

Die philosophische Begründung der Gotteserkenntnis bei Tertullian

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

Objektyp: **Article**

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

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

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404363>

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.

Wir freuen uns, unserem Leserkreis mitteilen zu dürfen, dass
unser geschätzter Mitarbeiter im Redaktionskollegium

Mgr. Pieter Jos. Jans

Präsident des Altkatholischen Priesterseminars
zu Amersfoort

ehrenvoll auf den Bischofsstuhl von Deventer berufen worden
ist. Dem Gewählten entbieten wir ehrerbietige und herzliche
Glück- und Segenswünsche!

Redaktion und Verwaltungskommission
der «Internationalen Kirchlichen Zeitschrift»

Die philosophische Begründung der Gotteserkenntnis bei Tertullian

Bei der Beantwortung der Frage nach der Gotteserkenntnis gilt es, zwei Extreme zu vermeiden: einen überspitzten Rationalismus und einen verschwommenen Irrationalismus – einen Rationalismus, der glaubt, alles bis ins Kleinste mit fast mathematischer Exaktheit, alle Zweifel bezwingend, beweisen zu können, und einen Irrationalismus, der dem menschlichen Denken jede Erkenntnisfähigkeit in dieser Frage abspricht, um schliesslich im Kritizismus und Agnostizismus zu enden. Den Rationalismus widerlegt das Leben, den Irrationalismus die Vernunft. Die Spannung zwischen Denken und Leben, zum grössten Teil verursacht durch den Anruf des Willens, hat schon Augustinus gesehen und neuerdings B. Rosenmöller in seiner *Metaphysik der Seele* (Münster i. W. 1947) in äusserst eindrucksvoller Weise aufgegriffen. Gotteserkenntnis ist eben letztlich kein blosses Hinnehmen einer wissenschaftlichen Tatsache, sondern greift tief und aufwühlend in das Leben jedes Einzelnen (tatsächlich wird die Gottesidee in erster Linie nicht durch die Beweise, sondern auf viele andere Arten an den Menschen herangetragen).

Für den Theologen (besonders den patristisch und dogmengeschichtlich interessierten) dürfte es daher reizvoll und auch wichtig sein festzustellen, inwieweit sich Bestrebungen einer (im weitesten Sinne: philosophischen) Begründung der Gotteserkenntnis schon im frühen Christentum bemerkbar machten. Dies soll im folgenden an einem der bedeutendsten christlichen Schriftsteller, an Tertullian, gezeigt werden. Ich konnte dabei eine Reihe einschlägiger Arbeiten verwenden, die sich mit einzelnen Teilen dieses Problems beschäftigt haben. Eine den ganzen Fragenkomplex der Gottesbeweise und der Gotteserkenntnis umfassende Arbeit, die dankbar bereits vorliegende Ergebnisse aufgreift, dürfte aber nicht überflüssig sein. Man muss bei einer solchen Untersuchung allerdings sorgfältig vermeiden, etwas aus Tertullian herauszulesen, was nicht in ihm enthalten ist.

Die Arbeit musste für die Drucklegung in manchem gekürzt und straffer gefasst werden. Aus diesem Grunde ist auch die Skizze des Lebenslaufes und der Persönlichkeit Tertullians weggefallen. Doch wird man sich diesbezügliche Informationen leicht in den Handbüchern der Patrologie und der Kirchengeschichte holen können (vgl. B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg i. Br. 5 1958, 131 f.). Die einzelnen Schriften Tertullians wurden beim ersten Vorkommen voll ausgeschrieben, in der Folge stets abgekürzt.

Als Text wurde die Ausgabe des *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (CSEL) der Österreichischen Akademie der Wissenschaften zugrunde gelegt, die fünf Bände umfasst. Die Bände und die entsprechenden, in dieser Arbeit verwendeten Abkürzungen sind folgende:

- Vol. 20: Tertulliani opera. Pars I ex recensione Augusti Reifferscheid et Georgii Wissowa, Vindobonae-Lipsiae 1890 = RW
- Vol. 47: Pars III ex recensione Aemilii Kroymann, Vindobonae-Lipsiae 1906 = Kr
- Vol. 69: Pars II 1: Apologeticum ex recensione Henrici Hoppe, Vindobonae-Lipsiae 1939 = Ho
- Vol. 70: Pars II 2 ex recensione Aemilii Kroymann, Vindobonae-Lipsiae 1942 = Kroy
- Vol. 76: Pars IV: Ad martyras. Ad Scapulam. De fuga in persecutione. De monogamia. De virginibus velandis. De pallio – opera Aemilii Kroymann usus edidit Vincentius Bulhart. De paenitentia edidit Philippus Borleffs, Vindobonae 1957 = KBB

Nachdem die vorliegende Arbeit fertiggestellt war, erschien die neue Tertullian-Ausgabe in dem *Corpus Christianorum* [Series Latina I II: Quinti Septimii Florentis Tertulliani opera, Pars I: Opera catholica, Adversus Marcionem, 1953; Pars II: Opera montanistica, 1954; Turnholti (Belgium); vgl. C. Becker in: *Theologische Revue* 53 (1957), 172–174].

Da die Arbeit in Fortsetzungen erscheinen wird, will ich zur Orientierung für den Leser einen Überblick über den Gesamtaufbau geben:

1. Die Stellung und Wertung der Philosophie bei Tertullian.
2. Das Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung.

3. Der Weg zu Gott.
 - A. Das methodische Vorgehen in der Gotteserkenntnis.
 - B. Die Beweisarten für das Dasein Gottes.
 - a) Der Beweis aus dem Zeugnis der Welt;
 - b) Der Beweis aus dem Zeugnis der Seele;
 - aa) Der Inhalt des Seelenzeugnisses,
 - bb) Der Wert des Seelenzeugnisses;
 - c) Der Beweis *ex consensu omnium populorum*.
 - C. Die Unzulänglichkeit unserer Gotteserkenntnis.
4. Die Wesenheit und die Eigenschaften Gottes.
 - a) Die Einzigkeit Gottes;
 - aa) Der Polytheismus der Heiden,
 - bb) Der Dualismus des Markion,
 - cc) Die ewige Materie des Hermogenes,
 - dd) Der Pantheismus des Valentinus;
 - b) Die Wesenheit Gottes und die göttlichen Attribute.
5. Zusammenfassung und Ergebnis.

1. Die Stellung und Wertung der Philosophie bei Tertullian

Die Voraussetzung für die Lösung der Frage einer rationalen (philosophischen) Religionsbegründung bei Tertullian ist die Klärung seiner Stellung zur Philosophie überhaupt. Es gab eine Zeit, in der man der Ansicht war, Tertullian sei ein absoluter Gegner jeder Philosophie gewesen und habe alle ihre Mittel und Hilfen schroff abgelehnt ¹⁾. In diesem Zusammenhang wurde auch die Frage erörtert, ob Glaube und Vernunft vielleicht überhaupt miteinander in Widerspruch stünden ²⁾. Dabei wurde auch «auf Tertullian verwiesen, der schon zu seiner Zeit es klar verkündet, dass unversöhnliche Feind-

¹⁾ Vgl. O. Zöckler, Geschichte der Apologie des Christentums, Gütersloh 1907, der (S. 68) die lateinischen Apologeten der ersten Jahrhunderte ganz allgemein als Feinde der Philosophie bezeichnet.

²⁾ Es dürfte ungerecht sein, wenn man Fr. Paulsen (1846–1908) vorwirft, die Unverträglichkeit von Glauben und Wissen vertreten zu haben. In seiner *Philosophia militans, Gegen Klerikalismus und Naturalismus*, Berlin 1901, findet sich nur die Behauptung von der Unverträglichkeit der Vernunft (= Prinzip der freien Forschung) mit der absoluten Lehrautorität, wie sie in einem bestimmten Typ des Katholizismus ihre volle Ausprägung gefunden hat (vgl. bes. S. 95). Allerdings zeigt er gewisse agnostizistische Neigungen (vgl. S. 57).

schaft bestehe zwischen Glauben und Wissen ¹⁾). Auch angesehene Werke wie die Geschichte der Philosophie von Ueberweg-Heinze kamen zu ähnlichen Ergebnissen ²⁾. D. Fr. Strauss folgte ebenfalls diesen Gedankengängen, wenn er meinte, dass das «Misstrauen gegen die Philosophie die herrschende Stimmung in der lateinischen Kirche» gewesen sei ³⁾.

In der Tat könnte eine nicht allzu gründliche Lesung der Schriften Tertullians diese Meinung bekräftigen. Oft bezeichnet er sich selbst als Feind der Philosophie. In *De anima* 1 (RW 298 ss.) poltert er gegen Sokrates und bezeichnet seine Ruhe am Todestag als eine gekünstelte. Tertullian behauptet dann, alle Weisheit des Sokrates sei damals aus dem Bestreben einer klugen Gelassenheit und nimmermehr aus dem Vertrauen auf eine sichere Wahrheit hervorgegangen. Er prägt das harte Wort vom «*gloriae animal*», um dann fortzufahren: «*Cui deus cognitus sine Christo ? cui Christus exploratus sine spiritu sancto ?*» Harte Worte fallen auch *De praescriptione haereticorum* 7 (Kroy 9 s.). Der Gedanke, dass die Philosophie der Ausgangspunkt und die Quelle der Häresien sei, findet sich in fast allen seinen Schriften (vgl. *Apologeticum* 46 = Ho 105 ss.). Er distanziert sich von der «Akademie» und von der «Säulenhalle» (*porticus* = Bezeichnung für die stoische Schule): *Adversus Hermogenem* 1 (Kr 127). Die Schulphilosophie ist in seinen Augen eine willkürliche Bildung, die ganz nach ihrem eigenen Gutdünken verfährt: «*formas rebus imponit, eas nunc peraequat, nunc priuat, de certis incerta praeiudicat, prouocat ad exempla, quasi comparandi sint omnia, omnia praescribit, proprietatibus etiam in similia diuersis, nihil licentiae seruat, leges naturae opiniones suas facit*» (*De an.* 2 = RW 300 s.). Auch Plato besteht nicht vor ihm, wenn er ihn als «*omnium haereticorum condimentarium*» bezeichnet (*De an.* 23 = RW 336). Allerdings gesteht er ihm zu, dass er *bona fide* gewesen sei. Aristoteles kommt ebenfalls nicht ungeschoren davon; er wird bemitleidet, da er für die Häresie die Dialektik eingeführt habe, die Meisterin im Aufbauen und Niederreißen, doppelsinnig in ihren Sätzen, gezwungen in ihren Konjek-

¹⁾ J. Becker, «Credo, quia absurdum», in: *Der Katholik* 83 II (1903) 500 (im folgenden zitiert mit: Becker und Seitenzahl).

²⁾ Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* II, Berlin ⁵ 1877, 51: Tertullians «antiphilosophische Haltung culminiert in dem Satz: Credo quia absurdum est». In den späteren Auflagen wird aber zugegeben, dass sich dieser Satz nirgends bei Tertullian findet (¹¹ 1928, 51).

³⁾ Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt I, Stuttgart 1840, 304.

turen (De praescr. haer. 7 = Kroy 9 s.). Tertullian geht anscheinend bis zum Äussersten und will alle Bindungen mit der Philosophie unwiderruflich zerreißen. Der Glaube ist ihm sein einziges Verlangen und seine einzige Richtschnur: «Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et Christianis? . . . Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum nec inquisitione post evangelium. Cum credimus nihil desideramus ultra credere» (De praescr. haer. 7 = Kroy 10 s.). Man könnte aus diesen Worten den Eindruck gewinnen, dass Tertullian jedes Wissen, das mit Hilfe der Vernunft erworben wurde, ablehnt. Indes darf man diesen Schluss nicht voreilig ziehen. Tertullian war von starker Leidenschaftlichkeit¹⁾, «voll wilder Widersprüche, voll ruheloser Tatkraft», «eine alt-römische, imperatorische Natur²⁾». Spott, Witz und schlagfertige Dialektik kennzeichnen seine Schriften. Bei den zitierten Stellen haben wir den echten Tertullian, mit seinem Hang zu Übertreibungen und Extremen, vor uns. Man darf also ruhig behaupten, dass diese scharfen Ausfälle zum guten Teil durch die Stimmung einer sehr gereizten Gegnerschaft zu erklären sind. Wir müssen aber noch einen Schritt weiter gehen.

Der Kampf Tertullians richtet sich nicht gegen die Philosophie als solche, sondern gegen die Philosophie der Philosophen, d. h. gegen die Philosophen selbst. Dieser Unterschied kann insofern leicht übersehen werden, als Tertullian selbst zwischen Philosophie und Philosophen keine genauere Unterscheidung trifft und sich gegen «die Philosophie» ereifert, ohne den damit gemeinten Gegner näher zu bezeichnen³⁾. Es gab auch im 18. Jahrhundert eine Gegnerschaft gegen die «philosophes», und zwar auch hier gegen die «philosophie» schlechthin. Jeder verstand doch, was damit gemeint war. Wenn jemand die Richtung der von Frankreich ausgehenden «Philosophie» bekämpfte, konnte er doch deswegen nicht als Feind der Vernunft bezeichnet werden⁴⁾. Eine ähnliche Situation ist in Tertullians Schriften festzustellen.

¹⁾ Vgl. Hans Meyer, Geschichte der abendländischen Weltanschauung II, Würzburg 1947, 33.

²⁾ A. Schwegler, Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts, Tübingen 1841, 302.

³⁾ Diese Unklarheit in der Bezeichnung der Gegner und ihrer genaueren Unterscheidung findet sich bei Tertullian (wohl aus taktischen Gründen) öfters, vgl. bes. die Einleitungskapitel vom Apologeticum.

⁴⁾ Vgl. J. Lortz, Vernunft und Offenbarung bei Tertullian, in: Der Katholik 93 I (1913) 127 (im folgenden zitiert mit: Lortz, Vernunft, und Seitenzahl).

Es muss auch bemerkt werden, dass Tertullian keineswegs allein stand, wenn er die «Philosophen» bekämpfte. Er hatte für diesen Kampf genug Vorbilder unter den Heiden selbst. Nach dem Tod des Poseidonios (gest. 51 v. Chr.) hatte sich die Stoa infolge seines Einflusses immer mehr dem Ethischen zugewandt. Das führte trotz einer gewissen Vertiefung von der Wissenschaftlichkeit ab. «Zu einer Zeit, wo die Philosophie zu einer blossen ‚Charakterbestimmtheit‘ (Zeller 3, 1, 792), zu Predigt und moralischem Traktat geworden war, in einer Zeit des Eklektizismus und der Popularphilosophie, in einer Zeit der ungeheuren Vermehrung derer, die sich Philosophen nannten, musste sich unter diesem hohen Namen notwendigerweise eine Menge Unechtes, Hohles, Heuchlerisches, Schlechtes einschleichen und zur Kritik herausfordern¹⁾.» «Dabei schmähte jede Schule die anderen . . . Gerieten die Anhänger der verschiedenen Schulen in Streit, so gab es keine Schandtät, deren sie einander nicht anklagten²⁾.» «Das Philosophieren aus Luxus bei den einen und zur Gewinnung des Lebensunterhaltes bei den andern war eben zur Zeit Tertullians nicht gerade selten; und die Anklagen Tertullians, das Philosophieren werde ja doch nicht aus Wahrheitsliebe, sondern aus Ruhmsucht . . . und andern verwerflichen Beweggründen getrieben, war recht vielen ‚Philosophen‘ gegenüber ganz am Platze³⁾.» Es ist hier nicht der Ort, um die Reihe der heidnischen Philosophen anzuführen, die die «Philosophen» als eine Menschenklasse beklagten, die jeder Tugend entbehre, dafür aber mit allen Lastern behaftet sei⁴⁾.

Obwohl Tertullian bei seinem Kampf gegen die «Philosophie» als erstes und unmittelbares Ziel auf die heidnischen Systeme der Philosophen trifft, ist ihm dies doch nicht das Letzte. Er hat ein Ziel, das hinter diesem liegt und das ihm viel wichtiger ist: die *Häresie*. Wir können mit Sicherheit annehmen, dass er sich nur dann um feindliche Systeme kümmert, wenn sie seinen Ideen als Christ und als Apologet widersprechen. Er sieht in den philosophischen Systemen die Quelle

¹⁾ J. Lortz, Tertullian als Apologet I, Münster 1927 (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 9), 386 (im folgenden zitiert mit: Lortz, Band- und Seitenzahl).

²⁾ L. Friedländer-G. Wissowa, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antike III, Leipzig⁹ 1920, 264; vgl. U. Kahrstedt, Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit, München 1944, 359 ff., der aber auch lichtere Seiten des Philosophentums aufzeigt, vgl. 361 ff.

³⁾ Lortz, Vernunft, 128.

⁴⁾ Man vgl. z. B. nur Aristides, Or. 46 II; Epiktet IV 8, 9; Mark Aurel I 17.

der Häresien. Bei aufmerksamem Durchlesen der betreffenden Stellen stösst man immer wieder auf diesen Gedanken (z. B. *De praescr. haer.* 7 = Kroy 10; *Apol.* 46 = Ho 105 ss.). Plato ist für ihn die Rüstkammer der Häretiker (*De an.* 23 = RW 336), Aristoteles hat der Häresie Handlangerdienste geleistet (*De praescr. haer.* 7 = Kroy 9 s.). Dabei hat er vor allem «eine inhaltliche Vermischung und Verquickung von heidnischer Philosophie und Christentum, wie eine solche in den Häresien, vor allem im Gnostizismus, zutage trat, vor Augen ¹⁾». Tertullian war ganz vom Kampf gegen die Gnosis erfüllt; in ihr erblickte er «die Häresie aller Häresien, einen Versuch, das Christentum seines übernatürlichen Charakters zu berauben und in heidnische Religionsphilosophie umzugestalten, . . . Die Worte ‚philosophus‘ und ‚haereticus‘ sind bei Tertullian mehr oder weniger gleichbedeutend. Der Kampf gegen die Gnosis drängt ihn sofort in die Polemik gegen die griechische Philosophie, weil er in der letzteren die Mutter der ersteren sieht ²⁾».

Man darf auch nicht übersehen, dass sich die heidnischen Schulen selbst in ihren Meinungen und Behauptungen gegenseitig bekämpften. Schon der Gottesbegriff war so verschieden. Tertullian hebt die abweichenden Meinungen recht kräftig hervor, um so ihre Unzulänglichkeit darzutun: «Sane mera sapientia philosophorum, cuius infirmitatem prima haec contestatur uarietas opinionum, ueniens de ignorantia ueritatis» (*Ad nationes* II 2 = RW 95). Schliesslich darf man nicht ausser acht lassen, dass – wie Lortz sagt – «diese Philosophie letzten Grundes die offizielle Vertreterin des wissenschaftlichen Heidentums darstellte ³⁾».

Auch die Zeitumstände müssen mit in Rechnung gestellt werden. Mitten im heissesten Kampf entwirft Tertullian seine Streitschriften und schleudert sie dem Gegner entgegen. Auch seine Sorge um das Dasein der jungen Kirche mag seine ungestümen, scharfen Ausfälle in einem anderen Licht erscheinen lassen. Ausserdem war er, wie schon bemerkt, eine Kampfnatur, voll Ungestüm und Leidenschaftlichkeit. Hieronymus nennt ihn einmal einen «ardens vir» (*Epist.* 84 ad Pammachium et Oceanum = CSEL 55, 122). *De patientia* 1 (Kr 1) muss er selbst gestehen, dass ihm die Tugend, zu deren Lobpreis er

¹⁾ M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* I, Freiburg 1909, 117.

²⁾ O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* II, Freiburg i. Br. ² 1914, 386.

³⁾ Lortz, *Vernunft*, 131.

eine eigene Schrift verfasste, vollständig fehle. Diese persönliche Veranlagung wirkt sich natürlich auch in seinen Schriften aus. «Zu überzeugen und zu belehren, ist überhaupt nicht seine Sache. . . Jede Vermittlung als Halbheit und Schwäche verachtend, greift er immer wieder zu Kraftausdrücken, welche wahr und falsch zugleich sind, wahr nur dem jedesmaligen Gegner gegenüber, falsch, sobald man sie verallgemeinert ¹⁾.»

Durch eine aufmerksame Betrachtung der Schriften Tertullians kommt man aber nicht nur zu dem Schluss, dass er die Philosophie nicht grundsätzlich ablehnte, sondern man kann noch mehr erkennen. Tertullian war sicherlich kein Philosoph, wie es die damaligen Skeptiker und Stoiker waren, er wollte aber die gesunde, unbeeinflusste Vernunft im Menschen wieder zur Geltung bringen. Wohl kann und darf man nach der Wahrheit suchen, aber nicht um des Suchens selbst willen, sondern um zu einem vertieften Verständnis des Glaubens zu gelangen. Wer den Glauben schon gefunden hat und ihn in seinem Besitz weiss, «der darf wohl zur Stärkung und Befestigung eben dieses Glaubens noch weiter forschen, aber nicht so, dass dieser Glaube selbst wieder in Frage gestellt würde ²⁾» (vgl. *De praescr. haer.* 12 = Kroy 17).

Tertullian setzt für alles Philosophieren und Suchen eine zweifache Grenze: 1. die Beschränktheit des menschlichen Verstandes und 2. die Erlangung der Wahrheit, die objektiv feststeht und unverrückbar ist. Hat man die Wahrheit gefunden, dann hört eben jedes Suchen auf, da es seinen Sinn verliert: «Unius porro et certi instituti infinita inquisitio non potest esse» (*De praescr. haer.* 9 = Kroy 14). Hat man einerseits die Wahrheit schon gefunden und sucht andererseits trotzdem weiter, so ist man eben ein Leugner der Wahrheit oder war vorher nicht im vollen Besitze der Wahrheit. Tertullian verwirft als Ausgangspunkt ausdrücklich einen allgemeinen Zweifel. Dieser führt zu nichts als Ratlosigkeit und neuerlicher Unruhe (*De praescr. haer.* 9–11 = Kroy 13 ss.). Auch der Apostel verwirft (Kol. 2, 8) diese endlosen Untersuchungen (vgl. 1. Tim. 1, 4; 2. Tim. 2, 17) und warnt ausdrücklich vor ihnen (*De praescr. haer.* 7 = Kroy 9 ss., *De an.* 2 s. = RW 302). Alle Untersuchungen und jedes Forschen müssen geschehen «cum interpretationis gubernaculo» und von der «disciplina rationis» geleitet werden (*De praescr. haer.* 9 = Kroy 14).

¹⁾ Bardenhewer, a. a. O., 383 f.

²⁾ Lortz, Vernunft, 132.

Die Philosophie darf nur ein Mittel sein, um zur Wahrheit zu gelangen, nicht Selbstzweck. Wer nur philosophiert, um seine Ruhmsucht zu befriedigen, und nur um des Suchens selbst willen sucht und forscht, der ist kein Wahrheitssucher, sondern eben ein «gloriae animal» (De an. 1 = RW 299).

Zusammenfassend kann man sagen: Bei der ersten Annahme der Wahrheit ist das Suchen vollkommen richtig. Man muss sich ja von der Richtigkeit des Angenommenen überzeugen. Hat man die Wahrheit gefunden, so tritt an die Stelle des Suchens nach Wahrheit die Bewahrung des Gefundenen ¹⁾.

Wo die griechischen Philosophen die Wahrheit erkannt haben, gibt Tertullian dies vorbehaltlos zu. Öfters nimmt er Seneca für seine Gedanken in Anspruch und nennt ihn «Seneca saepe noster» (De an. 20 = RW 332). Auch Plato, den er sonst so scharf angreift, bleibt in den Punkten, wo seine Meinung die richtige ist, unangetastet. De an. 10 (RW 312) verteidigt Tertullian die Einfachheit der Seele «secundum Platonem». Im 16. Kapitel derselben Schrift (RW 321) stimmt er wiederum der Einteilung Platos zu: «cui definitioni et nos quidem adplaudimus.» De carnis resurrectione 3 (Kr 29 s.) sagt er: «utar ergo et sententia Platonis alicuius pronuntiantis: omnis anima immortalis.» Wäre Tertullian der erklärte Feind *jedes* philosophischen Denkens gewesen, so hätte er diese Übereinstimmung mit dem heidnischen Philosophen bezüglich der christlichen Seelenlehre doch wohl nicht so hervorgehoben. Tertullian betont auch, dass die Philosophen manche Wahrheit gefunden haben, und zwar auf Grund des «sensus publicus» (De an. 2 = RW 300), mit dem Gott die Seele ausgestattet hat. So kann man wohl für die Verteidigung der Wahrheit manche Lehre der Philosophen annehmen. Mehrere der Apologeten haben dies getan, indem sie mit Argumenten kämpften, die sie der Rüstkammer der heidnischen Philosophie entnommen hatten; Tertullian erzählt, dass «nonnulli quidem. . . . ad eum modum opuscula penes nos condiderunt» (De testimonio animae 1 = RW 134).

War dies mehr eine theoretische Duldung, so hat Tertullian doch auch praktisch manches Gedankengut der heidnischen Philosophie in seine Schriften übernommen. Vieles hat er von den Stoikern, «die seiner realistischen Denkungsart am meisten entgegenkamen», her-

¹⁾ Vgl. L. Fuetscher S. J., Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian, in: Zeitschrift für katholische Theologie 51 (1927) 12 f. (im folgenden zitiert mit: Fuetscher und Seitenzahl).

übergenommen, «leider auch eine beträchtliche Menge fadenscheiniger Sophistereien, die er dann als Beweise für seine ‚Körperlichkeit‘ der Seele aufführt ¹⁾».

2. Das Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung

Mit diesem Abschnitt eröffnet sich eine Reihe neuer Schwierigkeiten. Wenn wir im vorhergehenden Abschnitt gesehen haben, dass Tertullian nicht nur kein Gegner, sondern vielmehr ein Freund jeder *echten* Vernunftkenntnis war, so stehen wir nun vor der Frage: Betrachtete Tertullian die Glaubenswahrheiten als widervernünftig, als Tatsachen, die nicht nur jedem vernünftigen Denkgesetz widersprechen, sondern geradezu im Widerspruch zu jeder menschlichen Vernunft ihr Kriterium als geoffenbarte Wahrheit besitzen ²⁾? Das Schlagwort, das Tertullian in diesem Zusammenhang immer in den Mund gelegt wurde und wird, lautet: «Credo quia absurdum est ³⁾».

Dazu ist *erstens* die Stellung Tertullians zu dieser Frage genau zu bestimmen und *zweitens* der Ausdruck «Credo quia absurdum» (oder ähnliche Formulierungen) in den Schriften Tertullians aufzusuchen und gegebenenfalls in seiner Bedeutung festzustellen.

Erstens: Welches ist die Stellung Tertullians in der Frage des Verhältnisses zwischen Vernunft und Offenbarung? Tertullian lässt seine Leser darüber durchaus nicht im unklaren, er bietet einige recht bezeichnende Stellen: Manche Wahrheiten der Offenbarung werden auch «de communibus sensibus» erkannt, so z. B. die «immortalitas animae penes plures . . . deus noster penes omnes» (De carn. res. 3 = Kr 28). Das Zeugnis der «sensus communes» geht in «testimonium ueri, non in adiutorium falsi, quod sit secundum diuinam, non contra diuinam dispositionem» (De carn. res. 3 = Kr 28). Ein Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung ist ganz und gar unmöglich. Die ganze Welt, Mensch und Kosmos, aus denen die Erkenntnisse gewonnen werden, stammen aus der Schöpferhand Gottes. Sie haben denselben Ausgangspunkt, nämlich Gott. Ein Widerspruch kann höchstens scheinbar bestehen, bei einer nur oberflächlichen Betrachtung.

¹⁾ Lortz, Vernunft, 133.

²⁾ Zum folgenden vgl. auch Lortz I 251 f.

³⁾ Auch G. R. Hauschild lehnte eine doppelte Quelle der Erkenntnis bei Tertullian ab, vgl. Die rationale Psychologie und Erkenntnistheorie Tertullians, Leipzig 1880, 2.

tung. Die Wahrheit liegt manchmal tiefer verborgen und muss erst erforscht werden, denn «ratio autem diuina in medulla est, non in superficie, et plerumque aemula manifestis» (De carn. res. 3 = Kr 29). Das Unfassbare und scheinbar Unmögliche ist gerade ein Zeichen seiner Göttlichkeit. Gott ist über alle menschlichen Unzulänglichkeiten und Beschränktheiten erhaben und nicht durch Grenzen der Macht, wie die menschliche Tätigkeit, eingeschränkt.

Am klarsten spricht sich Tertullian in seiner Schrift *De fuga in persecutione* aus: «Quid enim diuinum non rationale, non bonum? Quid bonum non diuinum? . . . nihil enim a deo non bonum, quia diuinum, quia rationale» (De fuga 4, 1 s. = KBB 24) ¹⁾. Was von Gott kommt, ist also immer vernunftgemäss. Im Göttlichen kann es keinen Widerspruch zur Vernunft geben. Auch Grabmann ²⁾ und d'Alès vertraten diese Ansicht über Tertullians Haltung; letzterer sagte dazu: «Dans la pensée de Tertullien, l'adhésion à la religion chrétienne est un acte éminemment raisonnable ³⁾.» Tertullians Einstellung zeigen auch die Beweisführungen für die natürliche Gotteserkenntnis: aus dem äusseren Kosmos (der sichtbaren Schöpfung) und aus dem inneren Kosmos (der menschlichen Seele) (vgl. bes. Apol. 17 = Ho 44 ss.; De test. an. = RW 134 ss.). Er fürchtet keinen Schaden für den Glauben von der Vernunftkenntnis, da sie diesem konform ist. Es ist daher nur folgerichtig, wenn er der Vernunfttätigkeit die «libertas ingenii» (De an. 2 = RW 302) zugesteht. Mit dieser «libertas ingenii» bezeichnet er die Freiheit des Forschens, die vorurteilslose und unbefangene Tätigkeit der Vernunft. Das Höhere, Wertvollere ist natürlich die Erkenntnis aus der Offenbarung und deren Annahme. Einen besseren Lehrmeister als Gott kann man nicht finden (De an. 1 = RW 300) ⁴⁾.

Wenn man das Gesagte überblickt, so wird man zugeben, dass wir in Tertullian eine durchaus philosophische Natur vor uns haben ⁵⁾. Er stiess in vieler Beziehung in Neuland vor, entbehrte der Vorgänger,

¹⁾ Über die Beziehung zwischen bonitas und ratio bei Gott vgl. V. Naumann S. J., Das Problem des Bösen in Tertullians zweitem Buch gegen Marcion, in: Zeitschrift für katholische Theologie 58 (1934) 328 ff. (im folgenden zitiert mit: Naumann und Seitenzahl).

²⁾ Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg i. Br. 1909, 118 f.

³⁾ Adhemar d'Alès, La théologie de Tertullien, Paris 1905, 33 (im folgenden zitiert mit: d'Alès und Seitenzahl).

⁴⁾ Vgl. Lortz, Vernunft, 134.

⁵⁾ Vgl. H. Ritter, Geschichte der Philosophie, 12 Bde., Hamburg 1829 bis 1853, V, 3, 3, 417.

die ihm vielleicht eine Orientierung hätten bieten können. Er hat aber das Problem des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen in seiner ganzen Tragweite erkannt und durchaus richtig gelöst, so dass seine Gedanken bis heute Geltung besitzen. Er hat im «einzelnen Gedanken ausgesprochen und Formeln geprägt, die nicht wieder verklungen sind ¹⁾».

Zweitens: Tertullian hat wohl manche Ausdrücke geprägt, die auf den ersten Blick einen Widerspruch zwischen Offenbarung und Vernunftkenntnis zu vertreten scheinen. Wir müssen uns aber diese Formulierungen genauer ansehen.

a) Der Ausdruck «Credo quia absurdum» findet sich bei Tertullian *nirgends* in dieser Formulierung ²⁾. Ein ähnlich klingender Ausspruch findet sich aber in *De carne Christi* 5 (Kroy 200): «Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile.» Eine treffliche Erklärung zu dieser Stelle bietet er selbst in *De baptismo* 2 (RW 201 s.). Gerade die Unscheinbarkeit und Einfachheit in den Werken Gottes ist es, die den Menschen stutzen lässt, wie der Mensch eben immer geneigt ist, das scheinbar Nichtbedeutende und das Unscheinbare auch als tatsächlich unbedeutend zu erklären. Aber gerade hierin zeigt sich Gottes Grösse: Gottes Werke sind über alles staunenswert gerade durch ihre Einfachheit und scheinbare Unbedeutendheit. Das Ganze ist eigentlich nur eine erweiternde Erklärung des Pauluswortes in 1. Kor. 1, 25, 27.

In der Schrift *De carne Christi*, die sich gegen Markion richtet, der Christus einen wahren, menschlichen Leib absprach ³⁾, verteidigt Tertullian gegen ihn die Möglichkeit eines Geborenwerdens Gottes (c. 3 = Kroy 192 ss.), wobei er ausführlich begründet (cc. 4 u. 5 = Kroy 196 ss.), dass es für Gott keineswegs unmöglich sei, geboren zu werden. Dabei stellt er den wohl berechtigten Grundsatz auf, «man dürfe über Göttliches nicht urteilen nach unserer beschränkten, menschlichen Denkungsart, am wenigsten nach oberflächlicher, einseitiger Betrachtung ⁴⁾».

¹⁾ N. Bonwetsch in: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* XIX³ 551; vgl. auch Fr. Loofs-K. Aland, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* I, Halle-Saale ⁵1950, 128.

²⁾ Vgl. Ueberweg-Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlin ¹¹1928, 51.

³⁾ Vgl. dazu Loofs-Aland, a. a. O., 84.

⁴⁾ Becker 304.

Bei einem anderen Ausspruch handelt es sich darum, die Ansicht, Tertullian habe eine dem Ontologismus ähnliche, unmittelbare Gotteserkenntnis vertreten, zu prüfen.

b) Gerdil, Staudenmaier und Klee wollten bei Tertullian eine unmittelbare und unwillkürliche Gotteserkenntnis finden. In einem ähnlichen Sinne könnte vielleicht auch d'Alès verstanden werden, wenn er sagt: «Le monde est pour tout homme une révélation immédiate de Dieu, du vrai Dieu» (p. 39). Die Auseinandersetzung geht vor allem um das ganze Buch *De testimonio animae*, wo es sich um die Gotteserkenntnis der natürlichen, noch nicht verbildeten Seele handelt. Dabei wurden besonders die Worte «. . . doctrinam esse naturae et *congenitae* et *ingenitae* conscientiae tacita commissa» (*De test. an.* 5 = RW 141) ins Treffen geführt.

Erstens ist hierzu zu bemerken, dass aus einer angeborenen Gotteserkenntnis noch lange nicht eine unmittelbare Gotteserkenntnis folgen würde. Zweitens sind die Ausdrücke «*congenitae* et *ingenitae*» sicherlich nicht im buchstäblichen Sinne zu verstehen. Der Sinn ist vielmehr der, den auch Thomas von Aquin den Worten gibt: «*Dei cognitio dicitur nobis innata, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus, Deum esse*» (*In Boethium, De Trinitate* q. 1. a. 3.). Tertullian verwandte ja «*congenitus*» und «*ingenitus*» nicht nur für die Erkenntnis des Daseins Gottes, sondern auch für die anderen Erkenntnisse der Seele: die Einzigkeit und Güte Gottes, sein Richteramt, die Auferstehung und die Unsterblichkeit der Seele. Wollte er aber alle diese Erkenntnisse als angeboren und unmittelbar annehmen, so würde er sich selbst widersprechen, da er die Lehre Platons von den angeborenen Ideen entschieden ablehnt (*De an.* 18 u. 24 = RW 326 ss., 337 ss.).

Bezüglich der Gotteserkenntnis sagt er sogar noch ausdrücklich über die Seele: «*fieri enim, non nasci solet Christiana*» (*De test. an.* 1 = RW 135). Wenn er hier auch von der «*anima christiana*» spricht, so versteht er doch darunter die Seele, die in erster Linie im Besitz der richtigen Kenntnis Gottes ist. Somit drückt er deutlich aus, dass es keine angeborene und unmittelbare Gotteserkenntnis gibt. Derselbe Gedanke findet sich im *Apologeticum*: «*fiunt, non nascuntur Christiani*» (c. 18, 4 = Ho 46). Es steht für ihn fest, dass sich die Seele die Kenntnis Gottes leicht erwerben kann, aber sie muss sie sich *erwerben*. Deshalb ist auch der (theoretische) Atheismus für längere Zeit unmöglich und unentschuldigbar, auch vor der Offenbarung und ohne sie (*De poenitentia* 5, 2-4 = KBB 150). Tertullian bekennt sich

zur aristotelisch-stoischen Lehre der Erkenntnis: Die Sinneserkenntnis steht am Anfang. Von hier aus mag der Mensch in höhere, geistige Gehalte vordringen.

Das wird noch besser verständlich, wenn wir die geistige Verwandtschaft Tertullians mit den Stoikern berücksichtigen. Bei den meisten Stoikern ist an eine angeborene Idee nicht zu denken. Wir haben es vielmehr mit den sogenannten *κοινὰ ἔννοιαι* zu tun¹⁾. Diese *κοινὰ ἔννοιαι*, auch *φυσικὰ ἔννοιαι*, *προλήψεις*, *ἔμφροτοι προλήψεις* genannt, sind keine angeborenen Ideen, sondern jene Begriffe, die die Vernunft ohne weiteres schwieriges wissenschaftliches Denken erwerben kann. Sie finden sich überall, sind ein Gemeingut aller Menschen und werden nach dem Erwachen der Vernunft im Menschen mit einer gewissen Notwendigkeit erkannt. Es ist also dabei «nicht an ein aktuelles Angeborensein zu denken, wohl aber an ein potentielles. Der menschlichen Vernunft wird die Fähigkeit zugesprochen, auf Veranlassung der Erfahrung, als allgemein gültige Grundlagen der sittlichen Bewertung Begriffe von solcher Allgemeinheit und Sicherheit zu bilden, dass dabei nur an ein von Natur aus bestimmt gerichtetes Vermögen gedacht werden kann²⁾». Auf Grund des ideellen Zusammenhanges Tertullians mit den Stoikern können wir mit gutem Grund annehmen, dass Tertullian, wenn er von «sensus communes» spricht, von stoischen Einflüssen in Form der *κοινὰ ἔννοιαι* bestimmt wird.

Es bleibt jetzt ein Drittes zu erwägen, und das ist

c) eine angebliche Unterbewertung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit an mehreren Stellen, die traditionalistisch klingen sollen: «Cui enim ueritas comperta sine deo? cui deus cognitus sine Christo? . . . a deo discas quod a deo habeas, aut nec ab alio, si nec a deo . . . porro non amplius inueniri licet quam quod a deo discitur; quod autem a deo discitur, totum est» (De an. 1 u. 2 = RW 299 ss.). Zunächst muss man hier festhalten, dass Tertullian auf jeden Fall eine natürliche Gotteserkenntnis lehrt und verteidigt, wie aus Apol. 17 (Ho 44 ss.) ohne jeden Zweifel hervorgeht. Vor dem geschriebenen Wort der Schrift und dem gesprochenen der Prophetie war die Seele mit ihrer natürlichen Gotteserkenntnis: «certe prior anima quam littera et prior sermo quam liber et prior sensus quam stilus et prior

¹⁾ Vgl. H. Meyer, Geschichte der abendländischen Weltanschauung I, Würzburg 1947, 319 ff.; E. Zeller-E. Wellmann, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung III, 1, 1, Leipzig⁵ 1923, 83 ff.; Fuetscher 238 f.

²⁾ Meyer, a.a.O. I, 321.

homo ipse quam philosophus et poeta» (De test. an. 5 = RW 141) ¹⁾. Zur Gotteserkenntnis ist die Offenbarung nicht absolut notwendig, sie ist uns aber im höchsten Grade nützlich, da wir durch sie das Wesen Gottes besser, d. h. irrtumslos und leicht, erkennen. Es ist eben der Unterschied zwischen der Erkenntnis aus den Werken der Natur und der Erkenntnis aus dem geoffenbarten Glaubensgut, der aus diesen Stellen herausklingt. Wir werden später noch darauf zurückkommen.

Zur Interpretation der oben angeführten Stelle bemerkt Lortz, «dass Tertullian wohl sagt: a Deo, dass das aber nicht ohne weiteres ausgelegt werden darf als: a Deo qua revelante. Vielmehr nimmt er den Ausdruck, und insofern er nicht nur die vollkommene Erkenntnis Gottes im Auge hat, wie es der Vergleich fordert, nur als: a Deo i. e. a natura quae et qua a Deo est ²⁾».

d) Es ist Tertullian auch nicht erspart geblieben, in den Verdacht zu kommen, ein Vertreter des Rationalismus zu sein ³⁾. Es ist jedoch bei Tertullian eine selbstverständliche Tatsache, dass uns Gott auch Wahrheiten offenbaren kann, die jede menschliche Vernunft übersteigen. Das ergibt sich schon aus der Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes. Vollkommen (adäquat) kann Gott nur durch sich selbst erkannt werden (Apol. 17 = Ho 44 ss.). Es würde ja auch dem Begriff des Unendlichen widersprechen, könnte es von einem endlichen Wesen ausgeschöpft werden. Zu diesen unbegreiflichen Glaubensgeheimnissen gehören die Trinität, die gesamte Erlösung, in der Gott ganz kleine und unscheinbare Dinge zu erhabenen Wirkungen gebraucht, wie z. B. bei der Taufe, wo die Abwaschung mit Wasser die Wiedergeburt zum ewigen Leben bewirkt (De bapt. 2 u. 3 = RW 201 ss.). Auch ist der Sohn Gottes nicht deswegen vom Himmel herabgestiegen und hat eine Seele angenommen, damit die Seele sich selbst, also natürliche Wahrheiten, kennenlerne, sondern in sich selbst Christus (De carne Chr. 12 = Kroy 222).

e) Schliesslich ist noch auf einige Stellen in den tertullianischen Schriften hinzuweisen, die eine selbständige Stellung der beiden Erkenntnisquellen, Vernunft und Offenbarung, in Frage stellen könn-

¹⁾ Ein dem christlichen Altertum durchaus kein fremder Gedanke; die Vita S. Antonii des hl. Athanasios erzählt uns z. B. (c. 73 = MG 26, 946): λέγει πρὸς αὐτοὺς ὁ Ἀντώνιος· Ὑμεῖς δὲ τί λέγετε; Τί πρῶτόν ἐστι, νοῦς ἢ γράμματα; καὶ τί τίνος αἴτιον, ὁ νοῦς τῶν γραμμάτων, ἢ τὰ γράμματα τοῦ νοῦ; Τῶν δὲ εἰπόντων πρῶτον εἶναι τὸν νοῦν, καὶ τῶν γραμμάτων εὐρέτην· ἔφη ὁ Ἀντώνιος· Ὡ τοίνυν ὁ νοῦς ὑγιαίνει, τοῦτω οὐκ ἀναγκαῖα τὰ γράμματα.

²⁾ Lortz, Vernunft, 136.

³⁾ Vgl. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Tübingen ⁴1909, 496–506, 522–525.

ten: Tertullian spricht sich wiederholt dahin aus, dass die Philosophie die Wahrheiten, die sie mit dem christlichen Glauben gemeinsam hat, aus der Heiligen Schrift geschöpft habe. Daraus könnte man den Schluss ziehen, dass bei Tertullian doch die Offenbarung die einzige vollwertige Erkenntnisquelle sei. Solche Stellen finden sich in Apol. 47: «Quis poëtarum, quis sophistarum, qui non omnino de prophetarum fonte potaverit?» (Ho 109)... «Unde haec, oro vos, philosophis aut poëtis consimilia? non nisi de nostris sacramentis» (Ho 112) (vgl. auch De test. an. 5 = RW 141). Dazu ist zu bemerken: Die natürliche Gotteserkenntnis Tertullians stammt ja weder aus der Heiligen Schrift noch aus den Büchern der Philosophen. Tertullian befragt die unverbildete, gesunde und nicht voreingenommene menschliche Vernunft. Wiederholt hat er den Grundsatz ausgesprochen: «prior anima quam littera.» Dazu kommt, dass wir es hier wahrscheinlich mit einem argumentum ad hominem zu tun haben, da Tertullian sicherlich nicht zugeben wollte, dass man das Christentum in eine Reihe mit den Philosophien stellt. Besonders in Apol. 46 s. (Ho 105 ss.) verwahrt er sich sehr energisch dagegen und hebt das Christentum, das ein «negotium divinum» ist, nachdrücklich von einem «philosophiae genus» ab (46, 2 = Ho 105 s.). Das Christentum ist für Tertullian der Baum, von dem alle anderen Zweige der Philosophie erst entsprossen sind. Die Heiligen Bücher sind die ältesten, und nach dem Präskriptionsprinzip kann das Ältere unmöglich vom Jüngeren abstammen. Auch ist noch der Einfluss der Uroffenbarung zu beachten ¹⁾).

Den ersten und zweiten Abschnitt dieser Studie zusammenfassend, können wir also sagen:

1. Tertullian ist ein Gegner der zeitgenössischen Philosophenschulen, die ihre Zeit und ihre Fähigkeiten teilweise mit unnützen Untersuchungen vergeudeten, um dann vielleicht gar noch zu einem Resultat zu kommen wie Epikur: «quae super nos, nihil ad nos» (Ad nat. II 4 = RW 101).

2. Er ist nicht nur kein Feind, sondern ein ausgesprochener Befürworter der gesunden, ungekünstelten menschlichen Vernunfttätigkeit ²⁾).

¹⁾ Vgl. Fuetscher 8.

²⁾ Vgl. Meyer, Geschichte der abendländischen Weltanschauung II, Würzburg 1947, 33 f.; über die Stellung Tertullians zur Philosophie im allgemeinen vgl. G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893, 1–29, sowie die neueren Arbeiten von C. de L. Shortt, Labhardt und Refoulé (nähere Angaben darüber bei Altaner, Patrologie, Freiburg i. Br. ⁵1958, 141).

3. Vernunft und Offenbarung widersprechen einander nicht, sondern sind aufeinander abgestimmt. Viele wichtige Wahrheiten kann der Mensch mit der natürlichen, unverdorbenen Vernunft erkennen, wenn er sich ein für die Wahrheit aufgeschlossenes Herz bewahrt. Etwaige schroffe Aussprüche sind aus dem Charakter und Stil Tertullians sowie aus den besonderen Umständen, unter denen er seine Schriften verfasste, zu erklären und zu verstehen.

4. Es lassen sich bei Tertullian keine angeborene Gotteserkenntnis (im Sinne des Ontologismus), keine traditionalistischen ¹⁾ oder rationalistischen Gedankengänge nachweisen. Der Gedanke der natürlichen Gotteserkenntnis klingt in allen seinen Schriften an.

5. Dadurch dass Tertullian die heidnischen Philosophen ihre Lehren aus der Heiligen Schrift schöpfen lässt, entsteht nur eine scheinbare Schwierigkeit, denn das Prinzip, von dem Tertullian ausgeht, ist nicht die Philosophie im Sinne der damaligen Zeit, sondern die reine menschliche Vernunft.

Letztlich spiegelt sich in den Darlegungen Tertullians vielleicht doch auch der Widerstreit zwischen den beiden grossen Bewegungen der altchristlichen Theologie, nämlich zwischen dem Bestreben, das Christentum als die einzig wahre Philosophie, als die Erfüllung aller rationalen Ansprüche schlechthin, erscheinen zu lassen, und zwischen dem Bestreben, es als das absolut Neue (und doch zugleich Uralte), allen anderen geistigen Erscheinungen schlechthin Überlegene, das einen radikalen Bruch mit der versinkenden Kultur der Antike fordert, darzutun.

3. Der Weg zu Gott

A) Das methodische Vorgehen in der Gotteserkenntnis

Das methodische Vorgehen bezüglich der Gotteserkenntnis, das heute in der Theodizee befolgt wird ²⁾, lässt sich in seinen Grundzügen schon bei Tertullian deutlich erkennen. Es handelt sich darum, zuerst die Frage nach dem Dasein Gottes zu beantworten. Aus dieser Antwort wird sich dann die zweite Stufe der Untersuchung, die Behand-

¹⁾ Vgl. Adv. Marc. I 18 (Kr 313): «Nos definimus deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum, natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus.»

²⁾ Vgl. J. Donat S. J., Theodicea, Heidelbergae ⁸1945, 4: «De Deo ita agemus, ut primum inquiramus, num sit, de existentia eius tractando; deinde inquiremus, quid et qualis sit, de essentia et attributis agendo.»

lung des Wesens, der Eigenschaften Gottes, ergeben, die sich uns durch seine Wirkweise *ad extra*, durch seine Schöpfertat und seine zahllosen Wohltaten gegenüber dem Menschengeschlecht kundtun: «... prius est, ut eum probes esse per quae deum probari oportet, per opera, tunc per beneficia. primo enim quaeritur, an sit, et ita, qualis sit. alterum de operibus, alterum de beneficiis dinoscetur» (*Adversus Marcionem* I 17 = Kr 312). Obwohl sich diese Stelle in erster Linie gegen Markion und seine Anhänger richtet, handelt es sich doch um einen allgemeinen Grundsatz der Gotteserkenntnis.

B) Die Beweisarten für das Dasein Gottes

Gott wird in der Natur durch seine Werke erkannt, in der Lehre aber durch das geoffenbarte Glaubensgut: «*natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus*» (*Adv. Marc.* I 18 = Kr 313). Wenn bei Tertullian Aussprüche vorkommen, die den Heiden scheinbar die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis absprechen, so meint Tertullian damit die tiefere, christliche Gotteserkenntnis (z. B. *Adversus Iudaeos* 3 = Kroy 262 s.). Die Offenbarung lässt die Gotteserkenntnis sicherlich leichter und sicherer zustandekommen. Das betont Tertullian auch immer wieder gegen die heidnische Philosophie; die Unsicherheit der Philosophen in der Gotteserkenntnis liessen ihn hier vorsichtig und ablehnend werden.

Damit will er aber andererseits nicht die Leichtigkeit und Sicherheit der natürlichen Gotteserkenntnis leugnen. Deshalb gibt es auch für den Atheismus keine Entschuldigung. Die Nichterkenntnis des einen, wahren Gottes durch längere Zeit hindurch ist immer schuldhaft. Der Fehler liegt dabei nicht im Verstand, sondern im Willen, der die Zustimmung zu dem, was der Verstand schon erkannt hat, nicht geben will (*Apol.* 17 = Ho 44 ss.). Das Element des Willens zeigt auch der Beginn von *Apol.* 18 (Ho 46), der sich zwar auf die Offenbarung bezieht, trotzdem aber die Bedeutung des persönlichen Suchens hervorhebt. Tertullian gibt damit nur eine allgemeine christliche Überzeugung wieder, die schon im Römerbrief des Apostels Paulus ausgesprochen ist (1, 20; 2, 15) und in verschiedenen Schattierungen und leichten Variationen immer wieder auftaucht.

Tertullian hat für die Gotteserkenntnis zwei oder, besser, drei Wege eingeschlagen. Als alles überragende und unwiderlegbare Argumente stehen vor ihm: 1. der Beweis für das Dasein Gottes aus dem Zeugnis der Welt (aus dem äusseren Kosmos), 2. der Beweis aus dem

Zeugnis der menschlichen Seele (aus dem inneren Kosmos) ¹⁾, und 3. lässt sich bei ihm noch der Ansatzpunkt für den Beweis nachweisen, der in der späteren ausgebauten Theodizee das *argumentum ex consensu populorum* (*argumentum ethnologicum*) genannt wurde ²⁾.

*a) Der Beweis für das Dasein Gottes aus dem Zeugnis der Welt
(Kosmologischer Beweis)*

Die Schöpfung offenbart den Menschen (als natürliche Offenbarung) ihren Urheber und Schöpfer. Seine zahlreichen und grossen Werke umgeben die Menschen, erfreuen und erschrecken sie: «*plena et occupata sunt omnia suo auctore*» (*Adv. Marc. I 11 = Kr 304*). Tertullian findet es fast überflüssig, diese Tatsachen hervorzuheben: «*Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus, quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur, vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus?*» (*Apol. 17, 4 = Ho 45*). Gott als Schöpfer wollte den Menschen nicht verborgen bleiben; gerade das ist ein besonderer Beweis seiner Güte. Gott schuf den Menschen, ein Wesen, das ihn erkennen, lieben und geniessen kann (*Adv. Marc. II 4 = Kr 337 ss.*) ³⁾. Dieser Gott brachte den Weltenraum aus dem Nichts hervor, stattete ihn mit den Elementen, Körpern und Geistern aus (*Apol. l. c.*) und ordnete ihn, daher der Name *κόσμος*.

Gott selbst ist zwar unsichtbar, kann aber doch durch seine Werke erreicht werden. Er ist durch seine Huld gegenwärtig und kann auf Grund seiner Werke durch die menschlichen Sinne «geschätzt ⁴⁾» werden. Andererseits überragt er aber wieder jede Schätzung und Wertung. Der Anklang an *Röm. 1, 20 ff.* ist hier unverkennbar. Diese Stelle in *Apol.* darf aber nicht so verstanden werden, als ob Tertullian hier an eine nur sinnliche Erkenntnis denken würde. Er meint nicht nur die Tätigkeit der Sinne allein, sondern die gesamte Erkenntnistätigkeit des Menschen, die freilich durch die sinnliche Anschauung ihren Anfang bei der sichtbaren Schöpfung nimmt. Der

¹⁾ Vgl. Lortz I 233: «Es ist typisch für die hellenistische Apologetik, den Makrokosmos und den Mikrokosmos nebeneinander als Quelle der Gotteserkenntnis zu verwerten, T. folgt diesem Beispiel.» Dazu K. Gronau, *Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung*, Tübingen 1922, 20, Anm. 2 (im folgenden zitiert mit: Gronau und Seitenzahl).

²⁾ Vgl. Donat. l. c., 74 ss.

³⁾ Vgl. d'Alès 38.

⁴⁾ «Aestimare» bedeutet hier die Abschätzung einer Grösse, deren Hochschätzung und deren Anerkennung.

Beweis dafür findet sich im Buch von der Seele, wo Tertullian die Notwendigkeit der Sinneserkenntnis stark betont (De an. 18 = RW 326 ss.). Auch hier verweist er wieder auf Röm. 1, 20: Die Seele empfindet durch den Leib das Körperliche, wie das Unsichtbare durch das Sichtbare erkannt wird, denn «das Erscheinende ist des Verborgenen Offenbarung¹⁾». Eine Ergänzung zu Apol. 17 bildet De pudicitia 9 (RW 235 ss.), wo Tertullian von der Parabel vom verlorenen Sohn spricht (Lk. 15, 11). Auch der Heide stammt von Gott ab und erfreut sich jener Weisheit und natürlichen Erkenntnis Gottes. Freilich haben die Heiden diese Gabe verschleudert und verschwendet und bemühen sich gar nicht, auf diesem Erkenntnisweg voranzuschreiten, obwohl sie von Gott, ihrem Schöpfer, diese Gabe erhalten haben. Wiederholt betont Tertullian, dass der Schöpfergott von Natur aus aus seinen Werken allen erkennbar ist²⁾. Von dieser Erkenntnis sind trotz ihres Widerstandes schon viele Menschen erleuchtet worden (Adv. Marc. I 18 = Kr 313: «quem natura iam intellegunt»). Auf den Einfluss des Willensmomentes wurde schon oben hingewiesen. Der Mensch kann das Dasein Gottes einfach nicht ignorieren. Der innere und äussere Kosmos rufen es laut und klar den Menschen zu³⁾.

Tertullian verwendet für die Erkenntnis Gottes zwei Ausdrücke: cognoscere und recognoscere. Das einfache Erkennen und das reflexive Betrachten der erkannten Wahrheit, aus der weitere Schlussfolgerungen gezogen werden, die sich auf die praktische Lebensführung beziehen. Dieses Verhältnis gilt sowohl im Bereich der natürlichen Gotteserkenntnis als auch für die Beziehung zwischen der Erkenntnis aus der Vernunft und der Offenbarung, durch die die Vernunftserkenntnis eine Vertiefung, Erweiterung und Klärung erfährt (vgl. dazu bes. Adv. Marc. I 18 = Kr 313)⁴⁾.

Die Menschen haben nun das cognoscere ausgeübt, aber das recognoscere oft unterlassen. Sobald sie Gott als Daseienden erkannt

¹⁾ De an. 18 (RW 329): «facies occultorum ea quae apparent.» Meyer (a. a. O. II, 66) bemerkt dazu, Tertullian sei «mit der Degradierung der Sinneswahrnehmung nicht einverstanden. Sie hat ihren Sitz in derselben Seele wie die Ratio, und auf den Sinnen baut sich alle Erkenntnis auf».

²⁾ Adversus Judaeos 2 (Kroy 254 ss.) verteidigt Tertullian die Ansicht, dass es den Heiden schon vor Moses möglich war, mit Gott durch das Naturgesetz in Berührung zu kommen.

³⁾ Derselbe Gedanke findet sich auch bei Augustinus, der die Anschauungen seines Landsmannes nur eingehender zu rechtfertigen und hier und da schärfer zu fassen, aber nicht zu ändern brauchte (vgl. bes. Confessiones X 6 und XI 4 = CSEL 33, 231 ss. und 284).

⁴⁾ Vgl. Fuetscher 25 f.

hatten, unterliessen sie die weiteren Schlussfolgerungen und Anwendungen auf ihr Leben, bogen die Erkenntnis Gottes in andere Resultate um, indem sie die Elemente, Tiere und auch mit Lastern behaftete Menschen vergötterten. Darin besteht, im selben Sinne wie Röm. 1, 21–23, das Hauptvergehen der Menschen: Sie wollen den nicht erkennen, den sie nicht ignorieren können (Apol. 17 = Ho 44 ss.). Wenn das Menschengeschlecht Gott in der richtigen Weise gesucht hätte, so hätten sie den gesuchten Gott auch erkannt und den erkannten entsprechend geehrt (Apol. 40, 11 = Ho 98). Als Belohnung wären dann nicht seine Strafgerichte über die Menschen gekommen, sondern sie hätten seine Erbarmungen erfahren. Gott spendete seine Güter allen Menschen, gab sich durch seine Werke ihnen zu erkennen. Sie aber wollten ihn nicht anerkennen (*recognoscere*), hätten sie ihn vielleicht auch erkannt (*cognoscere*). Über diese Verfehlung werden die Menschen beim letzten Gericht Rechenschaft ablegen müssen (De carn. res. 14 = Kr 43). Auch die Notwendigkeit der Erkenntnis Gottes aus seinen Werken ergibt sich aus dieser alle umfassenden Verantwortlichkeit. Die Heiden könnten ja nicht zur Rechenschaft gezogen werden, hätte diese Erkenntnis aus den Werken nicht für alle Geltung. Die Werke Gottes stehen in einer solchen Grösse und Anzahl, in einer solchen Güte, Herrlichkeit und Mannigfaltigkeit *allen* vor Augen, dass keiner eine Entschuldigung findet. Näheres wird darüber noch bei der Widerlegung Markions durch Tertullian zu sagen sein.

Als Geschöpfe Gottes haben seine Werke eine zweifache Bedeutung: Sie sollen 1. den Menschen zur Gotteserkenntnis führen; sie sollen aber 2. auch durch Analogien zu einem tieferen und leichteren Verständnis der geoffenbarten Glaubenswahrheiten verhelfen.

Wie schon oben bemerkt, ist die erste Frage, die in der Gotteserkenntnis zu beantworten ist: «*an sit deus?*». Mit dieser verbunden taucht aber zugleich die zweite Frage auf: «*qualis sit?*». Aus dem Buch der Schöpfung können wir nun nicht nur allein das Dasein Gottes herauslesen, sondern auch eine Reihe von Eigenschaften, die aus seinem Dasein unmittelbar folgen. «Es ist der *eine wahre Gott, der Urheber und Herr des Weltalls*, den uns die Werke ebensowohl wie das Zeugnis der Seele kundtun. So verehren die Christen denselben Gott, den auch die Heiden von Natur aus kennen, vor dessen Blitz und Donner sie zittern, an dessen Gaben und Wohltaten sie sich freuen» (Ad Scapulam 2, 1 = KBB 9) ¹⁾. Auch ein Zeugnis der *Weisheit* und

¹⁾ Fuetscher 27.

Macht Gottes ist die Schöpfung. Gott schafft nichts seiner Unwürdiges, auch die Welt ist somit nicht Gottes unwürdig. Tertullian weist auf das herrliche Kunstwerk hin, das sich uns im Kosmos offenbart und von seinem weisen Urheber erzählt.

Der Weg zu Gott aus den Werken ist ein sicherer und leichter Weg, aber auch der einzige für uns allein gangbare und mögliche. Er ist gewissermassen das Fundament auch der Offenbarung, das es Gott erst ermöglicht, den Glauben von uns zu verlangen ¹⁾. Zwar bietet die Annahme des Glaubens trotzdem noch gewisse Schwierigkeiten (Apol. 21, 22 = Ho 58), aber diese liegen mehr auf der Seite des Willens als der Vernunft und sind auch von Gott so beabsichtigt, um ein Verdienst zu ermöglichen. Der Glaube selbst muss vernünftig sein. Deshalb geht die Erkenntnis des Daseins Gottes voraus.

Das ist Tertullians Weg zu Gott aus der Schöpfung in seinen Grundgedanken. Tertullian hält weitere Ausführungen nicht für notwendig, da gerade die Tatsache der Schöpfung jedermann klar und eindrucksvoll vor Augen steht (Apol. 17, 4 = Ho 45). Er bringt keinen reich abstrakten, nüchternen Beweis, sondern will mit steter Zielstrebigkeit in seinen Darlegungen die Menschen zutiefst vom Dasein Gottes überzeugen. Dennoch dürfte es nicht richtig sein, Tertullian eine philosophische Formulierung seines Gottesbeweises abzusprechen ²⁾. Es kommt ja nicht nur auf die «philosophischen Formulierungen» an, sondern auf den Gedanken, der auch eine schlichte Sprache adeln kann. Wenn wir dazu noch bedenken, dass Tertullian einerseits im fortwährenden Kampf gegen Heidentum und Häresie steht, andererseits sich sein Rüstzeug, sowohl sprachlich als auch methodisch-theologisch, erst schaffen musste, so werden wir nicht erwarten, bei ihm ein ausgebautes, streng in Thesen gegliedertes, übersichtliches System der Theodizee zu finden. Man kann nicht deshalb über seine «klugen und vernünftigen Äusserungen» hinwegsehen und dann ein «ganz kärgliches Resultat» erhalten wollen ³⁾, weil sie nicht in ein so theoretisches Gewand gehüllt sind, wie man das heute vielleicht erwarten dürfte.

Gehen wir nun zum Zeugnis aus dem inneren Kosmos, aus der menschlichen Seele, über.

¹⁾ Adv. Marc. I 10 (Kr 303); 11 (Kr 304 s.): «nostrum deum non alias manifestum est esse quam quia totum condicit hoc.»

²⁾ So Lortz I 221.

³⁾ A. a. O.

b) Der Beweis aus dem Zeugnis der Seele (Anthropologischer Beweis)

aa) Der Inhalt des Seelenzeugnisses

Wir stehen nun vor dem Hauptgottesbeweis, vor dem Beweis aus der menschlichen Seele. Der Beweisgang tritt zum erstenmal in Apol. 17, 4b–6 (Ho 45) auf, um sich später in der kleinen Schrift *De testimonio animae* in seiner vollen Wucht und Grösse zu entfalten. Texte, die vom Zeugnis der Seele handeln, finden sich auch noch an anderen Stellen von Tertullians Werken ¹⁾.

Tertullian befragt die unverbildete, durch keinen Einfluss der skeptischen Philosophie verdorbene menschliche Seele. Dieses Zeugnis ist besser als alle Büchergelehrsamkeit, lebensvoller als alle Theorie, verbreiteter als jede Veröffentlichung, ja es ist grösser als der ganze Mensch, es ist nämlich alles, was der Mensch ist (vgl. *De test. an.* 1 = RW 135). Tertullian sucht nicht die Seele, die in den Schulen und Bibliotheken gebildet und in den Akademien und Säulenhallen erzogen wurde, er sucht die ganz einfache Volksseele, die er auf der Gasse, an den Strassenecken und in der Werkstätte findet.

Hier tritt augenfällig Tertullians Verwandtschaft mit der Stoa in Erscheinung. Wie Tertullian die unverbildete Volksseele sucht, so ging einst auch Krates zum Schuster, um ihm den *Protrepikos* des Aristoteles vorzulesen, da der Schuster fähiger sei als der König, die wahre Philosophie zu verstehen ²⁾. Gerade der Mangel an Erfahrung ist das Wertvollste, da er die Voraussetzung für ein vorurteilsloses Denken ist.

Das Ziel Tertullians ist der Nachweis, dass auch die Heiden den einen wahren Gott, den Schöpfer des Weltalls, denselben Gott, den auch die Christen verehren, anerkennen ³⁾.

Der Beweis gründet sich auf die vielen, unwillkürlichen Äusserungen eines natürlichen Gottesbewusstseins der Seele, das sich immer und immer wieder bemerkbar macht, obwohl die Seele im Kerker des Körpers eingeschlossen, von verkehrter Erziehung und Bildung umstrickt, von Lüsten und Begierden entkräftet, falschen Göttern sklavisch unterworfen ist ⁴⁾. Um so wertvoller wird das Zeug-

¹⁾ *De carn. res.* 3 (Kr 29); *Adv. Marc.* I 10 (Kr 303); *De carne Chr.* 12 (Kroy 222); *De an.* 41 (RW 368 s.).

²⁾ Vgl. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen ² u. ³ 1912, 77.

³⁾ *De test. an.* 2 (RW 136): «Non placemus deum praedicantes hoc nomine unico unicum, a quo omnia et sub quo uniuersa.»

⁴⁾ Apol. 17, 5 (Ho 45).

nis erscheinen, wenn es sich trotz so vieler Hindernisse eine Bahn bricht und sich kundgibt. Diese Äusserungen beweisen uns das Dasein Gottes sowie verschiedene seiner Eigenschaften, vor allem die Einzigkeit, und diejenigen, die sich aus seiner Beziehung zur Schöpfung, besonders zum Menschen, ergeben ¹⁾. Was sagt uns nun dieses Zeugnis ?

Als *Erstes* führt es uns zu Gott, und zwar zu Gott als dem einzigen Herrn und Schöpfer des Weltalls. Die Seele drückt öffentlich und mit aller Freiheit aus, dass irgendein Gott existiert, der alle Macht in seinen Händen hält. Das Prädikat «Gott» gibt die Seele nur diesem Einen, während sie sonst die verschiedenen Götter nur bei ihren Eigennamen nennt: Saturn, Jupiter, Mars, Minerva (De test. an. 2 = RW 136). Wenn diese auch als Götter bezeichnet werden, so ist das eine ihnen fremde Bezeichnung, die sie ohne Berechtigung erhalten und die als Eigenname im wahren und eigentlichen Sinn nur dem einen Gott zukommt. Wie schon oben angedeutet, gibt uns das Zeugnis der Seele aber nicht nur über die Existenz Gottes Auskunft, sondern auch über seine Eigenschaften, die aus der Erkenntnis dieser Existenz folgen. Die Seele bricht in Ausrufe aus wie: «Gott ist gütig! Gott macht es wohl!» und bezeichnet damit die Güte und Liebe des Schöpfers. Dasselbe folgt aus dem Wunsche der Seele: «Es segne dich Gott!» Da Gott ein guter ist, ist auch sein Segen für die Menschen die Quelle aller Güte und allen Segens, die höchste Weihe ihres sittlichen Lebens und Wandels.

Weiters führt uns das Zeugnis der Seele zu Gott, dem Allmächtigen, dem Urheber und Beherrscher der gesamten Schöpfung und infolgedessen auch der Seele selbst. Es gab nämlich welche (und damit meint Tertullian die epikuräische Auffassung), die Gott zwar für den Schöpfer des Weltalls hielten, ihm aber jeden Einfluss auf die Weltregierung, besonders das Richteramt, absprachen. Gott, sagen sie, wäre ja dadurch dem Zorn und den Leidenschaften ausgesetzt, was aber mit der Unveränderlichkeit Gottes unvereinbar ist. Tertullian setzt dieser Meinung das Zeugnis der Seele selbst entgegen (De test. an. 2 = RW 136 s.). Die Seele, die etwas von Gott Gegebenes ist, kennt ihren Geber als den Richter, als den Vergelter von Gut und Böse. Diese Erkenntnis sieht Tertullian in der natürlichen Furcht der Seele vor dem Zorn Gottes und in ihrem Bestreben, Gott für sich gnädig zu stimmen. Diese Furcht und dieses Bestreben gründen eben

¹⁾ De test. an. 2 (RW 136).

in dem Wissen der Seele, dass Gott der allmächtige Herr der Welt und der höchste Richter ist. Dieses Wissen gibt sie in verschiedenen Ausrufen kund ¹⁾. Das gleiche ergibt sich aus der Nennung des Wortes «Gott» bei einem Fluch. Auch dadurch erkennt die Seele Gott als den an, der die Macht hat, die in dem Fluch angewunschene Strafe wirklich zu verhängen. Auch die Anerkennung der Allwissenheit, Allmacht und Güte Gottes offenbart sich in dem Zeugnis der Seele. Doch sind Gott und seine Eigenschaften nicht die einzige Wahrheit, die wir dem Seelenzeugnis entnehmen können. Tertullian sieht noch mehrere andere Wahrheiten durch das Zeugnis der Seele bezeugt oder doch mindestens angedeutet.

Als *Zweites* ergibt sich die Existenz der Dämonen aus diesem Zeugnis. Die Seele gebraucht das Wort «Dämon», um einen Menschen zu bezeichnen, der mit Unlauterkeit oder Bosheit, mit Übermut oder mit einem Makel behaftet ist, wie ihn die Menschen den Dämonen zuschreiben (De test. an. 3 = RW 137 s.). Bei dem Ausdruck der Verachtung und des Abscheues, überhaupt jeder Verwünschung, stösst die Seele spontan das Wort «Satan» hervor. Das ist der Name des Erbfeindes des Menschengeschlechtes und des Engels der Bosheit. Freilich wäre es zuviel verlangt, wollte man von der Seele eine ausgeprägte Kenntnis dieser Wahrheit fordern. Es ist vielmehr ein dunkles Ahnen, ein ahnendes Fühlen, was auch für die folgenden Zeugnisse für das Wissen des Menschen um die Verderbtheit seiner Natur und die Unsterblichkeit der Seele gilt.

Tertullian befindet sich hier in einer Abwehr gegen die Verspottung des christlichen Glaubens an die Existenz eines Satans und der Dämonen ²⁾. Daher legt er das Hauptgewicht nicht so sehr auf den Existenzbeweis als darauf, dass auch die Heiden in den Ausrufen der Seele Dämonen und den Satan als wirkliche Wesen anerkennen. Auch die Antithese von «deus bonus – homo malus» im zweiten Kapitel De test. an. ist im Sinne eines Ahnens und Fühlens zu verstehen. Die Seele verspürt irgendwie, dass sich der Mensch nie vollkommen und ganz in der richtigen Ordnung befindet, sondern davon abgewichen

¹⁾ L.c. (RW 137): «an non timet quem magis propitium uelit quam iratum? unde igitur naturalis timor animae in deum, si deus non nouit irasci? . . . hinc ergo tibi, anima, de conscientia suppetit domi ac foris nullo irridente uel prohibente praedicare, deus uidet omnia, et deo commendo, et deus reddet, et deus inter nos iudicabit.»

²⁾ De test. an. 3 (RW 137): «Enimuero cum daemona affirmamus esse, sane, quasi non et probemus, qui ea solis de corporibus exigimus, aliqui Chrysippi adsentator inludit.»

ist. Es ist kein Grund vorhanden, Tertullian die volle und klare Erkenntnis der Erbsünde aus dem Zeugnis der Seele zuzuschreiben ¹⁾).

Auch ihre Unsterblichkeit fühlt die Seele, ihre Belohnung oder Bestrafung im Jenseits. Zwar wird von den Gegnern die christliche Ansicht als blosser Wahn, als Borniertheit und vermessene Phantasterei verspottet, aber sie ist doch viel würdiger als die pythagoreische, die die Seele in Tierleiber verbannt, als die platonische, die ihr die Gabe des Körpers nimmt, als die epikuräische, die sie der Auflösung anheimfallen lässt (De test. an. 4 = RW 138 ss.). Um je nach Verdienst ewige Belohnung oder ewige Bestrafung zu empfangen, wird die Seele auch ihren Körper wiedererhalten, weil sie ohne die Vermittlung des Körpers weder Angenehmes noch Unangenehmes empfinden kann – ein bei Tertullian wiederholt ausgesprochener Gedanke (vgl. De an. 18 = RW 326 ss.).

Die Seele nennt einen Verstorbenen einen «Armen», ein anderes Mal «wohl aufgehoben». Sogar dann, wenn sich der Mensch selbst in einer guten Lage befindet, wenn er «etwas angesäuselt» von den Totenopfern heimkehrt, gebraucht er für den Toten den Ausdruck «gut aufgehoben». Unwillkürlich wünscht man dem Verstorbenen «Ruhe für seine Gebeine und seiner Asche» und «sanfte Ruhe unter den Toten». Aber es werden auch Verwünschungen auf die Verstorbenen gehört, und man will, dass dem Verstorbenen «die Erde schwer» sei ²⁾. Was hätte es nun für einen Sinn, den Toten Gutes oder Böses zuzuwünschen, wenn für sie jede Empfindung aufgehört hätte? In diesen Äusserungen hört Tertullian das Wissen der Seele von einem Fortleben nach dem Tode, von einer Vergeltung für Gut und Böse anklingen.

Ebenso ist es mit der Todesfurcht. Wenn nach dem Tode jede Empfindung aufhört, gibt es keinen Grund, den Tod zu fürchten. Und doch ist die Todesfurcht allgemein unter den Menschen. Man könnte vielleicht einwenden, man fürchte das Ende der Annehmlichkeiten dieses Lebens. Aber, hält Tertullian dem entgegen, hat das Leben nicht noch viel mehr Widerwärtigkeiten und Leiden für uns bereit als Annehmlichkeiten? Wüsste die Seele nicht, dass sie nach dem Tod das Gericht zu erwarten hat, so würde sie ihn auch nicht fürchten. Dasselbe Resultat ergibt die andere Seite der Todesfurcht,

¹⁾ Wie es d'Alès (40) tut.

²⁾ Die negative Form des allgemein gebrauchten Grusses auf den Grabdenkmälern für geliebte Personen «sit tibi terra levis», vgl. K. A. H. Kellner, Tertullians sämtliche Schriften I, Köln 1882, 116.

nämlich die Hoffnung und Sorge für ein glückliches Fortleben nach dem Tode. Dies äussert sich im Streben eines jeden Menschen, durch irgendeine Tat seinen Namen zu verewigen. Auch diese Tatsache ist für Tertullian nur durch das Ahnen und die Sehnsucht der Seele nach Unsterblichkeit erklärlich (De test. an. 4 = RW 139 s.). Die Auferstehung ist für Tertullian ebenfalls in einem Ausspruch der Seele angedeutet, wenn sie nämlich von einem Verstorbenen sagt: «Er ist schon hinübergegangen und muss einst wiederkommen.» Aber auch hier handelt es sich mehr um ein Empfinden ¹⁾.

bb) Der Wert des Zeugnisses aus der Seele

Wir stehen nun vor der Frage: Welcher Wert ist dem Zeugnis aus der menschlichen Seele, das Tertullian entwickelt hat, beizumessen?

Es wurde Tertullian vorgeworfen, er hätte es bei seinem Seelenzeugnis an einem inneren Kriterium fehlen lassen ²⁾. Der Grund dieser Anschuldigung liegt darin, dass Tertullian die Stimme der vernünftigen Seele angeblich dort nicht gelten lassen will, wo es sich um einen offensichtlichen Widerspruch zur Offenbarung handelt. Besonders in De carn. res. 3 (Kr 28 ss.) hat er diesen Gedanken nachdrücklich ausgesprochen. Tertullian stimmt mit Plato überein, wenn dieser die Seele für unsterblich hält, mit dem Bewusstsein des Volkes, das den Gott der Götter bezeugt, mit dem Gemeinsinn, der Gott als Richter verkündet. Wo es aber heisst: «Nach dem Tode endet alles», ist für ihn das Zeugnis der Volksseele nicht mehr zutreffend, und er wendet sich von ihm ab ³⁾.

Dazu ist nun ein Zweifaches zu bemerken: Erstens hat Tertullian im zitierten Text die Kampfstellung gegen die Häretiker eingenommen. Wie wir schon gesehen haben, lässt er sich da leicht zu Übertreibungen hinreissen. Weiters ist noch zu berücksichtigen, dass für Tertullian, der die gesunde Vernunft zur Grundlage seines Beweises gemacht hat, diese dann nicht mehr spricht, wenn sie zur geoffenbarten Wahrheit in Widerspruch gerät. Die Stimme der Vernunft kann zur Offenbarung niemals im Widerspruch stehen. Stimmen sie nicht mehr überein, so haben wir keine «sensus communes» vor uns, sondern eine mit Vorurteilen belastete und verbildete

¹⁾ De test. an. 4 (RW 140).

²⁾ d'Alès 40.

³⁾ De carn. res. 3 (Kr 29).

Stimme der Vernunft, die nicht mehr als Richtschnur gelten kann. Zweitens: Diese Argumentation würde sich aber zu sehr im Kreis bewegen, wenn wir bei Tertullian nicht tatsächlich ein *inneres Kriterium* für die Wahrheit der «sensus communes» nachweisen könnten. Tertullian hat für dieses Kriterium selbst einige treffliche Definitionen gegeben ¹⁾. Der Prüfstein dieser Wahrheiten ist nämlich ihre *Einfachheit*, ihre *Allgemeinheit*, ihre gegenseitige *Übereinstimmung* und ihre *Natürlichkeit*: «Haec testimonia animae quanto uera, tanto simplicia, quanto simplicia, tanto uulgaria, quanto uulgaria, tanto communia, quanto communia, tanto naturalia, quanto naturalia, tanto diuina» (De test. an. 5 = RW 140). Auch für dieses Kriterium finden wir wiederum ein stoisches Seitenstück ²⁾. Eine Erklärung gibt Tertullian auch in De carn. res. 3 (Kr 29): «communes enim sensus simplicitas ipsa commendat et compassio sententiarum et familiaritas opinionum, eoque fideiores existimantur, quia nuda et aperta et omnibus nota definiunt. ratio autem diuina in medulla est, non in superficie, et plerumque aemula manifestis.» Das Zeugnis der Seele ist ein Zeugnis der vernünftigen Natur selbst und als solches keines Irrtums fähig. Diese Irrtumslosigkeit gründet zuletzt in Gott, da die Seele von ihm abstammt und er sein Dasein in ihr untrüglich bezeugt.

Ein anderer Einwand, der gegen die Gültigkeit des testimonium animae erhoben wurde, ging von der Behauptung aus, dass das Zeugnis der Seele für Tertullian ein «seltener Ausnahmefall» sei ³⁾. Tertullian betont aber doch gerade die Häufigkeit und Allgemeinheit dieses Zeugnisses. Es ist zwar zuzugeben, dass viele Seelen in Vorurteilen befangen und von falschen Meinungen bestrickt sind, aber dieses Zeugnis entsteht leicht und häufig, wenn auch die Menschen nicht auf seine Stimme hören. Die Tatsache des Zeugnisses und das Ziehen der Konsequenzen, die sich aus ihm ergeben, sind eben zwei ganz verschiedene Dinge. Dieses Zeugnis ist ja irgendwie «angeboren»

¹⁾ Vgl. Fuetscher 231 ff.

²⁾ Die Frage nach dem Wahrheitskriterium war auch für die Stoa von grosser Bedeutung. Dieses Kriterium wird durch die *προλήψεις* oder die *κοινὰ ἔννοιαι* gebildet, die von Natur aus leicht und kunstlos zustande kommen (vgl. oben S. 82 und Anm. 1). Sie können von allen gleicherweise aus der Erfahrung gewonnen werden. Seneca sagt (ep. 117, 6): «multum dare solemus praesumptioni (*προλήψεις*) omnium hominum; apud nos veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri.»

³⁾ R. Heinze, Tertullians Apologeticum, Leipzig 1910, 377 (Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Philos.-histor. Klasse 62. Bd., 10. Heft).

(in welchem Sinn dieses «angeboren» zu verstehen ist, haben wir schon oben dargelegt): De test. an. 5 (RW 141).

Wollte man die Wahrheiten, die die Seele bezeugt, nach ihrer Klarheit und Deutlichkeit ordnen, so käme an erster Stelle das Zeugnis für das Dasein Gottes zu stehen. Gott ist von Natur aus «penes omnes» bekannt. Dann kommt die Einheit dieses Gottes, die Unsterblichkeit der Seele «penes plures» (De carn. res. 3 = Kr 28) und schliesslich die Ahnung der Auferstehung, für deren Annahme uns Gott in der Natur durch Analogien vorbereitet hat ¹⁾. Tertullian ist natürlich weit davon entfernt, die Auferstehung als blosser Vernunftwahrheit abtun zu wollen. Er wollte nur zeigen, dass sie auf keinen Fall gegen die menschliche Vernunft verstösst, sondern vielmehr durch Analogien und Vernunftgründe dem menschlichen Verstande sehr nahe gebracht werden könne ²⁾.

Der Weg des Seelenzeugnisses geht von der Reflexion auf die seelischen Bewusstseinstatsachen aus. Wir sollen in unsere Seele hineinhorchen und von ihr lernen. In ihrem Innersten wird man das Gottesbewusstsein entdecken, ein Wissen der Seele, dass sie in der Hand eines allmächtigen Gottes steht. Weder die Verschiedenheit der Sprachen, der Lebensgewohnheiten, noch der Kulturen der Völker, ja nicht einmal ihr verkehrter Lebenswandel, der nur zu oft dazu angetan ist, das Zeugnis der inneren Stimme zu unterdrücken, hat das Zeugnis zum Verstummen bringen können: De test. an. 6 (RW 142). Das kann nur darin begründet sein, dass dieses Zeugnis aus der vernünftigen Menschennatur entspringt, die sich nie ganz verleugnen lässt, sondern immer wieder zum Durchbruch kommt ³⁾. Daher kann es auch nie täuschen.

Die vernünftige Menschennatur ist die einzige und ausschliessliche Quelle des Seelenzeugnisses. Tertullian ist vollkommen davon

¹⁾ Eine Ahnung vom Fortleben nach dem Tode sieht Tertullian in der Lehre von der Seelenwanderung bei den Heiden (Apol. 47; 48 = Ho 109 ss.). Hier wird erst durch die Offenbarung volle Klarheit geschaffen. Weitere Analogien finden sich im gesamten Kosmos, im Werden und Vergehen der Dinge, wie er De carn. res. 12 (Kr 40 s.) mit glänzender Beredsamkeit darlegt. — Die Glaubenswahrheit von der Auferstehung wird von seiten der Vernunft u. a. durch die Überlegung gestützt, dass eine angemessene und vollkommene Vollziehung des Gerichtes sich auch auf den Leib, als Mitarbeiter und Werkzeug der Seele, erstrecken muss (De carn. res. 8; 14 = Kr 36 s.; 43 s.). Auch als ein so herrliches Kunstwerk Gottes kann der menschliche Leib doch nicht einfach der Vernichtung preisgegeben werden. Er ist wert, in seiner Herrlichkeit wieder aufzuerstehen (De carn. res. 9 = Kr 37 s.).

²⁾ Vgl. d'Alès 142.

³⁾ Vgl. De an. 41 (RW 368 s.); dazu De test. an. 1 (RW 135 s.).

überzeugt, dass die Seele vor der Schrift, die Sprache vor dem Buche, der Gedanke vor dem Griffel, der Mensch selbst vor dem Dichter und Philosophen da gewesen sei (De test. an. 5 = RW 141). Also kann es kein Schriftstück gewesen sein, das der Seele dieses Wissen mitgeteilt hat. Es ist nicht möglich, dass das Volk vor der Entstehung der Literaturwerke und der Wissenschaft ohne ein Gottesbewusstsein dahingelebt hätte. Auch wäre eine Sprache ohne Ausdrücke für Gott und Überirdisches bettelarm gewesen; das Volk hätte fast stumm dahinleben müssen. Wäre dieses Wissen nicht schon vorhanden gewesen, dann hätte es ja auch durch die Literaturwerke keine so allgemeine Verbreitung finden können.

Als Schriftwerk käme aber auch bei einem Hervorgehen des Seelenzeugnisses aus diesem doch nur die Heilige Schrift in Frage, weil diese älter ist als andere Literatur. (Hier zeigt sich allerdings ein Riss in seinem Beweis, da er sich auf etwas beruft, was er doch erst zu beweisen hätte.) Es würde kein grosser Unterschied sein; sei es, dass das Wissen der Seele von Gott in seinen Keimen grundgelegt ist, sei es, dass es durch die heiligen Schriften von Gott komme. Aber es ist doch streng an dem Grundsatz festzuhalten: «prior anima quam littera» (De test. an. 5 = RW 141) – «ante anima quam prophetia» (Adv. Marc. I 10 = Kr 303).

Die Seele ist die Schülerin der Natur: «magistra natura, anima discipula» (De test. an. 5 = RW 140). Durch die Begründung des Seelenzeugnisses in der Natur ist sein Wahrheitscharakter gesichert. Gott, die Natur und die Seele können nicht täuschen. Die Würde der Seele, das Höchste im Menschen, führt uns dazu, ihrem Zeugnis Glauben zu schenken. Gott, Natur und Seele, auch die Literaturwerke, stimmen überein in ihrem Bekenntnis (De test. an. 6 = RW 142). Es wird kein Ausweg bleiben, die Wahrheit nicht anzunehmen. Der ontologische Grund für Natur und Seele ist Gott. Die Seele ist auch zur Gotteserkenntnis und Liebe bestimmt; dazu ist sie mit den notwendigen Fähigkeiten ausgestattet. So führen die äussere Schöpfung und die Seele, der Makro- und der Mikrokosmos zu Gott empor. Da beide ein Abbild und der Ausdruck der göttlichen Weisheit und Vernunft sind ¹⁾, schwingt sich die Seele durch ihre vernünftige Natur und das Spiegelbild der göttlichen Vernunft in der Schöpfung zu Gott auf.

¹⁾ Vgl. Apol. 17, 1 (Ho 44); Adv. Marc. I 13 (Kr 306 ss.); De poen. 1, 2 (KBB 140).

Man könnte nun einwenden, dass damit gerade das, was bewiesen werden soll (nämlich das Dasein Gottes), schon vorausgesetzt wird, indem man sich beim Zeugnis der Seele auf die Zuverlässigkeit der Stimme der Natur *und Gottes* stützt ¹⁾. Dies wäre dann eine *petitio principii*.

Dieser Vorwurf ist aber nicht begründet. Wie wir schon gesehen haben, geht Tertullian von der *Allgemeinheit* des Seelenzeugnisses aus, von der aus er auf seine Vernünftigkeit und Zuverlässigkeit schliesst, ohne die Betrachtung dieses Zeugnisses unter dem Aspekt der Stimme Gottes mit als Beweis heranzuziehen. Die Stimme der Seele steht als Erfahrungstatsache fest. Steht aber dann auch das Dasein Gottes unumstösslich fest, so wird derselbe Erkenntnisweg nun in umgekehrter Richtung noch einmal durchschritten und in ein neues Licht gestellt. «Gott, der Urheber der ganzen Natur, der die Seele mit ihrer Abgestimmtheit und Veranlagung auf Gott geschaffen hat, ist selber auch der oberste, unwandelbare Bürge für das Zeugnis Gottes in unserer Innen- und Aussenwelt ²⁾» (vgl. *De test. an.* 5 u. 6 = RW 140 ss.): «... de animae ipsius arbitrio perinde crede naturae, ... neque deus neque natura mentitur» (RW 142).

So stehen wir vor einem mächtigen Zeugnis der menschlichen Seele, des höchsten und wertvollsten Gutes des Menschen überhaupt. Ein unwiderstehlicher Drang zieht die Seele hin zu Gott, zu ihrer *causa efficax* und *finalis*. Daraus erklärt sich auch die Unruhe der Seele in diesem Leben. Ohne durch ein irdisches Gut befriedigt werden zu können, zieht sie in ruheloser Wanderschaft durch diese Welt dem höchsten Sein entgegen: «quia tu fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te» (S. Augustini *Confessiones* I 1 = CSEL 33, 1).

c) *Der Beweis ex consensu omnium populorum*

Die Gotteserkenntnis ist ein *Allgemeingut der Menschheit*. Dieser dritte Beweisgang ergibt sich aus den beiden vorhergehenden, in denen er eigentlich schon enthalten ist. Da aber im Zeugnis der Seele das Hauptgewicht auf der einzelnen Menschenseele und ihrer unvermittelten Äusserung liegt, soll dieser Gesichtspunkt zusammen mit dem ersten Beweis aus dem Zeugnis der Welt besonders herausgehoben werden. Man kann sagen, dass sich dieses Argument wohl

¹⁾ Vgl. Lortz I 243 ff.; Fuetscher 241 ff.

²⁾ Fuetscher 242.

im grossen und ganzen bereits bei Tertullian in der Form vorfindet, in der es heute in der Theodizee angetroffen werden kann ¹⁾.

Das Gottesbewusstsein ist seit Anbeginn der Zeiten bei allen Völkern zu finden: «siquidem a primordio rerum conditor harum cum ipsis pariter compertus est, ipsis ad hoc prolatis, ut deus cognoscere-tur» (Adv. Marc. I 10 = Kr 302). Das Gottesbewusstsein lebt in den Menschen nicht erst seit den Tagen des Moses, sondern seit dem Paradies von Adam an. Die meisten Menschen kannten ja weder Moses noch seine Offenbarungsbücher, sie kannten aber den Gott des Moses: «animae enim a primordio conscientia dei dos est» (Adv. Marc. I 10 = Kr 303). Diese «dos dei» findet sich bei allen Menschen, weil die Menschenseele überall die gleiche ist, sei es in Ägypten, in Syrien oder am Pontus (l. c.).

Voraussetzung ist natürlich, dass die menschliche Seele nicht durch falsche philosophische Anschauungen verdorben und verbildet ist. Wo diese Voraussetzung gegeben ist, wird sich auch das Gottesbewusstsein in der Seele finden (Ad nat. II 2 = RW 95). Aus der Tatsache der Existenz dieses Gottesbewusstseins in den Menschen folgt, dass eigentlich jedes Volk christlich ist [über die interessante Gleichung Tertullians (und anderer frühchristlicher Apologeten): Richtige Gotteserkenntnis = Monotheismus = Christentum – wird bei der Behandlung der Gotteseigenschaften noch zu sprechen sein]: «siquidem non ulla gens non Christiana» (Ad nat. I 8 = RW 72).

Es ergibt sich also, dass das Gottesbewusstsein (1.) seit Anbeginn der Zeiten («a primordio ²⁾») (2.) in allen Menschen lebendig war unter der Wucht des Zeugnisses aus der Schöpfung und jeder einzelnen Menschenseele ³⁾. Gegenstand oder besser Inhalt dieses Bewusstseins ist der eine Gott, der diesen Kosmos mit seiner gesamten Ausrüstung geschaffen hat ⁴⁾.

C) Die Unzulänglichkeit unserer Gotteserkenntnis

Die Beschränktheit der menschlichen Gotteserkenntnis ist für Tertullian eine ebenso feststehende Tatsache wie ihre Möglichkeit. Dies ist keineswegs ein Widerspruch. Soweit es zu seinem persön-

¹⁾ Vgl. Donat, l. c., 74 ss.

²⁾ Adv. Marc. I 10 (Kr 303).

³⁾ Tertullian hat diese Überzeugung auch an vielen anderen Stellen ausgesprochen: Adv. Marc. I 18 (Kr 313); V 16 (Kr 630); Apol. 17 (Ho 45); De cern. res. 3 (Kr 28 s.); De spectaculis 2 (RW 2). Vgl. auch noch Adv. Marc. II 2; 4 (Kr 334; 337).

⁴⁾ Vgl. Apol. 17, 1 (Ho 44).

lichen Heil notwendig ist, kann jeder Mensch Gott erkennen – voll begreifen und ausschöpfen kann er das unendliche Wesen niemals.

Tertullian hatte zwei grosse Aufgaben vor Augen: einmal die Widerlegung des Polytheismus und des Dualismus und zum anderen die Darlegung der Vereinbarkeit des Übels in der Welt mit der Weisheit und Güte Gottes sowie die Lösung verschiedener scheinbarer Widersprüche zwischen Güte und Gerechtigkeit Gottes, zwischen seiner Weltregierung und seiner Unveränderlichkeit. So wendet er sich auch gegen die falschen Lösungsversuche der Epikuräer, die Gott jeden Eingriff in den Lauf der Welt absprachen (De test. an. 2 = RW 136; Adv. Marc. I 25 = Kr 325; II 16 = Kr 356). Bei der Lösung dieser Fragen, die Tertullian in Angriff nahm, war es wichtig, stets die Unzulänglichkeit unserer Gotteserkenntnis im Auge zu behalten.

Gott ist unsichtbar, unfassbar und unermesslich (Apol. 17, 2 = Ho 45). Das Zeugnis des *κόσμος* vermittelt uns nur eine unvollkommene Kenntnis von Gott (Adv. Marc. I 13 = Kr 306). Obwohl der *κόσμος* von der Güte, der Weisheit und der Macht Gottes ein beredtes Zeugnis ablegt, steht er doch in seiner Vollkommenheit unendlich tiefer als sein Schöpfer. Gott kann auch nicht mit menschlichen Sinnen abgeschätzt werden, weil das, was abgeschätzt wird, immer geringer ist als das, durch das es abgeschätzt wird (Apol. 17, 2 = Ho 45). Würde Gott durch unseren Geist vollkommen erfasst werden, so wäre er geringer als unser Geist und nicht mehr unendlich ¹⁾.

Gerade die Unbegreiflichkeit Gottes ist es, die den Menschen erkennen lässt, dass er es mit dem göttlichen Wesen zu tun hat: «Hoc est, quod deum aestimari facit, dum aestimari non capit» (Apol. 17, 3 = Ho 45). Der Nachdruck liegt in diesem Kapitel immer auf den *negativen* Gliedern, die im Satzbau auch an die Spitze des Hauptsatzes treten: «Invisibilis est . . . incomprehensibilis . . . inaestimabilis.» Die mangelhafte Gotteserkenntnis hat somit ihren einen Grund im Begriff des Göttlich-Unendlichen: «quod vero immensum est.»

Der zweite Grund ist im menschlichen Sein zu suchen, im ganzen gegenwärtigen Beschaffensein des Menschen. Die Seele kann ihre volle Erkenntniskraft nicht entwickeln, weil sie von den Banden des Körpers festgehalten wird (Apol. 17, 5 = Ho 45: «carcere corporis pressa»), von falschen Vorurteilen geleitet wird und der Herrschaft der «falschen Götter», der Dämonen, unterworfen ist. Dazu kommt, dass Gott den Menschen auch Wahrheiten mitteilen kann, die die

¹⁾ Vgl. dazu Augustinus, De libero arbitrio II 45–56 (CSEL 74, 49–52).
Internat. Kirchl. Zeitschrift, Heft 2, 1959.

Fassungskraft der menschlichen Natur übersteigen, ohne deswegen gegen die Vernunft zu sein. Wir dürfen Gott nicht mit menschlichen Maßstäben beurteilen: «Plane stultum, si de nostro sensu iudicemus deum» (De carn. Chr. 4 = Kroy 198).

So haben wir also Antithesen vor uns, die in Wirklichkeit gar keine sind, weil sich ihre Aussagen nicht auf dasselbe Objekt beziehen: Die Gotteserkenntnis auf die für den Menschen zur Verehrung und Anbetung des einen göttlichen Wesens notwendige Erkenntnis von demselben, die Unzulänglichkeit auf den Inhalt dieser Erkenntnis, der eben nicht ausgeschöpft werden kann, weil er unendlich ist ¹⁾.

Auch die drei Wege der Erkenntnis des Wesens und der Eigenschaften Gottes, die *via causalitatis*, *negationis* und *eminentiae*, lassen sich schon bei Tertullian materiell nachweisen, wenn er selbst sie auch nicht so aufgeführt und geordnet hat: Mit dem Beweis aus den Werken ist die *via causalitatis* gegeben. Die *via negationis* geht aus dem Vergleich der göttlichen mit den menschlichen Eigenschaften hervor. Die letzteren sind mangelhaft und vergänglich. Anders die göttlichen Eigenschaften, in denen nichts Menschliches vermutet werden darf. Alle Eigenschaften, die eine negative Note in sich tragen, sind von Gott wegzudenken (Adv. Marc. I 16 = Kr 356 s.). In Gott sind alle vollkommenen Eigenschaften im höchsten Masse vorhanden: «divinum omne» (l. c.). Er allein ist das vollkommene Wesen; er ist glücklich im Besitz der Unvergänglichkeit und der höchsten Vollkommenheiten seiner Eigenschaften: Milde, Güte, Barmherzigkeit, Geduld. Damit ist aber auch der dritte Weg, die *via eminentiae*, der Sache nach gegeben.

(Fortsetzung folgt)

Mannheim

Ernst Hammerschmidt

¹⁾ Hier sei an die «docta ignorantia» des Nikolaus von Kues erinnert, deren Begriff allerdings auf Augustinus zurückgeht, vgl. Meyer, Geschichte der abendländischen Weltanschauung IV, Würzburg 1950, 40 ff.