 7 (PL 10,583B); vgl. c. Const. 5 (PL 10,581B).
- 102 C. Const. 9 (PL 10,586A); vgl. c. Const. 5 (PL 10,581B).
- 103 C. Const. 8 (PL 10,585A).
- 104 C. Const. 1 (PL 10,577C); vgl. Opelt, Polemiker 210f. Zur Verbindung mit dem Teufel vgl. Tietze, Lucifer von Calaris 249.
- 105 C. Const. 2 (PL 10,579B); entsprechend nennt er die Konstantius und seiner Kirchenpolitik treuen Bischöfe ‚Pseudopropheten‘ und ‚Pseudoapostel‘: c. Const. 1f (PL 10,577C u. 579A); vgl. dazu auch Opelt, Polemiker 212f; Pseudoapostel sind die Diener des Antichrists: Bousset, Antichrist 124f.

106 C. Const. 7 (PL 10,583B): *antichristum praevenis.*

107 Vgl. Opelt, Polemiker 210 Anm. 30f; dies., Formen der Polemik bei Lucifer von Calaris, in: VigChr 26 (1972) 200/26, hier: 205/7; Campenhausen, Martyrium 168 Anm. 5; Tietze, Lucifer von Calaris, bes. 181/99 (Lucifer) und 229/41 (Athanasius); Berkhof, Kirche und Kaiser 149.151.160f (Lucifer); ebd. 134.164/6 (Athanas.). Zu Unrecht behauptet Berkhof (Kirche und Kaiser 164 mit Anm. 30) jedoch, Lucifer und Athanasius hätten Konstantius nur als Vorläufer des Antichrists, nicht aber als Antichrist bezeichnet. Zur Nachwirkung der Antichrist Typologie in der kirchenpolitischen Polemik des Mittelalters vgl. Wadstein, Ideen-Gruppe 100/6; G.A. Benrath, Art. Antichrist III, in: TRE 3 (1978) 24/8.

108 C. Aux. 5 (PL 10,611C).

109 C. Const. 1 (PL 10,577B).

110 In Mt. 26,1,3f (SC 258,192 Doignon).

Er besteht einfach darin, daß „Himmel und Erde, die wir für die größten Elemente halten, aufgelöst werden“¹¹¹.

Himmel und Erde bezeichnen die Gesamtheit des Kosmos, der vom Untergang betroffen ist. Wie in der Psalmenauslegung deutlich wird, ist unter ‚Himmel‘ hier der aufgrund seiner Materialität sichtbare Himmel, das Firmament, zu verstehen, nicht die Wohnung Gottes, in der es im Gegensatz zum Firmament keine Veränderung gibt¹¹²: „Doch dieser Himmel, der durch seine Stofflichkeit (*per materiem sui*) unserem Gesichtssinn unterworfen ist, der gleichsam als fest gefügter Rauch (*fumus solidatus*) Natur und Namen des Firmaments erhalten hat, wird vergehen und nicht (mehr) sein; die Wohnung des Herrn aber bleibt auf ewig“¹¹³.

An anderer Stelle unterscheidet Hilarius in der Psalmenauslegung zwischen dem ‚unteren Himmel‘, der auch Firmament genannt wird¹¹⁴, und dem ‚oberen Himmel‘. Gott, der in seiner Unendlichkeit den oberen Himmel noch überragt¹¹⁵, hat den „oberen und ersten Himmel“ als „Region seiner Erkenntnis“ geschaffen, um den Kräften (*virtutes*), die er zuerst geschaffen hat mit dem Ziel, ihn zu erkennen, einen fest umgrenzten Bereich anzuweisen. Da aber die noch zu erschaffenden Kreaturen die Kraft des unsichtbaren Gottes nur dann zu ertragen vermochten, wenn ihr Aufenthaltsort ihrer Schwachheit angemessen wäre und ein mäßigendes Element zwischen diesen und den ersten Himmel gesetzt würde, hat er die Wasser oben (unterhalb des ersten Himmels) angebracht und so dessen seinsmäßige Eigenart abgemildert, die die niedrigeren Geschöpfe nicht ertragen können¹¹⁶. Die Funktion des in sich durchaus nicht einheitlich strukturierten Firmaments ist es daher, die oberen Wassermassen zu stützen, zur Milderung unserer Atmosphäre beizutragen¹¹⁷ und dadurch menschliches Leben auf der Erde zu ermöglichen.

Über die Anzahl der Himmel weiß Hilarius nichts zu sagen. Auch wenn Paulus sich in den dritten Himmel versetzt sieht (2 Kor. 12, 2/4), so lehrt er doch nichts über deren Zahl, sei es, weil er darüber nur schweigt, sei es, weil er sie selbst nicht kennt. Daher genügt es dem Bischof von Poitiers zu wissen, daß es mehrere Himmel gibt¹¹⁸.

111 In Mt. 4,15,3f (SC 254,134 Doignon).

112 Vgl. tr. ps. 118 lamed 2 (CSEL 22,457,11f Zingerle).

113 Tr. ps. 122,2 (CSEL 22,581,3/6 Zingerle).

114 Tr. ps. 135,9 (CSEL 22,719,10f Zingerle); tr. ps. 135,11 (CSEL 22,720,6f Zingerle); vgl. tr. ps. 148,5 (CSEL 22,862,15 Zingerle).

115 Tr. ps. 135,11 (CSEL 22,720,10f Zingerle).

116 Tr. ps. 135,8 (CSEL 22,719,1/9 Zingerle).

117 Tr. ps. 135,9 (CSEL 22,719,10/6 Zingerle).

118 Tr. ps. 135,10 (CSEL 22,719,17/720,5 Zingerle). Zu den unterschiedlichen Vorstellungen der Väter von der Zahl der Himmel vgl. Atzberger, Geschichte 136 Anm. 3 (Tatian). 137 (Theophil.). 138 Anm. 1 (Iust.). 196.198.200.205 (Gnostiker). 243 (Iren.). 355 Anm. 1 (Clem. Alex.). 389f (Orig.). 566 Anm. 3 (Vict. Petav.); Niederhuber, Eschatologie 46/55 (Ambros.); Hill, Eschatologie 140/2 (Gregor d. Gr.); Dassmann, Visio Pauli 120/3 (apoc. Pauli). Zum Judentum vgl. Strack - Billerbeck, Kommentar 2,265; 3,173.531/3.702f;

Aus diesen kosmologischen Vorstellungen vom unteren und vom oberen Himmel ergibt sich folgerichtig, daß beim Untergang der Welt der untere Himmel, das Firmament, das menschliches Leben auf der Welt ermöglicht, zusammen mit der Erde aufgelöst wird.

e. Millenarismus?

Die Frage, ob Hilarius Millenarist sei, ist bereits von mehreren Autoren verneinend beantwortet worden¹¹⁹. Dennoch müssen in dieser systematischen Untersuchung die hierfür relevanten Stellen kurz besprochen werden. Unter Millenarismus soll dabei die aus jüdischer Tradition dem Christentum vermittelte Lehre verstanden werden, daß nach Ablauf der (sechstausendjährigen) Weltzeit vor der allgemeinen Auferstehung der Toten und dem Weltgericht ein tausendjähriges messianisches Zwischenreich stattfinden wird. Die Grundlage für diese im frühen Christentum recht verbreitete Lehre bildet Apk. 20, 1/6, oft gepaart mit der aus dem Judentum übernommenen typologischen Deutung der Schöpfungswoche auf die Dauer der Weltzeit, bei der nach Ps. 89, 4 (vgl. 2 Petr. 3, 8) ein Tag jeweils tausend Jahren entspricht¹²⁰.

In den exegetischen Schriften des Hilarius begegnet an insgesamt vier Stellen die typisch chiliastische Vorstellung von einer auf 6000 Jahre bemessenen Weltzeit. Im *Tractatus mysteriorum* wird bei der allegorischen Deutung der Manna-Perikope (Ex. 16,1/36) die 6000jährige Dauer der Weltzeit vorausgesetzt. Da auf dem Wüstenzug der Israeliten wegen der Sabbatruhe das Manna am sechsten Tag in doppelter Menge für den siebenten mitgesammelt werden mußte, erkennt Hilarius im Einsammeln des Manna

Siegfried, Philo 233 (Philo). 336 (Iust.). 340 (Theophil.). 359 (Orig.); ferner: H. Traub - G. von Rad, Art. οὐρανός κτλ., in: ThWbNT 5 (1954) 496/543.

119 Coustant, Praef. gen. 203/8 (PL 9,98B/100C); Lindemann, Liber mysteriorum 85; Förster, Theologie 684; Wild, Divinisation 153; A. Luneau, L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde (= ThH 2) (Paris 1964) 235/9; Schwarte, Weltalterlehre 226/32; Reinhardt, Time 102/4.

120 Zum Millenarismus, seiner Herkunft und Verbreitung vgl. J. Daniélou, La typologie millénariste de la semaine dans le Christianisme primitif, in: VigChr 2 (1948) 1/16; H. Bietenhard, Das tausendjährige Reich. Eine biblisch-theologische Studie (Zürich 1955); A. Wikenhauser, Die Herkunft der Idee des tausendjährigen Reiches in der Johannes-Apokalypse, in: RQ 45 (1937) 1/24; dazu: ders., Weltwoche und tausendjähriges Reich, in: TThQ 127 (1947) 399/417; L. Gry, Le millénarisme dans ses origines et son développement (Paris 1904); Schwarte, Weltalterlehre; Kötting, Endzeitprognosen; Fl. Alcaniz, Ecclesia patristica et millenarismus (Granada 1933); Strack - Billerbeck, Kommentar 3,823/7; für das Mittelalter: Wadstein, Ideengruppe 159/200; ferner: G. Bardy, Art. Millénarisme, in: DThC 10 (1929) 1760/3; W. Bauer, Art. Chiliasmus, in: RAC 2 (1954) 1073/8 (Lit.); K. Semisch - E. Bratke, Art. Chiliasmus, in: RE 3 (1897) 805/17 (Lit.); H. Leclercq, Art. Millénarisme, in: DACL 11 (1933) 1181/95 (Lit.); O. Böcher - G.G. Blum - R. Konrad - R. Bauckham, Art. Chiliasmus I-IV, in: TRE 7 (1981) 723/45 (Lit.).

in doppelter Menge die Mahnung zu einem verstärkten Sammeln guter Werke, die uns im Jenseits von Nutzen sein werden. Der sechste Tag bedeutet das gegenwärtige Leben, in dem wir für den siebenten Tag vorsorgen müssen, der die Vollendung bezeichnet: „In diesem unserem Zeitalter müssen also Werke getan werden, von denen wir in der Ruhe leben können. Es ist aber die Zeit des sechsten Jahrtausends, die durch die Zahl des sechsten Tages bezeichnet wird, da der Prophet sagt: ‚Denn tausend Jahre sind wie ein Tag vor dem Angesicht des Herrn‘ (Ps. 89, 4). Ernährt wird also das Volk am siebenten Tag, d. h. während der Ruhe des Herrn, von den Speisen, die tags zuvor gesammelt wurden. Von dem, was es vorbereitet hatte, lebte es, da es am siebenten Tag nichts fand, von dem es sich ernähren konnte, als viele auf das freie Feld hinausgingen und nichts fanden; nach Abschluß der Weltzeit nämlich werden (wir) nichts anderes zum Gebrauch für unsere Ruhe finden als dasjenige, was zuvor von uns vorbereitet und gesammelt worden ist“¹²¹. Auffällig ist an dem Zitat, daß die 6000-Jahres-Frist für die Weltzeit nicht eigens begründet, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt wird.

Mit der gleichen Selbstverständlichkeit geht Hilarius von der 6000jährigen Welt-dauer bei der Exegese des Falls von Jericho (Jos. 6, 1/21) aus. Jericho, das typologisch die Welt bezeichnet, wird von den Israeliten am siebenten Tag eingenommen, nachdem sie es sechs Tage lang mit der Bundeslade umschritten hatten. Diese sechs Tage symbolisieren die 6000jährige Welt-dauer: „Jericho aber, das Typus dieser Welt ist, wurde an sechs Tagen umschritten, am siebenten Tag stürzte es beim Erschallen der Posaune zusammen . . . Denn in den sechs Tagen wird die Zeit von 6000 Jahren gezeigt, in der man in der Welt umherirrte und in der die Generationen in einem gewissen Kreislauf aufeinander folgten, wobei die Welt selbst beim Erschallen der Posaune zur Zeit des siebenten Jahrtausends aufgelöst wird“¹²².

Der Zeitraum von sechs Tagen wird im Matthäuskommentar ebenso wie im *Tractatus mysteriorum* auf die Weltzeit bezogen, die wiederum als auf 6000 Jahre befristet vorausgesetzt wird. Das in der Verklärungsperikope berichtete Faktum (Mt. 17, 1), Jesus habe Petrus, Jakobus und Johannes nach sechs Tagen mit sich auf einen hohen Berg genommen, kommentiert Hilarius: „Denn nach sechs Tagen wird die Gestalt der Herrlichkeit des Herrn gezeigt; (darin) ist die Ehre des Himmelreiches vorausgebildet, nämlich nach Ablauf einer Zeit von 6000 Jahren“¹²³.

Überblickt man diese drei Texte, so erscheint nicht nur die Annahme, daß die Welt 6000 Jahre lang bestehen werde, als chiliastisches Gedankengut, sondern auch die typologische Parallelisierung der Weltzeit mit den Tagen der Woche sowie die Entsprechung von einem Wochentag und 1000 Jahren, die mit Ps. 89, 4 begründet

121 Tr. myst. 1,41,2f (CSEL 65,29,10/9 Feder).

122 Tr. myst. 2,10,1f (CSEL 65,35,15/20 Feder).

123 In Mt. 17,2,6/8 (SC 258,62 Doignon); vgl. zur Stelle: Driscoll, Transfiguration 409f.

wird. Doch fällt bei näherem Zusehen auf, daß Hilarius nicht von einem Sieben-Tage-Schema ausgeht, sondern nur von einem Sechs-Tage-Schema. Sechs Tage bezeichnen typologisch die 6000jährige Welt-dauer. An keiner Stelle äußert der Bischof von Poitiers, daß auch dem siebenten Tag 1000 Jahre entsprechen und daß dieser typologisch das Reich Christi bezeichne. Vielmehr bedeutet der siebente Tag die nicht weiter begrenzte Vollendung im Himmelreich, in der ewigen Ruhe¹²⁴. Damit fehlt bei Hilarius die für den Millenarismus grundlegende Annahme eines 1000jährigen Zwischenreiches. Ferner muß mit Nachdruck betont werden, daß er die 6000jährige Dauer der Weltzeit nicht aus dem Hexaemeron herleitet, ja sie nicht einmal mit der Schöpfungswoche in Verbindung bringt, sie vielmehr in seiner Exegese als selbstverständlich voraussetzt. Weil zudem diese chiliastischen Reminiszenzen ausschließlich in exegetischem Zusammenhang vorkommen, legt sich der Schluß nahe, daß Hilarius sie durch seine Vorlagen vermittelt bekommen hat, ohne selbst den Millenarismus zu vertreten¹²⁵. Für tr. myst. 1,41 läßt sich die Auslegung des Origenes von Ex. 16, 1/36 als Vorlage wahrscheinlich machen, in der die Welt-dauer von 6000 Jahren und ihre Herleitung aus der Schöpfungswoche mittels typologischer Auslegung ebenfalls vorausgesetzt wird¹²⁶. Für die Exegese der in Jos. 6, 1/21 und in Mt. 17, 1 erwähnten sechs Tage als Typos der 6000jährigen Weltzeit kann zwar keine unmittelbare Vorlage namhaft gemacht werden. Doch ist die typologische Bezeichnung der Weltzeit, deren Dauer auf 6000 Jahre befristet ist, durch den Zeitraum von sechs Tagen durchaus traditionelles exegetisches Gedankengut¹²⁷, von dem Hilarius sich bei der Auslegung der genannten Stellen hat inspirieren lassen.

Daß die chiliastischen Anklänge bei dem Bischof von Poitiers durch das Bemühen um eine angemessene, begründete Schriftauslegung und durch die Übernahme traditioneller Motive verursacht sind, wird noch einmal an der Kommentierung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg (Mt. 20, 1/16) deutlich. Die Auslegung basiert auf der Feststellung, daß Gott mit dem Menschen ebenso oft einen Bund geschlossen habe, wie der Besitzer des Weinbergs zum Marktplatz hinausging, um Arbeiter zu

124 Vgl. Schwarte, Weltalterlehre 230; siehe dazu auch die typologische Bezeichnung der Vollendung durch den Sabbat, den siebenten Tag, in tr. ps. 91,10 (CSEL 22,353,15/26 Zingerle) sowie durch die Siebenzahl in: tr. ps. 118 dalet h 5 (CSEL 22,393,19/394,2 Zingerle); tr. ps. 118 he 6 (CSEL 22,403,2/10 Zingerle); tr. ps. 118 resch 6 (CSEL 22,532,22/533,6 Zingerle).

125 Vgl. J.-P. Brisson, in: SC 19bis², 157 Anm. 6; J. Doignon, in: SC 258,63 Anm. 6.

126 Orig. in Ex. hom. 7,5 (GCS 29 = Orig. 6,212,11/9 Baehrens); vgl. dazu Schwarte, Weltalterlehre 211.229f.; J.-P. Brisson, in: SC 19bis², 138 Anm. 2.

127 Etwa: ep. Barnab. 15,4 (180 Wengst); Iren. adv. haer. 5,28,3 (SC 153,358 Rousseau); Hippol. in Dan. 4,23,4/6 (GCS 1,1 = Hippol. 1,1,242,8/244,10 Bonwetsch); in Dan. 4, 24,5 (GCS 1,1 = Hippol. 1,1,246,9/12 Bonwetsch); Cypr. ad Fort. 2,23/31 (CCL 3,183 Weber); Lact. inst. 7,14,9/11 (CSEL 19,629,15/26 Brandt); vgl. dazu auch: Doignon, Exil 320 mit Anm. 4; ders., in: SC 258,63 Anm. 6; J.-P. Brisson, in: SC 19bis², 157 Anm. 6.

werben: Der ersten Stunde wird der Bundesschluß mit Noe, der dritten derjenige mit Abraham, der sechsten derjenige mit Moses und der neunten der Bundesschluß mit David und den Propheten zugeordnet¹²⁸. „In der elften Stunde aber zeigt (Christus) den Zeitpunkt seiner leiblichen Ankunft; denn von der Gesamtzahl her, die der Dauer der gegenwärtigen Welt entsprechend festgesetzt ist, stimmt seine Geburt aus Maria mit jener Berechnung überein, die beim Tag der Zeitpunkt der elften (Stunde) ist. Vollzieht man nämlich eine Division durch die Zahl 500, so wird bei einer Gesamtsumme von 6000 Jahren die Zeit seiner leiblichen Geburt auf das Elfache des Divisors der ganzen Division berechnet“¹²⁹. Ausgehend von der traditionellen 6000jährigen Dauer der Weltzeit findet Hilarius die Weltzeit in den zwölf Stunden des Arbeitstages angedeutet. Dabei entspricht jede Stunde einem Zeitraum von 500 Jahren. Der elften Stunde, die die Ankunft Jesu Christi im Fleisch bezeichnet, entspricht daher das Jahr 5500 der Weltzeit.

Mit dieser Auslegung des Gleichnisses Mt. 20,1/16 knüpft Hilarius wiederum an ältere exegetische Traditionen an. Die typologische Parallele von Weltzeit und einem einzigen Tag begegnet anlässlich der Deutung dieses Gleichnisses schon bei Origenes¹³⁰ und könnte über Victorinus von Pettau dem Bischof von Poitiers vermittelt worden sein¹³¹. Die Auslegungen des Hilarius und des Origenes sind einander sehr ähnlich hinsichtlich der durch die Stundeneinteilung des Arbeitstages bezeichneten heilsgeschichtlichen Epochen; allerdings datiert Origenes die Geburt Christi nicht in das Jahr 5500¹³². Diese Datierung findet sich dagegen bei Hippolyt, der sie aus den Maßen der Bundeslade und aus der Todesstunde Jesu am sechsten Tag der Passionswoche, jedoch nicht aus Mt. 20, 1/16 typologisch herleitet¹³³. Laktanz legt indirekt eine Datierung der Geburt des Herrn etwa in das Jahr 5500 nahe¹³⁴. Ferner erwähnt der Chronograph des Jahres 354, daß die Zeitspanne von Adam bis Christi Geburt 5500 Jahre betrage¹³⁵. Auch der Chronograph Iulius Sextus Africanus läßt von den 6000 Jahren der Weltzeit von Adam bis zur Geburt Christi 5500 Jahre verfließen sein;

128 In Mt. 20,6,1/6 (SC 258,108 Doignon).

129 In Mt. 20,6,6/13 (SC 258,108 Doignon).

130 Orig. comm. in Mt. 15,31 (GCS 40 = Orig. 10,442,22/30 Klostermann - Benz); vgl. dazu: Schwarte, Weltalterlehre 203/6.

131 Vgl. Doignon, Exil 322; Wille, Studien 25/7.

132 Vgl. die Übersicht bei Doignon, Exil 548.

133 Hippol. in Dan. 4,24,1/6 (GCS 1,1 = Hippol. 1,1,244,11/246,16 Bonwetsch); dazu: Schwarte, Weltalterlehre 128/48, bes. 133f.

134 In seinem 304/13 verfaßten Werk *Divinae institutiones* (Altaner - Stüber, Patrologie 186; andere Datierung: um 324; vgl. Doignon, Exil 322 Anm. 2) bemerkt Laktanz, die sechstausend Jahre seien in spätestens 200 Jahren abgelaufen: Lact. inst. 7,25,3/6 (CSEL 19, 664,7/18 Brandt); hierzu: Schwarte, Weltalterlehre 163/8, hier 167.

135 Chronogr. a. 354 (MGH.AA 9,131 Nr. 148 Mommsen).

ob er sich dabei auf eine typologische Auslegung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg stützte, bleibt jedoch fraglich¹³⁶.

Ist somit deutlich geworden, daß die Datierung der Geburt Christi in das Jahr 5500 bei einer 6000jährigen Weltdauer älteren Traditionen entnommen und von Hilarius in die Auslegung von Mt. 20, 1/16 eingefügt worden sein dürfte, muß abschließend die Frage gestellt werden, ob bei dem Bischof von Poitiers diesen Zahlen über ihre symbolische Bedeutung hinaus auch eine real-arithmetische für die Dauer der Welt zukommt. Die Frage ist verneinend zu beantworten. Würde man nämlich mit der Datierung der Geburt Christi in das Jahr 5500 und dem Ende der Weltzeit nach 6000 Jahren Ernst machen, dann hätte Hilarius den Weltuntergang nach etwa 150 Jahren erwarten müssen. Von dieser Erwartung kann aber bei dem Bischof von Poitiers keine Rede sein. Sie stünde im Gegensatz zu der auch im Matthäuskommentar vertretenen Auffassung, der Zeitpunkt des Weltendes sei den Menschen unbekannt¹³⁷. Mit Recht stellt Schwarte daher fest, „daß in *dieser* Aussage und nicht in der stets von jeder eschatologischen Fristrechnung absehenden, zweckgebundenen Verwendung des traditionellen Chiliadenschemas das systematische Credo des Hilarius zu finden ist“¹³⁸.

Daß Hilarius solche Elemente älterer chiliastischer Denkformen nur unter dem Aspekt typologischer Exegese und ohne die Absicht, Endzeitchronologie zu betreiben, in seiner Schriftauslegung aufgenommen hat, beweist ein Abschnitt aus der Psalmenerklärung, in dem er auf das Sabbatjahr zu sprechen kommt. Dort heißt es von David als dem Beter des Psalms, er tue dem Gesetz des siebenten Jahres Genüge, „doch fordert er selbst, nach den siebentausend (Jahren) der Weltzeit frei zu sein“¹³⁹. Im Gegensatz zum Matthäuskommentar und dem *Tractatus mysteriorum* wird an dieser Stelle eine siebentausendjährige Dauer der Welt vorausgesetzt. Daran zeigt sich, daß je nach den Erfordernissen der Exegese bald die sechstausendjährige, bald die siebentausendjährige Frist für die Weltzeit herhalten muß. Nähme man die Zahlen als numerische Größe, so wäre der Widerspruch offensichtlich. Liegt ihre Bedeutung dagegen nicht auf der arithmetischen, sondern auf der Symbolebene, dann können die unterschiedlichen Angaben miteinander in Einklang gebracht werden. Damit sind die Zahlen freilich ihres real-chronologischen Charakters völlig entkleidet; sie fungieren nur noch als Symbole in einer typologisch-allegorisierenden Exegese¹⁴⁰.

136 Schwarte, Weltalterlehre 148/52, bes. 151 Anm. 119; H. Gelzer, Sextus Iulius Africanus und die byzantinische Chronologie 1 (Leipzig 1880) 24.

137 Vgl. oben S. 207/9.

138 Schwarte, Weltalterlehre 231.

139 Tr. ps. 118 gimel 7 (CSEL 22,381,15f Zingerle); vgl. tr. ps. 118 sin 5 (CSEL 22,538,5/7 Zingerle).

140 Vgl. auch die Anmerkungen Coustant's zu in Mt. 17,2 (PL 9,1013B/1014D) und zu in Mt. 20,6 (PL 9,1029D/1030D). Im übrigen hat Hilarius in einer späteren Auslegung des Gleich-

Aus alledem ergibt sich, daß aus den zitierten Stellen mit chiliastischen Reminiscenzen weder ein Anhaltspunkt für eine Parusiedatierung gewonnen, noch der Schluß gezogen werden kann, Hilarius sei Millenarist.

II. DIE WIEDERKUNFT CHRISTI.

a. Erster und zweiter *adventus* Christi.

Wenn die Welt untergeht, erfolgt die Wiederkunft Christi zum Gericht. Diese bezeichnet Hilarius gern als ‚Rückkehr‘ (*reditus*)¹⁴¹ des bei der Menschwerdung in die Welt gekommenen und bei der Himmelfahrt fortgegangenen Gottessohnes in Herrlichkeit. Häufiger benennt der Bischof von Poitiers jedoch die Wiederkunft Christi als ‚Ankunft‘ (*adventus*) und setzt sie damit in Parallele zu der Ankunft Christi bei seiner Menschwerdung. Zugleich unterscheidet er sie von der ersten, leiblichen Ankunft in Niedrigkeit als zweite Ankunft des Herrn in Herrlichkeit. Im einzelnen bezeichnen die Menschwerdung des Gottessohnes neben dem einfachen *adventus*, das durch den Kontext eindeutig bestimmt ist: *corporalis adventus*, *corporeus adventus*, *adventus dominicae corporationis*, *temporalis adventus* und *adventus ex virgine*¹⁴². Im Unterschied sowie in Korrelation dazu heißt die Wiederkunft

nisses von den Arbeitern im Weinberg, die stärker der Exegese des Origenes verpflichtet ist (vgl. Doignon, Exil 322 Anm. 3), die leicht im Sinn einer Endzeitchronologie mißverständlichen Aussagen nicht wiederholt: tr. ps. 129,11 (CSEL 22,656,17/657,6 Zingerle).

141 In Mt. 12,10,15 (SC 254,276 Doignon); in Mt. 14,14,8 (SC 258,28 Doignon); in Mt. 14,18,2 (SC 258,32 Doignon); in Mt. 21,6,6 (SC 258,130 Doignon); in Mt. 25,3,3 (SC 258,184 Doignon); in Mt. 31,11,19 (SC 258,238 Doignon); vgl. in Mt. 22,2,13 (SC 258,144 Doignon).

142 *Adventus*: in Mt. 12,13,5 (SC 254,278 Doignon); in Mt. 12,23,6 (SC 254,292 Doignon); in Mt. 22,1,17 (SC 258,142 Doignon); in Mt. 22,2,8 (SC 258,142 Doignon); in Mt. 23,7,9f (SC 258,160 Doignon); in Mt. 24,1,5 (SC 258,164 Doignon); trin. 5,32,7 (CCL 62,185 Smulders); trin. 6,29,1 (CCL 62,230 Smulders); trin. 6,31,8.16f (CCL 62,233f Smulders); tr. ps. 56,4 (CSEL 22,171,9 Zingerle); tr. ps. 118 samech 5 (CSEL 22,490,2f Zingerle); tr. ps. 118 ain 9 (CSEL 22,500,15 Zingerle); tr. ps. 118 ain 15 (CSEL 22,504,1f Zingerle); tr. ps. 118 sin 7 (CSEL 22,539,18 Zingerle); tr. ps. 118 tau 5 (CSEL 22,542,23 Zingerle); tr. ps. 129,10 (CSEL 22,655,19 Zingerle); tr. ps. 131,24 (CSEL 22,680,20 Zingerle); tr. myst. 1,1,2 (CSEL 65,3,11 Feder); vgl. Iacoangeli, Linguaggio 132; Kinnavey, Vocabulary 206; *corporalis adventus*: in Mt. 14,14,7 (SC 258,28 Doignon); vgl. Kinnavey, Vocabulary 206; *corporeus adventus*: in Mt. 20,6,7 (SC 258,108 Doignon); in Mt. 24,3,6 (SC 258,166 Doignon); tr. ps. instr. 5 (CSEL 22,7,6f Zingerle); tr. ps. 138,1 (CSEL 22,744,21 Zingerle); tr. myst. 2,7,2 (CSEL 65,34,6 Feder); vgl. Kinnavey, Vocabulary 206; *adventus dominicae corporationis*: tr. ps. 118 ain 15 (CSEL 22,504,4f Zingerle); *temporalis adventus*: trin. 10,69,16f (CCL 62A,525 Smulders); *adventus ex virgine*: tr. ps. instr. 6 (CSEL 22,7,9f Zingerle).

Christi neben der kontextuell eindeutigen Bezeichnung als *adventus: (dominicae) claritatis (suae) adventus, maiestatis suae adventus, gloriosus adventus, futurus adventus* und *adventus iteratus*¹⁴³.

Mit der Bezeichnung von Menschwerdung und Wiederkunft als *adventus Christi* nimmt Hilarius eine gängige, traditionelle Terminologie auf. Entgegen der Darstellung Lindemanns, die nahelegt, Hilarius habe den theologischen Terminus des *adventus Christi* als Bezeichnung für die Menschwerdung (bzw. für die Wiederkunft) Christi erst schaffen müssen¹⁴⁴, fand er diese Terminologie bereits in der Tradition vor¹⁴⁵. Schon Justin¹⁴⁶ und nach ihm Irenäus¹⁴⁷ unterscheiden zwischen dem ersten und dem zweiten *adventus* Christi im Sinne von Menschwerdung und Wiederkunft. Auch Tertullian kennt den zweifachen Advent Christi und setzt ihn in Beziehung zu den beiden Erscheinungsweisen (*habitus*) Christi, die von den Propheten vorausgesagt worden seien: die erste Ankunft des Herrn sei in Niedrigkeit erfolgt, nämlich in der Leidensfähigkeit und Sterblichkeit des Fleisches, die zweite dagegen werde in Herrlichkeit und Ehre stattfinden¹⁴⁸. Das Schema des doppelten Advents Christi findet sich

143 *Adventus*: in Mt. 4,27,11 (SC 254,148 Doignon); in Mt. 10,14,12 (SC 254,232 Doignon); in Mt. 18,7,9 (SC 258,82 Doignon); in Mt. 21,7,4 (SC 258,130 Doignon); in Mt. 25,2,3 (SC 258,180 Doignon); in Mt. 27,2,7 (SC 258,204 Doignon); trin. 9,59,29.40 (CCL 62A,438f Smulders); trin. 9,60,1.4 (CCL 62A,439f Smulders); tr. ps. 2,26 (CSEL 22,57,7 Zingerle); tr. ps. 2,36 (CSEL 22,64,17 Zingerle); (*dominicae claritatis (suae) adventus*: in Mt. 10,14,16 (SC 254,232 Doignon); in Mt. 14,13,10f (SC 258,26 Doignon); in Mt. 21,2,4 (SC 258,122 Doignon); in Mt. 21,4,25 (SC 258,128 Doignon); in Mt. 25,8,17f (SC 258,192 Doignon); *maiestatis suae adventus*: in Mt. 18,7,7 (SC 258,82 Doignon); *gloriosus adventus*: trin. 9,65,12 (CCL 62A,445 Smulders); tr. ps. 123,5 (CSEL 22,594,6f Zingerle); *futurus adventus*: in Mt. 10,14,16 (SC 254,232 Doignon); in Mt. 25,3,1 (SC 258,184 Doignon); *adventus iteratus*: in Mt. 17,6,8 (SC 258,66 Doignon).

144 Lindemann, Liber mysteriorum 46/8.

145 Vgl. die Belege in: ThesLL 1 (1904) 838 s. v. *adventus* Nr. I, 6 (*adventus Christi*); Blaise, Dictionnaire 61f s. v. *adventus*; A. Baumstark, Art. Advent, in: RAC 1 (1950) 112/25, hier 118f; J. Engemann, Auf die Parusie Christi hinweisende Darstellungen in der frühchristlichen Kunst, in: JbAC 19 (1976) 148 Anm. 53.

146 Iust. apol. 1,52,3 (63 Goodspeed); dial. 14,8 (107 Goodspeed); dial. 32,2 (126 Goodspeed); dial. 40,4 (137 Goodspeed); dial. 49,2 (147 Goodspeed); dial. 52,1 (151 Goodspeed); dial. 110,2 (226 Goodspeed); dial. 121,3 (240 Goodspeed); vgl. dazu: Barnard, Eschatology 87/9; Atzberger, Geschichte 147f.

147 Iren. adv. haer. 4,33,1 (SC 100,802/4 Rousseau): *duos adventus eius omnes annuntiaverunt prophetae: unum quidem, in quo homo in plaga factus est . . . secundum autem, in quo super nubes veniet*; vgl. adv. haer. 4,33,13 (SC 100,838/40 Rousseau); dazu: Atzberger, Geschichte 249f.

148 Tert. adv. Marc. 3,7,1.6 (CCL 1,516f Kroymann): *Duos dicimus Christi habitus a prophetis demonstratos totidem adventus praenotasse: unum in humilitate . . .; Christus Iesus duplici habitu in duos adventus deliniatur, primo sordidis indutus, id est carnis passibilis et mortalis indignitate . . . dehinc despoliatus pristinas sordes et exornatus podere et mitra et cidari munda, id est secundi adventus gloria et honore*; vgl. apol. 21,15 (CCL 1,125 Dekkers); adv. Iud. 14,1.7.10 (CCL 2,1391f.1393.1394 Kroymann). Für die Bezeichnung von Menschwerdung und Wiederkunft Christi als *adventus* siehe die Belege bei Claesson, Index Tertullianus 1,55 s. v.; vgl. Atzberger, Geschichte 315.

ferner im Westen bei Cyprian¹⁴⁹ und Laktanz¹⁵⁰, im Osten bei Origenes¹⁵¹, Eusebius¹⁵² und Cyrill von Jerusalem¹⁵³. In der Zeit nach Hilarius begegnet es bei Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und Gregor dem Großen¹⁵⁴.

Zweifellos beherrscht das traditionelle Schema vom zweifachen Advent des Gottessohnes die Aussagen des Hilarius über die Wiederkunft Christi. Es ermöglicht unserem Autor erstens die Sicherung der personalen Identität zwischen dem menschengewordenen und dem wiederkehrenden Christus. Zweitens läßt sich anhand dieses Schemas der Gegensatz vom Kommen Christi in Niedrigkeit und in Herrlichkeit, der für die christliche Parusievorstellung charakteristisch ist, in geeigneter Weise verdeutlichen. Drittens wird durch das Schema vom doppelten Advent die gegenwärtige Epoche im Sinn der eschatologischen Spannung von ‚Schon‘ und ‚Noch-nicht‘ als besondere Heilszeit zwischen der ersten und der zweiten Ankunft Christi akzentuiert.

Dennoch läßt sich der Bischof von Poitiers nicht monistisch auf das Schema erster Advent zweiter Advent Christi einengen. Im Matthäuskommentar deutet er bei der Auslegung der Perikope vom Seewandel Jesu (Mt. 14, 22/33) das Erscheinen Christi zur vierten Nachtwache auf seine Wiederkunft am Ende der Welt. In der Zahl vier erkennt Hilarius die Andeutung einer vierfachen Fürsorge (*sollicitudo*) des Herrn, die durch die Stationen Gesetz, Propheten, leibliche Ankunft und Wiederkunft in Herrlichkeit bestimmt ist¹⁵⁵. Dort bildet die Parusie den Abschluß eines viergliedrigen heilsgeschichtlichen Schemas.

Daneben unterscheidet Hilarius im Matthäuskommentar auch ein dreifaches Kommen Christi (nach seiner Auferstehung), das er in der dreifachen Rückkehr Jesu zu den schlafenden Jüngern im Garten Gethsemani angedeutet findet. Das erste Kommen Jesu bezeichnet danach die Erscheinung des Auferstandenen, bei der er die ungläubigen und ängstlichen Jünger zurechtwies. Das zweite besteht in der Geistsendung, durch die er sie zur Freiheit des Evangeliums zurückrief. Das dritte Kommen Christi ist schließlich seine Wiederkunft in Herrlichkeit, bei dem er ihnen Sicherheit und Ruhe zurückgeben wird¹⁵⁶.

149 Cypr. pat. 23,464/7 (CCL 3A,132 Moreschini); PsCypr. idol. 12 (CSEL 3,1,29,1/6 Hartel); vgl. Fernández, *Eschatologia* 112; Atzberger, *Geschichte* 540f.

150 Lact. inst. 4,12,14f (CSEL 19,313,4/8 Brandt); inst. 4,12,20/2 (CSEL 19,315,6/316,6 Brandt); inst. 4,16,13 (CSEL 19,341,4/9 Brandt); inst. 7,1,24 (CSEL 19,585,17/20 Brandt); vgl. Atzberger, *Geschichte* 601.

151 Orig. c. Cels. 1,56 (GCS 2 = Orig. 1,107,2/8 Koetschau); c. Cels. 2,29 (GCS 2 = Orig. 1, 157,6/8 Koetschau); vgl. Atzberger, *Geschichte* 427.

152 Euseb. eclog. proph. 1 (PG 22,1025A/B).

153 Cyrill. Hieros. catech. 15,1f (2,152/6 Rupp).

154 Niederhuber, *Eschatologie* 127/9 (Ambros.); O'Connell, *Eschatology* 31f (Hieron.); Eger, *Eschatologie* 41 (Aug.); ferner: Aug. civ. Dei 20,24,77/81 (CCL 48,746 Dombart - Kalb); civ. Dei 18,35,61/8 (CCL 48,630 Dombart - Kalb); Hill, *Eschatologie* 202 (Gregor d. Gr.).

155 In Mt. 14,14,3/8 (SC 258,28 Doignon).

156 In Mt. 31,11,12/20 (SC 258,238 Doignon); vgl. zur Stelle: Wille, *Studien* 169f.

Diese von dem doppelten *adventus* Christi abweichenden Schemata stehen zu jenem jedoch nicht in ausschließendem Widerspruch. Sie sind durch exegetische Erfordernisse bedingt und stellen die zweifache Ankunft Christi als Grundschema der Parusieinterpretation des Hilarius nicht in Frage.

b. Die Anzeichen und Begleiterscheinungen der Wiederkunft.

Daß die Anzeichen und Begleiterscheinungen der Parusie nicht streng von denjenigen zu trennen sind, die auf den bevorstehenden Weltuntergang hinweisen, ist bereits erwähnt worden¹⁵⁷. Insofern die Wiederkunft Christi nach dem Weltuntergang erfolgt und mit diesem eng verbunden ist, gelten die Anzeichen für das Weltende ebenso als Anzeichen der Parusie¹⁵⁸. Da sie bereits oben besprochen wurden¹⁵⁹, bleiben im folgenden noch jene Anzeichen und Begleiterscheinungen darzustellen, die sachlich eher der Wiederkunft Christi als dem Weltuntergang zugeordnet sind. Es handelt sich dabei erstens um das Erscheinen des Moses und des Elias, zweitens um das Sichtbarwerden des Kreuzzeichens am Himmel und drittens um das Erschallen der Trompete.

In der Eschatologie des hellenistischen Judentums spielten Moses, Elias und Henoch sowie auch andere Propheten der Vorzeit eine wichtige Rolle. Man erwartete ihre Wiederkunft oder wenigstens die Wiederkunft eines von ihnen zu Beginn der messianischen Heilszeit¹⁶⁰. Auf dem Hintergrund dieser Erwartung und in Auslegung von Apk. 11, 3/14 rechnet ein Teil der Kirchenschriftsteller mit der Wiederkunft des Henoch und des Elias vor der Wiederkunft Christi. Dazu gehören Tertullian¹⁶¹, Pseudo-Cyprian¹⁶² und Gregor der Große¹⁶³. Ihre Wiederkunft wird damit begründet, daß sie nicht gestorben, sondern entrückt worden seien¹⁶⁴. Mit der gleichen

157 Oben S. 210.

158 Vgl. z. B. in Mt. 25,3,1/12 (SC 258,184 Doignon); in Mt. 26,1,2/4 (SC 258,192 Doignon).

159 Vgl. oben S. 209/17.

160 Volz, *Eschatologie* 194/8.200/3 mit Belegen; Atzberger, *Eschatologie* AT und NT 159/61; vgl. auch auf diesem Hintergrund Mt. 11,14; 16,14 (Mk. 6,15; 8,28; Lk. 9,8.19); Mt. 17, 10f (Mk. 9,11f); Mt. 27,47 (Mk. 15,35f); Lk. 1,17; Joh. 1,21.25; ferner: A. van den Born, *Art. Elias*, in: Haag, *Bibel-Lexikon* 379f; H. Cazelles, *Art. Moses*, in: ebd. 1177f; J. Jeremias, *Art. Ἠλίας*, in: ThWbNT 2 (1935) 930/43, bes. 933/6; ders., *Art. Μωϋσῆς* 860f; Strack-Billerbeck, *Kommentar* 4,764/98, bes. 779/98.

161 Tert. an. 50,5 (CCL 2,856 Waszink); vgl. Atzberger, *Geschichte* 315f; Bousset, *Antichrist* 136.

162 PsCypr. *Pascha comp.* 14 (CSEL 3,3,261,25f Hartel); vgl. mont. *Sina et Sion* 5 (CSEL 3, 3,109,9/13 Hartel).

163 Hill, *Eschatologie* 195/7; Manselli, *Eschatologia* 79.

164 Bousset, *Antichrist* 134/9.

Begründung nennt Victorinus von Pettau Elias und Jeremias, womit er eine völlig singuläre Auffassung vertritt¹⁶⁵. Eine größere Gruppe – zu ihr gehören Justin¹⁶⁶, Origenes¹⁶⁷, Laktanz¹⁶⁸, Ambrosius¹⁶⁹, Hieronymus¹⁷⁰ und Augustinus¹⁷¹, weiß von der Wiederkunft nur eines Propheten-Vorläufers vor Christi Wiederkunft, nämlich des Elias.

In seinem Matthäuskommentar vertritt Hilarius gegen alle diese Stimmen die Sondermeinung, die beiden Zeugen von Apk. 11, die der Wiederkunft Christi vorangehen, seien Moses und Elias. Er begründet sie durch Hinzuziehung der Verklärungspärikoche (Mt. 17, 1/9), der in seiner Auslegung ein eschatologischer Sinn beigemessen wird, da er die Verklärung als Vorausbild eschatologischer Ereignisse versteht. Die beiden Propheten, die zusammen mit Christus auf dem Tabor erschienen sind, werden auch der Ankunft des Herrn vorangehen und vom Antichrist getötet werden, äußert er unter Berufung auf die Apokalypse (Apk. 11, 7)¹⁷². Ausdrücklich lehnt Hilarius die Meinung anderer Autoren ab, es sei entweder Henoch oder Jeremias, der zusammen mit Elias wiederkomme; auch die Tatsache, daß Henoch wie Elias hat „sterben“ müssen (vgl. Gen. 5,23f), ist ihm kein ausreichender Beweis für dessen Wiederkunft zusammen mit Elias¹⁷³. Bei den zitierten Auslegern von Apk. 11 dürfte es sich um Tertullian und Pseudo-Cyprian sowie um Victorinus von Pettau handeln¹⁷⁴. Hilarius' Begründung lautet: Wir können die Wahrheit, die der Herr den drei Jüngern bei der

Verklärung geoffenbart hat, nicht durch unsere eigene Meinung zerstören und andere Propheten erwarten, als von ihnen geschaut wurden. Obwohl es nicht nötig sei, sich über die Wahrheit des Evangeliums hinaus Gedanken zu machen, könne man im übrigen, wenn man wie Paulus Kenntnis „geheimer Schriften“ erlangt habe – hier verweist er auf dessen Entrückung in den Himmel bzw. ins Paradies (2 Kor. 12,2/4) –, bei genauer Beobachtung der Umstände des Todes und des Grabes des Moses feststellen, alles sei so dargestellt, daß Moses bei der Verklärung gesehen werden konnte¹⁷⁵. Der Angelpunkt von Hilarius' Argumentation ist also die typologische Auslegung der Verklärung auf die Wiederkunft Christi.

Mit der typologisch-eschatologischen Deutung der Verklärungspärikoche begründet Hilarius nicht nur, daß Moses und Elias als *Vorläufer* der Wiederkunft Christi auftreten, um vom Antichrist getötet zu werden, sondern auch, daß Moses und Elias im kommenden Reich Christi als Typoi für das Gesetz und die Propheten zu seiner Rechten und zu seiner Linken sitzen und Israel richten werden¹⁷⁶. Eine besondere Auferweckung der beiden Propheten nach ihrem Tod, von der mit Bezug auf Apk. 11, 11f bei anderen Autoren gelegentlich die Rede ist¹⁷⁷, erwähnt Hilarius nicht, setzt sie aber vielleicht voraus.

Von den beiden Vorläufer-Propheten verdient Elias noch ein besonderes Augenmerk, da Hilarius auf ihn verschiedentlich isoliert zu sprechen kommt. Nach Mt. 17, 11 soll „Elias kommen und alles wiederherstellen“. Das versteht unser Autor so: „Er wird den Rest Israels, den er antreffen wird, zur Gotteserkenntnis zurückrufen“¹⁷⁸. Derselbe Gedanke begegnet noch einmal an anderer Stelle: Ein Teil der Juden wird durch Elias zum Glauben kommen und durch den Glauben gerechtfertigt werden¹⁷⁹. Diese Vorstellung ist wohl von Victorinus von Pettau übernommen¹⁸⁰, und nach Hilarius scheint sie – möglicherweise durch ihn vermittelt – bei Augustinus und vielleicht auch bei Ambrosius wieder auf¹⁸¹.

165 Vict. Petav. in Apoc. 11,3 (CSEL 49,98,10/2 Haussleiter): *Multi putant cum Helia esse Heliseum aut Moysen, sed utrique mortui sunt. Hieremiae autem mors non invenitur. per omnia veteres nostri tradiderunt illum esse Hieremiam*. Vgl. Bousset, Antichrist 137 zur Singularität von Victorinus' Ansicht.

166 Iust. dial. 49,2/6 (147f Goodspeed); vgl. Atzberger, Geschichte 148.

167 Origenes schwankt zwischen Johannes dem Täufer und Elias (Orig. comm. in Io. 2,30 [GCS 10 = Orig. 4,86,32/88,5 Preuschen]), doch neigt er mehr der Ansicht zu, daß es Elias sei, der kommt und die Gläubigen zur Ankunft Christi bereiten wird. Vgl. Atzberger, Geschichte 430f.

168 Lact. inst. 7,17,1f (CSEL 19,638,6/13 Brandt). Laktanz spricht zwar nur von „einem großen Propheten“, doch darf man vermuten, daß dies Elias ist: vgl. Atzberger, Geschichte 603; Bousset, Antichrist 137.

169 Niederhuber, Eschatologie 153f. An anderer Stelle nennt Ambrosius mit Bezug auf Apk 11 drei Propheten als „Zeugen“: Elias, Johannes den Täufer und Henoch.

170 O'Connell, Eschatology 19/22 mit Anm. 107.

171 Eger, Eschatologie 45f.

172 In Mt. 20,10,8/13 (SC 258,114 Doignon); vgl. in Mt. 17,2,6/3,12 (SC 258,62/4 Doignon). Dazu auch Bousset, Antichrist 137. Obwohl die Meinung des Hilarius in den heute erhaltenen Schriften allein steht, kann sie damals nicht völlig singulär gewesen sein, wie Victorinus von Pettau bezeugt (vgl. den Text oben in Anm. 165). Zur Exegese der Verklärung bei Hilarius vgl. Fierro, Gloria 112/20 und, Fierro korrigierend, Driscoll, Transfiguration.

173 In Mt. 20,10,13/5 (SC 258,114 Doignon).

174 Vgl. oben S. 227f Anm. 161f und 165, sowie J. Doignon, in: SC 258,115 Anm. 20; ders., Exil 325 Anm. 2; Wille, Studien 47.

175 In Mt. 20,10,15/24 (SC 258,114 Doignon). Nach einer rabbinischen Tradition ist Moses nicht gestorben, sondern ebenso wie Elias und Henoch entrückt worden: J. Jeremias, Art. מַוְסֵי 859f.

176 In Mt. 17,2,10/5 (SC 258,62 Doignon); in Mt. 20,10,4/10 (SC 258,114 Doignon).

177 Bousset, Antichrist 134/6; Atzberger, Geschichte 603.

178 In Mt. 17,4,3f (SC 258,64 Doignon).

179 In Mt. 26,5,15f (SC 258,198 Doignon): *ita per Eliam est creditura (sc. pars Iudaeorum) et iustificanda per fidem est*. Vgl. unten S. 236f.

180 Vict. Petav. in Apoc. 20,1 (CSEL 49,140,7/9 Haussleiter): *qui ex Iudaeis in novissimo tempore sunt credituri per praedicationem Heliae*; vgl. Wille, Studien 47.

181 Aug. civ. Dei 20,30,87f (CCL 48,756 Dombart - Kalb): *sed tamen de illorum stirpe venientes, qui per Heliam illo tempore credituri sunt*; vgl. Eger, Eschatologie 45. Auch Ambrosius scheint einen Zusammenhang zu sehen zwischen dem Kommen des Elias und der Bekehrung der Juden am Ende der Welt: Niederhuber, Eschatologie 153f. Gregor d. Gr. schreibt die Bekehrung der Juden am Ende der Welt der Predigt des Elias und des Henoch zu: Hill, Eschatologie 196.

Auf dem Hintergrund der Entsprechung von erstem und zweitem Advent Christi sieht Hilarius anlässlich der Auslegung von Mt. 17,10f eine Parallelität zwischen Elias, dem Vorläufer der zweiten, und Johannes dem Täufer als dem Vorläufer der ersten Ankunft Christi. Johannes der Täufer ist in der Kraft und dem Geist des Elias erschienen und hat die Ankunft Christi angekündigt, indem er Christi Leiden durch das Beispiel ungerechten Leidens voranging¹⁸². Die parallele Zuordnung der beiden Vorläufer bezogen auf die beiden Advente Christi findet sich ausführlich schon bei Justin¹⁸³ und später bei Augustinus¹⁸⁴.

Zu den Anzeichen und Begleiterscheinungen der Wiederkunft Christi gehört das „Zeichen des Menschensohnes“, das nach Mt. 24, 30 am Himmel erscheinen wird. In der altchristlichen Literatur wird das Zeichen des Menschensohnes seit dem 2. Jh. vereinzelt und seit dem 4. Jh. allgemein als das Kreuz Christi verstanden¹⁸⁵. Auch Hilarius zählt das Erscheinen des Zeichens des Menschensohnes zusammen mit anderen Anzeichen und Begleiterscheinungen der Parusie auf. Dabei spricht er vom „Sichtbarwerden (*ostensio*) des Heilszeichens“¹⁸⁶. Die Umschreibung des Zeichens von Mt. 24, 30 als ‚Heilszeichen‘ läßt darauf schließen, daß Hilarius es als das eschatologische Kreuz deutet, das bei der Wiederkunft Christi am Himmel sichtbar wird; bedeutet doch das Kreuz für die Gläubigen Heil¹⁸⁷. Diese Schlußfolgerung findet ihre Bestätigung, indem Hilarius sagt: „So leuchtet allen ein Licht im Holz (des Kreuzes), so (erstrahlt) aus der Niedrigkeit des Todes Gottes Herrlichkeit“¹⁸⁸. Wenn

Hilarius an dieser Stelle von ‚Holz‘ (*lignum*) spricht, so könnte er es schlicht als Synonym für ‚Kreuz‘ (*crux*) gebrauchen. Daß *lignum* hier aber noch einen beabsichtigten Nebensinn trägt, läßt sich nicht mit Sicherheit ausschließen. Es ist durchaus möglich, daß der Bischof von Poitiers mit dem Ausdruck *lignum* auf die Identität des eschatologischen Kreuzes mit dem historischen Holzkreuz von Golgatha hinweisen will, die auch bei anderen altchristlichen Autoren behauptet wird. Auf jeden Fall spielt zugleich die Vorstellung von einem Lichtkreuz eine Rolle, die sich ebenfalls bei einigen Vätern findet¹⁸⁹. Demnach würde Hilarius zur Parusie die Erscheinung des historischen Holzkreuzes von Golgatha in verklärter Form als Lichtkreuz am Himmel erwarten. In dieser Vorstellung von der *crux eschatologica* wird das Motiv vom Kreuz als Siegeszeichen, das bei Hilarius ein zentrales Thema ist¹⁹⁰, aufgegriffen und zugleich eschatologisch überhöht.

Das dritte unmittelbar mit der Wiederkunft Christi verbundene Zeichen ist das Erschallen der Trompete bzw. der Posaune oder des Horns¹⁹¹. Das Blasen der Trompete war bereits im AT und im hellenistischen Judentum ein eschatologisches Signal, durch welches das Endgericht angekündigt werden sollte. Ferner werden Theophanien durch Trompetenklang begleitet. An diese jüdische Tradition knüpft das NT an¹⁹².

Auf diesem biblischen Hintergrund, besonders im Anschluß an Mt. 24,31; 1 Kor. 15,52; 1 Thess. 4,16 und Apk. 8,2.6 lehren die Kirchenväter das Blasen der Trompete als Begleiterscheinung der Wiederkunft Christi. Ebenso wie Tertullian^{192a}, Origenes¹⁹³, Laktanz¹⁹⁴ und Cyrill von Jerusalem¹⁹⁵ sowie später Ambrosius, Hierony-

182 In Mt. 17,4,1/8 (SC 258,64/6 Doignon); vgl. in Mt. 11,7,17f (SC 254,260 Doignon).

183 Iust. dial. 49,2/7 (147f Goodspeed); vgl. Atzberger, Geschichte 148.

184 Aug. tr. in Io. 4,5,21/9 (CCL 36,33 Willems); vgl. Eger, Eschatologie 45.

185 K.-H. Rengstorf, Art. σημεῖον κτλ., in: ThWbNT 7 (1964) 234/6, bes. 236; Bousset, Antichrist 154/8; E. Stommel, Σημεῖον ἐκπετάσεως (Didache 16,6), in: RQ 48 (1953) 21/42, bes. 26/31; E. Peterson, La croce e la preghiera verso l'oriente, in: EL 59 (1945) 52/68, jetzt unter dem Titel: Das Kreuz und das Gebet nach Osten, in: ders., Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen (Rom - Freiburg - Wien 1959) 15/35, hier 23/35; P. Stockmeier, Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus. Ein Beitrag zum Verständnis des Kreuzes im 4. Jh. (= TThSt 18) (Trier 1966) 151/9; Sieper, Mysterium 9; A. Grillmeier, Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellungen (München 1956) 69/75; Cl. Müller, Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe. Eine Strukturanalyse, in: RQ 75 (1980) 41/3; vgl. auch die dort in Anm. 198 aufgeführte Lit. Nach den Untersuchungen von T.F. Glasson (The Ensign of the Son of Man [Matt. XXIV.30], in: JThS 15 [1964] 299f) und A. Stuiber (Die drei σημεῖα von Didache XVI, in: JbAC 24 [1981] 42/4) handelt es sich jedoch bei dem „Zeichen des Menschensohnes“ in Mt. 24,30 sowie bei dem „Zeichen der Ausbreitung“ in Did. 16,6 nicht um das Kreuz, sondern um die Standarte des Menschensohnes, die zum Trompetenschall in Form einer Stoffahne am Himmel entrollt wird und so den Sammelpunkt bezeichnet.

186 In Mt. 26,1,4f (SC 258,192 Doignon).

187 Umgekehrt erwächst dem jüdischen Volk, dem das Kreuz ein Skandal ist, aus diesem kein Heil: in Mt. 19,10,2/4 (SC 258,98/100 Doignon).

188 In Mt. 26,1,11f (SC 258,194 Doignon).

189 Zur *crux eschatologica* als historischem Golgatha-Kreuz und als Lichtkreuz vgl. E. Dinkler, Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe (= Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 29) (Köln - Opladen 1964) 77/87 mit Belegen; vgl. ferner die oben S. 230 Anm. 185 genannten Titel von Peterson, Stockmeier und Grillmeier. Atzberger (Eschatologie AT und NT 323) schließt voreilig die Identität von Golgatha-Kreuz und Lichtkreuz aus.

190 Vgl. dazu oben S. 88f bes. bei Anm. 395.

191 Im Altertum sind Trompete, Posaune und Horn nicht klar voneinander zu unterscheiden. Entsprechend läßt sich das lateinische Wort *tuba* sowohl mit ‚Trompete‘ als auch mit ‚Posaune‘ oder ‚Horn‘ übersetzen. Vgl. Sachs, Real-Lexikon 189f s. v. Horn und 395 s. v. Trompete; A. Reinach, Art. Tuba, in: Daremberg - Saglio, Dictionnaire 5 (1919) 522/8; H. Hickmann, Art. Horninstrumente B, in: MGG 6 (1957) 733; ders., Art. Trompeteninstrumente B, in: MGG 13 (1966) 771.

192 G. Friedrich, Art. σάλπιγξ κτλ., in: ThWbNT 7 (1964) 71/88, bes. 80.84.86/8 mit Belegen; Volz, Eschatologie 162f.346; Bousset, Antichrist 166f; Atzberger, Eschatologie AT und NT 163.324f.

192a Tert. res. mort. 24,1/7 (CCL 2,951 Borleffs); orat. 29,3 (CCL 1,274 Diercks); vgl. res. mort. 42,1 (CCL 2,976 Borleffs).

193 Orig. comm. ser. in Mt. 51f (GCS 38 = Orig. 11,115,30/118,6 Klostermann - Benz); vgl. Atzberger, Geschichte 429.

194 Lact. inst. 7,16,11 (CSEL 19,636,21/637,3 Brandt); vgl. Atzberger, Geschichte 603.

195 Cyrill. Hieros. catech. 15,22.24 (2,184.190 Rupp); vgl. Daniélou, Sendung der Engel 139.

mus und Augustinus¹⁹⁶ steht Hilarius in dieser Tradition. Im Matthäuskommentar erwähnt er, daß Engel Trompeten blasen, ohne jedoch wie es gelegentlich bei anderen Autoren geschieht¹⁹⁷ diese Funktion bestimmten Engeln zuzuweisen. Der Trompetenklang ist ein Signal zum Versammeln der Heiligen und eine Ankündigung der nun beginnenden allgemeinen Freiheit¹⁹⁸. Bei der allegorischen Auslegung des Gleichnisses von den klugen und den törichten Jungfrauen identifiziert er das laute Rufen um Mitternacht (Mt. 25, 6) mit dem Trompetenklang, der der Wiederkunft des Herrn vorangeht und alle aufruft, dem Bräutigam entgegenzugehen¹⁹⁹. Da Hilarius Braut und Bräutigam als Fleisch (= Leib) und Geist (= Seele) exegesierte, bedeutet das Trompetensignal zugleich das Zeichen zur Auferstehung, bei der beide, Leib und Seele, eins sein werden, da die Niedrigkeit des Fleisches in die *gloria spiritualis* umgewandelt wird²⁰⁰. Im *Tractatus mysteriorum* deutet unser Autor den Trompetenklang am siebenten Tag bei der Eroberung Jerichos (Jos. 6, 16), bei dem die Mauern einstürzten, auf das Trompetensignal am Ende der Weltzeit, bei welchem die Welt aufgelöst wird²⁰¹. Das Blasen der Trompete(n) durch die Engel hat somit die Funktion, das Weltende, die Wiederkunft Christi und die Auferstehung der Toten anzukündigen sowie die Heiligen zu versammeln.

c. Der Ort der Wiederkunft.

Über den Ort, an dem Hilarius die Wiederkunft Christi erwartet, gibt nur eine Stelle des Matthäuskommentars Auskunft, an der er Mt. 24, 28 („Überall, wo ein Leichnam [*corpus*] ist, da werden sich die Adler [*aquilae*] sammeln“) auslegt: Dies sei gesagt, damit wir von dem Ort Kenntnis hätten, an welchem Christus (bei seiner Wiederkunft) sein werde. Die Adler bezeichnen allegorisch die Heiligen, da diese aufgrund ihres *corpus spiritale* wie die Adler herbeifliegen werden. „Von den Engeln versammelt, werden sie am Ort des Leidens (Christi) zusammenkommen, und mit Recht wird die Ankunft seiner Herrlichkeit dort erwartet werden, wo er durch das Leiden (in) seiner körperlichen Niedrigkeit uns die Herrlichkeit der Ewigkeit erwirkt hat“²⁰². Als Ort der Wiederkunft

196 Niederhuber, Eschatologie 155f.209 (Ambros.). In Anlehnung an Origenes deutet Ambrosius das Erschallen der Trompete allegorisch, denkt also nicht an einen sinnlich wahrnehmbaren Trompetenklang; O'Connell, Eschatology 32 (Hieron.); Aug. vera rel. 41, 77, 4 (CCL 32, 237 Daur).

197 Bousset, Antichrist 166f.

198 In Mt. 26, 1, 6/8 (SC 258, 192 Doignon).

199 In Mt. 27, 4, 21/4 (SC 258, 206 Doignon).

200 In Mt. 27, 4, 2/5 (SC 258, 204 Doignon); vgl. unten S. 254/62.

201 Tr. myst. 2, 10, 2 (CSEL 65, 35, 17/20 Feder).

202 In Mt. 25, 8, 12/9 (SC 258, 192 Doignon). Zur Stelle vgl. Wille, Studien 99.

Christi gilt also der Ort seiner Passion. Im weiteren Sinne ist es Jerusalem und im engeren der Ort der Kreuzigung, den Hilarius an anderer Stelle als „Mitte der Welt“ charakterisiert hat²⁰³. Es besteht somit ein Entsprechungszusammenhang zwischen dem Ort des Leidens (bei seiner ersten Ankunft) und dem Ort seiner Wiederkunft.

Eine bemerkenswerte Parallele zu dieser Auffassung des Hilarius findet sich in dem etwa 200 Jahre früher entstandenen *Dialog mit Tryphon* des Justin. Justin geht davon aus, daß die Wiederkunft Christi in Jerusalem stattfinden wird²⁰⁴. Dabei arbeitet er die Identität des Ortes der Wiederkunft mit dem seines Leidens und Sterbens bei seinem ersten Kommen klar heraus: An dem gleichen Ort Jerusalem, an dem die Ältesten und Priester des Judenvolkes bei seinem ersten Erscheinen Christus verstoßen, Hand an ihn gelegt und ihn getötet haben, werden die Juden bei seiner zweiten Parusie ihn, den sie entehrt haben, erkennen²⁰⁵. Die Vorstellung, daß Jerusalem (und zwar näherhin der Tempelberg als Nabel und Zentrum der Welt) Ort der Auferstehung und des Gerichtes ist, scheint auf eine jüdische Tradition zurückzugehen, aus welcher die christlichen Autoren geschöpft haben dürften²⁰⁶.

d. Die Wiederkunft Christi in Herrlichkeit.

Wenn die Welt untergeht, zum Zeitpunkt des Gerichts²⁰⁷, ereignet sich die Wiederkunft Christi. Dies ist die allgemeinste und zugleich einzige Zeitbestimmung für die Wiederkunft, die sich den Schriften des Hilarius entnehmen läßt. Der Zeitpunkt

203 In Mt. 33, 4, 4f (SC 258, 252 Doignon); vgl. oben S. 89 mit Anm. 398.

204 Barnard, Eschatology 88.

205 Iust. dial. 40, 4 (137 Goodspeed). Laktanz (inst. 7, 24, 6 [CSEL 19, 659, 9/12 Brandt] erwähnt, daß nach der Wiederkunft Christi die Gerechten von der ganzen Erde versammelt werden und nach dem Vollzug des Gerichtes die heilige Stadt *in medio terrae* errichtet wird. Möglicherweise spielt er damit auch auf Jerusalem als Ort der Wiederkunft und des himmlischen Jerusalem an.

206 H. Riesenfeld, The Resurrection in Ezekiel XXXVII and the Dura-Europos Paintings (= Uppsala Universitets Årsskrift 11, 2) (Uppsala 1948) 30f; Maas, Descensus 94/6; Zur Vorstellung von Jerusalem als Mittelpunkt der Welt vgl. ferner: A. Oepke, Art. μεσότης κτλ., in: ThWbNT 4 (1942) 613; W.-H. Roscher, Omphalos. Eine philologisch-volkskundliche Abhandlung über die Vorstellung der Griechen und anderer Völker vom ‚Nabel der Erde‘ (= ASGW.PH 29, 9) (Leipzig 1913) = ders., Omphalos (Hildesheim - New York 1974) Hauptteil 24/8; ders., Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern, besonders den semitischen. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft, Volkskunde und Archäologie (= BVSGW. PH 70, 2) (Leipzig 1918) = ders., Omphalos (Hildesheim - New York 1974) Anhang 12/24; vgl. 25/47; ders., Neue Omphalosstudien. Ein archäologischer Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft (= ASGW.PH 31, 1) (Leipzig 1915) 15/8. Vgl. dazu auch die Vorstellung von Golgatha als Mittelpunkt der Welt oben S. 89 mit Anm. 398.

207 In Mt. 22, 2, 13f (SC 258, 144 Doignon); vgl. in Mt. 12, 10, 15f (SC 254, 276 Doignon); in Mt. 21, 7, 4/6 (SC 258, 130 Doignon).

wird nicht absolut, sondern nur relativ bestimmt. Der Tag des Weltuntergangs, der zugleich Tag der Wiederkunft und des Gerichtes ist, bleibt dabei in unbestimmbarer und dem menschlichen Wissen nicht zugänglicher Zukunft²⁰⁸. Für denjenigen, der nicht mit der Wiederkunft Christi rechnet und sich den Lastern der Welt hingibt, wird sie darum unerwartet (*desperata die*) erfolgen²⁰⁹.

Im Unterschied zur ersten Ankunft Christi, die erfolgte, um für den Menschen das Heil zu wirken²¹⁰, liegt der Sinn der zweiten Ankunft wesentlich im Gericht²¹¹ und in der Aufrichtung des eschatologischen Reiches²¹². Dies bedeutet jedoch keinen Gegensatz zum Heilswirken bei seiner ersten Parusie, sondern stellt eine sein irdisches Heilswirken ergänzende und notwendig fortführende Perspektive dar.

Hilarius denkt die Wiederkunft Christi als ein Hinabsteigen vom Himmel²¹³, da „wir nach dem Apostel unseren Erlöser vom Himmel her erwarten“²¹⁴. Im einzelnen spielt für die Vorstellung von der Wiederkunft Christi und der Errichtung seines Reiches die Vision von Dan. 7 eine zentrale Rolle. In Anlehnung an Dan. 7, 13 schreibt Hilarius, daß „der Menschensohn mit den Wolken des Himmels“ kommen werde²¹⁵. Fast formelhaft-stereotyp kehrt diese Wendung in seinen Schriften öfters wieder²¹⁶.

Wenn Christus mit den Wolken des Himmels wiederkommt, wird er sichtbar (*con-tuendus*) sein und zur Rechten des Vaters sitzen²¹⁷. Alle werden ihn dann sehen, und zwar in seinem Leib, der gelitten hat und zur Unvergänglichkeit umgewandelt wurde. Dabei wird man ihn an seinen Wundmalen erkennen: „In diesem (Leib) werden ihn alle am Tag des Gerichtes als Durchbohrten und vom Kreuz her Wiedererkannten sehen; in diesem (Leib) wurde er auf dem Berg (der Verklärung) vorgebildet (vgl. Mt. 17, 2; 2 Petr. 1, 17f), in diesem (Leib) wurde er in den Himmel aufgenommen, in diesem (Leib) sitzt er zur Rechten Gottes, in diesem (Leib) wurde er von Paulus geschaut (vgl. Apg. 9,3/5; 1 Kor. 9,1), in diesem (Leib) wurde (ihm) von Stephanus Ehre erwiesen (vgl. Apg. 7,55)“²¹⁸. Daß Christus in demselben – wenngleich verwandelten Leib bei seiner Wiederkunft sichtbar wird, in dem er auf Erden gelebt

208 Vgl. oben S. 206/9.

209 In Mt. 27,2,1/11 (SC 258,202/4 Doignon); vgl. Mt. 24,50.

210 Vgl. oben S. 82/9.

211 Tr. myst. 1,40,2 (CSEL 65,29,3 Feder).

212 Vgl. unten S. 314/7.

213 Tr. ps. 67,14 (CSEL 22,289,13 Zingerle).

214 Tr. ps. 131,26 (CSEL 22,682,8f Zingerle); vgl. Phil. 3,20.

215 Tr. ps. 144,1 (CSEL 22,829,9f Zingerle) mit Zitat von Dan. 7,13.

216 Trin. 10,33,3f (CCL 62A,486 Smulders); tr. ps. 2,25 (CSEL 22,56,16/8.24 Zingerle); tr. ps. 2,26 (CSEL 22,57,5f Zingerle). Neben Dan. 7,13 mögen auch Mk. 14,62; Mt. 24,30; 26,64 und Apk. 1,7 im Hintergrund stehen. Vgl. Atzberger, Eschatologie AT und NT 323f.

217 Tr. ps. 2,25 (CSEL 22,56,23f Zingerle); vgl. Mt. 26,64.

218 Trin. 3,16,33/7 (CCL 62,88 Smulders); vielleicht beeinflusst von Joh. 19,37 mit Zitat von Sach. 12,10; vgl. auch Apk. 1,7.

und gelitten hat, verbürgt die Identität des menschgewordenen und am Kreuz dem Leiden unterworfenen Gottessohnes mit dem wiederkommenden Christus.

Doch obwohl er in seinem menschlichen Leidensleib erscheinen wird, ist seine Wiederkunft nicht durch Schmach, sondern durch Majestät gekennzeichnet. Daher kann Hilarius mit dem Hinweis auf die Wiederkunft Christi das Argument der Arianer zurückweisen, das Kreuz sei für Christus eine Schmach: „Doch wird man gerade aufgrund dieses (Kreuzes) den Menschensohn zur Rechten der Kraft sitzen sehen, und der aus der Geburt der Jungfrau entstammende Mensch wird in seiner Majestät mit den Wolken des Himmels wiederkommen“²¹⁹.

Die Majestät und Herrlichkeit des wiederkommenden Christus, die Hilarius mit den Termini *maiestas*, *gloria* und *claritas* bezeichnet²²⁰, unterscheidet die Wiederkunft Christi von seiner ersten Ankunft in Niedrigkeit. Hilarius beschreibt die Herrlichkeit Christi bei seiner Wiederkunft in Relation zur Herrlichkeit des Vaters. Bei der Rückkehr des Hausherrn zur Zeit des Gerichts liegt die Herrlichkeit der Majestät des Vaters auf dem Sohn²²¹. Das Ineinander der Herrlichkeit von Vater und Sohn beinhaltet deren Gleichrangigkeit. Die Herrlichkeit des wiederkommenden Christus in ihrer Gleichrangigkeit mit der des Vaters ist ferner dadurch charakterisiert, daß der Sohn zur Rechten des Vaters sitzt²²².

Zur Herrlichkeits-Typologie gehört weiterhin, daß Christus bei der Parusie von seinen Engeln begleitet wird. Diese Vorstellung, die in der altchristlichen Literatur gelegentlich begegnet²²³, scheint bei Hilarius nur in der Paraphrase von Mt. 16, 27 im Matthäuskommentar auf: Mit seinen Engeln wird Christus da sein und jedem einzelnen nach seinem Verdienst vergelten²²⁴. Darüber hinaus finden sich kaum konkrete Vorstellungen, die der Veranschaulichung der Herrlichkeit Christi bei seiner Wiederkunft dienen.

Wie Dölger nachgewiesen hat, erwartete man die Wiederkunft Christi von Osten her, da Christus auch nach Osten in den Himmel aufgefahren sei. Die biblische Begründung dieser Erwartung fand man in Mt. 24,27²²⁵. Daß Christus von Osten her wiederkommen wird, klingt bei Hilarius im Matthäuskommentar in einer paraphrasierenden Auslegung von Mt. 24, 27 an: Der Herr habe darauf hingewiesen, daß er bei

219 Trin. 10,33,1/4 (CCL 62A,486 Smulders).

220 Vgl. zu den Termini auch oben S. 225 und Fierro, Gloria 86/90; Kinnavey, Vocabulary 169.203.204 (*maiestas*); 192f (*gloria*); 159 (*claritas*).

221 In Mt. 22,2,13f (SC 258,144 Doignon): *In patrisfamiliae reditu tempore iudicii gloria est in filio paternae maiestatis adsistens*; vgl. Mt. 16,27.

222 Tr. ps. 2,25 (CSEL 22,56,22/4 Zingerle).

223 Daniélou, Sendung der Engel 139/43; Atzberger, Geschichte 147.428; vgl. auch Atzberger, Eschatologie AT und NT 324.

224 In Mt. 16,11,13f (SC 258,58 Doignon).

225 Dölger, Sol salutis 199/219, bes. 215/9; vgl. dazu: ders., Beerdigung mit dem Gesicht nach Osten, in: ACh 3 (1932) 78f.

seiner Wiederkunft nicht an einem bestimmten Ort, noch nur von einzelnen zu sehen sei, sondern daß er überall und vor aller Augen gegenwärtig sein werde nach der Art und Weise eines Blitzes, der, im Osten aufgeleuchtet, sein Licht bis zum Westen wirft, und der, woher auch immer er zuckt, überall wahrgenommen wird²²⁶. Im Mittelpunkt dieses Vergleichs steht zweifellos die Sichtbarkeit des wiederkommenden Christus an allen Orten der Welt, wodurch die Parusie als ein universal-kosmisches Ereignis ausgewiesen wird; aber dennoch mag hier auch die Erwartung seiner Wiederkunft von Osten her mitschwingen. Allerdings muß einschränkend vermerkt werden, daß Hilarius nirgends ausdrücklich auf diese Erwartung abhebt. In seiner Psalmenerklärung kommt er noch zweimal auf Mt. 24, 27 zu sprechen: Einmal legt er die Stelle auf die Erkenntnis Christi aus, ohne den Bezug zur Wiederkunft zu berücksichtigen²²⁷. Ein andermal zitiert er sie wohl mit Bezug auf die Parusie, ohne daß sich aber für die Erwartung einer Wiederkunft von Osten her Aufschluß erhalten ließe²²⁸.

Bei der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit wird nach Hilarius schließlich der ‚Rest Israels‘ zum Glauben finden und gerettet werden. Dieses Motiv von der Bekehrung Israels, das eng mit der Wiederkunft Christi verbunden ist, wird später häufiger bei den Vätern begegnen²²⁹. Die im NT begründete Lehre von der endzeitlichen Rettung des ‚Restes Israels‘²³⁰ findet sich hauptsächlich im Matthäuskommentar unseres Autors²³¹. Wohl in Anlehnung an Röm. 11, 5 äußert er, daß der schwache Geist aus den Überbleibseln der alten Gnade von Israel nicht weggenommen worden sei; auch der glimmende Docht sei nicht ausgelöscht worden (vgl. Mt. 12, 20; Jes. 42, 3), da ja noch die Möglichkeit bestünde, im Zeitraum der Buße das volle Licht zu erlangen²³². Hilarius rechnet also damit, daß wenigstens Teile des Judentums Buße tun und zum Glauben kommen. Doch entnimmt er aus Mt. 10, 23, daß dies erst bei der Wiederkunft Christi geschehen wird: „Um anzudeuten, daß die Heiden der Verkündigung der Apostel glauben werden, daß aber seine (zweite) Ankunft nötig sei, damit

der Rest Israels glaube, sagt (Christus): ‚Ihr werdet mit den Städten Israels nicht zu Ende kommen, bis daß der Menschensohn kommt‘ (Mt. 10,23); denn nach der Vollzahl der Heiden soll das, was von Israel übrig sein wird, bei seinem zukünftigen Kommen in Herrlichkeit in der Kirche einen Platz bekommen, um die Zahl der Heiligen voll zu machen“²³³. Trotz des immer wieder zitierten Unglaubens der Juden kommt es zu guter Letzt doch noch zu einer Bekehrung und Rettung eines Teils des auserwählten Volkes. Daß Elias als Vorbote des wiederkommenden Christus für das Gläubigwerden und die daraus erfolgende Rechtfertigung des ‚Restes Israels‘ eine Rolle spielt, wurde bereits dargelegt²³⁴. Doch letztlich ist es Christus selbst, der „bei seiner Ankunft in Herrlichkeit wiederkommt und dem ganzen Volk, das aus Israel übrig sein wird, das Heil schenkt und dessen Sünden nachläßt“²³⁵.

Die Vorstellung von der Rettung des ‚Restes Israels‘ findet sich außer im Matthäuskommentar auch in den *Tractatus super psalmos*. Dort erklärt Hilarius, die Herrlichkeit einer geistig verstandenen Rückkehr nach Jerusalem werde für einen Rest Israels aufbewahrt, und die Errichtung des himmlischen Jerusalem werde bis zu den Zeiten des seligen Reiches Christi vorbereitet²³⁶. Darüber hinaus klingt noch an anderer Stelle an, daß nach den Heiden auch ein ‚Rest Israels‘ gerettet wird²³⁷. Die Lehre von der Rettung und Rechtfertigung des ‚Restes Israels‘ durch den wiederkommenden Christus macht schon an dieser Stelle deutlich, daß die Parusie nicht ausschließlich Gericht, Rechenschaft und Schrecken bedeutet, sondern daß sie ebenso die Aspekte einer gnadenhaften Rechtfertigung und des Heilswirkens Christi in sich schließt.

III. DIE AUFERSTEHUNG DER TOTEN.

Wenn Christus zum Gericht wiederkommt, erfolgt die Auferstehung der Toten. Der Schall der Trompete, der der zweiten Ankunft des Herrn vorausgeht, ist zugleich das Zeichen zur Auferstehung, das alle Toten aufweckt (*tuba excitante*), damit sie dem Bräutigam Christus entgegengehen²³⁸. Der Zeitpunkt der Auferstehung ist dadurch gekennzeichnet, daß in der ‚Fülle der Zeit‘ (d. h. am Ende der Welt) die

226 In Mt. 25,8,7/12 (SC 258,190/2 Doignon).

227 Tr. ps. 134,16 (CSEL 22,703,24/704,4 Zingerle).

228 Tr. ps. 143,12 (CSEL 22,821,23f Zingerle).

229 Vgl. oben S. 229 mit Anm. 180f; ferner: Niederhuber, Eschatologie 152f (Ambros.); Eger, Eschatologie 45f (Aug.); Hill, Eschatologie 194/6 (Gregor d. Gr.). Während nach Augustinus nur ein Teil der noch lebenden Juden bekehrt und gerettet wird, scheinen Ambrosius und Gregor d. Gr. mehr oder weniger von einer Bekehrung des ganzen zum Zeitpunkt der Wiederkunft lebenden Judentums auszugehen.

230 Vor allem Röm. 11,1/12; dazu auch Atzberger, Eschatologie AT und NT 305/7; J. Nelis, Art. Rest Israels (III), in: Haag, Bibel-Lexikon 1474; W. Gutbrod, Art. Ἰσραήλ II 2 d, in: ThWbNT 3 (1938) 389f; H. Schlier, Der Römerbrief (= HThK 6) (Freiburg - Basel - Wien 1977) 337/44 (Lit.).

231 Wille, Studien 47.151; Wille hält das Motiv der Bekehrung Israels für eine „seltene Vorstellung“ (47).

232 In Mt. 12,10,9/13 (SC 254,276 Doignon).

233 In Mt. 10,14,10/7 (SC 254,232 Doignon); vgl. Röm. 11,25/7.

234 Vgl. oben S. 229 mit Anm. 178f.

235 In Mt. 14,13,10/2 (SC 258,26 Doignon); vgl. Röm. 11,5.26f.

236 Tr. ps. 126,2 (CSEL 22,614,9/11 Zingerle).

237 Tr. ps. 58,11f (CSEL 22,189,17/190,6 Zingerle).

238 In Mt. 27,4,21/4 (SC 258,206 Doignon); vgl. oben S. 231f.

Zahl der Heiden, die zum Glauben kommen, erfüllt ist, diese gestorben sind und der ‚Rest Israels‘ gerettet ist²³⁹. Da Hilarius kein Chiliast ist, kennt er die aus der millenaristischen Tradition geläufige Unterscheidung zwischen erster und zweiter Auferstehung nicht²⁴⁰.

Trotz aller theologischen Differenz zwischen der Auferstehung Christi und derjenigen des Menschen am Ende der Welt ist in der Sicht des Hilarius ebenso wie bei den anderen Vätern²⁴¹ jene die Grundlage und das hermeneutische Prinzip der allgemeinen Auferstehung²⁴². Darum gilt es, sich zunächst der Auferstehung Christi und ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Auferstehung zuzuwenden.

a. Christi Auferstehung und die Auferstehung des Menschen.

Hilarius sieht die Auferstehung Christi, die er im Psalter mehrfach prophetisch vorhergesagt findet²⁴³, nicht als ein isoliertes Faktum, sondern im Kontext des ganzen Heilswerkes von Menschwerdung, Leiden, Tod und Auferstehung²⁴⁴. Innerhalb des Heilswerkes Christi bildet seine Auferstehung allerdings den Höhepunkt und die

Vollendung. Von ihr aus fällt ein Licht zurück auf das Geheimnis des Kreuzes²⁴⁵. Durch die Auferstehung hat Christus die Glaubwürdigkeit unserer Hoffnung (*spei nostrae fidem*) bestärkt²⁴⁶.

Hilarius trifft diese Aussagen auf dem Hintergrund seines Verständnisses von Jesu Auferstehung als dessen eigener Tat, die er kraft der ihm eigenen göttlichen Allmacht vollbringen konnte. Danach zeigt sich in der Auferstehung die *virtus* Christi²⁴⁷, die ihn als Gott ausweist. Dies wird im Matthäuskommentar deutlich, in dem Hilarius die Gaben Gold, Weihrauch und Myrrhe, die die Magier Christus darbringen, allegorisch auf das Königtum, die Gottheit und die Menschheit Christi auslegt: Durch die Verehrung der Magier werde das ganze Geheimnis erkannt. Dabei ordnet Hilarius der Menschheit das Geheimnis des Todes, dem Königtum das des Gerichtes und der Gottheit Christi das Geheimnis der Auferstehung zu²⁴⁸.

In *De trinitate* erhält dieses Verständnis der Auferstehung Christi einen antiarianischen Akzent: Der Bischof von Poitiers betont, daß Christus aus eigener Kraft (*per se*) aus der Unterwelt seinen Leib (*caro*) wieder lebendig gemacht hat²⁴⁹, um damit den Arianern dessen göttliche Natur zu beweisen: „Aus eigener Kraft von den Toten zum Leben auferstehen konnte nur die Natur Gottes“²⁵⁰. Deshalb erkannte der Apostel Thomas aufgrund der *virtus resurrectionis* die Glaubwürdigkeit des ganzen Geheimnisses Christi und bekannte: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh. 20,28)²⁵¹. Gegen die Auferstehung Jesu aus eigener Kraft spricht nach unserem Autor nicht, daß Paulus mehrfach sagt, Christus sei durch den Vater von den Toten auferweckt worden. Dieses von den Arianern ins Feld geführte Argument widerlegt Hilarius durch Joh. 10, 17f und Joh. 2, 19, wonach Christus selbst die Macht hat, sein Leben (seine Seele) hinzugeben und wieder an sich zu nehmen bzw. den Tempel seines Leibes wieder aufzubauen. Dadurch lehre er, daß er selbst der Gott seiner Auferstehung sei, aber dennoch sich das Ganze auf die Autorität des väterlichen Auftrags gründe. Wenn Paulus Christus als die Kraft und Weisheit Gottes verkündet, so habe er dadurch die Erhabenheit des Werkes Christi auf die Herrlichkeit des Vaters bezogen; denn was Christus vollziehe, vollziehe die Kraft und Weisheit Gottes, und das vollziehe ohne Zweifel Gott selbst. Und so sei Christus durch das Tun Gottes von den

239 Tr. ps. 126,15 (CSEL 22,623,10/7 Zingerle). Zum ‚Rest Israels‘ vgl. oben S. 229.236f; zur ‚Fülle der Zeit‘ vgl. oben S. 205 mit Anm. 25.

240 Zur Unterscheidung zwischen erster und zweiter Auferstehung vgl. Atzberger, Geschichte 157 (Iust.). 255 (Iren.). 328f (Tert.). 571f (Vict. Petav.). 607f (Lact.); Turmel, Eschatologie 97.213f; Ambrosius und (der späte) Augustinus werden die chiliastische Terminologie von der ‚ersten‘ und ‚zweiten Auferstehung‘ aufgreifen, ihr aber einen nichtchiliastischen Sinn beilegen. Während Ambrosius unter ‚erster Auferstehung‘ den Eintritt der Seelen der verstorbenen Gerechten ins ‚erste Himmelreich‘ und unter ‚zweiter Auferstehung‘ die leibliche Auferstehung versteht (vgl. Niederhuber, Eschatologie 200/2), unterscheidet Augustinus (civ. Dei 20,6,1/7,43 [CCL 48,706/9 Dombart - Kalb]; civ. Dei 20,9,115/39 [CCL 48,718f Dombart - Kalb]) zwischen einer ‚ersten Auferstehung‘ der Seelen, die schon jetzt durch den Glauben geschieht, und einer ‚zweiten Auferstehung‘ der Leiber am Ende der Tage (vgl. Lohse, Eschatologie 229f; Eger, Eschatologie 49f).

241 Vgl. Atzberger, Geschichte 105/7 (Apostolische Väter). 286 (Hippol.). 324f (Tert.). 443 (Orig.). 554 (Novat.); Eger, Eschatologie 50f (Aug.); Hill, Eschatologie 208/11 (Gregor d. Gr.); Kelly, Doctrines 463; van Eijk, Résurrection 48.148/52; argumentativ verlagert sich das Schwergewicht schon im 2. Klemensbrief und dann bei Justin, Irenäus und Tertullian in der Auseinandersetzung mit den Gnostikern von der Auferstehung Christi auf seine Inkarnation: ebd. 150. In der antignostischen Polemik wird daher seit der Mitte des 2. Jh. pointiert die Formel von der Auferstehung des Fleisches entwickelt: Siniscalco, Ricerche 101/11; Kretschmar, Auferstehung des Fleisches 115/37.

242 Wild, Divinisation 122f; vgl. dazu und zum folgenden Abschnitt: Blasich, Risurrezione 74/84; Förster, Theologie 667f.

243 Z. B. Ps. 138,18b: tr. ps. 138,41 (CSEL 22,773,24/774,1 Zingerle); Ps. 21,7.23: trin. 11, 15,9/17 (CCL 62A,543 Smulders); vgl. auch die Auslegung von Ps. 139,9 mit Zitation von Ps. 15,10: tr. ps. 139,13 (CSEL 22,786,7/11 Zingerle).

244 Vgl. oben S. 75 mit Anm. 301.

245 In Mt. 17,9,3/5 (SC 258,70 Doignon): *nondum enim sacramentum ineundae crucis resurrectionis virtute fuerat revelatum*; vgl. Mt. 17,23.

246 Trin. 4,42,33 (CCL 62,148 Smulders).

247 Frg. min. D 2 (CSEL 65,233,13 Feder).

248 In Mt. 1,5,6/9 (SC 254,98 Doignon).

249 Trin. 11,15,12/5 (CCL 62A,543 Smulders).

250 Trin. 7,12,26f (CCL 62,272 Smulders). Ähnlich argumentiert auch Ambrosius: Niederhuber, Eschatologie 173.

251 Trin. 7,12,8f (CCL 62,272 Smulders). Zur *virtus resurrectionis* vgl. in Mt. 8,7,9 (SC 254, 200 Doignon); in Mt. 17,9,4f (SC 258,70 Doignon); tr. ps. 68,14 (CSEL 22,325,7 Zingerle).

Toten auferweckt worden, da die Taten Gottvaters er selbst verrichtet habe, der in seinem Wesen (*natura*) von Gott nicht verschieden sei²⁵².

Hilarius betont die Auferstehung Christi nicht nur deshalb als dessen eigene Tat, um die Gottheit des menschgewordenen Sohnes zu beweisen, sondern auch um die soteriologische Qualität der Auferstehung Christi zu sichern. Dahinter steht die Vorstellung, daß Christus uns nur dann wirklich vom Tod erlöst hat, wenn er selbst den Tod überwindet, indem er sich ihm freiwillig unterwirft und seine Macht von innen her bricht²⁵³: „Der Sieg über den Tod aber ist nichts anderes als die Auferstehung von den Toten: denn das Verderben des Untergangs weicht, und es wird die Ewigkeit eines lebendigen und himmlischen Wesens grundgelegt“²⁵⁴. Insofern die Auferstehung Höhepunkt und Vollendung des Heilswerks Christi ist, kann Hilarius pointiert formulieren, daß „uns durch seine Auferstehung von den Toten Heilung (*sanitas*) geschenkt“ wurde²⁵⁵, daß „er uns durch seine Auferstehung erlöst hat“²⁵⁶, und daß „er durch seine Auferstehung von den Toten uns das (ewige) Leben erworben hat“²⁵⁷. Daß der Bischof von Poitiers ähnliche Aussagen von der Menschwerdung, dem Leiden und dem Tod Christi treffen kann²⁵⁸, verdeutlicht noch einmal, daß die soteriologische Bedeutung der Auferstehung nicht von diesen isoliert gesehen werden darf.

Die spezielle Bedeutung der Auferstehung Jesu im Erlösungsgeschehen zeigt sich am klarsten in deren Sicht als Erhöhung, die Hilarius dem heilsgeschichtlichen Schema des Philipperhymnus (Phil. 2, 6/11) entnimmt: Christus war in der *forma dei*, entäußerte sich in die *forma servi*, um schließlich wieder in die *forma dei* erhöht zu werden²⁵⁹. Diese Deutung der Auferstehung Jesu als Erhöhung aus der *forma servi* in die *forma dei* begegnet bei dem Bischof von Poitiers oft teils andeutungsweise²⁶⁰, teils ausdrücklich²⁶¹ und gehört zum Kern seines Auferstehungsverständnisses. Die

Erhöhung Christi stellt den Umkehrvorgang zu seiner Kenosis dar, durch welchen Christus in denselben Status der Herrlichkeit zurückkehrt, aus dem er sich zuvor erniedrigt hatte. Obwohl Hilarius betont, daß Christus bei alledem derselbe sei²⁶², bedeutet das nicht, daß Christi Sein in der *forma dei* vor seiner Kenosis mit demjenigen nach seiner Erhöhung identisch wäre. Der Unterschied zwischen beiden liegt in der Menschwerdung begründet. Da Christus die Menschennatur angenommen hat und seither wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich ist, wird bei seiner Erhöhung seine Menschheit mit in den Status der Herrlichkeit versetzt: „Dadurch nämlich, daß ihm der Name über allen Namen gegeben wird (vgl. Phil. 2, 9), wird durch das Handeln und die Macht Gottvaters der (von Christus) angenommene Mensch (*homo susceptus*) in seine Herrlichkeit aufgenommen“²⁶³. Wie Christus nach seiner Erniedrigung in die *forma servi* doch wahrer Gott geblieben ist, so ist er nach seiner Erhöhung in die *forma dei* wahrer Mensch geblieben; seine Menschennatur hat durch die Verherrlichung bei der Auferstehung nichts eingebüßt²⁶⁴. Da die Menschennatur Christi bei seiner Auferstehung erhöht wurde und darin eine Differenz zwischen dem Zustand Christi vor seiner Kenosis und demjenigen nach seiner Erhöhung liegt, bezeichnet Hilarius seine Auferstehung als ‚neue Geburt‘²⁶⁵ und als ein Wiedergeboren-Werden²⁶⁶. Die Spannung zwischen Identität und Differenz Christi vor seiner Kenosis und nach seiner Erhöhung bringt er exemplarisch in seiner Psalmenauslegung zum Ausdruck: Christus „wird nämlich zu dem geboren, was er nicht war, während er dennoch zu dem werden sollte, was er gewesen war“²⁶⁷.

In der Erhöhung Christi bei seiner Auferstehung liegt somit ein heilsgeschichtlicher ‚Fortschritt‘, den unser Autor gern durch das Substantiv *profectus* und das zugehörige Verb *proficere* bezeichnet²⁶⁸. Er besteht in der Verherrlichung der angenommenen Menschennatur Christi, die die Vergöttlichung unseres Menschseins einschließt²⁶⁹. Dieser Fortschritt gründet in dem Verdienst (*praemium, merces, meritum*) Christi

252 Trin. 9,12,1/22 (CCL 62A,383f Smulders); vgl. tr. ps. 55,12 (CSEL 22,167,23f Zingerle): *ipse enim sibi resurrectionis est dominus*.

253 Vgl. oben S. 83.86.184f.186/9.

254 Trin. 11,35,2/5 (CCL 62A,563 Smulders).

255 Tr. ps. 68,23 (CSEL 22,332,19f Zingerle).

256 Tr. ps. 135,15 (CSEL 22,723,1f Zingerle).

257 Tr. ps. 67,6 (CSEL 22,281,7f Zingerle).

258 Vgl. oben S. 74/89.

259 Vgl. dazu die oben S. 75 Anm. 307 genannte Literatur; ferner: Ladaria, *Espiritu Santo* 154/62; J.F. McHugh, *The Exaltation of Christ in the Arian Controversy. The Teaching of St. Hilary*. Diss. theol. Pontif. Univ. Gregoriana (Shrewsbury 1959). Letztgenanntes Werk war mir nicht erreichbar.

260 Tr. ps. 58,13 (CSEL 22,191,11f Zingerle); tr. ps. 67,19 (CSEL 22,293,18/294,11 Zingerle).

261 Trin. 8,46,5/16 (CCL 62A,359 Smulders); trin. 9,39,32/8 (CCL 62A,414 Smulders); trin. 9,41,41/6 (CCL 62A,417 Smulders); tr. ps. 2,27f (CSEL 22,57,17/59,3 Zingerle); tr. ps. 2,33 (CSEL 22,62,12/63,10 Zingerle); tr. ps. 53,4f (CSEL 22,137,14/138,23 Zingerle); tr. ps. 56,6f (CSEL 22,172,1/27 Zingerle); tr. ps. 65,12f (CSEL 22,256,25/257,24 Zingerle); tr. ps. 118 nun 10 (CSEL 22,479,22/480,24 Zingerle); tr. ps. 138,19 (CSEL 22,758,2/6 Zingerle); tr. ps. 143,7 (CSEL 22,817,18/818,10 Zingerle).

262 Trin. 10,22,31/44 (CCL 62A,476f Smulders).

263 Tr. ps. 138,23 (CSEL 22,760,16/8 Zingerle); vgl. trin. 3,16,25/37 (CCL 62,88 Smulders).

264 Galtier, *Forma Dei* 111f.

265 Tr. ps. 2,33 (CSEL 22,63,7/10 Zingerle): *fitque sub tempore nova nec tamen inusitata nativitas, cum ad resumendam gloriam dei patris, qui ex forma dei forma servi erat repertus, primogenitus ex mortuis nasceretur*; vgl. tr. ps. 2,27 (CSEL 22,58,4f Zingerle): *id, quod totum non erat, quodam novi ortus nascebatur exordio*.

266 Tr. ps. 53,14 (CSEL 22,146,16f Zingerle).

267 Tr. ps. 2,28 (CSEL 22,58,23f Zingerle); vgl. tr. ps. 2,27 (CSEL 22,58,3/8 Zingerle).

268 Zu *profectus* und *proficere* vgl. oben S. 73 mit Anm. 293.

269 Trin. 1,33,22/6 (CCL 62,32 Smulders): *nobis multum adquiri et ei nihil detrahi: cum scilicet homo natus et universis carnis nostrae passionibus functus ad Deum et Patrem nostrum ut homo noster in Deum glorificandus ascenderet*. Vgl. trin. 11,49,16f (CCL 62A,577 Smulders).

das aus der freiwilligen Erniedrigung und dem Gehorsam gegenüber dem Vater erwächst²⁷⁰.

Die Erhöhung der Menschennatur Christi bei seiner Auferstehung bedeutet für den Bischof von Poitiers vornehmlich die Erhöhung und Verherrlichung seines bei der Menschwerdung angenommenen *Leibes*, der ja das niedrigere und vergängliche Element des Menschen ist. So formuliert er in der Psalmenauslegung: „Dies war der Lohn für seine Niedrigkeit, daß sein angenommener Leib in der Herrlichkeit Gottes des Vaters bleiben sollte“²⁷¹. An anderer Stelle heißt es: „Das ist für ihn die von Gott (gewährte) Vergeltung, daß jenem Leib, den er angenommen hat, die Ewigkeit der Herrlichkeit des Vaters geschenkt wird“²⁷². In demselben Leib, in dem Christus erhöht wurde, sitzt er zur Rechten Gottes, in dessen Herrlichkeit und Majestät er beständig bleibt²⁷³. Weil es derselbe Christus ist, der Mensch wurde, gelitten hat, gestorben ist und wieder zum Himmel aufstieg, der also Gott und Mensch ist, gibt es keinen Zweifel daran, daß bei seiner Auferstehung von den Toten sein *Leib* zum Himmel aufgestiegen sei²⁷⁴. Von daher kann Hilarius die Differenz zwischen dem Status Christi vor seiner Kenosis und demjenigen nach seiner Erhöhung gerade durch die Leiblichkeit charakterisieren: „Wenn der Sohn auch immer geherrscht hat, so hat er doch nicht immer *im Leib* geherrscht“²⁷⁵.

Dabei betont der Bischof von Poitiers stets, daß der Leib des erhöhten Herrn *derselbe* Leib ist, den er bei seiner Menschwerdung angenommen hat. Eben jenem Leib, der tot war und den Christus bei seinem Abstieg in die Unterwelt im Grabe zurückgelassen hat, gibt er bei seiner Auferstehung Gemeinschaft mit seiner göttlichen Natur²⁷⁶. Im Matthäuskommentar spricht Hilarius sogar von „der Materie seines angenommenen Leibes“, die Christus mit der Ewigkeit des Geistes und seines Wesens vereint und zum Himmel getragen hat²⁷⁷. Im Dienst der Betonung der Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib steht die Aussage von der Verherrlichung des

Fleisches Christi. Bei seiner Erhöhung „wird die Natur des aus der Jungfrau angenommenen Fleisches in seine ewige Herrlichkeit verwandelt (*transfertur*)“²⁷⁸; das bedeutet: „er hat die Verderbnis des irdischen Fleisches in himmlische Herrlichkeit verwandelt“²⁷⁹. Die nach der Auferstehung verherrlichte Fleischesnatur wurde zum Anfang der Herrlichkeit, die er zuvor innehatte, emporgebracht, da der Menschensohn neben dem Vater sitzt und zum lebendigen und nicht mehr sterbenden Gottessohn geboren wurde (vgl. Röm. 6, 9), nachdem er die Verderbnis des Fleisches in die Unsterblichkeit hinein aufgehoben hatte²⁸⁰. In *De trinitate* äußert der Bischof von Poitiers wohl in Anlehnung an 1 Kor. 15, 53/5, daß die Verderbnis des Fleisches durch die Unvergänglichkeit des Geistes in Gottes Kraft umgewandelt und dadurch aufgehoben werde²⁸¹. So ist der Leib des erhöhten Christus zwar derselbe Leib, den er bei der Menschwerdung angenommen hat, doch ist sein irdischer Leib durch die Erhöhung gerade hinsichtlich seiner Vergänglichkeit und seiner Schwächen verwandelt²⁸². Gegen die Arianer richtet sich die Schlußfolgerung, die Hilarius daraus zieht: Nur Gottlose hätten es gewagt, aus den Geschehnissen nach der Auferstehung (d. h. aus der Erhöhung) die Schwachheit eines unedlen Wesens bei Christus nachzuweisen²⁸³.

Bei aller behaupteten Identität des erhöhten und verherrlichten Leibes Christi mit seinem irdischen Fleischesleib ist andererseits die bei der Auferstehung erfolgte Verwandlung so tiefgreifend, daß sie das Wesen (*natura, substantia*) des Leibes betrifft. Durch die Auferstehung „wird die Schwachheit des Leibes in den Namen und das Wesen Gottes hinein gerettet“²⁸⁴. Christus ist im Leibe auferstanden, hat dem vergänglichen Fleisch den Glanz geistiger Herrlichkeit gegeben und die Anfänge irdischer Verderbnis in das Wesen seiner Gottheit hinein aufgehoben²⁸⁵. Die menschliche Natur, und das bedeutet vor allem das vergängliche Fleisch, wird durch die Umwandlung bei Christi Erhöhung in eine ewige Substanz umgestaltet²⁸⁶: Was an ihm fleischlich war, wird in seine Geistnatur aufgehoben²⁸⁷. An anderer Stelle sagt

270 Trin. 8,46,8/12 (CCL 62A,359 Smulders); tr. ps. 53,5 (CSEL 22,137,24 Zingerle); tr. ps. 118 nun 10 (CSEL 22,480,7/24 Zingerle); tr. ps. 143,7 (CSEL 22,817,30/818,7 Zingerle); vgl. Galtier, *Forma Dei* 112f.

271 Tr. ps. 118 nun 10 (CSEL 22,480,7/9 Zingerle); vgl. ebd. (CSEL 22,480,19f Zingerle): *meruit hominem adsumptum in aeterni patris gloria collocare*; Hilarius benutzt *corpus adsumptum* und *homo adsumptus* austauschbar und bezeichnet mit beiden Termini denselben Sachverhalt.

272 Tr. ps. 141,8 (CSEL 22,804,19/21 Zingerle).

273 Tr. ps. 138,27 (CSEL 22,763,28/30 Zingerle).

274 Trin. 10,65,17/34 (CCL 62A,519f Smulders).

275 Tr. ps. 65,13 (CSEL 22,257,19f Zingerle).

276 Tr. ps. 55,12 (CSEL 22,167,24/6 Zingerle); vgl. hymn. 2,28 (CSEL 65,213 Feder): *natura carnis est connata cum deo*.

277 In Mt. 4,14,21/4 (SC 254,132 Doignon).

278 Tr. ps. 65,12 (CSEL 22,257,4f Zingerle).

279 Tr. ps. 67,19 (CSEL 22,294,17f Zingerle).

280 Tr. ps. 2,27 (CSEL 22,58,10/4 Zingerle); vgl. tr. ps. 138,19 (CSEL 22,758,5f Zingerle): *corruptionis scilicet natura per profectum incorruptionis absorpta*.

281 Trin. 3,16,30f (CCL 62,88 Smulders).

282 Trin. 4,42,33f (CCL 62,148 Smulders): *corruptionem carnis humanae gloria corporis sui perimens*.

283 Trin. 11,7,4/6 (CCL 62A,535 Smulders).

284 Tr. ps. 53,5 (CSEL 22,138,15f Zingerle).

285 Tr. ps. 63,10 (CSEL 22,231,19/21 Zingerle); vgl. tr. ps. 9,4 (CSEL 22,78,5f Zingerle): *in divinam naturam humanae adsumptionis absorbeatur infirmitas*.

286 Tr. ps. 143,7 (CSEL 22,818,8/10 Zingerle).

287 Trin. 11,49,14f (CCL 62A,577 Smulders).

Hilarius sogar, Christus habe diesen niedrigen und irdischen Leib durch die Herrlichkeit seiner himmlischen Natur in sich selbst hinein aufgehoben²⁸⁸. Der Sinn all dieser Aussagen liegt wohl darin, die wesensmäßige Andersartigkeit des Auferstehungsleibes Christi zu verdeutlichen. Aber trotz allem ist es ein wirklicher und kein falscher oder vorgetäuschter Leib, in welchem der Auferstandene lebt. Denn nach der Auferstehung seines Leibes sagte er den Aposteln, die glaubten, einen Geist zu sehen: „Seht meine Hände und meine Füße, denn ich bin es selbst. Berührt mich und erkennt, denn ein Geist hat weder Fleisch noch Knochen, wie ihr sie mich haben seht“ (Lk. 24, 39)²⁸⁹.

Ein Vorausbild des Auferstehungsleibes Christi und seiner Herrlichkeit erkennt Hilarius in der Verklärung auf dem Tabor (vgl. Mt. 17, 1/9). Bereits im Matthäuskommentar wird darauf hingewiesen²⁹⁰. Deutlicher sagt er in *De trinitate*, daß bei der Verklärung „den Aposteln die Herrlichkeit seines in das Reich kommenden Leibes gezeigt wurde. Denn der Herr stand da in der Gestalt seiner herrlichen Umgestaltung, da der Glanz seines Leibes, in dem er herrscht, sichtbar war“²⁹¹.

Der Zusammenhang zwischen Christi Auferstehung und derjenigen des Menschen besteht vor allem darin, daß jene den Anfang der Auferstehung aller bedeutet²⁹². Diesen Sachverhalt charakterisiert Hilarius, paulinischer Theologie (vgl. 1 Kor. 15, 20) folgend, dadurch, daß er in Christus den ‚Erstling der Auferstehung‘ sieht²⁹³. Darin, daß Christus der ‚Erstling der ewigen Auferstehung‘ ist, liegt auch die erlösende Wirkung seiner Auferstehung²⁹⁴, denn „durch den Erstling (der) von den Toten (Erstandenen) wurde der Tod vom Menschengeschlecht vertrieben und über die Urheber des Todes die Strafe des ewigen Todes verhängt“²⁹⁵. Da Hilarius definiert: „Jener ist der Zeitpunkt der Auferstehung, in dem durch die Barmherzigkeit Gottes die Macht des Todes gebrochen ist“²⁹⁶, kann er ihn mit der Auferstehung Christi gleichsetzen²⁹⁷. Obwohl der Zeitpunkt der Auferstehung einerseits auf die

allgemeine Auferstehung am Ende der Welt fixiert ist²⁹⁸, kann er andererseits als mit Christi Auferstehung gekommen bezeichnet werden, da in Christus prinzipiell „schon die Auferstehung allen Fleisches vollbracht ist“²⁹⁹. Darin zeigt sich erneut die eschatologische Spannung zwischen ‚Schon‘ und ‚Noch-nicht‘, die die gesamte Theologie unseres Autors bestimmt.

Die Funktion Christi als Erstling der Erstandenen kennzeichnet Hilarius auch gern mit der dem Kolosserbrief (1, 18) entnommenen Bezeichnung als ‚Erstgeborener von den Toten‘³⁰⁰. In ihm ist das Schicksal seiner Brüder vorgezeichnet, denn „wie Paulus ihn als den ‚Erstgeborenen von den Toten‘ verkündet, so verkündet er ihn auch als den ‚Erstgeborenen von vielen Brüdern‘ (Röm. 8, 29). In derselben Hinsicht ist er der Erstgeborene von vielen Brüdern, in der er auch der Erstgeborene von den Toten ist“³⁰¹. Das ewige Erbe dieses ‚Erstgeborenen von den Toten‘ ist darum auch das Erbe aller, die von den Toten auferstehen³⁰².

Unter diesem Aspekt ist Christus nicht nur der Erste der Erstandenen, mit dem die Auferstehung aller beginnt, sondern auch Vorbild für unsere Auferstehung³⁰³. Da Christi Leib, den er bei seiner Menschwerdung angenommen hat, die ewige Herrlichkeit des Vaters verliehen wurde, ist dies auch die Erwartung der Gerechten³⁰⁴. Unsere Hoffnung auf die Herrlichkeit der Auferstehung orientiert sich am auferstandenen Christus³⁰⁵. Darum bedeutet die Verklärung auf Tabor (vgl. Mt. 17, 1/9) als Typos der Auferstehung die Bestätigung (*facti confirmasset exemplo*) dafür, daß nach dem Tod die himmlische Herrlichkeit und die Auferstehung von den Toten folgt³⁰⁶. Besonders lehrt die Anwesenheit des Moses (als Vorausbild der leiblichen Auferstehung) neben Christus, daß den menschlichen Leibern ebenso wie Christi Leib die Herrlichkeit der Auferstehung beschieden ist³⁰⁷.

298 Vgl. oben S. 237f Anm. 239.

299 Tr. myst. 1,5,5 (CSEL 65,7,14f Feder); vgl. tr. ps. 149,2 (CSEL 22,867,5f Zingerle): *cum adsumens ex inferno animam suam nos secum adsumpsit in reges*.

300 Trin. 8,50,8/26 (CCL 62A,362f Smulders); tr. ps. 2,28 (CSEL 22,58,19/59,3 Zingerle); tr. ps. 2,30 (CSEL 22,59,17 Zingerle); tr. ps. 2,31 (CSEL 22,60,26f Zingerle); tr. ps. 58,6 (CSEL 22,185,12f Zingerle); vgl. Beck, Trinitätslehre 114.

301 Trin. 11,15,18/22 (CCL 62A,543f Smulders).

302 Tr. ps. 2,31 (CSEL 22,60,26f Zingerle).

303 Tr. myst. 1,5,5 (CSEL 65,7,13f Feder): *qui enim in Christo sunt, secundum Christum resurgent*; vgl. 1 Thess. 4,16. Deutlicher: Tert. res. mort. 48,6 (CCL 2,988 Borleffs): *exemplum dominicae resurrectionis*.

304 Tr. ps. 141,8 (CSEL 22,804,20f Zingerle).

305 Tr. ps. 68,31 (CSEL 22,339,16f Zingerle): *quia in resurrectionis gloriam, cuius spem in ipso ex mortuis resurgente speculamur*.

306 In Mt. 17,3,2/8 (SC 258,64 Doignon); vgl. dazu Doignon, Exil 403; Driscoll, Transfiguration 416.

307 In Mt. 17,2,10/5 (SC 258,62 Doignon). Moses unterscheidet sich von Elias dadurch, daß er gestorben ist (vgl. Dtn. 34,1/9), während Elias mit seinem irdischen Leib ohne zu sterben in

288 Tr. ps. 135,15 (CSEL 22,722,24f Zingerle): *hoc humile terrenumque corpus gloria in se naturae caelestis absorpsit*.

289 Tr. ps. 137,9 (CSEL 22,739,12/20 Zingerle).

290 In Mt. 17,2,3/8 (SC 258,62 Doignon); in Mt. 17,3,6/8 (SC 258,64 Doignon); in Mt. 20,10,9 (SC 258,114 Doignon); vgl. Fierro, Gloria 112/20 und, Fierro korrigierend, Driscoll, Transfiguration 398/418.

291 Trin. 11,37,9/12 (CCL 62A,565 Smulders); vgl. auch trin. 10,23,30f (CCL 62A,478 Smulders).

292 Tr. ps. 126,11 (CSEL 22,620,18/22 Zingerle).

293 Tr. ps. 56,2 (CSEL 22,169,3 Zingerle); vgl. trin. 11,39,22 (CCL 62A,567 Smulders).

294 Tr. ps. 68,8 (CSEL 22,320,1/3 Zingerle).

295 Tr. ps. 68,14 (CSEL 22,325,7/9 Zingerle) mit Mischzitat aus 1 Kor. 15,20 und Kol. 1,18: *per primitias ex mortuis*.

296 Tr. ps. 142,10 (CSEL 22,810,1f Zingerle).

297 Tr. ps. 141,8 (CSEL 22,804,3f Zingerle).

Wie sehr die Auferstehung Christi und sein verklärter Auferstehungsleib auch hermeneutisch den Maßstab für die Vorstellung des Hilarius von der Auferstehung aller bilden, läßt sich am deutlichsten an der Terminologie ablesen, mit der er jene beschreibt und die den Bezug auf die Herrlichkeit Christi herstellt. In einem Abschnitt der Psalmenerklärung handelt Hilarius über die Wirkungen der Taufe, die er als ein Begrabenwerden mit Christus (vgl. Röm. 6, 4f) und als ein Hineingenommenwerden in das Schicksal des Fleischesleibes Christi versteht³⁰⁸, in bezug auf die Auferstehung: „So wird (Christus) die Leiber gleichgestalten (*configurabit*) in die Umwandlung seines Leibes hinein und die Niedrigkeit derer, die . . . sich nach dem Geheimnis der neuen Geburt (stets) daran erinnern haben, daß sie nicht mehr ihr eigenes Fleisch, sondern das Fleisch Christi haben, in die Herrlichkeit seines Fleisches verwandeln“³⁰⁹. Mit Ausnahme des Matthäuskommentars³¹⁰ begegnet immer wieder die aus Phil. 3, 21 entnommene Aussage, Christus werde den Leib unserer Niedrigkeit dem Leib seiner Herrlichkeit gleichgestalten (*conformare, conformis*)³¹¹. Diese Umwandlung des irdischen Leibes nach dem Vorbild des Auferstehungsleibes Christi besagt schließlich, daß der Mensch durch das Geschenk der Auferstehung als ganzer, d. h. mit Leib und Seele, im verklärten Leib Christus gleich ewig sein wird³¹².

Der Sache nach findet sich derselbe Gedanke – wenngleich verhaltener und ohne Anspielung auf die Philipperstelle – auch im Matthäuskommentar. Dort äußert Hilarius mit Bezug auf 1 Kor. 15,40.53 bei der Auslegung von der Seligpreisung der Sanftmütigen (Mt. 5,4[5]): „Weil Christus durch die Sanftmut unseres Geistes in uns gewohnt hat, werden auch wir mit der Herrlichkeit seines verklärten Leibes bekleidet werden“³¹³. Den Erhalt des verklärten Leibes in der Auferstehung begreift er im Matthäuskommentar zudem als eine Umgestaltung des Leibes für das ewige Leben³¹⁴. Dabei wird Gott „die Verschiedenheit aller Leiber, die das (ewige) Leben

gewonnen haben, zu einem einzig(artig)en vollendeten und vollkommenen Menschen auferwecken (vgl. Eph. 4,13), . . . so daß alle Menschen gleich und einförmig gemacht werden“. Hilarius beruft sich dabei auf die allein Gott zukommende Macht (*solusque potens*), den ‚Wuchs‘ eines jeden um das nötige Maß zu vergrößern (*augere*)³¹⁵. Offenbar verbindet er damit die Vorstellung eines Wachstums des irdischen Leibes zur Größe des Auferstehungsleibes Christi, wie die Anspielung auf Eph. 4, 13 erkennen läßt. Durch die Umgestaltung bei der Auferstehung werden demnach alle individuellen Unterschiede der Leiblichkeit des einzelnen beseitigt. Dadurch entsteht eine Gleichförmigkeit der Auferstandenen untereinander und in der Konsequenz des Gedankens auch mit Christus.

Weil die Auferstehung Christi Maßstab und Vorbild für unsere Auferstehung ist, läßt sich an seiner Auferstehung das erhoffte Heil ablesen³¹⁶; deshalb gründet sich auch der Glaube an die Ewigkeit der hinfälligen Leiber auf die Betrachtung der Auferstehung des Herrn³¹⁷. Die Christozentrik des Auferstehungsglaubens wird wohl am deutlichsten ausgedrückt, wenn Hilarius Christus selbst als ‚die Auferstehung‘ (vgl. Joh. 11,25) bezeichnet und unsere Beziehung zu ihm als Teilhabe (vgl. Hebr. 3,14) charakterisiert: „ . . . wer in der Neuheit des Lebens wandeln wird, wird seiner teilhaft sein, denn er selbst ist die Auferstehung“³¹⁸.

b. Die Auferstehung als Wiedervereinigung von Leib und Seele.

Hatten Irenäus und Tertullian in der Auseinandersetzung mit der dualistischen und spiritualisierenden Gnosis herauszuarbeiten, daß durch die Menschwerdung Gottes der *ganze* Mensch, also auch der Leib, geheiligt sei und folglich an der Auferstehung und der Vollendung teilhabe³¹⁹, so gehört dies bei Hilarius zur fest gefügten Glaubenstradition und ist für ihn kein Gegenstand der Auseinandersetzung. Daß er

den Himmel fuhr (vgl. 2 Kg. 2,1/18). Auf dem Hintergrund dieser Differenz unterscheidet schon Tertullian die beiden bei der Verklärung. Tert. res. mort. 55,10 (CCL 2,1002 Borleffs): *Moses et Helias, alter in imagine carnis nondum receptae alter in veritate nondum defunctae, eandem tamen habitudinem corporis etiam in gloria perseverare docuerant*. Hilarius, der an Tertullian anknüpft bzw. die Stelle voraussetzt, sieht darum nur in dem schon gestorbenen Moses und nicht auch in dem noch nicht gestorbenen Elias ein Vorbild für die Auferstehung. Vgl. dazu ausführlich: Driscoll, Transfiguration 413/5.

308 Zur Taufe vgl. oben S. 102/8.

309 Tr. ps. 91,9 (CSEL 22,353,5/14 Zingerle).

310 Fierro, Gloria 218.

311 Fierro, Gloria 83f. 218/27; Pelland, Exégèse 93/8; Kinnavey, Vocabulary 51 s. v. *conformis* mit zahlreichen Belegen. Vgl. auch z. B. Tert. adv. Marc. 5,20,7 (CCL 1,725 Kroymann); res. mort. 47,15 und 55,11 (CCL 2,986f und 1002f Borleffs); Cypr. ep. 76,2 (CSEL 3,2, 830,10/2 Hartel).

312 Tr. ps. 145,2 (CSEL 22,840,23/5 Zingerle).

313 In Mt. 4,3,3/6 (SC 254,124 Doignon).

314 In Mt. 14,2,8/13 (SC 258,10/2 Doignon).

315 In Mt. 5,10,5/13 (SC 254,160 Doignon); vgl. Eph. 4,13; Wild, Divinisation 127. Es scheint, daß Hilarius an Tertullian anknüpft, der die Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib noch stärker herauskehrt; wie Hilarius spricht Tertullian von einem *augere* des irdischen Leibes: Tert. res. mort. 52,7/9 (CCL 2,996 Borleffs).

316 Tr. ps. 68,15 (CSEL 22,325,13f Zingerle): *ut ea ipsa salutis veritas intellegatur, quae ex resurrectione speratur*; vgl. tr. ps. 123,3f (CSEL 22,599,14/7 Zingerle).

317 Tr. ps. 142,10 (CSEL 22,809,21f Zingerle).

318 Tr. ps. 118 heth 16 (CSEL 22,432,14/6 Zingerle); vgl. Cypr. orat. 13, 227f (CCL 3A,97 Moreschini), der auf Joh. 11,25 anspielt und Tert. res. mort. 47,12 (CCL 2,986 Borleffs): *quae (sc. vita) ex fide post baptismum in novitate vivenda est*.

319 G. Joppich, *Salus carnis*. Eine Untersuchung in der Theologie des hl. Irenäus von Lyon (= Münsterschwarzacher Studien 1) (Münsterschwarzach 1965) 5/78; Kelly, *Doctrines* 467f; Siniscalco, *Ricerche*; Atzberger, *Geschichte* 252f (Iren.). 320f (Tert.); Fierro, *Controversias* 4.

die Auferstehung als leibliche begreift, scheint immer wieder durch. In der Psalmenauslegung äußert er, daß sie für alle Leiber festgesetzt sei³²⁰. Leib und Seele werden bei der Auferstehung in ein ewiges Wesen hineinversetzt³²¹, so daß die Gottlosen Strafe und die Frommen Lohn erhalten können³²². Den Hintergrund dieser Aussagen bildet die Anthropologie des Bischofs von Poitiers, nach der nur der aus Leib und Seele zusammengesetzte Mensch Empfindung und Wahrnehmung haben kann³²³.

Die theologische Grundlage für die Lehre von der leiblichen Auferstehung ist bei Irenäus³²⁴ und Tertullian³²⁵ die Rettung des *ganzen* Menschen mit Leib und Seele. Dieses Motiv klingt bei Hilarius im Matthäuskommentar an: Das Wort, daß unsere Haare auf dem Kopf gezählt sind (Mt. 10, 30), soll uns Gewißheit geben, daß nichts von uns verloren gehen werde und daß wir als ganze (*ex solido*) gerettet werden³²⁶. Ganz ähnlich heißt es in der Psalmenerklärung, daß „die Ewigkeit der Seele und des Leibes, d. h. des *ganzen* Menschen verkündet werde“³²⁷; es sei zwar schwer, aber dennoch höchst wahr, die Ewigkeit des Leibes wie der Seele zu erhoffen³²⁸.

Wenn der Tod bei zahlreichen Kirchenvätern als Trennung von Leib und Seele beschrieben und andererseits die Auferstehung als Rettung des *ganzen* Menschen verstanden wird, dann ist es nur konsequent, wenn sie die Auferstehung als Wiedervereinigung von Leib und Seele begreifen³²⁹. Im Matthäuskommentar deutet Hilarius bei der Auslegung des Gleichnisses von den klugen und den törichten Jungfrauen (Mt. 25, 1/13), das er auf die Wiederkunft Christi und die Auferstehung bezieht, das Aufnehmen der Lampen als die Wiedervereinigung der Seele mit dem Leib: „Das Aufnehmen der Lampen bedeutet die Rückkehr der Seelen in ihre Leiber, und deren Licht ist das leuchtende Bewußtsein eines guten Werkes, das in den Gefäßen der Leiber enthalten ist“³³⁰. Diese Wiedervereinigung von Seele und Leib setzt voraus, daß Gott zur Auferstehung unsere Leiber wiederherstellt. In dem Töpferacker, der als Begräbnisplatz für Fremde mit dem Geld gekauft wurde, um das Judas Christus verraten hatte, sieht Hilarius angedeutet, daß es in Gottes Hand liegt, uns gleichsam wie ein Töpfer

neu zu bilden³³¹. Deutlicher äußert er in seiner Psalmenauslegung, den aufgelösten und durch den Tod zerbrochenen Leibern werde eine Wiederherstellung (*restauratio, instauratio*) zuteil³³². In dieser ‚Wiederherstellung‘ des Leibes liegt ein Hinweis auf die *materielle* Identität dieses Leibes mit dem irdischen Leib.

Recht konkret beschreibt unser Autor diesen Vorgang der Wiederherstellung, der dadurch ausgelöst wird, daß die Toten die Stimme des Gottessohnes hören und leben werden (Joh. 5, 25): „Kann etwa eine andere Stimme größere Kraft haben, als daß sie den Staub der aufgelösten Leiber in die Form und Festigkeit von Gliedern zwingt und Leben und Seelen in die Menschen wiederum zurückruft und die Verderbnis der schwachen Natur in die Unverderblichkeit der himmlischen Natur umwandelt?“³³³ Den Vorgang der Auferstehung, bei dem ein Fleischesleib entsteht und dieser mit einer lebendigen Seele vereint wird, sieht Hilarius in Ez. 37, 1/14 und in der Erschaffung Evas (Gen. 2, 21/3) geheimnisvoll vorgebildet, da der Leib nicht wie bei der Erschaffung Adams (Gen. 2, 7) von Gott geformt wird, sondern Fleisch dem Gebein zuwächst und durch die Seele (bzw. den Geist) belebt wird³³⁴.

Aus diesen Aussagen ergibt sich, daß Hilarius unmißverständlich die *materielle* Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib lehrt. Auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung um die Auferstehungslehre des Origenes, nach der der Auferstehungsleib nicht in seiner Materialität, sondern nur in seinem εἶδος mit dem irdischen Leib identisch ist, zeigt sich darin nicht nur, daß Hilarius von Origenes unbeeinflusst ist; vielmehr wird darüber hinaus deutlich, daß seine Position, die sich auch nach seinem Exil im Orient nicht verändert zu haben scheint, dem Lager der Origenesgegner nahesteht, das von Methodius von Olympos angeführt wird³³⁵.

320 Tr. ps. 126,11 (CSEL 22,620,18/20 Zingerle).

321 In Mt. 5,8,22f (SC 254,158 Doignon); vgl. tr. ps. 62,6 (CSEL 22,220,6f Zingerle).

322 In Mt. 5,12,15/31 (SC 254,162/4 Doignon).

323 Vgl. oben S. 20,44/7.

324 Iren. adv. haer. 5,2,2f (SC 153,30/40 Rousseau); adv. haer. 5,20,1 (SC 153,254 Rousseau): *et eandem salutem totius hominis, hoc est animae et corporis*.

325 Tert. res. mort. 5,9 (CCL 2,927 Borleffs); res. mort. 33,9 (CCL 2,964 Borleffs) u. ö.

326 In Mt. 10,20,3/8 (SC 254,240 Doignon).

327 Tr. ps. 61,2 (CSEL 22,210,16f Zingerle); vgl. tr. ps. 62,3 (CSEL 22,217,18 Zingerle).

328 Tr. ps. 62,3 (CSEL 22,217,23/218,1 Zingerle).

329 Kretschmar, Auferstehung des Fleisches 111; Karpp, Probleme 46 (Tert.). 140 (Lact.). 199 (Orig.); Atzberger, Geschichte 191 (Pseudo-Clementinen). 325 (Tert.). 363f (Clem. Alex.); Fernández, Escatología 103.120/3 (Cypr.); Niederhuber, Eschatologie 157 (Ambros.).

330 In Mt. 27,4,24/6 (SC 258,206 Doignon).

331 In Mt. 32,6,16/8 (SC 258,246 Doignon).

332 Tr. ps. 2,41 (CSEL 22,67,18/25 Zingerle); vgl. tr. ps. instr. 13 (CSEL 22,12,8f Zingerle): *caducis his corporum nostrorum vasculis reformatis*. Der Vergleich Gottes mit dem Töpfer geht auf Röm. 9,21 zurück.

333 Tr. ps. 67,35 (CSEL 22,310,9/13 Zingerle).

334 Tr. myst. 1,5,1/3 (CSEL 65,6,21/7,4 Feder); vgl. trin. 6,20,13 (CCL 62,219 Smulders); trin. 12,47,2f (CCL 62A,617 Smulders). Dennoch ist auf der anderen Seite die Parallelität bzw. die Entsprechung der Vorgänge bei der Erschaffung Adams (Gen. 2,7) einerseits und bei der Erschaffung Evas (Gen. 2,21/3) und der Vision Ezechiels (Ez. 37,1/14) andererseits evident. Vgl. dazu Pelland, Exégèse 90f. Der Mensch wird auch hier als Einheit von Leib und Seele gesehen. Vgl. dazu oben S. 126.

335 Zum Auferstehungsleib bei Origenes vgl. H. Crouzel, La doctrine origénienne du corps ressuscité, in: BLE 81 (1980) 175/200.241/66, hier bes. 250/57; J. Rius-Camps, La suerte final de la naturaleza corpórea según el Peri Archon de Origenes, in: VetChr 10 (1973) 292/304, jetzt mit dem Untertitel: Formulación fluctuante entre el dato revelado y los presupuestos filosóficos de un sistema, in: StPatr 14 (= TU 117) (1976) 167/9; zur Auseinandersetzung um die Lehre des Origenes sowie zu den verschiedenen Positionen vgl. H. Crouzel, Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité, in: Gr. 53 (1972) 679/716, bes. 696/707; Fierro, Controversias 4/9; Kelly, Doctrines 469/79; Atzberger, Geschichte 432/49 (Orig.). 483/90 (Method.).

Insofern die Vereinigung von Seele und Leib den Beginn menschlichen Lebens bedeutet, kann Hilarius die Auferstehung, die Wiedervereinigung von Leib und Seele ist, als einen ‚neuen Anfang‘ charakterisieren³³⁶. Wie Christi Auferstehung so ist auch diejenige des Menschen eine ‚Wiedergeburt‘³³⁷, da er neues, nunmehr unvergängliches Leben erhält und der sterbliche Leib in eine ewige Substanz umgewandelt wird. Entsprechend nennt er die Auferstehung ‚Zeugung (*generatio*) einer geistigen Geburt von den Toten‘³³⁸. Durch den Terminus ‚geistige Geburt‘ will er wohl auf die Umwandlung des Leibes bei der Auferstehung hinweisen. Auf die Differenz zwischen dem bei der Auferstehung wiederhergestellten Leib und dem Auferstehungsleib ist noch zurückzukommen.

Die Auferstehung ist für Hilarius ganz *Gottes Werk*: Die Wiederherstellung der Leiber geschieht nach Gottes Willen³³⁹, der unsere Leiber lebendig machen und wie Christus von den Toten erwecken wird, da der Geist Christi – und das ist der Geist Gottes – in uns ist³⁴⁰. Als Gottes Werk ist die Auferstehung sowohl Werk des Vaters als auch des Sohnes. In *De trinitate*, in dem es Hilarius vorrangig um den Aufweis der Konsubstantialität und Gleichrangigkeit des Sohnes mit dem Vater gegenüber der arianischen Lehre geht, zieht er zum Beweis für die orthodoxe Auffassung Joh. 5, 21 heran: „Wie nämlich der Vater die Toten auferweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, die er will“. Daraus leitet er die Gleichrangigkeit des Wesens und der Kraft von Sohn und Vater sowie die Freiheit des Willensentscheidendes des Sohnes her³⁴¹. Mit gleicher Aussagetendenz wird Joh. 5, 21 (in Verbindung mit Joh. 5, 26) in der Psalmenauslegung nochmals zitiert³⁴². Daß die Auferstehung ein Geschenk göttlicher Vollmacht ist, und daß Christus als Gott diese gewährt, wird aber auch schon im Matthäuskommentar bei der Auslegung von der Heilung des Gelähmten (Mt. 9, 1/8) thematisiert: In der Heilung „zeigt er die Kraft (*virtus*) der Auferstehung“³⁴³; daran kann man erkennen, daß es Christus als menschengewordener Gott ist, „der den Seelen die Sünden vergeben und den Leibern die Auferstehung gewähren soll“³⁴⁴.

336 Tr. ps. 67,36 (CSEL 22,311,11 Zingerle): *ad novam resurrectionis originem*.

337 Tr. ps. 60,5 (CSEL 22,206,13 Zingerle).

338 Tr. ps. 60,5 (CSEL 22,206,10f Zingerle).

339 Tr. ps. 2,41 (CSEL 22,67,20 und 68,2f Zingerle): *pro voluntate artificis = secundum dei voluntatem*.

340 Trin. 8,21,12/22 (CCL 62A,334 Smulders). Hier erscheint der Geist als eine eschatologische Gabe; vgl. dazu: Ladaria, *Espiritu Santo* 236f.

341 Trin. 7,19,5/43 (CCL 62,280f Smulders); trin. 9,50,1/12 (CCL 62A,427 Smulders).

342 Tr. ps. 138,17 (CSEL 22,756,11/6 Zingerle).

343 In Mt. 8,7,9 (SC 254,200 Doignon).

344 In Mt. 8,7,1/3 (SC 254,200 Doignon).

Während bei den älteren Autoren³⁴⁵, aber auch später bei Ambrosius³⁴⁶, Augustinus³⁴⁷ und Gregor dem Großen³⁴⁸ Begründungen oder Beweise für die Möglichkeit und für die Realität der Auferstehung einen breiten Raum einnehmen, beschäftigt dieses Thema Hilarius kaum. Das erklärt sich wohl aus der zeitbedingten Verkündigungssituation, in welcher die christologische Frage dominierte und die Auferstehung weniger Gegenstand theologischer Streitfragen war.

Dennoch gibt es bei Hilarius gelegentlich Ansätze zu einer Begründung bzw. zu einem Beweis für die allgemeine Auferstehung. Christus selbst hat gegenüber den Sadduzäern, die die Auferstehung von den Toten leugneten³⁴⁹, einen Beweis geführt, indem er ihnen sagte: „Habt ihr nicht gelesen, was euch von Gott gesagt worden ist: ‚Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs‘ (Ex. 3, 6). Er ist kein Gott der Toten, sondern der Lebenden“ (Mt. 22, 31f). Hilarius erläutert den Beweisgang: Jenes Wort sei zu Moses gesagt worden, als die drei Patriarchen schon tot waren. Wenn sie nicht mehr existierten, konnten sie nichts haben – auch keinen Gott –, da es in der Natur der Sache liege, daß dasjenige notwendig existieren muß, welches ein anderes habe. „Und so ist es Sache der Lebenden, einen Gott zu haben, weil Gott Ewigkeit ist und es den toten Dingen nicht zukommt, etwas zu haben, das ewig ist. Und wieso spricht man jenen, die immer existieren werden, die Existenz ab, deren Existenz ewigkeit zuerkennt?“³⁵⁰. Dieselbe Argumentation findet sich in etwas erweiterter Form und unter Hinzuziehung zusätzlicher Schriftstellen bei Irenäus von Lyon und Origenes³⁵¹.

Hilarius versteht die Auferstehung als Gottes Werk, das ganz auf seiner Macht beruht³⁵². Bei Gottes Macht setzt ein weiterer Beweisgang für die Möglichkeit der Auferstehung an. Er setzt das Verständnis der Auferstehung als Wiedervereinigung

345 Vgl. Atzberger, *Geschichte* 151 (Iust.). 253f (Iren.). 319/21 (Tert.). 432 (Orig.); van Eijk, *Résurrection* 49/60.151f.193f (Apostol. Väter); Knoch, *Eschatologie* 145/56 (1 Clem); Siniscalco, *Ricerche* 140/53 (Tert.).

346 Niederhuber, *Eschatologie* 162/72; Crouzel, *Fonti* 375/88; A.-L. Fenger, *Tod und Auferstehung des Menschen nach Ambrosius* „De excessu fratris II“, in: *Klauser - Dassmann - Thraede, Jenseitsvorstellungen* 129/39, bes. 134/9.

347 Vgl. den Hinweis bei Eger, *Eschatologie* 49 Anm. 216.

348 Hill, *Eschatologie* 212/21.

349 In Mt. 8,4,15f (SC 254,196 Doignon).

350 In Mt. 23,5,1/12 (SC 258,158 Doignon); vgl. tr. ps. 137,7 (CSEL 22,738,11/6 Zingerle). Schon Tertullian zitiert Mt. 22,32 als Schriftbeleg für die Auferstehung, entwickelt aber keinen entsprechenden Beweisgang: Tert. an. 26,5 (CCL 2,822 Waszink); res. mort. 36,3 (CCL 2,968f Borleffs). Ausführlicher behandelt erst Origenes die Stelle als Auferstehungsbeweis: Orig. comm. in Mt. 17,36 (GCS 40 = Orig. 10,700,20/701,19 Klostermann - Benz). Von Origenes und Hilarius führen die Linien zu Ambrosius; vgl. Crouzel, *Fonti* 384.

351 Iren. adv. haer. 4,5,2 (SC 100,428/30 Rousseau); zu Origenes vgl. die vorhergehende Anm.

352 Tr. myst. 1,5,3 (CSEL 65,7,1 Feder): *docens in his, quae gerenda erant, virtutis suae potestatem*; vgl. oben S. 247 mit Anm. 315.

von Leib und Seele voraus, die in Analogie zur Erschaffung des Menschen gesehen wird: „Wer aber die Auferstehung des Fleisches leugnet, der soll wissen, daß für denjenigen dessen künftige Wiederherstellung nicht schwierig ist, für den der erste Anfang leicht ist“³⁵³. Diese Argumentation, die die Möglichkeit der Auferstehung in der Macht Gottes begründet sieht und in einem Schluß *a maiore ad minus* aus der Erschaffung des Menschen diese Macht beweist, begegnet ebenfalls schon bei Irenäus und Tertullian³⁵⁴ wie auch bei Origenes³⁵⁵.

Hilarius übernimmt demnach die Argumentation um die Auferstehung aus der Tradition; er fügt keine neuen Beweisgänge hinzu, sondern er hat eher die Tendenz, die überkommenen Argumente zu verkürzen. Dies wird noch einmal in der Psalmenauslegung greifbar: Wenn der Bischof von Poitiers die Wiederherstellung der Leiber und ihre Wiedervereinigung mit den Seelen formelhaft mit der „absoluten Güte der göttlichen Größe“ in Verbindung bringt³⁵⁶, so erscheint dies wie eine Kurzformel der traditionellen Begründung der leiblichen Auferstehung aus der Güte Gottes³⁵⁷.

c. Der *ordo resurrectionis*.

Der Vorgang der Auferstehung unterliegt nach Hilarius einer bestimmten festgesetzten Ordnung, die er an zwei Stellen als *resurrectionis (et iudicii) ordo* bezeichnet³⁵⁸. Der Terminus findet sich bereits bei Irenäus, bei dem er zur Bezeichnung eines dreifach gestuften Aufstiegs der Seele bei der Auferstehung verwandt wird³⁵⁹. Dieser Bedeutungsgehalt von *ordo resurrectionis* ist Hilarius jedoch fremd. Auf welche eschatologischen Vorgänge sich der Terminus bei Hilarius im einzelnen bezieht, läßt sich nicht sicher bestimmen, da der Bischof von Poitiers ihn nur zweimal verwendet und dazu an beiden Stellen verschiedene Inhalte mit ihm verbindet: Im *Tractatus mysteriorum* nennt er den Vorgang der Wiedervereinigung von Leib und Seele nach

dem Vorbild von Ez. 37, 1/14 *ordo resurrectionis*³⁶⁰. In der Psalmenerklärung meint der Terminus die Rangordnung bei der Auferstehung³⁶¹. In ähnlicher Weise wie später Ambrosius drei *ordines resurrectionis* unterscheiden wird³⁶², nennt Hilarius drei Kategorien: Gottlose (*impii*), Sünder (*peccatores*) und Gerechte (*iusti*). Nach dem Psalmisten (Ps. 1, 5) erstehen die Gottlosen nicht in der Gerichtsversammlung und die Sünder nicht in der Versammlung der Gerechten auf³⁶³. Daß die Gottlosen nicht in der Gerichtsversammlung auferstehen, bedeutet freilich nicht, daß sie überhaupt nicht auferstehen. Vielmehr sind diese nach Joh. 3, 18f bereits gerichtet und werden so von vornherein um den *honor resurrectionis* gebracht, der in der Teilhabe am Leib Christi und am Reich der Seligkeit besteht³⁶⁴. Andererseits sind auch die Gläubigen (d. h. die Gerechten) schon gerichtet, so daß nur die Sünder, die eine mittlere Kategorie zwischen beiden darstellen, gerichtet werden müssen³⁶⁵. Wenn Hilarius Joh. 3, 18f zitiert und die Gottlosen dabei mit den Ungläubigen sowie die Gerechten mit den Gläubigen identifiziert, so wird daran deutlich, daß der (durch Werke unter Beweis gestellte) Glaube das Kriterium des *ordo resurrectionis* ist.

Insofern die Kategorie der Sünder im Gericht entweder den Gläubigen oder den Ungläubigen zugewiesen wird, kann Hilarius den ‚Unterschied der Auferstehung‘ (*differentia resurrectionis*) auf ein zweigliedriges Schema reduzieren, das durch den Gegensatz ‚Gemeinschaft der himmlischen Herrlichkeit‘ und ‚Strafe des Gerichts‘ gekennzeichnet ist³⁶⁶. „Denn es gibt entsprechend der Verschiedenheit zwischen einem frommen und einem gottlosen Leben den bestimmten Unterschied der Auferstehung entweder zum Leben oder zum Gericht“³⁶⁷. ‚Gericht‘ meint dabei ausschließlich die Strafe, die Hilarius den (verurteilten) Sündern sowie den Gottlosen zuspricht und auch als Schmach (*obprobrium*) bezeichnet³⁶⁸. An anderer Stelle kennzeichnet er den Gegensatz beider Gruppen nach Dan. 12,2 als ‚Auferstehung zum ewigen Leben‘ und ‚Auferstehung zur ewigen Verwirrung‘³⁶⁹.

Über diese Ordnungsprinzipien der Auferstehung hinaus setzt Hilarius im Matthäus-

353 Tr. ps. 63,9 (CSEL 22,231, 6/8 Zingerle).

354 Iren. adv. haer. 5,3,2 (SC 153,44/6 Rousseau); vgl. auch PsIust. res. 9 frg. 108,26/8 (TU 20,2,48 Holl); Tert. apol. 48,5 (CCL 1,166 Dekkers); res. mort. 11,9f (CCL 2,934 Borleffs); vgl. res. mort. 38,4 (CCL 2,971 Borleffs).

355 Orig. comm. in Rom. 4,7 (PG 14,984C/D); vgl. comm. in Mt. 12,2 (GCS 40 = Orig. 10,72, 9/18 Klostermann - Benz); negativ formuliert: frg. in 1 Cor. 84,30/2 (JThS 10,46 Jenkins). Das Argument begegnet später bei Zeno von Verona (tract. 1,2,16 [CCL 22,19 Löfstedt]) und Ambrosius (excess. frat. 2,64,1/65,6 [CSEL 73,284f Fallor]); vgl. Crouzel, Fonti 378; Niederhuber, Eschatologie 165f.

356 Tr. ps. 67,35 (CSEL 310,14f Zingerle).

357 Iren. adv. haer. 2,29,2 (SC 294,296/8 Rousseau); Tert. res. mort. 9,3/5 (CCL 2,932 Borleffs).

358 Tr. ps. 1,20 (CSEL 22,34,1f Zingerle); tr. myst. 1,5,3 (CSEL 65,6,28 Feder).

359 Iren. adv. haer. 5,31,1 (SC 153,388 Rousseau); vgl. Finé, Terminologie 33.36f.

360 Tr. myst. 1,5,2f (CSEL 65,6,25/8 Feder).

361 Tr. ps. 1,20 (CSEL 22,33,23/34,6 Zingerle).

362 Niederhuber, Eschatologie 202/4; Turmel, Eschatologie 214. Eine Abhängigkeit des Ambrosius von Hilarius ist diesbezüglich nicht auszuschließen.

363 Tr. ps. 118 kaph 5 (CSEL 22,453,7/9 Zingerle); tr. ps. 1,23 (CSEL 22,35,26/36,8 Zingerle); tr. ps. 1,20 (CSEL 22,33,19/34,6 Zingerle). Zur Unterscheidung zwischen *impius* und *peccator* vgl. tr. ps. 1,6 (CSEL 22,23,9/25 Zingerle).

364 Tr. ps. 51,19 (CSEL 22,112,2/4 Zingerle).

365 Tr. ps. 1,21 (CSEL 22,34,8f Zingerle); tr. ps. 1,22 (CSEL 22,34,22/35,4 Zingerle); tr. ps. 1,23 (CSEL 22,36,1/8 Zingerle); vgl. dazu unten S. 274/6.

366 Tr. ps. 1,5 (CSEL 22,22,16f Zingerle).

367 Tr. ps. 67,36 (CSEL 22,311,19/21 Zingerle); vgl. Joh. 5,28f.

368 Tr. ps. 118 gimel 18 (CSEL 22,388,2f Zingerle); tr. ps. 118 he 16 (CSEL 22,409,6/9 Zingerle).

369 Tr. ps. 52,17 (CSEL 22,131,1/3 Zingerle).

kommentar noch eine ‚zeitliche‘ Abfolge voraus, bei der den Aposteln offenbar eine Prärogative zukommt: „Unterdesen werden die Apostel, die als erste Glaubende aus Israel . . . zwischen dem Gesetz und den Evangelien stehen, den übrigen in bezug auf Herrlichkeit und Zeitpunkt der Auferstehung vorangehen“³⁷⁰.

d. Der Auferstehungsleib.

Erst nach dem Gericht, nicht schon bei der Auferstehung selbst, erhalten die Auferstandenen den Auferstehungsleib³⁷¹. Dabei erfolgt eine Umgestaltung des auferstandenen Fleischesleibes in einen verklärten, verherrlichten Leib, die Hilarius im Anschluß an Tertullian fast durchgängig als *demutatio* bezeichnet³⁷². In dieser Umgestaltung besteht der *honor resurrectionis*³⁷³, der jedoch nicht gemeinhin allen gewährt wird: Wenngleich alles Fleisch in Christus erlöst ist, so daß es aufersteht und alle vor seinem Richterstuhl erscheinen, so wird doch nicht allen gleichermaßen die ‚Herrlichkeit‘ und ‚Ehre‘ der Auferstehung zuteil³⁷⁴. Zwar werden wir nach dem

Apostel (1 Kor. 15, 51) alle auferstehen, doch nicht alle werden umgestaltet, weil nicht alle Gott gefürchtet haben³⁷⁵. Alle erhalten den neuen Anfang der Auferstehung, aber dennoch ist (nach Joh. 5, 28f) nicht allen dieselbe herrliche ‚Ehre‘ der Auferstehung bereitet³⁷⁶.

Die Umwandlung des auferstandenen Fleischesleibes in den verherrlichten Leib erhalten nur die Gerechten, die ihrer für würdig befunden werden³⁷⁷. Da das Kriterium für die Umgestaltung der Glaube ist, kann Hilarius auch sagen, daß jene den Auferstehungsleib erhalten, die „von Adam an bis zur Zeit des Reiches (Christi) aus dem Glauben (*per fidem*) gelebt haben“³⁷⁸. Hieraus ergibt sich, daß die Umwandlung (logisch) erst nach dem Gericht erfolgt, in dem ja gerade über Glauben und Unglauben entschieden wird. Darin, daß nicht allen unterschiedslos die Umwandlung des Leibes zuteil wird, sieht unser Autor eine festgesetzte Ordnung, die er *demutationis ordo* nennt³⁷⁹. Demnach kann man nur bei den Gerechten von einem Auferstehungsleib sprechen; wie noch zu zeigen sein wird³⁸⁰, schließt dies aber nicht aus, daß auch die Ungerechten im Eschaton in einer Leiblichkeit fortexistieren werden.

Bei der Beschreibung des Auferstehungsleibes geht es Hilarius darum, Kontinuität und Diskontinuität zwischen diesem und dem irdischen Leib zusammenzudenken. Einerseits betont er in der Psalmenerklärung die Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib: Gott „wird die zerbrochenen Leiber wiederherstellen, nicht andere (Leiber) aus anderer (Materie), sondern aus der alten und derselben Materie ihres Ursprungs, wobei er ihnen das Aussehen eines ihnen sehr gefallenden Schmuckes zukommen läßt, so daß die Auferstehung der vergänglichen Leiber zur Herrlichkeit der Unvergänglichkeit deren Natur nicht durch Untergang vernichtet, sondern hinsichtlich ihrer Beschaffenheit umwandelt (*demutat*). Denn es ist kein anderer Leib, wenngleich er zu einem anderen aufersteht, da der Apostel sagt: ‚Gesät wird in Vergänglichkeit, auferweckt in Unvergänglichkeit; gesät wird in Unansehnlichkeit, auferweckt in Herrlichkeit; gesät wird in Schwachheit, auferweckt in Kraft; gesät wird ein sinnlicher Leib, auferweckt ein geistiger Leib‘ (1 Kor. 15, 42/4). Es geschieht also eine Umwandlung (*demutatio*), aber es wird keine Vernichtung (*abolitio*) herbeigeführt. Und wenn dasjenige, was war, zu demjenigen aufersteht, was (es) nicht war, hat es nicht seinen Ursprung verloren, sondern ist zur Ehre vorangeschritten“³⁸¹.

375 Tr. ps. 54,16 (CSEL 22,159,3/5 Zingerle); vgl. tr. ps. 69,3 (CSEL 22,343,3f Zingerle); tr. ps. 52,17 (CSEL 22,130,23/131,1 Zingerle).

376 Tr. ps. 67,36 (CSEL 22,311,10/7 Zingerle); vgl. tr. ps. 126,11 (CSEL 22,620,17/22 Zingerle).

377 Tr. ps. 52,17 (CSEL 22,130,21/131,3 Zingerle).

378 Tr. ps. 9,4 (CSEL 22,78,8f Zingerle); vgl. tr. ps. 68,1 (CSEL 22,313,18f Zingerle): *in his autem, qui inmutabuntur, evangelicae spei fideles significari docuimus*.

379 Tr. ps. 118 lamed 14 (CSEL 22,466,1 Zingerle).

380 Vgl. unten S. 292/7, bes. S. 293f.

381 Tr. ps. 2,41 (CSEL 22,68,4/16 Zingerle); vgl. Tert. res. mort. 52,9 (CCL 2,996 Borleffs):

370 In Mt. 21,9,4/7 (SC 258,132/4 Doignon).

371 Zum Auferstehungsleib vgl. Blasich, Risurrezione 84/6; Förster, Theologie 683f.

372 Trin. 11,35,19 (CCL 62A,564 Smulders); tr. ps. 2,41 (CSEL 22,68,14 Zingerle); tr. ps. 55,7 (CSEL 22,166,4 Zingerle); tr. ps. 55,12 (CSEL 22,167,29 Zingerle); tr. ps. 62,6 (CSEL 22,220,6 Zingerle); tr. ps. 118 gimel 4 (CSEL 22,380,4 Zingerle); tr. ps. 118 lamed 14 (CSEL 22,466,1 Zingerle); tr. ps. 138,24 (CSEL 22,760,19.761,5 Zingerle); tr. myst. 1,31,2 (CSEL 65,24,9 Feder); tr. myst. 2,3,3 (CSEL 65,32,5 Feder). Daneben benutzt Hilarius die entsprechenden Verben *mutare*: in Mt. 5,12,27 (SC 254,164 Doignon); trin. 9,31,33 (CCL 62A,405 Smulders); trin. 11,40,17 (CCL 62A,568 Smulders); tr. ps. 67,35 (CSEL 22,310,13 Zingerle); tr. ps. 139,17 (CSEL 22,788,29 Zingerle); *inmutare*: tr. ps. 68,1 (CSEL 22,313,18 Zingerle); *demutare*: tr. ps. 2,41 (CSEL 22,68,9 Zingerle); tr. ps. 52,17 (CSEL 22,131,7 Zingerle); tr. ps. 138,22 (CSEL 22,759,20 Zingerle). Ferner gebraucht er: *transformatio*: tr. ps. 91,9 (CSEL 22,353,10 Zingerle), sowie die Verben *transformare*: tr. ps. 118 samech 8 (CSEL 22,492,12 Zingerle); tr. ps. 139,17 (CSEL 22,788,28 Zingerle); tr. ps. 143,18 (CSEL 22,824,24 Zingerle); *transferre*: in Mt. 5,12,26 (SC 254,164 Doignon); in Mt. 26,1,15 (SC 258,194 Doignon); tr. ps. 118 lamed 14 (CSEL 22,466,6 Zingerle); *transfigurare*: tr. ps. 9,4 (CSEL 22,78,9 Zingerle). Terminologisch knüpft Hilarius im wesentlichen an Tertullian an: *demutatio*: Tert. adv. Marc. 5,12,3 (CCL 1,700 Kroymann); res. mort. 42,3f (CCL 2,977 Borleffs); res. mort. 55,8 (CCL 2,1002 Borleffs); *demutare*: Tert. res. mort. 55,7 (CCL 2,1002 Borleffs); *transformatio*, *transformare*: Cypr. testim. 3,11,45 (CCL 3,101 Weber) = Phil. 3,21; mortal. 22,373 (CCL 3A,29 Simonetti) = Phil. 3,21; ep. 76,2 (CSEL 3,2,830,11 Hartel); Lact. epit. 67,8 (CSEL 19,760,10 Brandt); *transfiguratio*, *transfigurare*: Tert. res. mort. 55,11 (CCL 2,1003 Borleffs); vgl. 2 Kor. 11,14; adv. Marc. 5,20,7 (CCL 1,725 Kroymann) u. ö.; *transferre*: Tert. res. mort. 60,4 (CCL 2,1008 Borleffs). Tertullians Terminologie ist insgesamt reicher als die des Hilarius. Vgl. Atzberger, Geschichte 326; Siniscalco, Ricerche 84.157; ferner: A. Wilmart, Transfigurare, in: BALAC 1 (1911) 282/92, bes. 289/92.

373 Zum *honor resurrectionis* vgl. Fierro, Gloria 86/90.

374 Tr. ps. 55,7 (CSEL 22,165,25/166,4 Zingerle).

Die materielle Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib garantiert die Kontinuität, deren Behauptung gerade durch die Vorstellung eines Veränderungs- oder Umwandlungsvorgangs beim Entstehen des verherrlichten Leibes möglich wird. Demzufolge gilt es einerseits, den Gedanken an eine endgültige Vernichtung des irdischen Leibes abzuwehren. Andererseits muß Hilarius zur Sicherung der materiellen Identität die Vorstellung von einer Neuschöpfung des Auferstehungsleibes aus einer beliebigen Materie zurückweisen: Christus „selbst gab diesem toten und im Grab zurückgelassenen Leib Gemeinschaft mit seiner göttlichen Natur. Denn allen, die im Begriff sind aufzuerstehen, wird weder ein Leib aus anderer Materie verschafft, noch eine Natur fremden Ursprungs und äußerer Verursachung: sondern derselbe (Leib) wird zum Fortschreiten auf den ewigen Glanz hin emporsteigen, und es wird an ihm eher durch Umwandlung (*demutatio*) als durch Erschaffung, was neu ist“³⁸².

Bei aller Identität des Auferstehungsleibes ist andererseits die Veränderung doch so tiefgreifend, daß sie das Wesen des Leibes betrifft. Schon der Terminus *demutatio*, den Hilarius beispielsweise bei der Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana zur Kennzeichnung der Wesensveränderung gebraucht³⁸³, und der somit nicht nur die Kontinuität, sondern ebenso die Diskontinuität aussagt, mag ein Hinweis in diese Richtung sein. Wenn der Bischof von Poitiers sagt, daß die „irdische Vergänglichkeit“ durch „himmlische Unvergänglichkeit“ verändert wird³⁸⁴, dann meint er damit, daß die *Natur* des irdischen Leibes (beim Menschen wie bei Christus) in die himmlische Herrlichkeit³⁸⁵, die *Fleischesnatur* in das „Wesen ewigen Heils“ verwandelt wird³⁸⁶. In der Psalmenerklärung spricht er von der Verwandlung „der Vergänglichkeit der schwachen Natur durch die Unvergänglichkeit der himmlischen Natur“³⁸⁷. Daß aus der Fleischesnatur ein neues Wesen entsteht, wird besonders im Matthäuskommentar deutlich: „Und das ist auf rechte und vollkommene Weise der Lohn der Lebenden, daß sie aus dieser Materie des vergänglichen Leibes durch die himmlische Unvergänglichkeit in ein neues und himmlisches Wesen (*substantia*) verwandelt werden“³⁸⁸.

in quod non abolitione, sed ampliatione mutatur. Zu tr. ps. 2,41 vgl. auch Fierro, Gloria 236/45.

382 Tr. ps. 55,12 (CSEL 22,167,24/30 Zingerle).

383 Trin. 6,33,19/23 (CCL 62,236 Smulders); trin. 7,36,8f (CCL 62,303 Smulders). Weitere Belege zur Verwendung von *demutatio* bei Kinnavey, Vocabulary 20.162.

384 In Mt. 5,12,26f (SC 254,164 Doignon); tr. ps. 139,17 (CSEL 22,788,28f Zingerle); vgl. trin. 9,31,33 (CCL 62A,405 Smulders).

385 Tr. ps. 138,22 (CSEL 22,759,19f Zingerle); vgl. den Terminus *gloriosior natura*: tr. ps. 118 gimel 4 (CSEL 22,380,5 Zingerle).

386 Tr. ps. 143,18 (CSEL 22,824,23f Zingerle).

387 Tr. ps. 67,35 (CSEL 22,310,12f Zingerle).

388 In Mt. 5,12,24/7 (SC 254,164 Doignon).

Entsprechend der Leib-Seele-Struktur des Menschen ist dieses neue himmlische Wesen ebenfalls als leib-seelisches bestimmt: „Durch den Fortschritt der herrlichen Umwandlung wird die Ewigkeit des Leibes und der Seele, doch ohne den Sündenleib, als Vergeltung gegeben“³⁸⁹. Da die Seele ewig und geistig ist, betrifft die Umwandlung beim Erhalt des Auferstehungsleibes nur die Leiblichkeit des Menschen. Der irdische Leib wird in ein Geistwesen (*natura spiritus, spiritalis natura, spiritalis substantia*)³⁹⁰, in einen Geistleib umgestaltet.

Die Vorstellung vom Geistleib präzisiert Hilarius im Matthäuskommentar: Wenn der Fleischesleib entsprechend seinen natürlichen Bedingungen aufgelöst ist, wird er in der Substanz der geistigen Seele zurückgegeben³⁹¹. Der Bischof von Poitiers schildert die Umwandlung des Leibes als Umwandlung in die *Natur der Seele*: Der Leib geht in die Seelennatur über, und die Schwere der irdischen Materie wird in die Substanz der Seele hinein aufgehoben, so daß ein geistiger Leib entsteht³⁹². Die in der dichotomischen Natur des Menschen begründete Spannung zwischen Leib und Seele, die auf der Wesensverschiedenheit beider beruht³⁹³, wird durch die Umwandlung des irdischen Leibes in den Auferstehungsleib im Eschaton gelöst, insofern die beiden einander widerstreitenden Wesenheiten zu einem geistigen Wesen vereinigt werden³⁹⁴. Da nur die als geistig und unsterblich gedachte Seele, nicht aber der materielle, sterbliche Leib nach dem Bild Gottes geschaffen wurde³⁹⁵, wird durch die Umwandlung des irdischen Leibes in die Natur der Seele „der Mensch als Bild Gottes vollendet“³⁹⁶.

Zur Darstellung des Auferstehungsleibes und seiner geistigen Substantialität bedient sich Hilarius in seinen exegetischen Schriften des Bildes vom Flug und von den Flügeln der Seele, das aus der orphischen und neuplatonischen Tradition entlehnt, bei den Vätern schon früh christlich gewendet als Symbol für den Seelenaufstieg verarbeitet wurde³⁹⁷. Der Unterschied zu den neuplatonischen Vorstellungen ist dabei

389 Tr. ps. 62,6 (CSEL 22,220,6f Zingerle).

390 *Natura spiritus*: trin. 11,49,14f (CCL 62A,577 Smulders); tr. ps. 118 gimel 3 (CSEL 22,379,5 Zingerle); tr. ps. 150,1 (CSEL 22,871,13 Zingerle); *spiritalis natura*: tr. ps. 138,24 (CSEL 22,760,19f Zingerle); tr. ps. 150,1 (CSEL 22,871,5f Zingerle); vgl. auch *spiritalis gloria*: tr. ps. 118 samech 8 (CSEL 22,492,11f Zingerle); tr. ps. 150,1 (CSEL 22,871,5f.9 Zingerle) u. ö.; *spiritalis substantia*: in Mt. 26,1,14 (SC 258,194 Doignon).

391 In Mt. 10,20,10/2 (SC 254,240 Doignon).

392 In Mt. 10,19,5/8 (SC 254,238 Doignon); zur Stelle vgl. Wille, Studien 95f.

393 Vgl. oben S. 19/48.

394 In Mt. 27,4,4f (CSEL 22,204 Doignon); vgl. Rondeau, Remarques 208f; Simonetti, Commento a Matteo 61.

395 Vgl. oben S. 29.36f.

396 Trin. 11,49,22 (CCL 62A,577 Smulders); vgl. in Mt. 10,4,7/9 (SC 254,220 Doignon); Rondeau, Remarques 209f; Wille, Studien 34/6.

397 P. Courcelle, Art. Flügel (Flug) der Seele I, in: RAC 8 (1972) 29/65, zu Hilarius 51 (Lit.); vgl. Doignon, Nature aérienne 121 Anm. 26.

unverkennbar: während dort nur die Seele vom Aufstieg betroffen ist, sind es hier Seele und Leib. In der Verwendung dieses Bildes ist Hilarius wahrscheinlich von Tertullian inspiriert³⁹⁸, der den Auferstehungsleib einerseits als Geistleib beschreibt³⁹⁹ und andererseits erklärt, jedes Geistwesen wie Engel und Dämonen sei ein geflügeltes Wesen⁴⁰⁰.

Die Anwendung des Bildes vom Seelenvogel bzw. vom Flug und den Flügeln der Seele (und des Leibes!) steht bei dem Bischof von Poitiers stets im Dienst der Auslegung von Schrifttexten. Im Matthäuskommentar symbolisieren die beiden Spatzen, die man für ein As verkauft (Mt. 10, 29), Leib und Seele. Sie sind zwar dazu geboren, zu fliegen und mit geistigen Flügeln zum Himmel aufzusteigen, doch sie verkaufen sich um einen geringen Preis an die Sünde, von der sie Christus erlöst. Ihr Aufsteigen zum Himmel bedeutet Hilarius die eschatologische Vereinigung von Leib und Seele zu einem Geistwesen und die Umwandlung des irdischen Leibes zu einem Geistleib⁴⁰¹. Wenn Jesus die Kinder Jerusalems um sich sammeln wollte, wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt (Mt. 23, 37), dann ist damit angedeutet, daß er ihnen wie Küken gleichsam unter der Flügeldecke seines (mystischen) Leibes die Wärme unsterblichen Lebens gibt und sie wie durch eine neue Geburt zum Fliegen bringt. Denn die Küken werden zuerst in der Eierschale, die dem Leib entspricht, eingeschlossen; dann schlüpfen sie, durch die Sorgfalt der Mutter gepflegt, aus um zu fliegen. So wollte Christus sie in sich versammeln, damit sie als durch eine andere Geburt und durch die Wärme dessen, der sie pflegt, Wiedergeborene gleichsam mit geflügelten Leibern in das Himmelreich emporfliegen⁴⁰². Entsprechend interpretiert er die sich um das Aas versammelnden Adler (Mt. 24, 28) als die sich bei der Wiederkunft des Herrn am Ort seines Leidens versammelnden Heiligen: Christus „nannte die Heiligen ‚Adler‘ wegen des Fluges ihres geistigen Leibes“⁴⁰³.

Das gleiche Auslegungsprinzip, nach dem Hilarius Schriftstellen, die einen Vogel, Flügel oder Flug erwähnen, auf den mit der Seele vereinten Auferstehungsleib bezieht, findet sich auch in der Psalmenauslegung. Ps. 54, 7 („Wer wird mir Flügel geben gleich einer Taube? Und ich werde fliegen und ausruhen“) deutet er auf den Flug der Seele zum Himmel: „Das Wesen der Vögel ist es, daß sie nicht ruhen, wenn sie fliegen. Wenn du aber zu einer Taube gemacht bist, ruhst du im Flug, d. h. indem du

dich durch den Flug der gläubigen Seele von den irdischen Schlingen zum himmlischen Ort und zur himmlischen Erkenntnis erhebst“⁴⁰⁴. An anderer Stelle bezieht er denselben Vers auf Christi Auferstehung zu einer rein geistigen Natur⁴⁰⁵. Ps. 138, 9 („Wenn ich meine Flügel vor dem Morgengrauen nehme“) besagt nach Hilarius' Exegese, daß Christus bei der Auferstehung nicht durch einen (irdischen) Leib beschwert ist⁴⁰⁶ und Jes. 40, 31 („Sie werden Flügel haben wie Adler“) sagt danach aus, daß die Menschen „bei der Umwandlung der Auferstehung eine (entsprechende) Natur annehmen, um in den Himmel hinaufzufliegen“⁴⁰⁷.

Beschreibt Hilarius die Natur des Auferstehungsleibes einerseits als geistige, so charakterisiert er sie andererseits – auf dem Hintergrund des Bildes vom Flug der Seele mit ihrem Leib zum Himmel – als eine „sich in die Luft erhebende Natur“ (*natura aëria*). Zu Spr. 23, 5 („Er hat sich Flügel gemacht wie Adler . . .“) kommentiert er: „Es ist die Meinung des Propheten, daß sich die Flügel auf die Umwandlung der irdischen Leiber in eine geistige und sich in die Luft erhebende Natur beziehen“⁴⁰⁸. Damit harmoniert, daß der Bischof von Poitiers denjenigen, die nach 1 Thess. 4, 17 dem Herrn entgegen in die Wolken entrückt werden, „himmlische Empfindung und, wie ich sagen möchte, sich in die Luft erhebendes Leben (*vita aëria*)“ zuspricht⁴⁰⁹. Die einschränkende Bemerkung „wie ich sagen möchte“ zeigt dabei an, daß Hilarius sich der Bildhaftigkeit und Uneigentlichkeit der Ausdrücke *vita aëria* und *natura aëria* bewußt ist⁴¹⁰.

Inhaltlich bedeutet die Umwandlung des irdischen Leibes in die *natura aëria* wohl die Umwandlung in die Natur der Engel⁴¹¹. Dies ergibt sich aus der Bezeichnung der Engel als *aërius coetus*⁴¹². Möglicherweise denkt Hilarius den Auferstehungsleib wie Origenes als *corpus aëthericum*, als einen Leib, dessen Substanz der Äther ist⁴¹³. Allerdings sagt Hilarius nirgends, daß die Substanz des Auferstehungsleibes oder (des Leibes) der Engel aus Äther bestehe. Wohl weiß er darum, daß die Engel Geistwesen

404 Tr. ps. 118 nun 18 (CSEL 22, 485, 16/9 Zingerle).

405 Tr. ps. 54, 7 (CSEL 22, 152, 2/13 Zingerle).

406 Tr. ps. 138, 23 (CSEL 22, 760, 3/7 Zingerle).

407 Tr. ps. 138, 24 (CSEL 22, 761, 3/5 Zingerle).

408 Tr. ps. 138, 24 (CSEL 22, 760, 19/21 Zingerle): *Pinnas autem ad demutationem terrenorum corporum in spiritalem atque aeternam (Doignon: aëriam) naturam referri prophetica auctoritas est.* Ich lese mit Doignon (Nature aërienne 119f) gegen Zingerle!

409 Tr. ps. 67, 36 (CSEL 22, 311, 4f Zingerle). Zur Auslegung von 1 Thess. 4, 17 bei Hilarius vgl. J. Doignon, La lecture de 1 Thessaloniens 4, 17 en occident de Tertullien à Augustin, in: Klauser Dassmann Thraede, Jenseitsvorstellungen 98/106, hier 99/101.

410 Ähnlich urteilt Doignon; Nature aërienne 120 mit Anm. 15.

411 Doignon, Nature aërienne 122/4.

412 Tr. ps. 143, 10 (CSEL 22, 820, 26 Zingerle).

413 So Doignon, Nature aërienne 123. Zu Origenes vgl. Turmel, Eschatologie 100/2; Atzberger, Geschichte 443/5; Recheis, Engel 105f.

398 Vgl. Doignon, Nature aërienne 121.

399 Tert. res. mort. 53, 4/19 (CCL 2, 998/1000 Borleffs).

400 Tert. apol. 22, 8 (CCL 1, 129 Dekkers).

401 In Mt. 10, 18, 15/19, 8 (SC 254, 236/8 Doignon). Dort wird der Einfluß Tertullians besonders greifbar. Tert. res. mort. 35, 9/13 (CCL 2, 967f Borleffs); vgl. res. mort. 13, 1/4 (CCL 2, 936 Borleffs); siehe auch paen. 3, 3/6 (CCL 1, 324 Borleffs). Zur Stelle vgl. J. Doignon, in: SC 254, 239 Anm. 35f.

402 In Mt. 24, 11, 6/17 (SC 258, 178 Doignon).

403 In Mt. 25, 8, 15/7 (SC 258, 192 Doignon).

sind⁴¹⁴. Stellt man zudem in Rechnung, daß die Formeln von der *vita aëria* und der *natura aëria* eher bildhaft deskriptiv sind und daher wohl keine präzise ontologische Aussage intendieren⁴¹⁵, dann wird man aus ihnen kaum eine ätherische Substantialität des Auferstehungsleibes zwingend herleiten können. Demnach sagen sie auf eine bildhafte und daher anschaulichere Art nichts anderes als die Verwandlung des irdischen Leibes in einen Geistleib aus.

Die Vorstellung, daß der Mensch nach dem Erhalt des Auferstehungsleibes engelgleich sei, geht auf eine jüdische Tradition zurück, die bereits in Mt. 22,30 ihren Niederschlag gefunden hat⁴¹⁶. Inspiriert durch die Matthäusstelle und wohl auch durch die Auslegung Tertullians⁴¹⁷, kommt Hilarius mehrfach auf diese Vorstellung zu sprechen: Nach dem Versprechen Gottes werden diejenigen, die glauben, den Engeln gleich sein; darin besteht die Hoffnung auf die himmlischen Güter und der himmlische Lohn für den vollkommenen Glauben⁴¹⁸. Da Christus sagte, daß die Menschen bei der Auferstehung den Engeln gleich sein werden (Mt. 22, 30), wollte er, daß wir hoffen, nach dem Beispiel der Herrlichkeit der Engel mit himmlischer Herrlichkeit bekleidet zu werden⁴¹⁹. Obwohl es gegenüber der Auffassung der Sadduzäer ein ausreichendes Argument war, daß die Verlockungen des Leibes aufhören und daß die leeren Freuden des Leibes aufgehoben sind, da seine Funktionen aufhören, hat Christus noch hinzugefügt: „Sie werden den Engeln gleich sein“. Dadurch hat er gezeigt, daß unsere Hoffnung auf die Auferstehung der Lehrmeinung der Schrift über die Engel entsprechen soll⁴²⁰.

414 Tr. ps. 137,5 (CSEL 22,736,31/737,1 Zingerle). So auch Lact. inst. 2,16,5 (CSEL 19,168,7 Brandt); inst. 4,8,6.9f (CSEL 19,296,11.297,9/12 Brandt); inst. 7,5,9 (CSEL 19,597,24/598,2 Brandt); epit. 37,3 (CSEL 19,712,23/5 Brandt); anders: Tert. adv. Marc. 3,9,2 (CCL 1,519f Kroymann).

415 Vgl. Doignon, *Nature aérienne* 124.

416 Strack - Billerbeck, Kommentar 1,891; vgl. auch Fischer, *Eschatologie* 50.78.108.257.

417 Tert. adv. Marc. 3,9,4 (CCL 1,520 Kroymann); res. mort. 62,1/4 (CCL 2,1010f Borleffs); vgl. adv. Marc. 3,24,6 (CCL 1,542 Kroymann); vgl. Atzberger, *Geschichte* 320f mit weiteren Belegen. Vor Tertullian betont schon Justin (dial. 81,4 [194 Goodspeed]), daß der Mensch nach der Auferstehung engelgleich sein wird; vgl. Kretschmar, *Auferstehung des Fleisches* 120.130f; auch Laktanz (inst. 7,6,1 [CSEL 19,604,4 Brandt]; inst. 7,26,5 [CSEL 19,666,14f Brandt]; epit. 67,8 [CSEL 19,760,10f Brandt]) spricht von einer engelgleichen Verwandlung der Vollendeten; vgl. Atzberger, *Geschichte* 598.610. Ebenso lehren Zenon von Verona (tract. 1,2,26 [CSEL 22,21f Löfstedt]) und Ambrosius (wohl in Abhängigkeit von Hilarius; vgl. Fierro, *Gloria* 231 mit Anm. 9 und 305 mit Anm. 43; Niederhuber, *Eschatologie* 87). Wohl zu Unrecht möchte Wille (Studien 223) hierin marcionitischen Einfluß bei Hilarius erkennen.

418 In Mt. 10,13,8/12 (SC 254,232 Doignon).

419 In Mt. 5,11,15/7 (SC 254,160 Doignon). Zur Stelle vgl. Wild, *Divinisation* 125f.

420 In Mt. 23,4,14/21 (SC 258,156/8 Doignon).

Das Motiv der Engelgleichheit des auferstandenen Menschen begegnet auch in der Psalmenerklärung: „Er muß bei der Auferstehung als engelgleicher erneuert und nach Ablegen der Vergänglichkeit der Herrlichkeit des Leibes unseres Gottes und Herrn Jesus Christus gleichgestaltet werden“⁴²¹. Hilarius spielt ebenfalls darauf an, wenn er sagt, der Vollendete lebe „unter den auserwählten Engeln, nachdem er aus der leiblichen und irdischen Natur in die geistige Herrlichkeit . . . umgewandelt worden ist“⁴²².

Konkrete Vorstellungen bezüglich des engelgleichen Auferstehungsleibes finden sich bei dem Bischof von Poitiers kaum. Hatte er auf das Aufhören der Funktionen des Leibes, besonders der Geschlechtsfunktionen hingewiesen⁴²³, so beantwortet er die Frage nach Aussehen und Nahrung des Auferstehungsleibes, die bei der Exegese von Mt. 6, 25 aufgeworfen wird, nicht, sondern bezeichnet sie als eine unnütze Frage. Denn wenn Gott Leib und Seele zurückgibt, um wieviel mehr wird er dann die leichteren Dinge bewirken⁴²⁴. Wohl begegnet im Matthäuskommentar die Vorstellung, beim Erhalt des Auferstehungsleibes werden die verschiedenen Leiber zu einem vollkommenen und vollendeten Menschen gestaltet, so daß alle Menschen in der Vollendung gleich und einformig gemacht werden⁴²⁵. Demnach werden bei der Umwandlung des irdischen Leibes in den Auferstehungsleib alle individuellen Unterschiede der Leiblichkeit aufgehoben in die Vollkommenheit des je gleichen Auferstehungsleibes. Darüber hinaus sieht Hilarius bei der Heilung des Paralytikers (Mt. 9,1/8) im Aufheben des Bettes angedeutet, daß die Leiber nach der Auferstehung weder Schwachheit noch Schmerz kennen werden⁴²⁶.

Der neue Leib, der durch die Umwandlung nach der Auferstehung entsteht, ist unveränderlich, da es im Himmel keine Veränderung mehr gibt⁴²⁷. Daher äußert Hilarius, daß der Vollendete „die feste und unveränderliche Natur seines verherrlichten

421 Tr. ps. 121,1 (CSEL 22,570,14/18 Zingerle).

422 Tr. ps. 118 samech 8 (CSEL 22,492,11/3 Zingerle); vgl. tr. ps. 60,7 (CSEL 22,207,21f Zingerle): *cum absoluta omni terrenorum corporum infirmitate caelestem atque angelorum agat vitam*.

423 In Mt. 23,4,14/21 (SC 258,156/8 Doignon). Das Aufhören der Geschlechtsfunktionen im Auferstehungsleib ist ein herkömmliches Motiv, das im Anschluß an Mt. 22,30 entwickelt wird; vgl. Atzberger, *Geschichte* 156 (Iust.). 327 (Tert.). 364 (Clem Alex.). 444 (Orig.); Eger, *Eschatologie* 77 (Aug.); Hill, *Eschatologie* 223f (Gregor d. Gr.).

424 In Mt. 5,8,1/26 (SC 254,156/8 Doignon); zur Stelle vgl. Fierro, *Gloria* 228/30; oben S. 30/5.

425 In Mt. 5,10,5/13 (SC 254,160 Doignon); vgl. oben S. 247.

426 In Mt. 8,7,9/11 (SC 254,200 Doignon). Zum traditionellen Motiv der Schmerzlosigkeit des Auferstehungsleibes vgl. Atzberger, *Geschichte* 156 (Iust.). 257 (Iren.). 326 (Tert.). 444 (Orig.); Niederhuber, *Eschatologie* 194 (Ambros.); O'Connell, *Eschatology* 60f (Hieron.); Eger, *Eschatologie* 77 (Aug.); Hill, *Eschatologie* 225 (Gregor d. Gr.).

427 Tr. ps. 118 lamed 2 (CSEL 22,457,12/8 Zingerle).

Leibes“ erhält⁴²⁸. Zur Bezeichnung der Ewigkeit und Unvergänglichkeit des neuen Leibes verwendet er die Termini *aeternitatis substantia* und *natura aeternitatis*⁴²⁹

IV. DER RICHTER UND DAS GERICHT.

a. Der Tag des Gerichts.

Das Ziel der Wiederkunft Christi und der leiblichen Auferstehung der Toten ist das Gericht⁴³⁰. Im Matthäuskommentar bemerkt Hilarius, daß Christus bei seiner Wiederkunft in Herrlichkeit das Gericht herbeiführen wird⁴³¹. Ähnlich streicht der Bischof von Poitiers den Nexus zwischen Wiederkunft und Gericht in seiner Psalmen-erklärung heraus⁴³². Gleichermaßen identifiziert er den Zeitpunkt der Auferstehung mit dem des Gerichts⁴³³.

Den Zeitpunkt des Gerichtes bezeichnet Hilarius wohl in Anlehnung an Cyprian⁴³⁴ als *tempus iudicii* und *dies (magnus) domini* sowie besonders gern als *dies (aeterni) iudicii*, daneben aber auch als *poenae dies* und als *salutis nostrae tempus*⁴³⁵. Damit

428 Tr. ps. 120,14 (CSEL 22,568,15f Zingerle).

429 Tr. ps. 148,5 (CSEL 22,862,23.29 Zingerle); vgl. in Mt. 5,8,3f.22 (SC 254,156.158 Doignon).

430 Tr. myst. 1,40,2 (CSEL 65,29,3 Feder): *Christo . . . ad iudicium revertente*.

431 In Mt. 12,10,15f (SC 254,276 Doignon).

432 Tr. ps. 140,11 (CSEL 22,796,14/25 Zingerle); vgl. ferner die Belege aus dem Matthäuskommentar oben S. 233 Anm. 207.

433 In Mt. 22,6,1 (SC 258,148 Doignon).

434 Vgl. Atzberger, Geschichte 544 mit Belegen.

435 *Tempus iudicii*: in Mt. 2,4,13 (SC 254,108 Doignon); in Mt. 8,4,13 (SC 254,196 Doignon); in Mt. 22,6,1 (SC 258,148 Doignon); tr. ps. 118 lamed 14 (CSEL 22,466,6 Zingerle); *dies (magnus) domini*: in Mt. 26,5,11 (SC 258,198 Doignon); in Mt. 27,3,3f (SC 258,204 Doignon); tr. ps. 118 lamed 14 (CSEL 22,466,4 Zingerle); vgl. Kinnavey, Vocabulary 231; Apg. 2,20; 1 Kor. 5,5; 1 Thess. 5,2; 2 Thess. 2,2; Apk. 1,10; ferner: Lk. 17,24; Phil. 1,6.10; 2,16; Apk. 16,14; *dies (aeterni) iudicii*: in Mt. 10,16,1f.6 (SC 254,234 Doignon); in Mt. 12,22,21 (SC 254,292 Doignon); in Mt. 26,2,15 (SC 258,194 Doignon); trin. 3,16,33 (CCL 62,88 Smulders); c. Const. 12 (PL 10,590A); tr. ps. 2,49 (CSEL 22,74,17 Zingerle); tr. ps. 55,4 (CSEL 22,164,4 Zingerle); tr. ps. 63,12 (CSEL 22,233,7 Zingerle); tr. ps. 68,22 (CSEL 22,332,6 Zingerle); tr. ps. 118 gimel 12 (CSEL 22,384,14 Zingerle); tr. ps. 118 phe 11.12 (CSEL 22,513,5.17 Zingerle); tr. ps. 139,7 (CSEL 22,782,1 Zingerle); tr. ps. 140,5 (CSEL 22,792,3 Zingerle); vgl. Kinnavey, Vocabulary 231f; Mt. 11,22; 12,36; 2 Petr. 2,9; 3,7.10.12; 1 Joh. 4,17; *poenae dies*: tr. ps. 2,48 (CSEL 22,73,24f Zingerle); *salutis nostrae tempus*: in Mt. 2,4,13 (SC 254,108 Doignon).

ist zum einen angedeutet, daß Christus der Hauptakteur des Gerichtes ist, zum anderen, daß sich am Gerichtstag das ewige Geschick des Menschen zum Heil oder zur Strafe entscheidet: Im Gegensatz zur Weltzeit wird es dann keinen Aufschub und keine Verzögerung mehr geben, denn der Gerichtstag beinhaltet die ewige Vergeltung mit der Seligkeit oder der Strafe⁴³⁶.

Weil der prophetische Beter des 118. Psalms weiß, daß Christus die Vergeltung vorbehalten bleibt (vgl. Röm. 12, 19)⁴³⁷, hebt er alles für das göttliche Gericht auf und entscheidet sich, nicht selbst in dieser Weltzeit über seine Verfolger zu richten⁴³⁸. Am Tag des Gerichtes wird nämlich über jedes überflüssige Wort Rechenschaft zu geben sein (Mt. 12,36)⁴³⁹. An jenem „großen Tag des Herrn“ „wird das Verborgene der menschlichen Gedanken durch die richterliche Untersuchung (*cognitio*) des göttlichen Gerichts zum Vorschein kommen“⁴⁴⁰. In diesem Sinne deutet Hilarius vor allem Mt. 10, 26 („Nichts ist verborgen, was nicht offenbar werden wird“): Damit „weist (Christus) auf den Tag des Gerichts hin, der das verborgene Bewußtsein (Gewissen) unseres Willens zum Vorschein bringen und durch das Licht einer öffentlichen richterlichen Untersuchung aufdecken wird, was heute als dunkel gilt“⁴⁴¹. Weil am Tag des Gerichts alles Verborgene offenbar wird, verbindet der Bischof von Poitiers mit dem Weltende und Christi Wiederkunft zum Gericht die Erwartung des Offenbarwerdens der Söhne Gottes (vgl. Röm. 8, 19)⁴⁴². Darum nennt er den Gerichtstag auch den *dies revelationis*, bis zu dem Christus die Mit Bischöfe, an welche das Doppelschreiben *De synodis* gerichtet ist, unbefleckt und unverseht bewahren möge⁴⁴³.

b. Christus der Richter.

Das Endgericht sieht Hilarius als Gottes Sache an: „Gott, der die Herzen und die Nieren erforscht, ist deshalb der Richter, weil er allein die Gedanken und die Gesinnung (der Menschen) beurteilen kann“⁴⁴⁴. Der gute und aufgrund seines Wesens allein unveränderliche Gott ist unser nicht überstrenger Richter, der nach dem Ver-

436 Tr. ps. 2,49 (CSEL 22,74,16/8 Zingerle).

437 Tr. ps. 118 resch 2 (CSEL 22,531,7/9 Zingerle).

438 Tr. ps. 118 resch 3 (CSEL 22,531,13/7 Zingerle).

439 Tr. ps. 139,7 (CSEL 22,781,31/782,1 Zingerle); tr. ps. 140,5 (CSEL 22,792,2/4 Zingerle).

440 In Mt. 27,3,3/5 (SC 258,204 Doignon).

441 In Mt. 10,16,1/4 (SC 254,234 Doignon).

442 Tr. ps. 118 lamed 3 (CSEL 22,458,11 Zingerle); tr. ps. 125,7 (CSEL 22,610,5f Zingerle).

443 Syn. 92 (PL 10,546B). Zur Adresse von *De synodis* vgl. Brennecke, Bischofsopposition 220 Anm. 108.

444 Tr. ps. 67,7 (CSEL 22,282,7f Zingerle); vgl. tr. ps. 118 sin 8 (CSEL 22,539,23 Zingerle): *sub iudice et scrutatore cordium deo*.

dienst unseres Willens unserer Schwachheit Verzeihung gewährt; denn er wird mehr durch das, was wir wollen, versöhnlich gestimmt, als daß er dessentwegen, was wir nicht können, zürnt⁴⁴⁵. In der Psalmenerklärung bezeichnet er Gott als *arbiter vitae, aeterni regni iudex* und *iudex saeculi*⁴⁴⁶.

Hilarius nennt das Richter-Sein Gottes öfters im Zusammenhang mit seinem Schöpfer-Sein. Gerade der Schöpfergott ist es, der Gericht halten wird: „Der Schöpfer aber all dieser Dinge, dieser ist sowohl der Wahre als auch der Richter, indem er über die Wahrheit wacht und Gericht hält“⁴⁴⁷. Daß der Schöpfer zugleich Richter ist, belegt nach dem Bischof von Poitiers, daß Gott an dem Geschehen der Welt Anteil nimmt und sich um den Menschen kümmert. Darum „soll jeder, der Gott die Sorge um das menschliche Geschick abspricht, zur Kenntnis nehmen, daß Gott der Richter des ewigen Reiches ist“⁴⁴⁸. Das Richter-Sein Gottes wirft also ein Licht auf sein Schöpfer-Sein und auf die Beziehung des Schöpfers zu seinen Geschöpfen.

Spricht Hilarius in seiner Psalmenerklärung einerseits davon, daß der Schöpfergott der (endzeitliche) Richter ist, so präzisiert er diese Aussage andererseits dahingehend, daß nicht der Vater, sondern der Sohn, der ebenfalls Schöpfer ist, Gericht halten wird. Wie schon zuvor Tertullian⁴⁴⁹ und Cyprian⁴⁵⁰ zitiert er als Schriftbeweis dafür Joh. 5, 22: „Denn der Vater richtet niemanden, sondern er hat das ganze Gericht dem Sohn übergeben“⁴⁵¹. Ebenfalls in Anlehnung an Tertullian⁴⁵² und Cyprian⁴⁵³ zieht er als weiteren Beweis dafür, daß Christus der Richter ist, Gen. 19, 24 heran: *Et Dominus pluit super Sodoma et Gomorra sulphur et ignem a Domino de caelo*. Dabei versteht er den *Dominus a Domino* als den Sohn des Vaters, dem das Gericht übergeben ist⁴⁵⁴. Ferner beweist er Christi Richterfunktion aus der Begegnung Abra-

hams mit den drei Männern (Gen. 18, 1/33), die er als Christus und zwei Engel deutet. Da Abraham zu dem einen der Männer, den Hilarius mit Christus identifiziert, sagt: „Niemals wirst du, der du die ganze Erde richtest, dieses Gericht vollziehen“ (Gen. 18, 25), betet er von den dreien allein Christus an und bekennt ihn als Herrn und Richter⁴⁵⁵.

Dieser Schriftbeweis für das Richter-Sein des Sohnes trägt bei Hilarius stark anti-arianische Züge. Er adaptiert das von Tertullian und Cyprian übernommene Argument auf die neue Situation der arianischen Krise und spitzt es auf seine arianischen Gegner zu. Bemerkenswerterweise findet sich der Schriftbeweis an keiner Stelle des Matthäuskommentars, obwohl dort Christus auch als Richter vorgestellt wird⁴⁵⁶, sondern nur in *De trinitate* und in der Psalmenauslegung, die nach der Synode von Bitterra (356), also nach dem ersten Kontakt mit dem Arianismus entstanden sind.

Die antiarianische Stoßrichtung des Schriftbeweises für das Richteramt Christi ergibt sich vor allem aus der vorausgesetzten Identität Gottes mit dem Richter. Daß der Vater der gerechte Richter ist, erkennen die Arianer aufgrund von Ps. 7, 12 („Gott ist ein gerechter Richter, stark und geduldig“) an⁴⁵⁷. Nun ergibt sich nach Hilarius aus der Schrift, daß Christus ebenfalls Richter ist, und damit auch wahrer Gott⁴⁵⁸. Dabei wird dem Vater das Gericht nicht genommen, denn er übergibt es dem Sohn; somit erfließt das Gericht des Sohnes aus dem des Vaters. Das erweist aber auch dessen Wesensgleichheit mit dem Vater⁴⁵⁹. Da für Hilarius aus dem Richteramt Christi seine Gottheit folgt, ruft er seinem arianischen Gegner zu: „Nimm dem Sohn, daß er Richter ist, damit du ihm absprechen kannst, daß er wahrer Gott ist“⁴⁶⁰. Weil die Arianer die Gottheit Christi leugnen, sind sie für den Bischof von Poitiers schlimmer als die Juden, die Christus steinigen wollten, weil er gesagt hatte: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh. 10, 31/3); denn diese erheben die Steine gegen einen vermeintlich Sterblichen, die Arianer aber erheben sie gleichsam gegen den „Richter aller Zeiten“⁴⁶¹.

445 Tr. ps. 52,12 (CSEL 22,124,20/5 Zingerle).

446 *Arbiter vitae*: tr. ps. 122,10 (CSEL 22,586,23 Zingerle); *aeterni regni iudex*: tr. ps. 63,9 (CSEL 22,231,9 Zingerle); *iudex saeculi*: tr. ps. 63,12 (CSEL 22,233,11f Zingerle).

447 Tr. ps. 145,4 (CSEL 22,842,6/8 Zingerle); vgl. auch tr. ps. 119,12 (CSEL 22,552,25 Zingerle).

448 Tr. ps. 63,9 (CSEL 22,231,8f Zingerle); vgl. oben S. 56f.

449 Tert. adv. Prax. 16,1 (CCL 2,1180f Kroymann - Evans); vgl. PsTert. carm. adv. Marc. 5, 252f (CCL 2,1454 Willems).

450 Cypr. testim. 2,28,29/31 (CCL 3,67 Weber); testim. 3,33,1/6 (CCL 3,128 Weber); vgl. Atzberger, Geschichte 544.

451 Trin. 4,29,5f (CCL 62,133 Smulders); trin. 7,20,3f.12/4.17 (CCL 62,281f Smulders); trin. 8,43,5/9 (CCL 62A,356 Smulders); trin. 11,12,16/20 (CCL 62A,541 Smulders); tr. ps. 1,24 (CSEL 22,37,14f Zingerle); tr. ps. 61,9 (CSEL 22,215,15f Zingerle); tr. ps. 131,2 (CSEL 22,661,24/6 Zingerle); Joh. 5,22 ist geradezu der *Locus classicus* für das Richtersein Christi. Er wird ferner von Hippolyt (Atzberger, Geschichte 288), Origenes (ebd. 451), Novatian (ebd. 554), Cyrill von Jerusalem (catech. 15,25 [2,190 Rupp]) und später von Ambrosius (Niederhuber, Eschatologie 214f), Augustinus (civ. Dei 20,30,108/15 [CCL 48, 756 Dombart - Kalb]) und Gregor d. Gr. (Hill, Eschatologie 203) zitiert.

452 Tert. adv. Prax. 16,2 (CCL 2,1181 Kroymann - Evans).

453 Cypr. testim. 3,33,6f (CCL 3,128 Weber).

454 Trin. 4,25,19f (CCL 62,128 Smulders); trin. 4,29,2f (CCL 62,133 Smulders); trin. 5,16

1/12 (CCL 62,165 Smulders); trin. 5,24,13f (CCL 62,175f Smulders); vgl. syn. 50 (PL 10, 517B/C); Borchardt, Struggle 61f; Beck, Trinitätslehre 167f und ebd. 168 Anm. 1 den Hinweis auf ein Weiterwirken des Arguments bei Ambrosius.

455 Trin. 4,27,32/40 (CCL 62,132 Smulders); vgl. Beck, Trinitätslehre 167; Borchardt, Struggle 61f.

456 Vgl. Wille, Studien 218.

457 Trin. 4,8,29f (CCL 62,108 Smulders); vgl. trin. 5,16,5/7 (CCL 62,165 Smulders); Borchardt, Struggle 61.

458 Trin. 5,16,18f (CCL 62,165 Smulders): *Nondum ex evangeliiis Deum iudicem profero. Lex mihi iudicem Deum locuta est*. Darauf zielt auch trin. 4,27,32/4 (CCL 62,132 Smulders) ab: *sed qui residet Dominus et Deus est. Neque solum Dominus et Deus est, sed et iudex est*.

459 Trin. 7,20,1/26 (CCL 62,281f Smulders); zur Stelle vgl. Borchardt, Struggle 81.

460 Trin. 5,16,20 (CCL 62,165 Smulders).

461 Trin. 7,23,10/36 (CCL 62,287f Smulders); zur Stelle vgl. Borchardt, Struggle 82 mit Anm. 138.

Hilarius sieht das Richtersein Christi nicht nur in engem Zusammenhang mit seiner Gottesnatur, sondern ebenso mit seinem damit verbundenen Herr- und Königsein⁴⁶². Als ewiger und endzeitlicher König wird Christus auf vielfältige Weise durch die Schriften des Alten und des Neuen Bundes verkündigt⁴⁶³. Das Königsein Christi besteht darin, daß er nach seiner Menschwerdung und seinem Leiden zur himmlischen Herrlichkeit bestimmt und zum König der Völker eingesetzt ist⁴⁶⁴. Nach seiner Erhöhung sitzt er nun auf dem Thron seiner Macht⁴⁶⁵ und wird wegen der Herrlichkeit seines ewigen Reiches ‚König‘ genannt⁴⁶⁶. Sichtbar wird sein Königtum jedoch erst, wenn er am Tage des Gerichts in seiner Majestät da sein wird, um über Lebende und Tote zu richten⁴⁶⁷. An diesen Aussagen wird deutlich, daß die Vorstellung von Christus als Richter nicht von derjenigen Christi als König zu trennen ist. In der Konsequenz des Zusammenhangs von Christus als Richter und als König liegt es, wenn Hilarius im Matthäuskommentar bei der allegorischen Auslegung der Geschenke der Magier auf die Menschheit, die Gottheit und das Königtum Christi im Hinweis auf das Königtum das Geheimnis des Gerichts erkennt⁴⁶⁸, und wenn er in der Psalmenauslegung sagt, die Apostel hätten Christus stets als den Herrn des Gerichts und des ewigen Reiches verkündigt⁴⁶⁹. Der Bischof von Poitiers sieht gerade in bezug auf das Gericht Christi dessen Gottheit, Königtum und Richtersein in eins⁴⁷⁰.

Wird bei Hilarius somit das Weltgericht als Königsgericht Christi vorgestellt, so bewegt er sich ganz im Bild und in der Terminologie dieser Vorstellung, die aus der weltlichen Gerichtsbarkeit entnommen ist, wenn er die richterliche Entscheidung Christi *sententia* oder *decretum*⁴⁷¹ nennt. Die gerichtliche Untersuchung zur Urteils-

findung bezeichnet er als *examen*⁴⁷². Christi Richterfunktion umschreibt Hilarius zumeist als *iudex*⁴⁷³, d. h. als Richter nach den Gesetzen, und sein richterliches Tun als *iudicare*⁴⁷⁴. Andererseits aber schwächt er die Härte der Richterfunktion Christi ab, indem er ihn auch als *arbiter*⁴⁷⁵, d. h. als ‚Schiedsmann‘, als ‚Richter nach Billigkeit und Gutdünken‘ bezeichnet. Den Richterstuhl Christi nennt er – wie Tertullian und Cyprian – *tribunal*⁴⁷⁶. Die Gerichtsverhandlung (manchmal mit Akzent auf dem Urteil) heißt bei ihm im allgemeinen *iudicium*⁴⁷⁷, aber auch hier mildert er gelegentlich die Härte der Vorstellung durch die Umschreibung als *divini arbitrii iudicium*⁴⁷⁸. Von einem Ankläger oder einem Anwalt ist nicht die Rede. Bereits in den terminologischen Schwankungen zwischen *iudex* und *arbiter* sowie zwischen *iudicium* (*stricte dictum*) und *divini arbitrii iudicium* deutet sich an, daß die Bezeichnung jenes Vorganges als ‚Gericht‘ und der Funktion Christi als ‚Richter‘ nicht in einem strikten und eigentlichen, sondern in einem analogen und eher metaphorischen Sinn gebraucht wird. Vollends wird schließlich der bildliche Vergleich mit dem Gerichtsverfahren gesprengt, wenn Christus nicht nur als Richter, sondern auch als ‚Vergelter‘ und ‚Rächer‘ (*retributor*) fungiert⁴⁷⁹, und Hilarius sogar von einem ‚Rachegericht‘ (*iudicium ultionis*) spricht⁴⁸⁰.

472 In Mt. 13,9,9 (SC 254,302 Doignon); in Mt. 27,7,4 (SC 258,210 Doignon); tr. ps. 1,22 (CSEL 22,34,23 Zingerle); tr. ps. 67,4 (CSEL 22,278,24 Zingerle); vgl. Kinnavey, Vocabulary 198.

473 In Mt. 19,4,21 (SC 258,94 Doignon); trin. 5,29,12 (CCL 62,181 Smulders); trin. 7,23,28 (CCL 62,288 Smulders); ad Const. 2,11,1 (CSEL 65,205,9 Feder); tr. ps. 66,5 (CSEL 22,273,4 Zingerle); tr. ps. 143,17 (CSEL 22,823,29 Zingerle) u. ö.; vgl. Kinnavey, Vocabulary 202.205 mit weiteren Belegen.

474 In Mt. 28,1,8 (SC 258,216 Doignon); trin. 5,16,8 (CCL 62,165 Smulders); trin. 10,45,27 (CCL 62A,499 Smulders); tr. ps. 57,7 (CSEL 22,181,9 Zingerle); tr. ps. 62,12 (CSEL 22,224,8 Zingerle) u. ö.; vgl. Kinnavey, Vocabulary 157f mit weiteren Belegen.

475 Tr. ps. 142,3 (CSEL 22,806,23 Zingerle); Tert. adv. Marc. 2,27,6 (CCL 1,506 Kroymann) nennt Christus *arbiter patris*. Andererseits sind auch Moses und Aaron für ihn *dei arbitri*: Tert. ieiun. 5,3 (CCL 2,1261 Reifferscheid - Wissowa).

476 Tr. ps. 55,7 (CSEL 22,166,2 Zingerle); so auch Tert. spect. 30,4 (CCL 1,252 Dekkers): *Christi tribunal*; vgl. Tert. res. mort. 60,6 (CCL 2,1009 Borleffs): *tribunal dei*; Cyprian. ep. 66,10 (CSEL 3,2,734,19 Hartel): *tribunal Christi*.

477 In Mt. 12,19,6 (SC 254,288 Doignon); in Mt. 23,8,13 (SC 258,162 Doignon); trin. 3,16,33 (CCL 62,88 Smulders); trin. 8,43,8 (CCL 62A,356 Smulders); tr. ps. 14,13 (CSEL 22,93,24 Zingerle); tr. ps. 139,16 (CSEL 22,788,8f Zingerle); tr. myst. 1,40,2 (CSEL 65,29,3 Feder) u. ö.; Kinnavey, Vocabulary 127.231f mit weiteren Belegen.

478 In Mt. 26,5,28 (SC 258,200 Doignon).

479 Tr. ps. 61,9 (CSEL 22,215,16f Zingerle).

480 Tr. myst. 1,6,6 (CSEL 65,9,6 Feder); tr. myst. 1,7,2 (CSEL 65,9,15 Feder); vgl. auch den Zusammenhang von *vindicare*, *vindicta* und *iudicium* in: tr. ps. 139,16 (CSEL 22,788,8/19 Zingerle) und tr. ps. 137,16 (CSEL 22,743,17f Zingerle): *qui aeterno iudici ultionem praesentis iniuriae reservassent*. Terminologisch wie auch sachlich scheint Hilarius damit an Cyprian anzuknüpfen. Zu Cyprian vgl. Atzberger, Geschichte 546 mit Belegen.

462 Vgl. die Bezeichnung Christi als *deus et dominus et rex* in: tr. ps. 67,12 (CSEL 22,287,14 Zingerle). Die enge Verbindung von Christus als Richter und als König begegnet schon bei Cyprian: Fernández, Escatologia 127.

463 Tr. ps. 2,24f (CSEL 22,55,17/56,11 Zingerle); tr. ps. 59,10 (CSEL 22,199,20/200,2 Zingerle); tr. ps. 62,12 (CSEL 22,223,22/224,14 Zingerle); tr. ps. 131,27f (CSEL 22,682,19/684,5 Zingerle).

464 Tr. myst. 1,28,2 (CSEL 65,22,29f Feder).

465 Trin. 7,23,26/8 (CCL 62,288 Smulders). Man beachte den Zusammenhang zwischen *in throno virtutis sedentem* und *in iudicem saeculorum*.

466 Tr. ps. 131,2 (CSEL 22,661,23 Zingerle).

467 Tr. ps. 62,12 (CSEL 22,224,8f Zingerle); tr. ps. 118 phe 12 (CSEL 22,513,17/9 Zingerle); ad Const. 2,11,1 (CSEL 65,205,8/10 Feder).

468 In Mt. 1,5,7/9 (SC 254,98 Doignon).

469 Tr. ps. 65,19 (CSEL 22,261,18/20 Zingerle).

470 Trin. 10,45,27f (CCL 62A,499 Smulders): *tamen per crucem mansurus Deus et mundum iudicaturus et rex aeternorum saeculorum futurus*; vgl. tr. ps. 143,17 (CSEL 22,823,28/30 Zingerle).

471 *Sententia*: in Mt. 21,7,4/6 (SC 258,130 Doignon); tr. ps. 52,10 (CSEL 22,123,18 Zingerle); tr. ps. 118 samech 13 (CSEL 22,495,8 Zingerle); so auch Tert. res. mort. 59,3 (CCL 2,1007 Borleffs); *decretum*: tr. ps. 128,8 (CSEL 22,643,3 Zingerle); zum Wortgebrauch von *decretum* bei Hilarius vgl. Kinnavey, Vocabulary 203; oben S. 67 mit Anm. 260/2.

Trotz einschränkender Aussagen über die Barmherzigkeit des göttlichen Richters⁴⁸¹ dominiert bei Hilarius das Bild des strengen und gerechten Christus. Er beschreibt die Rolle Christi beim Gericht einseitiger als später Ambrosius und Augustinus, die die strenge Richterfunktion Christi abmildern, indem sie zugleich seine Erlöser-, Fürsprecher- und Anwaltsfunktion mit seinem Richtersein in Zusammenhang bringen⁴⁸². Hilarius hebt vor allem die Gerechtigkeit des Richters und seines Gerichtes hervor. Dies kommt schon darin zum Ausdruck, daß er im Matthäuskommentar mit dem Blick auf die endzeitliche Vergeltung Christus selbst als „die Gerechtigkeit“ bezeichnet⁴⁸³. Im Mysterientraktat belegt er Christus wohl mit Bezug auf Mal. 3, 20 (= 4, 2 Vulg.) mit dem Titel ‚Sonne der Gerechtigkeit‘⁴⁸⁴, der seit etwa dem Jahre 200 zum festen Bestand der theologischen Schriftsteller gehörte⁴⁸⁵. Christus sei der allein wahre Gott und der allein gerechte Richter⁴⁸⁶, äußert er in *De trinitate*. Auch in seiner Psalmenauslegung nennt der Bischof von Poitiers Christus „den künftigen Richter der Gerechtigkeit“ (*aequitatis futurum iudicem*)⁴⁸⁷. Er wird gerade wegen des Gerichtes ‚gerecht‘ genannt⁴⁸⁸, das er um jener willen abhält, die Ungerechtigkeit leiden⁴⁸⁹. In Entsprechung zum Richter wird auch das Gericht als gerecht (*par, aequus, iustus*⁴⁹⁰) charakterisiert. Die Gerechtigkeit des Richters sieht Hilarius vor allem darin, daß dieser alle Menschen ohne Unterschied nach ihren Taten und Verdiensten richtet. So erkennt er darin eine ausgewogene und gerechte Einrichtung des himmlischen Gerichts, daß die Sünder mit dem (ewigen) Tod bestraft und die Gerechten mit Freude beschenkt werden⁴⁹¹. Im folgenden wird auf das Kriterium des Verdienstes und der Taten noch zurückzukommen sein.

Aus der *iustitia* und der *aequitas* des Gerichts ergibt sich dessen *severitas*. Hilarius betont die Strenge des Gerichts mehrfach im Zusammenhang mit dessen Gerechtig-

keit⁴⁹². Sie besteht darin, daß es für alle, die Ungerechtigkeit geübt haben, beim Gericht keine Barmherzigkeit mehr gibt⁴⁹³. Gerechtigkeit und Strenge des richtenden Christus stehen somit in einem Spannungsverhältnis zu seiner Barmherzigkeit und Güte. Allerdings schließt der Bischof von Poitiers die Barmherzigkeit nicht völlig aus dem Handeln des Richters aus, sondern nur, soweit sie seiner Gerechtigkeit widerspricht, d. h. soweit durch Gottes Erbarmen eine Unterscheidung von Gut und Böse im Gericht hinfällig würde: „Nicht gibt es die Barmherzigkeit eines ununterschiedenen und verwirrten Gerichts . . ., weil das Gericht zur Strafe oder zum Heil – je nach der Verschiedenheit der Verdienste – der Barmherzigkeit ein Maß setzen wird.“⁴⁹⁴. Die Aussagen von der Gerechtigkeit und Strenge des Gerichts sowie von der Begrenztheit der Barmherzigkeit zielen darauf ab, die Möglichkeit eines definitiven Verwirkens des Heils zu sichern und die Konzeption einer Allererlösung im Sinne des Origenes abzuwehren.

Darüber hinaus kommt ihnen eine paränetische und erzieherische Funktion zu. Das Wissen um die Gerechtigkeit und Strenge des Gerichts bewegt den Menschen zur Umkehr und zu einem gottgefälligen Leben. Durch den „Schrecken des Gerichts“ werden wir Menschen auf den Weg eines unschuldigen und heiligen Lebens geleitet und in der Zucht der Gottesfurcht gehalten⁴⁹⁵. Allerdings wird dies nicht nur durch den „Schrecken des Gerichts“, sondern auch durch die kirchliche Lehre bewirkt; durch beides werden wir nach Lastern zu den Tugenden wiedererweckt⁴⁹⁶. So geraten die Menschen in Unruhe und fürchten sich, wenn sie sich als im Irrtum befindlich erkennen und wenn sie den Tag des Gerichts und die Vergeltung für das im Leib geführte Leben anerkennen⁴⁹⁷. Dagegen führt der Zweifel am ewigen Gericht und der Vergeltung zu einem (lasterhaften) Gebrauch der irdischen Güter⁴⁹⁸. Wer also um den Richter weiß, fürchtet ihn⁴⁹⁹; darum haben wir alle Ehrfurcht vor dem gerechten Gericht⁵⁰⁰.

481 Vgl. unten S. 270f.

482 Niederhuber, Eschatologie 216.249 (Ambros.); Eger, Eschatologie 55 (Aug.).

483 In Mt. 4,9,4 (SC 254,126 Doignon); vgl. 1 Kor. 1,30.

484 Tr. myst. 1,40,2 (CSEL 65,29,3 Feder); so wohl auch tr. ps. 57,4 (CSEL 22,178,24 Zingerle).

485 Dölger, Sonne der Gerechtigkeit 108. Hilarius fand die Bezeichnung Christi als ‚Sonne der Gerechtigkeit‘ bei seinem Gewährsmann Cyprian vor, aber auch bei Hippolyt und Origenes begegnet sie. Belege bei Dölger, Sonne der Gerechtigkeit 108f Anm. 3/5. Zu Gregor d. Gr. vgl. Hill, Eschatologie 232.

486 Trin. 5,16,5/17 (CCL 62,165 Smulders).

487 Tr. ps. 66,5 (CSEL 22,273,4 Zingerle).

488 Tr. ps. 131,2 (CSEL 22,661,24 Zingerle).

489 Tr. ps. 145,4 (CSEL 22,842,3f Zingerle).

490 *Par*: tr. ps. 14,13 (CSEL 22,93,24 Zingerle); *aequus*: tr. ps. 67,4 (CSEL 22,278,21 Zingerle); vgl. tr. ps. 53,10 (CSEL 22,143,9f Zingerle); tr. ps. 58,6 (CSEL 22,185,17 Zingerle); *iustus*: tr. ps. 53,10 (CSEL 22,143,8f Zingerle); tr. ps. 62,11 (CSEL 22,223,1 Zingerle); tr. ps. 67,4 (CSEL 22,278,21 Zingerle); tr. ps. 128,8 (CSEL 22,643,2 Zingerle).

491 Tr. ps. 67,4 (CSEL 22,278,21/3 Zingerle).

492 In Mt. 19,4,16/23 (SC 258,92/4 Doignon); tr. ps. 53,10 (CSEL 22,143,8f Zingerle); tr. ps. 62,11 (CSEL 22,223,1 Zingerle). Wie Hilarius betont auch Cyprian die Strenge des Gerichts, ohne andererseits die Barmherzigkeit des Richters zu ignorieren: Fernández, Escatologia 124/7. Der Terminus *severitas iudicii* findet sich schon bei Tertullian, der ihn gegen *liberalitas regni* stellt: Tert. res. mort. 32,6 (CCL 2,962 Borleffs).

493 Tr. ps. 58,6 (CSEL 22,185,14/6 Zingerle). Damit kommt überein, daß Gott dem Menschen ein *spatium paenitentiae* einräumt, in dem er durch Buße Gottes Barmherzigkeit und Vergebung der Sünden erhält. Dieses endet für den einzelnen mit dem Tod, für alle aber spätestens mit der Wiederkunft Christi zum Gericht. Vgl. oben S. 117/9; vgl. auch unten S. 271 bei Anm. 511.

494 Tr. ps. 142,13 (CSEL 22,812,7/11 Zingerle).

495 Tr. ps. 2,36 (CSEL 22,64,13/6 Zingerle).

496 Tr. ps. 2,39 (CSEL 22,66,27f Zingerle); vgl. tr. ps. 119,12 (CSEL 22,553,8f Zingerle).

497 Tr. ps. 63,12 (CSEL 22,233,6/8 Zingerle).

498 Tr. ps. 61,3 (CSEL 22,211,7/10 Zingerle).

499 Tr. ps. 63,11 (CSEL 22,232,5f Zingerle).

500 Tr. ps. 14,13 (CSEL 22,93,24f Zingerle).

Hilarius weiß allerdings auch um die Problematik der Furcht als Motiv des Handelns und darum, daß die Liebe als Handlungsmotiv der Furcht vorzuziehen ist, da sie keinen Zwang kennt⁵⁰¹. Aber dennoch kennzeichnet die rechte, vom Herrn selbst gelehrt Furcht⁵⁰² den Frommen, bei dem sich die Furcht mit der Freude über seine eigene Gerechtigkeit mischt; denn es ist Sache eines frevelhaften Bewußtseins, sich ohne Freude zu fürchten, während es anmaßend ist, sich ohne Furcht zu freuen⁵⁰³. Zusammen mit der Hoffnung auf den verdienten Lohn ist die Furcht vor der Strafe für den Bischof von Poitiers Mittel der göttlichen Heilspädagogik und stellt in gewissem Sinne ein Korrektiv zur menschlichen Willensfreiheit dar; der „Schrecken der Strafe“ und die Strenge des Gerichts aber halten den Menschen in dieser Furcht⁵⁰⁴.

Betont Hilarius einerseits immer wieder Gerechtigkeit und Strenge des Richters wie des Gerichts, so spricht er doch andererseits nicht weniger häufig von der Barmherzigkeit des richtenden Christus. Er weiß um die Notwendigkeit der göttlichen Barmherzigkeit⁵⁰⁵, da aufgrund der menschlichen Schwachheit vor Gottes Angesicht niemand gut und gerecht sein kann⁵⁰⁶. Wenn nur die Jungfrau Maria die *severitas* des Gerichtes ertragen zu können scheint, wird niemand zu wünschen wagen, von Gott gerichtet zu werden⁵⁰⁷. Damit überhaupt jemand im Gericht bestehen kann, bedarf es der *miser cordia* des Richters als Korrektiv zu seiner Gerechtigkeit. Nun ist Gott kein Tyrann, kein Richter von allzu harter oder ungerechter Hartnäckigkeit, der die Vergehen unserer veränderlichen Natur nach seinem unveränderlichen Wesen und seiner ungebeugten Standhaftigkeit mißt, sondern der unserer menschlichen Schwachheit Rechnung trägt. Er ist gerecht und maßvoll zugleich; er erwartet vom Menschen nur soviel, wie seine menschliche Natur erlaubt⁵⁰⁸. Christus ist als Richter und Vergelter nicht nur durch seine Macht, sondern auch durch seine Barmherzigkeit ausgezeichnet, mit der er den Schrecken des Gerichts von seinen Gläubigen abwendet⁵⁰⁹.

Spricht Hilarius von der Gerechtigkeit und Strenge des Richters einerseits und von seiner Barmherzigkeit andererseits, so bedürfen diese konkurrierenden Aussagen einer denkerischen Vermittlung. Es gilt, nicht in eines der beiden Extreme zu verfallen, sondern an beiden Aussagen gleichzeitig festzuhalten. Dabei geht es um das rechte Maß und die Zuordnung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit des göttlichen Richters⁵¹⁰. Diese Vermittlung gelingt dem Bischof von Poitiers durch ein analoges Verständnis von Gottes Gerechtigkeit das ihm erlaubt, Gottes Barmherzigkeit in seiner Gerechtigkeit selbst zu verankern. Die Gerechtigkeit Gottes ist nicht identisch mit der menschlichen Gerechtigkeit und daher nicht der Gesetzmäßigkeit unterworfen, daß sie nicht gütig sein kann, wenn sie gerecht ist. Gottes Gerechtigkeit schließt seinen Erbarmungswillen in sich und wird dadurch dennoch nicht ungerecht. Im Gegensatz dazu sind sowohl die menschliche Gerechtigkeit als auch die menschliche Barmherzigkeit unvollkommen, weil sie nicht miteinander vereinbar sind. Gottes erbarmende Gerechtigkeit wird darin sichtbar, daß er die Strafe geduldig aufschiebt und den Sündern die Möglichkeit zur Buße einräumt⁵¹¹. Die Barmherzigkeit des Richters erhält somit einen engen Nexus zur Buße, die Tat und Entscheidung des einzelnen während seines irdischen Lebens ist. Demnach hängt die Barmherzigkeit des richtenden Christus von dem verdienstlichen Umkehrwillen des Menschen während seiner Erdenzeit ab. Daraus ist zu folgern eine ausdrückliche Äußerung des Bischofs von Poitiers begegnet nicht, daß die bereuten und der Buße unterworfenen Verfehlungen nicht Gegenstand des Gerichtes sind, und im Nichtberücksichtigen dieser Verfehlungen bestünde die Barmherzigkeit des Weltenrichters. In der Konsequenz dieses Gedankens liegt es, wenn den Gläubigen und Bußfertigen beim Gericht Trost, dem ungläubigen und unbußfertigen Volk Israel aber das Strafgericht zuteil wird⁵¹². Danach trifft die *severitas* des Gerichts nicht alle, sondern nur die Unbußfertigen. Während die einen so das *gerechte* Gericht als ein barmherziges und tröstliches erfahren, verspüren die anderen die unbußfertigen Ungerechten es als ein strenges und strafendes⁵¹³.

501 Tr. ps. 118 mem 2 (CSEL 22,467,20/468,2 Zingerle); vgl. tr. ps. 118 resch 9 (CSEL 22, 534,18/21 Zingerle).

502 Tr. ps. 52,14 (CSEL 22,127,24/128,6 Zingerle); vgl. tr. ps. 66,9 (CSEL 22,275,25/276,10 Zingerle).

503 Tr. ps. 51,19 (CSEL 22,112,13/21 Zingerle); vgl. tr. ps. 2,45 (CSEL 22,72,9/18 Zingerle).

504 Tr. ps. 1,5 (CSEL 22,22,18/25 Zingerle); tr. ps. 2,16 (CSEL 22,48,20/49,4 Zingerle).

505 Tr. ps. 118 samech 7 (CSEL 22,491,6 Zingerle); tr. ps. 118 ain 10 (CSEL 22,501,2/11 Zingerle); tr. ps. 118 koph 6 (CSEL 22,525,14/526,6 Zingerle); vgl. tr. ps. 129,11 (CSEL 22,656,12/9 Zingerle).

506 Tr. ps. 52,9f (CSEL 22,122,17/123,26 Zingerle); tr. ps. 142,4 (CSEL 22,807,1/12 Zingerle). Vgl. dazu oben S. 64f.

507 Tr. ps. 118 gimel 12 (CSEL 22,384,18/20 Zingerle).

508 Tr. ps. 142,3 (CSEL 22,806,21/7 Zingerle).

509 Tr. ps. 61,9 (CSEL 22,215,16/20 Zingerle); tr. ps. 146,13 (CSEL 22,854,5/10 Zingerle); vgl. tr. ps. 142,14 (CSEL 22,812,16/23 Zingerle).

510 Vgl. tr. ps. 144,13 (CSEL 22,834,20/3 Zingerle): *atque ita magnitudinem memoriae et sanctitatis dei iustitia sola moderatur, cum per iustitiam dei ad iniquos atque iustos et terrorem sanctitas et terror temperet sanctitatem.*

511 Tr. ps. 144,14 (CSEL 22,834,27/835,21 Zingerle); zum *spatium paenitentiae* vgl. oben S. 117/9.

512 Tr. ps. 134,24 (CSEL 22,709,14/27 Zingerle). Zur Unbußfertigkeit und Ungläubigkeit Israels vgl. Wille, Studien 148/52.

513 In Mt. 4,25,9/11 (SC 254,144 Doignon); tr. ps. 2,36 (CSEL 22,64,11/21 Zingerle).

c. Die Mitrichtenden.

Christus ist zwar der Weltenrichter, der „Herr des Gerichts“⁵¹⁴, aber zusammen mit ihm werden die Apostel und Heiligen über die Welt Gericht halten. Die Lehre von den Mitrichtenden, die sich vor allem auf Mt. 19, 28 und 1 Kor. 6, 2f sowie auch auf 1 Kor. 2, 15 und Weish. 3, 4/8 stützt, begegnet bereits bei Tertullian und Cyprian. Während Cyprian nur die Märtyrer als Mitrichtende kennt⁵¹⁵, nennt Tertullian neben den Märtyrern alle Diener Christi⁵¹⁶. Auch Hippolyt äußert in seinem Danielkommentar, daß die Märtyrer nicht gerichtet, sondern Richter sein werden⁵¹⁷. Die genannten Autoren berufen sich dafür jedoch noch nicht auf Mt. 19, 28: „Ihr werdet . . . auf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten.“ Erst von Hilarius an wird Mt. 19, 28 bei den lateinischen Kirchenvätern geradezu zum *Locus classicus* für die Lehre von den Mitrichtenden. Unter Berufung darauf nennt Ambrosius die Apostel⁵¹⁸, Augustinus die Jünger Jesu, die Heiligen⁵¹⁹ und Gregor der Große Apostel und Gerechte⁵²⁰ als Mitrichter Christi.

Hilarius bezieht Mt. 19, 28 durchgängig auf die Apostel. Ihnen, die alles verlassen haben, um beim Herrn zu sein, gilt seine Verheißung, daß sie auf zwölf Thronen sitzen und die Stämme Israels richten werden, wenn der Menschensohn auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzt⁵²¹. Dabei identifiziert er die zwölf Throne mit dem Sitz der zwölf Patriarchen⁵²², mit deren Herrlichkeit die Apostel vereinigt sein werden⁵²³. Die Richtergewalt der Apostel, die im übrigen nicht nur auf Israel beschränkt ist, sondern auch die bösen Geister und den Teufel umfaßt⁵²⁴, stellt der Bischof von

Poitiers im Matthäuskommentar als einen Lohn ihres Glaubens dar⁵²⁵, und in *De trinitate* bringt er sie in Zusammenhang mit ihrer Christusnachfolge durch das Zeugnis der Lehre und des Leidens⁵²⁶.

Von denjenigen, die auf den zwölf Thronen der Patriarchen sitzen und Israel richten werden, unterscheidet Hilarius jene, die Christus zur Rechten und zur Linken sitzen werden (vgl. Mt. 20, 23 par.); dies kommt nicht den Aposteln, sondern Moses und Elias zu⁵²⁷. Anlässlich der Auslegung der Verklärung Christi verdeutlicht Hilarius, daß Moses und Elias stellvertretend für alle Heiligen (des AT) stehen. In seinem Reich befindet sich Christus zwischen Gesetz und Propheten, und zusammen mit diesen Zeugen, die ihn verkündet haben, wird er Israel richten⁵²⁸. Außer den Aposteln sind also auch die Propheten, die Verkündiger des AT, am Gericht Christi beteiligt.

Darüber hinaus bemerkt Hilarius öfters, vor allem in seiner Psalmenauslegung, daß die Heiligen Gottes im ewigen Gericht richterliche Gewalt erhalten werden. Dazu stützt er sich auf 1 Kor. 6, 2f, wonach die Heiligen, d. h. wir, die Welt und die Engel richten werden⁵²⁹. Auch im Matthäuskommentar setzt er eine mitrichtende Funktion der Heiligen voraus, wenn er in typologischer Exegese den Hohen Rat im Zitat von Mt. 5, 22 als den Rat der Heiligen identifiziert, dessen Gericht derjenige verfällt, der seinen Bruder ‚Racha‘ (‚Dummkopf‘) schimpft⁵³⁰. Im Mysterientraktat spricht der Bischof von Poitiers davon, daß es den *Gläubigen* vorbehalten sei, die Welt und die Engel dereinst zu richten⁵³¹. Daß der Glaube und das aus dem Glauben gestaltete Leben den Heiligen auszeichnen, wird daran deutlich, daß er zu den Mitrichtenden nach Mt. 12, 41f auch die Bewohner von Ninive, die der Bußpredigt des Jona Folge leisteten, und die Königin des Südens zählt, die die Weisheit Salomons gehört und bewundert hat. Wegen ihrer Gottesfurcht und ihres Glaubens, aufgrund dessen sie Typoi der Kirche sind, werden sie (mit Christus) Gericht halten⁵³².

Nach diesen Aussagen werden die Apostel, die Propheten und die Heiligen, d. h. die Gläubigen des Alten und des Neuen Testaments, mit Christus Gericht halten. Wie ihre Beteiligung am Gericht aussieht, wird im allgemeinen nicht präzisiert. Nur an einer Stelle der Psalmenerklärung wird das Richtersein der Heiligen näher bestimmt: Ihre Lebensweise ist den Ungläubigen und Ungerechten Gericht. Sie werden gerichtet

525 In Mt. 21, 7, 6/16 (SC 258, 130/2 Doignon).

526 Trin. 4, 39, 15/8 (CCL 62, 144 Smulders).

527 In Mt. 20, 9, 23/10, 6 (SC 258, 112/4 Doignon).

528 In Mt. 17, 2, 10/5 (SC 258, 62 Doignon). Zur Stelle vgl. Driscoll, Transfiguration 412f.

529 Tr. ps. 2, 44 (CSEL 22, 71, 23/7 Zingerle); tr. ps. 143, 19 (CSEL 22, 825, 6/11 Zingerle); tr. ps. 149, 4 (CSEL 22, 869, 11/6 Zingerle); vgl. tr. ps. 134, 14 (CSEL 22, 702, 23f Zingerle).

530 In Mt. 4, 17, 5/10 (SC 254, 136 Doignon).

531 Tr. myst. 1, 23, 4 (CSEL 65, 20, 8f Feder).

532 In Mt. 12, 20, 6/18 (SC 254, 288 Doignon); tr. ps. 2, 44 (CSEL 22, 71, 5/27 Zingerle); tr. ps. 121, 9 (CSEL 22, 575, 23/576, 5 Zingerle).

514 Tr. ps. 1, 22 (CSEL 22, 34, 26 Zingerle).

515 Vgl. Atzberger, Geschichte 544; Fernández, Escatologia 139.

516 Die Märtyrer richten über ihre Richter (Tert. mart. 2, 4 [CCL 1, 4 Dekkers]), die Diener Christi (als gerechtfertigte Sünder) über den Teufel und seine Engel (Tert. paen. 7, 8 [CCL 1, 333 Borleffs]); Tert. cult. fem. 1, 2, 4f [CCL 1, 345f Kroymann]), ja sogar über die Engel und die ganze Welt (Tert. fug. 10, 2 [CCL 2, 1147 Thierry]) und über die Heiden (Tert. uxor. 2, 6, 1 [CCL 1, 390 Kroymann]); vgl. Atzberger, Geschichte 330.

517 Hippol. in Dan. 2, 37, 4 (GCS 1, 1 = Hippol. 1, 1, 112, 23 Bonwetsch).

518 Niederhuber, Eschatologie 216f.

519 Aug. civ. Dei 20, 5, 37/64 (CCL 48, 704f Dombart - Kalb); Augustinus lehnt die Auslegung von Mt. 19, 28 auf die Apostel deshalb ab, weil dann Paulus, der von allen am meisten gearbeitet hat, keinen Richterstuhl hätte; vgl. Eger, Eschatologie 55; Hill, Eschatologie 230 Anm. 5.

520 Hill, Eschatologie 229/31. Nach Gregor bilden die Engel eine Art Gerichtsrat: ebd. 334.

521 In Mt. 20, 1, 4/7 (SC 254, 102 Doignon); in Mt. 20, 4, 1/11 (SC 258, 104/6 Doignon); in Mt. 20, 9, 14f (SC 258, 112 Doignon); trin. 4, 39, 15/8 (CCL 62, 144 Smulders); tr. ps. 131, 21 (CSEL 22, 678, 21/3 Zingerle).

522 In Mt. 20, 10, 3 (SC 258, 112 Doignon).

523 In Mt. 20, 4, 9/11 (SC 258, 106 Doignon).

524 In Mt. 12, 15, 11/5 (SC 254, 280 Doignon); tr. ps. 118 kaph 5 (CSEL 22, 453, 25/454, 1 Zingerle).

durch den Vergleich mit deren Glauben, Gottesfurcht und Heiligkeit des Lebens⁵³³. Danach wäre ihre Rolle beim Gericht weniger als eine aktive, sondern eher als passive umschrieben, und ihr Tun wäre auch kein ‚Richten‘ im eigentlichen Sinn. Aber auch hier muß wieder der Analogie der Aussagen und Vorstellungen vom Gericht Rechnung getragen werden. Möglicherweise ist die Lehre vom Mitrichten der Apostel, Propheten und Heiligen nur eine Auslegung und bildhafte Verdeutlichung des Tatbestandes, daß sie beim Weltgericht nicht zu den zu Richtenden gehören, da sie aufgrund ihres Glaubens und ihres Lebens aus dem Glauben schon auf der Seite Christi stehen.

d. Die zu Richtenden.

Hilarius betont die Universalität des Gerichts, das die ganze Welt, also *alle* Menschen umfaßt. Es sei notwendig, daß alles Fleisch, das in Christus erlöst ist, damit es auferstehe, vor seinem Richterstuhl erscheine⁵³⁴, äußert er in seiner Psalmenauslegung. Kein menschliches Wesen kann vor Gottes Gericht entfliehen⁵³⁵. Mit der Vorstellung vom Endgericht über *alle* Menschen greift der Bischof von Poitiers ein traditionelles Motiv der Väter auf⁵³⁶. Gern verdeutlicht er die Universalität des Gerichtes durch Merismen, in denen das Ganze stellvertretend durch seine Teile bezeichnet wird: Das Gericht ist über Gute und Böse festgesetzt⁵³⁷; Christus ist der künftige Richter der Frommen und Frevler, von dem schon die Propheten gesprochen haben⁵³⁸; er wird über Lebende und Tote Gericht halten⁵³⁹.

Spricht Hilarius einerseits von der Allgemeinheit des Gerichts, so will er andererseits den Gerichts*akt* bei der Wiederkunft Christi durchaus nicht auf alle Menschen beziehen. In die futurische Konzeption des Gerichtes, die das Gerichtshandeln Christi auf den Zeitpunkt seiner Wiederkunft fixiert, trägt er Elemente einer stärker präsentischen Gerichtskonzeption ein, die für die johanneischen Schriften des NT

533 Tr. ps. 2,44 (CSEL 22,71,5/27 Zingerle). Ähnlich auch Aug. civ. Dei 20,5,1/19 (CCL 48, 703 Dombart - Kalb). In der Auslegung von Ps. 2,10 in tr. ps. 2,44, in derer die „Richter der Erde“ als die Heiligen deutet, die durch ihr Leben die Sünder richten werden, scheint Hilarius von Origenes (frg. in ps. 2 [PG 12,1112A/1113B]) abhängig zu sein; vgl. Goffinet, Utilisation 58/60.

534 Tr. ps. 55,7 (CSEL 22,165,26/166,2 Zingerle).

535 Tr. ps. 138,21 (CSEL 22,759,9f Zingerle).

536 Vgl. Atzberger, Geschichte 108 (Apostolische Väter). 159f (Apologeten). 206f (Iren.). 330 (Tert.); Niederhuber, Eschatologie 224f (Ambros.); O'Connell, Eschatology 33f (Hieron.); Hill, Eschatologie 227 (Gregor d. Gr.). Auch Augustinus (civ. Dei 20,5,81/121 [CCL 48,705f Dombart - Kalb]) setzt die Universalität des Endgerichts voraus.

537 Tr. ps. 144,4 (CSEL 22,830,23 Zingerle).

538 Trin. 5,29,10/2 (CCL 62,181 Smulders).

539 Tr. ps. 62,12 (CSEL 22,224,8f Zingerle); vgl. Apg. 10,42; 2 Tim. 4,1; 1 Petr. 4,5.

charakteristisch ist, und vereinigt sie zu einer systematisierten Gesamtschau. Danach ist das Kommen Christi in die Welt bereits Gericht, insofern derjenige, der glaubt, nicht gerichtet wird, derjenige aber, der nicht glaubt, schon gerichtet ist⁵⁴⁰. Unter Berufung auf Joh. 3,18f⁵⁴¹ und Joh. 5,24⁵⁴² legt der Bischof von Poitiers in der Psalmenauslegung und im Mysterientraktat dar, daß Christus die Frommen, d. h. die Gläubigen, vom (End-)Gericht ausgenommen hat. Ebensovienig wird dort über die Ungläubigen gerichtet, welche er mit den Frevlern identifiziert, die nach Ps. 1, 5 nicht zum Gericht auferstehen⁵⁴³, da sie bereits gerichtet sind. Diese Auffassung wird der Sache nach aber auch schon in seinen früheren Schriften vorausgesetzt. Im Matthäuskommentar heißt es bei der Auslegung des Gleichnisses von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt. 25, 1/12), in dem er die Differenz zwischen Gläubigen und Ungläubigen angedeutet sieht⁵⁴⁴, daß die klugen Jungfrauen sogleich bei der Wiederkunft des Herrn in die himmlische Herrlichkeit eintreten⁵⁴⁵. In *De trinitate* erklärt er mit Anspielung auf Mt. 10, 33: „Er selbst wird über alle richten und nach dem Erbarmen seiner Herrlichkeit dem unwissenden Irrtum die verdiente Strafe mäßigen; die ihn verleugnen wird er durchaus nicht mehr richten, sondern verleugnen“⁵⁴⁶.

Werden somit die Frommen und Gläubigen nicht gerichtet und sind die Frevler und Ungläubigen schon gerichtet, so bleibt das (formelle) Endgericht nur für jene, bei denen sich Glaube und Sünde zugleich findet⁵⁴⁷. Nach Hilarius erfolgt das Gericht aufgrund von zwischen zwei Seiten schwankenden Dingen, und dort, wo diese Ambivalenz nicht existiert, bedarf es keiner gerichtlichen Prüfung. Deshalb ist weder ein Gericht über die Glaubenden noch über die Ungläubigen nötig, da bei ihnen keine Zweideutigkeit vorliegt. Aber es gibt eine dritte Kategorie Menschen zwischen den Frommen und den Frevlern, die ‚Mittlere‘ (*medii*) sind, aus beidem gemischt und dennoch keines von beiden im eigentlichen Sinne: Sie sind weder den Gläubigen zuzurechnen, da sich in ihnen zu einem Teil Unglaube findet, und sie sind auch nicht einfachhin als Ungläubige anzusehen, da sie zu einem Teil Glauben haben. Um ihret-

540 Vor allem Joh. 3,18f; vgl. dazu J. Blank, Krisis. Studien zur johanneischen Christologie und Eschatologie (Freiburg 1964), bes. 91/108; R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium. 1. Teil (= HThK 4,1). (Freiburg - Basel - Wien 1972) 426/30; Büchsel, Art. κρίνω κτλ. 939. H.U. von Balthasar, Theodramatik 4: Das Endspiel (Einsiedeln 1983) 179/82.

541 Tr. ps. 1,20f (CSEL 22,34,3/16 Zingerle); tr. ps. 51,9 (CSEL 22,103,18/20 Zingerle); tr. ps. 57,7 (CSEL 22,181,1/10 Zingerle); tr. ps. 118 dalet h 9 (CSEL 22,396,23/5 Zingerle); tr. myst. 1,36,1 (CSEL 65,26,23f Feder).

542 Tr. ps. 2,50 (CSEL 22,74,21/75,2 Zingerle); tr. ps. 57,7 (CSEL 22,181,1/10 Zingerle); tr. ps. 140,17 (CSEL 22,799,19/21 Zingerle); tr. ps. 146,13 (CSEL 22,854,5/8 Zingerle).

543 Tr. ps. 1,20 (CSEL 22,33,19/21 Zingerle).

544 In Mt. 27,3,7/9 (SC 258,204 Doignon).

545 In Mt. 27,5,15/9 (SC 258,208 Doignon).

546 Trin. 6,3,9/11 (CCL 62,198 Smulders).

547 Tr. ps. 57,7 (CSEL 22,181,5/9 Zingerle).

willen findet das Endgericht statt, weil sie notwendigerweise gerichtet werden müssen⁵⁴⁸. Aus Joh. 3,19 („Dies aber ist das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen die Finsternis mehr geliebt haben als das Licht“) entnimmt unser Kirchenvater, daß es einige gibt, die nicht etwa das Licht nicht geliebt hätten, sondern deren Liebe sich mehr der Finsternis zugewandt hat, und die so die eine Liebe im Vergleich zur anderen vorgezogen hätten; für diese findet das Gericht statt⁵⁴⁹.

Die Zitation von Ps. 1,5, Joh. 3,18f und Joh. 5,24 als Beleg dafür, daß die Gläubigen schon das Leben haben und daher nicht gerichtet werden, und daß die Gottlosen und Ungläubigen schon gerichtet sind, begegnet zwar schon vor Hilarius bei Klemens von Alexandrien⁵⁵⁰ und bei Origenes⁵⁵¹. Aber nirgendwo werden diese Aussagen bei den Alexandrinern dahingehend auf die Vorstellung vom Endgericht hin systematisiert, daß nur eine bestimmte Gruppe von Menschen dem formellen Gerichtsakt unterzogen würde, während die übrigen nicht ins Gericht kämen. Cyprian folgert aus Joh. 3,18f und Ps. 1,5, daß die Ungläubigen schon gerichtet sind^{551a}. Er scheint damit aber eher eine Aussage über den Glauben und dessen Notwendigkeit zum Heil als eine Aussage über das Endgericht machen zu wollen. Laktanz äußert erstmals, daß nicht alle Menschen von Gott gerichtet werden. Unter Berufung auf Ps. 1,5 unterscheidet er zwei Kategorien von Menschen: Wer Gott nicht erkannt hat, ist schon gerichtet und verurteilt. Wer Gott erkannt und verehrt hat, kommt ins Gericht und wird nach seinen Werken, je nachdem, ob die guten oder die bösen überwiegen, seliges Leben oder Strafe erhalten^{551b}. Die Einteilung der Menschen in drei Kategorien, von denen nur eine, die der *medii*, formell zu richten ist, wird erstmals bei Hilarius greifbar und scheint eine von ihm ausgearbeitete Vorstellung zu sein, die von da an bei den lateinischen Vätern zu finden ist. Unter Berufung auf die genannten Schrift-

stellen lehren in der Folgezeit Zeno von Verona^{551c}, Ambrosius⁵⁵², Hieronymus⁵⁵³ und mit einer Modifikation auch Gregor der Große⁵⁵⁴, daß weder die Gläubigen noch die Ungläubigen, sondern nur eine mittlere Gruppe zwischen beiden (formell) gerichtet werden⁵⁵⁵.

Also wird im Endgericht nur noch über die *medii* entschieden. Es hat die Funktion, die *medii* entweder den Gläubigen oder den Ungläubigen zuzuordnen, mithin die drei Kategorien Gläubige, Ungläubige und *medii* auf zwei zu reduzieren. Daher bedeutet der Gerichtsakt eine ‚Scheidung‘ (*divisio, separatio, discretio*)⁵⁵⁶ der zu Richtenden in zwei Gruppen. Diese Scheidung, für die Hilarius sich auf die Gerichtsreden (Mt. 25,32) stützt, nach denen der Weltenrichter die Völker voneinander scheidet wie der Hirt die Schafe von den Böcken, findet er im Gleichnis von den zehn Jungfrauen (Mt. 25,1/12) und in der doppelseitigen Beschriftung der beiden Mosestafeln mit dem Dekalog (Ex. 32,15)⁵⁵⁷ sowie in der Kreuzigung der beiden Schächer, die das ganze Menschengeschlecht symbolisieren, zur Rechten und zur Linken Jesu (Mt. 27,38)⁵⁵⁸ angedeutet. Auch die Teilung von Sichem-Samaria (Ps. 59,8), die Hilarius dahingehend interpretiert, daß ein Teil seiner Bewohner darunter die Samariterin am Jakobsbrunnen zum Glauben kommt, ist ihm ein Hinweis auf die Scheidung der Menschen im Gericht⁵⁵⁹. Der Gedanke, daß das Gericht wesentlich Scheidung der Gläubigen von den Ungläubigen bedeutet, ist traditionell und begegnet bei Irenäus von Lyon und Tertullian⁵⁶⁰.

548 Tr. ps. 1,22 (CSEL 22,34,21/35,4 Zingerle); vgl. Förster, Theologie 685.

549 Tr. ps. 1,22 (CSEL 22,35,15/25 Zingerle).

550 Clem. Alex. strom. 2,15,69,1 (GCS 52 = Clem. Alex. 2,149,22/9 Stählin - Früchtel); strom. 4,26,169,4 (GCS 52 = Clem. Alex. 2,323,20/2 Stählin - Früchtel); vgl. strom. 5,13,85,1 (GCS 52 = Clem. Alex. 2,382,15/20 Stählin - Früchtel).

551 Orig. comm. in Rom. 2,7 (PG 14,889A/C); exhort. mart. 41 (GCS 2 = Orig. 1,38,21/5 Koetschau); comm. in Io. 10,44,308f (GCS 10 = Orig. 4,223,1/8 Preuschen); vgl. Crouzel, Différences 111/3.

551aCypr. testim. 3,31,1/7 (CCL 3,125 Weber); vgl. testim. 1,7,6/9 (CCL 3,12 Weber).

551bLact. inst. 7,20,5f (CSEL 19,649,1/9 Brandt).

551c Zeno Veron. tract. 1,35,2f (CCL 22,89 Löfstedt); vgl. Bigelmair, Zeno 91.127.

552 Niederhuber, Eschatologie 224/37. Ambrosius teilt die mittlere Kategorie, die *peccatores*, in zwei Gruppen, und bildet dadurch ein Zwischenglied zwischen Hilarius und Gregor dem Großen. Vgl. unten Anm. 554.

553 O'Connell, Eschatology 34.

554 Hill, Eschatologie 227/9. Gregor geht insofern über Hilarius hinaus, als er das dreigliedrige Schema auf ein viergliedriges erweitert. Nach ihm wird über die beiden mittleren der vier Kategorien gerichtet.

555 Anders Augustinus (civ. Dei 20,5,114/21 [CCL 48,706 Dombart - Kalb]; civ. Dei 20,6,41/52 [CCL 48,707f Dombart - Kalb]), der ‚Gericht‘ in Joh. 5,24 als ‚Strafgericht‘ interpretiert.

556 *Divisio*: in Mt. 27,3,9.12 (SC 258,204 Doignon); in Mt. 33,5,6 (SC 258,252 Doignon); tr. ps. 59,6 (CSEL 22,198,5 Zingerle); vgl. Kinnavey, Vocabulary 21.272; *separatio*: nur als Verb belegt: *separari*: in Mt. 26,5,12 (SC 258,198 Doignon); in Mt. 28,1,4 (SC 258,216 Doignon); tr. ps. 141,4 (CSEL 22,802,14 Zingerle); tr. ps. 59,6 (CSEL 22,298,4 Zingerle); *discretio*: tr. ps. 64,5 (CSEL 22,236,15 Zingerle); vgl. *discrimen*: in Mt. 26,5,2.6 (SC 258,198 Doignon).

557 In Mt. 27,3,3/13 (SC 258,204 Doignon).

558 In Mt. 33,5,1/7 (SC 258,252 Doignon).

559 Tr. ps. 59,6 (CSEL 22,197,13/198,5 Zingerle).

560 Iren. adv. haer. 5,27,1 (SC 153,338/40 Rousseau); vgl. Turmel, Eschatologie 201f; Tert. adv. Marc. 4,29,10 (CCL 1,626 Kroymann). Auch bei Ambrosius findet sich später dieser Gedanke: Niederhuber, Eschatologie 244.

Daß diese Scheidung der Menschen nach rechts und nach links geschieht, beruht vor allem auf Mt. 25, 33/46; damit deckt sich jedoch auch die allgemeine Bewertung von rechts und links in der Antike, nach der die rechte Seite die günstige, glückliche, die linke dagegen die ungünstige, unglückliche Seite bedeutet⁵⁶¹. Von dieser Bewertung von rechts und links ist wohl die Vorstellung vom Sitzen Christi zur Rechten Gottes nach seiner Erhöhung⁵⁶² und diejenige vom Sitzen bzw. Stellen der Erwählten zur Rechten⁵⁶³ wenigstens unterschwellig mitbeeinflusst. Die rechte Seite ist für Hilarius gleichbedeutend mit der guten, nützlichen und gerechten, die linke dementsprechend mit der schlechten, der unnützen und ungerechten Seite⁵⁶⁴. Im einzelnen führt der Bischof von Poitiers aus, daß die Scheidung nach rechts und links die Scheidung der Guten von den Bösen⁵⁶⁵, der Gläubigen von den Ungläubigen⁵⁶⁶, der Katholiken von den Häretikern⁵⁶⁷ bedeutet.

e. Der Gegenstand des Gerichts.

In dem bisher Gesagten ist schon angeklungen, daß es im Endgericht wesentlich um den Glauben und Unglauben der zu Richtenden geht, der Gegenstand des Gerichts ist. Für den Matthäuskommentar hat Wille⁵⁶⁸ aufgewiesen, daß die Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben geschieht und mithin der Glaube die Grundlage seines Freispruchs im Gericht ist. Aber auch in den späteren Schriften unseres Autors wird deutlich, daß der Glaube beim Gericht das entscheidende Kriterium darstellt: Nach der *fidei diversitas* ist Gott dem einen nah und dem anderen fern⁵⁶⁹; die im Gericht Geretteten sind die „Gesamtheit der Gläubigen“⁵⁷⁰. Insofern im Gericht über Glauben und Unglauben entschieden wird, kann der Bischof von Poitiers sagen,

daß der Unglaube die Ursache des Gerichts ist⁵⁷¹.

Wie der Glaube Grundlage des Freispruchs und des Lohnes im Gericht ist⁵⁷², so ist der Unglaube Grund für Verurteilung und Strafe. In der Verfluchung des Feigenbaumes (Mt. 21, 18/22) hat Christus die Gefahr des Unglaubens aufgewiesen: zur Zeit seiner Wiederkunft wird nämlich die Unfruchtbarkeit des Unglaubens der Juden das Urteil ewiger Verdammnis nach sich ziehen⁵⁷³. Entscheidend ist nicht das Gesetz, sondern der Glaube an Christus: Denjenigen, die die Evangelien in Gebrauch haben, wird nach Mt. 25, 29 auch noch die Ehre des Gesetzes gegeben werden; denen aber, die den Glauben an Christus nicht haben, wird auch jene Ehre genommen, die sie durch das Gesetz zu haben glauben⁵⁷⁴. Den Bewohnern von Sodom und Gomorra wird es am Tag des Gerichts erträglicher ergehen als denjenigen (vgl. Mt. 10, 15), die die Predigt der Apostel vom Himmelreich gehört, aber zurückgewiesen haben, denn jene haben Christus nicht gekannt und sind abgeirrt; für diese aber ist es unentschuldig, das Verkündigte nicht angenommen oder das Angenommene nicht im rechthabenden Sinne verkündigt zu haben⁵⁷⁵.

Gilt Hilarius einerseits der Glaube als Gegenstand des Endgerichts, so hält er doch andererseits an der traditionellen Lehre von der Beurteilung des Menschen und der Vergeltung nach seinen Werken fest⁵⁷⁶. Daß neben dem Glauben auch die Werke im Gericht eine Rolle spielen werden, ergibt sich aus dem bereits oben aufgewiesenen Zusammenhang zwischen beiden⁵⁷⁷, nach dem zum rechten Glauben das gute Werk hinzutreten muß. Diejenigen irren, die meinen, der einfache Glaube reiche aus zur Hoffnung auf die Ewigkeit, denn es bedarf dazu ebenso eines unschuldigen und frommen Lebens⁵⁷⁸. Darum bedeuten schlechte Werke wie Luxus, Trägheit, Sakrilegien, Ehebruch und Mord den (ewigen) Tod⁵⁷⁹. Weil der Glaube Früchte bringen muß, kann Hilarius sagen, daß beim Gericht auch über unsere Worte und Taten Rechenschaft abgelegt werden muß, und daß die Rechtfertigung nicht nur durch den Glauben, sondern auch durch Taten des Glaubens geschieht, sowie daß nach diesen

561 Vgl. Dölger, Sonne der Gerechtigkeit 33/48.

562 Z. B. in Mt. 23,8,11 (SC 258,162 Doignon); trin. 3,16,36 (CCL 62,88 Smulders); trin. 10, 33,2 (CCL 62A,486 Smulders); trin. 10,49,9/12 (CCL 62A,504 Smulders); trin. 10,65,40 (CCL 62A,520 Smulders); trin. 10,67,30/2 (CCL 62A,522f Smulders); trin. 11,31,3f (CCL 62A,560 Smulders); tr. ps. 56,10 (CSEL 22,174,24f Zingerle).

563 Z. B. tr. ps. 60,5 (CSEL 22,206,1f Zingerle); tr. ps. 62,12 (CSEL 22,224,5/7 Zingerle); tr. ps. 141,4 (CSEL 22,802,12/4 Zingerle); hymn. 2,39f (CSEL 65,214 Feder).

564 Tr. ps. 120,11 (CSEL 22,566,12/22 Zingerle); tr. ps. 136,10 (CSEL 22,730,9/17 Zingerle); tr. ps. 141,3 (CSEL 22,802,1/10 Zingerle).

565 In Mt. 27,3,10/3 (SC 258,204 Doignon); vgl. in Mt. 28,1,7f (SC 258,216 Doignon).

566 In Mt. 26,5,5f.10f.14/18 (SC 258,198 Doignon); in Mt. 27,3,8f (SC 258,204 Doignon); in Mt. 28,1,4 (SC 258,216 Doignon); in Mt. 33,5,4/7 (SC 258,252 Doignon); vgl. tr. ps. 59,6 (CSEL 22,198,3/5 Zingerle).

567 In Mt. 26,5,19/28 (SC 258,198/200 Doignon).

568 Wille, Studien 194/208, bes. 203.

569 Tr. ps. 137,14 (CSEL 22,742,13/5 Zingerle).

570 Tr. ps. 59,5 (CSEL 22,196,11 Zingerle).

571 Tr. myst. 1,36,2 (CSEL 65,26,27f Feder).

572 In Mt. 26,5,26/8 (SC 258,200 Doignon); tr. ps. 122,12 (CSEL 22,588,26/8 Zingerle).

573 In Mt. 21,6,17/7,6 (SC 258,130 Doignon). Hilarius ist inspiriert von Tertullian; vgl. Tert. res. mort. 33,5 (CCL 2,963 Borleffs).

574 In Mt. 27,11,10/8 (SC 258,216 Doignon).

575 In Mt. 10,10,11/6 (SC 254,228 Doignon); vgl. tr. ps. 68,22 (CSEL 22,332,4/7 Zingerle) und auch tr. ps. 118 resch 5 (CSEL 22,532,9/16 Zingerle).

576 Zur Lehrtradition vgl. Atzberger, Geschichte 109 (Apostolische Väter). 160f (Apologeten). 288 (Hippol.). 330 (Tert.). 609 (Lact.); Niederhuber, Eschatologie 238 (Ambros.); O'Connell, Eschatology 34/6 (Hieron.); Hill, Eschatologie 228f (Gregor d. Gr.).

577 Vgl. oben S. 100/2.

578 Tr. ps. 118,4 (CSEL 22,357,1/10 Zingerle).

579 Tr. ps. 123,4 (CSEL 22,592,18/20 Zingerle).

der Lohn zugemessen wird⁵⁸⁰. Wie hoch die Bedeutung der Werke als Ergänzung und Ausdruck des Glaubens beim Gericht zu veranschlagen ist, kann man daraus ersehen, daß nach dem Bischof von Poitiers wichtige und gottgefällige Männer wie Petrus, die aufgrund der Schwäche ihrer Menschennatur ein wenig von ihrem Glaubensvorsatz abgewichen sind, dennoch durch große und schöne Werke die Herrlichkeit im Gericht erlangen⁵⁸¹.

Die Werke, die in der Weltzeit zu tun sind, damit man dereinst den Nutzen davon hat⁵⁸², und die vor der Strafe schützen, haben für Hilarius Zeugnischarakter⁵⁸³. Insofern sie Früchte des Glaubens sind, verdeutlichen sie den Glauben und machen ihn sichtbar; sie sind Indikatoren des Glaubens, über den primär gerichtet wird. Das wird besonders deutlich, wenn unser Autor bemerkt, daß die zu richtenden *medii*, über deren Glauben und Unglauben ja entschieden wird, *pro gestororum qualitate* zu richten sind⁵⁸⁴. Das bedeutet, daß die Werke des Menschen Konkretisierungen seines Glaubens sind und beim Gericht über den Glauben als materiales Kriterium dienen.

Die Grundlage dafür, daß über Glauben und Werke gerichtet wird, liegt in ihrem Verdienstcharakter, den Hilarius immer wieder herausstreicht⁵⁸⁵. Das Richten und Vergelten „nach dem Unterschied des Verdienstes“⁵⁸⁶ besagt darum nichts Neues oder wesentlich Anderes, sondern hebt nur stärker den Verdienstcharakter von Glauben und Werken hervor. Aber dennoch betrachtet er Glauben und Werke nicht ausschließlich als menschliches Verdienst, sondern anerkennt ebenso das ihnen innewohnende Gnadenhafte. Verdienstlich an Glauben und Werken ist der Willensakt, der am Anfang steht und auf das Erlangen der Vollendung ausgerichtet ist; Gott selbst gibt dem mit dem Willensakt Beginnenden dann das Wachstum⁵⁸⁷. Darum ist letztlich der Wille Gegenstand und Kriterium des Endgerichtes. Gott richtet nicht die äußeren Werke und Worte, sondern das Verborgene des Menschen, seinen Willen und die Werke des Herzens, d. h. die Bewegung der Gedanken⁵⁸⁸. Nach dem Verdienst unse-

res Willens schenkt er unserer menschlichen Schwachheit, aufgrund derer wir nicht immer gut sind, Verzeihung; denn er wird mehr durch das versöhnlich gestimmt, was wir wollen, als erzürnt durch das, was wir nicht können⁵⁸⁹.

f. Das Feuer des Gerichts.

Hilarius verbindet mit dem Endgericht die Vorstellung von einem Gerichtsfeuer. Es hat eine prüfende Funktion und ist dadurch dem richterlichen Handeln Gottes zugeordnet.

Während das prüfende Gerichtsfeuer in der Psalmenauslegung auch als ein reinigendes beschrieben wird, findet sich der Aspekt einer Läuterung durch das Feuer im Matthäuskommentar nicht. Hilarius weiß zwar um die Notwendigkeit einer endzeitlichen Reinigung bei der Wiederkunft Christi; er deutet die Tempelreinigung (Mt. 21, 12f) als einen Hinweis darauf, daß „die Laster der Kirche bei der Ankunft der Herrlichkeit des Herrn gereinigt werden müssen“⁵⁹⁰. An keiner Stelle des Matthäuskommentars wird aber diese Reinigung mit dem Feuer des Gerichts in Verbindung gebracht.

Wie Tertullian⁵⁹¹ sieht der Bischof von Poitiers in der Feuertaufe (Mt. 3, 11) das Feuer des Gerichts angedeutet, das die Menschen auf ihren Glauben prüft: Johannes der Täufer „weist auf die Zeit unseres Heiles und auf die Zeit des Gerichtes hin, indem er vom Herrn sagt: ‚Er wird euch im Heiligen Geist und im Feuer taufen‘ (Mt. 3,11), weil die im Heiligen Geist Getauften noch durch das Feuer des Gerichts vollendet werden müssen“⁵⁹². Die Wurfschaufel in der Hand Christi (Mt. 3,12) bezeichnet die richterliche Entscheidung seiner Macht, die seinen Weizen d. h. die vollkommenen Früchte der Gläubigen, der in die Speicher zu bringen ist, und die Spreu d. h. die Hohlheit der unnützen und unfruchtbaren Menschen durch das Feuer des Gerichts ausglüht⁵⁹³. Hier erscheint das Gerichtsfeuer als ein Prüfungsinstrument des göttlichen Gerichts, durch welches der Weizen von der Spreu, der an Werken fruchtbare Glaube von dem unfruchtbaren, hohlen Glauben getrennt wird.

Mittels des Gerichtsfeuers wird der Mensch jedoch nicht nur geprüft, sondern auch für das ewige Leben umgestaltet. Gott formt den Menschen durch das Feuer des

580 In Mt. 12,19,1/8 (SC 254,288 Doignon); in Mt. 27,6,1/8,16 (SC 258,210/2 Doignon); in Mt. 26,5,15/7 (SC 258,198 Doignon); tr. ps. 69,3 (CSEL 22,343,4f Zingerle); tr. ps. 128,14 (CSEL 22,647,12/7 Zingerle); tr. myst. 1,13,3 (CSEL 65,14,3/5 Feder).

581 Tr. ps. 52,12 (CSEL 22,125,8/126,4 Zingerle); vgl. Mt. 26,31/5.69/75.

582 Tr. myst. 1,41,2f (CSEL 65,29,10/9 Feder).

583 Tr. ps. 59,4 (CSEL 22,195,22/5 Zingerle).

584 Tr. ps. 57,7 (CSEL 22,181,5/9 Zingerle); vgl. tr. ps. 118 zain 3 (CSEL 22,419,25/420,2 Zingerle).

585 Zum Verdienstcharakter des Glaubens vgl. oben S. 100f.

586 Tr. ps. 1,5 (CSEL 22,22,23f Zingerle); tr. ps. 64,5 (CSEL 22,236,14f Zingerle); tr. ps. 64,14 (CSEL 22,258,14f Zingerle); tr. ps. 142,13 (CSEL 22,812,9/11 Zingerle); tr. ps. 143,10 (CSEL 22,820,21/3 Zingerle); vgl. in Mt. 6,4,12/9 (SC 254,174 Doignon); in Mt. 22,7,22f (SC 258,150 Doignon); tr. ps. 53,10 (CSEL 22,143,12f Zingerle); tr. ps. 62,5 (CSEL 22,219,11f Zingerle).

587 Tr. ps. 118 nun 20 (CSEL 22,486,15/24 Zingerle); vgl. oben S. 100 mit Anm. 472.

588 Tr. ps. 57,2 (CSEL 22,176,2/10 Zingerle); vgl. Röm. 2,16.

589 Tr. ps. 52,12 (CSEL 22,124,20/5 Zingerle).

590 In Mt. 21,4,24f (SC 258,128 Doignon). Auslegung zu Mt. 21,13. Nach J. Doignon (SC 254,129 Anm. 9) handelt es sich um ein von Tertullian ererbtes Schema: Tert. adv. Marc. 3, 7,7 (CCL 1,517f Kroymann).

591 Tert. bapt. 10,7 (CCL 1,286 Borleffs).

592 In Mt. 2,4,13/6 (SC 254,108 Doignon).

593 In Mt. 2,4,19/23 (SC 254,108 Doignon); zur Stelle vgl. J. Doignon, in: SC 254,109 Anm. 8f.

Gerichts wie ein Schmied das Eisen im Feuer formt, um ihn so für das ewige Leben passend auszurüsten: Hilarius bezeichnet Christus wahrhaft als den Sohn eines Handwerkers (*faber*; vgl. Mt. 13, 55: τέκτων, Vulg.: *faber*), nämlich Gottes, der das Eisen durch Feuer zum Nachgeben zwingt, der alle Kräfte der Welt durch das Gericht zum Schmelzen bringt und gleichsam den Klumpen zu einem Gesamtwerk zum Nutzen des Menschen, d. h. die unförmige Materie unserer Leiber in die verschiedenen Dienste der Glieder (eines neuen Leibes) und zu allen Verrichtungen des ewigen Lebens formt⁵⁹⁴.

Anders als im Matthäuskommentar bringt Hilarius in seiner Psalmenauslegung die endzeitliche Reinigung, die nach dem Vorbild des Gesetzes an uns Menschen noch vollzogen werden muß⁵⁹⁵, mit der Feuertaufe und dem Gerichtsfeuer in Verbindung. Diese Reinigung, die mit der Wassertaufe noch nicht vollendet ist, geschieht durch die von Johannes dem Täufer und von Christus selbst angekündigte Taufe mit Heiligem Geist und mit Feuer, d. h. durch die Ankunft des Geistes und durch das Feuer des Gerichts, wie auch durch den ungerechten Tod im Martyrium⁵⁹⁶. Das Gerichtsfeuer hat danach nicht nur prüfenden, sondern auch läuternden Charakter.

Indem Hilarius die Feuertaufe als eschatologische Reinigung nicht ausschließlich auf das Gerichtsfeuer, sondern auch auf das Martyrium auslegt, räumt er die Möglichkeit einer Läuterung „wie durch ein Feuer“ (vgl. Ps. 65,10; Sach. 13,9; 1 Kor. 3, 11/5; 1 Petr. 1,7) auch schon vor dem Gericht in dieser Welt ein. Daß das reinigende Feuer bereits jetzt in der Welt brenne, begründet er vor allem damit, daß Christus selbst gesagt habe, dieses Feuer sei schon entzündet (vgl. Lk. 12, 49), sofern durch ihn, Christus, die Reinigung von allen Lasten und allem Schmutz geschehen sei⁵⁹⁷. Das reinigende Feuer identifiziert der Bischof von Poitiers auch mit den Leiden, die den Menschen wie Silber im Feuer reinigen, so daß er ohne irdischen Schmutz in unbeflecktem Glanz erstrahlt⁵⁹⁸. Der Prophet des Psalms weiß darum, daß Drangsal, Haß und Verfolgung nach dem Ratschluß Gottes (*iudicio dei*) über ihn kommen, damit er dadurch tadellos und wie durch ein Feuer geprüft und gereinigt werde⁵⁹⁹.

Doch diese in der Welt vor sich gehende Reinigung des Menschen „wie durch ein Feuer“ macht offenbar die postmortale Prüfung und Läuterung durch das Feuer des Gerichts nicht überflüssig, mag sie dessen Reinigungsfunktion auch teilweise oder

ganz vorwegnehmen. In der Psalmenauslegung fragt Hilarius mit Blick auf die Reinigung durch das Gerichtsfeuer, dem sich alle Menschen unterziehen müssen: „Wie kann man, da kein Lebender vor seinem (sc. Gottes) Angesicht rein ist, sein Gericht herbeiwünschen? Begehren wir etwa, da wir über jedes müßige Wort Rechenschaft ablegen werden, heftig nach dem Tag des Gerichts, an dem wir jenem unablässigen Feuer (*indefessus ignis*) entgegengehen müssen, in dem jene schweren Strafen der von Sünden zu reinigenden Seele zu erdulden sind?“⁶⁰⁰. Mit dem reinigenden wird hier auch der strafende Charakter des Gerichtsfeuers angesprochen, insofern für Hilarius Reinigung zugleich auch Strafe bedeutet. Da sogar die Jungfrau Maria die Strenge des Gerichts(feuers) ertragen kann sich diesem Prüfungsfeuer unterziehen muß⁶⁰¹, darf man wohl folgern, daß niemand von der Prüfung durch das Gerichtsfeuer verschont bleibt. Obwohl also einerseits nur die *medii* formell gerichtet werden⁶⁰², müssen sich andererseits alle, auch die Heiligen und Gerechten, dem prüfenden Gerichtsfeuer unterziehen. Mit Recht weist aber Coustant darauf hin, daß ein Unterschied bestehe zwischen dem *Gepprüftwerden* und dem *Leiden* durch das Feuer des Gerichts⁶⁰³. Demnach müssen sich alle einer Prüfung durch das Gerichtsfeuer unterziehen, aber nicht alle — so z. B. Maria — erleiden dadurch eine Reinigungsstrafe.

Darüber hinaus dient das identische Gerichtsfeuer dazu, an den Sündern und Gottlosen die ewige Feuerstrafe zu vollziehen: die Heiden sind zu einer ewigen Körperlichkeit bestimmt, damit sie eine ewige Materie für das ewige Feuer darstellen und so an ihnen in der Ewigkeit eine ewige Vergeltungsstrafe vollzogen wird; nur deshalb erhalten sie eine ewige Körperlichkeit, um sogleich für das Feuer des Gerichts bestimmt zu werden⁶⁰⁴. Nach dieser im Matthäuskommentar geäußerten Vorstellung ist das Gerichtsfeuer identisch mit dem ewigen Straffeuer. Auch in der Psalmenauslegung kommt die Identität zwischen dem Feuer des Gerichts und dem ewigen Straffeuer zum Ausdruck: Gott „sammelt seinen Weizen in seine Speicher, die Spreu aber verbrennt er in unauslöschlichem Feuer (vgl. Mt. 3, 12). Die bewährten Männer des Gesetzes hält er seiner Speicher für würdig, die unnützen und unfruchtbaren bestimmt er für das Feuer des Gerichts“⁶⁰⁵. Wie Wachs läßt das Feuer des Gerichts die Sünder zerschmelzen und trägt sie davon, damit sie die Sonne der Gerechtigkeit (sc. Christus) nicht schauen; denn sie sind unwürdig, Miterben des ewigen Lichtes zu sein⁶⁰⁶.

594 In Mt. 14,2,8/13 (SC 258,10/2 Doignon); zur Stelle vgl. J. Doignon, in: SC 258,13 Anm. 1. 595 Tr. ps. 118 gimel 3 (CSEL 22,379,13f Zingerle); vgl. tr. ps. 118 gimel 4 (CSEL 22,380,1/5 Zingerle).

596 Tr. ps. 118 gimel 5 (CSEL 22,380,7/18 Zingerle).

597 Tr. ps. 119,14 (CSEL 22,553,20/5 Zingerle); vgl. tr. ps. 59,11 (CSEL 22,200,13/6 Zingerle); vgl. dazu Orig. in Lev. hom. 5,3 (GCS 29 = Orig. 6,338,24/339,9 Baehrens).

598 Tr. ps. 67,31 (CSEL 22,307,8/10 Zingerle).

599 Tr. ps. 118 iod 11 (CSEL 22,445,24/446,3 Zingerle); vgl. tr. ps. 118 iod 14 (CSEL 22,446,26/447,1 Zingerle).

600 Tr. ps. 118 gimel 12 (CSEL 22,384,11/6 Zingerle).

601 Tr. ps. 118 gimel 12 (CSEL 22,384,17/20 Zingerle); vgl. Förster, Theologie 686; Le Bachelet, Art. Hilaire 2459.

602 Vgl. oben S. 274/6.

603 P. Coustant, in: PL 9,523D; vgl. ders., Praef. gen. 231/6 (PL 9,111A/113A).

604 In Mt. 5,12,11/6 (SC 254,162/4 Doignon). Auch in in Mt. 17,8,5f (SC 258,68 Doignon) dürfte das Gerichtsfeuer als Straffeuer zu verstehen sein.

605 Tr. ps. 131,11 (CSEL 22,670,24/6 Zingerle); vgl. oben S. 281 Anm. 593.

606 Tr. ps. 57,4 (CSEL 22,178,18/25 Zingerle); vgl. tr. ps. 67,3 (CSEL 22,278,10/8 Zingerle).

Schließlich erscheint Gott als derjenige, der unseren Leib und unsere Seele durch das Feuer des Gerichts bestrafen und dem Verderben anheimgeben kann (vgl. Mt. 10, 28)⁶⁰⁷.

Welcher Art das Prüfung, Reinigung und Strafe vollziehende Gerichtsfeuer ist, läßt sich aus den Äußerungen des Hilarius kaum entscheiden. Einerseits könnte der enge Nexus von ewiger Körperlichkeit und ewiger Feuerstrafe an ein reales, physisches Feuer denken lassen. Andererseits sind die Aussagen von der prüfenden und reinigenden Funktion sowie vom Umgestaltetwerden durch das Gerichtsfeuer besser zu verstehen, wenn es sich um ein metaphorisches Feuer handelt. In diese Richtung weist auch die an Origenes erinnernde Bemerkung des Bischofs von Poitiers, Gott selbst sei den Sündern ein verzehrendes Feuer (vgl. Dtn. 4, 24), den Gläubigen aber Licht⁶⁰⁸. Das Gerichtsfeuer wäre danach als eine bildhafte Umschreibung des richtenden Handelns Gottes zu verstehen.

Jedenfalls bleibt die Wirkung des Gerichtsfeuers ambivalent: Während es die einen reinigt bzw. für die selige Vollendung bereitet, vollzieht es an den anderen die ewige Strafe. In dieser Doppelfunktion des Gerichtsfeuers spiegelt sich die Ambivalenz des Gerichtes wider, das den einen Freispruch und den anderen Strafe bringt. Daran, daß das Gerichtsfeuer reinigenden Charakter hat bzw. den Menschen für die Vollendung umgestaltet, wird deutlich, daß das Endgericht nicht ein bloß formelles abwägendes Entscheiden, sondern auch ein dynamisches, den Menschen heilendes Handeln des richtenden Gottes bedeutet.

Mit seiner Lehre vom Feuer des Gerichts steht Hilarius in einer umfangreichen patristischen Tradition⁶⁰⁹. Tertullian kennt ein prüfendes Gerichtsfeuer. Mit Anspielung auf 1 Kor. 3, 13/5 erwähnt er, daß dasjenige, was jeder einzelne Gläubige auf dem Fundament Christi aufbaut, nämlich würdige oder unwürdige Grundsätze (*doctrina*), durch ein Feuer geprüft wird. Durch das Feuer richtet der Schöpfer unseren Aufbau über dem Fundament Christi, und durch das Feuer mißt er jedem einzelnen seinen Lohn zu⁶¹⁰. Andersorts kennzeichnet Tertullian dieses Gerichtsfeuer zugleich als ein Straffeuer⁶¹¹. Auch Laktanz kennt ein Gerichtsfeuer, mit dem Gott alle Menschen, die gerechten wie die ungerechten, prüft. Überwiegen die Sünden nach Zahl oder Gewicht, bleibt der Mensch zur Strafe auf ewig dem Feuer verfallen. Die

607 Tr. ps. 52, 14 (CSEL 22, 128, 12f Zingerle); vgl. unten S. 289 Anm. 643.

608 Tr. ps. 118 heth 9 (CSEL 22, 428, 1/17 Zingerle); vgl. dazu Orig. c. Cels. 4, 13 (GCS 2 = Orig. 1, 282, 28/283, 28 Koetschau); princ. 1, 1, 1f (GCS 22 = Orig. 5, 16, 19/18, 2 Koetschau); in Ier. hom. 2, 3 (GCS 6 = Orig. 3, 19, 19/21 Klostermann); in Ier. hom. 16, 6 (GCS 6 = Orig. 3, 138, 15/21 Klostermann) u. ö.

609 Michel, Art. Feu du jugement 2240/3.

610 Tert. adv. Marc. 5, 6, 10f (CCL 1, 681 Kroymann); zur Stelle vgl. Gnilka, Fegfeuer 43f.

611 Tert. apol. 18, 3 (CCL 1, 118 Dekkers); apol. 48, 13/5 (CCL 1, 168 Dekkers); adv. Marc. 5, 16, 1f (CCL 1, 710f Kroymann); bapt. 10, 7 (CCL 1, 286 Borleffs).

Gerechten dagegen verspüren die Glut des Feuers nicht und erleiden keinen Schaden, weil sie aufgrund ihrer Tugenden einen göttlichen Teil in sich haben, der das Feuer abweist⁶¹². Für Laktanz ist demnach das prüfende Gerichtsfeuer mit dem Straffeuer identisch. Ähnliches lehrt auch Cyrill von Jerusalem⁶¹³.

Tertullian und Laktanz dürften die literarischen Quellen sein, auf die sich Hilarius für das prüfende und strafende Gerichtsfeuer, wie es im Matthäuskommentar begegnet, stützt. Für die weitergehende Konzeption des Gerichtsfeuers in der Psalmen-erklärung kommen die genannten Autoren jedoch nur in zweiter Linie in Betracht, da sie dem Feuer des Gerichts keine reinigende Funktion zuschreiben. In der Konzeption eines prüfenden Gerichtsfeuers, das zugleich Reinigungs- und Straffeuer ist, dürfte ein Einfluß des Origenes greifbar werden, der nach verhaltenen Anfängen bei Klemens von Alexandrien als erster dem Thema der eschatologischen Reinigung durch ein Feuer einen breiten Raum in seinen Schriften widmet⁶¹⁴. Vor allem geht auf ihn die Vorstellung zurück, daß das identische prüfende Gerichtsfeuer sowohl die Sünder reinigt als auch die Bösen bestraft⁶¹⁵. Nach dem Alexandriner müssen sich ausnahmslos alle dem prüfenden Feuer unterziehen⁶¹⁶, jedoch erleiden die Guten dadurch keinen Schaden⁶¹⁷. Auch der Gedanke, daß die Läuterung „wie durch ein Feuer“ nicht ausschließlich eine jenseitige ist, sondern schon im irdischen Leben geschehen kann, ist origeneisch⁶¹⁸. Erstaunlich ist nur, daß die bei Origenes und den späteren Lateinern so zentrale Stelle 1 Kor. 3, 11/5⁶¹⁹ bei Hilarius keine nennenswerte Rolle

612 Lact. inst. 7, 21, 5/8 (CSEL 19, 651, 19/652, 16 Brandt); zur Stelle vgl. Gnilka, Fegfeuer 44f. Gegen Gnilka (Fegfeuer 45) ist festzuhalten, daß es sich nicht zunächst um das „Höllengefeuer“ handelt, sondern um das Gerichtsfeuer, das zugleich Straffunktion hat.

613 Cyrill. Hieros. catech. 15, 21 (2, 182 Rupp); zur Stelle vgl. Gnilka, Fegfeuer 29.

614 H. Crouzel, L'exégèse origénienne de 1 Cor. 3, 11-15 et la purification eschatologique, in: J. Fontaine - Ch. Kannengiesser (Hrsg.), Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou (Paris 1972) 273/83; G. Anrich, Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer, in: Theologische Abhandlungen. Festgabe für H.J. Holtzmann (Tübingen - Leipzig 1902) 95/120; dazu einschränkend: Crouzel (voriger Titel) 283 und Michel, Art. Feu du jugement 2243. Ferner: Atzberger, Geschichte 406/9; Manganot, Art. Baptême par le feu 357f; Michel, Art. Purgatoire 1193/6; Le Goff, Fegfeuer 72/8.

615 Orig. c. Cels. 5, 15 (GCS 3 = Orig. 2, 16, 1/17 Koetschau); vgl. c. Cels. 4, 13 (GCS 2 = Orig. 1, 283, 15/9 Koetschau).

616 Orig. in Num. hom. 25, 5f (GCS 30 = Orig. 7, 240, 25/241, 11 Baehrens); hom. 3, 1 in Ps. 36 (PG 12, 1337B).

617 Orig. hom. 3, 1 in Ps. 36 (PG 12, 1337B); hom. in 1 Sam. 28, 3-25 Nr. 10 (GCS 6 = Orig. 3, 294, 17/21 Klostermann); in Ez. hom. 1, 13 (GCS 33 = Orig. 8, 338, 9/15 Baehrens).

618 Gnilka, Fegfeuer 21/3.

619 J. Michl, Gerichtsfeuer und Purgatorium. Zu 1 Kor. 3, 12-15, in: Studiorum Paulinorum congressus internationalis catholicus 1961 1 (= AnBib 17/18) (Rom 1963) 395/401, hier 395; Gnilka, Fegfeuer 20/62; zu Origenes vgl. oben Anm. 614. Zu den Lateinern: A. Landgraf, 1 Kor. 3, 10-17 bei den lateinischen Vätern und in der Frühscholastik, in: Bib. 5 (1924)

spielt⁶²⁰. Die weitere Entwicklung führt dann von Hilarius direkt zu Ambrosius, bei dem der Einfluß des Origenes um vieles deutlicher greifbar ist⁶²¹.

g. Das Gericht über den Teufel.

Das Endgericht schließt traditionell auch das Gericht über den Teufel ein. Tertulian erwähnt mehrfach, daß der Teufel, nachdem er zuvor vorübergehend im Abgrund eingeschlossen war (Apk. 20, 2f), beim Endgericht in das Feuer geworfen wird, das Gott ihm und seinen Engeln bereitet hat (vgl. Mt. 25, 41)⁶²². Auch Cyprian⁶²³ und Laktanz⁶²⁴ wissen darum, daß der Teufel und mit ihm alle seine Anhänger zur Strafe in unauslöschlichem ewigen Feuer brennen werden.

In *De trinitate* erwähnt Hilarius den Untergang der feindlichen Mächte, d. h. des Teufels und der Seinen, im ewigen Feuer nur beiläufig. Dabei führt er als Schriftbeleg Mt. 25, 41 an⁶²⁵. Ausführlicher greift er jedoch das Thema vom Gericht über den Satan in seiner Psalmenauslegung auf: Bei der Vollendung der Welt muß der Teufel brennen und alles Böse zugrunde gerichtet werden⁶²⁶. Wenn alle, die von Adam bis zum Zeitpunkt des ewigen Reiches gelebt haben, auferweckt und wenn deren Leiber in den himmlischen Zustand umgewandelt sind und alle Ungerechtigkeit weggeschafft ist, dann ist auch der Teufel der ewigen Feuerstrafe übergeben und sein Name aus dem Gedächtnis der Menschen ausgelöscht⁶²⁷. Hilarius läßt keinen Zweifel daran, daß dies beim Gericht geschieht: Der Prophet des Psalms weiß, daß der Teufel zum Zeitpunkt der Auferstehung gerichtet wird; darum sehnt er das Gericht herbei: nicht, weil er auf die Festigkeit seiner eigenen Natur vertraut, sondern weil er erbittet, daß durch Gottes Barmherzigkeit das Gericht über seine Feinde, den Teufel und seine Diener, die bösen Geister, erfolgt⁶²⁸. Somit erscheint das Gericht über den Satan als

ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit, die dem Menschen endgültiges Heil schafft. „Dann nämlich wird der eine Gott auch von den Unwilligen erkannt und geschaut, wenn der Teufel gebunden ist und seine Engel mit ihm der Strafe des ewigen Feuers übergeben sind und alle Macht der bösen Geister unterworfen ist, wenn es die Sünde, den Tod und diese irdische Welt nicht mehr gibt“⁶²⁹.

In einer gewissen Spannung zu diesen Aussagen vom Gericht über den Teufel am Ende der Welt stehen jene Aussagen, die das Gericht über den Satan und seine Anhänger mit dem Kommen Christi in die Welt, vor allem aber mit seiner Passion in Verbindung bringen⁶³⁰. Dabei begegnet der Gedanke, daß der Teufel als Urheber des Todes gleichsam sich selbst richtete, indem er das Todesrecht an Christus unrechtmäßig ausübte: Christus ist Mensch geworden und hat unsere Sünden getragen, damit er den Fürsten der Welt richte; da nun der Fürst der Welt an ihm keine Sünde fand und dennoch die Strafe, nämlich das Todesrecht, an ihm vollzog, wurde der Urheber des Todes gerichtet, weil er dem Urheber des Lebens, der keine Sünde kennt, den Tod brachte⁶³¹. Mehrfach verdeutlicht Hilarius, daß der Teufel, der Fürst dieser Welt, und die Seinen bereits in Christi Leiden gerichtet sind⁶³².

Allerdings bleibt das in der Passion des Herrn vollzogene Gericht über den Satan und die Seinen auf das Endgericht hingeordnet. Der Bischof von Poitiers versteht es geradezu als eine Bereitung des Teufels und seiner Anhänger zum ewigen Gericht. Diesen Sachverhalt sieht er angedeutet in Ps. 64, 7: „Du bereitest die Berge in deiner Kraft, du gürtest dich mit Macht“. Die Berge bedeuten jede überragende sich gegen Gott erhebende Macht, die Christus dem Zorn Gottes unterwirft. Er stieg nämlich herab, gürtete die angenommene Menschennatur mit Macht und drückte die Gipfel der Berge nieder, d. h. er zerbrach die herausragende Hartnäckigkeit des Teufels und der Seinen, die er dadurch zur Strafe des ewigen Gerichtes bereitet hat⁶³³. Bei der Auslegung von Ps. 143,5b („Berühre die Berge, und sie werden rauchen“) zitiert er erneut Ps. 64,7 und erklärt: „Bei der (ersten) Ankunft des Herrn wurde die Macht des Teufels gebrochen und zertreten, da er dem Glauben heiliger Menschen unterworfen wurde: nicht, daß seine Macht nicht bis heute größte Kräfte hätte; sondern dadurch, daß er wie auch immer unterworfen ist, wird er entsprechend der gegenwärtigen Unterwerfung für die Vergeltung und die rechtmäßige Strafe bereitet, so daß er jetzt, durch diese Unterwerfung von der Macht Gottes berührt, raucht, aber nicht als ganzer brennt. Doch dadurch, daß er unterdessen rauchen konnte, soll er

140/72; Ntedika, Purgatoire 46/56; Le Goff, Fegfeuer 79/119; Eger, Eschatologie 38; Hill, Eschatologie 74/101.205/8; O'Connell, Eschatology 36; E. Koch, Art. Fegfeuer, in: TRE 11 (1983) 69/78, bes. 70/2.

620 Eine Anspielung auf 1 Kor. 3,15 begegnet in tr ps. 59,11 (CSEL 22,200,15 Zingerle). Hier spricht Hilarius zwar von einer Reinigung, legt sich aber nicht fest, ob diese Reinigung prä- oder postmortal sei. Vgl. Gnilka, Fegfeuer 54.

621 Niederhuber, Eschatologie 239/41; Gnilka, Fegfeuer 45/7; Manganot, Art. Baptême par le feu 358f; Michel, Art. Purgatoire 1215/8.

622 Tert. adv. Hermog. 11,3 (CCL 1,406 Kroymann); res. mort. 25,2 (CCL 2,953 Borleffs); vgl. carn. Christi 14,2 (CCL 2,899 Kroymann); res. mort. 58,5 (CCL 2,1006 Borleffs).

623 Cypr. ep. 58,10 (CSEL 3,2,665,21/4 Hartel).

624 Lact. inst. 7,26,7 (CSEL 19,666,21/667,2 Brandt).

625 Trin. 11,32,1/6 (CCL 62A,560f Smulders).

626 Tr. ps. 91,10 (CSEL 22,354,15/7 Zingerle).

627 Tr. ps. 9,4 (CSEL 22,78,7/11 Zingerle).

628 Tr. ps. 118 kaph 5 (CSEL 22,453,15/25 Zingerle).

629 Tr. ps. 148,7 (CSEL 22,864,8/12 Zingerle).

630 Vgl. oben S. 86f.

631 Tr. ps. 68,8 (CSEL 22,319,19/320,1 Zingerle).

632 Tr. ps. 67,2 (CSEL 22,277,20f Zingerle); tr. ps. 67,23 (CSEL 22,298,15/299,3 Zingerle); tr. ps. 67,25 (CSEL 22,301,5/14 Zingerle); tr. ps. 68,14 (CSEL 22,325,1/5 Zingerle).

633 Tr. ps. 64,9 (CSEL 22,240,20/241,3 Zingerle).

wissen, daß er auch brennen kann. Nicht nur jener wird verbrannt, sondern auch alle Seinen. Denn nicht nur einem ist dieses Feuer bereitet, da der Herr sagt: ‚Geht weg in das ewige Feuer, das mein Vater dem Teufel und seinen Engeln bereitet hat‘ (Mt. 25, 41).⁶³⁴

Die Tatsache, daß es beim Endgericht keine Rekonziliation mit dem Widersacher und seinen Anhängern gibt, sondern das bei Christi erstem Kommen bereits geschehene (Straf-)Gericht über diese vollzogen wird, macht einmal mehr deutlich, wie wenig Hilarius an eine Allertösung nach dem Muster des Origenes denkt. Die Lehre vom Strafgericht über den Teufel und seine Anhänger in Verbindung mit dem Endgericht begegnet nach Hilarius bei Ambrosius⁶³⁵, Augustinus⁶³⁶ und bei Gregor dem Großen⁶³⁷.

V. STRAFE, LOHN UND VOLLENDUNG.

Das Endgericht dient dazu, den zu Richtenden nach ihrem Glauben und anhand ihrer Taten Lohn und Strafe zuzuweisen⁶³⁸. Genau betrachtet ist dies der eigentliche, letzte Sinn und das Ziel des Gerichtes, wie alle im strengen Sinne eschatologischen Vorgänge auf eine letztgültige, unumstößliche Qualifizierung des Menschen, ja der ganzen Schöpfung abzielen. Dieser Sachverhalt klang bereits mehrfach an und wurde an der definitiven Alternative zwischen Auferstehung ‚zum Leben‘ und ‚zum (Straf-)Gericht‘ besonders deutlich⁶³⁹.

a. Lohn und Strafe als Handlungsmotiv.

Das Thema Lohn und Strafe durchzieht als zentrales eschatologisches Motiv das ganze Werk des Hilarius. Immer wieder weist er auf die endzeitliche Vergeltung hin, die den Menschen zu entsprechendem Denken und Handeln motivieren kann, weil sie nach Glauben und Werken des einzelnen erfolgt. Das kommt besonders bei der Aus-

legung des ersten Psalms und der darin enthaltenen Zwei-Wege-Lehre zum Ausdruck. Hilarius äußert, der Hl. Geist habe in Ps. 1 den schwachen Menschen durch die Hoffnung auf Seligkeit zu unschuldigem und gewissenhaftem Bemühen ermahnt, die Gemeinschaft himmlischer Herrlichkeit versprochen, die Strafe des Gerichts angekündigt, auf den Unterschied in der Auferstehung hingewiesen, und so die Vorsehung Gottes in der Vergeltung aufgezeigt. Auf vollkommene Weise habe er damit die Ordnung der ganzen Prophetie begonnen, da die Hoffnung des seligen Mannes die schwachen Menschen zur Bemühung um den Glauben anhalten, die den Gottlosen angekündigte Strenge die übermäßige Gottlosigkeit in den Grenzen der Furcht halten, die Rangordnung der Auferstehung den Unterschied des Verdienstes in der Runde der Heiligen hervorheben, und so die festgesetzte Gerechtigkeit Gottes Großmut im Erkennen der Wege der Gerechten aufzeigen solle⁶⁴⁰.

Danach wird der Mensch einerseits durch die Furcht vor der ewigen Strafe motiviert. Darum betrachten die Heiligen mit Furcht das gegenwärtige und das ewige Unheil der Gottlosen als abschreckendes Beispiel⁶⁴¹. Hilarius ermahnt die Adressaten der Psalmenauslegung zur Furcht vor der drohenden Strafe: ‚Laßt uns daher immer Furcht haben, daß uns jenes ewige Feuer brennt und der unsterbliche Wurm uns verzehrt‘⁶⁴². Die Furcht vor der Strafe führt letztlich zur Gottesfurcht: Es gilt, nicht den zu fürchten, der zwar unseren Leib, nicht aber die Seele töten kann, sondern den zu fürchten, der Leib und Seele in die Hölle werfen kann (Mt. 10, 28)⁶⁴³.

Andererseits weiß Hilarius um die positive Motivation durch die Verheißung ewigen Lohnes. Das klang bereits in der Auslegung des ersten Psalms an. Da dem Bischof von Poitiers die Furcht als Handlungsmotiv problematisch erscheint⁶⁴⁴, bemüht er sich, weniger durch Strafdrohung abzuschrecken als durch den Lohn positiv zu motivieren: Der Mensch wendet sich von den in seinem Wesen begründeten Sünden ab und dem Gottesgehorsam zu, d. h. er trifft eine willentliche Entscheidung zu Werken der Rechtfertigung; und das tut er um der Vergeltung willen, da er den Lohn den Verdiensten des Glaubens vorbehalten weiß⁶⁴⁵. So wie der jüdische Sabbat den Rüsttag als Tag der Vorbereitung erforderte, so erfordert auch die Ewigkeit eine Vorbereitung: damit wir nicht von der ewigen Sabbatruhe, von der Gemeinschaft mit Christus und den Engeln und vom Geheimnis Gottes ausgeschlossen werden, müssen Werke getan und Verdienste gesammelt werden, um dadurch die ewige Ruhe vorzubereiten:

634 Tr. ps. 143,11 (CSEL 22,821,9/20 Zingerle).

635 Niederhuber, Eschatologie 231/3.

636 Aug. civ. Dei 20,14,1/9 (CCL 48,723 Dombart - Kalb); civ. Dei 20,15,35/45 (CCL 48,726 Dombart - Kalb).

637 Hill, Eschatologie 237f.

638 Vgl. die Bezeichnung des Gerichtstages als *poenae dies* und als *salutis nostrae tempus*; dazu oben S. 262 mit Anm. 435.

639 Vgl. oben S. 253.

640 Tr. ps. 1,5 (CSEL 22,22,12/25 Zingerle).

641 Tr. ps. 51,19 (CSEL 22,112,9/11 Zingerle).

642 Tr. ps. 51,20 (CSEL 22,113,7/9 Zingerle).

643 In Mt. 10,17,12/5 (SC 254,236 Doignon); c. Const. 1 (PL 10,578C); vgl. tr. ps. 68,27 (CSEL 22,336,6f Zingerle); nach Mt. 10,28; vgl. oben S. 284 Anm. 607.

644 Vgl. oben S. 270.

645 Tr. ps. 118 nun 20 (CSEL 22,486,27/487,9 Zingerle).

Gebetswachen, häufige Schriftlesung, williges Fasten, stille Demut, gute Werke, Keuschheit, Geduld⁶⁴⁶.

Die Voraussetzung dafür, daß Hilarius Lohn und Strafe zur Handlungsmotivation nutzen kann, liegt darin, daß Lohn und Strafe *nach dem Verdienst* eines jeden zugemessen werden. Deutlich kommt dieser Zusammenhang in der Auslegung des zweiten Psalms zur Sprache: Gott hat dem Menschen die Freiheit gegeben, „damit sich sein Wille den Lohn für seine Gutheit erwerbe, und damit uns die Wirkung und der Nutzen dieser ewigen Seligkeit nach unserem Verdienst zukomme“⁶⁴⁷. Weil Lohn und Strafe dem Verdienst entsprechen, darum nützen keine fremden, sondern nur die eigenen Verdienste und Werke⁶⁴⁸. Immer wieder bringt der Bischof von Poitiers den endzeitlichen Lohn (*merces, praemium, stipendium, retributio*) mit Werken und Taten in Verbindung⁶⁴⁹. Wenn er daneben den Lohn als „Lohn des Glaubens“ darstellt⁶⁵⁰, so geschieht das auf dem Hintergrund der Verdienstlichkeit des Glaubens und des Zusammenhangs von Glauben und Werken⁶⁵¹.

So sehr Hilarius den Verdienstcharakter von Lohn und Strafe hervorhebt, so sehr weiß er auch darum, daß der Lohn letztendlich *zugleich* Gnadenlohn, d. h. unverdientes Geschenk Gottes ist. Für den Matthäuskommentar hat Wille dies wengleich mit einseitiger Betonung des Gnadenaspekts herausgearbeitet⁶⁵².

Bei der Auslegung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg (Mt. 20, 1/16), in dem alle Arbeiter unabhängig von der Länge ihrer Arbeitszeit den gleichen Lohn erhalten, weist Hilarius auf den gnadenhaften Charakter des ewigen Lohnes hin: „Keinen Lohn gibt es als Geschenk, da er aufgrund der Arbeit geschuldet wird; aber Gott hat allen ungeschuldete Gnade (*gratuitam gratiam*) aufgrund der Rechtfertigung des Glaubens geschenkt“⁶⁵³. Der Begriff ‚Lohn‘ wird somit in eschatologischer Bedeutung in bildhafter und uneigentlicher Weise gebraucht. „So ist nämlich bei Gott möglich, was bei den Menschen unmöglich ist: daß der Lohn für die beste und schuldlose Einhaltung des Gesetzes den ersten und letzten Gläubigen aufgrund des Glaubens als Gnadengeschenk gegeben wird“⁶⁵⁴. Auch in der Psalmenauslegung wird dieser Aspekt des Gnadenlohnes angedeutet: Der Lohn ist letztlich Geschenk der göttlichen Barm-

herzigkeit, weil wir sündige Menschen sind. Wenn uns angemessene Vergeltung nach unseren Werken zuteil würde, würden wir in den Strafen unserer Sünden und Vergehen bleiben⁶⁵⁵. So wird die selige Vollendung, auch wenn das Verdienst des Glaubens sie fordern mag, dennoch der göttlichen Güte und Barmherzigkeit verdankt⁶⁵⁶.

Doch läßt sich der ewige Lohn *nicht ausschließlich* als Gnadenlohn darstellen, wie Wille es versucht. Denn das hieße den Verdienstcharakter des Glaubens bei Hilarius übersehen, das hieße das Zugemessenwerden des Lohnes nach Glauben und Werken ignorieren. Nach dem Bischof von Poitiers müssen auch Gottes Gnade und Barmherzigkeit durch Glauben wie durch Taten verdient werden⁶⁵⁷, und hierin bewahrheitet sich noch einmal das Zugleich von Verdienst und Gnade beim endzeitlichen Lohn. Im übrigen wird darum der endzeitliche Lohn als Handlungsmotivation des Menschen durch den Aspekt des Gnadenlohnes nicht nur nicht abgeschwächt, sondern noch einmal begründet.

Neben der Funktion von Lohn und Strafe als Handlungsmotivation begegnet bei Hilarius auch der Aspekt, daß die Hoffnung auf den jenseitigen Lohn⁶⁵⁸ dem Menschen in den Kalamitäten und Ungerechtigkeiten des irdischen Lebens Trost geben kann und ihn diese ertragen läßt. Den prophetischen Beter der Psalmen zerbricht weder der Schrecken der Weltzeit, noch bringt ihn der Haß derer in Verwirrung, die sich gegen ihn zusammenschließen: „Denn die Hoffnung, die in Gott liegt, fürchtet nicht den Schrecken menschlichen Hasses“⁶⁵⁹. Wie der Herr in den Evangelien gesagt hat, ist der Weg zum (ewigen) Leben eng (vgl. Mt. 7, 14) und voller Plagen, und nur durch die größten Schwierigkeiten und Beschwernisse dieser Welt führt der Weg zum Himmelreich⁶⁶⁰. Darum erträgt der Glaube jede noch so große Ungerechtigkeit ohne Rache zu fordern oder zu rächen, „weil die Dulder von Ungerechtigkeit mehr Trost und die ungerecht Handelnden eine schwere Strafe erhalten“⁶⁶¹. Es gilt, im Wissen um den Lohn für die Verfolgung diese zu ertragen und so am Ende als Sieger hervorzugehen⁶⁶². Doch läßt der endzeitliche Lohn den Gläubigen nicht nur das Unrecht der Welt ertragen, sondern auch jetzt schon die Vollendung herbeisehnen⁶⁶³.

646 Tr. ps. 91,10 (CSEL 22,353,15/354,4 Zingerle).

647 Tr. ps. 2,16 (CSEL 22,48,13/23 Zingerle).

648 In Mt. 27,5,10f (SC 258,208 Doignon).

649 In Mt. 4,2,23/5 (SC 254,122 Doignon); in Mt. 10,5,26/8 (SC 254,222 Doignon); trin. 11, 43,12/5 (CCL 62A,571 Smulders); tr. ps. 127,11 (CSEL 22,637,2/8 Zingerle). Dabei wird besonders die Freiheit des Menschen betont: tr. ps. 118 tau 4 (CSEL 22,542,16/20 Zingerle).

650 Tr. ps. 91,10 (CSEL 22,354,11 Zingerle); vgl. tr. ps. 135,5 (CSEL 22,716,19 Zingerle).

651 Vgl. oben S. 100/2.280f.

652 Wille, Studien 195f.

653 In Mt. 20,7,12/5 (SC 258,110 Doignon).

654 In Mt. 20,7,20/3 (SC 258,110 Doignon); zur Stelle vgl. Wille, Studien 196.

655 Tr. ps. 118 gimel 1 (CSEL 22,377,20f Zingerle).

656 Tr. ps. 135,5 (CSEL 22,716,19/24 Zingerle).

657 Vgl. in Mt. 10,28,2/10 (SC 254,250 Doignon); in Mt. 28,1,7/15 (SC 258,216/8 Doignon).

658 Z. B. tr. ps. 52,18 (CSEL 22,131,16/9 Zingerle); tr. ps. 118 zain 1 (CSEL 22,418,22/419, 3 Zingerle); tr. ps. 118 heth 5 (CSEL 22,425,11/3 Zingerle); tr. ps. 118 samech 5 (CSEL 22, 489,26/490,3 Zingerle).

659 Tr. ps. 55,5 (CSEL 22,164,13/6 Zingerle).

660 Tr. ps. 147,5 (CSEL 22,856,22/857,6 Zingerle).

661 In Mt. 4,25,7/11 (SC 254,144 Doignon).

662 Tr. ps. 118 sin 2 (CSEL 22,536,16/26 Zingerle).

663 Tr. ps. 62,3 (CSEL 22,218,14/6 Zingerle).

b. Die ewige Strafe der Ungerechten.

Wie die Guten, so erhalten auch die Bösen Vergeltung⁶⁶⁴. Ihre Strafe liegt in der Verweigerung des Heils. Gott bzw. Christus kennt die Ungerechten und die Sünder nicht; weil sie nicht würdig sind, von ihm gekannt zu werden, gehen sie verloren⁶⁶⁵. Gottes Angesicht — so erklärt Hilarius — ist von jedem abgewandt, der in Sünden verharrt, und so werden die Sünder vor Gottes Angesicht vernichtet: langsam vergehen sie wie Wachs in der Nähe des Feuers⁶⁶⁶. Sie verdienen es nicht, mit den Gerechten durch die königliche Himmelstür einzutreten, denn sie sind unwürdig zur Teilhabe an der Herrlichkeit der ewigen Auferstehung⁶⁶⁷. Inspiriert von Ps. 68,29 unterscheidet Hilarius zwischen einem ‚Buch der Lebenden‘ und einem ‚Buch der Gerechten‘, von denen er das letzte höher bewertet. In dem ‚Buch der Lebenden‘ sind jene eingeschrieben, die ohne Christus zu kennen fromm nach dem (atl.) Gottesgesetz gelebt und dessen Gebote erfüllt haben. Dagegen sind im ‚Buch der Gerechten‘ diejenigen verzeichnet, denen Christus zur Gerechtigkeit geworden ist (vgl. 1 Kor. 1, 30). Die Ungerechten werden aber aus dem ‚Buch der Lebenden‘ ausgestrichen und nicht in das ‚Buch der Gerechten‘ eingeschrieben⁶⁶⁸. Die Sünder, die nicht nach Gottes Rechtsatzungen geforscht haben (vgl. Ps. 118,155), haben am Heil keinen Anteil, weil sie für ihre frei gewollte Unkenntnis keine Verzeihung finden; ihre Schuld liegt weniger darin, nicht erkannt, als vielmehr trotz ihres Erkenntnisvermögens die Erkenntnis zurückgewiesen zu haben^{668a}. Nach dem Evangelium werden sie in die äußerste Finsternis hinausgeworfen, in der Heulen und Zähneknirschen sein wird (vgl. Mt. 22,13b). Dort erleiden sie durch die von Gott verhängten ewigen Vergeltungsstrafen verzehrende Marterqualen (*abolenda supplicia*)⁶⁶⁹. Ihr letztes Schicksal wird schlimmer sein als ihr früheres (vgl. Mt. 12,45), weil sie für die zurückgewiesene Gnade keine Verzeihung erlangen⁶⁷⁰.

Wenn Hilarius gelegentlich vom Untergang oder von der Vernichtung der Sünder spricht, so ist das eine metaphorische Redeweise. Denn er betont durchgängig in Über-

einstimmung mit der Hl. Schrift (Mt. 18, 8; 25, 41. 46; 2 Thess. 1, 9; Jud. 7. 13; Apk. 14, 11) wie zahlreiche Väter⁶⁷¹ die ewige Dauer der Strafe⁶⁷². In *De trinitate* weist Hilarius ausdrücklich darauf hin, daß das ‚Ende‘ der Unseligen kein Aufhören ihrer Existenz bedeute, und daß ihr Empfinden der Strafe ewig und unveränderlich sei, wie andererseits auch die selige Vollendung ewig sei. „Denn was wäre das für eine Strafe für die Gottlosigkeit, überhaupt nicht für das Empfinden der Vergeltungsstrafen dazusein, weil durch das Aufhören ihrer selbst keine Möglichkeit zum Leiden besteht? Das Ende ist daher die bleibende Vollendung (*perfectio*) eines unveränderlichen Zustandes, die sowohl für die Seligkeit aufbewahrt als auch für die Gottlosigkeit vorbereitet ist“⁶⁷³. Eine Unterbrechung oder vorübergehende Milderung der Höllenstrafe, wie sie bei einigen altchristlichen Autoren, vor allem in der Paulusapokalypse, bei Prudentius und Augustinus begegnet⁶⁷⁴, kennt der Bischof von Poitiers nicht. Erwählte und Verworfene gleichen sich daher hinsichtlich der Ewigkeit ihres endgültigen Zustandes, doch unterscheiden sie sich in ihrem Schicksal. Während der irdische Leib der Gerechten in den Auferstehungsleib verwandelt wird, bleibt den Ungerechten diese neue Leiblichkeit verweigert. Sie sind ausgeschlossen von der Gleichgestalt der Herrlichkeit und der Auferstehung Christi, und sie stehen nur dazu von den Toten auf, um in Verwirrung gestürzt zu werden; dies geschieht, indem sie nicht an der Umwandlung der Leiber teilhaben⁶⁷⁵. Aber auch sie erhalten bei der Auferstehung entsprechend der leib-seelischen Ganzheit des Menschen einen Leib, um leibliche Strafen erleiden zu können⁶⁷⁶; sie werden nicht mit dem Heil, sondern mit der Verwirrung bekleidet, indem sie als Irdische mit dem ‚Leib der Schande‘ auferstehen⁶⁷⁷.

Die ewige ‚irdische‘ Leiblichkeit ist demnach konstitutiv für das Ende der Unseligen. Diesen Sachverhalt präzisiert Hilarius bei der Exegese von Ps. 1, 4 in den *Tractatus*

664 Tr. ps. 124,9 (CSEL 22,603,20 Zingerle); vgl. tr. ps. 118 kaph 9 (CSEL 22,456,3f Zingerle).
 665 Trin. 9,65,2/18 (CCL 62A,44f Smulders); tr. ps. 1,24 (CSEL 22,36,9/37,16 Zingerle); vgl. dazu: Beck, Trinitätslehre 205f; Orig. frg. in ps. 1,6 (PG 12,1100 A/B); dazu: Goffinet, Utilisation 48.
 666 Tr. ps. 65,14 (CSEL 22,258,10f Zingerle); tr. ps. 67,3f (CSEL 22,278,9/19 Zingerle).
 667 Tr. ps. 126,21 (CSEL 22,627,11/6 Zingerle); tr. ps. 54,15 (CSEL 22,158,22f Zingerle); tr. ps. 55,7 (CSEL 22,165,25/166,4 Zingerle).
 668 Tr. ps. 68,21 (CSEL 22,331,13/22 Zingerle); tr. ps. 68,24 (CSEL 22,333,13/334,12 Zingerle). Zum ‚Buch der Lebenden‘ bzw. ‚Buch der Gerechten‘ vgl. unten S. 311 Anm. 795.
 668a Tr. ps. 118 resch 5 (CSEL 22,532,9/16 Zingerle); vgl. oben S. 279 mit Anm. 575.
 669 Tr. ps. 149,4 (CSEL 22,869,21/3 Zingerle); tr. ps. 52,14 (CSEL 22,128,14f Zingerle).
 670 In Mt. 12,23,17/9 (SC 254,292 Doignon).

671 Atzberger, Geschichte 98f (Diognetbrief). 145f (Iust.). 247f (Iren.). 281 (Hippol.). 311f (Tert.). 539f (Cypr.). 558f (Commodian). 600f (Lact.); Fernández, Escatologia 154/7 (Cypr.); Niederhuber, Eschatologie 116/20 (Ambros.); Eger, Eschatologie 68/73 (Aug.); Hill, Eschatologie 169/78 (Gregor d. Gr.); vgl. auch den dogmengeschichtlichen Überblick ebd. 165/9.
 672 In Mt. 5,12,12/9 (SC 254,162/4 Doignon); in Mt. 27,2,7 (SC 258,204 Doignon); trin. 11, 43,14 (CCL 62A,571 Smulders); tr. ps. 55,4 (CSEL 22,164,4f Zingerle).
 673 Trin. 11,28,27/32 (CCL 62A,557f Smulders).
 674 S. Merkle, Die Sabbatruhe in der Hölle. Ein Beitrag zur Prudentius-Erklärung und zur Geschichte der Apokryphen, in: RQ 9 (1895) 489/505; ders., Augustin über eine Unterbrechung der Höllenstrafen, in: M. Grabmann - J. Mausbach (Hrsg.), Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des hl. Augustinus (Köln 1930) 197/202; Eger, Eschatologie 67 mit Anm. 329 (falsches Referat Merkles); Dassmann, Visio Pauli 126/8. Hill (Eschatologie 168f) nennt ferner noch Johannes Chrysostomus, Cyrill v. Jerusalem und Hieronymus.
 675 Tr. ps. 52,17 (CSEL 22,131,4/7 Zingerle).
 676 Tr. ps. 55,9 (CSEL 22,166,25f Zingerle).
 677 Tr. ps. 131,28 (CSEL 22,683,21f Zingerle).

super psalmos. Daß die Frevler wie Spreu sind, die der Wind verweht, besagt nicht deren Vernichtung, und daß sie keinen Bestand haben, heißt nicht, daß ihnen die Empfindung für Strafe fehlt. Vielmehr bestehen sie fort: Zu Staub zu werden heißt nämlich nicht, die Natur für ein Fortbestehen verloren zu haben, sondern zu einer anderen Natur geworden zu sein⁶⁷⁸. Neben dem ewigen Fortbestand der Gottlosen ist in diesem Abschnitt eine Wesensumwandlung der Frevler angedeutet, die Hilarius wie bei der Umwandlung des irdischen Leibes in den Auferstehungsleib als *demutatio* bezeichnet⁶⁷⁹. Danach erhalten die Ungerechten bei der Auferstehung eine *natura poenalis substantiae*⁶⁸⁰ im Gegensatz zur *natura aera* bzw. *natura spiritalis* der Gerechten.

Im Matthäuskommentar wird diese Umwandlung der Gottlosen als Verwandlung der Seelennatur in die Natur des Leibes beschrieben: „Die Feinheit (*subtilitas*) der Seele wird zur Natur der Leiber beschwert und nimmt aus dem Schmutz der Laster irdische Materie an, und so wird aus beiden (sc. Leib und Seele) eines, das der Erde übergeben wird“⁶⁸¹. Das leib-seelische Spannungsfeld im Menschen wird bei der Bestrafung der Ungerechten einseitig zugunsten seiner Leiblichkeit aufgelöst. Wie der Endzustand der Gerechten durch reine Geistigkeit, so ist der Endzustand der Unseligen durch reine Materialität und Körperlichkeit bestimmt: Sie erhalten eine nur körperliche Ewigkeit, damit sie ewige Materie für das ewige Feuer bilden, und so die ewige Vergeltung vollzogen wird⁶⁸².

Nach der Wesensumwandlung kehren die Ungerechten in die Unterwelt an den Strafort zurück, an dem sie sich schon im Zwischenzustand aufgehalten hatten: „Die von den Toten Auferstehenden kehren von neuem zum Straf- und Rachegericht in die unterste Region der Erde zurück, aus der sie emporgestiegen waren“⁶⁸³. Sie werden in die unterste Region der Erde eintreten und durch eine unüberbrückbare Kluft von den Heiligen getrennt sein⁶⁸⁴. Bei der Vorstellung von der unüberbrückbaren Kluft zwischen Heiligen und Ungerechten greift der Bischof von Poitiers auf das Lazarusgleichnis zurück (Lk. 16, 26), das auch seine Vorstellung vom Zwischenzustand maßgeblich beeinflusst hat. Mehrfach begegnet das Thema von der Rückkehr der Sünder in die Unterwelt zur ewigen Strafe in der Psalmenauslegung⁶⁸⁵. Wenn Hilarius ferner den

puteus interitus in Ps. 54, 24 auf die Strafe der Gottlosen deutet⁶⁸⁶, dann ist sachlich damit dasselbe gemeint. Auch die Deutung der *verba praecipitationis* (Ps. 51, 6) auf die ewige Verdammnis⁶⁸⁷ ist nur auf dem Hintergrund des Sturzes der Ungerechten in den ewigen Strafort der Unterwelt stimmig.

In der Unterwelt erwartet die Verworfenen ihre ewige Strafe, deren Schrecken und Strenge der Bischof von Poitiers in den Psalmen unter den Bildern von Pfeilen und vom Bogen, sowie vom Schwert angedeutet sieht⁶⁸⁸. Hilarius bestimmt sie traditionell als ewiges, unauslöschliches Feuer⁶⁸⁹, in welchem sich die Seelen der Gottlosen bereits im Zwischenzustand aufgehalten hatten. Aber erst nach dem Gericht wird der unterirdische Strafort zur Hölle. Daher dient der Terminus *gehenna* bei unserem Autor ausschließlich zur Bezeichnung des ewigen Strafortes, an dem die Ungerechten ihr gemeinsames Schicksal erleiden und Nahrung für das unauslöschliche Feuer darstellen⁶⁹⁰. Da den Gottlosen ewige Leiblichkeit zukommt, ist auch ihre Strafe eine leibliche. Dieser Sachverhalt wird durch die Vorstellung eines in der Hölle nagenden unsterblichen Wurms illustriert, die bereits unter Bezugnahme auf Jes. 66, 24 bzw. Mk. 9, 48 bei Justin, Irenäus, Tertullian, Cyprian und Hippolyt⁶⁹¹ begegnet: Die Ungerechten „sind von der Gemeinschaft des Leibes Gottes, von jenem Reich der Seligkeit, von jener Ehre der Auferstehung getrennt . . . und zur Nahrung für die Hölle bestimmt; der unsterbliche Wurm wird sie zernagen, und das unauslöschliche Feuer wird sie brennen“⁶⁹². Ein direkter Bezug auf die in der Tradition zitierten Schriftstellen findet sich bei dem Bischof von Poitiers allerdings nicht. Die Realität und Körperlichkeit der Feuervorstellung wird plastisch hervorgehoben, wenn von der Hitze und von den

678 Tr. ps. 1,20 (CSEL 22,33,19/26 Zingerle).

679 Tr. ps. 1,20 (CSEL 22,33,16 Zingerle).

680 Tr. ps. 1,19 (CSEL 22,33,14f Zingerle).

681 In Mt. 10,19,9/11 (SC 254,238 Doignon).

682 In Mt. 5,12,12/6 (SC 254,162/4 Doignon).

683 Tr. ps. 69,3 (CSEL 22,343,1/3 Zingerle).

684 Tr. ps. 62,11 (CSEL 22,223,7f Zingerle).

685 Tr. ps. 55,9f (CSEL 22,166,24/7 Zingerle); tr. ps. 128,9 (CSEL 22,643,21/6 Zingerle); tr. ps. 146,6 (CSEL 22,848,21/5 Zingerle).

686 Tr. ps. 54,19 (CSEL 22,161,7/12 Zingerle). Zu *puteus* vgl. oben S. 160/2.

687 Tr. ps. 51,12 (CSEL 22,106,1/12 Zingerle).

688 Tr. ps. 2,19 (CSEL 22,50,4/21 Zingerle); tr. ps. 57,4 (CSEL 22,177,16/21.178,17/22 Zingerle); tr. ps. 59,4 (CSEL 22,195,18/25 Zingerle); vgl. tr. ps. 119,12 (CSEL 22,552,16/553,9 Zingerle).

689 In Mt. 4,17,14f (SC 254,136 Doignon); in Mt. 5,12,13 (SC 254,162 Doignon); in Mt. 22,5,8 (SC 258,148 Doignon); in Mt. 24,1,23 (SC 258,166 Doignon); tr. ps. 55,4 (CSEL 22,164,4f Zingerle); tr. ps. 119,12 (CSEL 22,553,3 Zingerle). In in Mt. 26,5,9 (SC 258,198 Doignon) spricht Hilarius vom „himmlischen Feuer“.

690 In Mt. 4,21,15 (SC 254,140 Doignon); in Mt. 10,17,15 (SC 254,236 Doignon); in Mt. 24,5,9 (SC 258,168 Doignon); trin. 10,34,19 (CCL 62A,487 Smulders); tr. ps. 118 zade 2 (CSEL 22,516,10 Zingerle); vgl. oben S. 171f mit Anm. 178.

691 Iust. apol.; 1,52,7f (63 Goodspeed); dial. 130,2 (251 Goodspeed); dial. 140,3 (262f Goodspeed); Iren. adv. haer. 2,32,1 (SC 294,334 Rousseau); Tert. res. mort. 31,9 (CCL 2,961 Borleffs); Cypr. ad Demetr. 24,470/4 (CCL 3A,49 Simonetti); Hippol. ref. 10,34,2 (GCS 26 = Hippol. 3,292,11/9 Wendland); univ. frg. 353,90/4 (TU 20,2,141 Holl); vgl. Atzberger, Geschichte 281.289.

692 Tr. ps. 51,19 (CSEL 22,112,3/7 Zingerle); vgl. tr. ps. 51,20 (CSEL 22,113,7/9 Zingerle). Eine ähnliche Vorstellung vom Unterweltswurm begegnet später in der apokryphen Johannesapokalypse des 5. Jh.: vgl. oben S. 160 mit Anm. 114.

Flammen des Straffeuers die Rede ist⁶⁹³. Neben den realistisch dargestellten Strafen kennt Hilarius jedoch auch eine geistige Marter der Sünder: Die Einsicht in die Lasterhaftigkeit bewirkt innere Qualen⁶⁹⁴.

In seiner Psalmenerklärung benutzt Hilarius – wohl aus exegetischen Erfordernissen – zur Beschreibung der endzeitlichen Bestrafung der Gottlosen die Bildrede vom Zorn Gottes. Aber auch im Matthäuskommentar begegnet schon unter Berufung auf Jes. 26, 20 die Vorstellung vom göttlichen Zorn, durch den die Ungläubigen ihre Feuerstrafe erhalten, während die Heiligen vor ihm geschützt werden⁶⁹⁵. Hier erscheinen göttlicher Zorn und Feuerstrafe als identisch. In der Psalmenerklärung dient die Bildrede vom Zorn Gottes fast ausschließlich zur Kennzeichnung der ewigen Strafe⁶⁹⁶; sie wird aber daneben auch auf den Strafart im Zwischenzustand bezogen⁶⁹⁷. Das ist insofern konsequent, als die zwischenzuständlichen Strafen eine Vorwegnahme und ein Vorgeschmack der ewigen sind. Darum bezieht Hilarius den Zorn Gottes insbesondere auf seine Funktion als Richter⁶⁹⁸.

Die Vorstellung vom Zorn Gottes findet sich bereits bei Tertullian und Laktanz. Allerdings ist bei den beiden Autoren die Fragestellung und Stoßrichtung ihrer Argumentation von der des Hilarius grundverschieden. Tertullian geht es um die Wahrung der Einheit vom guten und vom zürnenden, strafenden Gott gegenüber dem Dualismus Marcions. Von hier aus erweist er den philosophischen Gottesbegriff, nach dem Gott nur gut, unveränderlich und ohne *motus animi* ist, als falsch⁶⁹⁹. Wie Tertullian weist Laktanz gegenüber den heidnischen Philosophen auf, die in Gott keinen *motus animi* zulassen und nur Gottes Güte anerkennen wollen, daß es in Gott Affekte gibt und daß seine Güte und Gerechtigkeit seinen Zorn als notwendig erscheinen lassen⁷⁰⁰.

Wollen also Tertullian und Laktanz den philosophischen Gottesbegriff überwinden, nach dem Gott unveränderlich und affektlos ist, so will Hilarius ihn gerade verteidigen

und retten. Nach ihm ist Gottes Zorn kein wirklicher Zorn, sondern die Rede von Gottes Zorn besagt nur die Festsetzung der Strafe; er bezeichnet keinen Affekt (*motus animi*), der Gottes Willen zur Rache bewegen würde⁷⁰¹. Darauf weist der Bischof von Poitiers nachdrücklich hin: „wie wir oft gesagt haben“! Vielmehr wird der Zorn der göttlichen Vergeltung nur nach dem Beispiel menschlicher Rache ausgedrückt⁷⁰². Die festgesetzte Vergeltung ist Gottes Zorn, nicht weil die unveränderliche, ruhige Natur Gottes durch heftige Erregung (vor Zorn) glühen würde, sondern weil derjenige, der durch den Strafbeschuß in der Strafe bleibt, den Urheber dieses Beschlusses als gegen ihn erzürnt empfindet. Die Strafe des Leidenden erscheint daher als Zorn des Beschließenden. Gott zürnt so, daß durch den Schmerz der Strafe die Bestraften den Zorn in sich wahrnehmen, der aber nicht durch eine Veränderung der Natur Gottes von der Versöhnlichkeit zum Zorn, sondern durch die Festsetzung der Strafe für die zu Bestrafenden Zorn ist⁷⁰³. Da Hilarius das Affekthafte des Zornes Gottes ausschließlich in die subjektive Wahrnehmung der Bestraften verlegt, kann er um so kräftiger die Unveränderlichkeit Gottes herausstreichen⁷⁰⁴. Mit diesen Darlegungen steht der Bischof von Poitiers Origenes recht nahe, der in seiner Widerlegung des Celsus ausführlich begründet, daß der ‚Zorn Gottes‘ keine Leidenschaft in ihm besage, sondern bildlich zu verstehen sei und das Strafgericht Gottes bezeichne⁷⁰⁵.

Im Gegensatz zum ‚(ewigen) Leben‘ der Gerechten benennt Hilarius die ewige Strafe der Sünder als ‚(ewigen) Tod‘⁷⁰⁶. In diesem Sinne spricht er auch von der ‚Strafe des ewigen Todes‘⁷⁰⁷. Dagegen verwendet er die in der Apokalypse (2,11; 20,6.14; 21,8) und bei manchen altchristlichen Autoren benutzte Wendung vom ‚zweiten Tod‘ nicht. Diese figurative Bezeichnung der Strafe als Tod zielt nach dem Dargelegten nicht auf ein Aufhören der Existenz, sondern auf das ewige Verbleiben der Gottlosen im Strafart der Unterwelt ohne Wiederkehr.

693 In Mt. 22,5,8 (SC 258,148 Doignon); in Mt. 26,2,19 (SC 258,194 Doignon); vgl. trin. 10, 34,8 (CCL 62A,487 Smulders).

694 Tr. ps. 59,4 (CSEL 22,196,2/6 Zingerle).

695 In Mt. 26,5,7/9 (SC 258,198 Doignon); vgl. Tert. res. mort. 27,3/6 (CCL 2,956 Borleffs).

696 Tr. ps. 2,48 (CSEL 22,73,22/74,2 Zingerle); tr. ps. 55,7.9 (CSEL 22,165,20/166,6.25f Zingerle); tr. ps. 59,4 (CSEL 22,195,15/19.196,8f Zingerle).

697 Tr. ps. 2,49 (CSEL 22,74,8/20 Zingerle).

698 Tr. ps. 67,8 (CSEL 22,283,2f Zingerle).

699 Tert. adv. Marc. 1,26,1/27,1 (CCL 1,469/71 Kroymann); adv. Marc. 2,16,1/7 (CCL 1,492/4 Kroymann); adv. Marc. 4,8,7 (CCL 1,557f Kroymann); adv. Marc. 5,13,2/5 (CCL 1,702f Kroymann); adv. Marc. 5,16,5/7 (CCL 1,711f Kroymann); test. an. 2,3/5 (CCL 1,177 Willems).

700 Lact. inst. 2,17,1/5 (CSEL 19,172,2/20 Brandt); ira 4,1/6,2 (CSEL 27,72,1/77,16 Brandt); ira 16,5/9 (CSEL 27,108,23/109,23 Brandt); ira 17,14/21 (CSEL 27,113,7/114,19 Brandt) u. ö.

701 Tr. ps. 68,20 (CSEL 22,331,5/9 Zingerle).

702 Tr. ps. 67,26 (CSEL 22,301,17f Zingerle).

703 Tr. ps. 2,17 (CSEL 22,49,6/13 Zingerle).

704 Tr. ps. 2,18 (CSEL 22,49,24/50,10 Zingerle) mit Zitat von Ex. 3,14.

705 Orig. c. Cels. 4,72f (GCS 2 = Orig. 1,341,9/343,4 Koetschau).

706 Tr. ps. 67,4 (CSEL 22,278,22 Zingerle); tr. ps. 144,22 (CSEL 22,839,6 Zingerle); vgl. tr. ps. 118 heth 18 (CSEL 22,433,23f Zingerle); tr. ps. 119,10 (CSEL 22,551,4f Zingerle); tr. ps. 122,10 (CSEL 22,587,2 Zingerle); tr. ps. 123,4 (CSEL 22,592,17/20 Zingerle).

707 Tr. ps. 68,14 (CSEL 22,325,9 Zingerle); vgl. tr. ps. 67,23 (CSEL 22,298,24f Zingerle).

c. Der Lohn der Gerechten.

1. Gestuftheit der Vollendung.

Der Lohn der Gerechten ist ihre Vollendung im Himmel bei Gott. Sie ist das positive Gegenstück zur ewigen Strafe. Ebenso wie die Strafe der Ungerechten ein ewigendültiger und schlechthin unabänderlicher Zustand ist, so ist auch der Lohn der Gerechten ein unabänderlicher, ewig bleibender Vollendungsstand⁷⁰⁸, der mit dem Erhalt des Auferstehungsleibes eintritt.

Im Gegensatz zur ewigen Strafe erscheint die Vollendung in der ewigen Herrlichkeit jedoch nicht als für alle Gerechten einheitlich. Vielmehr behauptet Hilarius Abstufungen und Unterschiede, für die er sich auf Joh. 14, 2 und 1 Kor. 15, 41 beruft. Dieselben Schriftstellen zitieren bereits Irenäus, Tertullian und Origenes, um die Verschiedenheit der Vollendung bzw. der Auferstehung zu begründen⁷⁰⁹:

Hilarius hebt hervor, daß es nach Paulus ein „Gesetz der Auferstehung“ gibt, nach dem sich ein Stern vom anderen in seinem Glanz unterscheidet (1 Kor. 15, 41); diesem Unterschied der Auferstehung entsprechend werden die Gerechten im Buch der Lebenden verzeichnet sein⁷¹⁰. Die Verschiedenheit der Vollendung liegt darin begründet, daß Gott die verschiedenen (himmlischen) Wohnungen (Joh. 14, 2) den Bewohnern jeweils entsprechend ihrer Würde zuweist und den Glanz der himmlischen Leiber, d. h. der Auferstehungsleiber, durch vielfältige Ehre unterscheidet⁷¹¹. Es liegt nahe, die Unterschiede in der Vollendung mit der Verschiedenheit der Verdienste durch Glaube und Werke in Verbindung zu bringen; jedoch kommt ein solcher Konnex nirgends direkt zur Sprache. Die Gedanken unseres Autors bezüglich eines solchen Zusammenhangs bleiben ziemlich unklar. Jedenfalls bedeutet die Gestuftheit der Vollendung nicht, daß einige Gerechte von der himmlischen Herrlichkeit und den ewigen Gütern ausgeschlossen sind: Der Herr selbst bezeugt, daß es im Himmel viele Wohnungen gibt (Joh. 14, 2), und er bittet den Vater, daß die Apostel dort sein

werden, wo er selbst ist (Joh. 17, 24); von den vielen Wohnungen weist er daher den Aposteln diejenige zu, in der Christus selbst ist. Doch wenn auch nicht alle zum Wohnen mit Gott erwählt sind, so wird ihnen deshalb nicht die Hoffnung auf die himmlischen Güter genommen. Denn entsprechend der Würde der Bewohner werden mehrere verschiedene Wohnungen bereitet. Wenn auch die Würde verschieden ist – es unterscheidet sich ja ein Stern vom anderen in seinem Glanz (1 Kor. 15, 41) –, so werden sie dennoch der je verschiedenen Wohnungen für würdig befunden und haben teil an der Frucht des Glaubens und der Ehre himmlischer Herrlichkeit⁷¹².

Nach diesen Ausführungen genießen die Apostel einen Vorrang in der Vollendung. Das findet eine Bestätigung in der Auslegung des 64. Psalms, in der die Verschiedenheit der Vollendung, das *discrimen retributionis*, nach den Ständen der Kirche aufgeschlüsselt wird. Besonders hebt Hilarius die Märtyrer und weiterhin die Patriarchen, Propheten und Apostel als die Führer der heiligen Herde hervor; schließlich nennt er die *humiliores*, denen aufgrund der Schwachheit ihres Glaubens keine besondere Stellung zukommt, die aber dennoch an der Vollendung teilhaben⁷¹³. Demnach kennt Hilarius eine Abstufung in der himmlischen Vollendung, die sich an der Stellung und dem Leben der Vollendeten auf Erden orientiert. Andererseits fällt jedoch auf, daß diese Gestuftheit der Vollendung bei deren konkreter Beschreibung nicht weiter berücksichtigt wird.

2. Konkretionen der Vollendungs Vorstellung.

Die Vollendung der Gerechten ist durch den Auferstehungsleib und dessen Herrlichkeit gekennzeichnet, die Hilarius mit den Termini *gloria*, *honor* und *claritas* beschreibt⁷¹⁴. Diese Herrlichkeit ist wesentlich Gleichförmigkeit mit, Teilhabe an und Mitsein in der Herrlichkeit des erhöhten Christus⁷¹⁵. Darin kommt die christozentrische Sicht der Vollendung deutlich zum Ausdruck. Im folgenden sollen nun die konkreten Vorstellungen von dieser Herrlichkeit dargestellt werden, die sie interpretieren und inhaltlich füllen.

aa. Paradies.

Der Erhalt des Auferstehungsleibes, den Hilarius gern metaphorisch als Ausziehen des irdischen Leibes und als Anziehen der himmlischen Herrlichkeit umschreibt, be-

712 Tr. ps. 64,5 (CSEL 22,236,19/237,5 Zingerle).

713 Tr. ps. 64,17f (CSEL 22,247,20/248,15 Zingerle).

714 Zu den Termini siehe Fierro, Gloria 86/90.

715 Vgl. oben S. 246; Fierro, Gloria 184/97.218/23.

708 Trin. 11,28,30/2 (CCL 62A,558 Smulders).

709 Iren. adv. haer. 5,36,2 (SC 153,458 Rousseau); Tert. res. mort. 49,5 (CCL 2,990 Borleffs); res. mort. 52,13 (CCL 2,997 Borleffs); scorp. 6,7f (CCL 2,1080 Reifferscheid - Wissowa); monog. 10,6 (CCL 2,1243 Dekkers). Zu Origenes vgl. H. Crouzel, Différences entre les résuscités selon Origène, in: Klauser - Dassmann - Thraede, Jenseitsvorstellungen 107/16, bes. 107/11 mit zahlreichen Belegen. Für die Gestuftheit der Vollendung beruft sich auch Cyprian (hab. virg. 23 [CSEL 3,1,204,1/4 Hartel]) auf Joh. 14,2. In testim. 3,58,30f (CCL 3,145 Weber) zitiert er zwar 1 Kor. 15,41, ohne aber daraus pointiert eine Abstufung in der Vollendung herzuleiten. Zur Gestuftheit der Vollendung bei Cyprian vgl. Fernández, Escatologia 146f.

710 Tr. ps. 118 vau 8 (CSEL 22,415,9/11 Zingerle); tr. ps. 138,36 (CSEL 22,770,9/12 Zingerle).

711 Tr. ps. 150,2 (283,51/3 Wilmart).

inhaltet das Ablegen jeglicher Schwachheit, Vergänglichkeit und Veränderlichkeit⁷¹⁶. Deshalb gibt es in der Vollendung keine Krankheit, keinen Tod, keine Traurigkeit und keinen Schrecken; vielmehr wird dort ein Leben ohne Trauer, ohne Schmerz, ohne körperliche Begierden und ohne Vergehen geführt⁷¹⁷. Da durch die Umwandlung des irdischen Leibes eine neue Leiblichkeit ohne den ‚Sündenleib‘ geschaffen wurde⁷¹⁸, sind mit der Schwachheit und Vergänglichkeit alle Laster der menschlichen Natur abgelegt⁷¹⁹. In der Vollendung „begehrt weder der Wille ein Laster, noch der Ehrgeiz Ruhm, noch der Stolz Ehre, noch die Arbeit Muße, noch der Leib Speise, noch die Ermüdung des Tages den Nachtschlaf; vielmehr haben wir ewiges Licht, ein stets waches Leben, einen gemeinsamen Gebrauch der Güter“. Überhaupt gibt es in der Herrlichkeit der Auferstehung kein Begehren, weil es kein Entbehren gibt; es gibt kein neidisches Nacheifern, weil in Gemeinschaft gelebt wird; es gibt keinen durch Schwäche bedingten Schmerz und kein altersbedingtes Wachstum, weil es aufgrund der Unsterblichkeit ein dauerhaftes Bleiben gibt⁷²⁰. Jede Veränderung (*demutatio*), die in der Schwäche des Leibes begründet wäre, ist in der Vollendung ausgeschlossen: in ihr gibt es weder Kälte noch Hitze noch Nacht, sondern nur den ewigen Tag und ein beseligendes Maß der Dinge unter der Herrschaft der Sonne der Gerechtigkeit, die Christus ist⁷²¹.

Die Vollendung als Leben ohne Krankheit, Tod, Laster und Bedürfnisse entspricht dem Leben im Paradies zu Beginn der Schöpfung, von dem die Menschheit durch die Ursünde Adams ausgeschlossen wurde⁷²². Demzufolge erscheint die selige Vollendung der Gerechten als die Wiederherstellung des verlorenen paradiesischen Lebens oder sogar des Paradieses selbst. Diese Vorstellung der Vollendung als Erneuerung der paradiesischen Verhältnisse begründet eine Entsprechungsmotivik zwischen Protologie und Eschatologie, die in der patristischen Literatur traditionell ist und bis in das Mittelalter ungebrochen fortwirkt⁷²³.

- 716 Tr. ps. 67,37 (CSEL 22,312,22/313,1 Zingerle); tr. ps. 135,5 (CSEL 22,716,15/8 Zingerle); vgl. tr. ps. 55,11 (CSEL 22,167,8f Zingerle). Zu dieser Metaphorik vgl. Fierro, Gloria 211/5.
- 717 Tr. ps. 121,1 (CSEL 22,571,6f Zingerle); tr. ps. 136,5 (CSEL 22,726,22/4 Zingerle); tr. ps. 147,6 (CSEL 22,857,24/6 Zingerle).
- 718 Tr. ps. 62,6 (CSEL 22,220,5/7 Zingerle).
- 719 Tr. ps. 146,4 (CSEL 22,847,1/4 Zingerle).
- 720 Tr. ps. 91,10 (CSEL 22,354,5/15 Zingerle).
- 721 Tr. ps. 120,14 (CSEL 22,568,5/8 Zingerle). Zur ‚Sonne der Gerechtigkeit‘ vgl. oben S. 268 mit Anm. 484.
- 722 Vgl. oben S. 63f.
- 723 J. Daniélou, *Terre et paradis chez les Pères de l'Église*, in: *EranosJb* 22 (1953) 433/72; R.R. Grimm, *Paradisus coelestis paradisus terrestris*, Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200 (= *Medium Aevum. Philologische Studien* 33) (München 1977) passim; Atzberger, *Geschichte* 137f (Iust.). 243/5.263 (Iren.). 276 (Hippol.). 302/7.331 (Tert.). 352 (Clem. Alex.). 391/3.395f.401 (Orig.). 461 (Gregorius Thaumaturgos). 481f (Method.). 529f (Cypr.). 568 (Vict. Petav.). 599 (Lact.); Fernández, *Escatologia* 143 (Cypr.);

Biblische Grundlage dieser Entsprechungsmotivik ist das Wort des gekreuzigten Christus an den guten Schächer: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein“ (Lk. 23, 43). Immer wieder führt Hilarius diese Schriftstelle an und interpretiert das Mit-ihm-Sein im Paradies als Gemeinschaft mit Christus in seinem Reich und als Teilhabe am Reich Christi⁷²⁴. Unter Berufung auf Lk. 23,43 deutet Hilarius Ps. 1,3, nach welchem der fromme Mann einem an Wasserbächen gepflanzten Baum gleicht, auf die Vollendung. Der Baum, der Christus bezeichnet, und dem der Vollendete gleicht, ist im Reich Gottes d.h. im Paradies gepflanzt, in dem der viergeteilte Paradiesfluß entspringt. Er steht in dem Paradies, in das Christus nach seinem Wort den Schächer geführt hat, der ihn als den Herrn bekannte. Diesem Baum Christus wird der fromme Mann ähnlich sein, wenn er nach dem Beispiel des Schächers ins Paradies gelangt, d. h. wenn er nach der Umwandlung des irdischen Leibes in der Auferstehungsglorie dem Herrn gleichförmig zur Seite steht⁷²⁵.

Die Vollendung bedeutet demnach für den Bischof von Poitiers die Rückkehr des Menschen in das Paradies, aus dem er infolge der Sünde Adams vertrieben wurde⁷²⁶. Daher bezeichnet er den Vollendeten, der von aller Sterblichkeit befreit ist, als „Bewohner des Paradieses“⁷²⁷.

Es gibt kein Anzeichen dafür, daß Hilarius die Paradiesvorstellung nur in einem übertragenen, metaphorischen Sinn auf die Vollendung anwendet. Auch deutet nichts bei unserem Autor auf eine Unterscheidung zwischen dem irdischen, protologischen und einem himmlischen, eschatologischen Paradies hin; vielmehr scheint es das identische Paradies zu sein, aus dem die Stammeltern vertrieben wurden und in das die Vollendeten zurückkehren. Das wird noch einmal deutlich, wenn Christus durch sein Heilshandeln nicht nur die Freuden des Paradieses wiederherstellt⁷²⁸, sondern durch die Vergebung der Sünden den Glaubenden den Weg ins Paradies wieder eröffnet hat, von dem der durch den Sündenfall geschwächte Urvater Adam abgewichen war⁷²⁹. Freilich dürfte Hilarius sowohl mit seiner protologischen wie mit

- Niederhuber, *Eschatologie* 69/74 (Ambros.); Eger, *Eschatologie* 74f (Aug.); Hill, *Eschatologie* 141f (Gregor d. Gr.). Diese patristische Tradition hat ihre Wurzeln in der jüdischen Auffassung vom endzeitlichen Paradies, auf deren Hintergrund auch die entsprechenden Aussagen des NT zu verstehen sind: J. Jeremias, Art. *παράδεισος*, in: *ThWbNT* 5 (1954) 763/71; Volz, *Eschatologie* 395.417; Strack - Billerbeck, *Kommentar* 2,264f; 4,1118/20.1130/44; zur Paradiesvorstellung vgl. auch Finé, *Terminologie* 215/31.
- 724 *Trin.* 10,34,10/5.28f (CCL 62A,487f Smulders); *trin.* 10,67,29f (CCL 62A,522 Smulders); tr. ps. 141,5 (CSEL 22,802,27/803,3 Zingerle). Weitere Zitationen von Lk. 23,43: *trin.* 10,60,9/61,25 (CCL 62A,515f Smulders); *trin.* 10,71,23 (CCL 62A,527 Smulders); c. *Const.* 4 (PL 10,581A); ferner die unten in Anm. 725 und 726 genannten Stellen.
- 725 Tr. ps. 1,14f (CSEL 22,28,25/30,23 Zingerle) mit Zitat Lk. 23,43.
- 726 Tr. ps. 138,24 (CSEL 22,760,28/761,2 Zingerle) mit Zitat Lk. 23,43; vgl. tr. ps. 146,4 (CSEL 22,847,16/20 Zingerle).
- 727 Tr. ps. 118 samech 8 (CSEL 22,492,13f Zingerle).
- 728 Tr. ps. 138,26 (CSEL 22,761,29f Zingerle).
- 729 In Mt. 8,7,11/3 (SC 254,200/2 Doignon).

seiner eschatologischen Paradiesvorstellung weniger eine Örtlichkeit als vielmehr eine Zuständlichkeit des Menschen im Blick haben.

bb. Gottebenbildlichkeit.

Im Zusammenhang mit der Wiederherstellung des Paradieszustandes steht der Gedanke, daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die durch den Sündenfall Schaden genommen hatte, in der Vollendung erneuert und wiederhergestellt wird. Auch unter diesem Aspekt entsprechen sich die Motive von Protologie und Eschatologie. Der Bischof von Poitiers nimmt dabei Bezug auf Gen. 1, 26 und versteht die Aussage von der Erschaffung des Menschen nach Gottes Bild und Gleichnis nicht nur als Schöpfungsaussage, sondern zugleich als eschatologische Bestimmung des Menschen, die erst durch Christi Heilshandeln in der Vollendung erreicht wird. Diese Interpretation von Gen. 1,26 begegnet schon bei Irenäus, Tertullian, Klemens von Alexandrien und Origenes⁷³⁰. Die griechischen Autoren begreifen dabei die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit allerdings nicht nur als Restitution, sondern als Überhöhung und Vollendung des Urzustandes.

730 Iren. adv. haer. 3,18,1 (SC 211,342/4 Rousseau); adv. haer. 4,38,3f (SC 100,954/60 Rousseau); adv. haer. 5,1,3 (SC 153,26/8 Rousseau); adv. haer. 5,16,1 (SC 153,212/4 Rousseau); adv. haer. 5,36,3 (SC 153,464/6 Rousseau); vgl. dazu: Atzberger, Geschichte 234f; E. Peterson, L'immagine di Dio in San Ireneo, in: ScC 69 (1941) 46/54 = ders., L'homme image de Dieu chez Saint Irénée, in: VSpir 100 (1959) 584/94; Klebba, Anthropologie, bes. 158/88. Tert. bapt. 5,7 (CCL 1,282 Borleffs) mit Bezug auf die Taufe, die dem Menschen den Geist und damit die Gottebenbildlichkeit für die Ewigkeit wiedergibt; vgl. dazu: Atzberger, Geschichte 229. Clem. Alex. protr. 12,122,4 (GCS 12 = Clem. Alex. 1,86,13/6 Stählin - Treu); paed. 1,3,9,1/4 (GCS 12 = Clem. Alex. 1,95,7/24 Stählin - Treu); paed. 1,12,98,2f (GCS 12 = Clem. Alex. 1,148,18/149,9 Stählin - Treu); strom. 2,22,131,5f (GCS 52 = Clem. Alex. 2,185,21/8 Stählin - Früchtel); strom. 6,14,114,1/6 (GCS 52 = Clem. Alex. 2,489,6/23 Stählin - Früchtel); vgl. dazu: Atzberger, Geschichte 347/50; A. Mayer, Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien (= StAns 15) (Rom 1942). Orig. princ. 2,11,3 (GCS 22 = Orig. 5,186,4/21 Koetschau); princ. 3,6,1 (GCS 22 = Orig. 5,280,2/281,5 Koetschau); vgl. c. Cels. 4,30 (GCS 2 = Orig. 1,299,3/17 Koetschau); comm. in Rom. 5,8 (PG 14,1042A/B); vgl. dazu: Atzberger, Geschichte 421; H. Rahner, Das Menschenbild des Origenes, in: EranosJb 15 (1947 [1948]) 197/248; H. Crouzel, Théologie de l'image de Dieu chez Origène (= Theol. 34) (Paris 1956) 217/22. Zu Verlust und Wiedererlangung der Ebenbildlichkeit Gottes bei den Vätern vgl. A. Strucker, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Gen. 1,26 (Münster 1913); W. Hess, Imago Dei (Gn. 1,26), in: BenM 29 (1953) 371/400, jetzt in: L. Scheffczyk (Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes (= WdF 74) (Darmstadt 1969) 405/45; Th. Camelot, La théologie de l'image de Dieu, in: RSPTh 40 (1956) 443/71; H. Merki, Art. Ebenbildlichkeit, in: RAC 4 (1959) 459/79, bes. 471/5; H. Crouzel, Art. Bild Gottes II: Alte Kirche, in: TRE 6 (1980) 499/502, bes. 500/2; A. Salignac, Art. Image et ressemblance II: Pères de l'Église, in: DSP 7,2 (1971) 1406/25.

Im Matthäuskommentar stellt Hilarius es als ein Charakteristikum der Teilhabe am Himmelreich dar, nach dem Bild und Gleichnis Gottes (neu) gestaltet zu werden. Dabei entspricht es seiner Aussageintention von der Gegenwart des Himmelreiches, wenn er den Aposteln, die dereinst in Adam nach dem Bild und Gleichnis Gottes geformt waren, schon aufgrund der Übertragung der Vollmacht, Kranke zu heilen und Dämonen auszutreiben (Mt. 10, 8), die vollkommene Bild- und Gleichnishaftigkeit Christi zuspricht⁷³¹. Christus aber ist das Bild des unsichtbaren Gottes (*imago dei invisibilis*), nach dem (*ad imaginem*) der Mensch am Anfang geschaffen wurde⁷³². Auch in der Psalmenauslegung schildert unser Autor die Vollendung der Gerechten als Wiederherstellung des Menschen nach dem Bild und Gleichnis des Schöpfers⁷³³. Am ausführlichsten äußert er diesen Gedanken jedoch in *De trinitate*. Dabei stellt er die Erneuerung der Gottebenbildlichkeit unter Berufung auf Kol. 3, 9f als Frucht der Erneuerung der Gotteserkenntnis dar: „Zur Erkenntnis Gottes erneuert, werden wir nach dem Bild des Schöpfers neu gestaltet werden nach dem Wort des Apostels: (Wir haben) ‚den alten Menschen mit seinen Taten ausgezogen und jenen neuen Menschen angezogen, der erneuert wird in der Erkenntnis Gottes nach dem Bild dessen, der ihn geschaffen hat‘ (Kol. 3, 9f). Und so wird der Mensch als Bild Gottes vollendet. Denn der Herrlichkeit des Leibes Gottes gleichgestaltet, wird er zum Bild des Schöpfers entsprechend der festgesetzten Gestaltung des ersten Menschen. Und da nach dem Sündenfall und nach dem alten Menschen ein neuer Mensch zur Erkenntnis Gottes geschaffen wurde, erhält er die Vollendung seiner Bestimmung, indem er seinen Gott erkennt und dadurch dessen Bild wird und durch seine Frömmigkeit zur Ewigkeit fortschreitet und durch die Ewigkeit Bild seines Schöpfers bleibt“⁷³⁴.

Die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen im Eschaton scheint danach mehr als nur eine Restitution des Urzustandes der Schöpfung zu bedeuten. Denn bei der Schöpfung betrifft die Ebenbildlichkeit nur die menschliche Seele, nicht aber den Leib⁷³⁵. In der Auferstehungswirklichkeit dagegen umfaßt die Gottebenbildlichkeit des Menschen Seele *und* Leib. Das liegt im Auferstehungsleib begründet, der ja wie die Seele eine rein geistige Natur ist und darum nach dem Bild Gottes gestaltet werden kann. Hilarius drückt diesen Sachverhalt mit der Formulierung von der Gleichgestaltung mit der Herrlichkeit des Leibes Gottes aus, durch die der Mensch zum Bild des Schöpfers wird. Unter diesem Aspekt bedeutet die Gestaltung

731 In Mt. 10,4,1/15 (SC 254,218/20 Doignon).

732 Tr. ps. 142,9 (CSEL 22,809,15/7 Zingerle); c. Const. 20 (PL 10,596 B/C); c. Aux. 11 (PL 10,615C); vgl. trin. 7,37,17/31 (CCL 62,304f Smulders); tr. ps. 68,25 (CSEL 22,335,2/8 Zingerle); hymn. 1,32 (CSEL 65,210 Feder); vgl. oben S. 37.

733 Tr. ps. 150,2 (CSEL 22,872,2f Zingerle); vgl. tr. ps. 118 resch 10 (CSEL 22,535,1/17 Zingerle) mit Bezug auf die Wirkungen der Taufe.

734 Trin. 11,49,18/29 (CCL 62A,577f Smulders).

735 Vgl. oben S. 29.36f.

des Menschen nach dem Bild Gottes im Eschaton dessen Erhöhung zu einer den paradiesischen Urstand übertreffenden Vollkommenheit⁷³⁶. In diesem Sinne interpretiert der Bischof von Poitiers Gen. 1, 26 nicht einfach als eine Beschreibung des Schöpfungsgeschehens, sondern zugleich als eine Verheißung bzw. Prophetie, die erst im Eschaton erfüllt wird⁷³⁷. Darauf dürfte auch die Wendung abzielen, der Mensch werde als Bild Gottes *vollendet*⁷³⁸. Der Mensch ist nunmehr nicht nur nach dem Bild Gottes gestaltet, sondern durch seine Gleichgestaltung und Vereinigung mit Christus Bild Gottes selbst. In dieser vollendeten Gestaltung des Menschen als Bild Gottes, deren Grundlage die Neuschöpfung in der Taufe ist⁷³⁹, kommt jener Erlösungsprozeß zum Abschluß, den Hilarius als Vergöttlichung des Menschen beschreibt. In diesem Sinn äußert er in der Psalmenauslegung, daß Gott diejenigen, die den alten, irdischen Menschen abgelegt und den neuen, himmlischen angezogen haben, und die dem Leib der Herrlichkeit Gottes gleichgestaltet sein werden, aufgrund seiner Barmherzigkeit und Güte zu Göttern macht⁷⁴⁰.

cc. Seligkeit und Freude.

Der Zustand der Vollendeten ist durch ein vollkommenes Glücksempfinden gekennzeichnet, das Hilarius gern als ‚Seligkeit‘ beschreibt. Dazu verwendet er die Termini *beatitudo* und *beatus*, die, an deren Verwendung in der Stoa anknüpfend, schon bei Tertullian und Laktanz in bezug auf die Vollendung der Gerechten gebraucht werden, und die im 4. Jh. bereits ein von der christlichen Eschatologie geprägtes Bedeutungsfeld haben⁷⁴¹.

Inhaltlich ist diese Seligkeit der Vollendeten durch die Unsterblichkeit bestimmt: Ist es doch gerade „die Seligkeit festgesetzter Unsterblichkeit“, die Adam durch die Übertretung des göttlichen Gebotes verloren hatte, und die durch Christi Leiden und Tod für die Ewigkeit wiederhergestellt wurde⁷⁴². Hier berührt sich die Vorstellung

736 Vgl. dazu Fierro, Gloria 263/67.

737 In Mt. 10,4,14 (SC 254,220 Doignon); tr. ps. 118 resch 10 (CSEL 22,535,1/3 Zingerle).

738 Trin. 11,49,22 (CCL 62A,577 Smulders).

739 Tr. ps. 118 resch 10 (CSEL 22,535,15/7 Zingerle).

740 Tr. ps. 135,5 (CSEL 22,716,15/24 Zingerle); vgl. Ps. 81,6. Zur Vergöttlichung vgl. oben S. 75/82.

741 *Beatitudo*: Lact. inst. 3,12,34f (CSEL 19,211,27/212,9 Brandt); epit. 61,5f (CSEL 19,747,21/748,3 Brandt); epit. 63,8 (CSEL 19,752,7/11 Brandt); inst. 7,1,3 (CSEL 19,581,12/4 Brandt); inst. 7,22,8 (CSEL 19,654,3/5 Brandt); *beatus*: Tert. scorp. 7,7 (CCL 2,1082 Reifferscheid - Wissowa); an. 41,4 (CCL 2,844 Waszink); ieiun. 15,6 (CCL 2,1274 Reifferscheid - Wissowa); Lact. inst. 3,12,36 (CSEL 19,212,9/11 Brandt); epit. 30,2 (CSEL 19,705,19/22 Brandt) u. ö.; vgl. ThesLL 2 (1900) 1794f s. v. *beatitudo*. 1914/6 s. v. *beo* (*beatus*); Couvée, Vita beata, bes. 106/30.

742 Tr. ps. 1,18 (CSEL 22,32,9/14 Zingerle).

vom Seligkeitszustand der Vollendeten mit dem Gedanken von der Wiederherstellung bzw. endzeitlichen Überhöhung des Paradieszustandes und der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Weil die Seligkeit durch die Unsterblichkeit bestimmt ist, kann Hilarius sie mit dem ‚ewigen Leben‘ identifizieren⁷⁴³, das aufgrund des Befreitseins vom sterblichen Leib und aufgrund der Umwandlung des irdischen Leibes in den Geistleib „seliges und wahres Leben“ ist⁷⁴⁴. Danach beruht der Seligkeitszustand der Vollendeten wesentlich auf der Umwandlung des irdischen Leibes in den Auferstehungsleib. Im Anschluß an die Seligpreisungen der Bergpredigt (Mt. 5, 3/11) schildert Hilarius die Seligkeit der Vollendeten als Bekleidetwerden mit der Herrlichkeit des verklärten Leibes Christi⁷⁴⁵, ferner als ewigen Trost der über ihre Sünden Trauernden⁷⁴⁶, als vollkommene Sättigung der nach der *doctrina Dei* hungernden Heiligen im Himmel⁷⁴⁷, als Gottesschau⁷⁴⁸ und als Erhalt des Lohnes, der in der Annahme als Söhne Gottes und im Reich Gottes besteht⁷⁴⁹. Inhaltlich erscheint somit die Seligkeit eng mit allen Einzelkonkretionen der Vollendung verbunden. Um die Vollkommenheit und Endgültigkeit dieses seligen Zustandes hervorzuheben, qualifiziert Hilarius die Vollendung als *beatitudo perfecta, aeterna, consummata* und *incorrupta*⁷⁵⁰. Da die ewige Seligkeit kennzeichnend für den Vollendungszustand ist, kann der Bischof von Poitiers die Vollendung als „Zeit der Seligkeit“ bezeichnen⁷⁵¹.

Der Seligkeitszustand der Vollendeten besteht jedoch nicht nur in inhaltlich äußeren Faktoren wie Umwandlung des Leibes, ewigem Leben, Gottesschau usw. Neben diesen eher objektiven Momenten gehört zur Seligkeit wesentlich das subjektive Moment von deren bewußter Wahrnehmung, die erst den Glückszustand bewirkt. Um dieses subjektive Element des glückseligen Empfindens herauszustellen, spricht Hilarius betont vom *beatitudinis sensus* der Vollendeten⁷⁵². Auf dieses Glücksempfinden,

743 Tr. ps. 118 heth 9 (CSEL 22,428,16 Zingerle).

744 Tr. ps. 118 gimel 3 (CSEL 22,378,22/379,6 Zingerle); vgl. tr. ps. 2,41 (CSEL 22,68,20/2 Zingerle).

745 In Mt. 4,3,1/6 (SC 254,124 Doignon).

746 In Mt. 4,4,1/6 (SC 254,124 Doignon).

747 In Mt. 4,5,1/5 (SC 254,124 Doignon); vgl. tr. ps. 126,20 (CSEL 22,626,22/6 Zingerle).

748 In Mt. 4,7,1/9 (SC 254,124/6 Doignon); vgl. tr. ps. 52,21 (CSEL 22,134,13/5 Zingerle); tr. ps. 118 heth 8 (CSEL 22,427,18/24 Zingerle).

749 In Mt. 4,8,1/9,10 (SC 254,126 Doignon).

750 *Beatitudo perfecta*: in Mt. 4,2,6f (SC 254,122 Doignon); in Mt. 4,9,2f (SC 254,126 Doignon); tr. ps. 1,12 (CSEL 22,26,27f Zingerle); tr. ps. 1,19 (CSEL 22,32,23 Zingerle); tr. ps. 2,37 (CSEL 22,65,9 Zingerle); tr. ps. 127,7f (CSEL 22,633,11.15 Zingerle); vgl. *perfectorum fructuum beatitudo*: trin. 7,37,10f (CCL 62,304 Smulders); *beatitudo aeterna*: tr. ps. 1,11 (CSEL 22,26,16 Zingerle); tr. ps. 2,16 (CSEL 22,48,22 Zingerle); tr. ps. 69,4 (CSEL 22,343,26 Zingerle); tr. ps. 136,5 (CSEL 22,726,13 Zingerle); *beatitudo consummata*: trin. 10,34,14f (CCL 62A,487 Smulders); tr. ps. 1,13 (CSEL 22,27,22 Zingerle); *beatitudo incorrupta*: trin. 1,9,2 (CCL 62,9 Smulders).

751 Tr. ps. 147,3 (CSEL 22,855,25 Zingerle): *beatitudinis tempus*.

752 Tr. ps. 1,18 (CSEL 22,32,14 Zingerle).

das im Kontrast steht zu den Leiden dieser Zeit, zielt er auch ab, wenn er den Ort, an den die Apostel, Märtyrer und Propheten nach Leiden und Tod gegangen sind, als *locus beatitudinis* bezeichnet⁷⁵³.

In engem Zusammenhang mit diesem Glücksempfinden der Seligkeit steht die Freude der Vollendeten. Das wird deutlich, wenn Hilarius das Paradies, das Christus dem Schächer am Kreuz verspricht (Lk. 23, 43), mit den „Freuden der vollendeten Seligkeit“ identifiziert⁷⁵⁴. Immer wieder spricht der Bischof von Poitiers von der Freude der Vollendeten, vor allem in seiner Auslegung der Psalmen, die nach seinem Verständnis oft von dieser Freude handeln⁷⁵⁵. Grund der Freude der Vollendeten ist das Wahrnehmen der Vergeltung: daß die Sünder bestraft und die Heiligen zur ewigen Ruhe geleitet werden⁷⁵⁶. Grund ihrer Freude sind die himmlischen Güter, an denen die Vollendeten teilhaben: die Unsterblichkeit, die Gemeinschaft mit den Engeln, die Aufnahme in das Reich Christi und die Gleichgestaltung mit seiner Herrlichkeit⁷⁵⁷.

Hilarius nennt die himmlische Freude, in der die Gerechten geeint sind, eine wahre Freude, weil sie durch die Gottesschau vollkommen ist⁷⁵⁸. Im Gegensatz zur diesseitigen Freude über die Ewigkeit, die auf der Hoffnung beruht, ist die Freude der Vollendeten vollkommen, da sie in der Wirklichkeit begründet ist, und sie ist vollendete Freude, weil sie keiner Veränderung unterliegt⁷⁵⁹. Ausdruck dieser vollkommenen Freude ist das Lob, das die Chöre der Vollendeten in Hymnen und Liedern ihrem Gott singen⁷⁶⁰.

Ebenso wie die vollkommene Freude versteht Hilarius die Seligkeit als eine streng jenseitige Größe. Innerweltliche Güter wie Glück und Reichtum bedeuten ihm keine Seligkeit, da sie durch den Tod weggenommen werden und daher keinen Ewigkeitswert haben⁷⁶¹. Im Diesseits gibt es nur die *Hoffnung* auf Seligkeit. Zwar bemerkt

753 Tr. ps. 65,27 (CSEL 22,267,17/21 Zingerle); zum Terminus *locus beatitudinis* vgl. Lact. inst. 7,5,27 (CSEL 19,603 nota Zeile 10 Brandt).

754 Trin. 10,34,14f (CCL 62A,487 Smulders).

755 Z. B. in Mt. 20,4,11/4 (SC 258,106 Doignon); tr. ps. 63,12 (CSEL 22,232,17/233,9 Zingerle); tr. ps. 64,15 (CSEL 22,246,14/21 Zingerle); tr. ps. 69,4 (CSEL 22,343,13/8 Zingerle); tr. ps. 136,7 (CSEL 22,728,6/10 Zingerle). Vgl. in Mt. 27,7,11 und 8,13 (SC 258,210,212 Doignon); Kinnavey, Vocabulary 232.

756 Tr. ps. 57,6 (CSEL 22,180,8/10 Zingerle).

757 Tr. ps. 136,11 (CSEL 22,731,12/9 Zingerle); vgl. tr. ps. 62,12 (CSEL 22,223,17/224,9 Zingerle).

758 Tr. ps. 67,4 (CSEL 22,279,1/16 Zingerle); vgl. tr. ps. 67,7 (CSEL 22,281,4/10 Zingerle).

759 Tr. ps. 131,26 (CSEL 22,682,11/8 Zingerle).

760 Tr. ps. 63,12 (CSEL 22,233,9/13 Zingerle); tr. ps. 64,19 (CSEL 22,248,18/21 Zingerle); tr. ps. 67,37 (CSEL 22,312,20/313,1 Zingerle); tr. ps. 148,2 (CSEL 22,859,23/860,10 Zingerle); tr. ps. 149,2 (CSEL 22,866,28/867,22 Zingerle); tr. ps. 150,2 (282,42/283,67 Wilmart).

761 Tr. ps. 143,23 (CSEL 22,827,11/828,5 Zingerle).

der Bischof von Poitiers, Gott habe den Menschen im Anfang als seiner Seligkeit teilhaft erschaffen (Paradies) und ihn als geistbegabtes Wesen mit Leben und Wahrnehmung zum Gebrauch der ihm zu schenkenden Ewigkeit ausgestattet⁷⁶². Doch versteht er diese Seligkeit, die mit Ewigkeit und Unvergänglichkeit verbunden ist, offenbar nicht als ein von vornherein definitiv Gegebenes, sondern als ein anzustrebendes und von den geschöpflichen Möglichkeiten her zu erreichendes Ziel des Menschen: Durch freien Willensentscheid und durch Taten soll er sich diese ewige Seligkeit erst verdienen⁷⁶³. Die Hoffnung auf die ewige Seligkeit ist dabei Ansporn und Mahnung, die den Menschen dieses Ziel auch tatsächlich erreichen läßt⁷⁶⁴.

dd. Engelgleichheit und Gemeinschaft mit den Engeln.

Wenn Hilarius den Auferstehungsleib des Menschen als Geistleib beschreibt und dessen *natura aëria* mit der Natur der Engel identifiziert⁷⁶⁵, dann liegt es in der Konsequenz dieses Gedankens, daß die Vollendung des Menschen durch sein Gleichsein mit den Engeln bestimmt ist. Für diese Vorstellung beruft er sich auf Mt. 22, 30. Neben der Wesensgleichheit betont der Bischof von Poitiers dabei die Gleichheit der Herrlichkeit: „Und da die Menschen in der Auferstehung den Engeln gleich sein werden (Mt. 22, 30), hat (Christus) gewollt, daß wir hoffen, nach dem Beispiel des Glanzes der Engel mit himmlischer Herrlichkeit bekleidet zu werden“⁷⁶⁶.

Aus der Engelgleichheit der Vollendeten in Wesen und Herrlichkeit resultiert nicht nur, daß sie „das Leben der Engel führen“⁷⁶⁷, sondern auch, daß sie mit den Engeln in einer Gemeinschaft verbunden sind. Hilarius versteht die *communio caelestis gloriae*⁷⁶⁸, in die die Gerechten aufgenommen werden, als Gemeinschaft von Engeln und Menschen. Darum kann er sagen, der Vollendete „lebe unter den auserwählten Engeln“, und er „werde der Versammlung zahlreicher Engel beigesellt“⁷⁶⁹. Diese eschatologische Gemeinschaft der Vollendeten mit den Engeln findet auch ihren Ausdruck in deren Vereintwerden mit den Engelchören⁷⁷⁰. Mit der Vorstellung von der

762 Tr. ps. 2,15 (CSEL 22,47,16/9 Zingerle).

763 In Mt. 4,2,16/28 (SC 254,122 Doignon); tr. ps. 1,12 (CSEL 22,26,27/27,1 Zingerle); tr. ps. 2,16 (CSEL 22,48,12/23 Zingerle); tr. ps. 64,6 (CSEL 22,238,12/25 Zingerle).

764 Trin. 1,9,1/13 (CCL 62,9 Smulders); tr. ps. 1,5 (CSEL 22,22,13/25 Zingerle); tr. ps. 2,50 (CSEL 22,74,22/6 Zingerle).

765 Vgl. oben S. 259/61.

766 In Mt. 5,11,15/7 (SC 254,160 Doignon); vgl. in Mt. 10,13,10/2 (SC 254,232 Doignon); in Mt. 23,4,17/22 (SC 258,156/8 Doignon), jeweils mit Bezug auf Mt. 22,30.

767 Tr. ps. 118 samech 9 (CSEL 22,492,22f Zingerle).

768 Tr. ps. 1,5 (CSEL 22,22,16 Zingerle); vgl. tr. ps. 14,1 (CSEL 22,84,14 Zingerle): *eiusdem domicilii communio*.

769 Tr. ps. 118 samech 8 (CSEL 22,492,13 Zingerle); tr. ps. 136,11 (CSEL 22,731,15f Zingerle).

770 Tr. ps. 14,5 (CSEL 22,88,5/7 Zingerle); hymn. 2,43f (CSEL 65,214 Feder); vgl. tr. ps. 148,2 (CSEL 22,859,23/8 Zingerle).

Engelgleichheit der Vollendeten und deren Gemeinschaft mit den Engeln reiht Hilarius sich in eine breite patristische Tradition ein, die – wenngleich mit jeweils anderen Akzenten und Deutungen – vor ihm bei Tertullian, Origenes, Methodius von Olympos und Laktanz sowie später bei Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Petrus Chrysologus und Gregor dem Großen begegnet⁷⁷¹.

ee. Ewige Ruhe und Frieden.

Wie zahlreiche Väter⁷⁷² schildert Hilarius die Vollendung als ein ewiges Ausruhen und als Frieden. Die (ewige) Ruhe bedeutet ihm die Vollkommenheit aller himmlischen Güter⁷⁷³. Er bezeichnet das Ausruhen der Vollendeten als *requies*, *requies dei*, *requies montis domini*, *requies aeterna*, *sempiterna* und *vera*, ferner als *quies (aeterna et beata)* und als *tranquillitas*⁷⁷⁴. Der Bischof von Poitiers versteht die Ruhe in der Vollendung als Gegensatz zur Unruhe und Hektik des irdischen Lebens, das durch ständige Veränderlichkeit gekennzeichnet ist. Von daher steht die Vorstellung der

771 Atzberger, Geschichte 301.327f (Tert.). 419.442 (Orig.). 487 (Method.). 598.610 (Lact.); Niederhuber, Eschatologie 82.87/9 (Ambros.); O'Connell, Eschatologie 60.104/6 (Hieron.); Eger, Eschatologie 61f (Aug.); Speigl, Petrus Chrysologus 149; Hill, Eschatologie 135/8 (Gregor d. Gr.); J. Michl, Art. Engel IV (christlich), in: RAC 5 (1962) 158/60 mit zahlreichen patristischen Belegen.

772 Atzberger, Geschichte 88 (ep. Barnab.). 141 (Iust.). 353f (Clem. Alex.). 422 (Orig.); Fernández, Escatologia 133/5 (Cypr.); Niederhuber, Eschatologie 79/82 (Ambros.); O'Connell, Eschatology 112f (Hieron.); Eger, Eschatologie 79 (Aug.); Hill, Eschatologie 134f (Gregor d. Gr.); vgl. Finé, Terminologie 135/44 (*requies* u. ä.). 199/204 (*in pace* u. ä.).

773 Tr. ps. 64,5 (CSEL 22,236,18f Zingerle).

774 *Requies*: in Mt. 5,12,11 (SC 254,162 Doignon); tr. ps. 14,2 (CSEL 22,84,22.85,8f Zingerle); tr. ps. 14,5f (CSEL 22,87,23.88,21 Zingerle); tr. ps. 14,17 (CSEL 22,95,27 Zingerle); tr. ps. 64,5 (CSEL 22,236,19 Zingerle); tr. ps. 65,22 (CSEL 22,263,16 Zingerle); tr. ps. 91,8 (CSEL 22,352,10 Zingerle); tr. ps. 131,27 (CSEL 22,682,22/683,4 Zingerle); tr. ps. 146,4 (CSEL 22,847,19 Zingerle); tr. myst. 1,13,4 (CSEL 65,14,1 Feder); tr. myst. 1,41,1/3 (CSEL 65,29,5/19 Feder); *requies dei*: tr. ps. 14,9 (CSEL 22,90,28 Zingerle); tr. ps. 54,8 (CSEL 22,153,13 Zingerle); tr. ps. 91,9 (CSEL 22,352,15f Zingerle); tr. ps. 131,27 (CSEL 22,683,4 Zingerle); *requies montis domini*: tr. ps. 14,8 (CSEL 22,90,15 Zingerle); tr. myst. 1,41,3 (CSEL 65,29,15 Feder); *requies aeterna*: in Mt. 32,6,19 (SC 258,246 Doignon); tr. ps. 118 sin 5 (CSEL 22,538,6 Zingerle); tr. ps. 147,5 (CSEL 22,857,2 Zingerle); *requies sempiterna*: tr. ps. 126,7 (CSEL 22,618,7 Zingerle); *requies vera*: tr. ps. 91,10 (CSEL 22,353,15 Zingerle); *quies (aeterna et beata)*: in Mt. 31,11,20 (SC 258,238 Doignon); tr. ps. 14,4 (CSEL 22,86,21 Zingerle); tr. ps. 131,7 (CSEL 22,667,21 Zingerle); *tranquillitas*: in Mt. 14,18,3 (SC 258,32 Doignon); tr. ps. 147,6 (CSEL 22,858,5 Zingerle); vgl. auch *(re)quiescere*: in Mt. 7,5,8 (SC 254,184 Doignon); tr. ps. instr. 18 (CSEL 22,15,23 Zingerle); tr. ps. 14,1 (CSEL 22,84,12 Zingerle); tr. ps. 14,4 (CSEL 22,86,17 Zingerle); tr. ps. 14,5 (CSEL 22,87,15.24 und 88,5.7.10 Zingerle); tr. ps. 54,8 (CSEL 22,153,16 Zingerle); tr. ps. 118 nun 18 (CSEL 22,485,16f Zingerle); tr. ps. 131,7 (CSEL 22,667,5 Zingerle); tr. ps. 131,23 (CSEL 22,680,6/10 Zingerle); vgl. Kinnavey, Vocabulary 188.232.

ewigen Ruhe in enger Verbindung mit der Unveränderlichkeit des Auferstehungsleibes. Sie ist geradezu Ausdruck dieser neuen Qualität der Unveränderlichkeit, die den Vollendeten aufgrund des Auferstehungsleibes zukommt. Weil es keine Schwachheit, keinen Schmerz, keine Mühen, ja überhaupt keine Veränderung mehr gibt, beinhaltet die Vollendung einen vollkommenen beständigen Ruhezustand, der Leib und Seele einschließt⁷⁷⁵.

Die ewige Ruhe der Gerechten sieht Hilarius bildlich im Sabbat, im Sabbatjahr und in der Sabbatruhe angedeutet. In der Psalmenauslegung interpretiert er den Sabbat öfters als Sinnbild der Vollendung, auf die er in verborgener Weise hindeutet⁷⁷⁶. Im Mysterientraktat wird diese allegorische Auslegung des Sabbats auf die Vollendung in den Kontext der Chiliadensymbolik gestellt, nach der die ersten sechs Wochentage die 6000 Jahre der Weltzeit bezeichnen; der siebente Tag, der Sabbat, wird dann zum Symbol der Ewigkeit⁷⁷⁷. Auf dem Hintergrund dieses allegorischen Bezugs zwischen Sabbat und Vollendung kann der Bischof von Poitiers diese als „vollkommenen Sabbat“ und als „ewigen Sabbat“ bezeichnen⁷⁷⁸, um den Ruhezustand der Gerechten als ewige Muße (*otium*), als vollkommenes Ausruhen von der irdischen Arbeit und Mühsal hervorzuheben.

Da Unruhe und Veränderung in der Weltzeit Folgen des Sündenfalls und der Vertreibung aus dem Paradies sind, bedeutet die ewige Ruhe eine Wiederherstellung der ursprünglichen Ruhe und Unveränderlichkeit des Paradieses: In der Vollendung wird darum der Mensch in seine Ruhe zurückgeführt, aus der er durch die Übertretung seines Urvaters Adam verbannt worden ist⁷⁷⁹. Hierin konvergiert die Vorstellung der Vollendung als ewiger Ruhe mit jener von der Wiederherstellung des Paradieses.

Eng verwandt mit der Vorstellung der Vollendung als ewiger Ruhe ist diejenige vom endzeitlichen Frieden. Die Verwandtschaft der Motive wird in dem Wortpaar *pax et tranquillitas* deutlich, das Hilarius zur Charakterisierung des Zustandes der Glaubenden, der „ewigen Kirche“, nach Christi Wiederkunft verwendet⁷⁸⁰. In Frieden und Ruhe kommt die Harmonie des seligen Lebens der Vollendeten klar zum Aus-

775 Tr. ps. 14,4f (CSEL 22,86,9/23.88,4/10 Zingerle); tr. ps. 54,8 (CSEL 22,153,12/7 Zingerle); tr. ps. 91,10 (CSEL 22,353,15/354,15 Zingerle); tr. ps. 131,7 (CSEL 22,667,4/7 Zingerle); tr. ps. 131,23 (CSEL 22,680,5/12 Zingerle); tr. ps. 147,5 (CSEL 22,857,1/6 Zingerle).

776 Tr. ps. 91,1 (CSEL 22,345,20/346,5 Zingerle); tr. ps. 91,10 (CSEL 22,353,15/354,20 Zingerle); tr. ps. 118 sin 4f (CSEL 22,537,22/538,13 Zingerle).

777 Tr. myst. 1,41,1/3 (CSEL 65,29,5/19 Feder); zur Chiliadensymbolik vgl. oben S. 219/24; zur Stelle oben S. 219/21.

778 Tr. ps. 91,10 (CSEL 22,353,15/354,11 Zingerle); tr. ps. 118 gimel 7 (CSEL 22,381,11f Zingerle).

779 Tr. ps. 146,4 (CSEL 22,847,19f Zingerle).

780 In Mt. 14,18,2f (SC 258,32 Doignon).

druck. Den endzeitlichen Frieden hat zwar Christus bereits gebracht, indem er die Welt mit sich versöhnte⁷⁸¹, ja er selbst ist unser Friede⁷⁸². Doch andererseits gehört der selige und unablässige Friede zu den himmlischen Gütern⁷⁸³, deren der Mensch in vollem Umfang erst nach der Auferstehung teilhaft wird. Von daher bleibt dieser Friede letztlich eine eschatologische Größe, die Christus nach seiner Wiederkunft der Kirche in der Herrlichkeit des Himmels schenkt⁷⁸⁴.

ff. Ewiges Leben.

Beschreibt Hilarius die Strafe der Gottlosen als „ewigen Tod“, so schildert er in antithetischer Entsprechung dazu die Vollendung als „ewiges Leben“. Wie einerseits der Begriff ‚Tod‘ Chiffre für die ewige Strafe in der Unterwelt ist, so werden ihm andererseits der Begriff ‚Leben‘ und im Zusammenhang damit Termini des Lebens zu Chiffren für den ewigen Lohn der Gerechten. In diesem Sinne spricht er von der „Auferstehung zum Leben“ im Gegensatz zur „Auferstehung zur Schande“ bzw. „zum Gericht“⁷⁸⁵. Die Vollendung der Gerechten bezeichnet er als *vita*, die er näherhin als *vita aeterna, beata, caelestis, vera, perfecta, immortalis* und *future* qualifiziert⁷⁸⁶. Damit hebt er das Leben als Lohn für die Gerechten vom irdischen Leben ab; als eschatologischer Terminus bedeutet ‚Leben‘ nicht das gegenwärtige, sondern jenes, das im Himmel hinterlegt und in Christus verborgen ist⁷⁸⁷. Gegenüber diesem Leben ist das irdische nur ein „Schatten des Lebens“⁷⁸⁸. Die Vorstellung vom Lohn der Gerechten als ewigem Leben ist dabei inhaltlich eng mit den anderen Vollendungs-

781 Tr. ps. 67,32 (CSEL 22,308,2/7 Zingerle); tr. ps. 119,23 (CSEL 22,558,23/559,7 Zingerle); vgl. 2 Kor. 5,19; Kol. 1,20.

782 Tr. ps. 124,11 (CSEL 22,604,23/605,2 Zingerle); vgl. Eph. 2,14.

783 Tr. ps. 121,12 (CSEL 22,578,1f Zingerle).

784 In Mt. 14,18,2/8 (SC 258,32 Doignon).

785 Oben S. 253.

786 *Vita*: tr. ps. 60,5 (CSEL 22,205,19 Zingerle); tr. ps. 67,22 (CSEL 22,297,2 Zingerle); tr. ps. 118 resch 9 (CSEL 22,534,23 Zingerle); tr. ps. 147,3 (CSEL 22,856,3 Zingerle); *vita aeterna*: in Mt. 14,7,19f (SC 258,18 Doignon); in Mt. 19,4,6 (SC 258,92 Doignon); trin. 9,31,25f.28.33 (CCL 62A,405 Smulders); trin. 9,50,21 (CCL 62A,428 Smulders); tr. ps. 61,1 (CSEL 22,208,15 Zingerle); tr. ps. 67,37 (CSEL 22,312,9 Zingerle); tr. ps. 68,23 (CSEL 22,333,4 Zingerle); tr. ps. 118 heth 4 (CSEL 22,424,15 Zingerle); *vita beata*: tr. ps. 61,1 (CSEL 22,208,15 Zingerle); tr. ps. 118 gimel 3 (CSEL 22,378,22 Zingerle); tr. ps. 118 iod 15 (CSEL 22,447,26 Zingerle); *vita caelestis*: in Mt. 22,3,8 (SC 258,144 Doignon); *vita vera*: tr. ps. 118 gimel 3 (CSEL 22,378,22/379,5 Zingerle); *vita perfecta*: in Mt. 4,27,12f (SC 254,148 Doignon); *vita immortalis*: in Mt. 24,11,8 (SC 258,178 Doignon); tr. ps. 67,37 (CSEL 22,312,9 Zingerle); *vita futura*: tr. ps. 118 gimel 3 (CSEL 22,379,11 Zingerle); vgl. Kinnavey, Vocabulary 232.

787 Tr. ps. 118 he 15 (CSEL 22,409,1f Zingerle); vgl. Kol. 3,3.

788 Tr. ps. 118 gimel 6 (CSEL 22,380,20 Zingerle).

aussagen und -vorstellungen wie der Gemeinschaft mit den Engeln, der Wiederherstellung des Paradieszustandes, der Erneuerung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, der Ewigkeit, Unvergänglichkeit und Seligkeit verknüpft⁷⁸⁹.

Ihre Grundlage hat die Darstellung der Vollendung als ewiges Leben in der Hl. Schrift. Hilarius zitiert dazu Schriftstellen wie Mt. 19,16; Joh. 6,40 und 17,2f. Wohl in Anlehnung an Apg. 3,15 nennt er Christus den Urheber und den Geber (ewigen) Lebens⁷⁹⁰. Daran wird erneut die christozentrische Sicht und die christologische Vermitteltheit der Vollendung deutlich.

Wenn der Bischof von Poitiers die Vollendung mit Termini des Lebens beschreibt, dann zielt er damit in erster Linie auf die definitive Überwindung des Todes und das Erlangen der Unsterblichkeit durch die Auferstehung ab. Doch bedeutet ‚Leben‘ als Terminus der Eschatologie nicht nur die Negation des Todes, sondern auch das Ausschlossene aller Negativa wie z. B. Schmerz, Trauer und Begierde; es ist ein Leben in dem, „was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist“ (1 Kor. 2,9)⁷⁹¹. ‚Leben‘ wird für Hilarius zu einem Begriff uneingeschränkter und umfassender Positivität. Im Anschluß an Kol. 2,9f deutet er es als ein Erfülltwerden mit der ganzen Fülle Gottes, worunter er ein Erfülltwerden mit dessen Gütern versteht: Kraft, Herrlichkeit und Ewigkeit⁷⁹².

In der Linie dieser Schilderung des endzeitlichen Lohnes als ewiges Leben liegt es, wenn der Autor das in Ps. 114,9 (hebr. 116,9) erwähnte Land der Lebenden auf die Vollendung im Himmel bezieht und als Aufenthaltsort der Gerechten interpretiert⁷⁹³. Dabei scheint er das Land der Lebenden mit dem Paradies zu identifizieren⁷⁹⁴. In diese Lebensmetaphorik hinein gehört auch die auf Ps. 68,29; Phil. 4,3 und Apk. 3,5; 17,8; 20,15 u. ö. zurückgehende Vorstellung von einem Buch der Lebenden bzw. des Lebens, in welchem die Namen der Gerechten verzeichnet sind, die das ewige Leben erhalten⁷⁹⁵.

789 Fierro, Gloria 297; zum Ganzen ebd. 296/307.

790 Tr. ps. 67,23 (CSEL 22,298,15 Zingerle); tr. ps. 118 mem 4 (CSEL 22,469,13 Zingerle). Zu den biblischen Referenzen vgl. Atzberger, Eschatologie AT und NT 226/8.

791 Tr. ps. 147,6 (CSEL 22,857,23/7 Zingerle).

792 Trin. 9,8,4/17 (CCL 62A,378 Smulders); tr. ps. 60,6 (CSEL 22,207,2/9 Zingerle); tr. ps. 64,6 (CSEL 22,238,15/20 Zingerle); vgl. tr. ps. 136,12 (CSEL 22,732,7/9 Zingerle); tr. ps. 150,2 (CSEL 22,872,4f Zingerle); dazu: Fierro, Gloria 267/70.

793 Tr. ps. 51,17f (CSEL 22,109,22/110,24 Zingerle); tr. ps. 118 gimel 3/6 (CSEL 22,379,11/380,21 Zingerle).

794 Tr. ps. 141,5 (CSEL 22,802,27/803,3 Zingerle).

795 Tr. ps. 68,21.24 (CSEL 22,331,18/24.333,16/334,12 Zingerle); tr. ps. 138,36 (CSEL 22,770,4/13 Zingerle); vgl. auch oben S. 292 Anm. 668. Zur Vorstellung vom Buch des Lebens bzw. der Lebenden vgl. Strack - Billerbeck, Kommentar 2,169/73; G. Schreck, Art. βιβλος, βιβλιον, in: ThWbNT 1 (1933) 613/20, hier 617/20; L. Koep, Art. Buch IV (himmlisch), in: RAC 2 (1954) 725/31, hier 729f; ders., Das himmlische Buch in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache (= Theoph 8) (Bonn 1952).

Mit der Darstellung der Vollendung als ewiges Leben, die sich bei den meisten Vätern findet⁷⁹⁶, fügt sich Hilarius nahtlos in die patristische Tradition ein.

gg. Ewiges Licht und Gottesschau.

Ferner beschreibt Hilarius die Vollendung als ‚ewiges Licht‘. Diese Metapher versteht sich als Gegensatz zur Bildrede von der Finsternis, durch die die ewige Strafe bezeichnet wird⁷⁹⁷. Die Licht-Finsternis-Metaphorik hat ihre Grundlage in der biblischen Lichtsymbolik, die eng mit der Lebenssymbolik verbunden ist, und die im Johannesevangelium einen Höhepunkt erreicht. Licht wird zum Symbol für das Gute, für Glück und Heil, ja sogar für Gott. Finsternis dagegen ist das Symbol des Bösen, des Unheils und des Widergöttlichen⁷⁹⁸. Auf dem Hintergrund dieser biblischen Licht-Finsternis-Symbolik entwickeln die Kirchenväter ihre Vorstellung der Vollendung als ‚ewiges Licht‘.

Im Matthäuskommentar bezeichnet der Bischof von Poitiers Christus als das Licht (vgl. Joh. 8, 12), das nicht unter dem Scheffel zu verbergen (Mt. 5, 14), sondern gleichsam am Leidensholz des Kreuzes aufgehängt ist, und denjenigen, die in der Kirche wohnen, das ewige Licht schenken wird⁷⁹⁹. Der Himmel wird als Lichtwohnung der Vollendeten dargestellt. Die Berufung der Jünger zu Menschenfischern (Mt. 4, 18/22) kommentiert Hilarius: „Wie die Fische aus dem Meer, so sollen fortwährend die Menschen aus der Welt an einen höheren Ort, d. h. in das Licht der himmlischen Wohnung gezogen werden“⁸⁰⁰. Offenbar mit Blick auf die Vollendung und den Auferstehungsleib, die durch Sündenlosigkeit erlangt werden, bemerkt Hilarius an anderer Stelle: „Wenn das Licht des Herzens einfach und hell bleibt, wird es dem Leib die Herrlichkeit ewigen Lichtes schenken und den Glanz seines Ursprungs der Vergänglichkeit des Fleisches eingießen“⁸⁰¹. Auch in der Psalmenauslegung begegnet die Lichtmetapher als Bild für die Vollendung: Christus heilt, die zerknirschten Herzens sind, ruft sie bei ihren Namen und verherrlicht sie im himmlischen Licht⁸⁰². Am

Ende wird Gott alles in allem sein; dann wird das Licht der Lebenden leuchten und der Mensch in diesem Licht der Lebenden Gott gefallen⁸⁰³. An dieser Aussage wird die Verbindung von Licht- und Lebensmotiv deutlich.

Mit der Vorstellung vom ‚ewigen Licht‘ ist jene von der Gottesschau (*visio, contemplatio, conspectus dei*) verwoben. Die der Gottesschau würdig sind, erhalten Herrlichkeit aus der Schau der Herrlichkeit, so daß allein die Schau und die Achtung der geschauten Majestät sie erleuchtet⁸⁰⁴. Dabei steht der Gedanke im Hintergrund, daß das Schauen zum Ähnlichwerden führt. Gott selber bzw. Christus ist dieses Licht, an dem die Vollendeten teilhaben. Die aber unwürdig sind, Miterben des ewigen Lichtes zu sein, werden dagegen vom Feuer verzehrt, damit sie Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, nicht schauen⁸⁰⁵.

Die Schilderung der Vollendung als Gottesschau ist ein traditionelles Motiv in der Patristik⁸⁰⁶. Hilarius beruft sich dafür auf die sechste Seligpreisung der Bergpredigt (Mt. 5, 8), nach der diejenigen, die reinen Herzens sind, Gott schauen werden. Daraus leitet er her, daß nur diejenigen die Fähigkeit zur Gottesschau haben, die sich den Glanz der Seele und die Reinheit des Lebens unbefleckt bewahrt haben⁸⁰⁷. Daneben spielt auch 1 Kor. 13, (9.) 12 eine Schlüsselrolle: „Wir sehen nämlich jetzt nach der Art eines Rätsels wie durch einen Spiegel, dann aber von Angesicht zu Angesicht.“ Mehrfach bezieht sich der Bischof von Poitiers auf diese Stelle, wenn er auf die Gottesschau in der Vollendung zu sprechen kommt⁸⁰⁸. Die Gottesschau versteht Hilarius nicht als ein körperliches Sehen mit den Augen des Leibes. Er weiß darum, daß das Schauen Gottes den leiblichen Augen unmöglich ist⁸⁰⁹. Es ist vielmehr ein geistiges Schauen, das als „Schauen mit den Augen des Geistes durch die Zuversicht des Glaubens“ schon jetzt anfanghaft möglich ist⁸¹⁰. Da aber der Auferstehungsleib ein Geistleib ist, kann Hilarius mit Blick darauf dennoch von einem Schauen „in

803 Tr. ps. 55,12 (CSEL 22,168,3/5 Zingerle).

804 Tr. ps. 118 heth 8 (CSEL 22,427,13/5 Zingerle).

805 Tr. ps. 57,4 (CSEL 22,178,23/5 Zingerle); vgl. oben S. 268 mit Anm. 484.

806 Atzberger, Geschichte 83 (Ignatius von Antiochien). 238f.242 (Iren.). 301 (Tert.). 354 (Clem. Alex.). 420f (Orig.). 532; Fernández, Escatologia 136/8 (Cypr.); Niederhuber, Eschatologie 84/6 (Ambros.); O’Connell, Eschatology 102/7 (Hieron.); Eger, Eschatologie 79. 85f (Aug.); Hill, Eschatologie 121/5.134 (Gregor d. Gr.).

807 In Mt. 4,7,1/9 (SC 254,124/6 Doignon); trin. 11,39,11/4 (CCL 62A,566f Smulders); tr. ps. 52,21 (CSEL 22,134,14f Zingerle); tr. ps. 67,4 (CSEL 22,278,25f Zingerle); tr. ps. 118 heth 7 (CSEL 22,426,22/5 Zingerle); vgl. tr. ps. 118 sin 8 (CSEL 22,539,23/540,3 Zingerle).

808 Tr. ps. 121,1 (CSEL 22,571,2/6 Zingerle); tr. ps. 127,11 (CSEL 22,636,24/637,6 Zingerle); vgl. tr. ps. 118 gimel 6 (CSEL 22,380,22f Zingerle); tr. ps. 118 phe 12 (CSEL 22,513,17/27 Zingerle).

809 Trin. 7,17,38f (CCL 62,279 Smulders); trin. 7,35,4/12 (CCL 62,302 Smulders); tr. ps. 118 heth 7 (CSEL 22,426,28/427,5 Zingerle); tr. ps. 118 heth 8 (CSEL 22,427,18/22 Zingerle).

810 Tr. ps. 122,1 (CSEL 22,581,1f Zingerle).

796 Atzberger, Geschichte 58/61 (Apostolische Väter). 132/6 (Apologeten). 228/31 (Iren.). 274 (Hippol.). 292.298 (Tert.). 342/4 (Clem. Alex.). 380/2 (Orig.). 471f.476 (Method.). 524/6 (Cypr.). 553 (Novat.). 556f (Commodian). 567 (Vict. Petav.). 595/7 (Lact.); Finé, Terminologie 211f (Tert.); Fernández, Escatologia 142/4 (Cypr.); Niederhuber, Eschatologie 91f (Ambros.); O’Connell, Eschatology 111/5 (Hieron.); Eger, Eschatologie 79 (Aug.); Hill, Eschatologie 115.134 (Gregor d. Gr.); vgl. auch Couvée, Vita beata.

797 Vgl. Mt. 22,13b; oben S. 292.

798 J. Burkard, Art. Licht, in: Haag, Bibel Lexikon 1047/50; H. Conzelmann, Art. φῶς κτλ in: ThWbNT 9 (1973) 302/49.

799 In Mt. 4,13,7/10 (SC 254,130 Doignon).

800 In Mt. 3,6,5/7 (SC 254,120 Doignon).

801 In Mt. 5,4,2/5 (SC 254,152 Doignon).

802 Tr. ps. 146,5 (CSEL 22,848,9/11 Zingerle).

gleichsam leiblichem Anblick von Angesicht zu Angesicht“ sprechen⁸¹¹.

Das Motiv von der wahren und unvermittelten Gottesschau verschmilzt mit der Sicht der Vollendung als Seligkeit und Freude. Sie ist der eigentliche Grund für Freude und Seligkeit. Durch die Annehmlichkeit der Gottesschau wird die wahre Freude vollkommen, und die Seligkeit besteht geradezu in der Gottesschau⁸¹².

hh. Himmelreich Reich Christi.

Gern schildert Hilarius die Vollendung der Gerechten als Himmelreich, Reich Christi oder Reich Gottes. Damit greift er den biblischen Gedanken von der βασιλεία τοῦ Θεοῦ bzw. βασιλεία τῶν οὐρανῶν auf und macht ihn für die Eschatologie fruchtbar⁸¹³. Er verwendet dabei den Begriff *regnum*, den er anknüpfend an ältere Autoren, besonders an Tertullian, Cyprian und Laktanz, im einzelnen als *regnum caelorum*, *regnum caeleste*, *futurum*, *aeternum*, *beatum*, als *beatitudinis regnum*, *regnum pacis*, *regnum paradisi*, *regnum dei*, *regnum domini (Iesu Christi)* und *regnum dominicum* qualifiziert⁸¹⁴.

811 Tr. ps. 121,1 (CSEL 22,571,5f Zingerle).

812 Tr. ps. 67,4 (CSEL 22,279,7/9 Zingerle); tr. ps. 118 heth 8 (CSEL 22,427,23/5 Zingerle); vgl. tr. ps. 67,6 (CSEL 22,281,8/10 Zingerle); tr. ps. 127,11 (CSEL 22,637,2/6 Zingerle).

813 Zum biblischen Reich-Gottes-Gedanken vgl. K.-L. Schmidt, Art. βασιλεία κτλ., in: ThWbNT 1 (1933) 562/95; weitere Lit. in: ThWbNT 10,2 (1979) 1008/14. Zur Zuspitzung und Einengung der βασιλεία τοῦ Θεοῦ auf die Eschatologie in der Patristik vgl. R. Frick, Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin (= BZNW 6) (Gießen 1928), zusammenfassend 152: „Die Anwendung des Begriffs bleibt aufs Ganze gesehen von Anfang an auf die Eschatologie beschränkt“. Vgl. auch Lampe, Notes 60/2.71/3.

814 *regnum*: trin. 11,29,6 (CCL 62A,558 Smulders); tr. ps. 60,5 (CSEL 22,205,20.206,22 Zingerle); tr. ps. 67,37 (CSEL 22,312,7 Zingerle); tr. ps. 126,2 (CSEL 22,615,7 Zingerle); tr. ps. 144,4 (CSEL 22,830,26 Zingerle); tr. ps. 149,2 (CSEL 22,867,5 Zingerle); vgl. Tert. adv. Marc. 4,30, 2 (CCL 1,628 Kroymann); Cypr. hab. virg. 23 (CSEL 3,1,203,26 Hartel); eccl. unit. 14,351 (CCL 3,259 Bévenot); mortal. 26,434 (CCL 3A,31 Simonetti); *regnum caelorum*: in Mt. 7,5,7f (SC 254,184 Doignon); in Mt. 10,4,6 (SC 254,218 Doignon); in Mt. 20,8,8 (SC 258,110 Doignon); trin. 9,25,14 (CCL 62A,398 Smulders); tr. ps. 118 samech 7 (CSEL 22,491,25 Zingerle); tr. ps. 120,16 (CSEL 22,569,23 Zingerle); vgl. Cypr. eccl. unit. 14,353 (CCL 3,260 Bévenot); *regnum caeleste*: in Mt. 4,2,8 (SC 254,122 Doignon); trin. 6,20,19 (CCL 62,219 Smulders); tr. ps. 62,5 (CSEL 22,219,12 Zingerle); tr. ps. 67,14 (CSEL 22,290,7 Zingerle); tr. ps. 67,33 (CSEL 22,309,5 Zingerle); tr. ps. 119,18 (CSEL 22,555,5f Zingerle); tr. ps. 120,16 (CSEL 22,569,20 Zingerle); tr. ps. 140,4 (CSEL 22,791,27f Zingerle); vgl. Tert. adv. Marc. 3,24,6 (CCL 1,542 Kroymann); pud. 21,12 (CCL 2,1327 Dekkers); Cypr. mortal. 26,445 (CCL 3A,31 Simonetti); op. eleemos. 13,266 (CCL 3A,63 Simonetti); orat. 13,233 (CCL 3A,97 Moreschini); Lact. inst. 4,4,5 (CSEL 19,282,22 Brandt); inst. 4,20,8 (CSEL 19,365,16 Brandt); *regnum futurum*: tr. ps. 54,13 (CSEL 22,157,9 Zingerle); *regnum aeternum*: trin. 4,35,11 (CCL 62,139 Smulders); trin. 12,47,5 (CCL 62A,617 Smulders); tr. ps. 52,12 (CSEL 22,125,2 Zingerle); tr. ps. 60,5

Der Terminus *regnum* ist ein dem politischen Bereich entnommener Begriff und bezeichnet im spezifischen Sinn das ‚Königreich‘. Cicero beschreibt das *regnum* als Staatsform der ‚Einherrschaft‘, in der der König die oberste Gewalt hat. Er spricht ihr den ersten Rang unter den Einzelverfassungen zu, wobei er den König als *rex iustus* versteht. Das düstere Gegenbild dazu ist die *tyrannis* mit dem *tyrannus* (= *rex iniustus*) an der Spitze, die er aus dem *Regnum*-Begriff ausklammert⁸¹⁵. Tacitus dagegen gebraucht den Terminus *rex* sowohl zur Bezeichnung des Idealherrschers wie auch des Gewaltherrschers. Bei ihm hat der Begriff *regnum* den maliziösen Nebensinn der Tyrannenherrschaft noch nicht verloren⁸¹⁶. Dieser profane Sprachgebrauch bildet neben dem biblischen den Hintergrund für die wenigstens im übertragenen, bildlichen Sinne gebrauchte Bezeichnung der Vollendung als *regnum*. Dabei verwenden die christlichen Autoren den Terminus ausschließlich im positiven Sinn von ‚ideale Königsherrschaft‘. Diese positive Verwendung des Begriffs in der christlichen Eschatologie scheint nun auf den politischen Sprachgebrauch zurückzuwirken. Dazu stellt W. Suerbaum fest: Der „abwertende Nebensinn ist in der ausgehenden Antike, anscheinend unter dem Einfluß des christlichen Sprachgebrauchs, völlig verschwunden“⁸¹⁷.

Auch Hilarius verwendet *regnum* in einem positiven oder wenigstens neutralen Sinn. Das gilt nicht nur für die Eschatologie, sondern auch in bezug auf das römische Reich⁸¹⁸. Bezeichnet Hilarius die Vollendung als *regnum*, so ist damit angedeutet, daß er sie als Königreich vorstellt, in dem Christus als idealer König herrscht. Der Gedanke vom endzeitlichen Königtum Christi begegnet bereits bei der Vorstellung

(CSEL 22,206,1 Zingerle); tr. ps. 134,22 (CSEL 22,708,17 Zingerle); vgl. Tert. pud. 1,5 (CCL 2,1281 Dekkers); Lact. inst. 2,10,2 (CSEL 19,147,6 Brandt); inst. 4,20,5 (CSEL 19,365,4 Brandt); *regnum beatum*: tr. ps. 52,12 (CSEL 22,125,2 Zingerle); tr. ps. 120,16 (CSEL 22,570,3 Zingerle); tr. ps. 147,4 (CSEL 22,856,15 Zingerle); *beatitudinis regnum*: tr. ps. 51,19 (CSEL 22,112,3f Zingerle); *regnum pacis*: tr. ps. 67,14 (CSEL 22,290,10 Zingerle); *regnum paradisi*: trin. 10,67,30 (CCL 62A,522 Smulders); *regnum dei*: trin. 9,25,2,7 (CCL 62A,397f Smulders); trin. 11,39,3 (CCL 62A,566 Smulders); tr. ps. 118 samech 7 (CSEL 22,491,25 Zingerle); vgl. Tert. iejun. 15,5 (CCL 2,1274 Reifferscheid-Wissowa); orat. 5,1 (CCL 1,260 Diercks); pud. 16,4 (CCL 2,1312 Dekkers); Cypr. op. et eleemos. 9,199 (CCL 3A,61 Simonetti); Lact. epit. 67,8 (CSEL 19,760,12 Brandt); *regnum domini (Iesu Christi)*: trin. 10,34,26 (CCL 62A,488 Smulders); tr. ps. 118 lamed 14 (CSEL 22,466,4 Zingerle); tr. ps. 136,11 (CSEL 22,731,16 Zingerle); tr. ps. 144,4 (CSEL 22,830,28 Zingerle); vgl. Lact. mort. 16,11 (SC 39,95 Moreau); *regnum dominicum*: tr. ps. 126,2 (CSEL 22,615,6 Zingerle); vgl. Tert. orat. 5,1 (CCL 1,260 Diercks); vgl. auch Blaise, Dictionnaire 707 s. v. *regnum*.

815 Suerbaum, Staatsbegriff 39/49.

816 Suerbaum, Staatsbegriff 89/97, bes. 95 und 105.

817 Suerbaum, Staatsbegriff 300.

818 Coll. antiar. Par. B I,5,1 (CSEL 65,101,20 Feder); ad Const. 1,2,2 (CSEL 65,186,12 Feder); ad Const. 2,10,2 (CSEL 65,204,16 Feder); vom positiv verstandenen *regnum* unterscheidet sich das *regnum tyrannidis* mit unrechtmäßigen Herrschaftsansprüchen: coll. antiar. Par. A IV, 1,25,2 (CSEL 65,65,6 Feder).

vom Endgericht, das als Königsgericht verstanden wird, bei dem Christus als König und Richter fungiert⁸¹⁹. Das Erlangen der Vollendung schildert Hilarius als Aufnahme in das Reich⁸²⁰, als Teilhabe am Reich⁸²¹ oder als Besitzen des Reiches⁸²².

Die Rede vom Himmelreich oder Reich Christi im Kontext der Vollendung ist bildlich und in einem analogen Sinn zu verstehen. Das wird besonders deutlich, wenn Hilarius das Reich personal definiert und es wie Origenes und Cyprian mit Christus identifiziert: „Er selbst ist das Himmelreich“⁸²³. In der Bestimmung des Reiches als Christus selbst zeigt sich die christozentrische Sicht der Vollendung, und in dieser Christozentrik dürfte die Sinnspitze der *Regnum*-Vorstellung zu sehen sein. Noch einmal wird die Christozentrik der Reich-Christi-Vorstellung durch den Gedanken vom Mitherrschen der Vollendeten mit Christus unterstrichen, der mit der Vorstellung von den Mitrichtenden⁸²⁴ in Zusammenhang zu sehen ist. Darin wird die Einheit der Vollendeten mit Christus besonders deutlich: Hilarius spricht sogar von einem „Herrschen in Christus“⁸²⁵. Zugleich zeigt sich darin nochmals das Bildhaft-Analoge des Reiches, da es nicht nur ausschließlich personal als Einheit mit Christus verstanden, sondern auch als ein Reich vorgestellt wird, in dem es nur Herrschende und keine Beherrschten gibt. Als mit Christus Regierende nennt er die Apostel⁸²⁶, die Heiligen⁸²⁷ und die an ihn Glaubenden⁸²⁸. Die zentrale Bibelstelle, auf die sich Hilarius dafür immer wieder beruft, ist 1 Kor. 4, 8⁸²⁹.

Da Christus der König seines Reiches ist, sind die Mitherrschenden Könige, zu denen er sie eingesetzt hat⁸³⁰. Nach Röm 8, 17 sind die Gläubigen Erben Gottes und

819 Vgl. oben S. 266.

820 Tr. ps. 136,11 (CSEL 22,731,16 Zingerle).

821 Tr. ps. 52,12 (CSEL 22,125,2 Zingerle); tr. ps. 62,5 (CSEL 22,219,11f Zingerle); tr. ps. 126,2 (CSEL 22,615,7 Zingerle).

822 In Mt. 4,2,8f (SC 254,122 Doignon); tr. ps. 140,4 (CSEL 22,791,27f Zingerle).

823 In Mt. 12,17,14f (SC 254,284 Doignon); vgl. in Mt. 5,6,11/4 (SC 254,154 Doignon); Orig. comm. in Mt. 10,5 (GCS 40 = Orig. 10,6,1f Klostermann - Benz); comm. in Mt. 14,7 (GCS 40 = Orig. 10,289,16/24 Klostermann - Benz); Cypr. orat. 13,227/9 (CCL 3A,97 Moreschini). Vgl. Lampe, Notes 72. Hilarius dürfte an den Stellen im Matthäuskommentar von Cyprian beeinflusst sein.

824 Vgl. oben S. 272/4.

825 Tr. ps. 118 koph 12 (CSEL 22,529,19f Zingerle).

826 Tr. ps. 67,14 (CSEL 22,289,7/290,10 Zingerle).

827 In Mt. 10,4,8f (SC 254,220 Doignon); tr. ps. 51,17 (CSEL 22,109,19 Zingerle); tr. ps. 144,2 (CSEL 22,829,23f Zingerle).

828 Tr. ps. instr. 5 (CSEL 22,6,19/23 Zingerle); vgl. tr. ps. 2,42 (CSEL 22,69,23/70,9 Zingerle); c. Const. 1 (PL 10,578C).

829 In Mt. 10,4,9 (SC 254,220 Doignon); tr. ps. 2,42 (CSEL 22,69,28/70,2 Zingerle); tr. ps. 60,5 (CSEL 22,205,23/5 Zingerle); tr. ps. 67,14 (CSEL 22,289,20f Zingerle); tr. ps. 118 vau 10 (CSEL 22,417,5f Zingerle); tr. ps. 137,12 (CSEL 22,741,10f Zingerle).

830 Tr. ps. 59,3 (CSEL 22,195,5f Zingerle); tr. ps. 67,14 (CSEL 22,289,11f Zingerle); tr. ps. 67,30 (CSEL 22,306,15f Zingerle); tr. ps. 149,4 (CSEL 22,869,7/9 Zingerle).

Miterben Christi; daraus folgert Hilarius, daß sie auch Könige seien: „Und da sie durch den Gehorsam gegenüber seinen Geboten Erben Gottes, des Vaters, sein werden, werden sie auch Miterben unseres Herrn Jesus Christus sein; daraus, daß sie dem ewigen König Miterben sind, folgt notwendig, daß sie Könige seien“⁸³¹. Das Mitherrschen mit Christus und das Königsein mit ihm im Himmelreich ist die Frucht seines Erlösungswerkes: „Da er aus der Unterwelt seine Seele nahm (*adsumpsit*), nahm er uns mit sich (und machte uns) zu Königen“⁸³².

Das Himmelreich, das Hilarius als Teilhabe am Königtum Christi versteht, besagt eine letzte personale Einheit der Vollendeten mit ihm als dem endzeitlichen König. Darum bedeutet das Reich Christi bzw. das Himmelreich nicht nur Ewigkeit und Seligkeit⁸³³, sondern Gleichförmigkeit mit Christus: „Sie werden nämlich, gleichförmig seiner Herrlichkeit, mit ihm herrschen, und durch die von ihm angenommene Vereinigung (mit) unserer Natur werden alle in der Gemeinschaft seiner Natur bleiben“⁸³⁴. Darin erreicht die in der Menschwerdung Christi begonnene Vergöttlichung des Menschen ihre Vollendung.

In der Konsequenz der Vorstellung des Reiches als personaler Einheit der Gläubigen mit Christus und der Identifikation des Reiches mit seiner Person liegt es, wenn Hilarius die Gläubigen mit dem Reich Christi gleichsetzt, das er dem Vater übergibt⁸³⁵. Das Reich wird damit zur Chiffre für die Vollendeten, die nach der Auferstehung eine letzte personale Gemeinschaft mit Christus erreichen und an seinem Wesen teilhaben.

ii. Himmlisches Jerusalem.

Zur Schilderung der Vollendung benutzt Hilarius auch die Vorstellung von der ewigen Stadt, dem himmlischen Jerusalem. Dieses biblische Motiv wurzelt in jüdischen Endzeitvorstellungen⁸³⁶ und begegnet häufig in der frühchristlichen Literatur⁸³⁷.

831 Tr. ps. 2,43 (CSEL 22,70,20/3 Zingerle).

832 Tr. ps. 149,2 (CSEL 22,867,5f Zingerle).

833 Tr. ps. 67,33.37 (CSEL 22,309,4/6.312,7/9 Zingerle); tr. ps. 118 samech 7 (CSEL 22,491,24,6 Zingerle); tr. ps. 144,16 (CSEL 22,836,29/31 Zingerle); tr. ps. 148,8 (CSEL 22,864,21/8 Zingerle).

834 Tr. ps. 143,21 (CSEL 22,826,17/20 Zingerle); vgl. tr. ps. 144,4 (CSEL 22,830,27/33 Zingerle).

835 Trin. 11,39,1/17 (CCL 62A,566f Smulders); tr. ps. 60,5 (CSEL 22,206,20/2 Zingerle); tr. ps. 148,8 (CSEL 22,865,15/8 Zingerle).

836 Volz, Eschatologie 371/6; Strack - Billerbeck, Kommentar 4,1239 Reg. s. v. Jerusalem; E. Lohse, Art. Σιών κτλ., in: ThWbNT 7 (1964) 311/5.324f.

837 Atzberger, Geschichte 141 (Iust.). 244.257.262 (Iren.). 302.309f (Tert.). 353/5 (Clem. Alex.). 389.396/9 (Orig.). 478 (Method.); Barnard, Eschatology 93/5 (Iust.); Niederhuber, Eschatologie 87 (Ambros.); O'Connell, Eschatology 109.113.116 (Hieron.); Hill, Eschatology 140 (Gregor d. Gr.).

Der Gedanke vom himmlischen Jerusalem findet sich fast ausschließlich in der Psalmenerklärung unseres Autors, aber schon im Matthäuskommentar begegnen Anklänge an das Motiv. Diese ungleiche Verteilung über die Schriften des Hilarius dürfte ihren Grund in den exegetischen Erfordernissen haben, die aus der häufigen Erwähnung Jerusalems in den Psalmen erwachsen.

Für die Vorstellung von der himmlischen Stadt Jerusalem beruft sich Hilarius vor allem auf Mt. 5,35; Gal. 4,26; Hebr. 12,22 und Apk. 21,10/27. Er bezeichnet sie als *civitas aeterna, perfecta, caelestis, futura, beata, sancta*, als *sanctorum civitas, beati regni/dei civitas*, als *caelestis, aeterna, sancta* und *nova Hierusalem* sowie als *Sion sancta*⁸³⁸. Diese Bezeichnungen deuten bereits an, daß andere Vollendungs-vorstellungen wie Ewigkeit, Vollkommenheit, Seligkeit mit jener vom himmlischen Jerusalem verschmelzen.

Der *Civitas-Hierusalem*-Gedanke ist dem *Regnum-Christi*-Gedanken besonders nahe verwandt, impliziert aber andere Schwerpunkte. Während beim Himmelreich bzw. Reich Christi der Akzent stärker auf der eschatologischen Gemeinschaft mit dem erhöhten König Christus liegt, betont die Vorstellung von der himmlischen Stadt stärker die Gemeinschaft der Vollendeten untereinander, ohne freilich die Christusgemeinschaft auszuschließen. Das wird schon an Hilarius' *Civitas*-Begriff deutlich, der

838 *Aeterna civitas*: tr. ps. 121,4 (CSEL 22,572,23f Zingerle); tr. ps. 126,2 (CSEL 22,615,5 Zingerle); *perfecta civitas*: tr. ps. 126,12 (CSEL 22,621,13.15 Zingerle); *civitas caelestis*: tr. ps. 59,3 (CSEL 22,195,3 Zingerle); tr. ps. 121,1.4 (CSEL 22,570,17.572,23f Zingerle); tr. ps. 134,27 (CSEL 22,712,30 Zingerle); vgl. Tert. adv. Marc. 3,24,3 (CCL 1,542 Kroymann); *futura civitas*: tr. ps. 146,3 (CSEL 22,846,22f Zingerle); *beata civitas*: tr. ps. 126,8 (CSEL 22,619,6 Zingerle); tr. ps. 147,4f (CSEL 22,856,11.857,11 Zingerle); tr. ps. 148,7 (CSEL 22,864,14 Zingerle); *civitas sancta*: tr. ps. instr. 11 (CSEL 22,11,8 Zingerle); tr. ps. 118 koph 12 (CSEL 22,529,17 Zingerle); tr. ps. 121,7 (CSEL 22,574,18f Zingerle); tr. ps. 128,9 (CSEL 22,643,18 Zingerle); tr. ps. 136,5 (CSEL 22,726,15 Zingerle); tr. ps. 146,3 (CSEL 22,846,20 Zingerle); vgl. Tert. adv. Iud. 3,4 (CCL 2,1345 Kroymann); adv. Iud. 13,25 (CCL 2,1390 Kroymann); PsCypr. mont. Sina et Sion 10 (CSEL 3,3,116,5 Hartel); Lact. inst. 7,24,6 (CSEL 19,659,11 Brandt); inst. 7,26,1 (CSEL 19,665,11f Brandt); epit. 67,3 (CSEL 19,759,12 Brandt); *sanctorum civitas*: tr. ps. 59,13 (CSEL 22,201,11 Zingerle); vgl. Lact. epit. 67,6 (CSEL 19,760,1 Brandt); *beati regni civitas*: tr. ps. 147,4 (CSEL 22,856,15f Zingerle); *civitas dei*: tr. ps. 13,5 (CSEL 22,88,6 Zingerle); tr. ps. 121,5 (CSEL 22,573,15 Zingerle); tr. ps. 124,3 (CSEL 22,599,5 Zingerle); tr. ps. 146,1 (CSEL 22,844,20 Zingerle); vgl. Tert. adv. Marc. 3,23,2 (CCL 1,540 Kroymann); *caelestis Hierusalem*: tr. ps. instr. 11 (CSEL 22,11,8 Zingerle); tr. ps. 67,30 (CSEL 22,306,15 Zingerle); tr. ps. 121,2 (CSEL 22,571,21 Zingerle); tr. ps. 124,4 (CSEL 22,600,10 Zingerle); tr. ps. 128,9 (CSEL 22,643,12 Zingerle); tr. ps. 136,5 (CSEL 22,726,14 Zingerle); tr. myst. 1,18,2 (CSEL 65,16,14 Feder); vgl. Tert. scorp. 12,8 (CCL 2,1093 Reifferscheid - Wissowa); *aeterna Hierusalem*: tr. ps. 59,13 (CSEL 22,201,10 Zingerle); tr. ps. 145,1 (CSEL 22,840,10 Zingerle); *sancta Hierusalem*: tr. ps. 121,5 (CSEL 22,573,15 Zingerle); tr. ps. 131,23 (CSEL 22,680,2 Zingerle); tr. ps. 133,2 (CSEL 22,691,22f Zingerle); *nova Hierusalem*: tr. ps. 54,12 (CSEL 22,155,24 Zingerle); vgl. Tert. spect. 30,1 (CCL 1,252 Dekkers); *Sion sancta*: tr. ps. 131,23 (CSEL 22,680,1f Zingerle); tr. ps. 136,10 (CSEL 22,729,26/730,1 Zingerle).

eine Nähe zu Ciceros Definition erkennen läßt: Der Bischof von Poitiers versteht die *civitas* als *coetus, congregatio* oder *conventus hominum*⁸³⁹. Entsprechend kennzeichnet er die himmlische Stadt als *coetus* und *congregatio* der Auserwählten, der vollendeten Heiligen⁸⁴⁰. Andererseits bezeichnet Hilarius aber gerade die Kirche als *coetus sanctorum*, durch die der Zugang zum himmlischen Jerusalem besteht, ja die das himmlische Jerusalem sein wird⁸⁴¹. Die himmlische Stadt erscheint somit als die himmlische Kirche, die Gemeinschaft der im Himmel vollendeten Gläubigen⁸⁴². Im Gegensatz zum irdischen Jerusalem, das Menschen vergeblich aufgebaut haben, wird das himmlische Jerusalem von Christus (oder Gott) selbst aufgebaut⁸⁴³. Hilarius verbindet mit der Vorstellung vom himmlischen Jerusalem eine Dynamik, die in der eschatologischen Spannung zwischen ‚Schon‘ und ‚Noch-nicht‘ wurzelt: Die himmlische Stadt wird langsam aufgebaut; sie ist keine rein futurische Größe, sondern seit dem Kommen Christi bereits in der Kirche gegenwärtig. Mit Christus beginnt der Aufbau des himmlischen Jerusalem, aber der Beginn des Aufbaus ist noch nicht dessen Vollendung; vielmehr entsteht die himmlische Stadt durch den Aufbau und wächst ihrer Vollendung entgegen⁸⁴⁴. Der Aufbau des himmlischen Jerusalem geschieht einerseits durch die Verkündigung des Reiches Gottes⁸⁴⁵, andererseits durch das Werk des Glaubens und der Hoffnung⁸⁴⁶. Der Glaube ist gleichsam der Fels, auf dem die himmlische Stadt errichtet wird⁸⁴⁷. Ihr Aufbau geschieht zu jeder Zeit bis zur Vollendung der Welt⁸⁴⁸.

Ebenso wie Christi Reich versteht Hilarius das himmlische Jerusalem als eine rein personale Größe. Das ergibt sich bereits aus seinem *Civitas*-Begriff. Gott hat sich Sion-Jerusalem zu seiner Wohnung erwählt; er wird aber nicht von irgendwelchen Orten umschlossen. Diese Überlegung führt den Bischof von Poitiers zum himmlischen

839 Tr. ps. 68,32 (CSEL 22,339,24f Zingerle); tr. ps. 136,12 (CSEL 22,732,14/7 Zingerle); in Mt. 4,12,3/9 (SC 254,130 Doignon); vgl. in Mt. 8,4,27/32 (SC 254,198 Doignon); zu *coetus* siehe die folgende Anm.; zu Ciceros *Civitas* Definition vgl. Suerbaum, Staatsbegriff 66/70; Burns, Christology 106; ferner: Blaise, Dictionnaire 156 s. v. *civitas*.

840 Tr. ps. 146,3 (CSEL 22,846,20f Zingerle); vgl. tr. ps. 67,30 (CSEL 22,306,9 Zingerle); tr. ps. 126,2 (CSEL 22,615,5 Zingerle); tr. ps. 126,10 (CSEL 22,620,8 Zingerle); tr. ps. 131,23 (CSEL 22,680,3 Zingerle); tr. ps. 147,4 (CSEL 22,856,16 Zingerle).

841 Tr. ps. 121,5 (CSEL 22,573,14/20 Zingerle); vgl. tr. ps. 68,32 (CSEL 22,339,25/340,6 Zingerle); oben S. 128.132/4.

842 Tr. ps. 54,12 (CSEL 22,155,24f Zingerle).

843 Tr. ps. 146,1 (CSEL 22,844,12/845,17 Zingerle); vgl. tr. ps. 126,10 (CSEL 22,620,1/10 Zingerle).

844 Tr. ps. 126,10 (CSEL 22,620,9/12 Zingerle).

845 Tr. ps. 147,4 (CSEL 22,856,4/16 Zingerle).

846 Tr. ps. 143,3 (CSEL 22,846,20f Zingerle).

847 Tr. ps. 147,7 (CSEL 22,858,19/26 Zingerle).

848 Tr. ps. 121,4 (CSEL 22,572,24/573,5 Zingerle).

Jerusalem: Nicht das irdische, sondern das himmlische Jerusalem, die Gemeinschaft der Gläubigen ist es, die Gott zu seiner Wohnung erwählt hat⁸⁴⁹. Diesem rein personalen Verständnis des himmlischen Jerusalem ordnet sich auch die bildhafte Vorstellung von der himmlischen Stadt, die aus lebendigen Steinen erbaut ist (vgl. 1 Petr. 2, 5), unter. Die lebendigen Steine, aus denen die himmlische Stadt gebaut ist, sind die Heiligen: jeder Heilige bildet selbst einen Teil des himmlischen Jerusalem⁸⁵⁰. Auch das Fundament der ewigen Stadt wird personal interpretiert: Nach 1 Kor. 3, 11 ist es Christus⁸⁵¹; andererseits nennt Hilarius unter Berufung auf Eph. 2, 20 die Apostel als Fundament der himmlischen Stadt, die er mit den in der Apokalypse genannten zwölf Edelsteinen (Apk. 21, 19f) in Verbindung bringt⁸⁵²; schließlich weiß der Bischof von Poitiers ebenfalls mit Bezugnahme auf Eph. 2, 20 die Apostel und Propheten als Fundament der ewigen Stadt⁸⁵³. Wenngleich diese Aussagen nicht ganz kongruent sind, so kommen sie doch in der personalen Interpretation des himmlischen Jerusalem überein. Die Sicht des himmlischen Jerusalem als personaler Gemeinschaft der Vollendeten verdeutlicht nochmals das Bildhaft-Metaphorische dieser Vollendungs Vorstellung.

Der Gedanke vom himmlischen Jerusalem verbindet sich mit verschiedenen anderen Vollendungs Vorstellungen. Bereits an der Terminologie wurde das deutlich. In der himmlischen Stadt herrschen Friede und Freude⁸⁵⁴. Wegen der Einmütigkeit der Heiligen ist sie eine Stadt des Friedens⁸⁵⁵. Ferner wird das himmlische Jerusalem, das nach Mt. 5, 35 „die Stadt des großen Königs“ ist, mit dem Reich Christi identifiziert⁸⁵⁶; in der himmlischen Stadt herrscht Christus als König⁸⁵⁷. Schließlich ist das himmlische Jerusalem identisch mit dem Paradies, aus dem Adam dereinst vertrieben wurde, und in das der Mensch durch Christi Erlösungswerk in der Vollendung zurückgelangt⁸⁵⁸.

849 Tr. ps. 131,23 (CSEL 22,679,17/680,12 Zingerle); vgl. tr. ps. 126,7 (CSEL 22,618,1/14 Zingerle).

850 Tr. ps. 136,12 (CSEL 22,732,14/7 Zingerle); vgl. tr. ps. 147,4 (CSEL 22,856,11f Zingerle).

851 Tr. ps. 136,12 (CSEL 22,732,18/25 Zingerle).

852 Tr. ps. 121,1 (CSEL 22,570,22/571,2 Zingerle); tr. ps. 121,3 (CSEL 22,572,9f Zingerle).

853 Tr. ps. 118 koph 12 (CSEL 22,529,14/21 Zingerle); tr. ps. 126,8 (CSEL 22,618,20f Zingerle); tr. ps. 128,9 (CSEL 22,643,18f Zingerle).

854 Tr. ps. 147,7 (CSEL 22,858,20/6 Zingerle); vgl. tr. ps. 121,14 (CSEL 22,578,18f Zingerle); tr. ps. 147,2 (CSEL 22,854,23/6 Zingerle); tr. ps. 148,1 (CSEL 22,859,15f Zingerle).

855 Tr. ps. 147,1 (CSEL 22,854,23f Zingerle).

856 Tr. ps. 126,2 (CSEL 22,615,4/7 Zingerle); tr. ps. 136,11 (CSEL 22,731,14/7 Zingerle); tr. ps. 147,2 (CSEL 22,854,23/6 Zingerle); tr. ps. 147,3 (CSEL 22,856,15f Zingerle); tr. ps. 148,1 (CSEL 22,859,19f Zingerle).

857 Tr. ps. 2,26 (CSEL 22,57,2/5 Zingerle); tr. ps. 145,7 (CSEL 22,844,3/7 Zingerle); tr. ps. 149,2 (CSEL 22,867,11/20 Zingerle).

858 Tr. ps. 136,5 (CSEL 22,726,20/2 Zingerle); tr. ps. 136, 7 (CSEL 22,728,13/8 Zingerle).

d. Unterwerfung und Übergabe des Reiches.

Die letzten eschatologischen Vorgänge, die nach der Auferstehung und dem Endgericht stattfinden, beschreibt Hilarius als Übergabe des Reiches Christi an den Vater und als Unterwerfung des Gottessohnes unter den Vater⁸⁵⁹. Biblische Grundlage dafür ist der Abschnitt 1 Kor. 15, 24/8, den Hilarius ausgiebig zitiert, und anhand dessen Aussagen er seine Gedanken entwickelt. Der Bischof von Poitiers greift damit ein traditionelles Motiv auf, das im Westen bei Tertullian und Novatian sowie im Osten bei Markell von Ankyra, Eusebius von Cäsarea und Cyrill von Jerusalem bereits begegnet⁸⁶⁰. Die Exegese des Hilarius von 1 Kor. 15, 24/8, die sich ausschließlich in *De trinitate* und der Psalmenauslegung findet, ist deutlich von den christologischen Auseinandersetzungen des vierten Jahrhunderts geprägt: Seine Auslegung des Textes wendet er einerseits gegen die Arianer, die aus 1 Kor. 15, 24/8 die Inferiorität des Sohnes gegenüber dem Vater begründen⁸⁶¹; andererseits scheint er auch Markell von Ankyra zu bekämpfen, der unter Berufung auf die Korintherbrief-Stelle ein Ende der Herrschaft des Sohnes behauptete⁸⁶².

Unter Bezugnahme auf 1 Kor. 15, 24/8 erläutert Hilarius in *De trinitate*, nach dem Paulustext gebe es einen dreifachen Gegenstand zu untersuchen: 1. das Ende, 2. die Übergabe (des Reiches) und 3. die Unterwerfung. Jedoch entspreche diese Reihenfolge nicht der Ordnung der Lehre des Apostels: danach finde zuerst die Übergabe (des Reiches), dann die Unterwerfung und schließlich das Ende statt. Dabei seien die einzelnen Vorgänge einander über- und untergeordnet, so daß der nächste Schritt erst auf den vorhergehenden folgen könne⁸⁶³. Entsprechend setzt die Übergabe des Reiches die vollzogene Entmachtung der Gewalten und die Unterwerfung der Feinde unter die Füße Christi nach 1 Kor. 15, 24/27a voraus⁸⁶⁴.

859 Vgl. dazu: Schendel, Herrschaft 158/67; Martinez Sierra, Prueba escrituristica 111/20; Pelland, Règne 658/74; ders., Subjectio; Galtier, Hilaire 153/5; Doignon, Implications; Figura, Kirchenverständnis 81/96. Zur Auslegung von 1 Kor. 15,24/8 und zum Verständnis der Stelle im Kontext der paulinischen Eschatologie vgl. Schendel, Herrschaft 1/24 mit Diskussion der Forschung; E. Schweizer, „Pour que Dieu soit tout en tous“ (1 Cor., XV. 28). Contribution à la notion de l'image de Dieu dans les perspectives eschatologiques de Jésus et de Paul, in: J. Coppens (Hrsg.), La Notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes (= EThL.B 41) (Gembloux Löwen 1976) 275/91.

860 Vgl. Schendel, Herrschaft 30/157.

861 Vgl. Martinez Sierra, Prueba escrituristica 111/20; Schendel, Herrschaft 158/67; Pelland, Règne 658.

862 Vgl. Schendel, Herrschaft 159f; Doignon, Implications 247; Martinez Sierra, Prueba escrituristica 113; Pelland, Règne 658; Galtier, Hilaire 146; Figura, Kirchenverständnis 359; Coustant, Praef. gen. 208 (PL 9,100B/C).

863 Trin. 11,25,1/26,17 (CCL 62A,555f Smulders).

864 Trin. 11,26,7/15 (CCL 62A,556 Smulders).

Die Frage nach dem handelnden Subjekt der Unterwerfung unter Christus ist schon im Paulustext nicht eindeutig. In Vers 24 ist zweifellos Christus das Subjekt, in Vers 27a ist es dagegen Gott. In dem zwischen beiden stehenden Vers 25 könnte Christus ebenso wie Gott handelndes Subjekt sein⁸⁶⁵. Aus dieser Unsicherheit des Paulustextes resultiert, daß Hilarius bezüglich des Subjekts der Unterwerfung schwankt: Einmal ist es Gott, ein anderes Mal Christus⁸⁶⁶. Die Spannung, die in dem Wechsel zwischen beiden Subjekten liegt, gleicht er aus, indem er das Handeln Gottes (des Vaters) und das Handeln Christi in eins sieht, da Christus Gott ist und durch ihn der Vater handelt: „Gottes Wesen bleibt nämlich in ihm aufgrund seines Hervorgangs (aus dem Vater) und tut das, was er (Christus) selbst tut; er handelt so, daß das (was er tut) Gott tut und doch er selbst tut, was Gott tut; so soll in dem, was er (Christus) tut, sein Handeln als Sohn Gottes erkannt werden, in dem aber, was Gott tut, die Eigentümlichkeit der Natur des Vaters als im Sohn zum Vorschein kommend wahrgenommen werden“⁸⁶⁷. Aufgrund dieser Ineinsschau von Gottes und Christi Handeln, mit der er der arianischen Behauptung der Inferiorität Christi begegnet, kann Hilarius die Unterwerfung der feindlichen Mächte sowohl als Christi wie auch als Gottes Werk interpretieren: „Wie er (Christus) selbst sich jetzt die Feinde unterworfen hat, so hat doch Gott (sie) ihm unterworfen; damit bezeugt er, daß sein ganzes Werk Gottes Werk in ihm ist“⁸⁶⁸.

Die endzeitliche Unterwerfung – Unterwerfung (*subiectio*) ist bei Hilarius in diesem Kontext ein heilsgeschichtlicher Terminus – unterscheidet er ausdrücklich von der endzeitlichen Entmachtung (*evacuatio*). Dabei versteht er die *evacuatio* als Wegnahme des Rechtes auf Macht, als Zerstören der Herrschaft und als Aufhören der Macht, die *subiectio* dagegen als ein mit dem Gehorsam und dem Glauben verbundenes Geschehen⁸⁶⁹. Nach 1 Kor. 15, 24b werden die feindlichen Kräfte, Mächte und Gewalten, unter denen Hilarius den Teufel und die Seinen versteht, entmachtet. Er

interpretiert deren Entmachtung unter Berufung auf Mt. 25, 41 als deren Übergabe an das ewige Feuer in den ewigen Untergang⁸⁷⁰. Die *evacuatio* der Mächte und Gewalten scheint demnach mit dem Vollzug des Strafgerichtes an ihnen identisch zu sein.

Die letzte feindliche Macht („der letzte Feind“), die nach 1 Kor. 15, 26 – nach der Unterwerfung der Feinde (vgl. 1 Kor. 15, 25)⁸⁷¹ entmachtet wird, ist der Tod. Hilarius schildert die Entmachtung des Todes aber nicht als *evacuatio*, vielleicht weil er den Tod eher als eine Macht im uneigentlich-metaphorischen Sinn vorstellt und nicht an ein Gericht über den Tod denkt, sondern er schildert sie als Überwältigung (*devictio*) und Beseitigung (*mortem absorbere*). Dabei bedeutet ihm der Sieg über den Tod nichts anderes als die Auferstehung von den Toten⁸⁷².

Im Gegensatz zur Entmachtung der Mächte, Kräfte und Gewalten steht die Unterwerfung der Feinde unter die Füße Christi (1 Kor. 15, 25). Hatte Hilarius die *evacuatio* als Übergabe an die ewige Strafe verstanden, so scheint die *subiectio* mit dem Erhalt des Auferstehungsleibes identisch zu sein: Die Unterwerfung ist *vel concessionis vel demutationis demonstratio*⁸⁷³. Daß der Bischof von Poitiers mit diesen Termini auf die Wesensumwandlung des irdischen Leibes in den Auferstehungsleib abzielt, wird in *trin.* 11, 35 deutlich. Dort zitiert er zur Umschreibung der Unterwerfung Phil. 3, 21 („der den Leib unserer Niedrigkeit verwandeln wird und dem Leib seiner Herrlichkeit gleichförmig machen wird gemäß der Wirksamkeit seiner Taten, mit der er sich alles unterwerfen kann“) und erläutert: „Unterwerfung ist also auch der Übergang (*concessio*) von einem Wesen in ein anderes: während es aufhört zu sein, was es ist, wird es demjenigen unterworfen, in dessen Form es übergeht. Es hört aber nicht auf zu sein, damit es nicht mehr sei, sondern damit es fortschreite (*proficiat*); es wird durch die Umwandlung (*demutatio*) unterworfen, indem es in die Gestalt der anderen, angenommenen Art übergeht“⁸⁷⁴. Bezeichnenderweise benutzt Hilarius neben den für die Umwandlung in den Auferstehungsleib charakteristischen Termini *concessio* und *demutatio* den Terminus *profectus* (*proficere*), durch den die Unterwerfung als heilsgeschichtlicher Vorgang interpretiert wird. Insofern die Unterwerfung die Auferste-

865 Vgl. Schendel, Herrschaft 15/7. Schendel entscheidet sich für Christus, die Einheitsübersetzung für Gott als Subjekt des Verses 25.

866 Gott: *trin.* 11,26,12 (CCL 62A,556 Smulders); tr. ps. 118 lamed 8 (CSEL 22,461,21/5 Zingerle) mit Zitat von Ps. 109,1; tr. ps. 148,8 (CSEL 22,865,8f Zingerle); Christus: *trin.* 11,22,11f (CCL 62A,552 Smulders); *trin.* 11,26,7/11 (CCL 62A,556 Smulders); *trin.* 11,40,1/3 (CCL 62A,567 Smulders); tr. ps. 9,4 (CSEL 22,77,17/20 Zingerle); tr. ps. 60,5 (CSEL 22,206,1/3 Zingerle).

867 *Trin.* 11,33,25/30 (CCL 62A,562 Smulders).

868 *Trin.* 11,33,6/8 (CCL 62A,561 Smulders).

869 *Trin.* 11,32,5/12 (CCL 62A,561 Smulders): *Evacuatio autem non idem est quod subiectio. Nam evacuare adversantem potestatem, hoc est ius potestatis auferre ne maneat, et per potestatis evacuationem regni est abolere dominatum . . . hunc eundem regni istius potentem mundi principem ante testatus, cuius potestas desinet regni sui evacuata dominatu. Subiectio vero, quae et oboedientiae et fidei est . . .*; vgl. Kinnavey, Vocabulary 92.216.

870 *Trin.* 11,32,1/5 (CCL 62A,560f Smulders).

871 Vgl. *trin.* 11,35,1f (CCL 62A,563 Smulders).

872 *Trin.* 11,35,3f (CCL 62A,563 Smulders): *Devictio autem mortis nihil aliud quam resurrectio ex mortuis est*; *trin.* 11,26,13 (CCL 62A,556 Smulders): *ut novissima ab eo mors inimica vincatur*; tr. ps. 55,12 (CSEL 22,168,2f Zingerle): *cum mortem potestas immortalis absorbebit*. Daß Hilarius bezüglich des Todes nicht den Terminus *evacuatio/evacuare* gebraucht, mag nicht zuletzt auf die von ihm benutzte Bibelübersetzung zurückgehen, in der καταργέω in Vers 24b mit *evacuare* und in Vers 26 mit (*de*)*vincere* übersetzt zu sein scheint.

873 *Trin.* 11,32,12f (CCL 62A,561 Smulders).

874 *Trin.* 11,35,11/20 (CCL 62A,564 Smulders).

hung zur Vollendung und die Überwältigung des Todes nichts anderes als die Auferstehung ist, kann Hilarius sagen, daß in der Unterwerfung der Feinde der Tod besiegt wird⁸⁷⁵.

Welche Feinde Christus unterworfen werden und wie die Unterwerfung geschieht, ist bei Hilarius nur vage angedeutet. In Anlehnung an Origenes⁸⁷⁶ nennt er die Juden, die Feinde des Kreuzes Christi, die für die Unterwerfung aufbewahrt werden⁸⁷⁷. Denkt der Bischof von Poitiers an *alle* Juden oder nur an einen Teil des jüdischen Volkes? Der Text gibt keine eindeutige Auskunft. Jedenfalls ist für Hilarius die Unterwerfung ein Akt des Glaubens und des Gehorsams gegenüber Gott. Ausdrücklich unterscheidet er zwischen der *subiectio*, die Christus vollzieht, und der *subiectio fidei*, die der erstgenannten vorausgeht⁸⁷⁸. Das setzt voraus, daß diejenigen, die von Christus unterworfen werden, d. h. vollendet werden, zuvor zum Glauben kommen, sich also im Glauben unterwerfen. Nimmt man an, Hilarius denke an eine Rettung ganz Israels aufgrund eines endzeitlichen Gnadenaktes Christi, so würde das seiner Lehre vom Gerichtetsein aufgrund des Unglaubens widersprechen⁸⁷⁹. Dagegen stehen auch explizite Aussagen vor allem des Matthäuskommentars von der ewigen Verdammnis Israels bzw. der Synagoge wegen ihres Unglaubens⁸⁸⁰. Vielleicht denkt der Bischof von Poitiers eher an den ‚Rest Israels‘, der am Ende der Welt zum Glauben kommt und gerettet wird⁸⁸¹.

Wenn Christus alles unterworfen ist, d. h. nach der Auferstehung und dem Erhalt des Auferstehungsleibes, übergibt Christus das Reich dem Vater (1 Kor. 15, 24). Hilarius' Deutung der Reichsübergabe ist eine offensichtliche Antwort auf die arianische (und wohl auch auf die ‚sabellianische‘) Exegese von 1 Kor. 15, 24. Darum sieht er sich in *De trinitate* genötigt, vor seiner Darlegung der Reichsübergabe zuerst die häretische Auffassung zurückzuweisen, die Reichsübergabe bedeute ein Aufhören (*defectio*) der Herrschaft Christi. Dazu zitiert er Lk. 10, 22 („Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden“) sowie Mt. 28, 18 („Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden“) und argumentiert: „Wenn das Gegebenhaben ein Entbehrhaben ist, so hat auch der Vater dessen entbehrt, was er (dem Sohn) gegeben hat. Wenn aber der Vater durch die Übergabe nicht entbehrt hat, dann kann man einsehen, daß auch der Sohn dessen nicht entbehrt, was er übergibt. Wenn er also alles übergeben hat und

an dem, was er übergeben hat, keinen Mangel zu leiden scheint, dann bleibt nur übrig, daß in der Übergabe ein Vorgang des Heilsplans erkannt werde, aufgrund dessen weder der Vater durch die Übergabe entbehrt noch der Sohn, indem er (dem Vater) gibt, Mangel leidet“⁸⁸². Indem Hilarius die arianische These vom Aufhören der Herrschaft Christi durch logische Schlußfolgerungen auf den Vater überträgt ein für jeden unerträglicher Gedanke, führt er sie *ad absurdum*, und indem er die Reichsübergabe als einen Vorgang der Heilsökonomie deutet, ermöglicht er andererseits die Einsicht, daß Christi Herrschaft mit der Reichsübergabe kein Ende hat.

Hilarius' Verständnis der Übergabe des Reiches führt aus der arianischen Engführung einer christologisch-trinitarischen Interpretation heraus zu einer stärker eschatologisch-soteriologischen Interpretation. Mit Recht stellt Schendel fest, er habe damit „die rein trinitarische Ebene, in der sich die arianische Exegese bewegt, . . . sehr wirksam verlassen“⁸⁸³. Da der Bischof von Poitiers das Reich Christi personal als die in ihm vollendeten Gläubigen versteht⁸⁸⁴, ist es nur konsequent, wenn er das Reich, das Christus dem Vater übergibt, als die im Auferstehungsleib vollendeten Gläubigen interpretiert. Dabei betont er erneut, daß Christus nicht seine Macht an den Vater abgibt, da Paulus in 1 Kor. 15, 24 nicht sagt: „Er wird *sein* Reich übergeben“, sondern: „Er wird *das* (oder *als*) Reich übergeben“⁸⁸⁵. Hilarius unterscheidet zwischen dem Reich des Vaters und dem Reich des Sohnes. Bei der Übergabe des Reiches gehen die Vollendeten vom Reich des Sohnes in das Reich des Vaters über⁸⁸⁶. Dafür beruft sich der Bischof von Poitiers auf Mt. 13, 43: „Die Gerechten werden leuchten wie die Sonne im Reich ihres Vaters“⁸⁸⁷. Zur Schilderung des Übergangs der Vollendeten vom Reich des Sohnes in das des Vaters verwendet er die heilsökonomisch-soteriologischen Termini *proficere*, *provehī* und *provectio*⁸⁸⁸, die ein Fort-

875 Trin. 11, 35, 10f (CCL 62A, 564 Smulders).

876 Orig. comm. in Mt. 14, 20 (GCS 40 = Orig. 10, 332, 24/333, 13 Klostermann - Benz).

877 Trin. 11, 34, 1/14 (CCL 62A, 563 Smulders).

878 Trin. 11, 35, 11f (CCL 62A, 564 Smulders): *Quae autem subiectionis perfecta illa post fidei subiectionem proprietatis sit.*

879 Vgl. oben S. 275.

880 Z. B. in Mt. 21, 6, 1/8, 20 (SC 258, 128/32 Doignon).

881 Vgl. oben S. 229. 236f.

882 Trin. 11, 29, 7/18 (CCL 62A, 558 Smulders). Zur Stelle vgl. Borchardt, *Struggle* 133.

883 Schendel, *Herrschaft* 161.

884 Vgl. oben S. 316f.

885 Trin. 11, 39, 1/10 (CCL 62A, 566 Smulders): *Nos itaque tradet in regnum . . . Tradet enim Filius Deo regnum eos, quos vocavit in regnum*; vgl. tr. ps. 60, 5 (CSEL 22, 206, 22 Zingerle); *tradens eos regnum deo patri*; tr. ps. 148, 8 (CSEL 22, 865, 15/8 Zingerle): *regnat itaque dominus traditurus deo patri regnum, non regni potestate cariturus, sed nos, qui regnum eius sumus, deo patri traditurus in regnum*; tr. ps. 139, 17 (CSEL 22, 788, 29/31 Zingerle).

886 Tr. ps. 148, 8 (CSEL 22, 864, 21f Zingerle); vgl. tr. ps. 9, 4 (CSEL 22, 78, 1f Zingerle) und die Belege unten in Anm. 888. Zur Unterscheidung von Reich des Vaters und des Sohnes vgl. Wild, *Divinisation* 71f; Coustant, *Praef. gen.* 196/202. 209/19 (PL 9, 96A/98B. 100C/106C).

887 Trin. 11, 39, 9f (CCL 62A, 566 Smulders).

888 Tr. ps. instr. 11 (CSEL 22, 11, 9f Zingerle): *in dei patris regnum per regnum filii proficiamus*; tr. ps. 118 lamed 14 (CSEL 22, 466, 4f Zingerle): *dies regni domini nostri Iesu Christi, ex quo in regnum dei patris provehemur*; tr. ps. 148, 8 (CSEL 22, 865, 18f Zingerle): *regni traditio nostra provectio est, ut, qui in regno filii erimus, in regno quoque simus et patris.*

schreiten auf die Vollendung hin bezeichnen. Die Reichsübergabe bedeutet insofern einen Fortschritt zur Vollendung, als dadurch erst die Gottesschau vermittelt wird⁸⁸⁹ und als die Vollendeten dadurch auch zu ‚Königen‘ im Reich des Vaters werden⁸⁹⁰. Wenn Hilarius bei der Darstellung der Reichsübergabe mehrfach Formulierungen gebraucht, nach denen Christus nicht zu herrschen aufhört, sondern weiterregiert⁸⁹¹ so ist das ein betont antihäretisches Element in der christologischen Auseinandersetzung. Durch die Übergabe der Vollendeten als Reich des Sohnes in das des Vaters geht das Reich Christi in das des Vaters über, werden mithin beide Reiche identisch: „Dadurch ist das Reich Christi auch das Reich Gottes des Vaters“⁸⁹². Die Reichsübergabe führt zu einer letzten Einheit in Gott, da diejenigen, die schon Miterben Christi, der Familie Gottes zugehörig und der Herrlichkeit der ewigen Güter teilhaft sind, nun auch mit dem Vater herrschen, so daß in ihnen „Gott alles in allem ist“ (1 Kor. 15, 28)⁸⁹³. Das Thema von der Übergabe des Reiches verdeutlicht Christi Stellung als Mittler in der Theologie des Hilarius, da die Vollendung im Reich des Vaters durch Christus vermittelt ist, „durch den . . . alle Zugang zum Vater haben“⁸⁹⁴.

Mit der Übergabe des Reiches ist nach 1 Kor. 15, 28 die Unterwerfung des Sohnes unter den Vater verbunden. Wie bei der Reichsübergabe muß Hilarius mit seiner Deutung der Unterwerfung die arianische Exegese von 1 Kor. 15, 28 zurückweisen, die darin einen Schriftbeweis für die Geschöpflichkeit und Schwäche des Sohnes sieht. Seine Fragestellung ist ganz von dem arianischen Argument geprägt⁸⁹⁵. Dem ontologisch-christologischen Verständnis der Arianer von *subiectio* stellt Hilarius in *De trinitate* ein heilsgeschichtlich-soteriologisches gegenüber. Die Unterwerfung des Sohnes unter den Vater ist für ihn nicht vergleichbar mit der Unterwerfung der Knechtschaft unter die Herrschaft oder der Schwachheit unter die Kraft oder der Unehre unter die Ehre, so daß der Sohn aufgrund seines vom Vater verschiedenen Wesens diesem unterworfen sei⁸⁹⁶. Hilarius antwortet der arianischen Interpretation von 1 Kor. 15,

28, nach der Christus dem Vater aufgrund seines unvollkommenen Wesens auch schon jetzt in der Zeitlichkeit unterworfen sei, mit dem Hinweis auf den Zeitpunkt der Unterwerfung im Heilsplan, den der Apostel genau bestimmt habe. Danach ist Christus jedenfalls jetzt noch nicht unterworfen⁸⁹⁷. Er hält damit an der strikten Zukünftigkeits der Unterwerfung Christi unter den Vater fest.

Hilarius will unter *subiectio* etwas anderes verstehen als die Arianer⁸⁹⁸. Sie bedeutet nicht die Unterordnung des (wesensmäßig) Geringeren unter den Höheren; vielmehr resultiert sie aus der freiwilligen Selbsterniedrigung und dem frei geleisteten Gehorsam Christi gegenüber dem Vater⁸⁹⁹. Dabei betont der Bischof von Poitiers, daß die endzeitliche Unterwerfung Christi nicht auf einem neuen Gehorsam beruht, sondern aufgrund des Heilsplanes erst zur festgesetzten Zeit erfolgt⁹⁰⁰. Der Gehorsam gegenüber dem Vater ist vielmehr schon in der Inkarnation gegeben. Hilarius zitiert als Belege dafür Joh. 6, 38; 8, 29; Mt. 26, 42 und Phil. 2, 8 und kommentiert zur Philipperstelle: „In dem Wesen dessen, der sich erniedrigt, liegt es begründet, daß er nicht niedrig ist, und wer gehorsam wird, nimmt es willentlich auf sich, daß er gehorcht, da er durch seine (freiwillige) Erniedrigung gehorsam wird“⁹⁰¹. Daraus ergibt sich das Argument gegen die arianische Interpretation der *subiectio* Christi, das Hilarius allerdings nicht mit letzter Deutlichkeit auszieht: Christi Selbsterniedrigung und sein Gehorsam gegenüber dem Vater nehmen seinem göttlichen Wesen nichts. Da seine Unterwerfung am Ende der Zeiten hinsichtlich seines Gehorsams gegenüber dem Vater nichts Neues bringt gegenüber jetzt, da er nicht unterworfen ist, bewirkt sie keine Subordination unter den Vater. Vielmehr ist die Bezeichnung ‚Unterwerfung‘ nichts anderes als der Aufweis des Geheimnisses⁹⁰².

Auch in *De synodis* kommt Hilarius auf die Unterwerfung des Sohnes zu sprechen. Wiederum sieht er sie in der Verbindung mit dem Gehorsam gegenüber dem Vater, der Christus eigen ist. Der Bischof von Poitiers sieht den Gehorsam Christi in der Sohn-Vater-Beziehung begründet und charakterisiert ihn als ein daraus erwachsendes ‚Pflichtgefühl‘ (*pietas*). Dabei hebt er gegen die Arianer hervor, daß die Unterwer-

889 Trin. 11,39,14f (CCL 62A,567 Smulders). Zur Vollendung als Gottesschau vgl. oben S. 313f.

890 Tr. ps. 60,6 (CSEL 22,207,5 Zingerle). Zu den Vollendeten als ‚Königen‘ vgl. oben S. 316f.

891 Trin. 11,39,17 (CCL 62A,567 Smulders): *Regnans itaque regnum tradet*; tr. ps. 139,17 (CSEL 22,788,30f Zingerle): *conregnatus ipse deo patri tradet in regnum dominus noster Iesus Christus*; tr. ps. 148,8 (CSEL 22,864,21f Zingerle): *per quod regnante domino ad beatum regnum dei patris accedent*; tr. ps. 148,8 (CSEL 22,865,4f.15/7 Zingerle): *post regnum domini Iesu Christi in regnum dei patris domino conregnante transibunt; regnat itaque dominus traditurus deo patri regnum, non regni potestate cariturus*.

892 Tr. ps. 9,4 (CSEL 22,77,27 Zingerle).

893 Tr. ps. 9,4 (CSEL 22,78,2/5 Zingerle).

894 Tr. ps. 60,6 (CSEL 22,207,6/8 Zingerle); vgl. Eph. 2,18; 3,12 und ferner Röm. 5,1f. Zur Mittlerschaft Christi in bezug auf die Vollendung vgl. McMahon, *Mediator* 127/9, der aber auf die Reichsübergabe nicht eingeht.

895 Vgl. trin. 11,8,9/21 (CCL 62A,536 Smulders); ferner: Martinez Sierra, *Prueba escrituristica* 118f.

896 Trin. 11,30,4/10 (CCL 62A,559 Smulders); vgl. trin. 11,8,8/14 (CCL 62A,536 Smulders).

897 Trin. 11,30,11/4 (CCL 62A,559 Smulders). Wenn Schendel (Herrschaft 165) sagt, der Sohn sei in einem bestimmten Sinn *auch jetzt schon* unterworfen, dann mag er etwas Richtiges meinen, widerspricht aber der Aussageintention des Hilarius; er fällt dem Argument des Bischofs von Poitiers geradezu in den Rücken. Hilarius selbst sagt das jedenfalls *so* an keiner Stelle.

898 Trin. 11,30,13 (CCL 62A,559 Smulders): *Nam si subiectionem aliud sentimus*.

899 Vgl. die Belege bei Kinnavey, *Vocabulary* 216; ferner: Pelland, *Subjectio* 425/9 mit weiteren Belegen.

900 Trin. 11,30,27/30 (CCL 62A,560 Smulders).

901 Trin. 11,30,17/24 (CCL 62A,559 Smulders).

902 Trin. 11,30,31f (CCL 62A,560 Smulders).

fung, die er *pietatis subiectio* nennt, seinem göttlichen Wesen nicht abträglich sei⁹⁰³. Da der Sohn mit den übrigen Menschen unterworfen wird, fragt Hilarius, ob dessen Unterwerfung sich von deren Unterwerfung unterscheidet. Er antwortet: Die Unterwerfung des Sohnes beruht auf der *pietas* seines (göttlichen) Wesens, diejenige der übrigen Menschen dagegen auf der Schwäche der Schöpfung⁹⁰⁴. Der Unterschied der Unterwerfung liegt also in der Freiwilligkeit Christi gegenüber der Notwendigkeit bei den anderen Menschen.

Die Unterwerfung Christi bedeutet die Verherrlichung des Menschensohnes. Zwar ist Christus in seinem angenommenen Leib schon verherrlicht, und er herrscht in dem verherrlichten Leib, bis er sich die Feinde unterwirft; doch wird er dann dem Vater unterworfen, damit „Gott alles in allem sei“ (1 Kor. 15, 28)⁹⁰⁵. Denn darin, daß Gott alles in allem sei, besteht der letzte Grund, das Ziel der endzeitlichen Unterwerfung Christi⁹⁰⁶. Dieses Ziel wird erreicht, „indem das Wesen unseres angenommenen Leibes dem göttlichen Wesen des Vaters zugeführt wird. Dadurch wird nämlich alles in allem Gott sein, da entsprechend der Heilsordnung der Mittler zwischen den Menschen und Gott (vgl. 1 Tim. 2, 5) aufgrund (seines Wesens als) Gott und Mensch, der aufgrund der Heilsordnung in sich trägt, was leiblich ist, durch die Unterwerfung erlangt, daß er in allem Gott ist, damit er nicht nur teilweise (*ex parte*), sondern als ganzer (*totus*) Gott sei“⁹⁰⁷. Das bedeutet: Die Vergöttlichung des menschlichen Leibes Christi – und damit auch des Menschen – kommt in der Unterwerfung unter den Vater zu ihrem letzten Abschluß.

Die Unterwerfung Christi unter den Vater besagt für Hilarius keine Schwäche bezüglich seiner Gottheit wie die Arianer meinen, sondern einen Fortschritt (*profectus*) bezüglich der Annahme der Menschennatur, da Christus durch die Unterwerfung Gott und Mensch und dennoch *ganz* Gott ist⁹⁰⁸. Diesen Fortschritt präzisiert der Bischof von Poitiers dahingehend, daß in Christus nun nicht mehr das Wesen eines irdischen Leibes zu finden sei; er, der zuvor zwei Wesen – das göttliche und das menschliche – in sich vereinte, ist nunmehr ausschließlich Gott. Das ist jedoch nicht so zu denken, daß der menschliche Leib abgelegt, sondern durch die Unterwerfung (in das Wesen Gottes) verwandelt wird. Er wird nicht durch Ablegen zerstört, sondern durch die Verherrlichung verändert⁹⁰⁹. Das Geheimnis der Unterwerfung

bewirkt, daß Christus sein und bleiben kann, was er ursprünglich nicht ist, nämlich Mensch⁹¹⁰. Dieser Fortschritt bedeutet gegenüber dem in Christi Auferstehung Gewirkten nichts Neues. Doch muß nach Hilarius das, was in Christus bereits prinzipiell gewirkt ist, in der Heilsgeschichte durch die Erfüllung der Zeiten ausgeführt werden; daher erkennt er im zukünftig Geschehenden eher eine Anordnung des Heilsplans (*dispensationis ordo*) als eine Neuheit⁹¹¹. Im Sinne dieses Interpretationsprinzips ist die Unterwerfung dann ein Fortschritt und Wachstum an Herrlichkeit, die dem (menschlichen) Leib (prinzipiell) schon gewährt war⁹¹². Wie es scheint, unterscheidet Hilarius im Anschluß an Joh. 13, 31f einen dreifach gestuften Fortschritt der Herrlichkeit des menschengewordenen Christus: Die erste Stufe ist die Herrlichkeit des Menschensohnes in der Inkarnation; die zweite Stufe ist die Herrlichkeit Gottes im Menschensohn (nach seiner Auferstehung). Danach erfolgt ein Fortschritt zu erfüllterer Herrlichkeit, wenn in der dritten Stufe Christus dem Vater unterworfen und Gott alles in allem ist⁹¹³.

Die Reichsübergabe und die Unterwerfung Christi sind die letzten Vorgänge, die das ‚Ende‘ herbeiführen (vgl. 1 Kor. 15,24)⁹¹⁴. Das Ende ist – so definiert Hilarius kein Aufhören (*defectio*), sondern die zum letzten Ziel gebrachte Vollendung (*consummata perfectio*): Wie Christus das Ende des Gesetzes ist (vgl. Röm. 10, 4), aber nicht kam, um das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen (vgl. Mt. 5, 17), so bedeutet das Ende kein Nicht-Sein, sondern ein Bleiben⁹¹⁵. Das Ende, auf das sich die Erwartung gläubiger Hoffnung richtet, „ist deshalb der Zustand eines unveränderlichen Bleibens (*manendi immobilis status*), zu dem man hinstrebt“⁹¹⁶. Jedoch gibt es das Ende als unveränderlich bleibenden letzten Zustand nicht nur in bezug auf die Vollendeten, sondern auch in bezug auf die Verworfenen: „Das Ende ist daher die bleibende Vollendung eines unveränderlichen Zustandes (*indemutandae constitutionis mansura perfectio*), die sowohl der Seligkeit vorbehalten, als auch der Gottlosigkeit bereitet ist“⁹¹⁷.

bei seiner Auferstehung oben S. 240/4 und zum Auferstehungsleib oben S. 254/62.

910 Trin. 11,40,18/21 (CCL 62A,568 Smulders).

911 Trin. 11,31,10/5 (CCL 62A,560 Smulders).

912 Trin. 11,42,10f (CCL 62A,569 Smulders).

913 Trin. 11,42,1/13 (CCL 62A,569 Smulders); trin. 11,42,24/32 (CCL 62A,570 Smulders).

914 Trin. 11,26,2f.6f (CCL 62A,555f Smulders); vgl. tr. ps. 52,1 (CSEL 22,118,15/20 Zingerle).

915 Trin. 11,28,1/7 (CCL 62A,556 Smulders); vgl. tr. ps. 9,4 (CSEL 22,77,7/11 Zingerle): *Finem autem non velut quendam rerum occasum, sed decurrentium modum consummationemque significat; neque ut in abolitionem desinatur, sed ut in quendam manendi terminum ea, de quibus agitur, collocentur. quis ergo hic finis est, id est quae rerum omnium absoluta perfectio . . . sit . . .* Es folgt ein Zitat von 1 Kor. 15,22/8.

916 Trin. 11,28,17/9 (CCL 62A,557 Smulders).

917 Trin. 11,28,30/2 (CCL 62A,558 Smulders).

903 Syn. 51 (PL 10,518B/519A); vgl. syn. 75 (PL 10,529B/530A); vgl. auch den Terminus *magnae pietatis sacramentum* nach 1 Tim. 3,16, in: trin. 11,9,22 (CCL 62A,537 Smulders). Hilarius stellt der *necessitas* und *infirmitas* die *pietas* entgegen.

904 Syn. 79 (PL 10,532B).

905 Trin. 11,40,1/6 (CCL 62A,567 Smulders); vgl. trin. 11,41,7/9 (CCL 62A,569 Smulders); trin. 11,42,23/32 (CCL 62A,570 Smulders).

906 Trin. 11,40,12f (CCL 62A,568 Smulders); trin. 11,48,5 (CCL 62A,576 Smulders) u. ö.

907 Trin. 11,40,7/12 (CCL 62A,568 Smulders).

908 Trin. 11,41,5/7 (CCL 62A,568f Smulders).

909 Trin. 11,40,12/7 (CCL 62A,568 Smulders). Vgl. dazu die Aussagen zur Erhöhung Christi

Das Ende im Sinne der seligen Vollendung beschreibt Hilarius gern mit der aus 1 Kor. 15, 28 entnommenen Formel: „Gott ist alles in allem“⁹¹⁸. Diese Formel, die wengleich in recht unterschiedlichem Sinn zahlreiche Kirchenschriftsteller der Antike zur Bezeichnung des Endes benutzen⁹¹⁹, besagt für den Bischof von Poitiers eine letzte Einheit Christi und der Vollendeten in und mit Gott. Diese Einheit in Gott ist freilich von der Einheit aller Dinge, die am Anfang war, sehr verschieden⁹²⁰. Das Heilsgeschehen bewirkt geradezu einen Fortschritt, der die Vollkommenheit des Ursprungs übersteigt. Damit ist eine Interpretation der Formel „Gott alles in allem“ im Sinne der Apokatastasislehre des Origenes, die auf eine Wiederherstellung des Anfangs aller Dinge abzielt, von vornherein ausgeschlossen.

VI. ERGEBNIS.

Die Welt, die Hilarius als *mundus* und *saeculum* bezeichnet, und die er betont unter dem Aspekt der Geschöpflichkeit sieht, ist für ihn begrenzt: Sie hat einen Anfang und ein Ende. Mit der Welt kommt auch die linear verstandene (Welt-)Zeit an ihr Ende. Welt und Weltzeit bewegen sich konsequent vom in der Schöpfung gesetzten Anfang auf das ihnen vorherbestimmte Ende zu. Der Vorgang des Weltendes wird in den Schriften des Hilarius an keiner Stelle detailliert geschildert. Er besteht einfach in der Auflösung von Himmel (Firmament) und Erde, den größten Elementen der Schöpfung, die die Gesamtheit des Kosmos bezeichnen.

Der Zeitpunkt des Weltuntergangs bleibt dem Menschen prinzipiell unbestimmbar und unbekannt. Dazu beruft sich Hilarius auf die Stelle Mt. 24, 36, nach welcher der Tag des Weltendes nicht einmal Christus bekannt ist. Gegen die Arianer, die mit Mt. 24, 36 Christi Gottheit bestreiten und dessen Inferiorität gegenüber dem Vater begründen, interpretiert der Bischof von Poitiers das ‚Nichtwissen‘ Christi heilsökonomisch. Das ‚Nichtwissen‘ des Gottessohnes bedeute, daß uns die Kenntnis des Zeitpunktes verborgen bleiben sollte. Den Sinn der menschlichen Unkenntnis des Zeit-

918 Trin. 11,26,17 (CCL 62A,556 Smulders): *Finis itaque est, esse Deum omnia in omnibus*; vgl. trin. 11,41,4/9 (CCL 62A,568f Smulders); trin. 11,48,5f (CCL 62A,576 Smulders); tr. ps. 9,4 (CSEL 22,77,7/27 Zingerle); tr. ps. 55,12 (CSEL 22,168,3f Zingerle) u. ö.

919 Vgl. Schendel, Herrschaft 30/73 (Tert.). 73/9 (Novat.). 98/110 (Orig.). 127/9 (Markell von Ankyra). 150/2 (Euseb.). 154/7 (Cyrill. Hieros.). 178 (Ambros.). 182 (Epiphanius von Salamis). 199f (Gregor von Nazianz); Niederhuber, Eschatologie 266/74 (Ambros.).

920 Vgl. trin. 11,49,1/29 (CCL 62A,576/8 Smulders); Galtier, Hilaire 153/6; ders., Forma Dei 115/8; oben S. 241f.

punktes, an dem die Welt untergeht, erblickt Hilarius in der beständigen Wachsamkeit und Sorge, in der die Menschen durch die ungewisse Erwartung gehalten werden. Während manche Väter Weltende und Wiederkunft Christi als nahe bevorstehend erwarteten, ist bei Hilarius von einer solchen Naherwartung nichts zu spüren.

Trotz der prinzipiellen Unbestimmbarkeit des Weltendes nennt der Bischof von Poitiers unter Berufung auf biblische Aussagen drei miteinander verbundene Vorzeichen, die auf den nahen Weltuntergang hinweisen. Es sind 1. die endzeitlichen Wirren, 2. das Auftreten falscher Propheten und 3. das Auftreten des Antichrists. Wenn Hilarius – wie seine Zeitgenossen – in der Polemik gegen seine kirchenpolitischen und theologischen Gegner den Terminus ‚Antichrist‘ als Schimpfwort verwendet, so greift er damit zwar auf den eschatologischen Motivkomplex zurück, ohne jedoch das dritte der Vorzeichen als eingetreten und das Weltende als unmittelbar bevorstehend andeuten zu wollen.

In den exegetischen Werken des Bischofs von Poitiers begegnet an vier Stellen der chiliastische Gedanke einer auf 6000 Jahre befristeten Weltzeit. Er scheint dort aus exegetischen Erfordernissen heraus und durch Übernahme traditioneller typologischer Auslegungsschemata eingedrungen zu sein. Über die symbolisch-typologische Bedeutung hinaus kommt dem Zeitraum von 6000 Jahren Weltdauer bei Hilarius kein realarithmetischer Sinn zu. Aus den chiliastisch scheinenden Stellen kann weder eine Parusiedatierung erschlossen noch die Folgerung gezogen werden, Hilarius sei Millenarist.

Beim Weltuntergang erfolgt die Wiederkunft Christi zum Gericht, die Hilarius im Rahmen des Schemas vom zweifachen *adventus* Christi als zweite Ankunft in Herrlichkeit in Analogie zur ersten Ankunft in Niedrigkeit bei der Menschwerdung interpretiert. Der Wiederkunft Christi ordnet der Bischof von Poitiers drei Anzeichen bzw. Begleiterscheinungen zu: 1. das Auftreten des Moses und des Elias, 2. das Sichtbarwerden des Kreuzzeichens am Himmel und 3. das Erklingen der Trompete.

Unter Berufung auf die Verklärungspetrikope deutet er die zwei in Apk. 11, 3/14 genannten Zeugen, die vor der Wiederkunft Christi auftreten, als Moses und Elias. Darin setzt er sich ausdrücklich von anderen Exegeten (Tertullian, Pseudo-Cyprian und Victorinus von Pettau) ab. Wengleich diese Deutung in den erhaltenen patristischen Quellen singular zu sein scheint, dürfte sie damals auch noch von anderen Kirchenschriftstellern vertreten worden sein. Das am Himmel erscheinende Zeichen des Menschensohnes (Mt. 24, 30) versteht Hilarius als das Kreuz Christi. Dabei scheint er das Sichtbarwerden des historischen Golgatha-Kreuzes in verklärter Form als Lichtkreuz am Himmel zu erwarten. Der Trompetenklang ist für ihn nicht nur ein theophanes Zeichen, sondern zugleich ein Signal zur Auferstehung der Toten, zum Versammeln der Heiligen und zur Ankündigung der nun beginnenden allgemeinen eschatologischen Freiheit.

Den Ort der Wiederkunft Christi und den endzeitlichen Versammlungsort der

Heiligen bestimmt Hilarius als den Ort des Leidens Christi. Im weiteren Sinn ist es Jerusalem, im engeren Golgatha, das Hilarius als ‚Mitte der Welt‘ charakterisiert. Der Zeitpunkt der Wiederkunft, der mit dem Zeitpunkt des Gerichts und des Weltuntergangs identisch ist, bleibt ebenso wie dieser im Ungewissen.

Wenngleich Christi Wiederkunft – im Gegensatz zu seiner ersten Ankunft in Niedrigkeit – in Herrlichkeit und nach Dan. 7,13 mit den Wolken des Himmels erfolgt, wird der Herr doch in seinem menschlichen Leib erscheinen und daran als der identische Christus zu erkennen sein, der auf Erden gelitten hat. Dabei wird er von seinen Engeln begleitet und überall auf der Erde sichtbar sein. Das Motiv der Wiederkunft von Osten her klingt bei Hilarius nur an, wird aber nicht herausgearbeitet. Ferner ist mit Christi Wiederkunft die Vorstellung von der Rettung des ‚Restes Israels‘ verbunden, der durch das Wirken des Elias zum Glauben kommt, Buße tut und von Christus mit der Vergebung der Sünden und dem Heil beschenkt wird.

Beim Klang der Trompete erstehen die Toten auf. Für die allgemeine Auferstehung der Toten bei der Wiederkunft Christi ist die Auferstehung Christi Vorbild und hermeneutisches Prinzip. Das gilt besonders hinsichtlich der Leiblichkeit des Auferstandenen, dessen identischer, irdischer Leib aufersteht, aber in eine Geistnatur umgewandelt wird. Identität und Differenz sind die Pole, um die das Denken des Hilarius in bezug auf den Auferstehungsleib kreist.

Mit Christus beginnt die Auferstehung. Er ist nicht nur der ‚Erstgeborene von den Toten‘ (Kol. 1, 18), der ‚Erstling der Auferstehung‘ (vgl. 1 Kor. 15, 20), sondern mit der Erhöhung seines Fleischesleibes in der Auferstehung ist prinzipiell schon die Auferstehung allen Fleischesleibes gewirkt. Das christozentrische Verständnis der Auferstehung zeigt sich besonders deutlich, wenn Hilarius die Auferstehung des Menschen als ein Gleichgestaltetwerden mit Christus schildert und Christus selbst nach Joh. 11, 25 als ‚die Auferstehung‘ bezeichnet.

Hatte Hilarius den Tod des Menschen mit der Formel von der Trennung von Leib und Seele interpretiert, so versteht er die Auferstehung als den umgekehrten Vorgang der Wiedervereinigung von Leib und Seele. Auf dem Hintergrund der Anthropologie des Bischofs von Poitiers, nach welcher der Mensch eine leib-seelische Einheit darstellt, steht der Gedanke von der Wiedervereinigung von Leib und Seele bei der Auferstehung im Dienst der Aussage von der Rettung bzw. Bestrafung des *ganzen* Menschen sowie der Betonung der materiellen Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib.

Im Gegensatz zu Christus, der aus eigener Kraft auferstand, ist die Auferstehung des Menschen ganz Gottes Werk. Hilarius begründet sie mit der Aussage, Gott sei kein Gott der Toten, sondern der Lebenden (Mt. 22, 31 f), sowie aus der Macht und Güte Gottes.

Bei der Auferstehung unterscheidet der Bischof von Poitiers drei Kategorien von Menschen: die Gottlosen, die zur ewigen Strafe auferstehen, die Gerechten, die zur

himmlischen Herrlichkeit auferstehen, und die Sünder, die Mittlere zwischen beiden sind, und über die erst noch im Gericht entschieden werden muß, ob sie den Gottlosen oder den Gerechten zugerechnet werden.

Nach dem Gericht erhalten die Gerechten den Auferstehungsleib durch Umwandlung des irdischen Leibes in einen Geistleib; dabei findet eine Wesensverwandlung statt, die die Leibesnatur in das Wesen der Seele verwandelt. Dadurch wird die Spannung zwischen Leib und Seele, die in der Wesensverschiedenheit beider und in der dichotomischen Struktur des Menschen wurzelt, aufgelöst; so erreicht der vollendete Mensch im Eschaton eine letzte Einheit und Harmonie mit sich selbst. Alle Menschen werden in der Auferstehung gleich und einförmig, so daß alle individuellen Unterschiede der Leiblichkeit in die Vollkommenheit des Auferstehungsleibes hinein aufgehoben werden. Zur Verdeutlichung des neuen geistigen Wesens der Auferstandenen greift Hilarius auf die Vorstellung zurück, die Vollendeten werden den Engeln gleich sein. Mit dem Gedanken der Wesensumwandlung des irdischen Leibes in einen Geistleib gelingt es dem Autor, einerseits das Moment der Identität zwischen dem irdischen und dem vollendeten Menschen zu sichern, andererseits aber auch die Differenz zwischen beiden herauszuarbeiten.

Der Sinn der Wiederkunft Christi und der leiblichen Auferstehung der Toten liegt im Weltgericht. Für die einen ist der Tag des Gerichts, der ‚große Tag des Herrn‘, der Tag der Strafe, für die anderen der Tag des Heiles. In einer öffentlichen richterlichen Untersuchung wird dann jeder Rechenschaft abzulegen haben, und alles Verborgene wird offenbar werden.

Der Richter des Weltgerichts ist Christus, dem der Vater das ganze Gericht übertragen hat (vgl. Joh. 5, 22). Hilarius sieht Christi Richter-Sein in eins mit dessen Gott-Sein sowie mit dessen Herr- und König-Sein. Entsprechend begreift er das Weltgericht als Königsgerecht. Zur Umschreibung der Gerichtsfunktionen verwendet er juristische Termini, deren Gebrauch jedoch den metaphorisch-analogon Sinn der Rede vom Gericht erkennen läßt. Während andere Väter die strenge Richterfunktion Christi durch dessen Erlöser-, Fürsprecher- und Anwaltsfunktion abmildern, dominiert bei Hilarius das Bild des strengen und gerechten Christus. Zwar weiß er auch um die Barmherzigkeit des richtenden Gottessohnes, doch tritt sie vergleichsweise stark hinter dessen Strenge und Gerechtigkeit zurück.

Mit Christus werden die Apostel, aber auch die Propheten des Alten Bundes, die Heiligen und die Gläubigen Gericht halten. Ihre Rolle als Mitrichtende wird im allgemeinen nicht näher präzisiert. Doch scheinen sie weniger aktiv als vielmehr passiv im Sinne von Vorbildern des Glaubens, der Gottesfurcht und Heiligkeit des Lebens beteiligt zu sein; durch den Vergleich mit ihnen werden die Menschen gerichtet.

Hilarius betont einerseits die Universalität des Weltgerichtes, das alle Menschen umfaßt. Andererseits will er den Gerichts*akt* durchaus nicht auf alle Menschen beziehen. Da nach Joh. 3, 18 f und 5, 24 die Gläubigen nicht gerichtet werden und die

Ungläubigen schon gerichtet sind, bleiben für das (formelle) Endgericht nur noch die *medii*, in denen sich Glaube und Unglaube findet. Dabei bedeutet das Gericht wesentlich Scheidung der zu Richtenden, die entweder den Gläubigen oder den Ungläubigen zugerechnet werden.

Entscheidendes Kriterium im Gericht ist der Glaube, der Grundlage des Freispruchs und des Lohnes ist, wie der Unglaube den Grund für Verurteilung und Strafe bildet. Da Glaube und Werke für Hilarius eng zusammengehören, spielen auch die Werke des Menschen im Gericht eine Rolle. Grundlage dafür, daß nach Glauben und Werken entschieden werden kann, ist deren Verdienstcharakter. Dabei steht der gute Wille stärker im Vordergrund als die vollkommene Realisierung von Glauben und Werken.

Mit dem Endgericht verbindet der Bischof von Poitiers die Vorstellung von einem Gerichtsfeuer, das eine prüfende und reinigende Funktion hat. *Alle* Menschen müssen sich diesem Feuer unterziehen, aber nicht alle erleiden eine Reinigungsstrafe. Das identische Gerichtsfeuer dient zugleich dem Vollzug der ewigen Feuerstrafe an den Ungerechten. Daneben begegnet auch der Gedanke, daß die Gerechten durch das Feuer zum ewigen Leben umgestaltet werden. Das Gerichtsfeuer scheint dabei weniger real als vielmehr metaphorisch verstanden zu sein. In der Konzeption des Gerichtsfeuers in der Psalmenauslegung, die über diejenige im Matthäuskommentar hinausgeht, wird vermutlich ein Einfluß des Origenes greifbar.

Das Endgericht schließt das Gericht über den Teufel und die bösen Mächte ein. Wenngleich bereits im Kreuzestod Christi der Teufel und die bösen Mächte überwunden und prinzipiell gerichtet sind, so bleibt deren Gerichtetsein in der Passion Christi doch auf das Endgericht hingeordnet: Erst im Endgericht werden sie der ewigen Feuerstrafe übergeben. Die Tatsache, daß keine Rekonkiliation mit dem Widersacher erfolgt, verdeutlicht, daß Hilarius der Lehre von der Allererlösung eine eindeutige Absage erteilt.

Der Sinn des Weltgerichtes ist die Zuteilung von Lohn und Strafe, durch welche die Menschen endgültig eschatologisch qualifiziert werden. Da Lohn und Strafe nach Glauben und Werken aufgrund des Verdienstes des einzelnen zugemessen werden, sind sie für den Menschen im Diesseits Motivation zu entsprechendem Denken und Handeln. Andererseits weiß Hilarius darum, daß der endzeitliche Lohn *auch* Gnadenlohn ist. Bei aller Betonung der Verdienstlichkeit wird der Aspekt der Gnade nicht ausgeschlossen und die Spannung zwischen Verdienst und Gnade nicht einseitig aufgelöst.

Beim Gericht erhalten die Ungerechten ihre ewige Strafe, die Hilarius als Feuerstrafe charakterisiert, in der sie verzehrende Qualen leiden. Ihnen bleibt das Heil, die Umwandlung des irdischen Leibes in den Auferstehungsleib, verweigert. Aber auch sie erfahren eine eschatologische Umwandlung und erhalten ewigen Bestand in Form einer „Strafnatur“. Dabei begegnet die Vorstellung, daß die Geistigkeit und Feinheit der Seele in eine ewige leiblich-irdische Natur umgewandelt wird, so daß die Gottlosen

ewige Nahrung für das ewige Feuer bilden. Nach ihrer Wesensumwandlung kehren die Ungerechten an den feurigen Strafort in die Unterwelt zurück, aus der sie zum Gericht auferstanden waren. Jetzt erst wird aus dem Strafort im Hades die Hölle. Die Ungerechten trifft der Zorn Gottes, der keinen Affekt bedeutet, sondern eine Umschreibung der göttlichen zuvor festgesetzten Vergeltung aus menschlicher Sicht ist. Die Strafe der Ungerechten bezeichnet Hilarius im Gegensatz zum ‚ewigen Leben‘ der Gerechten als ‚ewigen Tod‘.

Wie die Gottlosen beim Gericht ihre ewige Strafe erhalten, so empfangen die Gerechten den ewigen Lohn, die Vollendung im Himmel bei Gott, die mit dem Erhalt des Auferstehungsleibes eintritt. Dabei scheint die Vollendung nicht für alle einheitlich zu sein, sondern es gibt darin Abstufungen und Unterschiede. Diese schlüsselt Hilarius nach den Ständen der Kirche auf. Besonders werden die Märtyrer, die Patriarchen, die Propheten und die Apostel gegenüber den *humiliores* hervorgehoben. Trotz der Gestuftheit, die nicht näher inhaltlich bestimmt wird, haben alle jeder auf seine Weise Anteil an der Vollendung. Bei der konkreten Schilderung der Vollendung spielt die Gestuftheit jedoch keine Rolle.

Die Vollendung, die im wesentlichen durch den Auferstehungsleib und dessen Herrlichkeit gekennzeichnet ist, konkretisiert Hilarius durch verschiedene Einzelvorstellungen. Er sieht sie als Wiederherstellung des Paradieseszustandes bzw. des Paradieses selbst; dabei ist eine Unterscheidung zwischen protologischem und eschatologischem Paradies nicht ersichtlich. Im Zusammenhang mit der Paradies-Motivik steht die Erneuerung und die eschatologische Vollendung des Menschen als Bild Gottes. War er am Anfang nur *nach* dem Bild Gottes geschaffen, so wird er in der Vollendung durch seine Gleichgestaltung mit Christus zum Bild Gottes selbst. Darin kommt der Prozeß der Vergöttlichung zum Abschluß. Der Zustand der Vollendeten ist durch ewige Seligkeit und Freude, durch Gleichheit und Gemeinschaft mit den Engeln sowie durch ewige Ruhe und Frieden gekennzeichnet. Ihr Leben ist ein ewiges Leben, das durch Unsterblichkeit und Teilhabe an den ewigen Gütern bestimmt ist. Neben der Lebensmetaphorik spielt auch die Metapher vom ewigen Licht eine Rolle, die eng mit der Vorstellung von der beseligenden Gottesschau verknüpft ist. Gern schildert Hilarius die Vollendung als (Teilhabe am) Himmelreich oder Reich Christi, das er personal als Christus selbst bzw. als Gemeinschaft der vollendeten Gläubigen mit Christus interpretiert, die mit ihm vereint in seinem Reich als ‚Könige‘ herrschen. Auch die Vollendeten selbst bezeichnet er als das Reich Christi. In der Vorstellung der Vollendung als Reich Christi wird die christozentrische Sicht, aber auch die Analogizität der Aussagen über die Vollendung deutlich erkennbar. Eng verwandt mit dem Reich-Christi-Motiv ist die Schilderung der Vollendung als himmlisches Jerusalem, das ebenfalls personal verstanden wird und als Gemeinschaft der im Himmel vollendeten Gläubigen, als himmlische Kirche erscheint.

Hilarius schildert die letzten eschatologischen Vorgänge, die nach Auferstehung und Endgericht stattfinden und das ‚Ende‘ herbeiführen, in Anlehnung an 1 Kor. 15, 24/8. Zuerst werden die Mächte und Gewalten entmachtet und die Feinde Christus unterworfen. Handelndes Subjekt ist dabei Christus und in ihm und durch ihn Gottvater. Die Entmachtung der Mächte und Gewalten deutet der Bischof von Poitiers als das Strafgericht über den Teufel und die Seinen. Die letzte Macht, die überwältigt wird, ist der Tod: Der Sieg über den Tod ist für Hilarius nichts anderes als die Auferstehung von den Toten. Die Unterwerfung der Feinde interpretiert er als deren Rettung und Umwandlung in den Auferstehungsleib. Bei den Feinden denkt er an die Juden als Feinde des Kreuzes Christi. Unklar bleibt, ob das ganze Volk Israel oder nur ein Teil der Juden ‚unterworfen‘ und gerettet wird. Vielleicht spielt Hilarius auf den ‚Rest Israels‘ an, der bei der Wiederkunft Christi zum Glauben kommt und gerettet wird.

Wenn Christus alles unterworfen ist, d. h. nach dem Erhalt des Auferstehungsleibes, übergibt Christus das Reich dem Vater. Das Reich, das Christus übergibt, sind die Vollendeten, die durch die Reichsübergabe von Christi Reich in das Reich des Vaters übergehen. Dadurch werden Christi Reich und das Reich des Vaters identisch. Nach der Reichsübergabe unterwirft sich Christus dem Vater. Diese Unterwerfung ist Ausfluß des Gehorsams und des Pflichtgefühls des Sohnes gegenüber seinem Vater. Sie beruht nicht auf einem neuen Gehorsam, sondern ist entsprechend dem Heilsplan die zeitliche Erfüllung des in der Inkarnation bereits manifesten Gehorsams des Sohnes. Dabei betont Hilarius die Freiwilligkeit Christi bei der Unterwerfung, die der Gottessohn als Verherrlichung erfährt. Gegen die Arianer betont der Bischof von Poitiers, daß die Übergabe des Reiches und die Unterwerfung unter den Vater weder eine Inferiorität des Sohnes noch ein Aufhören der Herrschaft Christi besagen. Sie sind vielmehr heilsökonomische Vorgänge, die das ‚Ende‘ herbeiführen. Das Ende ist dabei für Hilarius kein Aufhören, sondern eine zum letzten Ziel gebrachte Vollendung, ein Bleiben in einem unveränderlichen Vollendungs- bzw. Strafzustand. Ziel der letzten heilsökonomischen Vorgänge ist eine letzte Einheit der Vollendeten und Christi in Gott(vater), so daß schließlich „Gott alles in allem ist“ (1 Kor. 15, 28).

SCHLUSSÜBERLEGUNG.

Die Untersuchung hat gezeigt, daß sich in den Schriften des Hilarius von Poitiers umfangreiches Material zu eschatologischen Themen findet. Wenngleich er weder die Eschatologie als ganze noch einzelne zentrale Themen der Eschatologie in einer eigenen Schrift oder in einem zusammenhängenden Abschnitt eines Werkes behandelt wie beispielsweise Augustinus im 20. Buch von *De civitate Dei*, ergibt sich aus den über die einzelnen Werke verstreuten Äußerungen doch ein relativ geschlossenes Gesamtbild. Der Bischof von Poitiers verfügt sogar über eine recht ausgeprägte und entwickelte Eschatologie, in der kaum ein Thema fehlt, das sich bei späteren Vätern und bei den theologischen Autoren des Mittelalters findet.

Gewiß standen weder die Eschatologie als ganze noch einzelne Themen der Eschatologie wie z. B. im zweiten Jahrhundert die Auferstehung des Fleisches im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen der Zeit¹. Das vierte Jahrhundert hatte die Auseinandersetzungen des zweiten und frühen dritten Jahrhunderts mit der spiritualisierenden Gnosis um die Auferstehung² bereits hinter sich gelassen. Andererseits beginnt die zweite Phase der Kontroversen um Origenes, den Origenismus und dessen Lehren vom Auferstehungsleib sowie von der Apokatastasis erst im ausgehenden vierten bzw. im fünften Jahrhundert³. Hauptthema der Zeit ist die Christologie, der Arianismus: die Bestreitung der Gottheit Christi und die wesensmäßige Unterordnung des Sohnes unter den Vater. Doch kommen im Rahmen der Auseinandersetzungen mit den Arianern zahlreiche eschatologische Themen zu Wort: z. B. Christi Abstieg in die Unterwelt⁴, die Auferstehung Christi⁵, Christus als Weltenrichter⁶ und die Übergabe des Reiches Christi und dessen Unterwerfung unter den Vater (1 Kor. 15, 24/8)⁷. Sie

1 Vgl. die Bemerkung bei Schiktanz, Hilarius Fragmente 47.

2 Vgl. Kretschmar, Auferstehung des Fleisches; Fierro, Controversias.

3 A. Antweiler, Art. Origenes: Origenistische Streitigkeiten, in: LThK¹ 7 (1935) 780f; Fierro, Controversias; Hill, Eschatologie 221/3; G. Fritz, Art. Origénisme, in: DThC 11,2 (1936) 1565/88; K. Holl - A. Jülicher, Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streits, in: Sitzungsberichte der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften Jg. 1916 (Berlin 1916) 226/75, jetzt in: K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte 2: Der Osten (Tübingen 1928 = Darmstadt 1964) 310/50; M. Villain, La querelle autour d'Origène, in: RSR 27 (1937) 5/37. 165/97.

4 Vgl. oben S. 177/89, bes. 178/85.

5 Vgl. oben S. 238/47, bes. 238/41.

6 Vgl. oben S. 263/71, bes. 264f.

7 Vgl. oben S. 321/30, bes. 324/7.

werden bei Hilarius ausführlich erörtert. Darüber hinaus wird jede christliche Theologie wegen des Stellenwertes der Eschatologie in der biblischen Offenbarung eschatologisches Gedankengut aufnehmen und verarbeiten. In diesem Zusammenhang ist jedoch bemerkenswert, daß die Theologie des Hilarius nicht nur eschatologische Elemente enthält, sondern einen eschatologischen Akzent hat und geradezu fundamental eschatologisch ausgerichtet ist⁸.

Die Eschatologie des Hilarius ist traditionell. Sie ist ausgesprochen biblisch orientiert, mythologisch uninteressiert und fügt sich im großen und ganzen nahtlos in den dogmengeschichtlichen Kontext des vierten Jahrhunderts ein. Da der Bischof von Poitiers seine eschatologischen Anschauungen in exegetischen Zusammenhängen entwickelt, kommt es zu Überlagerungen von Typologie und Eschatologie. Trotz der Beiläufigkeit zahlreicher Äußerungen zeigt sich insgesamt eine recht große Kohärenz seiner Vorstellungen. Ferner konnte beobachtet werden, daß die Eschatologie stark mit christologischen und soteriologischen Themen verzahnt ist. Sieht man von dem Vergöttlichungsgedanken⁹ und von der Vorstellung vom Gerichtsfeuer in der Psalmenauslegung, deren Aussagen über den Matthäuskommentar hinausgehen¹⁰, einmal ab, wird spezifisch östlicher Einfluß kaum greifbar. Mithin wirkt sich der durch das Exil zustandgekommene Kontakt mit dem Osten, der die Christologie des Hilarius entscheidend geprägt hat, in der Eschatologie nicht nennenswert aus. Der Bischof von Poitiers darf in bezug auf seine Eschatologie als typisch westlicher Theologe gelten.

Die Quellen der Eschatologie des Hilarius lassen sich im einzelnen nur schwer ermitteln, da sich bei den einzelnen antiken Kirchenschriftstellern nur selten Aussagen und Vorstellungen finden, durch die sie sich in bezug auf die Eschatologie von anderen charakteristisch abheben. Eine Ausnahme bilden Origenes und Cyprian, deren Sonderlehren Hilarius jedoch nicht übernimmt. Die theologischen und damit auch eschatologischen Hauptquellen, aus denen der Bischof von Poitiers im *Matthäuskommentar* schöpft, sind die Schriften Tertullians und Cyprians. Beide Kirchenschriftsteller erwähnt er dort namentlich¹¹. Daneben spielen auch Autoren wie Novatian, Laktanz, Victorinus von Pettau, Juvencus und Irenäus von Lyon¹² eine

8 Vgl. das Urteil von Wiid (Divinisation 115): „What is remarkable in Hilary's theology is not that there is a future aspect to so many things (for the future life is a most important part of our religion), but that his theology is so dominated by the future“.

9 Vgl. oben S. 75/82.

10 Vgl. oben S. 281/6.

11 In Mt. 5,1,8/12 (SC 254,150 Doignon); vgl. dazu: Doignon, Exil 211/23; oben S. 144 Anm. 14.

12 Ob Hilarius eine lateinische Irenäus-Übersetzung vorgelegen haben konnte, ist fraglich, da die Datierung der Übersetzung von *Adversus haereses* umstritten ist (vgl. Altaner - Stuiber, Patrologie 111; Quasten, Patrologia 1,258f). Irenäisches Gedankengut könnte Hilarius auch über Tertullian, der von Irenäus abhängig ist und ihn ausgiebig benutzt, vermittelt worden sein.

Rolle. Auch für die exilischen und nachexilischen Schriften des Hilarius scheinen Tertullian, Cyprian und daneben Laktanz bezüglich eschatologischer Aussagen und Anschauungen die wichtigsten Quellen zu sein. Zumindest bieten diese Autoren die terminologischen Grundlagen, an die der Bischof von Poitiers häufig anknüpft. In allen seinen Schriften, auch in den exilischen und nachexilischen, ist vor allem der massive Einfluß Tertullians zu beobachten. Ferner gibt es gelegentlich gedankliche Parallelen zu Justin, Pseudo-Justin, Irenäus und Hippolyt, ohne daß sich jedoch konkret eine literarische Abhängigkeit erweisen ließe. Obwohl namentlich für die Psalmenauslegung eine Benutzung des Origenes durch Hilarius nachgewiesen ist¹³, hat die Theologie des Origenes nicht nachhaltig auf ihn gewirkt. In der Anthropologie übernimmt Hilarius zwar von dem Alexandriner die Lehre von der doppelten Schöpfung, ergänzt sie aber dergestalt, daß sich seine Anthropologie wieder dem von Tertullian übernommenen Gedankengut einfügt¹⁴. In der Eschatologie im engeren Sinn steht Hilarius mit seiner Vorstellung vom Gerichtsfeuer dem Origenes nahe¹⁵. Die zentralen, charakteristischen origeneischen Vorstellungen vom Auferstehungsleib und von der Apokatastasis übernimmt er jedoch nicht; sie stehen seiner Theologie eher entgegen. Es ist dem Urteil Studers zuzustimmen, daß Hilarius von Poitiers (und Zeno von Verona) noch weniger unter dem Einfluß des Origenes stehen, während sich die Eschatologie des Origenes bei den lateinischen Autoren ab 380 deutlicher abzeichnet¹⁶.

Wenn Hilarius' Eschatologie auch traditionell ist und aus der Eschatologie vor allem der Lateiner Tertullian, Cyprian und Laktanz schöpft, geht der Bischof von Poitiers doch sichtlich selbständig mit seinen Quellen um. Er übernimmt nicht nur, sondern wählt auch aus und setzt sich gelegentlich ausdrücklich von anderen Autoren ab. Das wird beispielsweise bei der Deutung der Zeugen von Apk. 11,3/14 als Moses und Elias deutlich¹⁷. Wenngleich sich in seiner Eschatologie wenig Originelles und Neues findet, scheint doch die Einteilung der Menschen beim Weltgericht in die drei Kategorien Gerechte, Gottlose und *medii*, von denen nur die letztgenannten gerichtet werden, auf ihn zurückzugehen¹⁸. Diese hat die spätere lateinische Patristik maßgeb-

13 Goffinet, Utilisation.

14 Vgl. oben S. 35/44, bes. 40/4 und Anhang II.

15 Vgl. oben S. 281/6.

16 B. Studer, Zur Frage des westlichen Origenismus, in: StPatr 9 (= TU 94) (Berlin 1966) 270/87, hier 285. Wenn Studer jedoch meint (ebd.), die Lehre des Hilarius von der Umgestaltung des Auferstehungsleibes trage origenistische Züge, so bedarf diese Aussage einer Korrektur: vgl. Doignon, Nature aérienne; oben S. 254/62, bes. S. 259f.

17 Vgl. oben S. 227/9.

18 Vgl. oben S. 274/8, bes. 275f.

lich beeinflusst. Originell ist auch die eigenständige Behandlung der Unterwerfung Christi unter den Vater (1 Kor. 15, 24/8) als letztem (eschatologischem) heilsgeschichtlichen Vorgang, in der er sich von der arianischen und der ‚sabellianischen‘ Deutung entschieden absetzt¹⁹.

Hat die Untersuchung ergeben, daß sich bei Hilarius eine ausgeprägte Eschatologie findet, in der kaum ein Thema ausgelassen wird, das spätere Väter und die Theologen des Mittelalters in ihrer Eschatologie behandeln, dann weist das auf eine Konsolidierung der kirchlichen Lehre von den letzten Dingen im vierten Jahrhundert hin, die bei Hilarius greifbar wird. Nur der Gedanke einer Reinigung des Einzelnen (bzw. der Einzelseele) im Zwischenzustand begegnet bei Hilarius noch nicht. Die Entwicklung und Ausprägung der Fegfeuerlehre, von der sich Ansätze bereits in der von Tertullian redigierten *Passio Felicitatis et Perpetuae* finden, bleibt späteren Vätern des Westens, vor allem Augustinus und Gregor dem Großen vorbehalten, während der griechische Osten in dieser Frage eigene Wege geht²⁰. Im wesentlichen ist die kirchliche Eschatologie im vierten Jahrhundert im Okzident entfaltet und fest gefügt. Auf's Ganze gesehen haben darauf auch die späteren Auseinandersetzungen um Origenes und den Origenismus keinen Einfluß. Von Hilarius aus – das ließ sich in zahlreichen Detailfragen beobachten – führen die Linien unmittelbar zu den großen späteren Lateinern Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und Gregor dem Großen, die den Autor kannten und schätzten. In dogmengeschichtlicher Hinsicht kommt Hilarius bezüglich der Eschatologie eine wichtige Vermittlerposition zwischen den Lateinern des dritten und frühen vierten Jahrhunderts und den westlichen Vätern des ausgehenden vierten, des fünften und des sechsten Jahrhunderts zu.

¹⁹ Vgl. oben S. 321/30.

²⁰ Michel, Art. Purgatoire; ders., Art. Feu du jugement; E. Fleischhack, Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt (Tübingen 1969), bes. 32/45; F. Holböck, Fegfeuer. Leiden, Freuden und Freunde der armen Seelen (Stein am Rhein - Salzburg ³1980); bes. 35/45; zu Augustinus: Ntedika, Purgatoire; Le Goff, Fegfeuer 84/107; Eger, Eschatologie 37/40; zu Gregor d. Gr.: Hill, Eschatologie 74/113; Le Goff, Fegfeuer 110/9; zu Hilarius oben S. 174/7, vgl. 281/6.

ANHANG I.

Hilarius in Mt. 5,8,14/20
(SC 254,158 Doignon).

Tertullian.

Nihil est quod non in substantia sua et creatione corporeum sit

Omne, quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale nisi quod non est. carn. Christi 11,4 (CCL 2,895 Kroymann).

Nihil enim, si non corpus.
an. 7,3 (CCL 2,790 Waszink).

... cum ipsa **substantia corpus sit** rei cuiusque.
adv. Hermog. 35,2 (CCL 1,427 Kroymann).

et omnium sive in caelo sive in terra sive visibilium sive invisibilium elementa formata sunt. Nam et **animarum species sive obtinentium corpora sive corporibus exsulantium corpoream tamen naturae suae substantiam sortiuntur,**

Definimus **animam** dei flatu natam, immortalem, **corporalem**, effigiatam, **substantia** simplicem ...
an. 22,2 (CCL 2,814 Waszink).

Igitur **corpus anima**, quae nisi **corporalis** corpus non derelinquet.
an. 5,6 (CCL 2,787 Waszink).

Nos autem **animam corporalem** et hic pro fitemur ... habentem proprium genus [**substantiae**] soliditatis ... Nam et nunc **animas** torqueri foverique penes inferos, licet nudas, licet adhuc **exules carnis**, pro bavit [E][e]azari exemplum.
res. mort. 17,2 (CCL 2,941 Borleffs).

quia omne quod creatum est in aliquo sit necesse est.

Sed nec esse quidem potest, nihil habens per quod sit. Cum autem sit, habeat **necesse est aliquid, per quod est.**
carn. Christi 11,3 (CCL 2,895 Kroymann).

Primum opus non habet in se adsumptae aliunde alterius naturae originem. **incorporale** est, quidquid illud tum de consilii sententia inchoatur: **fit enim ad imaginem dei.**

non dei imago, quia 'imago dei est primogenitus omnis creaturae' (Kol. 1,15); sed **ad imaginem**, id est secundum imaginis et similitudinis speciem.

ergo quisquis ita volet credere, ut **corporealis deus** sit, quia **ad imaginem eius homo factus est, compositum esse deum statuet, ex potiore scilicet inferioreque natura**, quia de talibus homo constat. quidquid autem compositum est, necesse est non fuerit aeternum; quia compositio habet initium, quo comparatur, ut maneat. sed haec infidelitatis deliramenta sunt, dum per **caelestis naturae ignorationem** intra has opinionis angustias vitio ingenii degeneris coartatur.

tr.ps. 129,4 (CSEL 22,650,21/651,3 Zingerle).

Hunc sane hominem, quem dicit **'ad imaginem Dei' factum, non** intelligimus **corporalem.**

in Gen. hom. 1,13 (GCS 29 = Orig. 6,15,7f Baehrens).

Si considerem Dominum Salvatorem **'imaginem esse invisibilis Dei'** (Kol. 1,15) et videam animam meam factam **'ad imaginem conditoris'**, ut imago esset imaginis - **neque enim anima mea specialiter imago est Dei, sed ad similitudinem imaginis** prioris effecta est - ...

in Luc. hom. 8 (GCS 35 = Orig. 9,48,8/16 Rauer).

Quae est ergo alia **imago Dei**, ad cuius **imaginis similitudinem** factus est homo, nisi **Salvator noster? 'qui est primogenitus omnis creaturae'** (Kol. 1,15) ...

in Gen. hom. 1,13 (GCS 29 = Orig. 6,17,1/3 Baehrens).

ὡς γὰρ αὐτόθεος καὶ ἀληθινὸς θεὸς ὁ πατὴρ πρὸς εἰκόνα καὶ εἰκόνας τῆς εἰκόνοσ, (διὸ καὶ »κατ' εἰκόνα« λέγονται εἶναι οἱ ἄνθρωποι, οὐκ »εἰκόνας«) οὕτως ὁ αὐτόλογος πρὸς τὸν ἐν ἐκάστω λόγον.

comm. in Io. 2,3 (GCS 10 = Orig. 4,55,17/20 Preuschen).

Si qui vero hunc corporeum putet esse, **qui 'ad imaginem et similitudinem dei' factus est, Deum ipsum corporeum** et humanae formae videtur inducere ...

in Gen. hom. 1,13 (GCS 29 = Orig. 6,15,14/6 Baehrens).

εἰ δ' ἐστὶν ἐν τῷ συναμφοτέρῳ τὸ »κατ' εἰκόνα« τοῦ »θεοῦ«, **ἀνάγκη σύνθετον εἶναι τὸν θεὸν** καὶ οἰοεὶ συνεστῶτα καὶ αὐτὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ἵνα τὸ μὲν »κατ' εἰκόνα« τὸ **κρείττον** ἢ ἐν τῇ ψυχῇ, τὸ δ' **ἐλαττον** καὶ κατὰ τὸ σῶμα ἐν τῷ σώματι, ὅπερ οὐδεὶς ἡμῶν φησι.

c. Cels. 6,63 (GCS 3 = Orig. 2,133,23/134,3 Koetschau).

... quod sentire de Deo manifestissime impium est. Denique carnales isti homines, qui **intellectum divinitatis ignorant** ...

in Gen. hom. 1,13 (GCS 29 = Orig. 6,15,16/8 Baehrens).

divinum in eo et **incorporale** condendum, quod **secundum imaginem dei** et similitudinem tum fiebat: exemplum scilicet quoddam in nobis imaginis dei est et similitudinis institutum. Est ergo in hac rationali et **incorporali** animae nostrae substantia primum, quod **ad imaginem dei factum** sit. secundi vero operis efficientia quanto differt ab institutione prima? deus terrae pulverem accepit. nam sumitur pulvis, et terrena materies **formatur in hominem** vel praeparatur et ex alio in aliud opere ac studio artificis expolitur. primum ergo non accepit, sed **fecit**: secundum **non** ut primum **fecit**, sed accepit et tum **formavit** vel praeparavit.
tr.ps. 118 iod 7 (CSEL 22,442,22/443,9 Zingerle).

et prius quidem animam divino illo et incomprehensibili nobis virtutis suae opere constituit. **non enim, cum ad imaginem dei hominem fecit, tunc et corpus effecit.**

Genesis docet longe postea, quam **ad imaginem dei homo erat factus**, pulverem sumptum **formatumque corpus**,

Non enim corporis figmentum Dei imaginem continet ...

... **neque factus esse corporalis homo dicitur, sed plasmatus**, sicut in consequentibus scriptum est. Ait enim: 'et plasmavit Deus hominem, id est finxit de terrae limo'.

in Gen. hom. 1,13 (GCS 29 = Orig. 6,15,9/11 Baehrens).

opinor, ex illis institutus quae in Genesi scripta sunt, ubi alius **ad imaginem Dei factus**, alius de limo terrae **plasmatus** refertur.

comm. in Rom. 2,13 (PG 14,912D/913A).

+ in Jg. hom. 1,10

inspirationi ergo huic praeparatus sive formatus est, per quam natura animae et corporis in vitae perfectionem quodam inspirati spiritus foedere contineretur.

dehinc rursus in animam viventem per inspirationem dei factum, naturam hanc scilicet terrenam atque caelestem quodam inspirationis foedere copulatam.
tr.ps. 129,5 (CSEL 22,651,8/15 Zingerle).

scit in se duplicem beatus **apostolus Paulus** esse naturam, **cum secundum interiorem hominem delectatur in lege** et cum aliam in membris suis videt legem, quae se captivum ducat in lege peccati (Röm. 7,22).

Scit se beatus **apostolus Paulus** per interiorem et exteriorem hominem dissidere. **per interiorem** quidem **hominem delectatur lege**, per exteriorem vero hoc, quod non vult, agit: cum interior homo spiritus opera desiderat, exterior voluptates corporis concupiscit (Röm. 7,22).

In principio verborum Moysei, ubi de mundi conditione conscribitur, duos invenimus homines creatos referri, primum 'ad imaginem et similitudinem Dei factum', secundum 'de limo terrae fictum'. Hoc **Paulus Apostolus** bene **sciens** et ad liquidum in his eruditus in suis litteris apertius et evidentiis binos esse per singulos quosque homines scripsit; sic enim dicit: 'nam si is, qui foris est, homo noster corrumpitur, sed ille, qui intus est, renovatur de die in diem' (2 Kor. 4,16) et iterum: '**condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem**' (Röm. 7,22).

in Cant. cantic. prol. (GCS 33 = Orig. 8, 63,31/64,6 Baehrens).

quod ergo fit secundum imaginem dei, ad animi pertinet dignitatem.
tr.ps. 118 iod 8 (CSEL 22,443,14/21 Zingerle).

ergo ad imaginem dei homo interior effectus est rationabilis, mobilis, movens, citus, incorporeus, subtilis, aeternus.
tr.ps.129,6 (CSEL 22,651,16/22 Zingerle).

Is autem, qui ad imaginem Dei factus est, interior homo noster est, invisibilis et incorporealis et incorruptus atque immortalis.
in Gen. hom. 1,13 (GCS 29 = Orig. 6,15,11/3 Baehrens)

Nam ille interior homo qui secundum Deum creatus est, et ad imaginem Dei factus, incorruptibilis est et invisibilis et secundum propriam sui rationem etiam incorporeus dici potest.
comm. in Rom. 7,4 (PG 14,1110B).

REGISTER

1. BIBEL

Vorbemerkung: Die Anordnung der Schriften folgt der Biblia Patristica, die Zählung der LXX bzw. der Vulgata. Nur in Sonderfällen ist die abweichende hebräische (AT) bzw. griechische (NT) Zählung in Klammern beigefügt.

ALTES TESTAMENT

Genesis		2 Könige	
1,1/2,4	36	2,1/18	246
1,2	151	2,11	59
1,26	29, 36/43, 74, 106, 302, 304	Jesaja	
2,4/25	36	26,20	296
2,7	20, 25, 29, 36/40, 42f, 249	40,31	259
2,17	62	42,3	236
2,21/4	126	53,4	83
2,21/3	249	53,12	84
2,21f	125	65,17	205
3,19	59, 62	66,22	205
4,10	192	66,24	295
5,23f	228	Jeremia	
5,24	59	23,24	26
18,1/33	265	Ezechiel	
18,25	265	13,4	212
19,24	264	18,23	115
Exodus		33,11	115
3,6	251	37,1/14	126f, 249, 253
3,14	297	Amos	
14,15	192	8,11	113
16,1/36	108, 219, 221	Jona	
17,1/7	108	2,3	154
20,12	127	2,6	155
32,15	277	2,7	154
Numeri		Sacharja	
21,6/9	89	12,10	234
Deuteronomium		13,9	282
4,24	284	Maleachi	
34,1/9	245	4,2 (3,20)	268
Josua		Psalmen	
6,1/21	220f	1,3	301
6,16	232	1,4	293
23,14	59	1,5	253, 275f
1 Samuel		2,6	118
17,1/58	86f	2,10	274
2 Samuel		6,6	118f
14,14	59	7,12	265
		15,10	147, 238

Register

21,7 238
 21,23 238
 23,2 155
 29,4 172
 50,7 65
 50,9 97
 51,6 295
 53,6 194
 54,7 258
 54,16 174
 54,24 161, 295
 55,10f 138
 56,12 185
 57,11 169
 59,8 277
 62,4f 170
 62,4 138
 62,10f 173
 62,10 148
 64,7 287
 64,10 110
 65,3 203
 65,10/2 196
 65,10 282
 65,12 196
 65,13 197
 68,3 149, 154
 68,16 149, 161f
 68,29 292, 311
 68,35 154
 70,20 152
 81,6 304
 88,49 59
 89,4 219f
 106,26 152
 109,1 322
 113B(115),17f 170
 113B(115),17 147
 114(116),7/9 197
 114(116),9 311
 115(116),15 138
 118,82 158, 186
 118,119 119
 118,155 292
 118,160 106
 121,4 128
 126,2 170
 134,6 152
 135,6 151, 155
 135,10 110
 136,8 50
 138,8 147, 155, 163, 179
 138,9 259

138,18 238
 139,9 238
 140,1 192
 141,8 146, 158
 142,7 172
 142,8/10 68
 143,4 136
 143,5 287
 144,14 115
 145,2 60
 145,7 113
 147,17/20 128
 148,5 204
 148,7 152

Hiob
 14,4f 65
 36,16f 154
 40,20 151
 41,24 151

Sprüche
 23,5 259
 30,16 151

Daniel
 7,13 234, 332
 9,27 212f
 12,12 253

Weisheit
 1,12 62
 2,23f 62
 3,4/8 272

Sirach
 25,24 62
 40,8/11 59
 41,3f 59
 44,16 59

NEUES TESTAMENT

Matthäus
 3,11 175, 281
 3,12 281, 283
 4,1/11 66
 4,3f 112
 4,18/22 312
 5,4 (5) 246
 5,5 (4) 121
 5,8 313
 5,14 133, 312
 5,17 329
 5,18 205
 5,22 273

Bibel

5,25 157
 5,35 133, 318, 322
 6,24 30
 6,25 30, 261
 6,28 21
 7,14 291
 7,22 212
 8,11 167, 169
 9,1/8 250, 261
 9,8 121
 9,10/3 112
 9,14f 109
 10,8 303
 10,15 279
 10,23 236f
 10,26 263
 10,28 47, 284, 289
 10,29/31 99
 10,29 47, 258
 10,30 248
 10,33 275
 10,34/6 51f
 11,8 21
 11,12/4 91
 11,12 129
 11,14 227
 11,22 262
 11,27 207f
 12,20 118, 236
 12,27f 91
 12,31f 96
 12,36 262f
 12,39f 116
 12,40 177
 12,41f 273
 12,45 292
 13,43 325
 13,55 282
 14,22/33 226
 15,21/8 99
 16,4 116, 227
 16,18 119, 151
 16,27 235
 17,1/9 228, 244f
 17,1 220f
 17,2 234
 17,10f 227, 230
 17,11 229
 17,14/21 153
 17,23 239
 18,8 293
 18,12/4 65
 18,18 119

19,16 311
 19,19 127
 19,24 114
 19,28 121, 272
 20,1/16 221/3, 290
 20,23 273
 21,12f 281
 21,13 281
 21,18/22 101, 117, 121, 279
 22,13 292, 312
 22,15/22 52
 22,30 260f, 307
 22,31f 251, 332
 22,32 95
 23,37 258
 24,3 210
 24,4/14 210
 24,6 210
 24,15/28 210
 24,15 212
 24,16 213
 24,17/21 211
 24,17 106, 211
 24,18 211
 24,19 211
 24,20 211
 24,21f 210
 24,23/6 212
 24,27 212, 235f
 24,28 232, 258
 24,29 217
 24,30 230, 234, 331
 24,31 231
 24,35 205
 24,36 207/9, 330
 24,44 209
 24,45f 113
 24,50 234
 25,1/13 102, 106, 118, 248
 25,1/12 275, 277
 25,6 232
 25,14/30 118
 25,29 279
 25,32 277
 25,33/46 278
 25,33f 173
 25,41 128, 173, 286, 288, 293, 323
 25,46 293
 26,31/5 280
 26,39 189
 26,42 327
 26,64 234
 26,69/75 280

Register

27,21	213	8,12	312
27,38	277	8,29	327
27,46	181	8,44	128
27,47	227	10,17f	83, 239
27,51/3	86	10,17	49
28,18	324	10,31/3	265
Markus		11,11	137
6,15	227	11,25	247, 332
8,28	227	11,27	95
9,11f	227	12,24	138
9,48	295	13,31f	329
14,62	234	14,2	298
15,35f	227	14,9	213
		16,33	87
Lukas		17,2f	311
1,17	227	17,24	96, 299
9,8	227	19,30	49f
9,19	227	19,37	234
10,22	324	20,28	239
12,49	175f, 282		
12,50	175	Apostelgeschichte	
12,52	51	2,20	262
15,1/7	115	2,24/31	177
16,19/31	143, 166, 171, 200	4,32	98, 132
16,22/6	166	6,5	210
16,22	164	7,55	234
16,24	195	8,9	210
16,26	165, 294	9,3/5	234
17,24	262	10,42	274
18,9/14	119	Römerbrief	
23,43	188, 193, 301, 306	1,17	97
24,39	244	2,16	280
Johannes		3,22/6	97
1,14	133	3,25	84
1,21	227	3,28	97
1,25	227	5,1f	326
2,19	239	5,1	97
3,3/5	104	5,12/21	63
3,13	179	6,1/11	99
3,18f	168, 253, 275f, 333	6,4/8	107
3,19	276	6,4f	104, 246
4,7/15	161	6,9	243
5,21	250	6,23	63
5,22	264, 333	7,14/23	47
5,24	95, 168, 275/7, 333	7,22	42, 345
5,25	249	7,23	65
5,26	250	7,24	20, 25, 60
5,28f	253, 255	7,28	85
6,38	327	8,1/13	47
6,40	96, 311	8,2	85
6,41	110	8,3	18
6,51	110	8,10	63
		8,17	316

Bibel

8,19	263	4,16	42, 345
8,29	245	5,8	25
9,21	21, 249	5,19	310
10,4	91, 329	11,14	254
10,6	97	12,2/4	218, 229
10,7	152, 177	Galaterbrief	
11,1/12	236	4,4	205
11,5	236f	4,26	318
11,25/7	237	5,16/26	47
11,26f	237	Epheserbrief	
11,36	125	1,10	205
12,19	263	1,19/22	92
1. Korintherbrief		2,14	310
1,18	87	2,18	326
1,23	87	2,19f	133
1,30	268, 292	2,20	320
2,9	311	3,12	326
2,12/3,2	49f	4,4/6	102
2,15	272	4,5f	97f
3,11/5	282, 285	4,8/10	177, 185
3,11	320	4,9	148
3,13/5	284	4,10	162
3,15	175f, 286	4,13	247
4,8	316	4,22/4	43
5,5	262	5,32	126
6,2f	272f	Philipperbrief	
9,1	234	1,6	262
11,29	110	1,10	262
12,12/31	122	1,23f	25
13,9	313	2,6/11	75, 184, 240
13,12	313	2,8	327
15,20	244, 332	2,9	241
15,22/8	329	2,10f	155f
15,21f	63	2,10	148, 156
15,24/8	321, 336f, 340	2,16	262
15,24	130, 322/5, 329	3,12	82
15,25	322f	3,20	234
15,26	323	3,21	126, 246, 254, 323
15,27	322	4,3	311
15,28	326/8, 330, 336	Kolosserbrief	
15,32	33, 59	1,15	37, 41, 342
15,40	246	1,17	92
15,41	298f	1,18	180, 244f, 332
15,42/4	255	1,19	92
15,51	255	1,20	87, 310
15,52	231	2,5	86
15,53/5	243	2,9f	311
15,53	82, 246	2,9	76
15,55/7	92	2,15	87
15,55	86, 114	3,3	60, 310
2. Korintherbrief		3,9f	104, 303
4,7	21		

1. Thessalonicherbrief		1. Johannesbrief	
1,9	293	2,2	84
4,12/4	137	2,18	214
4,16	231, 245	2,22	214
4,17	259	4,3	214
5,2	262	4,17	262
5,23	49		
2. Thessalonicherbrief		Judasbrief	
2,2	262	7	293
2,4	212f	13	293
1. Timotheusbrief		Apokalypse	
2,5	328	1,7	234
3,16	328	1,10	262
2. Timotheusbrief		1,18	177
4,1	274	2,6	210
Titusbrief		2,11	297
3,5	104	2,15	210
Hebräerbrief		3,5	311
3,14	247	5,2f	155
7,27	84	6,9/11	143, 191
12,22	318	6,9f	192f, 201
13,20	177	6,10	192
1. Petrusbrief		8,2	231
1,7	282	8,6	231
2,5	320	9,1f	160
3,18/20	143, 177, 185	11,3/14	227, 331, 339
3,19	157/9	11,7	228
4,5f	177	11,11f	229
4,5	274	16,4	262
4,6	143	17,8	311
2. Petrusbrief		19,20	172
1,17f	234	20,1/6	219
2,4	151	20,2f	157, 286
2,9	262	20,3	160
3,7	262	20,4f	191
3,8	219	20,6	297
3,10	262	20,7	157
3,12	262	20,10	172
3,13	205	20,14f	172
		20,14	297
		20,15	311
		21,1	205
		21,8	172, 297
		21,10/27	318
		21,19f	320

2. HILARIUS VON POITIERS

Liber I ad Constantium (Oratio synodi Sardicensis)		Hymni	
2,2	315	1,32	303
		2,17f	61, 86, 148, 187
Liber II ad Constantium		2,21f	150, 188
2,1	3	2,21	148
4,1	102	2,23f	61
4,2	104	2,27	22
4,3	95, 97	2,28	242
6,1	99, 102	2,33f	106
8,1	216	2,37f	87
10,2	315	2,38	169
11,1	266f	2,39f	278
11,2	102	2,41	86, 187
		2,43f	307
Contra Auxentium Mediolanensem		3,1	20
1	215	3,4	86
2	214	3,27	61
5	217		
6	105, 215	In Matthaëum	
7	2, 4, 215	1,5	93, 239, 266
11	37, 215, 303	1,6	190
12	215	1,7	191
		2,3	94
Contra Constantium Imperatorem		2,4	95, 106, 262, 281
1	216f, 289, 316	2,5	76f, 103
2	2f, 216	2,6	103
4	301	3,1	66
5	216	3,3	76, 113
6	216	3,5	64
7	216f	3,6	312
8	216	4,2	20, 129, 290, 305, 307, 314, 316
9	216	4,3	246, 305
11	3, 216	4,4	121, 305
12	262	4,5	305
20f	37	4,7	66, 305, 313
20	303	4,8	305
21	76	4,9	190f, 268, 305
24	98	4,12	78, 123, 133, 319
		4,13	127, 312
Collectanea antiariana Parisina		4,14	75, 83, 242
A IV,1,25,2	315	4,15	205, 218
B I,2	100	4,17	273, 295
B I,5,1	315	4,21	295
B II,5,1,2	109	4,24	133
Fragmenta minora		4,25	271, 291
A (unecht)	13, 18	4,26	93
B I	18, 22/4, 66	4,27	225, 310
B II	18	4,28	101
B III	18	5,1	144, 338
C (unecht)	13, 18, 76, 79	5,4	21, 24, 312
D	18, 22, 239	5,6	97, 129, 316
E	18, 64, 66	5,7	30

Register

5,8	19, 24, 31, 35, 248, 261f, 341	13,2	95
5,10	21, 247, 261	13,7	93
5,11	260, 307	13,9	267
5,12	95, 136, 248, 254, 256, 283, 293/5, 308	14,2	246, 282
5,15	79, 96	14,7	310
6,1	123	14,9	91
6,2	108	14,10	108f
6,4	94, 101, 280	14,11	108
6,5	212	14,13	129, 225, 237
7,4	94	14,14	214, 224, 226
7,5	169, 308, 314	14,15	84, 86
7,6	21	14,16	84
7,10	212	14,18	20, 224, 308/10
8,4	122, 251, 262, 319	14,19	122
8,5	64	15,4	95, 99
8,6	97	15,8	96, 102
8,7	64, 95, 239, 250, 261, 301	16,2	83, 116
8,8	93, 121	16,4	96
9,2	21, 112	16,5	76, 80, 96
9,3	93, 97, 109	16,7	148, 151, 163
9,4	105	16,9	76
9,9	95, 100	16,11	101, 235
10,4	257, 303f, 314, 316	17,2	220, 223, 228f, 244f, 273
10,5	290	17,3	244f
10,10	279	17,4	229f
10,13	64, 93, 260, 307	17,6	225
10,14	122, 225, 237	17,7	149
10,16	262f	17,8	283
10,17	289, 295	17,9	154, 239
10,18f	258	18,3	84, 87f
10,18	47	18,6	64f
10,19	23f, 48, 99, 257, 294	18,7	225
10,20	24, 248, 257	18,8	119, 121
10,22	51	18,10	97, 103
10,23	51f, 63/5	19,3	95
10,24	24, 38, 52, 65, 99, 103, 107	19,4	267, 269, 310
10,25	99	19,5	127
10,28	97, 291	19,10	230
11,5	21	19,11	86, 114
11,7	91, 129, 230	20,1	272
11,10	94f	20,2	191
12,5	91	20,3	95
12,10f	117	20,4	100, 103, 272, 306
12,10	86, 118, 224, 233, 236, 262	20,6	222/4
12,13	224	20,7	97, 290
12,15	91, 130, 272	20,8	96, 314
12,16	87	20,9	189, 272f
12,17	96, 129, 316	20,10	228f, 244, 272
12,19	267, 280	21,2	225
12,20	116, 148, 273	21,4	175, 225, 281
12,22	262	21,6/8	324
12,23	91, 224, 292	21,6	102, 117f, 224, 279
		21,7	225, 233, 266, 273

Hilarius von Poitiers

21,9	205, 254	32,5	117, 178, 186
21,15	97, 121	32,6	105, 249, 308
22,1	224	33,1	93
22,2	224, 233, 235	33,2	212/4
22,3	310	33,3	84, 89, 189, 191
22,4	111f, 190f	33,4	89, 233
22,5	295f	33,5	87, 277f
22,6	103, 262	33,6	54, 83f, 181
22,7	280	33,7	86, 147, 178, 186, 188f
23,1	94	33,9	86, 147
23,2	52		
23,4	260f, 307	De synodis	
23,5	95, 251	2	2
23,6	81, 96	8	95
23,7	224	12	37
23,8	267, 278	17	29
24,1	224, 295	35	37
24,2	104	44	21
24,3	224	45	95
24,5	295	48	76
24,10	97, 108	49	46
24,11	99, 107, 258, 310	50	265
25,2	205, 210, 225	51	328
25,3	210, 212f, 224f, 227	63	2
25,4	213	75	328
25,5	106, 211	79	328
25,6	211	91	2
25,7	210f	92	263
25,8	84, 210, 212, 225, 232, 236, 258	De trinitate	
26,1	217, 227, 230, 232, 254, 257	1,1/14	70
26,2	212/4, 262, 296	1,1	71
26,4	117f, 207f	1,2	71f
26,5	108, 229, 262, 267, 277, 280, 292, 296	1,3/8	72
26,6	208	1,4	71
27,1	113	1,5	70
27,2	225, 234, 293	1,9	33, 72f, 93, 164, 305, 307
27,3	262f, 275, 277f	1,10	70, 100
27,4	21, 101, 106, 117f, 137, 232, 237, 248, 257	1,11	79
27,5	93, 102, 117f, 275, 290	1,12	29, 70, 73, 99
27,6	117f, 280	1,13	76f, 79, 84, 87, 105
27,7	267, 306	1,14	84
27,8	101, 306	1,31	104
27,11	279	1,33	241
28,1	267, 277f, 291	1,36	105
28,2	88	1,37	94
29,2	104	2,8	37
31,7	45, 84, 189	2,17	205
31,9	22	2,23	215
31,10	22	2,24	37, 75, 77f
31,11	224, 226, 308	2,25	80
		2,35	93, 205
		3,3	81

Register

3,7	86, 148, 151	8,16	112
3,9	81	8,21	250
3,10	188	8,32	122
3,11	84	8,34	95
3,14	93	8,38	19
3,15	86, 146, 188	8,40	102
3,16	234, 241, 243, 262, 267, 278	8,42	108
3,18	37	8,43	264, 267
3,21	21	8,44	108f
3,23	37	8,46	148, 156, 240, 242
3,25	87, 96	8,48	37
4,8	265	8,50	245
4,16	29	8,53	29
4,25	264	9,4	76, 79
4,27	265	9,5	206
4,29	264	9,6	76
4,35	314	9,7	75/7, 87
4,39	189, 272f	9,8	104, 148, 156
4,42	20, 93, 187, 239, 243	9,9	76, 99, 104
5,15	97	9,10	87
5,16	264f, 267f	9,11	183f
5,24	265	9,12	83, 240
5,29	267, 274	9,16	91
5,31	95	9,22	213
5,32	224	9,23	213
6,2	97, 100	9,25	94, 314f
6,3	275	9,31	254, 256, 310
6,20	190, 249, 314	9,34	96, 100
6,29	224	9,38	79
6,31	224	9,39	240
6,33	256	9,41	240
6,38	124	9,50	95f, 250, 310
6,42	214f	9,51	93
6,43	215	9,58	208
6,44	100, 104	9,59/61	208
6,47	95f	9,59	205, 225
7,12	239	9,60	225
7,17	313	9,62	208
7,19	63, 250	9,63	206, 208
7,20	264f	9,64/6	208
7,23	265/7	9,65	225, 292
7,33	94	9,67	209
7,35	313	9,68/75	208
7,36	256	9,68	208
7,37	37, 303, 305	9,71	208
7,38	213	9,75	208
8,4	93, 95	9,75 add. (unecht)	
8,7	98, 102, 104		208
8,12	98, 100	10,9	45
8,13/7	111	10,10	191
8,13	111	10,11	50, 60f, 139
8,14	109, 111	10,12	83, 148, 169
8,15	112	10,14	20, 26/8, 36, 44, 55

Hilarius von Poitiers

10,15	77	11,43	74, 290, 293
10,19	28	11,48	328, 330
10,20	28	11,49	81, 241, 243, 257, 303f, 330
10,22	28, 241	12,16	29, 205
10,23	244	12,26	206
10,25f	64	12,34	205
10,25	76	12,37	206
10,33	88, 234f, 278	12,47	249, 314
10,34	94, 147f, 152, 171, 188, 190f, 295f, 301, 305f, 315	12,53	71, 204
		12,57	54
10,39	87		
10,44	26, 36, 45f	Tractatus mysteriorum	
10,45f	45	1,1,2	224
10,45	190f, 266f	1,3,4	125f
10,46	45f	1,3,6	106
10,47	46	1,5,1/4	126
10,48	54, 56, 83, 87f	1,5,1/3	249
10,49	278	1,5,2f	253
10,52	49, 183	1,5,2	37
10,56	45, 54f	1,5,3	251f
10,57	76, 83	1,5,5	126, 245
10,58	26	1,5,6	127
10,60	301	1,6,6	56, 120, 267
10,61	25, 49f, 55, 181, 183	1,7,2	267
10,62	83	1,7,4	123
10,65	146f, 162, 183f, 242, 278	1,13,3	280
10,67	83, 278, 301, 315	1,13,4	308
10,69	224	1,18,2	318
10,71	301	1,18* (unecht?)	
11,1	95, 97, 102		13, 91
11,3	190	1,22,2	93
11,5	37	1,23,4	273
11,7	88, 243	1,24,2	206
11,8	326	1,28,2	266
11,9	75, 328	1,31,2	254
11,12	264	1,31,3	168f
11,15	149, 238f, 245	1,36,1f	85
11,22	322	1,36,1	97, 275
11,25f	321	1,36,2	100, 279
11,26	86, 321/3, 329f	1,39,3	205
11,28	91, 293, 298, 329	1,40,2	234, 262, 267f
11,29	314, 325	1,41,1/3	308f
11,30	326f	1,41,2f	220f, 280
11,31	93f, 206, 278, 329	1,41,3	117, 308
11,32	286, 322f	2,3,3	254
11,33	322	2,7,2	224
11,34	324	2,9,3	128
11,35	86, 240, 254, 323f	2,10,1f	220
11,37	244	2,10,2	232
11,39	130, 244, 313, 315, 317, 325f	Tractatus super psalmos	
11,40	254, 322, 328f	instr. 5	224, 316
11,41	328, 330	instr. 6	224
11,42	328f	instr. 8f	36

Register

instr. 11	107, 119, 131, 318, 325		262f, 296
instr. 13	21, 249	2,50	95, 275, 307
instr. 18	308	9,3f	91
instr. 20	47	9,3	76
instr. 21	47	9,4	243, 254f, 286, 322, 325f, 329f
1,5	253, 270, 280, 289, 307	13,4	77
1,6	253	13,5	318
1,7	58	14,1	307f
1,9	66	14,2	308
1,11	305	14,3	124
1,12	305, 307	14,4f	309
1,13	305	14,4	132, 308
1,14f	301	14,5f	308
1,15	205	14,5	132, 307f
1,18	67, 304f	14,6	101, 103, 106, 120
1,19	294, 305	14,7	51, 87
1,20f	275	14,8	106, 308
1,20	252f, 275, 294	14,9	308
1,21	253	14,13	267/9
1,22	253, 267, 272, 276	14,17	308
1,23	253	51,2	36
1,24	264, 292	51,3	130
2,13	83	51,4	125
2,14	73	51,9	76, 97, 275
2,15	64, 73f, 307	51,12	149, 295
2,16	23, 63, 73, 270, 290, 305, 307	51,13	150
2,17	122, 297	51,16	78, 98, 100, 102
2,18	297	51,17f	311
2,19	295	51,17	78, 98, 131, 316
2,22	120	51,18	55, 61, 67, 85, 95
2,23	205	51,19	253, 270, 289, 295, 315
2,24f	266	51,20	289, 295
2,25	234f	51,21	101
2,26	118, 225, 234, 320	51,22	55, 122, 168, 206
2,27f	240	51,23	66, 94, 101, 117f, 163/5, 169
2,27	241, 243	52,1	329
2,28	241, 245	52,2	71
2,30	245	52,3	82, 96
2,31	104, 122, 245	52,7	23, 25
2,32	151f, 155	52,9f	270
2,33	155f, 240	52,10	266
2,36	225, 269, 271	52,12	100, 102, 190, 264, 280f, 314/6
2,37	305	52,14	270, 284, 292
2,39	269	52,16	126
2,40	116, 122	52,17	253/5, 293
2,41	21, 55, 105, 249f, 254/6, 305	52,18	133, 291
2,42	316	52,20	119, 122
2,43	205, 317	52,21	100, 305, 313
2,44	273f	53,1	91
2,45	270	53,3	84, 97
2,47	20, 82	53,4f	240
2,48	262, 296	53,4	84
2,49	145, 148, 165, 168, 171, 173f,	53,5	242f

Hilarius von Poitiers

53,6	76	59,14	86
53,7	95	60,4	94
53,9	194	60,5	130, 250, 278, 310, 314, 316f, 322, 325
53,10	21, 54, 169, 194, 268f, 280		311, 326
53,12	46, 76, 84	60,6	261
53,13	84	60,7	310
53,14	53f, 60, 83f, 148, 163, 178, 241	61,1	23, 25, 75, 203, 248
54,6	46, 83f	61,2	269
54,7	22, 259	61,3	147, 163
54,8	308f	61,8	264, 267, 270
54,9	78	61,9	125
54,12	132, 318f	62,2	47, 73, 104, 248, 291
54,13	84, 314	62,3	280, 314, 316
54,14	174	62,5	68, 138, 248, 254, 257, 300
54,15	99, 292	62,6	70, 147, 170, 198
54,16	84, 99, 117, 255	62,7	148, 173, 268f, 294
54,18	109	62,11	266f, 274, 278, 306
54,19	147, 161, 187, 295	62,12	36, 100
55,2	83	63,6	103, 106
55,4	262, 293, 295	63,7	25, 38, 53f, 57, 252, 264
55,5	291	63,9	243
55,7	84, 254, 267, 274, 292, 296	63,10	269
55,9f	294	63,11	83, 86, 187, 264, 269, 306
55,9	293, 296	63,12	133f
55,10f	139	64,2	84
55,11	25, 300	64,4	277, 280, 299, 308
55,12	240, 242, 254, 256, 313, 323, 330	64,5	307, 311
56,2	244	64,6	29
56,4	121, 137, 224	64,8	287
56,5	28	64,9	25
56,6f	240	64,11	110f, 280
56,6	148, 185	64,14	105, 306
56,8	99	64,15	299
56,10	278	64,17f	91, 191
57,1	84	64,17	306
57,2	280	64,19	95f
57,3	23	65,4	47
57,4	268, 283, 295, 313	65,5	204
57,5	174	65,6f	204
57,6	164, 169, 306	65,6	71
57,7	164, 168, 267, 275, 280	65,10	92, 103, 107
58,4	65	65,11	240
58,6	245, 268f	65,12f	203, 243
58,10	147, 188	65,12	242
58,11f	237	65,13	292
58,13	240	65,14	95, 266
59,3	97, 153, 316, 318	65,19	98, 175
59,4	67, 85, 191, 280, 295f	65,20	190f, 197
59,5	278	65,22	197, 308
59,6	277f	65,23	190, 194, 197
59,10	266	65,24	190
59,11	108f, 176, 282, 286	65,26	100, 190, 193
59,13	318		

Register

65,27	68, 193f, 198, 306	68,28	147, 149, 154, 156
65,29	193f, 198	68,29	63
66,2	119	68,31	133f, 245
66,5	267f	68,32	319
66,6	116	69,3	148, 255, 280, 294
66,7	45, 64, 77, 81	69,4	305f
66,9	270	91,1	91, 309
67,2	85, 87, 287	91,4	71
67,3f	292	91,8	308
67,3	283	91,9	78, 105, 246, 254, 308
67,4	267f, 297, 306, 313f	91,10	101, 117, 221, 286, 290, 300, 308f
67,6	56, 61, 86, 240, 314	118,4	22, 93, 279
67,7	263, 306	118 aleph 11	47, 101
67,8	104, 124, 296	118 aleph 12	22
67,9	103, 108	118 aleph 15	101
67,12	266	118 beth 3	115
67,13	137	118 beth 7	36
67,14	234, 314/6	118 beth 10	36
67,17	94	118 gimel 1	291
67,19	148, 188, 240, 243	118 gimel 3/6	311
67,20	206	118 gimel 3	20, 61, 257, 282, 305, 310
67,21	59, 83, 86	118 gimel 4	21, 66, 254, 256, 282
67,22	82, 125, 310	118 gimel 5	105f, 176, 190, 282
67,23	68, 85/7, 186, 287, 297, 311	118 gimel 6	24, 310, 313
67,24	51	118 gimel 7	20, 223, 309
67,25	87, 149f, 287	118 gimel 8	25
67,26	297	118 gimel 9	107
67,27	108	118 gimel 10	25
67,30	104, 316, 318f	118 gimel 12	176, 262, 270, 283
67,31	175, 282	118 gimel 18	96, 253
67,32	310	118 gimel 19	116
67,33	205, 314, 317	118 daleth 1	25, 36
67,35	55, 249, 252, 254, 256	118 daleth 2	36
67,36	250, 253, 255, 259	118 daleth 5	221
67,37	300, 306, 310, 314, 317	118 daleth 8	23
68,1	83, 104, 122, 254f	118 daleth 9	275
68,2	55, 59, 61, 149	118 he 4	91
68,4	83, 147, 149, 163, 179, 185	118 he 6	221
68,5	148f, 154, 161	118 he 12	100
68,6	84	118 he 15	310
68,7	125	118 he 16	253
68,8	87, 244, 287	118 vau 6	23, 65
68,9	23, 84	118 vau 7	206
68,14	85, 87, 239, 244, 287, 297	118 vau 8	55, 163, 165, 298
68,15	187, 247	118 vau 10	316
68,16	86f, 186	118 zain 1	93, 291
68,20	297	118 zain 2	113
68,21	292, 311	118 zain 3	280
68,22	262, 279	118 heth 4	310
68,23	69, 84, 240, 310	118 heth 5	54f, 291
68,24	121, 292, 311	118 heth 7	313
68,25	76, 303	118 heth 8	305, 313f
68,27	289		

Hilarius von Poitiers

118 heth 9	65, 284, 305	118 phe 12	262, 266, 313
118 heth 15	116	118 phe 13	116f
118 heth 16	247	118 zade 2	295
118 heth 17	94	118 zade 7	125
118 heth 18	115, 297	118 zade 8	108, 110, 125
118 iod 1	71	118 zade 10	170f
118 iod 2	37, 73	118 koph 4	94
118 iod 5	39	118 koph 6	101, 270
118 iod 6	19, 29, 34, 36	118 koph 8	26f, 36
118 iod 7	25, 27, 29, 36f, 39, 41, 63, 342/4	118 koph 9	71
118 iod 8	29, 36/8, 42, 345f	118 koph 12	69, 93, 316, 318, 320
118 iod 11	175, 282	118 resch 2	263
118 iod 12	94, 100	118 resch 3	263
118 iod 14	175, 282	118 resch 4	85
118 iod 15	20, 22, 310	118 resch 5	279, 292
118 kaph 3	147, 159, 163, 186	118 resch 6	221
118 kaph 5	205f, 253, 272, 286	118 resch 9	270, 310
118 kaph 8	191	118 resch 10	37, 74, 106, 303f
118 kaph 9	292	118 sin 2 *	120, 291
118 kaph 10	97	118 sin 4f	309
118 lamed 2	204, 218, 261	118 sin 5	223, 308
118 lamed 3	203, 205f, 263	118 sin 6	36
118 lamed 4	107	118 sin 7	224
118 lamed 7	205	118 sin 8	263, 313
118 lamed 8	322	118 tau 3	60, 74
118 lamed 14	254f, 262, 315, 325	118 tau 4	73, 290
118 mem 2	270	118 tau 5	224
118 mem 4	311	118 tau 6	65f
118 mem 8	23, 64	119,3	101
118 nun 3	94	119,5	84
118 nun 8	76f	119,9	93, 147
118 nun 10	240, 242	119,10	297
118 nun 18	259, 308	119,11	115
118 nun 20	100, 280, 289	119,12	264, 269, 295
118 samech 3	189, 191	119,14	175, 282
118 samech 5	94, 224, 291	119,18/22	138
118 samech 6	65f	119,18	25, 36, 55, 314
118 samech 7	59f, 94, 270, 314f, 317	119,19	29
118 samech 8	146, 254, 257, 261, 301, 307	119,21	21f, 24f
118 samech 9	307	119,22	25
118 samech 10		119,23	310
		120,7	63
118 samech 12	65f, 120	120,9	20
		120,11	278
118 samech 13	99, 120	120,14	262, 300
		120,15	20, 61
118 ain 5	128, 224	120,16	54, 145, 168f, 314f
118 ain 9	69, 224	121,1	134, 145, 261, 300, 313f, 318, 320
118 ain 10	100, 127, 270		
118 ain 11	100	121,2	134, 318
118 ain 14	91	121,3	25, 320
118 ain 15	224	121,4	318f
118 phe 11	122, 262	121,5	124, 128, 132, 318f

Register

121,6	128	129,9	84f
121,7	318	129,10	224
121,8	95, 103	129,11	224, 270
121,9	121, 273	130,6	94
121,12	310	131,2	264, 266, 268
121,14	320	131,5	20
122,1	313	131,7	308f
122,2	218	131,8	69, 84, 137
122,8	47	131,9	53f, 68f, 84
122,10	45, 264, 297	131,11	283
122,11	55, 164, 167/9, 171	131,13	123
122,12	279	131,14	124, 127
123,3f	247	131,16	109
123,4	279, 297	131,21	272
123,5	225	131,23	132, 308f, 318/20
124,3f	134	131,24	224
124,3	133, 318	131,26	234, 306
124,4	134, 318	131,27f	266
124,5	123	131,27	308
124,9	292	131,28	293
124,11	310	132,4	103
125,3	22	132,5	101
125,4	22, 24, 190	132,6	135
125,6	105, 119, 123	132,7	64, 132, 134
125,7	263	133,2	132, 318
125,9	103	133,5	102
125,10	119	134,4	23, 47, 65
126,2	134, 237, 314/6, 318/20	134,11	151f
126,6	132	134,14	29, 37, 115, 273
126,7	308, 320	134,16	236
126,8	132, 318, 320	134,18	89, 103
126,10	132, 319	134,19	89
126,11	244, 248, 255	134,22	102, 315
126,12	170, 318	134,24	271
126,13	45	134,25	190f
126,15	137, 206, 238	134,27	318
126,20	305	135,2	63
126,21	292	135,3	116
127,6	22, 101, 110, 112, 145	135,4	117
127,7f	305	135,5	92, 290f, 300, 304
127,10	109, 114	135,8	218
127,11	92, 145, 290, 313f	135,9/12	155
128,1	22, 101	135,9	218
128,8	117, 121, 266, 268	135,10	218
128,9	133f, 294, 318, 320	135,11	155, 218
128,10	21	135,15	75, 84, 110, 240, 244
128,11	25	136,3	22, 85
128,14	280	136,5	23, 45, 64, 134, 300, 305, 318, 320
129,2	150	136,7	47, 64, 104, 306, 320
129,4	19f, 25, 27, 36, 42, 46, 343	136,10	278, 318
129,5	25, 36f, 63, 344f	136,11	306f, 315f, 320
129,6	24, 27/9, 36f, 42, 95, 345f	136,12	22, 121, 311, 319f
129,8	104		

Hilarius von Poitiers

136,13	47, 50	141,8	242, 244f
136,15	108	142,3	267, 270
137,1	116, 119	142,4	28, 270
137,2	116	142,6	64, 66, 68
137,3	116	142,9	172, 188, 303
137,4	116	142,10	86, 244, 247
137,5	260	142,11	68
137,6	25, 50	142,13	269, 280
137,7	251	142,14	270
137,8	115f, 120	143,1	87
137,9	244	143,3	319
137,12	316	143,4	87f
137,13	71	143,6	122
137,14	278	143,7	240, 242f
137,16	267	143,8	60, 81, 137, 205
137,27	308	143,10	259, 280
138,1	224	143,11	288
138,3	46, 76	143,12	236
138,5	148, 156	143,13	24, 191
138,7	20	143,17	266f
138,17	250	143,18	63, 204, 254, 256
138,18	155	143,19	273
138,19	76, 240, 243	143,21	61, 78, 317
138,20	147	143,23	136, 306
138,21	274	144,1	234
138,22	163, 179, 254, 256	144,2	316
138,23	241, 259	144,4	56f, 274, 314f, 317
138,24	254, 257, 259, 301	144,5	101
138,25	147	144,7	97
138,26	148, 186/8, 301	144,13	45, 103, 271
138,27	242	144,14	271
138,29	126	144,16	317
138,36	298, 311	144,18	116
138,41	238	144,20	22
139,2	22	144,22	297
139,7	99, 262f	145,1	318
139,10	83, 147	145,2	25, 60, 64, 246
139,11	87	145,4	264, 268
139,13	147, 238	145,5	113f
139,16	193, 267	145,7	320
139,17	130, 254, 256, 325f	146,1	318f
140,1	192	146,3	318f
140,4	314, 316	146,4	36, 64, 300f, 308f
140,5	262f	146,5	312
140,7	19	146,6	148, 294
140,11	262	146,8	114
140,13	122, 147	146,12	114
140,17	275	146,13	95, 270, 275
141,3	278	147,1	320
141,4	277f	147,2	133f, 320
141,5	147, 188, 301, 311	147,3	206, 305, 310, 320
141,7f	158	147,4f	318
141,7	146, 158, 162, 185, 187	147,4	315, 318/20

Register

147,5	291, 308f	148,7	287, 318
147,6	300, 308, 311	148,8	130f, 317, 322, 325f
147,7	128, 319f	149,1	151, 155
148,1	320	149,2	245, 306, 314, 317, 320
148,2	306f	149,3	63
148,3	64, 204	149,4	273, 292, 316
148,5	29, 218, 262	150,1	107, 122, 131, 257
148,6	152	150,2	86, 298, 303, 306, 311

3. ANTIKE AUTOREN

AMBROSIUS

De excessu fratris

2,4	58	2,33	60
2,64f	252	2,62	60
Expositio evangelii secundum Lucam		3,12	62
10,105	89	7,28	60
10,107	88		
10,109	88		

APOKRYPHE APOKALYPSEN

Apocalypsis Ioannis

24	160	Oratio de incarnatione Verbi	
Apocalypsis Pauli (Visio sancti Pauli)		20,2/6	82
41	160	21,1	85
		21,7	82
		23,4	83
		25,5f	83
		30,1	88
		54,3	79, 81

APOKRYPHE UND PSEUDEPIGRAPHE

DES AT

Syrische Baruchapokalypse

23,4	62	AUGUSTINUS	
48,42	62	Conta Iulianum	
54,15	62	1,3,9	4, 66
54,19	62	2,8,26	66
4 Esra		2,8,27	23, 66
3,7	62	2,8,28	4, 66
7,11	62	2,8,29	66
		6,23,70	4

APOLLINARIS VON LAODICEA

Demonstratio de divina incarnatione ad similitudinem hominis

frg. 22	49	Contra Iulianum opus imperfectum	
frg. 24	49	1,9	4
frg. 68	49	De civitate Dei	
frg. 69/72	49	18,35	226
		20,5	272, 274, 277
		20,6f	238
		20,6	277
		20,9	238
		20,14	288
		20,15	288
		20,24	226
		20,30	229, 264

ARISTIDES

Apologia, versio syriaca

15,11	165		
-------	-----	--	--

ARNOBIUS

Adversus nationes

2,14	54		
------	----	--	--

Antike Autoren

De natura et gratia

62,72	66	Ad Fortunatum	
62,73	66	2	221

Tractatus in Evangelium Ioannis

4,5	230	De ecclesiae catholicae unitate	
		3	215
		5	124
		6	127f
		14	314
		18	149
		19	85
		23	127

De vera religione

41,77	232		
-------	-----	--	--

BARNABASBRIEF

12,5/7	89	Epistulae	
15,4	221	2,2	167
		6,3	196
		30,7	siehe Novatian
		36,4	siehe Novatian
		51,2	115
		55,17	118
		55,20	143, 158
		55,22	115
		55,29	118
		57,1	119
		58,10	286
		59,3	167, 196
		65,5	85
		66,10	267
		69,1	215
		69,10	215
		69,11	215
		69,14	108
		69,16	215
		70,1	102
		70,3	215
		71,1	102
		72,2	98, 215
		73,1f	102
		73,4	102
		73,5	98
		73,15	215
		73,19	127
		73,21	127
		74,2	215
		75,2	115
		76,2	196, 246, 254

CASSIAN

De incarnatione Domini contra Nestorium

7,24,2	4		
--------	---	--	--

CASSIODOR

Institutiones

1,18	4		
------	---	--	--

DER CHRONOGRAPH DES JAHRES 354

Nr. 148	222		
---------	-----	--	--

CICERO

De finibus bonorum et malorum

2,31,100f	53		
-----------	----	--	--

De re publica

6,14	22		
------	----	--	--

Pro M. Scauro oratio

4f	22		
----	----	--	--

Tusculanae disputationes

1,5,9	135		
1,8,16	135		
1,11,23	135		
1,30,73	135		
1,30,74	22		
1,31,75	135		
1,34,82f	135		
1,38,91	135		

CLAUDIANUS MAMERTUS

De statu animae

2,9,3	31		
-------	----	--	--

CORPUS IURIS CIVILIS

Novellae Iustiniani

65,1 postscr.	67		
---------------	----	--	--

CONSOLATIO AD LIVIAM

357/60	58		
369f	59		

CYPRIAN

Ad Demetrianum

24	295		
----	-----	--	--

De habitu virginum

2	103		
23	298, 314		

De lapsis

2	108		
9	127		
36	115		

De mortalitate	15,24	231
15	196	15,25
22	254	
26	314	
De opere et eleemosynis		Homilia in paralyticum iuxta piscinam iacentem
2	103	12
9	315	
13	314	DEMOKRIT
24	167	frg. B 1
De dominica oratione		frg. B 297
13	247, 314, 316	DIDACHE
18	108	16,6
De bono patientiae		230
23	226	EPIKTET
Sententiae episcoporum numero LXXXVII		Dissertationes ab Arriano digestae
de haereticis baptizandis		1,30,2f
1	109	3,22,33
Ad Quirinum (testimonia)		EPIKUR
1,7	276	frg. 312
2,16	87	frg. 313
2,28	264	frg. 336/41
3,11	254	EURIPIDES
3,31	276	frg. 733
3,33	264	EUSEBIUS VON CAESAREA
3,58	127, 298	Demonstratio evangelica
3,113	115	3,4
3,114	119	88
PSEUDO CYPRIAN		Eclogae prophetae
Carmen de Pascha		1
If	89	226
Quod idola dii non sint		Historia ecclesiastica
11	79	6,24,2
12	226	40
De montibus Sina et Sion		Theophania
2	134	frg. 3
5	227	88
6f	134	Vita Constantini
10	318	1,31f
De Pascha computus		3,1
14	227	88
CYRILL VON JERUSALEM		FIRMICUS MATERNUS
Catecheses ad illuminandos		De errore profanarum religionum
13,20	89	18,2f
13,28	89	108
13,40	88	GELLIUS
15,1f	226	Noctes atticae
15,21	285	2,8
15,22	231	53
		HIERONYMUS
		Apologia adversus libros Rufini
		1,2
		5, 9
		Chronicon
		a. 356
		2
		a. 360
		4
		a. 367
		4

Commentarii in Esaiam	3,25,6	196
8 prol.	7	3,26,6
17,60,13.14	5	4,2,7
		89
Commentarii in Hiezechielem	4,5,2	251
2,5,5,6	89	4,6,5
		196
Commentarii in epistolam ad Galatas	4,33,1	225
2 prol.	7	4,33,9
		191
Epistulae	4,33,13	225
33,4	40	4,38,3f
36,9	40	302
57,6,3	9	5 prol.
58,10,2	7	79
61,2,3	9	5,1,3
70,5,3	5, 13	38, 302
84,7,6	9	5,2,2f
112,20,3	9	248
		5,3,2
De viris illustribus		252
100	2, 9, 13	5,15,1
		126
		5,15,4
		38
		5,16,1
		302
		5,16,3
		82
		5,17,3
		82
HIPPOLYT		5,20,1
De Christo et Antichristo		248
26	82	5,27,1
31	191	277
59	191	5,28,3
		221
In canticum magnum		5,31,1
frg. 1	83	252
		5,31,2
Commentarii in Daniele		180
2,37,3	191	5,34,1
2,37,4	272	126
4,23,4/6	221	5,36,2
4,24,1/6	222	298
4,24,5	221	302
Refutatio omnium haeresium		JOHANNES STOBÆUS
10,34,2	295	Anthologium
		1,49,43
		56
De universo		JUSTIN
frg. 353	157, 167, 172f, 295	Apologia (1) et appendix (2)
		1,52,3
		225
		1,52,7f
		295
		1,55,3
		88
		1,60,3
		89
		2,2,19
		191
IRENÄUS VON LYON		Dialogus cum Tryphone
Adversus haereses		14,8
2,19,6	33	225
2,29,1	196	30,3
2,29,2	196, 252	86
2,32,1	295	32,2
2,34,1	33	225
3,15,2	196	40,4
3,16,4	196	225, 233
3,16,9	82	49,2/7
3,18,1	302	230
3,18,6f	86	49,2/6
3,23,2	38	228
		49,2
		225
		52,1
		225
		81,4
		260
		91,4
		89
		94,1f
		89
		110,2
		225
		121,3
		225
		130,2
		295

		Register				Antike Autoren	
131,4	89	4,12,14f	226	MÄRTYRERAKTEN	13,2	49	
140,3	295	4,12,20/2	226	Passio sanctorum Montani et Lucii	14,3	49	
PSEUDO JUSTIN		4,16,13	226	5,4	88	14,7	316
De resurrectione		4,18,17	85	MELITO VON SARDES	14,20	324	
9 frg. 108	252	4,20,5	315	Homilia de Pascha	15,27	180	
JUVENCUS		4,20,8	314	100/2	82	15,31	222
Evangeliorum libri quattuor		4,26,28	83	Fragmenta		16,8	49
4,127f	211	4,26,38/41	82	13	82	17,27	41
KLEMENS VON ALEXANDRIEN		4,27,19	146	13	82	17,36	251
Paedagogus		5,10,12/4	57	Fragmenta nova		Commentariorum series in Matthaëum	
1,3,9,1/4	302	5,13,6	85	11,14f	82	51f	231
1,12,98,2f	302	6,3,10	146	METHODIUS VON OLYMPOS		138	180
Protrepticus		6,4,1	150	Contra Porphyrium		Commentarii in Epistolam ad Romanos	
12,122,4	302	7,1,3	304	1,6	88	1,18	49
Stromata		7,1,24	226	De resurrectione		2,13	42, 344
2,15,69,1	276	7,3,8	149	1,21,1f	127	2,7	276
2,22,131,5f	302	7,5,9	260	1,23,6f	127	4,7	252
4,16,100,6	101	7,5,27	54, 306	3,9,1/14	127	5,1	61
4,26,169,4	276	7,6,1	260	Symposium		5,8	302
5,13,85,1	276	7,12,4	54	9,2	68	7,3	49
6,14,114,1/6	302	7,12,29	54	NOVATIAN		7,4	42, 346
7,16,104,4	112	7,14,9/11	221	De cibis Iudaicis		Contra Celsum	
ERSTER KLEMENSBRIEF		7,16,11	231	3,15	24	1,31	86
20,5	165	7,17,1f	228	Epistulae		1,56	226
LAKTANZ		7,17,4	212	30,7,2	150, 196	2,29	226
Epitome divinarum institutionum		7,20,1	146	36,4,1	124	2,43	180
30,2	304	7,20,5f	276	De trinitate		4,13	284f
37,3	260	7,20,11	54	1,12	68	4,30	302
54,3	150	7,21,5/8	285	17,4	38	4,72f	297
61,5f	304	7,21,7	158	25,9	24	4,85	41
63,8	304	7,22,8	304	26,3	38	5,15	285
67,3	318	7,24,6	233, 318	29,24f	96	6,63	41f, 343
67,8	254, 260, 315	7,25,3 6	222	ORIGENES		Exhortatio ad martyrium	
Divinae institutiones		7,26,1	318	Commentarii in Ioannem		12	41
1,1,9	72	7,26,5	260	1,17	41	41	276
2,10,2	315	7,26,7	286	2,3	41, 343	Fragmentae catenis in Epistolam primam ad Corinthios	
2,12,9	54	De ira Dei		2,30	228	84	252
2,16,5	260	4,1/6,2	296	6,53/8	82	Fragmenta in diversos psalmos in catenis	
2,17,1/5	296	4,10/5	57	10,35f	127	1,6	292
3,12,34f	304	4,15	57	10,43	101	2	274
3,12,36	304	8,5 10	57	10,44	276	Homilia in 1 Reg.(1 Sam.)28,3 25	
3,17,33/9	57	16,5 9	296	19,3	101	Nr.10	285
3,17,42f	57	17,14 21	296	20,36	88	Homiliae de psalmis	
3,26,10	103	21,9	85	catena 18	41	3,1 in ps. 36	285
3,27,5/10	57	De mortibus persecutorum		Commentarii in Matthaëum		In Canticum canticorum	
4,4,5	314	16,11	315	10,5	316	prol	42, 345
4,8,6	260	44,5	88	10,17	86	2	41
4,8,9f	260	LUKREZ		12,2	252		
4,10,10	108, 112	De rerum natura		12,18	86		
		3,417/824	56				

In Exodum homiliae	1,105/7	62
7,5	221	1,105
		2,77
In Ezechielem homiliae		
1,13	285	De opificio mundi
		69/71
In Genesim homiliae		69
1,13	41f, 342/5	134
1,15	41	
In Ieremiam homiliae		PLATO
1,10	41	Apologia Socratis
2,3	284	40c/41c
2,7	41	
16,6	284	Cratylus
		400c
In Iesu Nave homiliae		
20,1	112	Gorgias
		493a
In Leviticum homiliae		523a/526c
2,2	41	
5,3	282	Phaedo
7,2	127	62b
12,7	41	64c
		67d
In Lucam homiliae		68d
8	41, 342	80e/81a
		84e/85b
In Numeros homiliae		114b/c
23,7	41	
25,5f	285	Phaedrus
26,4	167	249a/b
De principiis		Res publica
1,1,1f	284	614d/615a
1,1,6	49	
1,3,6	43	Theaetetus
2,8,4,	49	197c
2,10,7	41, 49	
2,11,3	302	Timaeus
3,6,1	302	41b/c
4,2,4	49	
4,4,9	41	PSEUDO PLATO
		Axiochus
OROSIUS		367b
Liber apologeticus contra Pelagianos		371a/e
1,4	5	371a
PAULINUS VON NOLA		PLOTIN
Carmina		Enneades
19,654f	88	1,6,6
		1,9
PHILO VON ALEXANDRIEN		PLUTARCH
De Abrahamo		De facie in orbe lunae
258	53	(28) 943B
Legum allegoriarum libri		PSEUDO PLUTARCH
1,31f	38	Consolatio ad Apollonium
1,31	39	(6) 103F/104A
1,32	39	(10) 106F

PROSPER VON AQUITANIEN		Nr.826 (p.226,8/10)	26
Epitoma chronicorum		Nr.849 (p.230,23/5)	26
1096	2	Nr.837 (p.228,1/3)	27
1109	4	Nr.838 (p.228,4/6)	27
		Nr.839 (p.228,13f)	27
PRUDENTIUS		Nr.879 (p.235,30/7)	26
Cathemerinon liber		Nr.910 (p.258,19f)	27
10,149/56	167		
		Band 3	
Contra Symmachum		Nr.70 (p.17,20)	63
1,465/95	88	Nr.117 (p.28,7/10)	63
		Nr.33 (p.217,19)	27
Peristephanon		Nr.33 (p.217,20f)	27
4,189/92	192		
		SULPICIUS SEVERUS	
RUFIN VON AQUILEJA		Chronica	
Historia ecclesiastica		2,39,1/7	2
9,9,1/3	89	2,42,1/4	3
10,31	4	2,42,2	2
		2,42,3	4
		2,45,4	3
SALLUST		Vita sancti Martini	
Catilinae coniuratio		5,1	4
1,1/3	71	6,7	3
2,8f	72		
		TERTULLIAN	
SYRISCHE SCHATZHÖHLE		Adversus Hermogenem	
2,15f	89	11,3	160, 286
4,3	89	35,2	341
SENECA		Adversus Iudaeos	
Dialogus 6 ad Marciam de consolatione		3,4	318
10,2	59	10,10	89
		13,25	318
		14,1	225
		14,7	225
		14,10	225
		Adversus Marcionem	
		1,26,1/27,1	296
		2,8,1	115
		2,13,5	115
		2,16,1/7	296
		2,27,6	267
		3,6,10	181
		3,7,1	225
		3,7,6	225
		3,7,7	281
		3,8,1	214f
		3,9,2	260
		3,9,4	260
		3,18,6	86
		3,18,7	89
		3,23,2	318
		3,24,3	318
		STOICORUM VETERUM FRAGMENTA	
		Band 1	
		Nr.137 (p.38,10/5)	53
		Nr.138 (p.38,20/3)	53
		Nr.143 (p.39,20/3)	26
		Nr.190 (p.47,24)	63
		Nr.196 (p.48,31/3)	63
		Nr.202 (p.50,1/13)	26
		Nr.525 (p.118,16f)	26
		Band 2	
		Nr.604 (p.185,45/186,3)	53
		Nr.790 (p.219,24/6)	53
		Nr.801 (p.221,28f)	28
		Nr.802 (p.221,33/6)	26
		Nr.803 (p.221,38)	28

Register

3,24,6	260, 314	41,4	304
4,4,4	123	43,2	28
4,7,6	112	43,5	28
4,8,7	296	48,1	28
4,20,5	88	50,5	227
4,29,10	277	51,1	54
4,30,2	314	52,1	54
4,32,1f	115	53,3	21
4,34,10/3	166	53,5	22
4,34,10f	196	55,1	146
4,34,11/3	173	55,2	166, 180
4,34,11	149	55,3	157
4,34,13	166, 196	55,4f	192
4,37,3	19	58,1	146
5,6,10f	284	58,2	145
5,12,3	254	58,3	146
5,13,2/5	296	58,8	146, 157
5,16,1f	284		
5,16,4	214	Apologeticum	
5,16,5/7	296	11,11	150, 157
5,20,7	246, 254	16,7	88
		18,3	284
Adversus Praxean		21,15	225
7,6	34	22,8	258
7,8	34	48,4	34
12,1	38	48,5	252
16,1	264	48,13/5	284
16,2	264	49,2	196
30,2	181		
30,4	180, 182	De baptismo	
		5,6	104
De anima		5,7	302
1,2	22	6,1	103
3,4/4,1	38	9,1	103
5,1/6	35	10,7	106, 281, 284
5,6	341	11,4	103
7,1/4	34	13,2	101
7,2/4	166	15,1f	102
7,3	34, 54, 180, 341	18,6	101
7,4	157		
9,1	34	De carne Christi	
9,4	25	3,4	79, 123
9,7	34	4,1	123
9,8	34	6,5	123
11,1f	25	11,3f	34
14,1	26	11,4	341
14,5	26	14,2	286
22,2	26, 38, 341	16,2/5	77
26,5	251	16,3	76
27,2	54	17,3	80
33,11	196, 208f	18,5	181
35,3	157	24,3	214
37,5	36		
40,2	42	De cultu feminarum	
		1,2,4f	272

Antike Autoren

De fuga in persecutione	5,9	123	
10,2	272	7,8f	115
12,2	82	10,8	115
		15,6	123
De idololatria		16,4	315
13,4	196	16,5	103
		18,12	115
De ieiunio adversus psychicos		18,15	115
5,3	267	21,9f	119
12,4	215	21,12	314
15,5	315		
15,6	304	De resurrectione mortuorum	
		5,6/9	38
Ad martyras		5,9	36, 248
1,3	192	6,4	38
2,4	272		
		9,3/5	252
De monogamia		9,4	115
4,10	196	11,9f	252
10,4	145	13,1/4	258
10,6	298	16,3f	21
		17,1f	34
Ad nationes		17,1	196
1,9,1	123		
		17,2	26, 34, 341
De oratione		19,3	54
5,1	315	23,7	94
6,2	108	24,1/7	231
7,1	115	25,1	212
24	109	25,2	286
29,3	231	27,3/6	296
		27,3	55
De paenitentia		29,1/31,3	126
3,3/6	25, 258	31,9	295
3,5f	43	32,6	269
4,1f	115	32,8	43
5,9	84	33,5	279
6,17	103	33,9	248
7,8	272	34,1f	43
7,14	84	34,10	76
8,3	115	35,9/13	258
8,9	84	35,9f	47
9,2	84	36,3	251
		38,4	252
De patientia		40,3	43
13,1	21	42,1	231
13,7	192	42,3f	254
		42,5	108
De praescriptione haereticorum		43,4	192
2,1f	98	45,2f	43
2,8	98	47,12	247
4,7	98	47,15	246
33,11f	215	48,6	245
33,11	214	49,2	76
		49,5	298
De pudicitia			
1,5	315		
2,1	115		

52,7/9 247
 52,9 255
 52,13 298
 53,4/ 19 258
 55,7 254
 55,8 254
 55,10 246
 55,11 246, 254
 58,5 286
 59,3 266
 60,4 254
 60,6 267
 62,1/4 260

Scorpiace
 1,8 115
 6.7f 298
 7,7 304
 9,7 47
 12,8 318
 12,9 192
 12,10 21

De spectaculis
 30,1 318
 30,4 267

De testimonio animae
 4,1/ 11 34
 4,1 196
 2,3/5 296

Ad uxorem
 2,6,1 272

PSEUDO TERTULLIAN
 Carmen adversus Marcionem
 2,196/8 89
 5,252f 264

THEOPHILUS VON ANTIOCHIEN
 Ad Autolyicum
 2,26 68

VERGIL
 Aeneis
 4,26 149
 6,462 149

Georgica
 1,243 149

VICTORINUS VON PETTAU
 Commentarii in Apocalypsim Ioannis
 11,3 228
 13,3 213
 20,1 229

ZENO VON VERONA
 Tractatus
 1,2,16 252
 1,2,26 260
 1,35,2f 277

4. MODERNE AUTOREN

Alcaniz, Fl. 219
 de Almeida Matos, P.A. 11
 Altaner, B. 1, 4, 13/5, 17, 34, 40, 54, 222, 338
 Anrich, G. 175, 285
 Antin, P. 7
 Antweiler, A. 1, 7, 9, 14/6, 19, 70, 337
 Anz, W. 164
 Armstrong, G.T. 8
 Atzberger, L. 10, 33, 49, 72, 90, 143, 167, 175, 207,
 209, 215f. 218, 225/31, 234/6, 238, 247/9, 251,
 254, 259/62, 264, 267, 272, 274, 279, 285, 293,
 295, 300, 302, 308, 311/3, 317

von Balthasar, H.U. 85, 275
 Baltzer, J.P. 6f, 9
 Bardenhewer, O. 1, 5f, 11/7, 40
 Bardy, G. 1, 70, 219
 Barnard, W.L. 10, 90, 225, 233, 317

Bauckham, R. 219
 Bauer, W. 219
 Baumeister, Th. 189
 Baumstark, A. 225
 Baur, L. 48, 80
 Baus, K. 88f
 Beck, A. 7, 19, 28f, 45, 111, 208, 245, 265, 292
 Beck, H. G. 144
 Becker, J. 104
 Benrath, G.A. 215, 217
 Benz, E. 53, 58, 63, 135
 Berchem, J.B. 77
 Berkhof, H. 216f
 Bernheim, E. 214/6
 Bertram, G. 157
 Betz, H.D. 90
 Betz, J. 111f

Beumer, J. 10, 78, 98, 105, 111, 122
 Bibauw, J. 195
 Bieder, W. 177
 Bietenhard, H. 219
 Bigelmair, A. 9, 91, 207, 277
 Billerbeck, P. 62, 156, 160, 166, 169, 218f, 227, 260,
 301, 311, 317
 Bissels, P. 25
 Blaise, A. 24, 146/50, 152, 195, 203, 225, 315, 319
 Blank, J. 275
 Blasich, G. 125, 238, 254
 Blum, G.G. 219
 Bobrinskoy, B. 111
 Böcher, O. 143, 219
 Bonanno Degani, M.G. 126
 Bonnassieux, F.J. 9
 Borchardt, C.F.A. 1, 4, 6, 14/6, 70, 75f, 95, 265,
 325
 van den Born, A. 227
 Bornhäuser, K. 80
 Botte, B. 195
 Boularand, E. 70f
 Bousset, W. 62, 144, 153, 164, 177, 186, 210, 213f,
 216, 227/32
 Bouwman, G. 212
 Bratke, E. 219
 Braun, R. 84
 Brennecke, H. Chr. 1/5, 8, 15f, 263
 Brisson, J. P. 13, 17, 126, 221
 Brockhaus, Cl. 144, 167, 192
 de la Broise, R. 1, 13f, 16
 Brown, M.V. 7
 Brox, N. 90, 157, 177, 179, 189
 Brück, M. 84
 Büchsel, F. 165, 275
 Bultmann, R. 53, 58, 63
 Buonaiuti, E. 196
 Buresch, C. 58
 Burkard, J. 312
 Burns, P.C. 5, 7, 9, 13f, 32, 46, 75, 78, 80, 133, 207,
 319
 Buttell, M.F. 7
 Buzna, V. 8

Camelot, (P.) Th. 1, 14, 16, 70, 302
 von Campenhausen, H. 4, 190/2, 215/7
 Cannone, G. 59
 Capelle, P. 12
 Casamassa, A. 8, 16f
 Cazelles, H. 227
 Cecchelli, C. 88
 Charlier, A. 10, 78, 122, 126
 Choron, J. 53, 58, 135

Claesson, G. 150, 225
 Coman, J. 25
 O'Connell, J.P. 10, 54, 59, 144, 207/9, 214f, 226,
 228, 232, 261, 274, 277, 279, 286, 308, 312f, 317
 Conzelmann, H. 90, 312
 Coppens, J. 321
 Courcelle, P. 22, 48, 71, 257
 Coustant, P. 1, 5, 14, 16, 26, 31, 55, 70, 75, 79, 109,
 111, 120, 165, 176, 180f, 183, 194, 219, 223, 283,
 321, 325
 Couvée, P.J. 304, 312
 Crouzel, H. 127, 146, 153, 167, 172, 249, 251f, 276,
 285, 298, 302
 Cumont, F. 153, 164, 195
 Cullmann, O. 203

Dalton, J.W. 177
 Daniélou, J. 5, 38, 89, 103, 108, 164, 219, 231,
 235, 300
 Daremberg, Ch. 231
 Dassmann, E. 4, 23, 68, 90f, 103, 116, 160, 189f,
 195, 207, 218, 251, 259, 293, 298
 Delling, G. 205
 Demougeot, E. 1, 57
 Dinkler, E. 88, 231
 Dölger, F.J. 88, 188, 235, 268, 278
 Dörrie, H. 56
 Doignon, J. 2, 4/9, 13f, 23f, 32f, 35, 48f, 56, 70f,
 75f, 88, 91, 105, 107, 109, 134, 136, 144, 151, 181,
 190, 195, 211, 221f, 224, 228, 245, 257/60, 281f,
 321, 338f

Drewes, G.M. 8
 Driscoll, J. 36, 220, 228, 244/6, 273
 Drobner, H.R. 178
 Duchesne, L. 1
 Duensing, H. 160
 Du Toit, D.A. 177
 Duval, Y. M. 1, 8f

Eger, H. 10, 54, 135, 144, 158, 167, 192, 207/9, 212,
 214, 226, 228f, 230, 236, 238, 251, 261, 268, 272,
 286, 293, 301, 308, 312f, 340
 Eichrodt, W. 154
 van Eijk, T.H. 238, 251
 Eisenhut, W. 146
 Emmenegger, J.E. 10, 70, 73, 95
 Engelbrecht, A. 7
 Engemann, J. 225
 Esser, G. 33f

Faller, O. 80
 Favez, Ch. 58
 Favre, R. 7, 46, 56, 180, 182f
 Feder, A.(L.) 2, 5/9, 11/3, 15/8, 126

Fenger, A. L. 102, 251
 Fernández, A. 10, 143, 175, 209, 226, 248, 266, 269, 272, 293, 298, 300, 308, 312f
 Festugière, A.M. 48
 Fierro, A. 9f, 20, 22, 26, 28, 31/3, 37, 40, 42, 49, 53, 73, 75, 79, 124, 126, 131, 134, 191, 228, 235, 244, 246f, 249, 254, 256, 260f, 299f, 304, 311, 337
 Figura, M. 10, 16, 76, 78, 102, 105f, 111, 115, 119f, 122f, 124, 126, 128, 321
 Finé, H. 142f, 146, 149f, 152, 157, 164/70, 172f, 175, 192, 196, 198, 252, 301, 308, 312
 Fischer, J.A. 25, 49, 54, 59, 61/3, 67, 72, 119, 143f, 157f, 165/7, 172f, 175, 191f
 Fischer, K.P. 53
 Fischer, U. 54, 58, 142, 156, 191, 260
 Fleischhack, E. 340
 Fleming, J. 8
 Florovski, G. 90, 203
 Förster, Th. 9, 23, 26, 28, 34, 46, 49, 53, 63, 66, 78, 80, 167, 176, 219, 238, 254, 276, 283
 Foley, R.L. 10
 Fontaine, J. 1, 7f, 70f, 285
 Frank, K.S. 103
 Freundorfer, J. 62
 Frick, R. 314
 Friedrich, G. 231
 Fritz, G. 337
 Fuchs, H. 216
 de Gaiffier, B. 5
 Galot, J. 90, 178
 Galtier, P. 3, 7, 9, 14f, 70, 75, 241f, 321, 330
 Gamber, Kl. 8, 17
 Gams, P.B. 1
 Gamurrini, I.F. 5, 126
 Gariglio, A. 8
 Gastaldi, N.J. 8, 36, 134
 Gazeau, R. 5
 von Geisau, H. 150
 Gelzer, H. 223
 Gamberardini, G. 7
 Giblet, J. 38
 Gigon, O. 135
 Gillis, H.J. 7
 Gimborn, D.Th. 7
 Glare, P.G.W. 149, 160
 Glasson, T.F. 230
 Glorieux, P. 1, 8
 Gnilka, J. 153f, 156, 205, 284/6
 Goemans, A.J. 4
 Goffinet, E. 7/9, 35, 40, 42, 56, 274, 292, 339
 Grabmann, M. 293
 Grelot, P. 75
 Gressmann, H. 62, 154
 Gretser, J. 89
 Griffe, E. 1, 14/7, 56
 Grillmeier, A. 7, 75f, 78, 177f, 180/2, 185f, 230f
 Grillone, A. 88
 Grimm, R.R. 300
 Groß, J. 63, 66, 80
 Gry, L. 219
 Gschwind, K. 177
 Guirau, J.M. 181f
 Gundel, W. 154
 Gussen, P.J.G. 8
 Gutbrod, W. 236
 Haacker, K. 143
 Haag, H. 154, 177, 212, 227, 236, 312
 Hallonsten, G. 84
 Hase, K. 2
 Hatch, E. 151
 Heck, E. 54
 Hengel, M. 143
 Hennecke, E. 160, 165
 Henry, P. 75
 Hermann, A. 88
 Hess, W. 302
 Hickmann, H. 231
 Hilgenfeld, A. 216
 Hill, N. 10, 54, 59, 144, 158, 167, 173, 192, 207/9, 212, 214f, 218, 226f, 229, 236, 238, 251, 261, 264, 268, 272, 274, 277, 279, 286, 288, 293, 301, 308, 312f, 317, 337, 340
 Hockel, A. 41
 Hoffmann, E. 58, 135
 Hoffmann, P. 152, 156, 169
 Holböck, F. 340
 Holl, K. 337
 Hoppenbrouwers, H.A.M. 190
 Hübner, R.M. 49, 78f
 McHugh, J.F. 7, 240
 Iacoangeli, R. 7, 20f, 108, 224
 Jacob, E. 59
 Jacobs, A.D. 3, 7
 Jacobs, J.W. 8, 25
 Jeannotte, H. 9, 12
 Jeremias, J. 89, 146, 151f, 160, 172, 227, 229, 301
 Joppich, G. 247
 Jouassard, G. 181
 Jülicher, A. 337
 Kainz, W. 7, 19, 105, 112
 Kaiser, Chr. 8
 Kannengiesser, Ch. 1, 8f, 13f, 16f, 70, 285
 Karpp, H. 22, 26, 28, 33f, 43, 248

Kassel, R. 58
 Kehl, A. 22
 Kellermann, U. 143, 191
 Kelly, J.N.D. 78, 90, 178, 181, 207, 238, 247, 249
 Kinnavey, R.J. 7, 19f, 24, 49, 54, 64, 73, 95, 103f, 108, 112, 148, 151, 171, 202, 205f, 215, 224, 235, 246, 256, 262, 266f, 306, 308, 310, 322, 327
 Klauser, Th. 195, 251, 259, 298
 Klebba, E. 62, 302
 Klein, G. 90
 Kleinfeller, G. 67
 Kling, H. 7, 70
 Knoch, O. 165, 207, 251
 Knopf, St. 165
 Koch, E. 286
 Koep, L. 311
 Kötting, B. 91, 190, 207, 219
 Koffmane, G. 146, 150, 172, 195f
 Konrad, R. 219
 Kraft, H. 160
 Kraus, H.J. 149
 Kretschmar, G. 238, 248, 260, 337
 Kroll, J. 153, 177, 186f
 Labande, E. R. 1, 3/8, 111
 Ladaria, L.F. 10, 105f, 240, 250
 Lämmer, H. 5
 Lakner, F. 85
 Lampe, G.W.H. 88, 90, 152, 314, 316
 Landgraf, A. 285
 Largent, (A.) 1, 7, 9, 70, 75
 Latte, K. 146
 Laub, F. 90
 Le Bachelet, X. 1, 9, 13/7, 26, 28, 32, 46, 71, 75, 109, 115, 176, 183, 283
 Lebon, J. 180f, 183
 Leclercq, H. 195, 219
 Lecuyer, J. 78, 111
 Leeman, A.D. 58
 de Leeuw, V. 177
 van der Leeuw, G. 195
 Le Goff, J. 175, 285f, 340
 Le Guillou, M. J. 3
 Leonhardt, R. 67
 Lies, L. 112
 Lietzmann, H. 1, 13/5
 Limongi, P. 45, 65, 103
 Lindemann, H. 8, 17, 28, 52, 97, 116, 167f, 202, 219, 225
 Löffler, P. 3, 7, 80
 Löfstedt, B. 9, 16
 Lohmeyer, E. 160, 214, 216
 Lohse, B. 131, 238
 Lohse, E. 317
 Longobardo, L. 7
 Loofs, F. 1f, 14/7, 46, 49, 70, 177
 Lorscheid, B. 10, 100f
 Lührmann, D. 95, 98, 101
 Luneau, A. 219
 Lutz, G. 1, 8, 14/7
 Maas, W. 46, 152, 156f, 172, 177f, 233
 Madec, G. 9
 Maffei, Sc. 5
 McMahon, J.J. 9, 75f, 78, 326
 Malunowicz, L. 7, 75, 84
 Malvez, L. 77
 Mangelot, E. 285f
 Mann, M.E. 7
 Manselli, R. 207, 209, 214, 227
 de Margerie, B. 8
 Marrou, H. I. 1
 Martinez Sierra, A. 7, 208, 321, 326
 Marx, B. 8
 Mason, J.A. 8
 Mausbach, J. 293
 Mayer, A. 302
 Meijering, E.P. 7, 14, 56, 70f, 77
 Merki, H. 302
 Merkle, S. 293
 Mersch, E. 76, 78f, 122
 Meslin, M. 1, 4
 Messana, V. 1
 Meyer, R. 166
 Meyer, W. 8
 Michel, A. 175f, 284/6, 340
 Michl, J. 164, 285, 308
 Migne, J. P. 5
 Mohrmann, Chr. 17, 195
 Moingt, J. 7
 Monnier, J. 178
 Montagu, M.F.A. 28
 von Moos, P. 58
 Morell, G. 3
 Moreschini, Cl. 7
 Morin, G. 12
 Mühlenberg, E. 49
 Müller, Cl. 230
 Müller Goldkuhle, P. 207
 Mußner, F. 153, 205
 Myers, W.N. 8
 Nelis, J. 154, 236
 Newlands, G.M. 9
 Niccoli, M. 46
 Niederhuber, J. 10, 54, 59, 135, 144, 158, 167, 192, 207/9, 212, 214f, 218, 226, 228f, 232, 236, 238f,

- 248, 251f, 253, 260f, 264, 268, 272, 274, 277, 279, 286, 288, 293, 301, 308, 312f, 317, 330
- Nilsson, M.P. 153f
- Ntedika, J. 286, 340
- Nußbaum, O. 164
- Oepke, A. 205, 233
- Opelt, I. 7, 215/7
- Orazzo, A. 20, 75, 78
- Orbán, A.P. 202
- Osawa, T. 144
- Otranto, G. 127
- Palanque, J. R. 1, 57
- Pannet, R. 195
- Parrot, A. 195
- Paus, A. 56
- Pelland, G. 126, 129f, 246, 249, 321, 327
- Pellegrino, M. 8f, 56, 70, 189f
- Penamaria de Llano, A. 7, 10, 94/7, 100f
- Peterson, E. 230f, 302
- Pettorelli, J.-P. 79, 134
- Pietro, L. 10
- Pitra, J.B. 12
- Pohlentz, M. 26f, 48, 53, 58, 135
- Poschmann, B. 115, 119
- Poxrucker, F.X. 10
- Praechter, K. 26, 48, 56, 135
- Prete, S. 59
- Preuß, H. 215
- Protin, S. 8
- Quacquarelli, A. 5
- Quasten, J. 15/7, 33, 40, 338
- Quillacq, J.A. 7
- Quilliet, H. 177f, 180
- von Rad, G. 154, 219
- Rahner, H. 89, 110, 302
- Raifer, F. 9, 77, 84
- Rauschen, G. 28, 45
- Recheis, A. 144, 164, 259
- Redpath, H.A. 151
- Reicke, B. 177
- Reinach, A. 231
- Reinhardt, W.W. 204, 206, 219
- Reinkens, J.H. 1, 6, 11/4, 28f, 32, 37, 70, 214, 216
- Rengstorf, K.-H. 230
- Richardine, M. 147
- Riedlinger, H. 46
- Riesenfeld, H. 233
- Rigaux, B. 212
- Rissi, M. 186
- Rius-Camps, J. 249
- Rivière, J. 85
- Roca Melià, I. 202f
- Römer, G. 88
- Rohde, E. 56, 137, 153, 165
- Rondeau, J.-M. 8, 10, 21, 48, 52, 138, 257
- Roscher, W.-H. 233
- Rouillard, Ph. 10
- Rozelaar, M. 56
- Ruiz Jurado, M. 203
- Rush, A.C. 137, 164
- Rush, W.G. 7
- Sachs, C. 231
- Saglio, E. 231
- Sasse, H. 202
- Scharl, E. 77
- Scheffczyk, L. 302
- Schelkle, K.H. 90, 157, 177
- Schellauf, F. 9
- Schendel, E. 321f, 325, 327, 330
- Schiktanz, M. 8, 337
- Schlier, H. 236
- Schmid, J. 90
- Schmid, W. 56f, 58
- Schmidt, C. 177
- Schmidt, K.-L. 314
- Schmöle, K. 175
- Schnackenburg, R. 90, 275
- Schneemelcher, W. 160
- Schneider, A.M. 195/7
- Schneider, K. 152
- Schottroff, L. 90
- Schreck, G. 311
- Schütz, Chr. 90
- Schulte, E. 209
- Schwarte, K. H. 219, 221/3
- Schweizer, E. 321
- Sedlmayer, H. 12
- Seebaß, G. 215
- Seibel, W. 38, 43
- Sellin, E. 154
- Semisch, K. 219
- Setzer, F. 48
- Sherlock, R.B. 7
- Siegfried, C. 23, 38, 219
- Sieper, J. 88f, 230
- Simonetti, M. 1, 7/9, 11, 14/7, 24, 32f, 41, 257
- Siniscalco, P. 238, 247, 251, 254
- Skutsch, O. 58f
- Smolak, K. 56
- Smulders, P. 2, 5/9, 14/6, 19, 24, 46, 71, 75, 209
- Solignac, A. 302
- Souter, A. 9
- Spanneut, M. 33

- Überweg, F. 26, 48, 56, 135
- Verheijen, L.M.J. 203
- Vermeulen, A.J. 191
- Viehhauser, A. 6
- Villain, M. 337
- Vögtle, A. 154
- Vogel, C. 115, 195
- Vogels, H. J. 157, 177f, 185f
- Vogt, H.J. 120
- Volz, P. 62, 142, 156, 166, 169, 227, 231, 301, 317
- Vorgrimler, H. 53, 116
- Wachsmuth, D. 150
- Wadstein, E. 214f, 217, 219
- Wahle, H. 143
- Walpole, A.S. 8
- Waser, O. 150f
- Wenger, L. 67
- Weyman, C. 8
- Wild, Ph.T. 32, 48, 53, 78f, 80, 98f, 105f, 109, 111f, 219, 238, 247, 260, 325, 338
- Wikenhauser, A. 90, 219
- Wille, W. 1, 7, 14, 23, 32, 48, 63, 76/8, 81, 83, 91, 94, 104, 107, 121, 178, 213, 222, 226, 228f, 232, 236, 257, 260, 265, 271, 278, 290f
- Wilmart, A. 6, 8, 12f, 15, 17, 254
- Wirthmüller, J.B. 7, 76
- Wittig, J. 12
- Zeller, E. 56
- Zingerle, A. 5f, 9, 12, 193
- Speigl, J. 308
- Spoto, D.M. 177
- Stadtmüller, G. 202
- Staerk, W. 167
- Stemberger, G. 54, 137, 156
- Stephanus, H. 21
- Studing, H. 146
- Stix, J. 7
- Stockmeier, P. 230f
- Stommel, E. 230
- Strack, H. 62, 156, 160, 166, 169, 218f, 227, 260, 301, 311, 317
- Strobel, A. 207
- Stroheker, K.F. 1
- Strucker, A. 302
- Studer, B. 9, 76/8, 83, 85, 87, 339
- Studnik, H. 58
- Stuiber, A. 1, 4, 13/5, 17, 34, 40, 54, 88, 142/5, 157f, 164/7, 172, 175, 177, 191f, 222, 230, 338
- Suerbaum, W. 315, 319
- Surmund, H. G. 54, 59
- Thraede, Kl. 251, 259, 298
- Tietze, W. 216f
- Timmermann, J. 207
- del Ton. I. 8
- Torrance, T.F. 8
- Traub, H. 219
- Trémel, Y. B. 143
- Tromp, S. 125
- Turmel, J. 238, 253, 259, 277

5. NAMEN UND SACHEN

Vorbemerkung: Lateinische und griechische Begriffe wurden nur in Auswahl aufgenommen. Zu den antiken Autoren ist das gleichnamige Register ergänzend hinzuzuziehen.

- Aaron 267
- Abra, Tochter des Hilarius 11
- abyssus 151/3, 199
- adventus 224/7, 331
- Aetius Placitus 26f
- Affekte 296f
- Alexander von Aphrodisias 27
- Allerlösung 123, 269, 288
- ambitus 21
- Ambrosiaster 12
- Ambrosius 4, 23, 91, 136, 144, 167, 192, 207, 212, 226, 228f, 231, 236, 238f, 251, 253, 260, 264f, 268, 272, 277, 286, 288, 308, 340
- Anselm von Canterbury 70, 85
- Antichrist 16, 91, 212/7, 331
- arbitr 267
- Arianer, Arianismus 1/4, 6, 14/6, 45, 96, 98, 111f, 205, 207f, 215/7, 239, 243, 250, 265, 322, 324/7, 330, 336f, 340
- Ariston von Chios 26
- Aristoteles 58
- Arnobius d. Ä. 54, 60, 62
- Arnobius d. J. 13, 18
- Apokatastasis 330, 337
- Apollinaris von Laodicea 49
- Apollodor von Seleukia 63
- Apostel 272f, 299, 303, 306, 316, 320, 333, 335

Athanasius 1f, 77f, 80, 217
 Auferstehung 32, 74, 93, 96, 103f, 109, 127, 142, 158, 185f, 237/62, 294, 323, 331/3, 336
 Christi 61, 117, 126, 238/47, 337
 erste und zweite 238
 des Fleisches 238, 337
 Gleichgestaltung mit Christus 246f
 und Gottes Macht 239
 Gottes Werk 250/2
 ordo resurrectionis 252/4
 Unterschiede 253f
 Wiederherstellung des Leibes 249
 Wiedervereinigung von Leib und Seele 145, 247/52, 332
 Zeitpunkt 205f, 244f, 262
 Auferstehungsgründungen 251f, 332
 Auferstehungsleib 99, 107, 126, 242/4, 246f, 254/62, 298, 303, 307, 312f, 323/5, 332f, 335f
 Einförmigkeit 247, 261
 Engelgleichheit 259/61, 333
 Geistleib 257/60, 333
 Identität und Differenz 249f, 255/7, 333
 Unveränderlichkeit 261f
 Augustinus 4, 10, 12, 17f, 70, 144, 167, 192, 203, 207, 212, 226, 228f, 230, 232, 236, 238, 251, 264, 268, 272, 274, 277, 288, 293, 308, 337, 340
 Auxentius von Mailand 3, 16, 215
 Barmherzigkeit Gottes 119
 und Gerechtigkeit 270f, 333
 beatitudo 64, 191, 194, 197f, 206, 304/6
 Bekenntnis 116
 Berno von der Reichenau 13
 Bethlehem 123
 Binde und Lösegewalt 119
 Bischof 113
 Brotvermehrung 108
 Buch
 der Gerechten 292
 der Lebenden (des Lebens) 292, 311
 Bußdisziplin 115f
 Buße 93, 115/22, 164, 186, 271
 Bußfrist (spatium paenitentiae) 115, 117f, 208, 269, 271
 Cassian, Johannes 4, 13, 18
 Cerberus 150f, 157, 188
 Chalcidius 26, 53
 Chiliasmus 91, 207, 219/24, 331
 Christus
 Anwalt 268, 333
 Bild Gottes 37, 41
 Fürsprecher 268, 333
 ganz Gott und Mensch 76, 78, 178/85, 239f, 265, 267, 322, 327/30, 337
 König 267, 315f, 333
 Leidensfähigkeit 45f, 179
 Mittler 326, 328
 Richter 263/71, 316, 333, 337
 - Sonne der Gerechtigkeit 268, 283, 300, 313
 Sündenlosigkeit 45, 76f, 87
 Vorbild 77
 Chrysipp 26f, 53, 63
 Cicero 7, 22, 70, 319
 civitas 318f
 claritas 235
 Claudianus Mamertus 4, 31
 Cölestin I. 13
 coetus (sanctorum) 128, 319
 cognitio 263
 communio 111, 307
 concorporatio 123
 corruptio 20
 creatio ex nihilo 29
 credo ut intelligam 70
 Cyprian 4, 7, 9, 62, 85, 87, 98, 102, 118f, 127f, 143f, 149, 157, 167, 192, 196, 198, 202, 215, 226, 262, 264/9, 272, 276, 286, 295, 298, 314, 316, 338f
 Pseudo Cyprian 227f, 331
 Cyrill von Alexandrien 77
 Cyrill von Jerusalem 226, 231, 264, 285, 321
 Decius 215
 decretum 67, 266
 Demokrit 56
 demutatio 254
 Descensus ad inferos 117, 143, 146/8, 150, 177/89, 200, 337
 Dichotomie 20, 35, 47/52, 139, 257
 Diogenes Laertius 27, 63
 Dionysius von Mailand 2f
 discessio 54
 Doketismus 46
 Dornenkrone
 Siegeskranz 89
 Durchzug
 Jordan 103, 107, 125
 Rotes Meer 103, 125
 Elias 59, 91, 227/30, 237, 245f, 273, 331f, 339
 Elysium 150, 153, 195
 Empfindungsvermögen 44/6
 Engel 20, 232, 235, 258/61, 272f, 332f
 Engelgeleit 164, 166, 168, 200
 Epikur 26, 56f
 Epikureer, Epikureismus 56, 135
 Erbsünde 65f, 103
 Erkenntnis 23, 70/73

Erlösungslehre, physische 77/9
 Erniedrigungschristologie 184f
 Esau 125
 Eschatologie
 Begriff 10, 90
 und Protologie 127, 300
 eschatologische Spannung 89/94, 107, 110, 117, 128, 131, 135, 140, 206, 226, 245, 319
 Eucharistie 108/12, 125, 140
 Eucherius von Lyon 12
 Eusebius von Cäsarea 40, 226, 321
 Eusebius von Vercelli 2f, 16
 evacuatio 322f
 Ewigkeit
 Definition 206
 Bestimmung des Menschen 70/74
 examen 267
 Felsenwasser 108
 Feuer, ewiges 283f, 286/8, 294/6, 323, 335
 Feuerstrafe 136, 143, 171, 334
 Feuertaufe 175f, 281f
 Firmament 218
 Flügel (Flug) der Seele 47, 99, 110f, 257/9
 forma 134
 Freiheit 20, 23, 64, 73, 123, 140, 164, 232, 290
 - und Gnade 100f
 Freude 169f, 268f, 306f, 314, 320, 335
 Friede 309f, 320, 335
 Fülle der Zeit 205f, 208f, 237
 Furcht 269f, 289
 gehenna 171f, 295
 Gehorsam Christi 324, 327f, 336
 generositas 24
 Gericht 102, 118, 122, 165, 234, 262/88, 333f
 Allgemeinheit 274, 333
 Barmherzigkeit und Gerechtigkeit 268/71, 333
 und Buße 271
 Einschränkung auf die medii 274/7, 333f
 Glaube als Kriterium 278/81, 334
 Königsgewicht 267, 316, 333
 drei Menschenkategorien 253, 276, 333f, 339
 präsentisch 274f
 Rachegericht 267
 Scheidung 277
 Schrecken 269f
 Strenge 268/70, 333
 über den Teufel 87, 92, 286/8, 334
 und Werke (Verdienst) 268, 279/81, 334
 Zeitpunkt 262f
 Gerichtsfeuer 106, 175f, 281/6, 334, 338f
 Gesetz, atl. 91, 94, 279
 Glaube 46, 93/102, 106, 109, 115, 117, 121, 140, 253, 255, 273f, 319, 334
 Einheit 97f, 124
 Inhalte 96f
 Normiertheit 95
 und Sittlichkeit 167
 Unwandelbarkeit 95
 Verdienstcharakter 97, 100f, 280, 334
 und Vernunft 70
 und Werke 101f, 106, 209, 279/81, 290, 298f, 334
 Glaubensabfall 120f
 Glaubensbekenntnis siehe Symbol
 gloria 191, 193, 232, 235
 Gnosis 90, 247, 337
 Golgotha 89, 233, 332
 Gott
 Anfanglosigkeit 42
 Bedürfnislosigkeit 20
 Einfachheit 42
 Gesetzgeber 64, 67
 Guthheit 72f
 Schöpfer und Erhalter 71
 Schöpfer und Richter 264
 Unveränderlichkeit 46, 263, 296f
 Gottebenbildlichkeit 37, 41f, 74, 106, 257, 302/4, 311, 335
 Gotteserkenntnis 104, 303
 natürliche 71f
 und Vergöttlichung 81f
 Gottesschau 305, 313f, 335
 gravitas 23
 Gregor von Elvira 4
 Gregor der Große 4, 144, 167, 173, 192, 207, 212, 226f, 229, 236, 251, 264, 268, 272, 277, 288, 340
 Gregor von Nyssa 77f
 Hades siehe Unterwelt
 Hadesabstieg der Seele 162/5
 Hadesfahrt Christi siehe Descensus ad inferos
 Hadesinterim 144f, siehe auch Zwischenzustand
 Hadeskampf 185/7, 200
 Hadespredigt 158f, 185f, 200
 Hadesaufgabe 186
 Häretiker 215, 217, 278
 Hauch Gottes 37/9, 42f, 126
 Hebion 215
 Heiden 136, 272
 Heilige 159, 272f, 294, 316, 319f, 331, 333
 Heiligung des Menschen 77, 80, 97
 Heilsgeschichte
 Einteilung 91, 94
 Henoch 59, 227f
 Hieronymus 4f, 7, 9, 12, 40, 144, 146, 226, 228, 231f, 277, 308, 340

Hilarius (Freund Prosper's) 12
 Hilarius von Arles 12
 Hilarius von Poitiers
 "Athanasius des Abendlandes" 2
 Kirchenlehrer 5
 Konversion 70f
 Leben 1/4
 Sprache 7
 Todestag 4
 Verehrung 5
 Werke, authentische 14/8
 Werke, Editionen 5f
 Werke, unechte 11/3, 18
 Werke, verlorene 13
 Werke, zweifelhafte 11
 Himmel
 Haus Gottes 193f, 197
 Lichtwohnung 312
 oberer und unterer 218f
 Zahl 218
 Himmelreich 129, 167, 303
 Himmelreise der Seele 144, 156, 163f
 Hippolyt 62, 157/9, 166f, 172f, 191, 222, 264, 268, 272, 295, 338
 Hölle 295, 335
 Höllenfeuer 172, 295f
 Höllensee 166, 172f, 200
 Hoffnung 59f, 93f, 129, 134, 140f, 306f
 homoiusios 15
 homousios 15
 Horn siehe Trompete
 humilitas 20
 inferi 145/8, 153, 199
 infirmitas 20, 22f
 Inkarnation 49, 75/82, 123, 241/3
 Annahme des Menschheitsleibes 78f, 98, 123
 intelligo ut credam 70
 interim 145
 Irenäus von Lyon 9, 33f, 38, 62, 68, 77, 126f, 143, 174, 179f, 191, 195, 225, 238, 247f, 251f, 277, 295, 298, 302, 338f
 Isaak (konvertierter Jude) 12
 Iulius Sextus Africanus 222
 Jakob 125
 Jamblich 26, 56
 Jeremias 228
 Jerusalem 233, 332
 himmlisches 124, 131/5, 141, 188, 317/20, 335
 Johannes Stobaeus 26, 63
 Johannes der Täufer 230
 Johannesapokalypse, apokryphe 160, 295
 Jonas(zeichen) 116, 121, 273
 Judas 105, 117, 186
 Juden 213f, 229, 236f, 265, 279, 324, 336
 Julian Apostata 3
 Justin 80, 191, 225, 228, 230, 233, 238, 295, 338
 Pseudo Justin 339
 Juvencus 9, 211, 338
 Kanaanäerin 95, 99
 Ketzertaufe 102
 Kirche 122/35, 312
 außerhalb kein Heil 127f
 coetus sanctorum 128, 319
 neue Eva 125/7
 Familie Gottes 127, 326
 Gebein Christi 126f
 Haus (Gottes) 130, 132
 Heiligkeit 120, 122
 himmlische 319, 335
 und himmlisches Jerusalem 128, 131/5, 319
 aus Juden und Heiden 122
 Leib Christi 111, 122/5, 130, 133f
 Ortskirchen und Einheit 123f
 und Reich Gottes 128/31
 Stadt (civitas) 128, 132f
 und Synagoge 125
 Kleantes von Assos 26
 Kleinasien 2
 Klemens von Alexandrien 80, 101, 144, 175, 276, 285, 302
 2. Klemensbrief 238
 Königin des Südens 273
 Konfessor 190
 Konsekrationsvollmacht 109
 Konsolation 58f
 Konstantin der Große 88
 Konstantinopel 3, 16
 Konstantius II. 1/4, 15f, 91, 216f
 Konzil siehe Synode
 Kreatianismus 28, 65
 Kreuz 96, 234f, 239, 324, 336
 crux eschatologica 227, 230f, 331
 Lichtkreuz 231, 331
 Siegeszeichen 87/9, 231
 Läuterung siehe Gerichtsfeuer, Purgatorium
 Laktanz 7, 9, 54, 57, 62, 70, 72, 85, 112, 146, 149f, 158f, 167, 212, 222, 226, 228, 231, 276, 284, 286, 296, 308, 314, 338f
 Land der Lebenden 311
 Laster 22/4, 94, 101, 300
 Leben, ewiges 310/2
 Leben, irdisches
 Bewertung 136/8
 Lebensbaum 68f, 103

Leib 19/24
 Begrenztheit 20f
 Erschaffung 37
 Gefängnis der Seele 22, 46, 139
 Gefäß (der Seele) 21
 Gewand (der Seele) 21
 Grab der Seele 22
 Haus (der Seele) 22
 Instrument der Seele 46f
 Schwachheit 22f, 46, 60
 Sterblichkeit 20, 61, 142
 eschatologische Umwandlung 48, 51, 99, 107, 242/4, 254/62, 299/301, 305, 333
 Unvollkommenheit 24
 Wohnung der Seele 21, 46
 Leib und Seele 19f
 Dualismus 22, 24, 28, 42, 44, 53, 107, 136, 138, 257
 Einheit 25f, 35/48, 53, 107, 136, 138f, 232, 248, 257, 293, 303
 Zusammenwirken 20, 28
 Leib Christi siehe Inkarnation, Kirche
 Leiblichkeit, ewige 294f
 Leidenschaften 23f
 Leo der Große 4
 Liberius 215
 Licht, ewiges 92, 127, 312f, 335
 Licinianus von Carthagenäa 4
 Liebe 269
 links und rechts 166, 172f, 277f
 Logos Anthropos Christologie 182
 Logos Sarx Christologie 180/4
 Lohn 72, 272, 280
 Gnadenlohn 290f, 334
 und Strafe 174, 288/91, 334f
 Lucifer von Calaris 2, 15, 217
 Lukrez 57
 Märtyrer 45, 272, 306, 335
 Begriff 189f
 Sonderstellung im Zwischenzustand 142f, 162, 169, 189/201
 maiestas 235
 Mailand 4f, 16
 Manna 108, 125
 Marcion 196, 215, 296
 Maria 283
 Markell von Ankyra 78, 321
 Martha 95
 Martyrium 176, 282
 und Glaube 190, 193, 201
 Opfer 189f
 Reinigung, postbaptismale 190f
 ohne Schmerzempfindung 45, 189f, 201
 ohne Todesfurcht 189f, 201
 Matthäus 112
 Maximian (Kaiser) 215
 medii 167f, 174/7, 200, 253, 275/7, 280, 333f, 339
 Menedemus 26
 Methodius von Olympos 68, 127, 249, 308
 Millenarismus siehe Chiliasmus
 Mitrichtende 272/4, 316, 333
 Mitte der Erde 89, 233, 332
 Moses 227/9, 245f, 267, 273, 331, 339
 mundus 202f, 330
 Naherwartung 90f, 142, 207, 331
 natura 19, 32, 243, 257, 261, 294
 Nemesius von Emesa 26, 53
 Nero 215
 Neuplatonismus 257
 Nichtwissen Christi 207/9, 330
 Nikolaus 210
 Niniviten 121, 273
 Novatian 24, 38, 68, 75, 119f, 264, 321, 338
 organum 47
 Origenes 9, 29, 31f, 40/3, 49, 60, 62, 101, 127, 139, 143f, 146, 152f, 167, 172, 175, 179f, 184, 192, 222, 224, 226, 228, 231, 249, 251f, 264, 268f, 274, 276, 284/6, 288, 297f, 302, 308, 316, 330, 334, 337/40
 Orosius 5
 Orphik 22, 257
 Paradies 23, 63f, 68f, 103, 167, 187f, 193, 229, 299/302, 311, 320, 335
 Paradiesfluß 301
 Partizipationsmetaphysik 32
 Pastoralbriefe 90
 Patriarchen 167f, 299, 335
 Paulinus von Nola 4
 Paulinus von Trier 2
 Paulus 272
 Paulusapokalypse 160, 293
 perfidia 98
 Petrus Chrysologus 308
 Philo von Alexandrien 23, 26, 38/40, 62
 Philodemus von Gadara 27
 Phoebadius von Agen 4
 Phrygien 2
 pietas 327f
 Pius IX. 5
 Platon 21f, 53, 58, 135, 165
 Platonismus 136, 141, 257
 Plutarch 26, 53
 Poitiers
 Bischofsliste 1

Posaune siehe Trompete
 Potamius von Olispo 12
 Priszillian 4
 profectus 73, 129, 241f, 323f, 325f, 328f
 profundum 149, 152f, 199
 Propheten 299, 320, 335
 Prosper von Aquitanien 12
 Protologie und Eschatologie 127, 300
 Prudentius 144, 167, 293
 Pseudoapostel 216
 Pseudopropheten 210, 212, 216, 331
 Purgatorium 143, 157f, 174/7, 200, 340, siehe auch
 Gerichtsfeuer
 puteus 160f
 Quintilian 7
 Recht fertigung 97
 rechts und links 166, 172f, 277f
 refrigerium 34, 150, 193/9, 201
 regnum 314/6
 Reich Christi 130f, 315/7, 320, 335f
 Übergabe an den Vater 130f, 321, 324/6, 329, 337
 Reich Gottes 91, 124, 128/30, 141
 Reich des Vaters 130f, 325f, 336
 Reinigung, postmortale 281/4
 requies 308
 Rest Israels 229, 236/8, 324, 332, 336
 Rhodanus von Toulouse 2
 Rufin von Aquileja 40, 146, 167
 Ruhe 127, 164, 169f, 197, 308f, 335

 Sabbat 211, 309
 Sabellianismus 324, 340
 Sadduzäer 251, 260
 saeculum 202f, 206, 330
 Sallust 70
 Salvian von Marseille 4
 satisfactio 84f
 Saturninus von Arles 1/3, 16
 Scheol 145, 149
 Schismatiker 215
 Schmerz(empfindung) 44/6
 Schöpfung, doppelte 36/44, 339
 Schoß Abrahams 164, 166/70, 173f, 196, 198/200
 Seele 19f, 24/35
 Bewegung 28, 36f
 Erschaffung 28f, 37
 Geistigkeit 24, 29, 49f
 Gottebenbildlichkeit siehe dort
 Hadesabstieg 162/5
 Materialität 24
 Körperlichkeit 24, 27, 30/5
 Lebensprinzip des Leibes 26, 44, 54f
 leiblose 142, 162/4, 174, 179, 182f, 192f
 Pilgerschaft im Leib 25
 Sitz im Leib 26f
 Spannkraft 28
 Unkörperlichkeit 24, 27, 30f, 35, 37, 174
 Unsichtbarkeit 25
 Unsterblichkeit (Ewigkeit) 25, 37, 142
 Zentralorgan 26f
 Seelenpneuma 26
 Seelenwanderung 32
 Seligkeit 165f, 168f, 197, 304/6, 311, 314, 318, 335
 Semipelagianismus 101
 Seneca 26, 63
 sententia 67, 266
 Septuaginta 146/9, 154
 Sextus Empiricus 26
 Simon Magus 210
 Sinneswahrnehmung 20, 45f
 Sion 133/5, 319
 Sokrates 22
 Solafideismus 97
 Standarte 230
 Stoizismus, Stoiker 25/7, 53, 58, 63, 135, 139
 Strafe
 ewige 283f, 286/9, 292/8, 332, 334f
 interimistische 165, 170/4, 200
 Strafort
 ewiger 294f, 335
 interimistischer 166f, 170/4, 200
 subiectio 322/4, 326/8
 substantia 19, 32, 243, 257, 261
 subtilitas 24
 Sühnopfer Christi 82, 84f, 117
 Sünde 61/9, 73
 Folgen 23
 und Leiblichkeit 23, 47
 Universalität 65
 Sünde Adams 23, 61, 63/9, 140, 301
 Sündenfall 51, 64, 67, 69, 81, 103, 301f
 Sündenvergebung 77, 93, 97, 103f, 119/21
 Sulpicius Severus 3f
 Symbol
 von Nizäa (325) 1/4, 14f, 98
 von Sirmium (2. Sirmische Formel, Herbst 357)
 15
 Synode
 von Arles (353) 1f
 von Biterra (356) 2f, 16, 265
 von Bordeaux (1850) 5
 von Mailand (355) 1f
 von Nizäa (325) 1/4, 14f, 98
 von Paris (360/61) 3
 von Rom (430) 13

von Sardika (343) 15
 von Seleukia und Rimini (359) 3, 15
 von Sevilla (619) 18
 von Sirmium (Herbst 357) 15
 von Toledo (633) 18
 Tartarus 150f, 153, 156, 188, 199
 Taufe 51, 65, 78, 93, 102/8, 115, 119f, 125, 131, 140,
 304
 Taufgnade 106f
 Taufsalbung 103
 Tertullian 4, 7, 9, 19, 24, 26f, 29, 31, 33/6, 38, 43f,
 47, 53f, 76f, 84, 98, 101f, 112, 115, 119, 123, 126,
 139, 143/6, 149f, 157/60, 166, 168, 170f, 173f,
 175, 179f, 181f, 184, 190, 192, 196, 198, 202, 212,
 214, 225, 227f, 231, 238, 246/8, 251f, 254, 258,
 260, 264f, 267, 269, 272, 277, 279, 281, 284, 286,
 295f, 298, 302, 308, 314, 321, 331, 338/40
 Teufel 188, 214, 272, 286/8, 322f, 334, 336
 Theodor von Mopsuestia 12
 Theophilus von Antiochien 68
 Thnetopsychismus 25, 62
 Tiberianus Baeticus 12
 Tisch
 des eucharistischen Brotes 114
 des Wortes 114
 Tod
 Allgemeinheit 58/62, 69, 140
 Alterstod 60
 Bewertung 135/9, 141
 Einwilligung in den Tod 61
 Ende der Drangsal 136f, 141
 Ende des Heilswirkens 119
 Entmachtung des Todes 323f, 336
 Erbtod 66/8
 ewiger 268, 297, 310, 335
 und Ewigkeit 74, 136f, 141
 Folge der Sünde 61/9, 136f, 140
 frühzeitiger 60
 Gesetzlichkeit 58/62, 67, 69, 85f, 140, 179f
 Gnadenrweis Gottes 68f, 137, 140
 Ruhe 139
 Schlaf 137
 Trennung von Leib und Seele 25, 49f, 53/8, 60,
 70, 138, 140, 142, 144f, 162f, 178/80, 184, 248,
 332
 ungerechter 175f
 Vernichtung des Todes 187
 Tod Christi 60, 69, 83
 Freiwilligkeit 83, 85, 178, 184f, 240
 Sieg über den Tod 82, 86f
 Todesfreude 138
 Todesschrecken 69, 83, 139
 Töpferacker 105
 Totenerweckungen 55f
 Totengericht 165, 200
 Totenmahl 195
 Totenreich siehe Unterwelt
 tractatus 17
 Trennungschristologie 182
 tribunal 267
 Trichotomie 43, 48/52, 139
 Trompete 230/2, 237, 331f
 tropaeum 88f
 tyrannis 315
 Unsterblichkeit 25, 67f, 72f, 311
 Unterwelt
 Bezeichnungen 145/53
 Brunnen 160/2, 187, 199
 Gefängnis 146, 151f, 156/9, 169, 185, 188, 199
 Gesetzlichkeit 162/5, 179f, 192, 199f
 Lage 153/6
 Strafort 152, 294/6, 335
 dritter Wohnbezirk 155
 Unterweltsfeuer 171f, siehe auch Feuer, ewiges
 Unterweltskluft 165f, 169, 171, 173, 200, 294
 Unterweltsore 151, 156f, 185, 187f, 200
 Unterweltswurm 160, 295
 Unterwerfung
 Christi 326/9, 336f, 340
 der Feinde 321, 323f, 336
 der Mächte 321/3, 336
 Ursacius von Singidunum 1
 usia 19
 Valens von Mursa 1
 Valentinian I. 16
 Venantius Fortunatus 1, 11
 Verdienst 118, 268, 280f, 290, 298, 334 *ADOP*
 Vergeltung 263, 306
 Vergil 149
 Vergöttlichung 79/82, 92, 96, 105, 124f, 140, 304,
 328, 335, 338
 Verklärung Christi 228f, 234, 244f, 273, 331
 Verkündigung 113f
 Victorinus von Pettau 9, 213, 222, 227/9, 331, 338
 Vinzenz von Lerin 4
 Vollendete
 Könige 188, 316f, 326, 335
 Vollendung
 Gestuftheit 298f, 335
 unveränderlicher Zustand 293, 398, 300, 309, 329,
 336
 Vollendungsvorstellungen
 Engelgleichheit 307, 333, 335

Register

- Freude 306f, 314, 320, 335
Frieden 309f, 320, 335
Gemeinschaft mit den Engeln 307f, 335
Gottesschau 313f, 335
Himmelreich 314/7, 335
himmlisches Jerusalem 317/20, 335
ewiges Leben 310/2, 335
ewiges Licht 312f, 335
Paradies 299/302, 311, 320, 335
Reich Christi 314/7, 320, 335
ewige Ruhe 308f, 335
Seligkeit 300, 304/6, 311, 314, 318, 335
Vulgata 149, 151
Welt 202/6
Weltbild, dreischichtiges 154/6, 185, 199
Weltuntergang 217/9
Vorzeichen 209/17, 227, 331
Zeitpunkt 91, 206/9, 223f, 330f
Werke 33f, 101f, 106, 110, 112, 268, 280, 289f, 298, 334
Wiederkunft Christi 224/37, 331f
Anzeichen 227/32, 331
und Gericht 262, 332
Naherwartung 90f, 142, 207, 331
Ort 232f, 331f
von Osten 235f, 332
Zeitpunkt 91, 118, 233f, 332
Wille 51f, 118, 164, 280f
Wohnungen, himmlische 298f
Wort Gottes 112/4
Zeit 203/6, 330
Zeno von Verona 4, 207, 252, 260, 277, 339
Zenon von Kition 26, 53, 63
Zorn Gottes 296f, 335
Zwei Naturen Christologie 184f
Zwischenzustand 142/201
der Gerechten 143, 166/70, 199f
der Märtyrer 143f, 162, 189/201
der medii 167f, 174/7, 200
der Ungerechten 143, 170/4, 199f, 294f

In Vorbereitung:

Bd. 2: **Rosemarie Nürnberg**

Monastisch-asketische Spiritualität als sozialer Impuls.

Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jahrhundert.

ca. 350 S.

ISBN 3-923946-11-2