

Kurt Smolak (Wien)

## *O beata trinitas*

### Überlegungen zu den trinitarischen Hymnen des Marius Victorinus

Jedem Leser von Augustins *Confessiones* bleibt jene Szene in Erinnerung, in der dieser als eines seiner Vorbilder für die eigene Bekehrung zum Christentum die öffentliche Taufe des hoch betagten C. Marius Victorinus im Jahr 355 in Rom schildert.<sup>1</sup> Er bot drei Identifikationspunkte für Augustinus. Erstens einen äußerlichen: auch er stammte nach der Angabe des Hieronymus aus Africa;<sup>2</sup> zweitens einen beruflichen: auch er war Rhetoriklehrer in Rom (*rhetor urbis Romae*), der noch zu Lebzeiten eine Ehrenstatue auf dem Trajansforum erhalten hatte; und drittens einen mentalen: auch er war vom Neuplatonismus fasziniert und als Übersetzer neuplatonischer Schriften aus dem Griechischen der zu seiner Zeit bedeutendste Vermittler dieser geistigen Bewegung an das lateinische Christentum. Aus einem Satz des zitierten Abschnitts der *Confessiones* könnte man schließen, die Lektüre des Johannesevangeliums habe ihn zu der Erkenntnis gebracht, dass die damals modernste und einzig aktive philosophische Strömung mit dem Christentum vereinbar sei.<sup>3</sup> Seiner reichen schriftstellerischen Tätigkeit als Rhetoriktheoretiker in der Nachfolge Ciceros und als Philosoph, Übersetzer und Kommentator des Porphyrios folgte eine literarische Auseinandersetzung mit dem in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts im Westen durchaus aktuellen Arianismus auf einem philosophischen Niveau, das die lateinische patristische Literatur bis dahin nicht erreicht hatte.<sup>4</sup> Er kann, was seine sprach-

---

<sup>1</sup> Aug. conf. 8, 2, 3–5.

<sup>2</sup> Hier. vir. ill. 101: *Victorinus natione Afer*.

<sup>3</sup> Es handelt sich um die conf. 8, 2, 3 referierte Aussage des Simplicianus, in den von Victorinus aus dem Griechischen übersetzten Büchern der Platoniker werde anders als in anderen philosophischen Schriften von „Gott und seinem Wort“ gehandelt: *in istis autem omnibus modis insinuari deum et eius verbum*, vermutlich ein Anklang an den Johannesprolog 1, 1. Dazu kommt, dass Marius Victorinus selbst in seinem Brief an den Arianer Candidus (u. Anm. 6), passim, auf den Prolog zum Johannesevangelium Bezug nimmt. – Die bis heute wichtigste Monographie über den Autor stammt von P. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971.

<sup>4</sup> Edd. P. Henry, S. I. - P. Hadot, Wien 1971 (CSEL 83, editio maior); diess., *Marius Victorinus, Traités théologiques sur la trinité I et II*, Paris 1960 (Sources Chrétiennes 68; 69,

schöpferische Leistung betrifft, geradezu als ein Vorläufer der Scholastik betrachtet werden. Trotzdem: in der Rezeption stand Marius Victorinus im Schatten des späteren Boëthius, der sich allein durch die ansprechende Form seiner prosimetrischen *Consolatio Philosophiae* und seine Rolle als ‚Märtyrer‘ des arianischen Ostgotenkönigs Theoderich Lesersympathien erwarb, was sich auch auf seine anderen Werke auswirkte. Außerdem dürfte die schon von Hieronymus kritisierte sprachliche Schwierigkeit des Autors eine Rezeptionsschwelle für die spätere Zeit dargestellt haben. Umfängliche Zitate aus den antiarianischen Schriften finden sich lediglich in dem thematisch ähnlichen, da gegen die Häresie des spanischen Adoptianisten Elipandus gerichteten Werk *De fide Alkuini* in frühkarolingischer Zeit.<sup>5</sup> Dessen ungeachtet stellt das gegen den Arianismus gerichtete Textcorpus des Marius Victorinus, wie bereits erwähnt, einen wesentlichen Schritt in der Entwicklung philosophisch-theologischer Latinität dar. Vielleicht war aber gerade die Ausschöpfung der letzten Möglichkeiten abstrakten Lateins ein Rezeptionshindernis.

Im Fall jener literarischen Produkte des Marius Victorinus, die in diesem Beitrag behandelt werden sollen, trat zu den sprachlichen und gedanklichen Härten noch der Umstand hinzu, dass es sich um eine singuläre Form handelt, die in der lateinischen Literatur, aber, soweit feststellbar, auch in der griechischen der Spätantike weder unmittelbare Vorläufer hat noch direkte Nachfolger fand. Es handelt sich um drei in den Handschriften als *Hymni* bezeichnete Stücke, die meines Erachtens – die Frage wurde in der Forschung bisher in dieser Form nicht gestellt – als eine poetisch-meditative, zwischen logischer Argumentation und religiösem Sentiment oszillierende *Summa* (dieser scholastische Terminus charakterisiert am ehesten die Haltung des Autors) dessen gedacht sind, was Marius Victorinus in den vier Büchern *Adversus Arium* – die Vier als Zahl der Vollkommenheit des Quadrats, der schon in der Tetraktys der Pythagoreer eine besondere Rolle zukam, ist gewiss mit Bedacht gewählt – und in der kurzen, im Anschluss daran und vor den Hymnen positionierten Schrift *De homousio recipiendo* in strenger Dialektik dargelegt hat. Diese Prosahymnen, über deren Form noch näher zu sprechen sein wird, stellen in gewisser Weise ein

---

editio minor mit französischer Übersetzung und Kommentar); sehr empfehlenswert ist die mit Einleitung und Kommentar ausgestattete deutsche Übersetzung des gesamten antiarianischen Corpus durch P. Hadot-U. Brenke, *Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus*, Zürich-Stuttgart 1967 (die im Folgenden vorzutragenden Beobachtungen gehen über die als Anhang gebotenen, sehr nützlichen Noten [442–450] hinaus); der lateinische Text samt metrischer Übersetzung der Hymnen ins Deutsche von H. Zimmermann (2004) findet sich unter folgender Internetadresse: <http://12koerbe.de/pan/victorin.htm> (Stand: 27. 04. 2009).

<sup>5</sup> Die Stellen, an denen Alkuin aus den Hymnen zitiert, können dem Similienapparat der CSEL-Ausgabe entnommen werden.

Prosimetron dar und weisen ebenso generell auf Späteres, Mittelalterliches voraus wie etwa auf Anselms von Aosta (Canterbury) Proslogion, insofern nämlich logische Argumentation und lyrisch-bekennende Aussageweise in Parallele zu einander gesetzt werden und einander abwechseln. Allem Anschein nach bildet nämlich das theologisch-philosophische Werk des Marius Victorinus, abgesehen von seinen Kommentaren zu ausgewählten Paulusbriefen, eine wohldurchdachte Einheit. Von dem einleitenden, wie Paul Nautin schon vor Jahrzehnten erkannte, fingierten Briefwechsel mit dem Arianer Candidus,<sup>6</sup> worunter natürlich der *candidus lector*, der geneigte Leser, zu verstehen ist, und nicht eine konkrete Person<sup>7</sup> – der Briefwechsel umfasst im Übrigen drei Briefe: Sollte das mit der Trinität zu tun haben? – reicht diese Einheit über die vier Bücher des Hauptwerkes und dessen paränetische Kurzfassung in *De homoousio recipiendo* (in der in Anm. 4 angegebenen CSEL-Ausgabe sechs Seiten gegenüber den 223 Seiten der Hauptschrift) bis zu den, in zahlenmäßiger Entsprechung zu den Briefen drei Hymnen an die Trinität, deren Zahl, was in diesem Fall schon vom Thema her einsichtig ist, einmal mehr an die Dreifaltigkeit erinnern soll. Sie sind gewissermaßen das Ergebnis der Paränese der unmittelbar vorangehenden Schrift über die Annahme der Lehre von der Wesensgleichheit. Denn nur der bereits von der Richtigkeit der antiarianischen Traktate Überzeugte kann sich hymnisch-betend, also nicht oder nicht nur argumentativ-diskursiv an einen Gott wenden beziehungsweise diesen ansprechen, wie immer er konzipiert sein mag.

Der Leser des gesamten Corpus wird auf die skizzierte Weise von einem die Wesensgleichheit von Vater und Sohn anzweifelnden, aber vorurteilslosen Arianer, konkretisiert in der Gestalt des Candidus, zum überzeugten katholischen Betenden. Zwar sind auch die Hymnen keineswegs frei von philosophisch-argumentativen Elementen, doch nehmen diese vom ersten zum dritten Hymnus merklich ab, so dass am Ende des antiarianischen Textcorpus eine über alle Zweifel erhabene *confessio fidei catholicae* und ein demütiges Erlösungsgebet an den in katholischem Sinn konzipierten Gott stehen: *libera nos, salva nos, iustifica nos* – es folgt der Kehrsvers *o beata trinitas*. Jedes der drei Kola des eben zitierten vorletzten Verses enthält eine spezifische Bitte an eine der drei göttlichen Personen des katholischen Glaubenssymbols. Der Vater kann – vom Bösen – befreien, gemäß der letzten Bitte des Vaterunser, *libera nos a malo*, der Sohn, der *salvator*, wie der christlich-lateinische Neologismus zur Wiedergabe des griechischen σωτήρ lautet,<sup>8</sup> rettet, und der heilige Geist ‚rechtfertigt‘, indem

<sup>6</sup> P. Nautin, *Candidus l’Arien*, in: *Mélange H. de Lubac*, Paris 1964, 309–320. Nautins These ist heute allgemein anerkannt.

<sup>7</sup> Die Wortverbindung findet sich *Ov. trist.* 1, 11, 35; 4, 10, 132; *Mart.* 7, 99, 5.

<sup>8</sup> Anspielung auf die Etymologie des Namens Jesus nach Mt 1, 21.

er gemäß Paulus, Rm 8,26 „mit unaussprechlichen Seufzern“ für die Menschheit bei Gottvater eintritt.<sup>9</sup>

Diese *ultima verba* des dritten Hymnus (Zeile 81–83), die auf der Grundlage von Ps 70,2: *in iustitia tua libera me et eripe me, inclina ad me aurem tuam et salva me* gestaltet sind,<sup>10</sup> korrespondieren mit den drei Anfangsversen des ersten Hymnus, jenen Versen, die diesem formal auffälligen Gebilde hymnischen Charakter verleihen. Sie lauten: *Adesto lumen verum, pater omnipotens deus. / Adesto, lumen luminis, misterium et virtus dei. / Adesto, sancte spiritus, patris et filii copula*: „Erscheine, wahres Licht, Gott, allmächtiger Vater! Erscheine, Licht des Lichtes, Geheimnis und Kraft Gottes! Erscheine, heiliger Geist, Band zwischen Vater und Sohn!“ Die Verba der einleitenden Bitten erweisen sich als Übersetzungen von ἔρχου beziehungsweise ἐπιφάνου oder φανερώθητι, und verleihen dem Text eine gewisse biblische Note.<sup>11</sup> Ferner ist das „wahre Licht“, φῶς ἀληθινόν, *lux vera*, dem Johannesprolog 1,9 entnommen, doch hier im Sinne homousianischer Theologie vom Logos auf den Vater übertragen, wogegen *lumen luminis* in der zweiten Zeile an eine Formulierung von Glaubenssymbolen anklängen soll: *lumen de lumine*, φῶς ἐκ φωτός, findet sich auch in dem gegen den Arianismus formulierten Nizänischen Glaubensbekenntnis. Diese Nuance, die Stilisierung des ersten Hymnus als eine Art Kommentar zu einem Glaubensbekenntnis, wird im ganzen Stück durchgehalten – in Zeile 22 weist Marius Victorinus mit den Worten *ex deo dictus deus* sogar ausdrücklich auf einen Referenztext hin, der nur ein Credo sein kann. Die Formel des Glaubenssymbols wird aber im Folgenden, und das ist für den ersten Hymnus bezeichnend, philosophisch konnotiert, und zwar mit der κίνησις/*motus*-Spekulation: Bewegung als Zeichen des Lebens, also der positiven Existenz. Der Sohn, *sapientia* und *virtus patris* nach I Cor 1,24, ist Gottvaters Bewegung, die aus diesem heraustritt, substantiell aber mit diesem eins bleibt. Dies ist ausgesagt in Zeile 5, jenem Vers, der auf die Epiphaniebitten folgt und mit einer hymnisch apostrophierenden Prädikation mit Personalpronomen einsetzt: *Tu, cum quiescis, pater es, cum procedis, filius*. Hier liegt vor dem Hintergrund eines Genesisbezuges, der Sabbatruhe Gottes nach der Erschaffung der Welt

<sup>9</sup> Der Bitte liegt ferner Rm 8,10f. zu Grunde und vielleicht auch Io 6,64 bzw. II Cor 3,6, letztere Stellen wegen der inhaltlichen und klanglichen Ähnlichkeit von *iustificare* und *vivificare*, das im Römerbrief in unmittelbarer Nachbarschaft zu dem in den zwei anderen Stellen nicht erwähnten, der Sache nach aber gleichwertigen Begriff *iustificatio* steht, die dort zwar auf Christus bezogen ist, aber durch den in Christus und den ‚Gerechtfertigten‘ wohnenden Geist Gottes bewirkt wird.

<sup>10</sup> Zu der Formel *libera me*, die in den Begräbnisgebeten eine Rolle spielt, vgl. ferner Ps 7,2; 30,2; 50,16, etc.

<sup>11</sup> S. z. B. Apc 22,20: *veni, domine Iesu*, zu *apparere* (ἐπιφαίνεσθαι bzw. φανεροῦσθαι); Tit 3,4; I Io 1,2; 3,8; 4,8; zu *adesto* vgl. Ambr. fid.1,3,30 (an den heiligen Geist).

(Gn 2, 2), ein Anklang an die neuplatonisch-plotinische Lehre vom Heraustreten des Seins in Form des νοῦς aus dem ἔν vor, die ἐκδρομή der griechischen Kirchenväter.<sup>12</sup> Den Fortbestand der abgeschlossenen Schöpfung gewährleistet Gott, indem er als „Geist, der vom Himmel bis zur Erde reicht und von der Erde bis an die Grenzen des Abgrundes“, τὸ πνεῦμα τὸ διήκον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆν καὶ ἀπὸ γῆς ... ἄχρι τῶν περάτων τῆς ἀβύσσου, wie es in einem Zauberpapyrus stoisch-platonisch formuliert ist,<sup>13</sup> oder als platonische Weltseele aus dem Timaios, als welche die dritte göttliche Person im Platonismus des zwölften Jahrhunderts von Wilhelm von Conches interpretiert wurde,<sup>14</sup> das All beziehungsweise Alles nicht, wie auf Grund etlicher Parallelen vor allem aus spätantiken Götterhymnen zu erwarten wäre,<sup>15</sup> zusammenhält, συνέχει beziehungsweise *continet*, sondern unter einander verknüpft: *qui cuncta nectis* lautet die durch den Relativsatz hymnentypische Formulierung in Zeile 6 – eine Ausweitung der in Zeile 4 ausgesagten *copula*-Funktion des Geistes innerhalb der Trinität auf die Schöpfung. Diese Funktion des Knüpfens oder Bindens ist als Adaptierung der platonischen Metapher der Bande, (σύν-)δεσμος (und Wortfeld), die das Weltganze zusammenhalten, zu verstehen.<sup>16</sup>

Auf diese Einleitungszeilen, die wie eine Ouvertüre in die trinitarische Thematik einführen, folgen differenzierte Aussagen über die Trinität. Die Sprache geht in Zeile 7 in platonisierende Ausdrucksweise über, wenn die alte εἷς θεός-Formel,<sup>17</sup> die in den Worten *credo in unum deum* der Symbole fortlebt, aufgespalten wird in ein neutrales *unum primum* für Gottvater, in sprachlicher und konzeptioneller Nachfolge von Plotins ἔν, und ein *unum a se ortum* für den Sohn, den *unigenitus*, μονογενής, der Symbole einerseits und in die gemeinsame vokativische Apostrophe *deus* andererseits.

<sup>12</sup> Im Zusammenhang mit Christus als göttlichem λόγος gesagt von Cyr. comm. in Io 4, 447<sup>1</sup> (ed. P. E. Pursey, Oxford 1892).

<sup>13</sup> Papyri Graecae Magicae 4, 1117 Preisendanz (zitiert bei H. Schwabl, Weltschöpfung, RE Suppl. 9, 1564); zur stoischen Grundlage der Formel vgl. Verg. Aen. 6, 726f.

<sup>14</sup> Dazu s. Ch. Ratkowitsch, Die Cosmographia des Bernardus Silvestris. Eine Theodizee, Köln - Weimar - Wien 1995 (Ordo, Bd. 6), 26.

<sup>15</sup> Sap 1, 7: *spiritus Domini implevit orbem terrarum et hoc quod continet omnia scientiam habet vocis*. – Die Wendung *continet omnia*, gesagt über Gott als Erhalter und Beherrscher des Alls, findet sich auffällig oft bei Augustinus, z. B. gen. ad litt. 4, 12; in evang. Io. 1, 17; serm. 268 (PL 38, 1232); zu συνέχειν in theologischem Kontext (πρόνοια als die die Welt ‚zusammenhaltende‘ Potenz Gottes).

<sup>16</sup> Plato, Tim. 32b; 31c; vgl. Polit. 10, 616c.

<sup>17</sup> Grundlage für diese später häufige Prädikation ist Xenophanes, VS 21 (11) B 23, 1 (ed. H. Diels - W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin <sup>5</sup>1934 [Zürich - Berlin 1964]); für den (jüdisch-) christlichen Monotheismus maßgeblich ist daneben Dt 6, 4; s. E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 1926.

Erst das Heraustreten, in Zeile 4 mit *procedere* bezeichnet, des *unum a se natum* aus dem unbegrenzten Sein erzeugt infolge der Differenzierung trotz substantieller Identität ein Sein, auf das die aristotelische Kategorie des *quantum* anwendbar ist. Diese Abgrenzung ergibt durch das gezeugte Eine eine Dyade aus Unbegrenztem und daher Ungeformtem und von diesem Abgegrenztem und Geformtem. Die substantielle Identität beider führt aber zu der kontradiktorischen Definition des *filius* als *mensus atque immensus* (Zeile 11) – die Idee des materialisierten Mittlers zwischen Gott und den Menschen, *meditator Dei et hominum, homo Christus Iesus* der paulinischen Theologie nach I Tim 2, 5. Diese Stelle scheint der gesamten Definition zu Grunde zu liegen, wie die der zitierten Aussage vorangehenden Sätze, „denn Gott ist einer“, *unus enim Deus*, worunter natürlich Gottvater zu verstehen ist, und „einer ist auch der Mittler usw.“, *unus et mediator etc.*, vermuten lassen. Die scheinbar kontradiktorische Wesenheit des Hervorgebrachten und jener der Seinsform, die sie hervorbringt, trifft im Fall des Sohnes nur für dessen Materialisierung und das dadurch bedingte Eintreten in eine begrenzte Seinsform zu, nicht für das *unum*, das ihn mit dem Vater eint und unbegrenzt sein lässt – eine Exegese vor dem platonisierenden Hintergrund der in der gesamten arianischen Kontroverse zentralen NT-Stellen Io 14, 28: *pater maior me est* und Io 10, 30: *ego et pater unum sumus*. Die Exegese steht ferner vor dem (neu-) platonisierenden Hintergrund der Emanationen einerseits, wobei dem plotinischen *ἔν* das quantitätslose Sein Gottvaters und der göttlichen Physis des Sohnes als *immensitas* zukommt, und andererseits auf der Grundlage der platonischen Anteilhabe, *μέθεξις*, die alles Begrenzte mit dem Unbegrenzten verbindet, und zwar als Samen von dessen Sein: *cunctis qui ὄντος semen est* lautet Zeile 14. Die Metapher des Sohnes als Samen des Seins greift auf die mittelplatonische, von der Stoa beeinflusste Lehre vom *λόγος σπερματικός* zurück, die einerseits bereits durch den Apologeten Justin den Märtyrer in die christliche Theologie eingebracht wurde<sup>18</sup> und sich andererseits mit dem der schon biblischen Exegese des Samengleichnisses von Lucas 8, 11, *semen est verbum Dei*, verbinden lässt, in welcher der Samen als *λόγος θεοῦ* gedeutet wird. Im Bild des Samens selbst ist die Einheit von Vater und Sohn dadurch gewährleistet, dass der Vater in Zeile 14 als *virtus seminis*, die dem Samen immanente Wirkkraft, apostrophiert wird. Innerhalb der Samenmetapher fällt auf, dass über die durch die „Kraft Gottes“, *virtus Dei*, aus dem Samen hervorgegangenen Einzelwesen, *genita quaeque ex semine* (Zeile 16), ausgesagt wird, dass sie zu dem Samen zurückkehren und sich nicht auf

<sup>18</sup> Zum *λόγος σπερματικός* bei Justin s. J. H. Waszink, Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermaticos, in: Mullus (FS Th. Klauser), Münster i. W. 1964 (JbAC, Erg. Bd. 1), 380–390; Ch. Munier, Justin, Apologie pour les Chrétiens, Paris 2006 (SC 507), 59–62.

Intellektwesen einschränken lassen, und zwar wegen des allgemeinen neutralen *cuncta* von Zeile 15. Damit kann nur das zyklische Weltkonzept verstanden werden, das auch der platonisierende, in der einen der beiden Handschriften, einem Parisinus des 9. Jahrhunderts, als *versus Platonis de deo* überschriebene Hymnus des Tiberianus erwähnt.<sup>19</sup> Es heißt dort in den Versen 10–12: *Altus ab aeterno spectans fera turbine certo / rerum fata rapi vitasque involvier aevo / atque iterum reduces supera ad convexa referri*, „in der Höhe, aus der Ewigkeit, siehst du zu, wie sich rasch das Todesgeschick der Dinge in genau bestimmtem Wirbel jeweils erfüllt, wie Seelen sich in die Zeitlichkeit einbinden und wie sie zurückeilen zu den Gewölben dort oben.“ Dies passt im Grunde gut zur Rückkehr des Geschaffenen zu seinem ‚Samen‘, da es sich dabei um eine Art der Rückkehr zu Gott, und zwar zu Gottsohn, handelt, der ja nach der Aussage von Zeile 17 „all dies bewirkt“, *operatur ergo cuncta Christus*, und ausdrücklich als *virtus Dei* und in Zeile 18 als *summus Deus* prädiziert wird. Wenn Marius Victorinus die Rückkehr auf die *genita quaeque ex semine* bezieht, dann dürfte die paulinische Auffassung von der Rückkehr der gesamten Schöpfung in ihren von jeder Befleckung freien Urzustand nach Rm 8,21 beziehungsweise die Neuschöpfung von Himmel und Erde nach der Johannesapokalypse 21,1 dahinter stehen. Jedenfalls ist dies in keinem Glaubenssymbol enthalten und kann als adaptiertes Platonikum gewertet werden. Nach der ansprechenden Meinung von Tullio Agozzino<sup>20</sup> handelt es sich bei dem zuvor erwähnten Hymnus Tiberians um eine, in der Spätantike übrigens nicht seltene, Philosophenethopoiie, nämlich eine Versifizierung des Gebets Platons vom Anfang des Timaios, also des in der lateinischen Welt intensiv rezipierten Dialogs über die Weltentstehung, die übrigens, wie ich meine, eine verborgene Spitze gegen die Christologie des nizänischen Glaubensbekenntnisses enthält.<sup>21</sup>

Der in der lateinischen, mit einem Kommentar versehenen Übersetzung des Chalcidius aus der Spätantike vorliegende kosmologische Teil des Timaios – Ciceros Übertragung war weniger wirkungsstark – beeinflusste jedenfalls die Welterschöpfungsterminologie der westlichen Spätantike und des Mittelalters nachhaltig, es war der dominierende philosophische Text zu diesem Thema. Ihm ist auch der metaphorische Terminus ‚Handwerker‘, *δημιουργός* beziehungsweise *opifex* oder *artifex*, für jene göttliche Potenz entnommen, die die konkrete

<sup>19</sup> Tiberian. carm. 4, 10–12; ed. mit Einleitung und Kommentar: S. Mattiacci, *I carmi e i frammenti di Tiberiano*, Firenze 1990; s. auch E. Courtney, *The Fragmentary Latin Poets*, Oxford 1993, 433–437.

<sup>20</sup> T. Agozzino, *Una preghiera gnostica pagana e lo stile lucreziano del IV secolo*, in: *Dignam dis.* A Giampaolo Vallot (1934–1966), Venezia 1972, 169–210.

<sup>21</sup> S. dazu K. Smolak, ‚Kryptochristianismen‘ in spätantiker Hymnik? AAH 44 (2004), 341–355.

materielle Welt bildet, in der sich der Ideenkosmos schattenhaft wieder findet. Eben diese Metapher gebraucht Marius Victorinus in der bereits erwähnten Zeile 17 in Form des Prädikats *operatur (cuncta)*. Die inhaltlich entsprechende, nicht platonisch geprägte Formel der Glaubenssymbole lautet dagegen: *per quem omnia facta sunt*. Was folgt, setzt gedanklich an das *operari* des Sohnes an, und zwar so, dass die für jegliche Aktivität erforderliche Bewegung, κίνησις, *motus*, als Specificum der Hypostase des Sohnes dargelegt wird. Bewegung setzt aber ein Seiendes voraus, das in Bewegung ist oder das bewegt, das Sein ist die Grundlage jeder Bewegung: *esse praecedit motum* heißt es in Zeile 34. Dieses *praecedere* ist der Sache nach zu verstehen, nicht der Zeit: *re prius, non tempore*. So erklärt Marius Victorinus den antiarianischen Glaubensartikel der Wesensgleichheit, *consubstantialitas*,<sup>22</sup> ὁμοούσιον, von Vater und Sohn. Zur Untermauerung der *motus-substantia*-Identität, das heißt von Gottvater, Gottsohn und der Schöpfung, folgt eine kurze theologische Exegese des Johannesprologs unter Beibehaltung von dessen Zentralbegriff λόγος und der Einbeziehung des ebenfalls dort über den λόγος ausgesagten Begriff ζωή / *vita* als Erklärung des *substantia*-Begriffs: Gott sei *vita* (Nominativ) *substantia* (Ablativ), seinem „Wesen nach Leben“, also positives Sein. Doch statt wie Johannes den Begriff ‚Leben‘ mit dem Begriff ‚Licht‘ gleichzusetzen – *vita erat lux (hominum)* heißt es ja im Johannesprolog 1,4 – setzt Marius Victorinus das von patristischen Theologen mit dem Bild der Lichtquelle und dem davon ausgehenden Licht oft verbundene Bild der Wasserquelle und des Flusses für das Verhältnis von Vater und λόγος ein.<sup>23</sup> Eben dieses Bild deckt sich aber mit der Emanation, ἀπόρροια, der stufenförmigen Allordnung der Neuplatoniker. Dass es in der Absicht des Autors lag, diese Assoziation zu evozieren, kann daraus erschlossen werden, dass er mit drei Begriffen auf engstem Raum an fließendes Wasser erinnert (Zeile 47f.: *fons, discurret, flumen*), aber auf die metaphorischen Möglichkeiten, die im Bild vom – feurigen – Licht liegen, verzichtet. Denn besser als das Bild des ausströmenden Wassers hätte zu dem Bild vom Ausstreuen des Lebens, das heißt von lebenstragenden, stets als feurig gedachten Seelen, über den Kosmos hin, *spargens vitas* (Zeile 48) – übrigens ein Substantiv, mit dem auch Tiberian in dem schon zitierten platonischen Hymnus die Individualseelen bezeichnet (10) – das Bild des Feuers gepasst. Marius Victorinus hätte auch von einer Feuerquelle sprechen können, wie Prudentius in dem Begräbnishymnus Cathemerinon 10, 1 Gott im Zusammenhang mit der Erschaffung menschlicher Seelen anspricht: *Deus ignee fons animarum*.<sup>24</sup> Dadurch

<sup>22</sup> Das Substantiv begegnet Ambrosiaster, in Col. 1, 15.

<sup>23</sup> Z. B. Ambr. fid. 4,8; Aug. c. Maximum 2, PL 42, 801.

<sup>24</sup> Sämtliche kritische Editionen setzen nach *Deus* ein Komma; der Rhythmus des katalektisch anapästischen Trimeters, die Verssymmetrie und der unmittelbare Zusammenhang



würde aber die Bildhaftigkeit der von der neuplatonischen Tradition her gegebenen Metapher des Ausströmens an Plastizität verlieren. Überdies: aus der anti-arianischen Exegese des *vita*-Begriffs des Johannesprologs leitet Marius Victorinus zur dritten göttlichen Person über: Der *spiritus*, der ‚Hauch‘ oder ‚Atem‘, ist ja das nach antiker Meinung sicherste Kennzeichen des Lebens,<sup>25</sup> hätte ebenfalls zum Bild des Feuers gepasst, da die Geistepiphanie zu Pfingsten gemäß dem Bericht von Act 2,2 ja in Form feuriger, zu geisterfühltem Reden befähigender Zungen erfolgte, jedoch ergibt die Verbindung von Wasser und *spiritus* eine Assoziationsmöglichkeit zur Weltschöpfung, und zwar zu dem Geist Gottes über den Wassern des Urmeeres (Gn 1,2), und in der Folge zu der Neugeburt des Individuums durch Wasser und (feurigen) Geist in der Taufe nach Jh 3,5, eine Stelle, die klärlich nach jener aus dem Anfang der Genesis gestaltet ist. So werden das Wasser und die damit verbundene Assoziation der ‚Ausströmung‘, Emanation, indirekt noch deutlicher.

Die abschließende Einheit der Zeilen 74–78 bietet eine Zusammenfassung der trinitätstheologischen Ausführungen des Hymnus. Die letzte Zeile lautet demnach: *haec est beata trinitas, haec beata unitas*. Es fällt auf, dass der jambische Rhythmus durch das Fehlen einer Silbe gestört wird; zu erwarten wäre ja: *haec est beata trinitas, haec est beata unitas*. Doch hüte man sich vor einer Konjektur in diese Richtung. Denn man kann in der Arrhythmie Absicht vermuten, da sie ja als raffinierter Hinweis darauf verstanden werden kann, dass das Sein, *esse*, von der Dreieinigkeit eben nur einmal prädiiziert werden darf, um den Eindruck zweier getrennt von einander existierender Entitäten zu vermeiden. Ein ähnlich strukturierter Vers findet sich übrigens auch in der schon unter inhaltlichem Gesichtspunkt besprochenen Zeile 5: *Tu, cum quiescis, pater es, cum procedis, filius*. Dort könnte ein dem jambischen Rhythmus gemäßes *et* vor *cum procedis* dazu verleiten, die beiden Verben in modalistischem Sinn als alternierend zu interpretieren und nicht als koinzident.

---

sprechen dafür, *ignee* als Attribut Gottes aufzufassen und demgemäß erst danach zu interpretieren. Gott zeigte sich ja sowohl Moses in Feuergestalt als (Ex 3,2) er auch explizit als *ignis consumens* (Dt 4,24; Hbr 12,29) bezeichnet wird. Dazu kommt, dass die Idee des ‚feurigen‘ Logos-Gottes auch in der auf die Stoa zurückgehenden Tradition gegeben war. Das Bild der Quelle neben dem Feuer präludiviert in seiner Gegensätzlichkeit, einer *coincidentia oppositorum*, die gegensätzliche Natur des Menschen. Denn im Folgenden wird dieser nach Gn 2,7 gleichfalls unter dem Aspekt ‚zweier Elemente‘ (2f.: *duo ... elementa, / vivum simul ac moribundum*, nämlich *spiritus et caro* [8], ‚Leib und Seele‘, ‚Fleisch‘, d. i. ‚Erde‘, und ‚Geist‘, d. i. ‚Luft‘) beschrieben.

<sup>25</sup> Es sei an folgende epische Periphrase von ‚leben‘ erinnert: *dum spiritus hos regit artus* (Verg. Aen. 4,336), die in der späteren lateinischen Literatur häufig zitiert wurde, von Hier. epist. 39,8,1, interpretierend erweitert zu *dum spiritus hos artus regit, dum vitae huius fruimur commeatu*.

Diese Beobachtungen führen zu Überlegungen zu der nicht parallelisierbaren Form der drei in den Handschriften als *hymni* titulierten Gebilde, die untereinander zwar verschieden sind, aber in ihrer grundsätzlichen Andersartigkeit gegenüber Hymnen in Versen oder Kunstprosa doch eine Einheit bilden – nebenbei gefragt: Sollte auch das ein Abbild der Trinität sein? Der erste, eben analysierte Hymnus ist – überwiegend – an Gottvater adressiert. Nur dieser wird, von den drei Epiphaniebitten des Anfangs abgesehen, in der zweiten Person in hymnischer Weise angesprochen, und auch das nur am Anfang. Die letzte Apostrophe steht in Zeile 14, während von Christus und dem Heiligen Geist stets in der dritten Person die Rede ist. Von eben dieser Zeile 14 an finden sich nur Sachdarstellungen trinitätstheologischer, der antiarianischen Polemik entsprechend vorwiegend christologischer Theologeme. Es wird aber nur vergleichsweise kurz argumentiert, wiewohl Kausalsätze und kausale beziehungsweise deduzierende Partikel wie *nam*, *ergo* und *sic* vorkommen, so dass der Charakter eines bekennenden Traktats über weite Strecken über den eines Gebets, als welches das Stück begonnen hat, überwiegt. Die Länge der einzelnen, bereits in einem Teil der Überlieferung als solche gekennzeichneten Zeilen schwankt stark. Außerdem sind trochäische und jambische Rhythmen mit mehr oder weniger rhythmisierter Prosa gemischt. Bei den Trochäen und Jamben wiederum handelt es sich meist um Silben zählende oder akzentuierende Rhythmen, selten um quantifizierende Metren; als Beispiel diene die trochäische Zeile 6: *In unum qui cuncta nectis, tu es sanctus spiritus*, oder Zeile 30: *hinc duobus una virtus, hinc una substantia est* oder die schon in anderem Zusammenhang erwähnte Zeile 34: *Esse nam praecedat motum, re prius quam tempore*, oder Zeile 43: *Genitus λόγος a patre est. Est enim vivus deus*, oder Zeile 46: *indiscretus ergo semper, semper et alter simul*. Als Beispiele für jambische Rhythmisierung wurden bereits die Zeilen 5: *tu, cum quiescis pater es, cum procedis, filius* und der Abschlussvers 78 angeführt. Der formale Vergleich mit den zwei folgenden Hymnen legt die Vermutung nahe, dass Hymnus 1 den Leser, der geistig noch bei den in diffiziler philosophischer Prosa vortragenen Argumentationsreihen der vier Bücher Adversus Arium beziehungsweise De hominibus recipiendo verweilt, zu dem gläubig-demütigen Beten am Schluss des Textcorpus in gewissermaßen anagogischer Funktion hinführen soll.

Der besprochene erste Hymnus, der hymnentypisch mit Anrufungen an die Trinität und speziell an Gottvater beginnt und in theologische Wesensdarstellungen übergeht, die man als so etwas wie eine Aretalogie, den meist umfangreichsten Mittelteil eines klassischen Hymnus, verstehen könnte, endet mit der schon zitierten Feststellung *haec est beata trinitas, haec beata unitas*. Ein Hymnus sollte aber mit Bitten an die gepriesene Gottheit enden. Diese allem Anschein nach nicht absichtslos belassene Lücke wird sofort durch den zweiten

Hymnus geschlossen. Er beginnt nämlich mit dem Vers *Miserere domine, miserere Christe* – man vergleiche Ps 56, 2: *miserere mei, domine, miserere mei!* Die leichte Variation des Psalmenverses, gemäß dessen liturgischer Verwendung als lateinische Entsprechung von κύριε, ἐλέησον! und Χριστέ, ἐλέησον!, enthält eine Aussage, die anders als der eben zitierte liturgische Ruf auch christologisch verstanden werden kann, und zwar im Sinn des Thomasbekenntnisses von Io 20, 28 oder des großen Christushymnus aus dem Philipperbrief, der in der christologisch relevanten Aussage κύριος Ἰησοῦς gipfelt (Phil 2, 11). Die eben auszitierte einleitende Bitte fungiert als Kehrvers, wie er sowohl in paganen volkstümlichen Liedern wie Vergils achter Ekloge und dem spätantiken Pervigilium Veneris als auch im kirchlichen Volksgesang wie dem Psalmus contra partem Donati Augustins vorkommt. Der zitierte Kehrvers teilt den Hymnus in fünfzehn Strophen von je drei Zeilen unterschiedlicher Länge – möglicherweise ein weiterer Hinweis auf die Trinität. Auch in diesem Text ist der Anfang deutlich als Hymnus gekennzeichnet, nämlich durch kurze Kommata mit trochäischer Rhythmisierung, durch Homoioteleuta in der ersten Strophe: *Miserere domine, miserere Christe, miserere domine, quia credidi in te, miserere domine, quia misericordia tua cognovi te.* Die zweite Strophe ist durch anaphorische, apostrophierende Personalpronomina – *tu* – am Beginn der hier gleich langen Kommata, durch Variation des Possessivpronomens – *mei, meae, meae* – und gleiche Endwörter, *λόγος es*, hymnisch gestaltet. Die dritte Strophe dagegen bildet formal eine Entfaltung, gewissermaßen eine neuplatonische Emanation, ab: *vivit deus, et semper vivit deus, et quia ante ipsum nihil est, a se vivit deus.* Diese und die weiteren christologischen Aussagen sind vor dem Hintergrund des Folgenden als Selbstvergewisserung zu verstehen, als Basis für die *confessiones* der Strophen 7–15 (Zeilen 27–62). Marius Victorinus bekennt hier seine durch das Einwirken des von Christus gesandten Heiligen Geistes überwundene Liebe zur Welt, bittet reuig um Vergebung der Sünden, versucht, dem Satan zu widerstehen – man soll hier an das Taufgelübde mit der Absage an den Teufel denken, und sicher hatte Marius Victorinus seine eigene spektakuläre Taufe im Sinn, die eingangs erwähnt wurde – schließlich drückt er seinen sehnlichen Wunsch nach Rückkehr in die immaterielle Welt aus. Auch hier fällt in Zeile 45, wie schon einmal im ersten Hymnus, das Verb *redire*.

Die Jenseitssehnsucht steht sowohl in platonischer als auch in christlicher Tradition. Platon lässt Sokrates in der Apologie geradezu seine Freude auf das Jenseits und die künftigen Gespräche mit Heroen der Vergangenheit, die ungerecht zum Tod verurteilt wurden, wie Palamedes, Aias und Telamon, aussprechen (41a/b), und die *φύγη* aus dem Diesseits ist für den Neuplatonismus zu

einem der attraktivsten Aspekte platonischer Philosophie geworden.<sup>26</sup> Die bekannte, in die zweite Hälfte des fünften Jahrhunderts datierte Kopfplastik des so genannten Eutropius (Abb. 1), gefunden in Ephesos und jetzt in der Antikensammlung des Wiener Kunsthistorischen Museums ausgestellt, gibt nach der Interpretation des Althistorikers Joseph Vogt diese typisch spätantike Jenseitsorientierung wieder.<sup>27</sup> Die ekstatischen Gottesbegegnungen Plotins und Augustins sind gewissermaßen eine Vorwegnahme dieses Verlangens. Als hymnische Bitte oder als Wunsch findet sich eben diese Jenseitssehnsucht am Ende eines als Philosophenethopoie des Pythagoras verfassten Hymnus des Mesomedes auf Physis und Apollo aus hadrianischer Zeit<sup>28</sup> und ebenso am Ende der lyrischen Praefatio des Prudentius;<sup>29</sup> schließlich spricht bereits Paulus, Phil 1, 23 von seinem Begehren sich aufzulösen, das heißt seine materielle Existenz zu verlassen, um bei Christus zu sein. Zusammenfassend sei noch festgehalten, dass im zweiten Hymnus zwar alle Personen der Trinität erwähnt werden, der Heilige Geist als Öffner der Himmelsporten, die aber offenbar nicht in Zusammenhang mit dem physischen Tod stehen, sondern in neuplatonischer Haltung das ausschließlich auf das Geistige und die Erkenntnis konzentrierte Leben repräsentieren, denn ihr Durchschreiten ist mit dem Zeugnis für Christus und der Belehrung der Welt über dessen Wesen, also die aktuelle antiarianische Schriftstellerei des Autors, verbunden. Trotzdem wird, wie im ersten Hymnus nur Gottvater, so hier nur Christus apostrophiert – auch darin erweisen sich die Hymnen als ein zusammengehörendes Ganzes mit Hinweis auf die Drei-Einigkeit: Es werden ihre in der arianischen Kontroverse zentralen Hypostasen, Vater und Sohn, jeweils gesondert beleuchtet.

Folgerichtig spielt im dritten Hymnus der Heilige Geist eine wichtigere Rolle als in den zwei vorangehenden. Zwar richtet sich die Apostrophierung nicht explizit an ihn – der Kehrsvers dieses Hymnus, übrigens ein formaler Anschluss an den zweiten Hymnus, lautet hier *O beata trinitas* –, doch ist die vierte der ebenfalls meist dreizeiligen Strophen ausschließlich dem Heiligen Geist gewidmet:

<sup>26</sup> Grundlage ist die bekannte Platonstelle Theait. 176: *χρη̄ ἐνθένδε ἐκείσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγή δὲ ὁμοίως θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.* Zur Rezeption dieser Haltung durch Plotin s. W. L. Gombocz, Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters, in: W. Röd (Hrsg.), Geschichte der Philosophie, Band IV, München 1997, 186–189.

<sup>27</sup> J. Vogt, Der Niedergang Roms, Zürich 1965, 577 spricht bei der Analyse des Kopfes zutreffend von „Vorfühlen in transzendente Welten hin.“

<sup>28</sup> Mesomedes, hymn. 1, 15–24 (ed. E. Heitsch, Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit, Bd. I, Göttingen <sup>2</sup>1963, 26f.); zur Interpretation s. K. Smolak, Der Hymnus des Mesomedes an die Natur, WHB 29 (1987), 1–13.

<sup>29</sup> Prud. praef. 43–45: *Haec dum scribo vel eloquor, / vinclis o utinam corporis emicem / liber, quo tulerit lingua sono mobilis ultimo!* Vgl. auch ein Epigramm des Leon, Anthologia Palatina 15, 12, 13: *ταῦτα λέγων τε γράφων τε πέρας βίοτοιο κιχείην.*

*spiritus operationum, spiritus ministeriorum, spiritus gratiarum.* Dazu kommt, dass sie die drei ersten Strophen, die nur aus trinitarischen Epiklesen bestehen, wobei je eine Epiklese eine Zeile füllt, dem Umfang nach übertrifft. Diese Aussagen sind höchst raffiniert, denn in je einem Genetiv ist je eine *proprietas* einer göttlichen Person enthalten: *operationes* für den Vater, den *creator mundi*, qua Auftraggeber und Bauherr, *ministeria* für den Sohn als ausführenden Demiurgen<sup>30</sup> und *gratiarum* für den Geist selbst, der das Geschaffene mit den erhaltenden positiven Kräften, *gratae*, ‚Gnadengaben‘, durchwirkt. Der Geist erweist sich hier als ein enger Verwandter der platonischen Weltseele aus dem Timaios, insofern auch diese den Kosmos in belebender Bewegung durchwaltet. Als das einigende Band der Trinität steht jeweils *spiritus* am Anfang eines syntaktischen Kommas. Diese Positionierung des heiligen Geistes entspricht durchaus der Pneumatologie des späteren vierten Jahrhunderts.

Was die Grundform des dritten Hymnus, die Entfaltung, betrifft, so klingt diese, wie erwähnt, schon im zweiten Hymnus an, und zwar in dessen dritter Strophe, die die Entfaltung des Logos aus Gottvater im Zeichen des Lebens zum Gegenstand hat. Der dritte Hymnus stellt nämlich als ganzer eine solche Entfaltung aus dem Einen und die Rückkehr zu dem Einen dar – mit dem Unterschied, dass in der schon in anderem Zusammenhang zitierten letzten Strophe zu den Einzelwörtern, wie sie die Anfangsepiklesen aufweisen, dreimal am Schluss das Personalpronomen der ersten Person Plural, *nos*, hinzugefügt ist: *libera nos* – an Gottvater, in dessen Schuld die Menschheit stand –, *salva nos* – an Gottsohn, der die Menschheit aus ihrer Schuld rettete, und *iustificata nos* an den Heiligen Geist, der gemäß Paulus, Rom 8, 26 in „unaussprechlichen Seufzern“ immer für die Rechtfertigung der Menschheit eintritt, wie bereits in anderem Zusammenhang erwähnt. Marius Victorinus bildet also auch hier die neuplatonische Emanation und die Rückkehr zu Gott ab. Unter den sich zu argumentativen Sätzen ausdehnenden Prädikationen – bei der darin enthaltenen Paulusstelle II Cor 13, 13 (Zeilen 54–57) als autoritatives Zitat könnte es sich um einen späteren Einschub handeln – finden sich auch immer wieder prosaisch argumentative Strophen, doch gibt es häufig als hymnische Apostrophierungen stilisierte Teile, die den Gebetscharakter des Stückes im Bewusstsein präsent halten. Diese Brückenpfeiler können sehr kurz oder sehr lang sein. Dazu drei Beispiele. 141–145: *Primum öv, Ov secundum, Ov tertium, Unum öv et simplex tria, O beata trinitas*; dagegen 200–205: *secreta atque in occulto substantia, deus, es; secreta*

<sup>30</sup> Eine der anschaulichsten Darstellungen dieses Konzepts findet sich in den Bildern Christi bei der Erschaffung der Welt in den Mosaiken der sogenannten Genesiskuppel des Atriums von S. Marco in Venedig aus dem 13. Jh. (Abb. 2); vergleichbar sind auch Handschriftenminiaturen, die Christus als Weltbaumeister mit Zirkel zeigen (Abb. 3).

*atque in occulto forma, deus, es; secreta atque in occulto notio, deus, es; hinc προὸν istorum τῶν ὄντων, deus, es; o beata trinitas.* Extrem lang sind schließlich die hymnischen Prädikationen der einzelnen Personen der Trinität in den Zeilen 226–246:

*Tu, deus incognite, tu incomprehensibilis deus es;  
Sed incogniti atque incomprehensibilis quasi quaedam forma sine forma est;  
Hinc προὸν quam ὄν diceris, magis defectus ac requies; hinc cessantis  
cognoscentiae forma est noscentia;<sup>31</sup>  
O beata trinitas.*

*Tu, λόγος, forma cum sis, forma patris es; hinc ergo et imago patris es; et cum forma patris es, est tibi forma et ipsa substantia; et quia forma eadem et substantia est, hinc in te pater est et tu in patre;*

*Item quia forma es, notio tibi est; ergo et substantia tibi nota; ex hoc notus et pater est, quippe cum in sinus eius sis, ab eo genitus;*

*Verum ergo et tu ὄν, verum ἐκ τοῦ ὄντος τὸ ὄν; omne autem ὄν semper in tribus;*

*O beata trinitas.*

*Tu, spiritus sancte, conexio es; conexio autem est quicquid conectit duo;*

*Ita ut conectas omnia, primo conectis duo;*

*Esque ipsa tertia complexio duorum atque ipse complexio nihil distans uno, unum cum facis duo;*

*O beata trinitas.*

„Du, unbekannter Gott, du bist der unfassbare Gott. Aber es gibt so etwas wie eine gestaltlose Gestalt des Unbekannten und Unfassbaren. Daher wirst du ‚Vorseiendes‘ eher als ‚Seiendes‘ genannt, eher Nicht-Bestimmbarer und Ruhender. Daher ist der entweichenden Erkennbarkeit Gestalt die Erkennbarkeit. O selige Dreifaltigkeit!

Du, Wort, bist, indem du Gestalt bist, die Gestalt des Vaters. Daher bist du auch Abbild des Vaters, und indem du Gestalt des Vaters bist, hast du Gestalt und Wesen. Daher ist der Vater in dir, und du bist im Vater. Desgleichen hast du, weil du Gestalt bist, Kenntnis, daher ist auch das Wesen dir bekannt; deshalb ist dir auch der Vater bekannt, da du ja an seiner Brust bist,<sup>32</sup> von ihm gezeugt.

<sup>31</sup> Der überlieferte Text ist nicht verständlich; in den in Anm. 4 angegebenen Editionen wird zwar die Überlieferung beibehalten, im kritischen Apparat der CSEL-Ausgabe ist aber zu *noscentiae* in Zeile 230 angemerkt: „fortasse sanandum“. Eine sinnvolle Verbesserung scheint der Nominativ (Prädikatsnomen) *noscentia* zu sein. Die oblique Endung wurde wahrscheinlich aus dem vorangehenden Genetiv *cognoscentiae* mechanisch übertragen.

<sup>32</sup> Formulierung nach Io 1, 18.

Wahres Sein bist also auch du, das wahre Sein aus dem Sein, alles Sein aber ist immer in Dreien. O selige Dreifaltigkeit.

Du, heiliger Geist, bist die Verbindung. Verbindung aber ist alles, das Zwei verbindet. So verbindest du, um Alles zu verbinden, zuerst Zwei. Und du bist selbst als drittes die Verbindung von Zweien und selbst die Verbindung, die von dem Einen nicht unterschieden ist, indem du Zwei zu Einem machst. O selige Dreifaltigkeit.<sup>33</sup>

In dieser Passage fallen Parallelen zu neuplatonischen hymnischen Texten auf. Dazu gehört zunächst die Einleitung zu der Anrufung Gottvaters in Zeile 226: *tu, deus incognite, tu deus incomprehensibilis es*, „du, unbekannter Gott, du bist der unfassbare Gott.“ Die nächste Parallele zu dieser Prädikation bietet ein allein durch den Ausdruck „schweigender Hymnus“, σιγώμενος ὕμνος, als neuplatonisch gefärbt erkennbares hexametrisches Gebet in der Tradition der philosophischen Hymnen kleantheischer Prägung, das unter den Carmina theologica, sectio I: poemata dogmatica des Gregor von Nazianz überliefert ist:<sup>34</sup> Gott wird dort gleich im ersten Vers als „der jenseits von allem“, πάντων ἐπέκεινα, angerufen, als der einzig Unbekannte, μόνος ἐὼν ἄγνωστος (5), der durch keinen Verstand fassbar sei, νόῳ οὐδενὶ ληπτός (3), lateinisch eben *incognitus* und *incomprehensibilis*. Wenn Gottvater aber in Zeile 227 paradox als einer angesprochen wird, der gewissermaßen eine Form ohne Form ist, *quasi quaedam forma sine forma es*, so besagt das, dass der Logos durch sein Heraustrreten aus dem Vater, um mit niedrigeren Existenzen zu kommunizieren und Zeugnis vom Vater abzulegen, gemäß einem patristischen Theologumenon, das auch Marius Victorinus selbst wenig später artikuliert (Zeile 231–235), *forma patris* ist, den Unfassbaren fassbar macht, wobei der Unfassbare aber selbst „jenseits von allem“ bleibt. Was den bewusst unbestimmten Ausdruck *quaedam forma* betrifft, so ist einmal mehr an den neuplatonischen Hymnus Tiberians zu erinnern. Dessen absolut jenseitiger Gott ist, so sagt er in den Versen 18f., „vielleicht im eiligen Bild eines hell glänzenden Leibes als ein flammenströmender Glanz“ sinnlich vorstellbar, *fulmineis forsā rapida sub imagine membris / flammifluum quoddam iubar es*<sup>35</sup> – man bedenke hier, dass für die Christen nach Hbr 1,3

<sup>33</sup> Übersetzung von K. Smolak.

<sup>34</sup> PG 37,507f. carm. 1,1,29; eine ausführliche Kommentierung dieses oft behandelten Hymnus nebst einer Diskussion bezüglich der – im Gegensatz zu der verbreiteten Auffassung positiv beantworteten – Echtheit findet sich bei N. Fernández Marcos, *Observaciones sobre los himnos de Gregorio Nacianceno*, Emerita 35 (1968), 231–245 (236–244).

<sup>35</sup> Dass das Bild im Grunde im Sinn der neuplatonischen ‚Übersonne‘ (zu diesem Konzept vgl. Kaiser Julians Rede εἰς τὸν βασιλέα Ἡλίου) zu verstehen ist, geht aus 20 hervor, wo es heißt, dieser jenseitige Gott übertreffe „unseren Tag und unsere Sonne“, *nostrumque premis diemque solemque*.

Christus „Abglanz der Herrlichkeit und Abbild des Wesens (des Vaters)“ ist, ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως (αὐτοῦ), *splendor gloriae et figura substantiae (eius)*, und seit frühester Zeit als „Sonne der Gerechtigkeit“ nach Mal 4, 2 (3, 20) verstanden wurde. Wenn schließlich Gottvater wegen der ihm eigenen Formlosigkeit, die eigentlich für das höchste Wesen gedanklich zu postulierende Grenzenlosigkeit ist, besser als Vorseiendes denn als Seiendes bezeichnet werden sollte, προὖν *quam ὄν diceris* (Zeile 229), so klingt das ähnlich wie bestimmte Formulierungen des zwei Generationen jüngeren Synesios von Kyrene. Dieser apostrophiert in seinem riesenhaften, aus 734 Kurzversen, wie sie auch Marius Victorinus am Anfang seines dritten Hymnus verwendet, bestehenden ersten Hymnus den eher neuplatonisch als christlich dargestellten Gottvater in den Versen 145–149 wie folgt: πατέρων πάντων πάτερ, αὐτοπάτωρ, προπάτωρ, ἀπάτωρ, υἱὲ σεαυτοῦ, ἓν ἐνὸς πρότερον, „aller Väter Vater, Selbstvater, Vorvater, Vaterloser, Sohn deiner selbst, Eins vor dem Einen.“

Des Synesios metrische, mit dorischem Schleier überzogenen Kurzverse, die denen der Anfangsstrophen des dritten Hymnus von Marius Victorinus so ähnlich sind, gestatten keine Entfaltung des Umfangs, wie dies bei freien Rhythmen möglich ist. Unter diesem Gesichtspunkt stehen der Umfangsentfaltung im letzten Hymnus des Marius Victorinus die hymnenartigen, leidenschaftlichen Prädikationen Gottes nahe, mit denen Augustinus am Anfang der *Confessiones* (1, 4, 4) Gott anzusprechen versucht, und die von einfachen Nomina bis zu mehrgliedrigen Sätzen anwachsen. Doch Augustinus schließt die Reihe mit der resignierenden und zugleich ermunternden Feststellung: *quid dicit aliquis, cum de te dicit? Et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt*, „was sagt einer schon, wenn er über Dich spricht? Und doch wehe denen, die über Dich schweigen, wo ja selbst jene, die reden, noch stumm sind!“ Er führt die Prädikationen nicht wie Marius Victorinus wieder zurück in äußerste Kürze. Dieser kehrt nämlich auf formaler Ebene zu Gott, dem Anfang, zurück, aber nicht als diskursiv Argumentierender, sondern, nachdem er das Wesen der Trinität in allen vorangehenden Schriften seines antiarianischen Corpus präsentiert hat, als Betender. Dadurch entspricht er dem traditionellen Schluss eines Hymnus – ein philosophisches Schlussgebet richtete ja bereits Sokrates in Platons *Phaidros* an Pan (279c), und ein solches steht auch am Ende des hermetischen Traktates *Asclepius* (40d–41b). Doch ein Vergleich mit all den eben genannten Texten, Synesios’ Hymnus eingeschlossen, von christlicher, wenngleich platonisierender, und platonischer oder platonisierender, wenngleich christlicher Haltung gegenüber der Gottheit zeigt für Marius Victorinus eine Besonderheit auf: Synesios betet, hymnischer Tradition entsprechend, am Ende des großen ersten Hymnus in deutlich neuplatonischer Haltung für sein Seelenheil (693–735). Marius Victorinus dagegen bezieht in wörtlich genommen ‚katholischem‘ Sinn, nach-



dem er sein eigenes Seelenheil schon im zweiten Hymnus thematisiert hat, „alle“, *cuncti* (Zeile 274), in das Gebet ein. Demgemäß gebraucht er in dem Schlussgebet konsequent die erste Person Plural des Possessiv- und des Personalpronomens, *noster* und *nos*. Allein Augustinus rückt, allerdings erst am Ende der *Confessiones*, nach der Zentrierung auf das Ich des Autors im gesamten vorangehenden Werk – ein Ich, das freilich schon im zehnten Buch mit der als Glaubensgemeinde stilisierten Lesergemeinde in Verbindung getreten ist –, die gesamte Menschheit ins Blickfeld.<sup>36</sup> Diese Haltung ist bei Marius Victorinus Ausdruck des antihäretischen Grundzuges des gesamten Textcorpus, welches als Gebet „aller“ seinen Abschluss findet: *oramus* lautet das Prädikat der vorletzten Strophe, und eine dreifache Epipher von *nos* steht am Ende der Zeilen 282–284 vor dem abschließenden Kehrvers *O beata trinitas*: „Wir alle“, ὅλοι, und die im kat-,holischen‘ Sinn dargestellte Trinität stehen also am Ende. Die Betonung der Gemeinschaft ist überdies ein typisches Stilmittel antihäretischer Literatur. Prudentius etwa gebraucht es in seinem antihäretischen Lehrgedicht *liber Apotheosis*, wenn er über die katholische Trinitätslehre mit sprachlichem Anklang an Taufbekenntnisformeln sagt: *haec est nostra fides, hinc vivimus, hinc animamur, / hoc sequimur* (238f.) – man vergleiche dazu die Worte *hic est deus noster* in Zeile 270 des dritten Hymnus. Die Strategie der dem Widersacher oder den Widersachern entgegen gestellten Gemeinschaft ist übrigens alttestamentlichen Ursprungs: „Wer ist Gott außer dem Herrn, wer Gott außer unserem Gott?“, *quis deus praeter dominum et quis deus praeter deum nostrum?*, heißt es Ps 17, 32, um nur ein Beispiel zu nennen.

Nun noch eine Frage zum Abschluss: Haben denn wirklich alle Zeitgenossen des ehemals bewunderten Rhetors die Ausführungen des antiarianischen Textcorpus im Allgemeinen und der Trinitätshymnen im Besonderen verstanden, so dass sie auf dieser intellektuellen Grundlage zu der Trinität hätten beten können? Die Frage muss entschieden verneint werden, wie bereits Hieronymus erkannte,<sup>37</sup> und das gerade wenn man die sehr primitiven Vorstellungen der Christen aus Africa, der Heimat des Marius Victorinus, bedenkt, wobei es sich aber nicht um ein lokal begrenztes Phänomen gehandelt haben dürfte.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Dazu s. K. Smolak, *Sic itaque audiar!* Zum Phänomen „Sprache“ in Augustins *Confessiones*, Augustinus 39 (= *Charisteria Augustiniana Josepho Oroz Reta dicata*, Bd. 2), Madrid 1994, 509–517.

<sup>37</sup> Hieron. vir. ill. 101: *in extrema senectute Christi se tradens fidei scripsit adversus Arium libros more dialectico valde obscuros, qui nisi ab eruditis non intelleguntur.*

<sup>38</sup> Ein Beispiel findet sich bei Aug. util. cred. 6, 13: eine Katholikin vermeint in der Diskussion mit einer Manichäerin, die die Sonne für göttlich hält, deren Gott zu zertreten, indem sie ihren Fuß auf einen Streifen einfallenden Sonnenlichtes setzt.

Das ‚katholische Volk‘ machte sich im Laufe der Jahrhunderte ohne Kenntnis des Platonismus, sondern vielmehr in Entsprechung zu den Tierallegorien des Physiologus verständliche Bilder der Trinität. Im Kreuzgang des spätgotischen Domes von Paderborn (Abb. 4), aber auch an etlichen anderen Stellen, zum Beispiel im Dom von Münster i. W., ist aus Stein gearbeitet eine seltsame Drei-Einigkeit aus dem frühen sechzehnten Jahrhundert zu sehen. Drei in einen Kreis eingeschriebene Hasen im Lauf, die aus drei Ohren ein Dreieck bilden – ein Löffel ist jeweils zwei Hasen gemeinsam. Lange wurde dieser Bildtyp als Symbol der Trinität aufgefasst.<sup>39</sup> In jüngerer Zeit hat man freilich zunehmend darauf hingewiesen, dass derartige Hasendarstellungen so weit verbreitet sind – ihr Ursprung dürfte im buddhistischen China liegen –, dass sie sich der eindeutigen Zuweisung zu einem Symbol entziehen oder so verschiedene Phänomene wie die Auferstehung Jesu und die Flüchtigkeit der Zeit als ein *memento mori* symbolisieren können – ein Charakteristikum des Hasen ist ja seine Schnelligkeit. Doch könnte diese Skepsis für die angenommene mittelalterlich-christliche Symboltradition fehl am Platz sein. Denn auch die aktuelle Kritik räumt sinngemäß ein, dass das auch in der jüdischen Bilderwelt weit verbreitete Bild der im Kreis laufenden drei Hasen mit den insgesamt nur drei Ohren für kulturspezifische Sinnegebung offen war.<sup>40</sup>

Zugunsten der in den Dreihasenbildern vermuteten Trinitätssymbolik könnte eine etymologische Spekulation sprechen, die letztlich auf die Antike zurückgeht: Der durch drei Hasen symbolisierte ‚Lauf‘ des dreifaltigen Gottes ließe sich als eine Art gesunkenes Kulturgut verstehen: Im lateinischen Westen leitete nämlich der als Übersetzer und Kommentator der Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita viel gelesene Johannes Scotus Eriugena in spätkarolingischer Zeit das Wort *deus* beziehungsweise dessen griechische Entsprechung *θεός* von einem der griechischen Verben für ‚laufen‘, *θέω*, her: Gott durchlaufe alles Sein – wie das stoische *Pneuma*.<sup>41</sup> Die Trinität als drei laufende Hasen dar-

<sup>39</sup> S. dazu <http://de.wikipedia.org/wiki/Dreihasenbild> (Stand: 27. 04. 2009); vgl. auch S. Stolzl-J. M. Plotzek, Art. Dreifaltigkeit II. Darstellungen in der Kunst, 2. Lateinisches Mittelalter, LexMa 3, 1375.

<sup>40</sup> S. dazu das Kunstlexikon von P. W. Hartmann, s. v. Hase (Betonung der Schnelligkeit) [http://www.beyars.com/kunstlexikon/lexikon\\_8834.html](http://www.beyars.com/kunstlexikon/lexikon_8834.html); [http://www.david.juden.at/2008/76/12\\_wonnenberg.htm](http://www.david.juden.at/2008/76/12_wonnenberg.htm) (Stand: 27. 04. 2009).

<sup>41</sup> Johannes Scottus Eriugena, *expos. in hierarch. cael.* 1, 1, 177–179: *Pater et Deus vocatur, hoc est θεός, currens, nomen ex Graeco θέω verbo, derivatum. Currit enim per omnia, implens et substantificans omnia.* Ähnlich äußert er sich *divis. nat.* 1, 452C (ed. I. P. Sheldon-Williams with the collaboration of Ludwig Bieler, Dublin 1968, 60), wo er übrigens neben *θέω* auch *θεωρῶ* als gleichwertig in der Etymologie der Wortes *θεός* gelten lässt: *ipse enim omnia quae sunt in se ipso videt ... ipse enim in omnia currit et nullo modo stat sed omnia currendo implet, sicut scriptum est: ‚Velociter currit sermo eius‘* (Ps

gestellt, deren drei Löffel das vom elften Jahrhundert an als Symbol der Dreifaltigkeit gebrauchte Dreieck (Abb. 5) bilden, wäre eine bemerkenswerte, in ihrem Niveau völlig anders gelagerte Parallele zwischen spekulativer paganer Philosophie, des Platonismus, der in den Dienst christlicher Dogmatik gestellt wurde, und volkstümlicher Deutungskraft eines ebenfalls von außen übernommenen, auf eine neue Aussage angewendeten Bildtypus.

#### Abbildungen:

- Abb. 1: So genannter Kopf des Eutropius, aus Ephesos, 5. Jh. (Wien, Kunsthistorisches Museum: Antikensammlung)
- Abb. 2: Detail des Mosaiks der Weltschöpfung, 13. Jh.: Christus in frühchristlichem, bartlosem Darstellungstyp trennt als Logos Gottes Wasser und Land (Venedig, S. Marco, Genesiskuppel)
- Abb. 3: Christus ordnet als weltschöpfender Logos das Chaos, indem er mit einem Zirkel die Elemente Wasser und Erde gegen einander abgrenzt; französische Miniatur aus dem frühen 13. Jh. (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Vindob. Lat. 2554, f. 1v)
- Abb. 4: So genanntes Dreihasenbild im spätgotischen Kreuzgang des Domes von Paderborn, frühes 16. Jh.; die drei Löffel bilden ein Dreieck, das als Dreifaltigkeitssymbol verstanden werden konnte
- Abb. 5: Darstellung der Dreifaltigkeit als Leib mit drei Gesichtern und den ein Dreieck bildenden Schriftbändern, die auf die Differenzierung der drei göttlichen Personen in der Einheit ihrer Göttlichkeit Bezug nehmen. Gemälde von Jerónimo Cosida y Vallejo, ca. 1570 (Trappistinnenkloster Santa Maria de la Caridad in Tulebras, Spanien)

---

147, 15); diese Etymologie geht auf Platon, Crat. 397d zurück und wurde von griechischen Kirchenvätern (z. B. Clem. Alex. str. 4, 23 [315, 23]; Euseb. praep. ev. 1, 9, 12) aufgegriffen; sie bieten auch die Alternative  $\theta\epsilon\omega\rho\omega$ . – Es sei darauf hingewiesen, dass bereits Ambrosius, hex. 6, 3, 9 in Anlehnung an die stoische Vorstellung von dem alles durchdringenden Gott (s. Anm. 15) nicht etwa *ire* (wie Vergil), *penetrare* oder *pervadere* sagt, sondern *currere*: *currit enim in constitutione mundi per omnem creaturam dei verbum* (ebenfalls nach Ps 147, 15, doch in Umdeutung des Begriffs *sermo*; in der vorhieronymianischen lateinischen Bibel war *sermo* ein Alternativbegriff zu *verbum* in Io 1, 1).

Quellennachweis der Abbildungen:

Abb. 1: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/it/thumb/e/eb/Testa\\_di\\_Eutropio.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/it/thumb/e/eb/Testa_di_Eutropio.jpg)

Abb. 2: [http://www.scudit.net/mddarwin\\_file/mos\\_genesi.jpg](http://www.scudit.net/mddarwin_file/mos_genesi.jpg)

Abb. 3: [http://de.wikipedia.org/wiki/Gotische\\_Buchmalerei](http://de.wikipedia.org/wiki/Gotische_Buchmalerei)

Abb. 4: <http://de.wikipedia.org/wiki/Dreihasenbild>

Abb. 5: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Trinity\\_by\\_Jerónimo\\_Cosida.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Trinity_by_Jerónimo_Cosida.jpg)

(alle 27.04.2009)

Kurt Smolak

Universität Wien

Institut für Klassische Philologie-, Mittel- und Neulatein

Dr. Karl Lueger-Ring 1

1010 Wien



Abb. 1: Kopf des Eutropius, aus Ephesos, 5. Jh.  
(Wien, Kunsthistorisches Museum: Antikensammlung)



Abb. 2: Detail des Mosaiks der Wertschöpfung, 13. Jh.  
(Venedig, S. Marco, Genesiskuppel)





Abb. 3: Christus ordnet als wertschöpfender Logos das Chaos, Miniatur, frühes 13. Jh.  
(Wien, Österreichische Nationalbibliothek)



Abb. 4: Dreihasenbild im Dom von Paderborn, frühes 16. Jh.





Abb. 5: Darstellung der Dreifaltigkeit als Leib mit drei Gesichtern und den ein Dreieck bildenden Schriftbändern, Gemälde von Jeronimo Cosida y Vallejo, ca. 1570

