

Die philosophische Begründung der Gotteserkenntnis bei Tertullian [Fortsetzung]

Autor(en): **Hammerschmidt, Ernst**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **49 (1959)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404367>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die philosophische Begründung der Gotteserkenntnis bei Tertullian

(Fortsetzung)

4. Die Wesenheit und die Eigenschaften Gottes

Nachdem Tertullian sich um den Erweis des Daseins eines göttlichen Wesens durch das Zeugnis der Schöpfung und der Seele bemüht hat, wendet er sich den Eigenschaften dieses göttlichen Wesens zu.

Wie sich aus der Schöpfung ergibt, ist Gott die Liebe, Güte, Weisheit und Macht. Andere Eigenschaften, wie Zorn und Unwillen, können von Gott nur im übertragenen Sinn ausgesagt werden. Zunächst widmet Tertullian einer Eigenschaft vor allen anderen seine Aufmerksamkeit: der Einzigkeit Gottes.

a) Die Einzigkeit Gottes

Es ist ein charakteristisches Merkmal der frühchristlichen Apologetik, dass sie das Wesentliche des Christentums in der richtigen Gotteserkenntnis sieht. Daher richtet sie ihre Bemühungen vor allem darauf, die Person Jesu Christi mit dem Monotheismus in Einklang zu bringen¹⁾. Deshalb kann man noch nicht den Vorwurf des Rationalismus erheben, da trotz aller «Vernunftkenntnis» die Menschenseele den Glaubensakt setzt. Die Bestrebungen der Apologeten entspricht zum Teil dem Verlangen, Glauben und Vernunft in einer Synthese zu verschmelzen²⁾.

Die Gleichung, die die Apologeten aufstellen, hiess: Richtige Erkenntnis und Verehrung Gottes = Monotheismus = Christentum³⁾. Auch bei Tertullian hat sich diese Auffassung nicht sonderlich viel verändert. Lortz konnte feststellen, dass auch rein quantitativ von dem «zum eigentlichen Corpus» der Apologie gehörenden 39 Kapitel (cap. 7–45) volle 17 (cap. 10–27) auf die Behandlung dieser Frage entfallen. Dabei ist es so, «dass die Anklage auf Majestätsverbrechen, der die Kapitel 28–35 gewidmet sind, von Anfang

¹⁾ Vgl. F. Loofs–K. Aland, a. a. O. 86–97; A. Gilg, Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie, München 1955, 25 f.

²⁾ Vgl. Loofs–Aland a. a. O.; A. v. Harnack, a. a. O. 115–118.

³⁾ Vgl. Lortz II 3 ff.

an als Verwendung des Atheismusvorwurfes auf einen speziellen Fall genommen wird: Opfer für und an die Kaiser darf es nicht geben, weil es, wie bewiesen worden, überhaupt keine Götter gibt. Von Nat gehört hierher, ausser grösseren Teilen des ersten, das ganze zweite Buch, wo sich die betreffenden Gedanken als direkter Angriff gegen den Polytheismus präsentieren¹⁾.»

Auch für Tertullian gilt also die Gleichung: Monotheismus = Christentum. Mit starker Betonung hat er den Monotheismus als das Wesen dieser Religion bezeichnet: «quod colimus deus unus est» (Apol. 17,1 = Ho 44).

In dieser Hinsicht richtet sich Tertullians Kampf gegen den *Polytheismus* der Heiden und den *Dualismus* der Gnostiker, die beide die Einzigkeit Gottes leugneten. Ein grosser Teil seiner Schriften wurden mit der Bekämpfung dieser beiden angefüllt.

Bei dieser *Einzigkeit* (unicitas, unitas singularitatis) handelt es sich – wie die Theologie und Philosophie später des genaueren ausführt – um den direkten Ausschluss jeder Vielheit innerhalb derselben Gattung. Dem göttlichen Wesen widerspricht jedwede Vielheit gleichartiger Wesen; darum kann es nur ein *einziges* sein²⁾.

aa) Der Polytheismus der Heiden

Der erste Gegner, auf den Tertullian hier traf, war das Heidentum mit seinen mannigfaltigen Spielarten des Polytheismus. Tertullian bemüht sich zu beweisen, dass die Vielgötterei der Heiden eine Torheit ist, und dass sich hinter den heidnischen Götterbildern die bösen Geister, die Dämonen, verbergen (eine Feststellung, die noch einer näheren Beachtung wert ist). Durch das Zeugnis der Seele geben ja die Heiden selbst kund, dass das Gottesbewusstsein auch in ihnen auf den einen, wahren Gott hinweist, wie sie ihn ja auch schlechthin als «Gott» bezeichnen, im Gegensatz zu ihren Götzen, die sie immer mit den ihnen zukommenden Eigennamen (Minerva, Saturn usf.) nennen (darauf wurde schon oben bei der Behandlung des Seelenzeugnisses verwiesen).

¹⁾ Lortz II 7 f.

²⁾ Vgl. Donat, I. c. 149: «Unitas, quam Deo tamquam attributum vindicamus, est unitas singularitatis. Affirmamus videlicet, essentiam Dei non sicut essentiam humanam ex se ab individualitate praescindere itaque in multis individuis multiplicari posse, sed esse ex se ipsa iam certum individuum, proinde unicum tantum Deum esse.» Dazu: L. Lercher S. J., Institutiones Theologiae Dogmaticae II, Oeniponte Lipsiae³ 1940, 44–47; J. Pohle–M. Gierens S. J., Lehrbuch der Dogmatik I, Paderborn⁹ 1936, 178 f., 186–192.

Die Anschuldigungen, die man gegen die Christen vorbrachte, waren nicht neu. Schon im Alten Bund beschuldigte man die Diener des einen Gottes, dass sie die Götter nicht verehrten¹⁾. Auch jetzt wurde dieser Vorwurf gegen die Christen als das schwerste Religions- und Majestätsverbrechen vorgebracht. Zugleich versucht man, den Christen die Schuld für irgendwelche Unglücksfälle zuzuschreiben, da ihre Verachtung der Götter diese zum Zorn herausfordere. Gab es eine Überschwemmung des Tiber, wollte der Nil nicht die erwartete Feldbefruchtung bringen, gab es eine ungünstige Witterung, eine Seuche, eine Hungersnot, sofort wurden die Christen als Schuldige zur Bestrafung herangeholt. Weil sie für das Wohl des Kaisers und des Imperium keine Opfer darbrachten, waren sie die Feinde des römischen Reiches (Apol. 50,2 = Ho 96)²⁾.

Bei einer Widerlegung entzieht Tertullian der ganzen Anklage einfach den Boden, indem er sagt: *Nego suppositum*, d. h. die Götter können und dürfen nicht verehrt werden, weil sie gar *nicht existieren*. Weil es sie gar nicht gibt, können sie dem römischen Reich und dem Kaiser weder helfen noch schaden.

Nicht die Christen, sondern die Heiden sind irreligiös, und zwar in zweifacher Hinsicht: sowohl gegen die eigenen Götter als auch gegen den einen wahren Gott.

Was den ersten Punkt betrifft, tritt hier die heidnischen Inkonsequenz offen zutage. Die Heiden verachten ihre Götter und überschütteten sie mit Spott und Hohn³⁾. Die Annahme vieler Götter ist doch schon deshalb widersinnig, weil niemals alle gleichzeitig mit

¹⁾ Vgl. Dn 3, 12; vgl. Apol. 10.1 (Ho 27).

²⁾ Deutlich kommt in diesem Denken das römische Prinzip des *do ut des* zum Vorschein; vgl. dazu das ausgezeichnete Werk von H. Berkhof, *Kirche und Kaiser*, Zürich 1947, 48: «Die Menschen schenken den Göttern die vorgeschriebene Verehrung. Als Gegenleistung schenken die Götter ihrerseits der sie verehrenden Gemeinschaft dafür Macht und Gedeihen. Nachlässigkeit im Kult dagegen ruft den Zorn der Götter hervor, welcher sich in allerlei Unglücksschlägen äußert. Damit die Unglücksschläge abgewendet werden, müssen die nachlässigen Christen gezwungen werden, die staatlichen Opfer darzubringen. Weigern sie sich, so werden sie ausgerottet. Nur so kann die Gunst der Götter wieder zurückgewonnen werden.»

³⁾ Ad Scapulam 2,4 (KBB 10): «et derideantur et contemnantur omnes dii ab ipsis cultoribus suis». Ähnliche Ausdrücke in Apol. 13, 2 (Ho 35): *contumelia, reprobatio*. Ad nat. I 10 (RW 77 ss.): «nec contenti estis dei honorem non habuisse, nisi etiam, quemcumque habetis, depretietis aliqua indignitate... ab ipso exordiar uate uestro, ius unde omne et omne aequum, cui quantum honorem adiudicatis, tantum deis uestris derogastis, magnificando qui de eis lusit.»

der gebührenden Ehrfurcht behandelt werden können. Einige werden immer vernachlässigt werden müssen. Die einen verehren diese, die anderen jene Götter: «cum alii alios colitis, utique quos non colitis, offenditis. Praelatio alterius sine alterius contumelia non potest procedere, quia nec electio sine reprobatione» (Apol. 13,2 = Ho 35; vgl. Ad nat. I 10 = RW 75). Auch die, welche sie für die Verehrung ausgewählt haben, behandeln sie ganz ungebührlich. Sie verkaufen und verpfänden die Hausgötter, die sie als Gebrauchsgegenstände betrachten. Auch die öffentlichen Götter beschimpfen sie. Letztlich behandeln die Heiden ihre Götter nicht mit mehr Ehrfurcht als ihre Toten. Alles, was sie zu Ehren der Götter tun, widmen sie ebenso den Verstorbenen (Apol. 13 = Ho 35 ss.). Auch die heidnischen Opfer für die Götter, über die Tertullian mit beissendem Spott herfällt, bieten ihm genug Handhaben für einen Angriff. Sie sind voll Scheusslichkeiten und werden von lasterhaften Menschen dargebracht; sie sind die reinsten inquinamenta (Apol. 30,6 = Ho 79 s.). Den Göttern opfert man immer nur minderwertige Stücke und betrügt sie noch obendrein, wo man kann (Apol. 14,1 = Ho 37). Auch die heidnischen Dichter und Philosophen zerstören durch ihre Werke das Ansehen der Götter (Apol. 14 = Ho 38).

Da die Heiden auch dem wahren Gott feindlich gegenüberstehen, sind sie es, die das crimen laesae religionis, verae irreligiositatis, begehen. Hier nimmt also Tertullian die römische Vorstellung vom Schutz des Imperium durch die Gottheit auf, wendet sie aber nun gegen die Anhänger des Polytheismus selbst. Über diesen Aspekt der römischen Reichsideologie gibt das auf der vorhergehenden Seite, Anm. 2, zitierte Werk von H. Berkhof in hervorragender Weise Auskunft (bes. 41–53).

Dadurch, dass die Heiden den wahren Gott nicht verehrten und ihm nicht dienten, haben sie eine schwere Schuld auf sich geladen (Apol. 40, 10–12 = Ho 97 s.; vgl. oben S. 89). Sie selbst sind es also, die die Strafgerichte Gottes über die Welt heraufbeschwören, und sie können froh sein, dass die Christen durch ihr Gebet und ihr Opferleben Gott, in dessen Hand das Geschick der ganzen Welt ruht, besänftigen. Sie klopfen durch ihre Enthaltsamkeit an die Himmelstür und bestürmen Gott um Barmherzigkeit (Apol. 40,15 = Ho 98 s.). Diese Argumentation fand dann später im Edikt des Galerius von 311 ihre Anerkennung, wo als Grund der Religionsfreiheit für die Christen die Überlegung

auftaucht, der Christengott sei eine Realität, mit der ebenso gerechnet werden müsse, wie mit den Staatsgöttern.

Tertullian teilt seinen Gegenbeweis in zwei grosse Gruppen: einmal in die mehr theoretischen Beweise, die er *verba* (Apol. 23,4 = Ho 64), *disputationes et argumentationes* (Apol. 25,1 = Ho 70) nennt, und zweitens in die Aussagen der Dämonen und ihre Unterwerfung unter die Macht der Christen, die für ihn Tat- und Zeugenbeweise: *testimonia* (Apol. 25,1 = Ho 70) sind. Diese Tat- und Zeugenbeweise stellen die *demonstratio rei ipsius* (Apol. 23,4 = Ho 64), die *simplicitas veritatis* (Apol. 23,7 = Ho 65) dar.

In seiner *demonstrationes und argumentationes* vertritt Tertullian einen Beweisgang, der vor allen anderen den Vorzug verdient. Seine Ausführungen sind im *Apologeticum* und *Ad nat. II* niedergelegt. Er geht von den Eigenschaften, die der wahren Gottheit als solcher notwendigerweise zukommen müssen, aus und weist dann nach, dass alle in Frage kommenden Gottheiten diese Eigenschaften nicht aufweisen. Folglich kann keine von ihnen die wahre Gottheit sein.

Als Handhabe dient ihm das Zeugnis der Heiden selbst, die ihm gleichsam entgegenkommen, wenn sie bezeugen, dass alle diese ihre Götter von Menschen eingesetzt sind: «*omnes istos deos ab hominibus institutos non negatis*». Damit geben sie aber auch schon zu, dass es sich um nichts Göttliches handeln kann. Denn alles, was einmal begonnen hat, kann nicht Gott sein: «*iam hinc excidere fidem uerae diuinitatis, quod nihil utique aliquando coeptum diuinum uideri iure possit*» (*Ad nat. II 1 = RW 93 s.*).

Für seine weitere Darstellung folgt Tertullian der Einteilung der Gottheiten nach Marcus Terrentius Varro: «*elegi ad compendium Varronis opera*» (*Ad nat. II 1 = RW 94*)¹). Varro unterschied in seinem Werk *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* (II. Teil: *Rerum divinarum libri XVI*) drei Arten von Göttern: 1. Physische (Natur-) Gottheiten, das Objekt der Philosophen; 2. mythologische Gottheiten, mit denen sich die Dichter beschäf-

¹) Varro (116–27 v. Chr.), aus Reate im Sabinerland, der grösste Gelehrte des alten Rom und Freund Ciceros, wird von Augustinus, *De civitate Dei VI 2*, erwähnt. Sein Vorgänger in seinen Ansichten war unter den Römern der Pontifex Maximus Mucius Scaevola, von dem ebenfalls Augustinus, *De civ. De IV 27*, berichtet. Die christlichen Theologen haben Varro fleissig gelesen und benutzt. Vgl. F. Überweg–K. Praechter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie I*, Berlin ¹²1926, 465 f., 470 f.

tigen, und 3. die Nationalgötter, die sich die einzelnen Völker ausgewählt haben.

Wo soll man nun die Wahrheit finden, fragt Tertullian. Die Philosophen haben unsichere Lehren über die Götter aufgestellt. Die Dichter haben die Gottheiten mit schmähhchen Lastern versehen. Die Völker sind bei der Auswahl ihrer Nationalgottheiten ganz willkürlich zu Werke gegangen. Im Gegensatz zu diesen Erscheinungen stellt Tertullian für die Merkmale der wahren Gottheit gewisse Bedingungen auf: Sie darf nicht durch unsichere Beweise gehalten, durch unwürdige Geschichten beschmutzt oder durch willkürliche Auswahl beurteilt werden. Die wahre Gottheit muss sicher, unversehrt und allgemein, weil in aller Besitz, sein: «enim debet, sicut est, certa, integra, communis, quia scilicet omnium» (Ad nat. II 1 = RW 95). Der Grundzug der Götterkritik Tertullians besteht nun darin, den einzelnen heidnischen Gottheiten ihre Unwürdigkeit nachzuweisen: Die *indignitas* kommt immer wieder zur Sprache.

Beim *ersten* genus deorum, dem genus physicum, das Tertullian am ausführlichsten behandelt (Ad nat. II 2–5 = RW 95–105), begegnet er den Ansichten der Philosophen, deren Lehrmeinungen als Grundlage einer Gotteserkenntnis viel zu unsicher und unbestimmt sind. Die einen schreiben Gott einen Körper zu, andere meinen, er sei unkörperlich (Platoniker – Stoiker); die einen lassen ihn aus Zahlen bestehen, wieder andere aus Atomen (Pythagoras – Epikur) usf. (Apol. 47,6 = Ho 110). Teilweise herrscht bei ihnen sogar eine völlige Unkenntnis vom Göttlichen: Thales von Milet konnte dem Croesus, der ihn über die Götter befragte, keine Antwort geben (Ad nat. II 2 = RW 96). Selbst Sokrates, der doch die Götter leugnete, befahl vor seinem Tode noch, dem Äskulap einen Hahn zu opfern (für diese Handlung des Sokrates sei auf die Erklärung durch A. J. Festugiere verwiesen: *Sokrates*, Speyer 1950, 64). Es gelang den Philosophen also nicht, die Wahrheit zu ergründen. Sie haben mit ihren Spitzfindigkeiten die Wahrheit, die sie vielleicht zum Teil aus der heiligen Schrift geschöpft hatten (Apol. 47,1 = Ho 109), nur noch mehr verdunkelt.

Ausführlich berücksichtigt Tertullian den Elementekult. Varro lässt aus den Elementen andere Gottheiten geboren werden. Tatsächlich spielen, wie Tertullian betont, die Elemente auf der Welt eine grosse Rolle. Bei allem, was geschieht, sind sie beteiligt, sowohl beim Aufbau (Ad nat. II 5 = RW 102: «nihil omnino sine suffragio

illorum gigni ali prouehi possit ad uitae humanae et terrae sationem»), als auch bei der Zerstörung. So konnte die Vorstellung Fuss fassen, die Elemente seien Gottheiten.

Zweierlei Möglichkeiten ergeben sich hier: Entweder sind die Elemente von jemandem so eingerichtet worden (Plato) oder sie sind ewig (Epikur). Nimmt man das Erstere an, so ist klar, dass die Elemente keine Gottheiten sein können, weil ihnen die für eine Gottheit notwendige Eigenschaft der Aseität bzw. der Ewigkeit fehlt¹⁾. Sind sie von Ewigkeit her, so können von ihnen keine Götter geboren werden, da doch dieselben Gegner selbst leugnen, dass ein Gott geboren werden könne (Ad nat. II 3 = RW 98). Aber den Elementen kommt die göttliche Natur gar nicht zu. Varro selbst sagt, dass Himmel und Erde animalia seien. Wenn sie das sind, sind sie auch sterblich secundum animalis formam (RW 98). Übrigens ist es nicht einmal sicher, dass die Elemente überhaupt Lebewesen sind. Varro hielt sie deshalb für solche, weil er der Ansicht war, sie würden sich selbst bewegen. Das trifft aber keineswegs zu. Man kann nur nicht gleich feststellen, von wem sie bewegt werden. Sonst müsste man – meint Tertullian – schliesslich wie die Ägypter alle Lebewesen, die sich bewegen, für Götter halten (RW 99).

Einen weiteren Beweis gegen die Göttlichkeit der Elemente findet Tertullian in einer «philologischen» Untersuchung des Wortes *θεός* (Ad nat. II 4 = RW 100 ss.). Die Heiden wollten dieses Wort von *θέειν* d. i. *ἵεσθαι* = currere, ableiten²⁾. Das ist aber nach Tertullian nicht zulässig, da erstens auch die Christen den einen wahren Gott mit diesem Wort bezeichnen und dieser Gott ohne jeden motus oder cursus ist und zweitens die Heiden *θεός* ebenfalls für ihre Götter anwenden, die nach ihnen selbst keinerlei Bewegung besitzen. Dieses Wort müsse vielmehr anders erklärt werden: Es handelt sich um einen nomen proprium a se natium, diuinitatis inuentum, ein nomen proprium diuinitatis et simplex nec interpretatorium; es ist die Bezeichnung für die göttliche Wesenheit. Erst von da her wird es auf andere Wesen, wie die Elemente, übertragen. Das ist aber eine Anmassung, für die keinerlei Begründung vorgebracht werden kann. Die Verwendung

¹⁾ Ad nat. II 3 (RW 98): «si institutus est, habendo initium habebit etiam finem. ita quod aliquando non fuit ante initium et quandoque non erit post finem, non capit utique uideri deus, carens substantia diuinitatis id est aeternitate, quae sine initio et fine censetur.»

²⁾ Vgl. K. Prümm S. J., Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt, Rom 1954, 153 Anm. 1. Gronau 21 f.

desselben Ausdrucks für Gott und die Elemente würde nur dann zu Recht bestehen, wenn die Elemente die gleichen Eigenschaften wie Gott aufweisen könnten. Das ist aber schon deshalb unmöglich, weil Gott unsichtbar ist, die Elemente dagegen sichtbar. Gott und die Materie sind zwei verschiedene res (!), die daher auch verschiedene Namen tragen¹⁾.

Beim Abschluss der Elementenfrage setzt Tertullian zum Hauptbeweis gegen ihre Göttlichkeit an (Ad nat. II 5 = RW 102 ss.). Wie wir schon oben gehört haben, führt das allgemeine Wirken der Elemente zum Wohle der Menschheit schliesslich zur Annahme, sie seien göttlich. Überall im Leben sieht man aber, dass die Menschen nicht den Mitteln danken oder schelten, sondern dem, der sie anwendet. Nicht die Flöte oder die Zither, sondern der Künstler, der gut auf ihnen zu spielen versteht, wird gelobt; nicht der Arznei danken wir, sondern dem Arzt, der sie herstellte und anwandte; nicht das Schwert oder die Lanze beschuldigt der Verwundete, sondern den Feind oder Räuber. Hier spricht eben der richtige Grundsatz, dass alles, was geschieht, nicht dem zuzurechnen ist, durch das es geschieht (Mittel), sondern von dem es geschieht. Nun muss man auch auf die Elemente die drei tituli aller Dinge anwenden: quod est, per quod est et a quo est. So beweisen die Elemente gerade durch ihre Dienstleistungen für die Menschen, dass sie keine Gottheiten sind, sondern einem Höheren unterstehen, dessen Befehl sie gehorchen (RW 104: «dei non seruiunt; ea igitur quae seruiunt dei non sunt»).

Tertullian begegnet dann dem Einwand, dass die Existenz eines Herrschers über die Elemente Voraussetzungen für den obigen Beweis ist. Diese Existenz steht für Tertullian aus der Ordnung und Gesetzmässigkeit der Elemente fest, womit sie dartun, dass sie unter der Gewalt eines Höheren stehen.

Zusammenfassend sagt Tertullian, dass man die Gottheit nicht in den Elementen suchen darf. Diese sind als «Körper» vergänglich und veränderlich und unterstehen der Macht und Gewalt Gottes (Ad nat. II 6 = RW 105 s.). Freilich besitzt in den Augen Tertullians diese Ansicht von allen heidnischen Ansichten die relativ

¹⁾ Ad nat. II 4 (RW 101): «materia et deus duo uocabula, duae res. pro discrimine uocabulorum etiam res separantur, etiam materiae condicio uocabulum sequitur. quodsi deus materia non est, quia sic et appellatio praescribit, quomodo quae sunt in materia, id est elementa, dei habebuntur, cum membra a corpore alienigena esse non possint?»

höchste moralitas, weil sie die Gottheit in Dinge verlegt, denen der Mensch sich an Macht, Kraft und Grösse überlegen fühlt – Dinge, zu denen er aufblicken muss. Was nämlich über die Kräfte des Menschen hinausgeht, glaubt er Gott näher.

Tertullian geht nun zu dem *zweiten* Göttergenus über: zu den mythologischen Göttern. Sein Hauptgedanke ist dabei, dass diese angeblichen Götter Menschen gewesen und Menschen geblieben sind. Während ihrer Lebenszeit führten sie ein oft höchst unwürdiges Leben. Nach Tertullians oben angeführtem Grundsatz ist es also unmöglich, in diesen Gestalten die wahre Gottheit zu suchen, da Gott die Heiligkeit selbst ist. Die Heiden geben ja zu, dass diese Götter von Menschen eingesetzt worden sind (Ad nat. II 1 = RW 93).

Schon die griechischen Apologeten hatten immer wieder in breiten Ausführungen auf die menschlichen Unzulänglichkeiten dieser angeblichen Götter hingewiesen. Alle negativen menschlichen Eigenschaften bis zur Ohnmacht, Hilflosigkeit und grosser Bedürftigkeit finden sich bei ihnen¹⁾.

Tertullian geht über die Anwürfe der griechischen Apologeten hinaus²⁾. Gemäss seinem Anliegen fasst er alles unter dem *einen* Gesichtspunkt zusammen: Es gibt keine Götter, weil diese sogenannten Götter nichts anderes sind als Menschen, die hier auf Erden einen recht unwürdigen Lebenswandel geführt haben.

Für den Nachweis, dass diese Götter nichts anderes als Menschen sind, nimmt Tertullian den Saturn aus der grossen Zahl der Götter heraus. Da von Saturn die wichtigeren und bekannteren Götter abstammen, ist mit dem Beweis, dass er ein Mensch gewesen ist, zugleich bewiesen, dass auch die anderen vorgeblichen Götter nur Menschen waren³⁾. Zwei Quellen führt Tertullian (Apol. 10. = Ho 28 s.) an: die schriftlichen Quellen und die Zeugnisse aus den Tatsachen. Alle Schriftsteller stimmen darin überein, dass Saturn Mensch

¹⁾ Vgl. Lortz I 131 f.

²⁾ Lortz ist der Ansicht, dass Tertullian den Athenagoras gekannt hat (I 134 f.). Es dürfte aber schwer zu beweisen sein, dass er *bewusst* über ihn hinausgegangen ist.

³⁾ Apol. 10,6 (Ho 28 s.): «ante Saturnum deus penes vos nemo est; ab illo census totius vel potioris et notioris divinitatis. Itaque quod de origine constiterit, id et de posteritate conveniet.» – Den Nachweis, dass hier census = origo ist, liefert Lortz I 135 Anm. 57. – Vgl. Ad nat. II 12 (RW 116): «origo enim una totius posteritatis».

gewesen sei ¹⁾. Von ihm werden auch nur menschliche Taten berichtet: Stadt- und Staatsverwaltung und Geldwirtschaft. Psychologisch erklärt Tertullian seine Vergöttlichung aus der Tatsache, dass Saturns Eltern unbekannt waren. Durch sein plötzliches Erscheinen wurde er als etwas Himmlisches angesehen. Die damals noch unkultivierten Menschen gerieten nämlich beim Anblick eines bisher noch nicht gesehenen Menschen ganz ausser sich, lautet die etwas naive Bemerkung Tertullians.

Tertullian führt auch einen Angriff gegen die Apotheose selbst (Apol. 11 = Ho 30 ss.) ²⁾. Da die Heiden nicht zu leugnen wagen, dass jene Götter Menschen waren, stellen sie die Behauptung auf, jene seien nach dem Tode zu Göttern gemacht worden. Eine *condicio sine qua non* für diese Annahme ist aber die Tatsache, dass schon ein oberster Gott, der Ureigentümer der Göttlichkeit, existiert. Dieser hat das göttliche Sein im Besitz und könnte es anderen mitteilen. Es sind nun die Gründe, die diesen Hochgott zur Mitteilung der Göttlichkeit an andere Wesen hätten bestimmen können ³⁾, zu untersuchen. Eine Apotheose könnte zwei Gründe haben: 1. Der oberste Gott (*deus magnus*) benötigte Diener und Helfer für seine *officia divina*. Das wäre aber eines Gottes unwürdig, und zwar in zweifacher Hinsicht: Erstens, weil es sich um die Dienstleistung von seiten eines toten Menschen handelt, wo doch der oberste Gott sich zweifellos einen Untergott hätte bilden können. Zweitens ergäbe eine solche Annahme einen Widerspruch in Gott. Einerseits wäre Gott so mächtig, dass er anderen nichtgöttlichen Wesen seine Göttlichkeit mitteilen könnte, andererseits wäre er so armselig, dass er ihrer Hilfe bedürfte ⁴⁾. Die Würde des höchsten Gottes ver-

¹⁾ Tertullian hebt Ad nat. II 7 (RW 107) die heidnische Inkonsequenz hervor, dass Poeten und Götter zugleich verehrt werden. Entweder verehrt und glaubt man den Dichtern, dann darf man die Götter nicht verehren, oder man verehrt die Götter, dann muss man die Dichter als Gotteslästerer aus der menschlichen Gesellschaft austossen.

²⁾ Man kann nicht sagen, dass die Widerlegung der Apotheose für Tertullian schwieriger ist als die der *dei facti*. Gerade hier bietet sich doch eine gute Angriffsfläche, wenn es vielleicht auch politisch gefährlicher war (vgl. dagegen Lortz I 137).

³⁾ Nicht ganz verständlich ist die Ansicht Lortz' (I 137 f.), Tertullian hätte in der Fortführung seiner Gedanken weiter auf die Menschlichkeit der Götter schliessen müssen. Der Gedanke, dass es einen obersten *factor* gibt, der keiner Hilfgötter bedarf (wie Tertullian im folgenden zeigt), ist doch ungleich wirkungsvoller als die Fortführung der Untersuchung mit dem Hauptaugenmerk auf die *dei facti*.

⁴⁾ Apol. 11 (Ho 30 ss.) und Ad nat. II 13 (RW 122).

langt aber seine Bedürfnislosigkeit¹⁾. Die Welt war auch von Anfang an so weise und vollkommen eingerichtet²⁾, dass sie keiner Hilfe aussergöttlicher Wesen mehr bedurfte. Diese angeblichen Götter haben ja alles zum Leben Notwendige schon auf Erden vorgefunden. Es konnte also nicht erst mit ihrer Hilfe erschaffen worden sein.

2. Es könnte sich bei dieser Verleihung der göttlichen Würde aber auch um eine Belohnung für besondere Verdienste handeln. Das würde jedoch im krassen Widerspruch zur Gerechtigkeit dieses obersten Gottes stehen, da er Menschen, die unwürdig waren, zu Göttern erhoben hätte, während solche, die wirkliche Verdienste aufweisen konnten, unbelohnt geblieben wären. Die Taten der Göttergestalten sind nach Tertullian nur mit der tiefsten Verachtung und strengsten Bestrafung zu behandeln. Die heidnische Götterverehrung ist auch ein Hohn für die heidnische Rechtsprechung: Bei Gericht werden Leute für solche Taten verurteilt und bestraft, die die Götter auch begangen haben. Bei diesen werden sie gelobt, bei jenen verdammt.

Tertullian giesst seinen ganzen Sarkasmus über die Götterverehrung aus (für den die moderne Psychoanalyse sicherlich allerlei Motive und Treibkräfte zu entdecken hätte): Die Heiden sollten doch lieber alle grossen Verbrecher zu Göttern machen, um ihren Göttern zu gefallen! Die Apotheose ihrer Spiessgesellen wäre doch eine Ehrensache für sie. Schliesslich gibt auch Tertullian zu, dass sich unter den Heiden edle, unbescholtene Männer wie Sokrates, Aristides, Demosthenes, Cato, Tullius usw. gefunden hätten. Dann drängt sich ihm aber die Frage auf, warum gerade diese nicht vergöttlicht wurden. Den Grund sieht Tertullian ironisch darin, dass ihr Obergott den Himmel zu voreilig zugemacht hat und sich nun schämt, da bessere Leute in der Unterwelt brummen.

¹⁾ Lortz meint, Tertullian habe übersehen, «dass ein Verteilen der Weltregierung an untergeordnete Kräfte auch dem Christentum nicht fremd ist» (I 138). Nun besteht aber doch zwischen der Weltregierung durch Mittelwesen und ihrer Vergottung ein bedeutender Unterschied. Eine mögliche Verteilung an untergeordnete Kräfte, die im freien Ermessen Gottes stehen würde, und ein derartiges Angewiesensein auf ihre Mithilfe, das die Vergottung der Helfer verlangt, ist doch nicht dasselbe.

²⁾ Hier zeigt sich bei Tertullian wieder stoischer Einfluss: In der Welt ist alles gut und wohl geordnet. M. Stier (Die Gottes- und Logoslehre Tertullians, Göttingen 1899) wollte jeden Einfluss der Stoa auf Tertullian in Abrede stellen. Dass dies nicht richtig ist, hat d'Alès (65 Anm. 1) gezeigt.

Nachdem er das *genus mythicum* abgefertigt hat, kann er zum *dritten* und letzten, zum *genus gentile*, zum *genus* der Nationalgottheiten, übergehen. Hier liegt nun die Willkürlichkeit offen vor Augen. Ihre Zahl ist unübersehbar und es ist ganz unmöglich, dass alle bekannt sein könnten. Das widerspricht aber Gottes Wesen, da er überall bekannt und gegenwärtig sein, überall seine Herrschaft ausüben, von allen verehrt sein muss und sich alle bemühen müssen, seine Huld zu gewinnen (vgl. *Ad nat.* II 8 = RW 108). Da schon die allgemeinen Götter der Heiden einer Prüfung nicht standhielten, wie sollen es dann diese kleinen Stadt- und Winkelgötter, deren Ruf oft nicht über das Weichbild der Stadt hinausgeht? Tertullian führt eine Menge solcher Gottheiten an. Wer kennt denn auch nur vom Hörensagen diese zahllosen Gottheiten, fragt er. Am weitesten verstiegen sich in diesem Aberglauben die Ägypter, die sogar die Haustiere, die Katzen usw. verehrten. Der Götterkult der Ägypter geht für Tertullian auf die durch Legenden und falsche Märchen entstellte Gestalt des biblischen Joseph (*Gn* 37–50) zurück (!) (RW 109 f.).

In dieser Gruppe behandelt er auch eine Unterabteilung, die römischen Götter (*Ad nat.* II 9 = RW 110 ss.). Die *superstitio* der Götter wurde zwar von den Philosophen, Dichtern und verschiedenen Völkern aufgebracht, wird aber jetzt vor allem durch die Macht des *Imperium Romanum* gestützt. Der römische Polytheismus hat die übernommenen Irrtümer noch vergrößert. So steht Tertullian vor der Aufgabe, dieses wie ein Urwald undurchdringliche Gestrüpp auch noch umzuhauen. Varro teilt die römischen Götter in drei Klassen: *certi*, *incerti* und *electi*. Diese Einteilung findet Tertullian völlig unzulänglich. Was haben denn unsichere Götter neben den sicheren zu tun? Niemand verehrt doch Götter, die er nicht kennt! In der Auswahl der *electi* offenbart sich wieder die ganze Gottlosigkeit des Heidentums. Hatten die Heiden sichere Götter, warum wählten sie dann noch andere aus? Götter kann man nicht wie Zwiebeln auswählen. Tertullian wählt für seine Darstellung die ihm besser und zutreffender scheinende Einteilung der Götter in *communes* und *proprii* (RW 111). Die *communes* haben die Römer mit den anderen Völkern gemeinsam, die *proprii* sind nur bei ihnen zu finden. Die *dei communes* wurden schon bei der Behandlung des *genus physicum* und *mythologicum* abgetan, hier bleiben nur noch die *proprii*. Diese sind entweder Menschen gewesen, und zwar solche, die niemals die Erhebung in den Götter-

stand verdienten wie Aeneas, Romulus, Larentina (Ad nat. II 10 s. = RW 111 ss.), oder es handelt sich um selbstersonnene Gestalten, die die Römer für alle Perioden des Menschenlebens aufstellten (Ad nat. II 11 = RW 114 ss.). Dass auch diese dem Gottheitsbegriff des Tertullian nicht Genüge leisten, ist ohne weitere Ausführungen verständlich.

Hier begegnet Tertullian aber dem Einwand, dass die Römer ihre Grösse und Machtstellung der Verehrung der Götter zu verdanken hätten (also das oben schon erwähnte, hochbedeutsame Prinzip des *do ut des*). Man kann Tertullians Erwiderung in drei Punkten zusammenfassen:

1. Die Hauptgötter der Römer sind Götter auswärtiger Völker. Diese hätten das ihnen zum Schutz anvertraute Volk niemals den Römern überliefert, wenn sie irgendeine Macht besessen hätten. Diese Götter haben aber tatsächlich den vaterländischen Boden, auf dem sie geboren wurden, herangewachsen waren, geädelt und begraben wurden, überseeischen Fremdlingen, nämlich den Römern, ausgeliefert (Apol. 25,3 = Ho 70 s.). Eine Ausnahme könnte höchstens Kybele bilden, die vielleicht durch ihr Vorauswissen erkannte, dass die Römer die Feinde ihres trojanischen Heimatvolkes, die Griechen, unterwerfen würden. Aber dieses (angenommene) Vorauswissen wird jämmerlich zuschanden, wenn man bedenkt, dass sie sich auf Grund des Opfers ihres Oberpriesters für die Gesundheit des Mark Aurel bemühte, als dieser schon sieben Tage tot war. Ebenso steht es mit Jupiter und Juno, denn auch diese waren dem *Fatum* unterworfen¹). Will man sich aber auf die alteingesessenen römischen Götter zurückziehen, so bleibt niemand übrig als Sterculinus, Mutunus und Larentina und eine Reihe anderer, von denen doch kaum anzunehmen ist, dass die Römer ihnen die Weltherrschaft verdanken²).

2. Es ist auch deshalb widersinnig, den Göttern das Aufrichten der römischen Weltmacht zuzuschreiben, weil diese schon bestand,

¹) Tertullian betont, dass alle diese Götter sich durch Ohnmacht, Unwissenheit und Unwürdigkeit auszeichnen; vgl. Lortz I 141, 170 ff.

²) Mit Lortz (I 155) ist der Einwurf Heinzes zurückzuweisen, dass Tertullians Argumentation wegen der Unrichtigkeit seiner Prämissen schief sei. Er tadelt Tertullians Einteilung der Götter in *romani* und *peregrini*, die sich weder in der zeitgenössischen noch in der älteren Literatur finde. Doch kommt es Tertullian nicht auf irgendeine traditionelle Einteilung an, sondern auf eine Einteilung, die dem tatsächlichen Ursprung der von Rom angenommenen Götter entspricht.

bevor jene verehrt wurden. Auch die ältesten römischen Götter, wie Jupiter und Saturn, waren Könige und konnten ihre Herrschaftsgewalt also nicht von den Göttern empfangen haben. Es bliebe nur noch die Ausrede, dass sie Sterculus angebetet hätten. Das ist aber schon deshalb unmöglich, weil dieser sich mit seinen Ritualbüchern erst viel später in Rom findet. Auch *die* Götter, die keine Könige waren, wurden zu der Zeit, da die römische Herrschaft schon bestand, noch nicht angebetet. Die heidnische Religion entfaltete sich in ihrem vollen Glanze, in ihren Götterbildern und Tempeln, Kapitolen und Altären erst nach Aufrichtung der römischen Macht. So kommt Tertullian zu dem Schluss: «non ante religiosi Romani quam magni, ideoque non ob hoc magni, quia religiosi» (Apol. 25,13 = Ho 73)¹).

3. Schliesslich sind die Eroberungszüge der Römer nichts als eine endlose Kette von Injurien gegen die Götter. Kein Eroberungszug geht ohne Gewalttätigkeit gegen die Götter ab. Somit können sie nicht von den Göttern beschützt worden sein. Ihre Tempel wurden ja zerstört, ihre Priester ermordet, Götterbilder und heilige Schätze geraubt. Die Zahl der Sakrilegien, die die Römer begangen haben, ist genau so gross als die ihrer Siege (Apol. 25,14 = Ho 73 s.). Hieraus ersieht man, dass diese Götter nichts anderes sind als tote Götzen, die nichts empfinden (Ho 74).

Doch findet Tertullian hier noch einen anderen Gesichtspunkt. Alle jene von den Römern unterworfenen Völkerschaften hatten einmal eine ausgedehnte Herrschaft. Die Babylonier, Meder, Ägypter, Assyrer kannten und verehrten keinen von den römischen Göttern und besaßen doch die «Welt»herrschaft (Apol. 26 = Ho 74 s.). Also kann die Machtstellung nicht von der Verehrung der römischen Götter abhängen.

Wie ist nun Roms Macht und Grösse zu erklären? In dem kurzen Kapitel 26 des Apologeticum (Ho 74 s.) gibt Tertullian hierauf seine Antwort. Die Herrschaft und Machtstellung stammt von dem, der über die ganze Schöpfung herrscht. Er steht über Zeit und Ewigkeit und verteilt seine Herrschaft nicht nach kleinlichen Gesichtspunkten. Er bestimmt die Dauer der Weltreiche; schon bevor die Menschen Staaten gründeten, stand seine Herrschaft fest-

¹) Dieser Ausspruch ist ein Zeugnis für Tertullians glänzende Beredsamkeit. Vgl. auch Apol. 26,2 (Ho 74): «Prius est quibusdam deis suis silvestris Roma; ante regnavit quam tantum ambitum Capitolii exstrueretur.»

gegründet. Das jüdische Volk hätte ja sonst niemals zur Herrschaft gelangen können, da es die von den Römern verehrten Götter immer aufs tiefste verachtete. Es wäre aber auch niemals von den Römern unterworfen worden, wenn es nicht gegen Christus gefrevelt hätte.

Tertullian bleibt nicht bei dieser negativen Stellungnahme stehen, sondern stellt die Frage, wer denn nun eigentlich hinter diesen heidnischen Göttern stecke. Er will die Art der Macht, die sich hinter den Statuen versteckt hält, aufdecken (Apol. 21,31 = Ho 60). Diese Gedankengänge sind direkt gegen die Existenz der Götter gerichtet und spielen daher auch bei der Gotteserkenntnis eine Rolle¹).

Hinter den heidnischen Göttern verbirgt sich niemand anders als die *Dämonen*, die die Werke der angeblichen Götter vollbringen. Dies ergibt sich erstens aus der Identität der Werke der Götter und Dämonen und zweitens aus ihrem ausdrücklichen Bekenntnis. Zu bemerken ist, dass dieser Beweisgang natürlich in erster Linie für die Heiden gedacht war. Der Name «Dämon» ist ja den Heiden nichts Neues. Von Sokrates ist bekannt, dass er ein *Daemonium* (vgl. dazu Meyer, a. a. O. I 103) gehabt haben soll. Diese Dämonen sind wie beflügelt, erfahren alles mit Leichtigkeit; ihre Schnelligkeit, mit der sie sich von Ort zu Ort bewegen können, täuscht Göttlichkeit vor (Apol. 22,8 = Ho 62). Die Zauberer verrichten mit Hilfe der Dämonen marktschreierische Blendwerke, die die Heiden den Göttern zuschreiben. Man muss also mit Recht annehmen, dass die Dämonen für ihren eigenen Nutzen das Gleiche wirken. So sind die Werke der Götter und Dämonen die gleichen. Da es aber unwürdig wäre anzunehmen, die Götter seien den Engeln und Dämonen gleich (Ho 64: «*pares angelis et daemonibus deos esse*») und die zur Weseneigenschaft der Gottheit notwendige *praecellentia divinitatis* verlorenginge, ist es richtiger zu glauben, die Dämonen geben sich für Götter aus. Also gibt es keine Götter (Ho 64). Tertullian hätte nicht viel für seine Zwecke genommen, wenn die Dämonen keine *bösen* Geister wären. In dieser Beziehung kam ihm der Volksglaube des zweiten Jahrhunderts zu Hilfe. Die heidnischen Philosophen hatten es früher vermieden, die Dämonen als *böse* Geister zu bezeichnen²). Die Deutung der Dämonen zum Bösen ist erst aus

¹) Vgl. Lortz I 157–162.

²) Vgl. F. Andres, Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie,

der über dem ganzen zweiten nachchristlichen Jahrhundert, ja über dem ganzen Zeitraum überhaupt, schwebenden *εἰμασμένην* zu erklären. Hatte schon Apuleius eine genauere Grenze zwischen guten und bösen Dämonen nicht gekannt, so finden wir die Bosheit der Dämonen bei Porphyrius ausdrücklich bestätigt: «Die Dämonen treiben die Menschen zu Bittgebeten und Opfern an... Dies und ähnliches tun sie, weil sie beabsichtigen, uns von der richtigen Vorstellung von den Göttern abzubringen und uns zu ihnen hinzu-ziehen. Über alles, was so ungehörig geschieht, freuen sie sich, und indem sie gleichsam unter die Gestalten der anderen Götter schlüpfen, machen sie sich unsere Unerfahrenheit zunutze... sie wollen nämlich als Götter gelten und die *δύμυς*, die unter ihnen die oberste ist, als der höchste Gott¹⁾.» Damit ist für Tertullian ein Anknüpfungspunkt gegeben, um zu zeigen, dass aus der Identität der Werke der Dämonen und der angeblichen Götter auf die Nichtexistenz der letzteren zu schliessen ist²⁾.

Wie schon oben (S.5) bemerkt, versucht Tertullian auch auf Grund des «Zeugnis- und Tatbeweises» die Nichtexistenz der Götter nachzuweisen (Apol. 23 = Ho 63 ss.). Seine diesbezüglichen Ausführungen sind allerdings von grosser Schwäche. Er behandelt den Fall nur als mögliches Geschehen: Wenn ein vom Dämon Besessener vor ein Tribunal gebracht wird, so wird sein Geist auf Befehl eines beliebigen Christen bekennen, ein Dämon zu sein. Würde man noch einen hinzubringen, der unter der angeblichen Einwirkung eines Gottes stehen soll, so wird auch dessen Geist auf Befehl des Christen hin sofort bekennen, ein Dämon zu sein, da die Dämonen den wahren Gott fürchten und seinen Dienern unterworfen sind. Tertullian verbürgt sich durch die Haftung mit dem Leben des Christen, der die Dämonen befragen soll, für die Richtigkeit seiner Behauptung – zweifellos ein sehr gewagtes Unterfangen, das glücklicherweise nicht in die Tat umgesetzt worden zu sein scheint³⁾.

Paderborn 1914, 101 ff.; 155: «Jedenfalls finden wir hier bei Celsus die von den Apologeten so oft ausgesprochene Meinung von der niedrigen Gesinnung und Lasterhaftigkeit, der fleischlichen Genußsucht und der Opfertier der Dämonen ausdrücklich bestätigt.» Gronau 55 f.

¹⁾ Andres, a. a. O. 156.

²⁾ Vgl. E. F. Schulze, Elemente einer Theodicee bei Tertullian, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 43 (1900) 74 f. (im folgenden: Schulze und Seitenzahl).

³⁾ Näheres darüber bei Lortz I 160–162 und d'Alès 160 s.

bb) Der Dualismus des Markion

Ein wissenschaftlich und theologisch weitaus gefährlicherer Gegner als das zersplitterte Heidentum erwuchs Tertullian in Markion¹⁾, gegen den er sich in seinen fünf Büchern *Adversus Marcionem* wendet.

Seine Lehre entwickelte Markion in den *ἀντιθέσεις*²⁾. Dabei brachte er das Neue Testament in Gegensatz zum Alten: Jedem Testament entspricht ein Gott; dem Alten Testament der gerechte, strenge Gott, der Schöpfer der Welt (Jahwe-Demiurg); dem Neuen der gute Gott der Liebe, der sich durch Jesus Christus geoffenbart hat. Den Schöpfergott versteht Markion «vornehmlich als den Judengott, den Gott des Gesetzes und der Propheten. Als solcher hat er die Eigenschaft der Gerechtigkeit im Gegensatz zur Güte; er ist aber auch ein zürnender, rachsüchtiger Gott, denn er ist der Urheber des physischen und moralischen Übels, der Anstifter der Kriege; er ist unbeständig in seinen Entschlüssen, ja, er widerspricht sich selbst. Wie bei allen übrigen Gnostikern schafft er auch bei Marcion die Welt nicht aus dem Nichts, sondern bildet sie aus der ewigen Materie, die der eigentliche Sitz des Bösen ist. Insofern haben jene Antignostiker nicht Unrecht, die Marcion drei Urprinzipien zuschreiben, den guten Gott, den gerechten Gott und die Materie³⁾.»

In den ersten zwei Büchern gegen Markion wendet sich Tertullian gegen seinen Dualismus in der Gotteslehre und der Kosmologie⁴⁾. Zuerst behandelt Tertullian die Einheit Gottes hinsichtlich seiner Person. Markion begegnete im Alten Testament dem Wort des Isaias (45,7): «ego sum, qui condo mala» (*Adv. Marc.* I 2 = Kr 292 s.), während im Neuen Testament das Gleichnis vom guten Baum mit den guten Früchten zu finden ist (*Matth.* 7, 18). Daraus schloss Markion, dass der Gott des Alten Testamentes der Gott

¹⁾ Über ihn vgl. Loofs–Aland, a. a. O. 83–85. Grundlegend ist: A. v. Harnack, *Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig ²1924 (Texte und Untersuchungen 45); dsl., *Neue Studien zu Marcion*, Leipzig 1923 (Texte und Untersuchungen 44, 4); dsl., *Die Neuheit des Evangeliums nach Marcion: Reden und Aufsätze NF. 5*, Giessen 1930, 128 ff.

²⁾ Zum Anliegen des Markion, das Tertullian vielleicht gar nicht in seiner ganzen Tragweite erkannt hat, vgl. M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Stuttgart 1959, 49–60.

³⁾ A. Ehrhardt, *Die Kirche der Märtyrer*, München 1932, 191 f.

⁴⁾ Vgl. A. Bill, *Zur Erklärung und Textkritik des ersten Buches Tertullians «adversus Marcionem»*, Leipzig 1911, 3 f.

des Schlechten sei. Wie könnte er auch der Gott des Guten sein, da sich doch soviel Übel in der Welt findet, das auf ihn als Urheber zurückgeht? Auch in der Vereinigung von Güte und Gerechtigkeit sah Markion einen Widerspruch, der nicht zu lösen war, ausser durch die Annahme eines zweiten Schöpfergottes (Adv. Marc. II 5 = Kr 339).

Den Grund für Markions Ansicht findet Tertullian kurzerhand im Mangel einer tieferen Gotteserkenntnis¹⁾. Markion nahm deshalb noch einen Gott der Güte an, weil er das Wesen des Schöpfergottes nicht erkannt und, soweit es für Menschen möglich ist, begriffen hatte (Adv. Marc. II 1 = Kr 334; in diesem Abschnitt beziehen sich alle folgenden Stellenangaben auf eines der fünf Bücher Adversus Marcionem, ausser es ist etwas anderes vermerkt).

Tertullian greift die Lehre des Markion unter zwei Gesichtspunkten an: 1. Der Dualismus ist ein Widerspruch; 2. Das Übel in der Welt ist mit der Vorsehung Gottes vereinbar, wie auch seine Eigenschaften eine harmonische Einheit bilden²⁾.

Ad 1. Gott ist entweder ein einziger oder er ist nicht (I 3 = Kr 294). Es wäre schliesslich noch erträglicher zu glauben, Gott existiere nicht, als ihn nicht so existieren zu lassen, wie er ist. Tertullian definiert Gott als das summum magnum, ein Gedanke, der sich durch die ganze Widerlegung wie ein roter Faden hindurchzieht (Kr 293: «id definitio, quod et omnium conscientia agnoscet: deum summum esse magnum in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine»). Gäbe es aber ein Wesen, das ihm gleichkäme, so wäre er nicht das summum magnum, weil er nicht mehr das über alle höchste Wesen wäre. Gott ist notwendig *einer* und schliesst das Dasein jedes ihm gleichen Wesens aus. Die Antwort auf den Einwand: Es gäbe doch auf Erden auch mehrere unabhängige Königreiche nebeneinander, liegt schon im Einwurf selbst verborgen, denn es wird ja ausdrücklich gesagt, dass es sich um Königreiche auf *Erden* handle. Die Unabhängigkeit der irdischen Könige ist eine relative und begrenzte. Sonst könnte man so viele Götter annehmen, als einem beliebt. Gott kann aber mit nichts verglichen werden. Die Macht der irdischen Könige ist ja gerade dadurch begrenzt, dass sie dem Urheber der Schöpfung unterstehen (I 4 = Kr 294 s.). Der gewaltigste der Könige auf Erden steht dennoch unter Gott.

¹⁾ Vgl. dagegen M. Werner, a. a. O.

²⁾ Vgl. Fuetscher 18 f.

Die Markioniten gaben zu, dass ihre beiden Götter nicht gleich seien. Tertullian bemächtigt sich dieses Eingeständnisses und hält ihnen vor: Wenn sich die zwei Götter in ihrem Sein unterscheiden, dann kann schon einer nicht mehr Gott sein. Derjenige, der dem anderen unterworfen ist, kann nicht zugleich als ein ihm ebenbürtiges Wesen bezeichnet werden¹⁾. Markion beruft sich auf die gleiche Benennung für verschiedene Wesen, wie es auch in Ps 81 heisst: «deus deorum stetit in ecclesia deorum», und «ego dixi, uos dii estis» (I 7 = Kr 298 s.). Doch kommt weder den Engeln noch den Menschen der Besitz der höchsten Wesenheit deshalb zu, weil sie Götter genannt werden. Die höchste Wesenheit eignet allein der göttlichen Substanz, für die auch der Name Gott zutrifft. Diese Substanz aber ist ungezeugt, ungeschaffen, ewig und die Schöpferin des Alls.

Das Neue bei Markion war, dass er seine Lehre allein aus der heiligen Schrift begründen wollte²⁾. Tertullian tritt ihm aber mit «Vernunftgründen» entgegen, die ihm beweisen sollen, dass der Dualismus seiner Gotteslehre einen inneren Widerspruch bedeutet.

Als Anknüpfungspunkt für einen zweiten Gegenbeweis greift Tertullian auf die Behauptung der Markioniten zurück, ihr Gott der Güte wäre eine neue Gottheit. Dieser Gott wäre bis jetzt unbekannt gewesen und hätte sich erst durch Jesus Christus geoffenbart. Hier zeigt Tertullian nun, dass es diesen neuen Gott nicht geben kann. Die Daseinsfrage des neuen Gottes muss nach genau denselben Grundsätzen entschieden werden, nach denen das Dasein des Schöpfergottes bewiesen wurde³⁾. Es gibt ein *Kriterium* für die Gewissheit des Daseins Gottes: sein Bekanntsein. Ein Gott, der nicht bekannt ist, existiert nicht: «quis deus nouus nisi falsus?» (I 8 = Kr 300). Tertullian verspottet den von Markion verkündeten unbekanntem Gott, der so viele Jahrhunderte, ohne ein Zeichen seiner Güte und Macht zu geben, im Verborgenen stecken konnte. Dazu soll er nach Markion den Schöpfergott noch an Voll-

¹⁾ Adv. Marc. I 6 (Kr 298): «ita cum duo dii pronuntiantur duo summa magna, necesse est neutrum altero aut maius it aut minus, neutrum altero aut sublimius aut deiectius. nega deum quem dicis deteriorem; nega summum magnum quem credis minorem.»

²⁾ Vgl. Naumann 323.

³⁾ Hier erscheint das bei Tertullian als Juristen so beliebte Präskriptionsprinzip, das Frühere bilde die Norm für das Spätere, das Gewisse den Maßstab für das Ungewisse. Für die Herkunft dieses Topos vgl. Bill, a. a. O. 36 f. Vgl. auch J. K. Stirnimann, Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie, Freiburg (Schweiz) 1949.

kommenheit übertreffen. Gott ist aber weder alt noch neu, er ist, der er ist.

Markion selbst sagt, dass beide Götter das gleiche Wesen haben sollen, «beide sind ja Gott, mithin sind sie ungeworden, unerschaffen und ewig, *communis est status principalis*» (Kr 302)¹. «Gott sein, heisst höchstes Gut sein; wenn also beide von Markion angenommenen Wesen Gott sind, sind sie beide höchstes Gut, infolgedessen nicht mehr verschieden in ihrem Wesen, also gleich²)». Den Ausweg mit dem Hinweis auf die gleiche Bezeichnung verschiedener Wesen versperrt Tertullian mit seiner Unterscheidung zwischen *nomen* und *substantia nominis* (die von Athenagoras stammt). Haben beide Götter das gleiche Wesen, so müssen sie auch beide in der gleichen Weise bekannt sein. Der Schöpfergott hat sich durch seine Schöpfung, den Kosmos, geoffenbart, denn diese Welt gibt den Menschen unzweifelhaft sein Dasein kund (vgl. S. 87–90). Das Dasein des Schöpfergottes ist eine allgemeine Überzeugung der Menschheit; schon vor Moses und ausserhalb seiner Offenbarungsurkunden hatten die Menschen das Gottesbewusstsein. Dieses ist der Seele eingepflanzt, in seinen Wurzeln unausrottbar, wenn es auch manchmal verdunkelt werden kann. Die Allgemeinheit, Leichtigkeit und Sicherheit der Gotteserkenntnis wurde schon oben behandelt (vgl. S. 89 f., 99 f.). Diese Gotteserkenntnis hat eben ihre Grundlage und ihren Ausgangspunkt in der Schöpfung (I 10 = Kr 302 s.). Von Markions neuem Gott ist aber nichts Derartiges bekannt und zu sehen. Sein Dasein bleibt problematisch, ist als eine Erfindung Markions anzusehen³), da die Erkenntnis aus der Schöpfung für uns der einzig mögliche Weg der Gotteserkenntnis ist (vgl. S. 90). Wie könnte man sich vom Dasein dessen überzeugen, der nichts geschaffen hat (I 11 = Kr 304 s.)?

Für einen neuen Gott bliebe auch gar kein Platz, da doch das ganze Weltall dem Schöpfer gehört. Ein Weltschöpfer schliesst schon durch diese Eigenschaft einen Mitgott aus: «*iam nec locum*

¹) Fuetscher 20; ebd.: «Ob M. sonst noch mit Recht eine Verschiedenheit behaupten kann, lässt T. hier dahingestellt. Zur Berechtigung der Anwendung des Prinzips genügt ihm die Feststellung der wesentlichen Gleichheit, dann muss eben das, was noch der Prüfung bedarf, notwendig nach der Norm des bereits Sicheren erwiesen werden. Das wird von T. mit Recht als Grundregel in der ganzen Streitfrage festgehalten».

²) Naumann 327.

³) Adv. Marc. I 9 (Kr 302); I 10 (Kr 304 s.).

uideo dei alterius» (Kr 304)¹). Nehmen wir aber einmal an, sagt er, um Markion noch eine Möglichkeit zu bieten, sein neuer Gott hätte tatsächlich nichts geschaffen, so wäre das aus zweierlei Gründen möglich (Kr 305): Entweder er konnte nichts schaffen oder aber er wollte nichts schaffen. Ein Drittes gibt es nicht. Es bedarf jedoch keines Beweises, dass ein Nichtkönnen bei Gott ausgeschlossen ist. Es bliebe nur noch der andere Ausweg, dass er nichts schaffen wollte. Das will Tertullian untersuchen (I 11 = Kr 305). Wollte der neue Gott nichts schaffen, so hat er die Gelegenheit versäumt, sich den Menschen durch seine Werke kundzutun. Er hätte doch nicht einfach zusehen können, wie der Schöpfergott sich für den alleinigen Gott ausgab und sich seine Bekanntheit durch solch gewaltige Werke sicherte. Der neue Gott hätte herrlichere Werke als der Schöpfergott schaffen müssen, damit er auch als der *deus potior* und *generosior* erkannt worden wäre. Hätte es aber für ihn nicht noch ganz andere Mittel, sich den Menschen kundzutun gegeben, als Jesus Mensch werden und kreuzigen zu lassen?

Die Schöpfung sei Gottes unwürdig, entgegneten die Markioniten. Allein, erwidert ihnen Tertullian, dann hätte diese doch auch des Schöpfergottes unwürdig sein müssen, der doch ebenfalls Gott ist (I 13 = Kr 306 ss.). Ausserdem ist aber diese Welt Gottes würdig. Das bezeugen sogar die Philosophen und die Diener der Idololatrie. Auch die abwegige Meinung mancher Völker, Gott in diese Welt zu verlegen, zeugt dafür, dass sie die Welt als gut ansehen. Im 13. und 14. Kap. von *Adv. Marc. I* schildert Tertullian bis ins kleinste die Schönheit und Würde der Schöpfung. Überall, in den kleinsten Tierchen und Pflänzchen, findet man die Spuren des göttlichen Künstlers. Dazu kommt noch die Krone der Schöpfung, der Mensch. (Damit geht Tertullian aber auch der eigentlichen Problematik aus dem Wege.)

Also ist für den guten Gott gar kein Grund vorhanden gewesen, nichts zu schaffen. Es ist überhaupt kein Grund vorhanden, diesen neuen Gott anzunehmen, da wir nicht die geringsten Anhaltspunkte für sein Dasein haben: «*deus autem sine causa, id est sine re, esse non debet*» (I 12 = Kr 306).

¹) Hier ist bei Tertullian eine Parallele zu dem topologischen Gottesbeweis des Athenagoras (Suppl. 8: denn für einen zweiten oder anderen Gott gäbe es nirgends einen Platz). Nach Lortz (I 230) fände sich dieser Gedanke nirgends bei Tertullian.

Noch bleibt für Tertullian die Behauptung Markions, der gute Gott wäre zwar nicht der Schöpfer des Sichtbaren, dafür aber der unsichtbaren Welt und die Erlösung sei sein Werk. Der Gegensatz zweier Welten, sagt Tertullian hierzu, zwingt aber keineswegs schon zur Annahme zweier Urheber (I 16 = Kr 310 ss.). Auch in dieser Welt, die doch viele Gegensätze aufweist, geht eine Harmonie durch alles hindurch. Dass das Unsichtbare von dem stamme, der auch nichts Sichtbares geschaffen habe, ist eine blosser Annahme. Dagegen muss der Urheber des Sichtbaren, das an seinem rechten Platz in der Weltordnung doch auch etwas Grosses ist, wenn auch nicht so vollkommen wie das Unsichtbare, auch als der Urheber des Unsichtbaren angesehen werden. Man kann doch *dem* nicht die Schaffung einer vollkommenen Ordnung zuschreiben, der nicht einmal eine weniger vollkommene geschaffen hat.

Tertullian hatte noch einen Einwand seiner Gegner zu widerlegen, die der Meinung waren, es genüge als gutes Werk des guten Gottes doch, dass er die Menschen aus der Zwingherrschaft des Demiurgen erlöst habe (I 17 = Kr 312 s.). Vorerst, antwortet Tertullian, muss er aber durch seine Werke bewiesen haben, dass er überhaupt Gott sei. Dann erst wird sich durch seine Wohltaten ergeben, welche Eigenschaften er besitzt (vgl. S. 85 f.). Es steht aber fest, dass sich dieser Gott Markions nicht als Gott erwiesen hat, da er nichts schuf, auf Grund dessen man ihn erkennen könnte. Es ist aber ein noch viel stärkerer Gegenbeweis gegen die Erlösungstat des guten Gottes vorhanden: Die Güte dieses Gottes wäre nämlich unvernünftig. Er hätte durch die Befreiung eines fremden Knechtes in die Rechte eines anderen eingegriffen (I 23 = Kr 320 s.). Was ist denn ungerechter, als einen Knecht so mit Wohltaten zu überhäufen, dass er seinem Herrn entzogen und gegen seinen Herrn zum Kampfe ausgerüstet wird, wo er doch noch dazu im Hause seines Herrn, in der Schöpfung, wohnt und von seinen Gütern lebt? (Kr 322). Es gibt dafür keine Entschuldigung. Gerade der Umstand dass es sich um einen fremden Knecht handelt, macht das Ganze verwerflich. Es ist doch immerhin auch sonderbar, dass sich dieser gute Gott erst jetzt auf den Menschen besinnt, wo er ihn doch schon lange vorher aus der Knechtschaft des bösen Gottes hätte befreien können (die Gegner gaben ja selbst zu, dass dieser neue Gott bis auf Christus unbekannt blieb und nichts für die Menschen getan hatte). Seine Güte wäre eine Ungerechtigkeit. Jede Güte aber, die mit der Vernünftigkeit in Widerspruch steht (und Ungerechtigkeit

ist etwas Unvernünftiges), ist keine wahre und vollkommene Güte. Bonitas und ratio sind unzertrennlich miteinander verbunden¹⁾. Die Unhaltbarkeit dieser tertullianischen Auslassungen hat V. Neumann sehr gut herausgestellt²⁾.

Ad 2. Eine andere Frage ist, ob man auf Grund des Übels in der Welt zur Annahme einer zweiten Gottheit gelangen müsste. Im zweiten Buch *Adv. Marc.* verteidigt Tertullian die Güte des Schöpfergottes³⁾. Er betont hier noch einmal die Güte des Schöpfergottes in sich und in seinen Werken (II 3 ss. = Kr 336 ss.), doch ist das Ziel seiner Ausführungen ein anderes. Hat er im ersten Buch herausgestellt, dass die Welt eine gotteswürdige Schöpfung ist, so schickt er sich jetzt an, die Güte der Welt zu beweisen. Das Hauptargument Markions war die Zulassung des Sündenfalls. Diesem Argument tritt Tertullian mit der Behauptung entgegen, dass für jede Sünde einzig und allein der freie Wille des Menschen verantwortlich sei, und nicht der Schöpfer⁴⁾. Er sucht zuerst die Güte des Schöpfers

¹⁾ Vgl. Naumann 342 Anm. 18: «Die Verbindung von bonitas und ratio ist ein Hauptgrundsatz Tertullians; um nur einige Stellen anzuführen: I *Marc.* 23; II *Marc.* 6, 7; *Fug.* 4; *Prax.* 5. Das ist ein echt stoischer Gedanke. Nur dürfte er dort nicht auf metaphysische Überlegungen zurückgehen, sondern weiter nichts sein als eine Auswirkung der intellektualistischen Ethik, und erst von dort her auf das Metaphysische übertragen sein.

²⁾ 332 f.: «In dieser Weise aber ist der Gott Marcions verantwortlich für die bösen Taten des Schöpfergottes, zu vergleichen mit einem Arzt, der die Krankheit sich verschlimmern lässt, um mit desto mehr Ehre für sich einzugreifen. Tertullian übersieht, dass die gleichen Einwände gegen das Christentum überhaupt gemacht werden konnten, warum denn nämlich die Erlösung nicht früher erfolgt sei (abgesehen davon, dass sein Prinzip, womit er die moralische Unmöglichkeit nachweisen möchte, anfechtbar ist, weil er es allgemein und bedingungslos ausspricht; in dieser Form ist es auch gegen seine Lösung, warum Gott den ersten Sündenfall zugelassen habe, gerichtet).

Als Ganzes lassen sich diese Ausführungen Tertullians nicht retten; ist die Behauptung einer ewigen Betätigung der göttlichen Güte richtig, solange man nur die innergöttliche Tätigkeit im Auge hat, so wird diese Behauptung in dem Moment falsch, da man sie auch auf die Tätigkeit Gottes nach aussen anwendet.

Dieser Unterschied scheint Tertullian nicht klar geworden zu sein. Wir können darin wohl das Nachwirken des stoischen naturalistischen Gottesbegriffes sehen, wonach der göttliche Logos gleichsam die Seele der Welt ist, wenn auch Tertullian sonst die Transzendenz Gottes, die er aus dem katholischen Glauben hat, festhält.»

³⁾ Tertullian hatte es hier vor allem mit zwei Gründen Markions zu tun, die diesem die Annahme von zwei göttlichen Prinzipien zu fordern schienen: die Tatsache des Übels in der Welt, und die Taten der Gerechtigkeit des Schöpfers, die seine Bosheit bezeugten.

⁴⁾ Zur Behandlung und Behauptung der Willensfreiheit in der nachapostolischen Kirchenlehre vgl. M. Werner, a. a. O. 105–107.

festzulegen, bevor er zur Frage des Sündenfalls übergeht. Die Güte Gottes muss bestimmte Eigenschaften aufweisen: sie muss naturalis, rationalis und perfecta sein (vgl. I 22 s. = Kr 318 ss.). Die rationalitas der Güte des Schöpfers zeigt sich darin, dass er kein fremdes Wesen zur Betätigung seiner Güte benötigt, sondern sich den Gegenstand der Anerkennung selbst schafft: «iam hoc ipsum, quod materia est agnitionis suae, non apud alium inuenit, sed de suo sibi fecit» (II 3 = Kr 336). Die Güte Gottes ist auch naturalis, d. h. sie gehört zu seinem Wesen, Gott besass sie seit Ewigkeit¹⁾. Tertullian bekämpft ausdrücklich die Meinung, die Güte Gottes sei repentina, obventicia et provocaticia (II 3 = Kr 336 s.); sie ist vielmehr aeterna, Deo ingenta (vgl. I 25 = Kr 325). Anders wäre es bei dem zweiten Gott Markions. Bei ihm könnte es keine wesenhafte Güte sein, weil sie eine lange Zeit geruht hätte. Dann wäre sie aber Gottes nicht würdig²⁾. Über die perfectio der Güte Gottes handelt Tertullian hier nicht mehr ausdrücklich, diese ergibt sich aus der Betrachtung seiner Werke³⁾. Diese Werke, besonders der Mensch, zeigen Gottes vollkommene Güte in hellstem Lichte. Durch das Gesetz gab er dem Menschen die Gelegenheit zu freier Selbstentscheidung. Somit ist das Gesetz keineswegs ein Zeichen der Schlechtigkeit des Schöpfers, sondern ein Zeichen der Güte des *einen* Gottes.

Hier sind wir bei dem Angelpunkte in der Frage des Übels in der Welt angelangt. Tertullian findet den Schlüssel zur Lösung dieser Frage in der *Willensfreiheit*. Der Mensch hat die freie Entscheidungsgewalt über sich selbst: «liberum et sui arbitrii et suae potestatis inuenio hominem a deo institutum» (II 5 = Kr 340)⁴⁾. Tertullian sieht in der Willensfreiheit der Seele ihre Gottesebenbildlichkeit, denn weder dem Angesichte noch den leiblichen Umrissen nach ist der Mensch nach dem «einförmigen⁵⁾» Gott gestaltet,

¹⁾ A. Bill, a. a. O. 79: «Naturalis bedeutet... etwas, was zu dem Wesen der Sache gehört und steht im Gegensatz zu obventicia et extranea, dem, was von aussen zum Wesen der Sache hinzutritt. Naturalis ist also hier dasselbe wie wesensnotwendig. Daraus nun leitet Tertullian ab, dass die Eigenschaften Gottes ewig sein müssen, weil Gottes Wesen eben für ihn die aeternitas ist.»

²⁾ Naumann weist (332) auf I 22 hin, wo die Ewigkeit der Güte aus der Notwendigkeit ihrer ewigen Betätigung nach aussen gefordert wird. Wenn sie sich nicht ständig betätige, wäre sie nicht mehr natürlich (d. h. wesensnotwendig) und damit nicht mehr ewig. Vgl. dazu die Bedenken in Anm. 2 der vorhergehenden Seite.

³⁾ Vgl. d'Alès 56.

⁴⁾ Vgl. die Herausarbeitung des Freiheitsbegriffes bei Naumann 339 f.

⁵⁾ Zu «uniformis» vgl. Naumann 340 f.

sondern der Substanz nach, die er von Gott empfangt, nämlich der Seele, die dem Wesen Gottes entspricht, nach ist er durch den freien Willen und das Vermögen der Selbstentscheidung ausgezeichnet worden.

Die Markioniten wandten hier nun ein, Gott hätte dann eben den Menschen nicht mit dem freien Willen ausstatten sollen, wenn er wusste, dass der Mensch sündigen werde (II 6 = Kr 341 ss.). Tertullian sieht aber gerade darin einen weiteren Beweis für Gottes Güte. Es kann weder die Güte ohne Vernunftgemässheit noch Vernunftgemässheit ohne Güte bestehen¹). Seinen Gedanken entwickelt er in drei Stufen (Kr 341): Musste Gott erkannt werden, so war das sicher etwas Gutes und Vernunftgemässes. Es musste auch ein würdiges Wesen sein, das Gott erkannte, eben sein Ebenbild. Das war ohne Zweifel auch etwas Vernunftgemässes. Demnach musste Gottes Ebenbild mit freien Willen und dem Vermögen der Selbstentscheidung begabt werden. In dieser Freiheit liegt eben die Ebenbildlichkeit.

Zur Verstärkung bringt Tertullian noch den Gedanken, dass es den Menschen gezieme, als der Herr der Schöpfung auch über sich selbst Herr zu sein. Dazu benötigte er aber die Willensfreiheit.

Die *rationalitas* ergibt sich für Tertullian daraus, dass der Mensch durch die Willensfreiheit der Urheber seiner sittlichen Güte werden sollte. Er sollte das Gute in sich in freier Selbstentscheidung entwickeln und ausüben, dem Bösen aber als Herr entgegen treten. Gelegenheit zur Ausübung der Willensfreiheit gibt ihm das Gesetz Gottes.

Damit ist aber die Möglichkeit gegeben, dass der Mensch seine Freiheit missbraucht, sich gegen Gott erhebt und sündigt (Kr 342). Die Willensfreiheit ist aber ein so hohes Gut, dass Gott sie den Menschen auch dann nicht nimmt, wenn sie sündigen. Gott schreitet gegen das nicht ein, was er nicht will, damit er das erhalte, was er will (II 7 = Kr 343). Er ist beständig und treu in seinen Anordnungen. Deshalb nahm er dem Menschen auch die Willensfreiheit nicht wieder, nachdem er sie ihm einmal verliehen hatte.

Dem Einwurf Markions, die Sündhaftigkeit der Menschenseele beweise doch, da sie durch ihren Ursprung ein Teil der göttlichen Substanz ist, auch die Schlechtigkeit der göttlichen Substanz

¹) Den Gedanken der Verbindung von Güte und Vernunft hatte Tertullian aus der Stoa herübergenommen; vgl. Anm. 1 auf S. 23); Meyer, a. a. O. I 328 f.

selbst, begegnet Tertullian wieder mit einer seiner Unterscheidungen: hier zwischen flatus und spiritus (II 9 = Kr 345 ss.). Seele und göttliche Substanz sind wesensverschieden. Durch die Übersetzung mit spiritus für das Griechische wurde dem Irrtum Tür und Tor geöffnet. Seele ist nicht gleich göttlicher Substanz, sie ist geringer als diese, als Geist. «Das Verhältnis vom Wind zum leisen Lufthauch bildet eine Analogie zu Verhältnis von spiritus und flatus. Die Seele ist gleichsam nur das gelinde Wehen des Geistes, nicht der Geist selbst, sowie das leise Wehen, wenn es auch vom Winde herkommt, doch nicht der Wind selbst ist¹⁾.» Da die Seele dem Urbild nicht in jeder Weise gleichkommt, erreicht sie auch nicht dessen Sündenlosigkeit. Wie sie die göttliche Kraft nicht erreicht, so auch nicht die Unversehrtheit von Sünde, weil diese Gott allein zukommt. Das Werk ist eben immer vom Verfertiger verschieden und minder als er. So ist es auch mit der Seele. Durch die Tatsache ihres Geschaffenseins ist sie niedriger als der Geist Gottes. Gerade in ihrem Schöpfungscharakter muss man aber die Wesensverschiedenheit suchen, da man durch die Unterscheidung zwischen flatus und spiritus allein über einen *Gradunterschied* nicht hinauskommt.

Auch die Erschaffung des Satans konnte zu einem Argument gegen Gottes Güte verwandt werden (II 10 = Kr 348 ss.). Tertullian unterscheidet hier zwischen dem, als was der gefallene Engel aus Engel aus Gottes Hand hervorgegangen ist und dem, was er selbst (sponte) aus sich macht. Als Engel wurde er von Gott auch mit der Willensfreiheit ausgestattet, entschied sich aber durch diese Freiheit zum Bösen²⁾. Der Kampf des Teufels gegen die Menschen lässt Gott zu, um den Menschen Gelegenheit zu geben, durch den rechten Gebrauch der Willensfreiheit als Sieger ins Paradies einzuziehen³⁾.

Die Erklärung für das Übel in der Welt ist also im freien Willen des Menschen zu suchen. Gott hat dem Menschen bei der Erschaffung den freien Willen gegeben, damit er Schöpfer seiner eigenen sittlichen Güte werde. «Gott trat von der dem Menschen verliehenen Freiheit zurück, überliess sie sich selbst⁴⁾.» Zur Erprobung und Prüfung gab er ihm das Gesetz und die Androhung des Todes.

¹⁾ Naumann 354.

²⁾ Tertullian findet den Satan im König von Tyrus bei Ez. 28, 11–19, beschrieben!

³⁾ Vgl. Schulze 76 ff.

⁴⁾ Schulze 92; vgl. Naumann 344.

Gott selbst hatte den Menschen zum Leben bestimmt. Dadurch ist zugleich bewiesen, dass Gott dem Menschen hinreichende Mittel in die Hand gab, sein Ziel zu erreichen, und nicht vielleicht eine Schwäche oder unzulängliche Willenskraft in die Seele hineinpflanzte. So trifft die Schuld an der Sünde allein den Menschen¹⁾, und nicht seinen Schöpfer. Die Güte Gottes steht gerechtfertigt da und es entfällt jeder Grund, einen zweiten Gott annehmen zu müssen.

Markion machte Tertullian aber eine zweite Schwierigkeit, wenn er in der Verbindung von Güte und Gerechtigkeit eine Unmöglichkeit sah. Gottes richtende und strafende Tätigkeit war für Markion ein sicheres Zeichen seiner Schlechtigkeit. Tertullian weist demgegenüber darauf hin, dass zwischen Güte und Gerechtigkeit eine Verbindung nicht nur möglich, sondern sogar notwendig ist (II 11–17 = Kr 350 ss.). Die Gerechtigkeit hat gegenüber der Güte das Richteramt auszuüben, sie ist die *tutela bonitatis* (Kr 351). Nach dem Sündenfall betätigte Gott auch seine Gerechtigkeit, nachdem er vorher nur seine Güte gezeigt hatte. Erst durch den Sündenfall wurde Gottes Strenge hervorgerufen. Die Strafgerechtigkeit ist erst später zu dem Wesen Gottes hinzugekommen²⁾. Gottes Güte hat die Welt geschaffen, seine Gerechtigkeit sie geordnet. Seitdem das Böse aufgetreten ist und Gottes Güte einen Widersacher hat, ist die Gerechtigkeit zur Bewahrung des Guten notwendig. Der ist des Guten Urheber, der auch dessen Wächter ist. Das Gute bedarf eben jetzt eines Schutzes und diesen bildet die *Furcht*³⁾. Wenn die Missachtung des Guten ungestraft bliebe, würde sich bald niemand mehr um das Gute kümmern: «*Ceterum tot inlecebris mali expugnantibus bonum quis illud appeteret, quod impune contemneret?*» (II 13 = Kr 352). So ist also ein Gott durchaus gut, der alles zur Erhaltung des Guten tut. Der Gott Markions wäre gar nicht gut, wenn er die Übeltäter ungestraft ausgehen liesse. Bestraft er aber diese ebenfalls, dann fällt jeglicher Grund zur Annahme zweier Götter weg. Die Gerechtigkeit ist die Fülle der Gottheit, indem sie Gott, den Vater sowohl wie den Herrn, als vollkommen darstellt (Kr 353).

¹⁾ Den Anfang aller Sünde sieht Tertullian in der «Unzufriedenheit mit Gott», der *impatientia*; vgl. Schulze 77 ff.

²⁾ Dass es sich hier um die Strafgerechtigkeit Gottes handelt, zeigt Naumann 539 f.

³⁾ Vgl. Schulze 93: «... ohne Furcht vor der Strafe des Weltenrichters scheint die Wahrheit dem Untergang geweiht...».

Zu erwähnen ist noch die Unterscheidung zwischen Übel der Sünde und Übel der Strafe¹⁾. Das Schuldübel eignet dem Teufel, das Strafübel Gott und wird nur wegen jenem infolge der richterlichen Tätigkeit Gottes verhängt (II 14 = Kr 353 s.)²⁾. Die Strafübel sind wohl ein Übel für die Sünder, aber weil sie die Guten schützen und das begangene Unrecht ausgleichen, sind sie gut. Nicht das Richteramt an sich ist zu verwerfen, sondern seine ungerechte Ausübung. Wird es gerecht ausgeübt, dann ist es eben etwas Gutes. Es ist dann auch vernunftgemäss. Und das ist es, auf was es Tertullian beim Nachweis der Güte vor allem ankommt³⁾.

Die Affekte in Gott

Aus der Strenge folgt für Tertullian der Zorn und Eifer Gottes (II 16 = Kr 356 ss.). Der Gott der Christen ist nicht ein schwacher Gott wie der des Epikur oder des Markion. Zorn und Eifer sind eine Folgeerscheinung seiner Strenge⁴⁾. Aber diese Eigenschaften sind unberührt von der menschlichen Schwäche. Sie sind in Gott in vollkommener Weise vorhanden, können von ihm aber nur im übertragenen Sinn ausgesagt werden, wie man auch von den Händen, Augen und Füßen Gottes nur im übertragenen Sinn sprechen kann. «Einen kleinlichen, eifersüchtigen Zorn, der als Affekt eine Unvollkommenheit in sich schliessen würde, vindiziert natürlich auch Tertullian seinem Gott nicht. . . Aber auf den wahren, Gottes würdigen Zorn, der ihm im Alten Testament so oft begegnet war, und dessen Äusserungen seinem Naturell so natürlich erschienen, will er nicht verzichten. Im Gegenteil, er bezeichnet es als eine Notwendigkeit, den Zorn Gottes zu predigen 'quoque modo possumus' (Scap 3 [Oe 543]). Ist doch ein solcher Zorn die Voraussetzung zu seinem Richteramt und der notwendige Ausfluss seiner absoluten

¹⁾ Vgl. Naumann 541 f.; Schulze 68.

²⁾ Vgl. Gronau 32 ff.; Naumann weist (542, Anm. 41) darauf hin, dass es konsequenter gewesen wäre, allgemein den freien geschöpflichen Willen zu nennen. Der Teufel ist wohl deshalb als Urheber des moralischen Übels bezeichnet, weil er als erster den freien Willen missbrauchte und dann das Menschengeschlecht ebenfalls zum Missbrauch verleitete.

³⁾ Vgl. Adv. Marc. II 15 (Kr 355): Gott suchte die Sünden der Väter an den Kindern heim. Dadurch wollte er die Nachkommenschaft zum Guten aneifern. Und wenn auf die Nachkommenschaft der Segen der Väter überging, warum nicht ebenso der Fluch? Ausserdem hat diese Heimsuchung mit dem Alten Bund ihr Ende gefunden. Jetzt ist jeder persönlich für sein Vergehen verantwortlich. — Dies alles hat also seine «vernünftigen» Gründe.

⁴⁾ Vgl. Schulze 94 ff.

Macht, und vor allem seiner unbestechlichen Gerechtigkeit. Hauptsächlich ist es der 'naturalis timor animae in deum', der unwiderstehlich Gottes Zorn bezeugt¹⁾.»

Diese Affekte kommen also Gott und den Menschen nicht in gleicher Weise zu, sondern jedem entsprechend seinem Wesen und seiner Natur. In Gott ist nichts menschlich, sondern alles göttlich. Im Menschen ist alles vergänglich, mangelhaft, in Gott sind alle Eigenschaften wesentlich, unvergänglich, vollkommen. Tertullian stellt die *incorruptibilitas diuinae substantiae* der *corruptibilitas humanae substantiae* entgegen (Kr 357). Nur bei den Menschen wird durch derartige Affekte eine Verschlechterung herbeigeführt, nicht bei Gott. So liegt die Lösung der Schwierigkeit in der «Transzendenz des göttlichen Wesens über alles Geschaffene²⁾.» Die Bewertung der Affekte hängt von der Substanz ab, an der sie sich finden. Markion selbst gibt zu, dass der Schöpfer auch Gott ist, also ist in ihm alles göttlich: «quomodo ergo in deo humanum aliquid existimas, et non diuinum omne» (Kr 357). Infolgedessen sind auch die Affekte in Gott anders als beim Menschen. Diesem Argument für die innere Möglichkeit der Affekte in Gott steht noch ein moralisches Argument zur Seite: Gott konnte mit den Menschen nicht in Berührung treten, ohne sich Empfindungsweisen und Affekte anzueignen. Das milderte die unerträgliche Grösse seiner Majestät, die sonst mit den Menschen nicht in Verbindung hätte treten können. Wenn das auch Gottes unwürdig wäre, so ist es doch um des Heiles der Menschen willen notwendig und deshalb Gottes würdig. Nichts was zum Heil der Menschen dient, ist Gottes unwürdig (II 27 = Kr 372 ss.).

Tertullian versucht dann auch, biblische Einzelbeweise gegen Markion zu führen³⁾. Wenn die bisherige Darstellungsart auch nicht immer ganz auf die heilige Schrift verzichtete, so verlief sie doch zum grössten Teil in den Bahnen «vernünftiger» Überlegungen⁴⁾.

¹⁾ Lortz I 189.

²⁾ Naumann 545 und Anm. 56.

³⁾ Einen zusammenfassenden Überblick über diesen Teil bietet Naumann 548 f.; vgl. d'Alès 59.

⁴⁾ Eine saubere Trennung zwischen philosophischer und geoffenbarter Erkenntnis findet sich erst im Mittelalter (Thomas von Aquin). «Eine reinliche Scheidung von Glauben und Wissen ist der ganzen Patristik fremd» (Meyer, a. a. O. II 46). Immerhin lässt sich aber auch für diese Zeit eine Unterscheidung dieser zwei Erkenntnisarten auf Grund der Tatsache durchführen, auf welcher Art von Argumenten das Haupt- und Schwergewicht liegt.

Tertullians Gedanken lassen sich so zusammenfassen: Das Böse und Schlechte in der Welt ist durch den Missbrauch der dem Menschen von Gott verliehenen Willensfreiheit entstanden. Diese Freiheit des Willens, in der die Ebenbildlichkeit der Seele mit Gott liegt, gab Gott dem Menschen, damit er sich zu eigener sittlicher Güte hindurchringe und so Sieger über das Böse würde. Gelegenheit zur Prüfung ist das Gesetz Gottes. Die Gerechtigkeit Gottes ist die Ergänzung der Güte und ihr wirksamster Schutz gegen das Böse. Er lässt aber die Sonne aufgehen über Gute und Böse und lässt seinen Regen über beide niederfallen (II 17 = Kr 358). Die ganze Welt trägt das Zeugnis der allgemeinen Güte Gottes als Inschrift – diese Güte kann man von jedem Gewissen ablesen. So ist also auch hier kein Grund vorhanden, eine Zweiheit von göttlichen Wesen anzunehmen.

Mannheim

Ernst Hammerschmidt

Schluss folgt!