

# Die Trinitätslehre des Bischofs Hilarius von Poitiers zwischen Ost und West

Von Paul Löffler

Hilarius von Poitiers, nachmaliger Bischof seiner Vaterstadt, wurde zu einem uns unbekanntem Zeitpunkt am Anfang des 4. Jahrhunderts geboren. Er ist sicher in Gallien aufgewachsen und hat vor allem dort seine theologische Ausbildung empfangen. Als reifer Mann wird er dann Bischof und gerät alsbald durch sein neues Amt mitten in den „Arianischen Streit“ hinein, der zu dieser Zeit nach dem Westen übergegriffen hatte. Hilarius stellt sich dabei mit aller Entschiedenheit auf die Seite der „Nicäner“, zu deren Führer er in Gallien wurde. Sein großer Gegenspieler war Bischof Saturninus von Arles. Nach einem kurzen Kampf siegt Saturninus mit des Kaisers Constantius Hilfe: Die Synode von Biterrae (356) schickt Hilarius in die Verbannung nach Kleinasien. Und hier, in einem Zentrum der östlichen Theologie, verbringt nun der westliche Kirchenführer entscheidende Jahre seines Lebens (bis 360). Er nutzt die Zeit zur intensiven theologischen Arbeit, zum Kennenlernen der östlichen Trinitätslehre und zur Entfaltung seiner eigenen Theologie. Seine beiden Hauptschriften „De trinitate“ und „De synodis“ — eine Darstellung der Trinitätslehre und ein Bericht über die östliche Theologie — entstehen in den vier Jahren. Bedeutende Synoden und Treffen, die in seiner Umgebung stattfanden, lassen ihn auch am aktuellen Geschehen im Osten teilhaben.<sup>1</sup>

Schon diese erste Vorstellung des Hilarius weist auf seine Bedeutung hin: Er gehört mit seiner Theologie mitten in die große Auseinandersetzung um die kirchliche Trinitätslehre hinein, die das 4. Jahrhundert für die Geschichte der Christenheit so bedeutsam hat werden lassen. Unter anderem findet innerhalb dieser ersten wirklich ökumenischen Auseinandersetzung eine umfassende Begegnung der griechischen und lateinischen Kirche statt, durch die das spätere Verhältnis der beiden zueinander grundlegend bestimmt worden ist. Gerade für diesen Vorgang stellt die Trinitätstheologie des Hilarius ein wichtiges Beispiel dar, wie uns sein Lebenslauf zeigt

<sup>1</sup> Sirmium (357); Ancyra (358); wieder Sirmium (359) und Seleucia (359). — Zum Leben des Hilarius überhaupt vergl. J. H. REINKENS: „Hilarius von Poitiers“, Schaffhausen, 1864 und Praefatio, Patrologia Latina, tom. IX.

hat. Denn der Bischof gehörte zu den wenigen Persönlichkeiten des 4. Jahrhunderts, die östliche und westliche Theologie gleich gut kannten und in ihrer Person auch zu verbinden suchten.

Umso erstaunlicher ist es, daß die Trinitätstheologie des Hilarius bisher wenig Beachtung gefunden hat.<sup>2</sup> Ich möchte deshalb im Folgenden das Augenmerk auf die eigentümliche Stellung des Hilarius zwischen Ost und West lenken und an Hand der oben genannten Schriften einige Hauptpunkte seiner Trinitätslehre unter diesem Gesichtspunkt behandeln.

Es handelt sich dabei um das Ergebnis einer Untersuchung, die ich in Zusammenhang mit meiner Dissertation über dieses Thema durchgeführt habe.

## I

Hilarius entfaltet seine Trinitätslehre in der schon erwähnten Schrift „De trinitate“. Er tut das allerdings in einer äußerst weitschweifigen Darstellung, die 12 Bücher füllt. Wir versuchen, sie in einigen Hauptpunkten zusammenzufassen:

1) Der Kampf um die kirchliche Trinitätslehre war im 4. Jahrhundert vor allem zu einer Auseinandersetzung um den Ursprung des Sohnes Gottes geworden. Denn nach allgemeiner Zeitauffassung bestimmte der Ursprung einer Person über ihr Wesen.<sup>3</sup> So entschied sich schon an diesem Punkt, wie sich das Ganze der Christologie und Trinitätslehre gestalten sollte. Die entscheidende Frage war dabei: Nimmt der Sohn seinen Ursprung allein aus dem Wesen Gottes oder ist er — in letzter Konsequenz — nur ein Geschöpf Gottes, das nicht gezeugt, sondern geschaffen wurde?

Die Antwort der Arianer ist bekannt: Sie fassen den „Sohn“ als etwas von Gott Geschaffenes auf, das sich zwar turmhoch über alle anderen Geschöpfe erhebt, von dem jedoch gilt, daß es einmal nicht war. Der „Sohn“ wird bei ihnen dadurch zu einer Art halbgöttlichen Zwischenwesen, das zwischen Gott und Mensch steht.

Hilarius lehnt diese Lehre grundsätzlich ab. Für ihn ist der Sohn aus Gottes Wesen selber hervorgegangen. Er braucht hierfür den Begriff „Geburt“ (*nativitas*) und faßt die neutestamentlichen Bezeichnungen „Vater“ und „Sohn“ entsprechend auf. Natürlich ist die Geburt aus Gott nicht als menschlich gedachter, physischer Akt mißzuverstehen,<sup>4</sup> Hilarius will vielmehr mit diesem Begriff nur sagen, daß der Sohn das volle göttliche Wesen (*natura, substantia*) „von Geburt her“ besitzt.<sup>5</sup> Die Einheit von Vater und Sohn besteht nicht nur in einer Willenseinheit, sondern in der Einheit ihres

<sup>2</sup> Seit A. BECKS: „Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers“, Mainz, 1903, sind wohl einige wenige Monographien über einzelne Stücke seiner Theologie erschienen, aber nur eine Gesamtdarstellung der Theologie des Hilarius in französischer Sprache: P. SMULDERS: „La doctrine Trinitaire de Saint Hilaire de Poitiers“, Rom, 1944.

<sup>3</sup> vgl. etwa de trin. VI, 29, 181 A — Ich zitiere Hilarius immer nach Migne, *Patrologia Latina*, vol. IX und X.

<sup>4</sup> de trin. VII, 28, 224 Af.

<sup>5</sup> de trin. XII, 17, 443 Af.

ganzen Seins.<sup>6</sup> Hierauf kommt es Hilarius an, und um dies sicher zu stellen, drängt er gegen die Arianer so entschieden darauf, daß der Sohn genau wie der Vater Ewigkeit besitzt: Der Sohn ist immer gewesen!<sup>7</sup> Denn das Ewigsein gehört zum göttlichen Wesen. Ohne Ewigkeit wäre der Sohn nicht wesenhaft göttlich.

Hilarius will sich aber mit dem Begriff der „Geburt“ nicht nur gegen die Subordination des Sohnes bei den Arianern wenden. Zugleich möchte er damit auch die sabellianische Identifikation von Vater und Sohn abwehren, die den Sohn zum bloßen „modus“ des Vaters macht. Er argumentiert dazu, daß die Vorstellung von der Geburt notwendig zwei selbständige Personen voraussetzt (nämlich einen Vater und einen Sohn), wie sie andererseits die Wesensgleichheit der beiden Personen einschließt.<sup>8</sup> Hilarius greift mit den eben skizzierten Aussagen inhaltlich wie begrifflich die Auffassungen der nicänischen Parteien auf, wie sie etwa in der Glaubensformel von Nicäa ausgesprochen sind.

2) Innerhalb des durch die Formel von Nicäa abgesteckten Raumes entwickelt Hilarius nun jedoch weitergehende Gedanken. Sie gruppieren sich vor allem um die „Imago“-Vorstellung: Neben die personhaften Begriffe (Vater, Sohn, Geburt) tritt die Bezeichnung des Sohnes als „Abbild“ (imago) des Vaters. Zunächst bedeutet dies nichts anderes als eine Erneuerung der Aussagen, die Hilarius schon mit dem Begriff „Geburt“ verbunden hatte: Der Sohn ist ein genaues Abbild des Vaters. Er hat alle seine Wesenseigenschaften und Fähigkeiten zu eigen.<sup>9</sup> Konsequenter endet dieser Gedankengang in der an die „Imago“-Vorstellung anschließenden „gegenseitigen Einwohnung von Vater und Sohn“, wie es Hilarius nennt: der Sohn ist von Ewigkeit her im Vater, wie der Vater ganz in seinem Abbild lebt.<sup>10</sup>

Daneben tauchen dann Formulierungen auf, in denen der Sohn „*visibilis imago invisibilis Dei*“ genannt wird.<sup>11</sup> Hinter ihnen steht ein neuer Gedanke, der die „Imago“-Vorstellung in einem anderen Licht erscheinen läßt: Gott, der Vater, selber ist unsichtbar, in den Kategorien und Strukturen dieser Welt nicht darstellbar, er besitzt ein ungegenständliches überweltliches Sein. Der Sohn ist dagegen das sichtbare, gegenständliche Abbild des Vaters. In ihm offenbart sich uns Gott, erschafft und erlöst die Welt. Unter diesem Aspekt gestaltet sich die Trinitätslehre zu einem ungeheuren Entfaltungsprozeß (dispensatio): Am Anfang befindet sich der ruhende Zustand Gottes. Dann tritt Gott im Vollzug der Schöpfung als „Abbild“ Sohn aus sich heraus. Er wird sichtbar, und diese Sichtbarmachung erreicht ihren Höhepunkt in der Fleischwerdung des Sohnes. Die durch sie bewirkte Erlösung hat wiederum kein anderes Ziel, als die gefallene Schöpfung in Gott zurückzubringen, so daß am Ende Gott wieder alles in allem

<sup>6</sup> z. B. de trin. V, 37, 155 A; VI, 16, 169 Bf; XI, 11, 406 Bf; XII, 12, 440 C.

<sup>7</sup> z. B. de trin. I, 38, 49 B; IV, 6, 100 A; XII, 52, 467 B.

<sup>8</sup> z. B. de trin. II, 8, 57 B; VI, 35, 185 Bf; IX, 37, 308 f.

<sup>9</sup> z. B. de trin. II, 8; III, 23; XI, 5 402 B.

<sup>10</sup> z. B. de trin. IX, 51, 322 A; X, 6.

<sup>11</sup> z. B. de trin. II, 8, 57 B; VII, 37, 231 A; VIII, 48, 271 B; 49, 272 Bf u. ö.

sein soll.<sup>12</sup> Danach wird die Trinitätslehre von Hilarius als eine Bewegung aufgefaßt und ihre Entfaltung mit dem Handeln Gottes verbunden. Weiterhin bekommt sie einen binitarischen Charakter, der auf der Zweiheit — nicht Dreiheit — von Urbild und Abbild beruht. Dies wird konkret darin sichtbar, daß die Lehre vom hl. Geist in den 12 Büchern über die Trinität nur einen ganz kleinen Raum einnimmt. Und selbst diese wenigen Aussagen stehen unverbunden neben dem eigentlichen Gedanken der „Trinitätslehre“.

So ist es Hilarius gelungen, ein durchdachtes und geschlossenes „trinitarisches“ System zu entwerfen. Er fügt es aus den zwei Aussagereihen, der Vater-Sohn-Beziehung und der „Imago“-Vorstellung, zusammen. Obwohl beide Reihen von Haus aus nicht zueinander gehören, verbindet sie Hilarius über den Begriff der Wesensgleichheit von Vater und Sohn. So ist er in diesem Zentrum der Trinitätslehre (der Wesensgleichheit) völlig eindeutig und klar, geht aber in der Darstellung und Beschreibung der Trinität verschiedene Wege. Das war nach Inhalt und Methode ein beachtlicher Beitrag zur theologischen Diskussion im 4. Jahrhundert.

3) Trinitätslehre und Christologie gehören bei Hilarius aufs engste zusammen: An Christus liest er die entscheidenden Aussagen über das Wesen Gottes ab. Hier ist der Erkenntnisgrund seiner Trinitätslehre, wie sich umgekehrt erst in der Christologie im vollen Umfange zeigt, was die Trinitätslehre bedeutet. Schon äußerlich besteht daher der überwiegende Teil von „De trinitate“ in christologischen Ausführungen und Exegesen des Neuen Testaments. So haben wir jetzt noch unser Augenmerk auf die Christologie des Hilarius zu lenken.

Der Sohn Gottes hat nichts von seinem göttlichen Wesen bei der Fleischwerdung verloren, heißt der erste und entscheidende Satz, wenn Hilarius von der Inkarnation spricht.<sup>13</sup> In der Erklärung zum Christuspsalm in Phil. 2 präzisiert er das dahingehend, daß Christus bei der Menschwerdung nur die göttliche Gestalt (forma) aufgegeben habe, seine göttliche „natura“ dagegen behalte.<sup>14</sup> Um Gott die Fleischesannahme zu ermöglichen, muß Christus allerdings eine „ideale“ und sündlose, vom Vater besonders geschaffene Menschheit erhalten.<sup>15</sup> Ihm wird jede Schwäche und alles Leidensvermögen abgesprochen bis hin zu doketisch klingenden Aussagen.<sup>16</sup> Dabei kommt es Hilarius vor allem darauf an, daß die göttliche und die menschliche Natur Christi eine Personseinheit bilden. Das ist möglich, weil Hilarius die Gottheit als *K r a f t* (virtus) beschreibt, die in Christus die menschliche

<sup>12</sup> etwa de trin. III, 9, 81; XI, 43, 428 B; 44.

<sup>13</sup> z. B. de trin. X, 16, 355 A; 19, 357 Af; 47, 380 B.

<sup>14</sup> z. B. de trin. VIII, 45; IX, 51–54; XI, 5.

<sup>15</sup> vergl. de trin. X, 15, 354 A; 16, 355 A; 17, 356 A; 44, 377 Cf.

<sup>16</sup> vergl. die Diskussion von A. BECK und G. RAUSCHEN in Kirchliche Studien und Quellen, Amberg 1903, S. 82 ff., in Tübinger Quartalschrift 87, 1905, S. 424 ff. und in der Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck, 1906, S. 108 ff., S. 295 ff., S. 305 ff.

Seite ohne an ihrer Göttlichkeit Schaden zu nehmen, durchdringen kann. Denn als *K r a f t* vermag Gott in allen Dingen zu sein.<sup>17</sup>

Die Bedeutung dieser Christologie wird in der Erlösungslehre klar: Christus kann nun mit seiner göttlichen Kraft über seine Menschheit die gesamte menschliche Welt — auch ihre Stofflichkeit — durchdringen. So vollbringt er eine umfassende Erlösung von Leib und Seele. Es ist ein Rückverwandlungsprozeß des gefallen Menschen in das Ebenbild Gottes, der auf seine völlige Vereinigung mit Gott abzielt.<sup>18</sup> Der realen Christologie entspricht demnach eine reale Erlösungslehre. Beide haben wiederum ihre Entsprechung in der Trinitätslehre: Der Sohn Gottes, der nachher Fleisch annimmt, muß von Anfang an eine ganz reale (d. h. im Wesen verankerte) Göttlichkeit besitzen. Das wird durch den „Imago“-Begriff und die Vater-Sohn-Beziehung ausgedrückt. So stellt sich die Theologie des Hilarius als ein geschlossenes Ganzes dar, in dem Trinitätslehre, Christologie und Erlösungslehre zusammengehören und aufeinander bezogen sind.

## II

In der Kirchengeschichte wird Hilarius zuweilen „Athanasius des Westens“ genannt. Schon die gedrängte Darstellung seiner Trinitätslehre ließ erkennen, daß dahinter mehr als nur eine oberflächliche Etikettierung steckt. Die Berührungspunkte mit der Theologie des Athanasius sind etwa bei der zuletzt skizzierten Erlösungslehre ganz auffällig: Das nachdrückliche Betonen einer realen Erlösung, deren Inhalt die Verwandlung des Menschen zu Gottes Ebenbild ausmacht, hat bei Athanasius seine deutliche Entsprechung. Eine Untersuchung zu dieser Frage kommt dann auch mit überzeugenden Argumenten zu dem Ergebnis, daß Hilarius hier vom Osten abhängig ist. Denn eine so ausgeprägte Vergottungs- und Verwandlungslehre, wie er sie vorträgt, läßt sich im Westen sonst schlechterdings nicht nachweisen.<sup>19</sup> Hilarius lehrt an diesem wichtigen Punkt östliche, athanasianische Theologie. Die Parallele geht in der Christologie weiter: Hier kommt es Athanasius ebenso wie Hilarius auf die Erhaltung der Gottheit des Sohnes bei der Fleischwerdung an. Die Bedeutung der Menschheit tritt demgegenüber zurück, wieder bis hin zu doketischen Aussagen.<sup>20</sup> Im Hintergrund steht das gemeinsame Anliegen, durch die Betonung einer realen Gottheit in Christus eine umfassende Erlösung des Menschen zu garantieren.

Im Zusammenhang mit diesem Gedanken ergeben sich weitere Gemeinsamkeiten in der Trinitätslehre selber. Athanasius lehnt gleichfalls entschieden jede Subordination des Sohnes gegenüber dem Vater ab und bekennt

<sup>17</sup> de trin. I, 6, 29 B; III, 12, 82 Cf; VI, 27, 178 B; VII, 36, 230 A; IX, 38, 309 B.

<sup>18</sup> de trin. III, 16, 85 B; IX, 38, 311 A; X, 7, 348 Af; X, 16, 357 B; XI, 49, 422 ff.

<sup>19</sup> vergl. Ph. T. WILD „The Divinization of Man according to St. Hilary of Poitiers“, Mundlein, 1947, S. 19 ff.

<sup>20</sup> Contra Arianos II, 8, 161 Cff.; wie Aaron das priesterliche Gewand überzog, so zieht der Sohn Gottes die Menschheit über. Nach Migne, Patrologia Graeca, tom. XXVI.

sich zu dessen alleinigen Ursprung aus Gott.<sup>21</sup> Dabei legt er genau wie Hilarius gegen die arianische Irrlehre den Nachdruck auf die Gleichewigkeit des Sohnes mit dem Vater, weil von ihr die Wesensgleichheit abhängt. Vor allem könnten aber die personenhaften Begriffe, Vater, Sohn, Geburt, und die mit ihnen verbundenen Aussagen über das Vater-Sohn-Verhältnis direkt von Athanasius kommen. Sie machen das Herzstück seiner Trinitätslehre aus, das er sinngemäß in den „Arianerreden“ mit dem Begriff „homousios“ beschreibt. Dieser Begriff spielt zwar in „De trinitate“ nur eine Nebenrolle,<sup>22</sup> was Athanasius mit ihm aussagen will, entspricht aber genau der Grundintention der Trinitätslehre des Hilarius, nämlich die völlige Wesenseinheit von Vater und Sohn, die auf der Gleichheit ihrer Natur beruht, festzuhalten.

Am Rande sei noch vermerkt, daß die theologische Gemeinsamkeit von Athanasius und Hilarius auch ihre literarische Parallele besitzt: Aufbau und inhaltliche Gestaltung der drei Arianerreden und von „De trinitate“ sind einander auffallend ähnlich. So muß man annehmen, daß Hilarius wichtige Stücke seiner Trinitätslehre aus der östlichen Theologie und speziell von Athanasius übernommen hat.

Auf der anderen Seite lassen sich wesentliche Aussagen in der Trinitätslehre des Hilarius nicht mit Athanasius in Verbindung bringen. Ich erinnere an die Auffassung und Darstellung des Sohnes als Kraft Gottes, an den binitarischen Ansatz der gesamten Trinitätslehre und schließlich auch an die Ewigkeit des Sohnes im Vater. Gerade das letzte widerspricht zusammengekommen mit der „ökonomischen“ Entfaltung der Trinität ganz deutlich dem östlichen Prinzip der Ewigkeit der Trinität in drei selbständigen Personen.<sup>23</sup>

Loofs hat nun eindrücklich nachgewiesen, daß eben diese drei Punkte ein Charakteristikum der in der Formel von Sardika (342) enthaltenen Trinitätslehre sind. Er macht für die Gestaltung dieses Bekenntnisses freilich weitgehend die Theologie des Marcell von Ancyra verantwortlich.<sup>24</sup> Offensichtlich sind die drei Charakteristika aber Eigentümlichkeit der westlichen Trinitätslehre, die durch den Einfluß von Marcell höchstens verstärkt worden sind. Jedenfalls finden wir alle drei Punkte schon in ausgeprägter Form bei Tertullian, dem Vater der westlichen Trinitätslehre:

Ausgangspunkt seiner Trinitätslehre ist die ruhende Einheit Gottes — ein Zustand, bei dem der Sohn im Vater ist.<sup>25</sup> Erst mit dem Beginn des Handelns Gottes in der Schöpfung entfaltet sich die Trinität in einen Prozeß, den er wie Hilarius „dispensatio“ nennt. Trinität heißt Bewegung

<sup>21</sup> z. B. contra Arianos I, 9, 28 Cff.; 19, 52 B.

<sup>22</sup> In „De synodis“ macht Hilarius das „homousios“ gleichfalls zum Leitwort seiner Theologie — vergl. de syn. 81–86.

<sup>23</sup> Das Prinzip findet sich etwa in Gedanken der ewigen Zeugung bei Origenes und Athanasius.

<sup>24</sup> vergl. F. LOOFS „Die Homousianer von Sardika“, Abhandlung für die königlich preußische Akademie der Wissenschaften, Historische Klasse, 1909, S. 17 f.

<sup>25</sup> z. B. adversus Praxean 5, 233 f.; 6, 235 — zitiert nach C.S.E.L. vol. 47.

Gottes, bis am Ende der Zeiten alles wieder in Gott zurückkehren wird.<sup>26</sup> Ferner macht schon Tertullian einen doppelten Seinsbegriff zur Grundlage seiner Trinitätslehre: Gott ist einmal alles umfassendes, ruhendes Sein und zugleich bewegende, handelnde Kraft in allem.<sup>27</sup> Diese Doppelheit entspricht der Zweiheit von Urbild und Abbild. Daraus folgt mit gleicher Notwendigkeit wie bei Hilarius eine binitarische Tendenz in der Trinitätslehre. Schließlich wird auch bei Tertullian der Sohn vorwiegend als Kraft (*virtus*) Gottes beschrieben, die bei der Fleischwerdung die Menschheit Christi dynamisch durchdringt.<sup>28</sup>

In direkter Beziehung zu Tertullian steht der römische Presbyter Novatian. In seiner Schrift „*De trinitate*“ finden sich alle charakteristischen Aussagen aus Tertullians Trinitätslehre wieder. Das zusammenfassende Kapitel 31 der Schrift<sup>29</sup> enthält z. B. den Gedanken der Ewigkeit des Sohnes im Vater, es spricht davon, daß der Sohn „*virtus*“ ist, und von seiner „*nativitas*“ aus Gott und der *substantia divina*, die er dadurch besitzt. Ganz klar kommt hier auch der ökonomisch-dynamische Aufbau der Trinitätslehre zum Ausdruck, wenn die selbständige Existenz des Sohnes an seine Aufgabe gebunden wird. Der Sohn ist Lichtstrahl, nicht Lichtquelle; er kehrt am Ende wieder in Gott zurück. Gelegentlich taucht in diesem Zusammenhang auch schon der Begriff „*imago*“ auf.<sup>30</sup> Nach Kapitel 2 ist Gott die Quelle aller Dinge, der mit seinem Sein alles umfaßt. So vertritt Novatian den gleichen Gottesbegriff wie Tertullian.

Von Novatian lassen sich die Verbindungslinien weiterziehen: zu Ambrosius (*De fide*), Foebadius und eben zur Formel von Sardika. Dies sind Beweise genug dafür, daß es eine ganz bestimmt geprägte westliche Trinitätslehre gegeben hat. Hilarius war unbestreitbar mit diesem westlichen Traditionsstrom verbunden, ebenso wie er andererseits vom Osten Einflüsse in seine Theologie aufgenommen hat.

### III

Wie verhalten sich nun aber diese beiden Traditionsströme zueinander? An einem bestimmten Beispiel aus der Trinitätslehre des Hilarius kann man ihr wechselseitiges Verhältnis gut aufzeigen: Es ist der für sie besonders entscheidende „*Imago*“-Begriff. Dieser Begriff — griechisch: *eikon* — spielt auch bei Athanasius eine zentrale Rolle.<sup>31</sup> Er verwendet ihn als Ausdruck der absoluten Gleichheit von Vater und Sohn. Der Sohn ist vollkommenes Abbild des Vaters.<sup>32</sup> Jede platonische Abwertung des Abbildes gegenüber dem Urbild ist verschwunden.

<sup>26</sup> z. B. *adv. Praxean* 4, 232.

<sup>27</sup> z. B. *adv. Praxean* 8, 238 ff.; *de carne Christi* 3 u. 15 f.

<sup>28</sup> z. B. *adv. Praxean* 7, 236.

<sup>29</sup> Text nach Yorke-Fausset, *Cambridge/Patristic Texts*.

<sup>30</sup> vergl. dazu c. 22; 28.

<sup>31</sup> Aus der neueren Literatur zum „*Eikon*“-Begriff bei Athanasius vergl. J. B. SCHOEMANN: *Eikon* in den Schriften des hl. Athanasius in Scholastik, XVI, Jahrgang 1941, S. 335 ff. und R. Bernard: *L'image de Dieu d'après St. Athanase*; Paris. Dort weitere Literatur.

Hier gibt es keinen Unterschied zwischen Athanasius und Hilarius. Umso mehr fällt auf, daß Athanasius den Begriff „eikon“ niemals als Bezeichnung für den Inkarnierten gebraucht. Denn mit der Fleischwerdung hat die vollkommene Ebenbildlichkeit Christi mit dem Vater aufgehört, weil ein Abbild des unsichtbaren Gottes selber auch unsichtbar bleiben muß.<sup>33</sup> Für die Zeit der Inkarnation verliert also der Sohn seine vollkommene Ebenbildlichkeit, da er nun im Fleisch sichtbar und gegenständlich wird.<sup>34</sup> Diese Auffassung steht im klaren Gegensatz zu der These des Hilarius, die besagt: der Sohn ist *visibilis imago invisibilis Dei*. Hilarius kommt es gerade darauf an, daß Gott in Christus in seiner ganzen Fülle sichtbar wird. Dabei kennt er keine Bedenken, es könnte dem Wesen Gottes widersprechen, als Kraft im Fleische anschaulich zu werden. In diesem grundsätzlichen Punkt steht er bei Tertullian (und Novatian), der genau in der gleichen Weise vom Sichtbarwerden Gottes im Fleische spricht.<sup>35</sup> Bei der Grundfrage, dem Gottesbegriff, ist demnach Hilarius von der westlichen Theologie bestimmt, obwohl er weithin sein Material aus der östlichen „Eikon“-Vorstellung bezieht.

Es hat sich damit an diesem Beispiel gezeigt:

1. Hilarius übernimmt umfangreiches Material mit zentralen Aussagen für seine Trinitätslehre aus der östlichen Theologie.
2. In seiner Denkform und bei seinem theologischen Ansatz in der Theologie und Trinitätslehre bleibt er jedoch dem westlichen Denken verhaftet.
3. Dadurch werden die östlichen Gedanken wesentlich modifiziert, und zwar so, daß sie in einen neuen Sinnzusammenhang kommen. Umgekehrt wird freilich auch das westliche Denken mit neuen Inhalten aus dem Osten aufgefüllt.

Diese drei Thesen bestätigen sich rückblickend über unser Beispiel hinaus für die gesamte Trinitätslehre. Denn ihr Aufriß ist in der Tat eindeutig vom westlichen Denken bestimmt. Die Grundlage bildet der westliche doppelseitige Gottesbegriff, bei dem der Sohn als die aktive Seite (*virtus*) Gottes verstanden wird. Dazu gehört der ökonomische Aufbau der Trinitätslehre und schließlich — das scheint mir der fundamentale Punkt zu sein — ihre monistische Denkweise: Im Westen gibt es, wie sich am Beispiel des „Eikon“-Begriffs gut erkennen ließ, keinen grundsätzlichen Gegensatz zwischen Gott und Welt, zwischen dem unsichtbaren Sein Gottes und der dinghaft stofflichen Menschenwelt. Gott hat auch die Materie geschaffen, und der Sündenfall konnte nichts an seinem positiven Verhältnis zu ihr ändern. Deshalb vermag der Sohn ohne Schaden für seine Gottheit

<sup>32</sup> z. B. Athanasius, *contra Arianos* II, 35, 221 C; I, 9, 28 Cff.

<sup>33</sup> z. B. Athanasius: *de decretis Nicaenae Synodis* 27, 465 B. Auf der gleichen Linie liegt es, wenn der Begriff „eikon“ im Gegensatz zu Hilarius auch nicht für den vergotteten Menschen gebraucht wird — da heißt es höchstens: *kat'eikona*.

<sup>34</sup> vergl. z. B. SCHOEMANN, *Eikon* in den Schriften des hl. Athanasius in: *Scholastik*, XVI. Jahrgang, 1941, S. 335 ff. und R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après St. Athanase*, Paris, S. 24 ff.

<sup>35</sup> etwa Tertullian, *adversus Praxean*, 14 f.



Fleisch anzunehmen. So denkt Tertullian und so denkt auch Hilarius.<sup>36</sup> Beide unterscheiden sich darin von der östlichen Denkweise, die einen durch den Sündenfall verursachten Gegensatz zwischen Gott und Materie annimmt. Charakteristisch ist dafür neben der Begrenzung der Abbildhaftigkeit auf den präexistenten Christus das östliche Streben, durch die Erlösung von der Stofflichkeit befreit zu werden. Bezeichnenderweise wird bei Hilarius die Stofflichkeit des Menschen durch die Erlösung nicht aufgehoben, sondern nur verwandelt.<sup>37</sup>

In diesen westlichen Aufriß fügt nun Hilarius freilich eine große Menge östlichen Gedankenguts ein, wie wir gesehen haben. Er versucht dabei, die östlichen Gedanken mit dem westlichen Ansatz zu verbinden und auszugleichen: Die Ewigkeit des Sohnes im Vater modifiziert sich in Anlehnung an die von Origenes gelehrt ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater zur gegenseitigen Einwohnung von Vater und Sohn. Damit wird der durch das Heraustreten des Sohnes aus Gott bestimmte ökonomische Charakter der Trinitätslehre abgeschwächt. Die philosophisch-abstrakte Auffassung der Trinitätslehre ergänzt Hilarius durch personhafte Vorstellungen des Athanasius. Er nimmt die Vergottung des Menschen als Ziel der Erlösung auf. Selbst in der grundlegenden Bewertung des Verhältnisses von Gott und Welt zeigt sich Hilarius vom Osten beeinflusst. In Abweichung von der Christologie des Tertullian lehrt Hilarius nicht einfach die unmittelbare Verbindung von Gott und Mensch, sondern spricht Christus eine besondere ideale Menschheit zu. So steht Hilarius mit seiner Trinitätslehre tatsächlich zwischen Ost und West.

#### IV

Wir kehren zum Leben des Hilarius zurück. Denn nun müßte man annehmen, daß Hilarius mit dieser seiner Trinitätstheologie zum Vermittler zwischen Ost und West in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts hätte werden können. Er hat einen solchen Brückenschlag auch wirklich versucht und in seiner Schrift „De synodis“ praktisch durchgeführt. In diesem Sendschreiben an die westlichen Bischöfe in Gallien, den beiden Germanien und Britannien informierte er sie über die theologische Situation im Osten.<sup>38</sup> Er tut das, indem er die wichtigsten östlichen Formeln seit Antiochia (341) wiedergibt und kommentiert. Erstaunlich genug, Hilarius wirbt dabei für die eusebianische Theologie, eben für die 2. Formel von Antiochia.<sup>39</sup> Hier zeigt es sich, daß er bei der östliche und westliche Gedanken umfassenden Weiträumigkeit seiner Trinitätslehre auch Stücke der eusebianischen Theologie einbeziehen konnte. Das gilt vor allem vom trinitarischen Kernbegriff der Formel, dem von Christus gesagten *απαρλλακτος ειπων*. Noch enger fühlt er sich den Homoisianern von Ancyra verwandt. In ihren Formu-

<sup>36</sup> vergl. dazu Tertullian, *adversus Praxean* 7, 236 f.; 27, 280; *de Carne Christi* 16, 825 C; *Apologia* 21, 14. Hilarius, *de trin.* VIII, 53, 276 B; X, 16, 397 B u. 409 C; 40, 425 B.

<sup>37</sup> dazu Hilarius, *de trin.* VIII, 53, 276 B; XI, 40, 525 B.

<sup>38</sup> *de syn.* 1, 479 ff.

<sup>39</sup> *de syn.* 32, 405 A ff.

lierungen findet er ein gut Teil seiner eigenen Intentionen wieder.<sup>40</sup> Vor allem weist er die westlichen Bischöfe auf das verwandte „homousios“ hin.

Gegen Ende der Schrift wendet sich Hilarius dann aber auch an die Theologen des Ostens. Von Ihnen fordert er Verständnis für den westlichen Standpunkt.<sup>41</sup> Er verteidigt das „homousios“ des Westens und endet mit einem Appell zur Einigung. Sein Vorschlag gipfelt in der These, daß östliches „homousios“ und westliches „homousios“ zusammengehören.<sup>42</sup> Die auf die Einheit der Trinität drängende Theologie des Westens muß mit der die Unterscheidung der Personen betonenden Lehre des Ostens verbunden werden.

Dieser Vorschlag ist von beiden Seiten nicht angenommen worden. Als es im Jahre 381 endlich zu einer gemeinsamen kirchlichen Definition der Trinitätslehre kam, die von Ost und West gleichermaßen akzeptiert werden konnte, war sie nicht auf dem Boden der west-östlichen Vermittlungstheologie des Hilarius gewachsen, sondern auf dem der kappadozischen Theologen.<sup>43</sup> Hilarius hat mit seiner Trinitätstheologie im Westen wie im Osten wenig Beachtung gefunden. Warum ist sein Brückenschlag mißglückt? Die Antwort kann für uns nur lauten: weil Hilarius einmal dem Osten gegenüber ein im Prinzip westlich denkender Theologe geblieben ist, der die östliche Trinitätslehre im Grunde gar nicht verstanden hatte. Wenn Hilarius in „De synodis“ vorschlug, „homousios“ und „homoiosios“ zu verbinden, dann stand hinter diesem Vorschlag eben seine westliche Auffassung von „usia“ und sein westlicher Gottesbegriff. Nach der westlichen dynamischen Auffassung der „usia“ Gottes gab es keinen wesentlichen Unterschied zwischen „gleich“ und „ähnlich“, da der Sohn als alles durchdringende Kraft aus Gott beschrieben wurde.<sup>44</sup> Im Osten beruhte der Gegensatz gerade auf der Unterscheidung von „gleich“ und „ähnlich“, weil hier der Sohn substantia als Person neben dem Vater aufgefaßt wurde. Für den Westen enthielt auf der anderen Seite die Trinitätslehre des Hilarius zu viel östliches Traditionsgut, das der westlichen Theologie fremd war.

<sup>40</sup> vergl. de syn. 19, 495 B; 20, 496 Af; 27, 500 Cf.

<sup>41</sup> De syn. 78, 530 Cff.

<sup>42</sup> de syn. 88, 540 f.; 91, 543 A — Die Begriffe „homousios“ und „homoiosios“ bezeichneten im 4. Jahrhundert zwei theologische Auffassungen, die quer durch die westliche und östliche Kirche liefen. Dabei ist die Herkunft des Begriffes „homousios“ noch ungeklärt (ich halte es für westliches consubstantialis). Die damit zusammenhängenden komplizierten Fragen können hier jedoch nicht weiter erörtert werden. Das ist auch gar nicht nötig, weil Hilarius in „De synodis“ die beiden Begriffe nur als Kennworte für den Westen und Osten gebraucht: „Homousios“ steht für die westliche Theologie, wie wir sie kennengelernt haben und wie Hilarius selber sie im Prinzip vertritt. „Homoiosios“ bezeichnet die typisch östliche Position, wie sie Hilarius in der Trinitätslehre der Eusebianer und später der Homoiosianer repräsentiert sieht.

<sup>43</sup> Die Theologie der Kappadozier fließt zwar aus verschiedenen Quellen, sie kommt aber letztlich wohl von Origenes her und ist eindeutig östlich — vergl. Karl HOLL: Amphiochius von Ikonien in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, Tübingen, 1904.

<sup>44</sup> vergl. dazu de syn. c. 67 und 71.

## V

Hilarius hat in seiner Trinitätslehre den für jene Zeit einzigartigen Versuch unternommen, östliche und westliche Tradition, östliche und westliche theologische Gedanken, zu vereinen. Die Gründe für das Scheitern dieses Versuches offenbaren den tiefen, ja fundamentalen Gegensatz im Denken und in der Theologie der östlichen und westlichen Kirche. Es hat sich gezeigt, daß es ein Gegensatz bis hin in den Gottesbegriff und die Auffassung von Welt und Mensch ist.

Von hierher fällt Licht auf das komplizierte Verhältnis von Ost und West im 4. Jahrhundert und auf die langwierige Auseinandersetzung um die Trinitätslehre in der Alten Kirche. Es ging eben nicht nur um einen Streit über theologische Sachfragen, sondern um die Begegnung zweier verschiedener Welten. Gleiche Begriffe, gleiche Sätze besagten nicht dasselbe. Und so lag schon in dieser ersten großen Begegnung der Keim zu dem späteren Zerfall der beiden großen Teile der Christenheit. Als sich die Häupter der östlichen und westlichen Synoden in Philippopol bzw. Sardika im Jahre 342 gegenseitig aus der Kirchengemeinschaft ausschlossen, bedeutete dieses erste bedeutende Zerwürfnis zwischen Ost- und Westkirche mehr als eine kirchenpolitische Meinungsverschiedenheit. Es war Zeichen einer unheilbaren Zukunft.