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

Band: 49 (1959)

Heft: 4

Artikel: Die philosophische Begründung der Gotteserkenntnis bei Tertullian [Schluss]

Autor: Hammerschmidt, Ernst

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-404369

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die philosophische Begründung der Gotteserkenntnis bei Tertullian

(Schluss)

cc) Die ewige Materie des Hermogenes

Ein weiterer Gegner der Einzigkeit Gottes erstand Tertullian in Hermogenes. Während bei Markion mehr die moralischen Attribute in Frage standen, hatte Tertullian bei der Bekämpfung des Hermogenes die physischen Attribute zu verteidigen[1]).

Hermogenes[2]) war ein Zeitgenosse Tertullians, vom Beruf enkaustischer Maler[3]). Wahrscheinlich lebte er ebenfalls in Karthago. Er hatte sich eine eigenartige Schöpfungslehre zurechtgelegt, indem er die stoische Idee[4]) einer Materie, die Gott gleichewig ist, angenommen hatte[5]). Dazu führte er folgenden Beweis: Gott hat die Welt entweder aus sich selbst, aus dem Nichts oder schliesslich aus irgend etwas geschaffen[6]). Das erste ist wegen der Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes unmöglich (Adversus Hermogenem 2 = Kr 127 s.), denn wenn er etwas aus sich selber gemacht hätte, wäre es ein Teil von ihm selbst. Gott ist aber unteilbar und unveränderlich. Die zweite Möglichkeit, Gott habe die Welt aus dem Nichts erschaffen, wird durch die Existenz des Bösen in der Welt widerlegt. Gott als die Güte schlechthin kann nichts als wieder Gutes hervorbringen[7]). Hat er die Welt aber aus dem Nichts hervorgebracht, dann auch das Übel in der Welt. Da dies unmöglich ist, hat das Übel nicht in Gottes Willen seinen Grund, sondern in etwas

---

[1]) Vgl. d'Alès 50.

[2]) Vgl. E. Heintzel, Hermogenes, der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche, Berlin 1902; J. H. Blunt, Dictionary of Sects, Heresies, Ecclesiastical Parties and Schools of Religious Thought, London, Oxford and Cambridge 1874, 190 s.

[3]) Vgl. Kellner, a. a. O. II 297 ff.

[4]) Der Urstoff und die Urkraft sind allerdings nur begrifflich voneinander unterschieden, in ihrer realen Verbindung geben sie die einheitliche Ursubstanz des Weltprozesses ab; vgl. Meyer, a. a. O. I 322 f.; O. Willmann, Geschichte des Idealismus I, Braunschweig ²1907, 580 f.

[5]) Vgl. Schulze 71 f.

[6]) Adv. Hermogenem 2 (Kr 127): «praestruens aut deum de semetipso fecisse cuncta aut de nihilo aut de aliquo.»

[7]) Vgl. d'Alès 47.

ausser demselben und das ist die Materie[1]). So bleibt nur noch die dritte Annahme: Gott habe die Welt aus einer präexistenten Materie geschaffen. Diese Materie ist das Prinzip des Bösen und des Übels.

Der Beweisgang wird noch durch einen Hinweis auf die «relativen Attribute Gottes[2])» unterstützt[3]). Gott ist nämlich immer Gott, aber auch immer Herr gewesen. Das wäre aber nicht möglich, wenn nicht schon immer etwas dagewesen wäre, über das eine Herrschaft ausgeübt werden konnte[4]).

Tertullian widerlegt diesen letzteren Einwand sofort. Man muss bei Gott zwischen Namen der Substanz und Namen der Macht unterscheiden[5]). «Gott» (deus) ist ein Name der Substanz, d.h. der Gottheit selbst. «Herr» (dominus) ist Gott durch den Zuwachs an Macht geworden. Genauso wird er erst Richter durch das Vergehen. (Bezüglich des Hervorgehens des Sohnes aus dem Vater spricht Tertullian hier ganz offenkundig subordinatianische Ideen aus[6]).) Die heilige Schrift weist auch darauf hin, wenn sie sagt: Gott machte, und erst als alles erschaffen war, sagt sie: Gott, der Herr[7]).

In der Ansicht des Hermogenes liegt auch ein logischer Widerspruch verborgen. Wenn die Materie ungeschaffen und ewig ist, dann ist Gott eben nicht Herr über sie. Er würde erst von dem Augenblick an Herr über die Materie sein, in dem er beginnt, etwas aus ihr hervorzubringen.

Gehen wir nun zu der gesamten Behauptung des Hermogenes über. Indem Hermogenes die Materie als ewig bezeichnet, nimmt er eigentlich einen zweiten Gott an. Zwischen Gott und der Materie ist dann dem Rang nach kein Unterschied. Beide sind ohne Anfang,

---

[1]) Kr 128: «proinde ex nihilo non potuisse eum facere sic contendit, bonum et optimum definiens deum, qui bona atque optima tam uelit facere quam sit . . . omnia ab eo bona et optima oportuisse secundum condicionem ipsius.»

[2]) Vgl. d'Alès 47: «A cette raison métaphysique, Hermogène ajoutait un autre argument fondé sur les attributs relatifs de Dieu.»

[3]) Adv. Herm. 3 (Kr 128).

[4]) d'Alès 47: «Or la qualité de Signeur suppose un domaine actuel. Pour que ce domaine actuel ait toujours pu s'exercer, il faut admettre une matière coeternelle à Dieu.»

[5]) Adv. Herm. 3 (Kr 128): «deus substantiae ipsius nomen, id est divinitatis, dominus vero non substantiae, sed potestatis.»

[6]) Vgl. Kellner, a.a.O. II 299.

[7]) Tertullian meint hier den Unterschied zwischen Elohim (Vulg.: Deus) in Gn 1,1–2,4 a, und Jahwe Elohim (Vulg.: Dominus Deus) in Gn 2, 4 b ff., der auf die Quellenschichten des Priesterkodex und des Jahwisten zurückgeht.

beide ohne Ende, beide Urheber des Weltalls[1]). So erreicht die Materie die Majestät Gottes. Aber die Erhabenheit Gottes ist mit der Mitteilung an ein anderes Wesen unvereinbar. Gerade die aeternitas ist der census Gottes, ist allein Gottes proprium und kann daher auch von keinem zweiten Wesen besessen werden.

Hermogenes entgegnete hierauf, er wolle der Materie ja nicht die ganze Fülle der Gottheit, der göttlichen Wesenheit, zuschreiben, sondern nur einen niederen Grad. Das nützt aber nichts, sagt Tertullian, denn die göttliche Wesenheit lässt keine Teilung zu. Die Wahrheit fordert, dass das, was Gottes ist, auch ihm allein zukomme. Wenn es in der heiligen Schrift heisst: «dii estis et filii excelsi omnes» (Ps 81, 6), so gilt dies nur von der Gnade Gottes, nicht von der proprietas des Menschen.

Die Materie könnte sich ja auch gleicherweise als Gott bezeichnen. Wer wollte sie zwingen, einen Herrn über sich anzuerkennen? Man könnte das Verhältnis ebensogut umkehren und sagen: Die Materie ist Gott und Gott ist die Materie (Tertullian versteht das natürlich im Sinne eines Dualismus, nicht einer Identität). Schliesslich würde folgen, dass die Materie etwas Vollkommeneres ist als Gott. Sie bedurfte Gottes nicht, aber Gott bedurfte ihrer, um etwas schaffen zu können. So hätte sie sich, die dives, locuples und liberalis wäre, Gott hingegeben[2]). Der von etwas Gebrauch macht, ist geringer als das, wovon er Gebrauch macht (!). Gott wäre zumindest von der Materie abhängig.

Eine Gott gleichewige Materie wäre ebenso unendlich wie Gott selbst[3]). Da Gott nicht der Herr der Materie gewesen wäre, hätte er entweder durch Bitten oder durch Gewalt eine Anleihe bei ihr machen müssen, denn das Gesetz kennt drei Arten der Aneignung: dominio, precario, ui (Adv. Herm. 9 = Kr 136)[4]). Hätte Gott also

---

[1]) Adv. Herm. 5 (Kr 131): «innatus deus: an non innata et materia? semper deus: an non semper et materia? ambo sine initio, ambo sine fine, ambo etiam auctores uniuersitatis, tam qui fecit quam de qua fecit.»

[2]) Adv. Herm. 8 (Kr 135).

[3]) Hermogenes stimmte darin mit den Gnostikern überein, dass er sich die Materie ewig dachte; in anderer Hinsicht, namentlich in Bezug auf die Emanationslehre, stand er ihnen mit den grosskirchlichen Theologen als Gegner gegenüber.

[4]) Hier spricht wieder der Jurist Tertullian. Das Precarium gehört zu den Innominatrealkontrakten und bestand in der unentgeltlichen Überlassung einer Sache oder eines Rechtes mit der Verpflichtung zur jederzeitigen Rückstellung. Vertragsnatur erlangte es erst in der (römisch-rechtlich verstandenen) nachklassischen Zeit. Vgl. F. Schwind, Römisches Recht I, Wien 1950, 308.

nicht besser getan, gar nichts zu schaffen, als mit Hilfe der Gefälligkeit eines dritten oder im Wege der Gewaltanwendung, und noch dazu aus etwas Schlechtem? Und wäre die Materie ganz gut gewesen, wäre es dann Gottes nicht ebenso unwürdig gewesen, aus fremdem Eigentum etwas zu schaffen (Adv. Herm. 9 = Kr 136)?

Aber auch zur Lösung der Frage des Übels in der Welt findet Tertullian bei Hermogenes keinen Beitrag. Entweder konnte Gott das Übel aus der Welt schaffen und er wollte nicht, oder er wollte es hinwegnehmen und konnte nicht. Im ersten Falle ergeben sich Zweifel an der Heiligkeit, im zweiten an der Allmächtigkeit Gottes. Es gibt keinen Ausweg: Gott ist entweder der Sklave (famulus) oder der Mitgenosse und Freund (amicus) des Bösen. Der Versuch des Hermogenes in einer Gott gleichewigen Materie das Prinzip des Bösen und Substrat der Schöpfung zu finden, versagt[1]).

Hermogenes schreibt der Materie Ewigkeit zu und damit eine Machtvollkommenheit ohne Grenzen. Schon deswegen könnte man dort nichts Böses finden.

Anderseits hat aber Hermogenes nicht bemerkt, dass, wenn er dem Prinzip des Bösen Ewigkeitscharakter verleiht, dieses unüberwindlich und unbesiegbar wäre. Wir würden uns ganz vergeblich abmühen, das Böse aus uns selbst zu entfernen. Dann wären Gottes Befehle zum Kampf gegen das Böse sinnlos und die Anordnung des Weltgerichtes vergeblich[2]).

Das wichtigste Argument Tertullians gegen die Ewigkeit der Materie lässt sich in den Satz fassen: Es gibt keine ewige Materie, weil die Materie der Veränderung unterworfen ist. Gott hat doch aus der angeblich bösen Materie Gutes geschaffen. Dadurch hat sie eine Veränderung erfahren und den Zustand der Ewigkeit verloren. Die Ewigkeit kann aber nicht verlorengehen, weil es eben dann keine Ewigkeit ist.

Gottes Wille war bei der Schöpfungstätigkeit frei. Jedwede Gewalt steht ihm eher zu als Niedrigkeit[3]). Man müsste noch eher annehmen, Gott sei auch der Urheber des Bösen als sein Diener.

Der Grund, warum Hermogenes eine ewige Materie annahm, war die Absicht, Gott ausserhalb der Ursachenfrage des Übels zu bringen. Das ist ihm aber nicht gelungen, im Gegenteil: Gott wird

---

[1]) Vgl. Schulze 72.

[2]) Adv. Herm. 11 (Kr 137 s.).

[3]) Adv. Herm. 14 (Kr 141): «quaecumque potestas ei quam pusillitas competit.»

tiefer in das Übel verstrickt als bei der Annahme einer creatio ex nihilo. Allerdings gibt es in den Werken Gottes ein Prinzip, und das ist die göttliche Weisheit (Prov. 8), die aber kein materielles Prinzip ist.

Kurz sei noch auf einen Einwand des Hermogenes hingewiesen. Er glaubte, seine Ansicht in den ersten Worten der Genesis: «In principio fecit Deus coelum et terram» bestätigt zu finden[1]). Er wollte den Ausdruck «in principio» substantiell und körperlich verstehen, als sei damit ein materielles Prinzip bezeichnet. Tertullian führt dagegen aus, dass der Ausdruck «in principio» lediglich eine Zeitbestimmung ist, ein principium oder initium inceptionis. Genauso hätte es, wenn Gott Himmel und Erde nach allen anderen erschaffen hätte, geheissen: «in fine deus fecit coelum et terram[2])». Die Schrift sagt auch ausdrücklich «in principio», und nicht «ex principio[3])».

Zusammenfassend kann man folgende Hauptpunkte in der Widerlegung des Hermogenes festhalten:

1. Durch die Annahme einer ewigen Materie wird diese Gott gleichgesetzt. Die Ewigkeit ist aber eine Eigenschaft Gottes, die nur ihm allein zukommt.

2. Diese Annahme löst auch nicht die Frage des Übels in der Welt. Gott würde dieser Ansicht zufolge trotzdem mit dem Bösen eng verbunden bleiben. Das Böse nimmt vielmehr seinen zeitlichen Ursprung aus dem freien Willen der geschaffenen Kreatur[4]).

3. Die Materie könnte gar nicht ewig sein, da ja Gott aus ihr das Gute geschaffen haben soll und somit ihren Charakter verändert hätte. Was aber einer Veränderung unterliegt, kann nicht ewig sein.

dd) Der Pantheismus des Valentinus

Noch einen Gegner der Einzigkeit Gottes hatte Tertullian vor sich: Valentinus und seine nach ihm benannten Anhänger[5]). Durch

---

[1]) Adv. Herm. 19 (Kr 146 ss.).

[2]) Vgl. d'Alès 49.

[3]) Vgl. Jo 1,1; P. Feine, Theologie des Neuen Testaments, Berlin [8]1953, 329.

[4]) Vgl. Schulze 69.

[5]) Die Handschriftenfunde von Chenoboskion, gegenüber der Ortschaft Nag' Ḥammādi, ungefähr 100 km nördlich von Luxor, haben neue Erkenntnisse über die valentinianische Gnosis gebracht. Vgl. H. C. Puech–G. Quispel–W. C. van Unnik, The Codex Jung, herausgeg. von F. L. Cross, London 1955; H. C. Puech et G. Quispel, Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung,

den Nachweis, dass Gott nur ein einziger und alles Geschaffene überragender sein kann, ist aber auch die Lehre des Valentinus schon implicite widerlegt. «Wer zwei Götter statuiert, für den ist es nur ein Schritt, eine Vielheit von Göttern anzunehmen... So folgt die Mehrzahl von selbst. Die Vernunft aber lässt so wenig eine Mehrheit von Göttern zu, als eine Zweiheit, da Gott, der Höchste und Grösste, seinesgleichen nicht hat; sie schliesst nach der Regel, dass ein Wesen, dem kein anderes gleichkommt, einzig in seiner Art ist und daher nur einmal vorhanden sein, nur als ein einziges existieren kann[1].»

Tertullian nimmt die Lehre des Valentinus gar nicht ernst. Er beschränkt sich darauf, die Ansichten der Valentinianer zu entwickeln und zu analysieren[2]. Im grossen und ganzen folgt er der Darstellung des Irenäus von Lyon, die dieser im ersten Buch seines antignostischen Werkes (gewöhnlich *Adversus haereses* genannt) gegeben hat. Auch das Material entlehnt er von ihm[3]. Es war für ihn auch nicht möglich, das System des Valentinus vollständig zu rekonstruieren. Die Quellen reden mehr von seinen Schülern als von ihm selbst. Daher Tertullians Bemerkung: «Ita nusquam iam Valentinus, et tamen Valentiniani, que per Valentinum» (Adversus Valentinianos 4 = Kr 181).

In dem ersten Kapitel verspottet Tertullian die Geheimniskrämerei der Valentinianer. Die Sorgfalt, ihre Geheimnisse zu bewahren, erinnert ihn an die Eleusinischen Mysterien (Adv.Val. 1 = Kr 177). Dieser Teil, die Einleitung (Kap. 1–6), kann Anspruch auf Selbständigkeit machen. Im übrigen sollte diese Schrift eigentlich nur ein «Vorwort» zu einem grösseren Werke sein. Tertullian nennt die vorliegende Schrift ein «primum cuneum congressionis» (Adv.

---

in: Vigiliae Christianae 9 (1955) 65–102 (hier auch eine Liste der Literatur über den Codex Jung); M. Malinine–H. C. Puech–G. Quispel, Euangelium ueritatis, Zürich 1956; R. Haardt, Die neue Gnosisforschung im Lichte der koptischen Handschriften von Chenoboskion, in: Festschrift zum 70. Geburtstag Prof. Christians, Wien 1956, 37–45; E. Hammerschmidt, Neugefundene gnostische Handschriften, in: Bibel und Liturgie 22 (1954/55) 10–15. Der Brief an Reginos beweist übrigens, dass Tertullian die Lehre seiner Gegner über die Auferstehung in De resurrectione mortuorum richtig dargestellt hat.

[1]) Schulze 69 f.

[2]) Vgl. Kellner, a.a.O. II 281 f.

[3]) Vgl. Dissertatio de varia et incerta indole librorum Tertulliani auctore Joh. Sal. Semmler, in: Franz Oehler, Quinti Septimii Florentis Tertulliani quae supersunt opera III, Leipzig 1854, 658–682.

Val. 3 = Kr 180). Im sechsten Kapitel sagt er, man befinde sich «ante pugnam» (Kr 183). Von einer zweiten, grösseren Schrift ist uns aber nichts bekannt.

In den dreissig Äonen des Pleroma sieht Tertullian verschiedene Betrachtungsweisen des göttlichen Seins, die aus ihrer abstrakten Stellung herausgenommen und zu Hypostasen erhoben wurden. Die Grundlage dieses Systems bezeichnet d'Alès als idealistischen Pantheismus[1]).

Tertullian erschien diese Lehre als ein wunderliches Gebilde. Er wollte auch mehr das Wunderliche andeuten, als untersuchen. Ironisch meint er, wenn sie sich als lächerlich herausstelle, so liegt das in der Sache selbst. So führt er denn auch seine Darstellung mehr mit Spott und Sarkasmus als ernster Widerlegung zu Ende.

b) Die Wesenheit Gottes und die göttlichen Attribute

Die göttliche Wesenheit ist, wie sich aus der Schrift gegen Hermogenes ergibt[2]), eine und unvergleichlich erhaben über alles andere Sein. Tertullian sieht Gott als die causa prima alles Seins, ungeworden, ewig und unabhängig von jeglichem Sein, aus sich selbst heraus existierend. Gerade das Fehlen dieser Eigenschaften führt bei den heidnischen und «häretischen» Gotteslehren zu deren Ablehnung. Gott ist unbegrenzt in seinen Vollkommenheiten[3]).

Schwierigkeiten bereitet Tertullians Ansicht über die Körperlichkeit Gottes. Einerseits behauptet er: «nam et deus spiritus»

---

[1]) Vgl. d'Alès 60 s.: «Le fond du système est un panthéisme idéaliste, excluant toute réalité distincte de Dieu; la surface, constellée de syzygies, ou couples d'Eons, justifie le nom de fable milésienne, donné par Tertullien (An 23) à ce roman métaphysique.» In der Deutung der Gottessohnschaft hat sich Tertullian aber die *προβολή* des Valentinus und charakteristische gnostische Vergleiche zu eigen gemacht; vgl. M. Werner, a. a. O. 132 f.

[2]) Adv. Herm. 4 (Kr 131): «quod si deus est, unicum sit necesse est, ut unius sit. aut quid erit unicum et singulare, nisi cui nihil adaequabitur? quid principale, nisi quod super omnia, nisi quod ante omnia et ex quo omnia? haec deus solus habendo, est, et solus habendo, unus est. si et alius habuerit, tot iam erunt dii, quot habuerint quae dei sunt . . . deum . . . unum esse oportet, quia quod summum sit deus est; summum autem non erit nisi quod unicum fuerit; unicum autem esse non poterit cui aliquid adaequabitur.»

[3]) Adv. Herm. 7 (Kr 133): «praescribo non capere ullam diminutionem et humiliationem quod sit aeternum et innatum, quia hoc et deum faciat tantum quantus est, nullo minorem neque subiectiorem, immo omnibus maiorem et sublimiorem.»

(Apol. 21,11 = Ho 55), andrerseits ist nach ihm alles, was existiert, Körper: «Omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale nisi quod non est» (De carne Chr. 11 = Kroy 220). Bei einer Reihe von Texten tritt klar zutage[1]), dass es sich um eine Eigenart der Ausdrucksweise Tertullians handelt. Körperlichkeit ist ihm einfach ein allgemeiner Begriff für Substanz. Allerdings gibt es auch Stellen, wo er die Körperlichkeit des Geistes im eigentlichen Sinne ziemlich deutlich ausspricht. Die Seele ist ihm ein corpus sui generis (De an. 9 = RW309). Ebenso ist auch Gott ein corpus, etsi spiritus (Adv. Praxean 7 = Kr 237). Man kann nicht bestreiten, dass Tertullian Gott eine gewisse Körperlichkeit zuschreibt[2]). D. Petau[3]) und d'Alès[4]) wollten die Lösung in der Transzendenz Gottes sehen: Nach Tertullian übersteigt bei Gott alles weit das Geschöpfliche, auch die Körperlichkeit. Dies ist aber ein Lösungsversuch, der aus der apologetischen Grundtendenz einer gewissen Richtung der Theologie herkommt. Man kommt um die Schwierigkeit nicht herum, da auch ein überaus vollkommener Körper immer noch ein Körper bleibt.

Andrerseits kann man Tertullian nicht den Vorwurf machen, er unterscheide in Gott zwischen Leib und Seele. Wenn der Geist auch irgendeine Art von Körperlichkeit besitzt, d.h. als Ganzes doch irgendein Körper ist, bleibt er trotzdem nur *eine* Grösse, zerfällt nicht in zwei Elemente. Die Ausdrücke über Gottes Hände, Füsse und Arme, sowie über seinen Geist, sind aus der übertragenen Rede-

---

[1]) Adv. Herm. 35 (Kr 165): «nisi fallor enim, omnis res aut corporalis sit necesse est aut incorporalis, ut concedam interim esse aliquid incorporale, de substantiis dumtaxat, cum ipsa substantia corpus sit rei cuiusque. certe post corporale et incorporale nihil tertium.» Adv. Marc. V 15 (Kr 629): «animam posuit et corpus, tam duas res quam diversas. licet enim et anima et corpus sit aliquod suae qualitatis, sicut et spiritus, cum tamen et corpus et anima distincte niminantur, habet autem anima suum uocabulum proprium non egens communi vocabulo corporis, id relinquitur carni, quae non nominata proprio, communi utatur necesse est.» De carne Chr. 6 (Kroy 206); Adv. Praxean 7 (Kr 237).

[2]) Vgl. B. Altaner, Patrologie, Freiburg i. Br. [5]1958, 141 f.: «Alles, was besteht, ist ein 'corpus', wenngleich ein 'corpus sui generis' (Carn. Chr. 11), und darum ist auch Gott ein '*corpus*, etsi spiritus est' (Prax. 7). Dass 'corpus' hier soviel wie Substanz bedeutet, Tertullian Gott also nur Substantialität beilegt, ist nicht ausgeschlossen, aber dann schreibt er der geistigen Substanz Eigenschaften zu, die auch der Körper hat; denn von der *Seele* sagt er, dass sie 'corpus' oder 'corporalitas' habe, aber auch Abstammung und Farbe, die Farbe der leuchtenden Luft, besitze (An. 7, 9; EP 346 f.).»

[3]) Dogmata theologica, Paris 1886–68, 1. 2.

[4]) L.c. 63 s.

weise der heiligen Schrift zu erklären, die sich auch Tertullian zu eigen machte[1]).

Die hauptsächlichsten Gotteseigenschaften sind schon in der Polemik gegen die Heiden und die «Häretiker» in Erscheinung getreten. Gott ist unveränderlich, weil ewig (Adv. Prax. 27 = Kr 280 s.). Da er nicht aufhört zu sein, kann er auch nicht anders werden; denn alles, was umgebildet wird, hört auf zu sein, was es war, und fängt an zu werden, was es nicht war.

Die Weisheit und Macht Gottes zeigt das Weltall, das auch Kunde von seiner Güte gibt. Diese Güte ist eng verbunden mit der Gerechtigkeit, von der sie beschützt und bewahrt wird. Genauso wie ein Widerspruch zwischen Güte und Gerechtigkeit Gottes unmöglich ist, klingen auch seine Weisheit und Macht harmonisch zusammen. Ein ungeordneter Wille ist in Gott undenkbar[2]). Es ist auch ausgeschlossen, in Gott etwas Unvernünftiges sehen zu wollen. In ihm ist alles vernünftig, er ist die Vernunft selbst: «rationalia esse debere in deo omnia» (Adv. Marc. I 23 = Kr 320)[3]). Die göttliche Gerechtigkeit kennt nur ein Ziel: die Herrschaft des Guten; seine Vorsehung hat den Menschen mit einem freien Willen ausgestattet, damit dieser über das Böse in freier Selbstentscheidung siege. Gott lässt den Kräften, die er geschaffen hat, freien Lauf[4]). So steht Gott hoch erhaben über alles Irdische und stellt sich den Menschen als das göttliche Sein dar, das sie erkennen, anbeten und lieben sollen.

5. Zusammenfassung und Ergebnis

Nach diesen Ausführungen[5]) kann kaum mehr ein Zweifel darüber herrschen, wie sehr Tertullian der abendländischen Theologie und der philosophischen Gotteserkenntnis in der späteren Theodizee die Wege bereitet hat. Der zeitgenössischen Philosophie

---

[1]) Tertullian war ja mit den Schrifttexten gut vertraut. Den erwähnten Einwand – er unterscheide in Gott zwischen Leib und Seele – hat schon J. A. Cantova S.J. zurückgewiesen: De Septimio Tertulliano, et Epiphanio dissertationes duae, theologico-criticae, Mediolani 1763, 18 ss.

[2]) Vgl. d'Alès 66 s.

[3]) De poen. 1 (KBB 140): «deus omnium conditor, nihil non ratione providit, disponit, ordinavit, nihil non ratione tractari intellegique voluit.»

[4]) Vgl. Adv. Marc. II 7 (Kr 343 s.).

[5]) Textgeschichtliche Fragen und Fragezeichen wurden in dieser Untersuchung übergangen, da sie für den Inhalt nicht oder kaum von Belang sind.

steht er skeptisch gegenüber, ist aber ein Freund des einfachen, unkomplizierten Vernunftstrebens. Die Offenbarung läutert und klärt die Vernunfterkenntnis, die sie zu grösserer Tiefe und Klarheit führt. Er spricht deutlich aus, dass das Dasein Gottes (und die Unsterblichkeit der Seele) durch vernünftige Überlegungen erkennbar sind; als Ausgangspunkt dieser Erkenntnis dienen ihm der äussere und der innere Kosmos: die Werke der Schöpfung und die Menschenseele. Es handelt sich also um eine Erkenntnis a posteriori. Auch bei Adv.Marc.I 9, 22 (Kr 300 ss., 318 ss.) handelt es sich nicht um ontologische Gedankengänge, wie Kellner meinte[1]). Tertullian verlangt nur, dieser Gott der Güte Markions hätte, wenn er tatsächlich existierte, seine Güte auch betätigen und bekanntgeben müssen[2]). Er zieht also aus dem Gottesbegriff nur eine hypothetische Folgerung für die Wirklichkeit, während der ontologische Gottesbeweis aus dem Gottesbegriff das Dasein Gottes an sich folgern will[3]).

In seiner Darstellungsweise lässt sich der Einfluss der Rhetorik feststellen, der sich in der Behandlung der Fragen, in der straffen Zusammenfassung am Schluss der Abhandlungen, in der Zielstrebigkeit, in der schlagfertigen Widerlegung der Einwände und in eigenwilligen, selbstsicher vorgebrachten Behauptungen[4]) zeigt. Seine Anschaulichkeit und Lebhaftigkeit unterstützen die Eindringlichkeit seiner rhetorischen Darstellung.

Vieles von dem, was Tertullian formuliert hat, hat bis heute seine Wirkkraft bewahrt. Wenn aber auch viele seiner Gedanken von der nachfolgenden Systematik als richtig angenommen wurden, bleibt doch etliches, das bedenklich stimmt. So muss man sagen, dass er nicht zu einem klar geistigen Gottesbegriff, überhaupt zu dem Begriff des rein Geistigen, gekommen ist. Tertullian ist – nach einem Wort von Bossuet[5]) – stets geneigt, die göttlichen Dinge zu «verkörperlichen». Das rein Geistige ist für ihn ein Gedanken-

---

[1]) A.a.O. II 156 Anm. H. Kellner–G. Esser, Tertullians ausgewählte Schriften II, Kempten 1915, 289.

[2]) Vgl. Fuetscher 245 und die Kritik bei Naumann 332 f.

[3]) Zum Ontologismus vgl. J. Hessen, Lehrbuch der Philosophie I, München 1947, 241 f.; Meyer, a.a.O. IV, Würzburg und Paderborn 1950, 130–132; W. Brugger S.J. (Hrsg.), Philosophisches Wörterbuch, Wien 1948, 246 f.

[4]) Ich verweise hier nur auf die Selbstverständlichkeit, mit der Tertullian den Ausdruck «via peccatorum» (Ps 1,1) auf die Vertikalgänge im Zuschauerraum der heidnischen Theater anwendet: De spectaculis 3 (RW 5).

[5]) Vgl. d'Alès 247.

ding, dem er jede Realität abspricht[1]). Dies ist wohl zum grössten Teil – wie schon bemerkt – dem Einfluss der Stoa zuzuschreiben, wie sich ja auch in seiner Behandlung der Probleme der Einfluss der zeitgenössischen Philosophie feststellen lässt. Auch in seinen Darlegungen über die Tätigkeit Gottes nach aussen[2]) kämpft er mit Schwierigkeiten.

Hier stossen wir aber schon auf grundsätzliche Bedenken, die wir – theologiegeschichtlich – seinem «System» entgegenbringen müssen. Gewiss ist sein «System» eine grosse Leistung, der die abendländische Theologie viel zu verdanken hat, aber es ist eben doch schon *System* (wenn auch im weitesten Sinne), d.h. möglichst alles muss untergebracht und geordnet, an seinen «richtigen Platz» gerückt werden, nichts darf ungelöst zurückbleiben, für alles muss es eine «Erklärung» geben. Wenn es aber eine Lösung um jeden Preis geben muss, ist die Unwahrhaftigkeit nicht weit entfernt[3]). In der keine «ungeklärten Restbestände» duldenden Atmosphäre des römischen Rechts besteht für seine Gotteslehre die Gefahr – sit venia verbo – trivial zu werden. Sicherlich hat er grosse und ehrfürchtige Worte über das göttliche Wesen ausgesprochen – das soll und kann gar nicht bestritten werden –, seine «Gott müsste», «Gott dürfte», «Gott hätte» usw. aber sind unerträglich. Sie geben einen Einblick in das Geheimnisvolle vor, der weder vorhanden sein kann noch vorhanden ist. Sie verraten das Fehlen jener «heilsamen Verlegenheit»[4]), die den Menschen daran hindert, die Schwelle des Mysteriums zu überschreiten. Auch sein apologetischer Optimismus kann den heutigen Menschen ebensowenig beeindrucken wie der Optimismus des Leibniz[5]). Heute, wo die grosse Gefahr besteht, «dass selbst christliche Kreise sich von dieser Stimmung müder Resignation, der Angst und Sorge überwältigen und alle Hoffnung fahren lassen[6])», sind seine vernünftigen Ausführungen nicht mehr dazu angetan, diese Angst und Sorge zu beseitigen. Was auch immer

---

[1]) Vgl. K. Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians, Paderborn 1907, 14 f.

[2]) Die Theodizee hilft sich heute mit der Vorstellung von der terminatio voluntatis divinae ad extra. Donat (l. c. 131) bemerkt hierzu: «Quod etsi nobis obscurum sit, non tamen impossibile apparet.»

[3]) Es braucht wohl nicht betont zuwerden, dass damit nicht die subjektive Wahrhaftigkeit Tertullians in Frage gestellt werden soll.

[4]) Vgl. H. de Lubac, Über die Wege Gottes, Freiburg i. Br. 1958, 1 f.

[5]) Vgl. Meyer, a.a.O. IV 199–201; G. Stieler, Gottfried Wilhelm Leibniz, Paderborn 1950, 188–198.

[6]) U. Küry, Der Christ im Zeitalter der Atombombe, in: Christkatholisches Kirchenblatt 85 (1959) 52 f.

gegen den Existentialismus gesagt werden mag, er hat doch den Menschen hineingeworfen in die Verzweiflung *und* in den Glauben und ihn damit gelehrt, in Demut zu schweigen. Dieser Zeit ist eine andere Sprache eigen, als Tertullian sie führte[1]).

Es wäre aber ungerecht, wollte man Tertullian allein von diesem Gesichtspunkt her beurteilen. Er hat für seine Zeit in der Sprache seiner Zeit gesprochen. Auch ihm ist es um die *lebendige* Gotteserkenntnis gegangen, um das recognoscere[2]). Auch er hat die Unzulänglichkeit unserer Gotteserkenntnis und die Unbegreiflichkeit Gottes hervorgehoben[3]). Der Umstand, dass er an mehreren Fronten zugleich kämpfen musste, verleitete ihn eben dann dazu, für jede Schwierigkeit und Dunkelheit Erklärungen anbieten zu wollen[4]) (dass ihn auch persönlich eine gewisse Sucht nach hundertprozentigen Lösungen beherrschte, zeigt sein späterer Weg in den Montanismus[5])). Sein Wollen beleuchtet schliesslich aber auch jene grosse Forderung, die er am Eingang des Apologeticum[6]) erhebt und die keine Würdigung Tertullians übersehen darf: «Nur eines verlangt sie (die Wahrheit:) nicht ungekannt verdammt zu werden.»

Mannheim *Ernst Hammerschmidt*

---

[1]) So z. B. das schon zitierte Buch von de Lubac, der dort (220) schreibt: «Wenn das Problem der Existenz Gottes im Grunde immer dasselbe bleibt, wie auch der menschliche Geist immer derselbe ist, so nimmt es im Laufe der Zeiten verschiedene neue Aspekte an, auf die man, selbst wenn es nicht eine Notwendigkeit wäre, je nach seinen Möglichkeiten achten muss . . . Mag es sich, wie manche denken, um die Vertiefung des Geistes oder wenigstens seiner Methoden handeln oder im Gegenteil, wie andere wollen, um Krankheit oder einfacher um Verschiebung der Perspektiven, so bleibt es auf alle Fälle eine Tatsache, dass die Fragezeichen – die gegensätzlichen oder negativen Gesichtspunkte – nicht immer genau am selben Ort, noch mit der gleichen entsprechenden Nachdrücklichkeit gesetzt werden. Und doch bestimmen sie die Ausgangspunkte . . . Der Christ weiss, dass es zur wirklichen Begegnung mit Gott nur einen einzigen Weg gibt: den lebendigen Weg, der den Namen Jesu Christi trägt. Wir haben schon daran gedacht, als wir diesem Werk den Titel gaben 'Auf den Wegen Gottes', ohne von vornherein sie für die ersten Schritte der natürlichen Erkenntnis festlegen zu wollen, ob sie mehr die Wege sind, auf denen wir zu Gott gehen, oder jene, auf denen Gott uns zu sich zieht.» Vgl. auch J. Klein, Gottesbeweise, in: RGG³ III 1745–1751, bes. 1751.

[2]) Vgl. o. S. 89.

[3]) Vgl. o. S. 83, 100–102.

[4]) Dies bedeutet noch keinen Rationalismus, höchstens einen rationalistischen Zug in der Methode. Inhaltlich hat er ja die Unbegreiflichkeit Gottes und mancher Glaubenslehren oft genug betont (vgl. S. 83, 100–102).

[5]) Vgl. Altaner, a. a. O. 131: «Sein strenger und düsterer, jedem Ausgleich abholder Sinn, führte ihn zur Sekte der Montanisten, wo er bald das Haupt einer eigenen Partei, der Tertullianisten, wurde.»

[6]) L. c. 1,2 (Ho 1): «Unum gestit interdum, ne ignorata damnetur.»