

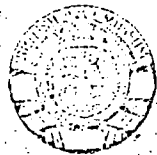
Analecta Gregoriana

Cura Pontificiae Universitatis Gregoriana edita

Vol. 112. Series Facultatis Theologicae: sectio B, n. 35

Karl Wölfl

DAS HEILSWIRKEN GOTTES DURCH DEN SOHN NACH TERTULLIAN



The Saving Power of God through the Son according to Tertullian

English notes superimposed on the German text on page v and pages 3 to 42.

Full personal translation into English interleaved from pages 171 to 295.
Bibliography on pages 297 to 308

LIBRERIA EDITRICE DELL'UNIVERSITÀ GREGORIANA
PIAZZA DELLA PILOTTA, 4 - ROMA

1966

1. Deal with fact of salvation through the Son and how achieved
2. Tertullian obviously had base for his teaching on trinity and incarnation, whether conscious or sub-conscious.
3. Few support search for underlying system in Tertullian's thought. Most regard him as unsystematic so I search books with open mind, I study what Tertullian say about trinity and Christ.
4. So this book firstly an analysis of Tertullian's works. Be careful to not read into them what not there, but on other hand not to miss what they tell us so writings of Tertullian opponents and critics indispensable.
5. This books starts with Tertullian's statements about "one God" what he is and what he does. The book develops from there, to show centre of Tertullian's thought is God the Creator. This points to the Trinity.
6. Second part deals with Tertullian's statement about tri-une God. This takes us to structure of the Trinity. God is one and becomes three.

4. To explain structure of work of Salvation vital to Tertullian. Central point to explain Trinity and its relation to soteriology. So this book scip over (with footnotes) many essential facts like Christ as ransom.
5. (Contained in 4).
6. Many references to (names)

* * *

7. This book for Doctors Degree. Then *analætta gregoriana*
- 8./9 Acknowledgements.

EINLEITUNG

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Tatsache und mit Art und Weise des Heilswirkens Gottes durch den Sohn, so wie Tertullian dies sieht.

Der Ausgangspunkt für die Wahl dieses Themas war einerseits die Wichtigkeit Tertullians für die Entwicklung des Trinitäts- und des Soteriologiedogmas, andererseits die Vermutung, Tertullian habe seine soteriologisch klaren Formulierungen sicherlich nicht einfach zufällig gefunden. Es mußte sich doch wohl ein gemeinsamer Nenner, eine theologische Grundstruktur finden lassen, die für Tertullian — bewußt oder unbewußt — Ausgangspunkt seiner trinitarischen und christologischen Aussagen ist.

Bei Tertullian zu suchen, sei von vornherein eine Fehlinterpretation: Tertullian sei alles andere als ein Systematiker. Es kam mir deshalb darauf an, weder das eine noch das andere von vornherein anzunehmen, sondern einfach zunächst einmal Tertullian selbst zu befragen. Keineswegs sollte ein « System », eine theologische Grundstruktur bei Tertullian gesucht, sondern lediglich der Gehalt der trinitarischen und christologischen Aussagen geprüft werden.

Die vorliegende Arbeit ist also vornehmlich eine *analytische* Untersuchung einzelner Texte. Gerade deshalb sind die *Texte* stets klar in den Vordergrund gerückt worden — sie sind das Wichtigste. Für ihre Interpretation gilt das Grundprinzip: nicht *mehr* herauszulesen — aber auch nicht weniger —, als wirklich darinnensteht. Als unentbehrliches Hilfsmittel dafür wurden vor allem die vielen textkritischen Untersuchungen herangezogen.

Eingeleitet wird diese Arbeit mit einer Untersuchung der Aussagen Tertullians über den *einen* Gott, sein Wesen und sein Wirken. Hier schält sich heraus, was anschließend den Rahmen der Arbeit bildet: daß im Zentrum des theologischen Denkens Tertullians Gott der *Schöpfer* steht. Die Schöpferfähigkeit Gottes wiederum weist eindeutig hin auf die « trinitas ».

Der folgende zweite Teil beschäftigt sich daher mit den Aussagen Tertullians über den *drei-einen* Gott. Hier ergibt sich eindeutig die organisch-ökonomische Struktur der « trinitas ». Gott ist einer und

« wird » drei im Hinblick auf die Schaffung und Erlösung des Menschen.

Das Werden des Sohnes aus dem Vater zum Zwecke der Heilvermittlung wird anschließend im dritten Teil dargestellt.

Der vierte Teil bringt den konkreten Verlauf des Heilswirkens Gottes durch den Sohn, der fünfte Teil dessen Höhepunkt und Abschluß.

So ergibt sich zwanglos der große Rahmen, der für Tertullian die einzelnen, in der « regula fidei » zusammengefaßten Glaubenswahrheiten umspannt. Dieser Rahmen, dieses « System » Tertullians ist seine Grundüberzeugung, daß alles Heilswirken Gottes geschieht durch den Sohn, — und durch den Geist.

Größter Nachdruck wurde darauf gelegt, die innere Struktur dieses Heilswirkens deutlich zu machen. Das Hauptgewicht lag daher auf einer eingehenden Darstellung der Trinitätslehre und ihres inneren Bezugs zur Soteriologie. Daher konnte auf manche interessante und wichtige Punkte innerhalb des konkreten Ablaufs des Heilswirkens (z. B. Christus der « Lösepreis » u. a.) nur kurz eingegangen werden.

Die einschlägige Literatur wurde sorgfältig beachtet und ihre Ergebnisse verwertet; die Auseinandersetzung mit ihr sollte den Fortgang der Darlegung nicht stören und geschieht daher zumeist in den Anmerkungen.

In Verlauf der Arbeit wird immer wieder verwiesen auf die nähere geistige Umgebung Tertullians: auf Justin, Irenäus, die valentinianische Gnosis, Hippolyt.

* * *

Diese Arbeit lag der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom, als Dissertation zur Erlangung des Doktorates vor. Mit gütiger Erlaubnis ihres Rektors, P. MUÑOZ VEGA SJ., konnte sie in die Reihe der « Analecta Gregoriana » aufgenommen werden, wofür ich an dieser Stelle aufrichtig danken möchte.

Es ist mir eine große Freude, all den PP. Professoren der Päpstlichen Universität Gregoriana, die mir wahre Wohltäter waren und sind, danken zu dürfen. Von ganzem Herzen danke ich P. Antonio ORBE SJ., der durch sein Wissen, seinen Rat und durch sein liebevolles Verständnis die vorliegende Arbeit entscheidend gefördert hat.

Mein Dank gilt auch S. Exzellenz, dem Hochw. Herrn Dr. Michael BUCHBERGER, Erzbischof, Bischof von Regensburg, und ebenso Frau Katharina WEBER, München-Pasing, die durch hochherzige Spenden die Veröffentlichung dieser Arbeit ermöglichten.

K. W.

TAPE 1
SIDE A
MIN 6

ABKÜRZUNGEN

AC	= Antike und Christentum, Münster
ACW	= Ancient Christian Writers, Westminster (M)
Arch. f. Rel. Wiss.	= Archiv für Religionswissenschaft, Leipzig
BKV	= Bibliothek der Kirchenväter, Kempten
CC	= Corpus Christianorum, Turnholt
Comm. Vind.	= Commentationes Vindobonenses
CSEL	= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vindobonae
Dict. Arch. Chr. Lit.	= Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, Paris
DSpir.	= Dictionnaire de Spiritualité, Paris
DTC	= Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris
GCS	= Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig
JTS	= The Journal of Theological Studies, London
MTS	= Münchner Theologische Studien, München
MTZ	= Münchner Theologische Zeitschrift, München
NRT	= Nouvelle Revue Théologique, Tournai
PL	= Migne, Patrologia Latina
RB	= Revue Biblique, Paris
RE	= Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart
Rech. Theol. Anc. Med.	= Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale, Mont César
REG	= Revue des Études Greques, Paris
Rev. Et. Lat.	= Revue des Études Latines, Paris
Rev. Hist. Eecl.	= Revue d'Histoire Ecclesiastique, Louvain
RHPPh	= Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Strasbourg-Paris
RSR	= Recherches de Science Religieuse, Paris
Schol	= Scholastik, Freiburg Br.
SChr.	= Sources Chrétiennes, Paris
SVF	= Stoicorum Veterum Fragmenta

Texts and Studies	= Texts and Studies, Cambridge
Theol. Quart.	= Theologische Quartalschrift, Tübingen
ThWB	= Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart
TU	= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig
VC	= Vigiliae Christianae, Amsterdam
VD	= Verbum Domini, Roma
VL	= Vetus Latina, ed. P. Sabatier
VS	= Verbum Salutis, Paris
ZfKG	= Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart
ZkTh	= Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck
Zschr. f. Neut. Wiss.	= Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, Giessen

INHALT

<i>Einleitung</i>	V
<i>Abkürzungen</i>	VIII
TEIL I. VOM WESEN UND WIRKEN DES FINEN GOTTES	1
1. Kapitel: <i>Der eine Gott</i>	3
1. Es gibt keine Götter	3
2. Es ist nur ein Gott	7
2. Kapitel: <i>Gottes Wesen</i>	12
1. Summum magnum	12
2. Substantia	16
3. Gott ist Geist	23
4. Gott ist ewig	29
3. Kapitel: <i>Gottes Wirken</i>	32
Gott ist Schöpfer	32
TEIL II. SACRAMENTUM OECONOMIAE	35
1. Kapitel: <i>Sacramentum novatum</i>	37
1. Das nun offenbar gewordene Geheimnis	37
2. Vater, Sohn und Geist — ein Gott	39
2. Kapitel: <i>Die Einheit in der Dreiheit</i>	43
1. Monarchia	43
2. Una substantia	50
3. Portio	56
4. Unus status	61
5. Una potestas, una voluntas	64
3. Kapitel: <i>Die Dreiheit in der Einheit</i>	68
1. Οἰκονομία	68
2. Pater, Filius, Spiritus Sanctus	77
3. « Alius » — « numerus » — « trinitas »	82
4. « Modulus » — « gradus » — « forma » — « species » — (natura)	88
5. Persona	88

4. Kapitel: <i>Sacramentum Oeconomiae</i>	107
1. Die Vergleiche	107
2. « Pater maior me est »	113
3. Heilswirkende Drei-Einigkeit	116
 TEIL III. DAS WORT DER BEGINN DES HEILSWIRKENS GOTTES	119
1. Kapitel: <i>Das Werden des Wortes Gottes</i>	121
1. Von der « ratio » zum « sermo conditus »	121
2. Sophia (condita) in Adversus Praxean	132
3. Sophia (essentialis) in Adversus Hermogenem	142
2. Kapitel: <i>Gottes Wort</i>	149
1. Die Wort-Geburt	149
2. Das Wort ist Sohn	155
3. Kapitel <i>Das freie Wort Gottes</i>	161
1. Gottes Wort vor aller Zeit	161
2. Gottes freier Heilswille	165
 TEIL IV. DAS HEILSWIRKEN GOTTES DURCH DEN SOHN	169
1. Kapitel: <i>Gott schafft durch den Sohn</i>	171
1. Das Wort Helfer bei der Welterschöpfung	171
2. Der Mensch Bild des Menschensohnes	175
2. Kapitel: <i>Das Unglück der Sünde</i>	184
1. Paradies und Sündenfall	184
2. Des Menschen Elend	189
3. Gott hilft durch seinen Sohn	192
3. Kapitel: <i>Gott sendet das Wort ins Fleisch</i>	195
2. « Das Wort ist Fleisch geworden »	202
3. Das Wort Gottes im Fleisch	217
4. Leben und Wirken des Wortes im Fleisch	227
5. « Christus »	233
 TEIL V. KRÖNUNG UND ABSCHLUSS DES HEILSWIRKENS GOTTES DURCH DEN SOHN	243
1. Kapitel: <i>Leben durch des Sohnes Tod und Auferstehung</i>	245
1. Leiden und Sterben des Sohnes als Ursache unserer Erlösung	245
2. Die Auferstehung des Sohnes — unser Heil	256
2. Kapitel: <i>Die Sendung des Geistes durch den Sohn</i>	264
1. Der Sohn sendet den Geist	264

2. Der Heilige Geist in der Kirche	268
3. Das Heilswirken Gottes durch den hl. Geist	269
3. Kapitel: <i>Die zweite Ankunft des Sohnes</i>	273
1. Des Sohnes Kommen zum Gericht	273
2. Der Sohn schenkt ewiges Leben und verhängt ewige Strafe	276
4. Kapitel: « <i>Deus omnia in omnibus</i> »	283
1. Die Rückgabe der Herrschaft durch den Sohn	283
2. « <i>Deus omnia in omnibus</i> »	288
 SCHLUSS	290
 Literaturverzeichnis	297
I Werke Tertullians	297
II Literatur	298
 Register	309
I Schriftstellen	309
II Tertullianzitate	310
III Namen	312
IV Sachregister	313

TEIL I

VOM WESEN UND WIRKEN DES EINEN GOTTES

Der Arbeit über das Heilswirken Gottes durch den Sohn sei einleitendes Kapitel vorangestellt, das kurz mit der Vorstellung vertraut machen soll, die Tertullian vom Wesen und vom Wirken des *einen Gottes* hat. Keineswegs ist dabei Vollständigkeit beabsichtigt, sondern es sei *zusammenfassend* nur all das gebracht, was für den Gang der Arbeit von Wichtigkeit zu sein scheint. Vor allem soll deutlich werden, daß im Zentrum des theologischen Denkens Tertullians *Gott der Schöpfer* steht, und deshalb alle Ausagen über den *deus unus* und den *deus trinus* sich im Schöpferbegriff treffen. Damit ist der Weg gewiesen zum Verständnis der «ökonomischen Trinitätslehre» Tertullians, das heißt zum Heilswirken des einen Gottes durch den Sohn und den Geist. — Außerdem wird in diesem ersten Teil manche begriffliche Vorarbeit geleistet.



FIRST CHAPTER

THE ONE GOD

THERE ARE NO OTHER GODS

Apol. Tertullian's significant work written to justify the Christian faith is chiefly to prove the non existence of all other ancient Gods.



Tape 1
Side A
Min 8

1. KAPITEL

DER EINE GOTT

1. ES GIBT KEINE GÖTTER

Das *Apologeticum*¹, Tertullians² bedeutende Schrift zur Verteidigung des Christentums³, bringt als Grundanliegen den Nachweis der Nicht-Existenz der heidnischen Götter⁴. Zugleich verbindet Tertullian

¹ Das APOLOGETICUM ist eines der ersten Werke des Christen Tertullian und wurde etwa im Jahre 197/8 geschrieben. Vgl. M. SCHANZ, Geschichte der röm. Litteratur, S. 272ss; — A. HARNACK, Die altchristliche Litteratur II, p. 266ss; — P. DE LABRIOLLE, Histoire I p. 101ss; — P. MONCEAU, Rev. de Phil. p. 77-92; — H. KELLNER, Tertullian p. 16; — A. BECKER, Apologeticum II p. 35; — Vgl. auch die « Tabula chronologica » in CC 1627s.

Tertullians Werke werden gewöhnlich eingeteilt in solche aus der katholischen (193?-203), aus der vormontanistischen (203-207) und aus der montanistischen Zeit (sympathisierend und noch in der Großkirche 207-212; nach dem Bruch 213-222?). — Über die inhaltliche Einteilung besteht bei den Autoren keine Klarheit, doch lassen sich Werke mit apologetischer deutlich von solchen mit « dogmatischer » Zielsetzung unterscheiden; vgl. Apologeticum und Adversus Praxean.

² Über TERTULLIAN informieren vor allem: B. ALTANER, Patrologie (1958²) p. 131ss; — QUASTEN, Patrology II p. 246ss; G. BARDY, art. Tertullien, in: DTC XVI (1946), c. 130ss; H. KOCH, art. Tertullian, in: RE 9 (1934) II, 9 p. 822ss; ESSER, art. Tertullian, in: Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon 11, c. 1424ss; H. KELLNER, Tertullian I p. VIss; BECKER I p. 14ss; außerdem geben fast alle Textausgaben eine kurze Einführung.

³ « His Apologeticum is by common consent the masterpiece and the crown of all his writings » QUASTEN II p. 260; vgl. auch p. 256; — Ebenso BECKER II, 13: « Das Apologeticum ist seiner Form und seinem Gehalt nach das reifste und gültigste Werk Tertullians ». — Die vorliegende Arbeit wird zeigen, daß Adversus Praxean dem Apologeticum sicherlich nicht nachsteht.

⁴ Vgl. BECKER II, 285: « ...im Vordergrund (scil. des Apol.) steht überall die Hinwendung an die Heiden ». — BECKER sieht die Wahl der Prozeßsituation nicht als bloßen Kunstgriff, als Stilmittel (so viele Autoren), sondern « in dieser Situation manifestiert sich der Widersinn, das Absurde und Perverse des ganzen Daseins der Heiden... » (II, 303). — Dieses ihr verkehrtes Dasein ist jedoch wesentlich an die Existenz der Götter gebunden, und so wird das eigentliche Ziel Tertullians glaubhaft: die Götter sind nicht. — Vgl. dazu auch FUETSCHER, Gotteserkenntnis p. 218ss (Widerlegung des Polytheismus).

Zur damaligen religiösen Lage im Heidentum vgl. vor allem K. PRÜMM, Der christl. Glaube und die altheidnische Welt; ders., Religionsgeschichtliches Hand-

Min 8

damit eine kurze Darstellung der wahren Lehre des Christentums, zugeschnitten auf seine Gegner⁵.

Uns interessieren hier vor allem die Gründe, warum es für Tertullian keine Götter geben kann⁶; dadurch erhalten wir einen guten Einblick in Tertullians Gottesbild.

Deos vestros colere desinimus⁷, ex quo illos non esse cognoscimus⁸. Hoc igitur exigere debetis, uti probemus, non esse illos deos et ideo non colendos, quia tunc demum coli debuissent, si dei fuissent⁹.

Tertullian hat in den ersten Kapiteln des Apologeticum von der Ungerechtigkeit der heidnischen Prozesse gegen die Christen gesprochen — nur Verbrecher dürfe man bestrafen, und selbst sie erst dann, wenn man ihnen wirkliche Verbrechen nachweisen könne. Die Christen hinzurichten, ohne sie und ihre Lehre zu kennen, sei höchst ungerecht.

buch; ders., Christentum als Neuheitserlebnis, bes. p. 53-248; — HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums; LEBRETON, Histoire I, p. 1-55.

Zur Haltung Tertullians gegenüber den Heiden vgl. vor allem LORTZ und BECKER; dort auch weitere Literatur. — Vgl. auch A. KRAUSE, Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur; QUAGLIARELLI, Il paganesimo secondo la concezione di Tertulliano.

⁶ Vgl. vor allem LORTZ II, 11ss; — Nach LORTZ hat die Rücksicht auf seine heidnischen Leser Tertullian gezwungen, eine « monotheistische Auswahl » zu treffen.

At the same time Tertullian outlines the true teaching of the Christian faith. We chiefly interested in why there can be no other Gods for Tertullian - gives us insight into his idea of God.

In opening chapters of Apol. Tertullian speaks of injustice of Roman laws which lead to persecution of Christians. Only criminals should be brought to justice, and them only after trial. Christians condemned without any knowledge of them or their lives.

... seine Interpretation von Apol. 17, 1 (vgl. LORTZ I, 190s); dazu vgl. unten S. 9.

⁵ Allgemein zum Inhalt des Apologeticum und der Methode Tertullians vgl. vor allem LORTZ und BECKER. — Dort auch Literatur zu Tertullian als Apologeten.

⁷ desinimus F Vulg Becker. — S. Anm. 8.

⁸ desinimus-cognovimus Dekkers, der auf Nat 7, 17 CC 19 verweist; desinimus-cognovimus F Vulg Becker. Es ist aus dem Zusammenhang gut einsichtig, vgl. Apol. 10, 1 CC 105, 1.

⁹ Apol. 10, 2 CC 105, 2.

Fact Christians didn't honour other Gods because are no other Go

Although proof of non-existence of other Gods is left to the Christians (Tertullian shows this in Apol. 10 to 12). he demonstrates also that Pagan Gods have human nature. (quotation). Tertullian spares us boring details to prove his argument, and starts with Saturn, the most important. Ancient writers defined him in human terms, therefore his decedents human. Can't make self devine after death, or else would have exercised the option much earlier! There must be someone with power to give divity, but why should he give it to anyone else (quotation). God would create other divine beings only when he required assistance.

Two fundamental ideas here.

- a. God himself is creator
- b. Creation of world is a divine act.

sind auch alle seine Nachkommen Menschen und nicht Götter gewesen¹³.

Kann aber nicht auch ein Mensch Gott werden — nach seinem Tode? Tertullian widerlegt diese bei den Heiden allgemein verbreitete Ansicht mit Gründen, die für uns sehr aufschlußreich sind¹⁴. Zunächst: niemand kann sich selbst zu Gott machen. Wäre dies möglich, so würden jene Toten doch sicherlich nicht erst Menschen gewesen sein, da ihnen die Macht zustand, Gott zu sein!

So muß es jemanden geben, der die Gotteswürde zu verleihen imstande ist. Welche Gründe aber kann dieser Gott haben, andere zu Göttern zu machen?

Igitur si est qui faciat deos, revertor ad causas examinandas faciendorum ex hominibus deorum, nec ullas invenio, nisi si ministeria et auxilia officii divinis desideravit ille magnus deus¹⁵.

Es gibt nur eine einzige Möglichkeit für die Existenz von Göttern: wenn Gott der Hilfe bedarf. Damit ist zweierlei ausgesagt: zunächst, daß Gott auch Schöpfer ist¹⁶; dann aber, daß die Welterschöpfung

¹⁰ « conscientia » hat zunächst die Bedeutung « Wissen », « Kenntnis ». Vgl. WASZINK, Anima 242; EVANS, Incarnation 9S; — Vgl. Thes. Ling. Lat. IV, 364ss (« is animi status quo quis alicuius rei sibi ipse conscius est »). — « Conscientia » ist eine vortertullianische Bildung, vgl. DEMMEL, Neubildungen p. 21.

¹¹ Apol. 10, 3 CC 105, 13ss.

¹² « Otiosum est enim etiam titulos persequi » Apol. 10, 6 CC 106, 24.

¹³ Vgl. Apol. 10, 6 CC 106, 27ss.

¹⁴ vgl. Apol. cap. 11 CC 107ss.

¹⁵ Apol. 11, 4 CC 107, 13ss.

¹⁶ Dazu vgl. vor allem unten S. 32ss.

— um sie geht es hier¹⁷ — ein wahrhaft göttliches Werk ist: die Mitarbeit an diesem Werk allein wäre ein ausreichender Grund für die Existenz von Göttern.

Es ist nun bezeichnend, mit welchen Gründen Tertullian eine solche Mithilfe ablehnt:

Primo indignum est, ut alicuius opera indigeret...¹⁸

Es ist Gottes nicht würdig, sich von irgend jemandem helfen zu lassen. Daß er die ganze riesige Welt ohne fremde Hilfe geschaffen hat, bezeugt gerade seine Größe und seine Macht:

Totum enim hoc mundi corpus ... semel utique in ipsa conceptione.¹⁹ *dispositum*

To participate in creation would be evidence of other Gods. But Tertullian rejects any such participation (quotation). God would not think it right to do less than everything himself. His grandeur proved by the fact he did create by himself (quotation).

So God not depend on human help. Long before Saturn came on scene, creation was complete. But although Tertullian denies outside help, the complexity of the words - equipped embellished - shows not a simple event. Fact that Tertullian uses unexplained words implies was a fixed terminology in existence, for anyone writing on the creation. Not go into detail here. Point is that assistance by any other agency rejected, because God needs no help.

Creation was something special. Needs more than God like human. But Trinity is not defined yet. Point so far that there are no other Gods, because God created everything himself, alone.

Es ergibt sich also hier ein noch undeutlicher Ansatzpunkt für ein *trinitarisches* Schaffen (*dispositum* — *instructum* — *ordinatum*) des

¹⁷ Dies ergibt sich eindeutig aus dem Kontext, vgl. Apol. 9, 5 CC 107, 19ss.

¹⁸ Apol. 11, 4 CC 107, 16; — vgl. dazu KROLL, Lehren p. 15s.

¹⁹ *constructio* Vulg.

²⁰ Apol. 11, 5 CC 107, 19.

²¹ Apol. 11, 6 CC 108, 24.

²² So KELLNER für «*conceptio*» (II, 73). Der Begriff wird später verständlich werden.

²³ Vgl. unten S. 121ss.

einen Gottes. Es gibt keine Götter, weil Gott allein alles schuf; allein, aber «*cum omnis rationis gubernaculo*»²⁴.

Tertullian kennt im Apologeticum noch viele andere Gründe für die Nicht-Existenz der Götter, auf die aber hier nicht eingegangen zu werden braucht. Sie sind mehr polemischer Natur, zum Beispiel: die Götter müssen sich von seiten ihrer «*Verehrer*» unwürdigste Behandlung gefallen lassen — wie können sie da noch machtvolle Götter sein?!²⁵ — In verschiedenster Weise wird dann immer wieder auf die Machtlosigkeit der Götter und auf die Ehrfurchtslosigkeit und Immoralität ihrer «*Verehrer*» hingewiesen — beides Gründe, die nach Tertullian die Nicht-Existenz derartiger Götter voll beweisen²⁶.

In Apol. Tertullian offers many other proofs for not-existence of other Gods, Polemic, not mentioned here, for example, have to suffer undignified treatment, from their followers, followers are frivolous and immoral, etc.

b Two - There is only one God

This one God needs no one else. Therefore then can be only one God for Tertullian. He puts it thus in the "Regula fidei" -

²⁵ Vgl. Apol. cap. 13 CC 110ss.

²⁶ Vgl. vor allem Apol. cap. 13-15.

¹ Zum Kampf gegen die Vielgötterei aus dem Wissen um den einen Gott vgl. vor allem LORTZ I, 183-194; II, 1-30.

² «*Regula fidei*» nennt Tertullian das Glaubensbekenntnis, das er in verschiedener Fassung bringt: De Praeser. haeret. 13 CC 197, 1ss; Praeser. haeret. 36, 4s CC 217, 14ss; — De Virg. Vel. 1, 3 CC 1209, 17ss; — Adv. Prax. 2 E 90, 13ss.

Zur Zeit Tertullians gab es noch kein offizielles Glaubensbekenntnis, sondern nur bestimmte «*formulae*». Tertullian hat diese benützt und je nach dem bestimmten Anlaß zur Zitation jeweils modifiziert.

Zur Frage, ob Tertullian schon ein festes Credo kannte, vgl. KELLY, Early Christian Creeds, p. 88: «*The most plausible solution would seem to be that, while Tertullian was not acquainted with any one official creed, he was drawing on formulae which had attained a fair measure of fixity.*» — KELLY ist der Meinung (vgl. p. 94ss), zur Zeit Tertullians habe ein langsamer Kristallisationsprozeß eingesetzt, der — vor allem von der Tauf liturgie her — allmählich zu einer festen Credo-Form führte.

Im übrigen ist der Fragenkomplex um die «*regula fidei*» sehr weit: Zwei- oder dreigliedrige «*regula*»; — Zusammenhang mit dem «*Symbolum Romanum*»:

Not about human being

Regula est autem fidei ... unum omnino deum esse nec alium praeter mundi conditorem ...³

Es ist nur ein Gott und ein Schöpfer. Dieses Bekenntnis der Christen findet zwar bei den Heiden wenig Anklang⁴, doch läßt sich dieser eine Gott auch von ihnen aus seinen Werken erkennen⁵. Trotz ihrer Mannigfaltigkeit hat die Welt nur einen einzigen Schöpfer:

The works of the One God and Creator speak to a heathen through their own works (quotation on page 9)

story of the Creeds. London 1938²; — CARPENTER, Creeds and Baptismal Rites; — HOLSTEIN, Les formules de symboles; — SCARPAT, p. LX ss; — EVANS, Praxaeas p. 189ss; — KELLY, Early Christian Creeds, p. 42ss; p. 82-88; DÖLGER, Antike und Christentum IV (1933) p. 138 ss; KARPP, Schrift und Geist p. 29 ss; — ADAM, Kirchenbegriff p. 18-47.

³ Praeser. haer. 13, 1s CC 197, 1ss.

⁴ Vgl. Test. An. 2, 1 CC 176, 1ss: «Non placemus deum praedicantes hoc nomine unico unicum, a quo omnia et sub quo universa» — Vgl. LORTZ I, 179-195.

⁵ «Nihil veritas erubescit nisi solummodo abscondi; quia nec pudebit ullum aures ei dedere, eum deum recognoscere, quem iam illi natura commisit, quem cotidie in operibus omnibus sentit...». Adv. Val. 3, 2 CC 755, 17 ss; — Vgl. Res. Mort. 2, 8 CC 923, 34ss; Res. Mort. 3, 1 CC 924, 4: «Quaedam enim et naturaliter nota sunt, ut immortalitas animae penes plures, ut deus noster penes omnes». — Tertullian kennt außerdem noch das «testimonium animae» als gültigen Gottesbeweis, vgl. De Test. Animae passim; Carn. Christi 12 E 44, 14 ss; Apol. 17, 4 CC 117, 16 ss.

Tertullian unterscheidet sich in der Frage der *Erkennbarkeit* Gottes sowohl von den Gnostikern als auch von den Vätern und Kirchenschriftstellern seiner Zeit: er kennt zwar die via negationis, entwickelt aber darin keine besondere Kunstfertigkeit, vgl. Apol. 17, 2: «Invisibilis est, etsi videatur; incomprehensibilis, etsi per gratiam repraesentetur; inaestimabilis, etsi humanis sensibus aestimetur; ideo verus et tantus!» (CC 117, 6ss).

Vgl. LORTZ I p. 245: Für Tertullian gibt es kein eigentliches Problem der Gotteserkenntnis. Das zeigt die Struktur seiner Gottesbeweise. Vgl. die dort (p. 244 ss) angegebenen Stellen.

Tertullian anerkennt die Gültigkeit der *Analogie* (der Begriff selbst fehlt, vgl. MARCUS, Analogia oikonomiae p. 149) zwischen Gott und dem Geschaffenen, vor allem zwischen Schöpfer und Geschöpf. Vgl. als bestes Beispiel (unter vielen!) Adv. Prax. 5. Hier greift Tertullian, um das (vorweltliche) Vorhandensein der «ratio» in Gott nachzuweisen (vgl. dazu unten S. 121ss), zurück auf die ratio des Menschen und setzt beide in direkten Vergleich:

«idque quo facilius intellegas, ex te ipso ante recognosce (Urs.; amore cognosce M F; a me recognosce P; amo, recognosce K) ut ex imagine et similitudine dei, quo habeas et tu in temetipso rationem qui es animal rationale, a rationali scilicet artifice non tantum factus sed etiam ex substantia ipsius animatus...» — Damit ist ein direkter Bezug Mensch — Gott gerade hinsichtlich der Wesenseigenschaft des Menschen aufgezeigt. Der Abstand wird dabei durchaus gewahrt: «quanto ergo ple-

Quod colimus, deus unus est, qui totam molem istam eum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit in ornamentum maiestatis suae⁶.

Therefore conclude a single creator thought about this whole world, without outside help. But Tertullian not stop there. The Word gave the command Reason planned and Power accomplished. These terms appear so suddenly than assume there was a fixed terminology in existence.

So God is One. Just when look for outside help, God does it all within the Trinity. So proof of God in his works. He is first and only (quotation).

wo man ihm noch am ehesten Helfer hätte zuschreiben können, hat er seine ganze Macht und Größe erwiesen. — Zugleich aber können wir wiederum erkennen, daß im *Schöpferbegriff* sich das trinitarische Verständnis Tertullians abzeichnet: die Hilfe bei der Schöpfung kam nicht von außen, sondern *aus Gott selbst*.

Die Existenz eines einzigen Gottes ergibt sich somit zwangsläufig aus seinen Werken. Denn alles, was Gott geschaffen, ist notwendigerweise nach ihm und von ihm abhängig. Er ist somit der Erste und der Einzige:

Unici dei status hanc regulam vindicat, non aliter unici nisi quia solius, non aliter solius nisi quia nihil eum illo. Sic et primus erit, quia omnia post illum; sic omnia post illum, quia omnia ab illo; sic ab illo, quia ex nihilo...⁷

nus hoc agitur in deo cuius tu quoque imago et similitudo censis...» (E 94, 7s). — Vgl. auch unten S. 131. — Vgl. FUERSCHER, Die natürliche Gotteserkenntnis, passim.

Zur Frage der Erkennbarkeit Gottes bei den Vätern vgl. SPANNET, Stoicisme p. 270-294.

Erkennbarkeit Gottes in der *Stoa* vgl. POULENZ, *Stoa* passim (vgl. Register); ebenso ZELLER III/1, p. 203ss.

Zur Erkennbarkeit bzw. Nichterkennbarkeit (absolute Transzendenz: via negationis, oppositionis, eminentiae) bei den *Valentinianern* vgl. ORBE EVal. I/1 p. 3-99 (Theos agnostos). Ihr Grundsatz: Gott in sich ist absolut verborgen, erkennbar allein durch die Werke.

⁶ Apol. 17, 1 CC 117, 1ss.

⁷ Vgl. vor allem unten S. 121ss.

⁸ Adv. Herm. 17, 1 W 33, 21ss; — ADVERSUS HERMOGENEM (Tertullian selbst schreibt «Adversus Hermogenem», vgl. De Anima 11, 1 CC 796, 9) wurde geschrieben etwa 202/3; vgl. SCHIANZ, Geschichte p. 307; vgl. auch die oben S. 3

TAPE 1
SIDE A
MIN 19

Gott, der Schöpfer, kann nur einer sein, da alles, was er schuf, nach ihm kommt und damit kleiner ist als er.

Hier kommt ein wichtiger Gedanke zur bisherigen Begriffsbestimmung des « deus unicus » hinzu: es gibt niemanden, der sich messen könnte mit ihm. Gott besitzt — gerade als Schöpfer — eine Eigenschaft, die ihn heraushebt aus allem Bedingten und Begrenzten: das Ungeschaffensein, die Ewigkeit:

God the Creator can be only one, because everything else came after him and so must be less than him this introduces a new idea, beyond the One God - there is no one who could compete with God. As Creator, he is above everything limited or dependent. He is eternal (quotation). This guarantees God his unique position (quotation on page 11).

Die Ewigkeit — von ihr wird noch die Rede sein ¹⁰ — ist es also, die die Einzigkeit Gottes in hervorragender Weise garantiert. Denn gerade so ist Gott allem und jedem überlegen. Er ist « principalis ».

Tertullian findet damit eine Begriffsbestimmung, die die Einzigkeit Gottes deutlich zum Ausdruck bringt. Gott ist einer und kann nur einer sein, da er der Höchste ist:

Anm. 1 angegebene Literatur; — Außerdem ORBE, Elementos p. 706 A. 3 (zwischen 202/6); — Das Buch ist noch nicht montanistisch beeinflusst, vgl. SCHANZ aaO; ORBE aaO.

⁹ Adv. Herm. 4, 3s W 20, 9ss; — Der Text wird aus dem Zusammenhang heraus erst verständlich (vgl. WASZINK, Treatise p. 109s) — Im Blickfeld Tertullians steht der Nachweis: die materia des Hermogenes kann nicht ewig sein. Warum: die aeternitas muß Gott allein gehören, weil sie a) sonst nicht dei proprium ist (4, 2); b) weil Gott einer ist (4, 3). — Es geht also zunächst um die Ewigkeit; die Einzigkeit Gottes wird nachgewiesen eben dadurch, weil sonst die aeternitas nicht einem Einzigen gehören würde. Beide — unicitas und aeternitas — bedingen einander. — Vgl. die Übersetzung dieser Stelle durch WASZINK (z. St.): « Now, if God is this (i. e. One), it must necessarily be a unique property that it may belong to One. Or what will be unique and singular, if not that to which nothing equal can be produced...? » — Die unicitas Dei wird also vorausgesetzt und dient dazu zu beweisen, daß die aeternitas nur einem einzigen zukommen kann.

In Adv. Herm. 4, 5 wird dann das Argument umgedreht, vgl. WASZINK aaO. p. 32: « It is by having these qualities alone that He is God, and by having them alone, that He is One. If another being should possess them as well, then there will be as many gods as there are beings which possess the qualities proper to God. Thus it is that Hermogenes brings in two Gods — he introduces matter as equal to God ».

Es ist wichtig festzustellen, daß Tertullian die unicitas dei hier nicht nachgewiesen hat: er sagt hier nicht den Grund, warum Gott einer ist. Er schließt nur unicitas und aeternitas engstens zusammen.

¹⁰ Siehe unten S. 29ss.

Deum autem 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; adaequabitur autem deo materia cum aeterna censetur ¹¹.

Gott ist nur dann einer und einzig, wenn er der Höchste ist, wenn niemand ihm gleichkommt; dies aber wäre der Fall, wenn irgendetwas außer ihm die Eigenschaft der Ewigkeit besäße, wie das Hermogenes von der Materie behauptete ¹².

Wir können zusammenfassen: Wenn Tertullian uns klarmachen will, warum Gott nur einer ist und sein kann, dann greift er zurück auf zwei Gegebenheiten: daß Gott Schöpfer ist, und daß er der Höchste ist. Denn nur wenn alles von Gott, wenn alles nach ihm ist, ist er einer; und das heißt nichts anderes, als daß er allein der Höchste ist.

Wir sehen also: auch in der Bestimmung des deus unicus greift Tertullian zurück auf den Schöpferbegriff, ja erhellt diesen Begriff eigentlich erst dadurch. Und auch der Begriff des « summum magnum », dem wir noch näher nachgehen müssen, hängt innerlich mit dem deus creator zusammen.

Es scheint also, daß gerade der Schöpferbegriff den Kern- und Angelpunkt aller Aussagen Tertullians über Gott bildet.

God is one only as long as he is the highest if matter were eternal, as Hermogenes claimed, God would not be superior.

To summarise - Tertullian uses two ideas to prove there is only one God. God is Creator and he is the highest. Therefore, for Tertullian, the "One God" includes God as Creator. This is heart and centre of all Tertullian's thinking about God.

¹¹ Adv. Herm. 4, 6 W 20, 15ss; Vgl. WASZINK, Treatise p. 32, der übersetzt: « But God must be One, because that is God which is supreme; but nothing can be unique if something can be put on a level with it; but matter will be put on a level with God, when it is authoritatively declared to be eternal ». — Tertullian geht hier direkt auf unsere Frage ein, verweist aber auf « summum ». Darüber siehe nächster Abschnitt.

¹² Zur Lehre des HERMOGENES vgl. vor allem WASZINK, Anima Intr. p. 8ss; WASZINK, Treatise p. 3ss; d'ALÈS, Tertullian passim (s. Register); G. BAREILLE, art. Hermogène, in: DTC VI, 2 c. 2306-2311; dort weitere Literatur; HARNACK, Geschichte d. altchr. Litt. II, p. 53+s.

Zur Frage des Dualismus bei Hermogenes vgl. ORBE FVal. I/1 p. 270-280 (Hermogenes y el dualismo) und die dort angegebene Literatur.

SECOND CHAPTER

GOD'S NATURE

1. SUMMUM MAGNUM

Tertullian goes far beyond idea of Apol. in proving, against Marcion, that God is Summum, as part of "One", not two. (Latin quotation on page 13)

1. SUMMUM MAGNUM

Gott kann nur einer sein, weil er der Höchste ist — diese Bestimmung Gottes als des « summum » führt uns zu einer eigentlichen Wesensdefinition Gottes durch Tertullian, und zwar in seinem Buch gegen MARCION¹.

Das Anliegen Tertullians gegen Marcion ist der Nachweis: es gibt nur einen und nicht zwei Götter². Um diese Einzigkeit Gottes nachzuweisen, gab es verschiedene Wege³, die auch Tertullian geht⁴. Nur hier, in der Bestimmung Gottes als « summum magnum », macht er den Versuch einer strengen Definition⁵, der über die Apologeten hinausführt⁶.

¹ Tertullian schrieb das erste Buch gegen Marcion in 3. Auflage etwa um 207. Vgl. die oben S. 3 Anm. 1 angegebene Literatur.

Zu Marcion vgl. vor allem HARNACK, Marcion; EVANS, Incarnation, Einl. XXIV-XXXI; E. AMANN, art. Marcion, in: DTC IX, 2 c. 2009-2032; SEEBERG, Dogmengesch. I p. 249-253; EHRHARD, Kirche p. 189-199; u. viele andere.

² Von diesem Gedanken her widerlegt Tertullian Marcion systematisch: a) der « gute Gott » Marcions existiert nicht (Buch I); b) Der Schöpfer ist der einzige und wahre Gott (II); der einzige und wahre Christus ist Sohn des Schöpfers (III); dies wird aufgewiesen an Hand der Evangelien (IV) und ebenso aus den Briefen des hl. Paulus (V).

³ Nach BILL, Erklärungen p. 19 finden sich bei den Apologeten folgende Beweise für die Einzigkeit Gottes: a) Erweis der Sinnlosigkeit des Polytheismus; b) Vorhandensein monotheistischer Anschauungen bei Dichtern und Denkern; c) Einheitlichkeit der Weltregierung (Minutius Felix, Origenes); d) durch Gottes Eigenschaften: Allmacht (Irenäus) - Bedürfnislosigkeit und Würde (Philo) - Ewigkeit (Justin) - Raummangel für einen zweiten Gott (Athenagoras). Stellenangaben s. BILL, ebda.

Vgl. auch LORTZ I p. 183-194; I p. 184-186; II p. 1-30.

⁴ Vor allem im Apologeticum hat Tertullian diese Beweise zusammengetragen und teilweise weiter ausgebaut. Vgl. dazu LORTZ.

⁵ « Der nun folgende Beweis des Monotheismus geht zunächst nicht von der Logik, sondern von dem religiösen Postulat der Würde Gottes aus ». BILL, Erklärungen p. 18; BILL führt als Grund dafür an « die... auch im Heidentum nachweisbare Scheu vor der auch nur hypothetischen Leugnung der Existenz Gottes » (p. 18). — Den letzten Rückhalt für die Anerkennung dieser « Definition » Gottes sucht Tertullian bezeichnenderweise in der « conscientia omnium ».

⁶ « Die Definition Gottes als 'summum magnum' ist nirgends sonst nachweis-

Deum autem ut scias unum esse debere, quaere quid sit deus,

God is summum magnum, that is, the highest principal. This expresses God's uniqueness, as far as human language can. Unborn, eternal, (quotation) but summum magnum is just words. Tertullian tries to give it a sounder basis (quotation overleaf).

potestate⁹.

Gott ist wesentlich und vor allem summum magnum, höchstes Prinzip. Gerade so ist das Wesen Gottes als des Einzigigen adaequat zum Ausdruck gebracht — soweit das der menschlichen Begrenztheit überhaupt möglich ist. Dieses summum magnum ist ungeboren, vor aller Zeit, durch alle Zeit hindurch¹⁰. Es kommt Gott allein zu, ja ist Gottes eigentlichstes Wesen (in deo ipsa?). Dieses höchste Prinzip ist notwendigerweise nur eines:

Ergo unicum sit necesse est quod fuerit summum magnum par non habendo, ne non sit summum magnum. Ergo non aliter erit quam per quod habet esse, id est unicum omnino¹¹.

Wenn nun das höchste Prinzip bestimmt wird als ein einziges, und notwendig eines sein muß — so ist im Grunde damit noch nichts

bar » BILL, Erklärungen p. 19; « Auch in der jüdisch-christlichen Theologie findet sich... die Definition Gottes als 'summum magnum' nicht » (ebda. p. 20).

BILL meint in Tertullians Definition wegen ihrer Abstraktheit eine Ähnlichkeit mit « der neupythagorisch-platonischen Spekulation » zu erblicken (p. 20) und findet es « sehr naheliegend anzunehmen, Tertullian habe jene Definition überhaupt erst im Streit mit Marcion ausgebildet » (p. 20).

⁷ KROYMANN verstümmelt unnötigerweise den Text. Vgl. BILL, Erklärungen p. 22 ss;

⁸ Nach BILL ist an dieser Stelle der Text verdorben und kaum wieder herstellbar, vgl. Erklärungen p. 24.

⁹ Adv. Marc. I, 3, 2 CC 443, 18 ss; Text nach Bill, Erklärungen p. 23.

¹⁰ Die Attribute Gottes — hier die aeternitas — sind nicht als aus der Definition Gottes qua « summum magnum » abgeleitet zu betrachten, sondern vielmehr Voraussetzungen desselben. Vgl. BILL, Erklärungen p. 21 (gegen STIER, Gotteslehre p. 19). BILL sagt weiter (p. 21): « Überhaupt erscheinen ja diese Prädikate bei Tertullian wie bei anderen Kirchenlehrern... namentlich Justin (Dial. 5) als für Gottes Wesen grundlegend. Sie sind allgemein üblich: aeternus = αἰδιος, ἀθάνατος ἀφθαρτος; innatus = ἀγέννητος; infectus = ἀποίητος; sine initio = ἄναρχος; sine fine = ἀτελευτήτος; — Vgl. auch ORBE EVAL I/1 p. 16 ss.

¹¹ Adv. Marc. I, 3, 5 CC 444, 8 ss; Text nach BILL, Erklärungen p. 24; — Die « Duplikate » KROYMANNS finden allgemeine Ablehnung. Vgl. die Einleitung zu Adv. Marc. im Corpus Christianorum p. 439; ebenso BILL, Erklärungen p. 6-9; vgl. p. 25: « Kroymanns Scheidung zweier Rezensionen (ist)... direkt unhaltbar ».

2. KAPITEL

GOTTES WESEN

1. SUMMUM MAGNUM

Gott kann nur einer sein, weil er der Höchste ist — diese Bestimmung Gottes als des « summum » führt uns zu einer eigentlichen *Wesensdefinition* Gottes durch Tertullian, und zwar in seinem Buch gegen MARCION¹.

Das Anliegen Tertullians gegen Marcion ist der Nachweis: es gibt nur einen und nicht zwei Götter². Um diese Einzigkeit Gottes nachzuweisen, gab es verschiedene Wege³, die auch Tertullian geht⁴. Nur hier, in der Bestimmung Gottes als « summum magnum », macht er den Versuch einer strengen Definition⁵, der über die Apologeten hinausführt⁶.

¹ Tertullian schrieb das erste Buch gegen Marcion in 3. Auflage etwa um 207. Vgl. die oben S. 3 Anm. 1 angegebene Literatur.

Zu Marcion vgl. vor allem HARNACK, Marcion; EVANS, Incarnation, Einl. XXIV-XXXI; E. AMANN, art. Marcion, in: DTC IX, 2 c. 2009-2032; SEEBERG, Dogmengesch. I p. 249-253; EHRLIARD, Kirche p. 189-199; u. viele andere.

² Von diesem Gedanken her widerlegt Tertullian Marcion systematisch: a) der « gute Gott » Marcions existiert nicht (Buch I); b) Der Schöpfer ist der einzige und wahre Gott (II); der einzige und wahre Christus ist Sohn des Schöpfers (III); dies wird aufgewiesen an Hand der Evangelien (IV) und ebenso aus den Briefen des hl. Paulus (V).

³ Nach BILL, Erklärungen p. 19 finden sich bei den Apologeten folgende Beweise für die Einzigkeit Gottes: a) Erweis der Sinnlosigkeit des Polytheismus; b) Vorhandensein monotheistischer Anschauungen bei Dichtern und Denkern; c) Einheitlichkeit der Weltregierung (Minutius Felix, Origenes); d) durch Gottes Eigenschaften: Allmacht (Irenäus) - Bedürfnislosigkeit und Würde (Philo) - Ewigkeit (Justin) - Raummangel für einen zweiten Gott (Athenagoras). Stellenangaben s. BILL, ebda.

Vgl. auch LORTZ I p. 183-194; I p. 184-186; II p. 1-30.

⁴ Vor allem im Apologeticum hat Tertullian diese Beweise zusammengetragen und teilweise weiter ausgebaut. Vgl. dazu LORTZ.

⁵ « Der nun folgende Beweis des Monotheismus geht zunächst nicht von der Logik, sondern von dem religiösen Postulat der Würde Gottes aus ». BILL, Erklärungen p. 18; BILL führt als Grund dafür an « die... auch im Heidentum nachweisbare Scheu vor der auch nur hypothetischen Leugnung der Existenz Gottes » (p. 18). — Den letzten Rückhalt für die Anerkennung dieser « Definition » Gottes sucht Tertullian bezeichnenderweise in der « conscientia omnium ».

⁶ « Die Definition Gottes als 'summum magnum' ist nirgends sonst nachweis-

Deum autem ut scias unum esse debere, quare quid sit deus, et non aliter invenies. Quantum humana condicio de deo definire potest, id definitio, quod et omnium conscientia agnoscat: deum summum esse magnum in aeternitate constitutum, innatum, sine initio, sine fine⁷. Hunc enim statum aeternitati censendum, quae summum magnum deum efficit, dum hoc est in deo ipsa⁸ atque ita et cetera, ut sit deus summum magnum et forma et ratione et potestate⁹.

Gott ist wesentlich und vor allem summum magnum, höchstes Prinzip. Gerade so ist das Wesen Gottes als des Einzigen adaequat zum Ausdruck gebracht — soweit das der menschlichen Begrenztheit überhaupt möglich ist. Dieses summum magnum ist ungeboren, vor aller Zeit, durch alle Zeit hindurch¹⁰. Es kommt Gott allein zu, ja ist Gottes eigentlichstes Wesen (in deo ipsa?). Dieses höchste Prinzip ist notwendigerweise nur eines:

Ergo unicum sit necesse est quod fuerit summum magnum par non habendo, ne non sit summum magnum. Ergo non aliter erit quam per quod habet esse, id est unicum omnino¹¹.

Wenn nun das höchste Prinzip bestimmt wird als ein einziges, und notwendig eines sein muß — so ist im Grunde damit noch nichts

bar » BILL, Erklärungen p. 19; « Auch in der jüdisch-christlichen Theologie findet sich... die Definition Gottes als 'summum magnum' nicht » (ebda. p. 20).

BILL meint in Tertullians Definition wegen ihrer Abstraktheit eine Ähnlichkeit mit « der neupythagorisch-platonischen Spekulation » zu erblicken (p. 20) und findet es « sehr naheliegend anzunehmen, Tertullian habe jene Definition überhaupt erst im Streit mit Marcion ausgebildet » (p. 20).

⁷ KROYMANN verstümmelt unnötigerweise den Text. Vgl. BILL, Erklärungen p. 22 ss;

⁸ Nach BILL ist an dieser Stelle der Text verdorben und kaum wieder herstellbar, vgl. Erklärungen p. 24.

⁹ Adv. Marc. I, 3, 2 CC 443, 18 ss; Text nach BILL, Erklärungen p. 23.

¹⁰ Die Attribute Gottes — hier die aeternitas — sind nicht als aus der Definition Gottes qua « summum magnum » abgeleitet zu betrachten, sondern vielmehr Voraussetzungen desselben. Vgl. BILL, Erklärungen p. 21 (gegen STIER, Gotteslehre p. 19). BILL sagt weiter (p. 21): « Überhaupt erscheinen ja diese Prädikate bei Tertullian wie bei anderen Kirchenlehrern... namentlich Justin (Dial. 5) als für Gottes Wesen grundlegend. Sie sind allgemein üblich: aeternus = αἰῶνος, ἀθάνατος ἀφθαρτος; innatus = ἀγέννητος; infectus = ἀποίητος; sine initio = ἀναρχος; sine fine = ἀτελεύτητος; — Vgl. auch ORBE EVAL I/1 p. 16 ss.

¹¹ Adv. Marc. I, 3, 5 CC 444, 8 ss; Text nach BILL, Erklärungen p. 24; — Die « Duplikate » KROYMANNS finden allgemeine Ablehnung. Vgl. die Einleitung zu Adv. Marc. im Corpus Christianorum p. 439; ebenso BILL, Erklärungen p. 6-9; vgl. p. 25: « Kroymanns Scheidung zweier Rezensionen (ist)... direkt unhaltbar ». — An diesen Stellen rekapituliert Tertullian einfach das vorher breit Ausgeführte.

gewonnen, sondern dies ist nichts anderes als eine versteckte Tautologie. Auch Tertullian weiß dies und bemüht sich deshalb, das summum magnum zu «fundieren»:

To understand this text, consider relationship between name and its object, in Tertullian. Name of an object reflects its character. This from Stoicism, When character changes, name changes too - example "brick", name given when clay is fired.

Um diesen Text verstehen zu können, müssen wir kurz auf Tertullians Anschauung vom Verhältnis des Namens zur Sache eingehen.

Der Name bringt nach Tertullian das *Wesen* einer Sache zum Ausdruck¹³ — eine stoische Anschauung¹⁴, die zu einer von Tertullian öfter erwähnten Konsequenz führt: wenn der «status» eines Dinges, d. h. seine notwendigen Eigenschaften¹⁵ sich ändert, ändert sich auch der Name. Das Musterbeispiel ist der Lehm, der — in bestimmter Form und gebranntem Zustand — den Namen ändert und nun «Ziegel» heißt¹⁶.

¹³ Adv. Marc. I, 7, 3 CC. 448, 30 ss.

¹⁴ «Multum distantiae inter crimen et nomen, inter opinionem et veritatem. Nam et nomina sic sunt instituta, ut fines suos habeant inter dici et esse» Ad Nat. I, 5, 6 CC 16, 27 ss.

Vgl. Adv. Herm. 19, 2 W 36, 13: «Nos autem unicuique vocabulo proprietatem su(a)m vindicamus...» — Vgl. Carn. Christi 13 E 46, 7: «Omnia periclitantur aliter accipi quam sunt, et amittere quod sunt dum aliter accipiuntur, si aliter quam sunt cognominantur. fides nominum salus est proprietatum».

Vgl. Ad Nat. II, 4, 11 CC 47, 8 ss: «Itaque materia et deus du(o) vocabula, duae res: pro discrimine vocabulorum etiam res separ(antur), etiam materiae condicio vocabulum sequitur».

¹⁵ Nach der *Stoa* ist die *Physis* des Seienden selbst die Richtschnur, nach der die Dinge bezeichnet werden. Die Natur selbst gibt die Namen — die ersten Menschen, die die Namen der Dinge fanden, ständen eben dem göttlichen Ursprung weit näher: sie sagen in der Namengebung das Wesen der Dinge aus. — Vgl. POHLENZ, *Stoa* p. 41s; — Tertullian weist selbst darauf hin, vgl. Ad Nat. I, 8, 2s CC 21, 29ss.

Hauptvertreter dieser Richtung, die im Namen das Wesen des Dinges ausgedrückt fand, ist CRATYLUS. — HERMOGENES und die Sophisten hielten an der entgegengesetzten Meinung fest: der Name ist nur menschliche Konvention. — Vgl. ZELLER, *Philosophie* II/1⁴ p. 360; III/1⁴ p. 70, Anm. 4; — vgl. auch ORBE, *EVal* I/1 p. 91, Anm. 85.

¹⁶ Zu «status» vgl. unten S. 61ss.

¹⁷ Vgl. Carn. Christi 13 E 48, 16 ss: «certe enim testa ex argilla unum est corpus, unumque vocabulum unius scilicet corporis; nec potest testa dici et argilla, quia quod fuit non est, quod autem non est et (nomen) (addit EVANS) non adhaeret». Vgl. Herm. 25. J. W. 30. C. —

Wenn nun der Name das Wesen des Benannten zum Ausdruck bringt, so kann der Name «deus» kein eigentlicher Name sein¹⁷: sonst würden wir ja Gottes Wesen erkennen¹⁸. Deshalb ist «deus» ein cognomen, Bei-Name, allerdings «nomen a se nativum, divinitatis inventum»¹⁹. Since name expresses character of its objects, then

So "Deus" cannot be a name or God's character would be nicht a known to us. So summum magnum refers not to deus but mit ihm to the substantia, putting emphasis on character of God, tia» h not his name, the substantia is later given the name Deus" (quotation)

scribo, nomini me adscribere putas, quia necesse est per nomen

tam, iam non argillam vocabo sed testam... A cuius habitu quid divertit, pariter et a vocatu eius recedit appellationis sicut et condicionis proprietate». — Vgl. auch Res. Mort. 7, 3 CC 929, 14 s; — Adv. Herm. 25, 2s W 42, 17 ss.

¹⁷ «Deus», θεός kommt nicht von «laufen»: «Aiunt quidam propterea deus (appell)atos, quod θεῖον id est ἰερόναι pro currere ac motari interpretatio est» Ad Nat. II, 4, 1 CC 46, 3 ss. — Tertullian lehnt diese Interpretation des Namens Gottes ab mit dem Hinweis auf die besondere Eigenschaft dieses Namens: «Sed cum etiam ille unus Deus, (quem colimus), θεός cognominetur nec tamen aut motus ullus aut cursus (eius appareat), quia nec visibilis cuiquam: sit, palam est ut vocabulum istud (sit aliunde s)umptum propriumque, quia (a) se nativum, divinitatis inventum». Ad Nat. II, 4, 2 CC 46, 7 ss;

«Deus» gibt also nur eine Eigenschaft Gottes wieder, nämlich seine «magnitudo». Vgl. Adv. Marc. II, 2, 2 CC 476, 24; im übrigen müßte dieser Name auf das höchste Wesen allein beschränkt bleiben, vgl. Adv. Marc. V, 11, 1 CC 695, 6: «Si 'deus' commune vocabulum factum est vitio erroris humani, quatenus plures dei dicantur atque creduntur in saeculo...» — Vgl. dazu auch ORBE, *EVal* I/1 p. 106 s.

¹⁸ Besonders in der *Gnosis* ist dieser Gedanke sehr stark ausgebildet. Die vielen Namen Gottes bedeuten nichts anderes als ebensovielen Wirkungen nach außen (vgl. ORBE *EVal* I/1 p. 26 ss); bei ihnen bedeutet «benennen» dasselbe wie «ins Dasein rufen», «erschaffen»; vgl. z. B. ORBE *EVal* I/1 p. 31: «Der Akt der Benennung bedeutet nach ihm (d. i. nach dem Apokryphon Johannis), die bezeichnete Sache hervorbringen, ihm das Sein geben». «Benennen (ὀνομαζέειν) Sein und damit eine eigene, individuelle Form geben» (ebda p. 32).

Die Folgerung daraus ist nun diese: Nur derjenige kann etwas benennen, der es damit auch schafft; deshalb haben alle Dinge einen Namen — außer Gott. Der «Name» Gottes, sein wahres Sein nach außen, seine Manifestation: dies ist der *Sohn*: «Der Gedanke Gottes definiert und umschreibt sich im Sohn» (ORBE *EVal* I/1 p. 33).

Es wird sich zeigen, daß auch Tertullian ähnliche Gedankengänge entwickelt, vor allem im Bezug auf die Welterschöpfung. Vgl. dazu unten S. 121ss.

¹⁹ Adv. Nat. II, 4, 2 CC 46, 10 s; — Deshalb läßt sich der Name «deus» auch auf andere anwenden: «Dei enim nomen, quasi naturale divinitatis, potest in omnes communicari, quibus divinitas vindicatur...» Adv. Marc. III, 15, 2 CC 527, 23 s.

Tertullian verwendet den Namen «deus» sehr oft; er versteht darunter stets die erste göttliche Person, den Vater (wenn es nicht einem «deus» vom Sohn oder

Geht auf Tert. Vgl. dazu
RANNE, Theol. in N.T.

gewonnen, sondern dies ist nichts anderes als eine versteckte Tautologie. Auch Tertullian weiß dies und bemüht sich deshalb, das *summum magnum* zu «fundieren»:

Ita ego non nomini dei nec sono nec notae nominis huius *summum magnum* in creatore defendo, sed ipsi substantiae, cui nomen hoc contigit. Hanc inveniens solam innatam infectam, solam aeternam et universitatis conditricem, non nomini, sed statui, nec appellationi, sed conditioni eius *summum magnum* et adscribo et vindico¹².

Um diesen Text verstehen zu können, müssen wir kurz auf Tertullians Anschauung vom Verhältnis des Namens zur Sache eingehen.

Der Name bringt nach Tertullian das *Wesen* einer Sache zum Ausdruck¹³ — eine stoische Anschauung¹⁴, die zu einer von Tertullian öfter erwähnten Konsequenz führt: wenn der «status» eines Dinges, d. h. seine notwendigen Eigenschaften¹⁵ sich ändert, ändert sich auch der Name. Das Musterbeispiel ist der Lehm, der — in bestimmter Form und gebranntem Zustand — den Namen ändert und nun «Ziegel» heißt¹⁶.

¹² Adv. Marc. I, 7, 3 CC 448, 30 ss.

¹³ «Multum distantiae inter crimen et nomen, inter opinionem et veritatem. Nam et nomina sic sunt instituta, ut fines suos habeant inter dici et esse» Ad Nat. I, 5, 6 CC 16, 27 ss.

Vgl. Adv. Herm. 19, 2 W 36, 13: «Nos autem unicuique vocabulo proprietatem su(a)m vindicamus...» — Vgl. Carn. Christi 13 E 46, 7: «Omnia periclitantur aliter accipi quam sunt, et amittere quod sunt dum aliter accipiuntur, si aliter quam sunt cognominantur. fides nominum salus est proprietatum».

Vgl. Ad Nat. II, 4, 11 CC 47, 8 ss: «Itaque materia et deus du(o) vocabula, duae res: pro discrimine vocabulorum etiam res separ(antur), etiam materiae condicio vocabulum sequitur».

¹⁴ Nach der *Stoa* ist die *Physis* des Seienden selbst die Richtschnur, nach der die Dinge bezeichnet werden. Die Natur selbst gibt die Namen — die ersten Menschen, die die Namen der Dinge fanden, standen eben dem göttlichen Ursprung weit näher: sie sagen in der Namengebung das *Wesen* der Dinge aus. — Vgl. POHLENZ, *Stoa* p. 41s; — Tertullian weist selbst darauf hin, vgl. Ad Nat. I, 8, 2s CC 21, 29ss.

Hauptvertreter dieser Richtung, die im Namen das *Wesen* des Dinges ausgedrückt fand, ist CRATYLUS. — HERMOGENES und die Sophisten hielten an der entgegengesetzten Meinung fest: der Name ist nur menschliche Konvention. — Vgl. ZELLER, *Philosophie* II/14 p. 360; III/14 p. 70, Anm. 4; — vgl. auch ORBE, *EVal* I/1 p. 91, Anm. 85.

¹⁵ Zu «status» vgl. unten S. 61ss.

¹⁶ Vgl. Carn. Christi 13 E 48, 16 ss: «certe enim testa ex argilla unum est corpus, unumque vocabulum unius scilicet corporis; nec potest testa dici et argilla, quia quod fuit non est, quod autem non est et (nomen) (addit EVANS) non adhaeret».

Vgl. Adv. Herm. 25, 3 W 43, 3 ss: «Nam et testam, licet ex argilla confec-

Wenn nun der Name das *Wesen* des Benannten zum Ausdruck bringt, so kann der Name «deus» kein eigentlicher Name sein¹⁷: sonst würden wir ja Gottes *Wesen* erkennen¹⁸. Deshalb ist «deus» ein cognomen, Bei-Name, allerdings «nomen a se nativum, divinitatis inventum»¹⁹.

So bezieht Tertullian im obigen Text das «*summum magnum*» nicht auf den leeren Namen «deus», sondern auf die «*substantia*» mit ihren wesentlichen Eigenschaften, dem «*status*». Diese «*substantia*» hat im Laufe der Zeit den Namen «deus» erhalten:

Et ideo, quia deus iam vocari obtinuit substantia cui adscribo, nomini me adscribere putas, quia necesse est per nomen

tam, iam non argillam vocabo sed testam... A cuius habitu quid divertit, pariter et a vocatu eius recedit appellationis sicut et conditionis proprietate». — Vgl. auch Res. Mort. 7, 3 CC 929, 14 s; — Adv. Herm. 25, 2s W 42, 17 ss.

¹⁷ «Deus», θεός kommt nicht von «laufen»: «Aiunt quidam propterea deus (appellatus), quod θέειν id est τεσθαί pro currere ac motari interpretatio est» Ad Nat. II, 4, 1 CC 46, 3 ss. — Tertullian lehnt diese Interpretation des Namens Gottes ab mit dem Hinweis auf die besondere Eigenschaft dieses Namens: «Sed cum etiam ille unus Deus, (quem colimus), θεός cognominetur nec tamen aut motus ullus aut cursus (eius appareat), quia nec visibilis cuiquam sit, palam est ut vocabulum istud (sit aliunde s)umptum propriumque, quia (a) se nativum, divinitatis inventum». Ad Nat. II, 4, 2 CC 46, 7 ss;

«Deus» gibt also nur eine Eigenschaft Gottes wieder, nämlich seine «*magnitudo*». Vgl. Adv. Marc. II, 2, 2 CC 476, 24; im übrigen müßte dieser Name auf das höchste *Wesen* allein beschränkt bleiben, vgl. Adv. Marc. V, 11, 1 CC 695, 6: «Si 'deus' commune vocabulum factum est vitio erroris humani, quatenus plures dei dicuntur atque creduntur in saeculo...» — Vgl. dazu auch ORBE, *EVal* I/1 p. 106 s.

¹⁸ Besonders in der *Gnosis* ist dieser Gedanke sehr stark ausgebildet. Die vielen Namen Gottes bedeuten nichts anderes als ebensoviele Wirkungen nach außen (vgl. ORBE *EVal* I/1 p. 26 ss); bei ihnen bedeutet «benennen» dasselbe wie «ins Dasein rufen», «erschaffen»; vgl. z. B. ORBE *EVal* I/1 p. 31: «Der Akt der Benennung bedeutet nach ihm (d. i. nach dem Apokryphon Johannis), die bezeichnete Sache hervorbringen, ihm das Sein geben». «Benennen (ὀνομαζέειν) Sein und damit eine eigene, individuelle Form geben» (ebda p. 32).

Die Folgerung daraus ist nun diese: Nur derjenige kann etwas benennen, der es damit auch schafft; deshalb haben alle Dinge einen Namen — außer Gott. Der «Name» Gottes, sein wahres Sein nach außen, seine Manifestation: dies ist der *Sohn*: «Der Gedanke Gottes definiert und umschreibt sich im Sohn» (ORBE *EVal* I/1 p. 33).

Es wird sich zeigen, daß auch Tertullian ähnliche Gedankengänge entwickelt, vor allem im Bezug auf die *Welsthepfung*. Vgl. dazu unten S. 121ss.

¹⁹ Adv. Nat. II, 4, 2 CC 46, 10 s; — Deshalb läßt sich der Name «deus» auch auf andere anwenden: «Dei enim nomen, quasi naturale divinitatis, potest in omnes communicari, quibus divinitas vindicatur...» Adv. Marc. III, 15, 2 CC 527, 23 s.

Tertullian verwendet den Namen «deus» sehr oft; er versteht darunter stets die erste göttliche Person, den Vater (wenn er nicht eigens «deus» vom Sohn oder Geist aussagt); — Vgl. dazu RAHNER, *Theos* im Neuen Testament.

ostendam cui adscribam substantiae, scilicet qua constat qui deus dicitur. At summum magnum ex substantia, non ex nomine, deputatur²⁰.

Das « summum magnum » — dies ist das Ergebnis — bezieht sich

Therefore summum magnum equals substantia, given "Deus" Zeit in course of time. So now we examine what Tertullian meant by "substantia"

2. SUBSTANTIA

Tertullian took from Stoics, They thought that all created beings must have a material body. If no body, was not real. But a real character was thought of as a "body", not just material things - God, sole, wisdom, anger, which we regard as spiritual, they thought of as having "corpus". So better to translate it "real" rather than "material"

korperlich-gedaent gerade um ihres Wirklichkeitscharakters willen. Nur in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn die Stoa den Begriff « corpus » auf vieles ausdehnt, was für uns « geistig » ist: Gott, die Seele, die Stimme; « corpus » ist auch der Zorn, weil er die Miene verändert, auch Tugend und Wissen (wegen ihrer Wirkung)³. « Corporalis », wirklich ist dies alles; « corporalis » ist demnach weniger mit « körperlich » als vielmehr mit « real », « wirklich » zu übersetzen⁴.

²⁰ Adv. Marc. I, 7, 4 CC 448, 6 ss.

¹ Zur Stoa und im besonderen zu unserer Frage vgl. vor allem ZELLER III/1 p. 119-136; POHLENZ, Stoa p. 64 ss; Vgl. auch BONIÖFFER, Epiktet p. 40-67; DÖRRIE, Porphyrios p. 180.

² ZELLER III/1 p. 119; — Die Grundauffassung ist dabei folgende: das « Etwas » als oberste Kategorie umschließt beides, Seiendes und Nichtseiendes. Letztere sind also auch « Etwas », z. B. der Raum, die Leere (d. i. das, was außerhalb des Raumes ist), die Zeit. Sie alle sind « Etwas », aber objektiv mit körperlichem Sein verbunden. Alles andere ist Sein, « corpus ». — Vgl. POHLENZ, Stoa p. 64 ss.

³ Vgl. POHLENZ, Stoa II p. 64 ss; ZELLER III/1 p. 120: « (Die Stoiker) definieren den Körper nicht bloß ausdrücklich als das räumlich Ausgedehnte, sondern sie bemühen sich auch zu zeigen, inwiefern das, was man gewöhnlich für unkörperlich hält, ein Körperliches in der eigentlichen Bedeutung des Wortes sein könne ... ».

⁴ Dies gilt sowohl von der Stoa als auch von Tertullian, vgl. unten S. 21

Weiter ist für uns wichtig: « Nur das Körperliche, lehren die Stoiker, ist ein Wirkliches. Aber das unterscheidende Merkmal des Wirklichen finden sie in der Ursächlichkeit, in der Fähigkeit zu wirken und zu leiden. Diese Fähigkeit zu wirken kommt aber dem Stoffe nur unter der Voraussetzung zu, daß ihm gewisse Kräfte innewohnen und ihm bestimmte Eigenschaften mitteilen; denken wir uns dagegen den reinen, eigenschaftslosen Stoff, der allen bestimmten Stoffen zugrunde liegt, und aus dem alle Dinge gebildet sind (ἀποιος ὕλη als das allgemeine ὑποκείμενον oder die οὐσία κοινή), so haben wir das rein Pas-

Further, remember that for Stoics only things with "corpus" have reality. Real distinguished from unreal by ability to work and to suffer. If no such characteristics, have only the basic pure elements, from which things are made, a passive object, without character. Only transmission of characteristics bring it to life. (Greek word) is basic nature, still void of any characteristic. Following Aristotle, Stoics distinguished the basic idea from the embodiment of it. Matter cannot by itself come to life, but substance can.

Tertullian followed Stoics in corporality of all being. While drawing their idea of substance, but with a difference - never colourless sub stratum - (Greek word) but uses of essence of some being in particular.

(πρωτον ὑποκείμενον), sondern stets das jeweilige Substrat des Einzelwesens (δεύτερον ὑποκείμενον)⁵.

⁵ ZELLER III/1 p. 133; — Es gibt nach der Stoa vier Gattungen von Seienden: 1. Substrat (ὑποκείμενον); 2. Eigenschaft (ποιόν); 3. Sichverhalten (πῶς ἔχον); 4. Relation (πρὸς τι πῶς ἔχον); Das Substrat ist zunächst die « substantia » sine ulla qualitate, also die erste ὕλη, die allem Sein zugrundeliegt; ferner auch das Substrat der Einzeldinge insofern, als durch das Hinzutreten einer Eigenschaft ein Teil der ὕλη qualitativ bestimmt wird und damit ein Sosein erhält, das es von dem andern trennt. Vgl. POHLENZ, Stoa p. 64 ss; Vgl. ZELLER III/1 p. 95; — Tertullian kennt nur das δεύτερον ὑποκείμενον = substantia, das Substrat der Einzeldinge, vgl. oben Text.

⁶ ZELLER III/1 p. 95 s.

⁷ Vgl. die « klassische » Stelle bei Tertullian: « Sed nec esse quidem potest (scil. anima), nihil habens per quod sit: cum autem sit, habeat necesse est aliquid per quod est. Si habet aliquid per quod est, hoc erit corpus eius. Omne quod est corpus est sui generis: nihil est incorporale nisi quod non est ». Carn. Christi 11 E 42, 17 ss; — Vgl. Adv. Herm. 35, 2 W 54, 22 ss.

⁸ Vgl. Tertullian p. 90: « Jedenfalls steht Tertullian zu den Stoikern ... insofern

Damit ist auch die Grundbedeutung von « substantia » bei Tertullian festgelegt: wenn er ὑπόστασις, ὑποκείμενον⁹ oder auch οὐσία¹⁰ mit « substantia » übersetzt, so versteht er vor allem darunter das Wesen (= essentia) einer Sache. So spricht er z. B. im Apologeticum von den Dämonen und sagt von ihnen: « Atque adeo dicimus esse substantias quasdam spirituales »¹¹. Er meint damit « geistige Wesen », wobei die Betonung auf dem tatsächlichen Vorhandensein solcher geistiger Wesen liegt¹². Im diesem Sinn ist auch das Wasser eine « antiqua substantia »¹³. Ist Gold und Silber eine wertvolle « substantia »¹⁴. — In

So Tertullian gives substantia the basic meaning of the "nature" of its object - see two Greek words and quotation from Apol. Emphasis is that these spiritual beings really do exist even water is antiqua substantia.

...-Kategorie des ARISTOTELES (gegen EVANS, Praxas p. 40 s), insofern man darunter das konkrete Einzelwesen « als Träger von Prädikaten » (vgl. LEXIKON f. Theol. u. Kirche, ed. HÖFER-RAHNER, art. Aristotelismus, p. 857 Bd. I) verstanden wissen will. Für Tertullian steht im Vordergrund stets ein wirkliches, « materiell » gesehenes Wesen, dessen « substantia » das Grundsubstrat ist: also weder das einzelne Ding als solches, noch auch ein (metaphysisch verstandenes) « Wesen » eines Dinges im Gegensatz zu seinen Prädikaten.

ARPE, substantia p. 72 macht in diesem Zusammenhang auf eine wichtige Bedeutungsverschiebung aufmerksam: während « substantia » zunächst 'Vorhandensein überhaupt', 'Wirklichkeit' bedeutete, wurde es später — als lateinische Bezeichnung der ersten Kategorie des Aristoteles (οὐσία) — mehr in den Gegensatz zu den accidentia gedrängt. « So wurde die substantia das, was den accidentia 'zugrunde liegt'. Darunter konnte man noch den richtigen Sinn der 1. aristotelischen Kategorie verstehen ... näher lag aber jetzt, die substantia mit dem aristotelischen ὑποκείμενον und zwar mit dessen Bedeutung in der Realität, wo es meist gleichbedeutend ist mit der οὐσία, zusammenzubringen » (p. 16).

⁹ Vgl. KRIEBEL p. 95; EVANS, Praxas p. 40; FORCELLINI IV, 555; WOLFSON, Philosophy p. 323; — Vgl. STRONG, recensio p. 293: « If the whole series of passages be considered in which the word substantia occurs, it would appear that Tertullian uses it, on the whole, in a philosophical sense; and that his philosophy was most nearly akin to Stoicism. If one had to find the nearest Greek equivalent, it would be probably ὑποκείμενον — the material substratum which is capable of assuming various forms ... » — Auch KRIEBEL p. 95 betrachtet « substantia » als Übersetzung von ὑποκείμενον oder ὑπόστασις. Es darf nicht verstanden werden im Sinne von « Vermögen » (p. 96 s), sondern ist von der Stoa her zu sehen: « ... die Tendenz seines substantiabegriffes geht zweifelsohne auf die Materialität » (p. 97 s).

¹⁰ Vgl. hier vor allem Adv. Val. 15 ss CC 765, 9 ss; — Adversus Valentianinos ist fast ausschließlich eine Übertragung des (griechisch geschriebenen) Buches « Adversus Haereses » von IRENÄUS, und zwar von dessen ersten Teil (Buch I). Der dort verwendete Begriff « οὐσία » = Wesen wird durch Tertullian wiedergegeben mit « substantia ». — Zu substantia = οὐσία bei Tertullian vgl. auch SEEBERG, Dogmengesch. I, 341.

¹¹ Apol. 22, 1 CC 128, 1 ss.

¹² Dies ergibt sich aus dem Kontext: Tertullian geht es gerade darum, das konkrete Eingreifen der Dämonen in das Leben der Menschen aufzuzeigen.

¹³ Bapt. 3, 2 CC 278, 13.

¹⁴ Cult. Fem. I, 5, 2 CC 247, 2.

gleicher Weise spricht Tertullian von der « corporalis substantia Christi »¹⁵ und meint damit seine körperliche Substanz, sein menschliches Wesen; « humana substantia Christi »¹⁶, « substantia carnis »¹⁷, die zwei « substantiae » in Christus — immer ist darunter das konkrete, menschliche Wesen Christi verstanden.

Die « substantia » als das konkrete Wesen eines jeden Seienden ist nun zu unterscheiden (nicht aber in Gegensatz zu bringen!) von den jeweiligen Eigenschaften dieses Seins:

Aliud est autem substantia, aliud natura substantiae, siquid. In same way Tertullian talks of the substantia of the body of Christ, his physical substance, human like being, the tangible material body. This concrete evidence of any being is always distinguished from the characteristics of the same being but not in contrast (Latin quotation). Substantia is the blue print of a being, always different its particular nature, with its own particular characteristic for that one being only. Are characteristics common to many beings, but they never add up to the same "Substantia" anywhere else.

Also distinguish substantia from the activity of a being (quotation).

Can describe a man's sole as "spirit" only if given God's own spiritual touch - "ad flatus"

... actus, nec substantiae titulo, sed operae, quia spirat, non quia spiritus proprie est²⁰.

Die Seele des Menschen kann nur unter einer bestimmten Rücksicht « Geist » genannt werden: insofern sie « adflatus » ist, aus Gottes gei-

¹⁵ Carn. Christi 1 E 4, 8; Adv. Marc. III, 8, 2 CC 518, 29.

¹⁶ Carn. Christi 15 E 52, 18; vgl. Adv. Marc. V, 13, 12 CC 704, 21 ss.

¹⁷ Carn. Christi 8 E 34, 27; Carn. Christi 19 E 64, 17; — Vgl. dazu unten S. 206 ss.

¹⁸ De Anima 32, 8 s CC 831, 81 ss; — Vgl. Adv. Herm. 17,2 W 34,7 s.

¹⁹ Zu « natura » vgl. unten S. 99.

²⁰ De Anima 11, 1 CC 796, 1 ss; — Tertullian wird dieser Unterscheidung von Substanz und Akt gezwungen durch Hermogenes, vgl. De Anima 11, 1 CC 796,8 s.

Für ARPE, substantia p. 73s ist der Gebrauch substantia — accidens durch Tertullian ein Beweisstück seiner These, auf dem Weg über die Stasis-Lehre sei die erste Kategorie des Aristoteles mit dem Namen « substantia » belegt worden. Denn der Gegensatz substantia — accidens ist nur « eine andere Ausdrucksweise

Damit ist auch die Grundbedeutung von « substantia » bei Tertullian festgelegt: wenn er ὑπόστασις, ὑποκείμενον⁹ oder auch οὐσία¹⁰ mit « substantia » übersetzt, so versteht er *vor allem* darunter *das Wesen* (= essentia) einer Sache. So spricht er z. B. im Apologeticum von den Dämonen und sagt von ihnen: « Atque adeo dicimus esse substantias quasdam spiritales »¹¹. Er meint damit « geistige Wesen », wobei die Betonung auf dem tatsächlichen Vorhandensein solcher geistiger Wesen liegt¹². Im diesem Sinn ist auch das Wasser eine « antiqua substantia »¹³, ist Gold und Silber eine wertvolle « substantia »¹⁴. — In

im Gegensatz, als ihm jede Substanz eine Einzelsubstanz ist. Eine allgemeine, wie jene sie als ἄποιος kannten, begegnet bei ihm nicht. Die substantia ist für ihn ... das, was das Sein eines Dinges möglich macht ».

Die « substantia » Tertullians unterscheidet sich — ähnlich wie bei der Stoa — damit von der ersten Kategorie des ARISTOTELES (gegen EVANS, Praxeas p. 40 s), insofern man darunter das konkrete Einzelwesen « als Träger von Prädikaten » (vgl. LEXIKON f. Theol. u. Kirche, ed. HÖFER-RAHNER, art. Aristotelismus, p. 857 Bd. I) verstanden wissen will. Für Tertullian steht im Vordergrund stets ein wirkliches, « materiell » gesehenes Wesen, dessen « substantia » das Grundsubstrat ist: also weder das einzelne Ding als solches, noch auch ein (metaphysisch verstandenes) « Wesen » eines Dinges im Gegensatz zu seinen Prädikaten.

ARPE, substantia p. 72 macht in diesem Zusammenhang auf eine wichtige Bedeutungsverschiebung aufmerksam: während « substantia » zunächst 'Vorhandensein überhaupt', 'Wirklichkeit' bedeutete, wurde es später — als lateinische Bezeichnung der ersten Kategorie des Aristoteles (οὐσία) — mehr in den Gegensatz zu den accidentia gedrängt. « So wurde die substantia das, was den accidentia 'zugrunde liegt'. Darunter konnte man noch den richtigen Sinn der 1. aristotelischen Kategorie verstehen ... näher lag aber jetzt, die substantia mit dem aristotelischen ὑποκείμενον und zwar mit dessen Bedeutung in der Realität, wo es meist gleichbedeutend ist mit der οὐσίᾳ, zusammenzubringen » (p. 16).

⁹ Vgl. KRIEBEL p. 95; EVANS, Praxeas p. 40; FORCELLINI IV, 555; WOLFSON, Philosophy p. 323; — Vgl. STRONG, recensio p. 293: « If the whole series of passages be considered in which the word substantia occurs, it would appear that Tertullian uses it, on the whole, in a philosophical sense; and that his philosophy was most nearly akin to Stoicism. If one had to find the nearest Greek equivalent, it would be probably ὑποκείμενον — the material substratum which is capable of assuming various forms ... » — Auch KRIEBEL p. 95 betrachtet « substantia » als Übersetzung von ὑποκείμενον oder ὑπόστασις. Es darf nicht verstanden werden im Sinne von « Vermögen » (p. 96 s), sondern ist von der Stoa her zu sehen: « ... die Tendenz seines substantiabegriffes geht zweifelsohne auf die Materialität » (p. 97 s).

¹⁰ Vgl. hier vor allem Adv. Val. 15 ss CC 765, 9 ss; — Adversus Valentinianos ist fast ausschließlich eine Übertragung des (griechisch geschriebenen) Buches « Adversus Haereses » von IRENÄUS, und zwar von dessen ersten Teil (Buch I). Der dort verwendete Begriff « οὐσία » = Wesen wird durch Tertullian wiedergegeben mit « substantia ». — Zu substantia = οὐσία bei Tertullian vgl. auch SEEBERG, Dogmengesch. I, 341.

¹¹ Apol. 22, 1 CC 128, 1 ss.

¹² Dies ergibt sich aus dem Kontext: Tertullian geht es gerade darum, das konkrete Eingreifen der Dämonen in das Leben der Menschen aufzuzeigen.

¹³ Bapt. 3, 2 CC 278, 13.

¹⁴ Cult. Fem. I, 5, 2 CC 347, 9 s.

gleicher Weise spricht Tertullian von der « corporalis substantia Christi »¹⁶ und meint damit seine körperliche Substanz, sein menschliches Wesen; « humana substantia Christi »¹⁶, « substantia carnis »¹⁷, die zwei « substantiae » in Christus — immer ist darunter das konkrete, menschliche Wesen Christi verstanden.

Die « substantia » als das konkrete Wesen eines jeden Seienden ist nun zu unterscheiden (nicht aber in Gegensatz zu bringen!) von den jeweiligen Eigenschaften dieses Seins:

Aliud est autem substantia, aliud natura substantiae, siquidem substantia propria est rei cuiusque, natura vero potest esse communis. Suscipe exemplum. Substantia est lapis, ferrunt; duritia lapidis et ferri natura substantiae est. Duritia communicat, substantia discordat¹⁸.

Substantia ist die jeweilig verschiedene Grundgegebenheit eines Seins, die « natura »¹⁹ dessen jeweilige Eigenschaften. Es gibt gleiche Eigenschaften bei verschiedenen Dingen, nicht aber gleiche « substantiae ».

Die « substantia », das Wesen des Einzeldinges, ist zu unterscheiden von den Tätigkeiten desselben Dinges. So schreibt Tertullian in De Anima:

Sed ut animam spiritum dicam, praesentis quaestionis ratio compellit, quia spirare alii substantiae adscribitur. Hoc dum animae vindicamus, quam uniformem et simplicem agnoscimus, spiritum necesse est certa condicione dicamus, non status nomine, sed actus, nec substantiae titulo, sed operae, quia spirat, non quia spiritus proprie est²⁰.

Die Seele des Menschen kann nur unter einer bestimmten Rücksicht « Geist » genannt werden: insofern sie « adflatus » ist, aus Gottes gei-

¹⁶ Carn. Christi 1 E 4, 8; Adv. Marc. III, 8, 2 CC 518, 29.

¹⁷ Carn. Christi 15 E 52, 18; vgl. Adv. Marc. V, 13, 12 CC 704, 21 ss.

¹⁸ Carn. Christi 8 E 34, 27; Carn. Christi 19 E 64, 17; — Vgl. dazu unten S. 206 ss.

¹⁹ De Anima 32, 8 s CC 831, 81 ss; — Vgl. Adv. Herm. 17,2 W 34,7 s.

²⁰ Zu « natura » vgl. unten S. 99.

²⁰ De Anima 11, 1 CC 796, 1 ss; — Tertullian wird dieser Unterscheidung von Substanz und Akt gezwungen durch Hermogenes, vgl. De Anima 11, 1 CC 796,8 s.

Für ARPE, substantia p. 73 s ist der Gebrauch substantia — accidens durch Tertullian ein Beweisstück seiner These, auf dem Weg über die Stasis-Lehre sei die erste Kategorie des Aristoteles mit dem Namen « substantia » belegt worden. Denn der Gegensatz substantia — accidens ist nur « eine andere Ausdrucksweise für den zwischen der ersten und den übrigen Kategorien ... » (ARPE p. 74).

stigem Anhauch gebildet wurde²¹. Von der « substantia », dem Wesen der Seele, kann man nicht sagen: sie ist sensu proprio Geist: denn damit wäre sie Gott²².

Auch bei Gott — und hier kommen wir wieder zu unserem eigentlichen Thema vom Wesen Gottes — weiß Tertullian zu unterscheiden zwischen der « substantia », dem Wesen Gottes, und deren « accidentia »:

Dei nomen dicimus semper fuisse apud semetipsum et in semetipso, dominum vero non semper. Diversa enim utriusque condicio: deus substantiae ipsius nomen, id est divinitatis, dominus vero non substantiae sed potestatis. Substantiam semper fuisse cum suo nomine quod est deus; postea dominus accedentis scilicet

Otherwise, sole would be God himself even in talking of God, Tertullian distinguishes between his substantia (his nature) and his actings (quotation) Gods's nature his his divinitas that distinguishes him from anything created. His Lordship is not derived from his nature, that is come from his substantia.

Finally, another important factor. Tertullian does not use substantia in a metaphysical sence - always means concrete fact of real existence of some being. Vital to grasp this if we are to understand Trinity. (quotation to oppose Hermogenes).

In diesem Sinne schreibt er:

²¹ Vgl. dazu unten S. 26 ss.

²² Vgl. De Anima 11,2 CC 796, 10 ss.

²³ Adv. Herm. 3,3 W 17,29 s.

²⁴ Den Begriff « accidens, accidentia » hat Tertullian selbst geprägt; vgl. DEMMEL, Neuschöpfungen p. 66 s; DEMMEL sieht in De Anima 11, 4 s CC 797, 39 ss (« Nam et malus spiritus accidens res est ») noch die ursprüngliche, etymologische Bedeutung (ad+cadere) gebraucht; dagegen glaubt er, in De Anima 21; 22: 52 sei « substantia » im Gegensatz zu « accidens » gebraucht. Dies wird man jedoch nicht sagen können. Vgl. WASZINK, Anima p. 439, der richtig sagt: « ... but though he often speaks about accidens and accidentia, he (i. e. Tertullian) never has arrived at a clear conception of this idea ». — Man darf aus Tertullian nicht mehr herauslesen wollen, als was er wirklich sagt.

²⁵ Tertullian kennt außerdem noch den Unterschied substantia — qualitas (vgl. Adv. Marc. V, 10, 3 CC 692, 5); substantia — forma (vgl. De Anima 3, 2 CC 785, 11); — Vgl. auch Adv. Marc. V, 20, 4 CC 724, 1: « Quasi non et figura et similitudo et effigies substantiae quoque accedant ».

²⁶ Dort wird sich zeigen, daß Tertullian « substantia divina » stets « materialistisch » versteht, das heißt sich stets eine leichte, feine und dünne, « geistige »

Nisi fallor enim, omnis res aut corporalis (aut incorporalis) sit necesse est²⁷ — ut concedam interim esse aliquid incorporale, de substantiis dumtaxat, cum ipsa substantia corpus sit rei cuiusque —; certe post corporale et incorporale nihil tertium²⁸.

Tertullian stellt diese Alternative nur, um gegen Hermogenes umso schlagkräftiger beweisen zu können: omnis res est corporalis²⁹.

« Substantia » ist also stets das Wesen einer konkret gegebenen Sache, ihre « essentia », vor allem im Gegensatz zum « phantasma »³⁰. In diesem Sinne ist für Tertullian auch die « substantia spiritualis », πνεῦμα, eine wirkliche Gegebenheit, ist « corporalis »³¹. Daß es Tertullian stets darum geht, die Wirklichkeit, das konkrete Vorhandensein einer « substantia » zum Ausdruck zu bringen, zeigen auch andere Stellen³² und vor allem seine christologischen Ausführungen³³.

Substantia is therefore always the concrete nature of a fact, thing or being. Opposite of phantasma. Tertullian uses substantia of pneuma, an absolute fact uses in same way in christological debate.

³⁰ In dieser Bedeutung (ARPE, Substantia p. 65): « primum genus Stoicis quibusdam videtur quid: quare videntur, subiciam: in rerum, inveniunt, natura quaedam sunt, quaedam non sunt. Et haec autem, quae non sunt, rerum natura complectitur, quae animo succurrunt, tamquam Centauri, Gigantes et quicquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quantum non habeat substantiam ». — Dazu schreibt ARPE (p. 65): « Substantia steht hier im Gegensatz zu imago. Sie bedeutet 'wirkliches, körperliches Sein', 'Realität'. Beides, imago und substantia, fällt nach Auffassung der Stoa unter ein höheres genus: das Quid ».

Tertullian verwendet nun « substantia » ebenfalls in diesem Sinn, vgl. Adv. Marc. III, 8, 3 CC 518, 6 ss: « Cur enim non etiam dei phantasma portaverit (i. e. Christus Marcionis)? An credam ei de interiore substantia, qui sit de exteriori frustratus? » — Vgl. Adv. Marc. III, 8, 1 CC 518, 22; Adv. Marc. I, 11, 8 CC 453, 12; Adv. Marc. I, 24, 4 CC 467, 4; Adv. Marc. V, 7, 5 CC 683, 23 ss; — Das ganze Buch De Carne Christi schreibt Tertullian unter dem Gesichtspunkt der körperlichen Wirklichkeit des Menschen Jesus Christus: « examinemus corporalem substantiam domini; de spiritali enim certum est » Carn. Christi 1 E 4, 3 ss; — Und dies im Gegensatz zu Marcion, der einen Scheinleib Christi verteidigt. — Vgl. dazu unten S. 206 ss.

³¹ Vgl. dazu unten S. 23s.

³² Vgl. Adv. Herm. 36, 4 W 50, 8s: « ... quia et corpus habet et motum, sed unam omnibus formam solius corporalitatis, quae substantiae res est ». — Vgl. auch Carn. Christi 3 E 12, 45 ss, wo Tertullian die Wirklichkeit der auf Christus herabgekommenen Taube verteidigt: « ... tam vere erat et columba quam et spiritus, nec interfecerat substantiam propriam assumpta substantia extranea ». — Beide « substantiae » trug die Taube bei der Herabkunft; eine davon war auch sichtbar und greifbar: « ... tamen corporis soliditas erat quoquo momento corpus videbatur... ».

³³ Vgl. dazu unten S. 202 ss.

stigem Anhauch gebildet wurde²¹. Von der « substantia », dem Wesen der Seele, kann man nicht sagen: sie ist sensu proprio Geist: denn damit wäre sie Gott²².

Auch bei Gott — und hier kommen wir wieder zu unserem eigentlichen Thema vom Wesen Gottes — weiß Tertullian zu unterscheiden zwischen der « substantia », dem Wesen Gottes, und deren « accidentia »:

Dei nomen dicimus semper fuisse apud semetipsum et in semetipso, dominum vero non semper. Diversa enim utriusque condicio: deus substantiae ipsius nomen, id est divinitatis, dominus vero non substantiae sed potestatis. Substantiam semper fuisse cum suo nomine quod est deus; postea dominus accedentis scilicet rei mentio²³.

Die « substantia », das Wesen Gottes, ist seine divinitas. Denn sie, das heißt dieses spirituelle und « körperliche » (= wirkliche) Wesen Gottes unterscheidet sich von dem, was durch die Welterschöpfung dazu kommt²⁴: die dominatio. Daß Gott auch Herr ist, folgt nicht aus seinem Wesen, gehört nicht zu seiner « substantia »²⁵.

Abschließend muß noch auf einen wichtigen Punkt näher hingewiesen werden: « substantia » bei Tertullian bedeutet « Wesen »; aber dieses Wesen des Einzeldinges stellt sich Tertullian nie abstrakt, sondern stets konkret-wirklich vor. « Substantia » ist demnach kein metaphysischer Begriff — was vor allem für die trinitarische Verwendung von « substantia » von entscheidender Wichtigkeit ist²⁶. In diesem Sinne schreibt er:

²¹ Vgl. dazu unten S. 26 ss.

²² Vgl. De Anima 11,2 CC 796, 10 ss.

²³ Adv. Herm. 3,3 W 17,22 s.

²⁴ Den Begriff « accidens, accidentia » hat Tertullian selbst geprägt; vgl. DEMMEL, Neuschöpfungen p. 66 s; DEMMEL sieht in De Anima 11, 4 s CC 797, 39 ss (« Nam et malus spiritus accidens res est ») noch die ursprüngliche, etymologische Bedeutung (ad+cadere) gebraucht; dagegen glaubt er, in De Anima 21; 22; 52 sei « substantia » im Gegensatz zu « accidens » gebraucht. Dies wird man jedoch nicht sagen können. Vgl. WASZINK, Anima p. 439, der richtig sagt: « ... but though he often speaks about accidens and accidentia, he (i. e. Tertullian) never has arrived at a clear conception of this idea ». — Man darf aus Tertullian nicht mehr herauslesen wollen, als was er wirklich sagt.

²⁵ Tertullian kennt außerdem noch den Unterschied substantia — qualitas (vgl. Adv. Marc. V, 10, 3 CC 692, 5); substantia — forma (vgl. De Anima 3, 2 CC 785, 11); — Vgl. auch Adv. Marc. V, 20, 4 CC 724, 1: « Quasi non et figura et similitudo et effigies substantiae quoque accedant ».

²⁶ Dort wird sich zeigen, daß Tertullian « substantia divina » stets « materialistisch » versteht, das heißt sich stets eine leichte, feine und dünne, « geistige » = unsichtbare Masse darunter vorstellt, eben πνεῦμα. — Vgl. unten S. 50 ss.

Nisi fallor enim, omnis res aut corporalis (aut incorporalis) sit necesse est²⁷ — ut concedam interim esse aliquid incorporale, de substantiis dumtaxat, cum ipsa substantia corpus sit rei cuiusque —; certe post corporale et incorporale nihil tertium²⁸.

Tertullian stellt diese Alternative nur, um gegen Hermogenes unso schlagkräftiger beweisen zu können: omnis res est corporalis²⁹.

« Substantia » ist also stets das Wesen einer konkret gegebenen Sache, ihre « essentia », vor allem im Gegensatz zum « phantasma »³⁰. In diesem Sinne ist für Tertullian auch die « substantia spiritualis », πνεῦμα, eine wirkliche Gegebenheit, ist « corporalis »³¹. Daß es Tertullian stets darum geht, die Wirklichkeit, das konkrete Vorhandensein einer « substantia » zum Ausdruck zu bringen, zeigen auch andere Stellen³² und vor allem seine christologischen Ausführungen³³.

²⁷ Aut incorporalis sit necesse est R²; sit necesse est PNXVLF; sit necesse est aut incorporalis Kroymann.

²⁸ Adv. Herm. 35, 2 W 54, 22 ss.

²⁹ Vgl. Adv. Herm. 36 W 55, 9 ss.

³⁰ In dieser Bedeutung findet sich « substantia » auch in seiner ersten Bezeugung, nämlich bei SENEKA (58. Brief; Text bei ARPE, substantia p. 65): « primum genus Stoicis quibusdam videtur quid: quare videatur, subicium: in rerum, inquit, natura quaedam sunt, quaedam non sunt. Et haec autem, quae non sunt, rerum natura complectitur, quae animo succurrunt, tamquam Centauri, Gigantes et quicquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamvis non habeat substantiam ». — Dazu schreibt ARPE (p. 65): « Substantia steht hier im Gegensatz zu imago. Sie bedeutet 'wirkliches, körperliches Sein', 'Realität'. Beides, imago und substantia, fällt nach Auffassung der Stoa unter ein höheres genus: das Quid ».

Tertullian verwendet nun « substantia » ebenfalls in diesem Sinn, vgl. Adv. Marc. III, 8, 3 CC 518, 6 ss: « Cur enim non etiam dei phantasma portaverit (i. e. Christus Marcionis)? An credam ei de interiore substantia, qui sit de exteriori frustratus? » — Vgl. Adv. Marc. III, 8, 1 CC 518, 22; Adv. Marc. I, 11, 8 CC 453, 12; Adv. Marc. I, 24, 4 CC 467, 4; Adv. Marc. V, 7, 5 CC 683, 23 ss; — Das ganze Buch De Carne Christi schreibt Tertullian unter dem Gesichtspunkt der körperlichen Wirklichkeit des Menschen Jesus Christus: « examinemus corporalem substantiam domini; de spiritali enim certum est » Carn. Christi 1 E 4, 3 ss; — Und dies im Gegensatz zu Marcion, der einen Scheinleib Christi verteidigt. — Vgl. dazu unten S. 206 ss.

³¹ Vgl. dazu unten S. 23 s.

³² Vgl. Adv. Herm. 36, 4 W 56, 8 s: « ... quia et corpus habeat et motum, sed unam omnibus formam solius corporalitatis, quae substantiae res est ». — Vgl. auch Carn. Christi 3 E 12, 45 ss, wo Tertullian die Wirklichkeit der auf Christus herabgekommenen Taube verteidigt: « ... tam vere erat et columba quam et spiritus, nec interfecerat substantiam propriam assumpta substantia extranea ». — Beide « substantiae » trug die Taube bei der Herabkunft; eine davon war auch sicht- und greifbar: « ... tamen corporis soliditas erat quoquo momento corpus videbatur ... ».

³³ Vgl. dazu unten S. 202 ss.

• • •

Wir können zusammenfassen: « substantia » bei Tertullian bezeichnet fast ausschließlich³⁴ das *konkrete Wesen* (= essentia, natura³⁵) eines Gegenstandes, eines Menschen oder auch Gottes³⁶. « substantia » meint nicht so sehr das einzelne Ding als solches³⁷, bezeichnet vielmehr das *Grundsubstrat des Einzelwesens* und den Träger seiner jeweiligen Eigenschaften³⁸.

Wir merken schon: dieser Begriff wird große Bedeutung für die Trinitätstheologie Tertullians haben³⁹. Für unsere Zwecke genügt aber inzwischen das Wissen: das « summum magnum », von der « substantia » Gottes ausgesagt, bezeichnet deren hervorragendste Eigenschaft, faßt das ganze Wesen Gottes zusammen. Gott besitzt den « status aeter-

To summarise. "Substantia" in Tertullian always describes the real concrete being, the essence, the nature of an object, a human, or God. Not to explain the thing as such, but the underlying blueprint, the characteristics which make up the object. Very important word in Tertullian's teaching on the Trinity so to apply "summum magnum" to God's substantia brings out his most outstanding characteristic and summarises his characteristics. Indicates God's eternal status.

amilien-
l. dazu
her Be-
elt > —
juristi-
ter ver-
st nicht
341s.
ra > bei

ht auch
in verschiedenen Bedeutungsnuancen kennt. Es ging hier nur um die Grundbedeutung
von « substantia ».

Zu den einzelnen Variierungen vgl. vor allem SCHLOSSMANN, der den Gebrauch von « substantia » bei Tertullian eingehend untersucht (vgl. Jurisprudenz p. 408 ss). Er teilt zusammenfassend ein: mit « substantia » kann gemeint sein 1. die verschiedenen Stoffe, aus denen die körperlichen Dinge gebildet sind; — 2. Stoff und Stoffe schlechthin; 3. Stoff im Sinne von « materia »; 4. die einzelnen konkreten körperlichen Wesen (verengter Begriff von « substantia »); 5. substantia bei beseelten Körpern = das ganze Wesen; 6. im Sinne von Natur, Charakter; — 7. im Sinne von Vermögen (bona). — Stellenangaben s. dort.

SCHLOSSMANN faßt zusammen: « Ergebnis... nur in verhältnismäßig seltenen Fällen (bezeichnet) das Wort substantia etwas Nichtstoffliches, Unkörperliches » (p. 413).

Vgl. auch die Einteilung bei EVANS, Praxeas p. 39 ss: 1. = property; 2. = subsidiary senses of ὑπόστασις; 3. philosophical (logical) sense.

³⁷ Gegen EVANS, Praxeas p. 41, der zu sehr das *Einzelsein* der Dinge betont, vgl. p. 44: « Having, as we think, established the point that substantia means a concrete individual thing... ».

³⁸ Die Eigenschaften sind dabei *nicht* als im *Gegensatz* zur « substantia » zu denken, vielmehr ist « substantia » in etwa die Summe der (notwendigen) Eigenschaften, wie sie im « status » zum Ausdruck kommt. Vgl. dazu auch HERNÁNDEZ, El final p. 40 Anm. 67.

³⁹ Vgl. unten S. 502a. &

nitatis», er ist ungeboren, ohne Anfang und Ende — und das ist seine Größe, macht sein Wesen, seine «substantia» aus, begründet seine «principalitas», ist der Inhalt des «summum magnum».

• • •

3. GOTT IST GEIST

Da Gott Geist ist, weiß Tertullian aus der heiligen Schrift¹, und er hat Never born, never dies, no beginning or end. This is ist dies his greatness, his nature, lays the foundation for his auf zu principalitas. This is his substantia, his der Gei summum magnum.

lage für

Da
auch Ge
entschei

3. GOD IS SPIRIT

In

der Zu Tertullian learned this from scriptures and always Praxeas stuck to it but so self evident never talked about it in spricht detail, but basic to his understanding of Trinity.

für: de

Hauch Tertullian's view of God as "corpus" very influenced by klichkei Stoics. See Prax. works out relation of father/son to «substa oppose Prax. Calls on word prolatio to support his Wirklic argument at Word came from father, tangible reality, not just a voice or a breath. But since came from God, must be God-like, same substantia. So God himself SP must have corpus (quotation).

¹ Vgl. De Orat. 28, 2 CC 273, 7; De Pud. 21, 1 CC 1326, 5.

² De Pudicitia ist sicher eines der letzten Werke Tertullians und etwa um das Jahr 222 (?) geschrieben worden.

³ Vgl. dazu oben S. 16ss; — Vgl. EVANS, Praxeas p. 234s; SPANNEUT, Stoicisme p. 290; POHLENZ, Stoa p. 439; Vgl. auch BONHÖFFER, Epiktet p. 40ss (Körperlichkeit der Seele).

⁴ Vgl. vor allem cap. 7 E 94ss; — Adv. Praxean wurde geschrieben etwa um das Jahr 213, also schon in der montanistischen Periode. — Vgl. dazu EVANS, Praxeas p. 18ss und die oben S. 3 Anm. 1 angegebene Literatur.

⁵ Zu PRAXEAS vgl. unten S. 43 A. 2.

⁶ Dazu siehe unten S. 149ss.

⁷ Vgl. Adv. Prax. 7 E 95, 22ss; die Texte siehe unten S. 154.

⁸ Adv. Prax. 7 E 96, 7ss.

So fremd uns diese Auffassung erscheinen mag, wir dürfen hier nicht das Grundanliegen überschen: Gott ist kein phantasma, sondern Wirklichkeit — dies ist der Hintergrund dieser Aussage⁹.

Es ist nun keine sichtbare, sondern eine geistig-unsichtbare Wirklichkeit... der man den Bei-Namen «deus» gegeben hat Tertullian:

We find it strange that Tertullian so attempts to explain God, but motive was to show God was no phantom but that he was reality although not visible to physical eye. He is spiritual, invisible, reality. Name Deus given to him (Latin quotation).

All things made by Word so he cannot be phantasy either. He came from substantia. By common consent, the substantia given the name "God". Must distinguish from any other spiritual substance. Tertullian greatly concerned not to confuse substantia of God with any other one.

Tertullian knows a great deal also of the Word, who also is spirit (quotation). The word of God is spiritually created.

... nicht nur von der geistigen «Natur» Gottes, er kennt auch dessen Wort, das Gott aus sich, aus seiner geistigen Natur heraus gesprochen. Deshalb ist auch das Wort Geist:

Sermo autem spiritu structus est, et ut ita dixerim sermonis corpus est spiritus¹⁰.

Das Wort aus Gott ist geistiges, geist-gewirktes Wort; das Wort besitzt sozusagen einen «geistigen Leib». Wir werden auf dies geistige

⁹ Vgl. unten S. 150s. — Bezeichnenderweise sagt Tertullian nicht: Gott hat einen «corpus», sondern: quis... negabit deum corpus esse!

¹⁰ Adv. Prax. 7 E 95, 30ss;

¹¹ Vgl. unten S. 171ss.

¹² Vgl. Adv. Prax. 16 E 109, 20ss: «deus omnipotens... qui totum orbem manu adprehendit velut nidum... in quo omnis locus, non ipse in loco, qui universitatis extrema linea est...»

¹³ Vgl. Adv. Marc. V, 11, 1 CC 695, 6: «... 'deus' commune vocabulum factum est vitio erroris humani...».

¹⁴ Im Anschluß an die Stoa, vgl. oben S. 16ss.

¹⁵ Adv. Prax. 8 E 96, 33ss.

Wesen des Wortes noch näher eingehen müssen¹⁶. Hier ist für uns wichtig nur dies eine: Tertullian stellt sich auch das geistige Wort Gottes vor als ein «körperlich» = wirkliches, ein geistiges = unsichtbares Substrat, das aus Gott stammt.

Neben dem geistigen, persönlichen Wort Gottes kennt Tertullian auch noch «Geist aus Gott». Es ist hier nicht an den persönlichen Geist, die dritte göttliche Person zu denken¹⁷, sondern an «Gottesgeist» in wohl verminderter Qualität, nicht Gott wesensgleich.

Solcher Geist schwebte schon am Anfang der Schöpfung über den Wassern — nicht Gott selbst, denn ihn hätten die Wasser nicht zu tragen vermocht¹⁸. Aufgrund der äußersten Leichtigkeit und Feinheit dieses Geistes gelang es ihm, in das Wasser einzudringen und es so zu heiligen¹⁹.

Ferner gibt es noch all die unzähligen geistigen Wesen, Engel und Dämonen²⁰. Sie alle sind «geistig», das heißt dem menschlichen Auge unsichtbar. Aber wenn auch der Mensch sie nicht erblicken kann, Gott sieht sie:

Important point here is that word is also corporal, real.

Tertullian also knows the spirit of God. Not confuse this with third person of Trinity. Means God-like spirit. This was over the water, being creation of world. Not God himself, because (in tertullian's view) water would not have been capable of supporting God. This spirit was submerged in the water and left it.

Furthermore, there are countless spiritual beings, which are spirits, that is invisible to human eye, but God sees them (Latin quotation). So God is final guarantee for all spiritual beings, as he sees and knows them all.

quidam putant ipsum deum sustinere... neque enim aquae dominum sustinere sufficerent, — sed cum spiritum dicit de quo etiam venti constiterunt... ».

¹⁶ «... spiritum qui ab initio super aquas veetabatur... Sanctum autem utique super sanctum ferebatur aut ab eo quod super ferebatur, id quod ferebat sanctitatem mutuabatur, quoniam subiecta quaequo materia eius quae desuper imminet qualitatem rapiat necesse est, maxime corporalis spiritalem et penetrare et insidere facilem per substantiae suae subtilitatem.» De Bapt. 4, 1 CC 279, 3ss.

¹⁷ Vgl. Apol. 22, 5 CC 129, 18ss: «Suppetit illis (i. e. daemoniis) ad utramque substantiam hominis adoundam mira subtilitas et tenuitas sua. Multum spiritualibus viribus licet, ut invisibiles et insensibiles in effectu potius quam in actu suo appareant...».

¹⁸ Adv. Prax. 7 E 96, 9ss.

¹⁹ Zu «forma» vgl. unten S. 93ss.

²⁰ Tertullian hat seine Auffassung darüber dargelegt vor allem in «De Ani-

* * *

Von einer dritten geistigen « substantia » müssen wir kurz noch sprechen: von der menschlichen Seele²³.

Consequens enim est, ut ex dei flatu animam professi initium ei deputaremus. Hoc Plato excludit innatam et infectam animam volens. Et natam autem docemus et factam ex initii constitutione²⁴.

Plato behauptet die Ungeschaffenheit der Seele deshalb, weil diese sonst körperlich wäre — damit wäre sie nicht unsterblich²⁵. Tertullian dagegen hält sich auch hier an die Stoa²⁶ und weist zunächst die Körperlichkeit der Seele rein faktisch nach: der Tod kann nur zwei Körper trennen²⁷; und dann: die Seele leidet, also ist sie ein « corpus »²⁸.

Die Seele ist nun zwar ein Körper mit drei Ausdehnungen wie jeder andere²⁹; aber « propriae qualitatis et sui generis »³⁰; Dies ergibt sich vor allem aus der Art ihrer Entstehung:

We must mention briefly a third substantia, the human De soul (quotation). Plato denied the reality of the soul - he said impossible or soul would die. But Tertullian drew from Stoics, as follows - death can separate only two bodies - therefore soul material. Is three dimensional body, like any other (quotation on next page)

zug
om-

tamen corpus animam facile persuadebunt. ... spiritum, qua proxima inter se flatus et spiritus,

Zur Lehre der Stoa von der (körperlichen) Seele vgl. ZELLER III/1 passim; POHLENZ, Stoa p. 33ss; BONHÖFFER, Epiktet p. 40ss; DÖRRIE, Porphyrios p. 179ss.

Die Stoiker bezeichneten die Substanz der Seele bald als Feuer, bald als Luft (pneuma), vgl. BONHÖFFER, Epiktet p. 42ss.

²⁷ Vgl. De Anima 5, 6 CC 787, 33s: « Igitur corpus anima, quae nisi corporalis corpus non derelinquet ».

²⁸ « Igitur si quid tormenti sive solacii anima praecerpit in carcere seu deversorio infernum, in igni vel in sinu Abrahae (vgl. Luc. 16, 22ss), probata erit corporalitas animae. Incorporalitas enim nihil patitur, non habens per quod pati possit; aut si habet, hoc erit corpus. In quantum enim omne corporale passibile est, in tantum quod passibile est corporale est ». De Anima 7, 4 CC 790, 18ss; — Zur Körperlichkeit der Seele vgl. De Anima cap. 5-8; ihre Farbe, cap. 9; ihre innere Einheit cap. 10-14; 15-21.

Vgl. BONHÖFFER, Epiktet p. 43: « ... soviel steht fest, daß die Stoiker die Substanz der Seele, so rein und fein sie dieselbe auch darstellen mochten, als etwas Körperliches sich gedacht haben ».

²⁹ « Et tamen non inconstanter profitebimur sollemniora quaeque et omnimodo debita corpulentiae adesse animae quoque, ut habitum, ut terminum, ut illud trifariam distantivum, longitudinem dico et latitudinem et sublimitatem, quibus metantur corpora philosophi ». De Anima 9, 1 CC 792, 6ss.

³⁰ Vgl. De Anima 9, 1 CC 791, 1s.

Recogita enim, cum deus flasset in faciem homini flatum vitae, et factus esset homo in animam vivam, totus utique, per faciem statim flatum illum in interiora transmissum et per universa corporis spatia diffusum simulque divina aspiratione densatum omni intus linea expressum esse, quam densatus impleverat, et velut in forma gelasse. Inde igitur et corpulentia animae ex densatione solidata est et effigies ex impressione formata. Hic erit homo interior, alius exterior, dupliciter unus ...³¹.

Diese etwas eigenartig anmutende Auffassung³² bringt denselben Grundgedanken zum Ausdruck, der sich schon oben ergab: die « Körperlichkeit » = Wirklichkeit allen Seins. Auch die Seele ist ein « corpus », ist wirklich, wenn auch dem Auge nicht sichtbar, vorhanden und verbindet sich als « corpus » auf das innigste mit dem Leib³³. Im übr-

³¹ De Anima 9, 7 CC 793, 57ss; — Vgl. De Anima 32, 6 CC 831, 57s: « Necessesse est enim et corpus omne anima compleri et animam omnem corpore obduci ». — Tertullian lehnt aus diesem Grund die Seelenwanderung ab (vgl. ebda): « Quomodo ergo anima

culice? Si tantum
Wenn die See-
tensität nach, vgl.
crescere negandum
credatur; sed vis
citur ».

³² Nach WAS:
stoisch beeinflusste
SORANUS hat

manfassung über seine Ansichten vgl. WASZINK Intr. p. 23ss; seine Seelenlehre: die Seele ist körperlich — sterblich — nährt sich durch körperliche Nahrung — hat sieben Teile, außerdem das ἡγεμονικόν.

Tertullian lehnt davon ab: eine Teilung der Seele, und: direkte körperliche Nahrung. Außerdem die Sterblichkeit der Seele. Alles andere übernimmt er (p. 33).

Von IRENÄUS hat Tertullian besonders die Unterscheidung spiritus — flatus übernommen, vgl. unten Anm. 36; WASZINK, Anima, Intr. p. 45.

Die Ansicht von der Körperlichkeit der Seele teilt mit Tertullian « his imitator Vincentius Victor », vgl. WASZINK, Anima p. 177.

³³ Vgl. das Bild von der Wasserorgel und von der Flöte, De Anima 14, 4s CC 800.

« Unfortunately Tertullian does not say explicitly how he conceives of the presence of the soul in the body. The most probable supposition is that (through the intermediary of Soranus) he follows the example of the Stoics and assumes a complete μίξις of body and soul; this explanation is also suggested by his energetic refutation of the thesis that two bodies cannot be in the same place ». WASZINK, Anima p. 176.

Zur Sache vgl. DÖRRIE, Porphyrios, passim; FORTIS, Christianisme, p. 111ss: Le néo-platonisme et l'union de l'âme et du corps; bes. p. 117s (κατάστασις). Vgl. dazu unten S. 209 s.

This line of reasoning seems peculiar to us, but is following same argument as before, corporality equals reality. Therefore the soul is a "body", although not visible to eye. Means that it does exist. Joins with physical body in most intricate manner but is spiritual, not material, as Hermogenes claimed.

gen ist sie geistiger Natur³⁴ und stammt nicht, wie Hermogenes meint, aus der Materie³⁵.

Hier ist nun die Unterscheidung wichtig, die Tertullian zwischen dem Geist Gottes und der Seele trifft:

... flatum eam (i. e. animam) defendimus, non spiritum, secundum scripturam et secundum spiritus distinctionem, et hic spiritum ingratis pronuntiamus secundum spirandi et flandi communionem. Illic de substantia quaestio est; spirare enim substantiae actus est³⁶.

Note that Tertullian clearly distinguishes the spirit of God and the soul (quotation). Tertullian reluctant to do this but compelled by statements of Hermogenes. He feels the scriptures make the distinction therefore he writes (quotation)

Summary. For Tertullian, God is an immeasurable reality. He is "corpus", but of a special spiritual and invisible kind, separate from all other spiritual substances.

³⁴ De Anima 11, 1s CC 796, 7ss: « Ita et animam, quam flatum ex proprietate defendimus, spiritum nunc ex necessitate pronuntiamus, ceterum adversus Hermogenem, qui eam ex materia, non ex dei flatu contendit, flatum proprie tuemur. Ille enim adversus ipsius scripturae fidem flatum in spiritum vertit, ut, dum incredibile est spiritum dei in delictum et mox in iudicium devenire, ex materia potius anima credatur quam ex dei spiritu ».

³⁵ De Anima 11, 2 CC 796, 14ss; vgl. den breit geführten Nachweis für diese Unterscheidung in Adv. Marc. II, 9 CC 484ss.

Bei dieser Unterscheidung ist Tertullian von IRENÄUS beeinflusst, vgl. WASZINK, Anima p. 194, der auf Adv. Haer. 5, 12, 2 verweist: Irenäus unterscheidet dort zwischen πνοή (adflatus) und πνεῦμα (spiritus); die Stelle ist im Urtext erhalten.

Die Unterscheidung spiritus — flatus darf nicht verglichen werden mit der von ψυχή und πνεῦμα bei TATIAN, vgl. die Stellenangaben bei WASZINK, Anima p. 195.

³⁷ « ... satis declarata differentia spiritus et animae in sequentibus instrumentis, ipso deo pronuntiante: spiritus ex me prodivit, et flatum omnem ego feci (Is. 57, 16). Et anima enim flatus factus ex spiritu » De Anima 11, 3 CC 797, 24ss.

Tertullian zitiert auch noch Is. 42, 5: « qui dedit flatum populo super terram et spiritum calcantibus eam ». Er wendet diesen Text aber an auf den Gegensatz Fleisch — Geist, Werko des Fleisches — des Geistes, was über unseren Zusammenhang hinausgeht. Vgl. De Anima 11, 3 CC 797, 28ss.

³⁸ De Anima 11, 3 CC 797, 27.

stigen Substanz. Tertullian stellt sich diese göttliche « substantia » vor als eine riesige geistige, d. i. unsichtbare Masse — die Körperlichkeit », die er dabei betont, ist nur Ausdruck für die Wirklichkeit Gottes.

Die besondere geistige Seinsweise Gottes trennt ihn von allem Geschöpflichen — hier taucht wieder das Anliegen der absoluten Transzendenz Gottes auf, das gerade durch die Geist-Natur Gottes — trotz Analogie — betont wird. Damit drückt diese seine geistige Natur in

hervorragender Weise aus. A vast invisible spiritual mass, corporeal, real, apart from all other spiritual creatures, transcendence coming into foreground again. God can therefore express himself as "summum magnum".

4th. GOD IS ETERNAL

Tertullian bezieht diesen Ausdruck auf die « körperliche » Wirklichkeit.

Dieses « summum » durch eine Eigenschaft seine Ewigkeit.

... deum natum, sine

dum, quae summum magnum deum efficit ...¹.

God "summum magnum" especially seen by one unique attribute - eternal (quotation). Basis and origin of his greatness - his fundamental characteristic (quotation). So an "eternal material" of Hermogenes is an impossibility.

Gott ist der Höchste, ist « summum magnum » vor allem deshalb, weil er ewig ist². Diese Ewigkeit ist Grundlage und Ausgangspunkt aller Größe Gottes, ist seine grundlegendste Eigenschaft:

Quis enim alius dei census quam aeternitas? Quis alius aeternitatis status quam semper fuisse et futurum esse ex praerogativa nullius initii et nullius finis? Hoc si dei est proprium, solius dei erit, cuius est proprium, scilicet³ quia et si alii adscribatur, iam non erit dei proprium sed commune cum eo cui et adscribitur⁴.

Da die Ewigkeit Gott allein zukommt und er sie mit niemanden teilen kann, ist eine « materia aeterna », wie Hermogenes sie vertritt, eine Unmöglichkeit⁵.

¹ Adv. Marc. 1, 3, 2 CC 443, 21ss; Text nach BILL, Erläuterungen p. 24.

² Vgl. dazu oben S. 12ss.

³ (sed) Kroymann.

⁴ Adv. Herm. 4, 1s W 19, 19ss.

⁵ Vgl. auch Adv. Herm. 5, 1s W 21, 1ss.

Tertullian sieht Gottes Ewigkeit zunächst als Negation der Zeit: sine initio, sine fine. Gott ist immer und wird immer sein. Aber er weiß auch: Gott ist ewig vor allem deshalb, weil er ungeboren, ungeschaffen ist⁶. Er ist es allein, und dies ist sein größter Vorzug; alles andere ist entstanden: geboren oder geschaffen⁷; Gottes Zeitlosigkeit ist also wesentlich Ungeborenssein:

Quod enim aeternum est, eo quia et innatum est, neque initium neque finem temporis admittendo nullum modum temporis patitur ...⁸.

Gott ist als Einziger ungeboren und ungeschaffen: damit ist er der Erste, und alles andere ist nach ihm⁹. Zwangsläufig verbindet sich so der Gedanke der Ewigkeit Gottes mit seiner Schöpfertätigkeit: gerade als *Schöpfer* ist Gott der Erste, da alles aus ihm und nach ihm ist.

... propria dei vindicamus, semper fuisse sine initio, sine fine et primum fuisse et solum et omnium auctorem ...¹⁰.

Damit weist auch der Begriff der Ewigkeit Gottes zurück auf Gottes Schöpfertätigkeit. Gott ist ewig, weil alles andere aus ihm geworden ist¹¹.

* * *

Wir wissen nun in groben Zügen, wie Tertullian Gottes Wesen genauer faßt: Gott ist « summum magnum », worunter zu verstehen ist eine geistig-unsichtbare, « körperliche » Wirklichkeit von ungeheurem Ausmaß¹², die von Anfang an da war und die immer sein wird. Aus ihr, der anfanglosen All-Substanz, ist alles entstanden: durch das

⁶ Vgl. Adv. Marc. I, 3, 2 CC 444, 22.

⁷ So ist selbst die « sophia », die einzige « materia », die Tertullian anerkennt, « gegründet » und geboren, vgl. Adv. Herm. 18, 2 W 35, 7ss; vgl. dazu unten S. 134 ss.

⁸ De Anima 24, 7 CC 817, 54.

⁹ « Aut quid erit unicum et singulare nisi cui nihil adaequabitur? quid principale nisi quod super omnia, nisi quod ante omnia et ex quo omnia? » Adv. Herm. 4, 4 W 20, 10ss.

¹⁰ Adv. Herm. 6, 3 W 22, 22s.

¹¹ Dieser Nachweis der Ewigkeit Gottes aus der Schöpfertätigkeit Gottes bedeutet jedoch nicht, daß Gott *notwendig* auch Schöpfer ist. Vgl. dazu den folgenden Abschnitt.

¹² Vgl. Adv. Prax. 7 E 95, 32s.

TAPE 2
SIDE A
MIN 9

Wort¹³. Wir sehen also: auch der Begriff des « summum magnum » muß gesehen werden in Verbindung zur Schöpfertätigkeit Gottes und damit auch zu Gottes Sohn¹⁴.

Damit verweisen Tertullians Aussagen über den einen Gott, und auch jene über Gottes Wesen auf die eine große Eigenschaft, die Gottes Wesen im Tiefsten kennzeichnet: seine Tätigkeit als Schöpfer.

Tertullian sees God's eternity as a negation of time - has always been and will always be, never created, never born. He is unique in this (quotation). Being unique is being uncreated, this links up with God as the creator. Therefore everything subordinate to him (quotation) therefore God's eternity tied in with God's creation.

So this is how Tertullian describes God's nature - summum magnum, which means spiritual, invisible, corporeal, reality always existing and always will. Everything proceeded from him, through the Word.

So we see "summum magnum" intimately connected with God's roll as creator and with God's Son. All point to God's function as creator.

¹³ Vgl. Adv. Prax. 7 E 95, 30ss: « at ego nihil dico de deo inane et vacuum prodire potuisse, ut non de inani et vacuo prolatum, nec carere substantia quod de tanta substantia processit et tantas substantias fecit... » — Es besteht also ein innerer Zusammenhang zwischen der « substantia », die Gott ist, und der « substantia » der geschaffenen Wesen. Vgl. dazu unten S. 171 s.

¹⁴ Vgl. BILL, Erklärung p. 32: « ... sind Einzigkeit und Schöpfertätigkeit notwendige Eigenschaften des 'summum magnum', also Correlate der 'aeternitas' und Erkennungszeichen für Gott, nach denen der Schöpfer als Gott zu bezeichnen ist ».

« Summum magnum » besagt ferner einen gewissen Machtanspruch, vgl. das Bild von den beiden Königen Adv. Marc. I, 4 CC 444s; BILL, Erklärungen p. 28s.

Tertullian would despise a God who was not active (quotation). God's activities mainly concerned his world. But not exclusively as creator. World created by free will of God. He became Lord only after creation. Creation was a free act of God, a proof of God's love for us but God is known to us only as creator (quotation).

Hier soll in Kürze zusammengefaßt werden, was die bisherigen Ausführungen schon gezeigt haben: für Tertullian ist Gott vor allem *Schöpfer*.

Tertullian verachtet einen Gott, der nicht tätig, aktiv ist:

Platonici quidem curantem rerum et arbitrum et iudicem, Epicurei otiosum et inexercitum et, ut ita dixerim, neminem; positum vero. extra mundum Stoici, intra mundum Platonici.¹

Das Tätigsein Gottes bezieht sich wesentlich auf die Welt². Kann man nun sagen, für Tertullian sei Gott *wesentlich* Schöpfer?

Nein. So sehr Tertullian Gott in seiner Eigenschaft als Schöpfer sieht, so weiß er doch um die Welt als geschaffen aus dem *freien* Schöpferwillen Gottes³. Erst als die Welt in Erscheinung trat, wurde Gott auch Herr⁴: das heißt nichts anderes, als daß Gott *nicht notwendig* Schöpfer ist⁵. Die Schöpfung ist freie Tat Gottes und als solche ein Beweis der Liebe Gottes zu uns⁶.

Andererseits müssen wir aber sagen: Gott ist *uns Menschen* nicht anders bekannt denn als Schöpfer:

Nemo negat, quia nemo ignorat, quod ultro natura suggerit, deum esse universitatis conditorem...⁷.

¹ Ad Nat. II, 2, 8 CC 42, 25ss; — vgl. De Anima 45, 1 CC 849, 3ss.

² Vor allem in Adv. Marc. Buch II führt Tertullian den Nachweis: nur der Schöpfer allein ist der wahre Gott. — Zu Gott als Schöpfer bei Tertullian vgl. Lortz I, p. 186ss; — Allgemein für Tertullians Zeit vgl. Prümml, Christl. Glaube I, p. 97-157.

³ Vgl. dau unten S. 165 ss.

⁴ Vgl. Adv. Herm. 3, 3 W 17, 22ss; Text s. oben S. 20.

⁵ Tertullian denkt hier nicht anders als seine Zeit. — Zu den VALENTINIANERN vgl. vor allem ORBE, EVL. I/1 passim.

⁶ Davon wird im Verlauf der Arbeit noch oft die Rede sein; vgl. vor allem auch unten S. 171 ss.

⁷ Adv. Marc. 1, 1 CC 223, 10.

Das Siegel Gottes hat sich allem Geschaffenen so sehr aufgedrückt, daß Gottes Dasein aus diesen seinen Werken mühelos bewiesen werden kann⁸. Die Welt widerstrahlt ihren Schöpfer und zeigt seine große Macht und Kunstfertigkeit auf: Gott ist « maximus artifex »⁹. Und nichts war Gottes mehr würdig als diese seine Schöpfung:

... deum hoc gradu expellimus, cui nulla conditio tam propria et deo digna quam creatoris testimonium...¹⁰.

Die gewaltige Größe Gottes als Schöpfer wird jedoch erst klar, wenn wir bedenken, daß Gott dies alles aus dem Nichts schuf:

Igitur confide illum totum hoc ex nihilo protulisse et deum nosti fidendo, quod tantum deus valeat¹¹.

Der Glaube daran, daß Gott alles aus dem Nichts geschaffen, ist somit die Grundlage für die Erkenntnis der ganzen Größe und Macht Gottes.

Es ist hier nicht der Ort, alle Zeugnisse Tertullians anzuführen, die von Gott als dem Schöpfer handeln. Uns interessiert vor allem die Aussage, daß Gott zwar alles allein, aber durch sein *Wort* geschaffen hat. So steht es schon in der « regula fidei »¹², und auch sonst betont Tertullian dies immer wieder:

Igitur in principio deus fecit caelum et terram (Gen 1, 1). Adoro scripturae plenitudinem qua mihi et factorem manifestat et facta. In evangelio vero amplius et ministrum atque arbitrum factoris invenio sermonem¹³.

God has put his mark on everything, so that we recognise his existence. The earth reflects its creator (quotation) Created from nothing - this increases God's grandeur (quotation). Do not intend in this book to set out all Tertullian says about creation. Concentrate on statement that God created all by himself, but through his Son. This already in regula fidei. Tertullian often refers to it (quotation).

We recognise in "sermo" God's Son, by whom everything was made.

versa de nihilo produxerit per verbum suum... » Praeser. Haeret. 13, 2 CC 197, 2ss; — Vgl. Adv. Prax. 2 E 90, 15ss.

¹² Adv. Herm. 22, 3 W 40, 24.

¹⁴ Vgl. unten S. 171 ss.

Vorläufig ergibt sich für uns dies eine: Tertullians Aussagen über den *einen* Gott gipfeln in der immer wieder bekannten Wahrheit: Gott ist Schöpfer. Und eben diese Schöpfertätigkeit Gottes geschieht durch den Sohn (und den Geist). Der Schöpferbegriff bildet also für Tertullian die Nahtstelle, an der die Aussagen von dem *einen* Gott in die Aussagen von dem *drei-einen* Gott münden. So ergibt sich zwanglos die «*ökonomische Trinitätslehre*»¹⁵ als theologische Grundstruktur Tertullians¹⁶.

* * *

Die Untersuchung der Aussagen Tertullians vom einen Gott führen uns zum Schöpferbegriff und damit zu den trinitarischen Aussagen. Letztere sollen im folgenden Abschnitt im einzelnen untersucht werden. So wird sich dann die innerste Beziehung, die zwischen der Ausfaltung von der Einheit zur Dreiheit und der Welterschöpfung besteht, in ihrer vollen Bedeutung aufzeigen lassen, und damit ist der Grund gelegt zum Verständnis des Heilswirkens Gottes, das durch den Sohn (und den Geist) geschieht.

In the meantime, remember that Tertullian's statement about the one God centre time and again around God as creator, and this creative activity accomplished by the Son and the Spirit. Creation is therefore focal point where Tertullian's statements about the one God and the tri-une God come together. Here foundation for teaching on Holy Trinity is laid. With this foundation is laid for profound understanding of the salvation of God, which is accomplished by his Son and the Spirit.

¹⁵ Diesen Begriff hat HARNACK geprägt, vgl. Dogmengesch. I p. 576 («ökonomische Fassung der Trinität») und öfter. — Wenn dieser Begriff hier verwendet wird, bedeutet dies jedoch *nicht* etwa die Übernahme des Tertullian-Verständnisses Harnacks. Vgl. dazu unten S. 75 Anm. 42.

LOOPS, Theophilus p. 121, spricht von der «metaphysisch-ökonomischen Trinitätslehre» Tertullians, nimmt jedoch fälschlicherweise an, Tertullian habe sich aus einer «binitarisch-monotheistischen Geistchristologie» (ebda. p. 143) dorthin entwickelt. — Siehe dazu unten S. 269.

¹⁶ Tertullians genaues Verständnis hierüber kann erst im Verlaufe dieser ganzen Arbeit aufgewiesen werden.

— 35 —
Tape 2
Side A
MN 14

TEIL II

SACRAMENTUM OECONOMIAE

Der einleitende erste Teil brachte uns einen kurzen Aufriß der «*Lehre*» Tertullians vom einen Gott und zeigte uns die «*Schlüsselstellung*» des Schöpferbegriffs. So wissen wir, daß Tertullians ökonomische Trinitätslehre das Geheimnis der Drei-Einheit *zusammen* mit der Schöpfungs- und Erlösungslehre begreift.

Im folgenden Abschnitt soll nun das Geheimnis der Drei-Einheit von Vater, Sohn und Geist aus dem Verständnis Tertullians dargelegt werden. Damit ist die Grundlage und der Auftakt gegeben zur Darlegung und zum Verständnis des Heilswirkens des Vaters durch seinen Sohn.

PART TWO

THE ECONOMICAL SACRAMENT

The first part (before) outlined Tertullian's teaching on the one God and crystalised the idea of God the creator being the centre of it all. Connects mystery of tri-une God with creation and salvation of earth. Following chapters explain mystery of Trinity as understood by Tertullian. This provides basis for teaching of salvation of Father through the Son.

36 -

CHAPTER ONE

THE NEW SACRAMENT

1. THE NOW REVEALED MYSTERY

To his readers, Tertullian brings down the glory of God. To heretics, he concentrates on the unity of God. But above all, the Christian faith recognises the Father, Son and Holy Spirit. At this point Christianity different from Judaism. Both honour one God but Jews do not acknowledge the Son (quotation). So recognition of God differentiate Jews/Christians from the heathen and the recognition of the Son differentiates the Jews/Christians, although Jews expected Christ (quotation).

37 -

TAPE 2
SIDE A
MIN 16

1. KAPITEL

SACRAMENTUM NOVATUM

1. DAS NUN OFFENBAR GEWORDENE GEHEIMNIS

Wenn Tertullian seinen Lesern die Herrlichkeit des christlichen Glaubens vor Augen führt, so betont er den Heiden gegenüber vor allem die Einheit Gottes. Aber damit ist noch nicht das Wesentliche ausgesagt: der christliche Glaube besteht vor allem in dem Bekenntnis zu Vater, Sohn und Geist. Gerade darin unterscheidet sich das Christentum¹ wesentlich von dem Bekenntnis der Juden. Beide verehren einen einzigen Gott, aber die Juden wollen vom Sohn Gottes nichts wissen:

Ceterum Iudaicae fidei ista res, sic unum deum credere ut filium adnumerare ei nolis et post filium spiritum. quid enim erit inter nos et illos nisi differentia ista?²

So bildet das Bekenntnis zu Vater, Sohn und Geist den Grundunterschied zu den *Juden*, das Wissen um einen einzigen Gott den tiefsten Unterschied zu allen Formen des *Heidentums*.

Im übrigen waren die Juden lange Zeit auf dem Weg zur Wahrheit: sie wußten um Christus und sein Kommen.

Sciebant et Iudaei, venturum esse Christum, scilicet quibus prophetae loquebantur. Nam et nunc adventum eius exspectant, nec alia magis inter nos et illos compulsatio est, quam quod iam venisse non credunt³.

¹ Der Ausdruck «christiani» ist Tertullian bereits geläufig; vgl. dazu unten S. 233 ss. («Christus»).

Es ist hier weder möglich noch nötig, auf die Eigenart der Offenbarung des dreifaltigen Gottes im *Neuen Testament* einzugehen. — Vgl. dazu u. a. LEBRETON I, p. 253-547; GALTIER, *Trinitas* p. 28ss; ARNOU, *De Deo trino* p. 17-77; — Vgl. auch K. RAHNER, *Theos im Neuen Testament*.

² Adv. Prax. 31 E 129, 1ss.

³ Apol. 21, 15 CC 125, 72ss; — Zur Vorbereitung des Trinitätsglaubens im *Alten Testament* vgl. LEBRETON I, p. 100-251; 552-558 (*Le mystère de la Trinité et l'Ancien Testament*). — Vgl. auch weiter unten passim.

Die Tragik der Juden liegt darin, daß sie nichts von der *zweiten* Ankunft Christi wissen, daß sie die zweite, die Ankunft Christi-

Unfortunately Jews do not recognise Christ coming twice. They look only for his coming in glory so exclude themselves from God's salvation. (quotation). Their sins prevent them seeing his first coming. This is the great mystery (sacramentum) hidden in God and now revealed. For Tertullian, God's sacramentum is his entire care, designed to save man. Starts with his decision to redeem mankind and carry through by God, the whole achievement of the Messiah.

Tertullian versteht unter « sacramentum » zusammenfassend all das Bemühen Gottes um des Menschen Heil⁷, angefangen von seinem Heilsratschluß⁸ und dessen konkreter Verwirklichung in der *οὐκονομία* Gottes⁹, bis hinein in dessen einzelne Abschnitte. So ist unter « sacramentum » vor allem das messianische Heil, die Entfaltung des

⁷ « Duobus enim adventibus eius significatis, primo, qui iam expunctus est in humilitate condicionis humanae, secundo, qui concludendo saeculo imminet in sublimitate paternae potestatis acceptae (et) divinitatis exercitae, primum non intellegendo secundum, quem manifestus praedicatum sperabant, unum existimaverunt ». Apol. 21, 15 CC 125, 75ss.

⁸ Apol. 21, 16 CC 125, 81ss.

⁹ Vgl. Eph. 3, 9; Dazu vgl. SCHLIER, Der Brief an die Epheser, Düsseldorf 1957, p. 154ss.

Zu « sacramentum » vgl. vor allem KOLPING, Sacramentum Tertullianum, und die dort angegebene Literatur. — Vgl. auch KATTENBUSCH, Apost. Symbol II, p. 94ss.

Auf die Zusammenhänge zwischen *μυστήριον* und « sacramentum » braucht hier nicht eingegangen zu werden. Vgl. (neben vieler anderer Literatur, vor allem durch die Untersuchungen von O. Casel angeregt), auch K. PRÜMM, Mysterion von Paulus bis Origenes; ders., « Mysterion » und Verwandtes bei Hippolyt; PRÜMM findet « mysterion » bei Hippolyt fast ausschließlich verwendet « für Offenbarungstatsachen, im Sinne der Dogmatik » (p. 223; s. dort eine Zusammenfassung) « Der Grund der Benennung dieser Dinge mit dem Wort 'mysterion' ist die verhüllende Weise der Offenbarung » (p. 223).

⁷ « So heißt die Heilsveranstaltung und der Anteil der drei göttlichen Personen an ihr wegen der Verborgenheit dieser auf das Heil der Menschen gerichteten sakralen Sache sacramentum » KOLPING p. 49; — vgl. auch ebda: « ... sacramentum (bezeichnet) eine res sacra arcana, die auf das Heil des Menschen zielt ... In diesen Rahmen fügt sich die weitaus größte Menge der tertullianischen sacramentum-Stellen zwanglos ein ».

⁸ vgl. dazu unten S. 68ss.

⁹ « In der paulinischen Benennung der Heilsökonomie mit *μυστήριον* sind die sprachlichen Wurzeln für die Bezeichnung des Glaubensinhaltes mit sacramentum zu sehen » KOLPING p. 51.

Heilswirkens Gottes zu verstehen¹⁰. Das Kommen Christi lehrt uns die eine große Wahrheit, das « sacramentum » der trinitas:

sic deus voluit novare sacramentum ut nove unus crederetur per filium et spiritum, ut coram iam deus in suis propriis nominibus et personis cognosceretur qui et retro per filium et spiritum praedicatus non intellegebatur¹¹.

Es war also im Alten Testament schon grundgelegt, was dann im Neuen offenbar wurde¹². Denn schon vor Beginn der Welt geschah das große « sacramentum » der Entfaltung des einen Gottes zur Dreiheit. Oder besser: die Entfaltung von der Einheit zur Dreiheit geschah in Richtung auf die Welterschöpfung und die Erschaffung des Menschen, damit Gott das Heil dem zu schenken vermochte, den seine Liebe schuf.

So umfaßt das « sacramentum », das nun enthüllte Geheimnis Gottes, das ganze Heilsplanen und Heilswirken Gottes. Dieses Heilswirken geschieht durch Sohn und Geist, so daß das nun enthüllte « sacra-

The coming of Christ teaches us the sacramentum of the Trinity (quotation). We see that Old Testament establishes what the new reveals because revelation from one God to tri-une God took place before world made to extend Salvation to man, so "sacramentum" comprises the entire revealed mystery of God, the whole plan of salvation. Done through Son and Spirit, so salvation reveals them and their work for man -

2. FATHER, SON and SPIRIT - ONE GOD

One God revealed himself in New Testament through Son and Spirit. Tertullian sees it particularly established in Baptism (Latin quotation on next page).

bei LEBRETON I, p. 553 Anm. 1 angegebenen Fundstellen aus den Vätern (Barnabas, Justin etc. bis Fulgentius). — Außer Gen. 1, 26 wurde noch verwendet Gen. 11, 7; Gen. 31, 10-13; vgl. JUSTIN, Dial. cap. 56-63.

¹² Wenn in der vorliegenden Arbeit auch meist nur vom Heilswirken Gottes durch den Sohn die Rede ist, so ist damit der Geist nicht aus, sondern eingeschlossen. Inwiefern Gott durch den Geist *allein* wirkt, gehört nicht mehr zum Thema der Arbeit; doch findet sich eine kurze Zusammenfassung darüber unten S. 269 ss.

Lex enim tingendi imposita est et forma praescripta: Ite inquit docete nationes tingentes eas in nomine patris et filii et spiritus sancti¹.

Vater, Sohn und Geist sind Zeugen des Taufgeschehens², und so wird in der Taufe der Mensch hineingenommen in das « sacramentum », in das Heilswirken Gottes durch Sohn und Geist. Er wird wiedergeboren in Gott, und sein ganzes Sein und Wirken ist nun von daher geprägt. So wie er erschaffen wurde durch Vater, Sohn und Geist³, so bekennt er jetzt in der « regula fidei » den drei-einen Gott⁴ und dessen Heilswirken am Menschen.

Father, Son and Spirit are witnesses to Baptism. Man accepted into sacramentum, into God's sphere of salvation through his Son and spirit man reborn, and his whole being has the mark of divine blessing. In same way as originally created, man recognises the tri-une God in regula fidei.

Ἀποστολική παράδοσις, die allerdings nur bruchstückweise im Urtext erhalten blieb. Die lateinische Version ist « die von allen Textzeugen ... die älteste » (ELPERS, Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, Paderborn 1953, p. 9). Hier heißt es zur Taufe:

« ... manum habens in caput eius inpositam baptizet semel. Et postea dicat: "Credis in Christum Jesum, filium dei, qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine et crucifixus sub Pontio Pilato et mortuus est et sepultus et resurrexit die tertia vivus a mortuis et ascendit in caelis et sedit ad dexteram patris, venturus iudicare vivos et mortuos?". Et cum ille dixerit "Credo", iterum baptizetur. Et iterum dicat: "Credis in spiritu sancto et sanctam ecclesiam et carnis resurrectionem?". Dicit ergo, qui baptizatur: "Credo". Et sic tertia vice baptizetur » (HAULER, Didascaliae apostolorum fragmenta veronensia latina. Lipsiae 1900; vgl. FUNK, Patres apostolici); — Hier ist das dreifache Bekenntnis überaus deutlich. — Vgl. zum Ganzen vor allem HANSENS, Hippolyte, p. 442ss.

— Die Untertauchtaufe kennt schon Paulus, vgl. dazu SCHNAKENBURG, Das Heilsgeschehen in der Taufe nach dem Apostel Paulus, München 1950 p. 53.

¹ vgl. Gen. 1, 26; Adv. Prax. 12 E 101; s. dazu unten S. 175 ss.

⁴ « Regula est autem fidei ut ... profiteamur ... Unum omnino deum esse ... verbum filium eius ... misisse vicariam vim spiritus sancti ... ». Praeser. Heret. 13 CC 197, 1ss; — vgl. Adv. Prax. 2 E 90. — In der dritten « regula » (Virg. Vel. 1, 3 CC 1209, 17ss) wird der heilige Geist nicht erwähnt.

Lange war man sich nicht klar über die Struktur(en) der « regula fidei »: trinitarisch oder christologisch, identisch mit R (Symbolum Romanum) oder Vorform.

RESTREPO-JARAMILLO versuchte nachzuweisen (gegen CASPARI, KATTENBUSCH, HARNACK, ZAHN usw., die alle die Identität der « regula fidei » mit R mehr voraussetzten als aufwiesen), daß 1. das baptismale trinitarische Symbol auf der Taufformel gründet, nebst einigen Zusätzen, die jedoch nicht das Kerygma betreffen; daß 2. das christologische Kerygma = dasjenige von R sich ausschließlich in der « regula fidei » findet, welche ein zweiteiliges Bekenntnis ist (p. 57s). « Man findet also in Tertullian keinen Text, der die beiden Formeln, die trinitarische und die

The whole life of the Christian committed to Father Son and Holy Spirit and God's redemption of man being accomplished by his helpers, Son and Spirit.

Mystery of tri-une God recognised by Tertullian. Would like to know how he tried to answer them. Some indication. Holds fast to fact there is only one God. Also knows Father Son and Spirit are all God. What true of Son is true also of Spirit, for Spirit is God.

Gottheit des Sohnes:

Sermo enim vitae caro factus ... qui ante carnem sermo tantum ... nam etsi deus sermo, sed apud deum, quia ex deo deus ...⁷

Und was vom Sohn gesagt werden muß, das gilt in gleicher Weise auch vom Geist: auch *der Geist ist Gott*:

Nos enim ... duos quidem definimus, patrem et filium, et iam tres cum spiritu sancto secundum rationem oeconomiae quae facit numerum ... duos tamen deos et duos dominos nunquam ex ore no-

christologische, schon zusammen bringt, sondern sie finden sich immer getrennt voneinander vor» (p. 58).

Man kann aus diesem Ergebnis nun nicht schließen, Tertullian habe in früherer Zeit binitarisch gedacht, und habe erst später, als er « durch den Montanismus den Parakleten in höherem Maße als Person zu denken gelernt hatte, einen metaphysisch-ökonomisch-trinitarischen » Monotheismus vertreten (gegen LOOFS, Irenäus p. 141).

Zum Zusammenhang der « regula fidei » mit « R » vgl. neuerdings SCARPAT p. LXVII: « La Chiesa romana usava dunque alla fine del II secolo non un simbolo ridotto, ma un simbolo che nella seconda parte conteneva lo sviluppo cristologico. Questo credo non è ancora R, il quale viene fissato più tardi, nel terzo secolo, con ritocchi più d'ordine letterario che dogmatico ».

« Il fatto che Tertulliano ne abbia tramandati tre (i.e. simboli), fa pensare che la Chiesa d'Affrica non avesse un credo comunemente accettato e adottato » (p. LXVIII).

Zur Frage der Verwendung einer Glaubens-« formula » bei der Taufe vgl. KELLY, Creeds p. 45: « The only conclusion a fair-minded critic can draw is that Tertullian knew nothing of a declaratory creed used in baptism ». — Vgl. auch oben S. 7 Anm. 2.

⁵ Vgl. zum Beispiel, was Tertullian vom Gebet schreibt: « ... bonum tamen sit aliquam constituere praesumptionem, quae et orandi admonitionem constringat ... ne minus ter die saltem adoremus, debitores trium: patris et filii et spiritus sancti » Orat. 25, 5 CC 272, 10ss.

⁶ vgl. Adv. Prax. 12 E 101, 34; s. unten S. 175 ss.

⁷ Adv. Prax. 15 E 107, 14ss; — vgl. Adv. Prax. 17 E 110, 22ss.

stri proferimus: non quasi non et pater deus et filius deus et spiritus sanctus deus, et deus unusquisque⁸

Dieses Bekenntnis zur Gottheit des Sohnes und auch des Geistes⁹ bei gleichzeitiger Betonung: es ist nur ein Gott, erleichtert eine « Erklärung » dieses Geheimnisses natürlich in keiner Weise. Aber im Gehorsam gegen die Schrift nimmt Tertullian diese Schwierigkeit auf sich.

Es muß *grundsätzlich* festgestellt werden: Tertullian geht, im Gegensatz zu seinen Gegnern, zunächst *immer von der Schrift aus* und sucht von hier her ein Verständnis des Gesagten¹⁰. Er hat hierbei in der « Erklärung » der Drei-Einheit Gottes nicht nur Schwierigkeiten zu überwinden, die mit dem « sacramentum » selbst gegeben sind; vielmehr geben gewisse Stellen in der heiligen Schrift¹¹ selbst Anlaß zu einem subordinatianistischen Verständnis des Trinitätsgeheimnisses. Dazu kommt noch Tertullians « materialistisch » gefärbte stoische Grundposition.

Von hierher gesehen wird es verständlich, wenn Tertullian — und nicht nur er allein¹² — das unergründliche Geheimnis der Drei-Einheit letztlich mißversteht, indem er die Entfaltung des einen Gottes zur Drei-Einheit dem Heilswillen Gottes am Menschen *unterordnet*. Seine « ökonomische Trinitätslehre » enthält jedoch so viele tiefe Wahrheiten, daß es sich wahrhaftig lohnt, dem Heilswirken Gottes am Menschen und damit der Entfaltung von der Einheit zur Dreiheit im Einzelnen nachzugehen.

• • •

⁸ Adv. Prax. 13 E 103, 21ss.

⁹ Zur Frage nach der stärkeren Betonung der Gottheit des Geistes durch den Montanisten Tertullian siehe unten S. 269.

¹⁰ Vgl. VERHOEVEN, Studien p. 56ss; — Siehe unten S. 134.

¹¹ So vor allem Jo 14, 28: « Der Vater ist größer als ich ». — Vgl. dazu unten S. 113ss.

¹² Nach LOOPS, Paul v. Sam. p. 229 hat neben Tertullian auch « Paul von Samosata », und Marcell ökonomisch-trinitarisch (im Sinn einer « ökonomischen » Entfaltung des einen Gottes) gedacht.

Von der Trinitätslehre Tertullians ist besonders NOVATIAN, DIONYSIUS VON ROM, CYPRIAN und das NIZÄNUM beeinflusst (so LOOPS, Irenäus p. 122); ebenso aber auch HIPPOLYT, vgl. weiter unten passim.

2. KAPITEL

DIE EINHEIT IN DER DREIHEIT

1. MONARCHIA

In seiner dogmatischen Hauptschrift « ADVERSUS PRAXEAN »¹ setzt sich Tertullian mit einer Lehre auseinander, die den einzigen Gott in solcher Weise begreift, daß eine wirkliche Dreiheit dadurch verunmöglich wird². Bei der Widerlegung dieser Lehre hat sich Tertullian deshalb nach zwei Seiten zu sichern: einmal gegen Praxeas, indem er eine echte Dreiheit betont, dann aber zugleich gegen ein falsches Verständnis seiner eigenen Darlegung, als ob er drei Götter verkünden wolle³.

Tertullian meistert diese Aufgabe, indem er mit dem recht verstandenen Begriff « monarchia » die Einheit, mit dem der « οἰκονομία » die Dreiheit betont. — Betrachten wir zunächst den Begriff « monarchia ».

Der Begriff « monarchia » stammt nicht von Tertullian selbst, er war zu seiner Zeit schon allgemein verbreitet⁴. Er war entwickelt wor-

¹ « ADVERSUS PRAXEAN » wurde etwa im Jahre 213 geschrieben, (vgl. EVANS, Praxeas p. 18), also nach Tertullians Austritt aus der Großkirche. Die montanistische Haltung des Verfassers ist deutlich spürbar (vgl. cap. 1), betrifft aber nicht die Trinitätslehre, deren wesentliche Grundzüge schon seit dem Apologeticum (vgl. Apol. cap. 21) festliegen. — Vgl. unten S. 269.

² Zum Monarchianismus vgl.: EVANS, Praxeas p. 6-18; BARBY, art. Monarchianisme; in: DTC 10, 2 c. 2193-2209 (dort Literatur); HARNACK, art. Monarchianismus, in: Preuss. Real. Enc. 3 XIII (1903) p. 303-336; ders., Dogmengesch. I4, p. 697-777; LOOPS, Theophilus p. 158-174; VERHOEVEN, Studien; d'ALÈS, Tertullien; SCARPAT, p. XIXss; QUACQUARELLI, L'antimonarchianesimo di Tertulliano; V. MACCHIORO, L'eresia noetiana; — Vgl. auch P. CORSEEN, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien, in: TU 15, 1 (1896).

³ Vgl. Adv. Prax. 3 E 91, 16: « Itaque duos et tres iam iactitant a nobis praedicari... ».

— Ganz ähnlich liegt der Fall bei HIPPOLYT, der sich im Kampf gegen die Sabellianer ebenfalls den Vorwurf eines « Ditheisten » holte, vgl. HIPPOLYT, Ref. IX, 11s, ed. WENDLAND 246, 7.

⁴ VERHOEVEN, monarchia p. 44s., sieht die Herkunft des Begriffes etwa folgendermaßen: « ...ce sont les Juifs d'Alexandrie qui, à cause de leur contact avec

Wir können abschließend sagen: der *freie Wille Gottes* bestimmt Gottes Handeln in Bezug auf die Welt; er ist Grundlage nicht nur der Schöpfung, sondern auch der « trinitas », die dem Heilswirken Gottes untergeordnet erscheint. Dieser freie Wille Gottes bestimmt Gott dazu, aus der ewigen Selbst- und Weltbetrachtung hervorzutreten zum *Handeln an der Welt und am Menschen*.

Andeutungsweise hat sich schon gezeigt: dies Handeln Gottes durch den Sohn ist letztlich *Heilshandeln* am Menschen. Gott entschließt sich zu Welt und Menschenschöpfung *aus Liebe zu den Menschen*. Die « trinitas », besser: Sohn und Geist, stehen wesentlich im Dienst an diesem Heilshandeln Gottes.

Die klare Ausrichtung des Willens Gottes auf das *Heil* des Menschen wird sich deutlich in den beiden letzten Abschnitten IV und V dieser Arbeit zeigen.

• • •

TEIL IV

DAS HEILSWIRKEN GOTTES DURCH DEN SOHN

Im Lauf der bisherigen Arbeit hat sich die Struktur des theologischen Denkens Tertullians eindeutig ergeben. Für ihn entfaltete sich der ewig eine Gott im Hinblick auf die kommende Schöpfung von der Einheit zur Dreiheit; Gott entließ sein Wort, damit es den Schöpfungsplan in die Wirklichkeit umsetze. Im Hintergrund dieser Mittlertätigkeit des Wortes steht dabei die ganze transzendente Größe Gottes, der des Wortes bedarf, um sich den Menschen in Liebe mitteilen zu können.

Der Mittler ist das Wort, der Sohn; der Geist steht deutlich im Hintergrund. Durch den *Sohn* geschieht daher zunächst all das, was Gott mit dem Menschen vorhat.

In diesem vierten Teil der Arbeit soll die konkrete Verwirklichung des Heilsplanes Gottes durch den Sohn aufgezeigt werden, wie sie geschah in Schöpfung und Erlösung. Ein letzter Teil wird dann die Fortsetzung und den Abschluß dieses Heilswirkens Gottes durch den Sohn bringen.

• • •

1. KAPITEL

GOTT SCHAFFT DURCH DEN SOHN

1. DAS WORT HELFER BEI DER WELTSCHÖPFUNG

Wir wissen bereits, daß die WELTSCHÖPFUNG nicht erst mit der Geburt des Wortes Gottes ihren Anfang nahm. Schon vorher, vor aller Zeit, wurde in Gott die ganze kommende Schöpfung ausgebildet¹. Gottes ewige Weisheit, die « ratio aeterna », in Gott die unendlichen Möglichkeiten einer WELTSCHÖPFUNG betrachtend, erfuhr ihre konkrete Bestimmung durch den Entschluß Gottes zur Welt: das innere Wort Gottes trägt in sich bereits die ganze kommende Schöpfung.

Die Aufgabe des gesprochenen Wortes ist klar umgrenzt: es hat die Welt sichtbar « in die Erscheinung » zu bringen:

... ipsum primum protulit sermonem ... ut per ipsum fierent universa per quem erant cogitata atque disposita, immo et facta iam quantum in dei sensu: hoc enim eis deerat, ut eorum quoque in suis speciebus atque substantiis cognoscerentur et tenerentur².

Das Wort erhielt Eigengestalt nur deshalb, um der kommenden Welt Festigkeit und Subsistenz verleihen zu können. — Wie stellt Tertullian sich diese Aufgabe des Wortes im Einzelnen vor?

Man könnte zunächst denken, die Hauptaufgabe des Wortes, des Sohnes Gottes bestehe darin, diese unsere Welt *aus dem Nichts* zu schaffen. Doch ist dem nicht so. Wie ORBE nachweisen konnte, gilt das Interesse Tertullians nicht eigentlich der Schöpfung aus dem Nichts, als vielmehr etwas anderem³.

Erinnern wir uns an das, was oben über die Wort-Geburt gesagt wurde⁴. Sie geschieht nach Tertullian in dem Augenblick, da Gott das Wort spricht: « Es werde Licht ». Die Wort-Geburt wird also verlegt auf Genesis 1, 3.

¹ siehe dazu Teil III.

² Adv. Prax. 6 E 94, 27ss; — siehe dazu oben S. 150s.

³ Siehe dazu ORBE, EVal. I/2, p. 683, Anm. 20.

⁴ Siehe oben S. 149ss.

CHAPTER I.

GOD CREATES THROUGH THE SON

1. THE WORD HELPER AT THE POINT OF THE CREATION OF THE EARTH

We know already that the creation of this world did not start together with the birth of the word of God. Long before, before the beginning of all time, all future creation was already co-existing with God. God's eternal wisdom 'ratio aeterna' recognising in God the infinite possibilities of a world creation experienced a concrete plan or idea through God's decision directed by God to the world: the most inner nature of the word of God already bears all forthcoming creation.

The idea or task of the spoken word is clearly defined: its task is to make this word evident or visible.

(Latin 4 lines)

The word received individual existence only so that the word in turn could obtain solidity and substance - How does Tertullian see this task in detail.

On the surface one could think that the main task of the word, the Son of God, might be to create this, our world out of nothing. But this is not so. As Orbe could prove Tertullian did not so much direct his interest toward the creation out of the nothing, but rather more toward something else.

Let us remember what was said early on about the birth of the word. According to Tertullian this takes place at that moment when God says 'Let their be light'. In other words the birth of the word is placed to Genesis Chapter i, Verse 3. /

Vor dem dritten Vers der Genesis steht jedoch der zweite, der lautet: « Die Erde war aber eine Wüstenei und Öde, und Finsternis lag über der weiten Flut, und der Geist Gottes schwebte über der Wasserfläche »⁵. Diesem Vers zufolge ist die Welt zwar schon vorhanden, aber noch wüst und ungeordnet. Wenn das Wort nun ausgesprochen wird in Vers 3, dann bedeutet das nichts anderes, als daß es gesprochen wird, *um Ordnung zu schaffen*. Nach ORBE ist daher die « creatio secunda » dem Sohn zuzuweisen:

« Die Reihenfolge ist also diese: 1. die « creatio prima » durch Gott nach Gen. 1, 2 (Gen. 1, 1 ist ein Kompendium des ganzen Kapitels « per anticipationem »), ohne irgendwelche Intervention der persönlichen Sophia (a fortiori des Wortes); 2. die « nativitas perfecta Sermonis » oder die prolatio des Wortes extra sinum Dei (Gen. 1, 3 « fiat lux »); 3. die « creatio secunda » aller Arten und konkreten Substanzen durch Gott mit Hilfe des Wortes (vgl. Jo. 1, 3) »⁶.

Die Aufgabe des Wortes ist also nicht die « creatio ex nihilo », sondern vielmehr das « opus separationis ». Tertullian denkt hier ebenso wie der Verfasser des Genesis-Berichtes: auch für diesen ist das Erstamlichste und Eindrucksvollste nicht die « creatio ex nihilo » — diese wird einfach vorausgesetzt —, sondern vielmehr das großartige *Werk der Scheidung*. Denn dies war gerade das Schwere, *Ordnung* in die verwirrende Fülle zu bringen.⁷

Wenn wir die Texte, die vom Schaffen des Sohnes sprechen, genau betrachten, entdecken wir dieselbe Denkweise:

Quod colimus. Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo

⁵ Gen. 1, 2; übersetzt nach H. MENGE, Die hl. Schrift. Stuttgart s. a.

⁶ ORBE, EV. I/2 p. 683 Anm. 20; — Man müßte demnach sagen, daß die « creatio prima » in Gottes Verstand, « in mente divina » geschieht; der Sohn aber hat die Aufgabe, zu ordnen und in die Wirklichkeit umzusetzen.

⁷ Vgl. dazu G. LAMBERT, La Création dans la Bible. — Bes. p. 267: « Son intention (d. i. des Verfassers des Sacerdotalen) était de décrire la création comme produite par la seule parole divine, comme tirée du néant... Il reste cependant que, dans la rédaction de son chapitre, la parole divine semble être pour le moins autant occupée à introduire l'ordre qu'à appeler à l'existence ».

Vgl. dazu G. VON RAD, Das erste Buch Mose, p. 39: « Wir sehen hier, das theologische Denken von 1 Mos 1 bewegt sich nicht so zwischen der Polarität: Nichts — Geschaffenes als vielmehr zwischen der Polarität: Chaos — Kosmos. Es wäre aber falsch zu sagen, der Gedanke der creatio ex nihilo läge überhaupt nicht vor — V. 1 steht mit gutem Grund vor V. 2! — aber das eigentliche Anliegen dieses ganzen Schöpfungsberichtes gilt der Heraushebung, Ausgestaltung und Ordnung der Schöpfung aus dem Chaotischen (vgl. den Grundbegriff des 'Scheidens') ».

Das religiöse Anliegen des Verfassers ist dabei, die absolute Herrschaft Gottes über die Menschen und besonders über die Kreatur zum Ausdruck zu bringen.

iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit in ornamentum maiestatis suae ... »⁸.

Es war wahrhaftig nicht einfach, all die Elemente, Körper und Geister zu schaffen⁹. Gott hat es getan durch sein Wort, wobei seine « ratio » plante und seine « Kraft » es vermochte¹⁰.

In ADVERSUS HERMOGENEM hat Tertullian ebenfalls die Vielfältigkeit der Dinge vor Augen, die Gott geschaffen; deshalb braucht Gott eine Menge von « Kräften »:

Sic enim et Hieremias commendat: Deus faciens terram in valentia sua, parans orbem in intellegentia sua, et suo sensu extendit caelos (Jerem. 28, 15)¹¹. Haece sunt vires eius quibus enixus totum hoc condidit... Vides ergo quemadmodum operatione deus¹² universa constituit¹³ valentia facientis terram, intellegentia parantis¹⁴ orbem, et sensu extendentis¹⁵ caelum, non apparentis solummodo nec adpropinquantis sed adhibentis tantos animi suisus, sophiam valentiam sensum sermonem spiritum virtutem, quae illi non erant¹⁶ necessaria ut¹⁷ apparendo tantummodo et adpropinquando perfectus¹⁸ fuisset¹⁹.

Gegenüber Hermogenes besteht Tertullian darauf, Gott habe tatsächlich und mit vieler Mühe die Vielfalt dieser Welt zustande ge-

⁸ Apol. 17, 1 CC 117, 1ss; — Vgl. die Beschreibung, die Tertullian von der Welt gibt, da sie noch Wüste ist: « Nam et tenebrae totae adhuc sine cultu siderum informes et tristis abyssus et terra inparata et caelum rude... » De Bapt. 3, 2 CC 278, 15ss; — Der Sohn hat diese Welt dann eingerichtet und geordnet.

Zur Einteilung der Erde (caelum — spiritus — aqua; darunter dann terra — tenebrae — abyssus) vgl. Adv. Herm. 21 W 49, 5ss.

⁹ Vgl. die Anschauung der Alten: die Sterne sind belebte Wesen! (LAMBERT, Création p. 260); — Tertullian berichtet von Varro, dieser betrachte die Elemente als belebte Wesen, vgl. Ad. Nat. II, 3, 11 CC 45, 13ss.

¹⁰ Vgl. Apol. 11, 5 CC 107, 19ss: « Totum enim hoc mundi corpus sive innatum et infactum secundum Pythagorum, sive natum et factum secundum Platonem, semel utique in ipsa conceptione dispositum et instructum et ordinatum cum omnis rationis gubernaculo inventum est ».

¹¹ Der Text der VULGATA (= Jer. 51, 15) lautet: « Qui fecit terram in fortitudine sua, praeparavit orbem in sapientia sua, et prudentia sua extendit caelos ».

¹² deus PNXVLF Orbe; dei Lat Waszink.

¹³ constituit PNXVLF Orbe; consistunt Lat.; Waszink; probat Iun.

¹⁴ parantis L R1; parentis PN VF.

¹⁵ sensu extendentis VL; sensum extenditis PN F.

¹⁶ erant R2 Orbe; erunt PNXVLF.

¹⁷ ut PNXVLF; Orbe; si Lat.; Waszink.

¹⁸ perfectus Lat.

¹⁹ Adv. Herm. 45, 2 W 65, 9ss.

But before this, in Genesis 1, Verse 2, we read, "and the earth was without form and void, and darkness was upon the face of the deep, and the Spirit of God moved upon the face of the waters". According to this verse, the earth already exists, but is still void and in disorder. Therefore when the word is being uttered, as in Verse 3, then it is with the sole purpose with creating order. Therefore according to Orbe, the second creation is contributed to the Son.

The order of sequence is therefore 1. the first creation by God, according to Genesis 1. Verse 2. (Gen 1, verse 1 is a compendium of the whole chapter by anticipation) without any personal intervention, through the power of the word; 2. the *nativitas perfecta Sermonis*, or the *prolatio* of the word *extra sinum Dei* (Gen. 1, Verse 3, *fiet lux*). 3. the *creatio secunda*, of all kind and the concrete bustances through God with the help of the word (vgl. Jo. 1.3).

Thus the task of the word is not the creation out of the nothing, but rather the act of separation. Tertullian agrees here with the author of the Genesis report: also for him the most astonishing and impressive fact is not the *creatio ex nihilo*, - this is simply taken for granted - but rather more the grand work of separation. For this was the more difficult thing to bring order into the confused abundance.

Looking carefully at texts which speak of the works of the Son, we discover the same kind of thinking.

(Latin 4 lines)

It trully was no simple task to create all the elements, bodies and spirits. God did it with the power of his word, whereby his ratio planned it and his power could do it.

In *Adversus Hermogenem* Tertullian also remembers the multitude of things created by God; this is why God needs many powers.

(Latin 10 lines)

Opposing Hermogenes, Tertullian insists on the fact that God indeed and with great care, created the multitude of this world: /

bracht; im Anschluß an die heilige Schrift spricht er von verschiedenen Kräften Gottes, wovon jede eine bestimmte Aufgabe hat. Im Einzelnen ist es jedoch schwer, sie genau zu bestimmen und voneinander abzugrenzen²⁰.

Die Aufgabe des Sohnes bei der Welterschöpfung ist damit eindeutig festgelegt. Seine Tätigkeit erstreckt sich auf die Erschaffung all der vielen Dinge dieser Welt. In diesem Sinne ist er « Helfer » und « Ordner » Gottes:

Igitur in principio deus fecit caelum et terram (Gen. 1, 1).
Adoro scripturae plenitudinem qua mihi et factorem manifestat et facta. In evangelio vero amplius et ministrum atque arbitrum factoris invenio sermonem²¹.

Als « Schiedsrichter » hat das Wort alles geschaffen im Himmel und auf Erden, und nichts ist, was nicht wäre durch das Wort²².

Tertullian stellt sich diese Aufgabe des Wortes sehr konkret und « materialistisch » vor. So macht er gegen Praxeas geltend, das Wort müsse deshalb eigenständig, substanzhaft gewesen sein, weil es sonst unmöglich all diese Dinge hätte schaffen können²³.

• • •

Das gewaltige Werk der Schöpfung, das heißt die Aufgabe, Ordnung in das Chaos zu bringen und die Vielfalt der Dinge zu schaffen, hat Gott dem Wort, seinem Sohn übertragen, und dieser hat die ihm übertragene Aufgabe ausgeführt. Damit steht er wesentlich im Dienst an der Schöpfung, ist « minister » und « arbiter », ist Gottes Werkzeug in der Durchführung seines Planes.

Das Ziel aber der Welterschöpfung ist der Mensch. Deshalb hat gerade in der Schöpfung des Menschen der Sohn Gottes eine wichtige, ja entscheidende Aufgabe.

²⁰ Siehe dazu HILTBRUNNER, Schluß p. 217s; — Vgl. ORBE, Elementos p. 740: « Tertullian inspiriert sich an der heiligen Schrift und verliert sich in sie, ohne nun die Struktur der göttlichen Wirkkräfte entdecken zu wollen, auch nicht, ob einige von ihnen untereinander identisch sind ».

²¹ Adv. Herm. 23, 3 W 40, 24ss; — Vgl. Adv. Prax. 13 E 101, 34, wo Sohn und Geist « minister » und « arbiter » genannt werden.

²² Vgl. Adv. Marc. V, 19, 4 CC 721, 18ss: « Si non est Christus primogenitus conditionis (vgl. Col. 1, 15), ut sermo creatoris, per quem omnia facta sunt et sine quo nihil factum est (Jo 1, 3), si non in illo condita sunt universa in caelis et in terris, visibilia et invisibilia, sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates (Col. 1, 16), si non cuncta per illum et in illo sunt condita... non utique tam nude posuisset apostolus: et ipse est ante omnes (Col. 1, 17) ».

²³ Vgl. Adv. Prax. 7 E 95, 33; — siehe oben S. 52.

2. DER MENSCH BILD DES MENSCHENSOHNES.

Gott hat die Welt *des Menschen wegen* geschaffen¹. Das zeigt sich vor allem an der Art, *wie* Gott sich mit dem Menschen beschäftigt, da er ihn ins Leben ruft.

Wir wissen bereits um die Ähnlichkeit zwischen Gott und dem Menschen, zwischen Schöpfer und Geschöpf². Hier aber geht es zunächst um die Tatsache und die Eigenart des Wirkens des *Sohnes* Gottes bei der Erschaffung des Menschen.

Alle Dinge hat Gott geschaffen durch sein Wort, und darum ist auch das Wort bei der Erschaffung des Menschen beteiligt; aber doch in ganz anderer Weise:

Ad distantias enim provocamur: primo quidem, quod omnia sermone dei facta sunt et sine illo nihil, caro autem et sermone dei constitit propter formam, ne quid sine sermone, — Faciamus enim hominem (Gen. 1, 26) ante praemisit — et amplius manu propter praelationem, ne universitati compararetur: Et finxit, inquit, deus hominem (Gen. 1, 27)³.

Der Text steht in DE RESURRECTIONE MORTUORUM, einem Buch, in dem es Tertullian vor allem darum geht, die Bedeutung und Würde des menschlichen Leibes hervorzuheben⁴. So ist der Leib gebildet nicht nur durch das Wort, sondern von allem durch die Hand Gottes, und dies mit gutem Grund:

Magnae sine dubio differentiae ratio, pro conditione scilicet rerum. Minora enim quae fiebant eo, cui fiebant, si quidem homini fiebant, cui mox a deo addicta sunt. Merito igitur, ut famula, iussu et imperio et sola vocali potestate universa processerant, contra homo, ut dominus eorum, in hoc ab ipso deo extractus est, ut dominus esse possit, dum fit a domino⁵.

¹ Vgl. zum Beispiel De Spect. 2, 4 CC 228, 19ss: « Nemo negat, quia nemo ignorat, quod ultra natura suggerit, Deum esse universitatis conditorem eamque universitatem tam bonam quam homini mancipatam ». — Vgl. Pat. 5, 5 CC 303, 16.

² Siehe dazu oben S. 88.

³ Res. Mort. 5, 6 CC 927, 26ss.

⁴ De Resurrectione Mortuorum wurde geschrieben zwischen 208 und 212. Es ist die Fortsetzung von « De Carne Christi » und richtet sich gegen die Leugner der Auferstehung. — Vgl. EVANS, Treatise Intr. p. VII: « Tertullian's treatise De Carne Christi was intended, as its author several times remarks, to serve as praestructio or scaffolding for the further work De Resurrectione Carnis ».

⁵ Res. Mort. 5, 7 CC 927, 32ss.

in the addition to the scriptures, he speaks of the various powers of God, each one having its own task. Yet it is difficult to separate one from another, and to define them clearly on their individual merits.

Here the work of the Son enters the creation of the earth quite distinctly. His work covers the creation of all the many things in this world. In this way he becomes helper and the giver of order of God:

(Latin 4 lines)

As Judge, the word has created all in heaven and on earth, and there is nothing which was not through the word.

Tertullian imagines this task of the word in a very concrete and materialistic manner. He contradicts Praxeas at this point, and states that the word was bound to be individual and substantial, otherwise it would have found it impossible to create all these things.

The monumental work of the creation, that is the task to bring order into the chaos, and to create the multitude of things, God gave to the word his Son, who in turn executed the duty given unto him. Thus he stands in the service of the creation as minister and arbitrator, as God's tool in the execution of his plan.

But the final goal of the creation of the earth is man himself. This is why God's son plays already an important and distinct part right at the point of the creation of man.

2. MAN THE IMAGE OF THE SON OF MAN

What created the earth for man's sake. This is exemplified in the manner in which God occupies Himself with man, whilst giving him life.

We already know of the similarity between God and man, between the creator and the created one. But at present we are dealing with the fact and the manner in which God's son took part in the creation of man. All things have been crea

All things have been created by God through his word and therefore is the word partaker in the creation of man, yet in a rather different way.

(Latin 6 lines)

One finds the text in De Resurrectione Mortuorum, a book in which Tertullian attempts to emphasise the meaning and dignity of the human body. Thus the physical body has been formed not only by the word but in particular by the hand of God, and this is for a good reason.

(Latin 6 lines)

Beinahe geringschätzig spricht Tertullian hier vom *Worte Gottes* — im Gegensatz zur «*Hand*» Gottes, mit der der Herr der Schöpfung gebildet wurde. Die scharfe Unterscheidung, die Tertullian hier zwischen beiden macht, dient jedoch nur der Unterstreichung des wichtigsten Werkes Gottes. Wenn Tertullian auch hier nicht erklärt, was er mit der «*Hand*» bzw. den «*Händen*»⁶ Gottes meint, so versteht er darunter an anderer Stelle doch ebenfalls den Sohn und den Geist⁷.

Beide, Sohn und Geist, sind Helfer Gottes bei dem großen Werk; beide sind sie dabei als eigenständige «*persona*» beteiligt:

Immo quia iam adhaerebat illi filius, secunda persona, sermo ipsius, et tertia, spiritus in sermone, ideo pluraliter pronuntiavit Faciamus et Nostram et Nobis⁸.

Der Sohn ist «*secunda persona*», aus Gott entlassen und selbständig; aber auch der Geist wird hier klar genannt als «*tertia persona*» und ist damit durchaus eigenständiger Helfer und Mittler (arbitr)⁹.

Wie geht nun die Bildung des Menschen vor sich? Tertullian

⁶ Vgl. (im gleichen Kontext) Res. Mort. 6, 1 CC 927, 3: «... illa pusillitas, limus, in manus dei, quaecumque sunt, pervenit». — vgl. De Pat. 3, 5 CC 324, 16ss: «Siquidem et caro et spiritus dei res, alia manu eius expressa, alia adflatu (eius) consummata...».

⁷ Adv. Herm. 45, 1 W 65, 3ss: «denique sermones eius caeli confirmati sunt et spiritu ipsius universae virtutes eorum (Ps. 32, 6). Hic est dei dextra et manus ambae per quas operatus est atque molitus est — opera enim manuum tuarum, inquit, caeli (Ps. 101, 25)».

— Vgl. dazu die Parallele bei THEOPHILUS, Ad Autocl. cap. 2, (WASZINK, Against Herm. p. 10).

Zum Bild von den «*Händen Gottes*» vgl. J. MAMBRINO, 'Les deux mains de Dieu' dans l'oeuvre de saint Irénée. — MAMBRINO leitet die Herkunft dieses Bildes ab aus dem ALTEN TESTAMENT, wo der Arm, die Hand etc. des Herrn das Eingreifen Gottes beschreiben soll. Die «*Hand Gottes*» erscheint vor allem in der Schöpfung und in der Erwählungsgeschichte Israels, vgl. Is. 48, 13; Is. 51, 16; Ps. 98, 1; Ps. 44, 3; Ez. 3, 14 (ebda. p. 360ss).

Die Verwendung des Bildes von den «*Händen Gottes*» bei der Schaffung des Menschen geht nach MAMBRINO möglicherweise zurück auf Jer. 18, 1-17; ausgedrückt soll damit werden «*la proximité active de la présence de Dieu à ses créatures*» (ebda. p. 360).

⁸ Zu Gen. 1, 26; Adv. Prax. 12 E 101, 29ss.

⁹ Siehe dazu unten S. 270.

¹⁰ Dies verraten vor allem die Ausdrücke, die Tertullian dabei verwendet, z. B.: «*plasmare*», «*plasmator*», «*protoplasti*» (= Adam und Eva).

Das Wort stammt aus dem Griechischen (πλασσειν) und ist neu von Tertullian übernommen worden, vgl. TERUWEN, Sprachlicher Bedeutungswandel p. 128s; — Das lateinische Äquivalent, das Tertullian auch gebraucht, ist «*ingere*», «*deingere*». Der Schöpfer ist «*figulus*», das Bilden des Menschen heißt «*figulatio*».

denkt hier sehr konkret und plastisch¹⁰: zuerst formte die Hand Gottes den Leib¹¹, wobei er mit großer Liebe und Sorgfalt vorging:

Adeo magna res agebatur quod ista materia extruebatur. Itaque totiens honoratur, quotiens manus dei patitur, dum tangitur, dum decerpitur, dum deducitur, dum effingitur. Recogita totum illi deum occupatum ac deditum, manu sensu opere consilio sapientia providentia et ipsa inprimis adfectione, quae liniamenta dictabat¹².

Gott *liebt* den Menschen — wie hätte er sich sonst so eingehend mit ihm beschäftigt! Aber was er bisher getan, ist noch nicht alles. Noch ist der Mensch ja nicht lebendig; und dies ist nun zweifellos ein noch größeres Werk Gottes: einen lebenden Menschen geschaffen zu haben.

Sed adhuc velim discas, quando et quomodo caro floruerit ex limo... Obliteratus igitur et devoratus est limus in carnem. Quando? Cum factus est homo in animam vivam de dei flatu, vaporeo scilicet et idoneo torrere quodammodo limum in aliam qualitatem, quasi in testam, ita et in carnem...¹³

Haec cum ita sint, habes et limum de manu dei gloriosum et carnem de adflatu dei gloriosorem, quo pariter caro et limi rudimenta deposuit et animae ornamenta suscepit¹⁴.

Die Arbeit, die Gott sich mit dem Menschen machte, ist beträchtlich. Zuerst hat er seine äußere Gestalt geformt, dann aber hat er ihm die Seele eingehaucht¹⁵, wodurch der Lehm zu Fleisch umgeformt

¹¹ «Et finxit deus hominem, limum de terra, — iam homo, qui adhuc limus — et insufflavit in faciem eius flatum vitae, et factum est homo, id est, limus, in animam vivam, et posuit deus hominem, quem finxit, in paradiso (Gen. 2, 7). Adeo homo figmentum primo, dehinc totus». Res. Mort. 5, Es CC 927, 29ss; — vgl. De Spect. 23, 7 CC 247, 24s («*plasmare*»).

Vgl. hier die Ablehnung gnostischer Irrlehren, die besagten, die Bekleidung mit Fellen bedeute den Leib: «Neque enim, ut quidam volunt, illae pelliciae tunicae, quas Adam et Eva paradisi exuti induerunt, ipsae erunt carnis ex limo reformatio...» Res. Mort. 7, 1 CC 929, 5ss.

¹² Res. Mort. 6, 2 CC 928, 6ss; — Der Mensch besteht letztlich aus den Elementen Erde und Wasser, vgl. Carn. Christi 9 E 36, 6s; Gott hat zur Bildung Adams nassen Lehm genommen, vgl. Bapt. 3 CC 279, 25.

¹³ Res. Mort. 7, 2 CC 929, 4ss.

¹⁴ Res. Mort. 7, 7 CC 930, 28ss.

¹⁵ Zur Frage der *Priorität* des Leibes oder der Seele vgl. Res. Mort. 45, 2s CC 981, 5ss:

«Porro si secundum substantias, nec anima novus homo, quia posterior, nec caro ideo vetus, quia prior: quantum enim temporis inter manum dei et adflatum? Ausim dicere: etiam si multo prior anima caro (sic MPX Evans; anima

Here Tertullian almost talks in a distainful manner about the word of God - quite contrary to the way he speaks about the Hand of God, by which the man of this world or earth was brought into existence. He had a clear distinction made here by Tertullian only serves to differentiate between the most important works of God. Even although Tertullian does not explain at this point exactly what he means when he talks of the hand of God or the Hands of God. He includes the Son of God as well as the spirit of God. ?

Both Son and Spirit are assistance in this grand work; both are taking part in it as individual persona.

(Latin 3 lines)

The Son is secunda persona, radiating from God yet individual; also the Spirit of God is explained here as tertia persona and thus is individual helper or arbiter.

And how does the creation of man take place? Tertullian imagines this process here in a very concrete and pulpible manner: Firstly the Hand of God created the body, performing this task was great love and care.

(Latin 4 lines)

God loves man - would it not be so had he not spent that much care to every detail. But what he did so far is not all: man has no life yet. To do this is undoubtedly an even greater task to actually create a living being.

(Latin 8 lines)

The effort God put into the creation of man is considerable. Firstly he formed his exterior shape but after that he gave him the breath of life, whereby dust became flesh and/

und die tote Masse zum lebenden Menschen wurde¹⁶. Die Seele stammt dabei aus Gott, ist Gottes Atem, Gottes Geist. Dabei weiß Tertullian sehr gut, daß man hier unterscheiden muß zwischen Gott, der Geist ist, und dem Geist, der *aus* Gott stammt¹⁷.

Gott schafft in hingebungsvoller Arbeit den Menschen: er schafft ihn *sich ähnlich*. Der Mensch ist « imago dei »¹⁸, « imago divina »¹⁹, « imago et similitudo dei »²⁰. Was heißt dies genau?

« Imago » heißt in unserem Zusammenhang²¹ einfach « Bild », Abbild²². Es ist damit eine Wesensverwandtschaft mit Gott ausgedrückt:

Ipse homo ... non tantum opus Dei, verum etiam et imago est ...²³

quam caro TB Borleffs), eo ipso, quod anima impleri se expectavit priorem eam fecit: omnis enim consummatio atque perfectio, etsi ordine postulat, effectu anticipat ».

Vgl. dazu EVANS, Notes p. 35s: das « quam » ist sinnstörend; der Zusammenhang ist folgender: Das Fleisch ist ein klein wenig älter als die Seele; aber diese Zeitspanne ist zu kurz, um den Unterschied zwischen dem « vetus » und dem « novus homo » (siehe Kontext) zu konstituieren. Wenn auch dieses Intervall noch länger gewesen wäre, etiam si multo prior anima caro, so beweist die Tatsache, daß das Fleisch auf die Seele wartete, daß die Seele zwar nicht der Zeit, aber doch quoad actualitatem eher ist als dieses.

¹⁶ Vgl. dazu die Meinung Tertullians, Eva habe ihre Seele von Adam erhalten: Gott hat sie nicht eigens angehaucht:

« Ita diu caro informis est, qualis ex Adae latere descripta est, animal tamen et ipsa iam, quia et illam tunc Adae portionem animam agnoscam. Ceterum et ipsam dei afflatus animasset, si non ut carnis, ita et animae ex Adam tradux fuisset in femina ». De Anima 36, 4 CC 839, 35ss; — vgl. dazu WASZINK, Anima p. 422.

¹⁷ Zur Entstehung der Seele und zum Traduzianismus Tertullians im Besonderen vgl. vor allem KARPP, Probleme, p. 41-89.

Zur Lehre von der Entstehung der Seele nach der *Stoa* vgl. BONHÖFFER, Epiktet p. 48-54; POHLENZ, *Stoa* I, p. 229; s. auch oben S. 26ss.

¹⁸ Dieser Ausdruck begegnet häufig bei Tertullian, vgl. De Anima 37, 4; Paenit. 2, 3; Spect. 2, 10; 2, 12. u. ö.

¹⁹ Adv. Val. 2, 4 CC 754, 8.

²⁰ Adv. Marc. II, 4, 3; II, 5, 2.

²¹ Zu « imago » vgl. THESAURUS VII, p. 404-414; FORCELLINI II, p. 717; — vgl. auch KITTEL, art. εἰκών, in: ThWB II p. 378-396; REGNON, Etudes III, p. 309-367; — STRUKER, Gottebenbildlichkeit.

²² Apol. 47, 14 CC 165, 65s: « numquam enim corpus umbra aut veritatem imago praecedit ». — Vgl. auch Adv. Marc. II, 9, 3 CC 485, 9ss; Res. Mort. 30, 2ss CC 959, 7ss; Carn. Christi 5 E 20, 51.

— Vgl. THESAURUS (ebda): dicitur de eo, quod imitando assimilatum est alieni rei i. q. effigies; praevalet notio imitationis.

²³ De Spect. 2, 10 CC 239, 44; — Vgl. De Spect. 18, 1 (das menschliche Antlitz ist 'imago dei'); De Spect. 20, 2; 23, 5; De Cor. 10, 8; De Anima 18; — Vgl. THESAURUS (ebda): praevalet notio similitudinis.

Das « Bild » ist hier nicht ein leeres Gebilde, ein Traum²⁴, sondern sagt die Wahrheit dessen aus, dessen Abbild es ist²⁵. Der Mensch ist mit Gott verwandt, und darin besteht seine Größe.

Die *Ebenbildlichkeit* des Menschen mit Gott bezieht sich nun eindeutig auf das Wort, auf Gottes *Sohn*, und auf den Geist. Gerade deshalb hat ja Gott gesprochen: Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis:

Cum quibus enim faciebat hominem, et quibus faciebat similem? filio quidem qui erat induturus hominem, spiritu vero qui erat sanctificaturus hominem, quasi cum ministris et arbitris ex unitate trinitatis loquebatur²⁶.

Gott schuf nach einer Vorlage, einem Vor-Bild. Dieses Vorbild Gottes ist niemand anderer denn der Sohn. Und auch vom Geist ist die Rede: er ist es, der den Menschen heiligen wird²⁷.

Von welchem Sohn ist hier die Rede, oder besser: *wie* steht der Sohn vor Gottes Auge, in welcher Weise ist er ihm Vor-Bild, Vorwurf für die Schaffung des Menschen? — Es ist der Sohn, der *Mensch* werden wird (qui erat induturus hominem). Der erste Mensch, Adam, ist auf den kommenden Menschensohn, Christus hin erschaffen:

Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus, quod et limus, et sermo caro, quod et terra tunc. Sic enim praefatio patris ad filium: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et fecit hominem deus, id utique quod finxit, ad imaginem dei fecit illum (Gen. 1, 26), scilicet Christi. Et sermo enim deus, qui in effigie dei constitutus non rapinam existimavit paria(ri) deo (Phil. 2, 6). Ita limus ille iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne non tantum dei opus erat sed et pignus²⁸.

²⁴ Träume nennt Tertullian « imagines vacuae », De Anima 45, 4.

²⁵ Vgl. De Anima 7, 2 CC 790, 5ss; — Vgl. De Anima 42, 10 CC 847, 61ss; Siehe dazu WASZINK, Anima p. 151 (zu 7, 2): « the imago ... must correspond to the veritas represented by it ». — Tertullian übertreibt die Einheit zwischen imago und Wirklichkeit besonders gegenüber den Häretikern, vgl. Res. Mort. 20; 30 Zu Ez. 37, 1ss); Adv. Marc. IV, 40 (zu Luk. 22, 19). Adv. Marc. IV, 39; (vgl. WASZINK ebda).

²⁶ Adv. Prax. 12 E 101, 31ss.

²⁷ Die Heiligung bezieht sich schon auf Adam, gilt jedoch im Vollsein erst vom Erlösten und mit Gott versöhnten Menschen. — Vgl. dazu unten S. 269ss.

²⁸ Res. Mort. 6, 3 CC 928, 12ss; — Vgl. dazu SPINDELER, Cur Verbum Caro factum est, p. 92: « Der Hauptton des Gedankens liegt also zweifelsohne sowohl in der Gottesebenbildlichkeit auch des Fleisches und in der Auferstehungs- und Ver-

and inanimate elements turned into living man. The Soul thereby is from God, is God's breath, is God's spirit. Yet it must be said that Tertullian knows very well that one has to distinguish here between God who is spirit and the spirit which stems from God.

God creates man with great devotion; He creates man like himself. Man is imago dei, imago divina, imago et similitudo dei. What exactly does this mean?

In this connection imago simply means a picture, an image. It expresses with this word a similarity in character or personality with God.

(Latin 1 line)

The word image here does not mean a vague ide or dream, but it expresses the truth of whose likeness it is. Man is related to God, in this one finds man's grandeur.

Man's likeness to God distinctly refers to the word of God, God's Son, and God's spirit. Hence God said let us make man in our image after our likeness.

(Latin 4 lines)

God created man after a model, A pre-set idea. This idea of God is no other than God's Son. And the spirit is mentioned too: it is the spirit which will make man holy.

Which Son is here being discussed, or better: in what manner stands the Son before God's eye, in which way does he serve as a model, a prototype for the creation of man? - It is the Son who will become man (qui erat induturus hominem). The first man Adam, was created with the coming Son of man, Christ in mind.

(Latin 9 lines) /

Auch Christus wird als Mensch einmal aus Erde gebildet sein. Deshalb ist unser Fleisch — darauf liegt die Betonung Tertullians — keineswegs zu verachten, im Gegenteil: der Leib ist dem kommenden Menschensohn nachgebildet²⁹. Gott hatte also damals schon die Menschwerdung des Wortes, seines Sohnes, vor Augen³⁰.

Unsere Ähnlichkeit mit Christus, dem Gottmenschen, bedeutet Ähnlichkeit in der ganzen erbärmlichen Menschlichkeit, zu der Christus sich herabgelassen hat:

... vermis et non homo, ignominia hominis et nullificamen populi (Ps. 21, 7), quatenus ita voluit ... Et merito se pro suo homine deposuit, pro imagine et similitudine sua³¹.

Wenn Tertullian von dieser unserer Ähnlichkeit mit Christus spricht, meint er dabei ganz einfach auch das Äußere, die äußere Erscheinung des Menschen, seinen Leib. Gott hat den Lehm gebildet nach dem kommenden Menschensohn³². So ist der erste Mensch, Adam, vor allem des Leibes wegen Christus ähnlich³³.

klärungshoffnung, die der Leib tatsächlich dadurch schon im Paradies erhält, daß Christus einmal dieses Fleisch anziehen und zur Auferstehung führen wird».

²⁹ Vgl. Adv. Prax. 12 E 102, 1ss: «erat autem ad cuius imaginem faciebat, ad filii scilicet, qui homo futurus certior et verior imaginem suam fecerat dei hominem qui tunc de limo formari habebat, imago veri et similitudo».

Diese Stelle beweist eindeutig die Ebenbildlichkeit Adams mit dem menschgewordenen (oder besser: mensch-werdenden) Sermo. — Vgl. auch SPINDEL-R, Cur Verbum Caro factum, p. 93.

Damit erhebt sich sofort die Frage nach dem Motiv der Menschwerdung des Sermo. Siehe dazu Anm. 30.

³⁰ Die Frage nach dem Motiv der Menschwerdung läßt sich hier noch nicht eindeutig beantworten; s. dazu unten S. 208.

Aus den bisherigen Ergebnissen läßt sich jedoch folgendes schließen: Gott will das Heil des Menschen, seine Beseligung und Vergöttlichung. Um dies Ziel zu erreichen, bedarf er eines Heilsvermittlers: des Sohnes. Nach dem Prinzip des «simile a simili» (s. dazu unten S. 211) liegt die Menschwerdung des Sohnes von Anfang an im Heilsplan Gottes fest; nicht so jedoch deren besondere Umstände, also Leiden und Tod: dies kam erst hinzu durch die Sünde Adams.

³¹ Adv. Marc. IV, 21, 12 CC 600, 15ss.

³² Vgl. Res. Mort. 6, 3 CC 928, 12s: «Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus ...»

³³ Vgl. Res. Mort. 53, 12 CC 999, 40ss: «Sed eum et Christus novissimum Adam appellat (vgl. 1 Cor 15, 45), hinc eum recognosce ad carnis, non ad animae resurrectionem omnibus doctrinae viribus operatum ...» — Vgl. Adv. Jud. 13, 11 CC 1387, 61ss.

Der sündige Mensch trägt wiederum in sich das Bild des Sünders Adam, vgl. Res. Mort. 49, 6s CC 990, 27ss; — Vgl. dazu DANIELOU, Sacramentum futuri, p. 3-54.

Von einer allgemeinen Verwandtschaft des Menschen mit Gott weiß Tertullian ferner vor allem aufgrund des *Verstandes*; der Mensch besitzt ihn ebenso wie Gott:

Idque quo facilius intellegas, ex te ipso ante³⁴ recognosce ut ex imagine et similitudine dei, quo habeas et tu in temetipso rationem qui es animal rationale, a rationali scilicet artifice non tantum factus sed etiam ex substantia ipsius animatus³⁵.

Tertullian zeigt keinerlei Bedenken, die Verstandesstruktur, wie der Mensch sie besitzt, in gleicher Weise auch in Gott zu vermuten; nur mit einem Unterschied: Gottes Verstand ist weit vollkommener³⁶.

Tertullian kennt noch eine andere Verwandtschaft des Menschen mit Gott: der Mensch ist Gott ähnlich aufgrund der *Seele*³⁷. Die Seele ist der «adflatus», der aus Gott stammt. Von der Gottähnlichkeit, die sich hieraus ergibt, weiß schon die heilige Schrift:

Igitur ut retexam, quam deus manibus suis ad imaginem dei struxit, quam de suo adflatu ad similitudinem suae vivacitatis animavit ...³⁸.

³⁴ ante recognosce Urs.; Evans; amore cognosce MF; a me recognosce P; amo, recognosce K.

³⁵ Adv. Prax. 5 E 93, 30ss.

³⁶ «Quanto ergo plenius hoc agitur in deo cuius tu quoque imago et similitudo censis, quod habeat in se etiam tacendo rationem et in ratione sermonem?» Adv. Prax. 5 E 94, 7ss; — vgl. dazu oben S. 133.

³⁷ Bei der Verwandtschaft des Menschen mit Gott durch den «adflatus» ist zwar keine nähere Beziehung zum Wort, zum Sohn Gottes ausgesprochen; doch darf eine solche wohl angenommen werden aufgrund der Ähnlichkeit (nicht Gleichheit!) zwischen Gottes Geist (= sermo: portio spiritus) und dem «adflatus». — Vgl. dazu Adv. Marc. II, 9 CC 484, 21ss; z. B.: «Intellege itaque adflatum minorem spiritu esse, ut aurulam eius, et si de spiritu accidit, non tamen spiritum». — Es ist keine Identität, wohl aber Verwandtschaft zwischen beiden. — Vgl. oben S. 28.

Allgemein zur Verwandtschaft gerade der Seele mit Gott vgl. vor allem Res. Mort. 9; De Spect. 18; Adv. Marc. V, 6; — Vgl. auch KAPP, Probleme p. 54: «Die Gottähnlichkeit kommt dem *ganzen* Menschen zu; daher kann sie auch vom Leib und von der Seele ausgesagt werden, aber ursprünglich und eigentlich hat der Mensch sie doch durch die Seele».

³⁸ Res. Mort. 9, 1 CC 932, 1s. — Zu dem Ausdruck «ad similitudinem suae vivacitatis animavit» vgl. AMBROSIIUS, Ex. 6, 8, 46 CSEL 32, 1, 237, 5-9: «et multo aptius anima vel homo latine vel graece ζωσπιπτοσ dicitur, alterum ab humanitate, alterum ab intuendi habens vivacitate, quae magis animae quam corpori convenire non dubium est». — Vgl. dazu W. SEIBEL, Fleisch und Geist beim hl. Ambrosius, p. 21 Anm. 79; SEIBEL verweist hier auf Plato, Cratylus 399C.

Also Christ one day will be formed as human being from dust. This is why in no way our flesh ought to be despised - this is what Tertullian wishes to stress - the human body has been modelled on the coming Son of man: this means that God already then bore in mind the incarnation of the word, his Son.

Our likeness to Christ, the man of God, reflects the likeness throughout the pitiful humanity to which Christ came down.

(Latin 3 lines)

When Tertullian speaks of this likeness to Christ, he simply means also the physical appearance of Man, his mortal body. God moulded the dust of this earth after the coming Son of man. This is why the first man, Adam, is Christlike, particularly regarding his physical body.

Tertullian knows of a general alliance of man to God on grounds of his intelligence, man possesses it just like God.

(Latin 4 lines)

Tertullian shows no hesitation to suspect the same structure of intelligence as man has it, also in God, only with one difference: God's intelligence is far more perfect.

Tertullian knows another relationship between God and man: man is related to God because of his soul. Soul is the adflatus, originating in God. The likeness to God which can be seen in this, is already known in the holy scriptures.

(Latin 3 lines) /

Die « imago » ist hier bezogen auf den Leib, der Bild des kommenden Menschensohnes ist; die « similitudo » auf die Seele, die als « flatus » teilhat am Geist. Tertullian spricht einmal deutlich davon:

Ita restituitur homo (scil. in baptisate) deo ad similitudinem eius, qui retro ad imaginem dei fuerat — imago in effigie, similitudo in aeternitate censentur: recipit enim illum dei spiritum quem tunc de adflatu eius acceperat sed post amiserat per delictum³⁹.

Der Mensch erhält in der Taufe die « similitudo » wieder, die Einwohnung des heiligen Geistes⁴⁰ — er hatte diesen Geist bei der Erschaffung zusammen mit dem « adflatus » erhalten⁴¹, durch die Sünde jedoch wieder verloren.

Die Wesensverwandtschaft zwischen Gott und dem Menschen, die durch die Seele hergestellt ist, findet ihren konkreten Ausdruck in des Menschen *Willensfreiheit*⁴². Sie ist das größte Geschenk Gottes an den Menschen:

Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem dei in illo animadvertens quam eiusmodi status formam⁴³.

³⁹ De Bapt. 5, 7 CC 282, 46ss; — vgl. dazu OTTO, Bild Gottes p. 277.

⁴⁰ Siehe dazu REFOULÉ, Commentaire z. St. (p. 74): « Par son péché, l'homme avait été ramené à sa condition première d'image de Dieu; par le baptême, il est rendu à Dieu selon sa ressemblance éternelle de grâce. Tertullien reprend ici la distinction souvent utilisée par S. Irénée entre imago (nature) et similitudo (grâce). C'est le seul endroit à notre connaissance où Tertullien utilise cette distinction. Ailleurs, il dit simplement que l'homme a été fait à l'image de Dieu, c'est-à-dire à l'image du Christ ». — Vgl. KARPP, Probleme p. 54.

⁴¹ Anzeichen für eine derartige Mitteilung des (heiligen) Geistes zusammen mit dem « adflatus » und über diesen hinaus ergeben sich aus der Mitwirkung des Geistes als « arbiter » bei der Schaffung des Menschen; — aus der von Tertullian zugestandenem Tatsache, daß der Todsünder weiterlebt (der « adflatus » ist einfach der « Lebensodem »); ferner aus obiger Stelle, Bapt. 5, 7: der Mensch hat aus dem « adflatus » den Geist empfangen.

Vgl. auch De Anima 35, 6 CC 838, 58ss: « Hae enim substantiae sui cuiusque sunt hominis, spiritus vero et virtus extrinsecus conferuntur ex dei gratia ... » (zu Luc. 1, 17).

Vgl. zu dieser Frage die Anschauung Tertullians, Adam habe die Gnade zwar besessen, sie jedoch nicht zu *eigen* erworben, Adv. Marc. II, 2, 6 CC 476, 19ss; — siehe unten S. 184.

⁴² Siehe dazu vor allem Adv. Marc. II cap. 5ss; s. unten S. 186ss.

— Nach OTTO, Bild Gottes p. 281, ist Tertullian « der erste Schriftsteller der frühchristlichen Theologie, der in der Ausrüstung mit dem liberum arbitrium die Grundverfassung des Menschen als imago et similitudo sieht ».

⁴³ Adv. Marc. II, 5, 5 CC 480, 12ss; II, 6, 3 CC 481, 15ss.

Die Willensfreiheit des Menschen ist *Gottes größte Liebestat* ihm gegenüber gerade deshalb, weil Gott genau voraussah, daß der Mensch sie mißbrauchen würde — und doch wollte er ihn so groß wie möglich machen⁴⁴. — Andererseits macht gerade die Willensfreiheit den Menschen innerlich unabhängig von der Sünde⁴⁵; seinen Fall in Unglück und Elend hat der Mensch sich also selbst zuzuschreiben⁴⁶.

Wir können zusammenfassen. Gott schafft den Menschen als sein « Meisterstück », mit unendlich viel Liebe und Behutsamkeit. Er wird gebildet nach dem Menschensohn Jesus Christus⁴⁷ und ist so « Bild » Gottes; seine « Ähnlichkeit » bezieht sich auf die Seele und stammt vom Geist. Der Mensch ist Gott ähnlich vor allem als « animal rationale » und in seiner Willensfreiheit.

Wichtig ist für uns die Anschauung Tertullians, daß Gott bereits bei der Schöpfung an die *Menschwerdung* des Sohnes dachte. Die « oeconomia salutis », Gottes Heilsplan, lag also schon *von Anfang an* fest: Gottes Sohn sollte Mensch werden, um den Menschen zu Gott führen zu können. Freilich wurde diese Menschwerdung dann durch des Menschen Sünde ungemein erschwert.

Wir erkennen daraus die *tiefe Liebe* Gottes zu uns Menschen. Sein Plan ist im eigentlichen Sinne *Heilsplan*, sein ganzes Wirken durch den Sohn ein *Heilswirken*.

⁴⁴ S. dazu vor allem Adv. Marc. II, 7 CC 482, 10ss.

⁴⁵ Siehe dazu unten S. 186ss.

⁴⁶ Dazu siehe den nächsten Abschnitt.

⁴⁷ Etwas anders Adv. Marc. V, 17, 11 CC 715, 22ss.

The word imago refers here to the physical body, which is the picture or image of the coming son of man; and the word similitudo refers to the soul, which participates as flatus in spirit. Tertullian once expresses this very clearly when he says:

(Latin 5 lines)

Man regains this similitudo during the act of baptism, the re-entering of the Holy Ghost - originally he had this Holy Spirit at the point of creation together with the adflatus but lost it through sin.

This intercommunion of characteristics between God and man manifested by soul finds its concrete expression in man in his freedom of choice. It is the greatest gift of God to man.

(Latin 3 lines)

The freedom of choice or freedom of will of man is the most convincing proof of God's love for man, because despite of God knowing already that man would misuse just that, he still wanted him to be as great as possible.

Thus we can summarise, God creates man as his masterpiece, with infinite devotion and care. He is being shaped after the Son of man, Jesus Christ, therefore being the image of God, man's likeness refers to the soul and originates in spirit. In particular man is related to God as animal rationale and in his freedom of will.

For us it is important that Tertullian states that God already remembered the incarnation of the Son at the point of creation. God's plan of salvation therefore existed already right at the beginning: that is God's Son should come as man in order to be able to reconcile man to God. Alas this incarnation was made extraordinarily difficult by the sin of men.

All this hints at the deep love of God to man. In its original sense his plan is a plan of salvation, his whole work being a work of salvation through his Son. /

2. KAPITEL

DAS UNGLÜCK DER SÜNDE

1. PARADIES UND SÜNDENFALL

Nachdem Gott Adam und auch Eva geschaffen hat¹, setzt er beide in das Paradies². Beide sind glücklich: sie stehen in Gottes Freundschaft³, sie besitzen die « Wesenszüge » Gottes — wenn auch in verminderter Weise⁴, kein Schatten von Sünde liegt auf ihnen, die Erde ist ihnen gesegnet⁵ — bis zur Sünde. Wie kam es zu dieser?

Tertullian weiß, daß die Sünde gleich zu Anfang geschah⁶. Der die *Hauptschuld* daran trägt, ist zweifellos der *Teufel*. Dieser, ein gefallener Engel, ist der Anstifter zum Bösen:

Sed ipse auctor delicti in persona peccatoris viri denotabatur, retro quidem invituperabilis a die conditionis suae, a deo in bonum conditus ut a bono conditore invituperabilium conditionum et exultus omni gloria angelica et apud deum consti-

¹ Zur Erschaffung *Evas* vgl. Res. Mort. 7, 2 CC 929, 8s.

² Adam wurde nicht im Paradies geboren, sondern dorthin versetzt, vgl. Adv. Marc. II, 10, 3 CC 487, 9s; diese Versetzung ist ein Sinnbild der translatio von der Welt in die Kirche, vgl. Adv. Marc. II, 4, 4 CC 479, 16.

³ « Innocens erat et deo de proximo amicus et paradisi colonus » De Pat. 5, 13 CC 304, 45. — Tertullian betont, Adam habe diese Gnade nur scheinbar besessen, sie sich jedoch nicht wirklich erworben, vgl. Adv. Marc. II, 2, 6 CC 476, 19ss: « ... non habendo fidem etiam quod videbatur habere ademptum est illi (vgl. Luc. 8, 18), paradisi gratia et familiaritas dei, per quam omnia dei cognovisset si obedisset ... ».

⁴ « In hoc erit imago minor veritate et adflatus spiritu inferior, habens illas utique lineas dei, qua immortalis, (anima) (secl. Kr.) qua libera et sui arbitrii, qua praescia plerumque, qua rationalis, capax intellectus et scientiae, tamen et in his imago et non usque ad ipsam vim divinitatis; sic nec usque ad integritatem a delicto, quia hoc soli deo cedit, id est veritati, et hoc solum imagini non licet ». Adv. Marc. II, 9, 4 CC 485, 15ss.

⁵ Vgl. Adv. Marc. II, 11, 1s CC 488, 10ss.

⁶ Vgl. De Anima 16, 1 CC 802, 9s: « ... ipsum illud transgressionis admisum ... statim in naturae primordio accidit » — vgl. Adv. Marc. I, 22, 3 CC 463, 23.

tutus, qua bonus apud bonum, postea vero a semetipso translatus in malum⁷.

Warum ist der Engel des Lichtes gefallen und zum Teufel geworden? Er neidete den Menschen die Herrschaft über die Erde⁸. Dieser Neid führte ihn dazu, Eva zu verlocken:

Conventa statim illi mulier, non temere dixerim, per conloquium ipsum eius afflata est spiritu impatientia infecto: usque adeo numquam omnino peccasset si divino interdicto patientiam perservasset!⁹

Hätte Eva damals nicht auf den Verführer gehört, — nie wäre es zur Sünde gekommen. Die Hauptschuld an der Sünde trägt daher der Teufel.

Der Teufel aber ist, wie alles andere, eine Kreatur Gottes, von ihm geschaffen. Fällt des Teufels Fall damit nicht auf Gott zurück? Tertullian wehrt sich entschieden dagegen, die letzte Ursache der Sünde in *Gott* selbst zu sehen. Dieser hat den Teufel *gut* geschaffen, und so trifft ihn keine Schuld¹⁰.

Aber auch die Sünde der Stammeltern kann keineswegs Gott zugerechnet werden; nicht *er* hat die Menschen schwach erschaffen, im Gegenteil: Gott hat den Menschen gerade *Gottes* würdig erschaffen, indem er ihm den freien Willen gab und ihn dadurch Gott ähnlich machte¹¹. Gerade durch das Gesetz, das er ihm gab, wollte er den Freien an seine Größe, an seinen freien Willen, erinnern:

... ut solus homo gloriaretur, quod solus dignus fuisset, qui legem a deo sumeret, utque animal rationale, intellectus et scientiae capax, ipsa quoque libertate rationali contineretur, ei subiectus, qui subiecerat illi omnia¹².

Nur ein *guter* Gott konnte so handeln, und so hat der gute Gott auch gleich die Strafe für die Übertretung geoffenbart, damit niemand das Gesetz in Unwissenheit der Strafe übertreten könne¹³.

⁷ Adv. Marc. II, 10, 4 CC 487, 15ss.

⁸ « Igitur naturales impatientiae in ipso diabolo deprehendo, iam tunc cum dominum deum universa opera (sua) quae fecisset imagini suae, id est homini, subiecisse impatienter tulit » — De Pat. 5, 5 CC 303, 16ss. — Tertullian setzt hier (übertreibend) « impatiens » = « malus », vgl. 5, 7 CC 303, 22ss.

⁹ De Pat. 5, 9 CC 304, 29ss.

¹⁰ Vgl. Adv. Marc. II, 10, 4 CC 487, 15ss.

¹¹ Dazu vgl. vor allem Adv. Marc. II, 4ss.

¹² Adv. Marc. II, 4, 5 CC 479, 24ss.

¹³ « Cuius legis observandae consilium bonitas pariter adscripsit: qua die

CHAPTER II.

THE DISASTER OF SIN.

After God created both Adam and Eve, he put them into paradise. Both are happy: they stand in friendly relationship with God - they possess the characteristics of God, even if only in a limited way, no shadow of sin is upon them, earth is blessed until sin entered. How did this happen?

Tertullian knows that sin happened right at the beginning. Undoubtedly the main fault here lies with the devil. He, a fallen angel, is the trouble-maker.

(Latin 6 lines)

Why did the angel of light fall and turn into the devil? He is jealous of man's dominion of the earth. This jealousy led him to mislead Eve:

(Latin 4 lines)

If Eve had not listened to the tempter, it never would have come to sin. The main blame therefore lies with the devil.

But the devil is, like everything else, a creature of God, Hence is not God the originator of the devil? Tertullian strongly rejects to find in God Himself the originator of sin. God created the devil good so he cannot be blamed for it.

Also the original sin can in no way be attributed to God; he did not create men weak, on the contrary: He made man worthy of God by giving him a free will, and in doing so he made him Godlike. By this law which he gave unto him, God intended to remind the free of his freedom, his free choice of decision.

(Latin 4 lines)

Only a good God could act like this, and so the good God also announced the punishment for the crime, so that nobody would act against the law whilst being ignorant of the penalty. /

Der Mensch, nach dem Bilde Gottes geschaffen, war *fähig*, das Gesetz zu halten: denn er war *frei*. Diese Freiheit hat ein doppeltes Gesicht: durch seine freie Hinwendung zu Gott sollte der Mensch sich das Gute, das in ihm war, zu *eigen* erwerben; andererseits hatte er aber auch die Möglichkeit zum Schlechten¹⁴. So konnte er frei sich in Freiheit zum Guten wenden:

Tota ergo libertas arbitrii in utramque partem concessa est illi, ut sui dominus constanter occurreret et bono sponte servando et malo sponte vitando, quoniam et alias positum hominem sub iudicio dei oportebat iustum illud efficere de arbitrii sui meritis, liberi scilicet¹⁵.

Der Mensch aber — und Gott hat es zugelassen¹⁶ — hat sich zum *Schlechten* entschieden, hat seine Freiheit schlecht gebraucht. Er hat sich das verbotene Wissen vom Schlechten angeeignet¹⁷. Darin liegt seine Schuld.

Tertullian sieht also das Wesen der *Erbsünde* in der *Übertretung* des Gebotes Gottes, in der « transgressio legis »¹⁸. Hier liegt des Men-

autem edertis, morte moriemini (Gtn. 2, 17). Benignissime enim demonstravit exitum transgressionis, ne ignorantia periculi negligentiam iuvaret obsequii». Adv. Marc. II, 4, 6 CC 479, 27ss.

¹⁴ « Ut ergo bonum iam suum haberet homo, emancipatum sibi a deo, et feret proprietatem iam boni in homine et quodammodo naturam, de institutione adscripta est illi quasi libripens emancipati a deo boni libertas et potestas arbitrii, quae efficeret bonum ut proprium iam sponte praestari ab homine... » Adv. Marc. II, 6, 5 CC 481, 2ss. — Ebenso die Neigung zum Schlechten, s. ebda.

¹⁵ Adv. Marc. II, 6, 6 CC 482, 16ss; — vgl. Adv. Marc. II, 5, 7 CC 480, 20ss: « Non enim poneretur lex ei, qui non haberet obsequium debitum legi in sua potestate, nec rursus comminatio mortis transgressioni adscriberetur, si non et contemptus legis in arbitrii libertatem homini deputaretur ».

Hieraus ergibt sich ganz klar, daß Gott um die tatsächliche Übertretung des Menschen schon im voraus gewußt hat.

¹⁶ « Igitur consequens erat, ut deus secederet a libertate semel concessa homini, id est contineret in semetipso et praescientiam et praepotentiam suam, per quas intercessisse potuisset, quominus homo male libertate sua adgressus in periculum laberetur. Si enim intercessisset, rescidisset arbitrii libertatem, quam ratione et bonitate permiserat ». Adv. Marc. II, 7, 2 CC 483, 25ss.

Gott wußte alles voraus, hat sich aber seiner « praescientia » freiwillig begeben — aus Achtung vor des Menschen Größe; wiederum: der Heilsplan lag von Anfang an fest!

¹⁷ Vgl. de Pallio 3, 4 CC 739, 36: « post demum sapientiam, haud dum licitum, praereptam potitur... ».

¹⁸ « Quodsi a primordio homo animalis, non recipiens quae sunt spiritus, stultitiam existimavit dei legem, ut quam observare neglexit... »; — Adv. Marc. II, 2, 6 CC 476, 19s; — vgl. Adv. Marc. II, 6, 7 CC 482, 21ss; — Adv. Marc. V, 18,

sehen Schuld und sein Verhängnis; denn nun kann Gott nicht mehr nur der gute, er muß auch *der strafende Gott* sein:

Igitur usque ad delictum hominis deus a primordio tantum bonus, exinde iudex et severus et, quod Marcionitae volunt, saevus...¹⁹.

Das Verhältnis Gottes zum Menschen wandelt sich also völlig: hätte der Mensch nicht gesündigt, er hätte nur den von Natur guten Gott kennengelernt²⁰. So aber beginnt Gott nun zu zürnen²¹; die Folgen seines Zorns lassen nicht lang auf sich warten.

Gott führt die Strafe, die er den ersten Menschen angedroht, auch aus: Adam und Eva werden auf die Erde verbannt²². Sie, die vorher sich nicht zu schämen brauchten voreinander²³, bedecken sich nun und wissen um die Sünde²⁴. Dies Wissen um Gut und Böse, das ihnen

Dagegen vgl. Adv. Marc. I, 22, 8 CC 464, 5, wo die Erbsünde reichlich verharmlost wird: « Homo damnatur in mortem ob unius arbusculae delibationem, et exinde proficiunt delicta cum poenis et percunt iam omnes, qui paradisi nullum cespitem norunt ». — Hier darf allerdings die Frontstellung gegen MARCION nicht übersehen werden.

Vgl. auch LOOFS, Dogmengesch. p. 163: Tertullian nehme « eine Art Erbsünde und erblte Verdammnis an ».

¹⁹ Adv. Marc. II, 11, 1 CC 483, 10ss; — De Pat. 5, 12 CC 304, 39ss; — vgl. auch Adv. Herm. 3, 4 W 18, 5ss: « ... quia et pater deus est et iudex deus est, non tamen ideo pater et iudex semper, quia deus semper, nam nec pater potuit esse ante filium nec iudex ante delictum. Fuit autem tempus cum ei delictum et filius non fuit, quod iudicem et qui patrem dominum faceret... sicut pater per filium, sicut iudex per delictum... ».

²⁰ « Nisi enim homo deliquisset, optimum solummodo deum nosset ex naturae proprietate. At nunc etiam iustum eum patitur ex causae suae necessitate, tamen et hoc ipso optimum, dum et iustum » De Res. Mort. 14, 4 CC 936, 14ss.

²¹ « Hinc prima iudicii unde delicti origo, hinc deus irasci exorsus unde offendere homo inductus » De Pat. 5, 12 CC 304, 39ss.

— Zur Möglichkeit und Rechtfertigung der *Affekte* in Gott vgl. vor allem Adv. Marc. I, 25ss CC 468ss.

— Zur Affektenlehre der *Stoa* vgl. BONHÖFFER, Epiktet; Die Ethik Epiktets, passim.

²² Vgl. Adv. Marc. II, 2, 6 CC 477, 24s: « ... in ergastulum terrae laborandae relegatus in ipso opere prono et devexo ad terram... »; — vgl. De Pat. 5, 14 CC 304, 47.

²³ Vgl. Adv. Marc. II, 11, 2 CC 488, 21: « ... sine scrupulo nudus ». — Vgl. die Meinung Tertullians, Eva sei bis zur Sünde noch Jungfrau gewesen: « In virginem enim adhuc Evam inreperat (diaboli) verbum aedificatorium mortis... » De Carn. Christi 17, 5 CC 905, 31ss; — vgl. De Pat. 5, 10 CC 304, 33: « ... Adam, nondum maritum... ».

²⁴ « Si enim Adam et Eva ex agnitione boni et mali pudenda tegere scenserunt, ex quo id ipsum sentimus, agnitionem boni et mali profitemur » De Anima 38, 2

Man created in the image of God was capable of keeping the law: because he was free. This freedom served a twofold purpose: by freely acting in accordance with God's law, man had the chance to call his own the good already inherent in man; but on the other side, he also could choose the bad. Thus he could have turned freely to the freedom to do good.

(Latin 5 lines)

Yet man, -and God suffered it - wronged and badly handled his freedom. He acquired the forbidden knowledge of evil. Herein lies his fault.

Tertullian ceased therefore the nature of the original sin in the transgression of God's law, in the transgressio legis. In this originates man's fault and his fate; for now God must not only be the good but also the punishing God:

(Latin 3 lines)

Thus the relationship between God and man changes entirely; had man not sinned, he would have known only the God who is good by nature. But now God begins to be angry; the effects of his anger are not far behind.

God executes the punishment with which he threatened the first men: Adam and Eve were banished to earth. They, who before this event, felt no shame for one another, covered themselves and know of sin. This knowledge of good and evil which was/

nicht erlaubt war, hat ihnen also nur Schaden gebracht und sie die Unschuld verlieren lassen²⁵. Die schlimmste Strafe für die Sünde aber ist der *Tod*, den der Mensch nun erleiden muß:

Qui autem primordia hominis novimus, audenter determinamus mortem non ex natura secutam hominem, sed ex culpa ... Denique si non deliquisset, nequaquam obisset²⁶.

So hat sich das Bild völlig gewandelt: es ist dem Teufel gelungen, Gottes Plan zu stören (obwohl Gott andererseits diese Störung bereits voraussah). Der Teufel ist so der « interpolator »²⁷, der Widersacher (aemulus) Gottes²⁸. Er hat durch die Verleitung zur Sünde den Sinn der Schöpfung verdreht²⁹, hat sich selbst zum Herrn der Welt gemacht³⁰. Der Mensch steht nun unter seiner Botmäßigkeit³¹. So ist der Mensch durch seinen Ungehorsam gegen Gott gefallen in große Not.

Aber ist damit alles verloren? Tertullian sieht schon in der Paradiesgeschichte die Anzeichen der kommenden *Barmherzigkeit* Gottes: unmittelbar nach der Sünde weist Gott Adam zurecht: Adam, wie weit ist es mit dir gekommen!³² Er kümmert sich also um ihn, läßt ihm Zeit, seine Schuld zu bekennen³³. Weder er noch Eva werden gänzlich verdammt³⁴.

²⁵ « Multa dicendum fuit, ut ad hominem praestructim perveniretur. Hunc quoque primordio accipitis, nudus certe et investis figulo suo constitit; post demum sapientiam, haud dum licitum, praereptam potitur. Ibidem quod in novo corpore indebitum adhuc pudori erat protegere festinans ficulneis foliis interim circumdat ... Sed areana ista, nec omnium nosse » De Pallio 3, 4 CC 739, 34.

Es scheint, als ob Tertullian in diesem Text den innigen Zusammenhang zwischen Erbsünde und Begierde herausstellen wollte; die geschlechtliche Begierde ist jedoch nicht selbst die Erbsünde, vgl. De Anima 38, 2 CC 841, 12 (oben Anm. 24): weil Adam und Eva erkannt haben, was gut und böse ist, bedecken sie sich: so wird die Begierde erweckt. — Vgl. auch De Anima 38, 2 CC 841, 20ss.

²⁶ De Anima 52, 2 CC 853, 6ss; — vgl. Res. Mort. 48, 9 CC 988, 37ss.

²⁷ Vgl. Cult. Fem. I, 8, 2 CC 350, 9ss.

²⁸ Vgl. vor allem Patientia und Paenitentia, passim.

²⁹ « Non ergo hoc solum respiciendum est, a quo omnia sint instituta, sed a quo conversa ... Multum interest inter corruptelam et integritatem, quia multum est inter institutorem et interpolatorem » De Spect. 2, 6 CC 228, 28ss.

³⁰ Tertullian unterscheidet dabei genau: die Welt selbst *bleibt* in Gottes Hand; nur die *Dinge* dieser Welt sind des Teufels: « Sed tamen in saecularibus separamur, quia saeculum Dei est, saecularia autem diaboli » De Spect. 25, 8 CC 241, 28ss.

³¹ Vgl. De Bapt. 9, 1 CC 284, 7s.

³² So interpretiert Tertullian Gen. 3, 9: « Adam, ubi es » (1); vgl. Adv. Marc. II, 25, 2 CC 503, 1ss.

³³ Vgl. Adv. Marc. II, 25, 3 CC 504, 15ss.

³⁴ « Ideoque nec maledixit (nec) ipsum Adam nec Evam, ut restitutionis candidatos, ut confessione relevatos ... » Adv. Marc. II, 25, 5 CC 504, 4ss.

So bleibt, wenn die Not auch groß ist, doch noch ein Lichtblick: der barmherzige Gott, der sich der Not des gefallen Menschen erbarmt und auf Rettung sinnt.

2. DES MENSCHEN ELEND.

Adam hat das Paradies nicht nur für sich, sondern auch für seine ganze Nachkommenschaft verloren; so ist die ganze Menschheit durch seine Sünde in großes Elend gestürzt worden:

Statim mulier in doloribus parere et viro servire damnatur, sed quae ante sine ulla contristatione per benedictionem incrementum generis audierat — crecite, tantum, et multiplicamini (Gen. 1, 22) — sed quae in adiutorium masculo, non in servitium fuerat destinata; statim et terra maledicatur, sed ante benedicta; statim tribuli et spinae, sed ante foenum et herbae et arborum fructuosa; statim sudor et labor panis, sed ante ex omni ligno victus immunis et alimenta secura. Exinde homo ad terram, sed ante de terra; exinde ad mortem, sed ante ad vitam; exinde in seorteis vestibus, sed ante sine scrupulo nudus. Ita prior bonitas dei secundum naturam, severitas posterior secundum causam¹.

Alles, was dem Menschen vorher Freund, ist ihm nun Feind geworden, angefangen bei Gott. Der Mensch hätte im Paradies Gott immer mehr und besser kennenlernen dürfen²; nun ist Gott zum *Richter* geworden. Verlorengegangen sind die Paradiesesgaben:

... quod videbatur habere ademptum est illi, paradisi gratia et familiaritas dei, per quam omnia dei cognovisset si oboedisset ...³.

Die direkte Ähnlichkeit mit Gott, die « similitudo », ist zerstört⁴. Der Teufel als des Menschen Herr regiert in ihm und macht in der Sünde ihn sich untertan, und diese Sünde wird weitergegeben an alle

— Vgl. auch die Parallele « lignum in paradiso — lignum in cruce » Adv. Jud. 13, 11 CC 1387, 65s.

¹ Adv. Marc. II, 11, 1 CC 488, 12ss.

² Vgl. Adv. Marc. II, 2, 6 CC 476, 23.

³ Adv. Marc. II, 2, 6 CC 476, 21; — vgl. die « lineae dei » Adv. Marc. II, 9, 4 CC 485, 16ss.

⁴ « Ita restituitur homo deo ad similitudinem eius (scil. per baptismum), qui retro ad imaginem dei fuerat — imago in effigie, similitudo in aeternitate censentur —: recipit enim illum dei spiritum quem tunc de adflatu eius acceperat, sed post amiserat per delictum ». De Bapt. 5, 7 CC 282, 46ss. — Siehe dazu oben S. 182.

not granted to them, therefore only resulted in damage and made them lose their innocence. But the highest penalty for sin is death itself, which now man has to suffer.

(Latin 3 lines)

So the picture has changed completely: the devil succeeded in interfering with God's plan (although God had anticipated this interference). Thus the devil becomes the interpolator, the opposer (aemulus) of God. By his temptation to sin, he managed to confuse the original meaning of the creation. He has made himself lord of the earth. Now man is subject to his command. So man because of his disobedience to God, brought upon himself his great misery.

But is all lost because of this. Already in the allegory of the paradise, Tertullian sees the first glimpse of God's coming mercy: immediately after the act of sin God calls Adam: Adam where art thou. This means that God still cares, he gives him time to recognise his fault. Neither he or Eve are being condemned entirely.

So remains a glimpse of hope, even if trouble is plentiful: the merciful God already planning the salvation of man who fell from his high estate.

2. MAN'S MISERY.

Adam has lost paradise, not only for himself but also for all his predecessors, thus all humanity through his sin has been thrown into great misery.

(Latin 11 lines)

All what was before friend to man now has turned into enemy, and here we can start with God. Man would have been allowed to get to know God in paradise better and better, but now God has turned to be judge. Lost are all the gifts of paradise.

(latin 2 lines)

The direct similarity with God, the similitudo, has been destroyed. The devil as lord and master of man governs him, and in sin makes man complete subject to himself, and this sin is being transmitted to all/

Geschlechter⁵. Aus der Sünde der Stammeltern wächst die Verkehrt-heit der Begierde⁶.

Die Seele des Menschen war ursprünglich einfach und gut ge-schaffen⁷. Jetzt ist sie zerteilt und zerrissen. Das Böse hat sich in sie hineingefressen wie eine Krankheit und ist ihr zur « zweiten Natur » geworden:

Malum igitur animae, praeter quod ex obventu spiritus nequam superstruitur, ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo⁸.

Ist nun damit alles verloren? Ist der Mensch durch die Sünde so sehr des Teufels Knecht geworden, daß von seiner Herrschaft er sich nicht mehr zu lösen vermag? Ist alles Gute im Menschen erstorben?

Nein. Tertullian weiß um die große und einfache Wahrheit: *nichts*, was Gott geschaffen hat, kann je *ganz* zugrundegehen.

Quod enim a deo est, non tam extinguitur quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia non est deus, extingui non potest, quia a deo est⁹.

Das Gute in der Seele läßt sich nicht auslöschen, nur verdecken und verschütten. Wie ein Licht bei einem großen Hindernis nur mehr schwach flackert, nicht aber verlöscht: so ist es mit dem Guten im Menschen¹⁰.

Denn der Widersacher Gottes ist nicht größer denn Gott. Obwohl die Seele im Teufel einen neuen Herrn erhalten hat, hat sie den alten nicht verloren:

Nam, ut diximus, naturae corruptio alia natura est, habens suum deum et patrem, ipsum scilicet corruptionis auctorem, ut

⁵ Vgl. Adv. Marc. II, 2, 6 CC 477, 26: « spiritum mundi universo generi suo tradidit... ».

— Vgl. dazu FEROUÉ, *Traite...*, *Introduct.* p. 13: « Il (Tert.) hésite à dire que l'homme soit pécheur de naissance. Mais si l'enfant est encore 'neutre' pour ainsi dire et innocent, dès qu'il péchera, il deviendra l'esclave du démon qui s'installera en lui ».

⁶ Vgl. De Anima 38, 3 CC 941, 20; vgl. oben S. 188 Anm. 25.

⁷ « Quodsi uniformis natura animae ab initio in Adam ante tot ingenia... » De Anima 21, 1 CC 813, 1s; siehe das ganze 21. Kap.

⁸ De Anima 41, 1 CC 844, 1ss; — Tertullian legt großen Wert auf die Feststellung, das Böse sei nur « hinzugekommen ».

⁹ De Anima 41, 2 CC 844, 7ss.

¹⁰ « Itaque sicut lumen aliquo obstaculo impeditum manet, sed non comparat, si tanta densitas obstaculi fuerit, ita et bonum in anima a malo oppressum pro qualitate eius aut in totum valet occulta salute aut qua datur radiat inventa

tamen insit et bonum animae, illud principale, illud divinum atque germanum et proprie naturale¹¹.

So streiten im Menschen zwei Herren um die Herrschaft, und nirgendwo ist ein Mensch, der *ganz* gut wäre — außer Christus¹². Der Mensch soll und darf sich vom Teufel nicht überwinden lassen, sondern soll *kämpfen*:

Certamini enim dedit spatium (scil. deus), ut et homo eadem arbitrii libertate elideret inimicum, qua succiderat illi, probans suam, non dei culpam, et ita salutem digne per victoriam recuperaret, et diabolus amarius puniretur ab eo, quem eliserat ante, devictus, et deus tanto magis bonus inveniretur...¹³.

Hier sehen wir schon die *Lösung* angedeutet: der Mensch hat die Pflicht zu kämpfen, er soll *selbst beitragen* zu seinem Heil. Auf der anderen Seite ist es *Gott*, dessen Güte sich gerade hier zeigt: er wußte schon vor der Sünde um des Menschen Fall und hat doch den Menschen geschaffen in möglichster Gottähnlichkeit — selbst mit dem Risiko der Sünde¹⁴. Denn Gottes große Würde ist die *Trübe zu sich selbst*, d.h. zu seinem *Heilsplan*:

Sed et si praescierat male hominem institutione sua usurum, quid tam dignum deo quam gravitas, quam fides institutionum qualiumcumque?¹⁵

Gott wird also auch jetzt, in dieser elenden Lage des Menschen, dies sein Gebilde nicht verlassen, sondern Rettung bringen. So hat er es ja schon bei Adam angedeutet, als er ihn anrief und ihm so Gelegenheit gab, seine Sünde zu bekennen¹⁶. Ja, noch mehr: zu Adam schon spricht er von dem künftigen Heil:

¹¹ De Anima 41, 1 CC 844, 3ss.

¹² « Sic pessimi e optimi quidam, et nihilominus unum omnes animae genus; sic et in pessimis aliquid boni et in optimis nonnihil pessimi. Solus enim deus sine peccato et solus homo sine peccato Christus, quia et deus Christus ». De Anima 41, 3 CC 844, 13ss.

¹³ Adv. Marc. II, 10, 6 CC 487, 3ss.

¹⁴ Siehe dazu oben S. 175ss.

¹⁵ Adv. Marc. II, 7, 4 CC 483, 9ss; — vgl. Adv. Marc. II, 7, 1 CC 482, 11ss: « Exigere tamen a deo debes et gravitatem summam et fidem praecipuam in omni institutione eius... ».

¹⁶ Nach Tertullian ist Adam noch ein « rudis haereticus », vgl. Adv. Marc. II, 2, 7 CC 477, 5; — siehe oben S. 188.

generations. Out of the sin of the forefathers originates the perversity of lust.

Originally the soul of man had been created simple and good, Now it is divided and torn into pieces. Like a disease, evil has entered into it and has become second nature to soul.

(Latin 3 lines)

Is everything lost now? Because of this sin has man become the servant of the devil to that extent, that he will never be able to escape the government of evil? Is all good that was in man extinguished?

No, Tertullian knows this great and simple truth: nothing that ever has been created by God can ever be completely destroyed.

(Latin 3 lines)

The good in soul cannot be extinguished, it can only be covered or buried. Just as light when being nearly altogether obstructed by some big obstacle only flickers faintly but does not go out because of it: so it is with the inherent good in man.

For the adversary gods, is not greater than God. Although soul has a new master in the devil, it has not lost the previous one:

(Latin 4 lines)

So in man, two masters fight for ultimate supremacy, and nowhere do we find a man who would be altogether good - except Christ. Man shall not and may not be completely conquered by evil, but he is called to fight.

(Latin 5 lines)

Here we already see the solution of the problem being hinted at: man has the task to fight, he himself shall contribute to his salvation. On the other side, it is God whose goodness is being shown here: he knew already of sin and of the fall of man and yet he created man as Godlike as possible - even with the risk to sin. For in God's great dignity lies the loyalty to himself, that is to his own plan of salvation.

(Latin 3 lines)

Thus God even now, in this miserable situation man finds himself, will not forsake his child or his image, but he will bring salvation. He already implied this when immediately after the act of sin he called Adam and in doing so gave him the opportunity to recognise or admit his sin. And even moreover he speaks to Adam already of the coming salvation: /

Nam etsi Adam propter statum legis deditus morti est, sed spes ei salva est, dicente domino: ecce Adam factus est tamquam unus ex nobis (Gen. 3, 22), de futura scilicet adlectione hominis in divinitatem¹⁷.

Trotz der Sünde bleibt also noch Raum für Hoffnung auf Rettung, ja Wiederaufnahme in die frühere Freundschaft mit Gott. Denn Gott ist zwar gerecht, aber auch gut: er bringt die Rettung durch seinen Sohn.

* * *

Wir können zusammenfassen. Gottes Plan stand von aller Anfang an fest; es war schon immer ein *Heilsplan*: den Menschen zur Gottesnähe zu berufen. Deshalb hat er den Menschen, obwohl er um die bösen Folgen genau wußte, möglichst Gott ähnlich geschaffen: in Freiheit. — Nach des Menschen Fall erbarmt er sich: und so ist Gottes Wirken von Anfang bis zum Ende *Heilswirken*. All dieses Wirken geschieht jedoch durch den *Sohn*. So kommt auch die Rettung aus dem Elend der Sünde ganz und völlig durch ihn, im Auftrag des Vaters.

* * *

3. GOTT HILFT DURCH SEINEN SOHN

Gott sah des Menschen Fall voraus und hat ihn nicht verhindert: er wollte des Menschen Größe und Gottähnlichkeit, die in der Freiheit liegt. Da der Mensch nun gefallen, sinnt Gott auf Hilfe. — Keineswegs ist es unter seiner Würde, zu helfen:

Quoniam deo magis congruit in salutem redigere quod reprobavit interdum, quam in perditionem dedere quod etiam probavit¹.

Gott will also *ernsthaft* und beständig das Heil des Menschen. Dessen sündiges Elend ruft in Gott ganz neue Eigenschaften hervor: zuerst ist er ganz und ohne Einschränkung gut, ist der gute Gott; nun wird er, durch die Sünde des Menschen, auch strafender Richter, dessen *Zorn*² sich gegen den sündigen Menschen richtet³; das Elend:

¹⁷ Adv. Marc. II, 25, 4 CC 504, 24ss.

¹ Res. Mort. 10, 5 CC 933, 20ss.

² Vgl. Adv. Marc. II, 16, 6 CC 493, 18ss.

³ Siehe oben S. 187.

des Menschen läßt in ihm Barmherzigkeit und Güte erwachen: soll zum Beispiel der Leib, den er selbst gebildet, zugrunde gehen?⁴

Nein. Gott vergißt das Werk seiner Hände nicht und erbarmt sich des Menschen. Dieses *Erbarmen Gottes* ist in der Folge bestimmend für sein ganzes *Heilshandeln*:

Nam deus post tot ac tanta delicta humanae temeritatis a principe generis Adam auspiciata, post damnatum hominem cum saeculi dote, post eiectum paradiso mortique subiectum cum rursus ad suam misericordiam maturuisset, iam inde in semetipso paenitentiam dedicavit, rescissa sententia irarum pristinorum ignoscere pactus operi et imagini suae⁵.

Die Änderung im Verhalten Gottes besteht im Nachlassen des gerechten Zornes. Denn nichts, was vorgefallen ist, kann Gott von seinem ursprünglichen Heilsplan abhalten. Nur der *Weg*, den er jetzt einschlägt, ist ein anderer: er führt über *Leiden und Tod* des menschgewordenen Sermo⁶.

Was Gott nun tut, ist alles Vorbereitung auf diese Herabkunft des Sohnes: Gott schafft sich zunächst ein eigenes Volk, schickt diesen Propheten und mahnt es zur Buße⁷. Bald soll ja die große Rettung kommen: der Sohn selbst.

Non tacet Iohannes: paenitentiam innotuit dicens (Mt. 3, 2): iam enim salus nationibus adpropinquabat, dominus scilicet adferens secundum dei promissum⁸.

Die Erschaffung des Menschen geschah durch den Sohn; und auch die *Rettung* des Menschen, der *zweite* große Schritt Gottes (secundum dei promissum), geschieht ebenfalls durch ihn. Wiederum ist der Sohn der *Heilsvermittler* des Vaters.

⁴ « Malo mihi, inquit, salutem peccatoris quam mortem (Ezech. 18, 23) ... Quid ea exprobas carni, quae deum expectant, quae in deum sperant? Honorantur ab illo quibus subvenit. Ausim dicere: si haec carni non accidissent, benignitas gratia misericordia omnis vis dei benefica vacuisset » Res. Mort. 9, 4s CC 932, 19ss; — vgl. Adv. Marc. II, 24, 8 CC 503, 15.

⁵ De Paenit. 2, 3 CC 322, 8ss.

⁶ Damit ist nicht gesagt, daß Gott nicht schon immer wußte: Christus wird leiden und sterben müssen. Der Grundgedanke Tertullians von der Heilsvermittlung durch den Sohn bietet jedoch genügend Anhaltspunkte für den Schluß: die Menschwerdung des Sermo wäre auf jeden Fall geschehen; Leiden und Tod Christi aber sind bedingt durch des Menschen Sünde. Vgl. dazu unten S. 208 Anm. 42.

⁷ Vgl. De Paenit. 2, 4 CC 322, 14ss.

⁸ De Paenit. 2, 3 CC 322, 22ss.

(Latin 4 lines)

Thus despite of sin there is room for hope and salvation, yes even for assumption of the former friendship of God. For although God is fair he is also good: he brings salvation through his Son.

Thus we can summarise, God's plan is manifested already at the very beginning; it always was a plan of salvation: that is to call man into the nearness with God. This is why he created man although he knew already exactly of the bad consequences as Godlike as possible: that is with freedom. - After the fall of man he has pity for him and so God's work from beginning to end is a work of salvation. But all this work now is being performed by the Son. So also the salvation out of the misery of sin is completely executed by him in the name of the Father.

3. God helps through His Son.

God saw the fall of man in advance and yet he did not prevent it: he wanted man's greatness and his likeness to God which is to be found in the freedom of man. As man has fallen now God is reflecting on the possibilities of how to help man. - To help is in no way below the dignity of God.

(Latin 3 lines)

God's most sincere intention is the constant salvation of man. His sinful misery awakens in God entirely new characteristics: at first he is limitless good, he is the altogether good one; now because of the sin of man he becomes a punishing judge as well, whose anger is directed against sinful humanity; the misery of mankind causes the characteristics of mercy and goodwill to stir in God: should the body which he created himself really be destroyed?

No God does not abandon the work created by himself, but takes pity on him. This merciful attitude rings through his whole work of salvation and its following effects:

(Latin 6 lines)

This change of attitude results in considerable modification of his just anger. For nothing that happened can prevent God executing his original plan of salvation. Only the way in which this intention is being realised is a differing one: it leads through life and death of the incarnate sermo.

What God does not is all in preparation for the coming of the Son: it is the second big step of God (secundum dei promissum) also executed by him. Again the Son becomes the medium through which the father works/

Wir sehen: alles Heilshandeln Gottes geschieht durch den Sohn, auch diesmal. Tertullian faßt diese «*oeconomia salutis*» Gottes durch den Sohn scharf und gut zusammen:

Dictus est quidem magni consilii angelus (Is. 9, 6 LXX), id est nuntius, officii non naturae vocabulo: magnum enim cogitatum patris, super hominis scilicet restitutionem, adnuntiaturus sacco erat⁹.

Christus verkündet den Heilswillen des Vaters und ist selbst der lebendige Beweis für die Aufrichtigkeit dieses Willens: er selbst bringt ja das Heil¹⁰. Der große zweite Schritt Gottes zum Heil des Menschen, die Menschwerdung des Sohnes, hat das Ziel, all das wieder gut zu machen (*aemula operatio*)¹¹ was der Teufel verschuldete.

Der Menschensohn bereitet sich schon während der Dauer des Alten Testaments auf seine Aufgabe, die Menschwerdung, vor¹²; schließlich kommt er und wird Mensch¹³, um unsere Sünden hinwegzunehmen in seinem Blut¹⁴.

Gott hielt die ganze Welt unter Sünde, damit die Gnade desto reicher ströme¹⁵. Und der uns das Heil ermöglicht ist der Sohn.

Wir sehen: das Heilswirken Gottes am Menschen geschieht in *zwei großen Abschnitten*: zuerst das Heilswirken am Menschen der *Gnade*, jetzt das Heilswirken am Menschen der *Sünde*. Beide Male geschieht dieses Wirken durch den Sohn, wobei das zweite Mal der Sohn bedeutend *mehr* leisten muß, um das Heil des Menschen tatsächlich zu erreichen: durch Geburt als Mensch, durch Not und Tod hindurch zu Auferstehung, Himmelfahrt und Geistsendung, schließlich im Letzten Gericht, wirkt er im Auftrag des Vaters des Menschen Heil.

* * *

⁹ Carn. Christi 14 E 50, 17ss.

¹⁰ Zu Isaias 9, 6 (LXX) «*magni consilii angelus*», d. h. zu Christus als *Engel* vgl. vor allem BARBEL, *Christos Angelos*; ORBE, *EVal.* I/1 p. 408ss; — siehe dazu unten S. 212s.

¹¹ siehe dazu unten S. 253s.

¹² siehe dazu unten S. 195ss.

¹³ siehe dazu unten S. 202ss.

¹⁴ siehe dazu unten S. 245ss.

¹⁵ Röm. 5, 20; vgl. Adv. Marc. V, 13, 10 CC 704, 10ss.

3. KAPITEL

GOTT SENDET DAS WORT INS FLEISCH

1. DER SOHN IM ALTEN TESTAMENT

Wir haben gesehen, wie sehr, ja ausschließlich Gott bei der Schaffung der Welt und des Menschen sich seines Wortes, des Sohnes (und des Geistes) bedient. Dies gilt jedoch nicht nur für die Schöpfung allein, sondern auch für alles *weitere* Tun Gottes: *alles* geschieht durch den Sohn.

Tertullian weiß um den tiefen heilsgeschichtlichen Grund für dieses Verhalten Gottes:

Nec putes sola opera mundi per filium facta sed et quae a deo exinde gesta sunt. pater enim qui diligit filium et omnia tradidit in sinu eius (Jo. 3. 35), utique a primordio diligit et a primordio tradidit. ex quo a primordio sermo erat apud deum et deus erat sermo (Jo. 1, 1), cui data est omnis potestas a patre in caelis et in terra (Mt. 28, 18), non iudicat pater quemquam sed omne iudicium tradidit filio (Jo. 5, 22), a primordio tamen: omnem enim dicens potestatem, et omne iudicium, et omnia per eum facta, et omnia tradita in manu eius, nullam exceptionem temporis permittit, quia omnia non erunt si non omnis temporis fuerint¹.

Tertullian spricht hier den eigentlichen und *Grundgedanken* aus, der hinter all dem Tun und Wirken des Sohnes im Alten Testament steht²: es geht um die «*oeconomia salutis*», um das Heilswirken Gottes. Dieses Heilswirken besteht konkret darin, daß für *diese* Weltzeit

¹ Adv. Prax. 16 E 108, 16ss; — vgl. ähnlich IRENÄUS, Adv. Haer. IV, 14 (2, 164 Harvey).

² Zu den *Theophanien* im ALTEN TESTAMENT vgl. vor allem: HANSON, *Theophanies in the Old Testament and the second person in the trinity*; — BARBEL, *Christos Angelos*, passim (Tertullian p. 70ss; Justin p. 50-63; Irenäus p. 63-68; Hippolyt p. 68-70); — AEBY, *Missions*, passim (Tertullian p. 68-71; Justin p. 6-15; Irenäus p. 44-49; Hippolyt p. 86ss); D'ALÈS, *Tertullien* p. 162ss.

So we see; also this time, all the work of salvation of God is taking place through his Son. Tertullian expresses the *oconomia salutis* of God through the Son in the following.

(Latin 4 lines)

Christ announces the will of salvation of the Father, and he himself is a living proof of the sincerity of this will: that is he himself is the Saviour. The big second operation of God to bring salvation to man, the incarnation of the Son is for the purpose of redeeming all that (*aemula operatio*) which has been the fault of the evil one.

Already during the period recorded in the old testament the Son of man prepared himself for his incarnation; at last he comes and becomes a human being in order to take away our sins with his blood.

God made the whole world subject to sin, so that mercies flow could be only the richer for it. And it is the son who enables us to be partakers of the salvation.

So we see: the work of salvation from God to man takes place in two big operations: first the work of salvation of man regarding mercy, now the work of salvation of man regarding sin. In both cases this work of salvation is done by the son, whereby the son has to fulfil a considerably greater task in order to manifest the salvation of man: first by birth of man then through suffering and death to resurrection and ascension; to the outpouring of the Holy Ghost and last of all to the last judgement where he solves man's salvation in the name of the Father.

Chapter III.

The word becomes flesh.

1. The Son in the Old Testament.

We have seen how much yest one can say exclusively God uses his Son and the Holy Spirit during the creation of the earth. Yet this does not apply to the creation only but to all future doings of God: all is being done by the Son.

Tertullian knows of the innermost reason of God's behaviour throughout the history of salvation:

(Latin 11 lines)

Tertullian expresses here the basic reason which underlies all doings and works of the Son as recorded in the old testament: it concerns the '*oconomia salutis*,' that is the work of salvation of God. In practical terms this work of salvation means, that for the time/

der Sohn die ganze Macht in Händen hält. Alles, was daher im ALTEN TESTAMENT geschieht an Eingriffen Gottes in Bezug auf das auserwählte Volk Gottes, geschieht durch den *Sohn*:

Filius itaque est qui ab initio iudicavit, turrem superbissimam elidens linguasque disperdens (Gen. 11, 7), orbem totum aquarum violentia puniens (Gen. 6, 17), pluens super Sodomam et Gomorram ignem et sulphurem dominus a domino³.

Dieses Wirken des Sohnes im Alten Testament geschieht jedoch *nicht nur* in Macht und Gewalt. Auch bei vielen anderen Gelegenheiten ist es der Sohn, der im Alten Testament wirkt. Sein Wirken — das ist für uns wichtig — ist dabei immer *Heilswirken*: es ist stets gerichtet auf die Vorbereitung des jüdischen Volkes auf den kommenden Erlöser.

Tertullian zählt viele solche Gelegenheiten auf: der Sohn war es, der schon im Paradies Adam suchte, der später die Tür hinter Noe verschloß, der Abraham unter der Eiche und Moses im brennenden Dornbusch erschien⁴; ihn sah Moses in Ägypten in verhüllter Form⁵, später auf dem Berge von Angesicht zu Angesicht⁶; ihn sahen Jakob⁷ und alle Patriarchen und Propheten:

Nam et profitemur Christum semper egisse in dei patris nomine, ipsum ab initio conversatum, ipsum congressum cum patriarchis et prophetis, filium creatoris, sermonem eius, quem ex semetipso proferendo filium fecit et exinde omni dispositionis suae voluntatique praefecit⁸.

Tertullian weiß klar um das *Ziel* dieses Wirkens des Sohnes: die Heilungsvermittlung, die im Auftrag und aus dem Willen des Vaters geschieht. Der Sohn hat nur zu vollbringen, was der Vater ihm aufgetragen⁹.

³ Gen. 19, 24; Adv. Prax. 16, E 108, 25ss; — vgl. dazu IRENÄUS, Adv. Haeres. III, 6, 1 (2, 21 Harvey).

⁴ Adv. Prax. 16 E 109, 23ss; — vgl. dazu JUSTIN, Dial. 59 (Goodspeed p. 164); — IRENÄUS, Adv. Haer. IV, 20, 1 (2, 172s Harvey); — HIPPOLYT, Comm. in Dan. 2, 30 (GCS I, 98, 22 - 100, 4 Bonwetsch) (zu: der Logos im Feuerofen, vgl. Adv. Prax. 16 E 109, 25ss).

⁵ Exod. 33, 13; Adv. Prax. cap. 14 E 104ss.

⁶ Matth. 17, 3; Adv. Prax. 14 E 105, 35; — vgl. dazu JUSTIN, Dial. 60 (Goodspeed 165); Dial. 128, 1 (Goodspeed 249).

⁷ Gen. 32, 30; Adv. Prax. 14 E 106, 11ss.

⁸ Adv. Marc. II, 27, 3 CC 506, 11ss; — vgl. IRENÄUS, Adv. Haer. IV, 13 (2, 163 Harvey).

⁹ Vor allem in ADVERSUS PRAEAEAN sind die Erscheinungen des Sermo im AT

So war es Christus, der Ninive rettete¹⁰ und der durch Isaias predigte¹¹; Christus ist der Felsen in der Wüste¹² und das rettende Süßholz im Wasser¹³.

Eine große Schwierigkeit der damaligen Exegese bedeutete die Gotteserscheinung, die Abraham hatte¹⁴. Tertullian spricht des öfteren davon¹⁵ und verteidigt gegen Marcion¹⁶ vor allem die *Wirklichkeit* des Leibes, den der Sohn Gottes trug. Auch die beiden Engel trugen wirkliche menschliche Leiber¹⁷. Tertullians «Beweis» ist dabei sehr einfach:

Ideoque et ipse cum angelis tunc apud Abraham in veritate quidem carnis apparuit, sed nondum natae, quia nondum moriturae, sed ediscentis iam inter homines conversari. Quo magis angeli, neque ad moriendum pro nobis dispositi, brevem carnis comestum non debuerunt nascendo sumpsisse, quia nec moriendo deposituri eam fuerant¹⁸.

Nur *der Leib*, der stirbt, muß auch geboren sein. Der Sohn trug damals zwar einen wirklichen, nicht aber den Leib der Menschheit. Der Leib, den er trug, war wirklicher Leib, da er auch als ein solcher nach außen hin erschien: und Gott lügt nicht¹⁹. Dieser Leib kam aus dem Nichts und kehrte hernach wieder dorthin zurück²⁰.

Die eben dargelegte Exegese verrät uns einen weiteren tiefen Grund der Christusercheinungen des Alten Testamentes. Nicht nur,

für Tertullian ein eindeutiger Beweis für die *Verschiedenheit* von Vater und Sohn. — Vgl. auch BARBEL, Christus Angelos p. 72s.

¹⁰ Jon. 3, 10; Adv. Marc. IV, 10, 3 CC 562, 12ss.

¹¹ Is. 40, 8; Adv. Marc. IV, 33, 9 CC 654, 19ss.

¹² 1 Cor. 10, 4 (Exod. 17, 1ss); Adv. Marc. V, 7, 13 CC 684, 25ss.

¹³ Exod. 15, 25; De Bapt. 9, 2 CC 284, 9ss; — Adv. Marc. III, 10, 4.

¹⁴ Gen. 18; — Vgl. dazu JUSTIN, Dial. 56 (Goodspeed 156); — IRENÄUS, Erweis d. apost. Verk. cap. 44 (BKV p. 615 Weber).

¹⁵ Vgl. vor allem Adv. Marc. III, 9, 6 CC 520, 25ss; — Carn. Christi 3 E 10, 34ss.

¹⁶ Marcion diente diese Stelle als Beweis für ein plötzliches Auftreten (ohne Geburt) des Christus des guten Gottes, vgl. Carn. Christi 3 E 10, 34ss.

¹⁷ Carn. Christi 3 E 10, 39ss.

¹⁸ Adv. Marc. III, 9, 6 CC 520, 25ss.

¹⁹ «Sed (unde)unde sumpta et quoquo modo omnino demissa, mentiti eam tamen non sunt». Adv. Marc. III, 9, 7 CC 520, 3ss; — vgl. Carn. Christi 3 E 12, 56s: «Non potest non fuisse quod scriptum est».

So trug auch der heilige Geist bei seiner Herabkunft auf Christus in der Taufe einen wirklichen und keinen Scheinleib, vgl. Carn. Christi 3 E 12, 47ss.

²⁰ vgl. Carn. Christi 3 E 12, 53ss: «si vidisses eum de nihilo proferebatur, seisses et eum in nihilum subducebatur. si non fuit initium visibile, nec finis. tamen corporis soliditas erat quoquo momento corpus videbatur...».

that for the time in the existence of this earth the Son holds all power in his hands. Therefore all that happens in the old testament regarding God's interventions concerning the chosen people happens because of the Son.

(Latin 4 lines)

In the old testament this work of the Son is not done by blind power and force. There are also many other events recorded in the old testament where the Son is active. His activity - and this is important for us - is always a work of healing: it is always directed to prepare the Jewish people for the coming of the redeemer.

Tertullian mentions many such opportunities: it was the Son already who in paradise called Adam, who later closed the door behind Noah, who appeared to Abraham under the oak and to Moses in the burning bush; it was He who Moses saw in disguise in Egypt and later on top of the mountain face to face; he was sighted by Jacob and all the patriarchs and prophets.

(Latin 5 lines)

Tertullian is very clear about the aim of this work of the Son. It is the transmission of salvation which takes place because of the Father's wish and command. The Son merely accomplishes the commission given to him by the Father.

Thus it was Christ who saved Ninive who preached through Isaiah; Christ is the rock on the desert and the wood which sweetened the water.

A big difficulty was presented in the former exposition of God's messenger appearing before Abraham. Tertullian often speaks of it and contradicts Marcion regarding the actual reality of the body which the Son possessed. The two angels were clad in human bodies too. Tertullian's proof is very straight forward:

(Latin 6 lines)

Only the body that dies has also to be born. Although the Son at that time possessed a real body, he did not have the body of humanity. The body he had was a real body since outwardly it appeared as such and God does not lie. For dust thou art and unto dust thou shall return.

This record just mentioned here hints at another most important reason regarding Christ's appearances as put down in the Old Testament. /

um die vom Vater übertragene Macht ausüben, erscheint und wirkt Christus, sondern auch *um die kommende Menschwerdung einzuüben*. Der Sohn lernt schon jetzt, Mensch zu sein: ediscendis iam inter homines conversari.

Aber nicht nur den Wandel unter den Menschen allein lernt Christus; er lernt auch, alle *menschliche Begrenztheit* auf sich zu nehmen: als vollkommenes Werkzeug des Vaters im Dienste der Heilungsvermittlung.

Sic etiam adfectus humanos sciebat iam tunc, suscepturus etiam ipsas substantias hominis carnem et animam, interrogans Adam quasi nesciens, Ubi es, Adam? (Gen. 3, 9), paenitens quod hominem fecisset (Gen. 6, 6) quasi non praesciens, temptans Abraham (Gen. 22, 1) quasi ignorans quid sit in homine (vgl. Jo. 2, 25), offensus reconciliatus eisdem, et si qua haeretici adprehendunt quasi deo indigna ad destructionem creatoris, ignorantibus haec in filium competisse qui etiam passiones humanas et sitim et esuriam et lacrimas et ipsam nativitatem ipsamque mortem erat subiturus, propter hoc minoratus a patre modicum citra angelos (Ps. 8, 5) ²¹.

Wieder bestätigt sich uns die große, einheitliche Linie, in der Tertullian das *gesamte* Heilswirken Gottes sieht: von Anfang an hat Gott unser Heil gewollt und « eingepflanzt », von Anfang an müht sich der Sohn darum, uns das Heil zu vermitteln.

Denn letztlich geht es ja bei der « Einübung » der Menschwerdung nicht so sehr um den Sohn als vielmehr *um uns*:

Ediscerat autem (i. e. filius) ut nobis fidem sterneret, ut filius crederemus filium dei descendisse in saeculum (si) ²² et retro tale quid gestum cognosceremus. propter nos enim sicut scripta sunt ita et gesta sunt in quos aevorum fines decueurrerunt ²³.

Uns Menschen wird der Glaube an die « oeconomia » erleichtert, wenn wir im Alten Testament nicht nur das Kommen des Erlösers verkündet finden, sondern sein Wirken, das ganz Heilswirken ist, jetzt im Lichte des « sacramentum novatum » erkennen können. Denn Gott

²¹ Adv. Prax. 16 E 109, 2ss; — vgl. auch Adv. Prax. 16 E 109, 23ss.

²² si suppl. R^a.

²³ Adv. Prax. 16 E 108, 34; — vgl. Adv. Marc. III, 2, 4 CC 510, 20ss: « Et utique tantum opus, quod scilicet humanae saluti parabatur, vel eatenus subitum non fuisset, qua per fidem profuturum. In quantum enim credi habebat, ut proficere, in tantum paraturam desiderabat, ut credi iposset, substructum fundamentis dispositionis et praedicationis, quo ordine fides informata merito et homini indicetur a deo et deo exhiberetur ab homine, ex agnitione debens credere, quia posset, quae scilicet credere didicisset ex praedicatione ».

ließ ja seinen Sohn nicht erst im Neuen Testament ganz plötzlich erscheinen, wie dies MARCION meint ²⁴, sondern bereitete schon lange vorher vor, was dann geschehen sollte: der « zweite Schritt », die Wiedererlangung des verlorenen Heils durch Christus, Gottes Sohn.

Wenn Tertullian hier immer von « Christus » spricht, der im Alten Testament wirkt, so meint er damit stets den « filius incarnandus » und nicht etwa den « filius incarnatus ». Es ist stets das Wort, der Logos, der lernt, Mensch zu sein. Deshalb spricht Tertullian auch oft vom « spiritus creatoris » ²⁵, vom Geist des Schöpfers, der aus den Propheten spricht. Dabei ist nicht der heilige Geist, sondern die « portio spiritus », der Sohn gemeint.

Wir können nicht erwarten, Christus habe sich etwa schon im Alten Testament als der kommende Sohn wirklich sehen lassen. Gerade weil er ja erst kommen sollte, konnte er damals nur *verhüllt* erscheinen, « in speculo et in aenigmate » ²⁶, sodaß erst uns heutigen Christen deutlich wird, daß der *Sohn* es war, der dies alles getan hat ²⁷.

Die verhüllte Sichtbarkeit des Sohnes im Alten Testament ist jedoch keineswegs ein Sichtbarwerden der *Gottheit* des Wortes. Tertullian sagt uns das klar und ausdrücklich:

Dieimus enim et filium suo nomine eatenus invisibilem, qua sermo et spiritus dei, ex substantiae condicione iam nunc ... ²⁸.

Was sichtbar wird und es allein werden kann, ist die verhüllte Gestalt des kommenden Menschensohnes ²⁹.

Diese Sichtbarkeit des Sohnes « in speculo et in aenigmate » und überhaupt das Wirken des Sohnes an Stelle des Vaters hat einen *letzten*, entscheidenden Grund: Gottes Sohn ist im Alten Testament — wenn auch verhüllt — sichtbar geworden, weil *Gott der Vater absolut unsichtbar ist*. Gott wohnt in unzugänglichem Lichte, er ist *absolut transzendent* ³⁰:

²⁴ Dies gegen MARCION nachzuweisen, bemüht Tertullian sich vor allem in seinem *zweiten* Buch gegen ihn. — Im übrigen läßt gerade der erbitterte Kampf Tertullians gegen Marcion (seine Schriften gegen ihn sind am umfangreichsten) erkennen, wie sehr *Heilsplan* und Heilswirken Gottes zum Grundbestand der theologischen Anschauungen Tertullians gehören: die Anschauung Marcions ist das genaue Gegenteil davon!

²⁵ vgl. Adv. Marc. IV, 28, 10; II, 16, 5; IV, 33, 9 und öfter.

²⁶ vgl. 1 Cor 13, 12; — Adv. Prax. 14 E 105, 32.

²⁷ vgl. Adv. Prax. 16 E 109, 36s.

²⁸ Adv. Prax. 14 E 105, 25ss.

²⁹ vgl. auch IRENÄUS, Adv. Haer. IV, 34, 9 (2, 220 Harvey). — Für IRENÄUS ist Gott der Vater nicht *absolut* unsichtbar: er spricht viel von der kommenden Gottesschau, vgl. Adv. Haer. IV, 34, 8 (2, 219 Harvey). — Anders bei Tertullian, s. oben Text.

³⁰ vgl. dazu auch BARBEL, *Christos Angelos* p. 78s.

Christ does not only appear and work in order to use the power given to him by the Father, but also in order to train and exercise the forthcoming incarnation. Already now the Son learns how to be man.

Christ learns not only how to walk among people but he also gets to know how to bear all human limitation: thus he becomes a perfect tool serving the Father as the saviour.

(Latin 11 lines)

Again the big uniform idea comes to the foreground with which Tertullian sees the whole of the work of redemption: right from the start the Son labours in order to bring us salvation.

For after all, the adjustment to become man more concerns us and not so much the Son himself.

(Latin 4 lines)

It will be easier for us to believe in the oeconomia if we recognised that in the Old Testament we find not only the coming of the redeemer but see his whole work and activity in the light of the sacramentum novatum. For it was no sudden act of God to let his Son appear in the New Testament, as Marcion says, but the preparation for this had already taken place for a long time; that is the second phase, the reconstruction of the lost holy state of man through Christ, God's Son.

Whenever Tertullian speaks here of Christ, the one who works in the Old Testament, then he means the filius incarnandus not the filius incarnatus. It always is the word, the Logos, who learns how to be man. This is why Tertullian often refers to the spiritus creatoris, that is to the Spirit of the creator who speaks through his prophets. Here we do not mean the Holy Ghost but the portio spiritus the Son.

In the Old Testament we cannot expect that Christ was already being seen as the coming Son. Because his coming still was in the future, he could only appear in disguise 'in speculo et in aenigmate, this is what now is Christianity only now recognises that it was the Son who did all this.

These disguised appearances of the Son in the Old Testament are in no way a revelation of the deity of the word. Tertullian says quite simply and clearly:

(Latin 2 lines)

What is being revealed and what alone can be revealed is the disguised appearance of the coming Son of man // These appearances of the Son 'in speculo et in aenigmate, and all the workings of the Son in place of the Father have yet another very important reason: God's Son did appear in the Old Testament - even if it was in disguise - because God the Father is absolutely invisible. God lives in inexcessible light, he is absolutely and completely transcendental

... deus omnipotens ille invisibilis quem nemo vidit hominum nec videre potest, ille qui inaccessibleem lucem habitat (1 Tim. 6, 16), ille qui non habitat in manu factis (Apg. 17, 24), a cuius conspectu terra contremiscit (Joel 2, 10), montes liquescunt ut cera (Ps. 97, 5), qui totum orbem manu adprehendit velut nidum (Is. 10, 14), qui caelum thronus et terra scabellum (Is. 66, 1), in quo omnis locus, non ipse in loco, qui universitatis extrema linea est, ille altissimus ...³¹

Gott ist über allem, er ist absolut unnahbar und transzendent³². So konnte es gar nicht anders sein, als daß derjenige, der im Alten Testament von den Patriarchen und Propheten gesehen wurde, der Sohn war³³.

Damit zeigt sich der *letzte*, entscheidende Grund für das Wirken des Sohnes im Alten Testament — und für sein Wirken überhaupt: Gott bedarf eines *Mittlers*³⁴. Es ist hier die letzte, bestimmende Ursache für Tertullians gesamte «ökonomische Trinitätslehre» aufgedeckt: die absolute Unnahbarkeit und Transzendenz Gottes. Diese fordert geradezu einen Mittler, ein Zwischenglied: und dies ist der Sohn, zusammen mit dem Geist.

Dabei ist der Sohn Gott wesensgleich, weil Wort aus ihm; und doch ist er es, dem alles zufällt, was Gottes «unwürdig» sein könnte, da er ja auch Mensch ist:

³¹ Adv. Prax. 16 E 109, 16ss; — vgl. Adv. Marc. II, 27, 4 CC 506, 20ss: «Ceterum quia patrem nemini visum etiam commune testabitur evangelium, dicente Christo: nemo cognovit patrem nisi filius (Matth. 11, 27). Ipse enim et veteri testamento pronuntiarat: deum nemo videbit et vivet (Exod. 33, 20), patrem invisibilem determinans, in cuius auctoritate et nomine ipse erat deus, qui videbatur dei filius».

³² vgl. auch Adv. Prax. 19 E 112, 17s: «Ceterum pater, non habens initium, ut a nullo prolatus, ut innatus, non potest videri: qui solus fuit semper, ordinem habere non potuit». — vgl. dazu unten Anm. 34.

³³ siehe oben S. 196.

³⁴ Vgl. Adv. Prax. 24 E 120, 9ss: «Qui me videt videt et patrem (Jo 14, 9)... secundum haec enim vicarium se patris ostenderit, per quem pater et videretur in factis et audiretur in verbis et cognosceretur in filio facta et verba patris administrante: quia invisibilis pater ...».

ORBE, EVal. I/1, p. 416s weist aufgrund einer Untersuchung von Adv. Prax. 19 E 112, 17s auf diese *wesentliche* Mittlerschaft des Sohnes hin: der Vater besitzt keinen «ordo», ist absolut transzendent; der Sohn hingegen ist hingeordnet auf andere und damit wesentlich vermittelnd. Deshalb ist die Unsichtbarkeit des Sohnes nur eine relative, nämlich insofern er noch nicht «entlassen» ist. Was den Sermo wesentlich sichtbar macht, ist seine Relation zu anderen.

ORBE kann in diesem Punkt eine wesentliche Übereinstimmung von Tertullian (und Hippolyt) mit der Gnosis feststellen.

Igitur quaecumque exigitis deo digna, habebuntur in patre invisibili incongressibilique et placido et, ut ita dixerim, philosophorum deo, quaecumque autem ut indigna reprehenditis, deputabuntur in filio et viso et audito et congresso, arbitro patris et ministro, miscente in semetipso hominem et deum³⁵.

Wenn Tertullian hier auch von der Sicht der Marcioniten her spricht, meint er doch im Grunde dasselbe: daß gerade die absolute Transzendenz Gottes die Existenz und das Wirken eines Vermittlers, eben des Sohnes erfordert. Das, was Gott der Vater tut, tut er *in sich*; Aufgabe des Sohnes ist es, dies Tun des Vaters *nach außen zu verwirklichen*:

Filius ergo visus est semper et filius conversatus est semper et filius operatus est semper, ex auctoritate patris et voluntate, quia filius nihil a semetipso potest facere nisi viderit patrem facientem (vgl. Jo. 5, 19) — in sensu scilicet facientem. pater enim sensu agit, filius vero quod in patris sensu est videns perficit. sic omnia per filium facta sunt et sine illo factum est nihil³⁶.

* * *

Wir können zusammenfassen. Im Alten Testament ist viel die Rede vom Sprechen und Wirken Gottes. Tertullian zeigt auf: es ist der Sohn, von dem hier die Rede ist. Der Sohn hat von Anfang an vom Vater die Macht erhalten und übt sie auch aus; er hat gesprochen und gewirkt im Alten Bund im Namen und Auftrag des Vaters. Seine Absicht war dabei, die kommende Menschwerdung einzuüben: dies verstanden in dem tiefen Sinn, daß er schon damals es lernte, alle menschliche Schwachheit auf sich zu nehmen. Er wollte damit uns Menschen das kommende Heil andeuten und uns den Glauben an ihn und damit an die «trinitas» erleichtern. Der Wirkende ist letztlich deshalb der Sohn und nicht der Vater, weil Gott der Vater absolut, der Sohn nur (als Sermo) relativ transzendent ist³⁷.

Daß das Wirken des Sohnes im Alten Testament *Heilswirken* ist, braucht nicht mehr eigens betont zu werden. So ist Gottes Heilsplan

³⁵ Adv. Marc. II, 27, 6 CC 506, 1ss.

³⁶ Adv. Prax. 15 E 108, 10ss.

³⁷ vgl. BARBER, Christos Angelos, der allgemein von den Apologeten schreibt: Da für manche von ihnen Gott in unerreichbare Ferne gerückt ist, «tritt der Logos als Bote Gottes, als Vermittler ein ... Es geht nicht an, das alles nur auf die menschliche Natur zu beziehen, die der Logos angenommen hat ... Es liegt nach der Auffassung dieser Schriftsteller etwas im Wesen des Logos, wonach er Mittler sein kann, während der Vater es nicht sein kann» (p. 44).

(Latin 7 lines)

God is above everything, he is absolutely unapproachable and transcendental. This is why it could not be otherwise that the one who appeared to the patriarchs and prophets in the Old Testament was no other than the Son.

So we come to the last very important reason for the Son's work in the Old Testament and for his activity as a whole: God needs a mediator. Here the last reason for Tertullian's theory of Trinity comes to light: that is the absolute unapproachableness and transcendency of God. These characteristics require a mediator, a link: this function being realised by the Son, together with the Holy Spirit.

In this the Son is related to God, since all is being done by Him; and yet to Him are given all tasks, which are below God's dignity, because he is also man.

(Latin 5 lines)

Although Tertullian refers to the opinion and ideas of the followers of Marcion, fundamentally he means the same thing: that is just because of God's absolutely transcendental characteristics the existence and the activity of mediator is required, that is to say the Son. What God does he creates within himself: it is the Son's task to transfer these doings of the father into outside activity:

(Latin 6 lines)

So we can summarise. In the Old Testament we hear a lot about the sayings and works of God. But Tertullian points out that it is the Son, to whom all those things can be attributed. Right from the beginning the Son had the power bestowed to him by the Father and put it into practical use; he spoke and worked during the old covenant in the name of the Father. This intention being to work on the coming incarnation: let us understand this in its deep sense which means to point out that already then he practised the ability to take upon himself all human weaknesses. His intention was to direct men toward the coming salvation and to make it easier for us to believe in him and with this to understand the idea of trinitas. The doer in this vast undertaking is the Son and not the Father, since God the Father is absolutely, but the Son (als Sermo) only partially transcendental.

The fact that the work of the Son in the Old Testament is a work of healing, need not be emphasised any longer. Thus Gods plan/

geheimnisvoll und großartig: er ist bis ins Einzelne disponiert, wird ausgeführt vom Sohn und hat das eine große Ziel: den Menschen das Heil zu vermitteln.

Die große Stunde der Erlösung aber schlägt der sündigen Menschheit, da Gott das Wort ins Fleisch sendet.

* * *

2. « DAS WORT IST FLEISCH GEWORDEN »

Gott will den Menschen, der in der Sünde sich dem Teufel überantwortet hat und so in großes Elend geriet, retten. Deshalb sendet er seinen Sohn ins Fleisch.

Wir haben schon gesehen, wie sehr Gott die Menschwerdung seines Sohnes vorbereitet im Alten Testament. Diese Vorbereitung bezieht sich auch auf die Art und Weise der *Geburt* dieses Sohnes *im Fleisch*:

Praestruxit enim fidem incredibili rei rationem edendo, quod in signum esset futura: propterea, inquit, dabit vobis dominus signo: ecce virgo concipiet in utero et pariet filium (Is. 7, 14). Signum autem a deo, nisi novitas aliqua monstruosa, iam signum non fuisset¹.

Tertullian weiß, daß Gott damit etwas völlig *Neues* und *Ungewöhnliches* sagen will: es wird eine *Jungfrau* sein, die empfängt. Was geboren werden soll, wird gebildet sein ohne männlichen Samen:

Non competebat ex semine humano dei filium nasci, ne si² totus esset filius hominis non esset et dei filius nihilque haberet amplius Salomone et amplius Iona, ut³ de Hebronis opinione credendus erat. ergo iam dei filius ex patris dei semine, id est spiritu ... vacabat enim semen viri apud habentem dei semen⁴.

Die im Alten Testament angekündigte außerordentliche Geburt besteht im Einzelnen darin, daß a) die Geburt eine jungfräuliche sein wird, also ohne Zutun eines Mannes — eben das, was die *Ebioniten* leugneten⁵; b) daß die Stelle des männlichen Samens *Gott selbst* einnehmen wird⁶.

¹ Adv. Marc. III, 13, 4 CC 524, 26ss.

² ne si B vulgo; nisi T X.

³ ut Oehler; et X B.

⁴ Carn. Christi 18 E 60, 1ss; — vgl. das ganze Kapitel 18.

⁵ vgl. Carn. Christi 14 E 50, 32ss: « poterit haec opinio Hebroni convenire qui nudum hominem et tantum ex semine David, id est non et dei filium, constituit

Die zweite Aussage ist nun für uns sehr bedeutsam. Der Sohn wird sein aus dem *Samen des Vaters*, und dieser ist nichts anderes als der *Geist*.

Vertritt Tertullian damit die uns heute geläufige Ansicht⁷, die *dritte* Person der « trinitas », der heilige Geist, habe die Menschwerdung des Sohnes bewirkt?

Nein. Tertullian denkt anders, denkt klar und folgerichtig vom Heilswirken Gottes durch den *Sohn* her⁸. Deshalb sprechen für ihn die Texte von der Verkündigung ganz deutlich davon, daß die « portio spiritus », nämlich das Wort, der Sohn, in die Jungfrau kam, um Fleisch anzunehmen: und daß damit *das Wort selbst* seine eigene Fleischwerdung vorbereitete.

Spiritus dei superveniet in te et virtus altissimi obumbrabit te, propterea quod nascetur ex te sanctum vocabitur filius dei (Luk, 1, 35) ... dicens autem, Spiritus dei, etsi spiritus dei⁹, tamen non directo deum nominans portionem totius intellegi voluit quae cessura erat in filii nomen. hic spiritus dei idem erit sermo¹⁰.

Der Engel der Verkündigung spricht eine deutliche Sprache. Tertullians Gegner verdrehen den Text und sagen, mit dem Geist Gottes sei Gott selbst gemeint¹¹, sodaß Gott selbst sein eigener Sohn, er selbst ins Fleisch gekommen sei. Aber dem ist nicht so: was die Jungfrau überschattete, war Geist *aus* Gott, und zwar eben die « portio », die

Vgl. EVANS, Incarnation p. 143s: « According to Irenaeus... the Ebionite doctrine of Christ was in agreement with that of Cerinthus and Carpocrates, namely, that Jesus was nudus homo (φύλο; ἄνθρωπος), the son of Joseph and Mary, and that Christ (apparently a kind of semi-divine personage) came upon him at his baptism and left him before his crucifixion ».

— vgl. G. BARELLE, art. Ebionites, in: DTC IV, 2 p. 1987-1995; J. A. FITZMYER, art. Ebionites, in: Dict. d. Spiritualité, III, fasc. 25 (1958) p. 32-40; dort auch neuere Literatur.

⁶ Tertullian zitiert außer Is. 7, 14 als Inkarnationstext weiterhin Isaias 9, 6: « quoniam puer natus est nobis... », vgl. Adv. Marc. III, 19, 2 CC 533, 7s; — Ferner sind in dem (wohl nicht von Tertullian geschriebenen) 9. Kapitel des Buches gegen die Juden alle Stellen zusammengetragen, die sich auf die Menschwerdung beziehen; vgl. Adv. Jud. 9 CC 136fss.

⁷ vgl. z. B. SCHMAUS, Kath. Dogm. II, 2 p. 171, der wie selbstverständlich von der « Kraft des heiligen Geistes » spricht, also der dritten göttlichen Person.

⁸ Gut weist daher GRILLMEIER, Vorbereitung p. 45 auf den Zusammenhang hin: « Die Dreipersonlichkeit des einen Gottes ist unbedingte Voraussetzung für sein (d. i. Tertullians) Verständnis vom Geheimnis der Menschwerdung ».

⁹ etsi spiritus dei P M F; etsi spiritus dei deus Urs.; etsi spiritus deus Evans.

¹⁰ Adv. Prax. 26 E 122, 5ss; — vgl. Adv. Prax. 27 E 125, 14s.

¹¹ « volent quidem et hic argumentari, sed veritas praevaleret. nempe, inquit, filius dei...

of salvation is mysterious and grandiose: his plan is worked out right down to the last detail, it is being executed by the Son with this aim in mind: to bring salvation to mankind.

But the big hour of redemption strikes for sinful humanity only then when God sends the word into flesh.

2. The word has become flesh.

God wants to save man who has committed himself to evil and in this way got into big trouble. This is why he lets his Son become flesh.

We saw already how carefully God prepares the incarnation of his Son in the Old Testament. This preparation also considers the manner of the Son's birth into flesh.

(Latin 5 lines)

Tertullian knows that God wants to say with this something entirely new and extraordinary; it shall be a virgin who conceives. The one who is about to be born shall be created with human intervention.

(Latin 5 lines)

The extraordinary birth as announced in the Old Testament means in detail (a) a virgin birth that is of no assistance of a male human being and just this was being denied by the Ebionites, and (b) God himself will act in place of the male sperm.

This second statement is very significant for us. The Son shall be of the seed of the Father, and this one is no other than the Spirit.

Does Tertullian agree here with the general opinion held by people nowadays, that is the idea that the third person of the 'trinitas' the Holy Spirit has caused the incarnation of the Son.

No, Tertullian thinks otherwise, he sees clearly and logically follows through the plan of salvation of God to the Son. This is why for him texts of the prophecies allows quite clearly that the 'portio spiritus' that is the word entered the virgin in order to become flesh; thus the word himself preparing his own incarnation.

(Latin 5 lines)

The Angel of prophecies speaks in very clear terms. Tertullian's opposes mix up this text and say the expression spirit of God means God himself, as if God was his Son and he himself had become flesh. But this is not so: what overshadowed the virgin was the spirit of God, the 'portio' /

der Sohn ist. Der « Same », der in die Jungfrau kam, ist also das Wort selbst¹².

Dies beweist eindeutig der Zusammenhang dieser Stelle mit dem Johannes-Prolog:

Sicut enim Ioanne dicente, Sermo caro factus est (Jo. 1, 14) spiritum quoque intellegimus in mentione sermonis, ita et hic sermonem quoque agnoscimus in nomine spiritus. nam et spiritus substantia est sermonis et sermo operatio spiritus, et duo unum sunt. Ceterum alium Ioannes profitebitur carnem factum, alium angelus carnem futurum, si non et spiritus sermo est et sermo spiritus¹³.

Das Wort war und ist stets geistiges Wort Gottes; deshalb ist unter dem Geist aus Gott, der die Jungfrau überkam, das Wort zu verstehen: denn das Wort ist aus Geist gebildet¹⁴; es ist nichts anderes als das « Entlassen » des Geistes aus Gott, das « Sich-hinab-Senken » dieser « portio spiritus » in die Jungfrau damit gemeint¹⁵.

Tertullian hat dies geradezu « klassisch » ausgedrückt schon im APOLOGETICUM:

Iste igitur Dei radius, ut retro semper praedicabatur, delapsus in virginem quandam et in utero eius caro figuratus nascitur homo Deo mixtus. Caro spiritu structa nutritur, adolescit, affatur, docet, operatur, et Christus est¹⁶.

¹² vgl. EVANS, Praxas p. 63: « The words of the annunciation to Mary... are taken to mean that God the Word came upon the blessed virgin and was the agent of his own incarnation ».

vgl. auch ADAM, hl. Geist p. 52: « Insofern der Sohn selbst die Fülle des göttlichen Innenlebens begreift, blieb bei seiner Menschwerdung kein Raum für die Mitwirkung einer dritten göttlichen Person ». — Ebenso SEEBERG, Dogmengesch. I p. 334.

EVANS glaubt (Praxas p. 65ss), diese Auffassung sei bis ins vierte Jahrhundert die allgemeine gewesen, und zitiert dafür Stellen aus HERMAS, PS. CLEMENS, JUSTIN, IRENÄUS, CLEMENS ALEX., HIPPOLYT, NOVATIAN, CYPRIAN, LACTANTIUS, MARCELL VON ANCYRA, CYRILL VON ALEXANDRIEN.

¹³ Adv. Prax. 26 E 122, 14ss.

¹⁴ vgl. Adv. Prax. 8 E 96, 33: « sermo autem spiritu structus est, et ut ita dixerim sermonis corpus est spiritus ».

¹⁵ Die « virtus altissimi », von der der Engel dabei spricht, wird von Tertullian ausdrücklich als « accidens » bezeichnet; sie kann also noch weniger als der « spiritus » identisch mit Gott gesetzt werden, vgl. Adv. Prax. 26 E 122, 28ss:

« ... multo magis virtus altissimi non erit ipse altissimus, quia nec substantiva res est quod est spiritus, sicut nec sapientia nec providentia: et haec enim substantiae non sunt sed accidentia uniuscuiusque substantiae. virtus spiritui accidit, nec ipsa erit spiritus ».

¹⁶ Apol. 21, 14 CC 125, 64ss.

Der « Sonnenstrahl », der aus Gott heraustrat¹⁷, senkte sich in die Jungfrau und umkleidete sich dort mit Fleisch. Dieses geist-durchwirkte Fleisch (caro spiritu structa) wird ernährt, wird groß, lebt und wirkt auf dieser Welt: es ist Christus. — Tertullians « Lehre » vom Heilswirken durch das Wort lag also, wie wir sehen, von Anfang an fest: er kennt keinerlei « dogmatische Evolution »¹⁸.

Der Engel spricht daher vom Wort, in der Kraft Gottes gebildet und von Gott unseres Heiles wegen ins Fleisch gesandt:

His itaque rebus, quodcumque sunt, spiritu dei et sermone et virtute, conlatis in virginem, quod de ea nascitur filius dei est¹⁹.

Wenn es Gottes Wort ist, das ins Fleisch kommt, so kann notwendig das, was aus der Jungfrau geboren wird, nichts anderes sein als dies: Gottes Sohn. Tertullian besteht hier, seiner Gegner wegen²⁰ darauf, daß es nicht Gott selbst, sondern der Sohn sei, der aus der Jungfrau geboren werde. Aber damit bestätigt sich nur, daß er bei der Inkarnation immer das göttliche Wort, den Sohn vor Augen hat²¹.

So versteht Tertullian auch Jo. 1, 13 in diesem Sinn: « ... die nicht durch Geblüt oder durch den Trieb des Fleisches, noch durch den Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind ». Er liest — im Gegensatz zum Urtext²² —: « non ex sanguine nec ex voluntate carnis nec ex voluntate viri sed ex deo natus est »²³:

Adeo singulariter ut de domino scriptum est, Sed ex deo natus est. merito, quia verbum dei, et cum verbo dei spiritus, et in spiritu dei virtus, et quicquid dei est Christus²⁴.

¹⁷ siehe dazu oben S. 107ss.

¹⁸ vgl. ebenso GRILLMEIER, Vorbereitung p. 45 zu dieser Stelle: keine dogmatische Veränderung zwischen 197 und 213, also zwischen APOLOGETICUM und ADVERSUS PRAXEAN.

— Anders u. a. LOOFS, Theophilus, passim; auch KRETSCHMAR, Studien, p. 26; s. dazu unten S. 269.

¹⁹ Adv. Prax. 26 E 132, 32s; — vgl. Adv. Marc. III, 6, 8 CC 515, 10ss.

²⁰ vgl. GRILLMEIER, Vorbereitung p. 45s: « Praxas hatte die Idee der monarchia überleben und suchte nun seinen trinitarischen Modalismus auch in die Lehre von der Inkarnation hineinzutragen und Christus als eine Erscheinung des Vaters zu deuten ».

²¹ vgl. Adv. Prax. 27 E 124, 3ss: « Quis deus in ea natus? sermo et spiritus qui cum sermone de patris voluntate natus est ». — vgl. auch Adv. Prax. 27 E 14s.

²² Diese Lesart kennt außer Tertullian nur noch die lateinische Übersetzung des IRENÄUS, die aber hier von Tertullian abhängig ist (nach dem krit. Apparat bei NESTLE, Novum Testamentum Graecum, 1932²¹ Stuttgart).

EVANS, Incarnation p. 164, vermutet, Tertullian beziehe sich hier indirekt auf JUSTIN, Dial. 63 (Is. 53, 8); — vgl. auch dort die Stellenangabe zu IRENÄUS.

²³ Carn. Christi 19 E 64, 1s; — vgl. das ganze Kapitel 19.

²⁴ Carn. Christi 19 E 64, 10ss.

representing the Son. So the seed that entered the virgin is the word himself.

The corresponding prologue in St. John proves beyond any doubt the correctness of this point. (Jo.1,14)

(Latin 6 lines)

The word always was and always will be spiritual; this is why we must understand that when it is said of the spirit of God we have to know that it was the word that came to the virgin: for the word goes out from the spirit; nothing else is meant here but the going out of the spirit proceeding from God the coming down of the portio spiritus to the virgin.

Tertullian masterfully expresses this procedure in his work Apologeticum:

(Latin 4 lines)

The sunbeam proceeding from God sunk into the virgin and there was clothed with flesh. This spirit enlightened flesh (caro spiritu structa) is being nourished, expands lives and works in this world; it is Christ - Tertullian's teachings of the salvation by the word were determined right from the beginning: he knows no dogmatic evolution.

Thus the angel speaks of the word as being created by the power of God and sent into the flesh for our sake.

(Latin 2 lines)

If it is God's word that becomes flesh, then that which is borne by the virgin consequently can be no other than God's Son. In order to contradict his opponents Tertullian insists here that not God himself but the Son of God is born by the virgin. This only confirms that he always means the Son, God's word, when he speaks of incarnation.

In John Chapter 1, Verse 13 Tertullian reads the same idea: not by origin nor by the lust of the flesh, nor by the will of human man, but born through God alone. He reads - contrary to the original text - (Latin)

(Latin 3 lines)

Wenn Gottes Wort selbst, das Geist aus Gott ist, sich in die Jungfrau hinabsenkt, so kann nur eines aus ihr geboren werden: das göttliche Wort, der Sohn Gottes.

Als dieser Sohn Gottes weiß sich schon das Kind²⁵ und später in jedem Augenblick seines Lebens der Mann Christus²⁶; der Teufel in der Wüste sucht zu erfahren, ob er der « Gottessohn » sei²⁷; Petrus legt sein Bekenntnis vor ihm ab²⁸. Gottes Sohn ist er sein ganzes Leben hindurch, bis zu Tod und Auferstehung²⁹.

Wir sehen: die theologische Grundauffassung Tertullians vom Wirken Gottes durch sein Wort den Sohn, bestätigt sich vor allem in der Menschwerdung: *dasselbe Wort*, mit dem Gott die Welt und den Menschen geschaffen, spricht er jetzt in die Jungfrau, damit der verlorengegangene Mensch gerettet werden könne³⁰. Wort-Geburt und Geburt im Fleisch hängen also innigst zusammen und sind *nur zwei Aspekte desselben Geheimnisses*: der unendlichen Liebe Gottes, uns Menschen gegenüber, die sich kundtut im Heilswirken Gottes durch den Sohn.

* * *

Wen Gott nun seinen Sohn ins Fleisch sendet und aus einer Jungfrau geboren sein läßt — was hat dieses göttliche Wort dann aus der Jungfrau angenommen? Was hat ihm, der vor und nach der Geburt wesentlich Gottes Sohn war, die Jungfrau an Eigenem mitgegeben? — Die Antwort ist einfach und bedeutsam: sie gab dem Wort das « Fleisch ».

Tertullian hat ein ganzes Buch geschrieben über dieses « Fleisch » d. h. über die Wahrheit der wirklichen Menschwerdung des Wortes

²⁵ Luk. 2, 49; — Adv. Prax. 26 E 123, 1.

²⁶ Luk. 20, 21; — Adv. Prax. 26 E 123, 5s.

²⁷ Matth. 4, 3s; — Adv. Prax. 26 E 123, 1s; — Vgl. dazu W. BAUER, Leben Jesu, p. 141-148.

²⁸ Luk. 9, 20; — Adv. Prax. 26 E 123, 4.

²⁹ vgl. Adv. Prax. 26 E 123, 6ss.

³⁰ Daß Tertullian immer von Gottes *Wort* her denkt, das ins Fleisch gesandt wurde, um die Menschheit zu retten, zeigt sich noch an etwas anderem: er übersetzt Jo. 1, 14 meistens — für uns ungewohnt —: « sermo caro factus est ». — vgl. Adv. Prax. 21 E 113, 25; Adv. Prax. 26 E 122, 14; ebenso Pud. 6, 16 CC 1291, 60ss: « At ubi sermo Dei descendit in carnem... et sermo caro factus est... »; — vgl. Pud. 16, 6 CC 1312, 26; — Vgl. auch oben S. 129 Anm. 47.

Bezeichnend schreibt er in Adv. Prax. 15 E 107, 14: « sermo enim vitae caro factus, et auditus et visus et contractatus quia caro, qui ante carnem sermo tantum (vgl. 1 Jo. 1) ».

Vgl. dagegen De Carne Christi 18 E 62, 14; 20 E 66, 16; hier geht es Tertullian nur um die Wirklichkeit der Menschheit Christi.

Gottes³¹. Er wendet sich darin zunächst gegen jene, die sagen, die Menschwerdung sei Gott unmöglich gewesen³²: Gott ist nur das unmöglich, was er nicht will³³; auch ist bei der Menschwerdung keinerlei Gefahr, er könne seine Gottheit dabei verlieren³⁴.

War es Gottes unwürdig, geboren zu werden? MARCION haßt den Menschen, haßt alles Menschliche; wenn er Christi Geburt leugnet:

Sed videris si tibi displices aut si aliter es natus: certe Christus dilexit hominem illum in immunditiis in utero coagulatum, illum per pudenda prolatum, illum per ludibria nutritum. propter eum descendit, propter eum praedicavit, propter eum omni se humilitate deiecit usque ad mortem, et mortem crucis (Phil. 2, 8). amavit utique quem magno redemit³⁵.

Tertullian sagt uns hier zwei Dinge: zunächst, daß das Wort Gottes tatsächlich, *wirklich geboren* wurde³⁶. Mit starken, fast abstoßenden Ausdrücken³⁷ beschreibt er des Menschen Werden und Geburt. Daß er von Christi Geburt nicht anders denkt, zeigt seine Leugnung der « virginitas in partu »³⁸. Gott ist wirklich Mensch geworden, er hat die Torheit dieser Welt erwählt, um die Weisheit zu beschämen:

³¹ DE CARNE CHRISTI wurde etwa 206 oder kurz danach geschrieben und dient als « praestructio » zu DE RESURRECTIONE MORTUORUM, vgl. EVANS, Incarn. Introd. p. VII.

³² Carn. Christi 3 E 8s.

³³ siehe dazu oben S. 66s.

³⁴ siehe dau unten S. 217ss.

³⁵ Carn. Christi 4 E 14, 15ss.

³⁶ Tertullian zitiert nirgends die Erzählung von der Geburt, Lukas cap. 2; er wirft Marcion nur vor, dies alles herausgestrichen zu haben aus seiner Ausgabe der heiligen Schrift, vgl. Carn. Christi 2 E 6, 12s: « his opinor consiliis tot originalia instrumenta Christi delere, Marcion, ausus es, ne caro eius probaretur ».

Übrigens bezieht Tertullian die Psalmstelle: « ex utero ante luciferum generavi te » (Ps. 109, 3) auf die Geburt Christi in der *Nacht*; vgl. Adv. Marc. V, 9, 7s CC 690, 8ss: « Non edimus evangelia... nocturna nativitate declarantia dominum, ut hoc si 'ante luciferum', et ex stella magis intellecta et ex testimonio angeli, qui nocte pastoribus adnuntiavit natum esse cum maxime Christum, et ex loco partus; in diversorium enim ad noctem convenitur. Fortasse et mystice factum sit, ut nocte Christus nasceretur, lux veritatis futurus ignorantiae tenebris ».

³⁷ vgl. vor allem auch Carn. Christi 4 E-12, 3ss: « ab ipsa quidem exorsus odio habita nativitate perora, age iam spurcitas genitalium in utero elementorum, humoris et sanguinis foeda coagula, carnis ex eodem caeno alendae per novem menses. describe uterum de die in diem insolescentem, gravem... horres utique et infantem cum suis impedimentis profusum, utique et oblitum. dedignaris quod pannis dirigitur, quod unctionibus formatur, quod blanditiis deridetur. Hanc venerationem naturae, Marcion, despicias, et quomodo natus es? ».

³⁸ « peperit enim quae ex sua carne, et non peperit quae non ex viri semine, et virgo quantum a viro, non virgo quantum a partu — non tamen, ut ideo non

If God's word himself, that comes down to the virgin is the spirit of God then only one being can be born by her: Gods word that is the Son of God.

Already as a child and later on at every moment of his life, the man Christ knows himself to be the Son of God: the temptor in the desert enquires whether or not he is God's Son; Peter lays down his testimony in front of him. God's Son he is all through his life until death and ascension.

So we see the basic theological idea of Tertullian's of the works of God through the word, his Son, is mainly realised in the incarnation: the very same word through which God created the earth and man he now gives to the virgin so that lost humanity can be saved. The birth of the word and the birth into flesh therefore are intimately related with one another and are only two different aspects of the same mystery; the infinite love of God to man which is being expressed in the works of salvation of God through the Son.

Now that God has sent his Son to become flesh and lets it all be done by means of a virgin - what did the word receive from the virgin? What part of herself gave the virgin to the one who in essence before and after birth was God's Son? - The answer is simple and yet significant: it was she who gave to the word the flesh.

Tertullian wrote a whole book about this flesh, that is about the truth of the real incarnation of the word of God. In it he mainly contradicts all those writers who maintain that incarnation was impossible for God: God only finds all that impossible what is not included in his will; also he says that during this incarnation there was no danger that God might lose his deity.

Was it not worthy of God to become man? Marcion hates man, he hates everything that can be described as human, also when he denies the birth of Christ:

(Latin 6 lines)

Tertullian tells us here two things: the word of God indeed underwent a real birth. With strong nearly repulsive expressions he describes this man's growth and birth. But he does not think in different terms of Christ's birth shows his denial of the 'virginitas in partu'. God really has become man, he has chosen the foolishness of this world in order to put wisdom to shame:

(Latin 3 lines/

Num erit tam stultum quam credere in deum natum, et quidem ex virgine, et quidem carneum, qui per illas naturae contumelias volutatus sit?³⁹

Tertullian sagt uns aber auch, *warum* Gott dies alles getan hat: er tat es aus *Liebe zu uns Menschen* (amavit utique quem magno redemit). Eindeutig wird als *Grundmotiv* der Menschwerdung die *Liebe Gottes zu uns* bezeichnet⁴⁰. — Daß er uns mit soviel *Mühe* erlöst, gerade *dies* zeigt uns Gottes wahre Liebe:

Si haec sunt homo quem deus redemit, tu haec erubescenda illi facis qui redemit, et indigna, quae nisi dilexisset non redemisset?⁴¹

Gott hätte uns nicht erlöst, wenn er uns nicht liebte⁴². — klarer und eindrücklicher könnte Tertullian nicht sagen, daß Gottes Wirken am

pepererit (sic Evans) quae peperit quia non ex sua carne, et ideo virgo quae non virgo quia non de visceribus suis mater». Carn. Christi 23 E 76, 10ss.

— Vgl. dazu ORBE, La muerte p. 653ss.

³⁹ Carn. Christi 4 E 16, 41s; — Der Ausdruck «carneus» findet sich auch Adv. Marc. III, 11, 1; 11, 9; IV, 40, 4.

Die wirkliche Geburt und die echte Leibhaftigkeit Christi weist Tertullian nach vor allem in Adv. Marc. III, 8s CC 518ss.

⁴⁰ vgl. Adv. Marc. III, 9, 5 CC 520, 21ss: «... quia solus Christus in carnem ex carne nasci habebat, ut nativatem nostram nativitate sua reformaret atque ita etiam mortem nostram morte sua dissolveret resurgendo in carne, in qua natus est, ut et mori posset».

Die Liebe Gottes wollte uns gerade *durch* die Annahme von Geburt und Tod retten.

⁴¹ Carn. Christi 4 E 14, 25ss.

⁴² Das heißt mit anderen Worten: Die Liebe Gottes zu uns ist absolutes Grundmotiv unserer Erlösung. Gottes Heilswille sandte den Sohn — wäre der Sohn gekommen *ohne* Adams Sünde?

Verschiedene Texte (s. oben im Haupttext) scheinen diese Möglichkeit absolut auszuschließen: ... Christus mori missus nasci, quoque necessario habuit ut mori posset...

Zudem wußte Gott von Anfang an um Adams Sünde und also auch um die Menschwerdung und den Tod seines Sohnes. Insofern lag der Heilsplan Gottes von Anfang an fest.

Andererseits ist jedoch die Christusebenbildlichkeit Adams (s. oben S. 179s.) ein starker Hinweis auf die innere Unabhängigkeit der Menschwerdung Christi von Adams Sünde: wenn der Mensch dem kommenden Menschensohn nachgebildet wird, ist das Kommen dieses Menschensohnes bereits *unabhängig* von des Menschen Sünde festgelegt!

Ein weiterer Hinweis ist die Gesamtstruktur der Theologie Tertullians: der Sohn ist völlig dem Heilswillen des Vaters untergeordnet; das Heil ist dem Menschen nur möglich, wenn er dazu befähigt wird; diese Befähigung kann erreicht

Menschen *Heilswirken* ist. Seinen eigenen Sohn sendet er in das Fleisch, damit er den Menschen erlöse. Letztes Motiv und Grundursache der Menschwerdung des Wortes ist die Liebe Gottes zu uns Menschen, die das retten wollte, was verloren war⁴³.

Wenn Tertullian auch in der «regula fidei» nicht bekennt, der Sohn Gottes sei «unserer wegen» herabgestiegen⁴⁴, so weiß er also doch um diese Wahrheit. Damit er uns aber *wirklich* und nicht nur scheinbar erlösen konnte, mußte er auch wirklich geboren sein⁴⁵, so wie er auch wirklich sterben und wirklich auferstehen mußte:

Et mortuus est dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est. et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile. sed haec quomodo vera in illo erunt si ipse non fuit verus, si non vere habuit in se quod figeretur quod moreretur quod sepeliretur et resuscitaretur, carnem scilicet hanc sanguine suffusam ossibus substructam nervis intextam venis implexam, quae nasci et mori novit, humanam⁴⁶ sine dubio ut natam de homine?⁴⁷

Die Grundlage und der Ausgangspunkt für das große Wunder des Lebens Gottes auf Erden⁴⁸ ist die wahre, wirkliche Geburt. Christus ist nur dann Mensch, wenn er wirklich geboren wurde, wenn er

werden (nach dem Prinzip des «simile a simili», vgl. unten S. 211) nur durch die Menschwerdung des Sermo.

Man könnte also Tertullian im Sinne des SCORUS (unbedingte Praedestination der Menschwerdung) interpretieren, obwohl man sich wird fragen müssen, ob Tertullian das Problem als solches schon gesehen hat. Tertullian stellt nirgendwo die *Frage*, ob Christus auch gekommen wäre, hätte Adam nicht gesündigt.

SPINDELER, Cur Verbum Caro factum, p. 92s, will Tertullian für die 'bedingte Praedestination der Menschwerdung' (Thomismus) gewinnen. — Vgl. aber auch unten S. 211.

⁴³ Vgl. Carn. Christi 14 E 48, 2ss: «ut hominem gestaret Christus salus hominis fuit causa, scilicet ad restituendum quod perierat, homo perierat, hominem restituti oportuerat». — vgl. Adv. Marc. II, 16, 3 CC 493, 11ss; — s. auch unten S. 252ss.

⁴⁴ In keiner der angeführten drei Fassungen der «regula fidei» (Praeser. haer. 13; De Virg. Vel. 1; Adv. Prax. 2) findet sich ein Hinweis auf das Motiv der Menschwerdung.

⁴⁵ Vgl. Adv. Marc. III, 8, 4 CC 518, 12ss: «Iam nunc, cum mendacium deprehenditur Christi caro, sequitur, ut et omnia, quae per carnem Christi gesta sunt, mendacio gesta sint...», d. h. in der Auffassung MARCIANS.

⁴⁶ humanam .. natam X B; humana .. nata A T.

⁴⁷ Carn. Christi 5 E 18, 24; — vgl. Carn. Christi 5 E 16, 11ss.

⁴⁸ Gerade auf Grund der eben zitierten Stelle wird Tertullian oft als reiner *Rhetor*, als widersprehwoll, radikal etc. betrachtet. Das «credo, quia absurdum» sei der eigentliche Schlüssel zu seinem Wesen.

— Daß dieses Urteil völlig einseitig und falsch ist, hat die bisherige Arbeit

(Latin 3 lines)

Yet Tertullian tells us too why God did all this: he did so because of his love to man: (latin). The basic motive for the incarnation is quite clearly expressed here, God's love for us. - The fact that he does it with that much care shows us God's true love.

(Latin 3 lines)

God would not have saved us if he did not love us. - Tertullian could not have expressed it in a clearer manner that God's work is the work of healing. He sends his own son into the flesh, so that he may save man. The last and most basic reason therefore for the incarnation of the word is God's love to man, which wanted to rescue that which was lost.

Although Tertullian does not recognise in the 'regula fidei' that God's Son might have come down for our sake, he does know of this truth, But in order to redeem us really and indeed, and not only apparently, he had to be really born, just as he had to really die and then had to be ascended in a real manner.

(Latin 7 lines)

The reason and the origin for the great wonder of God's life on earth is the truth and real birth. Christ could only be man if he was born like man, when he possessed a real body /

einen wahren Leib und eine wahre Seele trug⁴⁹ — so wie er nur Gott ist aus dem Geiste Gottes⁵⁰. Marcions Gott ist durch und durch Lüge⁵¹.

Um die irrige Meinung der Gegner, Christus habe seinen Leib aus den *Sternen*⁵², zurückweisen zu können, besteht Tertullian noch eindrücklicher auf der Notwendigkeit der Geburt des Wortes:

At vero Christus mori missus nasci quoque necessario habuit ut mori posset. non enim mori solet nisi quod nascitur: mutuum debitum est nativitati cum mortalitate: forma moriendi causa nascendi est ... non competebat non nasci pro quo mori competebat⁵³.

Notwendig war die Geburt Christi *des Todes Christi* wegen: eine Heilsbedeutung der Geburt Christi kennt Tertullian also nur insofern, als damit die Voraussetzung geschaffen ist für ein echtes, erlösendes Leben und Wirken⁵⁴, und vor allem für die Erlösung durch den Tod⁵⁵ und durch die Auferstehung⁵⁶.

Bisher war die Rede von der Notwendigkeit einer wahren Geburt und eines wahren menschlichen Leibes Christi. Nun spricht Tertullian auch davon: man konnte an Christus die Spuren echter Menschlichkeit

⁴⁹ Es hat sich inzwischen schon ergeben, daß Tertullian unter «*caro*» mehr versteht, als was das deutsche Wort «Fleisch» widerzugeben vermag.

Vgl. dazu EVANS, *Incarnation* p. 82: «In modern English 'flesh' has a more materialistic sound than 'body'». In Greek and in Latin the opposite is the case. Σῶμα hardly ever seems to forget its Homeric meaning 'dead body', and though both Σῶμα and corpus come to signify the bodies of living men and animals, they can also refer to the 'mass' of an inanimate object. On the other hand σὰρξ, caro, can only refer to flesh actually or potentially alive; it denotes the material of which the animate body consists, and in the case of actually living bodies is understood to involve the soul, anima ... ».

— Vgl. dazu THESAURUS III, 480-488 (Meister).

— Vgl. auch ADAM, *hl. Geist* p. 36 Anm. 2: Ebenso wie bei Tertullian 'caro' die ganze menschliche Natur bezeichnet, bedeutet bei HERMAS σὰρξ mehr als nur den 'seelenlosen Körper' (gegen BAUR). Dies ergibt sich aus dessen «selbständiger, vollmenschlicher Tätigkeit».

⁵⁰ Vgl. Carn. Christi 5 E 18, 35s: «aliter non diceretur homo Christus sine carne, nec hominis filius sine aliquo parente homine, sicut nec deus sine spiritu dei nec dei filius sine deo patre. ita utriusque substantiae census hominem et deum exhibuit ... ».

⁵¹ Vgl. vor allem Carn. Christi 5 E 20, 46; adv. Marc. III, 8.

⁵² Vgl. vor allem Carn. Christi cap. 6s E 20ss; — Adv. Marc. III, 11, 2 CC 522, 17s.

⁵³ Carn. Christi 6 E 22, 33ss; — Vgl. dazu auch SENECA: «ut moriamur, omnes nascimur: sane mors hominum finis est» (Sent. Rufi: Senecae extremae voces, p. 31 nr. 189 ed. E Wölfflin, L. Aenaci Eneceae monita etc. Erlangen 1878).

⁵⁴ Eine erlösende Wirkung der Geburt *allein* kennt Tertullian nicht; die Geburt ist Heilsfaktor nur insofern, als der Tod dadurch ermöglicht wird.

⁵⁵ Siehe dazu unten S. 245ss.

⁵⁶ Siehe dazu unten S. 256ss.

auch wirklich feststellen. Er war und gab sich als Mensch — wie hätte sonst so lange verborgen bleiben können, daß er Sohn Gottes ist? »⁵⁷ Er hat gehungert, gedürstet, den Tod gefürchtet, sein Blut vergossen, er hat gelitten — wie das ohne menschlichen Leib?!⁵⁸. So beweist vor allem sein Leiden seine echte Menschlichkeit.

Es ist auch falsch zu sagen, aus seiner *Seele* habe Christus den Leib gebildet⁵⁹:

Si ut animam salvam faceret in semetipso suscepit animam Christus, quia salva non esset nisi per ipsum dum in ipso, non video cur eam carnem fecerit animale induendo carnem, quasi aliter animam salvam facere non posset nisi carnem factam⁶⁰.

Christus hat nur dadurch des Menschen Seele zu retten vermocht, daß *er selbst* eine solche annahm. Tertullian spricht hier einen für uns sehr wichtigen *heilsgeschichtlichen Grundsatz* aus: Gottes Sohn hat die Seele und den Leib des Menschen gerettet, *indem* er eine menschliche Seele und einen menschlichen Leib annahm (quia salva non esset nisi per ipsum *dum in ipso*). Es ist der Grundsatz des «*simile a simili*»⁶¹.

Tertullian ist also überzeugt — dies ist wichtig für uns — von der leib-seelischen *Wirklichkeit* Jesu Christi; dieser trug einen menschlichen Leib, aber auch eine menschliche *Seele*^{61*}; denn nur so konnte er des Menschen Seele und Leib retten.

⁵⁷ Vgl. dazu Carn. Christi cap. 6 und 7.

⁵⁸ «Sed quomodo, inquam, contemni et pati posset sicut et dixit, si quid in illa carne de caelesti generositate radiasset? ex hoc ergo convincimus nihil in illa de caelis fuisse, propterea ut contemni et pati posset» — Carn. Christi 9 E 38, 37ss.

⁵⁹ Vgl. Carn. Christi cap. 10ss E 38ss.

⁶⁰ Carn. Christ 10 E 38, 4ss. — Vgl. ebenso Adv. Marc. II, 27, 1 CC 505, 23ss: «... deum non potuisse humanos congressus inire, nisi humanos et sensus et adfectus suscepisset ... ».

⁶¹ Gottes Sohn hat also nur *das* erlöst, was *er selbst* angenommen hat.

Der tiefere Grund dieser Auffassung ist gut sichtbar: der absolut transzendente Gott vermag das Heil nur denen zu schenken, die dazu befähigt sind. Im Gegensatz zur Gnosis weiß nun das Christentum um die Beseligung des *ganzen* Menschen: und *weil* eben Christus den ganzen Menschen erlösen wollte, trug er einen wirklichen Leib und eine wirkliche Seele.

Die Notwendigkeit, den Menschen zur Anschauung Gottes zu befähigen, ist eine *radikale*, bestrift also nicht nur den gefallenen Menschen. Insofern war, den Heilswillen Gottes vorausgesetzt, die Menschwerdung *absolut*, der konkrete Verlauf der Menschwerdung mit Leiden und Tod nur der Sünde Adams wegen notwendig.

— Siehe auch oben S. 208s.

^{61*} Vgl. dazu De Anima 26, 4 CC 822, 22ss: Christus hat, noch im Schoß Mariens, sie zum 'Magnificat' bewogen: ein Beweis, daß er schon damals eine Seele hatte (so Tertullian).

Tertullian spricht öfter davon, daß Christus einen menschlichen Leib *und*

and a real Soul - just because he is Godlike because of the spirit of God. Marcion's God is through and through a lie.

In order to refuse the erring opinion of the opponents who said that Christ received his body from the stars of the sky, Tertullien firmly points out the necessity of the birth of the word.

(Latin 4 lines)

The birth of the Christ was necessary so that Christ could die. Tertullian sees a meaning of salvation; in the birth of Christ only to that extent as it becomes a starting point for a really redeeming life and work. And in particular since all this will bring redemption through death and the following ascension.

Up to now we talked about the necessity of a real birth and a real human body. Now Tertullian comes to the following point: one could recognise in Christ the genuine traces of real humanity. He was and behaved like man - how else could it remain hidden for so long, that he also was the son of God? He was hungry, thirsty, feared death and his blood flowed - he suffered - how could he have done all this without a human body? Thus in his suffering lies the proof of his real humanity.

It is also wrong to say Christ has formed his body out of his soul:

(Latin 4 lines)

Christ could only redeem man's soul since he himself adopted the same. Tertullian expresses here a statement in the history of salvation which is very important for us: God's son was able to redeem man's body and soul by adopting the same human body and the same human soul (Latin). This is the statement of 'simile a simili'.

Therefore Tertullian is convinced of, and this is important for us, the actual reality of body and soul of Jesus Christ; for only in this way could he redeem man's body and soul./

In diesem Zusammenhang spricht Tertullian von dem Selbstbewußtsein, das jede Seele natürlichweise besitzt⁶²: ganz klar schreibt er damit auch der menschlichen Seele Christi *Selbstbewußtsein* zu⁶³.

Im übrigen vertauscht Marcion, wenn er von dem « seelischen » Leib Christi spricht, einfach Seele und Leib in Christus, was man nicht darf⁶⁴:

Quodsi una caro et una anima, illa tristis usque ad mortem et illa panis pro mundi salute, salvus est numerus duarum substantiarum in suo genere distantium, excludens carnae animae unicam speciem⁶⁵.

Die « duae substantiae » beziehen sich hier — im Gegensatz zu *ADVERSUS PRAXEAN*⁶⁶ — auf « anima » und « caro »: Christus besitzt beide, und beide in ihrer jeweiligen Eigenart.

Es ist auch nicht der Leib eines *Engels*, den Gottes Wort getragen hat⁶⁷. Warum auch? Christus ist ja gekommen, den *Menschen* zu retten:

Ut hominem gestaret Christus salus hominis fuit causa, scilicet ad restituendum quod perierat. Homo perierat, hominem restitui

eine menschliche Seele hatte; vgl. *De Res. Mort.* 49, 2 CC 990, 5ss: « secundus homo de caelo (1 Cor. 15, 47), id est sermo dei, id est Christus, non alias tamen homo, licet de caelo, nisi quia et ipse caro atque anima, quod homo, quod Adam ».

— Vgl. *Res. Mort.* 49, 5. *Res. Mort.* 7, 9. *De Anima* 16, 3 CC 803, 26ss (die drei Seelenkräfte in Christus).

— Vgl. *Res. Mort.* 34, 10 CC 965, 44s: « Quid a Patre Christus acceperat, nisi quod et induerat? Hominem sine dubio, carnis animaeque texturam ».

⁶² Vgl. *Carn. Christi* 12 E 44, 5ss: « opinor sensualis est animae natura: adeo nihil animalis sine sensu, nihil sensuale sine anima, et ut impressius dixerim animae anima sensus est... hoc quidem in omni anima recognoscere est, notitiam sui dico, sine qua notitia sui nulla anima se ministrare potuisset ».

⁶³ Tertullian schreibt in *Carn. Christi* cap. 12 zwar nicht direkt von einem (menschlichen) Selbstbewußtsein Christi; seine Meinung darüber läßt sich jedoch eindeutig herauslesen, vgl. z. B. *Carn. Christi* 12 E 44, 26ss: « alioquin si anima semetipsam ignorans erat ab initio, nihil a Christo cognovisse debuerat nisi qualis esset... » — Vgl. dazu das oben angeführte Prinzip: Christus hat nur *das* gerettet, was er auch selbst angenommen hat!

— Siehe dazu unten S. 224s.

⁶⁴ Vgl. *Carn. Christi* 13 E 48, 20ss: « In Christo vero invenimus animam et carnem simplicibus et nudis vocabulis editas, id est animam animam et carnem carnem, nusquam animam-carnem aut carnem-animam, quando ita nominari debuissent si ita fuissent, sed etiam sibi quamque substantiam divise pronuntiatas ab ipso, utique pro duarum qualitatum distinctione, seorsum animam et seorsum carnem ». — Anschließend zitiert Tertullian *Matth.* 26, 38 und *Jo.* 6, 51 als Beweis.

⁶⁵ (*Matth.* 26, 38; *Jo.* 6, 51) *Carn. Christi* 13 E 48, 34ss.

⁶⁶ Vgl. *Adv. Prax.* 27 E 125, 1ss.

⁶⁷ Vgl. *Carn. Christi* cap. 14ss.

oportuerat... nullum mandatum de salute angelorum suscepit Christus a patre. quod pater neque repromisit neque mandavit, Christus administrare non potuit⁶⁸.

Wieder entdecken wir die Grundlage und den Ausgangspunkt allen Heilswirkens des Sohnes: *der Auftrag des Vaters*. Christus hat völlig und ausschließlich das getan, was der Vater ihm auftrug: die Rettung und das Heil der Menschen. Tertullian findet einen sehr schönen Ausdruck dafür:

Idoneus enim non erat dei filius qui solus hominem liberaret, a solo et singulari serpente delectum? ergo iam non unus deus nec unus *salutificator*...⁶⁹.

Christus ist « Schöpfer » und Urheber unseres Heils⁷⁰, das uns durch Gott den Vater kommt. Er macht damit zunichte, was die Schlange vollbrachte⁷¹.

Christus hat auch nicht einen *Engel* als Zwischenwesen benützt, um uns zu retten: *er selbst* ist ja Bote⁷²:

⁶⁸ *Carn. Christi* 14 E 48, 2ss; — Vgl. hier wiederum das Prinzip des « simile a simili ».

⁶⁹ *Carn. Christi* 14 E 50, 11ss.

⁷⁰ Tertullian versteht « salutificator » im Sinne von « salutis artifex », vgl. *Carn. Christi* 14 E 50, 14.

⁷¹ Damit ist ausgedrückt, daß Christus nur die Aufgabe hat, den *ursprünglichen* (Paradieses-) Zustand wieder herzustellen. Er ist nur « re-stitutor ».

— Siehe dazu unten S. 280.

⁷² Vgl. dazu vor allem die Untersuchung von BARBEL, *Christos Angelos*. — BARBEL stellt fest: Tertullian nennt den Logos mit Absicht nie « Engel » im eigentlichen Sinne. Der Logos ist « Engel » nur im Sinne von « Bote », « Diener des göttlichen Willens » (p. 75; vgl. die Zusammenfassung p. 78s).

— Vgl. auch ORBE, *Eval.* I/1 p. 408ss; — siehe oben S. 194 A. 10. — Vgl. bei BARBEL auch die entsprechenden Ausführungen zu JUSTIN, IRENAEUS, HIPPOLYT.

— Vgl. zum Ganzen auch AEBY, *Missions*, der die « incarnatio » wesentlich als « missio » sieht.

— WERNER, *Entstehung* p. 302-321, versucht Christus rein als « höheres Engelwesen » zu betrachten: die ganze « ökonomische Trinitätsauffassung » der vor-nizänischen Zeit sei wesentlich im Zusammenhang mit der Engelchristologie zu sehen. Wie wenig WERNER der von ihm behandelten Materie gerecht wird, zeigt z. B. das, was er zu *Prov.* 8, 22-25 im Anschluß an *Adv. Prax.* 6-7 schreibt:

« Selbst ein Gegner der Engelchristologie wie Tertullian bekundet zwar wohl gelegentliches Mißbehagen an der hier (*Prov.* 8, 22-25) ausdrücklich behaupteten Erschaffung der Sophia (resp. des Logos) (*Adv. Prax.* 6-7), wagt jedoch noch nicht, gegen die ganze Tradition des zweiten Jahrhunderts zu bestreiten, daß hier überhaupt die Erschaffung des präexistenten Logos-Sohnes gemeint sei ». — Der Satz enthält viele Unrichtigkeiten. Vgl. die tatsächliche Meinung Tertullians, oben S. 121ss.

In this connection Tertullian speaks of the self-consciousness which every soul possesses by nature: quite clearly he also attributes a self-consciousness to the human soul of Christ.

Marcion when speaking of the spiritual body of Christ also confuses two quite different entities, namely soul and body in Christ, which one should not do.

(Latin 4 lines)

Contradicting the *adversus Praxean* - the '*duae substantiae*' - refers here to *anima* and *caro*: Christ possesses both and both being individual by nature.

It is also not the body of an angel which God's word used here on earth. Why should he? After all it was Christ himself who came to redeem man.

(Latin 5 lines)

Again we discover the origin and motive of all the work of salvation of the Son: The mission of the father. Christ completely and entirely executed what was transmitted to him by the Father: the rescue and salvation of men. Tertullian puts it in the most beautiful words in the following Latin quotation.

(Latin 3 lines)

Christ is creator and originator of our salvation which comes to us through God the Father. With it he extinguishes what the serpent tried to achieve.

Christ in order to save us did also not use an Angel as link or mediator; for he himself is the messenger./

Dictus est quidem magni consilii angelus (Is. 9, 5 LXX), id est nuntius, officii non naturae vocabulo: magnum enim cogitatum patris, super hominis scilicet restitutionem, adnuntiaturus saeculo erat⁷³.

Treffend ist hier zusammengefaßt, was unsere ganze Arbeit aufzeigen soll: der *Heilsplan* Gottes, betreffend die Rettung und Wiederherstellung des Menschen, wird verkündet und ausgeführt durch den Sohn: *das Heilswirken Gottes geschieht durch den Sohn*. Dies Heilswirken Gottes geht noch tiefer, als die obige Stelle andeutet: es umfaßt selbst das *Wesen* des Sohnes (und des Geistes).

Ein letzter Versuch VALENTINS, die « caro » Christi zu *verspiritualisieren*⁷⁴, scheidet an den klaren Aussagen der heiligen Schrift über den Menschen Jesus Christus⁷⁵. Vor allem ein Text der heiligen Schrift bezieht sich eindeutig auf die Menschheit des Wortes Gottes:

Legunt denique, Minorasti eum modico citra angelos (Ps. 8, 6) et negant inferiorem substantiam Christi nec hominem se sed vermem pronuntiantis (Ps. 22, 6), qui nec formam habuit nec speciem, sed forma eius ignobilis, defecta citra omnes homines, homo in plaga et sciens ferre imbecillitatem (Is. 53, 3). agnoscunt hominem deo mixtum, et negant hominem⁷⁶.

⁷³ Carn. Christi 14 E 50, 17ss; — vgl. sofort die Klarstellung: « non ideo tamen sic angelus intellegendus ut aliqui Gabriel aut Michael » (ebda.).

⁷⁴ Vgl. Carn. Christi cap. 15 E 52ss.

⁷⁵ Tertullian zitiert dafür: Jo. 8, 40; Matth. 12, 8; Is. 53, 3; Jer. 17, 9 (LXX); Dan. 7, 13; 1 Tim. 2, 5; Apg. 2, 22; — Vgl. Carn. Christi 15 E 53.

⁷⁶ Carn. Christi 15 E 54, 29ss.

Die Psalmstelle (Ps. 8, 6) taucht häufig auf. Auf den ersten Blick scheint sie eine Untergeordnetheit des Sohnes unter den Vater in Bezug auf sein *Wesen* anzudeuten. Tertullian interpretiert diesen Text jedoch immer im Sinne der *Menschheit* des Wortes Gottes, vgl.: Carn. Christi 14 E 50, 26s; 15, 5 E 54, 29s; De Corona 14, 4 CC 1064, 29s; Adv. Jud. 14, 2 CC 1392, 12s; 14, 5 CC 1393, 34; Adv. Marc. II, 27, 3 CC 506, 15s; III, 7, 2 CC 516, 18s; III, 7, 5 CC 517, 12s; IV, 21, 12 CC 600, 14s; Adv. Prax. 16 E 109, -11; 23 E 118, 19.

An einer Stelle ist der Bezug auf die Menschheit nicht deutlich, vgl. Adv. Prax. 9 E 97, 34ss: « Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio... a quo et minoratus canitur in psalmo, Modicum quid citra angelos. Sic et pater alius a filio, dum filio maior, dum alius qui generat alius qui generatur, dum alius qui mittit alius qui mittitur, dum alius qui facit alius per quem fit ».

Die Absicht Tertullians (vgl. oben S. 113ss) ist hier, den realen Unterschied Vater — Sohn herauszuarbeiten. Es ist möglich, ja sogar wahrscheinlich, daß er durch die Psalmstelle dabei gerade auch auf die Menschheit des Sermo hinweisen will: hier ist der Unterschied ja eindeutig.

Eine einzige Stelle scheint auf das *Wesen* des Sohnes Bezug zu nehmen: « Credas, si creatoris est Christus, cuius omnia, et quia non minori se tradidit omnia filio creator quae per eum condidit, per sermonem suum scilicet » (Adv.

Christus ist tief in die menschliche Niedrigkeit und Schwäche hinabgestiegen, weil er gerade so uns retten wollte⁷⁷. Seine Erniedrigung geschah des Menschen wegen:

... deum non potuisse humanos congressus inire, nisi humanos et sensus et adfectus suscepisset, per quos vim maiestatis suae, intolerabilem utique humanae mediocritati, humilitate temperaret, sibi quidem indigna, homini autem necessaria, et ita iam deo digna, quia nihil tam dignum deo quam salus hominis⁷⁸.

Wieder wird deutlich: nur indem Christus ganz und völlig Mensch wurde, vermochte er uns zu erlösen. Seine Erniedrigung geschah des Menschen wegen: Christus stieg tief hinab, damit der Mensch erhöht werde⁷⁹.

Aber so tief er auch stieg: Christus war *ohne Sünde*. Das Wort Gottes zog zwar das Fleisch, nicht aber das Fleisch der Sünde an⁸⁰. Gerade indem er unser Fleisch anzog, machte er es sündenlos:

Defendimus autem non carnem peccati evacuatam esse in Christo sed peccatum carnis, non materiam sed naturam, nec sub-

Marc. IV, 25, 7 CC 611, 9ss). — Die Stelle fügt sich gut in das gesamte Denken Tertullians ein: « Du kannst dies ruhig glauben, Marcion, wenn nämlich es der Christus des Schöpfers ist, dem alles gehört, und weil er (der Sohn) nicht geringer als er (der Schöpfer), hat der Schöpfer alles dem Sohn übergeben, was er durch ihn gründete, durch das Wort nämlich ». — Es wird eine 'minoratio' in Bezug auf das Wesen also eindeutig abgelehnt. Eine Textverbesserung (M R¹ minorum si; HERNANDEZ, El final p. 41 Anm. 68: et quia non mirum si ...) ist daher nicht nötig.

HERNANDEZ, El final p. 31ss, sucht aufgrund von Adv. Marc. II, 27, 3 und den Stellen aus Adv. Prax. eine « Verminderung » (disminución) des Wortes « schon vor der Menschwerdung » aufzuweisen: sie hänge zusammen mit seiner Geburt aus dem Maer, der 'prolatio'. — Vgl. auch unten S. 234 Anm. 10.

⁷⁷ Vgl. Adv. Marc. IV, 21, 10 CC 599, 20s: « ... omnino nativitatis et educationis fecunditatem et ipsius etiam carnis indignitatem ... ».

— Wenn man also zwar sagen kann, nach Tertullian hätte die Menschwerdung in jedem Falle stattgefunden, so ist damit jedoch keineswegs auch schon das Grundprinzip der SKOTISTEN mit übernommen: die Menschwerdung sei das *erhabenste* aller Werke Gottes.

Nach Tertullian ist die Menschwerdung für Gott selbst etwas Unwürdiges; kann es damit zugleich sein erhabenstes Werk sein?

⁷⁸ Adv. Marc. II, 27, 1 CC 505, 23ss; — Vgl. Adv. Marc. II, 27, 7 CC 507, 5s: « Totum denique dei mei penes vos dedecus sacramentum est humanae salutis ».

⁷⁹ « Conversabatur deus (humane), ut homo divine agere doceret. Ex aequo agebat deus cum homine, ut homo ex aequo agere cum deo posset. Deus pusillus inventus est, ut homo maximus fieret ». Adv. Marc. II, 27, 7 CC 507, 10ss.

⁸⁰ Vgl. dau vor allem Carn. Christi cap. 16 E 54ss (gegen ALEXANDER). — Vgl. auch Adv. Marc. V, 14 CC 705, 15ss.

(Latin 4 lines)

All the points with which our work concerns itself are summarised here in a very distinct manner: God's plan of redemption concerning the salvation and regeneration of man is being prophesied and executed by the Son: the work of salvation takes place through the Son. This work of salvation of God goes even deeper than the above-mentioned words can express; it comprises the whole being of the Son and the spirit.

A last attempt Valentins to spiritualise 'caro' is being promptly opposed by the clear records in the scriptures concerning the man Jesus Christ. One text in particular clearly refers to the humanlike characteristics of the word of God.

(Latin 6 lines)

Christ steps down deep into human lowness and weakness, because just in this way he meant to save us. His humiliation was for the sake of man.

(Latin 5 lines)

Again we see very clearly: Christ could only save mankind by becoming a human being completely and entirely. His humiliation was for the sake of man: Christ had to step down very far so that man could be restored to his high estate.

But however far he descended; Christ was without sin. The word of God took on the flesh but he did not put on the flesh of the sin. Just because he put on our flesh he redeemed us from sin.

(Latin 4 lines/

stantiam sed culpam, secundum apostoli auctoritatem dicentis, Evacuavit peccatum in carne (Röm. 8, 3)⁸¹.

Christus stammt aus dem Geschlechte, *nicht* aus der Sünde Adams⁸². Darum war in ihm dasselbe Fleisch *ohne* Sünde, das im Menschen nicht ohne Sünde ist⁸³. Wenn Christus also unser Fleisch anzog — er zog damit keineswegs die Sünde an:

‘Ergo, inquires, si nostram induit, peccatrix fuit caro Christi’. noli constringere explicabilem sensum: nostram enim induens suam fecit, suam faciens non peccatricem eam fecit⁸⁴.

Im übrigen erinnert Tertullian daran: auch Adam stammt nicht aus männlichem Samen, und da Christus sein Gegenbild ist⁸⁵, konnte auch er ohne Sünde dies Fleisch anziehen.

Wir können zusammenfassen. Tertullian weiß um die Wahrheit der Menschwerdung des Wortes. Wenn Gott das Wort ins Fleisch sendet, in die Jungfrau, vertritt er die Stelle des männlichen Samens. Er sendet sein Wort ins Fleisch: das Wort selbst, nicht der hl. Geist, sondern das geistige Wort senkt sich in die Jungfrau⁸⁶. Dies bestätigt Tertullian auch die hl. Schrift.

Diese Auffassung Tertullians fügt sich völlig in seine theologische

⁸¹ Carn. Christi 16 E 56, 10ss.

⁸² Vgl. Carn. Christi 16 E 56, 18: «genere, non vitio Adae aequanda».

Vgl. Adv. Marc. V, 14, 1 CC 705; 18ss: «Ob hoc igitur missum filium in similitudinem carnis peccati, ut peccati carnem simili substantia redimeret, id est carne, quae peccatrici carni similis esset, cum peccatrix ipsa non esset. Nam et haec erit dei virtus in substantia pari perficere salutem».

⁸³ «Hinc etiam confirmamus eam fuisse carnem in Christo cuius natura est in homine peccatrix, et sic in illa peccatum evacuatum, dum in Christo sine peccato habetur quae in homine sine peccato non habebatur». Carn. Christi 16 E 56, 18ss.

⁸⁴ Carn. Christi 16 E 56, 26ss; — vgl. Orat. 7, 1 CC 261, 3: «Sciebat Dominus se solum sine delicto esse».

⁸⁵ «Ceterum, quod ad omnes dictum sit qui ideo non putant carnem nostram in Christo fuisse quia non fuit ex viri semine, recordentur Adam ipsum in hanc carnem non ex semine viri factum: sicut terra conversa est in hanc carnem sine viri semine, ita et dei verbum potuit sine coagulo in eiusdem carnis transire materiam». Carn. Christi 16 E 56, 28ss; — vgl. Res. Mort. 53, 12ss CC 999, 40ss.

⁸⁶ An einer Stelle (Res. Mort. 34, 10 CC 965, 44ss) läßt Tertullian Christus den Leib vom Vater erhalten: «Quid a patre Christus acceperat, nisi quod et induerat? Hominem sine dubio, carnis animaeque texturam». — Tertullian widerspricht sich hier nicht: er erhält ihn vom Vater, aber nicht die Sünde.

Grundanschauung vom Heilswirken Gottes durch den Sohn ein: Gott spricht sein Wort eben *zweimal*: zuerst als Wort der *Schöpfung*, dann als Wort der *Erlösung*.

Gottes Wort hat wirklich Fleisch angenommen, einen menschlichen Leib angezogen. Der tiefe Grund für dieses Heilshandeln Gottes durch den Sohn ist die *Liebe* Gottes zu uns Menschen: Gott will tatsächlich des Menschen Heil, und da dessen Sünde diesen Heilswillen zu vereiteln drohte, schreckte Gott nicht davor zurück, den Sohn nicht nur in das Fleisch, sondern sogar in Leiden und Tod zu senden, damit der Mensch tatsächlich zurückgewonnen werden könne.

So zeigt uns die Tatsache und die Natur der Geburt des Wortes Gottes im Fleisch sehr eindrücklich das Heilswirken Gottes durch eben dieses ins Fleisch gesprochene Wort.

3. DAS WORT GOTTES IM FLEISCH

Der vorhergehende Abschnitt hat uns gezeigt, daß nach Tertullian das göttliche Wort in der Menschwerdung einen wahren und wirklichen menschlichen Leib annimmt. — Wie ist aber nun nach ihm das menschengewordene Wort Gottes beschaffen? In welcher Weise hat sich die *Einung* vollzogen?

Marcions Haupteinwand gegen die wahre Fleischwerdung des Wortes Gottes ist dieser: Gott konnte nicht Fleisch annehmen, da er sonst aufhören würde, Gott zu sein¹. Tertullian gesteht ihm gern zu, er habe recht: jedoch nur, soweit es sich um geschaffene Dinge handelt²; bei *Gott* aber ist es nicht so, denn er steht *außerhalb* jeder Kreatürlichkeit:

Si ergo quae a deo distant, a quibus et deus distat, cum convertuntur amittunt quod fuerunt, ubi erit diversitas divinitatis a ceteris rebus nisi ut contrarius obtineat, id est ut deus et in omnia converti possit et qualis est perseverare?³

Tertullian gibt hier — so scheint es zunächst — die Möglichkeit zu, Gott hätte nicht nur Mensch, sondern auch irgend ein Tier werden

¹ «Sed ideo, inquis, nego deum in hominem vere conversum, ita ut et nasceretur et carne corporaretur, quia qui sine fine est etiam inconvertibilis sit necesse est: converti enim in aliud finis est pristini: non competit ergo conversio cui non competit finis» — Carn. Christi 3 E 10, 21ss; — vgl. Adv. Prax. 27 E 124, 12ss.

² Vgl. Carn. Christi 3 E 10, 27s.

(Latin)

Although Christ came out of the kind of Adam, he did not originate out of the sin of Adam. This is why in him the very same flesh is without sin, which in man is not without sin. This is why we can say although he put on our flesh he in no way accepted in the same way our sin:

(Latin 3 lines)

Here Tertullian reminds us also of this fact: even Adam did not originate from human seed and since Christ is his likeness he too could put on this flesh without sin.

Thus we can summarise, Tertullian knows of the truth of the incarnation of the word. When God sends the word into flesh, that is into the virgin, he himself takes the place of human seed. He sends his word into flesh: that is the word himself not the Holy Spirit, but the spiritual word comes down to the virgin. Tertullian too finds this fact being confirmed in the writings of the holy scripture..

These ideas of Tertullians fit very neatly into his theological basic idea of the work of salvation of God through the Son: that is God gives his word twice: first as a word of creation then as a word of redemption.

God's word indeed took on the flesh, that is a human body. The underlying reason for this work of salvation of God through the son is the love of God to man: God indeed wants the salvation of man, and since the sin of man tried to intervene with the holy will of God, God did not hesitate to send his own Son into flesh even into suffering and death, so that man and indeed entirely could be one back.

Thus the fact and the nature of the birth of the word of God into flesh shows us very clearly the work of salvation of God by sending this very same word into flesh.

3. The Word of God in the Flesh.

The preceding chapter showed us that according to Tertullian the divine word actually puts on a real human body. - But how, also according to Tertullian, is the incarnate word constructed? How or in which manner was this unification being performed?

Marcion's main objection to the incarnation of the word of God is this: God could not enter the flesh, otherwise he would cease to be God. Tertullian agrees with him quite readily but only as far as inanimate matters or things are concerned; God himself does not do this since the creator is never inside his creation.

(Latin 4 lines)

On the surface this seems to imply that Tertullian admits the possibility that God could not only have become man, but any animal of some/

können⁴. Er will aber hier nur eines unterstreichen: immer und in jedem Fall bleibt Gott unverändert Gott.

Damit ist schon klar: bei einer Einung des Wortes mit dem Fleisch muß vor allem die *Unveränderlichkeit des göttlichen Wortes* gewahrt bleiben. Deshalb scheidet eine Einung durch « transfiguratio » von vornherein aus⁵: denn alles das, was sich in etwas anderes *umbildet*, hört auf zu sein, was es gewesen⁶. Wenn nun Gottes Wort in das Fleisch umgewandelt würde, würde ein *Drittes* entstehen, nicht Sermo und nicht Caro:

Si enim sermo ex transfiguratione et demutatione substantiae caro factus est, una iam erit substantia Iesus ex duabus, ex carne et spiritu, mixtura quaedam, ut electrum ex auro et argento, et incipit nec aurum esse, id est spiritus, neque argentum, id est caro, dum alterum altero mutatur et tertium quid efficitur, neque ergo deus erit Iesus; sermo enim desiit esse, qui caro factus est: neque homo caro; caro enim non proprie est, quia sermo fuit. Ita ex utroque neutrum est ...⁷.

Eine Folge dieser « transfiguratio » wäre somit diese: alles, was ein solcher « Gottesmensch » (nicht: Gottmensch!) tun würde, wäre eine Mischung göttlicher und menschlicher Handlungen⁸.

⁴ Vgl. auch Carn. Christi 4 E 14, 31ss: « si revera de lupa aut sue aut vacca prodire voluisset, et ferae aut pecoris corpore indutus caelorum praedicaret, tua opinor illi censura praescriberet turpe hoc deo et indignum hoc dei filio, et stultum propterea qui ita credat. Sit plane stultum: de nostro sensu iudicemus deum ».

— Es geht Tertullian hier nur um die Wahrung der absoluten Freiheit Gottes uns gegenüber: der Mensch hat nicht darüber zu befinden, was Gott tun kann oder nicht. Es ist damit nicht gesagt, Tertullian gebe die Möglichkeit einer Verwandlung Gottes z. B. in ein wildes Tier zu.

⁵ Vgl. dazu vor allem Adv. Prax. 27 E 124, 10ss.

⁶ « Transfiguratio autem interemptio est pristini: omne enim quodcumque transfiguratur in aliud desinit esse quod fuerat et incipit esse quod non erat ». Adv. Prax. 27 E 124, 13ss.

⁷ Adv. Prax. 27 E 124, 20ss.

⁸ « Quodsi tertium quid esset ex utroque confusum, ut electrum, non tam distincta documenta parerent utriusque substantiae; sed et spiritus carnalia et caro spiritualia egisset ex translatione, aut neque carnalia neque spiritualia sed tertiae alicuius formae ex confusione ... » Adv. Prax. 27 E 125, 3ss.

Tertullian lehnt also keineswegs das ab, was später (um das Jahr 500, durch Ps. Dionysius Areopagita) als « operatio deivirilis » (ἐνέργεια θεοειδική) bezeichnet wurde. Vgl. dazu Orr, Grundriß d. Dogmatik, 1959⁴, p. 180.

Die sogen. « gemischten Tätigkeiten » sind ja solche, bei denen der Logos « als principium quod durch die göttliche Natur wirkt, jedoch so, daß er zugleich die menschliche Natur als Werkzeug (instrumentum coniunctum) gebraucht, z. B. wunderbare Krankenheilungen durch körperliche Berührung oder ein bloßes Wort »

Die Menschwerdung des Wortes kann sich also nur in *der* Weise vollzogen haben, daß das Wort Gottes das Fleisch annahm und dabei innerhalb der Einigung *genau das blieb*, was es vorher gewesen⁹.

Quem si non capit configurari, consequens est ut sic caro factus intellegatur dum fit in carne et manifestatur et videtur et contractatur per carnem ...¹⁰.

Das Wort kommt ins Fleisch und zeigt sich *durch* das Fleisch nach außen. Deutlich tritt hier die Denkweise Tertullians zu Tage: immer steht für ihn das Wort Gottes im Vordergrund. Das letztlich Entscheidende ist immer das Heilswirken Gottes durch sein göttliches Wort, das sich ins Fleisch hüllt, weil anders der Mensch nicht gerettet werden kann¹¹.

Das göttliche Wort « hüllt sich ins Fleisch »: Tertullian gebraucht dafür mit Vorliebe Ausdrücke wie « induere hominem », « induere carnem », « gestare hominem », « gestare carnem »¹². Was will Tertullian damit sagen?

(Orr ebda. p. 180). Hier handelt es sich im Grunde immer um *zwei* Tätigkeiten, während Tertullian von einer Tätigkeit « tertiae alicuius formae ex confusione » spricht und sie mit Recht ablehnt.

⁹ Die Ablehnung des Verwandlungsschemas durch Tertullian ist deutlich und wird auch von allen Autoren als solche verstanden. — Auch WERNER, Entstehung p. 36f gibt dies zu, will aber trotzdem bei Tertullian « das Nachwirken der ursprünglichen Engelchristologie » (356) auch in der Lehre von der Einung der beiden « substantiae » wiederfinden.

Engel können sich in Menschen verwandeln, nach dem Zeugnis der Schrift. Also macht Tertullian « dem Verwandlungsschema doch noch Konzessionen: Selbst die bloße Verbindung mit menschlich-irdischer Fleischessubstanz ist undenkbar ohne eine Beschränkung der Gottheit » (p. 36f). WERNER zitiert als « Beweis » für diese seine Meinung Ps. 8, 6 (« Minuisti ... ») und folgert: « (So) bricht auch in diesen Zugeständnissen an das verworfene Verwandlungsschema bei Tertullian die von der Überlieferung vorgezeichnete subordinatianische Auffassung durch, die dem Christus die göttliche Absolutheit gerade *nicht* zuerkennt ».

— Ich kann mich der Art und Weise dieser « Beweisführung » nicht anschließen.

¹⁰ Adv. Prax. 27 E 124, 17ss.

¹¹ Die absolute Priorität des Sermo ist also der vorherrschende Zug in Tertullians Anschauung von der Einheit Sermo-Caro. Dies darf nicht übersehen werden; denn gerade so wird die Betonung der menschlichen « substantia » erst eigentlich verständlich. Siehe dazu unten S. 227.

¹² « Induere hominem »: Carn. Christi 3 E 10, 91; E 10, 42; Adv. Prax. 27 E 124, 11; — « induere corpus »: Carn. Christi 4 E 14, 32; — « induere carnem »: Carn. Christi 11 E 42, 38; 16 E 54, 3; — vgl. auch « induere angelum »: Carn. Christi 14 E 50, 27; — « gestare hominem »: Carn. Christi 14 E 50, 31; — « gestare carnem »: Carn. Christi 5 E 16, 4; E 20, 48; 6 E 24, 50; 8 E 34, 34; 10 E 40, 14s.

— Vgl. auch Res. Mort. 3, 4 CC 924, 18ss: Der Christ « zieht » Christus an (Gal. 3, 27)

But in fact he means to underline strongly that God ever and forever remains an unchangeable God.

This makes it quite clear: during the unification of the word flesh, the unchangeableness of the divine word has got to be preserved. This excludes a transfiguratio right from the beginning; for all which becomes something different in character and nature ceases to be what it was. This is why had God's word just simply turned into flesh, a third being would have been the result, and not the Sermo or Caro:

(Latin 8 lines)

One of the effects of this transfiguratio would be that all actions of this manlike God (not Godlike man) would be a mixture of godlike and human doings.

The incarnation of the word can only have happened in the following manner, the word of God puts on the flesh but during this unification he by nature remained exactly as to what he had before.

(Latin 3 lines)

The word enters the flesh and in the flesh presents himself to the world. Tertullian's way of thinking comes clearly to light here: he always has the word of God in the foreground of his mind. Only after this the other important factor counts, that is the work of salvation of God through his divine word, who enters the flesh since man cannot be redeemed in any other way.

The divine word is clad into flesh: Tertullian loves to use expressions such as 'induere hominem', 'induere carnem', 'gestare hominem', 'gestare carnem'. What does he want to say with this? /

Von dem Grundgedanken der Menschwerdung des Wortes, wie Tertullian sie sieht, sind Ausdrücke wie «den Menschen anziehen», «das Fleisch anziehen», sehr bezeichnend: immer ist es das göttliche Wort, das im Mittelpunkt steht. Für die vom Vater übertragene Aufgabe der Rettung des Menschen zieht das Wort das «Fleisch» an: dies «Fleisch» ist die unerläßliche Bedingung für die Aufgabe, die der Vater stellt.

Deutlich wird so durch diesen Ausdruck die *reine Zweckhaftigkeit der Menschwerdung* des Wortes herausgestellt. Der «Mensch» wird nur «angezogen» deshalb, weil anders das Heil der Menschen nicht möglich ist¹³. Im übrigen ist die Menschwerdung eine Erniedrigung, eine Schande und Schmach für das göttliche Wort¹⁴.

Durch das «inducere hominem», das «Anziehen» des Fleisches wie ein Gewand¹⁵ wird die Vorstellung eines «innen» und «außen» bei Christus erweckt:

Ceterum in corporali habitu apud eundem prophetam vermis etiam et non homo, ignominia hominis et nullificamen populi (Ps. 21, 7). Neque interiorem qualitatem eius eiusmodi¹⁶ adnuntia¹⁷ sunt¹⁸.

Unwillkürlich denkt man hier an eine Auffassung, wie Tertullian sie zum Beispiel von der Vereinigung Leib-Seele her kennt¹⁹. Doch

¹³ Siehe dazu auch unten S. 252ss.

¹⁴ Vgl. A. GRILMEIER, Logos am Kreuz, p. 41: «Dem göttlichen Logos kann nur die göttliche Natur entsprechen. Die Gottheit kann nur durch sich selbst vollständig ausgedrückt und durch sich selbst vertreten werden... Menschsein bedeutet also für den, welcher in der 'Gestalt' Gottes existiert, eine unaufholbare Erniedrigung. Tertullian spricht darum von einer 'Entwürdigung' Gottes vor den Menschen» — Vgl. oben S. 215 Anm. 77.

¹⁵ Daß der Mensch bzw. die Seele den Körper anzieht wie ein Gewand, ist eine wohl altorientalische Vorstellung. Vgl. DÖRRIE, Porphyrios p. 199. «Für griechisches Bewußtsein... wird diese Ausdrucksweise, den Körper als den Chiton der Seele vorzustellen, namentlich in der Kaiserzeit ganz geläufig (ebda. p. 200; s. dort auch Belege).

In der III. Schrift ist die Rede von «Christum induere» (Gal. 3, 27), «novum hominem induere» (Col. 3, 10), «immortalitatem induere» (1 Cor 15, 53). — Daß der Sohn Gottes den «Menschen» «anzog», begegnet hier noch nicht.

¹⁶ eiusmodi R³; eiusmodi MR¹.

¹⁷ adnuntias MR¹; adnuntiat R³; adnuntia sunt Kr.

¹⁸ Adv. Marc. III, 17, 3 CC 530, 19ss; — Vgl. dazu, was Tertullian von dem Scheinleib MARCIANS sagt: «Cur enim non etiam dei phantasma portaverit? An credam ei de interiore substantia, qui sit de exteriori frustratus?» Adv. Marc. III, 8, 3 CC 518, 6ss; — Vgl. Adv. Marc. III, 17, 2 CC 530, 22s.

¹⁹ Vgl. dazu oben S. 26ss; — Die Seele ist ein «corpus» mit bestimmter Ausdehnung; sie gelangt durch Gottes Hauch ins Innere des Menschen, verteilt

weder dort²⁰ noch hier versteht Tertullian ein lokales Innen-Außen; «inducere» wird vielmehr einfach im Sinne von «assumere» gebraucht²¹.

Um das Geheimnis²² der Einung zwischen Sermo und Caro auszudrücken, gebraucht Tertullian eine sehr bezeichnende Formel: «*homo deo mixtus*»²³. Tertullian hat diesen Ausdruck des öfteren verwendet²⁴ und auch in seinen späten Werken beibehalten²⁵. Auf den ersten

sich in die Hohlräume des Körpers und erstarrt dort zu ihrer «forma»: hic erit homo interior, alius exterior, dupliciter unus» De Anima 9, 8 CC 793, 65ss.

²⁰ Die STOA kennt vier Arten von Mischung: «der erste Grad ist *παραμεισθαι* oder *παραθεσις* ... eine Ansammlung von Einzeldingen gleicher Art ... (ein Haufen Bohnen oder Getreide).

Der zweite Grad — *μειξις* — ist die Mischung, bei der die körperlich gedachten Qualitäten Körper durchdringen; das Beispiel dafür ist erhitztes Eisen oder von Licht erfüllte Luft. Chrysipp meinte damit den Vergleich gefunden zu haben, wie auch die Seele den Körper durchdringt».

Der dritte Grad ist die *μεισις* ... Vermischung von Flüssigkeiten; ... diese behalten ihre ursprünglichen Qualitäten, wenn diese auch ersichtlich einander schwächen.

Die Endstufe endlich ist die *σύγχυσις*. Hier ist die Vereinigung so vollkommen, daß in dem neuen Körper ganz neue Eigenschaften entstehen ... es ist nicht mehr möglich, sie in ihre Bestandteile zu zerlegen» (DÖRRIE, Porphyrios p. 25s).

— Tertullian hat aller Wahrscheinlichkeit nach ebenso wie die Stoa die Vereinigung Leib-Seele im Sinne der *μειξις* verstanden, also nicht im Sinne eines innen-außen.

²¹ Vgl. Res Mort. 53, 10 CC 999, 36s: «Sicut ergo ante animale corpus caro, recipiens animam, ita et postea spiritale, induens spiritum». — Hier also «inducere» = recipere.

Vgl. THESAURUS VII, 1262-1270 s.v. «induo»: «inducere» metaphorice et translate = assumere, suscipere (ferre in quantum acquirere). Hier wird auch Adv. Prax. 12 («qui erat induiturus hominem») und Adv. Marc. I, 24, 5; III, 10, 5 («quodcumque induerit, ipse dignum facit...») zitiert.

— Ebenso «indutus» (mediopassive): = assumere, vgl. Adv. Prax. 27 («indutus carnem»).

Vgl. auch THESAURUS VII, p. 1259-62 s.v. «indumentum»; — WASZINK, Anima p. 399 (zu 33, 9); p. 520 (zu 50, 2). — KROLL, Lehren, p. 284. — BONHÖFFER, Epiktet p. 42ss; — CUMONT, Les Religions Orientales, p. 116; p. 282 n. 69.

²² Selbst wenn Tertullian die Einung zwischen Sermo und Caro bis ins Einzelne darlegt, bleibt sie ihm doch letztlich ein Geheimnis der Liebe Gottes, vgl. Carn. Christi 5 E 16ss.

²³ Vgl. vor allem Apol. 21, 14 CC 125, 66.

²⁴ Außer im Apol. findet sich dieser Ausdruck auch Adv. Marc. II, 27, 6 CC 506, 5: «filius ... miscente in semetipso hominem et deum»; — Carn. Christi 15 E 54, 34: «agnoscunt hominem deo mixtum».

²⁵ In ADVERSUS PRAXEAN lehnt Tertullian diesen Ausdruck *schönbar* ab, vgl. cap. 27 E 124, 20ss: «si enim sermo ex transfiguratione et demutatione substantiae caro factus est, una iam erit substantia Iesus ex duabus, ex carne et spiritus, mixtura quaedam...».

Hier muß jedoch Tertullians Stellung gegen PRAXEAS bedacht werden: es ging um möglichste Scheidung und Trennung. Deshalb wird der — von Tertullian

Because of the way Tertullian sees all these things, expressions like 'draw all men unto himself' 'put on the flesh' are very significant: for him it always is the word which is the centre of everything. Because his Father transferred the task of redeeming man to him the word puts on the flesh: this flesh represents the indispensable condition in the big mission given to him by the Father.

Here lies the exact explanation of the actual suitability of the incarnation of the word. Man is only put on, since there was no other way to redeem man. In every other aspect the incarnation means nothing but humiliation, shame, deprivation for the divine word.

But the usage of such words such as 'induere hominem, the putting on of the flesh, like the putting on of a garment arouses in us the idea of the inner and outer nature in Christ.

(Latin 4 lines)

One cannot help here but compare this passage with Tertullian's words when he writes of the union of soul and body. But neither here or there Tertullian intends to describe the local state of inside and outside; the word 'induere' here is used rather more in the sense of 'assumere, assuming.

In order to express the mystery of the union between Sermo and Caro Tertullian makes use of a very significant formula: 'homo deo mixtus'. Tertullian often used this expression and also stuck to it in his later works. At first/

Blick scheint diese Formel Tertullians Anschauung von der Inkarnation nicht gut wiederzugeben: ist doch die scharfe *Trennung* beider « substantiae » gerade ihr Grundzug. — Wenn wir hier jedoch zurückgreifen auf Tertullians stoische Vorbildung, dann zeigt gerade *diese* Formel seine ganze Denkweise.

Für die *Stoa* ist alles körperlich; nichts ist, was nicht « wirklich », d. i. körperlich wäre²⁶. Von diesem Grundsatz her ist die *Stoa* folgerichtig gezwungen, die Undurehdinglichkeit der Körper zu leugnen. Im Fall eines Zusammenkommens zweier Substanzen sprach sie daher von einer « *κρᾶσις δι' ὅλων* »²⁷.

Damit ist etwa folgendes gemeint: trifft ein kleinerer Körper auf einen größeren, so wird er demselben beigemischt, dehnt sich über ihn ganz aus und nimmt dessen Umfang an. Wichtig ist: die vermischten Körper *bewahren dabei ihre volle Eigenart*²⁸.

Zweifellos spiegelt nun der Ausdruck « homo deo mixtus » eben diese stoische *κρᾶσις* - Lehre wider²⁹. Demnach bestand für Tertullian durchaus keine Schwierigkeit, eine ganz innige Verbindung der beiden « substantiae » in Christus anzunehmen, und zu gleicher Zeit eine scharfe Trennung beider zu behaupten.

Denn es ist gerade die *Trennung beider « substantiae »*, die Tertullian so sehr am Herzen liegt. Wir dürfen nicht vergessen, daß Tertullian vor allem gegen PRAXEAS und seine « Verwandlungstheologie » kämpfte. Wenn er eine echte Zweiheit zwischen Gott dem Vater und seinem Sohn erfolgreich nachweisen wollte, mußte unbedingt die Integrität des Sermo und damit auch die der Caro scharf gewahrt bleiben.

Ebenso forderte der Kampf gegen MARCION eine klare Trennung

richtig verstanden — Ausdruck « homo deo mixtus » hier *nicht* verwendet, anderseits eine « *mixtura* » abgelehnt. Das eine widerspricht also nicht dem andern.

Vgl. EVANS, Carn. Christi Intr. VIII: « The expression homo deo mixtus ... was afterwards ... withdrawn as misleading and hominem indutus ... substituted for it: though it is evident from the context in each case that Tertullian's meaning is the same whichever expression he uses ».

²⁶ Siehe dazu oben S. 16ss.

²⁷ Vgl. dazu ZELLER III⁴, p. 129 Anm. 2: « ... eine Mischung zwischen trockenen Körpern (wird) *μιξίς*, zwischen flüssigen wie Wasser und Wein *κρᾶσις* genannt ». — S. aber oben Anm. 20.

— Mit der « *transfiguratio* », die Tertullian ablehnt, meint er ganz eindeutig die *σύγκρισις*, s. oben S. 221.

Vgl. auch HARNACK, Dogmengesch. II p. 382 Anm. 3; — WOLFSON, Philosophy p. 385ss; LOOFS, Dogmengesch. p. 162.

²⁸ Vgl. ZELLER III⁴, p. 129; — Unter der *κρᾶσις* ist nach ZELLER keine chemische Verbindung zu verstehen, wobei die Teilchen ihre Eigenart verlieren würden. Siehe ZELLER ebda. p. 131 Anm. 2; — S. oben Anm. 20.

²⁹ So auch HARNACK, ebda.: Tertullian ist hier deutlich von der *Stoa* beeinflusst.

beider « substantiae »: gerade dessen Haupteinwand der « Menschlichkeiten » in Gott konnte widerlegt werden, wenn Tertullian diese « Menschlichkeiten » der Caro und die Unveränderlichkeit dem Sermo zuweisen konnte³⁰.

Tertullian findet deshalb die Trennung beider « substantiae »³¹ deutlich in der HEILIGEN SCHRIFT ausgesprochen:

Sed enim invenimus illum directo et deum et hominem expositum, ipso hoc psalmo suggerente, Quoniam deus homo natus est in illa aedificavit eam voluntate patris (Ps. 87,5)³²: certe usquequaque filium dei et filium hominis, cum deum et hominem sine dubio secundum utramque substantiam in sua proprietate distantem, quia neque sermo aliud quam deus neque caro aliud quam homo³³.

Beides ist streng zu betonen, die Gottheit und die Menschheit, wobei immer wieder hingewiesen wird auf die Herkunft beider « substantiae »: der « sermo » aus Gott, das Fleisch, d. i. der Mensch aus Maria³⁴. Beide sind *vereint* in Christus:

Sic et apostolus de utraque eius substantia docet: Qui factus est, inquit, ex semine David — hic erit homo et filius hominis; Qui definitus est filius dei secundum spiritum (Röm. 1, 3. 4)³⁵ —

³⁰ Vgl. vor allem dazu Adv. Marc. II, 27, 6 CC 506, 1ss (Text siehe oben S. 201).

³¹ Unter den beiden « substantiae » sind hier nicht « caro-anima » zu verstehen, sondern « sermo-caro ». Dabei ist unter « caro » zu verstehen der *Mensch*, nicht das (tote) Fleisch, vgl. oben den folgenden Text. — Siehe auch Anm. 34.

³² Vgl. den Text der VULGATA: « Numquid Sion dicet: homo et homo natus est in ea, Et ipse fundavit eam Altissimus? » — In der neuen Psalmenübersetzung lautet die Stelle: « Et de Sion dicetur: 'Virum omnes sunt nati in ea, Et ipse firmavit eam Excelsus' ».

³³ Adv. Prax. 27 E 124, 28ss.

³⁴ « Ita cum sit ipse de spiritu dei (et spiritus deus est) ex deo natus, ipse est et ex carne hominis et homo in carne generatus » Carn. Christi 1S E 62, 35ss.

Es ist daher sonderbar, wenn GRILLMEIER, Vorbereitung p. 47 schreibt: « (Tertullian scheint) nur Logos und Fleisch zu kennen ..., obwohl doch bis dahin niemand so deutlich wie er über die Seele Christi gesprochen hat ».

GRILLMEIER scheint unter « caro » nur das (unbelebte) « Fleisch » zu verstehen; Tertullian setzt jedoch ausdrücklich « caro » = homo (neque caro aliud quam homo).

Vgl. auch Adv. Prax. 27 E 125, 18ss, wo PRAXEAS vorgeworfen wird: « novissime, qui filium dei carnem interpretaris, exhibo qui sit filius hominis ». — Mit großer Selbstverständlichkeit wird also caro = filius hominis verstanden.

³⁵ « ... geboren aus dem Samen Davids dem Fleische nach, eingesetzt als Sohn Gottes in Macht dem Geiste der Heiligkeit nach seit der Auferstehung der Toten, Jesus Christus ... ».

glance this formula of Tertullian's does not seem to reflect his idea of the incarnation in its true light: since it points out the clear division of the true substantiae as its basic idea - But when we look back on Tertullian's historic upbringing then this formula does reflect his whole manner of thinking.

The teachings of the Stoa are entirely physical or material: it states that nothing exists that is not real, meaning material. Proceeding from this standpoint the Stoa must deny any more transcendental or spiritual characteristics of any body. When at any time these two entirely opposite characteristics or substances meet one another then the expression given here in a greek quotation was being used.

With this roughly the following is meant: at the point of impact of a small body with a bigger one, the small body is being absorbed by the bigger one, expands all over the same and adopts in the end the shape of the big body. Important is though: during this process the mixed bodies retain their original nature and characteristics.

Undoubtedly the expression 'homo deo mixtus' reflects this just mention Stoic idea. This is why Tertullian did not find it difficult to see on one hand a very intimate relationship of the two substances in Christ, but on the other hand did find it no more difficult to recognise a very clear distinction between the two.

After all it was this separation of the two substantiae, which was so important for Tertullian. We must not forget that it was Tertullian's aim to fight against the theology of transformation as taught by Praxeas. If Tertullian wanted to prove beyond any shadow of doubt, the individual existences of both God the Father on one side and God the Son on the other, then he simply had to maintain in no uncertain manner the integrity of the Sermo and also the one of the Caro.

Also the fight against Marcion's ideas demanded a clear division of the two substantiae: his idea of the manlike God could only be shattered if Tertullian succeeded in proving the humanlike characteristics of the Caro, although at the same time insisting on the unchangeableness of the Sermo.

Tertullian has a clear definition describing the nature of the two substantiae in the Holy Scripture.

(Latin 7 lines)

Both have to be defined very clearly, the divinity and the humanity, whereby the origin of both substantiae is clearly defined: the sermo proceeds from God, the flesh, that is man, proceeds from Mary. But both are united in Christ:

(Latin 3 lines)

hic erit deus, et sermo dei filius: videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum, in una persona deum et hominem Iesum³⁶.

Diese Stelle ist entscheidend wichtig. Mit erstaunlicher Sicherheit hat hier Tertullian bereits die Formel gefunden, die 200 Jahre später die offizielle Grundlage der Kirche zum Verständnis dieses Geheimnisses sein wird³⁷. Wie ist diese Formel zu verstehen?

Tertullian sagt klar und deutlich:

- a) es handelt sich um *keine Vermischung* (non confuse)³⁸;
- b) sondern um die Verbindung von Gott und Mensch Jesus, eines zweifachen « status »³⁹
- c) in *einer* « persona ».

Entscheidend wichtig zum Verständnis dieser Formel ist die offensichtliche Tatsache, daß Tertullian hier nicht von der *Person* ausgeht und von dorthin die Zweiheit zu erfassen sucht, sondern daß er wesentlich von den beiden « substantiae » her denkt. *Diese* sind es, die « verbunden » sind (coniunctum). Und zwar versteht er unter diesen beiden « substantiae » den « spiritus » und die « caro », zwei durchaus selbständige Prinzipien⁴⁰.

Daraus ergibt sich deutlich, was Tertullian hier unter « persona » versteht: « persona » bedeutet hier einfach « selbständiges Wesen », « Person »⁴¹.

Hier darf also — ebenso wie in trinitarischem Zusammenhang⁴² —

Der Apostel betrachtet also die göttliche Würde Jesu Christi von der Auferstehung her; vgl. dazu O. KUSS, Römerbrief. Regensburg 1957, p. 5ss.

³⁶ Adv. Prax. 27 E 124, 34ss.

³⁷ « Die ältere Christusformel hat ohne Zweifel ihre Vollendung durch Tertullian, also in lateinischer Sprache gefunden. Selbst Augustinus und Leo der Große werden sie nicht wesentlich verdeutlichen » GRILLMEIER, Vorbereitung p. 43.

Vgl. ebda. p. 47: « Es ist vor Chalkedon die vollendetste Inkarnationsformel, wenn wir von den Prägungen des hl. Augustinus, besonders aber Leos und seines Tomus an Flavian abschen ». — Ähnlich sprechen auch die übrigen Autoren.

³⁸ Vgl. dazu oben S. 218s. — vgl. auch das « ἀσυγχύτως » = inconfuse » des CHALCEDONENSE, DB 148.

³⁹ Zu « status » siehe oben S. 61ss.

⁴⁰ Dazu siehe weiter unten im Text.

⁴¹ Dies ergibt sich aus dem Kontext: « ... in una persona deum et hominem Iesum. de Christo autem differo ... » — Tertullian denkt hier also keineswegs « metaphysisch », sondern hat die konkrete Gestalt Jesu Christi vor Augen: er will das Problem dieser Person, insofern sie « Christus » ist, hier nicht behandeln (siehe dazu unten S. 233ss).

⁴² Siehe dazu oben S. 100ss.

« persona » nicht « metaphysisch » verstanden werden⁴³. Für Tertullian ist einfach Gott und Mensch vereint in einer einzigen Gestalt, *einer* Person.

Dabei ist ihm nun sehr darum zu tun — dies ist sein eigentliches Anliegen! — die Eigenart und Selbständigkeit der beiden « substantiae » voll zu wahren:

Et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est virtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit, esuriens sub diabolo, sitiens sub Samaritide, flens Lazarum, anxia usque ad mortem, denique et mortua est⁴⁴.

Unter « substantia » ist hier eindeutig der Geist bzw. das « Fleisch » verstanden. *Beide* werden als selbständige Wirkprinzipien verstanden⁴⁵.

⁴³ Vgl. gut ADAM, hl. Geist p. 58: « ... seine (Tertullians) realistische Denkweise vermag diese Einheit nur für eine physische, keineswegs für eine metaphysische auszugeben ».

⁴⁴ Adv. Prax. 27 E 124, 39ss; — vgl. Adv. Prax. 27 E 125, 10ss: « sed quia substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant, ideo illis et operae et exitus sui occurrerunt ». ... « neque caro spiritus fit neque spiritus caro: in uno plano esse possunt ».

⁴⁵ Vgl. dazu auch oben Anm. 44.

ADAM, hl. Geist p. 58: « ... daß man zuweilen versucht ist, zwei eigene Personen in Christus zu vermuten ». — ADAM spricht demnach auch mit Recht von einem « schroffsten Dualismus » (p. 56), den Tertullian hier vertrete. Es sei stets « eine reinliche Scheidung des Gottes und des Menschen in Christus » zu bemerken (ebda. p. 57).

HARNACK, Dogmengesch. I, p. 601 Anm. 4 sagt überspitzt, aber gut: Eigentlich sind es zwei Personen, die « eine Person bilden sollen; denn der Logos ist an sich Person und das Menschliche in Christus ist nach Tertullian wirklich ein homo ». — « Tertullian hat diese Schwierigkeiten formelhaft herausgearbeitet und ruhig bestehen lassen, da die h. Schrift sie deckt » (ebda. p. 603).

Nicht ganz richtig scheint mir das Urteil von GRILLMEIER, Vorbereitung p. 53: « Im Christusbild Tertullians ist bei aller Betonung der Personseinheit die menschliche Substanz Christi ein vollwertiges, wenn auch nicht selbständiges (d. h. personales) Prinzip des Handelns ».

GRILLMEIER kommt zu dieser Schlußfolgerung, weil er unter der « caro » totes Fleisch, nicht ein selbständiges Wirkprinzip versteht (vgl. oben S. 223 Anm. 34). — Und doch muß auch GRILLMEIER zugeben: « Hier findet sich schon eine menschliche Psychologie Jesu und ein Wissen um die soteriologische Funktion der Seele des Herrn » (Vorbereitung p. 53).

— Zu diesem ganzen, Tertullian noch nicht bewußten Fragenkomplex vgl. B. LONERGAN, De constitutione Christi ontologica et psychologica. — P. PARENTE, L'Io di Cristo. — J. TERNUS, Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu; — B. NIBERTA, El Yo de Jesucristo.

(Latin 3 lines)

This passage is very significant. With astonishing far-sightedness, Tertullian here already finds the basic idea which 200 years later becomes the officially recognised teaching of the Church, and which serves to understand this mystery. How do we understand this formula?

As Tertullian clearly points out:

- (a) there is no mixture or confusion;
- (b) it simply represents a union between God and the man Jesus, that is a two-fold status.
- (c) in one person (persona).

To understand this formula right it is important to see the quite obvious fact that Tertullian derives his two-fold nature of Christ, not from the word persona, but from the true substantiae inherent in Christ. It is these two which are infinitely connected (coniunctum). Tertullian sees in these two substantiae, the spiritus and the caro, two completely self supporting principles.

Now we also see what Tertullian means by persona: it simply means an independent being, a person.

It is important not to confuse the word persona in any metaphysical sense - like in conjunction with the Trinity. As Tertullian sees God and man are simply merged into one being, a person.

But Tertullian's main concern is to preserve the individual characters and natures of these two substances:

(Latin 5 lines)

Here with the word substantia is simply meant the spirit, that is the flesh. Both are entirely independent principles in action./

Man wird demnach nicht sagen können, Tertullian habe die innere Problematik, die mit dieser Auffassung gegeben war, in ihrer ganzen Tiefe verstanden⁴⁶. Daß Tertullian aber hier die « Methode dialektisch-formalistischer Fiktionen » angewandt habe,⁴⁷ ist sicherlich eine völlige Verkennung des Tatbestandes. Er hat, entsprechend seinen Voraussetzungen und seinem Verständnis dieses Geheimnisses, mit dieser Formel entscheidend zum späteren Glaubensverständnis der Kirche beigetragen⁴⁸.

Wir können zusammenfassen. Die Einung des Wortes Gottes mit dem Fleisch, wie Tertullian sie begreift, sieht vor allem das Wort und damit das Heilswirken Gottes durch dieses Wort im Vordergrund. Dies

⁴⁶ Man wird Tertullian nicht im Sinne von HIPPOLYT verstehen können, wie dies ADAM (Christus, p. 201) versucht: « Was Tertullian unter 'persona' verstand, das sagt uns der von ihm abhängige Hippolyt. Gegen Noet (c. 15) erklärt er: 'das Fleisch für sich konnte ohne das Wort nicht bestehen (ὑποστάνει), weil es im Wort seinen Bestand, seine Existenz (τὴν οὐσίαν) hatte'. Danach gibt die Person der menschlichen Natur das In- und Fürsich-Sein, den Selbststand. Der Logos trägt die menschliche Natur derart, daß sie sein eigen ist. Sie gehört nicht mehr sich selbst an, sondern dem Ich des Logos ».

— Tertullian hat dieses Problem noch nicht als solches empfunden.

⁴⁷ So HARNACK, Dogmengesch. II, p. 320. — HARNACK spricht von einer « formalistischen Unterscheidung von 'Substanz' und 'Person' » bei Tertullian (s. ebda).

« Die Substanz... ist nichts Personelles, sondern sie entspricht dem 'Wesen' im Unterschied von der Erscheinung oder dem 'status'; die Person braucht an sich nichts Substanzielles zu sein, sondern ist die Erscheinung bzw. das Subject, welches ebensogut verschiedene Substanzen haben kann, wie es umgekehrt möglich ist, daß eine Substanz im Besitze mehrerer Personen sich befindet, bez. von ihnen dargestellt wird. Diese formalistischen, dem Juristen nahe liegenden Termini hat Tertullian in die Theologie eingeführt... nicht etwa philosophische Begriffe... » (ebda).

— Die Grundanschauung HARNACKS von der juristisch-gesetzhaften Auffassung und damit Verfälschung des ursprünglichen Glaubensgutes vor allem im lateinischen Bereich ist auch hier deutlich zu spüren.

⁴⁸ Vgl. einige Stellen im Brief des Papstes LEO I. an Flavian, die sehr stark an Tertullian erinnern:

« Salva igitur proprietate utriusque naturae (et substantiae: sic DB ed. 18-20, 1932) et in unam coeunte personam... » « ... mori posset ex uno, et mori non posset ex altero... » (DB 143). « ... de coelesti sede descendens et a paterna gloria non recedens, novo ordine, nova nativitate generatus... ». « Assumpta est de matre Domini natura, non culpa... ». « Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est: Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est... » (DB 144).

« Assumpsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens... tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura... » (XIBERTA, Euchir. de Verbo incarn. p. 460 nr. 5).

Wort ist schlechthin einer Verwandlung nicht fähig, es bleibt wesentlich immer, was es war. Wenn es das Fleisch « anzieht », so nur deshalb, weil dies der Weg ist, dem Auftrag des Vaters zur Rettung der Menschen nachzukommen. Eine innerste Vereinigung des Wortes mit dem Fleisch findet zwar statt, jedoch bleibt die volle Eigenart jeder der beiden « substantiae » gewahrt. Wichtig ist Tertullian der Nachweis der Eigenart beider « substantiae » auch nach der Einung⁴⁹.

Das Heilswirken Gottes durch sein göttliches Wort bleibt also auch innerhalb der Menschwerdung dieses Wortes genau dasselbe. Das Wort hat sich nicht verändert: doch sein Auftrag hat sich erweitert. Der Sohn muß das « menschliche Kleid »⁵⁰ anziehen, muß ganz hineingehen in die menschliche Art, um so den Menschen retten zu können. In seinem Wesen bleibt er dabei derselbe.

4. LEBEN UND WIRKEN DES WORTES IM FLEISCH

Christus hat das Heil uns gebracht. Der Vater hat ihn gesandt, damit er uns die Wahrheit lehre und schließlich für uns am Kreuz sterbe.

Eine Auffassung, wie sie Marcion hatte, mußte deshalb ganz energisch bekämpft werden. Denn ein Bruch zwischen Altem und Neuem Testament würde ja das ganze, doppelte Heilswirken Gottes durch den Sohn zunichte machen. Deshalb ist es nicht von ungefähr, wenn Tertullian einen Großteil seiner Lebensarbeit dem Kampf gegen die Lehre Marcions widmet. Marcion zerstört durch seine Auffassung das gesamte Heilswirken Gottes am Menschen.

Wenn Marcion einen völligen Bruch zwischen Altem und Neuem Testament konstruiert, um daraus zwei Götter abzuleiten, so hat er völlig unrecht. Denn altes und neues Testament bilden eine innige Einheit, vor allem deshalb, weil beide von dem gleichen Gott und Schöpfer stammen¹. Nicht der Creator hat das alte und der Gute Gott das neue, sondern ein einziger Gott und Schöpfer hat Beides gewollt.

Beides: also Verschiedenes. Tertullian gibt die Verschiedenheit

⁴⁹ vgl. dazu auch den nächsten Abschnitt.

⁵⁰ vgl. auch NOVATIAN, De Trin. 21, 3 (Pausset p. 79): « Ex quo merito sermo dei fuit, qui exutus est carne et in resurrectione rursus indutus; exutus autem, quoniam et in nativitate fuerat indutus ». — « induitur autem et exiit homine, quasi quadam contexti corporis tunico » (21, 8 p. 79).

¹ vgl. Adv. Marc. IV, 1, 3 CC 545, 15s; — Vor allem in diesem Buch kommt Tertullian immer wieder darauf zu sprechen.

After all this one cannot say that Tertullian in all its depth understood the innermost problem hidden in this explanation, but it would be a big misrepresentation to claim that Tertullian used here the method of dialectic formalistic fictions. Despite Tertullian's own basic upbringing he did contribute considerably to the understanding of the great mystery and his formula did become a basic idea of the future understanding of theology in the Church.

We can summarise, For Tertullian the important thing is that the word is first and foremost, it becomes one with the flesh and so is fit to execute God's work of salvation. This word is simply not able to just perform a transformation. As far as its inner nature is concerned, it will always remain what it has been. It puts on the flesh since this is the way to put into action the Father's plan to rescue mankind. Although an intimate unification between the word and the flesh takes place, both substantiae preserve their own kind. Tertullian finds it most important to prove that both substantiae maintained their own characteristics even after the unification.

The work of salvation of God through his divine word thus remains the same in nature throughout incarnation. The word did not change but his task did increase. The son has to be put into human clothes, has to become part of mankind in order to redeem man, but his innermost nature always remains the same.

4. The Life and Work of the Word in Flesh

Christ brought us salvation. The Father sent him so that we might be told the truth and that lastly he die for us on the cross.

Therefore an opinion like Marcion's had to be strongly opposed. A bridge between the old and the new testament would destroy the whole twofold work of salvation of God through the Son. This is why it is no coincidence that Tertullian devotes a large part of his life's work to the fight against Marcion's teachings. With his opinions Marcion shatters the entire work of salvation of God for man.

Marcion is very wrong when he constructs a complete breakage between the old and the new testament, in order to derive two Gods out of such an attempt. The old and the new testament are one great whole, just because both are the accounts of the doings of one great God and creator. It is not so that the creator brought about the old and the good God the new, but only one single God and creator wanted both.

He wanted both: therefore different creators. Tertullian readily admits the difference between the two testaments but for/

zwischen beiden Testamenten unumwunden zu; wichtig ist ihm dabei nur die Wahrung der Einheit:

Atque adeo confiteor alium ordinem decucurrise in veteri dispositione apud creatorem, alium in nova apud Christum. Non nego distare documenta eloquii, praecepta virtutis, legis disciplinae, dum tamen tota diversitas in unum et eundem deum competat, illum scilicet, a quo constat eam dispositam sicut et praedicatam².

Die alte Ordnung ist freilich verschieden von der neuen³; denn sie ist nichts anderes als die Vorbereitung auf diese⁴. Das alte Testament gibt die Richtung, die Norm an für das « neue »⁵. Es ist Schatten des Zukünftigen, weist hin auf das Kommende: das alte Testament ist zeitlich, das neue ewig⁶.

Die ganze Strenge Gottes war nötig im alten Testament wegen des Volkes Hartherzigkeit⁷; erst im neuen Bund erschien Gottes Güte⁸.

Der eigentliche und tiefste Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Bund aber ist *Christus*. Er ist das Ziel, auf das das alte Testament hinsteuerte: das « arcanum legis »⁹. Mit ihm hat der alte Bund ein Ende¹⁰ und es beginnt der Neue.

² Adv. Marc. IV, 1, 3 CC 545, 12ss.

³ « Quasi non et nos limitem quendam agnoscamus Iohannem constitutum inter vetera et nova, ad quem desineret Iudaismus et a quo inciperet Christianismus » Adv. Marc. IV, 33, 8 CC 634, 2ss; (vgl. Luc. 16, 16); — Diese Meinung findet sich öfter: Johannes der Täufer bildet für Tertullian den Abschluß des Alten und den Beginn des Neuen Bundes, vgl. auch Ieun. 2, 2; Iud. 13, 26; Adv. Marc. III, 23, 3; IV, 34, 8; V, 2, 1; V, 8, 5; Or. 1, 3; — vgl. dazu auch unten S. 239 ss.

⁴ « Hanc etenim dicimus operam legis fuisse procurantis evangelio » Adv. Marc. IV, 16, 2 CC 585, 21; — vgl. Adv. Jud. 9, 22.

⁵ « Omnis res anterior posteriori normam praeministravit » Adv. Marc. I, 9, 5 CC 450, 20.

Die Bezeichnung « altes » und « neues » Testament ist schon zu Tertullians Zeit üblich, vgl. Adv. Marc. IV, 1, 1 CC 545, 4s; IV, 1, 6; IV, 22, 3.

— Vgl. die Übersicht über die verschiedenen Bezeichnungen (testamentum, instrumentum etc.) bei RÖNSCH, Das Neue Testament Tertullians p. 47s.

⁶ « Adeo pristinum testamentum temporale significat, dum mutabile ostendit, etiam dum aeternum de postero pollicetur » Adv. Marc. IV, 1, 7 CC 546, 20s; — vgl. De Bapt. 5, 6 CC 281, 42ss.

⁷ « Nam et si patrum delicta de filiis exigebat, duritia populi talia remedia compulerat, ut vel posterioritatibus suis prospicientes legi divinae oboedirent » Adv. Marc. II, 15, 1 CC 492, 10ss.

— Zur « lex talionis » vgl. Adv. Marc. IV, 16, 4 CC 582, 7ss u. ö.

⁸ vgl. Adv. Marc. II, 29, 3 CC 508, 14ss.

⁹ Adv. Marc. IV, 35, 7 CC 640, 17.

¹⁰ Genauer gesehen ist es Johannes, der den Abschluß des AT bildet, s. oben Anm. 5.

Das heißt aber nicht, daß Christus das alte Testament abgelehnt hätte — im Gegenteil: alles, was er sagte, war schon im Alten Testament verkündet worden. Denn Christus hat als « sermo » schon alles das gesagt, was er hernach als Mensch verkündet¹¹. Christus schafft das Gesetz keineswegs ab¹², sondern respektiert es¹³ und schärft es wiederum den Menschen ein¹⁴: so lehrt er zum Beispiel wie Moses über die Ehe¹⁵.

Und doch ist etwas Neues, Anderes mit Christus gekommen: er hat das Gesetz erweitert¹⁶ und vertieft¹⁷, hat die « onera legis » abgeschafft¹⁸. Vor allem aber ist dies eine wichtig: Christus hat in sich das Gesetz erfüllt¹⁹, hat es ganz zusammengefaßt²⁰ und uns seinen eigentlichen, geistigen Inhalt gezeigt: was ehemals fleischlich war, sollen wir geistig verstehen.

Itaque dominus, volens altius intellegi legem per carnalia spiritualia significantem, et hoc nomine non destruens sed magis extruens quam pertinentius volebat agnosci...²¹.

Vgl. auch Adv. Marc. IV, 33, 9 CC 634, 19ss: « nam quoniam in Esaia iam tunc Christus, sermo scilicet et spiritus creatoris, Iohannem praedicarat... (vgl. Is. 40, 3)... in hoc venturum, ut legis et prophetarum ordo exinde cessaret, per adimplentionem, non per destructionem, et regnum dei a Christo adnuntiaretur... ».

— Vgl. auch allgemein: « Christus, legem et prophetas adimplens... ». Carn. Christi 7 E 30, 60. — Die Art und Weise dieser « adimpletio » siehe unten S. 239ss.

¹¹ « Et ideo ipse erit praeceptum in evangelio, qui illud retro et praestruxit et distinxit et ad arbitrium disciplinae suae disposuit... » Adv. Marc. IV, 16, 17 CC 585, 9ss.

¹² vgl. Adv. Marc. IV, 9, 11 CC 561, 11ss.

¹³ « ... quantum autem ad tutelam legis, iussit ordinem impleri... » Adv. Marc. IV, 9, 9 CC 560, 22s.

¹⁴ « Et tamen usque adhuc, puto, probamus extruentionem potius legis et prophetarum inveniri in Christo quam destructionem » Adv. IV, 25, 7 CC 611, 6ss.

¹⁵ vgl. Adv. Marc. IV, 34, 3 CC 635, 18ss.

¹⁶ vgl. Adv. Marc. IV, 16, 2 CC 581, 25ss.

¹⁷ vgl. Adv. Marc. IV, 9, 4 CC 559, 5ss.

¹⁸ vgl. Adv. Marc. IV, 1, 6 CC 546, 8ss; — vgl. auch Adv. Marc. V, 7, 14 CC 685, 24ss: « Quasi non et ipsi confiteamur legis onera dimissa, sed ab eo, qui imposuit, qui novationem repromisit ».

¹⁹ « Itaque adicit: ut sit vobis in testimonium (Luc. 5, 14), sine dubio quo testabatur se legem non dissolvere, sed adimplere, quo testabatur se ipsum esse, qui morbos et validudines eorum suscepturus adnuntiabatur ». Adv. Marc. IV, 9, 10 CC 560, 3ss.

— So ist Christus « subplementum legis et prophetarum »; vgl. Adv. Marc. IV, 2, 2 CC 547, 16; — vgl. Adv. Marc. IV, 33, 9 CC 634, 22ss.

²⁰ « Compensatum est enim novum testamentum... » Adv. Marc. IV, 1, 6 CC 546, 8.

²¹ Adv. Marc. IV, 9, 4 CC 559, 5ss; — vgl. De Orat. 1, 2 CC 257, 9ss.

difference between the two testaments; but for him it is important to preserve their unity.

(Latin 6 lines)

Of course the old order differs from the new one, since it is but the preparation of the same. The old testament works out the norm for the new one. It is the shadow of the future, pointing out as to what is to come. The old testament is temporal, the new one eternal.

In the old testament God's strictness was necessary, since people's hearts were hardened; only since the new covenant God's goodness can unfold.

But actually the real difference between the old and the new covenant is Christ himself. He stands at the end of that road which is carved out in the old testament: being the arcanum legis. With his coming the old bond is broken and a new one begins.

But this does not mean that Christ refuses the old testament - on the contrary: A sermo Christ already set all things which later on he proclaims as a human being. Christ in no way abolishes the law, but respects it and tries to hammer it into people's minds: for example, he teaches just like Moses concerning the rules of marriage.

But there comes something different, something new with Christ: he expanded the law and gave it a deeper meaning too. He did abolish the onera legis. One thing in particular is important: Christ fulfilled the law within himself, summarised it, and explained to us its actual spiritual contents: what once was fleshlike only, should now be let into spiritual truth.

(Latin 3 lines)/

Es geht nicht mehr um den Buchstaben, sondern um den Geist²²; statt des Gesetzes kommt der Glaube²³.

Damit hat Christus uns ein « neues Gesetz » gebracht, nämlich das Evangelium²⁴. Was Gott im allgemeinen gefordert hat, lehrt uns Christus nun im Einzelnen²⁵. Vor allem ist dies das Neue: das Heil wird *allen* Menschen verkündet, nicht nur den Juden allein²⁶; das Liebesgebot gilt für alle Menschen²⁷.

Und dann brachte Christus auch dies: er lehrt uns den Vater wirklich kennen²⁸. So kann Tertullian mit Recht ausrufen: « O Christum et in novis veterem! »²⁹. Denn wenn wirklich von einer Trennung zwischen den beiden Testamenten die Rede sein soll, dann kann es nur eine Trennung im Hinblick auf die Vervollkommenung sein:

Alienorum separatio non fuisset notanda, quia nemo alienis sua adiungit, ut ab alienis separare possit. Separatio per coniunctionem capit, de qua fit. Ita quae separabat et in uno ostendebat fuisse, sicut et fuissent si non separaret. Et tamen, si concedimus separationem istam, per reformationem, per amplitudinem, per profectum. Sicut fructus separatur a semine, cum sit fructus ex semine, sic et evangelium separatur a lege, dum provehitur ex lege, aliud ab illa, sed non alienum, diversum, sed non contrarium³⁰.

In diesem Sinne beginnt mit Christus eine neue, eine « innovata dispositio »³¹. Er bringt uns die « neue Gnade Gottes »³²; denn er ist

²² « Olim duplicem vim creatoris vindicavimus, et iudicis et boni, littera occidentis per legem et spiritu vivificantis per evangelium » Adv. Marc. V, 11, 4 CC 696, 14s.

²³ vgl. Adv. Marc. V, 4, 11 CC 674, 18: die Beschneidung macht Platz dem Glauben.

²⁴ « haec erit via novae legis, evangelium, et novi sermonis, in Christo, iam non in Moyse (zu Eph. 1, 21) » Adv. Marc. III, 21, 3 CC 537, 25.

²⁵ « Haec olim creator simul posuit, Christus solummodo distinguendo, non mutando, renovavit » Adv. Marc. IV, 15, 13 CC 580, 23s.

²⁶ « Omnia quidem domini dicta omnibus posita sunt, per aures Iudaeorum ad nos transierunt ... » Praeser. Haeret. 8, 16 CC 194, 3S; — vgl. Praeser. Haeret. 8, 14ss CC 194, 30ss.

²⁷ « Ita creator et secundum naturae ordinem primum in proximos docuit benignitatem, emissurus eam postea et in extraneos, et secundum rationem dispositionis suae primo in Iudaeos, postea et in omne hominum genus » Adv. Marc. IV, 16, 11 CC 583, 16.

²⁸ vgl. Adv. Marc. IV, 25, 11 CC 612, 14s.

²⁹ Adv. Marc. IV, 21, 5 CC 598, 6; — vgl. De Oratione 1, 1 CC 257, 5.

³⁰ Adv. Marc. IV, 11, 11 CC 568, 8ss.

³¹ vgl. Adv. Marc. I, 20, 4 CC 461, 12.

³² « nova dei gratia », vgl. De Orat. 1, 2 CC 257, 10.

der Heilsmittler, den Gott uns gesandt, er verwaltet den Heilswillen des Vaters, ist « *oconomus patris* »³³. Er zeigt uns den Weg zu unserem Heil³⁴.

Damit hat sich der Rahmen schon ergeben, in dem Christi Leben und Wirken auf Erden ablaufen und sich vollziehen wird: ganz im Heilsauftrag des Vaters:

Qui credimus deum etiam in terris egisse et humani habitus humilitatem suscepisse ex causa humanae salutis, longe sumus a sententia eorum, qui nolunt deum curare quicquam³⁵.

Gott *kümmert* sich also um die Menschen, er will ihr Heil, und gerade deshalb sandte er seinen Sohn. Denn nur durch *ihn* lernen wir Gott kennen³⁶. Niemand anderer denn Christus bringt unsere Versöhnung mit Gott zustande, er der allein ohne Sünde ist³⁷: er ist « *dimissor delictorum* »³⁸, er ist der « *pontifex patris* »³⁹. Das ganze Leben und Wirken des Sohnes steht völlig im Heilsauftrag des Vaters⁴⁰.

Auf eines macht Tertullian immer wieder aufmerksam: das ganze Leben und Wirken des Sohnes auf Erden zeigt uns die Tatsächlichkeit seiner beiden « *substantiae* ». Das Wirken Christi auf Erden zeigt deutlich die Spuren seiner Zweiheit von *Sermo* und *Caro*. So sehen

³³ vgl. Adv. Marc. IV, 25, 7 CC 611, 12 (sic Kr.; eperchomenus M R¹).

³⁴ Vgl. dazu PETRÉ, L'exemplum chez Tertullien, p. 135-141: « L'exemple du Christ ».

³⁵ Adv. Marc. II, 16, 3 CC 493, 15.

³⁶ « Cui enim veritas comperta sine deo? Cui deus cognitus sine Christo? Cui Christus exploratus sine spiritu sancto? Cui spiritus sanctus accomodatus sine fidei sacramento? » Do Anima 1, 4 CC 782, 26s.

— Vgl. dazu vor allem auch ADVERSUS PRAXEAN passim, wo überall hervorgehoben wird: durch Christus kommen wir zum Vater; vgl. cap. 24 E 120, 14ss: Tertullian zitiert viele « Unions-Stellen » und fährt dann fort: « secundum haec enim vicarium se patris ostenderit, per quem pater et videretur in factis et audiretur in verbis et cognosceretur in filio facta et verba patris administrante ».

³⁷ vgl. De Orat. 7, 1 CC 261, 3s.

³⁸ vgl. Adv. Marc. IV, 10, 2 CC 562, 24.

³⁹ vgl. Adv. Marc. V, 9, 9 CC 691, 3.

⁴⁰ vgl. z. B., wie sich Christus in die Wüste zurückzieht: « Oportebat sermonem illic quoque videri in corpore, ubi egerat aliquando et in nube. Competebat et evangelio habitus loci, qui placuerat et legi » Adv. Marc. IV, 8, 9 CC 558, 27ss. — Das ganze Wirken des *Sermo* ist eine innerste Einheit.

No longer the letter counts but the spirit; fact takes the place of law.

With this Christ brought us a new law, that is the Evangelium. What God demanded in general now Christ teaches us in detail. But mainly the new way brings salvation to all people, not to the Jews alone: the command of love reaches out to all men.

And then Christ brought this: he taught us how to get to know the Father. Therefore Tertullian is quite justified in proclaiming : 'O Christum et in novis veterem! For if there was any division between the Old and the New Testament it could only be a division which justified its existence by becoming the springboard of all future perfection.

(Latin 9 lines)

In this sense starts with Christ a new era, 'innovata dispositio. He brings to us the new grace of God; for he is the mediator of salvation of salvation, the trustee of the will of salvation of the Father, he is *oeconomus patris*. He shows us the way to our salvation.

With this the picture is already complete, it contains all of Christ's life and work on earth: he stands fully in the service of the Father.

(Latin 3 lines)

This means that God cares for mankind, he wants man's redemption, and because of it sends his Son. For only through him can we get to know God. No other than Christ himself can reconcile man to God, for he alone is without sin; he is the dismissor delictorum, he is the pontifex patris. His whole life and work is subject to the mission given to him by the Father.

Again and again, Tertullian draws our attention to the fact that all life and work of the Son on earth brings out the fact of the actual existence of his two substantiae. The work of Christ on earth chose clearly the effects of his twofold nature the *Sermo* and *Caro*. /

wir in der Sündenvergebung Christus als Sermo⁴¹ und « imago dei »⁴²; Christus ist Gottes Sohn und wahrer Gott, da er die blutflüssige Frau heilt⁴³. Überhaupt zeigen ihn alle seine Heilungen als *Gott*⁴⁴.

Gerade die Wunderheilungen sind aber auch Zeichen der echten *Menschheit* Christi. Denn nur als echter, wirklicher Mensch heilt Christus die Kranken⁴⁵; die Szene in Nazareth zeigt die Menschheit Christi⁴⁶; im übrigen wäre sein ganzes Heilswirken als Mensch umsonst, wenn er dies, was er vorstellte, nicht auch wirklich gewesen wäre⁴⁷.

So hat beides, Sermo und Caro, in Christus zusammengewirkt, und jede der beiden « substantiae » auf die ihr eigene Weise: der Sermo hat Wunder gewirkt, das Fleisch aber hat gelitten und ist schließlich gestorben⁴⁸.

Wir können zusammenfassen: Christus ist gekommen als die Sehnsucht und Erfüllung des Gesetzes. Er hat den erneuerten Heilswillen Gottes uns gebracht und verkündet. Bei all seinem Tun und Wirken wird sichtbar die Doppeltheit von Sermo und Caro. So bleibt er trotz aller Erniedrigung, die nur das Fleisch betrifft⁴⁹, der *absolute Heils-*

⁴¹ vgl. Adv. Marc. IV, 10, 13 CC 564, 3ss.

⁴² « persona autem dei Christus dominus, unde et apostolus supra, qui est imago, inquit, dei (2 Cor. 4, 4) » Adv. Marc. V, 11, 12 CC 698, 5s.

⁴³ « Fides haec fuit primo, qua deum suum confidebat (scil. illa mulier, vgl. Luc. 8, 48) misericordiam malle quam ipsum sacrificium, qua eum deum certa erat operari in Christo, qua si eum tetigit, non ut hominem sanctum nec ut prophetam, quem contaminabilem pro humana substantia seiret, sed ut ipsum deum, quem nulla spurcitia pellui posse praesumpserat ». Adv. Marc. IV, 20, 11 CC 596, 3ss.

⁴⁴ vgl. z. B. Adv. Marc. IV, 9, 4 CC 559, 8ss.

⁴⁵ « ... ut ostenderet esse et hominem, qui delicta dimitteret » Adv. Marc. IV, 10, 13 CC 565, 12s.

⁴⁶ « Hic primum manus ei iniectas animadvertens necesse habeo iam de substantia eius corporali praefinire, quod non possit phantasma credi qui contactum ... admisserit ». Adv. Marc. IV, 8, 2 CC 556, 8ss.

⁴⁷ « Iam nunc, cum mendacium deprehenditur Christi caro, sequitur, ut et omnia, quae per carnem Christi gesta sunt, mendacio gesta sint, congressus contactus convictus ipsae quoque virtutes. Si enim tangendo aliquem liberavit a vitio vel tactus ab aliquo, quod corporaliter actum est non potest vere actum credi sine corporis ipsius veritate. Nihil solidum ab inani, nihil plenum a vacuo perfici licuit. Putativus habitus, putativus actus: imaginarius operator, imaginariae operae. Sic nec passiones Christi eius fidem merebuntur. Nihil enim passus est qui non vere est passus; vere autem pati phantasma non potuit. Eversum est igitur totum dei opus. Totum Christiani nominis et pondus et fructus, mors Christi, negatur... » Adv. Marc. III, 8, 4 CC 518, 12ss.

⁴⁸ vgl. Adv. Prax. 27 E 124, 39ss (Text siehe oben S. 225).

⁴⁹ « Ceterum in corporali habitu apud eundem prophetam vermis et non homo... (Ps. 21, 7) ... Neque interiorum qualitatem eius eiusmodi adiuncta sunt ». Adv. Marc. III, 17, 3 CC 530, 19ss.

vermittler Gottes des Vaters. Sein Wandel im Fleisch hat nur den einen Sinn, das *eine* Ziel: den Menschen das Heil zu ermöglichen⁵⁰. Deswegen hat er die Schmach des Fleisches auf sich genommen, deswegen geht er auch in das Leiden und in den Tod.

5. « CHRISTUS »

Das Heilswirken Gottes, die « oeconomia salutis », geschieht ganz und ausschließlich durch Gottes Sohn (und den Geist). Der Sohn ist der Heilsvermittler des Vaters und handelt ganz aus dessen Auftrag heraus.

Dieser theologische Grundgedanke Tertullians, der sich bisher immer stärker herauskristallisiert hat, findet seine volle Bestätigung in dem, was Tertullian unter « Christus » versteht.

Was bedeutet der Name « Christus » bei Tertullian? Das ist keine müßige Frage: Tertullian selbst hat sich Gedanken darüber gemacht, weshalb der Sohn Gottes « Christus » heißt bzw. der « Christus » ist¹.

Tertullian kommt auf diese Frage in ADVERSUS PRAXEAN zu sprechen². Gegen Praxeas will er die Zweiheit von Vater und Sohn nachweisen und bringt unter anderem auch die Bezeichnung « Christus » als Beweis für die Richtigkeit seiner These:

Itaque Christum facis patrem, stultissime, qui nec ipsam vim inspicias nominis huius, si tamen nomen est Christus et non appellatio potius: unctus enim significatur. unctus autem non magis nomen est quam vestitus, quam calcatus, accidens nomini res...³.

Der Name « Christus » ist kein eigentlicher Name⁴, sondern eher eine Bezeichnung, die auf Grund der Salbung dem Sohn Gottes verliehen wird. Gesalbt aber kann der Sohn nur von einem anderen, nämlich vom Vater sein: und deshalb sind Vater und Sohn voneinander verschieden⁵.

⁵⁰ Die Bedeutung des Lebens und Wirkens Christi auf Erden liegt also darin, daß Christus uns den Weg zum Vater zeigte und sich vorbereitete auf den Sühnetod. Von einer Heilsbedeutung des Lebens Christi *in sich* spricht Tertullian nicht.

¹ Zu « Christus » vgl. BAUER, Wörterbuch s. v. p. 1753s.

Zu Christus = Messias vgl. DTC X, 2 art. Messianisme, c. 1404ss; dort auch weitere Literatur.; — vgl. auch STRACK-BILLERBECK IV, 2 p. 790ss: « Die Welt, die Tage des Messias und die zukünftige Welt » (Exkurs).

² vgl. Adv. Prax. cap. 28 E 125s.

³ Adv. Prax. 28 E 135, 23ss.

⁴ Zum Verhältnis von Name und Wesen einer Sache vgl. oben S. 14s.

⁵ « si pater Christus est pater unctus est, et utique ab alio: aut si a semetipso, proba. sed non ita docent Acta Apostolorum... ». Adv. Prax. 28 E 125, 30ss.

We can recognise the Sermo during the forgiving of sin and the 'imago dei'; Christ proves himself to be God's son and true God when he healed the women who had lost blood since a long time. All his healings show him as God.

But the miracles of healings are also proof of the real human nature of Christ. For Christ always heals the sick with genuine humanity; the scene in Nazareth speaks of Christ's humanity; in any case his whole work of salvation would have been in vain had he himself not actually been what he represented.

Thus both Sermo and Caro worked together in Christ, and each of the two substantiae in its own way: the Sermo performs miracles, but the flesh suffered and died.

We summarise: Christ has come as the longing and the fulfilment of the law. He brought to us the renewed will of the salvation of God and taught us the same. In all his workings and doings we can recognise the double effect of the Sermo and the Caro. In this manner he remains always the absolute mediator of God, the Father, despite all humiliation which only concerns the flesh. This walk here on earth in the flesh serves only one aim: to enable man to be reconciled to God. For this end he took the shame of the flesh upon himself, and to this end he suffered and died.

5. Christ.

The work of salvation, the 'oeconomia salutis', is carried out entirely by God's Son (and the Spirit). The son is the mediator of the Father and acts under his guidance.

This fundamental theological thought which crystalises more and more, finds its full confirmation in what Tertullian understands by the word Christ.

What does the word Christ mean to Tertullian? This is no empty question: Tertullian himself thought much about it, why was the Son of God called Christ, that is what is Christ.

Tertullian writes about this question in Adversus Praxean. Contradicting Praxeas Tertullian wants to prove the individual nature of each, the Father and the Son and brings apart from some other thoughts, the word Christ as a proof for his statement:

(Latin 4 lines)

The word Christ is actually not a name, but merely a description given to the Son on grounds of his anointment, but the son can only be anointed by somebody else, that is his Father; hence Father and Son are entirely individual. /

Schon in seinem Buch AD NATIONES sprach Tertullian davon, daß die Bezeichnung « christiani » von « Salbung » herkomme und also eine völlig ungefährliche Gemeinschaft bezeichne⁶. In ADVERSUS PRAXEAN geht er nun näher darauf ein, weshalb der Sohn Gottes eigentlich diese Bezeichnung erhalten habe:

... docent Acta Apostolorum in illa exclamatione ecclesiae ad deum, Convenerunt enim universi in ista civitate adversus sanctum filium tuum quem unxisti, Herodes et Pilatus cum nationibus (Apg. 4, 27). Ita et filium dei Iesum contestati sunt et filium a patre unctum: ergo Iesus idem erit Christus qui a patre unctus est, non pater qui filium unxit⁷.

Jesus ist Sohn Gottes und vom Vater gesalbt worden; also ist « Christus » nicht der Vater, sondern der Sohn. Dies ist der « Beweis », den Tertullian aus dieser Schriftstelle zieht⁸.

Was meint Tertullian aber nun, genau betrachtet: wurde der « filius dei », der Gottes-Sohn, gesalbt; oder wurde « Iesus » gesalbt; oder wurde — eine dritte Möglichkeit — Jesus zum Sohn Gottes gesalbt? Da Tertullians Absicht hier einfach die ist, die Zweifeltätigkeit Vater-Sohn an Hand dieser Schriftstelle herauszuarbeiten, geht es ihm nur um die Gleichung Jesus = Christus. Für uns bleibt die Stelle damit zweideutig⁹.

Die nächste Schriftstelle, die Tertullian anführt, stammt ebenfalls aus der Apostelgeschichte:

⁶ « Christianum vero nomen, quantum significatio est, de unctione interpretatur... de suavitate vel bonitate modulatum est » Ad Nat. I, 3, 8 CC 14, 11.

Tertullian leitet die Bezeichnung « christiani » absichtlich nicht von « Christus » ab, damit das Christentum nicht als irgendeine Sekte erscheine, vgl. Ad Nat. I, 4, 1 CC 14, 21ss.

⁷ Adv. Prax. 28 E 125, 31ss.

⁸ Welche Art von Salbung meint hier die hl. Schrift selbst? — Vgl. dazu WIKENHAUSER, Regensburger NT (3. Aufl.) z. St. p. 67: « Mit der 'Salbung' ist hier wohl der Moment der Auferweckung Jesu gemeint, wodurch dieser zum messianischen Herrscher eingesetzt wurde ».

Die Parallel-Stelle Apg. 10, 37 (Tertullian verwendet sie nicht) nimmt deutlich Bezug auf die Taufe, vgl. WIKENHAUSER z. St. p. 123: « Besonders bedeutsam ist die Aussage, daß Gott ihn mit Heiligem Geiste und mit Kraft gesalbt habe (Anspielung auf den Titel Christus = Gesalbter), d. h. ihn mit dem Heiligen Geiste und mit Wunderkraft (bei der Taufe) für sein messianisches Amt ausgerüstet habe ».

⁹ Die Salbung selbst steht nicht im Blickfeld Tertullians; ihm geht es darum: filius dei = unctus, und zwar vom Vater; also sind zwei. Ob er als filius dei gesalbt wurde (im Sinne einer « ewigen » Salbung), ist hier nicht gesagt.

Sic et Petrus: Firmissime itaque cognoscat omnis domus Israel quod et dominum et Christum, id est unctum, fecerit cum deo, hunc Iesum quem vos crucifixistis (Apg. 2, 36)¹⁰.

Gott hat den Iesus, den die Juden kreuzigten, zum Herrn und zum « Christus » gemacht. Die Stelle spricht also eindeutig von einer Salbung des fleischgewordenen Wortes Gottes. Zum « Christus » gemacht hat Gott seinen Sohn erst, da er im Fleisch war. Dies zeigt auch eine Stelle aus dem gleich anschließenden Kapitel 29:

Dicendo denique, Christus mortuus est — id est unctus, — id quod unctum est mortuum ostendit, id est carnem¹¹.

Gestorben ist das « christifizierte » Fleisch; eindeutig geschah daher die Salbung in oder nach der Fleischwerdung des Wortes.

Auch in ADVERSUS MARCIONEM spricht Tertullian von der Bezeichnung « Christus ». Hier ist er etwas ausdrücklicher: es ist nicht möglich, so argumentiert er gegen Marcion¹², daß sowohl der Sohn des Creator als auch der Gesandte des guten Gottes « Christus » heißt; es kann nicht zwei « Christusse » geben, denn es handelt sich hier um eine *Amtsbezeichnung*, um einen *Auftrag*:

Dei enim nomen, quasi naturale divinitatis, potest in omnes communicari, quibus divinitas vindicatur... Christi vero nomen, non ex natura veniens sed ex dispositione, proprium eius efficitur, a quo dispositum invenitur, nec in communicationem alii dei subiacet, maxime aemulo et habenti suam dispositionem¹³.

Der « gute Gott » Marcions kann seinen Gesandten nicht « Christus » nennen, weil dieser Titel Eigentum dessen ist, dem Gott ihn gegeben hat. Dieser Titel « Christus » wird von Gott « disponiert », er wird zugeteilt.

Diese Stelle legt die Vermutung nahe, daß die Salbung des Sohnes

¹⁰ Adv. Prax. 28 E 125, 37ss; — Vgl. die anderen Schriftstellen, die Tertullian anschließend daran anführt: 1 Jo. 2, 22; 1 Jo. 5, 1; 1 Jo. 1, 3; Röm. 1, 8; Gal. 1, 1.

¹¹ Adv. Prax. 29 E 127, 10ss; — siehe dazu auch unten S. 249.

¹² vgl. Adv. Marc. III, 15 CC 527s.

¹³ Adv. Marc. III, 15, 2 CC 527, 23ss; — So bezieht sich die « communicatio nominum » zwischen Vater und Sohn nicht auf den Titel « Christus », vgl. Adv. Prax. 17 E 110, 17ss.

Already in his book Ad Nationes, Tertullian speaks of the fact that the description 'christiani' is being derived from the word anointment, and also describes an entirely innocent relationship. In Adversus Praxean he describes more in detail why actually the son of God received this description:

(Latin 6 lines)

Jesus is the Son of God and has been anointed by the Father; therefore Christ is not the Father of the Son. This is the proof which Tertullian derives from this passage.

But what does Tertullian mean exactly: was the 'filius dei' anointed, the God's Son: or was Jesus anointed; or a third possibility - was Jesus being anointed to become the Son of God? With this passage Tertullian simply means to establish the dual nature of Father-Son, he simply means to point out here that Jesus = Christ. So as far as we are concerned this passage remains with a twofold meaning.

The next passage mentioned by Tertullian, also comes from the history of the apostles.

(Latin 3 lines)

God made that very same Jesus, who was crucified by the Jews to be Lord and Christ. The passage therefore speaks unmistakably of an anointment of that word of God which had become flesh. God made his son Christ only after the son had become flesh. A passage from the succeeding chapter No. 29 also speaks of the same idea:

(Latin 2 lines)

Only the Christlike flesh died; it is therefore quite clear that anointment took place when the word just became flesh or just after it ended the flesh.

In Adversus Marcionem Tertullian also speaks of the description Christ. Here he goes into more detail: he argues that it is not possible that the Son of the creator as well as the arbiter of the good God received the title Christ; there are no two Christs, for the word Christ serves here as a title of a man who comes with a mission.

(Latin 5 lines)

The good God Marcions cannot call his arbiter Christ, since this is the property of the one and only one that has been sent by God. This title of Christ is given only by God, that is, it is being assigned by God alone.

This passage hints at the fact, that the anointment of the Son/

Gottes zum « Christus » *einen Auftrag* bedeutet, eine Aufgabe, eine Mission. Wir können schon hier mit Recht an *die* Mission des Wortes denken: die Heilsvermittlung.

Im gleichen Kapitel spricht nun Tertullian davon, daß Marcions « Christus » diesen Titel auch deshalb nicht führen könne, weil er etwas damit vortäusche, was er in Wirklichkeit gar nicht besitze:

At nunc substantiam respuit, cuius nomen accepit, etiam substantiam probaturus ex nomine. Si enim Christus unctus est, ungui (autem)¹⁴ utique corporis passio est, qui corpus non habuit ungui omnino non potuit; qui ungui omnino non potuit Christus vocari nullo modo potuit¹⁵.

Eindeutig wird hier ausgesagt: die « Salbung » ist am Wort Gottes im Fleisch geschehen. Der Text legt nahe, daß diese « christificatio » nicht *in*, sondern *nach* der *Geburt* geschehen sei (qui corpus non habuit ungui... non potuit). Eine « ewige Salbung » ist nach diesem Text jedenfalls ausgeschlossen. Tertullian denkt also, wenn er von « Christus » spricht — zumindest wenn er an dessen « Salbung » denkt — dabei an das menschengewordene Wort Gottes.

* * *

Nun spricht Tertullian jedoch sehr häufig von « Christus » schon in Verbindung mit dem *Alten* Testament¹⁶, ja sogar schon von der Hilfe des « Christus » bei der Welterschöpfung:

Sed et in antecedentibus operibus mundi quomodo scriptum est? primum quidem, nondum filio apparente: Et dixit deus Fiat lux (Gen. 1, 3) ... exinde autem in sermone, Christo adsistente et administrante, deus voluit fieri et deus fecit...¹⁷.

Da Gott den Sohn noch nicht aus sich entlassen hatte, fand mit dem Sprechen Gottes auch die Wort-Geburt statt, und das Wort wurde damit Sohn¹⁸. Daraufhin half ihm der « Christus » beim Schöpfungswerk: muß man hier nicht an eine Salbung des Wortes *zur* Mitwirkung am Schöpfungswerk denken?¹⁹

¹⁴ autem addidit Kr.

¹⁵ Adv. Marc. III, 15, 6 CC 528, 22ss.

¹⁶ So passim, vgl. oben S. 95ss.

¹⁷ Adv. Prax. 12 E 102, 4ss.

¹⁸ siehe dazu oben S. 155ss.

¹⁹ So BENDER, Geist p. 116 im Anschluß an Adv. Prax. 12 E 101, 30

Aber Tertullian spricht nirgends von einer solchen Salbung. Er gebraucht die Bezeichnung « Christus » ganz unbefangen auch vom Wort Gottes, das noch nicht Fleisch geworden ist²⁰. Er meint also damit einfach den *Sohn Gottes*. « Christus » ist für ihn gleichbedeutend mit « filius dei », ohne daß er dabei auf die tatsächlich erst *nach* der Fleischwerdung erfolgende « christificatio » reflektiert.

Parallel zu « Christus », aber immer nur vom fleischgewordenen Wort Gottes verstanden, spricht Tertullian auch von « Jesus »; er gibt auch die Herkunft beider Bezeichnungen an:

Quorum nominum alterum est proprium quod ab angelo impositum est, alterum accidens quod ab unctione convenit, dum tamen Christus filius sit, non pater²¹.

« Jesus » ist also wirklicher Eigenname des fleischgewordenen Wortes²². Tertullian gebraucht diesen Namen nicht gern. Er fürchtet wohl ein Mißverständnis im Sinne der Gegner, so als ob Jesus nicht *zugleich* auch der « Christus » sei²³. Für ihn bezeichnet der eine *und* der andere Name den Sohn Gottes:

Et habes (per)²⁴ totum instrumentum eius quae in hunc modum pronuntiant et duos proponunt deum patrem et dominum nostrum Iesum Christum filium patris, et Iesum ipsum esse Christum, in altero quoque nomine dei filium²⁵.

Jesus selbst ist der Gesalbte²⁶; « Christus » ist nur eine andere Bezeichnung für den Sohn Gottes. Ob also « Iesus » oder « Christus »,

²⁰ Auch SPINDELER, Cur verbum caro factum p. 87s, weist hin auf die Tatsache des unbefangenen Gebrauches von « Christus » auch vor der incarnatio. Er nennt sie eine « Verwechslung » und hält sie für sehr verhängnisvoll: sie leistete nach ihm dem ARIANISMUS Vorschub (p. 78s).

Eine « Verwechslung » liegt hier *nicht* vor, eher eine Achtlosigkeit, die jedoch begründet ist: das Wort Gottes ist von Anfang an zur Fleischwerdung bestimmt; der Heilsplan Gottes liegt von Anfang an fest.

²¹ Adv. Prax. 28 E 126, 17ss.

²² Auses, der Sohn (vgl. Num. 13s), erhält den Namen « Jesus » im Hinblick auf den Namen des Herrn; vgl. Adv. Marc. III, 16, 3ss CC 529s.

²³ « (adversarii)... qui alium faciunt Christum alium Iesum... » Carn. Christi 24 E 78, 17s.

Tertullian bemüht sich deshalb stets zu zeigen, daß Iesus zwar Mensch, aber zugleich Gott sei, vgl. Res. Mort. 51, 1 CC 993, 6ss: « ... cum illic adhuc sedeat Iesus ad dexteram patris, homo, etsi deus, Adam novissimus, etsi sermo primarius, caro et sanguis... ».

²⁴ per suppl. Kr.; totum instrumentum P M F R¹; tota instrumenta R² vulgo.

²⁵ Adv. Prax. 28 E 126, 9ss.

²⁶ « et sive Iesus tantummodo positum est, intellegitur et Christus quia Iesus

of God to be Christ means that the bearer of this title came to form a duty, a mission. We are right to think already here of the mission of the word, the mission to bring salvation.

In the same chapter Tertullian points out, that Marcions Christ could not have this title since he would pretend to have something what in reality he did not possess:

(Latin 5 lines)

Quite clearly it is being said here: the anointment of the word of God took place in the flesh. The text also tries to bring near that this christification took place not at the birth of Jesus but afterwards (qui corpus non habuit ungui..non potuit). According to this passage an eternal anointment is excluded. Therefore, when Tertullian thinks of Christ,-that is when he thinks of his anointment - then he means the incarnate word of God.

But Tertullian speaks of Christ already in connection with the Old Testament, yes already of Christ being present at the creation of the earth:

(Latin 4 lines)

Since the Son had not yet proceeded from the Father, the birth of the word took place with God himself being one who speaks here. After this the Christ was participant in the creation: could one therefore assume that anointment took place in order to enable the Son to take part in the creation?

But Tertullian speaks nowhere of such an anointment. He simply uses the word Christ quite innocently, also when he talks about the word of God who has not become flesh yet. Therefore he simply means the Son of God. The word Christ to him is equal with 'filius dei', without him reflecting on the fact that christification took place after the word entered the flesh.

Tertullian also uses the name Jesus in the same way as he uses the word Christ; but only when the name Jesus refers to the word of God that has become flesh; he also gives the origin of both words:

(Latin 3 lines)

Jesus is the real name of the word in the flesh. Tertullian does not like to use this name. The reason for this might be that he fears a misunderstanding in the minds of his opponents, who might say that the man Jesus was not at the same time Christ. For Tertullian both words refer to the son of God:

(Latin 4 lines)

Jesus himself is the anointed one; Christ is only another description for the Son of God. Therefore, Jesus or Christ/

immer ist derselbe damit gemeint: der Sohn Gottes, der Sohn des Vaters²⁷.

Da nun eindeutig feststeht, daß die «Salbung» des Sohnes Gottes am fleischgewordenen Wort Gottes geschah, erhebt sich die Frage: *wann* ist die geschah, und *warum*? — Die Beantwortung dieser Frage ist nicht leicht, da Tertullian nirgends ausdrücklich davon spricht. Doch finden sich verschiedene Andeutungen, z. B. in seinem Buch über die Taufe:

Exinde egressi de lavaero perungimur benedieta unctione de pristina disciplina qua ungui oleo de cornu in sacerdotium solebant ex quo Aaron a Moyse unctus est (vgl. Exod. 30, 30; Lev. 8, 12); unde christi dieti a chrismate quod est unctio quae (et)²⁸ domino nomen adeomodavit, facta spiritalis quia spiritu unctus est a deo patre, sicut in Actis: Collecti sunt enim (vero)²⁹ in ista civitate adversus sanctum filium tuum quem unxisti³⁰.

Die Salbung der Täuflinge unmittelbar nach der Taufe³¹ geschieht nach dem Vorbild des Alten Testaments. Nur eines hat sich dabei geändert: die Bedeutung der Salbung ist vom Körperlich-Greifbaren ins Geistige verwandelt worden³². Dies ist geschah, weil auch der Herr gesalbt wurde, und zwar vom Geist.

unctus est, sive solummodo Christus, idem est et Iesus quia unctus est Iesus» Adv. Prax. 28 E 126, 14ss.

²⁷ Doch wird durch die beiden Namen der «duplex ordo» angedeutet, vgl. Adv. Marc. III, 7, 6 CC 517, 19s.

²⁸ et Brf.; etiam Refoulé.

²⁹ vero om. Tert.

³⁰ De Bapt. 7, 1 CC 282, 1ss; — vgl. dazu vor allem den Kommentar von REFOULÉ; — vgl. auch AMANN, L'ange du baptême.

³¹ vgl. dazu die Ἀποστολικὴ παράδοσις von HIPPOLYT: «... Et sic tertia vice baptizetur. Et postea cum ascenderit, unguatur a presbytero de illo oleo, quod sanctificatum est, dicente 'Ungeo te oleo sancto in nomine Jesu Christi'. Et ita singuli detergentes se iam induantur...» HAULER, Didascaliae apostolorum fragmenta veronensia latina p. 111.

Eine zweite Salbung findet dann nach dem Einzug in die Kirche durch den Bischof statt, vgl. ebda.

Vgl. dazu AMANN, L'ange du baptême p. 208: Die remissio peccatorum, die durch die Taufe geschieht, ist zu trennen von der infusio spiritus Sancti.

— Zum Ganzen vgl. HANSSSENS, Hippolyte, p. 442-443.

³² «Sic et in nobis carnaliter currit unctio sed spiritaliter proficit, quomodo et ipsius baptismi carnalis actus quod in aqua mergimur, spiritalis effectus quod delictis liberamur». De Bapt. 7, 2 CC 282, 8ss.

Ist diese Salbung durch den Geist, die der Vater am menschengewordenen Wort vornahm, nach der Taufe am Jordan geschahen? Der ganze Kontext unserer Stelle spricht für diese Annahme³³. Zudem erwähnt Tertullian, der anschließend von der Herabkunft des Geistes auf die Neugetauften spricht, ausdrücklich die Taube:

Tunc ille sanctissimus spiritus super emundata et benedieta corpora libens a patre descendit superque baptismi aquas tanquam pristinam sedem recognoscens³⁴ conquiescit columbae figura delapsus in dominum...³⁵.

Wir können also mit Recht annehmen, daß die Salbung des Sohnes durch den Vater zum «Christus» unmittelbar nach der Taufe im Jordan stattfand. Eine Bestätigung bringt uns das Buch ADVERSUS JUDAEOS³⁶, das uns auch Aufschluß gibt über den eigentlichen Grund dieser Salbung:

Baptizato enim Christo, id est sanctificante aquas in suo baptizate, omnis plenitudo spiritalium retro charismatum in Christo cessavit signante visiones et prophetias omnes, quas adventu suo adimplevit³⁷.

Unmittelbar nach der Taufe Jesu sammelte sich all die Fülle des Geistes aus dem Alten Testament in Christus (cessavit = incessavit). Damit hörte alle Prophetie des Alten Testaments auf: Christus ist so das wirkliche Ende des Alten Testaments und der Beginn des Neuen Bundes.

Dieser Gedanke kommt ebenfalls bei der Interpretation der Schriftstelle über das «Ärgernis des Johannes» zum Ausdruck³⁸. Den

³³ Im Text scheint eine direkte Parallele angedeutet zu sein zwischen der Taufe der Gläubigen und der Taufe Christi; ferner ist die Rede von einer «carnalis unctio» mit geistiger Bedeutung. Deshalb kann mit gutem Recht auf die Salbung des menschengewordenen Wortes geschlossen werden; auch der weitere Kontext bestätigt dies, siehe oben.

³⁴ Christus hat durch seine Taufe die Wasser geheiligt und sie damit in den Zustand versetzt, in dem sie zu Beginn der Schöpfung sich befanden, vgl. Adv. Jud. 8, 14 CC 1362, 106ss.

³⁵ De Bapt. 8, 3 CC 283, 12ss.

³⁶ Das Buch wurde geschrieben zwischen 198 und 204 (?); — Die meisten Kritiker halten wenigstens die Kapitel 1 - 8 für echt tertullianisch, die übrigen sind möglicherweise von anderer Hand.

— Auf die Kontroverse über die Echtheit der capp. 9-14 braucht hier nicht eingegangen werden.

³⁷ Adv. Jud. 8, 14 CC 1362, 106ss.

³⁸ Gemeint ist damit Matth. 11, 3 (= Luc. 7, 19) die Frage des Täufers: «Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen anderen warten?» —

which ever word might be used, meant by it is always the same: the Son of God, the Son of the Father.

Since it has been established that the Son of God who entered the flesh has been anointed, the question arises when and why did this happen? To answer this question is not easy, since Tertullian does not mention it anywhere. But we can find hints at this question, as for instance in his book about baptism.

(Latin 7 lines)

The anointment of the baptised ones takes place immediately after baptism, according to the method described in the Old Testament. Only one thing has changed now: the word anointment has undergone a change of meaning from the tangible and solid state to the spiritual. This happened because of one Lord's baptism who was baptised by the Holy Ghost.

This anointment through the Spirit, which the Father undertook with his incarnate Son, did it have some precedent in the baptism in the Jordan? The whole context of this passage speaks for this fact. Apart from that, Tertullian who subsequently speaks of the coming down of the Holy Ghost to the newly anointed one talks about baptism as follows:

(Latin 4 lines)

Therefore we would be correct in assuming that the anointment of the Son by the Father to become Christ took place immediately after the baptism in the Jordan. We do find confirmation about this in the book Adversus Judaeos, which also gives us the actual reason for anointment:

(Latin 4 lines)

Immediately after the baptism of Jesus all abundance of the Holy Spirit of the Old Testament came down on Christ (cessavit = incessavit). With this all prophecy in the Old Testament ceased; hence Christ indeed is the end of the old Testament and the beginning of the new covenant.

This thought finds expression too in the interpretation of the spiritual passage talking about the anointment of St. John.
This/

Gegnern war diese Stelle ein willkommener Anlaß für ihre « Lehre » von der Trennung des Alten und Neuen Bundes: Johannes habe eben als Vertreter des alttestamentlichen Gottes Ärgernis genommen an dem Gesandten des Guten Gottes³⁹.

Tertullian bestreitet nun nicht die Tatsache des Ärgernisses, erklärt den Sachverhalt jedoch anders:

Sed 'scandalizatur Iohannes auditis virtutibus Christi, ut alterius'. — At ego rationem scandali prius expediam, quo facilius haeretici scandalum explodam. Ipso iam Domino virtutum, Ser-mone et Spiritu Patris, operante in terris et praedicante necesse erat portionem spiritus sancti, quae ex forma prophetici moduli in Iohanne egerat praeparaturam viarum dominicarum (vgl. Mal. 3, 1), abscedere iam ab Iohanne, redactam scilicet in Dominum ut in massalem suam summam. Itaque Iohannes, communis iam homo et unus de turba, scandalizabatur quidem qua homo, sed non qua alium Christum sperans vel intellegens...⁴⁰.

All der Geist des Alten Testaments — auch der Anteil, den Johannes besaß — mußte im Sohne Gottes, dem Wort und Geist des Vaters, zusammengefaßt werden, weil er ihn brauchte für sein Werk.

Wir gehen nun sicherlich nicht fehl in der Annahme, daß die Salbung zum « Christus » eben in der « Fülle » des Geistes besteht, die sich unmittelbar bei oder nach der Taufe auf den Sohn Gottes herabläßt. Die Taube, die herniederschwebte, sollte diese Fülle des Geistes in « Christus » offenbaren⁴¹.

Ein wichtiges Ergebnis ist dabei für uns, daß es sich bei dieser « christificatio » nicht um eine Eigenvollkommenheit, um eine Vervollkommnung des Sohnes Gottes selbst handelt, sondern um die Fülle des Geistes zur Durchführung des Heilsauftrages Gottes des Vaters: operante in terris et praedicante necesse erat...

Im Zusammenhang mit Isaias 11, 1-2 spricht Tertullian einmal deutlich davon:

Pronuntiavit Esaias: prodibit virga de radice Iesse, et flos ascendet de virga, et requiescet super eum spiritus dei. Dehinc species eius enumerat: spiritus sapientiae et intellegentiae, spiritus consilii et valentiae, spiritus agnitionis et religionis, spiritus eum

Tertullian spricht davon in Adv. Marc. IV, 18, 4 CC 589, 11ss; — De Orat. 1, 3 ed. Diercks 17, 16ss; — De Bapt. 10, 5 CC 285, 26ss.

³⁹ Vgl. zum Ganzen ORBE, El escándalo del Bautista. — Hier kann nicht näher darauf eingegangen werden.

⁴⁰ Adv. Marc. IV, 18, 4ss CC 589, 11ss; vgl. Orat. 1, 3.

⁴¹ In Adv. Val. 3, 4 CC 754, 6s ist die Taube einfach Symbol Christi.

replebit timoris dei (Is. 11, 1-2)... in quo Christo consistere haberet tota substantia spiritus, non quasi obventura illi, qui semper spiritus dei fuerit, ante carnem quoque, — ne ex hoc argumenteris prophetiam ad eum Christum pertinere, qui ut homo tantum ex solo censu David postea consecuturus sit dei sui spiritum, — sed quoniam exinde, quo florisset in carne sumpta ex stirpe David, requiescere in illo haberet omnis operatio gratiae spiritalis et cessare et finem facere, quantum ad Iudaeos⁴².

All die Gaben des Geistes, von denen Isaias spricht, werden dem Sohne Gottes zuteil, nicht damit er Sohn Gottes wird, sondern obwohl er immer schon Gottes Geist war und ist. Sie werden ihm zuteil für seine Aufgabe. Diese besteht in nichts anderem, als diesen Geist wiederum auszuteilen⁴³, um dadurch das Heil zu wirken.

Wir sehen also: die Salbung des menschgewordenen Wortes Gottes zum « Christus » bestätigt in hervorragender Weise das, was sich bisher schon ergab: das Heilswirken Gottes geschieht ganz durch den Sohn. Dieser empfängt, als menschgewordener Sermo, allen vorhandenen Geist⁴⁴ und ist so der « Christus », der im und mit Geist Gesalbte. Damit ist der fähig, den Menschen das Heil zu verkünden und zu bringen. Wenn er seine Mission auf Erden dann beendet haben wird, fährt er auf in den Himmel und sendet die « vicaria vis » des heilbringenden Geistes von dort herab⁴⁵.

⁴² Adv. Marc. V, 8, 8 CC 686, 1ss.

⁴³ Vgl. Adv. Marc. V, 8, 7 CC 687, 5ss: « Et utique si in novissimos dies gratiam spiritus creator repromisit, Christus autem spiritalium dispensator in novissimis diebus apparuit... ».

— Vgl. dazu auch unten S. 264ss.

⁴⁴ Das Erbe der Stoa, eine gewisse « materielle » Vorstellung dieses Geistes, ist auch hier deutlich spürbar, vgl. oben: « ... ut in massalem suam summam... ».

⁴⁵ Siehe dazu unten S. 264ss.

passage presented a welcome opening for Tertullian's opposers to prove their ideology of the division of the Old and the New covenant who claim that John a representative of the God of the Old Testament took grievances on the arbiter of the good God.

Tertullian does not deny these grievances, but relates their context as follows:

(Latin 10 lines)

All Spirit of the Old Testament - also the part who was in John - had to be gathered up in the Son of God, the word of the Spirit and the Father, since this was essential for his work.

Therefore we cannot be wrong in assuming that Christ's anointment derives its full meaning by the abundance of the Spirit descending down to the Son of God, either during or after the baptism. The dove who came down is the symbol of this abundance in spirit, all accumulating in Christ.

A most important point remember is, that this christification does not represent a glorification of his own self, but an expression of the perfection of the Son of God, but an expression of the abundance of all the Holy Spirit in order to assist the realisation of the plan of salvation by God the Father: operante in terris et praedicante necesse erat...

Referring to Isaiah 11, 1-2, Tertullian once talks about it :

(Latin 12 lines)

All gifts of the Holy Spirit mentioned here by Isaiah become the gifts of the Son of God, not in order to make him God's son, but because he always was and always will be God's Spirit. They become his gifts so that he can accomplish his task being nothing else than to make us partakers of the Spirit of the Holy Ghost in order to work out our salvation.

Thus we see: the anointment of the word of God to make him Christ confirms in a grandiose way all that that has been worked out so far: salvation of God is made possible by the son alone. As incarnate sermo he receives all Spirit in existence and thus becomes Christ the spiritual one, and the one in Spirit. In this way, he is able to proclaim and to bring salvation. Once having finished his mission on earth he ascends to heaven and sends from there the vicaria vis of the redeeming Spirit.

TEIL V

KRÖNUNG UND ABSCHLUSS DES HEILSWIRKENS GOTTES DURCH DEN SOHN

Das Heilswirken Gottes durch seinen Sohn kennt einen Anfang, eine Mitte und eine abschließende Krönung. Vom Beginn des Heilswirkens Gottes durch das Sprechen des Wortes war schon die Rede, ebenso von dessen Mitte, der Wortgeburt im Fleisch. Der abschließende Höhepunkt dieses ganzen Heilswirkens ist jedoch Tod, Auferstehung und Rückkehr des menschengewordenen Wortes, des Sohnes Gottes. Davon soll hier die Rede sein.

Gerade das Sterben und die Auferstehung des Sohnes zeigt uns mit aller Deutlichkeit das *Heilswirken* Gottes und dessen letztes und Grundmotiv, die *Liebe Gottes des Vaters zu uns Menschen*.

PART V.

The Crowning and the finale or Conclusion of the Work of Salvation
through the Son.

The work of salvation of God through his Son, knows a beginning and middle and a final conclusion. We already mentioned the beginning of the work of salvation by God himself expressing the word, also the middle concerning the birth of the word into flesh. But the final climax of all this work of redemption consists in death, ascension and the coming down again of the incarnate word, Son of God. This is what has to be discussed now.

It is just the dying and the ascension of the Son which shows us with all clarity the redemption of God and with this his basic idea, the love of God the Father to all mankind. /

1. KAPITEL

LEBEN DURCH DES SOHNES TOD UND AUFERSTEHUNG

1. LEIDEN UND STERBEN DES SOHNES ALS URSACHE UNSERER ERLÖSUNG

Einen besonders wichtigen Platz im Heilswirken Gottes durch den Sohn nimmt Christi Leiden und Sterben ein. Denn dadurch erst wurde es möglich, den gefallen Menschen zu dem Zustand zurückzuführen, in dem er sich vor seinem Abfall von Gott befand. Die Erlösung des Menschen konnte nicht geschehen ohne des Sohnes Leiden und Tod.

Vom Leiden und Sterben Christi berichtet klar und eindeutig schon das ALTE TESTAMENT, vor allem die Psalmen:

*Si adhuc quaeris dominicae crucis praedicationem, satis iam tibi potest facere vicesimus primus psalmus, totam Christi continentens passionem ...*¹.

Vorbilder für Christi Leiden und Tod sind vor allem Isaak, der das Opferholz trägt², dann Joseph, der so viel Schmach von seinen eigenen Brüdern erdulden mußte³, ferner auch Moses, der mit ausgespannten Armen betet⁴. Auch die Erhöhung der Schlange in der Wüste weist hin auf Christi Tod⁵.

Dieser Tod Christi ist so schimpflich und ehrlos, daß er im Alten Bund nur verhüllt und in Bildern angedeutet werden konnte⁶. Im

¹ Adv. Marc. III, 19, 5 CC 533, 22ss. — Als Leidensweissagungen verwendet Tertullian ferner Ps. 95, 10; dann Deut. 21, 23; Deut. 33, 17; Exod. 17, 10-13; Is. 57, 2; Is. 53, 12; Jerem. 11, 19 und andere mehr; vgl. Adv. Marc. III, 19 CC 533; vgl. auch (von Tertullian?) Adv. Jud. 10 CC 1374ss.

² Vgl. Adv. Marc. III, 18, 2 CC 531, 11s: «Itaque imprimis Isaac, cum a patre in hostiam deditus lignura sibi portaret ipse, Christi exitum iam tunc denotabat, in victimam concessi a patre et lignum passionis suae haulantis».

³ Vgl. Adv. Marc. III, 18, 3 CC 133, 13ss.

⁴ Exod. 17, 10-13; vgl. Adv. Marc. III, 18, 6 CC 532, 14ss.

⁵ Vgl. Adv. Marc. II, 22, 1 CC 499, 23ss.

⁶ «Et utique vel maxime sacramentum istud figurari in praedicatione oportebat, quanto incredibile, tanto magis scandalo futurum, si nude praedicaretur, quan-

CHAPTER I.

Life through the Death of the Son and Ascension.

1. Suffering and Death of the Son as basis for our salvation.

Christ's suffering and death takes a particularly important place in the redeeming work of God through the Son. Since only because of it, it became possible to reinstate fallen man to where he had been before he departed from God. Redemption of man could not come about without the Son's suffering and death.

Already the Old Testament, the psalms in particular, tell of the suffering and death of Christ.

(Latin 3 lines)

Comparisons for Christ's suffering and death are mainly to be found in Isaac who carried the wood of sacrifice, then Joseph who suffered much shame because of his brothers, also Moses who prayed with outstretched arms. Also the elevation of the talking serpent in the desert points to Christ's death.

This death of Christ is so deplorable and dishonourable that in the old covenant it is only hinted at in disguised manner or parables./

übrigen ist er noch schimpflicher als die Geburt des Wortes im Fleisch⁷.

Und doch: Christus ist *wirklich* gestorben, so unglaublich es auch klingt. Wir müssen diese Wahrheit im Glauben annehmen:

Quid destruis necessarium dedecus fidei? quodcunque deo indignum est mihi expedit ... crucifixus est dei filius: non pudet, quia pudendum est. et mortuus est dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est. et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile⁸.

Dieser Text zeigt uns den echten, den leidenschaftlichen Tertullian, dem es nicht um die Freude an Gegen-Sätzen zu tun ist⁹, sondern allein um die *Wahrheit*, um die ganze Wahrheit des Christentums. Denn auch der Apostel muß, wenn auch nur notgedrungen, diese paradoxe Wahrheit bekennen:

Sufficiat Christum filium dei mortuum dici, et hoc quia ita scriptum est. nam et apostolus, non sine onere pronuntians Christum mortuum, adiecit secundum scripturas (1 Cor. 15, 3), ut duritiam pronuntiationis scripturarum auctoritate molliret et scandalum auditori everteret¹⁰.

Nur weil es so geschrieben steht, müssen wir bekennen: der *Sohn Gottes* ist gestorben. Wir sehen also auch hier im Vordergrund des Leidens und Sterbens das *Wort*, den Sohn *Gottes*, und nicht zunächst den Menschen Jesus Christus. Dieses theologische Denken vom göttlichen *Sermo* im Fleisch können wir gerade hier sehr gut beobachten¹¹.

Quoniam cum duae substantiae censeantur in Christo Iesu, divina et humana, constet autem immortalem esse divinam, ut mortalem quae humana sit, apparet quatenus eum mortuum dicat,

toque magnificentum, tanto magis obumbrandum, ut difficultas intellectus gratiam dei quaereret». Adv. Marc. III, 18, 2 CC 531, 7ss.

⁷ « Quid enim indignius deo, quid magis erubescendum, nasci an mori, carnem gestare an crucem, circumcidi an suffigi, educari an sepeliri, in praesepe deponi an in monumento recondi ... aufer hoc quoque, Marcion, immo hoc potius! » Carn. Christi 5 E 16, 2ss.

⁸ Carn. Christi 5 E 18, 18ss.

⁹ Vgl. dazu oben S. 209 Anm. 48.

¹⁰ Adv. Prax. 29 E 127, 1ss.

¹¹ In ADVERSUS PRAXEAN cap. 29, das im Folgenden nun näher betrachtet werden soll, ist freilich das *Hauptanliegen* Tertullians ein anderes: der Nachweis der *Zweiheit* Vater-Sohn gerade vom Tode Christi her. Doch wird dieser Nachweis geführt auf der Grundlage des Heilswirkens Gottes durch den Sohn.

id est qua carnem et hominem et filium hominis, non qua spiritum et sermonem et dei filium¹².

Eindeutig weist Tertullian das Leiden und den Tod allein der *caro* und dem « homo » zu, selbst wenn nach der Schrift vom « Tode Christi, des Sohnes Gottes » gesprochen werden muß¹³. Denn es ist ja der « Gesalbte », der gestorben ist:

Dicendo denique, Christus mortuus est — id est unctus — id quod unctum est mortuum ostendit, id est carnem¹⁴.

Im Hintergrund dieser Auffassung — die die Einheit des *Sermo* mit der *Caro* zu zerreißen scheint — steht das *eine* große Anliegen Tertullians: die *Transzendenz* Gottes¹⁵. Diese Transzendenz erfordert absolute Leidensunfähigkeit, und deshalb ist auch die Zwischenlösung MARCIONS — als habe der Vater *im* Sohn mitgelitten — unmöglich; denn da Gott eben nur und ausschließlich *Gott* ist, bedeutet auch ein « Mit-Leiden » das Ende dieser seiner Gottheit¹⁶.

Nun aber erhebt sich die Frage: hat nicht der *Sermo* gelitten, da seine *Caro* litt — und damit der Vater, der ja « una substantia » mit ihm ist?! Marcion, der diese Frage stellt¹⁷, erhält die Antwort in einem Bild:

Nam et fluvius si aliqua turbulentia contaminatur, quanquam una substantia de fonte decurrat nec secernatur a fonte, tamen

¹² Adv. Prax. 29 E 127, 6ss; — vgl. Adv. Marc. V, 17, 15 CC 716, 16ss.

¹³ Vgl. 1 Cor 15, 3.

¹⁴ Adv. Prax. 29 E 127, 10ss.

¹⁵ Vgl. ORBE, La muerte p. 499 Anm. 132, der darauf hinweist, daß sowohl die Valentinianer als auch die Kirchenschriftsteller mit allen « gewagten » Formulierungen — vor allem in unserem Zusammenhang — nur die absolute Transzendenz Gottes wahren wollten:

« Die ersten christlichen Schriftsteller haben nicht immer die genaue Terminologie in Bezug auf die personale Einheit in Christus getroffen. Ebenso wie Tertullian gaben auch die Alexandriner Clemens und Origenes die personale Einheit zu. Und von dieser Überzeugung her sprachen sie auch von Geburt, Leiden und Tod Christi. Um jedoch die Leidensunfähigkeit des Wortes in seiner Menschwerdung und dem Leben auf Erden zu wahren, unterstrichen sie seine Tätigkeit und seine Leidensunfähigkeit gerade als Gott. Durch die mythische Sprache der Valentinianer hindurch bemerkt man ebenso das Bemühen, die Transzendenz der göttlichen Person als solcher zu wahren ».

¹⁶ « Scilicet directam blasphemiam in patrem veriti, diminui eam hoc modo sperant, concedentes iam patrem et filium duos esse, si filius sic quidem patitur pater vero compatitur. Stulti et in hoc ». Adv. Prax. 29 E 127, 23ss.

¹⁷ « Sed quomodo filius passus est si non compassus est et pater? » Adv. Prax. 29 E 127, 31s.

All together it is even more degrading than the birth of the word into flesh.

And yet, Christ really died for us however unbelievable this may seem. We have to accept this truth in firm belief:

(Latin 5 lines)

This text shows us the genuine and passionate Tertullian who is less concerned with contradiction but rather more with the recognition of the truth, the whole truth of Christianity. Even the Apostle, when really put under pressure had to submit to the paradoxical truth given here in this Latin quotation. Since it is written here we too have to admit God's Son did die. Here too we see first and foremost in the suffering and death of the word, the Son of God and not so much the human Jesus Christ. Here in particular we can recognise the theological thinking of the divine Sermo in the flesh:

(Latin 5 lines)

Even though the scriptures talk of the death of Christ, the Son of God, Tertullian points out that the suffering and death have to be referred to the Caro and to the 'homo' alone. For after all it is the anointed one who died.

(Latin) 2 lines)

The actual reason of this apparent rapture of unity between Sermo and Caro is Tertullian's great concern: the transcendency of God. This transcendency requires the absolute impossibility to suffer and this is why Marcion's theory does not hold good. - his attempts to make it appear as if the Father suffered with his Son - for since God is God exclusively a suffering with anyone would indicate the end of his divinity.

But now another question arises, did the son Sermo suffer since his Caro did - and because of this, did the Father suffer too - after all it has been stated that the Father is 'una substantia' with his Son? It is Marcion who puts this question, and he received the answer in a vision:

(Latin 2 lines) /

fluvii iniuria non pertinebit ad fontem; et licet aqua fontis sit quae patiat in fluvio, dum non in fonte patitur sed in fluvio non fons patitur sed fluvius qui ex fonte est¹⁸.

Die Bedeutung des Bildes ist klar: gewahrt soll vor allem werden die « unitas substantiae » — das alte Anliegen Tertullians kommt zum Vorschein: keine Trennung! — Die Unterschiede nun sind solcher Art, daß sie einerseits sich gegenüberstehen, andererseits die Einheit unangetastet bleibt. Wenn der Sohn also leidet — dies ist das Ergebnis dieses nicht ganz glücklichen Bildes¹⁹ — so leidet er nicht in seiner göttlichen « substantia », sondern der menschlichen Gegebenheit nach:

Ita et spiritus dei qui pati possit²⁰ in filio²¹, quia²² non in patre pateretur sed in filio, pater passus non videretur? sed sufficit nihil spiritum dei passum suo nomine: quia si quid passus est in filio (possibile)²³ quidem erat ut pater cum filio pateretur in carne²⁴.

Wichtig ist vor allem: der Geist Gottes als solcher hat nicht gelitten (sufficit nihil spiritum dei passum suo nomine). Gelitten hat vielmehr nur die Caro. Sobald nämlich gesagt würde, der Sermo habe mitgelitten, stünde einer « compassio » des Vaters (da er ja « spiritus » ist) nichts mehr im Wege. Damit wäre zugegeben wenigstens die *Möglichkeit* einer Inkarnation des Vaters. Und eben dies muß Tertullian grundsätzlich ablehnen²⁵.

Die so scharf betonte Zweiheit Sermo-Caro dient also dem Grundgedanken Tertullians von der absoluten Transzendenz Gottes, welche

¹⁸ Adv. Prax. 29 E 127, 33ss.

¹⁹ Das « Substanz-Denken » verwehrt Tertullian eine echte Gegenüberstellung von Vater und Sohn (vgl. oben S. 105s.): die « turbulentia » des Flusses ist eigentlich nur ein Akzidenz!

²⁰ posset Ursinus.

²¹ Evans setzt hier ein Fragezeichen (vgl. Praxas p. 327s zur Stelle), Kroymann ein Komma. — Der Satz ist nicht klar.

²² quia (tamen) non Ursinus.

²³ possibile addit Evans.

²⁴ Adv. Prax. 29 E 127, 37ss.

²⁵ « Quid est enim compati quam cum alio pati? porro si impassibilis pater utique et impassibilis; aut si compassibilis utique passibilis » Adv. Prax. 29 E 127, 26ss.

Ist der Vater jedoch « passibilis », dann ist er nicht mehr Gott: « tam autem impassibilis pater est quam impassibilis etiam filius ex ea condicione qua deus est » Adv. Prax. 29 E 127, 30ss.

Die Ablehnung der « passibilitas » des Vaters widerspricht daher nicht der Meinung Tertullians über die Affekte Gottes.

die Mittlerstellung Christi im Heilsgeschehen erst in ihrem vollen Licht erscheinen läßt.

Diese Zweiheit Sermo-Caro, die schon in der Menschwerdung des Wortes²⁶, dann im ganzen Leben und Wirken des Gott-Menschen Jesus Christus²⁷ sichtbar geworden war, zeigt sich bis in den *Tod* Christi hinein, ja wird dort erst eigentlich deutlich:

Habes ipsum exclamantem in passione, Deus meus, Deus meus, ut quid me dereliquisti (Ps. 22, 2 - Matth. 27, 46)? ergo aut filius patiebatur a patre derelictus, et pater passus non est qui filium dereliquit: aut si pater erat qui patiebatur, ad quem deum exclamabat?²⁸

Die Frage ist — im Hinblick auf PRAXEAS — sehr scharf und eindringlich gestellt. Wenn Tertullian zugibt, der Vater habe den Sohn verlassen, hat er sein eigenes Grab geschaufelt: denn die Unterscheidung Vater — Sohn ist dann zur Trennung geworden, und es bleibt nur die Lösung der Gegner²⁹. Hat der Vater den Sohn jedoch nicht verlassen — warum dann diese Stimme?

Sed haec vox carnis et animae, id est hominis, non sermonis nec spiritus, id est non dei, propterea emissa est ut impassibilem deum ostenderet qui sic filium dereliquit dum hominem eius tradidit in mortem³⁰.

Mit dieser Erklärung hat Tertullian sein zweifaches Anliegen glänzend begründet und bewiesen: die Stimme erscholl einerseits, um die « impassibilitas » Gottes aufzuweisen. Andererseits aber ist es nicht so, als habe Gott seinen Sohn verlassen (eine Trennung ist unmöglich), sondern er zeigte damit nur an, daß er die Caro, den Menschen Jesus dem Tode überantworten wollte.

Etwas sehr Wichtiges ist damit ausgesagt: weder der Vater hat den Sermo verlassen, noch verließ das Wort den « Menschen »³¹. Die personale Einheit des göttlichen Wortes mit dem « Menschen » bleibt auch am Kreuze gewahrt. So sehr die Ausdrücke, mit denen Tertullian den Tod Christi am Kreuz beschreibt, der Anschauung der VALENTI-

²⁶ Siehe oben S. 202ss.

²⁷ Siehe oben S. 227ss.

²⁸ Adv. Prax. 30 E. 128, 11ss.

²⁹ Gemeint sind hier die Valentinianer, vgl. Adv. Prax. 8 E 96s.

³⁰ Adv. Prax. 30 E 128, 15ss.

³¹ Tertullian unterscheidet hier genauer: haec vox carnis et animae, id est hominis .. — Siehe dazu oben S. 210 Anm. 49.

(Latin 3 lines)

The meaning of this vision is quite clear: the 'unitas substantiae' has to be preserved above all else - Tertullian's old concern comes to the foreground again: no division - Now the differences are such that on one hand they oppose each other and on the other hand the unity remains untouched, and this is the not quite so happy situation. When the son suffers his divine nature the 'substantia' does not, but the human side of his nature does suffer:

(Latin 5 lines)

The most important thing is: the spirit of God as such did not suffer (Latin). Only the Caro suffered. As soon as one would admit that the Sermo took part in the suffering, then we would also have to admit to a 'compassio' of the Father (who after all is spiritus). With this we would also have to admit to the possibility of an incarnation of the father. And it is just this what Tertullian refuses on basic grounds.

The twofold nature of Sermo and Caro therefore serves to establish the basic idea of Tertullian to preserve God's absolute transcendency which sheds its full light on Christ's precision as mediator.

This twofold nature of Sermo-Caro already recognisable during incarnation and then all through his life and work of this godlike man Jesus Christ shows itself right up to the point of Christ's death, yest it is at that point where it finds its full enfoldment:

(Latin 5 lines)

Remembering what Praxeas says about this problem the question is put without profound emphasis. If Tertullian admits that the Father had left the Son then all would be lost: for with this admission the Father-Son relationship would be destroyed and the opinions and ideas of the opponents would win the argument. But if the Father did not leave the Son, then why this voice?

(Latin 4 lines)

With this explanation Tertullian states and proves his twofold problem brilliantly: the voice was heard in order, on one side to exhibit the 'impassibilitas, of God. But on the other side, it is not as if God had left his Son (a separation is impossible), but with this voice he merely indicated that he decided to deliver the Caro that is the man Jesus to death.

Something very important is being expressed here: neither did the Father leave the Sermo nor did the word let man down. So the personal unity between the divine word and man is preserved even on the cross. However, much similarity we find in the words with which Tertullian describes Christ's death of the cross /

NIANER sich zu nähern scheinen³², so steht er doch entschieden im Gegensatz zu ihnen³³.

Das « Verlassen » des Sohnes ist mit dem Apostel nicht als Trennung, sondern als Übergabe an den Tod aufzufassen:

Hoc et apostolus sensit scribens, Si pater filio non pepercit (Röm, 8, 32)³⁴. hoc et Esaias prior pronuntiavit: et dominus eum tradidit pro delictis nostris (Is. 53, 6). sic reliquit dum non parcit, sic reliquit dum tradit³⁵.

Der Vater hat den Sohn verlassen, indem er ihn hingab. Man wird hier von einer « moralischen Verlassenheit » oder auch einer « Verlassenheit der Menschennatur nach » sprechen können³⁶. Beides meint letztlich dasselbe, nämlich dies: der Vater hat den Sohn nicht tatsächlich verlassen; es ist *nie* eine Trennung von Vater und Sohn erfolgt. Eher könnte man sagen: die Caro, der Mensch Christus *fühlt* sich verlassen. Tertullian hätte sich entschieden dagegen verwahrt, den Menschen *allein* leiden und sterben zu lassen: wie hätte da das Heilswerk geschehen können? Wir dürfen hier nicht vergessen, daß *Hauptanliegen* Tertullians hier *nicht* der Tod Christi, sondern einerseits der konkrete Unterschied Vater-Sohn, andererseits die Wahrung der absoluten Transzendenz Gottes des Vaters und auch die des Sohnes als Gott ist. Von hierher allein erklärt sich die starke Betonung der Trennung Caro-

³² Vgl. dazu vor allem ORBE, La muerte de Jesús en la economía Valentiniana. Der Tod Christi (besser: Jesu) bei den VALENTINIANERN ist zwar ebenfalls die Trennung von Seele und Leib, doch ist der sichtbare Leib Jesu psychisch und unverweslich (p. 491); daher auch die Jungfrauengeburt (657). — Der Tod trat deshalb nicht ein aufgrund der Schmerzen (497), sondern aufgrund eines Willensaktes des Sohnes: « Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist » (497s).

Wichtig ist nun die Unkenntnis des Todes (= des Fürsten dieser Welt = Kosmokrator, p. 647 Anm. 178) von dem eigentlichen Wesen des Salvator: er kennt weder die « conceptio virginalis », noch die « nativitas virginalis », noch die Unmöglichkeit des Sterbens Jesu (647).

So war es dem Salvator möglich, mit einem Schein-Leib den Teufel zu täuschen und so in das Reich des Todes einzudringen zu dem Zweck, die zwei « Kirchen » (animalis und spiritualis) zu befreien (667).

³³ Dies beweist allein schon die Tatsache, daß Tertullian die Jungfrauengeburt leugnet gerade im Gegensatz zur Gnosis: um die Echtheit des Leibes Christi aufzuweisen (vgl. oben S. 207ss).

Der scheinbar « doketische » Zug, der sich in Tertullians Anschauung vom Tode Christi am Kreuz zeigt, muß also im Rahmen seiner theologischen Grundtendenz der absoluten Transzendenz Gottes gesehen werden.

³⁴ Vulg.: Qui etiam proprio filio suo non pepercit ...

³⁵ Adv. Prax. 30 E 123, 18ss.

³⁶ Vgl. EVANS, Praxeas p. 329: « Tertullian seems to ... suggest that the dereliction of the Son by the Father was in some sense a moral one ».

Sermo, die jedoch im Letzten die Einheit nicht zerreißt, sondern sie bewahrt.

So kann Tertullian schreiben:

Ceterum non reliquit pater filium, in cuius manibus filius spiritum suum posuit (vgl. Luc 23, 46). denique posuit, et statim obiit: spiritu enim manente in carne caro omnino mori non potest. Ita relinqui a patre mori fuit filio³⁷.

Man ist zunächst hier versucht, unter « spiritus » den « spiritus » Christi, d. h. den *Sermo* zu verstehen³⁸. Damit würde Tertullian sich bedenklich einer Trennung von Sermo-Caro nähern: das göttliche Wort ging zurück zum Vater, nur der Mensch blieb am Kreuz. — Andererseits ist die Anspielung auf den menschlichen Tod allzu deutlich: spiritu enim manente in carne caro omnino mori non potest³⁹. Man wird also mit GRILLMEIER sagen können: « Christus stirbt also nicht, weil er seinen Spiritus, d. h. seine Gottheit, die T. häufig entsprechend dem griech. πνεῦμα mit Spiritus bezeichnet, aufgibt, sondern seinen spiritus, d. h. seine Seele, in die Hände des Vaters übergibt »⁴⁰.

Wichtig für uns ist bei all dem der doppelte Aspekt des Todes Christi am Kreuz: der Vater hat ihn, unserer Sünden wegen, gewollt. Zugleich hat der Sohn, da er stets nur den Willen des Vaters erfüllen

Vgl. GRILLMEIER, Gottessohn p. 30 zu Adv. Prax. 30 (s. oben S. 249 Anm. 30): « Die Verlassenheit Christi ist nach T. die Folge eines Verhaltens des Vaters gegenüber dem Sohn, und zwar dem Sohn in seiner Menschennatur. Er deutet sie als ein Überlassen des Sohnes an den Tod, und zwar insofern er caro et anima ist, der Menschheit nach ... ».

³⁷ Adv. Prax. 30 E 128, 21ss; — vgl. auch Adv. Marc. IV, 42, 6 CC 660, 23ss: « Hoc dicto expiravit (Luc. 23, 46). Quis? Spiritus semetipsum an caro spiritum? Sed spiritus semetipsum expirare non potuit. Alius est qui expirat, alius qui expiratur ».

— Tertullian will hier die wahre Menschennatur Christi nachweisen.

³⁸ Vgl. kurz vorher, Adv. Prax. 30 E 128, 15s: « sed haec vox carnis et animae, id est hominis, non sermonis nec spiritus ». Tertullian unterscheidet also klar zwischen spiritus und dem « adflatus », siehe oben S. 26ss.

In dieser Weise versteht auch ADAM die Stelle: « Der Tod Christi erfolgte dadurch, daß der Sohn seine göttliche Natur (spiritus) in die Hände des Vaters zurückgab » (hl. Geist p. 57). — Ebenso SEEBERG, Dogmengesch. I, p. 326.

³⁹ Wenn zudem das Wort: « Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen! » vom Menschen Christus ausgesagt wird, dann liegt es ganz in der Linie, daß Christus seinen menschlichen Geist dem Vater in die Hände legt.

Vgl. die Auffassung Tertullians vom natürlichen Tod, der immer eine Trennung von Leib und Seele (= Geist, adflatus) ist; — vgl. dazu auch FISCHER, Tod p. 28ss.

⁴⁰ GRILLMEIER, Gottessohn p. 31; GRILLMEIER hält dafür, Tertullians Erklärung des Todes Christi sei noch nicht « klar und unmißverständlich ... », besonders ob des geistreichen Wortspiels von Spiritus (Gottheit) und spiritus (Seele) ».

with the ones used by the representatives of the Valentines, he is opposed to their ideas.

As with the Apostle the act of leaving the Son has to be understood as an action of deliverance to death, not as one of separation.

(Latin 4 lines)

The Father left his Son by sacrificing the same. One could talk here about a moral sacrifice or a giving up of human nature. In the end both mean the same; the Father did not really leave the Son; there never did occur a division between Father and Son; it would be more right to say that it is the Caro, the human part of Christ who feels despair. Tertullian would have strongly refused to let this man suffer and die forsaken by everyone: how then could the work of salvation proceed? We must not forget here Tertullian's main concern is not so much the death of Christ but moreover the preservation of the individual nature of Father-Son difference on one side and the preservation of the absolute transcendency of God the Father as well as the one of the Son as God on the other side. Out of this reasoning comes the strong desire to explain the different natures of Caro-Sermo, which in the end serves the purpose of not destroying but rather preserving the unity of the word.

So Tertullian can write:

(Latin 4 lines)

At first one is tempted here to confuse the word Christus with the Spirit of Christ, that is the Sermo. But if this would be Tertullian's intent then he too would come close to a division between Sermo-Caro: the divine word return to the Father, only the man remained on the cross - On the other hand the allusion of the human death comes out only too distinctly(Latin). So one can say with Gaillmeier: Christ did not die since he delivered his Spiritus, that is his Godlike nature, which Tertullian often described with the word Christ derived from the following greek quotation into the hands of God.

The important thing for us the double aspect involved in the death of Christ on the cross: the Father wanted it so because of our sins, at the same time the Son, always submitting his will to the Fathers /

will, ihn willentlich herbeigeführt, indem er seine Seele in die Hände des Vaters zurückgab, — wie Tertullian dies schon im APOLOGETICUM betont:

Et tamen suffixus multa mortis illius propria ostendit insignia. Nam spiritum cum verbo sponte dimisit, praevento carnificis officio⁴¹.

Wiederum zeigt sich die vollkommene Mittlerstellung des Sohnes: er ist ganz und gar « administrator voluntatis patris », bis hinein in den Tod.

* * *

Vor dem erschütternden Geschehen des Todes Christi am Kreuz erhebt sich nun die Frage von neuem: *warum?* Weshalb hat der Vater das Leiden und Sterben des Sohnes gewollt, und warum hat der Sohn es gehorsam erduldet?

Wir wissen bereits die Antwort, und sie zeigt uns die ganze *Größe* des *Heilswillens* Gottes: Leid und Tod Christi mußten sein des Menschen Sünde wegen; Gott wollte Genugtuung⁴², damit er dem Menschen verzeihen und ihn wieder in seine frühere Herrlichkeit versetzen, ihn in das Paradies zurückbringen konnte.

Der Tod Christi also ist vor allem *Heilstod*; durch ihn wurden wir vom Tode errettet:

Qui filio suo non peperit pro te (Röm. 8, 32)... et traditus est in mortem, mortem autem crucis (Phil. 2, 18). Totum hoc, ut nos a peccatis lucraretur⁴³.

Christus hat all diese Leiden und schließlich den Tod auf sich genommen, um uns, die wir durch Adams Sünde in den Tod gefallen waren, vom ewigen Tod der Sünde zu lösen. Er mußte deshalb wahrhaft sterben, um uns wahrhaft zu erlösen:

Nihil enim passus est qui non vere est passus; vere autem pati phantasma non potuit. Eversum est igitur totum dei opus. Totum Christiani nominis et pondus et fructus, mors Christi, negatur, quam tam impressa apostolus demandat, utique veram,

⁴¹ Apol. 20, 19 CC 126, 100s.

⁴² ADAM, Christus p. 353, weist auf die « Sühnopfer-Theorie » Tertullians hin: « Tertullian (bestimmte) den Tod Jesu als satisfactio gegenüber der göttlichen Gerechtigkeit ».

⁴³ De Fuga 12, 2 CC 1150, 13ss.

summum eam fundamentum evangelii constituens et salutis nostrae et praedicationis suae⁴⁴.

Das Prinzip, das nun hier das Heilshandeln Gottes bestimmt, ist wiederum das Prinzip des « simile a simili »⁴⁵: Christus kam in unser Fleisch und starb in diesem, um dadurch unseren Tod zunichte zu machen:

... quia nec mors nostra dissolvi posset nisi domini passione...⁴⁶.

Der Tod Christi war notwendig, damit wir vom ewigen Tod erlöst würden. Tertullian sieht also immer das *große Heilsgeschehen*, er spannt alles ein in den Rahmen des Heilswirkens Gottes durch seinen Sohn. Die « subjektive » Seite des Todes Christi, seine Leiden und Schmerzen, werden kaum erwähnt⁴⁷: wichtig ist vor allem, daß mit dem Tode Christi der Tod Adams aufgelöst wurde; daß der Mensch, vorher dem Teufel verfallen, durch Christi Tod wieder « zurückgekauft » worden ist:

Quod sciam, non sumus nostri, sed pretio empti. Et quali pretio! Sanguine dei!⁴⁸.

Tertullian spricht des öfteren davon, daß wir durch das Blut und den Tod Christi erkauft, zurückgekauft worden seien⁴⁹. Dies ist die « aemula operatio »⁵⁰ Christi, dem Werk des Teufels entgegengesetzt. Ist dieses Werk Christi nun so zu verstehen, daß Christus dem Teufel als « Lösepreis » sein Blut bezahlte?

Tertullian hat die « redemptio » im Sinne der Heiligen Schrift verstanden⁵¹: Christus hat nicht dem Teufel sein Blut als « Lösepreis »

⁴⁴ Vgl. 1. Cor 15,3s; Adv. Marc. III, 8, 5 CC 519, 21ss.

⁴⁵ Vgl. Adv. Marc. V, 14, 1 CC 705, 18ss: « Ob hoc igitur missum filium in similitudinem carnis peccati, ut peccati carnem simili substantia redimeret, id est carne... ».

Die Idee der « Gleichheit » ist immer wieder zu spüren. Vgl. auch ORBE, La muerte p. 640s: dieses Prinzip ist sowohl den Kirchenschriftstellern wie auch den Valentinianern eigent. — S. oben S. 211.

⁴⁶ De Bapt. 11, 4 CC 286, 21ss; — vgl. auch Adv. Marc. IV, 21, 12 CC 600, 16; — Adv. Marc. III, 9, 5 CC 520, 19ss.

⁴⁷ Ähnlich bei den Valentinianern, vgl. ORBE, La muerte p. 668s.

⁴⁸ 1. Cor 6, 19; Ad Uxorem II, 3, 1 CC 387, 10s.

⁴⁹ Vgl. Adv. Marc. IV, 40, 1 CC 656, 10; Adv. Marc. V, 7, 3 CC 682, 10ss.

⁵⁰ « Sed et hic ratio defendit, quod deus imaginem et similitudinem suam a diabolo captam aemula operatione recuperavit » Carn. Christi 17 E 58, 26ss; — vgl. auch den dort folgenden Vergleich zwischen Eva und Maria.

⁵¹ Vgl. dazu die Aufsätze von S. LYONNET in VERBUM DOMINI (s. Lit. Verz.). — LYONNET weist stark darauf hin, daß « redemptio » und « emptio » vom ALTEN

brought about his own death quite willingly by giving his soul into the hands of the Father, as Tertullien stresses in the Apologeticum:

(Latin 3 lines)

Again we see the precision the Son finds himself in: he is wholly and fully the administrator voluntatis patris, the administrator of the Father right until death.

At the point of Christ's tragic death on the cross, the question why? arises anew. Why did the Father allow the suffering and death of the Son and why did the Son submit himself in humble obedience?

We know already the answer, and in it lies the whole grandeur of God's want to save mankind: God had to have satisfaction the satisfaction to forgive man and reinstate the same into his former glory, that is to return him into Paradise.

Therefore the death of Christ is first and foremost a death of redemption: because of it we were saved from death ourselves:

(Latin 3 lines)

Christ took all the suffering and lastly death upon himself in order to redeem us from the eternal death of sin into which we had fallen because of Adam's sin. This is why he had to die indeed so that we might be saved:

(Latin 6 lines)

The principle governing here the salvation of God is again the principle ' simile a simili': Christ came into our flesh and died in the same in order to nullify our death:

(Latin 1 line)

Christ's death was inevitable so that we would be saved from eternal death. Tertullian we see always keeps the grand occasion of the whole salvation in mind by God through his Son, The subjective side of Christ's death, that is his sufferings and pains hardly ever being mentioned. The most important thing is that with Christ's death the death of Adam was nullified so that man having fallen under evil spell before could be re-purchased through Christ's death:

(Latin 2 lines)

Tertullian often mentions that we have been bought back by the blood and death of Christ. This is what is meant by the aemula operatio Christ, the operation which is opposed to the devil's work. Do we now have to think that Christ with his work of redemption paid with his blood a kind of ransom?

Tertullian understood the word redemptio as the Bible explains it: Christ did neither pay the devil a ransom with his blood/

bezahlt⁵², noch war die « aemula operatio » Christi eine « pia fraus » im Sinne einer späteren Theologie⁵³. Es geht nur darum, den Menschen wiederum dahin zurückzuführen, wo Adam vor der Sünde stand⁵⁴.

Wieder ergibt sich uns die große Linie des Heilswirkens Gottes: ihr Grund ist die grundlose *Liebe* Gottes, ihr Ziel die *Wiederherstellung* des früheren Zustandes. Es geht wesentlich um eine « re - stitutio »: was der Teufel und die Sünde verursachten, soll unschädlich gemacht werden — nichts weiter⁵⁵. Dies aber ist ein gewaltiges Werk.

Der Teufel wird also sein Ziel nicht erreichen. Er ist zwar der « interpolator », er versuchte, die Pläne Gottes zu stören. Es ist ihm nicht gelungen; denn Gott hat gerade das, was der Welt Narrheit ist, erwählt zum Heil⁵⁶. Der Teufel, der nichts von all den geheimen

TESTAMENT her zu verstehen seien; ebenso wie der Alte Bund mit Blut beschlossen wurde, so auch der Neue:

« Inde sanguis ... non intelligendus est sensu proprio tamquam pretium alicui solutum, ... sed tamquam sanguis quo foedus novum, sicut iam antiquum, sancitum est... » (De notione emptionis, p. 264).

Wie also im Alten Bund Jahwe sein Volk rettet, so rettet im Neuen Bund Christus (vgl. notio redemptionis, p. 142).

Von hierher wird wiederum deutlich das liebende Heilswirken Gottes, das durch den Sohn geschieht: « ... mors eius (i. e. filii) fuit actus dilectionis supremus » (ebda. p. 145).

⁵² Vgl. dazu RIVIÈRE, La 'rachat' au démon, in: Le dogme de la Rédemption (Der gleiche Artikel erschien vorher in RSR unter dem Titel: « Tertullien et les droits du Démon », s. Lit. Verz.).

RIVIÈRE untersucht hier besonders De Fuga 12, 3 CC 1150, 28ss: « Et Dominus quidem illum redemit ab angelis munditientibus, (a) potestatibus, a spiritalibus nequitiae, a tenebris huius aevi, a iudicio aeterno, a morte perpetua (vgl. Eph. 6, 12) ... ». Das Ergebnis: « En somme, il n'y a pas autre chose dans l'ensemble de ce morceau qu'une réédition de la métaphore traditionnelle du rachat, telle qu'on la trouve dans le Nouveau Testament... sans en modifier le fond » (Rédemption p. 161).

⁵³ So dachten später AMBROSIUS, GREGOR VON NYSSA u. a. — Vgl. RIVIÈRE, Rédemption p. 152.

⁵⁴ Vgl. De Paenit. 12, 9 CC 340, 37ss; siehe unten Anm. 60.

⁵⁵ Ein Vergleich mit der Theologie des *Neuen Testaments*, vor allem mit der des hl. PAULUS, zeigt deutlich: Tertullian hat dessen Tiefe nicht erreicht. Im Römerbrief (vgl. vor allem cap. 5 und 6) wird das Erlösungsgeheimnis vor allem in Jesus Christus und damit viel tiefer gesehen. Christus ist nicht (nur) 'Mittel zum Zweck', sondern die *Mitte* des gesamten Erlösungsgeschehens.

Die Erlösung durch und in Christus ist daher nicht nur eine 'Versetzung' in den ursprünglichen, paradisischen Zustand, sondern weit mehr: « Es handelt sich ja nicht nur um eine Reintegration, um eine Wiedergutmachung dessen, was Adam böse gemacht hat. Der Ertrag des Werkes Christi ist vielmehr ein Zustand, in welchem mehr Gutes geschieht, als je Böses begangen wurde » (ASMUSSEN bei KUSS, Römerbrief p. 238, zu Röm. 5, 17). — Vgl. dazu vor allem KUSS, Römerbrief, bes. die Exkurse zu cap. 5, p. 213ss.

⁵⁶ Vgl. Carn. Christi 5 E 16, 1ss.

Ratschlüssen Gottes weiß⁵⁷, auch nichts von Christi Gottheit⁵⁸, wird durch die « aemula operatio » Christi überrundet und sein Werk zusehender gemacht: in der Taufe wird Christi Tod wirksam⁵⁹ und der Christ wieder zurückgeführt dorthin, wo Adam einst sein durfte: ins Paradies⁶⁰.

Das Kreuz Christi, vorher Zeichen der Schmach und Schande, wird damit ein Zeichen des *Sieges*. Adam brachte den Tod, Christus am Kreuz die Herrschaft über den Tod:

Etenim si mors ab Adam regnavit usque ad Christum (vgl. Röm. 5, 14), cur Christus non regnasse dicatur a ligno, ex quo crucis ligno mortuus regnum mortis exclusit? ... Solus novus rex novorum aevorum Christus Iesus novae gloriae et potestatem et sublimitatem suam humero extulit (vgl. Ps. 59, 10) exinde dominus regnaret a ligno⁶¹.

Die Parallele Adam — Christus hat also darin ihren tiefsten Sinn gefunden: durch Adam kam der Tod, durch Christus das Leben⁶².

⁵⁷ Vgl. Adv. Marc. V, 6, 6 CC 679, 18ss: « ... quia nec famulis liceat consilia nosse dominorum, nedum illis apostatis angelis ipsique principi transgressionis, diabolo, quos magis extraneos fuisse contenderim ob culpam ab omni conscientia dispositionum creatoris ».

— Der Grund für die Unwissenheit Satans ist also seine Sünde. Damit distanziert Tertullian sich von der ganz ähnlichen Auffassung der VALENTINIANER. Bei ihnen ermöglicht die Unwissenheit des Teufels den Sieg des Salvator, der durch Betrug geschieht. — Vgl. ORBE, La muerte p. 660; 649ss.

⁵⁸ Vgl. Adv. Marc. V, 6, 7 CC 680, 1ss.

⁵⁹ Vgl. Bapt. 11, 4 CC 286, 19ss: « Quia tunc utique a discentibus dari non poterat utpote nondum adimpleta gloria domini nec instructa efficacia lavacri per passionem et resurrectionem, quia nec mors nostra dissolvi posset nisi domini passione nec vita restitui sine resurrectione ipsius ».

⁶⁰ Vgl. zusammenfassend De Paenit. 12, 9 CC 340, 37ss: « Peccator enim omnium notarum cum sim nec ulli rei nisi paenitentiae natus non facile possum super illa tacere, quam ipse quoque et stirpis humanae et offensae in dominum principis Adam exomologesi restitutus in paradysum suum non tacet! ».

Vgl. auch Adv. Marc. II, 10, 6 CC 487, 3ss: « Certamini enim dedit spatium, ut et homo eadem libertate elideret inimicum, qua succiderat illi, probans suam, non dei culpam, et ita salutem digne per victoriam recuperaret, et diabolus avarius puniretur ab eo, quem eliserat ante, devictus, et deus tanto magis bonus inveniretur, sustinens hominem gloriosorem in paradysum ad licentiam decerpentae arboris vitae iam de vita regressurum ».

Der Mensch ist also zwar « gloriosior », aber wohl auch aufgrund der bestandenen Prüfung. Von einer « Neuschöpfung » in Christus ist nicht die Rede. — Vgl. dazu unten S. 280.

⁶¹ Adv. Marc. III, 19, 1 CC 533, 4ss; — vgl. auch Adv. Marc. IV, 20, 5 CC 595, 10ss: Christus hat mit dem Tode gekämpft und den Sieg davongetragen.

⁶² vgl. Adv. Marc. V, 9, 5 CC 689, 12ss, wo Tertullian im Anschluß an 1. Cor. 15, 21 schreibt:

nor was the *aemula operatio* Christ understood in the sense of a later theology as a *pia fraus*. The main point of all this is to restore man to that position in which Adam found himself before he sinned.

Again we can see the great line of thought woven through the whole work of redemption: the reason for it being the unfounded love of God and the final aim being the reconstruction of the former condition. The essence of this is the idea of *re-stitutio*: what had been caused by the devil and sin should be rendered null and void - nothing else. But this is a monumental task.

Thus the devil will not reach his goal. He did become the interpolator, He tried to interfere with God's plan. But he was not successful ; for God chose just that what tried to mock this world as his subject destined for salvation. The devil who knows nothing about God's innermost secrets, although nothing of Christ's divinity is being outwitted by the *aemula operatio* of Christ and his work is being destroyed: during baptism, Christ's death steps into action and Christ is being led back where Adam once was bid welcome, in Paradise.

The cross of Christ, once a sign of shame and depravity, now becomes a symbol of victory. Adam brought about the death, but it was Christ who won the victory over death:

(Latin 6 lines)

Thus the Adam verses Christ's story examined for its deepest meaning shows us that Adam brought death, but Christ brought the life. /

Das Holz des Kreuzes wird zum Siegesholz Christi und für uns damit zur «*antenna crucis*», zum Holz des Heils⁶³. Der tiefe Sinn allen Geschehens, das von Anfang an *Heilsgeschehen* ist, hat sich im Kreuze, im Tode Christi strahlend enthüllt⁶⁴.

* * *

Wir können zusammenfassen. Die Lehre Tertullians vom Tode Christi zeigt in besonders deutlicher Weise seine theologische «*Grundstruktur*» vom Heilswirken Gottes durch den Sohn. Das Wort hat Fleisch angenommen, um darin zu sterben. Dieses Sterben vollzog sich in einer Weise, die das Wort als solches völlig unberührt ließ von aller Veränderung. Auch ein Mitleiden ist ausgeschlossen — vor allem deshalb, weil seine unveränderliche Gottheit dies nicht zuläßt.

Im Hintergrund steht also die Unveränderlichkeit, die Transzendenz Gottes. Sie fordert letztlich die Mittlerschaft des Wortes im Fleisch besonders durch den Tod, da gerade dadurch das Werk des Teufels ungeschehen gemacht werden kann. Der Tod des Wortes im Fleisch ist letztlich nur «*Mittel zum Zweck*», d. h. zur Rettung des Menschen. Die willig vollzogene Hingabe des Sohnes in den Tod bestätigt in hervorragender Weise diese seine absolute und unbedingte Mittlerstellung. Alles, selbst der schreckliche Tod Christi, wird überragt von dem großartigen und liebevollen Heilswillen Gottes, der gerade in diesem Drama sich offenbart.

* * *

2. DIE AUFERSTEHUNG DES SOHNES - UNSER HEIL

Der Tod Christi am Kreuz als der Höhepunkt seines Heilswirkens ist zugleich auch der Beginn der Zuwendung dieser seiner Verdienste für uns. Christus stirbt am Kreuz und wendet sich unmittelbar danach

«*Quodsi sic in Christo vivificamur omnes, sicut mortificamur in Adam, quando in Adam corpore mortificamur, sic necesse est et in Christo corpore vivificemur. Ceterum similitudo non constat, si non in eadem substantia mortificationi in Adam vivificatio concurrat in Christo*».

Vgl. auch *De Anima* 43, 10 CC 847, 61ss: «*Inde deducimur etiam imaginem mortis iam tunc eum recensere. Si enim Adam de Christo figuram dabat, somnus Adae mors erat Christi in mortem, ut de iniuria perinde lateris eius vera mater viventium figuraretur ecclesiae*».

⁶³ Dieses Bild verwendet Tertullian *Adv. Marc.* III, 18, 3 CC 532, 18; *Adv. Nat.* I, 12, 4 CC 31, 3; *Adv. Jud.* 10, 7 (Tert.?) CC 1376, 48;

Vgl. dazu vor allem H. RAHNER, *Antenna Crucis*, bes. Teil VI (s. Literaturverz.) p. 153ss.

⁶⁴ Zur Auffassung der Väter vom Heilstode Christi vgl. auch H. RAHNER, *Griechische Mythen* n. 73.

gleich den Patriarchen und Propheten in der Vorhölle zu, um ihnen die Heilsbotschaft zu künden: im *descensus*¹.

Tertullian erwähnt in keiner der drei verschiedenen Formulierungen der «*regula fidei*» die Glaubenswahrheit: «*descendit ad inferos*». Trotzdem kennt er diese Wahrheit; er kommt in seinem Buch *De Anima* darauf zu sprechen:

*Quid est autem illud quod ad inferna transfertur post divortium corporis, quod detinetur illic, quod in diem iudicii reservatur, ad quod et Christus moriendo descendit (puto, ad animas patriarcharum), si nihil anima sub terris? Nihil enim, si non corpus ...*².

Hier steht die Aussage über den «*descensus*» im Dienste des Nachweises der Körperlichkeit der Seele. Doch läßt sich klar daraus entnehmen: Christus ist unmittelbar nach seinem Tod in die «*Hölle*» hinabgestiegen, und zwar zu den Seelen der Patriarchen. Weshalb, und was hat er dort getan?

*Nobis inferi non nuda cavositas nec subdivalis aliqua mundi sentina creduntur, sed in fossa terrae et in alto vastitas et in ipsis visceribus eius abstrusa profunditas, siquidem Christo³ in corde terrae triduum mortis legimus expunctum (vgl. Matth. 12, 40), id est in recessu intimo et interno et in ipsa terra aperto et intra ipsam clauso⁴ et inferioribus adhuc abyssis superstructo. Quodsi Christus deus, quia et homo, mortuus secundum scripturas et sepultus secundum eandem, huic quoque legi satisfecit forma humanae mortis apud inferos functus, nec ante ascendit in sublimiora caelorum quam descendit in inferiora terrarum (vgl. Eph. 4, 9; Joh. 3, 13), ut illic patriarchas et prophetas compotes sui faceret ...*⁵.

¹ Zum «*descensus*» vgl. vor allem:

KROLL, *Gott und Hölle*, cap. 1: *Der descensus im christlichen Altertum*. — VITTI, *descensus Christi ad inferos*; — Gschwind, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt*; — Bousset, *Zur Hadesfahrt Christi*; — Prüm, *Die Darstellungsform der Hadesfahrt des Herrn in der Literatur der Alten Kirche*; — ders., *Der christl. Glaube und die altheidnische Welt II*, p. 15-51; — ders., *Rezension zu Kroll*; — Quilliet, *art. Descende*; — Grillmeier, *Der Gottessohn im Totenreich*; — Fischer, *Tod*; — Waszink, *Anima* p. 555ss.

² *De Anima* 7, 3 CC 790, 11ss.

³ *Christum B Gel.*

⁴ *clauso A B; cavato Bmg; Gel.*

⁵ *De Anima* 55, 1s CC 861, 1ss.

The wood of the cross becomes the wood of victory of Christ and for us therefore the antenna crucis, the wood of salvation. The profound meaning of all that happened destined right from the start to be a work of redemption broke out into glorious realisation at the death of Christ on the cross.

Now we can summarise. The teachings of Tertullian referring to the death of Christ show in a particularly clear manner his theological basic structure which point to the redemption of God through the Son. The word took on the flesh in order to die in it. This dying took place in such a manner that it left the word entirely untouched as such. Also compassion is excluded - for one reason in particular, his unchangeable divinity would not allow this.

In the background of it all are the unchangeableness and transcendency of God. These two characteristics require the help of the word in the flesh and in death in particular since the latter step of the two especially nullify the work of the devil. The death of the word in the flesh is lastly only a step in reaching the final purpose, the redemption of mankind. The uncondition surrender of the Son unto death confirms beyond any shadow of doubt this absolute acceptance of his to be the arbiter in it all. Everything even the tragic death of Christ is surmounted by the loving desire of God to save mankind, even if it meant to go through with this tragedy.

2. The resurrection of the Son - Our Salvation.

The death of Christ on the cross being the climax of his work of redemption on one hand bring to us on the other hand at the same time all the fruits of his merits. Christ dies on the cross and immediately afterwards turns to the patriarchs and prophets in the underworld in order to proclaim salvation to them.: in the coming down.

Nowhere in the three definitions of the regula fidei does Tertullian mention this fact in truth: descendit ad inferos. Yet he does know this truth, because in his book De Anima he talks about it:

(Latin 5 lines)

The explanation of the descendus serves here to prove the materiality or actuality of the Soul. Because of it we can recognise the following. Immediately after his death, Christ descended to hell, to the patriarchs and prophets. Why and what did he do then?

(Latin 12 lines)/

Christus war drei Tage im Schoße der Erde⁶ — Tertullian geht es hier nur darum, die *Tatsache* einer solchen Vorhölle nachzuweisen. Die Wahrheit vom Abstieg Christi ist ihm nicht weiter wichtig: er spricht nur kurz davon, daß Christus, weil Mensch, sich dem allgemeinen Gesetz des Todes unterworfen habe und in der Vorhölle die Patriarchen und Propheten « mit sich vertraut » gemacht habe (comptes sui)⁷. Wahrscheinlich ist mit diesem kurzen Hinweis die Verkündigung des Heilsgeschehens an die Patriarchen und Propheten gemeint⁸. Daß Christus die Patriarchen und Propheten mit sich geführt und im Triumphzug als Erstlingsgabe dem Vater gebracht habe⁹, wird nicht erwähnt und ist aus dem Text nicht zu beweisen¹⁰. Tertullian

⁶ Genauer: Der Sermo, zusammen mit Christi Seele.

⁷ So WASZINK, Anima z. St. p. 555: « acquainted with Himself (viz., with the fact of His appearance) »; vgl. ebda. p. 558; zum Ganzen s. ebda. p. 553-558.

⁸ So WASZINK, Anima p. 554 z. St.: « ... he (i. e. Tertullian) restricts himself to the statement that Christ preached to the just, the patriarchs, and the prophets ».

Daß Christus den Gerechten, Patriarchen und Propheten in der Vorhölle gepredigt, d. h. ihnen die Heilsbotschaft gebracht und sie mit sich vertraut gemacht hatte (« comptes sui »), stützt sich vor allem auf 1 Petr. 3, 19; an unserer Stelle wird hierauf angespielt.

VITTI, Descensus p. 117s, schließt aus dieser Stelle (1 Petr. 3, 19): Christus ist den Seelen der Gerechten glorreich erschienen, hat ihnen sein Heilswirken verkündet, ihnen eröffnet, daß er sie nach wenigen Tagen mit zum Vater führen wird. Der « inferior locus » wurde durch die Seele Christi, die nach vollbrachtem Heilswerk in ganzer Herrlichkeit leuchtete, in das Paradies verwandelt. Hier befand sich auch der gute Schächer.

KROLL, Gott und Hölle p. 8ss, glaubt aus dieser Stelle (1 Petr. 3, 19) und aus anderen die Spuren eines « Descensuskampfes » entdecken zu können. Er nimmt dafür in Anspruch: Röm. 10, 7; 14, 9; Mt. 12, 40; 27, 53; Apok. 1, 18; 2 Tim. 1, 10; 1 Cor. 15, 54; Eph. 4, 8; 1 Jo. 3, 8.

Vgl. dazu die grundsätzliche Kritik (« descensus » ist Glaubenswahrheit, nicht « Mythos ») von PRÜMM, Rezension zu Kroll.

⁹ Die geistige Umgebung Tertullians (HIPPOLYT, MELITO VON SARDES u. a.) sehen im « descensus Christi » vor allem auch eine Auseinandersetzung mit dem Fürsten der Unterwelt.

Vgl. dazu GRILLMEIER, Gottessohn p. 5-23; KROLL, Gott und Hölle, cap. I (Der Descensus im christlichen Altertum), p. 1-125].

Ein näheres Eingehen auf diese starken Strömungen in der alten Kirche ist hier nicht nötig, da Tertullian davon nicht spricht.

¹⁰ In diesem Zusammenhang wird meist De Anima 55, 4 CC 862, 25ss gebracht: « Sed in aethere dormitio nostra cum puerariis Platonis aut in aere cum Ario aut circa lunam cum Endymionibus Stoicorum? Immo, inquis, in paradiso, quo iam tunc et patriarchae et prophetae appendices dominicae resurrectionis ab inferis migraverint ».

Die Folgerung aus dieser Stelle: die Patriarchen und Propheten sind die « appendices dominicae resurrectionis » und werden mit ihm in den Himmel gelangen (so LOOFS, Encycl. of Rel. and Ethics, 4, 661; — KATTENBUSCH, Das Apostolische Symbol 2, 903) — diese Folgerung stimmt nicht:

WASZINK, Anima p. 554, weist darauf hin, daß hier Tertullian die Meinung

spricht vielmehr unmittelbar anschließend davon, daß allein die *Märtyrer* noch vor der allgemeinen Auferstehung in den Himmel gelangen¹¹. Es scheint also, daß selbst die Patriarchen und Propheten — soweit sie nicht Märtyrer sind¹² — bis zur allgemeinen Auferstehung von den Toten noch in der Vorhölle werden warten müssen¹³.

Nicht die Höllenfahrt Christi, wohl aber seine *Auferweckung* durch den Vater wird in der « regula fidei » ausdrücklich bezeugt:

tertia die resurrexisse ...¹⁴

tertia die resuscitatum a mortuis ...¹⁵

et resuscitatum a patre ...¹⁶

Es handelt sich hier zunächst und vor allem um ein *Glaubensgeheimnis*, das auch der gläubige Christ nie und nimmer verstehen wird: « et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile »¹⁷. Christus, der Sohn Gottes, ist nach dem Zeugnis der Schrift wirklich gestorben und auch wirklich auferstanden. So wie der Vater es wollte, daß der Sohn sterbe, so hat er auch seine Auferstehung gewollt: es ist der Vater, der den Sohn von den Toten auferweckte.

Obwohl nun gesagt werden muß, *Christus*, also der Gott-Mensch, sei auferstanden, darf die Auferweckung durch den Vater doch in besonderer Weise auf das Fleisch, auf die Caro bezogen werden:

Quomodo autem Christus resurrexit, in carne an non? Sine dubio, si mortuum, si sepultum audis secundum scripturas non alias quam in carne, aeque resuscitatum in carne concedis¹⁸. Ipsum enim, quod cecidit in morte, quod iacuit in sepultura, hoc et resurrexit, non tam Christus in carne quam caro in Christo¹⁹.

seines *Gegnens* bringt (« immo, inquis ... »). — Ebeuso C. SCHMIDT, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern, TU 43 (1919) p. 515 Anm. 3.

¹¹ vgl. De Anima 55, 3s CC 862, 16ss; — vgl. De Anima 55, 5 CC 863, 40: « Tota paradisi clavis tuus sanguis est ».

¹² Tertullian spricht nirgends ausdrücklich davon, daß auch die Märtyrer des Alten Bundes mit Christus gleich in den Himmel gelangen. Doch ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen.

¹³ So FINÉ, Jenseits p. 213ss; WASZINK, Anima p. 554; — FISCHER, Tod p. 260 versteht unter den « besonders Begnadeten, die sofort in das Paradies gelangen », neben den Märtyrern auch die Patriarchen und Propheten.

¹⁴ De Praescr. Haeret. 13.

¹⁵ De Virg. Vol. 1.

¹⁶ Adv. Prax. 2.

¹⁷ Carn. Christi 5 E 18, 25.

¹⁸ concedis T M P X; concedes Kr.

¹⁹ Res. Mort. 48, 7 CC 988, 25ss; — vgl. Carn. Christi 5 E 18, 26ss: « Sed haec quomodo vera in illo erunt si ipse non fuit verus, si non vere habuit in se quod figeretur quod moreretur quod sepeliretur et resuscitaretur, carnem scilicet

Christ spent three days underground or in hell. - Tertullian's sole interests lies here in the proof that such a place exists. Whether or not Christ did descend is not so important for Tertullian, he only speaks briefly about Christ since he took on humankind completely, surrendered to death and in hell communicated with the patriarchs and prophets (compotes sui). This brief reference perhaps hints at a salvation of the patriarchs and prophets. On hand of this text one cannot prove that Christ included the patriarchs and prophets in his triumphant procession and delivered unto the Father as his first fruits. Tertullian soon after does rather talk about the fact that only the martyrs reach heaven before the general resurrection. So it seems that even the patriarchs and prophets as far as they are not martyrs have to wait underground or in hell until the big day of resurrection of the death.

In the regula fidei the resurrection of Christ by the Father is more [?]doubt was in detail than his descending to hell.

(Latin 3 lines)

The most important thing here is a secret of all theology which even the most faithful christian will never fully comprehend: et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile. According to the scriptures, Christ the Son of God did actually die and was indeed resurrected. Just as the Father wanted it. It was the Father who resurrected the Son from the dead.

Although we have to admit that Christ, the Godlike man, was resurrected, we may refer this resurrection by the Father to the flesh, the Caro in particular:

(Latin 5 lines)

Es geht also vor allem um das, was im Grabe lag: der Leib wird mit der Seele vereint, und so geschieht die Auferweckung. Denn die Seele selbst ist nicht gestorben²⁰, wohl aber ist durch das Verlassen von Seele und Sermo der Leib Christi ohne Leben geblieben.

Der Körper, der nun aufersteht, ist nicht mehr derselbe, sondern ganz verklärt — ebenso, wie wir ihn einmal besitzen werden²¹. Denn Christi Auferstehung ist ja geschehen vor allem *um unseres Heiles willen*.

Hier ergibt sich der eigentliche Grund, weshalb Tertullian so wenig von der Auferstehung Christi selbst spricht. Sie ist ihm nicht wichtig *in sich*, sondern nur als Garant und Unterpfang *unseres Heiles*. Deshalb kennt er dieses Heilsgeheimnis als eines, das zum Bestand des «erweiterten Glaubens» gehört, und spricht meist nur in den Worten des Apostels²² davon, also in stetem Zusammenhang mit dem Heil, das *uns* dadurch geschenkt wurde.

Denn nicht allein durch den Tod, auch durch die Auferstehung Christi wurden wir erlöst:

Itaque tingebant discipuli eius ut ministri, ut Iohannes antecessor, eodem baptismo Iohannis ne quo alio putes, quia nec extat alius nisi postea Christi. Qui tunc utique a discipulis dari non poterat utpote nondum adimpleta gloria domini nec instructa efficacia lavaeri per passionem et resurrectionem, quia nec mors nostra dissolvi posset nisi domini passione nec vita restitui sine resurrectione ipsius²³.

Das Prinzip des «simile a simili» ist auch hier die Grundlage: Christus mußte sterben, um uns vom Tode zu befreien; er mußte auf-

hanc sanguine suffusam ossibus substructam nervis intextam venis implexam...?» — Eindeutig ist hier unter «caro» der Leib Christi verstanden.

²⁰ Die Seele ist unsterblich, vgl. vor allem De Anima 54-58; — vgl. auch FISCHER, Tod p. 28ss.

Zur Ansicht der *Stoa* von der Fortdauer der Seele vgl. BONHÖFFER, Epiktet p. 54ss: Es gibt — vor allem bei den jüngeren Stoikern — beido extreme Richtungen (sofortige Vernichtung — Unsterblichkeit): «Die eigentliche, allgemein geltende Ansicht der Stoiker geht... dahin, daß die Seelen zwar eine Zeitlang fort-dauern, aber spätestens beim Weltbrand ihre Sonderexistenz verlieren, um dann bei der Erneuerung der Welt wieder und zwar in denselben Leibern zum Vorschein zu kommen» (ebda. p. 55).

²¹ vgl. Adv. Marc. III, 24, 6 CC 542, 7; — siehe unten S. 278ss.

²² Texte, die Tertullian als Beweis für die Auferweckung Christi und unsere Verwendung, sind (in De Res. Mort.) vor allem:

Jo. 2, 19; 6, 39; 20, 29; Luc. 20, 37; Col. 2, 12s; 2, 20; 3, 3; Gal. 5, 5; Phil. 3, 11s; 1 Thess. 1, 9s; 4, 14ss; 1 Jo. 3, 2; dann auch vor allem Ez. 37, 1-14 und viele andere Stellen.

erstehen, um uns das Leben zu geben. Beides, Tod *und* Auferstehung, sind also Grund und Ursache unseres Heils. Tertullian denkt hier ebenso wie der Apostel²⁴ und weiß, daß Christi Tod als Heilsursache nicht getrennt werden kann von Christi Auferstehung²⁵.

Das Leben, das Christi Auferstehung uns schenkt, wird uns nun zugewendet in der *Taufe*. Eben deshalb konnte Iohannes nicht wirksam taufen, und auch Christus selbst hat während seines Wirkens auf Erden nicht selbst getauft²⁶. Da er aber auferstand, erhält die Taufe ihre Wirkkraft (efficacia lavaeri) und vermag so, uns zum Leben zu erwecken^{26a}.

Die Auferstehung Christi ist nicht nur Fundament unserer eigenen Auferstehung von Sünde und Tod, sie ist auch Garant unserer einstigen *Auferstehung von den Toten*. Gott Vater hat Christus auferweckt, um uns dadurch den Weg zu unserem eigenen ewigen Heil zu zeigen:

Ignoravimus plane resurrectionem (i. e. animam) cum carne. hoc erit quod Christus manifestavit...²⁷.

Daß auch unser *Leib* einst auferstehen wird, ist uns durch die Auferweckung Christi kundgetan worden. Über diese Wahrheit von der leiblichen Auferstehung hat Tertullian ein ganzes Buch geschrieben: DE RESURRECTIONE MORTUORUM²⁸. Grundlage für dieses Buch ist ihm die Wirklichkeit des Leibes und der Menschheit Christi, wie er sie in De Carne Christi betont²⁹. Denn ebenso wie Christus in Wahrheit geboren wurde, ist er auch in Wahrheit gestorben und auferstanden: um uns von unseren Sünden zu erlösen und uns die feste Hoffnung auf unsere eigene Auferstehung zu vermitteln.

In diesem Sinne ist Christus «resuscitator mortuorum»³⁰. Wenn

²⁴ Über die *Einheit* von Tod und Auferstehung Christi als causa unserer Erlösung nach dem Apostel PAULUS (vor allem Röm. 4, 25) vgl. vor allem S. LYONNET, Valor soteriologicus redemptionis.

²⁵ vgl. Adv. Marc. III, 9, 5 CC 520, 22ss, wo auch die Geburt Christi mit als causa unserer Erlösung betrachtet wird: «...quia solus Christus in carnem ex carne nasei habebat, ut nativitate nostram nativitate sua reformaret atque ita etiam mortem nostram morte sua dissolveret resurgendo in carne, in qua natus est, ut et mori posset».

²⁶ vgl. De Bapt. cap. 11 CC 286, 1ss.

^{26a} Dies geschieht in der Kraft des hl. Geistes. — Siehe unten S. 268.

²⁷ Carn. Christi 12 E 46, 33ss.

²⁸ DE RESURRECTIONE MORTUORUM ist zwischen 208 und 212 geschrieben, also schon in der montanistischen Periode. — Eine kurze Inhaltsangabe des Buches findet sich bei D'ALÈS, Tertullien p. 142-153.

²⁹ vgl. dazu EVANS, Incarnation p. XVII-XXIV.

³⁰ Carn. Christi 5 E 20, 62.

We are concerned with what was in the grave: the physical body is made one with the soul and in this way resurrection takes place. For the soul itself did not die, but by soul and Sermo leaving the body the same was left without life.

The body which is being resurrected is no longer the same.- It is completely transfigured. - Just like our bodies one day will be. For after all, Christ's resurrection took place for our sake.

Here we find the actual reason why Tertullian speaks so little about Christ's resurrection in itself. For him it is not so important, but what does matter to him is to recognise that Christ's resurrection is a guarantee and token for our sake. This is why he sees the secret of redemption as being part of the extended theology and refers to it only with the words of the Apostles, that is always in connection with the salvation that took place for our benefit. For not only by the death but also because of the resurrection of Christ we are reconciled to God:

(Latin 7 lines)

The basic idea is again here the principle, simile a simili: Christ had to die to rescue us from death: he had to be resurrected so that we may be given life. Both death and resurrection therefore are cause and reason for our salvation. Tertullian agrees here with the Apostle, he knows that Christ's death being the basic cause in the work of salvation cannot be separated from Christ's resurrection.

This life which has been regained for us by Christ's resurrection is being granted to us during baptism. This is why John's baptising had no effective power, also Christ himself did not baptise during his life on earth. But since he was resurrected baptism receives its actual power (efficacia lavacri) and in this way is able to bring back to life.

Christ's resurrection is not only the fundament of our own resurrection, it is at the same time a guarantee for our formal resurrection from the dead. God the father brought Christ back to life in order to show us the way to our salvation:

(Latin 2 lines)

Because of Christ's resurrection, we know that also our body one day will be brought back to life. Tertullian wrote a whole book about the truth of the physical resurrection called 'De Resurrectione Mortuorum. The basic idea of this book being the reality of the body and the humanity of Christ which he already stresses in the Carne Christi. Just as much as Christ was truly born he also truly died and was resurrected: all this to save us from our sins and to establish in us the firm hope of eternal life.

In this sense Christ has become the 'resuscitator mortuorum. Once/

er alle seine Feinde überwunden haben wird, werden alle Menschen auferstehen³¹. Diese Auferstehung ist eine Wiederherstellung, eine Neuschaffung des Körpers³², der dann wieder mit der Seele vereint werden wird. Diese Neuschaffung des Leibes ist für Gott kein Ding der Unmöglichkeit: sie ist ein weitaus geringeres Werk als das der Erschaffung der Welt³³.

Auf diese Neuschaffung des Leibes bei der Auferstehung, die geschieht nach dem Vorbild der Auferstehung Christi, weist auch die Parallele Adam — Christus hin:

Quia per hominem, inquit, mors, et per hominem resurrectione (1 Cor. 15, 21), ut separaret quidem auctores, mortis Adam, Christum resurrectionis, eiusdem autem constitueret substantiae resurrectionem, cuius et mortem, per ipsorum auctorum in nomine hominis comparationem. Si enim sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur (1 Cor. 15, 22), carne vivificabuntur in Christo, sicut in Adam carne moriuntur³⁴.

Die Auferstehung Christi im Fleisch macht den Tod, den Adam uns gebracht, zunichte, und ist uns allen Garantie unserer eigenen Auferstehung.

Auferstehen wird der gleiche Mensch, so wie er gelebt³⁵, aber mit einem verwandelten, verklärten Leib³⁶: er wird bekleidet sein mit dem «superindumentum» der Unverweslichkeit³⁷. Denn kein Tod und kein Sterben wird dann fürderhin mehr sein³⁸.

Das Ziel der allgemeinen Auferstehung von den Toten aber kann nur eines sein: die Auferstehung zum Gericht³⁹. Denn wenn die Seele durch den Leib gesündigt — wie soll dann nicht auch der Leib gerichtet werden?⁴⁰ Der ganze Mensch hat gesündigt, der ganze Mensch hat sich deshalb vor Christus, dem Richter, zu verantworten.

* * *

³¹ Carn. Christi 15 E 54, 36s.

³² Res. Mort. 18, 12 CC 944, 56ss.

³³ vgl. Res. Mort. 11, 10 CC 934, 33ss: «Et utique idoneus est reficere qui fecit, quanto plus est fecisse quam refecisse, initium dedisse quam reddidisse: ita restitutionem carnis faciliorem credas institutione».

³⁴ Res. Mort. 48, 8 CC 938, 33ss; — vgl. Res. Mort. 18, 6s CC 943, 27ss.

³⁵ vgl. vor allem Res. Mort. cap. 56 CC 1003; siehe unten S. 278s.

³⁶ vgl. Res. Mort. cap. 55 CC 1001s.

³⁷ vgl. Res. Mort. 52, 7 CC 996, 22ss.

³⁸ siehe dazu unten S. 279s.

³⁹ «...haec erit tota causa, immo necessitas resurrectionis, congruentissima scilicet deo: destinatio iudicii». Res. Mort. 14, 8 CC 937, 29s; — siehe dazu unten S. 274.

⁴⁰ vgl. De Bapt. 4, 5 CC 280, 28ss.

Zusammenfassung. Tertullian sagt wenig über die Auferweckung Christi, ebenso wie er auch über Christi Höllenfahrt nur sozusagen nebenbei und in anderem Zusammenhang berichtet. Die Auferstehung ist eine Auferweckung Christi, des Gott-Menschen, wenn sie auch zunächst die «caro», den Leib Christi, betrifft.

Tertullian ist dieses Glaubensgeheimnis wichtig vor allem deshalb, weil mit der Auferstehung Christi *unser* Heil sich verwirklicht: in der Taufe wird uns die Kraft der Auferstehung Christi zuteil. Wir erhalten Leben durch Christi Tod und Auferstehung. Zugleich ist Christi Auferstehung uns Garantie unserer eigenen Auferstehung zum Gericht am Jüngsten Tag.

Wir sehen, wie das Heilswirken Gottes durch den Sohn sozusagen seine erste und wichtigste Frucht trägt: die Errettung des Menschen von Sünde und Tod. Gott tut alles, um das Werk des Teufels ungeschehen zu machen und den Menschen seiner ursprünglichen Bestimmung wieder zurückzuführen. Mit der Taufe, in der uns die Frucht des Todes und der Auferstehung Christi zugewendet wird, ist der entscheidende Anfang gemacht.

Das Leben des Christen, obwohl grundsätzlich für Christus gewonnen, ist jedoch schwer und gefahrenreich. Deshalb läßt der Sohn, in Fortsetzung seiner Heilsaufgabe, die der Vater ihm gegeben, nach der Auffahrt in den Himmel zur Rechten des Vaters uns seinen Geist als «Vicaria vis» kommen, uns zu Trost und Hilfe.

* * *

he has won the victory over all his enemies, all men will be resurrected. This resurrection entails a reconstruction, a recreation of the body which then will be re-united with its soul. This recreation of the body is no impossibility for God: ~~this is a~~ much smaller thing to do than the original creation of the world.

The Adam - Christ parallel already points to this new construction of the body during resurrection which resembles in nature Christ's own resurrection.

(Latin 7 lines)

Christ's resurrection in the flesh nullifies the death brought over us by Adam, and it is a guarantee for all of us to be resurrected too.

Every individual will be resurrected, just as he or she lived before, but with a changed transfigured body: The body will be clad in a substance which does not know of decay, that is the superindumentum. After this will be no death and no dying any more.

But the actual aim of the general resurrection can only be one thing: A resurrection for the judgment. For if soul sinned with the help of the body, how can the body escape punishment? The whole human being has sinned hence the whole man has to appear before the judge, Christ.

Summary. Tertullian says little about the resurrection of Christ, likewise he has little to report about Christ's journey to hell, which he only mentions by the way side or in connection with other things. In essence the resurrection is a resurrection of Christ, the divine man, even though it firstly concerns itself with the Caro, the physical body of Christ.

For Tertullian this great wonder is very important, mainly since in Christ's resurrection lies the realisation of our salvation: the actual power of this resurrection is granted to us during baptism. We win life through Christ's death and resurrection. At the same time Christ's resurrection guarantees our own resurrection on judgment day.

We see that the redemption of God through the Son, so to speak, serves its first and most important fruit: the rescue of man from sin and death. God does everything within his power to nullify the work of the devil and to return man to his original destination. We make the first decisive step into this direction during baptism which enables us to gain the merits of Christ's death and resurrection.

The life of a Christian, even though it has been fundamentally won back by Christ is difficult and full of dangers. This why the Son in continuation of his redeeming work given to him by the Father after ascension into heaven and returning to the right hand of his Father, sends as his Spirit, the Vicaria vis, in order to comfort and help us in our efforts. /

2. KAPITEL

DIE SENDUNG DES GEISTES DURCH DEN SOHN

1. DER SOHN SENDET DEN GEIST

Mit der Auferstehung von den Toten ist Christi Heilswirken auf Erden noch keineswegs abgeschlossen, im Gegenteil. Tertullian sieht den tiefen Zusammenhang: der Auferstandene mußte zuerst *zum Vater zurück*, um uns so den Geist und damit die *Wirksamkeit* der Erlösung schenken zu können. Himmelfahrt und Geistsendung hängen zuinnerst und notwendig zusammen.

Von diesem Zusammenhang weiß vor allem die « regula fidei », in der wir bekennen:

... tertia die resurrexisse, in caelos ereptum, sedisse ad dexteram patris, misisse vicariam vim spiritus sancti qui credentes agat ...¹.

Christi Auffahrt in den Himmel ist nicht so sehr eine Wundertat Christi selbst, sondern vielmehr eine Handlung Gottes des Vaters. Alles Heilswirken geschieht wesentlich vom Vater her: er ist es, der jetzt den Sohn zu sich zurückholt und ihn sitzen läßt zu seiner Rechten, das heißt ihn als *Menschensohn* verherrlicht.

Diese Verherrlichung Christi ist notwendig, damit der *Geist* kommen kann:

Qui (spiritus) tunc utique a discentibus dari non poterat utpote nondum adimpleta gloria domini ...².

¹ Praescr. Haeret. 13, 4 CC 197, 11ss; — vgl. De Virg. Vel. 1 CC 1209, 20ss: « tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in caelis, sedentem nunc ad dexteram Patris, venturum iudicare vivos et mortuos... » — Es fehlt der Artikel der Geistsendung.

— vgl. Adv. Prax. 2 E 90, 21ss: « ... et resuscitatum a patre et in caelo resumptum sedere ad dexteram patris venturum iudicare vivos et mortuos: qui exinde miserit, secundum promissionem suam, a patre spiritum sanctum paraclatum, sanctificatorem fidei eorum qui credunt in patrem et filium et spiritum sanctum ». — Die montanistische Betonung des hl. Geistes ist deutlich bemerkbar. — Siehe dazu unten S. 269.

² De Bapt. 11, 4 CC 286, 19ss.

Die Verherrlichung Christi ist die Voraussetzung für die Wirksamkeit des Geistes (vgl. Jo. 16, 7); so hat selbst Christus, da er während seiner Tätigkeit auf Erden doch den ganzen Geist in sich vereint trug³, diesen damals noch nicht gesendet: er hat z. B. nicht getauft:

Etiam ipse dominus nisi ipse prius ascenderet ad patrem aliter negavit spiritum descensurum (vgl. Jo. 16, 7). Ita quod dominus nondum conferebat (scil. baptismum) servus utique praestare non posset⁴.

Die Jünger Christi haben damals nur die Bußtaufe des Johannes spenden können⁵ — der Geist war noch nicht wirksam.

Kurz vor seiner Auffahrt in den Himmel gibt nun Christus seinen Jüngern das Gebot, alle Menschen zu lehren und zu taufen. Dafür verspricht er ihnen den heiligen Geist⁶, damit sie selbst den besäßen, den sie den Menschen mitteilen sollten:

Quodsi nationibus destinati doctores apostoli ipsi quoque doctorem consecuturi erant paraclatum ...⁷.

Hiermit ist die große Aufgabe des Geistes bereits umrissen: durch die Apostel zu lehren und zu taufen, besser: die *Heilskraft* zu heidem zu spenden und damit die Gläubigen *wirksam* der Kirche einzugliedern. Diese Kraft des heiligen Geistes steht in wesentlichem Zusammenhang mit der Auffahrt und dem Sitzen Christi zur Rechten des Vaters.

Hier wird die ganze *Tiefe* der Auffassung Tertullians vom Heilswirken Gottes durch den Sohn mit einem Schlage offenbar: daß der Sohn zuerst zur Rechten des Vaters sitzen muß, damit der Geist auf Erden *wirken* kann, ist ein deutlicher Hinweis auf die *Heilsbedeutung der Menschheit Christi*. Die tatsächliche *Zuwendung* der Erlösung, die uns der Gott-Mensch durch sein Sterben und durch seine Auferstehung ermöglicht, ist notwendig verbunden mit seiner Herrlichkeit beim Vater, das heißt mit dem glorieichen *Höhepunkt* seines Heilswirkens. Erst *jetzt*, d. h. nachdem die *Menschheit* des Gott-Menschen verherrlicht beim Vater thront, wird die durch sie ermöglichte Er-

³ siehe dazu oben S. 239s.

⁴ De Bapt. 10, 4 CC 285, 21ss.

⁵ « Itaque tingebant discipuli eius ut ministri, ut Iohannes antecursor, eodem baptismo Iohannis ne quo alio putes, quia nec extat alius nisi postea Christi » De Bapt. 11, 4 CC 286, 16ss.

⁶ « Siquidem in fine praecepit, vaderent ad docendas et tingendas nationes, consecuturi mox Spiritum sanctum Paraclatum qui illos deducturus esset in omnem veritatem ». De Praescr. Haeret. 8, 14 CC 194, 30ss; vgl. Matth. 28, 19.

⁷ Praescr. Haeret. 8, 15 CC 194, 34ss.

CHAPTER II.

The Coming Down of the Holy Spirit through the Son.

1. The Son sends the Spirit.

Christ's work of redemption on earth did not end by any means because of resurrection from the dead, quite on the contrary. Tertullian sees the deep connection between the two: firstly the resurrected one had to return to the Father so that from there he could gift us with the Spirit and in doing so bring us the active power of the redemption. Ascension to heaven and the coming down of the Holy Ghost therefore necessarily are innermost connected.

The regula fidei knows of this connection where we testify :

(Latin 3 lines)

Christ's ascension is not so much a miracle performed by Christ himself, but rather more an act of God the Father. All the work for the good proceeds from the Father; it is him now who returns the Son to himself: bids him to sit at his right and glorifies him as son of man.

This glorification is necessary in order to pour out the Holy Spirit.

(Latin 2 lines)

The effectiveness of the power of the Holy Spirit assumes the glorification of Christ (vgl. Jo. 16,7): this shows that Christ, although he possessed the whole of the Holy Spirit during his time on earth, did not use all of it, for instance he did not baptise.

(Latin 4 lines)

The disciples of Christ could only administer a kind of preparatory baptism of John - since the Holy Spirit was still without power.

Shortly before ascension, Christ commands his disciples to preach deliverance to all creatures and to baptise them. In return he promises them the outpouring of the Holy Spirit so that they may be blessed with the same that they are asked to pass on to mankind.

(Latin 2 lines)

With this we already recognise the grand task of the Holy Spirit: to teach and baptise through the disciples and even better to lend his healing power to both actions in order to unite all christians effectively in the Church. This in essence is the meaning of the Holy Spirit in connection with ascension and Christ's return to the right hand of his Father./

Here/

Here we instantly recognise Tertullian's depth of thought concerning the redemption of God through the Son: the fact that the Son has to return to the right of his Father so that the Spirit receives active power on earth is a clear hint at the importance of Christ's incarnation. The fact that we actually became partakers of the outcome of the salvation made possible by the divine man because of his dying and through his resurrection stands in close connection with his glorifications through the Father, or in other words with the glorious height of his redeeming work. For only now, that is when the human nature of this Godlike man is being raised and transfigured to sit at the right of the Father, the intended redemption of mankind receives its effective power because of Christ's incarnation./

lösung wirksam. Erst der verherrlichte Menschensohn sendet die « vicaria vis » des beiligen Geistes.

Wir sehen hier die Herzmitte des Erlösungsgeheimnisses: die absolute Transzendenz Gottes des Vaters bedarf eines Heilsvermittlers, der beides zugleich sein muß: Gott und Mensch. Er muß Gott sein, um als « Helfer » Gott den Vater nicht in seiner Gottheit zu kompromittieren. Er muß aber auch wesentlich Mensch sein: um die Menschheit wirkkünftig zurückführen zu können ins Paradies. Erst die Verherrlichung des Gott-Menschen Jesus Christus bringt daher den glorreichen Höhepunkt seines Heilswirkens aus dem Auftrag des Vaters heraus.

Die Sendung des Geistes, die durch Christus geschieht, liegt daher ganz in der Linie des Heilswirkens Christi selbst. Da er auf Erden weilte, hat der Sohn gelehrt und gewirkt, den Auftrag des Vaters erfüllt. Jetzt kehrt er in seiner gottmenschlichen Gestalt in den Himmel zurück und erhält so vom Vater damit die Macht, die « vicaria vis » des heiligen Geistes zu senden, der nun « in Kraft » das Heilswirken des Sohnes fortsetzt⁸.

Wir hören deshalb Tertullian auch nicht davon sprechen, daß der Geist gesendet werde durch den Vater und den Sohn (« filioque »), sondern diese Sendung geschieht ganz im Rahmen des Heilswirkens, wie wir es bisher sahen:

Qui exinde miserit, secundum promissionem suam, a patre spiritum sanctum paraclitum ...⁹.

Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia spiritum non aliunde puto quam a patre per filium¹⁰.

Diese Formulierungen sind keineswegs zufällig, sondern enthüllen vielmehr wiederum die theologische Grundstruktur des Denkens Tertullians: daß alles Heilshandeln Gottes zwar vom Vater aus, aber durch den Sohn geschieht. Auch der Geist wird in dieses Heilshandeln mit einbezogen: es ist der Sohn, der als Gott-Mensch ihn vom Vater erhält und als « vicaria vis » auf die Erde sendet; der Geist wiederum setzt das Heilswirken Jesu Christi auf Erden fort, bis dieser einst wiederkommen wird.

⁸ Anders ADAM, hl. Geist p. 54; — ADAM gibt zwar zu, daß in der « regula fidei » der Bücher De Praeser. Haeret. und Virg. Vel. das Wirken des Geistes als Fortsetzung des Wirkens Christi gedacht sei; in Adv. Praxean hingegen (vgl. oben Anm. 1) sei das Wirken des Geistes nicht als « ein Teil der Geschichte Jesu » gedacht, « sondern als selbständige Heiltätigkeit (des Geistes) dem Erlösungswerk Christi angefügt ». — Vgl. jedoch auch in Adv. Prax.: « ... qui exinde miserit ... »! Der Zusammenhang mit dem Heilswerk Christi ist eindeutig.

⁹ Adv. Prax. 2 E 90, 23ss.

¹⁰ Adv. Prax. 4 E 92, 20ss.

Tertullian kann also, in einer Art Zusammensicht dieses Heilshandeln Gottes durch den Sohn, schreiben:

Exinde pentecoste ordinandis lavacris lactissimum spatium est quo et domini resurrectio inter discipulos frequentata est et gratia spiritus sancti dedicata et spes adventus domini subostensa quod tunc in caelos recuperato eo angeli ad apostolos dixerunt sic venturum quemadmodum et in caelos conscendit, utique in pentecoste¹¹.

Das Pfingstfest offenbart den ganz tiefen und inneren Zusammenhang zwischen der Auferstehung, der Himmelfahrt und der Geistsendung und stärkt uns in der Hoffnung auf des Herrn glorreiche Wiederkunft.

In der Zwischenzeit ist der hl. Geist der Verwalter des Heilswerkes Christi, ist « Christi vicarius »¹². Er ist Geist vom Vater (a patre), vom verherrlichten Sohn gesandt (per filium)¹³. Dieser heiligende Geist des Sohnes vom Vater her ist somit ein wesentliches Glied im großen Rahmen des Heilswirkens Gottes: Gott der Vater in seiner absoluten Transzendenz « denkt » den Heilsplan aus; der Sohn führt ihn in zwei großen Abschnitten durch, in der Schöpfung und der Erlösung. Die Erlösung wird dabei Wirklichkeit erst durch den verherrlichten Menschensohn: dieser schiebt vom Vater her die wirkende Kraft des heiligen Geistes, welche die Rückführung in den ursprünglichen Zustand keimhaft vollzieht¹⁴.

Diese anfängliche Rückführung in den paradiesischen Zustand durch die wirkende Kraft des heiligen Geistes geschieht in der Kirche. Der Raum der Kirche ist daher der Platz, an dem die das Heilswerk des Sohnes fortsetzende Kraft des heiligen Geistes zur Entfaltung kommt.

¹¹ De Bapt. 19, 2 CC 293, 8ss.

¹² Praeser. Haer. 28, 1 CC 209, 5.

¹³ Tertullian denkt in der Linie der griechischen Väter, vgl. D'ALÈS, Tertullien p. 96; CAMELOT, Spiritus p. 31-33; — AEBY, Missions p. 84.

¹⁴ Eine weitere Form der bleibenden Gegenwart Christi ist die Eucharistie. — Vgl. dazu vor allem:

BARDY, art. Tertullien, DTC XV, p. 158-160; — D'ALÈS, Tertullien, p. 355-370; — F.-X. FUNK, Tertullien et l'Agape, in: Rev. d'hist. eccl. IV (1903); V (1904); VII (1906). — SEBERG, Dogmengesch. I p. 371-374; — QUASTEN, Patrology II, p. 255s. — Ein näheres Eingehen auf die (umstrittene) Stellung Tertullians zur Frage der Gegenwart Christi in der Eucharistie ist hier nicht möglich.

Only the glorified Son of Man sends the 'vicaria vis' of the Holy Spirit.

Here we can recognise the actual core of the whole miracle of redemption: the absolute transcendency of God the Father requires a mediator who has to be both, God and Man. He has to be God that in the role of an arbiter he does not compromise God the Father and his divinity. But by nature he also has to be man in order to have the ability to return mankind really and effectively into paradise. But only the glorification of the Godlike man Jesus Christ extracts the glorious heights of all his redeeming work from the mission given to him by the Father.

Thus the outpouring of the Holy Spirit which Christ does himself is perfectly in line with the salvation of Christ. When on earth the Son taught and performed all tasks fulfilling the Father's mission, now he returns to heaven clad in his divine and transfigured body and receives from the Father the vicaria vis to send the Holy Spirit who with full power continues Christ's work of redemption.

This is also why we do not see Tertullian mentioning that both Father and Son send the Holy Spirit (filioque), but this outpouring is completely in line with what has been said before.

(Latin 4 lines)

These are no random quotations, these statements again unfold Tertullian's basic structure of his theological thinking: that is that all actions concerning man's salvation do in the first place proceed from the Father, but in the second are being realised by the Son. The Holy Spirit is included in it too, for the Son receives the same as Godlike man from the Father and it is the son too who as the vicaria vis sends him down to earth; thus the Holy Spirit continues Jesus Christ's work of salvation on earth until the same one day will return.

Thus Tertullian concerning himself with the summarising of God's salvation through the Son can write:

(Latin 6 lines)

Whitsun reveals the whole profound idea between resurrection, ascension and the outpouring of the Holy Spirit and strengthens in us the hope of the Lord's glorious return.

In the meantime, the Holy Spirit is the administrator, the Christi vicarius of Christ. Proceeding in the first place from the Father (a patre), he is being sent by the glorified son (per filium). Thus this whole making spirit of the Father sent by the Son is an important link in the whole event of the work of redemption of God. The old transcendental God, the Father is originator of the plan of salvation. The Son fulfills this plan in two grand occasions during the creation and during redemption: but redemption only becomes fully realised when the Son of man is being glorified: he sends the effective power given to him by the Father of the Holy Spirit, which in turn returns mankind to their original condition.

This/

This return to the condition resembling the one in Paradise, through the active power of the Holy Spirit begins in Church. The Church refers represents the place in which the Holy Spirit can continue the work of salvation of the Son in full power. /

2. DER HEILIGE GEIST IN DER KIRCHE

Der heilige Geist, den Christus zu Pfingsten auf die Erde sendet und der das Werk Christi in Kraft zu vollenden hat, lebt und wirkt in der Kirche. Über diesen heiligen Geist, den Parakleten, und über sein Wirken in der Kirche hat Tertullian viel geschrieben. Besonders in der montanistischen Zeit sieht Tertullian dies Wirken des Geistes in verstärktem Maß¹.

Es ist nicht unsere Aufgabe, hier das Wirken des Geistes in der Kirche darzustellen — dies würde den Rahmen der Arbeit sprengen. Deshalb sei verwiesen auf die Arbeit von W. BENDER², dessen ausführliche Darstellung des Wirkens des hl. Geistes in der Kirche und in den einzelnen Gläubigen³ hier stichwortartig zusammengefaßt werden soll.

Der Pfingstgeist kam herab auf die Apostel. Diese besitzen also eine besondere Geistfülle⁴; sie sind damit die Bürgen der Wahrheit⁵ und die Hüter des Glaubens.

Im besonderen Maß ist die hl. Schrift das Werk des hl. Geistes⁶. Tertullian weiß, daß der Verfasser der hl. Schrift der hl. Geist ist⁷, und daß schon aus den Propheten des Alten Bundes der Geist sprach.

Dem einzelnen Gläubigen teilt sich die heiligende Kraft des Geistes mit in der Taufe⁸. Die Salbung und vor allem die Handauflegung vermittelt den Geist⁹. Der Täufling erhält das «*indumentum spiritus*

¹ Die Literatur zum *Montanismus* allgemein und zu dem Tertullians ist sehr zahlreich. Hier nur die wichtigsten Werke.

P. de LABRIOLLE, *La crise montaniste*, Paris 1913; — G. BARDY, art. *Montanisme*, in: *DTC* X, 2 p. 2355-2370. — HARNACK, *Dogmengesch.* I p. 425ss; — LOOFS, *Dogmengesch.* p. 172-175; — SEEBERG, *Dogmengesch.* I, p. 253-262; — LE SAINT, *Treatises on Marriage and Remarriage*, passim; — BENDER, *Geist* p. 176-198 (dort auch weitere Literatur).

² W. BENDER, *Die Lehre über den heiligen Geist bei Tertullian*. Diss. (ungedruckt). Rom 1959.

³ vgl. BENDER, *Geist: Der Geist in der Kirche*, p. 129-143; *Die Taufe*, p. 148-160; *Leben im Geist*, p. 160-175.

⁴ *Praeser. Haeret.* 8, 14s; 22, 8-10; 28, 1; 8, 15; *Exhort.* 4, 4-6.

⁵ *Praeser. Haeret.* 23, 1.

⁶ *Adv. Herm.* 22, 1-2; *De Paenit.* 8.

⁷ *Res. Mort.* 24, 8; *Orat.* 22, 1; *Adv. Marc.* V, 7, 2.

⁸ vgl. BENDER, *Geist* p. 148-160.

⁹ vgl. BENDER, *Geist* p. 151; verwendet wird dabei vor allem *De Baptismo*.

— vgl. aber auch die *Ἀποστολική παράδοσις* des HIPPOLYT (ed. HAULER, *Didascalicae apostolorum fragmenta veronensia latina*). — Vgl. dazu vor allem HANSENS, *Hippolyte*, 442ss.

sancti»¹⁰, wird dadurch neu geboren¹¹. Er wird vereint mit dem heiligen Geist¹², wird durch ihn erleuchtet¹³ und erhält das Unterpand des Geistes, den Frieden¹⁴.

Die Verpflichtung des Gläubigen dem Geist gegenüber besteht darin, den Geist nicht zu betrüben¹⁵, den Geist zu bewahren¹⁶ in Geduld und in Keuschheit. Das Wirken des Geistes im Gläubigen zeigt sich im Glauben, im Gebet. Schließlich geschieht die Belebung bei der Auferstehung am jüngsten Tag ebenfalls durch den Geist¹⁷.

Die montanistische Periode bringt nicht mehr als eine Akzentverschiebung: der heilige Geist wird jetzt ausschließlich als Paraklet bezeichnet (nach Jo. 16, 12s). Es ist damit gemeint «*der hl. Geist, der etwa 160 Jahre nach der Gründung der Kirche erneut ausgesandt wurde, um die Heiligkeit zu lehren, und um das christliche Leben (disciplina) seiner Vollendung zuzuführen*»¹⁸. Im übrigen bringt der Montanismus Tertullians *keine Veränderung* seiner theologischen Grundanschauungen, seines theologischen «*Systems*»¹⁹. Tertullian hat in dieser Periode nur *das* klar und schärfer herausgearbeitet, was schon im *APOLOGETICUM* zugrunde lag²⁰.

* * *

3. DAS HEILSWIRKEN GOTTES DURCH DEN HL. GEIST.

Das Heilswirken Gottes des Vaters am Menschen geschieht — das lehren uns die beiden vorangegangenen Abschnitte — nicht allein durch den Sohn, sondern auch durch den *Geist*.

Es ist sehr wichtig, diesen Punkt eigens zu betonen. Denn sonst könnte der Eindruck entstehen — der im übrigen durch die Thema-

¹⁰ *De Pud.* 9, 11.

¹¹ *De Pud.* 6, 16.

¹² *De Anima* 41, 4.

¹³ *Res. Mort.* 8, 3.

¹⁴ *De Bapt.* 8, 4.

¹⁵ vgl. *De Spect.* 15, 25; — Zum «*Leben im Geist*» vgl. BENDER, *Geist* p. 160ss.

¹⁶ vgl. *Orat.* 12.

¹⁷ vgl. *ad Mart.* 1, 3; *Adv. Marc.* V, 10, 5.

¹⁸ BENDER, *Geist* p. 184.

¹⁹ Als «*wenige Punkte von entscheidender Bedeutung*» nennt BENDER, *Geist* p. 189s in diesem Zusammenhang: 1. Das Auftreten des Geistes in seiner Eigenschaft als Paraklet erst etwa 160 Jahre nach Gründung der Kirche. — 2. Die Auffassung Tertullians von der Ekstase. — 3. Einseitige Vergeistigung des Kirchenbegriffs.

²⁰ vgl. dazu BENDER, *Geist* p. 190; dies ist übrigens auch durch die vorliegende Arbeit bereits deutlich zum Ausdruck gekommen.

2. The Holy Spirit in Church.

The Holy Spirit whom Christ sent to earth on Whitsun day and whose task it is to complete Christ's work lives and works in Church. Tertullian wrote a lot about this Holy Spirit, this Paraclete's work in Church. Tertullian sees the work of the Holy Spirit increasing, particularly during the era of Montanism.

It is not our task here to embellish on the work of the Holy Ghost in Church.- This would be beyond the intentions of this book. May we therefore draw attention to the work of W. Bender, whose very detailed description of the workings of the Holy Spirit in Church and in individuals shall be here briefly summarised.

The Spirit of Whitsun descended to the Apostles. Therefore they are blessed with a particular abundance of the Spirit. Because of this, they are the guarantors of truth and the keepers of the belief.

The Holy Scriptures in particular is the work of the Holy Ghost. Tertullian knows that the author of the Holy Bible is the Holy Spirit and that he too already proceeded from the mouth of the prophets in the Old Testament.

The holy power of the Spirit lends itself to the individual Christian during atonement. The anointing and the laying on of hands in particular transmits this Spirit. The baptised one receives the indumentum spiritus sancti, and because of it is reborn again. He is united with the Holy Spirit, becomes enlightened by him and as a token he receives peace.

In return the baptised one pledges not to work against the Holy Ghost, to keep him in patience and virtue, and the work of the Holy Spirit is seen in faith and prayer. Lastly revival takes place during resurrection on Judgement Day by the Holy Spirit.

The period of montanism merely shifts the accents or importances from one place to another. The Holy Spirit is exclusively described as Paraclete (Jo. 16,12). Meant by it is this Holy Spirit which was again sent out about 160 years after the foundation of the Church in order to preach holiness and discipline (disciplina) in Christian life right up to its perfection. Otherwise Montanism brings no essential alteration, no change in its basic theological system. During this period Tertullian merely chiselled out with greater clarity ideas already present in the Apologeticum.

3. Salvation of God through the Holy Spirit.

The two preceding chapters taught us that salvation of God the Father is brought to man not only by the Son but also by the Holy Spirit.

It is very important to stress this fact. Otherwise one could be under the impression - which by the way is favoured by/

stellung dieser Arbeit nur gefördert wird —, das Heilswirken Gottes geschehe *allein* und *ausschließlich* durch den Sohn. Diese Auffassung würde dem theologischen Denken Tertullians nicht gerecht. Denn wenn auch das Heilswirken *vor allem* durch den Sohn geschieht — der Geist steht ganz deutlich im Hintergrund —, so geschieht es doch keineswegs durch den Sohn allein. Auch der hl. Geist ist daran beteiligt, ja noch mehr: er ist *wesentlich* daran beteiligt. Diese Mitwirkung des Geistes sei hier kurz und schematisch aufgezeigt.

Die Mitwirkung des Geistes beim *Schöpfungswerk* zeigt sich vor allem bei der Erschaffung des Menschen. Gott spricht hier «pluraliter»:

Immo quia iam adhaerebat illi filius, secunda persona, sermo ipsius, et tertia, spiritus in sermone, ideo pluraliter pronuntiavit Faciamus et Nostram et Nobis¹.

Der Sohn ist zu diesem Zeitpunkt bereits «persona prolata», ist Gottes selbständiges, schaffendes Wort. Auch der Geist ist hier bereits deutlich als «*tertia persona*» gekennzeichnet, als durchaus eigenständige «Person»². Als solche hat der Geist hier die Aufgabe der *Heiligung*:

Cum quibus enim faciebat hominem, et quibus faciebat similem? filio quidem qui erat induturus hominem, spiritu vero qui erat sanctificaturus hominem, quasi cum ministris et arbitris ex unitate trinitatis loquebatur³.

Durch den Geist wird der kommende Mensch geheiligt. Dabei ist

¹ Adv. Prax. 12 E 101, 29ss.

² Freilich heißt es hier: «spiritus in sermone». Soll dies bedeuten, daß der Geist zu diesem Zeitpunkt noch nicht aus dem Sohn herausgetreten ist, daß seine «prolatio» noch nicht stattgefunden hat? Dann müßte man den Geist hier im Sinne einer «persona condita» verstehen.

Tertullian erklärt andererseits nirgends deutlich, wann der Geist «persona» geworden ist. Deshalb ist eine Stellungnahme hier sehr schwierig.

Man wird jedoch nicht fehlgehen in der Annahme, daß auch der Geist irgendwie aus dem Wort «entlassen» werden muß, ebenso wie das Wort aus Gott entlassen wurde. Eine derartige Auffassung liegt ganz in der Linie des organischen Trinitätsdenkens Tertullians, wie wir es bisher kennengelernt haben. — Freilich fehlen hier nähere Anhaltspunkte, da die «Geistlehre» bei Tertullian noch relativ unentwickelt ist.

BENDER, Geist p. 116, vermutet, mit der Formel «spiritus in sermone» sei eine vorweltliche Salbung des Wortes ausgedrückt. Diese Vermutung ist sicher nicht richtig, siehe dazu oben S. 236s.

³ Adv. Prax. 12 E 101, 31ss.

sicherlich schon Adam gemeint⁴, wenn auch die Heiligung durch den Geist vor allem dann den *erlösten* Menschen betrifft⁵.

Das Mitwirken des Geistes am Werk der *Erlösung* beginnt — ebenso wie das des Sohnes — bereits im Alten Testament. Dieser Geist ist tätig in den Propheten, in der heiligen Schrift, in der Führung des Volkes Israel⁶. Doch läßt sich hier nicht nachweisen, daß Tertullian dabei an den Geist als volle, selbständige «persona» denkt. «Die Persönlichkeit (des Geistes im AT) ... ist höchstens angedeutet»⁷. Zum Beispiel versteht Tertullian unter dem «spiritus creatoris», von dem er öfter spricht, einfach den Sermo, das Wort Gottes⁸.

Die *Aufgabe* des Geistes im Alten Testament — soweit man von einem persönlichen Geist sprechen kann — besteht also darin, auf die kommende Menschwerdung des Wortes Gottes hinzuweisen und sie so vorzubereiten.

Bei der Menschwerdung selbst, so sahen wir oben⁹, ist das «principium actionis» nicht der Geist als dritte Person; das Wort selbst senkt sich in die Jungfrau. Im Mittelpunkt steht eindeutig das Heilswirken des Wortes. Eine Aufgabe des Geistes ist nicht zu erkennen.

Anläßlich der Taufe des Sohnes im Jordan¹⁰ ging aller Geist des Alten Testaments auf den Sohn über und machte ihn zum «Christus». Das Wirken des Geistes — sofern er hier persönlich gedacht ist¹¹ — besteht also darin, das Heilswirken Christi zu ermöglichen.

Dies Heilswirken Christi auf Erden ist aber gleichsam gebunden. Die Wirkkraft seines Tuns kommt erst im Pfingstgeschehen voll ans Licht: durch das Wirken des hl. Geistes, den der verherrlichte Menschensohn vom Vater her gesandt hat.

Wir können also folgendes sagen:

1. Ein eigentliches, selbständiges Heilswirken des Geistes in Bezug auf die Erlösung des Menschen kennt Tertullian erst ab Pfingsten.
2. Dieses Wirken des Geistes steht in wesentlichem Zusammenhang mit dem Heilswirken des gott-menschlichen Wortes Gottes.
3. Es ist gerade die verherrlichte *Menschheit* des Gott-Menschen

⁴ Sohn und Geist sind «ministri» und «arbitri» gerade bei der Schöpfung Adams.

⁵ vgl. oben S. 268.

⁶ vgl. BENDER, Geist, passim.

⁷ BENDER, Geist p. 129.

⁸ vgl. ADVERSUS MARCIONEM pass.

⁹ siehe oben S. 203s.

¹⁰ siehe oben S. 238s.

¹¹ Die verschiedenen «portiones», die sich in Christus sammeln, lassen einen «persönlichen» Charakter dieses Geistes kaum erkennen.

the very choice of subject of this book - that the Son alone brings salvation. But this would not be in line with Tertullian's theological thinking. Although the work of salvation is first and foremost being performed by the Son, the Holy Ghost quite clearly takes second place. It is by no means the work of the Son alone. The Holy Spirit does take part in it, even moreover, he took a considerable part in it. Let us briefly examine where and how the Holy Spirit plays his role.

The presence of the Holy Spirit is to be found at the creation already, in particular at the creation of man himself. God speaks here pluraliter:

(Latin 3 lines)

At this point the Son is already 'persona prolata', he is God's self-conscious creating word. The Holy Ghost is already named here as 'tertia persona' therefore very much an individual person, having the task to bless:

(Latin 4 lines)

The future man is being blessed by the Holy Spirit. We can safely assume that Adam is meant by that, although this blessing reaches out already farther into the future and hints at the redeemed man.

Just like the Son so also the Holy Spirit's influence can be felt in the Old Testament. It is this Spirit who acts through the prophets in the accounts of the Holy Scriptures, and in the guidance of the Isaremites. But it cannot be proved if Tertullian already recognises the Holy Spirit as a fully individual person. The individuality of the Holy Spirit in the Old Testament is no more than hinted at. For instance Tertullian who often speaks of the 'spiritus creatoris' simply means by that the Sermo, the word of God.

In the Old Testament the task of the Holy Spirit is as far as one can speak of an individual personal spirit to proclaim the incarnation of the word of God - thus preparing mankind for the coming of Christ.

As we have seen above, during incarnation it is not the principium actionis as a third person that comes down into the virgin, but it is the word himself. The centre of it all therefore is the work of salvation of the word. Here we see no sign of the Holy Spirit taking part in it.

Because of the Son's baptism in the Jordan all spirit recorded in the Old Testament settled in the Son, thus making him Christ. The manner in which the Holy Spirit becomes active therefore is to be recognised in making work of salvation by Christ at all possible.

Yet this performance of salvation on earth is still limited. Only during the events of Whitsun the full power of his doings come to light. That is the power becomes active on earth. That power which is being sent by the glorified Son in the name of the Father.

Therefore/

Therefore the following can be stated.

1. Referring to the redemption of man Tertullian knows only of an individual self-conscious work by the Holy Ghost from the time of Whitsun onwards.
2. This activity of the Holy Spirit stands in close relation with the work of Salvation by the divine human word of God.
3. It is the glorification of the human nature in this Godlike man, /

Jesus Christus, die dieses Wirken des Geistes ermöglicht und zur Geltung kommen läßt.

4. Dies Wirken des hl. Geistes bezieht sich auf die Heiligung und Eingliederung des erlösten Menschen in die Kirche.

5. Das Heilswirken des hl. Geistes ist damit wesentlich Fortsetzung und Vollendung des Heilswirkens des Sohnes.

6. Beides, das Wirken des Sohnes und die Weiterführung dessen durch den Geist, geschieht in wesentlicher Abhängigkeit von dem Heilswilligen Gottes des Vaters.

7. Damit stehen Sohn *und* Geist wesentlich im Heilsauftrag Gottes des Vaters.

• • •

3. KAPITEL

DIE ZWEITE ANKUNFT DES SOHNES

1. DES SOHNES KOMMEN ZUM GERICHT

Das Heilswirken Gottes durch den Sohn ist mit dessen Auferstehung, Himmelfahrt und Geistsendung noch keineswegs abgeschlossen. Der hl. Geist, den er gesandt, hat vielmehr die Kirche in der Wahrheit und der Einheit zu erhalten bis zum glanzvollen *Abschluß* dieses Heilswirkens: dem Kommen des Sohnes *zum Gericht*.

Christus fuhr auf in den Himmel und sitzt zur Rechten des Vaters; aber er wird wiederkommen, wie wir es in der « *regula fidei* » bekennen:

... in caelos ereptum, sedere¹ ad dexteram patris, misisse vicariam vim spiritus sancti qui credentes agat, venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum caelestium fructum et ad profanos iudicandos igni perpetuo, facta utriusque partis resurrectione cum carnis restitutione².

In kurzen, inhaltsschweren Worten ist hier all das zusammengefaßt, was Gott von Anbeginn an wollte: das *Heil* der Menschen. Er hat damals sein Wort ausgesandt nur deswegen, weil er den Menschen liebt; jetzt, am Ende der Tage, ist es das selbe Wort, das die Frucht in die Scheuern bringt.

Die zweite Ankunft des Sohnes geschieht nicht mehr in Schande und Niedrigkeit, sondern in Herrlichkeit. Sie ist *die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit des Sohnes*:

(Christus) ... in caelis potius et inde venturus cum totius mundi motu, cum orbis horrore³, cum planetu omnium, sed non

¹ sedisse A Gel Rig; sedere P X R B Pam.

² Praeser. Haeret. 13, 4 CC 197, 11ss; — vgl. Virg. Vel. 1. 3 CC 1209, 21s: « ... receptum in caelis, sedentem nunc ad dexteram Patris, venturum iudicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionem ». — vgl. auch Adv. Prax. 2 E 90, 22.

³ cum orbis horrore F. Vulgo.; cum horrore orbis Cod. Paris. Lat. 2616.

Jesus Christ, which enables the Holy Spirit to become active and powerful.

4. The work of the Holy Spirit concerns itself with the blessing of man and making him part of all redeemed mankind in Church.

5. In this way, the salvation of the Holy Spirit consists basically in the continuation and completion of the Son's work of redemption.

6. Both aspects, the work through the Son and the continuation of the same by Holy Spirit is very much determined directly by the will of God, the Father.

7. Thus, we see both Son and Holy Spirit are partakers in the plan of salvation of God, the Father.

CHAPTER III.

1. The Second Coming of the Son.

Firstly, the Son's coming on Judgment Day. The work of redemption of God through the Son is by no means completed with Christ's resurrection, ascension and the coming down of the Holy Spirit. The task of the Holy Spirit whom he has sent is to preserve the Church in truth and unity right up to the grand finale of this salvation which is crowed by the coming of the Son on Judgment Day.

As we testify in the Creed, 'regula fidei', Christ has risen, is seated at the right hand of his Father, but will one day return:

(Latin 5 lines)

These short brief words contain all the profound meaning of all that was intended by God for the sake of man every since the beginning. It is wholeness of man. He did send forth his word only because he loves man. Now at the close of the day he is the same word bringing the harvest into the treasure houses.

The second coming of the son will not take place in shame and depravity, but in a grand manner. We shall see all the divine glory of the Son:

(Latin 2 lines)/

christianorum, ut Dei virtus et Dei spiritus et (Dei)⁴ ratio, ut Dei filius et Dei omnia⁵.

Wir wissen⁶, daß Gott der Vater die «monarchia», die Herrschaft über diese Welt, dem Sohn übergeben hat. Der Sohn hält für diese Weltzeit die Herrschaft in Händen, und dies zeigt sich nirgends deutlicher als gerade bei der zweiten Ankunft des Sohnes in Herrlichkeit. Der Sohn ist die Kraft Gottes, Gottes Geist und Gottes Verstand — bei seiner herrlichen Ankunft zittert daher die Erde. Die Wiederkunft des Sohnes ist ein *Kommen zum Gericht*.

Der Sohn hatte das Gericht schon von Anfang an in Händen; er hat es auch von Anfang an ausgeübt⁷. Jetzt aber wird das eigentliche Gericht über die Welt stattfinden: die Wiederkunft Christi des Richters bedeutet den Untergang der Welt⁸.

Tertullian beschreibt in lebhaften Farben, im Anschluß an die heilige Schrift⁹, das Ende dieser Welt. Die Erde muß vergehen, ihr bleibt keine Hoffnung¹⁰. Zittern aber werden nur die Bösen, den Christen ist das Ende der Welt kein Schrecknis, im Gegenteil: es ist ihre *eine große Hoffnung*¹¹.

Von diesem Tag des Zornes und der Hoffnung wußten auch die Juden. Jedoch verblendet durch ihre Sünden, erkannten sie nicht, daß Christus *zweimal* kommen müsse: zuerst in Schmach und Niedrigkeit, und erst am Ende der Zeiten in großer Herrlichkeit:

Sciebant et Iudaei, venturum esse Christum, scilicet quibus prophetae loquebantur... Duobus enim adventibus eius significatis, primo, qui iam expunctus est in humilitate condicionis humanae, secundo, qui concludendo saeculo imminet in sublimitate paternae potestatis acceptae (et)¹² divinitatis exsertae¹³, primum

⁴ et dei ratio, ut dei filius et dei omnia Waltzing; ut ratio ut dei filius et dei omnia F; — et sermo et sapientia et ratio et dei filius Vulg.; — et ratio et dei filius et deo omnia Löfstedt.

⁵ Apol. 23, 12 CC 132, 64ss.

⁶ Siehe oben S. 43ss.

⁷ Siehe oben S. 195ss.

⁸ «In adventum, opinor, Christi vota nostra suspirant, in saeculi huius occasum, in transitum mundi quoque, ad diem domini magnum, diem irae et retributionis, diem ultimum et occultum nec ulli praeter patri notum». Res. Mort. 22, 2 CC 947, 7ss.

⁹ Vgl. Res. Mort. cap. 22; 23; 25.

¹⁰ «Sed nec ulli omnino terrae salus repromittitur, quam oportet cum totius mundi habitu praeterire». Res. Mort. 26, 13 CC 955, 54ss.

¹¹ Vgl. Res. Mort. 25, 3 CC 953, 9ss.

¹² et om. omnes codd.

¹³ exsertae S P al.; exsertae F dett. edd.

non intellegendo secundum, quem manifestius praedicatum sperabant¹⁴, unum existimaverunt. Ne enim intellegerent¹⁵ pristinum, credituri, si intellexissent, et consecuturi salutem, si credidissent, meritum fuit delictorum¹⁶.

In der zweiten Ankunft ist abgelegt alle Schmach und Niedrigkeit; Christus kommt in strahlender göttlicher Herrlichkeit. Aber er kommt nicht nur als göttliches Wort, sondern *als das göttliche Wort im Fleisch*. Tertullian weist ausdrücklich darauf hin: es ist der *Mensch Jesus*, der jetzt zur Rechten des Vaters sitzt und der wiederkommen wird:

... illic (i. e. in regia caelorum) adhuc sedeat Iesus ad dexteram patris, homo, etsi deus, Adam novissimus, etsi sermo primarius, caro et sanguis, etsi nostris purior, idem tamen et substantia et forma qua¹⁷ ascendit, talis etiam descensurus, ut angeli adfirmant (vgl. Io. 19, 37), agnoscendus scilicet et eis, qui illum convulneraverunt¹⁸.

Jesus Christus fuhr mit seiner menschlichen «substantia» auf in den Himmel; was ist da folgerichtiger, als daß er nun mit seiner verherrlichten Menschheit auch wiederkommt?

Hier ist wiederum angedeutet, was für Tertullian das entscheidende Merkmal der Wiederkunft Christi ist: sie ist wesentlich *Heilsgeschehen*. Zwar ist sie der Tag des großen Zornes¹⁹, der Tag, an dem die Engel die Erde schlagen werden²⁰ und diese Erde vergehen wird. Aber trotzdem ist dieser Tag der *Tag der großen Heilsvollendung* durch den Sohn.

Der Sohn ist gekommen, um heil zu machen, was verloren war²¹. Dieses Heil kommt gerade durch das Gericht, auf das die Christen mit Zuversicht schauen können²². Tertullian weist an vielen Stellen seiner

¹⁴ sperabant F, sperant Vulg.

¹⁵ ne enim intellegerent Vulg.; nec intellexerunt F; nec enim intellegent dett.

¹⁶ delictorum (f) Rh³ Ba.; delictum eorum Vulg. — Apol. 21, 15 CC 125, 72ss.

¹⁷ quam Kroymann; qua T M P X.

¹⁸ Res. Mort. 51, 1 CC 993, 6s.

¹⁹ Res. Mort. 22, 2 CC 947, 7.

²⁰ Vgl. Apol. 6, 9ss. — Res. Mort. 25 CC 953ss.

²¹ «In primis cum ad hoc venisse se dicit, ut quod periit salvum faciat (vgl. Luc. 19, 10), quid dicis perisse? Hominem sine dubio. Totumne an ex parte? Utique totum... Totus itaque salvus fiet qui periit totus delinquendo». Res. Mort. 34, 1 CC 964, 1ss.

— Tertullian sieht also hier beides in innigen Zusammenhang: die Auferstehung von den Toten und das ewige Heil.

²² Vgl. Apol. 23, 12 CC 132, 64.

(Latin 2 lines)

We know that God the Father transferred the 'monarchia, the Government of this earth to the Son. For the time of this earth it is the Son who holds all power in his hands and nowhere can this be seen more distinctly than in the second coming of the Son in all glory. The Son represents all power of God, God's Spirit and God's reason - therefore the whole earth will tremble at his magnificent arrival. The return of the Son will be a coming for the Judgement.

The son held the judgment in his hand right from the beginning. After all he executed the same all along: but when the day comes the actual judgment of this earth will take place: therefore the return of Christ as judge means the doom of this earth.

Tertullian describes vividly the end of this world following on to the Holy Scriptures. This earth must die. There remains no hope. But only the evils ones of this world will be trembling, for Christians doomsday holds no terror: on the contrary it is their big hope.

Also the Jews knew of this day of anger, but blinded by their sins they would not see that Christ has to come twice first in shame and despair and lastly in all glory.

(Latin 9 lines)

The second arrival holds no humility or depravity. Christ will come in radiant divine glory. But he does not only come as the divine word, but also the divine word in the flesh. Tertullian wants to make it quite clear that it is the man Jesus who now is seated to the right hand of the Father, that once will return.

(Latin 6 lines)

Jesus Christ ascended into heaven with his human substantia, therefore what could be more logical than him returning with his glorified human nature?

Again Tertullian's most important concern comes to the foreground: basically it is the whole making of Christ being expressed in the return of Christ. Although this day of anger will be the day on which the angels will beat the earth and this earth will perish. Yet this very same day will be the one on which the Son's work on salvation will be completed in all glory.

The son came in order to make whole all that was lost, but this wholeness has to come through just this judgment that Christians can look forward to with calm trust. /

Werke, vor allem in seinem großen Buch von der christlichen Hoffnung « De Resurrectione mortuorum », hin auf den Tag des Gerichtes als den Tag des *Heils*. Für ihn ist gerade das Kommen des Sohnes Gottes in Menschengestalt einer der stärksten Beweise der leiblichen Auferstehung²³. Und wenn Gott den Menschen dem Leibe nach auferstehen läßt zum Gericht²⁴, was will er damit anderes als das Heil des Menschen?²⁵ Zuversichtlich kann Tertullian deshalb sagen:

Nihil non iterum est; omnia in statum redeunt cum abscesserint, omnia incipiunt cum desierint. Ideo finiuntur, ut fiant; nihil deperit nisi in salutem²⁶.

So ist das tiefste und eigentliche Ziel des Gerichtes das ewige Heil des Menschen. Adam hatte durch seine Sünde Unheil in die Welt gebracht. Aber bei seiner Verdammung damals hat Gott schon das künftige Heil angedeutet²⁷, das der menschengewordene Sohn Gottes uns dann ermöglicht hat. Nun, da dieser Sohn in Herrlichkeit kommt zum Gericht, schließt sich der Ring: das Heilswirken Gottes durch den Sohn kommt zur Vollendung durch das Gericht des Sohnes, das den Guten das ewige Leben, den Schlechten die ewige Strafe bringen wird.

* * *

2. DER SOHN SCHENKT EWIGES LEBEN UND VERHÄNGT EWIGE STRAFE.

Der Sohn entscheidet im Auftrage des Vaters über das ewige Glück oder das ewige Unglück des Menschen — dies ist die großartigste Bestätigung dessen, was die vorliegende Arbeit als die theologische Grundlage Tertullians zeigen wollte: daß das gesamte Wirken Gottes zum Heil des Menschen durch den *Sohn* geschieht.

Die Bestimmung des Menschen ist, gemäß dem Willen und Wir-

²³ Vgl. Res. Mort. 51, 3 CC 994, 16s: « Securae estote, caro et sanguis, usurpatis et caelum et regnum dei in Christo! » — Dies schreibt Tertullian anschließend an den obigen Text, vgl. Anm. 18.

²⁴ „haec erit tota causa, immo necessitas resurrectionis, congruentissima scilicet deo: destinatio iudicii». Res. Mort. 14, 8 CC 937, 29ss; — vgl. auch Apol. 48, 12 CC 167, 79.

²⁵ Gerade das Buch von der Auferstehung durchzieht der eine Gedanke: die Auferstehung von den Toten ist der Anfang und das Unterpfand des ewigen Heiles.

²⁶ Res. Mort. 12, 6 CC 935, 24ss.

²⁷ « Nam etsi Adam propter statum legis deditus morti est, sed spes ei salva est, dicente domino: ecce Adam factus est tanquam unus ex nobis (Gen. 3, 22), de futura scilicet adlectione hominis in divinitatem ». — Adv. Marc. II, 25, 4 CC 504, 24ss. — Siehe auch oben S. 193.

ken Gottes durch den Sohn, dessen ewige Beseligung, ja Göttlichkeit. Der freie Wille des Menschen¹ kann annehmen oder auch ablehnen, und je nachdem erlangt er entweder den Himmel oder die Hölle, ewige Seligkeit oder ewige Verdammung.

Die ewige Bestimmung des Menschen beginnt sich unmittelbar nach dem Tod abzuzeichnen. Alle Seelen, um deren Bestimmung Gott schon von Anfang an weiß², versammeln sich in der Unterwelt³.

Nur die Seelen der Märtyrer gelangen unmittelbar in den Himmel. Alle anderen müssen warten: « Volle Beseligung und endgültige Strafe erlangt keine Seele vor der allgemeinen Auferstehung und dem Weltgericht. Der Himmel ist bis dorthin für alle verschlossen »⁴.

Wenn nun auch alle warten müssen, so tun sie es doch in *verschiedener* Weise: die künftig Seligen werden in der Unterwelt schon erquickt, die künftig Verdammten schon hier mit Feuer gequält und gepeinigt⁵.

¹ Siehe oben S. 186ss.

² Tertullian kennt eine « praedestinatio » zur Verwerfung, deren Grund jedoch der *eigene* schlechte Wille des Menschen ist: « ... renuant ob malitiam praedamnatos se in eundem iudicii diem cum omnibus cultoribus et operationibus suis ». Apol. 23, 14 CC 132, 76s.

³ Tertullian unterscheidet — ebenso wie die hl. Schrift — deutlich zwischen « Unterwelt » und « Hölle »: « hades » — « gehenna ». Vgl. dazu vor allem FINÉ, *Jenseits* p. 94ss.

Finé gibt als Grund dafür an:

a) der Hades ist bestimmt für die Gottlosen, und zwar für die Zeit zwischen Tod und Auferstehung.

b) die Gehenna hingegen ist der Strafort *nach* dem Endgericht.

c) im Hades wird nur die Seele, in der Gehenna jedoch der ganze Mensch gepeinigt durch ewiges Feuer.

Hingegen ist der Aufenthaltsort der gerechten Seelen nach dem Tode bis zum Gericht der « sinus Abrahae » (vgl. Adv. Marc. IV, 34, 11 CC 637, 24ss: « Aliud enim inferi, ut puto, aliud quoque Abrahae sinus. Nam et magnum ait intercedere regiones istas profundum et transitum utrumque prohibere »). — Vgl. dazu FINÉ, *Jenseits* p. 112ss.

— Im *Alten Testament* wird mit « sheol » « das unter dem Ozean gelegene ... Totenreich bezeichnet, das unterschiedslos alle zu einem schattengleichen Dasein auf ewig hinter seinen Pforten verschließt » (J. JEREMIAS, art. שְׁהוֹל p. 146s. — Später eichnet sich hier eine Wandlung ab: zur Zeit Christi kann man ein Nebeneinander der älteren Auffassung und einer anderen, jüngeren feststellen, wonach die Seelen der Gerechten sich im Paradies befinden (J. JEREMIAS, p. 147).

— Im *Neuen Testament* endlich ist der « Hades » eine rein zwischenzeitliche Größe. Ein doppelter Gebrauch liegt vor: teils ist darunter der Aufenthaltsort der gottlosen Seelen, teils das Totenreich für alle Seelen damit gemeint.

— In der « γέεννα » werden Leib und Seele in ewigem Feuer vernichtet, vgl. J. JEREMIAS, art. γέεννα p. 655.

⁴ FISCHER, *Tod*, p. 260.

⁵ Vgl. FINÉ, *Jenseits* p. 94ss (Die bösen Seelen in der Unterwelt); p. 112ss (Die gerechten Seelen in der Unterwelt).

In many of his books, particularly in his Book the Resurrectione mortuorum, Tertullian points to the judgment day as a day of salvation. The fact that the Son will come in his transfigured human body is for Tertullian the most convincing proof that our material bodies will be resurrected and if God resurrects the human bodies on judgment day, then what else could it mean than the saving of mankind. Therefore Tertullian says with great confidence what is quoted here:

(Latin 3 lines)

Therefore the actual and most profound meaning of the judgment is eternal salvation of man. Adam had brought sin into this world because of his mischief, but already when condemning him God hinted at the coming of redemption which consequently comes within our reach by the incarnation of God's Son. Now at the close of the events the Son comes in all glory to sit in judgment. God's plan of salvation through the Son reaches completion through the judgment of the Son whereby all good ones will be gaining eternal life and all bad ones will be condemned to eternal punishment.

2. The Son grants eternal Life, and inflicts eternal punishment.

The main aim of this book is to work out Tertullian's basic theological idea which is to be found in the grand conviction that in the name of the Father, the Son decides over the eternal salvation or condemnation of man. That is the work of salvation of God is being fulfilled by the Son.

Man's destination according to the will and work of God through the Son, is eternal spiritual life, yes even Godlikeness. The free will of man can accept or reject and in this way be fitted for either heaven or hell, that is eternal life or eternal condemnation.

This eternal destiny of man begins to take shape immediately after death. All souls of whose destination God knows already from the beginning take up their places in the so-called underworld.

Only the souls of the martyrs presently reach heaven. All others have to wait: before the general resurrection and judgment day, no soul reaches full spiritual life or final punishment. Until that day heaven is unreachable for everyone.

Even though everybody has to wait until this hour strikes, everyone does so in a different manner; the future blessed ones are already being refreshed in the underworld whilst the future condemned ones already suffer a foretaste of pain and hellfire. /

Bei der *Auferstehung* vollzieht sich nun ein großes und unaussprechliches Geheimnis: «... wir werden alle verwandelt werden» (1 Cor. 15, 51). Was heißt das? Tertullian beschäftigt sich eingehend mit dieser Wahrheit⁶. Zunächst gilt ganz einfach:

Certe non aliud resurgit quam quod seminatur, nec aliud seminatur quam quod dissolvitur humi, nec aliud dissolvitur humi quam caro⁷.

Das, was gestorben ist, wird auch wieder auferstehen. Auferstehen wird der gleiche Leib, aber *anders*: er wird verwandelt werden.

Diese Verwandlung ist zu unterscheiden von dem Anziehen des Leibes selbst:

Ut nudi enim inveniuntur carne deposita vel ex parte dissecta sive detrita, — et hoc enim nuditas potest dici — (et)⁸ dehinc recipient eam, ut reinduti carne⁹ fieri possint etiam su-

— Tertullian kennt keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Strafe für die Sünden, die die Seele im Zwischenzustand erleidet, und der Strafe nach der Auferstehung, die Seele und Leib betrifft. Vgl. FINE, Jenseits p. 94.

Welche Sünden werden im Zwischenreich bestraft? Tertullian ist in dieser Frage «sehr zurückhaltend» (FINE, ebda. p. 100).

Für die *Erquickung* der guten Seelen in der Unterwelt hat Tertullian mehrere Ausdrücke zur Verfügung, die er jedoch auch für den endzeitlichen Zustand der Gerechten verwendet. S. dazu weiter unten.

⁶ Bekannt ist die Auffassung Tertullians vom *Millennium*, von einer tausendjährigen Dauer der Auferstehung, d. h.: die Toten stehen, je nach Verdiensten oder Fehlern, früher oder später auf, insgesamt in einem Zeitraum von 1000 Jahren. Diese Hochschätzung des Millenniums ist besonders bei dem Montanisten Tertullian zu finden und der wichtigste Punkt seiner Eschatologie. Die Vollendung im Himmel wird zwar nicht geleugnet, aber längst nicht so stark herausgearbeitet.

Tertullian spricht von diesem 1000-jährigen Reich vor allem in «De spe fideium» und «De paradiso» (beide verloren), dann auch in Adv. Marc. IV, 39; III, 24 u. a.

Vgl. dazu: BARDY, art. Millénarisme, DTC X, p. 1760-1763; — D'ALÈS, Tertullian, p. 446-448; — FINE, Jenseits, p. 108ss; — WASZINK, Anima p. 591; — ATZBERGER, Geschichte der Christlichen Eschatologie, p. 331ss; — HERNANDEZ, El final, p. 26ss.

Diesen Aufschub der Auferstehung *purgatorium* zu nennen, ist verfehlt (vgl. FINE, Jenseits p. 109; gegen D'ALÈS, Tertullian p. 133s). «Tertullians 'Purgatorium' besteht allein in der Kerkerhaft und im Aufschub der prima resurrectio, erst Cyprian verbindet damit das Reinigungsfeuer». «Ein Reinigungsleiden durch Feuer ... kennt Tertullian ja noch nicht» (FINE, ebda. p. 109). — Vgl. auch unten S. 283.

⁷ Res. Mort. 52, 17 CC 997, 64ss.

⁸ et dehinc T C; dehinc M. P. X.

⁹ reinduti T X; reinduti M. P.; carnem Gel: carne T M P X.

perinduti immortalitatem: superindui enim nisi vestito iam conuenire non poterit¹⁰.

Auf das «Anziehen» des Leibes folgt das «Überziehen» des «Übergewandes». Tertullian versteht darunter auch eine Art «corpus», der über den auferstandenen Leib gezogen wird und diesen damit «vermehrte»¹¹.

Dieses Gewand, das wir über den wiedererstandenen und von allen Fehlern gereinigten Körper¹² ziehen, ist ein «geistiges» Gewand, nach den Worten des Apostels¹³. Zwar hatten wir Christen den Geist auch schon während unseres Erdendaseins, aber nur als «Unterpand»¹⁴; jetzt aber ist die Vollendung erreicht¹⁵: *ewige Herrlichkeit bei Gott*:

Ideoque nec mors iam rursus, ac rursus resurrectio, sed erimus iidem, qui nunc, nec alii post, Dei quidem cultores apud Deum semper, superinduti substantia propria aeternitatis¹⁶.

Der Heilsplan Gottes ist damit zum Abschluß gebracht: der durch das Wort erschaffene und erlöste Mensch ist ewig bei Gott. Das «indumentum mutatorium»¹⁷, das der auferstandene Gerechte anzieht, bedeckt alle Sterblichkeit¹⁸. Seine wesentliche Eigenschaft ist die «incorruptibilitas»¹⁹.

Damit wird der auferstandene Mensch ganz in die Nähe Gottes gerückt: Tertullian spricht deshalb von der «caro angelificata»²⁰, der

¹⁰ Res. Mort. 42, 13 CC 978, 55ss.

¹¹ «Ergo additium erit corpus quod corpori superstruitur, nec exterminatur illud, cui superstruitur, sed augetur. Salvum est autem quod augetur». Res. Mort. 52, 7 CC 996, 24ss.

¹² «Oro te, si famulum tuum libertate mutaveris, quia eadem caro atque anima permanebunt, quae flagellis et compedibus et stigmatibus obnoxiae retro fuerant, ideirone illas eadem pati oportebit? Non opinor ... Permite hanc et deo potestatem per viam illius demutationis condicionem, non naturam, reformandi, dum et passiones auferuntur et munitiones conferuntur» Res. Mort. 57, 12s CC 1005, 50ss.

¹³ Vgl. 1 Cor. 15, 46: «Non primum quod spiritale sed quod animale, postea quod spiritale» — Res. Mort. 53, 16 CC 1000, 64s.

¹⁴ «Plane accepit et hic spiritum caro, sed arrabonem (vgl. Gal. 5, 5), animae autem non arrabonem sed plenitudinem» Res. Mort. 53, 13 CC 1000, 72s.

¹⁵ Vgl. Res. Mort. 53, 19 CC 1000, 73ss.

¹⁶ Apol. 48, 13 CC 168, 83ss.

¹⁷ Res. Mort. 56, 3 CC 1000, 10.

¹⁸ Res. Mort. 54, 3s CC 1001, 11ss.

¹⁹ Ad Uxorem I, 7, 1 CC 381, 3s.

²⁰ Res. Mort. 26, 7 CC 954, 28.

During resurrection a grand and inexplicable mystery will be taking place: but we shall be all changed. What does this mean? Tertullian tries very hard to work this out. Firstly let us remember the following which is quoted here:

(Latin 3 lines)

The same which dies will be resurrected. The same body will be brought back to life; but in a different way it will be changed.

We do have to distinguish between this change of body and the putting on of the body itself:

(Latin 5 lines)

First comes the putting on of the body, then follows the putting over of some kind of a top garment. Tertullian sees in this second garment another kind of body which in turn increases in value the first one.

This garment which we put over the purified resurrected body, according to the words of the Apostles, is a spiritual garment. As Christians we already wear beneficiaries of the Holy Spirit during our existence on earth, but only in the form of a ransom: now that is after resurrection the final aim has been reached which is eternal bliss with God:

(Latin 3 lines)

This is where the plan of salvation ends: man created by the word of God and redeemed by the same eternally remains with God. The 'indumentum mutatorium' which is being put on by those resurrected ones who find mercy in God's eyes extinguishes all mortality. Its main characteristic is its 'incommutabilitas'.

With this man stands close to God: Therefore Tertullian speaks of a 'caro angelificata', or/

« substantia angelica »²¹, der « angelica qualitas »²². Der auferstandene Mensch ist heimgekehrt zu Gott und bleibt nun ewig bei ihm^{22a}.

Wir dürfen bei diesem großen, entscheidenden Geschehen nicht vergessen: *Jesus Christus* ist es, der uns all diese Herrlichkeit vermittelt:

Hic, sequester dei atque hominum appellatus (vgl. 1 Tim. 2, 5), ex utriusque partis deposito commisso sibi, carnis quoque depositum servat in semetipso, arrabonem summae totius. Quem admodum enim nobis arrabonem spiritus reliquit (vgl. 2 Cor 5, 5), ita et a nobis arrabonem carnis accepit et vexit in caelum pignus totius summae illuc quandoque redigendae²³.

Hier kommt deutlich zum Ausdruck: *der Menschensohn Jesus Christus ist der Vermittler ewigen Heiles*²⁴. Er ist Vorbild und Ursache zugleich: was er angenommen, nämlich den menschlichen Leib, hat er auch in den Himmel getragen; er hat uns *durch seine Menschheit* erlöst und beseligt.

Die Mittlerschaft Christi ist damit wesentliche *Heils*-vermittlung: der gefallene Mensch ist nun wieder versöhnt mit Gott, Adam ist zurückgekehrt ins Paradies²⁵. Die « restitutio hominis »²⁶ ist vollzogen: durch Jesus Christus, den menschengewordenen Sohn Gottes.

* * *

Aber nicht alle Menschen können zurückgeführt werden zu Gott, nicht alle Menschen werden gerettet. Die « profani » werden im letzten Gericht vom Sohne dem ewigen Feuer überantwortet werden:

²¹ Cult. Fem. I, 2, 5 CC 346, 43.

²² Ad Uxorem I, 1, 5 CC 374, 26.

^{22a} Vgl. die Untersuchung der Ausdrücke « vita aeterna », « immortalitas » bei FINE, Jenseits p. 211ss.

²³ Res. Mort. 51, 2 CC 994, 11ss.

²⁴ Vgl. Res. Mort. 63, 1 CC 1011, 1ss: « Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra. In deposito est ubicumque apud deum per fidelissimum sequestrem dei et hominum Iesum Christum, qui et homini deum et hominem deo reddet, carni spiritum et spiritui carnem ... ».

²⁵ Siehe oben S. 255.

²⁶ Carn. Christi 14 E 50, 19: — So versteht Tertullian die « gratia superabundans » (Röm. 5, 20) wesentlich im Sinne der « restitutio »:

« Sic enim et gratia illic superabundabit, ubi et iniquitas abundavit; sic et virtus in infirmitate perficietur (2 Cor. 12, 9), quod periit salvum faciens, quod mortuum est vivificans, quod percussum est sanans, quod languit medicans, quod ereptum est redimens, quod famulatum est liberans, quod seductum est revocans, quod elisum est suscitans ... (vgl. Ez. 34, 16) » Res. Mort. 47, 14 CC 986, 53ss.

Profani vero et qui non integre ad Deum, in poena aequae iugis ignis, habentes ex ipsa natura eius, divina scilicet subministratione²⁷ incorruptibilitatis²⁸.

Auch die für das ewige Feuer Bestimmten erhalten bei der Auferstehung ihren Leib zurück. Doch es scheint, daß sie *kein* « superindumentum », kein Gewand der Unsterblichkeit erhalten: das höllische Feuer selbst läßt sie nicht sterben²⁹. Es dauert, dem Willen Gottes gemäß (divina subministratione), durch alle Ewigkeit.

Tertullian hat die Gerichtsszene und den Grund der Verdammung, so wie der Evangelist Matthäus sie sieht (vgl. Matth. 25, 34ss), nirgends verwendet. Er spricht nicht von dem großartigen Schauspiel, da die gesamte Menschheit vor Christus steht und auf den Schiedsspruch wartet. Trotzdem ist für ihn eindeutig nur *Christus* derjenige, der den Urteilsspruch auch über die Verdammten fällt. Er wollte auch sie retten, denn er wollte alle Menschen zurückführen zu Gott. Es ist der Verdammten *eigene* Schuld, daß sie verlorengingen³⁰.

Die Verdammten haben das ewige Heil verloren. Sie befinden sich unter der Erde³¹ in ewigem Feuer und müssen ewig dort leiden:

Proinde si quis occisionem carnis atque animae in gehennam ad interitum et finem utriusque substantiae adripiet et non ad supplicium, quasi consumendarum, non quasi puniendarum, recordetur ignem gehennae aeternum praedicari in poenam aeternam, et inde aeternitatem occisionis agnoscat ...³².

Der Verdammte wird wohl ewig sterben, aber nie vergehen. So wie im Himmel ewiges Leben, so ist in der Hölle ewiger Tod. Leib und Seele des Menschen werden hier bis auf den Tod gequält und können doch nicht vergehen: es ist ein dauernder Tod bis in alle Ewigkeit.

* * *

²⁷ divina sc. subministratione F; divinam sc. subministrationem Vulg.

²⁸ incorruptibilitatem Esser (p. 175, Anm. I). — Apol. 48, 13 CC 168, 86ss; — s. nächste Anm.

²⁹ Diese Erklärung ist durchaus wahrscheinlich, wenn man dann auch mit ESSER, Apol. p. 175 Anm. I statt « incorruptibilitatis » lesen muß « incorruptibilitatem ». — Tertullian will « die Unzerstörbarkeit der Verlorenen durch die Natur des höllischen Feuers erklären », ESSER: ebda.

— Die oben im Text (Apol. 48, 14s CC 168, 88ss) folgenden Beispiele weisen in diese Richtung: der vom Blitz Erschlagene ist tot und doch nicht verwest; die Vulkane speien immer Feuer und werden doch nicht vom Feuer verzehrt.

³⁰ Siehe dazu oben S. 186ss über die Freiheit Gesagte.

³¹ Vgl. Apol. 47, 12 CC 164, 54s: « Et gehennam si comminemur, quae est ignis arcani subterraneus ad poenam thesaurus ... » — Vgl. dazu oben S. 277, Anm. 3.

³² Res. Mort. 35, 6 CC 967, 23ss.

'substantia agelica', or 'angelica qualitas.' Resurrected man has returned to God and there he will remain in all eternity.

All these important events must never make us forget that it was Jesus Christ who brought us back into all glory.

(Latin 6 lines)

It is shown here quite distinctly: the son of Man, Jesus Christ is the arbiter of the eternal salvation. He is both origin and causation at the same time. What he took on, that is the human body, he took right up into heaven and by doing so redeemed and blessed mankind.

Christ by accepting the role of the mediator becomes an essential link in bringing salvation to man. Now that fallen man has been reconciled with God Adam has returned to Paradise. Jesus Christ the incarnate Son of God has fulfilled the *restitutio hominis*.

But not all men can be reconciled to God, not all men will be rescued. During the last judgment the profani shall be delivered to ternal hell.

(Latin 3 lines)

Also the ones which will be thrown into hell will receive their bodies when resurrection comes. It seems these people will receive no *superindumentum*, no garment of immortality: Even the fires of hell will not be able to kill them. This will last for the duration of all eternity, according to the will of God (*divina subministratio*).

Nowhere does Tertullian evaluate this scene on judgment day or the reason for condemnation in the same manner like the evangelist Matthew (Mat. 25,34). Nowhere does he speak of the grand spectacle when all mankind stands in front of Christ awaiting his judgment, but also for him Christ is the one who will finally have the last word for those condemned forever. His intention was to save them too, for he wanted to return all men to God, but the condemned ones have to blame themselves. It is their own fault that they cannot join eternal bliss.

The condemned ones have lost eternal salvation. They exist below the surface where they have to suffer the eternal fire :

(Latin 5 lines)

Although the condemned ones suffer something like an eternal death they will never really die. Body and soul shall be tortured here to the point of death but will not be able to find release or peace: it is something like an everlasting dying, lasting throughout all eternity.

Zusammenfassung. — Das letzte Gericht bildet den Abschluß des großen Heilsdramas. Wie alles, was Gott bisher für das Heil der Menschen getan hat, geschieht auch diese letzte große Manifestation seiner Liebe zu uns durch den *Sohn*. Der Sohn ist Richter, und vor allem Richter zum ewigen *Heil*, das in Gottesnähe und damit ewiger Glückseligkeit besteht: es ist die Rückkehr des von Gott abgefallenen Menschen zu Gott³³. — Die Verdammten hingegen haben ihr Verderben selbst verschuldet und leiden ewige Qual.

Das Heilsgeschehen Gottes am Menschen geschah, wie wir immer sehen konnten, völlig und wesentlich durch den Sohn. Von daher stellt sich uns nun eine letzte Frage: Was geschieht *nach* dem Abschluß dieses ganzen großen Heilsgeschehens?

• • •

³³ Der Sohn ist also auch hier nur « Mittel zum Zweck ». Tertullian kennt zwar auch den Ausdruck « apud dominum esse » (vgl. dazu FINE, *Jenseits* p. 196ss), doch ist dies « wohl nur rhetorische Formel ». « Innere Herzenssache war ihm aber dieser Glaube an die Christusgemeinschaft unmittelbar nach dem Tode nie... » (FINE, *ebda.*, p. 199).

4. KAPITEL

« DEUS OMNIA IN OMNIBUS »

1. DIE RÜCKGABE DER HERRSCHAFT DURCH DEN SOHN

Gott wollte des Menschen ewiges Heil. Gottes Wort, der Sohn, erschuf und erlöste den Menschen und brachte ihn so zurück zu Gott. Damit ist der Heilsauftrag, den der Vater dem Sohn übergeben, erfolgreich ausgeführt.

Tertullian kennt einen Anfang der Heilstätigkeit des Sohnes. Kennt er auch ein Ende? — Über diesen Punkt finden sich in den uns erhaltenen Büchern¹ nur verstreute Bemerkungen.

Zunächst: während des « Regnum Millenarium » tritt Christus kaum in Erscheinung; dieses Reich ist nicht eigentlich ein « Reich Christi », sondern ein Reich, in dem die Gerechten nach der Auferstehung sich der irdischen Güter erfreuen².

Kennt Tertullian eine « Herrschaft Christi » *nach* dem Jüngsten Gericht? Wir wissen ja, daß gerade dieses Gericht den Höhepunkt und Abschluß der Heilstätigkeit Christi bildet³. Setzt sich diese Heilstätigkeit oder vielmehr das Herrschen Christi über die erlöste Menschheit nicht noch weiter fort bis in die Ewigkeit Gottes?

Zunächst scheint es, als kenne Tertullian — im Anschluß an die Heilige Schrift — tatsächlich ein « ewiges Reich » des Gottmensehen Jesus Christus:

... et gloria omnis serviens illi et potestas eius aeterna, quae non auferetur, et regnum eius, quod non corrumpetur (Dan. 7,

¹ So vor allem in Adv. Prax. 4; Adv. Marc. III und IV; — In den Büchern « De spe fidelium » und « De paradiso » (beide verlorengegangen) hat Tertullian — aller Wahrscheinlichkeit nach — ebenfalls darüber geschrieben.

² Vgl. z. B. Adv. Marc. III, 24, 3 CC 542, 18ss: « Nam et confitemur in terra nobis regnum promissum, sed ante caelum, sed alio statu, utpote post resurrectionem in mille annos in civitate divini operis Hierusalem caelo delatum... » — Vgl. auch Adv. Marc. III, 24, 5s CC 542, 7ss; Res. Carn. 33, 6 CC 963, 24ss.

— Vgl. dazu HERNANDEZ, El final p. 28: « Tertullian scheint die Gegenwart des Sohnes für diesen Zeitraum der Auferstehung auszuschließen ».

Summary - The last judgment is the final step in the big drama of salvation. Like everything else that has been done by God for the salvation of man, this last manifestation of his great love for us is being performed by the Son. The Son is judge, in particular judge of eternal salvation, which consists of an existence near God and therefore eternal bliss. It also means that fallen man is being returned to God - But the condemned ones are the ones who have to suffer the consequences of their own bad deeds, and in turn will suffer eternal torture.

Fundamentally all work of redemption of God for man is carried out entirely and fully by the Son. From this basis now arises a last question. What happens after the completion of this grand work of redemption?

CHAPTER IV.

"DEUS OMNIA IN OMNIBUS"

1. The Son returns his Government to God.

God wanted man's eternal salvation. God's word, the Son, created, redeemed, and in doing so brought man back to God. With this the mission given by the Father to the Son has been completed successfully.

Now Tertullian knows a beginning of the saving work of the Son. Does he also know an end of it? - To answer this question we find only occasional remarks and hints in the books this work is based upon.

At first: during the Regnum Millenarium, Christ hardly shows his presence: this era is not really an era of the just one, only a period of time during which the righteous ones can enjoy the fruits of all earthly goods after resurrection.

Does Tertullian think of Christ as a Ruler after the day of the last judgment? After all we know that this very judgement day is the crowning and completion in his career as the arbiter in the work of salvation. Does this ruling of Christ continue or in better words does Christ continue to govern redeemed mankind into all eternity?

At first it appears in the continuation of the Holy Bible, that Tertullian indeed sees an eternal government, by the divine man Jesus Christ:

(Latin 2 lines)/

14), quia nec morientur in illo nec nubent, sed erunt sicut angeli (Luc. 20, 35s) ⁴.

Eindeutig bezieht sich diese Stelle aus dem Buche DANIEL auf die Herrschaft des Messias, die ewig dauern wird ⁵. Tertullian spricht in diesem Kapitel jedoch ausschließlich von der zweiten Ankunft Christi zum Gericht ⁶ und weist gegen Marcion nach: Christus ist der Sohn des *einen* Gottes und Schöpfers; schon im Alten Testament wurde diese seine zweite Ankunft vorausverkündet; eine Trennung zwischen dem 'Schöpfer' und dem 'Guten Gott' ist also unzulässig ⁷. — Die Stelle aus dem Buche Daniel wird daher nur herangezogen, um diese zweite, glorreiche Ankunft des Menschensohnes zu beweisen; auf die Existenz eines ewigen Reiches des Sohnes — der Text legt diesen Gedanken nahe — geht er nur insofern ein, als darin niemand sterben und niemand heiraten wird ⁸.

An dieser und an ähnlichen Stellen ⁹ legt der Text der hl. Schrift den Gedanken einer ewigen Herrschaft Christi zwar nahe; nirgends aber läßt sich beweisen, daß Tertullian eine solche ewige Herrschaft des Sohnes tatsächlich vertritt ¹⁰.

⁴ Adv. Marc. IV, 39, 11 CC 653, 7ss.

⁵ Vgl. F. NÖTSCHER, Echter-Bibel p. 39 z. St.: Der Menschensohn kommt « aus der Höhe und empfängt von dem 'Hochbetagten', d. i. Gott, die nach Raum und Zeit unbegrenzte, also ewige Weltherrschaft ». — Es ist hier zunächst an eine Weltherrschaft irdischer Natur gedacht, s. ebda. p. 40.

⁶ Nicht nur das ganze Kapitel, auch unsere Stelle ist daher von diesem Blickwinkel aus zu betrachten. Tertullian zitiert zunächst Luc. 21, 27ss (= Dan. 7, 13) und schließt daraus: « Hic erit dies magnus domini et industris venientis de caelis filii hominis secundum Danielem » (Adv. Marc. IV, 39, 11 CC 653, 25ss). — Im Blickpunkt steht das Jüngste Gericht, und dafür wird dann Dan. 7, 14 angeführt.

⁷ Vgl. daran anschließend: « ... ex consonantia prophetiarum et dominicarum pronuntiationum nullam hic poteris interstruere distinctionem, ut concussions quidem referas ad creatorem, sacvitiae scilicet deum, ... promissiones vero deo optimo deputes, quas creator ignorans illum non prophetasset ». Adv. Marc. IV, 39, 12 CC 653, 15ss.

⁸ HERNANDEZ, El final p. 29, schließt aus dieser Stelle: « ... das Reich des Menschensohnes ist das endgültige Stadium, das auf das Gericht folgt, und in dem die Menschen in Engel verwandelt werden »; also handelt es sich um « ein Reich ohne Ende ».

⁹ Vgl. Adv. Marc. III, 7, 4 CC 516, 27ss, wo ebenfalls Dan. 7, 13s. zitiert wird. Tertullian interpretiert dann: « ... et regnum eius quod non vitiabitur. Tunc scilicet habiturus est speciem honorabilem et decorem indeficientem super filios hominum ... » — Wiederum wird der ganze Passus angeführt, um die zweite, glorreiche Ankunft des Sohnes zum Gericht zu beweisen (vgl. vor allem den nachfolgenden Kontext!). Auf den Gedanken eines ewigen Reiches dieses Menschensohnes geht Tertullian nicht ein.

¹⁰ Gegen HERNANDEZ, El final, p. 28ss; HERNANDEZ führt außer den schon besprochenen Texten als Beweis für eine ewige Herrschaft des Sohnes noch an:

Was Tertullian uns jedoch ganz deutlich sagt ist dies: die Herrschaft des Sohnes hat wie einen Anfang, so auch *ein Ende*:

Adeo autem manet in suo statu (i. e. monarchia), licet trinitas inferatur, ut etiam restitui habeat patri a filio, siquidem apostolus scribit de ultimo fine, Cum tradiderit regnum deo et patri. oportet enim eum regnare usque dum ponat inimicos eius deus sub pedes ipsius (vgl. 1 Cor. 15, 24) ... cum autem subiecta erunt illi omnia absque eo qui ei subiecit omnia, tunc et ipse subiecit illi qui ei subiecit omnia, ut sit deus omnia in omnibus ¹¹.

Diese Stelle befindet sich in Tertullians Buch gegen Praxeas, und zwar im Zusammenhang mit dem Nachweis, daß die 'einzige Herrschaft', die 'monarchia', keineswegs dadurch zerstört werde, wenn Gott deren Verwaltung für diese Weltzeit dem Sohn übertragen habe ¹². Denn auch in diesem Fall bleibt der 'status' der einen Herrschaft grundsätzlich erhalten.

Gerade von diesem Grundgedanken her, ja der ängstlichen Sorge Tertullians um die Einheit der 'monarchia' ist seine Schlußfolgerung ohne weiteres einsichtig: wenn dem Sohn die Verwaltung dieser Herrschaft für diese Weltzeit vom Vater übertragen worden war, dann ist es nur folgerichtig, wenn *nach* dieser Weltzeit er die Herrschaft dem

Adv. Marc. V, 9, 11 CC 691, 17ss: hier wird die Größe Christi hervorgehoben: « ... Et servient ei omnes nationes (Ps. 71, 11): cui omnes, nisi Christo? Sit nomen eius in aevum (Ps. 71, 17): cuius nomen aeternum, nisi Christi? ». — Von einer ewigen Herrschaft ist nicht die Rede.

Adv. Marc. III, 24, 11 und Adv. Marc. V, 9, 11; doch auch hier ist nicht die Rede von einer ewigen Herrschaft des Sohnes. — Nur in Jud 6, 3 CC 1363, 27 wird Christus genannt « regni aeterni aeternus dominator »; ebenso Jud 7, 6 CC 1355, 44s: « Quis enim omnibus gentibus regnare potuisset, nisi Christus, dei filius, qui omnibus regnaturus in aeternum nuntiabatur »?

HERNANDEZ versteht nun die « diminutio » (siehe oben S. 214 s.) nicht nur von der Menschwerdung, sondern auch von der « prolatio » und kann daher auch noch weitere Stellen im Sinn einer « ewigen Herrschaft Christi » interpretieren: Adv. Marc. III, 7, 3s; Adv. Marc. II, 27, 3 (El final, p. 28ss).

Es ist angesichts der klaren Bezeugung einer Zurückgabe der Herrschaft durch den Sohn (s. oben im Text) doch wohl zuviel behauptet, wenn HERNANDEZ von einer doppelten Aussagereihe bei Tertullian spricht: einerseits klare Bezeugung eines ewigen Reiches Christi, andererseits ebenso klar ein Ende der Herrschaft. Er schließt: « Im Anschluß an die hl. Schrift hat Tertullian dieselben Paradoxien stehen lassen, die er darin fand: Ewiges Reich Christi — Zurückgabe der Herrschaft an den Vater, ohne uns eine bestimmte Lösung zu geben » (El final, p. 52). — Tertullian kennt ganz eindeutig eine Zurückgabe der Herrschaft, s. oben im Text. Die Stellen, die auf eine ewige Herrschaft des Sohnes schließen lassen, sind Schriftzitate ohne näheren Kommentar.

¹¹ 1 Cor. 15, 27. 28. — Adv. Prax. 4 E 92, 24ss.

¹² Siehe oben S. 46ss.

Latin 2 lines)

Without any doubt this passage taken from the book of Daniel refers to the rulership of the Messiah which will last eternally. But Tertullian speaks in this chapter exclusively of the second coming of Christ on Judgment Day and he also contradicts Marcion by stating again quite categorically, Christ is the Son of the one God and Creator. His coming being already proclaimed in the Old Testament, the attempts to divide the one God into a good God and a Creator, is inadmissible. So we see that Tertullian refers to this passage out of the book of Daniel merely in order to prove the second glorious arrival of the Son of Man. He also refers to this text only to mention in passing that nobody during the existence of the eternal Kingdom will die, and no one will become married.

This text of the Bible like a few others hints at the idea of an eternal government by Christ, but we cannot find anywhere some concrete proof which would convince us that Tertullian himself believes firmly in such a government by the Son.

There is one idea though which Tertullian does state quite clearly and this is the Government of the Son has a beginning and an end.

(Latin 7 lines)

We find this passage in Tertullian's book against Praxeas, there he uses these words in order to prove that the sole government, the monarchia, would in no way be destroyed by God handing the same to the Son for the time of this world, For even under those circumstances the original status of the one God governing all and everybody still would remain intact.

Remembering this fundamental idea he is considering that Tertullian was most anxious to preserve the unity of the monarchia, his final conclusion is quite plausible; if the government of this earth has been granted to the Son by the Father that is for as long as this earth will last, then it would be no more than logical if the Son/

Vater wieder zurückgibt. So steht es zudem eindeutig in der hl. Schrift¹³.

Daß ein Ende der Herrschaft des Sohnes gerade von der « einzigen Herrschaft » her erforderlich ist, sagt uns Tertullian sehr deutlich:

Videmus igitur non obesse monarchiae filium, etsi hodie apud filium est, quia et in suo statu est apud filium et cum suo statu restituetur patri a filio. ita eam nemo hoc nomine destruet (si)¹⁴ filium admittat cui et traditam eam a patre et a quo quandoque restituendam patri constat¹⁵.

Nur für « heute », nur für diese Weltzeit ist ein Wirken des Sohnes möglich. Die heilige Schrift bezeugt es (constat)¹⁶. Ist diese Weltzeit dann abgeschlossen, hat die Ewigkeit begonnen, so muß der Sohn die Herrschaft wieder zurückgeben¹⁷.

Erinnern wir uns, aus welchem Grund der Sohn die Verwaltung der « einzigen Herrschaft » für diese Weltzeit übernommen hatte: die absolute und überwältigende *Transzendenz* Gottes ist der Hintergrund all dieses Geschehens. Diese Transzendenz erforderte das Mittler-Wirken des Sohnes; sie ist auch jetzt der letzte und eigentliche Grund, weshalb nach Abschluß des Heilswerkes des Sohnes die 'monarchia' wieder zurückgelangt zu ihrem Ausgangspunkt: denn es darf nur ein einziger und absolut über allem stehender Gott sein: ut sit deus omnia in omnibus.

Was aber geschieht nun mit dem *Sohn*? Wir sahen bisher immer wieder, wie sehr das Wirken des Sohnes dessen Wesen betrifft. Der Sohn ist wesentlich Heilsvermittler, und so geschah die Entfaltung Gottes von der Einheit zur Dreiheit gerade im *Hinblick* auf den Menschen und dessen Heil¹⁸. Wird die « trinitas » nun, nachdem das Heils-

¹³ Vgl. O. KUSS (Regensburger NT, Bd. 6, p. 189 z. St.): « Das Ziel des messianischen Herrschaftskampfes, der seit der Auferstehung Jesu im Gange ist und bei der Parusie mit dem endgültigen Siege abschließen wird, ist allein Gottes ewige, unumschränkte Königsherrschaft. Zuletzt und für immer wird Gott 'alles in allem' sein, in allen Kreaturen das einzige und höchste Prinzip und das letzte Ziel des Daseins. ».

¹⁴ Si suppl. R³.

¹⁵ Adv. Prax. 4 E 92, 33ss.

¹⁶ 'constat' bezieht sich auf 1 Cor. 15, 24, 27; vgl. SCARPAT, Prax. p. LXXII.

¹⁷ Anders EVANS, Prax. p. 205: « Evidently he can only say this by regarding the monarchy entirely in an objective sense..., not as the kingly authority but as those who acknowledge it, the domain over which the Son is now ruling ». — Vgl. (gegen EVANS) auch HERNANDEZ, El final p. 49 A. 93.

¹⁸ Siehe oben S. 116s.

geschehen abgeschlossen ist, wieder 'zurückgenommen'? Wird sie wieder 'abgebaut', werden die 'Helfer' Gottes, der Sohn und der Geist, 'zurückgenommen', ja 'aufgelöst', in Gott?¹⁹

Hier ist zu unterscheiden. Erinnern wir uns: es ist vor allem das Hervorgehen aus Gott, die « prolatio », die dem Sohn Selbständigkeit außerhalb Gottes verleiht. Diese Selbständigkeit wurde dem Sohn gegeben, gerade *um* den Dingen Eigenwirklichkeit verleihen zu können: « ut coram quoque in suis speciebus atque substantiis cognoscerentur et tenerentur »²⁰. Gerade diese Selbständigkeit des Sohnes ist also wesentlich an den Heilsauftrag gebunden.

Wenn nun der Sohn die Herrschaft dem Vater zurückgibt, heißt das, daß er eben die damit verbundene Selbständigkeit *wieder verliert*: der menschengewordene Sermo ist nicht mehr « persona perfecta ». Er ist ja nun auch nicht mehr — in Erfüllung des Heilsauftrages — 'außerhalb' Gott, sondern er ist *zu Gott zurückgekehrt*. Diese Rückkehr ist nicht nur eine Rückkehr des menschengewordenen Wortes zur Herrlichkeit des Vaters und damit zur eigenen Verherrlichung, sondern sie ist eine Rückkehr *in Gott selbst*.

Freilich muß gesagt werden: in den uns erhaltenen Schriften Tertullians ist nirgends die Rede von dieser Rückkehr des Sohnes selbst, sondern nur von der Rückgabe der Herrschaft. Wenn wir uns jedoch das 'Substanzdenken' Tertullians vergegenwärtigen, müssen wir sagen: es ist sehr wahrscheinlich, daß die 'portio substantiae' nach Erfüllung des Heilsauftrages wieder in die 'massalis summa' zurückkehrt²¹.

Das alles heißt nun *nicht*, daß das Wort, da es in Gott zurückgenommen wird, dabei alle seine Eigenwirklichkeit *verliert*. Wir dürfen nicht vergessen: um den Heilsauftrag des Vaters durchführen zu können, wurde das Wort gesprochen. Es war jedoch — als innerliches Wort — schon *vorher* in Gott: als 'persona condita', als 'anfänglicher Sohn', also als bereits durchaus selbständig, wenn auch nur mit

¹⁹ So scheint HARNACK zu denken (vgl. Dogmengesch. I, p. 581): « Die Trinität erscheint nur als eine immanente... in Wahrheit ist der trinitarische Process... nur der Hintergrund des welt- und heilsgeschichtlichen Processes. Das zeigt sich... darin, daß einst die Monarchie vom Sohne selbst dem Vater restituirt werden wird. Dies ist freilich wiederum nicht vom Standpunkte des Menschen, sondern vom Standpunkte Gottes geredet; denn soweit es eine Geschichte giebt, 'verharrt der Sohn in seiner Form' ».

Vgl. auch Dogmengesch. II* p. 298 Anm. 1: « Sohn und Geist... sind transitorische Erscheinungen: der Sohn gibt am Ende Alles dem Vater wieder zurück ». — Vgl. auch LOORS, Dogmengesch. p. 160: « Auch das dereinstige Wiedergehen der im Lauf der οἰκονομία entstandenen trinitas deutet Tertullian an... ».

²⁰ Adv. Prax. 6 E 94, 31ss.

²¹ Vgl. oben S. 56ss.

returns his task to the Father after this earth has perished. After all this is what is already said in the holy scriptures.

Tertullian expresses quite distinctly that this single monarchia in itself necessitates the end of the Government by the Son:

(Latin 5 lines)

The workings of the Son is only for the 'today' for as long as this world will last. This is concerned by the Holy Bible (constat). Once the end of this world has come, that is when eternity begins, then the Son has to return the Government.

Let us remember in this context why the Son accepted the Government of the single monarchia for the duration of this world. The reason for all this was God's absolute and overpowering transcendency. This transcendency required the Son as arbiter and helper. Also now this transcendency is the reason for the monarchia returning to its original position. After the completion of the work of salvation by the Son: for there must be only one God, absolute and above everything. ut sit deus omnia in omnibus.

But what happens now to the Son? Up till now we saw again and again how much the works of the Son reflects what he actually is. The Son is mainly the mediator in bringing salvation to man. This is why God's unfoldment went from unity to trinity. All with man's salvation in mind. Now that the work of redemption is finished will this trinitas be called back again? Will it be demolished, will the helpers of God the Son and the Spirit be recalled, yes will they all desolve in God?

We do have to differentiate here. Let us remember the following. What gave the Son his prolatio, his self-conscious existence. It was his proceeding from God. This self existence was granted to the Son because all things needed their own individual reality. (Latin) Thus the self-conscious existence is innermost connected to the bringing into action the whole task of salvation.

Now if the Son returns his rule to the Father, does this mean that in doing so he loses all individual existence: remember the incarnate Sermo is no longer persona perfecta. Now that the mission has been completed he no longer is outside the existence of God but he did return there. This return does not only mean a simple coming back of the incarnate word to all the glory of the Father, for the sake of his own glorification, but it does reflect a return into God himself.

But we do have to remember that in those works of Tertullian which are still in existence, we find nowhere any references to the return of the Son himself. All we hear about is that the Son returns his administration. But when we consider Tertullian's basic theological thinking then it is highly probable that he reasons that the portio substantiae returns to the massalis summa after completion of his saving mission.

All this does not necessarily mean that the word, after having been taken back by God loses all his own individuality. We must not forget about the following. The word was uttered in order to carry out God's plan of salvation. Yet before this, it already existed in God.- in his innermost depth: that is as persona condita, or the beginnings of the Son, therefore perfect individual or self-conscious/

relativer Eigenständigkeit, weil innerhalb Gott und ohne Eigensubstanz²².

Wir gehen nun sicher nicht fehl in der Annahme, daß nach Abschluß des Heilsgeschehens und der Rückkehr des Sohnes in Gott *diese* Form der Eigenständigkeit dem Sohne durchaus *verbleibt*. Zwar wird der Sohn nicht mehr *voll* eigenständig sein, da der Heilsauftrag abgeschlossen ist. Eine *relative* Selbständigkeit innerhalb der Ewigkeit Gottes wird dem Sohn in seiner Gott-Menschlichkeit jedoch durchaus erhalten bleiben²³.

2. « DEUS OMNIA IN OMNIBUS »

Als Abschluß der vorliegenden Arbeit bleibt nur noch eines zu tun: das Heilswirken Gottes durch den Sohn in seiner Ganzheit kurz zu überblicken. Dies kann nicht besser geschehen als unter der alles zusammenfassenden Überschrift: «Deus omnia in omnibus» (vgl. 1 Cor. 15, 28).

Es kann hier nicht darum gehen, all die einzelnen Phasen des Heilsgeschehens nochmals in Erinnerung zu rufen. Hier geht es vielmehr um die *Durchsicht* durch das ganze Heilsgeschehen, wie es bisher dargelegt wurde.

Eindeutig ergibt sich dabei die *Liebe* Gottes zu uns Menschen als das tragende Grundmotiv allen Heilshandelns. Der Wille Gottes, den Menschen teilnehmen zu lassen an seiner Glückseligkeit, ist Ursprung all des Wirkens des Sohnes.

Ebenso deutlich zeichnet sich ab die *absolute Transzendenz* Gottes als der theologische Hintergrund allen Heilshandelns. Eine Aktivität nach außen ist Gott schlechthin nicht möglich: darum geschieht alles durch den Sohn, der gerade aufgrund des Gesprochenseins aus dem Vater eine wesentliche Beziehung zur Schöpfung aufweist.

Da nun die *freie* Liebe Gottes zu uns Menschen tatsächlich sich zeigen will, ergibt sich die *Notwendigkeit* der Entfaltung des einen Gottes zur 'trinitas', damit das Heilswerk zustande kommen kann. Es handelt sich dabei nicht etwa nur um einem einzigen Heilsvermittler,

²² Vgl. oben S. 134.

²³ Vielleicht läßt sich diese relative Eigenständigkeit des menschgewordenen Sermo in Gott nach Art des 'sermo conditus' verstehen: der Sohn ist für immer ein 'secundus a deo', eine eigenständige Gegebenheit in Gott; wahrscheinlich ist die Selbständigkeit dieses menschgewordenen Sermo jedoch noch weit größer als die des 'sermo conditus'.

— Im übrigen darf nochmals darauf hingewiesen werden, daß Tertullians 'persona' Begriff nicht mit unserem übereinstimmt, vgl. oben S. 100ss.

etwa nur um den Sohn, sondern um Sohn *und* Geist; der Geist steht jedoch zunächst deutlich im Hintergrund. Die Wesensfunktion des Sohnes ist die Schaffung und Zurückführung des Menschen, die Aufgabe des Geistes ist die effektive Zuwendung der Erlösungsgnade, die das menschgewordene Wort uns durch Tod und Auferstehung verdient hat.

Das gesamte Heilsgeschehen gründet auf dem *Heilswillen* und Heilsplan Gottes; dieser Heilsplan ist entstanden 'innerhalb' der Ewigkeit Gottes, vor aller Zeit. Er umfaßt als ersten Schritt das Bilden und Sprechen des Wortes, da das Wort unerläßliche Voraussetzung allen Heilswirkens ist. Des Wort vollzieht daraufhin — zusammen mit dem Geist — aus dem Auftrag des Vaters heraus die Schaffung des Menschen, seine Erlösung nach erfolgtem Fall, seine Rückkehr. Ist dies geschehen, kehrt das menschgewordene Wort wieder zurück in Gott.

Damit gleicht das Ende fast, aber nicht ganz dem Anfang: vor allem Anfang war Gott allein. Nach dem Abschluß des gesamten Heilsgeschehens heißt es nun: ut sit deus omnia in omnibus. Es geht also immer um den *einen* Gott, neben dem nichts bestehen kann.

Doch hat sich durch das Heilswerk etwas *entscheidend geändert*: war vorher Gott allein mit seiner Ratio, so ist er jetzt allein mit dem *menschgewordenen Wort*¹. Und während vorher der Mensch und die Schöpfung nur als Idee in Gott waren, ist jetzt der *beseligte Mensch* in aller Ewigkeit *bei* Gott.

Während Gottes Liebe vor allem Anfang schaffen *wollte*, hat diese Liebe dies nun tatsächlich getan und sich somit uns geoffenbart. Ja, nach Tertullian kann man sogar sagen: Gott ist dadurch *reicher* geworden: seine grundlegenden Eigenschaften haben gerade so sich entfalten können! In diesem Sinne schreibt Tertullian einmal von der leiblichen Auferstehung:

Malo mihi, inquit, salutem peccatoris quam mortem (Ez. 18, 32)... Quid ea exprobras carni, quae deum expectant; quae in deum sperant? Honorantur ab illo quibus subvenit. Ausim dicere: si haec carni non accidissent, benignitas gratia misericordia omnis vis dei benefica vacuisset².

Damit steht — und gerade dies ist für Tertullian entscheidend — im *Zentrum* des ganzen Heilsgeschehens *allein* Gott. Er ist der Höchste, und er ist des beseligten Menschen höchste Seligkeit: «ut sit deus omnia in omnibus».

¹ In Bezug auf die Weiterexistenz des *hl. Geistes* nach Abschluß des Heilswerkes finden sich bei Tertullian keinerlei direkte Anhaltspunkte. Man wird hier wohl ähnlich denken dürfen wie beim Sohn.

² Res. Mort. 9, 4s CC 932, 20ss.

even if it possessed then only a limited self-existence, since it was still with God and without independent substance.

Surely, we are not all that wrong in assuming that this form of self-existence of the Son will be preserved after the Son returns to God having fulfilled his work of r demption. The Son may no more be entirely self-existent since his work is completed, but surely a relatively self-conscious life will be granted to the Son in his divine human status throughout God's eternity.

2. Deus Omnia in Omnibus.

To bring this present book to its final conclusion there is only one thing left to do. We have to survey God's work of redemption through his son as a whole. This can be done in no better form than bringing all of it under the headline 'Deus omnia in omnibus. (Cor 15,28).

There is no need to record here each phase of the whole event of salvation in detail again. We are more concerned to comprehend the actual meaning of everything which has been said so far.

Without any shadow of doubt the underlying reason for God's actions in order to bring salvation to man is his great love for man. In order to express himself to the outside world God needs his Son who because of proceeding from God is fundamentally fitted to fulfill the will of the Father..

In order to express his love to man actively the necessity arises for God to unfold himself from unity to trinitas, for only in this way can he realise the whole work of redemption. There is not only one mediator involved in carrying out the work of redemption, that is not only the Son, but the Son and the Holy Spirit. But at first the Holy Spirit remains clearly in the background. The Son's main basic function is the creation of man and his reconciliation with God, whilst the task of the Holy Spirit is transmitting to us the fruit of redemption which have been graciously granted to the incarnate word because of him dying for us and being resurrected afterwards.

The whole history of redemption is based on God's will to keep us whole. His plan of salvation already existing within God eternally, that is before all time. His first step is the creation and uttering of the word. Since without the word no salvation is possible. In turn the word fulfills his task by creating man, that is together with the Holy Spirit - redeems the same after man had fallen victim to sin and returns man to God.- All in the name of the Father. Once all this has been accomplished the incarnate word returns to God.

Looking at it in this way the end is nearly like the beginning, but not quite so. Before all beginnings God was alone, but after completion of all the work of redemption, it can be said ut sit deus omnia in omnibus. Therefore we return to the original idea that, what matters is the one God besides whom there is nothing else.

But because of redemption, something quite definitely has changed: at first God was alone with his Ratio, now he is alone with the incarnate word and whilst before man and all creation existed merely as an idea in God, now the spiritual man lives with God through all eternity.

Whilst before God's love wanted to create, now all this has actually been done and in doing so has revealed his love/

288. cont'd/

love for us. Yes According to Tertullian God has been enriched by all this. For in this way his basic characteristics could be manifested. Thinking of all this Tertullian once wrote the following when referring to the resurrection of the physical body:

(Latin 5 lines)

For Tertullian it is important to remember at all times that God alone is the centre of all salvation. He is the highest and the greatest and his spiritual man's highest bliss: ut sit deus omnia in omnibus. /

SCHLUSS

Wenn wir die ökonomische Trinitäts- und Erlösungslehre, das gesamte Heilswirken Gottes durch seinen Sohn zum Schluß nun kurz beurteilend überblicken, zeigt sich uns als kennzeichnendes Merkmal vor allem eine erstaunliche *Systematik*. Tertullian ist keineswegs der nur auf den Augenblick bedachte Denker, der Mann, der wahl- und grundsatzlos jede sich bietende Möglichkeit ausnützt, um den Gegner zu treffen. Er ist das zwar oft in der Art, wie er sich äußert, mag sich auch in manchen Fragen «disziplinärer» und praktischer Art widersprechen. Was jedoch seine theologischen Grundeinsichten betrifft, so hat sich hierin eine ganz überraschende Klarheit und Zusammensicht der einzelnen heilsgeschichtlichen Wahrheiten ergeben. Es ist daher sicher verfehlt, Tertullian als unsystematischen Denker, billigen Rhetor und abgefeimten Juristen hinzustellen¹.

Zweifellos ist die Art, wie er auch theologische Grundwahrheiten zum Ausdruck bringt, oft verletzend; diese Wahrheiten sind ihm oft eine nur zu brauchbare Waffe im Kampf gegen den Feind, und er scheut sich nicht, immer gerade die Seite dieser Wahrheit herauszusuchen, die den Gegner am empfindlichsten zu treffen vermag. Aber immerhin: er hat eine theologische Grundposition, von der her er seine Angriffe ansetzt.

Es ist dabei wichtig zu betonen: Tertullian gibt, selbst beim heftigsten Kampf, keine seiner theologischen Grundpositionen auf. Nie hat er verleugnet, daß das Heilswirken Gottes ganz durch den Sohn (und den Geist) geschieht, nie hat er die Konsequenzen aus dieser Ein-

¹ Vgl. das Urteil von HARNACK, Dogmengesch. I, p. 554s:

«Tertullian ist noch vollständig unfähig gewesen, seine rationale (stoische) Theologie, wie er sie als Apologet entwickelt hat, mit den christologischen Sätzen der regula fidei innerlich zu verbinden...».

«Wenn er es je irgendwo versucht, die innere Notwendigkeit jener Glaubenssätze darzutun, so bringt er es selten weiter als bis zu rhetorischen Ausführungen, heiligen Paradoxien oder juristischen Schematen».

«(So) entbehrt seine Theologie... jeder Einheitlichkeit und kann nur als ein Gemenge von disparaten, nicht selten sich widersprechenden Sätzen bezeichnet werden... Alles liegt für Tertullian nebeneinander; Probleme, die vielleicht empfunden werden, werden ebenso rasch gelöst».

— Auch LORTZ I, p. 6 ist der Meinung, Tertullian sei «kein Systematiker».

sicht nicht zu ziehen gewagt. Es konnte im Gegenteil aufgezeigt werden, daß das «Sermo-Denken» wie der berühmte «rote Faden» alle seine Erklärungen der einzelnen Heilswahrheiten durchzieht. Es ist sehr bezeichnend, daß selbst der Montanist Tertullian — trotz aller Exzesse — keine seiner theologischen Grundpositionen veränderte. Die Irrlehre bringt nur eine Akzentverschiebung auf theologischem Gebiet, die Betonung einer auch früher schon erkannten und vertretenen Wahrheit².

Es ist also keineswegs eine Fehlinterpretation Tertullians, bei ihm ein zusammenhängendes Ganzes seiner theologischen Anschauungen zu vermuten. Die vorliegende Arbeit hat im Gegenteil erwiesen (ohne dieses «System» zunächst in Tertullian hineinzuzinterpretieren und dann «herauszulesen»!), daß Tertullian tatsächlich eine Art «System» besitzt, daß er wesentlich vom Heilswirken Gottes durch den Sohn (und den Geist) her denkt.

Freilich ist dieses «System» von Tertullian nicht als solches aufgestellt, ja vielleicht nicht einmal als solches reflexiv von ihm empfunden worden. Tertullian ist tatsächlich und in erster Linie immer ausgerichtet auf den unmittelbaren Gegner und denkt dabei keineswegs daran, aus allgemeinen Prinzipien konkrete Schlußfolgerungen zu ziehen³. Ich kann hier nur das bestätigend wiederholen, was in diesem Zusammenhang EVANS schreibt: «To his (i. e. Tertullian's) mind theology is not a deductive but an inductive science. Its function is not to draw theoretical conclusions from universal major premisses as to what God ought to be and to do, but to discover from the evidence of the Scriptures what in fact God is, and what he is recorded to have done and to have promised to do»⁴.

Tertullians «System» baut wesentlich auf den Wahrheiten der hl. Schrift auf. Von hierher sucht er einen inneren Zusammenhang, eine logische Zusammensicht der einzelnen Heilswahrheiten zu gewinnen. Was er in der «regula fidei» bekennt, das sind für ihn keine lose nebeneinander stehenden Heilswahrheiten, sondern das ist ihm ein Ganzes, ein innerlich zusammenhängendes großes Heilsgeschehen⁵.

² Die These LOOFS', Tertullian habe zunächst binitarisch, und erst als Montanist «metaphysisch-ökonomisch-trinitarisch» gedacht (vgl. LOOFS, Irenäus etc. p. 141 u. öfter), läßt sich in dieser Form sicherlich nicht halten.

³ WASZINK sagt, allerdings mit deutlichem Blick auf das Buch De Anima: «Tertullian, being in the first place interested in whatever might endanger the Christian doctrine..., and so finding his chief task in the refutation of dangerous views... The construction of a system (which Tertullian himself always avoided) from statements so unequal cannot but render Tertullian's view unexactly» (Anima, Intr. p. 21).

⁴ EVANS, Incarnation p. XXIII (Intr.).

⁵ Vgl. EVANS, Incarnation p. XXIII (Intr.): «These facts (d. i. die Glaubenswahrheiten)... are a consistent whole and not a series of isolated data. Ter-

FINALE

Surveying Tertullian's whole theological thinking regarding his teachings of the economical Trinity and the entire work of salvation by God through his son with critical eyes, one big fact comes to light, his astonishing systematic. Tertullian is by no means a man who at random picks up any argument presently offering itself to him in order to fire it haphazardly into the direction of his opponents. This may appear to be so sometimes because of the manner in which he expresses himself and one may also come across contradictions regarding questions of discipline or practical problems. But as far as these basic theological opinions are concerned he expresses an astonishingly high degree of clarity and insight into the entire truth concerning the historical events during the work of redemption. Therefore, it would be very wrong surely to describe Tertullian as an unsystematic thinker, a cheap talker or even a cunning judge.

There is no doubt about the fact that his manner of expressing his basic theological truth often hurts people. He uses them to fight the opponents and he seems to have the knack of singling out exactly just that argument which hurts the enemy most. But we must give him that much credit: he did establish a sound theological basis for himself from which he attacks his enemies.

It is important to stress here: during the most severe battle Tertullian is not prepared to budge an inch. That is he does not retreat from any of his basic positions. He never denied that all work of salvation has been accomplished entirely by the son and the Holy Spirit and he was never afraid to accept the consequences which may be the outcome of any of his battles. Quite to the contrary it must be said that his idea of the Sermo weaves like an unbroken thread through all his explanations of the truth of the redemption. It is very remarkable that even Tertullian, the Montanist, never altered his theological position, despite of all other extreme views that presented themselves during this period. The teachings during this time merely shifts the emphasis from one point to another, otherwise they remain with the truth already known by then.

Therefore it is no misrepresentation to see in Tertullian's theological opinions, one grand unity. On the contrary, this book should be proof enough that Tertullian indeed possessed some kind of a system and that without us trying to first impose a system onto Tertullian and then deriving the same from his works again.

This system shows itself in Tertullian deriving all works of redemption from God and then following it up to the Son and the Holy Spirit.

Of course this system has not been established by Tertullian himself. Perhaps he did not even experience these lines of thought in such a manner. Tertullian's principal aim is always to oppose the opponent and he has no intentions to draw concrete conclusions out of general principles. Here I can only agree with Evans who once wrote in this connection: "To his (that is Tertullian's mind) mind theology is not a deductive but an inductive science. Its function is not to draw theoretical conclusions from universal major premisses as to what God ought to be and to do, but to discover from the evidence of the Scriptures what in fact God is, and what he is recorded to have done and to have promised to do".

Tertullian's System is based on the truth as recorded in the Holy Scriptures. On hand of the Holy Bible he tries to establish/

establish the inner connections and tries to gain an accurate insight into all the courses and effects concerning the whole spectacle of salvation of man. What Tertullian confesses when he repeats the words of the creed the 'regula fidei' he does not want to look upon as losely connected words put into some kind of sequence at random, but he does want to understand them as being part of one great whole.

Den Überblick und das « System » verschafft Tertullian sich durch seine gründliche Kenntnis der heiligen Schrift, dann durch all das, was er an Erbe von den Apologeten mitbekommen hat, durch sein philosophisches Wissen, vor allem der Stoa, durch die Auseinandersetzung mit der Gnosis, von der er dabei Wichtiges übernimmt, durch seine meisterliche Handhabung der lateinischen Sprache, und — nicht zuletzt — durch seine leidenschaftliche Anteilnahme an den Heilswahrheiten des christlichen Glaubens. Von diesen Voraussetzungen her ist das entstanden, was in dieser Arbeit mit Recht als *die* Grundstruktur seines theologischen Denkens bezeichnet werden konnte: das Wissen vom Heilswirken Gottes durch seinen Sohn und den Geist.

* * *

Die charakteristischen Kennzeichen dieser Grundanschauung Tertullians sind im letzten Abschnitt der Arbeit bereits zusammengefaßt worden. Hier sei nur noch hingewiesen auf den recht *nüchternen* Grundton, der das Ganze durchzieht. Obwohl bei Tertullian der Sohn insofern im Mittelpunkt steht, als er der einzige und notwendige Heilsvermittler ist, findet sich trotzdem bei ihm kaum eine Andeutung einer echten « Christusbegeisterung » und « Christumystik ». Wenn wir diesem ganzen « System » des Heilswirkens Gottes durch den Sohn etwa den Kolosserbrief des hl. Paulus entgegenhalten, merken wir deutlich den Unterschied ⁶.

Das Wort, der Sohn Gottes — das konnten wir immer wieder feststellen — steht wesentlich « im Dienst » an dem großen Heilsgeschehen, ist letztlich eigentlich nur « Mittel zum Zweck ». Denn im Zentrum des christlichen Bewußtseins Tertullians steht eindeutig *der eine Gott*.

Doch hat — und das muß mit gleichem Nachdruck gesagt werden — bei Tertullian auch das göttliche Wort Gottes, der Sohn, seinen entscheidend wichtigen Platz. Er ist « *conditio sine qua non* » unseres Heiles, und dies in einem viel *tieferen* Sinn, als etwa nur von der Menschwerdung her. Denn der absolut transzendente Gott *bedarf* dieses Heilsvermittlers nicht nur für die Erlösung und Beseligung, sondern auch für die Erschaffung des Menschen. In diesem Sinne kann man bei Tertullian von einer *absoluten Sermozentrik* reden.

tullian holds the faith in a wide and inclusive grasp, while prepared, if need be, to examine it in detail ».

— Auch FINÉ, Jenseitsvorstellungen p. 123, gibt die Möglichkeit einer « Aufstellung eines Systems ... in den Grundzügen » bei Tertullian durchaus zu.

⁶ Vgl. dazu z. B. A. WIKENHAUSER, Die Christumystik des hl. Paulus, in: Bibl. Zeitfragen 12, 8-10. Münster 1928. — Vgl. auch MEINERTZ, Theologie des Neuen Testaments II, p. 128.

Bei HIPPOLYT steht — nach LENGELING, Das Heilswerk des Logos-Christos

* * *

Inwieweit ist nun das « System » des Heilswirkens Gottes durch den Sohn, das auch die Entfaltung des einen zum drei-einen Gott mit einbegreift, *orthodox*?

Hier ist zu unterscheiden. Objektiv, das heißt vom rechten Verständnis dieses Geheimnisses aus gesehen, muß zweifellos gesagt werden: die « Trinitätslehre » Tertullians (um sie allein geht es) ist *nicht* orthodox. Und zwar ist sie das zunächst nicht eigentlich deswegen, weil Tertullian vom Sohn als « portio » spricht, oder weil der Vater « größer » ist als der Sohn ⁷. Das eigentliche falsche Trinitätsverständnis liegt vielmehr darin, daß bei Tertullian der (vorzeitliche!) Prozess der Entfaltung des einem zum drei-einen Gott dem Heils- und Schöpferwillen Gottes *wesentlich untergeordnet* erscheint, daß diese Entfaltung *im Hinblick* auf den Menschen und dessen Heil geschieht ⁸.

Damit ist eindeutig ausgesagt: die Ausfaltung zur « trinitas », die organisch geschieht, findet zwar « vor der Zeit » statt, ist aber doch letztlich ein « zeitliches » Geschehen. Tertullian kennt kein ewiges Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater im heiligen Geist im « metaphysischen » Sinn. — Weiter wird damit eine « *relatio realis* » des drei-einen Gottes zu Welt und Mensch statuiert; denn die Entfaltung zur « trinitas » ist an den Heilswillen Gottes als an ihre « *conditio sine qua non* » gebunden.

Auf der *anderen* Seite muß jedoch ebenfalls deutlich gesagt werden: Tertullian selbst war überzeugt von der *Richtigkeit* und Orthodoxie seiner Theologie, d. h. seiner theologischen Erklärung des Gehaltes der « *regula fidei* ».

Er selbst *glaubte* nicht nur *tatsächlich* an einen einzigen Gott in drei Personen, sondern er sah durch seine « Erklärung » des Geheim-

beim hl. Hippolyt von Rom, p. 5ss — der « Logos-Christos » « im Mittelpunkt seiner Theologie ». Man könne hier sprechen von der « zentralen und umfassenden Stellung des Erlösers » (ebda).

⁷ Ich schließe mich hier ganz dem Urteil P. GALTIER an, der von den frühen « Subordinatianisten » allgemein schreibt:

« Quoad Verbi subordinationem, difficilis, immo impossibilis videtur conciliatio logica assertionum praemissarum non tantum cum dogmate postea definito sed etiam cum firmis illis eorundam scriptorum assertionibus, quibus Filius seu Verbum dicitur ... unius cum Patre substantiae a qua non separatur. Verbum enim sic ab aeterno Patri inherens scriptores illi sane non intellexerunt in se mutuari seu minorari ex eo quod proferretur seu manifestaretur. Minoratio igitur et subordinatio, quam illi adscribunt, iure intelligitur de sola processione seu origine, ita ut Filius exinde tantum eoque tantum sensu intellegatur minor et subordinatus quod a Patre sit, dum Pater a nullo ». GALTIER, De SS. Trinitate in se et in nobis, p. 84 (thesis V).

⁸ Vgl. dazu auch oben S. 116ss.

Tertullian gains his insight and systematical thinking into the problem of redemption by his thorough knowledge of the Bible. Also by all the knowledge passed on to him by the Apologetic, by his knowledge of philosophy the teachings of the Sba in particular, he also derived a great deal of good from his exposition with Gnosis, where his masterly handling of the latin language enables him to extract from it many important ideas, and - last but not least, because of his passionate attitude towards all things in connection with the Christian faith, all the above mentioned facts contribute to what can be rightly proclaimed as the basis of this theological thinking - that is the knowledge of God's salvation through his Son and the Holy Ghost.

The most characteristic points of this basic theological thinking of Tertullian have already been summarised in the last chapter of this book. But we must still draw attention to the plain and unemotional manner which underlies Tertullian's presentation of his book. Although for Tertullian it is the Son who is the centre of salvation and is also the sole arbiter and mediator in all these events, no where in Tertullian's words can we find any sign of real passion and signs of a mysticism surrounding that man Christ. If we compare this whole system of the salvation of God through the Son with something like Paul's letter to the Colosians, then the difference is immediately apparent.

The word τ , The Son of God - although as we see again and again-is essentially a servant in all the grand events of redemption is when it comes to it no more than a means to an end. For the one God alone according to Tertullian's Christian self-consciousness is the centre of it all.

But we hasten to say with the same emphasis that the divine word, the Son too, occupies a very important place. He is 'conditio sine qua non' of our salvation and this in a much profound sense than merely referring to the incarnation. For this absolute transcendental God requires this arbiter not only for salvation and glorification, but already for the creation of man. In this sense we can recognise an attitude of absolute Sermocentricity in Tertullian.

Now in what sense can the System, that is the salvation of God through the Son, which result in an unfoldment of the one God to the three in one God be described as orthodox?

We do have to remember several things here. Considering the teachings of Tertullian of the Trinity, because it is this we talk about here, in an objective manner, they cannot be regarded as orthodox. And this is not because Tertullian describes the Son as 'portio' or because the Father is greater than the Son. The wrong idea of Tertullian of the Trinity comes to light because he makes this unfoldment from one to the three in one, subject to the plan of creation and salvation of man, that is the unfoldment takes place because of God wanting to save man.

With this, it is said quite clearly that the unfolding to the Trinitas which happens organically is a timely event, even though it takes place before all time. Tertullian sees no eternal proceeding from God of the Son through the help of the Holy Spirit in a metaphysical sense. Furthermore, this reflects a position as a 'relatio realis' of the triune God to the world and man; for the unfoldment to a Trinitas is related to the will of salvation of God as a 'conditio sine qua non'.

292 cont'd/

On the other hand it has to be said quite clearly, that Tertullian himself was firmly convinced of the correctness and orthodoxy of this theology, that is he firmly believed his own theological explanation of the contents of the 'regula fidei' to be correct.

Not only did he firmly believe in the one God in three persons, but with his explanation he/

nisses der Einheit und der Dreiheit die Orthodoxie auch *tatsächlich gewahrt*. Wir dürfen nicht vergessen, daß all seine Bemühungen in diesem Punkt gerade gegen ein Verständnis dieses Geheimnisses gerichtet waren, das die Einheit falsch verstand und damit auch die Dreiheit zerstörte!⁹

Wir können also mit Recht hier folgendes unterscheiden:

1) Tertullian besaß den *rechten Glauben* an das Geheimnis: er glaubte tatsächlich an einen einzigen Gott in drei Personen.

2) Er selbst wußte zu unterscheiden zwischen diesem Glauben, der unbedingt gewahrt werden muß, und den spekulativen Bemühen um das rechte *Verständnis* dieses Glaubens¹⁰.

3) Tertullian selbst war überzeugt von der *Richtigkeit* seines theologischen Verständnisses der Glaubenswahrheit von der hll. Dreifaltigkeit.

4) Sein *Glaube* an dieses Geheimnis ist orthodox, sein *Verständnis dieses Glaubensgeheimnisses* kann jedoch *nicht* als orthodox bezeichnet werden¹².

⁹ Vgl., was P. GALTIER hier allgemein schreibt: « Scriptores Antenicani adeo negant futura Arianismi asserta capitalia, ut nullatenus dici possunt illi praeluisse. Si quando vero, ut accidit, « nondum de Trinitate perfecte tradunt » (Augustinus in Ps. 54, 22, PL 36, 643), in hoc non se prodit ignorantia proprie dicta mysterii ipsius, sed potius, una cum exercitatione philosophica et theologica insufficiente, cura tuendi tum Filii a Patre dependentiam simul e concordiam, quam Gnostici et Marcionitae tantopere negabant, tum Dei, ab initio creaturae, per suum Verbum manifestationem » (De SS. Trinitate in se et in nobis, p. 69).

¹⁰ Dieses Unterscheidungsprinzip läßt sich bei Tertullian nachweisen, vgl. De Praeser. Haeret. 13, 6-14, 1 CC 198, 16ss. Tertullian schreibt im Anschluß an die « regula fidei »:

« Haec regula a Christo, ut probabitur, instituta nullas habet apud nos quaestiones nisi quas haereses inferunt et quae haereticos faciunt. Ceterum manente forma eius in suo ordine quantumlibet queras et tractes et omnem libidinem curiositatis effundas, si quid tibi videtur vel ambiguitate pendere vel obscuritate obumbrari... ».

Tertullian kennt die Unterscheidung, will aber davon nichts wissen bzw. wehrt sich gegen eine willkürliche Ausdeutung der « regula fidei », gegen die « curiositas »: « Novissime ignorare melius est ne quod non debeas noris quia quod debeas nosti. Fides, inquit, tua te salvum fecit (vgl. Luc. 18, 42), non exercitatio scripturarum... Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti » (ebda.)

¹² Vgl. auch, was SCHMAUS in diesem Punkt allgemein schreibt: « ... so ist zu unterscheiden zwischen den Vätern (Apologeten) als Zeugen der Offenbarung und ihren theologisch-philosophischen Denkanstrengungen. In erster Hinsicht lehren sie einmütig den Glauben an die drei Personen und deren wahre Gottheit. In zweiter Hinsicht fühlen sie sich außerstande, die Dreiheit und die Einheit... zu versöhnen und verfallen in unklare und auch unrichtige Vorstellungen ». SCHMAUS, Katholische Dogmatik Bd. I, p. 331.

Trotzdem besitzt — das darf zum Schluß noch gesagt werden — Tertullians « Theologie » eine großartige Fülle tiefer theologischer Gedanken und Heilswahrheiten: er sieht das Geheimnis der hll. Dreifaltigkeit in seiner innigen Beziehung zum Menschen, dessen Erschaffung und dessen Erlösung; er weiß um die tiefe Liebe Gottes zu uns Menschen; er weiß um die absolute Mittlerschaft Jesu Christi des Sohnes Gottes; er versteht schließlich die gesamte Weltgeschichte zutiefst als *Heilsgeschehen*¹³ — wer wollte da Tertullian einen Vorwurf daraus machen, daß er das tiefe Geheimnis des Heilswirkens Gottes am Menschen, an das er recht geglaubt, nicht auch in der rechten Weise ausgedeutet hat?!

¹³ Ähnlich auch bei JUSTIN, vgl. B. SEEBERG, Geschichtstheologie.

indeed believed that he had preserved the mystery of the unity and trinity as taught by the orthodox faith. Here we must not forget that all his intentions regarding this point were directed against a certain opinion of this mystery, an opinion which misunderstood the unity of God and in doing so destroyed the trinity.

Therefore we can confidently state the following:

1. Tertullian had the right idea regarding his belief in the mystery of the creed: he did believe in one God in three persons.
2. He himself distinguished between the faith which has to be preserved and the speculative attempts to gain the correct understanding of the faith.
3. Tertullian was convinced his theological and understanding of the one in the triune God to be correct.
4. His faith in this mystery can be described as orthodox, but his understanding of this mystery of the faith cannot be described as orthodox.

Yet it has to be stressed at the end of it all, Tertullian's theology is full of profound theological ideas and truth regarding man's salvation. He sees the innermost connection between the Holy Trinity and man, his creation and his redemption. Tertullian recognises the deep love of God to man; he knows of Christ's role as arbiter; and lastly he looks upon the whole history of this world as a grand spectacle of salvation, all for the sake of man - why should we then reproach Tertullian who correctly knew of the profound mystery of the salvation of God for man's sake, of not working it out in an absolutely correct manner.



LITERATURVERZEICHNIS

I. WERKE TERTULLIANS

1. *Ad Martyras*, ed. E. Dekkers, in: CC p. 1-8; (Ad Mart.).
2. *Ad Nationes libri II*, ed. J. G. Ph. Borleffs, in: CC p. 9-75; (Ad Nat.).
3. *Apologeticum*, ed. E. Dekkers, in: CC p. 77-171; (Apol.).
4. *De Testimonio Animae*, ed. R. Willems, in: CC p. 173-183; (Test. An.).
5. *De Praescriptione Haereticorum*, ed. R. F. Refoulé, in: CC p. 185-224; (Praescr. Haeret.).
6. *De Spectaculis*, ed. E. Dekkers, in: CC p. 225-253; (De Spect.).
7. *De Oratione*, ed. G. F. Diercks, in: Stromata V (1956); (De Or.).
8. *De Baptismo*, ed. J. G. Ph. Borleffs, in: CC p. 275-295; (De Bapt.).
9. *De Patientia*, ed. J. G. Ph. Borleffs, in: CC p. 297-317; (De Pat.).
10. *De Paenitentia*, ed. J. G. Ph. Borleffs, in: CC p. 319-340; (De Paenit.).
11. *De Cultu Feminarum, libri II*, ed. Aem. Kroymann, in: CC p. 341-370; (Cult. Fem.).
12. *Ad Uxorem, libri II*, ed. Aem. Kroymann, in: CC p. 371-394; (Ad Ux.).
13. *Adversus Hermogenem*, ed. J. H. Waszink, in: Stromata V (1956); (Adv. Herm.).
14. *Adversus Marcionem, libri V*, ed. Aem. Kroymann, in: CC p. 437-726; (Adv. Marc.).
15. *De Pallio*, ed. A. Gerlo, in: CC p. 731-750; (De Pallio).
16. *Adversus Valentinianos*, ed. Aem. Kroymann, in: CC p. 751-778; (Adv. Val.).
17. *De Anima*, ed. J. H. Waszink, in: CC p. 779-869; (De Anima).
18. *De Carne Christi*, ed. E. Evans, London 1956; (Carn. Christi).
19. *De Resurrectione Mortuorum*, ed. J. G. Ph. Borleffs, in: CC p. 919-1012; (Res. Mort.).
20. *De exhortatione castitatis*, ed. Aem. Kroymann, in: CC p. 1013-1035; (Exhort. Cast.).
21. *De Corona*, ed. Aem. Kroymann, in: CC p. 1037-1065; (De Cor.).
22. *Scorpiace*, ed. A. Reifferscheid et G. Wissowa, in: CC p. 1069-1097; (Scorpiace).
23. *De Idololatria*, ed. A. Reifferscheid et G. Wissowa, in: CC p. 1099-1123; (De Idol.).
24. *Ad Scapulam*, ed. Quaquarelli, Roma 1957; (Ad Scap.).
25. *De Fuga in persecutione*, ed. J. J. Thierry, in: CC p. 1133-1155; (De Fuga).
26. *Adversus Praxan*, ed. E. Evans, London 1948; (Adv. Prax.).
27. *De Virginibus Velandis*, ed. G. F. Diercks, in: Stromata IV (1956); (Virg. Vel.).
28. *De Monogamia*, ed. E. Dekkers, in: CC p. 1227-1253; (De Monog.).
29. *De Ieiunio adversus Psychicos*, ed. A. Reifferscheid et G. Wissowa; in: CC p. 1255-1277; (De Ieiun.).

30. *De Pudicitia*, ed. E. Dekkers, in: CC p. 1279-1330; (De Pud.).
 31. *Adversus Iudaeos*, ed. Aem. Kroymann, in: CC p. 1337-1386; (Adv. Iud.).

II. LITERATUR

(In Klammern sind die in der Arbeit jeweils gebrauchten Abkürzungen angefügt).

- AALDERS G. J. D., Tertullianus' Citaten uit de Evangelien en de Oud-Latijnsche Bibelvertalingen. Diss. Amsterdam 1932.
 — Tertullian's quotations from St. Luke, in: Mnemosyne 1937, p. 241-282.
 AALL, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie, 2 Bde. Leipzig 1896. 1899.
 ACHELIS H., Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig 1912.
 ADAM K., Die Lehre von dem hl. Geiste bei Hermas und Tertullian, in: Theol. Quart. 88 (1906) p. 36-61. — (Adam, Hl. Geist).
 — Der Kirchenbegriff Tertullians. (= Forsch. z. christl. Lit. u. Dogmengesch. VI, 4), Paderborn 1907.
 — Der Christus des Glaubens. Düsseldorf 1956². — (Adam, Christus).
 AEBY G., Les Missions Divines de Saint Justin à Origène. Fribourg Suisse 1958. — (Aeby, Missions).
 ALÈS A. D., La théologie de Tertullien. Paris 1905¹. — (d'Alès, Tertullien).
 — Tertullian helléniste, in: REG 50 (1937) p. 329-351.
 — Le mot oikonomia dans la langue théologique de Saint Irénée, in: REG 32 (1919) p. 329ss. — (d'Alès, oikonomia).
 — La Théologie de Saint Hippolyte. Paris 1906.
 ALTANER B., Patrologie. Freiburg 1958⁵.
 ALTENDORF, Einheit und Heiligkeit der Kirche. (= Arbeiten zur Kirchengesch. 20). Leipzig 1932.
 ALTHEIM F., Persona, in: Archiv f. Rel. Wiss. 27 (1929) p. 35-52.
 AMANN, L'ange du baptême dans Tertullien, in: RSR 1 (1921), p. 208-221; — (Amann, L'ange du Baptême).
 ANDRESEN C., Justin und der mittlere Platonismus, in: Zeitschr. f. Neut. Wiss. 44 (1952) p. 157-195.
 — Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum. (= Arbeiten zur Kirchengesch. 30). Berlin 1955.
 ARNIM H. v., Stocorum veterum fragmenta. 3 Bde. Leipzig 1913-1924.
 ARNOU R., De Deo trino. Romae 1938.
 ARPE, art. substantia, in: Philologus 94 (1941). — (Arpe, substantia).
 BADCOCK F. J., The history of the Creeds. London 1938².
 BARBEL J., Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Boto und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums. (= Theophania 3). Bonn 1941. — (Barbel, Christos Angelos).
 — Christos Angelos, in: Liturgie und Mönchtum 21 (1957) p. 71-90.
 — Zur Engeltrinitätslehre im Urchristentum, in: Theol. Revue 54 (1958) p. 50ss.
 BAREILLE, art. Docète, Docétisme, in: DTC IV, p. 1480ss; 1484-1501.
 BARDENHEWER, Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. 2² Freiburg 1914.
 BARDY G., art. Tertullien, in: DTC XV, 1 p. 130-171.
 — art. Monarchianisme, in: DTC X, 2 p. 2194-2209.
 — art. Montanisme, in: DTC X, 2 p. 2355-2370.
 — La Question des Langues dans l'Eglise Ancienne, Bd. I Paris 1948.
 — L'Eglise à la fin du premier siècle. s. I. (1932).
 — La Théologie de l'Eglise de saint Irénée au concile de Nicée (= Unam Sanctam, 14). Paris 1947.
 — L'Eglise et les derniers Romains. Paris 1948.
 BARTH P. — GOEDECKEMEYER A., Die Stoa. Stuttgart 1946⁶.
 BARTH C., Die Interpretation des NT in der valentinianischen Gnosis. (= TU 37, 3) Leipzig 1911.
 BAUER W., Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur. Berlin 1958⁵. — (Bauer, Wörterbuch).
 — Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen 1909.
 BECKER A., Apologeticum. Bd. I: Text, lateinisch und deutsch. Bd. II: Werden und Leistung. München 1953 und 1954. — (Becker I und II).
 BENDER W., Die Lehre über den heiligen Geist bei Tertullian. Diss. (ungedruckt). Rom 1959.
 BENGSCHE, Heilsgeschichte und Heilswissen. Leipzig 1957.
 BENZ E., Der Paraklet bei Tertullian. Eranos-Jahrbuch 25 (1956/7) p. 301-305.
 BETHUNE-BAKER I. F., Tertullian's use of substantia, natura and persona, in: JTS 4 (1902/3) p. 440-442.
 Bibliographia Patristica. Internationale Patristische Bibliographie, hrsg. v. W. Schneemelcher. Bd. I Erscheinungen d. J. 1956; Bd. II Erscheinungen d. J. 1957. (1959).
 BILL A., Zur Erklärung und Textkritik des 1. Buches Tertullians « Adversus Marcionem ». Leipzig 1911 (TU 38, 2) — (Bill, Erklärung).
 BONFIGLIOLI G., La teologia di Q. F. Tertulliano, in: Rivista Storica critica delle Scienze Teologiche, 1 (1905) 455ss.
 BONHÖFFER A., Epiktet und die Stoa. Stuttgart 1890. — (Bonhöffer, Epiktet).
 — Die Ethik des Stoikers Epiktet. Stuttgart 1894. — (Bonhöffer, Ethik).
 BONWETSCH N., Die Geschichte des Montanismus. Bonn 1881.
 BORLEFFS J. W. PH., Tertulliani libros De Patientia, De Baptismo, de Paenitentia, (= Scriptorum Christiani Primaevi, IV). Haag 1948.
 — Tertulliani Ad Nationes Libri duo. Leiden 1929.
 — La valeur du Codex Trecentis de Tertullien pour la critique de texte dans le traité De Baptismo, in: VC 2 (1948) p. 185-200.
 BOUSSET W., Hauptprobleme der Gnosis (= Forschungen zur Relig. und Lit. d. AT und NT 10). Göttingen 1907.
 — Kyrios Christos. Göttingen 1921².
 BOUSSET-GRESSMANN, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. Tübingen 1926².
 BRANDT TH., Tertullians Ethik. Gütersloh 1928.
 BÜCHEL FR., Johannes und der hellenistische Synkretismus. Gütersloh 1928.
 BULHART V., Tertullian-Studien. Sitzungsberichte d. österr. Akademie d. Wissensch. 231, 5, p. 1-56. (Wien 1957).
 BULL G., Defensio Fidei Nicenae. 3 Bde. Oxford 1846.
 BULTMANN, art. θζωτος, in: ThWB III, p. 7-25.
 BUONAIUTI E., Il cristianesimo dell'Africa romana. Bari 1928.
 BURKITT F. C., The Old Latin and the Itala. Texts and Studies, IV, 3. Cambridge 1896.
 CALLONI CERRETTI, Tertulliano. Vita, opere, pensiero. Modena 1957.
 GAMELOT, Spiritus a deo et Filio, in: Rev. Scien. phil. theol. 33 (1949) p. 31-33.

- CAPELLE D. B., Le Logos, Fils de Dieu, dans la théologie d'Hippolyte, in: *Rech. Theol. Anc. Med.* 9 (1937) 109-124.
- CARPENTER H. J., Creeds and Baptismal Rites in the first four centuries, in: *Journal of Theol. Studies* 41 (1943) p. 1-11.
- Corpus Christianorum*, Series Latina, Turnholti 1954ss. I Tertulliani opera, 2 voll. — (CC).
- Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vindobonae. t. 20 (1890) und t. 47 (1906).
- CORSSEN P., Tertulliani Adv. Marc. in librum quartum adimad., in: *Mnemosyne* 51 (1923) p. 242-261; 390-411; 52 (1924) p. 255-249.
- CUMONT F., Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain. Paris 1929.
- DANIELOU J., Les anges et leur mission d'après les Pères d'Eglise. Gemblout 1952.
- Sacramentum futuri. Etude sur les origines de la typologie biblique. Paris 1950.
- Théologie du Judéo-Christianisme. Tournai 1958. (vgl. dazu *Orbe*, in: *RSR* 47 (1959) p. 544-559).
- DEBRUNNER etc., art. λέγω etc., in: *DTC* IV, p. 69ss.
- DEMMELE F., Die Neubildungen auf -antia und -entia bei Tertullian. Diss. Zürich. Immensee 1944. — (Demmel, Neubildungen).
- DENZINGER-RAHNER, *Enchiridion Symbolorum*. Friburgi B. 1957 31.
- Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1903ss.
- DIERCKX G. F., Tertulliani De Oratione et De Virginibus Volandis libelli. (= *Stromata* IV) 1956.
- DÖLGER F. J., Antike und Christentum I-VI, Münster 1929-1950.
- Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christlichen Altertums, in: *AC* I (1929) p. 271-290. — (Dölger, Sonne).
- DÖRRIE H., Porphyrios' « Symmikta Zetemata » (= *Zetemata* 20). München 1959. — (Dörrie, Porphyrios).
- EHRHARD A., Die Kirche der Märtyrer. München 1932.
- Urkirche und Frühkatholizismus. Bonn 1935.
- ELLSPERMAN G., The attitude of the Early Christian Latin Writers toward Pagan Literature and Learning. Washington 1949.
- ESCOULA L., Le Verbe Saveur et Illuminateur chez St. Irénée, in: *Nouv. Rev. Théol.* 66 (1939) p. 385-400.
- Evangelisches Kirchenlexikon*, hrsg. v. H. Brunotte u. O. Weber. Göttingen 1956ss.
- EVANS E., Tertulliani Adversus Praxean liber. The Text edited, with an Introduction, Translation and Commentary. London 1948. — (Evans, Praxean).
- Tertullian's treatise on the incarnation. The text edited with an Introduction, Translation, and Commentary. London 1956. — (Evans, Incarnation).
- Tertullian's Tract on the Prayer. Londo 1953.
- Tertullian's theological terminology, in: *The Church Quarterly Reviews* 139 (1944/5) p. 56-77.
- Notes on the Text of Tert.s « de Res. Mort. », in: *Studia Patristica* I, p. 33-36 (= *TU* 63; 1957). (Evans, Notes).
- FAGIOTTO, Tertulliano e la nuova profezia. Roma 1924.
- FAYE E., Gnostique et Gnosticisme. Paris 1925 2.
- FESTA, I frammenti degli Stoici antichi I, II. Bari 1932; 1935.
- FINÉ H., Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian (= *Theophaecia* 12). Bonn 1958. — (Finé, Jenseits).
- FISCHER A., Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche, Bd. I München 1954. — (Fischer, Tod).

- FLICHE-MARTIN, Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours. Paris 1946ss.
- FORCELLINI A. - V. DE VIT, Totius Latinitatis Lexicon. Prati 1858-1875. (Forcellini).
- FORTIN E. L., Christianisme et Culture philosophique au cinquième siècle. Paris 1959. — (Fortin, Christianisme).
- GÄCHTER P., Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenäus, in: *ZkTh* 58 (1934) p. 503-534.
- GALTIER P., De SS. Trinitate in se et in nobis. Roma 1953 2.
- Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs. Romae 1946.
- GEISELMANN, Jesus der Christus. Stuttgart 1951.
- GERICKE W., Marcellus von Ancyra. Der Logos-Christologe und Biblizist. Halle 1940.
- GERLO A., Tertullianus De pallio. Kritische Uitgave met Vertaling en Commentaar. Wetteren 1940.
- GOODSPEED E. J., Die ältesten Apologeten. Göttingen 1914.
- GRANT R., Notes on Gnosis, in: *VC* 11 (1957) p. 145-151.
- GRILLMEIER A., Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: *Grillmeier-Bacht*, Das Konzil von Chalkedon I, p. 1-202. — (Grillmeier, Vorbereitung).
- Der Gottessohn im Totenreich, in: *ZkTh*. 71 (1949) p. 1-53; 184-203. — (Grillmeier, Gottessohn).
- Der Logos am Kreuz. München 1956.
- GRILLMEIER-BACHT, Das Konzil von Chalkedon, 3 Bde. Würzburg 1951ss.
- GRONAU, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese. 1914.
- Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung. Tübingen 1922.
- GUIGNEBERT CH., Tertullien. Étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile. Paris 1901.
- HAIDENTHALER M., Tertullians zweites Buch Ad. Nat. und De Test. Animae. Übertragung und Kommentar. Paderborn 1942.
- HAMEL A., Kirche bei Hippolyt von Rom. (= Beiträge z. Förderung christl. Theologie II, 49). Gütersloh 1951.
- HANSON, Theophanies in the Old Testament and the second person in the trinity, in: *Hermathena* 45 (1934) p. 67-73.
- HANSENS J. M., La Liturgie d'Hippolyte. (= *Orientalia Christiana Analecta* 155). Roma 1959. — (Hansens, Hippolyte).
- HARNACK A. VON, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, I/II, Leipzig 1893-1904.
- Lehrbuch der Dogmengeschichte. Tübingen 1931/25 — (Harnack, Dogmengesch. I; II; etc.; zit. wird die 4. Aufl. 1909).
- Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig 1924. (TU 45).
- Die Mission und Ausbreitung des Christentums. 2 Bde. Leipzig 1924 4.
- HAUSCHILD G. R., Die Grundsätze und Mittel der Wortbildung bei Tertullian. 2 Bde. Leipzig 1876-1881.
- Tertullians Psychologie und Erkenntnistheorie. Frankfurt 1880.
- HAUSSLEITER E., Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis. Gütersloh 1920.
- HATCH E., The influence of Greek Ideas on Christianity. New York 1957.
- HEINTZEL, Hermogenes, der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus. Berlin 1902.
- HEINZE M., Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. Oldenburg 1872.
- HENEN P., Index Verborum quae Tertulliani Apologetico continentur. Louvain 1910.
- HERMANN TH., Das Verhältnis von Novatianus De trinitate zu Tertullians Adversus Praxean. Marburg 1918.

- HERNÁNDEZ R. F., El final del Reino de Cristo en Tertulliano. Granada 1955. — (Hernández, El final).
- HERRERO DURÁN, El bautismo en Tertulliano, in: Liturgia 11 (1956) p. 348-354.
- HILTBRUNNER O., Der Schluß von Tertullians Schrift gegen Hermogenes, in: VC 10 (1956) p. 215-238. — (Hiltbrunner, Schluß).
- Exterior homo, in: VC 10 (1956) p. 55-60.
- HIPPOLYT, Exegetische und homiletische Schriften, ed. Achelis (= GCS I, 2). Leipzig 1897.
- Die Kommentare zu Daniel und zum Hohenliede, ed. N. Bonwetsch, (= GCS I, 1) Leipzig 1902.
- Refutatio omnium haeresium, ed. P. Wendland (= GCS III), Leipzig 1916.
- Didascalica apostolorum fragmenta Veronensia latina, ed. Hauler. Leipzig 1900.
- Contra Noctum, ed. P. Nautin. Paris 1949.
- HIRZEL R., Die Person, Begriff und Name derselben im Altertum. Sitzungsber. d. Bayr. Akad. d. Wiss., Heft 10, 1914.
- HOLSTEIN H., Les formules de symbole dans l'oeuvre de saint Irénée, in: RSR 34 (1947) p. 454-461.
- HOPPE H., Syntax und Stil des Tertullian. Leipzig 1903.
- Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians. Lund 1932.
- HOUSSIAU A., La Christologie de s. Irénée. Louvain 1955.
- HUNGER W., Der Gedanke der Weltplanseinheit und Adameinheit in der Theologie des hl. Irénäus, in: Schol. 17 (1942) p. 161-177.
- IMSCHOOT P. VAN, Sagesse et Esprit dans l'Ancien Testament, in: RB 47 (1938) p. 23-49.
- IRÉNÄUS, Opera, ed. A. Stieren I/II. Leipzig 1833.
- JAGU A., Saint Paul et le Stoïcisme, in: RSR 32 (1958) p. 225-250.
- JANSEN J., De leer van den persoon en het werk van Christus bij Tertullianus. Kampen 1906.
- JEREMIAS J., art. 'Αδύμ in: ThWB I, p. 141-144.
- JUSTIN, Opera, ed. Goodspeed (s. dort).
- KARPP H., Probleme altchristlicher Anthropologie. (= Beiträge zur Förderung christl. Theologie, 44). Gütersloh 1950.
- Schrift und Geist bei Tertullian. (= Beiträge zur Förderung christl. Theologie, 47). Gütersloh 1955.
- KATTENBUSCH F., Das apostolische Symbol. 2 Bde. Leipzig 1894-1900.
- KEILBACH G., Divinitas Filii eiusque Patri subordinatio in Novatiani libro De Trinitate, in: Bogoslovenska Smotra 21 (1933) p. 193-224.
- HELBER, Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes. Stuttgart 1958.
- KELLNER H., Tertullians ausgewählte Schriften. 2 Bde. (= BKV I u. II). Kempten 1912-1915. — (Kellner I, II).
- KELLY J. N. D., Early Christian Creeds. London 1952². — (Kelly, Creeds).
- KIRCHGÄSSNER A., Erlösung und Sünde im Neuen Testament. Freiburg 1950.
- KITTEL G., Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stuttgart 1933ss.
- KLEUTGEN J., Die Theologie der Vorzeit. 3 Bde. Münster 1853.
- KOCH H., art. Tertullian, in: RE 9 (1934) p. 822-844.
- Tertullianisches I, in: Theol. Studien u. Kritiken CI (1929) p. 462ss.
- KOLPING A., Sacramentum Tertullianum. I: Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauches der Vokabel sacramentum. München 1948. — (Kolping, Sacramentum).
- KRAUSE W., Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur. Wien 1958. — (Krause, Stellung).

- KREBS, Der Logos als Heiland. 1910.
- KRETSCHMAR G., Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie (= Beiträge zur hist. Theologie, 21). Tübingen 1956. — (Kretschmar, Trinitätstheologie).
- KRIEBEL M., Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian. Ohlau 1932. — (Kriebel, Studien).
- KROLL J., Gott und Hölle. Leipzig etc. 1932.
- Die Lehren des Hermes Trismegistos. Münster i. W. 1914. — (Kroll, Lehren).
- KROYMANN, Tertullian Adversus Praxean. Sammlung ausgewählter Quellenschriften II, 8. Tübingen 1907.
- KUHN J., Katholische Dogmatik. 2. Bd.: Die Trinitätslehre. Tübingen 1857.
- KUSS O., Der Römerbrief. Regensburg 1957ss.
- LABHARDT A., Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une 'position pure', in: Mus. Helv. 7 (1950) p. 159-180.
- LABRIOLLE P. DE, Histoire de la littérature latine chrétienne, 2 Bde. Paris 1947³ (G. Bardy).
- Tertullien a-t-il connu une version latine de la Bible? in: Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét. IV (1914) p. 210-213.
- La Crise Montaniste: Fribourg en Suisse 1913.
- LANGSTADT E., Tertullian's Doctrine of Sin and Power of Absolution in « De Pud. », in: Studia Patristica II, p. 251-257.
- LAMBERT, La Creation dans la Bible, in: NRTh 75 (1953) p. 253-281. — (Lambert, Creation).
- LEBRETON J., Histoire du Dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée. 2 Bde. Paris 1927/8 (7. bzw. 5. Aufl.).
- Le Dieu Vivant. La Révélation de la Sainte Trinité dans le N. T. Paris 1924².
- Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne, in: Etudes 106 (1906) pp. 311ss.
- LECLERCO, art. Millénarisme, in: Dict. Arch. Chr. Lit. 11, c. 1181-1195.
- LEISEGANG, art. Logos, in: RE XIII (1927) p. 1023-1081.
- Die Gnosis. Leipzig 1941³.
- Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik. Leipzig 1922.
- LENGELING E., Das Heilswerk des Logos-Christos beim hl. Hippolyt von Rom. Excerpta. Roma 1947.
- LE SAINT W., Treatise on Marriage and Remarriage (= ACW 13) Westminster 1951.
- Tertullian. Treatises on Penance (De paenitentia, De pudicitia) (= ACW 28). London 1959.
- Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. v. J. Höfer u. K. Rahner. 2. Auflage 1957ss. Freiburg Br.
- LIETZMANN, Geschichte der alten Kirchen. 3 Bde. Berlin 1932.
- LILLGE C., Das patristische Wort *οικονομία*. Seine Geschichte und seine Bedeutung bis auf Origenes. Diss. Erlangen 1955. — (Lillge, *οικονομία*).
- Das patristische Wort *οικονομία* (Zusammenfassung), in: Theol. Lit. Zeit. 80 (1955) p. 239-240 (Lillge, Zusammenfassung).
- LOHSE, art. *πρόσωπον* etc. in: ThWB VI, p. 769ss (1959).
- LONERGAN B., Divinarum personarum conceptio analogica. Romae 1959².
- De constitutione Christi ontologica et psychologica. Romae 1958.
- LOOFS F., Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle 1904⁴. — (Loofs, Dogmengesch.).
- Paul von Samosata. Leipzig 1924 (TU 44/5).

- Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus. Leipzig 1930 (TU 46/2). — (Loofs, Theophilus).
- LORTZ J., Tertullian als Apologet. 2 Bde. Münster 1927/8. (Lortz I und II).
- LYONNET S., La valeur sotériologique de la resurrection du Christ selon saint Paul, in: Gregorianum 39 (1956) p. 295-318.
- Artikelserie in: VD 1958: De Notione salutis in Novo Testamento (p. 1-15); — De Notione redemptionis (p. 129-146); — De Notione emptionis seu acquisitionis (p. 257-269).
- MAMBRINO, 'Le Deux Mains de Dieu' dans l'oeuvre de saint Irénée, in: NRTh 79 (1957) p. 355-370.
- MARCUS W., Analogia Oikonomiae oder Oikonomia als histeriologischer Zentralbegriff der altchristlichen Philosophie. Ein Beitrag zur Tertullianinterpretation. Diss. Phil. München 1951. — (Marcus, Analogia).
- MEHLMANN J., Natura filii irae. — Historia Interpretationis Eph. 2, 3 eiusque cum doctrina de Peccato originali nexus. Romae 1957.
- MEYER H., Die Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik. Bonn 1914.
- MICHELEIS A., Index Verborum De Praeser. Haeret. (= Instrumenta Patristica). Steenbrug 1959.
- MOHRMANN CH., Les origines de la latinité chrétienne à Rome, in: VC 3 (1949) p. 67-106; 163-183.
- Etudes sur le latin des chrétiens. Roma 1958.
- Linguistic problems in the Early Christian Church, in: VC 11 (1957) p. 11-36.
- MONCEAU P., Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne I: Tertullien et les origines Paris 1901.
- MORIN G., Etudes, Textes, Découvertes, I. Paris 1913.
- NAUMANN J., Das Problem des Bösen in Tertullians zweitem Buch gegen Marcion, in: ZkTh 58 (1934) p. 311-363; 533-551; — (Naumann, Problem).
- NEANDER A., Antignostikus. Geist des Tertullian. Berlin 1948.
- NÉDONCELLE M., Prosopeon et persona dans l'antiquité classique, in: RSR 22 (1948) p. 277-299. — (Nédoncelle, Prosopeon).
- NISTERS B., Tertullian. Seine Persönlichkeit und sein Schicksal. Münster i. W. 1950.
- NÖLDECHEN E., Tertullian. Gotha 1890.
- NOVATIAN, De trinitate. ed. W. Y. Fausset, Cambridge 1909.
- NORDEN E., Agnostos Theos. Leipzig 1929².
- OEHLE F., Tertulliani quae supersunt omnia. 3 Bde. Leipzig 1853/4.
- OEPKE, art. βίπτω, in: ThWB I, 527-544.
- ORBE A., Hacia la primera teología de la procesion del Verbo (= Estudios Valentinianos, Vol. I/1 u. I/2). Romae 1958. — (Orbe, EVal. I/1 u. I/2).
- En los Albores de la Exegesis Iohanna (Joh. 1, 3) (= Estudios Valentinianos, Vol. II). Romae 1955. — (Orbe, EVal. II).
- Los primeros herejes ante la persecucion (= Estudios Valentinianos, Vol. V). Romae 1956. — (Orbe, EVal. V).
- Elementos de teología trinitaria en el adversus Hermogenem cc. 17-18. 45, in: Gregorianum 39 (1958) p. 706-746. — (Orbe, Elementos).
- El escándalo del Bautista, in: Gregorianum 40 (1959) p. 315-326. — (Orbe, Escandalo).
- La muerte de Jesús en la economía Valentiniana, in: Gregorianum 40 (1959) p. 467-499; 636-670; — (Orbe, La muerte).
- OTTO S., 'Natura' und 'dispositio'. Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians. — (Angekündigt für: MTS, Frühjahr 1960).
- Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian, in: MTZ 10 (1959), p. 276-282.

- PARENTE P., L'Io di Cristo. Brescia 1955².
- PELLKAN J., The eschatology of Tertullian, in: Church Hist. 21 (1953) p. 108-122.
- PELLEGRINO M., Gli apologeti greci del II. saec. Roma 1947.
- PÉTRÉ H., L'exemplum chez Tertullien. Neuilly s. a.
- PLUMPE J. C., Mors secunda, in: Mélanges de Ghellinck I. Gremloux 1951.
- POHLENZ, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. 2 Bde. Göttingen 1948/9.
- (Pohlenz, Stoa I u. II).
- Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa, (= Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Klasse NF III/6). Göttingen 1939.
- Stoa und Stoiker. Zürich 1950.
- PRESTIGE G. L., God in patristic thought. London 1952². Vers. franc. Dieu dans la pensée patristique. Paris 1955. — (Prestige, God).
- PRÜMM K., Die Darstellungsform der Hadesfahrt des Herrn in der Literatur der alten Kirche, in: Schol. 10 (1935) p. 55-77.
- Rezension zu Kroll, Gott und Hölle, in: Schol. 9 (1934) p. 575-579.
- Religionsgeschichtliches Handbuch. Rom 1954².
- Der christl. Glaube und die altheidnische Welt. 2 Bde. Leipzig 1935.
- QUAQUARELLI A., La concezione della Storia nei Padri primi di S. Agostino. Roma 1955.
- Studi su Tertulliano, 3 fasc. (Zusammenfassung aus: Rivista di Scienze Filosofiche 1949s): Libertà, peccato e penitenza secondo Tertulliano; — Il paganesimo secondo la concezione di Tertulliano nell'Adversus Praxean. — Roma 1949/50.
- Q. S. F. Tertulliani Ad Scapulam. Testo critico e comm. Roma 1957.
- QUASTEN, Patrology. 2 Bde. Utrecht 1950-1953. — (Quasten I u. II).
- QUILLIET H., Descente de Jesus aux enfers, in: DTC IV, 1 c. 565-619; bes. 578-582 (Les documents patristiques).
- QUISPIEL G., De bronnen van Tertullian adversus Marcionem. Utrecht 1943.
- The original doctrine of Valentine, in: VC 1 (1947).
- Gnosis als Weltreligion. Zürich 1951.
- RAD G. VON, Das erste Buch Mose (= Das Alte Testament Deutsch, 2/4). Göttingen 1958⁵.
- art. ζωή, in: ThWB II, p. 833-877.
- RAHNER H., Flumina de ventre Christi, in: Biblica 22 (1941) p. 269-302; 367-403.
- Antenna crucis, in: ZkTh. 65 (1941) u. ff. (Vgl. genaue Angabe in ZkTh. 75 (1953) p. 385 Anm. 1).
- Griechische Mythen in christlicher Deutung. Zürich 1945.
- RAHNER K., Theos im Neuen Testament, in: Schriften zur Theologie I p. 91-167.
- Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen Literatur, in: ZkTh 60 (1936) p. 471-510.
- RAMORINO, Tertulliano. Milano 1923.
- RAUCH, Der Einfluß der stoischen Philosophie auf die Lehrbildung Tertullians. Halle 1890.
- REFOULÉ P., Tertullien, Traité du Baptême (= Sources Chrétiennes). Paris 1952. — (Refoulé, Baptême).
- REFOULÉ-LABRIOLLE, Tertullien, Traité de la Prescription contre les Hérétiques (= Sources Chrétiennes 46) Paris 1957.
- RÉGNON TH. DE, Études de théologie positive sur la Sainte Trinité. 3 Bde. Paris 1892ss.
- RESTREPO-JARAMILLO J. M., La doble fórmula simbólica en Tertulliano, in: Gregorianum 15 (1934), p. 3-58.

- REYNDERS B., Optimisme et théocentrisme chez St. Irénée, in: *Rech. Theol. Anc. Med.* 8 (1935) p. 225ss.
- RHEINFELDER H., *Das Wort persona*. Halle 1928.
- RIVIÈRE J., Tertullien et les droits du Démon, in: *RSR* 6 (1926) p. 199-216.
— *Le dogme de la redemption. Études critiques et Documents*. Louvain 1931.
— *art. Jugement, Justification, Merite*. in: *DTC VIII* c. 1721-1828; 2077-2227; X c. 574-785.
- ROBERTS, *The theology of Tertullian*. Diss. London 1924.
- RÖNSCH, *Das Neue Testament Tertullians*. Leipzig 1871.
- ROLFFS, *Tertullian der Vater des abendländischen Christentums*. Berlin 1930.
- RONCONI A., *Il verbo latino. Problemi di sintassi storica*. Firenze 1959 2.
- ROSENMEYER L., *Quaestiones Tertullianae ad librum Adversus Praxean pertinentes*. Strassburg 1909.
- RÜSCHE F., *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele*. Paderborn 1933.
- RÜSCH TH., *Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist*. Zürich 1952.
- SÄFLUND G., *De pallio und die stilistische Entwicklung Tertullians*. Lund 1955.
- SAGNARD F. M., *La Gnose Valentinienne et le Témoignage de S. Irénée*. Paris 1947.
- SCARPAT G., Q. S. F. *Tertulliano Adversus Praxean*. Edizione critica con traduzione e note italiane. = *Bibliotheca Loescheriana*. Torino 1959. — (Scarpat, Tertulliano).
- SCHANZ M., *Geschichte der röm. Litteratur*. 3. neubearb. Aufl. v. C. Hosius u. G. Krüger. München 1922.
- SCHARL E., *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt* (= *Freiburger theol. Studien*, 60) Freiburg 1941.
- SCHIEDWEILER F., *Novatian und die Engelchristologie*, in: *Z. Kirch.* 66 (1954/55) p. 126-139.
- SCHIEKLE, *Paulus Lehrer der Väter. Altkirchliche Auslegung von Röm. 1-11*. Düsseldorf 1959 2.
- SCHELL H., *Das Wirken des dreieinigen Gottes*. Mainz 1885.
— *Katholische Dogmatik*. 6 Bde. Paderborn 1889ss.
- SCHIEBER G., *Das Auferstehungsdogma in der vorjüdischen Zeit*. Würzburg 1896.
- SCHLIER H., *Der Brief an die Epheser*. Düsseldorf 1958 2.
— *Der Brief an die Galater*. Göttingen 1949.
- SCHLOSSMANN S., *Persona und Πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma*. Kiel 1906. — (Schlossmann, Persona).
— *Tertullian im Lichte der Jurisprudenz*, in: *ZfKg* 27 (1906) p. 251-275; 407-430.
- SCHMAUS M., *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*. (= *Münsterische Beiträge zur Theologie*, 11). Münster/Westf. 1927.
— *Katholische Dogmatik*. 5 Bde. München 1937-1955.
- SCHMIDT C., *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*. (= TU 43). Leipzig 1919.
- SCHNAKENBURG R., *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*. München 1950.
- SCHNEIDER C., *Geistesgeschichte des Antiken Christentums*. München 1954.
- SCHRIJNEN J., *Unit het leven der Oude Keerk*. Bussum 1919.
— *Charakteristik des altchristlichen Lateins*. (= *Latinitas Christianorum Primaeva*, 1) Nymwegen 1932.
— *Le latin chrétien devenue langue commune*, in: *Rev. Ét. Lat.* 12 (1934) p. 96-116.
- SCHÖEPS H.-J., *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. Tübingen 1949.
- SCHORTT, *The influence of Philosophy on the mind of Tertullian*, 1933.

- SCHRÖRS, *Zur Textgeschichte und Erklärung von Tertullians Apologeticum*. (= TU 40, 4). Leipzig 1914.
- SEEGER B., *Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers*. Stuttgart 1939.
- SEEGER R., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 2 Bde. Leipzig 1920-1923 3 (Zitiert: 2. Aufl. 1908-1910: Seeberg, *Dogmengesch.* I u. II).
- SEIBEL W., *Fleisch und Geist beim hl. Ambrosius* (= *Münchener theol. Studien* II, 14) München 1958.
- SENECA, *De beneficiis*. 2 Bde. ed. F. Préchac, Paris 1926.
— *Dialoge (I-IV)*, ed. A. Bourguery; R. Waltz, Paris 1957.
— *Briefe an Lucillus (I-XIII)*, ed. F. Préchac, Paris 1945; 1957.
- Seyr F., *Die Seelen- und Erkenntnislehre Tertullians und die Stoa*, in: *Comm. Vind.* 3 (1937) p. 52ss.
- SŁOMKOWSKY A., *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Église avant St. Augustin*. Paris 1928.
- SODEN H. v., *Der lateinische Paulustext bei Marcion und Tertullian*. Festgabe Jülicher. Tübingen 1927. p. 229-281.
- SPANNEUT M., *Le Stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Paris 1957. — (Spanneut, *Stoïcisme*)
- SPINDELER, *Cur Verbum caro factum?* (= *Forsch. z. Christl. Lit. u. Dogmengesch.* 18, 2). Paderborn 1938. (Spindeler, *Cur Verbum caro factum*).
- STECHE R., *Die persönliche Weisheit in den Proverbien Kap. 8*, in: *ZkTh.* 75 (1953) p. 411-451. — (Stecher, *Weisheit*).
- STEFFES, *Das Wesen des Gnostizismus*. Paderborn 1922.
- STELZENBERGER J., *Conscientia bei Tertullianus*, in: *Vitae et veritati*. Festgabe f. K. Adam. Düsseldorf 1956, pp. 28-43.
- STIER J., *Die Gottes- und Logoslehre Tertullians*. Göttingen 1928. — (Stier, *Gotteslehre*).
- STIRNIMANN J., *Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie* (= *Paradosis III*) Freiburg/Schw. 1949. — (Stirnemann, *Praescriptio*).
- Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. Arnim. 4 Bde. Leipzig 1921-24.
- STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud u. Midrasch*. 5 Bde. München 1956 2.
- STRONG T. B., *The history of the theological term 'substance'*, in: *JTS* II u. III (1901) p. 224-235; p. 22-40. — (Strong, *substance*).
— *Rezension der Arbeit von Bethune-Baker VII, 1 (The meaning of Homoousios in the 'Constantinopolitan' Creed)*, in: *JTS* III (1901s), p. 291-294. — (Strong, *recensio*).
- STRUKER A., *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*. Münster i. W. 1913. — (Strucker, *Gottebenbildlichkeit*).
- Studia Patristica*. (Ild. Intern. Conf. on Patr. Studies), edd. K. Aland - F. L. Cross. 2 Bde. (TU 63/64) Berlin 1957.
- TEEUWEN ST., *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian*. Paderborn 1926. — (Teeuwen, *Bedeutungswandel*).
- TERNUS J., *Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu*, in: *Grilimcier-Bacht, Das Konzil von Chalkedon III*, p. 81-237.
- TEUFFEL W. S., *Geschichte der römischen Litteratur*. 3 Bde. Leipzig. 1913 6.
Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur. Leipzig 1883ss.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. v. K. Kittel, Stuttgart 1933ss.
Thesaurus Linguae Latinae, Leipzig 1900ss. — (Thesaurus).

- THOERNELL G., *Studia Tertulliana*, I-IV, Uppsala 1918-1926.
- THÜSING W., *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (= Neutest. Abhandlungen 21, 1-2). Münster 1960 - (Thüsing, Erhöhung).
- TIXERONT J., *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne I*. Paris 1930¹¹.
- Traité Priscillianiste inédit sur la Trinité*, ed. Morin, *Etudes, Textes, Découvertes*, Paris 1913 p. 151-205.
- TROMP S., *De Spiritu Sancto Anima Corporis mystici*. Romae 1948.
- TURNER C. H., Notes on the Adversus Praxean, in: JST 14 (1913) p. 556-564.
- TURNER H. E., *The Pattern of Christian Truth*. London 1954.
- UNGER D., Christ's role in the Universe according to St. Irenaeus, in: *Franc. Stud.* 5 (1945) p. 3-20; 114-137.
- VACCARI A., Il concetto della Sapienza nell'AT, in: *Gregorianum I* (1920) p. 218-251.
- VAN DEN BRUWAENE, *La théologie de Cicéron*. Louvain 1937.
- VARRIELE A., Le plan de salut après St. Irénée, in: *Rev. Sc. Rel.* 14 (1934) p. 493-524.
- VELLICO A. M., *La rivelazione e le sue fonti nell'opera di Tertulliano De Praescr.* Haer. Roma 1935.
- VERBEKE G., *L'Evolution de la doctrine du Pneuma du Stoicisme à S. Augustin*. Paris 1945.
- VERHOEVEN TH. L., *Studien over Tertullianus' Adversus Praxean*, voornamelijk betrekking hebbende op Monarchia, Oikonomia, Probola in verband met de Triniteit. Diss. Utrecht. Amsterdam 1948. — (Verhoeven, Studien).
- *Monarchia dans Tertullien adversus Praxean*, in: *VC* 5 (1951) p. 44ss; — (Verhoeven, monarchia).
- Vetus Latina*. Die Reste der altlateinischen Bibel, nach P. Sabatier neu gesammelt und hrsg. v. der Erzabtei Beuron. Freiburg Br. 1949ss.
- VITTI A., Descensus Christi ad inferos, in: *VS* 7 (1927) p. 111-118; 138-144; 171-181. — (Vitt, descensus).
- WALTZING J. P., *Tertullien, Apologétique*. Paris 1929.
- WARFIELD B. B., *Studies in Tertullian and Augustine*. New York 1930.
- WASZINK J. H., *Q. S. Tertulliani Adversus Hermogenen liber* (= Stromata V) 1956. — *The treatise against Hermogenes* (= ACW 24). London 1956. — (Wasz., Treatise).
- *Q. S. P. Tertulliani De Anima*. Edited with introduction and Commentary. Amsterdam 1947. — (Waszink, Anima).
- *De Anima*. Mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar. Amsterdam 1932.
- *Index verborum et locutionum quae Tertulliani De Anima libro continentur*. Bonnæ 1935.
- *Observations on Tertullian's Treatise against Hermogenes*, in: *VC* 9 (1955) p. 129-147. — (Waszink, Observations)
- WENLEY, *Stoicism and its influence*. Boston 1924.
- WERNER M., *Die Entstehung des christlichen Dogmas*. Bern 1941. — (Werner, Entstehung).
- WILSON R., *The Early History of the Exegesis of Gen. 1. 26*, in: *Studia Patristica II* (1957) p. 420-437.
- WOLFSON H. A., *The Philosophy of the Church Fathers, I: Faith, Trinity, Incarnation*. Cambridge 1956.
- XIBERTA B., *El Yo de Jesucristo*. Barcelona 1954.
- *Enchiridion De Verbo Incarnato*. Madrid 1957.
- ZAHN TH., *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur*. 2 Bde. Erlangen 1888-1892. — (Zahn, Forschungen).
- ZELLER E., *Die Philosophie der Griechen*. Leipzig 1920⁶. (zitiert Bd. III/1 in 4. Aufl., Leipzig 1909). (Zeller III/1).

REGISTER

I. SCHRIFTSTELLEN

- Genesis*
240; 40,8 197; 42,5 28; 42,6 73; 45,1 79 45,14 79 84; 48,13 176; 51,16 176; 53,1 79 84 114; 53,2 94; 53,3 214; 53,6 250; 53,12 245; 55,3 73; 57,1 102; 57,2 245; 57,16 28; 66,1 200.
- Jeremias*
11,19 245; 17,9 214; 28,15 173; 38,31 73.
- Klagelieder*
4,20 102.
- Baruch*
3,9-4,4 136.
- Ezechiel*
3,14 176; 18,32 289; 34,16 280; 37,1 179; 37,1-14 260.
- Daniel*
7,13s 214 284; 7,14 283.
- Joel*
2,10 200.
- Jonas*
3,10 197.
- Malachias*
3,1 240.
- Matthäus*
3,2 193; 11,3 239; 11,27 200; 12,8 214; 12,40 257; 24 273ss; 25,34 281; 26,38 212; 27,46 249; 28,13 195; 28,19 40 265.
- Lukas*
1,35 202ss; 5,14 229; 7,20 91; 17,19 239; 19,10 275; 20,35 284; 20,37 260; 21,27s 284; 22,19 179; 23,46 251.
- 1,1 33 122-134 173; 1,2 172; 1,3 98 152 236; 1,14 162; 1,22 189; 1,26 39 104 175 179 270; 2,7 177; 2,8 184; 2,21 57; 3 185-192; 3,9 188 197; 6,6 197; 6,17 196; 11,7 196; 18 196; 19,14 196; 19,24 79 84 114; 22,1 197; 32,13 196.
- Exodus*
15,25 196; 17,10-13 245; 30,30 238; 33,13 196; 33,20 200.
- Numeri*
13 s 237.
- Deuteronomium*
21,23 245; 33,17 245.
- Psalmen*
8,5 198; 8,6 214 219; 21 245; 21,7 179; 220 232; 22,2 249; 22,6 214; 32,6 176; 33,6 153; 45,1 153 158; 44,3 176; 45,6 79 84 114; 59,10 255; 82,1 84 114; 82,6 79; 87,5 221; 95,10 245; 97,5 220; 98,1 176; 101,26 176; 109,3 207; 110,1 79 84 114; 110,3 158.
- Job*
28,12-27 136.
- Sprüche*
8 136-138 140 145 152.
- Prediger*
24,3 138.
- Weisheit*
7,25 138.
- Isaias*
7,14 202; 9,6 193; 10,14 57 200; 11,1 s