

MÜNCHENER
THEOLOGISCHE STUDIEN

IM AUFTRAG
DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT MÜNCHEN

HERAUSGEGEBEN VON
JOSEPH PASCHER, KLAUS MÖRSDORF
HERMANN TÜCHLE

II. SYSTEMATISCHE ABTEILUNG

18. Band

DIE LEHRE ÜBER DEN HEILIGEN GEIST
BEI TERTULLIAN



1961

MAX HUEBER VERLAG MÜNCHEN

DIE LEHRE ÜBER DEN HEILIGEN GEIST
BEI TERTULLIAN

VON
WOLFGANG BENDER

Tertullian's Teaching about the Holy Spirit

Monograph in 1961
by Wolfgang Bender
i to xv
1 to 182

Personal translation into English

of pages 1 to 171

interleaved with the original text

(pages 1 to 3 of the German text missing)

plus a Review and an English translation of it

1961

MAX HUEBER VERLAG MÜNCHEN

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Limburg, 21. 3. 1960, N.O.E. 2188/60/1

Dr. Georg Höhle
Generalvikar

Vorwort

Bei einer Untersuchung über die Interpretation des zentralen Verses des Verkündigungsberichtes — „Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten“ (Lk. 1,35) — bei Tertullian stieß ich auf eine Schwierigkeit. Es stellte sich nämlich heraus, daß die Bedeutung des Wortes „Geist“, vor allem in seiner Anwendung auf Gott, nicht geklärt ist. Das war der äußere Anlaß zu der vorliegenden Studie.

Im Jahre 1959 wurde die Arbeit von der theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom als Dissertation angenommen. Dank schulde ich in erster Linie P. Anton Orbe S.J., in dessen Vorlesungen ich die methodischen Voraussetzungen einer philologisch-theologischen Untersuchung lernte und der mir in Schwierigkeiten und Fragen bereitwilligst mit seiner weitreichenden und eingehenden Kenntnis der frühchristlichen Literatur zur Seite stand.

Besonders danke ich auch den Herausgebern der „Münchener Theologischen Studien“, vorab Hochw. Herrn Prälat Prof. DDr. Joseph Pascher, für die Aufnahme der Arbeit. Gern und in Dankbarkeit erinnere ich mich aller, die mir geraten und geholfen haben.

Limburg, im April 1960

Wolfgang Bender

Inhalt

Literaturverzeichnis	XI
Verzeichnis der Abkürzungen	XVI
Zur Einführung	1

Erster Teil:

Die Lehre Tertullians über die heiligste Dreifaltigkeit

I. Das Glaubensgut in Schrift und Überlieferung	5
1. Der Sendungsbefehl	5
2. Die Taufliturgie	7
3. Das Glaubensbekenntnis	9
II. Theologische Erklärung des Glaubens in der Abwehr der Irrlehre	
1. Die Lehre des Praxeas	11
2. Die Lehre Tertullians	13
a) Antwort an Praxeas	13
b) Die wichtigsten Texte	14
c) Die Einheit Gottes	20
„Unius autem substantiae“	20
„Unius status“	25
„Unius potestatis“	30
d) Die Dreiheit	33
„Tres autem non statu sed gradu“	33
„Nec substantia sed forma, nec potestate sed specie“	38
„Personae, non substantiae nomine“	43
e) „Portio totius“ — „Modale aiter“	49
f) Unus Deus — tres dñi?	51
Zusammenfassung	53

Zweiter Teil:

Die Lehre Tertullians über den Geist

I. Gott ist Geist	56
II. Das Wort ist Geist	57
1. Apologeticum	57
a) Die Schöpferkräfte Gottes	57
b) Die Menschwerdung	61
2. Adversus Marcionem	62
a) Spiritus creatoris	62
b) Die Menschwerdung	66
3. De Carne Christi	67
a) Geist und Fleisch	67

b) Was aus dem Geist geboren ist, ist Geist	69
c) Aus Gott geboren	71
d) Der neue Adam	73
4. Adversus Praxean	76
a) Das Wort und der Geist	76
„Spiritus substantia est sermonis“	80
„Sermo operatio spiritus“	83
b) Die Menschwerdung	86
III. Der Heilige Geist, dritte Person der Gottheit	91
1. Bedeutung der Frage	91
2. „Spiritus a Patre per Filium“	92
3. „Spiritus in sermone“	94
Zusammenfassung	98

Dritter Teil:

Die Gegenwart und das Wirken des Heiligen Geistes in der Welt

I. Der Gottmensch und der Heilige Geist	101
1. Christus, der Gesalbte	101
2. Christus, der Geisträger	103
3. Christus, der Geistspender	108
II. Der Heilige Geist in der Kirche	111
1. Der Lehrer der Kirche	111
2. Die Heilige Schrift	115
a) „Providentia Spiritus Sancti“	115
b) Das Buch des Heiligen Geistes	117
c) Der Heilige Geist und der menschliche Verfasser	118
III. Die Taufe	123
1. Die Symbolik des Wassers	123
2. Das Sakrament des Glaubens	126
a) Das Taufbad	127
b) Die Salbung und die Handauflegung	128
c) Die Taufnade	130
Das neue Kleid	130
Die neue Geburt	132
Die Hochzeit	133
Die Erleuchtung	135
Der Friede	136
IV. Das Leben im Geiste	136
1. Das Betrüben des Geistes	137
2. Das Bewahren des Geistes	139
3. Das Wirken des Geistes	141
4. Der Heilige Geist und die Auferstehung	145
Zusammenfassung	148

Vierter Teil:

Der Montanismus in Tertullians Lehre über den Heiligen Geist

I. Der Paraklet	150
II. Der Paraklet und die Propheten	157
III. Die Ekstase	160
IV. Die Kirche	164
Zusammenfassung	168
Zum Abschluß: Glaube und Theologie	170
Register	172

Literaturverzeichnis

1. Die Werke Tertullians

(Die Werke werden in ihrer chronologischen Folge aufgezählt. Beigefügt sind die Abkürzungen, die bei der Zitation verwendet werden)

Ad martyras	(Mart.)
Ad nationes	(Nat.)
Apologeticum	(Apol.)
De testimonio animae	(Test. An.)
De praescriptione haereticorum	(Praescr.)
De spectaculis	(Spect.)
De oratione	(Or.)
De baptismo	(Bapt.)
De patientia	(Pat.)
De paenitentia	(Paen.)
De cultu feminarum	(Cult. Fem.)
Ad uxorem	(Ux.)
Adversus Hermogenem	(Herm.)
Adversus Marcionem	(Marc.)
De pallio	(Pall.)
Adversus Valentinianos	(Val.)
De anima	(An.)
De carne Christi	(Carne)
De resurrectione mortuorum	(Res.)
De exhortatione castitatis	(Exh.)
De corona	(Cor.)
Scorpiace	(Scorp.)
De idololatria	(Idol.)
Ad Scapulam	(Scap.)
De fuga	(Fuga)
Adversus Praxean	(Prax.)
De virginibus velandis	(Virg. Vel.)
De monogamia	(Mon.)
De ieiunio	(Iei.)
De pudicitia	(Pud.)
Adversus Judaeos	(Jud.)
Adversus omnes haereses	

2. Gesamtausgaben der Werke Tertullians

J. P. Migne, Patrologia latina, Vol. I—II, Paris 1844.

F. Oehler, Q. S. Fl. Tertulliani quae supersunt omnia, Leipzig 1853—1854.

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum:

A. Reifferscheid — G. Wissowa, Tertulliani opera I, Wien 1890 (CSEL XX).

H. Hoppe, Tertulliani opera II, 1, Wien 1939 (CSEL LXIX).

A. Kroymann, Tertulliani opera II, 2, Wien 1942 (CSEL LXX).

A. Kroymann, Tertulliani opera III, Wien 1906 (CSEL XLVII).

Corpus Christianorum, Series Latina I—II, Turnholti 1954.

3. Einzelausgaben und Kommentare

- C. Becker, Tertullian, Apologeticum, München 1952.
J. Borleffs, Q. S. Fl. Tertulliani ad nationes libri II, Leyden 1929.
J. Borleffs, De baptismo, München 1931.
J. Borleffs, Q. S. Fl. Tertulliani libri de patientia, de baptismo, de poenitentia, Den Haag 1948.
G. F. Diercks, Q. S. Fl. Tertullianus. De oratione, Bussum 1947.
E. Evans, Tertullian's Treatise against Praxeas, London 1948.
E. Evans, Tertullian's Tract on the Prayer, London 1953.
E. Evans, Tertullian's Treatise on the Incarnation, London 1956.
A. Gerlo, Q. S. Fl. Tertullianus. De pallio, Wetteren 1940.
J. Lampaert, Tertullianus' De spectaculis, Louvain 1943.
R. F. Refoulé—M. Drouzy, Tertullien. Traité du baptême, SC 35, Paris 1952.
R. F. Refoulé—P. de Labriolle, Tertullien. Traité de la prescription contre les hérétiques, SC 46, Paris 1957.
W. P. Le Saint, Tertullian. Treatises on Marriage and Remarriage, ACW 13, Westminster 1951.
J. Thierry, Tertullianus de fuga in persecutione, Hilversum 1941.
J. H. Waszink, Tertullian. De anima mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar, Amsterdam 1933.
J. H. Waszink, Q. S. Fl. Tertulliani de anima, edited with Introduction (translation) and Commentary, Amsterdam 1947.
J. H. Waszink, Q. S. Fl. Tertulliani adversus Hermogenem liber, Utrecht/Antwerpen 1956.
J. H. Waszink, Tertullian, The Treatise against Hermogenes, London 1956.
J. P. Waltzing, Tertullien. Apologétique I, Liège/Paris 1931.

4. Abhandlungen und Aufsätze

- G. J. B. Aalders, Tertullian's quotations from St. Luke, in: Mnemosyne 5 (1937), S. 241—282.
K. Adam, Die Lehre vom Heiligen Geiste bei Hermas und Tertullian, in: ThQ 1906, S. 36—61.
K. Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians, Paderborn 1907.
G. Aebly, Les missions divines de s. Justin à Origène, Fribourg 1958.
A. d'Alès, La théologie de Tertullien, Paris 1905.
— A. d'Alès, Irénée et Tertullien, in: REC 29 (1916), S. 48—49.
— A. d'Alès, Tertullianica, in: RSR 25 (1935), S. 593—594; 26 (1936), S. 99—100; 366—367; 468; 27 (1937), S. 97—99; 228—231.
— A. d'Alès, Tertullien helléniste, in: REC 50 (1937), S. 329—362.
B. Altaner, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter⁵, Freiburg 1958.
— E. Altendorf, Einheit und Heiligkeit der Kirche. Untersuchungen zur Entwicklung des altchristlichen Kirchenbegriffes von Tertullian bis zu den antidonatistischen Schriften Augustins, Leipzig 1932.
E. Aman, L'ange du baptême dans Tertullien, in: RSR 1 (1921), S. 208—221.
H. v. Arnim, Stoicorum Veterum Fragmenta, 4 Bände, Leipzig 1921—1924.
C. Arpe, Substantia, in: Philologus (Leipzig 1939).
J. Barbel, Christos Angelos, Bonn 1941.
G. Bardy, art. „Monarchianisme“, in: DTC X, 2196—2200.
G. Bardy, art. „Tertullien“, in: DTC XV, 130—171.

- C. Becker, Tertullian's Apologeticum. Werden und Leistung, München 1954.
J. F. Bethune-Baker, Tertullian's use of substantia, natura and persona, in: JTS 4 (1903), S. 440—442.
J. F. Bethune-Baker, The Meaning of „Homooosios“ in the „Constantinopolitan“ Creed, in: Texts and Studies 7,1.
N. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881.
J. Borleffs, Le valeur du Codex Trecentis pour la critique de texte dans le traité de baptismo, in: VC 2 (1948), S. 185—200.
— S. Boulgakof, La Paraclet, Paris 1944.
— L. de Bruyne, L'imposition des mains dans l'Art Chrétien Ancien, in: Rivista di Archeologia Christiana 20 (1943), S. 131—134.
Th. Camelot, Spiritus a Deo et Filio, in: RSPHTh 33 (1949), S. 31—33.
— H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1953.
J. A. Demmel, Die Neubildungen auf -antia und -entia bei Tertullian, Iamnesee 1944.
— F. J. Dölger, Das Sakrament der Firmung, Münster 1905.
— F. J. Dölger, Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums, Paderborn 1911.
F. J. Dölger, Ichthys. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit, Band I—V, Münster 1910—1939.
F. J. Dölger, Esietus. Der Ertrunkene oder der zum Osiris Gewordene. Ein sprachgeschichtlicher Beitrag zu Tertullian de baptismo 5, in: AC 1 (1929), S. 174—183.
F. J. Dölger, Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christlichen Altertums, in: AC 1 (1929), S. 271 ff.
F. J. Dölger, Unserer Taube Haus. Die Lage des christlichen Kuthauses nach Tertullian, in: AC 2 (1930), S. 41—56.
F. J. Dölger, Tertullian über die Bluttaufe. Tertullian de baptismo 16, in: AC 2 (1930), S. 117 ff.
F. J. Dölger, Das erste Gebet der Tüfllinge in der Gemeinschaft der Brüder. Ein Beitrag zu Tertullian de baptismo 20, in: AC 2 (1930), S. 142—155.
F. J. Dölger, Die Sünde in Blindheit und Unwissenheit. Ein Beitrag zu Tertullian de baptismo 1, in: AC 2 (1930), S. 222—226.
F. J. Dölger, Der Kampf mit dem Ägypter in der Perpetua-Vision. Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel, in: AC 3 (1932), S. 177 ff.
F. J. Dölger, Die Eingliederung des Taufsymbols in den Taufvollzug nach den Schriften Tertullians. Zu Tertullian de baptismo 2,1, in: AC 4 (1934), S. 128—146.
W. Dürig, Disciplina. Eine Studie zum Bedeutungsumfang des Wortes in der Sprache der Liturgie und der Väter, in: Sacris Erudiri 4 (1952), S. 245—279.
A. Ehrhard, Die Kirche der Martyrer, München 1932.
A. Engelbrecht, Lexikalisches und Biblisches aus Tertullian, in: Wiener Studien 27 (1905), S. 62—74.
A. Engelbrecht, Neue lexikalische und semasiologische Studien aus Tertullian, in: Wiener Studien 28 (1906), S. 142—159.
G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893.
E. Evans, Tertullian's Theological Terminology, in: The Church Quarterly Revue 139 (1944/45), S. 56—77.
A. Fagiotto, La Diaspora Catafrigia: Tertulliano e la „Nuova Profetia“, Rom 1924.
— S. A. Fries, Die Oden Salomos, in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 12 (1911), S. 117.

- A. Grillmeier*, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon I, Würzburg 1951.
- A. v. Harnack*, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott², Texte und Untersuchungen 45, Leipzig 1924.
- A. v. Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte⁵, Tübingen 1936.
- E. Heintzel*, Hermogenes, der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche, Berlin 1902.
- H. J. B. Higgins*, The Latin Text of Luke in Marcion and Tertullian, in: VC 5 (1951), S. 1—42.
- *O. Hiltbrunner*, Exterior homo, in: VC 5 (1951), S. 55—60.
- O. Hiltbrunner*, Der Schluß von Tertullians Schrift gegen Hermogenes, in: VC 10 (1956), S. 215—228.
- *K. Holl*, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II (1927).
- H. Hoppe*, De sermone Tertulliano quaestiones selectae, Marburg 1897.
- H. Hoppe*, Syntax und Stil des Tertullian, Leipzig 1903.
- H. Hoppe*, Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians, Lund 1932.
- *R. B. Hoyle*, The Paraclete in Tertullian's Writings, in: Bibl. Rev. 16 (1931), S. 170—189.
- H. Karpp*, Schrift und Geist bei Tertullian, Gütersloh 1955.
- F. Kattenbusch*, Das Apostolische Symbol, 2 Bände, Leipzig 1894.
- K. Kellner*—*G. Esser*, Tertullians ausgewählte Schriften I—II, Bibliothek der Kirchenväter², München 1912—1915.
- J. N. D. Kelly*, Early Christian Creeds, London 1950.
- G. Kittel*, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1933 ff.
- A. Kolping*, Sacramentum Tertullianicum, Münster 1948.
- G. Kretschmar*, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, Tübingen 1956.
- M. Kriebel*, Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian, Marburg 1932.
- P. de Labriolle*—*G. Bardy*, Histoire de la littérature chrétienne, Paris 1947.
- P. de Labriolle*, La Crise Montaniste, Paris 1913.
- P. de Labriolle*, Les Sources de l'Histoire du Montanisme, Fribourg 1913.
- P. de Labriolle*, Tertullien a-t-il connu une version latine de la Bible? in: Bulletin d'anc. littérat. et l'archéol. chrét. 4 (1914), S. 210—213.
- G. W. H. Lampe*, The Seal of the Spirit, London 1951.
- J. Lebreton*, Histoire du Dogme de la Trinité⁷, Paris 1927.
- E. Löfstedt*, Tertullians Apologeticum textkritisch untersucht, Lund 1915.
- E. Löfstedt*, Kritische Bemerkungen zu Tertullians Apologeticum, Lund 1918.
- E. Löfstedt*, Zur Sprache Tertullians, Lund 1920.
- *F. Loojs*, Paulus von Samosata, Texte und Untersuchungen 44, Leipzig 1924.
- *F. Loojs*, Theophilus von Antiochien, Adv. Marcionem und die anderen theologischen Quellen des Irenäus, Texte und Untersuchungen 46, Leipzig 1930.
- *F. Loojs*, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte⁵, Halle 1951.
- J. Lortz*, Tertullian als Apologet, 2 Bände, Münster 1927/28.
- E. Michaud*, L'ecclésiologie de Tertullien, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift (1965), S. 262—272.
- C. Mohrmann*, Les origines de la latinité chrétienne à Rome, in: VC 3 (1949), S. 67—106; 163—183.
- V. Morel*, Le développement de la „disciplina“ sous l'action du Saint-Esprit chez Tertullien, in: RHE 35 (1939), S. 243—265.
- V. Morel*, Disciplina. Le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien, in: RHE 40 (1944/45), S. 5—46.

- V. Naumann*, Das Problem des Bösen in Tertullians zweitem Buch gegen Marcion. Ein Beitrag zur Theodizee Tertullians, in: ZkTh 58 (1934), S. 311—363; 533—551.
- B. Nisters*, Tertullian, seine Persönlichkeit und sein Schicksal, Münster 1950.
- A. Orbe*, Hacia la primera teología de la procesión del Verbo, Estudios Valentinianos I, Rom 1958.
- A. Orbe*, En los albores de la exégesis Iohannea, Estudios Valentinianos II, Rom 1955.
- A. Orbe*, Los primeros herejes ante la persecución, Estudios Valentinianos V, Rom 1956.
- A. Orbe*, Elementos de teología trinitaria en el adversus Hermogenem cc. 17-18.45, in: Gregorianum 39 (1958), S. 706—746.
- *A. Orbe*, El escándalo del Bautista, in: Gregorianum 40 (1959), S. 315—326.
- B. Poschmann*, Paenitentia secunda. Die Kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes, Bonn 1940.
- G. L. Prestige*, God in Patristic Thought, London 1952.
- *E. Preuschen*, Tertullians Schriften de paenitentia und de pudicitia mit Rücksicht auf die Bußdisziplin untersucht, Gießen 1896.
- A. Quacquarelli*, L'antimonarchianesimo di Tertulliano, in: Rassegna di scienze filosofiche 3 (1950), S. 31—63.
- J. Quasten*, Patrology, 2 Bände, Utrecht 1951.
- H. Rahner*, Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh. 7, 37.38. in: Biblica (1941), S. 269—302; 367—403.
- K. Rahner*, Sünde als Gnadenverlust in der frühchristlichen Literatur, in: ZkTh 60 (1936), S. 471—510.
- *K. Rahner*, Die Bußlehre Tertullians, in: Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für K. Adam, Düsseldorf 1952.
- *J. Ratzinger*, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954.
- G. Rauch*, Der Einfluß der stoischen Philosophie auf die Lehrbildung Tertullians, Halle 1890.
- J. Restrepo-Jaramillo*, Tertuliano y la doble fórmula en el símbolo apostólico, in: Gregorianum 15 (1934), S. 3—58.
- H. Rönsch*, Das Neue Testament Tertullians, Leipzig 1871.
- H. Rönsch*, Itala und Vulgata, Marburg 1875.
- L. Rosenmeyer*, Quaestiones Tertullianae ad librum Adv. Praxean pertinentes, Straßburg 1910.
- G. Schelowsky*, Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie, Leipzig 1901.
- P. Schepens*, Tertullian de baptismo V, in: RSR 35 (1948), S. 112—113.
- C. Schloßmann*, Tertullian im Lichte der Jurisprudenz, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 27 (1906), S. 251—275; 407—430.
- *M. Schmaus*, Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus, Münster 1927.
- H. v. Soden*, Der lateinische Paulustext bei Marcion und Tertullian, in: Festgabe für A. Jülicher (1927), S. 229—231.
- M. Spannecut*, Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise, Paris 1957.
- J. Stier*, Die Gottes- und Logoslehre Tertullians, Göttingen 1899.
- J. K. Stürnimann*, Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie, Fribourg 1949.
- *J. Stusler*, Die verschiedenen Wirkungen der Taufe und Buße bei Tertullian, in: ZkTh 31 (1907), S. 372—376.
- *F. Sühling*, Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum, Freiburg 1939.

I N T R O D U C T I O N

Quintus Septimius Florens Tertullianus, born about 160 a.d. in Carthage is the first in the line of Latin church writers. This beginning is at the same time a climax.

Among the many questions he deals with the teaching of the Trinity of God occupies a remarkable place. He is the first to dedicate a special tract to this central religious truth in which he discusses the conceptions of the Monarchians, Modalists and Patripassians. It (the tract) is directed against one of the representatives of that heresy, Praxeas. Its content has quite rightly been described as 'the clearest prenicenean (before the Council of Nicea) statement of the doctrine of the Trinity! From this fact alone emerges that the thoughts of the African have to be of the utmost interest for the history of the dogma.

The importance of this church writer, however, does not tally with the recognition he has found. Certainly Tertullian's language and style, his life and personality have been subject of detailed studies. But one can't say the same about all the questions of his theology. There has developed a lively discussion about the doctrine of repentance of the African; about his "Kirchenbegriff" (definitions of the church), too, an extensive study has been done. But especially in respect of the teaching about the Trinity more detailed studies seemed to be necessary. Certainly there are some valuable works which, however/

however, never deal with these questions exhaustively. Looking through the existing literature it can be seen that Tertullian's teaching about the Spirit in particular has been neglected. This thesis has been dedicated to this special field of the teaching of the Trinity where questions as the following have been treated.

In what sense one can talk about conformity of the Tertullian terminology with that of the Council of Nicea and of our own today? What does Tertullian really teach about the Holy Spirit? Does he equate him with Logos? Is the influence of Montanism such that the cognition of the personification of the Spirit can be attributed to it?

To gain a definite starting point one has to inquire into Tertullian's belief in a threeperson God as he found it in the Scriptures, tradition and liturgy of the church. Then follows the investigation of the theological explanation of this belief. I shall try to define the crucial concepts for the teaching about the Trinity, as 'substantia', 'status', 'potestas' - which describe the unity of God - and 'forma', 'gradus', 'species', 'persona' - which try to express the Trinity in God - as well as 'portio' and 'modulus'. In this way basic knowledge about the 'Pneumatologie' is gained as well. The second part deals with the teaching about the Spirit of God, where the question of the relation of divine Spirit and the Word of God emerges as of great importance. When this is solved we can pass on to the interpretation of those few remarks which refer to the third person and his emergence from God. on

An other part of the treatise gives a picture of the influence/the church and the believers. But it is not the intention to present Tertullian's 'Ekklesiologie' as such or his teaching about the Baptism or the Holy Scriptures themselves but in this way to collect further elements to define his idea about the Holy Spirit.

Finally I mention the genuine Montanistic traits in Tertullian's teaching of the Spirit to enable me to judge the influence of the Phrygian heresy in this point.

The aim of the whole investigation is an accurate presentation of Tertullian's theological thoughts. I have used the original text of his works which has been frequently quoted without using a translation. The reader should have an opportunity to form his own judgment about the thoughts of the African.

The teaching has been traced by means of analysis, compilation and comparison of the texts. Tertullian should explain himself through his works. Where the tradition of the text is not unequivocal, I have tried to find out the original version. I have made a point in avoiding the definitions of a later time when presenting the statements of the church-writer.

So the most important basis of this work are the works of Tertullian. During the examination of the text I have consulted the Tertullian specialists - philologists like Waszink, Borleffs, Teeuwen, Verhoeven et al. Furthermore there are those monographs to consider which deal with a special aspect of the African's theology that falls into the limits of this thesis. Their number is as I mentioned before, rather small. Finally the studies of a more general kind about the theology of the pre-nicean ecclesiastical writers have to be considered. Their statements are, however, of lesser importance as the above mentioned as by their very nature they can't investigate the Tertullian-text so thoroughly./

können⁹. Die Betrachtung der einschlägigen Literatur erfolgt durchweg in den Anmerkungen, um den Zusammenhang der Darstellung, die wesentlich Textanalyse ist, nicht zu beeinträchtigen.

Auf eine Einreihung Tertullians in die dogmengeschichtliche Entwicklung wurde bewußt verzichtet, da sie noch nicht möglich zu sein scheint. Es sind die weiteren Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung jüngster Zeit über den Einfluß der Gnosis auf die Lehre der Kirchenschriftsteller abzuwarten¹⁰. Vor allem aber setzt ein Vergleich der frühchristlichen Autoren, der zu einem Einblick in die Entwicklung der vornizänischen Trinitätstheologie führen soll, notwendigerweise eingehende Monographien über die Lehre der einzelnen voraus. Solche Arbeiten sind bedauerlicherweise bis jetzt nicht vorhanden; vielmehr ist die Dreifaltigkeitslehre des Irenäus, des Hippolyt, auch des Clemens und des Origenes in Dunkel gehüllt. Die vorliegende Untersuchung möchte ein Baustein für eine solche dogmengeschichtliche Studie sein.

⁹ Es sei an das bedeutende Werk von Th. de Régnon, *Études de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, 4 Bände, Paris 1892, erinnert; Régnon „a puisé tous ses documents dans les œuvres de Pétau“ (I, S. VI f.).

¹⁰ Vgl. A. Orbe, *Estudios Valentianianos*, Bd. I, II, V, Rom 1935—1938.

Die Lehre Tertullians über die heiligste Dreifaltigkeit

I. Das Glaubensgut in Schrift und Überlieferung

I. Der Sendungsbefehl

Diejenige Glaubenswahrheit der Christen, die sie von allen anderen Religionsanhängern unterscheidet, ist ihr Glaube an den einen Gott in drei Personen. Dem Vielgötterglauben der Heiden setzt die Predigt der Apostel den Glauben an den einen Gott entgegen; dem Juden gegenüber zeigt sie, daß dieser eine Gott in drei Personen, im Vater, im Sohne und im Heiligen Geiste lebt. Das ist der wesentlichste Inhalt des Neuen Testaments:

„Ceterum Iudaicæ 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? Quod opus evangelii, quæ est substantia novi testamenti, statuens legem et prophetas usque ad Iohannem, si non exinde Pater et Filius et Spiritus Sanctus, tres crediti, unum Deum sistunt? Sic Deus voluit novare sacramentum, ut *nove unus* crederetur per Filium et Spiritum, ut eorum iam Deus in suis propriis nominibus et personis cognosceretur qui et retro per Filium et Spiritum prædicatus non intellegebatur“¹.

„At ubi venit Christus et cognitus est a nobis quod ipse, qui numerum retro fecerat, facius secundus a Patre et cum Spiritu tertius, etiam Pater per ipsam plenius manifestatus, redactum est iam nomen Dei et Domini in unionem ut², quia nationes a multitudine idolorum transirent ad unicum Deum et differentia constitueretur inter cultores unius et plurimæ divinitatis“³.

Jener Text des Evangeliums nun, in dem für Tertullian am deutlichsten die Lehre vom Vater und Sohne und Heiligen Geiste ausgesprochen wird, ist der Sendungsbefehl⁴. Er zitiert die Worte Christi im Buch über die Taufe:

¹ Prax. 31, 1, 2: CC 1204.

² Die Codices lesen statt *ut* (Ursinus): *et*.

³ Prax. 13, 7: CC 1175; vgl. Prax. 3, 1: CC 1161.

⁴ Matth. 28, 19.

The consideration of the literature to the subject I have confined to footnotes so as not to disturb the continuity of the presentation which is essentially an analysis of the text.

I have deliberately omitted to place Tertullian in a certain position in the development of the history of the dogma, because this does not seem possible as yet. Further results of the scientific research of the most recent times have to be awaited about the influence of the Gnosis on the teaching of the church writers. Most of all a comparison of the early Christian authors which should lead to an insight into the development of the pre-nicean doctrine of the Trinity, necessitates thorough studies of the teaching of every one of them. Such works are unfortunately up to now not existent; the doctrine of the Trinity by Ireneaus, Hippolyt, even Clemens and Origines is still veiled in darkness. The present investigation would like to be a building stone in such a study about the history of the dogma.

PART I.

Tertullian's teaching about the most Holy Trinity

I. The religious faith in the Scriptures and tradition

1. The mission command.

The religious truth of the Christians, which distinguishes them from all believers in a different creed, is their belief in one God in three persons. The preaching of the apostles sets the belief in one God against the polytheism of the pagans; against the Jews it shows that this one God exists in three persons, The Father, the Son and the Holy Spirit. This is the most essential content of the New Testament:

"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? Quod opus evangelii, quae est substantia novi testamenti, statuens legem et prophetas usque ad Iohannem, si non exinde Pater et Filius et Spiritus Sanctus, tres crediti, unum Deum sistunt? 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 intellegebatur".

"At ubi venit Christus et cognitus est a nobis quod ipse, qui numerum retro fecerat, factus secundus a Patre et cum Spiritu tertius, etiam Pater per ipsum plenius manifestatus, redactum est iam nomen Dei et Domini in unionem ut, quia nationes a multitudine idolorum transirent ad unicum Deum et differentia constitueretur inter cultores unius et plurimae divinitatis".

So that text in the gospel that expresses for Tertullian most clearly the doctrine of the Father, the Son and the Holy Spirit, is the command to go out and preach to all the people. He quotes the words of Christ in the book about the baptism:

„Lex enim tingendi imposita est et forma praescripta: *Ite, inquit, docete nationes tingentes eas in nomine⁵ Patris et Filii et Spiritus Sancti*“⁶.

Während die Lesart Tertullians an einigen Stellen von dem Text der Vulgata abweicht, stimmt er doch mit ihr überein, indem „*εἰς τὸ ὄνομα*“ mit „in nomine“ wiedergegeben, also nicht „in“ mit dem Akkusativ gebraucht wird. Dadurch kommt der im Griechischen vorhandene Sinn der Zielrichtung, der Übereignung an die drei Personen nicht zum Ausdruck⁷. Es sei jedoch bemerkt, daß die recht gewichtige Ausgabe von Mesnart „in nomen“ liest. Mehr Beachtung in dieser Hinsicht verdienen allerdings jene beiden Stellen, wo auf die Worte des Sendungsbefehls in folgender Weise deutlich angespielt wird:

„Itaque uno eorum decusso reliquos undecim digrediens ad Patrem post resurrectionem iussit ire et docere nationes tingendas in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum“⁸.

„(Est Patris Filius . . .) novissime mandans ut tingerent in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, non in unum“⁹.

Hier ist das Wort „nomen“ weggefallen; die Taufe geschieht auf den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist hin. Ob man diese Auslassung in der Richtung der Hervorhebung der drei Personen deuten darf?

Jedenfalls lehrte dieser Satz des Evangeliums, indem er die drei Namen gleichberechtigt nebeneinanderstellte, vor allen anderen Zeugnissen die Dreipersönlichkeit Gottes. „Sie sollten auf den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist taufen, nicht auf einen“, sagt Tertullian. Der äußere Vollzug der Taufe brachte diese Übereignung an die drei Personen klar zum Ausdruck.

⁵ Mesnart liest *nomen*, nicht *nomine*.

⁶ Bapt. 13, 3: CC 289. Man vergleiche dazu den Text der Vulgata: „Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti“. Der griechische Text lautet: „*πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*.“

Tingere, mit dem Tertullian das griechische *βαπτίζω* übersetzt, ohne das lateinische Äquivalent *baptizare* zu gebrauchen, ist bei ihm stehender Ausdruck für die Handlung des Taufens (vgl. Bapt. 2, 1; 4, 2, 3; 5, 1 u. a. m.). Als Substantiv verwendet er jedoch *baptisma*. Vgl. R. F. Refoulé, *Traité du Baptême*, S. 66, A. c.

⁷ Vgl. C. Kittel V, S. 274.

⁸ Praescr. 20, 3: CC 201. Einige Codices lesen statt *et filium et spiritum* (ANX): *et in filium et in spiritum* (LF). Erstere Lesart ist vorzuziehen; sie hat die besseren Handschriften und auch Parallelstellen (Prax. 26, 9; 2. 1) für sich.

⁹ Prax. 26, 9: CC 1198. — Zu Matth. 28, 19 bei Tertullian vgl. H. Rönisch, *Das Neue Testament Tertullians*, Leipzig 1871, S. 144.

2. Die Tauf liturgie

Nach dem soeben angeführten Satz aus der Schrift gegen Praxeas führt Tertullian fort:

„Nam non semel sed *ter* ad singula nomina in personas singulas tinguimur“¹⁰.

Die Täuflinge wurden also nicht nur einmal, sondern dreimal untergetaucht; bei der Nennung eines jeden der drei Namen wurden sie auf die einzelnen Personen hin getauft¹¹. Ein weiterer Text legt nahe, daß mit dem dreimaligen Untertauchen ein Bekenntnis des Glaubens an die Dreifaltigkeit verbunden war:

„Dehinc *ter* mergitatur *amplius aliquid* respondentes quam Dominus in evangelio determinavit“¹².

Wie sehr der Glaube an die Wirkung der Taufe und das Bekenntnis der drei Personen in frühester Zeit miteinander verwoben waren, zeigt in eindrucksvoller Weise ein Abschnitt aus Tertullians Schrift über dieses Sakrament:

„Hic quoque figura praecessit: sicut enim Iohannes auctor cursor domini fuit praeparans vias eius, ita et angelus baptismi arbiter superventuro spiritui sancto vias dirigit abolitione delictorum quam *fides* impetrat *obsignata* in Patre et Filio et Spiritu Sancto. Nam si in tribus testibus etabit omne verbum dei, quanto magis donum? Habebimus benedictione¹³ eosdem *arbitros fidei* quos et *sponsors salutis*, sufficit ad fiduciam spei nostrae etiam *numerus nominum*

¹⁰ Prax. 26, 9: CC 1198.

¹¹ Vgl. J. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité*, Paris 1928, S. 134—141: über die Tauf liturgie nach den Zeugnissen der ältesten Kirchenschriftsteller. — J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1952, S. 44 f.

¹² Cor. 3, 3: CC 1042. — Diese Formulierung legt nahe, daß das Taufbekenntnis über das Bekenntnis zu den drei göttlichen Personen hinaus erweitert war. Vgl. dazu J. Restrepo-Jaramillo, *Tertuliano y la doble formula en el simbolo apostolico*, in: *Gregorianum* 15 (1934), S. 3 ff.; der Autor verweist auf Bapt. 6, 2 (siehe Anm. 14) und bestimmt so das fragliche *amplius aliquid* als die *ecclesiae mentio*.

Ein weiterer Text der gleichen Schrift könnte eine Anspielung auf das Taufsymbol enthalten und die These von Restrepo-Jaramillo bestätigen, bzw. insofern erweitern, als neben der *mentio ecclesiae* auch die der Vergebung der Sünden zu beachten wäre: „*Sed nec movet quosdam quod non ipse tinguere: in quem enim tingeret? in paenitentiam? Quo ergo illi praecursorem? In peccatorum remissionem quam verbo dabat? In semetipsum quem in humilitate celabat? In Spiritum Sanctum qui nondum ad Patrem ascenderat? In ecclesiam quam nondum apostolis struxerat?*“ (Bapt. 11, 3: CC 286). Vgl. R. F. Refoulé, *Traité du Baptême*, S. 32, A. 1. Siehe auch J. Lebreton, a. a. O., S. 141 ff., besonders S. 141 und 163—167.

¹³ So Codex T. — *Borleifs: (de) benedictione; B: benedictionem; Gel.: (per) benedictionem.*

"Lex enim tingendi imposita est et forma praescripta: Ite, inquit docete nationes tinguentes eas in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti".

Whilst Tertullian's version in some instances deviates from the text of the Vulgata, he agrees with it insofar as (Greek) has been translated with 'in nomine' not with 'in plus the accusative'. Therefore the sense of direction, the giving over to the three persons, which exists in the Greek, is not expressed. It has to be mentioned, however, that the rather important issue by Mesnart reads 'in nomen'; more consideration in this respect deserve those two passages where he clearly alludes to the mission command in the following way:

"Itaque uno eorum decusso reliquos undecim digrediens ad Patrem post resurrectionem iussit ire et docere nationes tinguendas in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum".

"(Est Patris Filius...) novissime mandans ut tingerent in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, non in unum".

Here the work 'nomen' has been omitted; the baptism takes place towards the Father, the Son and the Holy Spirit. If one can interpret this omission in the direction to put emphasis on the three persons?

In any case this sentence of the Gospel, by putting the three names equivalent beside each other, teaches the Three-personality of God before all other testimonies. "They shall baptize towards the Father and the Son and the Holy Spirit, not only towards one" says Tertullian. The physical act of the baptism expresses this giving over to the three persons most clearly.

(7.) 2. The Liturgy of the Baptism:

After the above mentioned sentence from the letter against Praxeas Tertullian continues: "Nam non semel sed ter ad singula nomina in personas singulas tinguimur".

The candidates for baptism were submerged not only once, but three times; during the calling of each of the three names they were baptized to each of the individual persons. A further text suggests that with this triple submersion a testimony in the belief in the Trinity was given: "Dehinc ter mergimur amplius aliquid respondentes quam Dominus in evangelio determinavit". How much the faith in the effect of the baptism and the testimony of the three persons has been interwoven in the earliest times, shows a passage of Tertullian's writing about this sacrament in a very impressive way:

"Hic quoque figura praecessit: sicut enim Iohannes antecursor domini fuit praeparans vias eius, ita et angelus baptismi arbiter superventuro spiritui sancto vias dirigit abolitione delictorum quam fides impetrat ob signata in Patre et Filio et Spiritu Sancto. Nam si in tribus testibus stabit omne verbum dei, quanto magis donum? Habebimus benedictione eosdem arbitros fidei quos et sponsos salutis, sufficit ad fiduciam spei nostrae etiam numerus nominum/

*divinorum. Cum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pigneretur necessario adicitur ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi ecclesia quae trium corpus est*¹⁴.

Das Gesetz des Moses hatte bestimmt, daß erst auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen hin eine Entscheidung gefällt werden soll¹⁵; aus diesem Grund nahm Christus drei Apostel mit auf den Berg, damit sie Zeugen seiner Verklärung und der himmlischen Stimme würden¹⁶. Das Amt des Zeugen kommt im eigentlichen Sinn nur Personen zu. So werden in der Taufe die drei göttlichen Personen zu Zeugen unseres Glaubens und zu Bürgen des Heils¹⁷. Die Stelle ist ein Beweis dafür, daß Tertullian bereits zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist als Personen betrachtete.

Einerseits ist es Grund unseres Vertrauens, wenn wir solche erhabene Zeugen und Bürgen für unser Heil besitzen. Andererseits aber werden wir in der Taufe auch in besonderer Weise deren Schuldner. Wie sich in der Taufe durch dreifaches Untertauchen die dreifache Besiegelung des Glaubens symbolisiert, so in dreifachem bittenden Hinwenden zum Vater, Sohn und Heiligen Geist die tägliche, bleibende, dreifache Schuldnerschaft. Deshalb schreibt Tertullian über die Gebetspflicht der Christen:

„Quae etsi simpliciter se habent sine ullius observationis praecepto, bonum tamen sit aliquam constituere praesumptionem, quae et orandi admonitionem constringat et quasi lege ad tale munus extorqueat a negotiis interdum, ut, quod Danieli quoque legimus observatum utique ex Israelis disciplina¹⁸, ne minus ter die saltem adoremus, *debitores trium: Patris et Filii et Spiritus Sancti*; exceptis utique legitimis orationibus, quae sine ulla admonitione debentur ingressu lucis et noctis“¹⁹.

Auch Schuldner ist man nur einer Person gegenüber²⁰. Im übrigen mag dieser Text als ein Hinweis dafür gelten, daß für Tertullian

¹⁴ Bapt. 6, 1, 2: CC 282; vgl. Pud. 9, 16: CC 1298: „quo fidei pactionem interrogatus obsequat“.

¹⁵ Dt. 19, 15.

¹⁶ Marc. IV, 22, 7; vgl. Marc. V, 12, 9; Praescr. 22, 6; Prax. 22, 3.

¹⁷ Sponsor, der Bürge, wird von Tertullian auch für Taufpate gebraucht: Bapt. 18, 4: CC 293, 25. Vgl. S. Teeuwen, Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian, Paderborn 1926, S. 73.

¹⁸ Dan. 6, 6.

¹⁹ Or. 25, 5: CC 272.

²⁰ Vgl. Paen. 2, 11: CC 323; Pud. 2, 10: CC 1285. — F. Loofs, Theophilus v. A., S. 141, sieht in dem *debitores trium* eine grob pluralistische Ausdrucksweise. Vgl. ders., Leitfaden, S. 121.

das gesamte christliche Leben, das in der Taufe seinen Anfang nimmt, vom Glauben an die drei göttlichen Personen bestimmt war²¹.

3. Das Glaubensbekenntnis

Haben die Berichte Tertullians über die Taufe uns von seinem Glauben an die Personhaftigkeit des Vaters, des Sohnes und des Geistes überzeugt, so ist nun weiter zu fragen, ob dieser Glaube auch in den Bekenntnisformeln, die er uns überliefert, seinen Ausdruck findet²².

Zum ersten Mal begegnet uns eine Glaubensformel in De Praescriptione haereticorum²³. Sie handelt in ihrem ersten, kürzeren Teil von Gott, dem Schöpfer; der zweite Teil spricht von Gottes Wort, dem Sohn. Ein dritter Teil, so wie wir ihn vom apostolischen Glaubensbekenntnis her kennen, über den Heiligen Geist, die Kirche und das ewige Leben, fehlt. Trotzdem wird der Heilige Geist erwähnt; er ist die Kraft, die Christus nach seiner Himmelfahrt den Gläubigen sendet.

„Id verbum filium eius appellatum . . . tertia die resurrexisse, in caelos ereptum sedisse ad dexteram patris, misisse vicariam vim spiritus sancti qui credentes agit, venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum caelestium fructum . . .“²⁴.

²¹ Vgl. J. N. D. Kelly, Early Christian Creeds, London 1952, S. 155: „Whatever conjectures he may have hazarded about the status of the Spirit in relation to the Godhead, there were certain thoughts, we may be sure, which were present in the believer's mind as he stepped down to the waters of baptism. He could scarcely forget, at this moment of solemn vows, that it was the Holy Spirit Who sanctified the faith of the community and enlightened it with knowledge of the truth.“

²² Über die regulae fidei bei Tertullian siehe den oben S. 7, Anm. 12, zitierten Aufsatz von Restrepo-Jaramillo. Er weist nach, daß bei Tertullian eine zweigliedrige, christologische Formel, die noch nicht mit der trinitarischen Formel vereinigt ist, vorliegt. — Ferner siehe F. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol, Leipzig 1824, I, 141—144; II, 53—101; J. N. D. Kelly, Early Christian Creeds, London 1952, S. 82—88; R. F. Reoulé, Traité de la Prescription contre les hérétiques, S. 50—53, wo weitere Literatur angegeben ist.

²³ Kap. 13: CC 197f.

²⁴ Praescr. 13, 4, 5: CC 197f. — Vgl. Praescr. 36, 5: CC 217; in dieser formelhaften Zusammenfassung des Glaubensinhaltes ist zunächst von Gott, von Christus und von der Auferstehung die Rede. Nach der Lehre über die Heilige Schrift kommen einzelne Sakramente zur Sprache; im Hinblick auf Taufe und Firmung wird der Heilige Geist genannt: „... eam aqua signat, sancto spiritu vestit, eucharistia pascit“.

8.

divinorum. Cum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pigneretur necessario adicitur ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi ecclesia quae trium corpus est".

The law of Moses had demanded that only after the testimony of two or three witnesses a decision should be made; for this reason Christ took three apostles with him on the mountain that they would be witness to his glorification and the divine voice. The office of the witness in its original sense is only due to persons. So in the baptism the three divine persons are witness to our faith and guarantors of the salvation. The passage is a proof that Tertullian already at the beginning of his writings considers the Father, the Son and the Holy Spirit as persons. On one side it is a reason for our confidence if we possess such noble witnesses and guarantors for our salvation. On the other hand in the baptism we become in a special way their debtors. As in the baptism the triple submersion symbolises the three fold sealing of the Faith, so in threefold supplicant turning to the Father, the Son and the Holy Spirit is symbolised the daily permanent threefold obligation. Therefore Tertullian writes about the Christians' duty to pray:

"Quae etsi simpliciter se habent sine illius observationis praecepto, bonum tamen sit aliquam constituere praesumptionem, quae et orandi admonitionem constringat et quasi lege ad tale munus extorqueat a negotiis interdum, ut, quod Danieli quoque legimus observatum utique ex Israelis disciplina, ne minus ter die saltem adoremus, debitores trium: Patris et Filii et Spiritus Sancti; exceptis utique legitimis orationibus, quae sine ulla admonitione debentur ingressu lucis et noctis".

Also a debtor one can only be to a person. Furthermore this text may serve as a hint that for Tertullian (?) the whole of the Christian life which begins with the baptism was determined by the faith in the three divine persons.

3. The creed.

Have Tertullian's statements convinced us about the baptism, about his belief in the personality of the Father, the Son and the Holy Spirit, then we have to question further if this belief is expressed in the formula of the Creed which he hands down to us.

The first time we meet a formula of the creed in De praescriptione haereticorum. In the first, shorter part it deals with God, the creator; the second part talks about the word of God, the Son. A third part, as we know it from the Apostles' creed, is missing, about the Holy Spirit, the Church and the Eternal Life. In spite of this the Holy Spirit is mentioned; he is the power which Christ after his ascension sends to the faithful.

"Id verbum filium eius appellatum...tertia die resurrexisse, in caelos ereptum sedisse ad dexteram patris, misisse vicariam vim spiritus sancti qui credentes agat, venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum caelestium fructum...."

Wenden wir uns den Schriften der montanistischen Periode zu, so werden wir keine wesentlichen Unterschiede feststellen. Zu Beginn des Buches gegen Praxeas finden wir wiederum eine zweigliedrige Glaubensregel; im christologischen Teil wird der Heilige Geist eingeführt, den Christus vom Vater sendet:

„Qui exinde miserit, secundum promissionem suam, a patre spiritum sanctum paracletum, sanctificatorem fidei eorum qui credunt in patrem et filium et spiritum sanctum“²⁵.

Gegenüber ersterer Formel fällt auf, daß nicht mehr von der Kraft des Heiligen Geistes, sondern vom Heiligen Geist, dem Parakleten, gesprochen wird. Deutlicher als die vorherige betont also die vorliegende Fassung von *Adversus Praxeas* den Heiligen Geist als Person²⁶, was einerseits der Kontroverse mit Praxeas, andererseits — und diese Annahme wird durch die Bezeichnung des Heiligen Geistes als Paraklet in etwa bestärkt — dem Montanismus zuzuschreiben ist²⁷. Gemeinsam ist beiden Formeln die Hervorhebung der Be-

²⁵ Prax. 2, 1: CC 1160.

²⁶ Die Personhaftigkeit des Geistes ergibt sich aus seiner Bezeichnung als Paraklet. Über diesen Begriff siehe die Ausführungen S. 150 ff.

²⁷ Bei der Beurteilung der Tragweite des genannten Unterschiedes muß man jedoch auch die übrigen Aussagen von *De Praescriptione* vor Augen haben. Es fehlt in diesem Werk nicht an Stellen, die den Heiligen Geist als Person bezeichnen. Er ist der Lehrer der Wahrheit, der Stellvertreter Gottes und Christi (vgl. Praescr. 28, 1: CC 209, 4 ff.); ja, es findet sich hier schon dieselbe Formulierung „*Spiritus sanctus Paracletus*“ wie in dem Glaubensbekenntnis von *Adversus Praxeas* (vgl. Praescr. 8, 14: CC 194).

F. Loofs, Leitfaden, S. 121 (vgl. ders., *Theophilus v. A.*, S. 142, Anm. 2), ist anderer Auffassung: „Die *vicaria vis spiritus sancti* galt dem Tertullian damals anscheinend nicht als Hypostase, sondern als eine der Kirche gegebene Gabe Christi. Daher nennt er einmal, wo er von den Christen sagt: *deum cum suis honoramus*, neben dem Vater und dem Sohne als Drittes (nicht den Hl. Geist, sondern) die *mater ecclesia*.“ Vgl. Or. 2, 4—7: CC 258. — Dazu ist zu bemerken, daß der Zusammenhang an dieser Stelle keinerlei Erwähnung des Heiligen Geistes erfordert. Tertullian erklärt das erste Wort des Herrengebotes und überlegt, was alles mit dem Wort „Vater“ ausgesagt ist. Wenn wir Gott „Vater“ nennen, dann denken wir unwillkürlich auch an den Sohn. Und wo man Vater und Sohn erwähnt, da wird man an die Mutter erinnert, die Kirche. Tertullian entfaltet hier also einfach den Inhalt des Wortes „Vater“; von daher ist das „*Deum cum suis*“ zu verstehen. — G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956, S. 25, ist der Ansicht, daß Tertullian vor seiner montanistischen Zeit letztlich dynamistisch über den spiritus denkt, erst als Montanist hypostatistisch. „In der montanistischen Zeit wird die Aussendung des Geistes als ein eigener dritter Artikel nach dem christologischen Teil angehängt. Vorher wurde der Geist als *vicaria vis* bezeichnet, jetzt fehlt dieser Begriff. Das mag Zufall sein, aber der Unterschied kann uns vielleicht doch einen Hinweis darauf geben, wie sehr die Trinitätslehre Tertullians mit seiner Entscheidung für die neue Prophetie aus-

deutung des Heiligen Geistes für die Glaubenden. Die abschließende Nennung der drei göttlichen Personen erklärt sich wiederum aus der Polemik gegen Praxeas, deren Spuren ja an manchen Stellen der Formel zu entdecken sind²⁸.

In der „regula“ der Schleierschrift²⁹ wird die Ausgießung des Heiligen Geistes nicht erwähnt, wahrscheinlich aber nur deshalb, weil Tertullian im folgenden ausführlich über die Aufgabe des der Kirche vom Herrn gesandten Parakleten handelt³⁰.

Den Glauben Tertullians an die drei göttlichen Personen und insbesondere seinen Glauben an den Heiligen Geist finden wir also in den Bekenntnisformeln bestätigt³¹. Der Heilige Geist erscheint in ihnen vor allem als der von Christus den Gläubigen der Kirche Gesandte.

II. Theologische Erklärung des Glaubens in der Abwehr der Irrlehre

1. Die Lehre des Praxeas

Die Lehre, die Tertullian aus Schrift und Überlieferung schöpfte, galt es gegen die Irrlehrer zu verteidigen. Der Monarchianer Praxeas zwingt ihn gewissermaßen dazu¹, den Inhalt des Glaubens an den einen Gott in drei Personen genauer zu durchdenken und zu formulieren. So wird die Schrift gegen ihn zu einem ersten lateini-

Kleinasion zusammenhängt.“ — Wie sich im Verlaufe unserer Untersuchungen noch herausstellen wird, darf der Einfluß des Montanismus auf Tertullians Lehre von der Dreifaltigkeit nicht zu hoch angesetzt werden.

²⁸ Vgl. V. Morel, *De Ontwikkeling van den christelijke overlevering*, Brugge 1946, S. 135.

²⁹ Virg. Vel. 1, 3: CC 1209.

³⁰ Vgl. Th. L. Verhoeven, *Studiën*, Amsterdam 1943, S. 180—182. Der Verfasser behandelt die „subjektiven Elemente“ in der Glaubensformel von *Adversus Praxeas*, ohne allerdings auf die uns hier interessierenden Punkte einzugehen.

³¹ Vgl. M. Wiles, *Some Reflections on the Origins of the Doctrine of the Trinity*, in: *JThSt* 8 (1957), S. 100: „Tertullian's summaries of the faith are not so clearly trinitarian in character, although they tend in that direction.“

¹ Vgl. Prax. 9, 1: CC 1168: „*Necessitate autem hoc dico*“.

When we turn to the writing of the Montanistic period, we can't establish any essential differences. At the beginning of the book against Praxeas we find again a two-part creed; in the christological chapter the Holy Spirit is introduced whom Christ sends from the Father:

"Qui exinde miserit, secundum promissionem suam, a patre spiritum sanctum paracletum, sanctificatorem fidei eorum qui credunt in patrem et filium et spiritum sanctum".

In contrast to the first formula it strikes one, that he doesn't talk about the power of the Holy Spirit any more, but about the Holy Spirit, the Paraklete. More clearly as in the former the existing version of Adversus Praxeas emphasises the Holy Spirit as being a person, which on one side can be attributed to the controversy with Praxeas, on the other hand - and this assumption has been enforced by the definition as the Holy Spirit being Paraklet - it can be attributed to the Montanism. Both formulas have in common the stress on the importance of the Holy Spirit for the faithful. The final naming of the three divine persons can again be explained from the polemics against Praxeas, traces of which can be discovered in some passages of the formula.

In the 'regula' of the 'Schleierschrift' the descent of the Holy Spirit is not mentioned, but presumably only for that reason, because Tertullian in the following treats extensively about the task of the Paraklete whom God has sent to the Church.

Tertullian's belief in the three divine persons and especially his belief in the Holy Spirit we find confirmed in the formulas of the Creed. The Holy Spirit appears in them mainly as the envoy which has been sent by Christ to the faithful of the Church.

II. Theological interpretation of the Faith in defence against the heresy.

1. The teaching of Praxeas.

The doctrine which Tertullian gleaned from the Scriptures and the tradition had to be defended against the heretics. The Monarchian Praxeas forces him to a certain degree to re-examine and formulate more precisely the contents of his belief in one God in three persons. So the writing against him becomes one of the first Latin/

schen Traktat über die allerheiligste Dreifaltigkeit². In diesem Werk entwickelt Tertullian eine Terminologie, die in ihren wesentlichen Punkten heute noch gebräuchlich ist.

Praxeas ist uns nur aus den Schriften seines Gegners Tertullian bekannt. Kein anderer Schriftsteller erwähnt seinen Namen. Nach der Darstellung unseres Autors kam Praxeas von Asien nach Rom, verbreitete dort seine Ansichten über die Trinität und setzte beim römischen Bischof die Rückgängigmachung der schon erfolgten Anerkennung der Prophetie des Montanus durch. Dieser letztere Umstand läßt den eifrigen Montanisten Tertullian die Kontroverse mit einer besonderen Leidenschaftlichkeit führen³.

Der Afrikaner hat dem Ankömmling aus Asien also eine zweifache Schandtat vorzuwerfen: er vertrieb aus Rom die Prophetie und führte die Häresie ein; er jagte den Parakleten in die Flucht und kreuzigte den Vater⁴.

Demnach ist Praxeas ein Vertreter der Monarchianer, Modalisten und Patripassianer⁵. In teuflischer Nachäffung der Wahrheit verkehrten diese die Einheit Gottes in eine Häresie⁶. Sie behaupteten, daß Gott nur dann einer sein könne, wenn Vater, Sohn

² Damit soll nicht gesagt sein, daß es sich um eine systematische Abhandlung über die Dreifaltigkeit handle. Vielmehr ist der Aufbau des Werkes von der Polemik gegen Praxeas bestimmt, wie Th. L. Verhoeven, *Studien*, S. 36—38, zeigt.

³ Th. L. Verhoeven neigt zu der Annahme, daß es sich bei Praxeas um einen Mann zweiter oder dritter Größe unter den Monarchianern gehandelt habe. Darum komme Hippolyt nicht auf ihn zu sprechen. Für Tertullian gewann der Häretiker dadurch an Bedeutung, daß er ein Gegner des Montanismus war; so wendet er sich in aller Schärfe gegen ihn und läßt Noetus oder Epigonus unerwähnt. Siehe Th. L. Verhoeven, *Studien*, S. 166—168. Vgl. auch G. Bardy, art. „Monarchianisme“, *DTC* X, col. 2196—2200; A. Quacquarelli, *L'antimonarchianesimo di Tertulliano nell'Adversus Praxean*, in: *Rassegna di Scienze Filosofiche*, August 1950.

⁴ Prax. 1, 5: CC 1159—1160: „Nam idem tunc episcopum Romanum, agnoscentem iam prophetias Montani, Priscae, Maximillae et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseverando et praecessorum eius auctoritates defendendo coegit et litteras pacis revocare iam emissas et a proposito recipiendorum charismatum concessare. Ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit: prophetiam expulit et haeresin intulit, Paracletum fugavit et Patrem crucifixit.“

⁵ Die Monarchianer werden auch als Modalisten und Patripassianer bezeichnet, je nachdem, welchen Punkt der Irrlehre man besonders betonen möchte; vgl. Th. L. Verhoeven, *Studien*, S. 35 f.

⁶ Prax. 1, 1: CC 1159.

und Geist identisch sind⁷. Praxeas lehrte folgerichtig weiter, daß der Vater selbst in die Jungfrau hinabgestiegen und aus ihr geboren sei, daß der Vater gelitten habe und selbst schließlich Jesus Christus sei⁸.

Den Schwerpunkt der Diskussion bildete die Lehre über Jesus Christus; der Heilige Geist ist mit in Frage gestellt, weil es sich eben um eine trinitarische Irrlehre handelt. In der Erwiderung widmet sich darum Tertullian sehr ausführlich der Person Christi; seltener ist vom Heiligen Geist die Rede. Doch bespricht Tertullian eingehend die Frage, in welchem Sinn von einem Gott und gleichzeitig von einer Dreiheit die Rede sein könne; in diesem Zusammenhang ist notwendig der Heilige Geist mitgemeint. Es ist für das Folgende von Bedeutung, diesen Umstand vor Augen zu behalten, da auch dort seitens ausdrücklich auf die dritte Person eingegangen wird.

2. Die Lehre Tertullians

a) Antwort an Praxeas

„Ich sage, daß der Vater ein anderer ist und der Sohn ein anderer und der Geist ein anderer“⁹. Mit einem gewissen Zögern schreibt Tertullian diese Worte¹⁰, mit denen er in aller Klarheit die monarchianische Lehre verneint, daß nämlich „derselbe Vater und Sohn und Geist sei“¹¹. Damit setzt er sich dem Vorwurf aus, er trenne in ungebührlicher Weise Vater, Sohn und Geist und lehre statt des einen Gottes drei Götter.

⁷ Prax. 9, 1: CC 1163; Prax. 2, 3: CC 1161.

⁸ Prax. 1, 1: CC 1159: „Varie diabolus aemulatus est veritatem. Adfectavit illam aliquando defendendo concutere. Unicum Dominum vindicat, omnipotentem mundi conditorem ut et de unico haeresin faciat. Ipsum dicit Patrem descendisse in Virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum, denique ipsum esse Iesum Christum.“ — Zur Textkritik vgl. Th. L. Verhoeven, *Studien*, S. 179. Der gleiche Verfasser stellt die Frage, ob Tertullians Wiedergabe der monarchianischen Lehre der Wahrheit entspreche. Nach einem Vergleich mit den Aussagen Hippolyts über Noetus, den Stifter des Monarchianismus, kommt er zu einer bejahenden Antwort (*Studien*, S. 38—42).

Vgl. Adv. omnes haer. 8, 4: CC 1410: „Sed post hos omnes etiam Praxeas quidam haeresim introduxit, quam Victorinus corroborare curavit. Hic deum patrem omnipotentem Iesum Christum esse dicit; hunc, crucifixum passumque, contendit mortuum; praeterea seipsum sibi sedere ad dexteram suam cum profana et sacrilega temeritate proponit.“ — Letztere Schrift ist nicht von Tertullian verfaßt, sondern von einem Autor in Rom zur Zeit des Papstes Zephyrin. Der Einfluß der Schrift Tertullians gegen Praxeas ist jedoch unverkennbar.

⁹ Prax. 9, 1: CC 1163, 3; vgl. E. Evans, *Against Praxeas*, S. 21 f.

¹⁰ Prax. 9, 1: CC 1163, 7.

¹¹ a. a. O.

Latin tracts about the most Holy Trinity. In this work Tertullian develops a terminology which in its essential passages is still used today.

Praxeas is only known to us through the writing of his opponent Tertullian. No other writer mentions his name. According to the description of our author Praxeas came to Rome from Asia, spread his views about the Trinity there and succeeded in the revocation of the already acknowledged prophecy of Montanus by the Roman bishop. This last fact encouraged the eager Montanist Tertullian to wager the controversy with particular passion.

The African has to reproach the arrival from Asia with double infamy; he chased away from Rome the prophecy and introduced the heresy, he put to flight the Paraklete and crucified the Father.

Consequently Praxeas is a representative of the Monarchians, Modalistes and Patripassians. In a devilish aping of the truth they perverted the unity of God in a heresy. They maintained, that God could only be one if Father, Son and Holy Spirit are identical. Praxeas consequently taught that the Father himself had descended into the Virgin and had been born from her, that the Father had suffered and was Himself Jesus Christ.

The centrepoint of the discussion is formed by the teaching about Jesus Christ; the Holy Spirit is made questionable because it is a Trinitarian heresy. In his reply Tertullian therefore deals with the person of Christ very extensively; the Holy Spirit is mentioned to a much lesser extent. But Tertullian goes thoroughly into the question in what sense one could talk about one God and at the same time about Trinity; in this context the Holy Spirit is necessarily meant too. For the following it is of importance to keep this circumstance in mind because there, too, the third person is very seldom mentioned explicitly.

2. The teaching of Tertullian:

a) Answer to Praxeas.

"I say that the Father is another and the Son is another and the Spirit another". Tertullian writes these words with a certain reluctance with which he contradicts in all clarity the Monarchian teaching that "Father, Son and Spirit be the same". With that he lays himself open to the reproach that he separates Father, Son and Spirit in undue manner and teaches instead of one God of three gods./

Wenn lediglich das Wort „ein anderer“ Widerspruch erregt, so kann sich Tertullian auf den Herrn selbst berufen, der es vom Heiligen Geist gebraucht: „Ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Tröster senden, den Geist der Wahrheit“¹². Doch es geht hier nicht allein um Worte; es muß geklärt werden, was gemeint ist, wenn der Vater ein anderer genannt wird als der Sohn und der Sohn ein anderer als der Heilige Geist. Wir werden also die wichtigsten Äußerungen Tertullians — und zwar sowohl diejenigen der Schrift gegen Praxeas als auch früherer Werke — eingehend zu untersuchen haben.

b) Die wichtigsten Texte

Unsere Aufmerksamkeit sei zunächst einer Stelle im Apologeticum zugewandt, wo unser Autor über die Gottheit Christi schreibt:

„Hunc (scil. sermonem) ex Deo prolatum didicimus¹³, et prolatione generatum, et ideo filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae: nam et Deus spiritus. Etiam cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia, sed extenditur¹⁴, ut lumen de lumine accensum. Manet integra et indefecta materia matrix, etsi plures inde traduces qualitatis¹⁵ mutueris. Ita et quod de Deo profectum est, Deus est et Dei filius et unus¹⁶ ambo. Ita de spiritu spiritus et de Deo Deus, modulo alter¹⁷, numerum gradu, non statu, fecit, et a matrice non recessit, sed excessit“¹⁸.

Tertullian erklärt den Hervorgang des Sohnes als eine „prolatio“, übernimmt also den bei den Valentinianern sehr gebräuchlichen Begriff der „προβολή“¹⁹. Als Gleichnis bringt er das Bild der Sonne und ihres Strahls, ergänzt durch dasjenige des am Licht entzündeten Lichtes²⁰. Dieser Vergleich mag eine Grundlage in der Heiligen Schrift haben und zwar an jener Stelle des Buches der Weis-

¹² Joh. 14, 16; vgl. Prax. 9, 3: CC 1168 f.

¹³ So die Vulgata. F: *dicimus*.

¹⁴ Der Codex Fuldensis liest statt *extenditur*: *expanditur*. Die Vulgata fügt hinter *extenditur* an: *ita de spiritu spiritus et de deo deus*, was ein Einschiebsel des weiter unten folgenden Textes ist.

¹⁵ G und edd. lesen: *qualitatum*.

¹⁶ Die Altercatio cum Germinio liest: *unum*.

¹⁷ Die Lesart des Fuldensis (*alter*) ist vorzuziehen; Vulgata: *alternum*; Altercatio: *alterum*.

¹⁸ Apol. 21, 11—13: CC 124; vgl. M. Spannaut, *Le Stoicisme des Pères*, 306—309.

¹⁹ Zur Lehre Tertullians über die *prolatio* siehe A. Orbe, *Est. Val. I*, 519-531.

²⁰ Vgl. A. Orbe, *Est. Val. I*, 519, Anm. 1.

heit: „scandor est enim lucis aeternae“²¹ und im Hebräerbrief: „qui cum sit splendor gloriae“²². Doch ist zu beachten, daß Tertullian selbst nirgendwo auf diese beiden Schriftworte zu sprechen kommt. Dölger vertritt die Ansicht, daß es sich bei dem Gleichnis um eine Entlehnung aus der philosophischen Nus-Spekulation handle²³.

Neben dem Sonnengleichnis finden wir noch ein anderes Bild angedeutet, dasjenige der „materia matrix“, aus der „traduces qualitatis“ abgeleitet werden. Man könnte dabei an den Weinstock mit seinen Rebzweigen denken. „Matrix“ ist der Mutter-Stamm. Mit „traduces“ bezeichnete man die Reben, die vom Rebstock zu Bäumen oder anderen Reben hin gespannt wurden²⁴.

Ehe wir auf weitere Einzelheiten eingehen, seien die wichtigsten, unsere Fragen betreffenden Stellen aus dem Buche gegen Praxeas angeführt. Schon zu Anfang lesen wir einen Satz, der in gedrängter Kürze all das zusammenfaßt, was Tertullian im Verlauf seines Werkes zu entfalten gedenkt:

„Quasi non sic quoque unus sit omnia dum ex uno omnia per substantiae scilicet unitatem et nihilominus custodiatur oikonomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens“²⁵ Patrem et Filium et Spiritum

²¹ Weish. 7, 26.

²² Hebr. 1, 3.

²³ F. J. Dölger, Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christlichen Altertums, in: AC I (1929), 271—279, schreibt: „Der Vergleich, der später auch von Lactantius übernommen wurde (Div. instit. IV, 29 §§ 4.5), war eine Entlehnung aus der philosophischen Nus-Spekulation, wie sie z. B. in den hermetischen Schriften zutage tritt. Hier heißt es: „Der Nus stammt aus dem Wesen Gottes ... Der Nus nun ist nicht von dem Wesen Gottes abgeschnitten, sondern wie ausgebreitet, wie das Licht der Sonne“ (Corpus Hermeticum XII, 1, bei W. Scott, *Hermetica I*, Oxford 1924, 222 f.).“ Er zitiert weiterhin Mark Aurel: „Die Sonne scheint sich herabzugießen. Wirklich ergießt sie sich überallhin, aber sie wird nicht ausgegossen. Denn dieses Ergießen ist nur eine Ausdehnung. *Ακτινες* heißen ja ihre Strahlen von *ἐκτίνασθαι*. Was aber ein Strahl ist, erkennst du, wenn du das durch eine Ritze in ein verdunkeltes Haus eindringende Sonnenlicht beobachtest: in gerader Linie dehnt es sich aus und stützt sich auf einen etwa entgegenstehenden festen Körper, während er die Luft durchschneidet.“

²⁴ Siehe auch Carne 17, 1: CC 903, 5 ff.: „an carnem Christus ex virgine accepit, ut hoc praecipue modo humanam eam constet, si ex humana matrice substantiam traxit.“ — Was aus der „matrix“ hervorgeht, ist von der gleichen Substanz wie sie. Durch den Vergleich mit den „traduces“ ist im Apologeticum auch noch der Gedanke der Einheit der Substanz enthalten.

²⁵ Konjektur von Rosenmeyer: *dirimens*. — Th. L. Verhoeven, *Studiën*, S. 163, setzt sich für die ursprüngliche Lesart ein: „Hier is ‚dirigens‘ synonym met ‚disponere‘. Tert. denkt zich de ontplooiing in actieve vorm. In beide woorden duidt ‚dis-‘ op het onderscheid tusschen drie personen, dat tot stand komt.“ Vgl.

If only the word "another" provokes contradiction, Tertullian can refer to the Lord himself who uses it about the Holy Spirit: "I will ask the Father and he will send you another Comforter, the Spirit of truth". But not only words have to be considered here: it has to be clarified what is meant if the Father is called another than the Son and the Son another than the Holy Spirit. We will have to investigate thoroughly Tertullian's most important statements - and indeed not only the ones in the tract against Praxeas but also the earlier ones -.

b) The most important texts:

Our attention is drawn first to a passage in the Apologeticum, where our author writes about the divinity of Christ:

"Hunc (scil. sermonem) ex Deo prolatum didicimus, et prolatione generatum, et ideirco filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae: nam et Deus spiritus. Etiam cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia, sed extenditur, ut lumen de lumine accensum. Manet indefecta materia matrix, etsi plures inde traduces qualitatis nutueris. Ita et quod de Deo profectum est, Deus est et Dei filius et unus ambo. Ita de spiritu spiritus et de Deo Deus, modulo alter, numerum gradu, non statu, fecit, et a matrice non recessit, sed excessit."

Tertullian explains the emergence of the Son as a 'prolatio', and so accepts the with the Valentinians much used concept of (Greek). As a parable he gives the picture of the sun and his rays, supplemented by one of the light lighting the light. This comparison may have a basis in the Holy Scriptures and indeed (15.) in that passage of the Book of Wisdom: "candor est enim lucis aeternae" and in the Letter to the Hebrews: "qui cum sit splendor gloriae". It has to be noted, however, that Tertullian himself never mentions these two passages of the Scriptures. Dölger is of the opinion that this parable has been borrowed from the philosophical Nous-speculation.

Beside the sun parable we find another picture hinted at, the one of 'materia matrix' from which 'traduces' can be derived. One could think about the grape vine with its branches. 'Matrix' is the mother plant. With 'traduces' one describes the grape vine which are lead from the vine to the trees or to other vine plants.

Before we go into further details the most important passages concerning our questions are quoted from the book against Praxeas. Already in the beginning we read a sentence which compresses in a short form all the thoughts which Tertullian intends to develop during the course of his work.

"Quasi non sic quoque unus sit omnia dum ex uno omnia per substantiae scilicet unitatem et nihilominus custodiatur oikonomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens Patrem et Filium et Spiri-/"

tum²⁶, tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis quia unus Deus ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur. Quomodo²⁷ numerum sine divisione patiuntur, procedentes tractatus demonstrabunt²⁸.

An dieser Stelle gebraucht Tertullian zum ersten Mal das Wort „trinitas“ von der Dreifaltigkeit. Es ist die uns heute geläufigste Bezeichnung für das Geheimnis des einen Gottes in drei Personen²⁹.

Die Einheit Gottes³⁰ wird als eine Einheit der Substanz bezeichnet. Das war bereits im Apologeticum der Fall. Dort standen ferner „status“ und „gradus“ einander gegenüber, um zu erklären, in welchem Sinn von Dreien in Gott die Rede sein könne. In Adversus Praxean werden zwei weitere Begriffspaare hinzugefügt: „substantia“ und „potestas“ auf der Seite der Einheit, „forma“ und „species“ auf der Seite der Dreiheit. Von besonderem Interesse ist, daß an einer Stelle nicht „forma“, sondern „persona“ als Gegenbegriff zu „substantia“ erscheint:

„Alium autem quomodo accipere debeas iam professus sum, personae, non substantiae nomine, ad distinctionem, non ad divisionem“³¹.

Das Sonnengleichnis bleibt in Adversus Praxean nicht unerwähnt, wie die folgenden Texte zeigen:

„Haec erit *προβολή* veritatis, custos unitatis, qua prolatum dicimus Filium a Patre sed non separatim. Protulit enim Deus sermonem, quemadmodum etiam Paracletus docet, sicut *radix fruticem* et *fons fluvium* et *sol radium*. Nam et

S. 109. — J. H. Wassink, De Anima, S. 335, verweist auf Ad Nat. II, 9, 10 (CC 56): „ipsos in duas species dirigimus“.

²⁶ So P und M; F und Rh fügen *sanctum* an.

²⁷ So die Codices; Kroymann: (*qui*) *quomodo*; Ursinus: *quomodo autem*.

²⁸ Prax. 2, 4: CC 1161.

²⁹ In anderem Zusammenhang gebrauchte unser Autor das Wort „trinitas“ in Adv. Val. 17, 2: CC 767: „Peperit (scil. Achamoth) denique, et facta est exinde trinitas generum ex trinitate causarum, unum materiale, quod ex passione, aliud animale, quod ex conversione, tertium spiritale, quod ex imaginatione.“ — Siehe auch An. 16, 4: CC 803: „Ecce enim tota haec trinitas et in domino: et rationale, quo docet, quo disserit, quo salutis vias sternit, et indignativum, quo invehitur in scribas et pharisaeos, et concupiscentivum, quo pascha cum discipulis suis edere concupiscit.“ — In Adversus Praxean wird das Wort nur in Bezug auf die drei göttlichen Personen angewandt: Prax. 3, 1; 8, 7; 12, 1; 12, 3 u. a.; vgl. Pud. 21, 16. An sich bedeutet „trinitas“ „Dreifaltigkeit“, nicht etwa „Drei-Einheit“; vgl. G. L. Prestige, God in Patristic Thought, London 1952, S. 93; Th. L. Verhoeven, Studiën, S. 173.

³⁰ Zu der Bedeutung von „Unitas“ (und „unio“) vgl. A. d'Alès, Tertullianica, in: RSR 25 (1935), S. 595 f.

³¹ Prax. 12, 6: CC 1173; vgl. Prax. 19, 8: CC 1185.

istae species *προβολή* sunt earum substantiarum ex quibus prodeunt. Nec dubitaverim Filium dicere et *radicis fruticem* et *fons fluvium* et *solis radium*, quia omnis origo parens est et omnia quod ex origine profertur progenies est, multo magis sermo Dei, qui etiam proprie nomen Filii accepit. Nec frutex tamen a radice nec fluvius a fonte nec radius a sole discernitur, sicut nec a Deo sermo. Igitur *secundum horum exemplorum formam profiteor me duos dicere: Deum et sermonem eius, Patrem et Filium ipsius. Nam et radix et frutex duae res sunt, sed coniunctae; et fons et flumen duae species sunt, sed indivisae; et sol et radius duae formae sunt, sed cohaerentes. Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit eius necesse est de quo prodit, non ideo tamen est separatim. Secundus autem ubi est, duo sunt et tertius ubi est, tres sunt. Tertius enim est Spiritus a Deo et Filio³² sicut tertius a radice fructus ex frutice et tertius a fonte rivus ex flumine et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur a qua proprietates suas ducit. Ita trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstreperit et oikonomiae statum protegit³³.*

Der Zusammenhang ist folgender: Tertullian setzt sich mit der Valentinianischen *προβολή* auseinander; ohne den Begriff zu verwerfen, wie andere kirchliche Schriftsteller es tun³⁴, weist er auf den Mißbrauch desselben in der Lehre Valentins hin; er trennt seine Äonen so sehr voneinander, daß einer derselben den Vater nicht kennen kann. „Bei uns aber kennt allein der Sohn den Vater“, der zwar aus dem Vater hervorgegangen (prolatus), aber nicht von ihm getrennt ist³⁵. Das Gleichnis soll diese besondere Art der Hervorbringung des Sohnes verdeutlichen. Im Apologeticum hatte, wie wir gesehen haben, der Vergleich dieselbe Aufgabe: auch hier ging es darum, daß der Sohn durch eine „prolatio“ gezeugt ist. Allerdings ist in doppelter Hinsicht eine Erweiterung zu vermerken.

Es bleibt nicht bei dem Beispiel der Sonne und des Sonnenstrahls, sondern ihm gehen zwei andere Bilder voraus: Wurzel und Strauch,

³² F. J. Dölger, Sonne und Sonnenstrahl, in: AC I (1929), S. 277, bemerkt: „Das folgende Gleichnis verlangt doch hier ein „ex“ statt des „et“ in der Ausgabe von Kroymann.“ Dieselbe Änderung der von allen Codices überlieferten Lesart hatte bereits L. Rosenmeyer, Quaestiones Tertullianae ad librum Adv. Praxean pertinentes, Straßburg 1908, S. 27, vorgeschlagen. — Th. Camelot, Spiritus a Deo et Filio, in: RevScPhTh 33 (1919), S. 31–33, setzt sich für die allgemeine Lesart ein. Bei der Übersetzung von „tertius a Deo et Filio“ sei der Unterschied zwischen den Präpositionen *ab* und *ex* zu beachten: „un troisième à partir de Dieu et du Fils, un troisième par rapport à (ab) la racine, comme le ruisseau qui coule du fleuve est troisième par rapport à la source... Ce sens de „ab“ après un numérique est tout à fait courant.“

³³ Prax. 8, 5–7: CC 1167 f.

³⁴ Z. B. der heilige Irenäus und Origenes; vgl. A. Orbe, Est. Val. I, S. 633–698, wo der Verfasser eingehend über jene Kirchenschriftsteller handelt, die eine „prolatio“ ablehnen.

³⁵ Prax. 8, 1–4: CC 1167. — Vgl. Th. L. Verhoeven, Studiën, S. 139 f.

tum, tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis quia unus Deus ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur. Quomodo numerum sine divisione patiuntur, procedentes tractatus demonstrabunt".

On this point Tertullien uses for the first time the word 'trinitas' of the "Dreifaltigkeit". It is for us today the most familiar description of the secret of the one God in three persons.

The unity of God is described as a unity in substance. That was already the case in the Apologeticum. Furthermore there was 'status' contrasted with 'gradus' to explain in which sense one could talk about three in one God. In Adversus Praxeas two further pairs of definitions are added: 'substantia' and 'potestas' on the side of the unity and 'forma' and 'species' on the side of the Trinity. It is of special interest that in one point not 'forma' but 'persona' appears as counterpart to 'substantia': "Alium autem quomodo accipere debeas iam professus sum, personae, non substantiae nomine, ad distinctionem, non ad divisionem".

The parable of the Sun, too, is mentioned in Adversus Praxeas as the following texts show:

"Haec erit (Greek) veritatis, custos unitatis, qua prolatus dicimus Filium a Patre sed non separatam. Protulit enim Deus sermonem, quemadmodum etiam Paracletus docet, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium. Nam et (17.) istae species (Greek) sunt earum substantiarum ex quibus prodeunt. Nec dubitaverim Filium dicere et radicis fruticem et fontis fluvium et solis radium, quia omnis origo parens est et omne quod ex origine profertur progenies est, multo magis sermo Dei, qui etiam proprie nomen Filii accepit. Nec frutex tamen a radice nec fluvius a fonte nec radius a sole discernitur, sicut nec a Deo sermo. Igitur secundum horum exemplorum formam profiteor me duos dicere: Deum et sermonem eius, Patrem et Filium ipsius. Nam et radix et frutex duae res sunt, sed coniunctae; et fons et flumen duae species sunt, sed indivisae; et sol et radius duae formae sunt, sed cohaerentes. Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit eius necesse est de quo prodit, non ideo tamen est separatam. Secundus autem ubi est, duo sunt et tertius ubi est, tres sunt. Tertius enim est Spiritus a Deo et Filio sicut tertius a radice fructus ex frutice et tertius a fonte rivus ex flumine et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur a qua proprietates suas ducit. Ita trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstreperit et oikonomiae statum protegit."

The context is as follows: Tertullian discusses the Valentinian (Greek); without rejecting the concept as the other church authors do, he points out the abuse of it in Valentin's teaching; he separates his aeons so much that one of them cannot know the Father. "With us the Son alone knows the Father", who has indeed come from the (prolatus) Father, but is not separated from him. The parable shall make the special kind of coming forth of the Son clear. In the Apologeticum, as we have seen, the comparison had the same task: here, too, it was to show that the Son has been procreated by a 'prolatio' though in two respects an enlargement can be noticed.

There is not only the example of the sun and the sunrays, but two other pictures precede it: root and shrub, /

Quelle und Fluß³⁶. Das erstere von beiden war schon im Apologeticum durch die „materia matrix“ und die „traduces“ (Ableger) angedeutet³⁷.

Die zweite Erweiterung besteht darin, daß ausdrücklich auf den Heiligen Geist eingegangen wird. Er ist die Frucht des Strauches, der Wasserkanal aus dem Fluß, die Spitze des Sonnenstrahls³⁸.

Zu Beginn des Abschnittes beruft sich Tertullian auf die Lehre des Parakleten: „quemadmodum etiam Paracletus docet“³⁹. Der Paraklet hatte für den Afrikaner eine bestätigende Bedeutung; die dreifache Entfaltung des Gleichnisses mag er von ihm übernommen haben. Es ist einiger Beachtung wert, daß nun dem Heiligen Geist ein Platz in den Gleichnissen eingeräumt wird. Die Frage, ob es sich hierbei um einen Beitrag Tertullians oder des Parakleten handelt, wird schwer zu entscheiden sein. Für erstere Annahme läßt sich anführen, daß die Inanspruchnahme der Autorität des Parakleten sich — streng genommen — auf die Worte „sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium“ beschränkt. Außerdem besagt das „etiam“, daß Tertullian dem Parakleten keine gänzlich neuen Erkenntnisse verdankt⁴⁰.

Folgende Stellen ergänzen, was im achten Kapitel des Buches gegen Praxeas über die Gleichnisse zu lesen ist:

³⁶ E. Evans, *Against Praxeas*, S. 242, verweist auf Joh. 7, 38 f. als mögliche Schriftgrundlage für die Analogie Quelle—Fluß. Ein tatsächlicher Zusammenhang läßt sich nicht beweisen. Über die Bedeutung des erwähnten Schriftwortes in der Trinitätstheologie siehe A. Orbe, *Est. Val. I*, S. 524, Anm. 7.

³⁷ Th. L. Verhoeven, *Studiën*, S. 113, macht auf einen weiteren Vergleich aufmerksam: denjenigen mit den Gliedern einer Kette; er findet ihn in folgenden Wendungen angedeutet: „per concertos et connexos gradus“ (Prax. 8, 7), „connexae in unitate simplici“ (Prax. 12, 1) und „ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes, alterum ex altero“ (Prax. 25, 1).

³⁸ Vgl. Virg. *Vel. I*, 6: CC 1210; dazu die Ausführungen von A. Orbe, a.a.O., S. 528, Anm. 24; G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956, S. 24, Anm. 4. — Über die Bedeutung von „apex“ vgl. F. J. Dölger, *Sonne und Sonnenstrahl*, in: *AC I* (1929), S. 278.

³⁹ P. de Labriolle, *La Crise Montaniste*, S. 56, bemerkt: „On remarquera que Tertullien n'a pas écrit „quemadmodum dicit ou dixit“, mais „quemadmodum docet“. Il ne cite pas les propres paroles de Montan, il résume son enseignement.“

⁴⁰ G. Kretschmar, *Studien*, S. 23, ist darüber hinaus der Meinung, daß wir es hier mit eigenen Überlegungen Tertullians zu tun haben: „Die Künstlichkeit eines Teils der Neubildungen zeigt doch, daß Tertullian hier keinen Vorgänger hatte.“ — Zur ganzen Frage siehe A. Orbe, *Est. Val. I*, S. 524—531: *El Montanismo y la Probole*.

„Nam et radium solis scorsum solem vocabo, solem autem nominans cuius est radius, non statim et radium solem appellabo. Nam et⁴¹ soles duos faciam. Tamen et solem et radium eius tam duas res et duas species unius et indivisae substantiae numerabo, quam⁴² Deum et sermonem eius, quam Patrem et Filium“⁴³.

„Iam ergo alius erit qui videbatur, quia non potest idem invisibilis definiri, qui videbatur, et consequens erit ut invisibilem Patrem intellegamus pro plenitudine maiestatis, visibilem vero Filium agnoscamus pro modulo derivationis, sicut nec solem nobis contemplari licet, quantum ad ipsam substantiae summam quae est in caelis, radium autem eius toleramus oculis pro temperatura portionis, quae in terram porrigitur“⁴⁴.

„Et tamen non separamus, licet exisse dixerit, ut quidam arripiunt huius dicti occasionem; exivit autem a Patre ut radius ex sole, ut rivus ex fonte, ut frutex ex semine“⁴⁵.

„Times dicere passibilem quem dicis compassibilem. Tam autem incompassibilis Pater est quam impassibilis etiam Filius ex ea conditione qua Deus est. Sed quomodo Filius passus est, si non compassus est et Pater? Separator a Filio, non a Deo. Nam et fluvius si aliqua turbulentia contaminatur, quanquam una substantia de fonte decurrat nec secernatur a fonte, tamen fluvii iniuria non pertinebit ad fontem; et licet aqua fontis sit quae⁴⁶ patitur in fluvio, dum non in fonte patitur sed in fluvio, non fons patitur, sed fluvius qui ex fonte est“⁴⁷.

Bei einem Vergleich zwischen dem Apologeticum und Adversus Praxeas stellen wir fest, daß wesentliche Elemente der später entwickelten Trinitätslehre bereits im Apologeticum zu finden sind. In diesem Punkt besteht kein Widerspruch zwischen den beiden Büchern⁴⁸.

Nachdem wir nun mit den wichtigsten Texten bekannt geworden sind, sei ihr Inhalt schrittweise entfaltet. Was ist über die Einheit Gottes ausgesagt? Wie ist trotzdem eine Dreiheit möglich? Wir besprechen zunächst die Ausdrücke, mit denen unser Autor das eine Wesen Gottes beschreibt (substantia, status, potestas), um anschließend unsere Aufmerksamkeit jenen Begriffen zuzuwenden, welche die Verschiedenheit der Personen bestimmen wollen (forma,

⁴¹ M. F. Thörnell: *nam et*; P. Rh¹ Evans: *nam etsi*; Kroymann: *nam nec*. — Vgl. Th. L. Verhoeven, *Studiën*, S. 195.

⁴² Statt *quam* (Rh²) haben die Codices und Rh¹: *qua*.

⁴³ Prax. 13, 10: CC 1176; vgl. Prax. 18, 4: CC 1184, 26 ff.

⁴⁴ Prax. 14, 3: CC 1176.

⁴⁵ Prax. 22, 6: CC 1190, 37 ff. — Eine kleine Abweichung im dritten Gleichnis ist zu vermerken: statt „ex radice“ heißt es hier „ex semine“.

⁴⁶ Rig.: *sit quae*; Codices, Rh: *sitive*.

⁴⁷ Prax. 29, 6: CC 1203; siehe ferner Prax. 27, 1: CC 1198, 3 ff.

⁴⁸ Wir werden noch öfter Gelegenheit haben, auf den Zusammenhang zwischen beiden Werken hinzuweisen. Folgende schematische Gegenüberstellung wichtiger

shrub, spring and river. The first of the two had already been indicated in the Apologeticum by the 'materia matrix' and the 'traduces' (shoots, cuttings).

The second extension consists of the explicit mentioning of the Holy Spirit, he is the fruit of the tree (shrub), the watercanal from the river, the point of the sunray.

In the beginning of the chapter Tertullian refers to the doctrine of the Paraclete "quemadmodum etiam Paracletus docet". The Paraclete had for the African a corroborating significance; he might have taken from him the threefold development of the parable. It is of some importance to note that now the Holy Spirit is granted a place in the parables. The question if this is a contribution of Tertullian or of the Paraclete may be difficult to decide. To support the first assumption one could say that the laying claim to the authority of the Paraclete is - strictly speaking - restricted to the words 'sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium'. Furthermore the 'etiam' means that Tertullian didn't gain any completely new knowledge from the Paraclete.

The following passages supplement what can be read in the Eighth chapter of the book against Praxeas about the parables:

(19.) "Nam et radium solis seorsum solem vocabo, solem autem nominaus cuius est radius, non statim et radium solem appellabo. Nam et soles duos faciam. Tamen et solem et radium eius tam duas res et duas species unius et indivisae substantiae numerabo, quam Deum et sermonem eius, quam Patrem et Filium".

"Iam ergo alius erit qui videbatur, quia non potest idem invisibilis definiri, qui videbatur, et consequens erit ut invisibilem Patrem intellegamus pro plenitudine maiestatis, visibilem vero Filium agnoscamus pro modulo derivationis, sicut nec solem nobis contemplari licet, quantum ad ipsam substantiae summam quae est in caelis, radium autem eius toleramus oculis pro temperatura portionis, quae in terram porrigitur".

"Et tamen non separamus, licet exisse dixerit, ut quidam arripiunt huius dicti occasionem; exivit autem a Patre ut radius ex sole, ut rivus ex fonte, ut frutex ex semine".

"Times dicere passibilem quem dicis compassibilem. Tam autem incompassibilis Pater est quam impassibilis etiam Filius ex ea condicione qua Deus est. Sed quomodo Filius passus est, si non compassus est et Pater? Separatur a Filio, non a Deo. Nam et fluvius si aliqua turbulentia contaminatur, quanquam una substantia de fonte decurrat nec secernatur a fonte, tamen fluvii iniuria non pertinebit ad fontem; et licet aqua fontis sit quae patiatur in fluvio, dum non in fonte patitur sed in fluvio, non fons patitur, sed fluvius qui ex fonte est".

Comparing the Apologeticum and Adversus Praxeas we note that essential elements of the Trinity doctrine can already be found in the Apologeticum. In this point exists no contradiction between the two books.

After we have now become familiar with the most important texts their content may be unfolded step by step. What has been said about the unity of God? How can there be a trinity in spite of it? We first of all talk over the expressions with which our author describes the one being of God (substantia, status, potestas) and turn our attention later to those definitions which try to define the difference of the persons (forma..../

gradus, species, persona)⁴⁹. Endlich soll auch die Bedeutung des Wortes „portio“ untersucht werden.

c) Die Einheit Gottes

„Unius autem substantiae“

Mag bei Tertullian „substantia“ an einigen Stellen für Reichtum, Besitz stehen⁵⁰ oder auch noch andere Bedeutungen haben⁵¹, so ist

Formulierungen mag das oben Gesagte verdeutlichen (vgl. S. 65):

Apologeticum 21, 11—13	Adversus Praxean
propriam substantiam spiritum ex Deo prolatum	spiritus substantia est sermonis (26, 4) qua prolatum dicimus Filium a Patre (8, 5)
ex unitate substantiae	per substantiae scilicet unitatem (2, 4) unius autem substantiae (2, 4)
radius ex sole	radix fruticem et fons fluvium et sol radium (8, 5)
portio ex summa	substantiae summam — temperatura portionis (14, 3)
sol erit in radio, quia solis est radius nec separatur substantia modulo alter	radium solis seorsum solem vocabo (13, 10)
numerus gradu, non statu, fecit	sed non separatum (8, 5) pro modulo derivationis (14, 3)
a matrice non recessit	non statu sed gradu nec substantia sed forma nec potestate sed specie (2, 4) nihil tamen a matrice alienatur (8, 7)

⁴⁹ Die von A. v. Harnack (DG⁴ II, S. 290 und 230) vertretene Meinung, daß Tertullian formalistisch-juristische Termini in die Trinitätslehre eingeführt habe, kann als überholt gelten. G. Schloßmann, Tertullian im Lichte der Jurisprudenz, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 27 (1906), S. 251—275; 407—430, hat nachzuweisen versucht, daß der Afrikaner kein Jurist gewesen sei. Harnack (DG⁴ I, S. 576, Anm. 2) pflichtet in diesem Punkt Schloßmann nicht bei, übernimmt aber die Ansicht, daß Tertullians Terminologie nicht allein vom Rechtsleben her zu erklären ist, daß es sich vielmehr bei „Substanz“ und ähnlichen Begriffen um philosophische Termini handelt. — Vgl. auch J. F. Bethune-Baker, The Meaning of „Homoousios“ in the „Constantinopolitan“ Creed, in: Texts and Studies VII, 1, S. 21 f. — A. Quacquarelli, L'Antimonarchianesimo di Tertulliano nell'Adversus Praxean, in: Rassegna di Scienze Filosofiche (August 1950), S. 18. — E. Evans, Against Praxeas, S. 38—58; ders., Tertullian's theological terminology in: Church-Quarterly Revue 139 (1944/45), S. 56—77; ders., On the Incarnation, S. XXXV—XLIII (Note on „natura“, „condicio“, „conditio“).

⁵⁰ Marc. IV, 15, 10; Pud. 8, 7; 9, 9 u. a.

⁵¹ Or. 4, 2; Prax. 25, 1 u. a.

es doch am häufigsten zur Bezeichnung dessen gebraucht, was auch wir gemeinhin unter Substanz verstehen. Wie aber ist der Begriff genauer abzugrenzen⁵²?

In einer Äußerung, die sich fast wie eine Definition ausnimmt, sagt Tertullian, daß „substantia corpus sit rei cuiusque“⁵³. Wir sehen hierin zunächst einen Ausdruck dafür, daß die Substanz die Wirklichkeit eines Dinges ausmacht.

Ähnliches ist aus dem Buch gegen Praxeas zu entnehmen. Tertullian spricht über die zu schaffenden Dinge, die Gott in sich trug, die also in einem bestimmten Sinn schon geschaffen waren, und gibt an, was ihnen eigentlich noch fehlte: „Hoc enim eis deerat ut coram quoque in suis speciebus atque substantiis cognoscerentur et tenerentur“⁵⁴. Der Parallelismus ist beachtenswert: „species“ entspricht dem Wort „cognoscere“; „substantia“ dem Zeitwort „tenere“. Auch daraus geht hervor, daß die Substanz für Tertullian die Realität eines Dinges, seine „Greifbarkeit“ ausmacht.

Greifbarkeit ist sogar in einem wörtlichen Sinn zu verstehen. Tertullian hat von der Stoa die Ansicht übernommen, daß alles Wirkliche körperlich sei⁵⁵. Diese seine Auffassung wird offenbar, wenn er in folgender Weise über die Seele Christi schreibt:

„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. Habente igitur anima invisibile corpus . . .“⁵⁶.

Hier ist als allgemeiner Satz ausgesprochen, daß alles, was ist, körperlich ist. Das Unkörperliche ist nicht. Daraus ergibt sich mit

⁵² Vgl. G. Schloßmann, a.a.O., S. 409—413, wo der Verfasser eine sorgfältig zusammengestellte Übersicht über die Verwendung des Wortes „substantia“ bei Tertullian bietet. Ferner A. v. Harnack, DG⁴ I, S. 576; J. F. Bethune-Baker, The Meaning of „Homoousios“, in: Texts and Studies VII, 1, S. 15—24; E. Evans, Against Praxeas, S. 39—45. Siehe auch Th. L. Verhoeven, Studien, S. 150—157.

⁵³ Adv. Herm. 35, 2; W 55, 2; man vergleiche Herm. 19, 1; W 36, 10—13: „Nam et ipsum principium in quo deus fecit et caelum et terram aliquid voluit fuisse quasi substantivum et corpulentum quod in materiam interpretari possit.“ — Auch hier sind Substanz und Körperlichkeit fast gleichbedeutend.

⁵⁴ Prax. 6, 3; CC 1165; vgl. An. 9, 4; CC 792.

⁵⁵ Siehe E. Zeller, Die Philosophie der Griechen⁵ III, 1, S. 106 ff. Die Stoiker hielten nicht nur alle Substanzen für körperlich, sondern sie sagten dasselbe auch von den Eigenschaften, ja selbst von bestimmten Handlungen und Bewegungen. Tertullian stimmt nicht in allem mit ihnen überein. Vgl. Herm. 36, 3.

⁵⁶ Carne 11, 3, 4; CC 895.

Finally the importance of the word 'portio' shall be investigated.

c) The unity of God:

May Tertullian use the word 'substantia' in some passages for wealth, property or some other meanings, so it is most frequently used to describe what we in general mean by substance. How can one outline this definition more precisely?

In a remark which looks almost like a definition, Tertullian says that 'substantia corpus sit rei cuiusque'. We see in this first of all an expression that the substance constitutes the reality of a thing.

Something similar can be taken from the book against Praxeas. Tertullian talks about the things to be created which God carried within Himself and which so in a certain sense had been created already, and specifies what is still missing: "Hoc enim eis deerat ut coram quoque in suis speciebus atque substantiis cognoscerentur et tenerentur". The analogy is striking: 'species' goes with the word 'cognoscere'; 'substantia' with the verb 'tenere'. From this, too, emerges that the substance for Tertullian means the reality of a thing, its 'Greifbarkeit' (tangibility).

Tangibility has even to be understood in its literal sense. Tertullian has accepted the idea of the Stoa that all reality is physical. This his conception becomes evident when he writes about the soul of Christ in the following manner:

"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. Habente igitur anima invisibile corpus....."

Here it is said as a general sentence, that all what is, is material. The immaterial does not exist. From this follows/

Notwendigkeit, daß die Geistseele körperlich gedacht werden muß⁵⁷. In gleicher Weise haben auch die Engelwesen eine körperliche Substanz, wenn auch von einer besonderen Feinheit⁵⁸. Selbst bei Gott, dessen Substanz der Geist ist⁵⁹, betont Tertullian: „Quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie“⁶⁰.

„Substantia“ ist demzufolge das Substrat, das Hypokeimenon, wenn man den in der Stoa üblichen Begriff anwenden will; sie ist das, was die Wesenheit eines Dinges ausmacht⁶¹. Das heißt also, daß sie mehr ist als bloße Körperlichkeit, die Ausdehnung, Länge, Breite und Höhe besagt⁶². Die Substanz bestimmt das Seiende in seinem Wesen, wenn auch nicht unbedingt als dieses Einzelwesen. Die Substanz ist also nicht eine gänzlich unbestimmte Urmaterie. Im Gegenteil: Tertullian unterscheidet verschiedene Arten von Substanzen⁶³; er spricht von geistigen Substanzen⁶⁴, von der doppelten Substanz des Men-

⁵⁷ Dazu vergleiche man außer dem vorher zitierten Text auch An. 5 und die folgenden Kapitel (CC 786 ff.), wo Tertullian ausführlich die Körperlichkeit der Seele behandelt, diese Lehre gegen andere Philosophen verteidigt und sogar einen Beweis aus der Heiligen Schrift zu ihren Gunsten zu erbringen weiß: Die Seele könnte in der Hölle nicht leiden, wenn sie nicht ein Körper wäre (An. 7: CC 790; siehe auch Res. 53, 5—10: CC 998 f.).

⁵⁸ Apol. 22, 5: CC 129: „Suppetit illis ad utramque substantiam hominis adeundam mira subtilitas et tenuitas sua.“ Carne 6, 9: CC 885, 57 f.: Die Engel sind „natura substantiae spiritalis, — etsi corporalis alicuius, sui tamen generis“. Marc. V, 15, 8: CC 710: „Nam et animam posuit et corpus (vgl. 1. Thess. 5, 23), tam duas res quam diversas. Licet enim et anima corpus sit aliquod suae qualitatis, sicut et spiritus...“ — Kroymann verbessert: „et anima et corpus“. Der ursprüngliche Text ist unbedingt beizubehalten. Tertullian argumentiert doch folgendermaßen: Mag auch die Seele ein Körper eigener Art sein — wie auch der Geist —, wenn Paulus aber dann trotzdem Körper und Seele getrennt voneinander erwähnt, dann bezeichnet er eben die Seele mit dem ihr eigenen Wort, während er dem Fleisch den allgemeineren Begriff Körper zukommen läßt. — Über die Natur der Engel vgl. M. Spanneut, Le Stoïcisme des Pères, S. 392.

⁵⁹ Apol. 21, 11; Or. 28, 2; Herm. 32, 2; Marc. III, 6, 8; Carne 5, 7.

⁶⁰ Prax. 7, 8: CC 1166 f.; vgl. M. Spanneut, a.a.O., S. 289 f. G. Verbeke, L'évolution de la doctrine du Pneuma, S. 440—451.

⁶¹ Über den Einfluß stoischer Philosophie, insbesondere was den Substanzbegriff angeht, vergleiche man C. Rauch, Der Einfluß der stoischen Philosophie auf die Lehrbildung Tertullians, Halle 1890, S. 20. — Siehe auch J. F. Bethune-Baker, The Meaning of „Homooousios“, a.a.O., S. 23.65.

⁶² An. 9, 1: CC 791 f.

⁶³ Herm. 24, 1: W 41, 25: „... in alio genere substantiae nota“; Herm. 45, 2: W 65, 8 f.: „... solo accessu tot ac tantas substantias protulisse“.

⁶⁴ Apol. 22, 1: CC 128: „Atque adeo dicimus esse substantias quasdam spiritales“.

schien⁶⁵, der fleischlichen Substanz⁶⁶ und der Substanz der Seele⁶⁷, dazu von den verschiedenen Ursubstanzen wie Feuer und Wasser, Luft und Licht und anderen⁶⁸. Er vergleicht die göttliche und menschliche Substanz in ihren Verschiedenheiten, die eine unsterblich, die andere vergänglich⁶⁹. In Christus sind beide Substanzen vereinigt, aber nicht vermischt⁷⁰; jede bleibt in ihrer Eigenart erhalten, so daß dem göttlichen Wesen in Christus die Wunderzeichen und Machterweise, dem Menschen aber das Leiden und Sterben zuzuschreiben sind⁷¹.

Ein weiteres Beispiel sei noch angeführt, das ebenfalls zeigen soll, daß die Substanz das Wesen des Seienden bestimmt. Im Buch über die Seele wendet sich Tertullian entschieden gegen die Lehre von der Seelenwanderung⁷². Er weist nach, daß bestimmte Substanzen nicht ineinander überführbar sind und deswegen die Seele des Menschen nicht zur Seele eines Tieres werden kann. In diesem Zusammenhang unterscheidet er zwischen der Substanz und der Natur der Substanz. Die Substanz, so sagt er, ist jeder Sache eigen, die Natur jedoch kann in verschiedenen die gleiche sein. So sind zum Beispiel Stein und Eisen Substanzen; die Härte stellt die Natur dieser beiden Substanzen dar, und sie ist ihnen gemeinsam, obwohl die beiden Substanzen voneinander verschieden sind⁷³. Andererseits gilt aber auch, daß alle

⁶⁵ Apol. 22, 5: CC 129; siehe Anm. 58; Paen. 3, 3: CC 324: „nam cum ex hac duplicis substantiae congregatione confectus homo sit...“.

⁶⁶ Prax. 16, 4: CC 1181.

⁶⁷ An. 32, 4: CC 830.

⁶⁸ An. 32, 2 f.: CC 830.

⁶⁹ Marc. II, 16, 4: CC 493.

⁷⁰ Prax. 27, 12: CC 1200.

⁷¹ Prax. 27, 10 ff.: CC 1199 f.; Carne 5, 7: CC 881 f.

⁷² An. 32: CC 829 ff.

⁷³ An. 32, 8—10: CC 831 f.: „Aliud est autem substantia, aliud natura substantiae, siquidem substantia propria est rei cuiusque, natura vero potest esse communis. Suscipe exemplum. Substantia est lapis, ferrum; duritia lapidis et ferri natura substantiae est. Duritia communicat, substantia discordat. Mollitia lanae, mollitia plumae: pariant naturalia earum, substantiva non pariant. Sic et, si saeva bestia vel proba vocetur homo, sed non eadem anima: nam et tunc naturae similitudo notatur, cum substantiae dissimilitudo conspicitur. Ipsum enim quod hominem similem bestiae indicas, confiteris animam non eandem, similem dicendo, non ipsam. Sic et divina pronuntiatio sapit, pecudibus adaequans hominem natura, non substantia.“ — Vgl. J. F. Bethune-Baker, Tertullian's use of substantia, natura and persona, in: JThSt 4 (1903), S. 441.

follows necessarily that the "Geistseele" (Lifespirit) has to be thought of as material. In the same way the angels have a material substance, even though of a special fineness. Even with God Himself whose substance is the Spirit, Tertullian emphasises: "Quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie". 'Substantia' consequently is the 'Substrat', the Hypokeimon if one wants to apply the definition used in the Stoa, it is that which makes out the essence of a thing. That means that it is more than mere physical existence which is described by length, breadth and height. The substance determines the being in its nature, even if not necessary as this individual being. So the substance is not a completely undefined primitive matter. On the contrary: Tertullian distinguishes different kinds of substances: he talks about the spiritual substances, the double substance of man (23.) the physical substance and the substance of the soul, in addition to this about the different basic substances like fire, water, air and light and others. He compares the divine and human substance in their dissimilarity, one eternal, the other transient. In Christ both substances are united but not mixed, each remains preserved in its individuality, so that the miracles and proof of power have to be attributed to the divine being, the suffering and death to the human being.

A further example may be mentioned which also shows that the substance determines the nature of the being. In the book about the Soul Tertullian speaks out against the doctrine of reincarnation. He proves that certain substances can't be transferred into one another and therefore the soul of a human being can't become the soul of an animal. In this context he differentiates between the substance and the nature of the substance. The substance, so he says is inherent to each thing, the nature can be the same in different ones. So for example are stone and iron substances, the hardness represents the nature of the two substances, and it is common to both even though both substances are different from each other. On the other hand it also applies that all/

Sterne die gleiche Substanz haben, wenn auch ihr Glanz verschieden sein mag⁷⁴.

Dasjenige also, was den Stein zum Stein, das Eisen zum Eisen, das Tier zum Tier, den Menschen zum Menschen und schließlich Gott zu Gott macht, ist die jeweilige Substanz. Sie ist das, wodurch das betreffende Wesen das ist, was es ist.

Endlich sei noch bemerkt, daß Tertullian die Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz kennt. Die Bewegung ist ein Akzidenz⁷⁵; in gleicher Weise sind Gut und Böse keine Substanzen, sondern Akzidentien, die die Natur einer Substanz bestimmen⁷⁶. Auch die Kraft des Allerhöchsten, die in der Stunde der Verkündigung über Maria kam, wird als Akzidenz vom Geist Gottes unterschieden⁷⁷.

Was ist von dem Dargelegten für die Trinitätslehre bedeutsam? Wir werden uns vor allem immer wieder vor Augen halten müssen, daß Tertullian den Begriff eines reinen Geistes nicht kennt, sondern alle Wirklichkeit in körperlicher Form denkt, daß also auch seine Ausführungen über Gott von dieser Eigentümlichkeit seines Substanzbegriffes abhängig sein werden.

Man muß ihn deswegen noch nicht unbedingt des Materialismus bezichtigen; es ist nicht zu vergessen, daß er keinesfalls die Existenz geistiger Substanzen, die in ihrer Art von eigentlich materiellen Substanzen gänzlich verschieden sind, leugnet⁷⁸.

⁷⁴ Res. 49,5: CC 990,22f.: „stella a stella differt in gloria, non tamen in substantia.“

⁷⁵ Herm. 36,3: W 55,20ff.: „Qui enim tibi concedit motum in secundam partem substantiae deputaret, cum substantiva res non sit, quia nec corporalis, sed accidens, si forte, substantiae et corpori, ut actus et pulsus, ut lapsus et casus, ita et motus?“ — Wir halten uns an die Lesart der Codices; Rh³ liest am Anfang: „Quis enim tibi concedit motum in secundam partem substantiae deputare...“ — Zur Unterscheidung von Substanz und Akzidenz bei Tertullian siehe C. Arpe, Substantia, in: Philologus (Leipzig 1939), S. 74, bes. Anm. 29.

⁷⁶ Herm. 41,3: W 62,6—8; Herm. 17,2: W 34,5—7.

⁷⁷ Prax. 26,6: CC 1197. — Zu dem bisher Gesagten siehe auch Th. L. Verhoeven, Studien, S. 153f. Dort wird zusammenfassend gesagt: „We vinden dus bij Tertullianus als inhoud van substantie niet slechts da betekenis „als Körper Vorhandensein“, en van „wezen“, maar ook die van *ὑποκείμενον*, die direct kan worden afgeleid uit *ὑπόστασις*; zonder dat we de onweg moeten maken doorheen de Romeinse rhetorica, zoals Aroë meent. Natuurlijk lopen deze betekenissen bij Tertullianus soms dooreen.“

⁷⁸ Vgl. Marc. V, 14,23: CC 705,23; dort wird im Hinblick auf Fleisch und Geist gesagt: „similitudo in contrariis nulla est“. Siehe auch An. 8,1,2: CC 790—791. — Vgl. A. d'Alès, La Théologie de Tertullien, Paris 1905, S. 61—65; G. Bardy, art. „Tertullien“, DTC XV, 148; besonders aber M. Spanneut, Le

Es ist unserer Meinung nach nicht möglich, die „substantia“ Tertullians als individuelle Substanz (*οὐσία πρώτη*) im aristotelischen Sinn zu bestimmen⁷⁹ und so in der Anwendung auf Gott bereits aus diesem Begriff allein eine Aussage über die Einheit und Einzigkeit Gottes abzuleiten. Vielmehr ist der Substanzbegriff Tertullians, schon wegen seiner Auffassung von der Körperlichkeit allen Seins, demjenigen der Stoa eng verwandt, wo die erste Kategorie des „*ὑποκείμενον*“ dasjenige bedeutet, „was einem bestimmten Sein zugrunde liegt und was allein für Substantielles gelten soll. Dabei unterschieden die Stoiker, nach aristotelischem Vorgang, zwischen der allgemeinen Substanz und der des Einzelwesens“⁸⁰. Man darf nach dem, was etwa über die Unterscheidung zwischen der Substanz und der Natur der Substanz gesagt wurde, annehmen, daß diese stoische „*οὐσία πρώτη*“ dem tertullianischen „substantia“ zugrunde liegt.

„Unius status“

Vater, Sohn und Geist besitzen nicht nur die gleiche Substanz, sondern sie haben auch den gleichen „status“ und die gleiche „potestas“. Wir wenden unsere Aufmerksamkeit dem ersten der beiden Begriffe zu und fragen, in welchem Sinn er zu verstehen ist⁸¹.

Zunächst drückt „status“ das Dauernde, einen Zustand aus⁸², weiterhin die objektive Wirklichkeit im Gegensatz zu subjektivem Empfinden⁸³.

Stoicisme des Pères, S. 393f., wo die Stellungnahmen anderer Autoren zur Frage des Materialismus Tertullians angeführt sind.

⁷⁹ Anders E. Evans, Against Praxeas, S. 39—45; auch C. Arpe, Substantia, S. 74ff., möchte unter „substantia“ bei Tertullian die erste aristotelische Kategorie verstehen.

⁸⁰ So E. Zeller, Die Philosophie der Griechen³ III,1, S. 96. — Zu dem Begriff der „*οὐσία πρώτη*“ bei den Stoikern vgl. H. v. Arnim, Stoicorum Veterum fragmenta II, Leipzig/Berlin 1923, S. 115.116.127.

⁸¹ Für die hier nicht weiter interessierenden Bedeutungen, die das Wort in den Schriften Tertullians auch hat, siehe E. Evans, Against Praxeas, S. 50f.

⁸² An. 11,1: CC 796: „non status nomine, sed actus“; An. 53,3: CC 860: „actu elanguens, non statu“. — Siehe J. H. Waszink, De Anima, S. 195. — Vgl. An. 10,1: CC 794: „Pertinet ad statum fidei simplicem animam determinare.“

⁸³ Fuga 4,1: CC 1140: „... Non sensus hominis praedjudicat statui rerum, sed status sensui. Status enim unusquisque certum quid est et dat sensui legem ita sentiendi statum sicut est.“ — Vgl. A. d'Alès, La Théologie de Tertullien, Paris 1905, S. 81, Anm. 3.

all the stars have the same substance even though their brightness may be different.

That then what makes the stone to be a stone, iron to be iron, the animal to be an animal, the human being to be a human being and finally God to be God is their respective substance. It is that by means of which the respective being is what it is.

Finally it has to be mentioned that Tertullian knows the difference between substance and "Akzidenz". The movement is an "Akzidenz"; in the same way good and bad are not substances but "Akzidentien", which determine the nature of a substance. The power of the Most Holy, too, which during the hour of the Annunciation overcame Mary, has been distinguished as "Akzidenz" from the Spirit of God.

What of the above mentioned (which of the above mentioned thoughts) is significant for the doctrine of the Trinity? We will have to keep in mind again and again that Tertullian does not know the concept of a pure spirit, but thinks of all reality in a material form and so all his statements about God will be subject to this peculiarity of his definition of substance.

But he must not necessarily be charged with materialism; one shouldn't forget, that he by no means denies the existence of spiritual substances which in their kind are completely different from the genuine material substances.

(25.) It is in our opinion not possible to define Tertullian's "Substantia" as individual substance (Greek) in an Aristotlean sense and so in its application to God already to derive from this concept alone a statement about the unity and uniqueness of God. Rather is Tertullian's definition of substance because of his concept of the materiality of all being, intimately related to the one of the Stoa, where the first category of (Greek) means that on which a definite being is based upon and which alone will count for "Substantielles". In doing so the Stoics differentiated according to the Aristotlean example between the general substance and the individual one. Judging what has been said about the difference between the substance and the nature of the substance one may assume that this Stoic (Greek) is the basis (at the bottom) of the Tertullian "substantia".

"Unius Status":

Father, Son and Spirit possess not only the same substance but they have also the same "status" and the same "potestas". We turn our attention to the first of the two definitions and ask in which sense it has to be understood.

First of all "status" expresses the permanent, a condition, furthermore the objective reality in contrast to the subjective feeling/

Vor allem aber bezeichnet das fragliche Wort die aus der Substanz sich ergebende Existenzweise oder Zuständigkeit eines Wesens⁸⁴. Deshalb stellt Tertullian im Anschluß an die Frage nach der Seelensubstanz diejenige nach ihrem „status“⁸⁵. Die Eigenart einer Substanz äußert sich in ihrer Existenzweise und von ihr wiederum lassen sich Schlüsse auf die Art der Substanz ziehen⁸⁶.

Wird ein Wesen in seinen notwendigen Eigenschaften geändert, so bedeutet das für Tertullian, daß es seinen „status“ verliert⁸⁷. Daraus geht hervor, daß die notwendigen Eigenschaften mit dem, was „status“ meint, weitgehend identisch sind. Doch liegt die Betonung, wenn von den Eigenschaften die Rede ist, mehr auf der abstrakten Wesensbeschreibung der Substanz, während „status“ die Art ihrer Realisierung bezeichnet⁸⁸.

Hat unsere Betrachtung über Tertullians Substanzbegriff gezeigt, daß er sich weitgehend mit der ersten stoischen Kategorie des Hypokeimenon deckt⁸⁹, so möchten wir nach dem Gesagten annehmen,

⁸⁴ Vgl. V. Naumann, Das Problem des Bösen in Tertullians zweitem Buch gegen Marcion, in: ZkTh 58 (1934), S. 339, Anm. 11: „Status heißt bei Tertullian soviel wie Eigenschaft, Wesensbeschaffenheit. Zu diesem Ergebnis kommt man durch Vergleichung einiger Stellen, an denen er dieses Wort gebraucht; I Marc. 29; II Marc. 16.“

⁸⁵ An. 4,1: CC 786: „Post definitionem census quaestionem status patitur. Consequens enim est, ut ex dei flatu animam professi initium ei deputarem.“

⁸⁶ Prax. 22,11: CC 1199: „Videmus duplicem statum, non confusum, sed coniunctum in una persona . . . et adeo salva est utriusque proprietate substantiae, ut et Spiritus res suas egerit in illo . . .“; Prax. 22,13: CC 1200: „Sed quia substantiae ambae in statu suo quaeque distincte aeghant . . .“.

⁸⁷ Herm. 34,2: W 53,15 f.: „sed et mutari est perire pristino statui quem, dum mutantur, amittunt“. An. 33,2: CC 832: „Deerit autem census meritorum, si status verterit animarum. Vertit autem status animarum, si non eadem perseveraverint.“ — Vgl. An. 32, 4,7,8: CC 830 f.

⁸⁸ Herm. 6,2,3: W 22—23: Tertullian zählt die „propria dei“ auf, die ihn in seinem „status“ bestimmen; vgl. Herm. 4,1: W 19,20 ff.: „Quis enim alius dei census quam aeternitas? Quis alius aeternitatis status quam semper fuisse et futurum esse ex praerogativa nullius initii et nullius finis?“ — Gott ist ewig; die Zuständigkeit der Ewigkeit, die Weise, sich zu realisieren, ist eben, immer schon gewesen zu sein und immer sein zu werden, immer zu existieren. „Status“ ist eine Aussage über die Existenz. — Das Gesagte wird bestätigt, wenn Tertullian den „status“ des Menschen in der „arbitrii libertas et potestas“ sieht (Marc. II,5,6: CC 480,18 f.). Vgl. Herm. 12,4: W 29; An. 43,5: CC 846. — Siehe ferner Th. L. Verhoeven, Studien, S. 157 f.

⁸⁹ Siehe S. 22.25.

daß es sich bei dem Begriff „status“ um die zweite Kategorie der Stoa, das „*ποιόν ἀποκείμενον*“ oder die „*ἕξις*“ handelt⁹⁰.

An Hand des Werkes gegen Hermogenes können wir nun feststellen, worin nach Tertullian die besondere Daseinsweise Gottes besteht, was die Gott allein zukommenden Eigenschaften sind. Wir führen zunächst die wichtigsten Texte an.

„Sed deus deus est et materia materia est.“ Quasi diversitas nominum comparationi resistat, si status idem vindicetur! Sit et natura diversa, sit et forma non eadem, dummodo⁹¹ ipsius status una sit ratio. Innatus deus; an non et innata et materia? Semper deus; an non semper et materia? Ambo sine initio, ambo sine fine, ambo etiam auctores universitatis, tam qui fecit quam de qua fecit. Neque enim potest non et materia auctrix omnium deputari, de qua universitas consistit“⁹².

„Dicit salvum deo esse, ut et solus sit et primus et omnium auctor et omnium dominus et nemini comparandus, quae mox⁹³ materiae quoque adscribit . . . Erit enim et materia qualis deus. infecta, innata, initium non habens nec finem . . . Cum proponit salvo dei statu fuisse materiam, vide ne irrideatur a nobis proinde salvo statu materiae fuisse deum⁹⁴ communi tamen statu amborum. Salvum ergo erit et materiae. ut et ipsa fuerit, sed cum deo, quia et deus solus, sed cum illa. Et ipsa prima cum deo, quia et deus primus cum illa, sed et ipsa incomparabilis cum deo, quia et deus incomparabilis cum illa, et auctrix cum deo et domina cum deo; sic aliquid et non totum materiae habere. Ita illi nihil reliquit Hermogenes quod non et materiae contulisset, ut non materia deo sed deus potius materiae compararetur. Atque adeo cum ea propria⁹⁵ dei vindicamus, semper fuisse sine initio, sine fine et primum fuisse et solum et omnium auctorem, materiae quoque competant⁹⁶, quaero quid diversum et alienum a deo ac per hoc privatum materia possederit per quod deo non compararetur. In qua omnia dei propria recensentur, satis praecidant de reliqua comparatione“⁹⁷.

Nicht anders sind die Gedankengänge Tertullians in seinem Werk gegen Marcion:

„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

⁹⁰ Vgl. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen³ III,1, S. 96 ff. — Das „*ποιόν*“ in seiner engsten Bedeutung bezeichnet diejenigen Eigenschaften, welche ein wesentliches Merkmal in seiner unterscheidenden Eigentümlichkeit rein darstellen; die wesentlichen Eigenschaften werden im Gegensatz zu den unwesentlichen (*σχεύεις*) auch „*ἕξις*“ genannt.

⁹¹ Rh³: *dummodo*; PN: *dum nomini*; XVLF: *dum nomina*; *dum non ipsius* susp. Rh² in marg.

⁹² Herm. 5,1: W 21,1—3; vgl. Herm. 4,1: W 19,20 ff.

⁹³ Rh³: *quae mox*; alle Codices: *per qu(a)e nec est*.

⁹⁴ Iun Urs: *deum*; alle Codices: *deus*.

⁹⁵ Vor *propria* fügt Rh² ein: *quae*.

⁹⁶ Rh²: *competant*; alle Codices: *competat*.

⁹⁷ Herm. 6: W 22,3 ff.

Most of all the word in question describes the kind of existence or condition of a being which results from the substance. Therefore Tertullian follows up the question about the substance of the soul with the one about its 'status'. The individuality of a substance is expressed in its kind of existence and from it one can draw conclusions about the kind of the substance.

Has a being been altered in its necessary properties, then Tertullian concludes that it loses its 'Status'. It follows that the necessary properties are largely identical with what is meant by 'status'. But the emphasis when the properties are talked about, lies much more on the abstract description of the nature of the substance whilst 'status' describes the kind of its realisation.

Has our observations about Tertullian's definition of the substance shown that it largely coincides with the first stoical category of the Hypokeimenon, we than would like to think after the above said that the concept (27.) of "status" takes its meaning from the second category of the Stoa, the (Greek) or the (Greek).

Taking the work against Hermogenes we can now find out what according to Tertullian the special existence of God consists of, which are the properties which are peculiar to God. We quote first of all the most important texts:

"Sed dues dues est et materia materia est. Quasi diversitas nominum comparationi resistat, si status idem vindicetur! Sit et natura diversa, sit et forma non eadem, dummodo ipsius status una sit ratio. Innatus deus; an non et innata et materia? Semper deus; an non semper et materia? Ambo sine initio, ambo sine fine, ambo etiam auctores universitatis, tam qui fecit quam de qua fecit. Neque enim potest non et materia auctrix omnium deputari, de qua universitas consistit".

"Dicit salvum deo esse, ut et solus sit et primus et omnium auctor et omnium dominus et nemini comparandus, quae mox materiae quoque adscribit... Erit emin et materia qualis deus, infecta, innata, initium non habens nec finem... Cum proponit salvo dei statu fuisse materiam, vide no irrideatur a nobis proinde salvo statu materiae fuisse deum communi tamen statu amborum. Salvum ergo erit et materiae, ut et ipsa fuerit, sed cum deo, quia et deus solus, sed cum illa. Et ipsa prima cum deo, quia et deus primus cum illa, sed et ipsa incomparabilis cum deo, quia et deus incomparabilis cum illa, et auctrix cum deo et domina cum deo; sic aliquid et non totum materiae habere. Ita illi nihil reliquit Hermogenes quod non et materiae contulisset, ut non materia deo sed deus potius materiae comparetur. Atque adeo cum ea propria dei vindicamus, semper fuisse sine initio, sine fine et primum fuisse et solum et omnium auctorem, materiae quoque competant, quaero quid diversum et alienum a deo ac per hoc privatum materia possederit per quod deo non compararetur. In qua omnia dei propria recensentur, satis praëiudicant de reliqua comparatione"

Tertullian's thoughts in his work against Marcion are in no way different.

"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 vindico⁹⁸.

Demzufolge sind vor allem zwei Eigenschaften hervorzuheben, die Gott in seiner ihm allein eigenen Daseinsweise bestimmen: die Einzigkeit und die Ewigkeit.

Gott ist für Tertullian derjenige, der die Fülle des Seins besitzt. Er ist das größte und höchste Wesen. Darum ist er einer und ein einziger: „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“⁹⁹.

Ausführlich entwickelt Tertullian in seinem Buch gegen Marcion die Gründe für die Einzigkeit Gottes. Es geht klar daraus hervor, wie sehr ihm diese Eigenschaft untrennbar mit Gottes Wesen verbunden ist:

„Sed veritas christiana destrictè pronuntiavit: deus si non unus est, non est, quia dignius credimus non esse quodcumque non ita fuerit, ut esse debeat. Deum autem ut scias unum esse debere, quaere quid sit deus, et non aliter invenies. Quantum humana condicio de deo definire potest, id definitio, quod et omnium conscientia agnoscet: deum summum esse magnum in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine¹⁰⁰ — hunc enim statum aeternitati¹⁰¹ censendum, quae summum magnum deum efficiat, dum hoc est in deo ipsa — atque ita et cetera, ut sit deus summum magnum et forma et ratione et vi et potestate. Cum de isto convenit apud omnes, ... quae erit iam condicio ipsius summi magni? Nempe, ut nihil illi adaequetur, id est, ut non sit aliud summum magnum, quia, si fuerit, adaequabitur, et si adaequabitur, non erit iam summum magnum, eversa condicione, et, ut ita dixerim, lege, quae summo magno nihil sinit adaequari. Ergo unicum sit necesse est summum magnum, — quod fuerit par non habendo — ne non sit summum magnum. Ergo non aliter erit quam per quod habet esse, id est unicum omnino. Proinde deus cum summum magnum sit, recte veritas nostra pronuntiavit: deus, si non unus est, non est, non quasi dubitemus esse deum dicendo: si non unus, non est, sed quia quem confidimus esse, id eum definiamus esse, quod si non est, deus non est“¹⁰².

Das Erste, das Grundlegendste, was über die Substanz Gottes ausgesagt werden muß, ist ihre Unvergleichlichkeit und damit ihre

⁹⁸ Marc. I, 7, 3: CC 448; vgl. Bapt. 2, 2: CC 277; Marc. I, 9, 9.10: CC 450 f.

⁹⁹ Herm. 4, 6: W 20, 15 ff.

¹⁰⁰ *innatum* — *fine*: von Kroymann ausgeklammert als Interpolation desjenigen Schreibers, der das folgende („hunc enim statum etc.“) nicht verstehen konnte. Kroymann bezieht „statum“ auf „summum magnum“. Wir beziehen — gestützt auf einen Vergleich mit Herm. 4, 1 (siehe S. 26, Anm. 88) — „status“ auf „aeternitas“ und sehen keinerlei Grund für Kroymanns Änderung.

¹⁰¹ Kroymann möchte u. U. lesen: *censeo vindicandum*.

¹⁰² Marc. I, 3: CC 443 f.

Einzigkeit und Einmaligkeit. Wenn Gott nicht einer und ein einziger ist, dann ist er nicht Gott.

Von hier aus können wir nun sagen, daß für Tertullian die Substanz Gottes notwendig eine konkrete, individuelle Substanz ist, einzig, einmalig und unteilbar¹⁰³.

In diesem Zusammenhang möchten wir einen weiteren Text unseres Autors anführen. Wir sehen daraus, wie sich Tertullian bei der Betrachtung der Einzigkeit Gottes den Weg zur Anerkennung einer zweiten — und dritten — Person in Gott offenhält.

„Unici dei status hanc regulam vindicat, non aliter unici nisi quia solius, non aliter solius nisi quia nihil cum illo. Sic et primus erit, quia omnia post illum; sic omnia post illum, quia omnia ab illo; sic ab illo, quia ex nihilo, ut illi quoque scripturae ratio constet: Quis cognovit sensum domini? Aut quis illi consiliarius fuit? Aut quem consultatus est? Aut viam intelligentiae et scientiae quis demonstravit¹⁰⁴ illi? Quis tradidit et retribuatur ei¹⁰⁵? Nemo utique, quia nulla vis, nulla materia, nulla natura substantiae alterius aderit“¹⁰⁶.

Gott ist ein einziger, weil er allein ist; er ist allein, weil nichts mit ihm ist. Deswegen ist er auch der Erste; denn alles ist nach ihm, weil er alles aus dem Nichts geschaffen hat. Dann wird die Heilige Schrift als Beweis angeführt: Wer ist sein Ratgeber gewesen¹⁰⁷?

Es folgt die für uns entscheidende Antwort: Niemand. Dieses „Niemand“ wird noch weiter erklärt — und in einer bestimmten Richtung eingeschränkt. Niemand, das heißt, daß keine Kraft, keine Materie, keine Natur einer anderen Substanz dabei war. Tertullian verneint also die Hilfe einer Kraft, einer Natur, einer Materie, die verschieden von der Substanz Gottes wäre (substantiae alterius)¹⁰⁸. Damit ist die Möglichkeit gegeben, daß Gott doch über eine Kraft, eine Materie oder eine Natur verfügen konnte, solange sie nicht von seiner eigenen Substanz losgelöst war. Tatsächlich entwickelt Tertullian im Anschluß an diese Feststellung seine Lehre über die zweite Person Gottes und ihren Hervorgang aus dem Vater.

¹⁰³ Vgl. S. 25.

¹⁰⁴ Waszink liest mit Rh¹: *demonstravit*.

¹⁰⁵ Is. 40, 13; Röm. 11, 35.

¹⁰⁶ Waszink liest mit Rh²: *aderat*. — Herm. 17, 1: W 33, 21 ff. — Zu diesem Text siehe A. Orbe, Elementos de teología trinitaria in: Gregorianum 39 (1958), S. 706—710.

¹⁰⁷ Vgl. Is. 40, 13; Röm. 11, 35.

¹⁰⁸ „Substantiae alterius“ bezieht sich nicht nur auf „natura“, sondern auch auf „vis“ und „materia“.

solam innatam, infectam, solam aeternam et universitatis conditricem, non nomini, sed statui, nec appellationi, sed condicioni eius summum magnum et adscribo et vindico".

Consequently two properties have to be stressed which determine the kind of existence which is peculiar to Him; the uniqueness and the eternity.

God is for Tertullian the one who possesses the fullness of being. He is the greatest and highest being. For that reason he is one and unique: "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".

Extensively Tertullian develops in his Book against Marcian the reasons for the uniqueness of God. It is clearly evident from this how much for him these properties are inseparable from the nature of God.

"Sed veritas christiana detricte pronuntiavit: deus si non unus est, non est, quia dignius credimus non esse quodcumque non ita fuerit, ut esse debeat. Deum autem ut scias unum esse debere, quaere quid sit deus, et non aliter invenies. Quantum humana condicio de deo definire potest, id definitio, quod et omnium conscientia agnoscet: deum summum esse magnum in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine - hunc enim statum aeternitati censendum, quae summum magnum deum efficiat, dum hoc est in deo ipsa - atque ita et cetera, ut sit deus summum magnum et forma et ratione et vi et potestate. Cum de isto convenit apud omnes, ... quae erit iam condicio ipsius summi magni? Nempe, ut nihil illi adaequetur, id est, ut non sit aliud summum magnum, quia, si fuerit, adaequabitur, et si adaequabitur, non erit iam summum magnum, eversa condicione, et, ut ita dixerim, lege, quae summo magno nihil sinit adaequari. Ergo unicum sit necesse est summum magnum, - quod fuerit par non habendo - ne non sit summum magnum. Ergo non aliter erit quam per quod habet esse, id est unicum omnino. Proinde deus cum summum magnum sit, recte veritas nostra pronuntiavit: deus, si non unus est, non est, non quasi dubitemus esse deum dicendo: si non unus, non est, sed quia quem confidimus esse, id eum definiamus esse, quod si non est, deus non est".

The first and most basic that can be said about the substance of God is his incomparableness and with this (29.) his Uniqueness and singularity. If God is not one and a unique one, then he is not God.

From here we can now say that for Tertullian God's substance necessarily is singular, unique and indivisible.

In this context we would like to quote another text by our author. We can see from there how Tertullian considering the uniqueness of God keeps a way open to recognise a second- and third-person in God.

"Unici dei status hanc regulam vindicat, non aliter unici nisi quia solius, non aliter solius nisi quia nihil cum illo. Sic et primus erit, quia omnia post illum; sic omnia post illum, quia omnia ab illo; sic ab illo, quia ex nihilo, ut illi quoque scripturae ratio constet: Quis cognovit sensum domini? Aut quia illi consiliarius fuit? Aut quem consultatus est? Aut viam intellegentiae et scientiae quis demonstravit illi? Quis tradidit et retribuetur ei? Nemo utique, quia nulla vis, nulla materia, nulla natura substantiae alterius aderit".

God is unique because he is alone; he is alone because there is nothing with him. Therefore he is also the first; everything comes after him because he has created everything from nothing. Then the Holy Scriptures are quoted as a proof: Who has been his adviser? It follows the answer decisive for us: Nobody. This 'nobody' is explained yet further - and is restricted in one definite direction. Nobody, that means no other power, no matter, no nature of another substance was

Die unendliche Vollkommenheit, der Besitz der Fülle des Seins widerstrebt nicht nur jeder Möglichkeit eines Vergleichs oder einer Gleichsetzung mit einem anderen Wesen, sondern duldet auch in anderer Beziehung keine Einschränkung oder Begrenzung. Gott ist darum der Ewige; er ist nicht geboren, er ist ohne Anfang und ohne Ende.

„Id ergo summum magnum, quod deo adscribimus ex substantiae lege, non ex nominis sorte, contendimus ex pari esse debere in duobus, qui ea substantia constant, qua¹⁰⁹ deus dicitur, quia in quantum dii vocantur, id est summa magna, substantiae scilicet merito innatae et aeternae ac per hoc magnae et summae, in tantum non possit summum magnum minus et deterius alio summo magno haberi“¹¹⁰.

Mit der Ewigkeit ist wesentlich auch die Unveränderlichkeit und Unteilbarkeit — welche letztere ja im übrigen in der Einfachheit der göttlichen Substanz begründet ist — Gottes gegeben. Veränderung bedeutet immer auch Ende und Anfang.

„Demutationes enim eius, inquis, dispartibilem eam (scil. materiam) ostendunt —: et hic a lineis tuis excidisti quibus circa personam dei usus es praescribes¹¹¹ deum illum¹¹² non ex semetipso fecisse, quia in partes venire non posset quis ita¹¹³ aeternus et manens in aevum ac per hoc immutabilis et indivisibilis. Si et materia eadem aeternitate censetur, neque initium habens neque finem, eadem ratione non poterit pati¹¹⁴ dispartitionem et demutationem, qua nec deus; in aeternitatis consortio posita participet cum illo¹¹⁵ necesse est et vires et leges et condiciones aeternitatis“¹¹⁶.

„Unius potestatis“

Tertullian hebt in *Adversus Praxean* hervor, daß die drei göttlichen Personen auch die gleiche Macht besitzen, daß hierin also kein Unterschied zu suchen sei: „unius substantiae et unius status et unius potestatis“¹¹⁷.

Diese Aussage mag sich besonders gegen Praxeas, den Monarchia-

¹⁰⁹ Kroymann liest: *quae*.

¹¹⁰ Marc. I, 7, 5: CC 448; vgl. Marc. I, 9, 9.10: CC 450 f.

¹¹¹ Waszink liest mit Rh¹: *praescribens*.

¹¹² Waszink liest mit Rh³: *illam*.

¹¹³ Waszink mit Rh³: *qui sit*; Rh²: *qui si*.

¹¹⁴ Susp. Rh¹ in marg.; in textum rec. Rh²; PNXVF: *pater*; L: *patet*.

¹¹⁵ Cum: NV, susp. Rh¹ in marg., in textum rec. Rh²; cum: PXLF; illo: susp. Rh¹, in textum rec. Rh²; illi: PN; illic: XVLF.

¹¹⁶ Herm. 39, 1: W 59, 9 ff.; vgl. Prax. 27, 6: CC 1199, 33 ff.

¹¹⁷ Prax. 2, 4: CC 1161, 35.

ner. richten. „Monarchiam tenemus“, sagte er bekanntlich¹¹⁸. Auch Tertullian hält die Monarchie, die für ihn „singulare et unicum imperium“ bedeutet; sie kann aber von verschiedenen Personen verwaltet werden¹¹⁹. Durch diese letztere Annahme wird die Monarchie nicht aufgelöst, — und gerade in Gott nicht, weil den drei Personen ein und dieselbe Substanz gemeinsam ist: „tam consortibus substantiae Patris“. Es handelt sich eben nicht um eine „alia dominatio suae condicionis et proprii status“¹²⁰.

Doch ist die Auseinandersetzung mit dem Monarchianer nicht der wichtigste Grund, warum Tertullian der Gleichheit in der Substanz und im „status“ auch diejenige in der Macht hinzufügt. Vielmehr gilt es ja, nach der „statischen“ Betrachtungsweise der Substanz, die sich mit dem Begriff „status“ verbindet¹²¹, auch den dynamischen Aspekt zu beachten¹²², nämlich die Vollmacht Gottes zu wirken und zu handeln.

¹¹⁸ Prax. 3, 2: CC 1161.

¹¹⁹ Prax. 3, 2: CC 1162: „Atquin nullam dico dominationem ita unius sui esse, ita singularem, ita monarchiam, ut non etiam per alias proximas personas administraretur, quas ipsa prospexerit officiales sibi.“ — E. Evans, *Against Praxeas*, S. 56, bringt folgenden Hinweis: Tertullian „may have had in mind as an illustration Severus and his colleagues, under whom the imperial power remained a unity and the Empire a unity, though three held the imperium (not as later under the successors of Theodosius, where there was theoretical unity but actual partition). He refers to that fact De Pall. 2, praesentis imperii triplex virtus ... deo tot Augustis in unam favente“. — Die Ausführungen von Evans werden in wertvoller Weise ergänzt durch Th. L. Verhoeven, *Monarchia dans Tertullien, Adversus Praxeas*, in: *Vigilae Christianae* 5 (1951), S. 43—48; der Verfasser weist besonders auf den kosmischen — und nicht nur anti-polytheistischen — Aspekt hin, den der Begriff von Philo her besitzt: „Philon comprend par ‚monarchie‘ l’unité de Dieu comme créateur et Seigneur (propriétaire), Roi, Gouverneur, Providence et Juge du Cosmos unique. tout cela à l’opposition du polythéisme“ (S. 46). Dieser historische Hintergrund ist zu beachten. „C’est ainsi seulement que nous comprenons la lutte de Tertullien, tâchant de se dégager de cet aspect cosmique, élément incompréhensible dans cette suite d’idées pour un théologien moderne. C’est ainsi également, qu’on s’explique que Tertullien est traité de polythéiste à cause de son attitude anti-monarchienne, que ses idées sur le logos sentent le subordinatianisme, que la provenance du logos est en rapports si étroits avec le plan et la genèse du cosmos“ (S. 47). — Vgl. vom gleichen Verfasser, *Studiën*, S. 61—106; ferner C. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London 1952, S. 97—99; G. Aebly, *Les missions divines*, Fribourg 1953, S. 73.

¹²⁰ Prax. 3, 5.6: CC 1162.

¹²¹ Siehe S. 26.

¹²² Man beachte die von Tertullian gebrauchte Unterscheidung: status — actus; vgl. S. 25, Anm. 82.

(29. contd...)

was there. Tertullian denies so the assistance of a power, a nature, a matter, which might be different from the substance of God (substantiae alterius). Herewith the possibility is given that God had at his disposal a power, a matter or a nature as long as it hasn't been separated from his own substance. In fact following this statement Tertullian develops his doctrine about the second person of God and his emergence from the Father.

30.

The infinite completeness, the possession of the fulness of being does not only resist any possibility of a comparison or equation to another being, but also does not tolerate any restriction or limitation in any other direction. God is eternal; he is not born, he is without beginning or end.

"Id ergo summum magnum, quod deo adscribimus ex substantiae lege, non ex nominis sorte, contendimus ex pari esse debere in duobus, qui ea substantia constant, qua deus dicitur, quia in quantum dii vocantur, id est summa magna, substantiae scilicet merito innatae et aeternae ac per hoc magnae et summae, in tantum non possit summum magnum minus et deterius alio summo magno haberi".

With the eternity is essentially also the constancy and indivisibility - the latter founded on the singularity of the divine substance - of God established. Inconstancy always means beginning and end.

"Demutationes enim eius, inquis, dispartibilem eam (scil. materiam) ostendunt - : et hic a lineis tuis excidisti quibus circa personam dei usus es praescribes deum illum non ex semetipso fecisse, quia in partes venire non posset quis ita aeternus et manens in aevum ac per hoc immutabilis et indivisibilis. Si et materia eadem aeternitate censetur, neque initium habens neque finem, eadem ratione non poterit pati dispertitionem et demutationem, qua nec deus; in aeternitatis consortio posita participet cum illo necesse est et vires et leges et condiciones aeternitatis."

"Unius potestatis".

Tertullian emphasises in Adversus Praxean that the three divine persons possess the same power so that there is no difference to be found in this: "unius substantiae et unius status et unius potestatis".

This statement might be directed especially against Praxeas, the Monarchian. (31.) "Monarchiam tenemus" he says as you know. Tertullian, too, keeps to the monarchy which means for him "singulare et unicum imperium", but it can be administered by different people. By this latter assumption the monarchy is not dissolved - and especially not in God, because the three persons have one and the same substance in common. "tam consortibus substantiae Patris". It is not a "alia dominatio suae condicionis et proprii status".

But the argument with the Monarchians is not the main reason why Tertullian adds to the identity in substance and in "status" the one in power. Rather it matters, after the "statische" (static) consideration of the substance, which is connected with the concept of "status" to consider too the dynamic aspect, namely, the authority of God to act./

Der Begriff der „potestas“ besagt im Hinblick auf Gott ein Doppelttes: zunächst einmal, daß er allein die Schöpfermacht besitzt, daß er der alleinige Urheber aller Dinge ist. Wer diese Wahrheit leugnet, der untergräbt an der wichtigsten Stelle die Lehre von der göttlichen Allmacht. Dies zu betonen, bietet dem Afrikaner sein Gegner Hermogenes Gelegenheit.

„Atquin etiam praepone illam (scil. materiam) deo et deum potius subicit materiae, cum vult eum de materia cuncta fecisse. Si enim ex illa usus est ad opera mundi, iam et materia superior invenitur, quae illi copiam operandi subministrabit¹²³, et deus subiectus materiae videtur, cuius substantiae eguit. Nemo enim non eget eo de cuius utitur; nemo non subicitur ei, de cuius eget ut possit uti: sic et nemo de alieno utendo non minor est eo de cuius utitur, et nemo qui praestat de suo uti non in hoc superior est eo cui praestat uti. . . . Grande re vera beneficium deo contulit, ut haberet hodie per quem¹²⁴ deus cognosceretur et omnipotens vocaretur, nisi quod iam non omnipotens, si non et hoc potens: ex nihilo omnia proferre“¹²⁵.

Tertullian argumentiert immer wieder aus dem Begriff des „Summum magnum“. Gott kann nicht der Höchste sein, wenn er nicht auch die Macht hat, die Dinge aus dem Nichts zu erschaffen. Bedarf er dagegen irgendeiner Materie, aus der er schafft, dann kommt ihm nicht die Fülle des Seins zu, dann ist er in einer bestimmten Rücksicht der Materie untergeordnet.

Aus dieser absoluten Schöpfermacht ergibt sich als weiterer Inhalt von „potestas“ die Herrschergewalt über alles Geschaffene. Gott ist allmächtig, das heißt, er ist Schöpfer und Herr. Das mag der folgende Text, der ebenfalls dem Werk gegen Hermogenes angehört, belegen:

„Dei nomen dicimus semper fuisse apud semetipsum et in semetipso, dominum vero non semper. Diversa enim utriusque condicio: (sed) deus¹²⁶ 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 mentio. Nam ex quo esse coeperunt in quae potestas domini ageret, ex illo per accessionem potestatis et factus et dictus est dominus“¹²⁷.

Hermogenes hatte folgendermaßen einen Beweis für die Ewigkeit der Materie versucht: Wenn Gott immer auch der Herr gewesen ist,

¹²³ Waszink und Rh: *subministravit*.

¹²⁴ Waszink: *quae*.

¹²⁵ Herm. 3,1,2: W 24, 7 ff.

¹²⁶ So P; N: *sed*; X: *sit deus*; Kroymann: *scilicet deus*; W: *siquidem deus* (fortasse?).

¹²⁷ Herm. 3,3,4: W 17, 22 ff.

so muß es doch auch immer etwas gegeben haben, dessen Herr er sein konnte. Das war die Materie. Tertullian leugnet die erste Voraussetzung, wie die angeführten Sätze zeigen. Für uns aber ist hier vor allem die Tatsache bedeutsam, daß „potestas“ die Herrschergewalt über die geschaffenen Dinge besagt.

Ist damit nun der Inhalt des Begriffes umrissen, so können wir die weitere Frage stellen, auf welche Weise die Macht auch dem Sohn und dem Heiligen Geist zukommt. Eine Lösung bietet die folgende Überlegung Tertullians:

„Ceterum qui Filium non aliunde deduco sed de substantia Patris, nihil facientem sine Patris voluntate, omnem a Patre consecutum potestatem, quomodo possum de fide destruere monarchiam quam a Patre Filio traditam in Filio servo? Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium“¹²⁸.

Demnach besitzen Sohn und Geist die göttliche Allmacht auf Grund der vom Vater empfangenen göttlichen Substanz. Durch den Sohn wurde die Welt einst geschaffen, durch ihn wird sie nun regiert¹²⁹. In der gemeinsamen Machtvollkommenheit sind Vater und Sohn — der soeben zitierte Text gibt uns das Recht, hinzuzufügen: und der Heilige Geist — verbunden; auf diese Weise sind sie allüberall gegenwärtig.

„Habes Filium in terris, habes Patrem in caelis. Non est separatio ista, sed dispositio divina. Ceterum scimus Deum etiam inter abyssos esse et ubique consistere, sed vi et potestate, Filiumque ut individuum cum ipso ubique“¹³⁰.

Die Zeichen und Wunder Christi lassen seine göttliche Macht und dadurch sein göttliches Wesen, seine Einheit mit dem Vater sichtbar werden:

„Per opera ergo erit Pater in Filio et Filius in Patre. Et ita per opera intellegimus unum esse Patrem¹³¹. Adeo totum hoc perseverabat inducere ut duo tamen crederentur in una virtute quia aliter Filius credi non posset nisi duo crederentur“¹³².

d) Die Dreiheit

„Tres autem non statu sed gradu“

Neben vielen anderen Bedeutungen, die das Wort „gradus“ im Lateinischen hat, wird es sehr häufig zur Bezeichnung einer Ab-

¹²⁸ Prax. 4,1: CC 1162.

¹²⁹ Prax. 6,3; 7,3; 12,5,6; 16,1; 17,2.

¹³⁰ Prax. 23,4: CC 1192.

¹³¹ Ursinus fügt an: *et Filium*.

¹³² Prax. 22,13: CC 1191; vgl. Prax. 24,5: CC 1194; 27,11: CC 1199 f.

The concept of "potestas" means in regard to God two things: first of all that he alone possesses creative power that he is the sole originator of all things. He who denies this truth undermines the doctrine of the divine omnipotence on the most important part. To emphasise this the African offers his opponent Hermogenes an opportunity:

"Atquin etiam praeponit illam (scil. materiam) deo et deum potius subicit materiae, cum vult eum de materia cuncta fecisse. Si enim ex illa usus est ad opera mundi, iam et materia superior invenitur, quae illi copiam operandi subministrabit, et deus subiectus materiae videtur, cuius substantiae eguit. Nemo enim non eget eo de cuius utitur; nemo non subicitur ei, de cuius eget ut possit uti; sic et nemo de alieno utendo non minor est eo de cuius utitur, et nemo qui praestat de suo uti non in hoc superior est eo cui praestat uti... Grande re vera beneficium deo contulit, ut haberet hodie per quem deus cognosceretur et omnipotens vocaretur, nisi quod iam non omnipotens, si non et hoc potens: ex nihilo omnia proferre."

Tertullian again and again argues from the concept of "summum magnum". God can't be the Highest if he has not also got the power to create things from the void. Does he, however, require any matter from which he creates than the fulness of being is not due to him and he is in certain respects subordinate to the matter. From this absolute creative power follows as a further content of "potestas" the power to govern all the created things. God is almighty means he is the creator and the Lord. The following text which also belongs to the work against Hermogenes might give proof of this:

"Dei nomen dicimus semper fuisse apud semetipsum et in semetipso, dominum vero non semper. Diversa enim utriusque condicio: (sed) 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 mentio. Nam ex quo esse coeperunt in quae potestas domini ageret, ex illo per accessionem potestatis et factus et dictus est dominus".

Hermogenes had in the following way tried to give proof of the eternity of the matter (materia). If God has always been the Lord then there must have been something of which he could have been the Lord (33.). That was the matter. Tertullian denies the first presupposition as the quoted sentences show. For us is mainly the fact important that "potestas" means the governing power over the created things.

Herewith the content of the concept is outlined, so we can pose the further question in which way the power belongs to the Son and the Holy Spirit, too? A solution offers the following reflection of Tertullian:

"Ceterum qui Filium non aliunde deduco sed de substantia Patris, nihil facientem sine Patris voluntate, omnem a Patre consecutum potestatem, quomodo possum de fide destruere monarchiam quam a Patre Filio traditam in Filio servo? Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium".

According to this Son and Spirit possess the divine omnipotence on account of divine substance received from the Father. By the Son the world once was created by Him it is now governed. In their joint authority Father and Son - the text just quoted gives us the right to add: and the Holy Spirit - are united: in this way they are present everywhere:

"Habes Filium in terris, habes Patrem in caelis. Non est separatio ista, sed dispositio divina. Ceterum scimus Deum etiam inter abyssos esse et ubique consistere, sed vi et potestate, Filiumque ut individuum cum ipso ubique".

The signs and miracles of Christ make his divine power and by this his divine nature, his unity with the Father visible:

"Per opera ergo erit Pater in Filio et Filius in Patre. Et ita per opera intellegimus unum esse Patrem. Adeo totum hoc perseverabat inducere ut due tamen crederentur in una virtute quia aliter Filius credi non posset nisi due crederentur"./

stufung, eines bestimmten Ranges gebraucht¹³³; so auch bei Tertullian.

Für ihn ist Jesus die Frucht oder die Blüte aus dem Reis Maria, die ihrerseits aus der Wurzel Jesse, dem Geschlechte Davids hervorgeht¹³⁴. Folgende gegen die Doketen gerichtete Überlegung schließt sich an:

„Negant et fructui suum florem et flori suam virgam et virgae suam radicem, quominus suam radix¹³⁵ sibi vindicet per virgam proprietatem eius, quod ex virga est, floris et fructus. Siquidem *omnis gradus generis ab ultimo ad principalem recensetur*, ut iam nunc¹³⁶ carnem Christi non tantum Mariae, sed et David per Mariam et Jesse per David sciant adhaerere“¹³⁷.

Die einzelnen Generationen sind die verschiedenen „gradus“¹³⁸; der „ultimus gradus“ ist Christus, der auf Jesse als den „gradus principalis“ zurückgeführt wird. „Gradus“ bringt also ein Ursprungsverhältnis zum Ausdruck; der „gradus principalis“ ist der Ausgangspunkt aller nachfolgenden, aus ihm hervorgehenden Stufen. In der dargelegten Bedeutung kommt das Wort auch in der Trinitätslehre zur Anwendung.

Der Afrikaner sieht die drei Personen in ihrem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis. Der Vater ist es, dem zunächst und hauptsächlich alle Macht eigen ist; von ihm wird sie dem Sohn und dem Heiligen Geist mitgeteilt, welche somit den zweiten und dritten Platz einnehmen:

„Proinde (monarchiam) illius esse *principaliter a quo communicatur in Filium . . . Quale est ut Deus divisionem et dispersionem pati videatur in Filio et in Spiritu Sancto, secundum et tertium sortitis*¹³⁹ locum, tam consortibus substantiae Patris“¹⁴⁰.

¹³³ Z. B.: Cic. Orat. 18: „Omnes honorum gradus persequi“; in Senat. 1: „in altissimo dignitatis gradu collocati sumus“.

¹³⁴ Vgl. Carne 21, 4.5: CC 911 f.

¹³⁵ So TB; Kroymann: *radix suam*; MPNFRh: *radix*.

¹³⁶ Kroymann: *iam hinc*.

¹³⁷ Carne 21, 6.7: CC 912, 35 ff. — Vgl. Is. 11, 1; Ps. 132, 11; Apg. 2, 30.

¹³⁸ Vgl. Carne 22, 2: CC 912 f.; dort heißt es zu Matth. 1, 1: „His originis fontibus genere manante cum gradatim ordo deducitur a Christi nativitate, quid aliud quam caro ipsa Abrahae et David, per singulos traducem sui faciens in virginem usque, describitur inferens Christum.“ — Ebenso Marc. I, 23, 6: CC 466. Vgl. E. Evans, *Against Praxeas*, S. 52 f.

¹³⁹ E. Evans, *Against Praxeas*, S. 199, zitiert zur Erklärung von „sortitis“ An. 8 und Res. Carn. 26 und bemerkt: „In both cases the reference is to a quality or prerogative conceded from above, not by chance or lot, but by deliberate assignment, and involving permanent possession.“

¹⁴⁰ Prax. 3, 3.5: CC 1162.

Es bedeutet keine bloße Aufzählung oder Nebeneinanderstellung, wenn Tertullian dem Sohn den zweiten und dem Heiligen Geist den dritten Platz zuweist; es ist damit eine Rangordnung ausgesprochen, wenn auch an dieser Stelle das Wort „gradus“ selbst noch nicht vorkommt. Dafür erscheint aber der Begriff „principaliter“, der uns soeben in enger Verbindung mit „gradus“ begegnet ist¹⁴¹.

Das folgende Kapitel des Buches gegen Praxeas belehrt uns nicht anders. Es heißt dort:

„Ceterum qui Filium non aliunde deduco sed de substantia Patris, nihil facientem sine Patris voluntate, omnem a Patre consecutum potestatem, quomodo possum de fide destruere monarchiam, quam a Patre Filio traditam in Filio servo? Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium“¹⁴².

Der Heilige Geist nimmt den dritten Rang („gradus“) ein, weil ihm die Monarchie vom Vater über den Sohn zukommt, weil er — wie auch der Sohn — die Macht nur in Abhängigkeit vom Vater besitzt¹⁴³. Letztlich ist der Rangunterschied im gegenseitigen Ursprungsverhältnis begründet, nach welchem der Sohn aus der Substanz des Vaters und der Heilige Geist aus dem Vater durch den Sohn hervorgeht.

Eine weitere Äußerung Tertullians bestätigt den dargelegten Sachverhalt. Nach einer ausführlichen Erklärung der Gleichnisse vom Strauch, vom Fluß und von der Sonne lesen wir als abschließende Bemerkung:

„Ita trinitas per consortes et connexos gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstreperit et oikonomiae statum protegit“¹⁴⁴.

In diesem Satz wird also zusammengefaßt, was in den Bildern gelehrt worden war. Der Sohn ist der zweite, als der Strauch aus der Wurzel, oder der Geist ist der dritte, als die Strahlenspitze des Sonnenstrahls. Mit dem Wort „gradus“ werden die einzelnen Stadien

¹⁴¹ Siehe oben S. 34; vgl. E. Evans, *Against Praxeas*, S. 199. Er übersetzt „principaliter“ wie folgt: „in the first instance and as the origin of the rest“ und schreibt weiter: „Princeps is the first of a series, not the ruler of it. Eusebius is princeps historicorum ecclesiasticorum, because he is the first of them, and Peter is princeps apostolorum for the same reason.“ Letztere Erklärung scheint nicht der Bedeutung des Wortes bei Tertullian zu entsprechen. Vgl. J. H. Wazink, *De Anima*, Amsterdam 1947, S. 265.

¹⁴² Prax. 4, 1: CC 1162.

¹⁴³ Vgl. Prax. 30, 5: CC 1204: „Hic interim acceptum a Patre munus effudit, Spiritum Sanctum, tertium nomen divinitatis et tertium gradum maiestatis . . .“

¹⁴⁴ Prax. 8, 7: CC 1168.

(33. contd...)

c) The Trinity

"Tres autem non statu sed gradu".

Beside the many meanings the word "gradus" possesses in the Latin language it is very often used to describe/

34.

describe a gradation; a special order; so, too, by Tertullian.

For him Jesus is the fruit or blossom from the branch, Mary, who on her part originated from the root of Jesse, the stock of David. The following against the 'Doketen' directed thought adjoins:

"Negant et fructui suum florem et flori suam virgam et virgae suam radicem, quominus suam radix sibi vindicet per virgam proprietatem eius, quod ex virga est, floris et fructus. Siquidem omnis gradus generis ab ultimo ad principalem recensetur, ut iam nunc carnem Christi non tantum Mariae, sed et David per Mariam et Iesse per David sciant adhaerere".

The different generations are the different 'gradus', the 'ultimus gradus' being Christ who is traced back to Jesse as the 'gradus principalis'. 'Gradus' expresses a relation to the origin: the 'gradus principalis' is the starting-point of all the succeeding from it originating stages. In this stated meaning the word is applied to the doctrine of the Trinity, too.

The African sees the three persons in their mutual interdependence. The Father is the one to whom first of all and mainly all the power belongs; from Him it passes on to the Son and the Holy Spirit, who therefor take up second and third position:

"Proinde (monarchiam) illus esse principaliter a quo communicatur in Filium... Quale est ut Deus divisionem et dispersionem pati videatur in Filio et in Spiritu Sancto, secundum et tertium sortitis locum, tam consortibus substantiae Patris".

(35.) It is not mere counting or putting beside each other, when Tertullian gives the Son the second and the Holy Spirit the third place: it expresses an order of precedence, even when on this point the word 'gradus' itself is not yet mentioned. But the word 'principaliter' appears which we just met in a near connection with 'gradus'.

The following chapter in the book against Praxeas does not teach us otherwise. It says there:

"Ceterum qui Filium non aliunde deduco sed de substantia Patris, nihil facientem sine Patris voluntate, omnem a Patre consecutum potestatem, quomodo possum de fide destruere monarchiam, quam a Patre Filio traditam in Filio servo? Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium".

The Holy Spirit takes up the third position ('gradus') because the monarchy is transmitted to him from the Father over the Son, because he - like the Son - possesses power only in dependence from the Father. Finally the difference in the order of precedence is founded in the mutual relation of origin, in which the Son comes out of the substance of the Father and the Holy Spirit from the Father through the Son. A further utterance of Tertullian testifies these circumstances set forth. After a thorough explanation of the parables of the shrub, the river and the sun we read the concluding remark:

"Ita trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstrepat et oikonomiae statum protegit".

— Wurzel, Strauch, Frucht; Quelle, Fluß, Kanal; Sonne, Strahl, Strahlenspitze — bezeichnet, die einander folgen, indem sie auseinander hervorgehen¹⁴⁵. Die verschiedenen „Grade“ sind ineinander verwoben und miteinander verbunden; die Reihenfolge ihres Ranges wird durch den Ursprung des einen aus dem anderen bestimmt¹⁴⁶.

In der Dreifaltigkeit sind Vater, Sohn und Geist drei voneinander zu Unterscheidende: *non statu sed gradu*¹⁴⁷. Gemeinsam ist ihnen die Substanz, gemeinsam sind ihnen die notwendigen Eigenschaften derselben: Einheit und Ewigkeit. Wir stoßen allerdings hier auf eine Schwierigkeit. Von der Person des Sohnes — und auch von der des Heiligen Geistes — gilt nicht, was vom Vater ausgesagt werden muß: der Sohn ist nicht ewig, nicht ungeboren:

„Agnoscat ergo Hermogenes idcirco etiam *sophiam dei natam et conditam praedicari, ne quid innatum et inconditum praeter solum deum crederemus. Si enim intra dominum quod ex ipso et in ipso fuit sine initio non fuit, sophia scilicet ipsius, exinde nata et condita ex quo in sensu dei ad opera mundi disponenda coepit agitari, multo magis non capit sine initio quicquam fuisse quod extra dominum fuerit*“¹⁴⁸.

Die Sophia¹⁴⁹ wurde also geboren; aber das nicht allein: sie ist nicht von Ewigkeit her gezeugt, sondern im Hinblick auf die Zeit, in Hinordnung auf die Schöpfung, auf Grund eines freien Willensentschlusses Gottes. Diese Lehre vertritt Tertullian nicht etwa nur gegenüber Hermogenes, im Gegensatz zu dessen ewiger Materie. Wir finden den gleichen Gedanken auch in dem Werk gegen Praxeas:

„Hoc ut firmum non sit, alia me argumenta deducunt ab ipsa Dei dispositione qua fuit ante mundi constitutionem ad usque Filii generationem. *Ante omnia enim Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem quia nihil aliud extrinsecus praeter illum . . . Ideoque iam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud Deum fuisse, cum magis rationem competat antiquiorem haberi, quia non*¹⁵⁰ *sermonalis a principio sed rationalis Deus etiam ante principium . . . Nam etsi Deus nondum sermonem suum miserat . . .*“¹⁵¹.

¹⁴⁵ Vgl. Carne 21, 4 ff.: CC 911 f.; siehe S. 34.

¹⁴⁶ Vgl. Prax. 29, 6: CC 1203: „Nam et fluvius, si aliqua turbulentia contaminatur, quamquam una substantia de fonte decurrat nec secernatur a fonte, tamen fluvii iniuria non pertinebit ad fontem.“ — Es mag ein Hinweis dafür sein, welches Vorstellungsbild dem Autor bei dem oben besprochenen Satz vor-schwebte.

¹⁴⁷ Prax. 2, 4; vgl. Apol. 21, 13.

¹⁴⁸ Herm. 18, 2: W 35, 7 ff.

¹⁴⁹ Sophia nata et condita, personalis, immanens, id est nondum prolata. — Vgl. A. Orbe, Elementos de teología trinitaria, in: Gregorianum 39 (1958), S. 706 ff.

¹⁵⁰ Evans klammert „non“ aus (Against Praxeas, S. 213).

¹⁵¹ Prax. 5, 1—4: CC 1163 f.

Der Sohn ist also einmal nicht gewesen. Der Vater war ursprünglich allein; sich frei zur Gründung der Welt entschließend, zeugte er den Sohn, durch den er alles schaffen wollte¹⁵².

Wie verträgt sich das nun mit dem, was weiter oben gesagt wurde? Die drei Personen sind „*unius status*“; dazu gehört auch die Ewigkeit als Existenzweise der göttlichen Substanz¹⁵³. Tertullian würde auf den Einwand antworten können, daß die Substanz selbstverständlich ewig ist, nicht jedoch die durch eine „*prolatio*“ gezeugte Person. Insofern Sohn und Geist die göttliche Substanz eignen, haben sie teil an der Ewigkeit¹⁵⁴. Unter dieser Rücksicht kann er sagen, — und er tut es auch —, daß Christus nicht geboren ist¹⁵⁵.

Wir sehen bereits deutlich, daß es Tertullian nicht gelungen ist, ohne Fehldeutungen das Geheimnis des dreifaltigen Gottes zu erklären. Gerade die Betrachtung über den Unterschied der Personen im Rang (*gradus*) zeigt, daß die Gleichheit der Personen nicht gewahrt wird.

¹⁵² Dazu vergleiche man, wie Praxeas widerlegt wird, wenn er einwirft, daß bei Gott doch alles möglich sei, er also auch sich selber Sohn werden könne: „Plane nihil Deo difficile, sed si tam abrupte in praesumptionibus nostris hac sententia utamur, quidvis de Deo fingere poterimus, quasi fecerit quia facere potuerit. Non autem, quia omnia potest facere, ideoque credendum est illum fecisse etiam quod non fecerit sed an fecerit requirendum . . . Hac ratione erit aliquid et difficile Deo, id scilicet, quodcumque non fecerit, non quia non potuerit sed quia noluerit. Dei enim posse velle est et non posse nolle. Quod autem voluit, et potuit et ostendit. Ergo quia si voluit semetipsum sibi Filium facere, potuit et quia si potuit, fecit tunc probabis illum et potuisse et voluisse, si probaveris illum fecisse . . . Perro qui eundem Patrem dicis et Filium, eundem et protulisse ex semetipso facis et prodissis. Quod Deus etsi potuit fecisse, non tamen fecit“ (Prax. 10, 8—11, 1: CC 1170). Man sieht daraus, daß Tertullian wenig über metaphysische Notwendigkeit in Gott nachgedacht hat. Was Gott will, das kann er. Wenn man daher wissen will, was er wollte und konnte und tatsächlich getan hat, so muß man die Schrift befragen. Anderer Meinung ist A. Quacquarelli, L'antimonarchianesimo di Tertulliano nell'Adversus Praxean, in: Rassegna di Scienze Filosofiche III, 2 (August 1950), S. 17 f. — E. Evans, Against Praxeas, S. 211, interpretiert Tertullian nicht richtig, wenn er schreibt: „Tertullian does not really think that the father ever existed without the son: as he says almost immediately, ceterum ne tunc quidem solus.“ Letztere Bemerkung ist auf die „ratio“ (*sophia essentialis*) zu beziehen. Siehe A. Orbe, a.a.O.

¹⁵³ Siehe oben S. 30.

¹⁵⁴ Einige Unterscheidungen, die Tertullian anbringt, weisen in diese Richtung: „Suo iure Deus qua sermo Dei omnipotentis“ (Prax. 17, 3: CC 1182; hinter „deus“ fügt Rh³ ein: *omnipotens*). — „Sed hactenus Deus, qua et ipsius Dei substantia“ (Prax. 26, 6: CC 1197). — Vgl. Prax. 29, 6: CC 1203, 32 ff.

¹⁵⁵ Siehe Carne 5, 6: CC 881; zitiert S. 68.

(35. contd....)

In this sentence everything is summed up that had been taught in the pictures. The Son is the second as the shrub from the root or the Holy Spirit is the third as the point of the ray in the sunray. With the word 'gradus' the different stages are described/

36.

described - root, shrub, fruit, spring, river, canal, sun, ray, point of the ray - which follow each other by emerging from each other. The different 'Grade' (stages) are interwoven and connected to each other; their order of precedence is determined by the origin from one out of the other.

In the Trinity, Father, Son and Holy Spirit are three to be differentiated from each other: Non statu sed gradu. In common is the substance to them, in common to the necessary properties of it (the substance): unity and eternity. We encounter, however, one difficulty here. Of the person of the Son - and the Holy Spirit, too - is not valid what must be said from the Father: the Son is not eternal, not unborn.

"Agnoscat ergo Hermogenes idcirco etiam sophiam dei natam et conditam praedicari, ne quid innatum et inconditum praeter solum deum crederemus. Si enim intra dominum quod ex ipso et in ipso fuit sine initio non fuit, sophia scilicet ipsius, exinde nata et condita ex quo in sensu dei ad opera mundi disponenda coepit agitari, multo magis non capit sine initio quicquam fuisse quod extra dominum fuerit".

The 'sophia' has so been born, but that is not all; he is not created from eternity but with regard to the time, in order toward the creation, on account of a free will decision of God. This doctrine Tertullian does not only advocate against Hermogenes, in contrast to his (Hermogenes) eternal matter (Materie). We find the same thought, too, in the work against Praxeas:

"Hoc ut firmum non sit, alia me argumenta deducunt ab ipsa Dei dispositione qua fuit ante mundi constitutionem ad usque Filii generationem. Ante omnia enim Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem quia nihil aliud extrinsecus praeter illum... Ideoque iam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud Deum fuisse, cum magis rationem competat antiquiorem haberi, quia non sermonalis a principio sed rationalis Deus etiam ante principium... Nam etsi Deus nondum sermonem suum miserat...."

(37.)

There was a time when the Son had not been. The Father was originally alone; deciding freely to found the world, he procreated the Son through whom he wanted to create everything.

How does all this agree with what has been said further above? The three persons are 'unius status'; to this also belongs the eternity as the nature of existence of the divine substance. Tertullian would reply to this objection that the substance certainly is eternal, but not a person, procreated by 'prolatio'. Inasmuch as Son and Spirit own the divine substance they share the eternity. In this respect he can say that Christ hasn't been born. We can already see clearly that Tertullian didn't succeed to explain the secret of the threefold God without misinterpretation. Especially the consideration about the three persons in rank shows that the equality of the persons hasn't been kept.

„Nec substantia sed forma, nec postestate sed specie“

Die äußere Form, die Gestalt einer Substanz oder — was gleichbedeutend ist — eines Körpers wird von Tertullian mit „forma“ bezeichnet. Das mögen folgende Beispiele erläutern.

In dem Buch über die Seele stellt Tertullian dar, inwiefern er die Seele für körperlich hält. Er weist ihr nicht nur eine Gestalt in übertragenem Sinne zu, sondern als körperliche Form, was ja mit seiner Auffassung über die Substanz¹⁵⁶ in vollem Einklang steht.

„... tamquam alio eam modo effigians intellectualibus formis, pulchram iustitia et disciplinis philosophiae, deformem vero contrariis artibus. Sed nos corporales quoque illi inscribimus lineas...“¹⁵⁷.

Diese seine Ansicht weiß er durch die Erzählung der Vision einer montanistischen Prophetin zu unterbauen. Sie sah die Geistseele in ihrer Körperlichkeit, und ihre Form war ganz und gar die der menschlichen Gestalt:

„osteusa est mihi anima corporaliter, et spiritus videbatur, sed non inanis et vacuae qualitatibus, immo quae etiam teneri repromitteret, tenera et lucida et aërii coloris, et forma per omnia humana“¹⁵⁸.

Es folgt eine geradezu groteske Beschreibung der Beseelung des Menschen bei seiner Erschaffung. Gott hauchte ihm den Lebensodem ein, der sich als äußerst feine und subtile Substanz durch den ganzen Körper verteilte, sich verdichtete und sich in dieser durch den Körper gegebenen Form verfestigte¹⁵⁹.

Die gleiche Auffassung von „forma“ als äußerer Gestalt findet sich auch in dem Werk gegen Hermogenes wieder:

„Alloquin vanum, si eius rei cuius nullam praemiserat mentionem, id est materiae, ne ipsam quidem nomen, subito formam et habitum promulgavit. Ante enarrat qualis esset antequam an esset. Ostendit figuram deformati¹⁶⁰, nomen abscondit“¹⁶¹.

¹⁵⁶ Siehe S. 20—25.

¹⁵⁷ An. 9, 2, 3: CC 792.

¹⁵⁸ An. 9, 4: CC 792 f.

¹⁵⁹ An. 9, 7: CC 793: „... 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.“

¹⁶⁰ (an) esset. Ostendit: so lesen alle Codices mit Ausnahme des Napolitanus. — *deformati*: alle Codices. —

Wir sehen keinen Grund für eine Änderung dieser Lesart, obgleich eine große Zahl von Herausgebern eine solche vorschlägt; *an esset ostendit*: so Iunius, van der Vliet, Kroymann, Löfstedt und Waszink; — *deformat*: Iunius; *deformavit*: Kroymann.

¹⁶¹ Herm. 26, 1: W 44, 11 ff.

„Forma“ und „figura“ sind hier in gleicher Bedeutung verwendet; es ist dies ein deutlicher Verweis darauf, daß „forma“ die äußere Gestalt bedeutet.

Schon aus seiner Beschreibung der Gestalt der Seele ging hervor, daß „forma“ bei Tertullian nicht ein Phantasiegebilde bezeichnet. Einen weiteren Beweis finden wir in *Adversus Hermogenem* vor, wo unser Autor zwischen „forma“, die von der Substanz nicht zu trennen ist, und dem „habitus“ der Substanz, das heißt ihren Akzidentien, unterscheidet¹⁶².

Wie jeder Körper eine Gestalt hat, so hat auch Gott eine Form, die den Unsichtbaren sich selbst sichtbar macht:

„Vacua et inanis res est sermo Dei, qui Filius dictus est? Qui ipse Deus cognominatus est? „Et sermo erat apud Deum, et Deus erat sermo“¹⁶³. Scriptum est: „Non sumes nomen Dei in vanum“¹⁶⁴. Hic certe est, qui „in effigie Dei constitutus, non rapinam existimavit esse se aequalem Deo“¹⁶⁵. In qua effigie Dei? Utique in aliqua, non tamen in nulla. Quis enim negavit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Sed et si invisibilia illa quaecumque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam, per quae soli Deo visibilia sunt, quanto magis quod ex ipsius substantia emissum est, sine substantia non erit?“¹⁶⁶.

¹⁶² Herm. 36, 3—5: W 55, 20 ff.: „Qui enim tibi concedit motum in secundam partem substantiae deputeret, cum substantiva res non sit, quia nec corporalis sed accidens... Omnia denique moventur aut ut a semetipsis, ut animalia, aut ab aliis, ut inanimata; tamen nec hominem nec lapidem et corporalem et incorporealem dicemus, quia et corpus habeat et motum, sed unam omnibus formam solius corporalitatis, quae substantiae res est... Quo ergo facit portionem materiae in motum disponere, qui non ad substantiam pertinet, sed ad substantiae habitum.“ — Siehe S. 24, Anm. 75. — Vgl. Herm. 26, 1.

¹⁶³ Joh. 1, 1.

¹⁶⁴ Exod. 20, 7.

¹⁶⁵ Vgl. Phil. 2, 6.

¹⁶⁶ Prae. 7, 8, 9: CC 1166 f. — „Effigies“ ist gleichbedeutend mit „forma“; das geht aus einem Vergleich von An. 9, 4 (CC 793): „et forma per omnia humana“ mit An. 9, 7: „sic et effigiem... non aliam animae humanae deputandam praeter humanam“ hervor. —

Tertullian kommentiert hier den Schrifttext Phil. 2, 6. „ἐν μορφῇ“ übersetzt er mit „in effigie Dei“; anders die Vulgata: „in forma Dei“. — Dazu vergleiche man auch Marc. V, 20, 3 f. (CC 724), wo Tertullian das gleiche Schriftwort bespricht und nachweist, daß die Gestalt des Menschen in Christus kein Phantasiegebilde, sondern ebenso substantielle Wirklichkeit ist wie seine Gottesgestalt: „quasi non et figura et similitudo et effigies substantiae quoque accedant. Bene autem, quod et alibi Christum imaginem Dei invisibilis appellat. Numquid ergo et hic, qua in effigie eum Dei collocat, aeque non erit deus Christus vere, si nec homo vere fuit in effigie hominis constitutus? Utrobique enim veritas necesse habebit excludi, si effigies, et similitudo et figura phantasmati vindicabuntur. Quodsi in effigie et in imagine, qua filius patris, vere deus, praedudicatum est, etiam in

The external form, the shape of a substance or - which means the same thing - of a body, is defined for Tertullian by forma. The following examples illustrate this.

In the book on the soul, Tertullian shows to what extent he considers the soul as corporeal. He ascribes a shape to it, not only in a figurative sense, but as a physical form, which of course, is completely in accord with his view of substance. (Latin).

He is able to support this view of his by describing the vision of a Montanist prophetess. She saw the spirit-soul in its corporeality, and its form was exactly that of the human figure.

(Latin)

There follows a quite grotesque description of the provision of a soul to man at his creation. God breathed the breath of life into him and it spread as an extremely fine and subtle substance throughout the whole body, solidified and settled into this shape determined by the body.

The same view of forma as outward stature is also found in the work against Hermogenes.

(Latin)

Forma and figura are used here with the same meaning; this is a clear indication that forma means the external shape.

Even from his description of the shape of the soul, it is clear that for Tertullian forma does not denote a creation of the imagination. We find a further proof in Adversus Hermogenem, where our author distinguishes between forma that cannot be separated from the substance, and the habitus of substance, that is its accidentals.

Just as every body has a shape, so God too has a form that makes itself visible to the invisible. /

Wir brauchen nicht auf die Frage einzugehen, wie weit sich Tertullian die „forma“ Gottes körperlich vorgestellt hat¹⁶⁷. Wichtiger ist uns an diesem Text, daß er deutlich auf den Zusammenhang zwischen „forma“ und Erkennbarkeit hinweist. Zwar ist der Grund der Sichtbarkeit¹⁶⁸ nicht allein die Form, sondern auch der Körper; aber es liegt auf der Hand, daß die „forma“ das eigentliche Erkennbare der Substanz, die Substanz unter der Rücksicht der Erkennbarkeit, darstellt¹⁶⁹.

Wenn es auch nur eine göttliche Substanz gibt, so ist doch ein Unterschied der Formen möglich: „Tres autem non . . . substantia sed forma.“ Wie soll man das nun verstehen?

Ein Vergleich mit dem Sonnengleichnis hilft uns weiter: „Sol et radius duae formae sunt, sed cohaerentes“¹⁷⁰. Hier ist mindestens das Vorstellungsbild gegeben, das Tertullian mit seinem Reden von den verschiedenen Formen in Gott verband. Der Umstand, daß an anderer Stelle Sonne und Strahl „duae species unius et indivisae substantiae“ genannt werden¹⁷¹, legt es jedoch nahe, zunächst noch diesen mit „forma“ nahe verwandten Begriff zu klären.

Der allgemeinen Bedeutung des Wortes nach besagt „species“ das, was an einer Sache als Äußeres erscheint, was man mit Augen sieht, das Aussehen. Es bezeichnet weiterhin die Art zum Unterschied von der Gattung (genus); in dieser Bedeutung wird es auch bei Ter-

effigie et imagine hominis, qua filius hominis, vere hominem inventum.“ — Vgl. H. Rönsch, Das Neue Testament Tertullians, S. 486 f. — Die Behauptung von E. Evans, Against Praxeas, S. 234, daß effigies außer im Zusammenhang mit der Erklärung von Phil. 2, 6 — außer den erwähnten Stellen noch Res. 6, 4: CC 928 — bei Tertullian Schein im Gegensatz zur Wirklichkeit bedeutet, ist mit Hinweis auf An. 9 (siehe oben) hinfällig. Die als Beispiel zitierte Stelle An. 53, 3 (CC 860) ist leicht von An. 9 her zu erklären.

¹⁶⁷ Daß er es tat, unterliegt keinem Zweifel. „Forma“ hat also nicht die abstrakte Bedeutung von „forma substantialis“. — Vgl. Th. L. Verhoeven, Studien, S. 154; V. Naumann, Das Problem des Bösen in Tertullians zweitem Buch gegen Marcion, in: ZkTh 58 (1934), S. 344, Anm. 23.

¹⁶⁸ Sichtbarkeit ist hier wie im Folgenden in einem weiteren Sinn, gleichbedeutend mit Erkennbarkeit zu verstehen; vgl. Prax. 24, 8: CC 1195: „ea utique opera, per quae Pater in Filio non visu, sed sensu videbatur“.

¹⁶⁹ Vgl. Herm. 30, 3: W 43, 24 ff.: „Ceterum aut habebat in se species istas materia de quarum vocabulis intellegendas esse, tenebras dico et abyssum et spiritum et aquas, aut non habebat; si enim habebat, quomodo inducitur non habens formas? si non habebat agnoscitur?“ — Trotz der vielen textlichen Schwierigkeiten ist auch hier ersichtlich, daß die „forma“ einen Gegenstand sichtbar macht.

¹⁷⁰ Prax. 8, 6: CC 1163.

¹⁷¹ Prax. 13, 10: CC 1176.

tullian angewandt¹⁷². Im Zusammenhang mit der Trinitätslehre ist jedoch erstere Bedeutung vorherrschend. So schreibt unser Autor in einem bereits erwähnten Text:

„Nam, ut primum Deus voluit ea quae cum sophia et ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem, habentem in se individuas suas, rationem et sophiam, ut per ipsum fierent universa per quem erant cogitata atque disposita, immo et facta iam quantum in Dei sensu. Hoc enim eis deerat ut coram quoque in suis speciebus atque substantiis cognoscerentur et tenerentur“¹⁷³.

Die Dinge waren bereits gedacht, ja in Gott sogar geschaffen. Es fehlte ihnen noch die Greifbarkeit einer Substanz und die Erkennbarkeit durch die „species“. Auf den Parallelismus zwischen „speciebus“ und „cognoscerentur“ sowie zwischen „substantiis“ und „tenerentur“ wurde schon hingewiesen¹⁷⁴. Die „species“ ist also das Erkennbare, das Sichtbare am Objekt. Darum kann es im gleichen Werk gegen Praxeas heißen:

„Tunc igitur etiam ipse sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem cum dicit Deus: Fiat lux“¹⁷⁵.

„Species“ und „ornatus“ werden als „sonus“ und „vox“ erklärt. Indem Gott das Wort spricht, wird der Sermo als zweite „species“ oder „forma“ konstituiert. Das Wort, der Sermo ist erkennbar, wenn es ertönt; das Wort „erscheint“ im Klang¹⁷⁶.

Kehren wir nun zu dem Sonnengleichnis zurück. Sonne und Strahl sind zwei „formae“ oder zwei „species“, zwei verschiedene Gestaltungen oder Erscheinungsweisen der gleichen Substanz¹⁷⁷. Das

¹⁷² Vgl. An. 10, 9: CC 796; Carne 13, 6: CC 898, 40 ff. Hier sind allerdings „genus“ und „species“ gleichbedeutend. — Vgl. Bapt. 4, 2: CC 280, 13 ff.: „Non utique ipsis, si non ex ea parte ipsis qua genus quidem unum, species vero complures; quod autem generi adtributum est etiam in species redundat.“

¹⁷³ Prax. 6, 3: CC 1165.

¹⁷⁴ Siehe S. 21.

¹⁷⁵ Prax. 7, 1: CC 1165. — Dazu vergleiche man Th. L. Verhoeven, Studien, S. 184, wo der Verfasser über „species“ schreibt: „Het woord geeft blijkbaar aan: de individuele gestalte in haar uiterlijke waarneembaarheid (-spicere).“

¹⁷⁶ Vgl. Prax. 12, 5: CC 1173. — Nicht anders ist „species“ an bestimmten Stellen des Werkes gegen Hermogenes gebraucht, z. B. Herm. 30, 3: W 43, 21 ff.: „Uniforme etenim quod informe est, informe autem quod ex varietate confusum est: unam habet necesse est speciem quod non habet speciem, dum ex multis unam habet speciem.“ — Vgl. auch Marc. III, 7, 5; III, 17; IV, 22, 15.

¹⁷⁷ Zwischen „forma“ und „species“ ist der Bedeutungsunterschied nicht allzu groß. In Anspielung auf Is. 53, 2—3 werden beide Worte im eben dargelegten Sinn gebraucht: „qui (scil. Christus) nec formam habuit nec speciem, sed forma eius ignobilis . . .“ (Carne 15, 5: CC 962, 35 f.).

We do not need to go into the question of how far Tertullian thought of the form of God as corporeal. More important to us in this text is that he clearly indicates the connection between forma and perceptibility.

Certainly the reason for visibility is not the form alone, but also the body; but it is clear that the forma represents that part of substance that is truly perceptible, the substance in regard to its perceptibility.

Even if there is only one divine substance, yet a distinction of forms is possible. "Tres autem non..substantia sed forma". How then are we to understand this?

A comparison with the sun metaphor helps us. (Latin). Here at least is the imaginative image that Tertullian linked with his speaking of the various forms in God. The circumstance that another passage, sun and ray are called "duae species unius et indivisae substantiae", suggests that we should first explain this concept that is closely related to forma.

According to the general meaning of the word, species means what appears as the externals of a thing, what one sees with one's eyes, its appearance. It further denotes the manner of distinction from its genus; it is used too by Tertullian in this sense. In connection with the doctrine of the trinity, the first meaning is predominant. Thus our author writes, in one of the texts already mentioned:

(Latin)

Things were already thought out, indeed even created in God. What was still missing was the tangibility of a substance, and perceptibility through species. We have already indicated the parallelism between speciebus and cognoscerentur as well as between substantiis and tenerentur. The species then is the perceptible, the visible quality of an object. Therefore in the same work against Praxeas he can say: (Latin).

Species and ornatus are explained as sonus and vox. While God speaks the word, the sermo is constituted as the second species or forma. The word, the sermo, is perceptible when it sounds out; the word appears in the sound.

Let us return now to the sun simile. Sun and ray are two formae, or two species, two different aspects or modes of appearance of the same substance./

äußert sich darin, daß der Vater unsichtbar, der Sohn dagegen sichtbar ist. „Kein Mensch sieht mich und bleibt am Leben“, so lauten die Worte des Vaters¹⁷⁸. Trotzdem haben Menschen Gott geschaut, allerdings nicht den Vater, sondern den Sohn, der auch vor seiner Menschwerdung bereits sichtbar war¹⁷⁹. Am Gleichnis der Sonne erklärt Tertullian, warum dies so sein muß¹⁸⁰. Die Fülle der Herrlichkeit des Vaters ist dem geistigen Sehvermögen unerträglich, wie dem Auge der volle Glanz der Sonne. Den Sohn jedoch kann man schauen „pro modulo derivationis“ wie den Strahl „pro temperatura portionis“. Tatsächlich liegen hier zwei verschiedene Erscheinungsformen (species, formae) der gleichen Substanz vor: die Sonne in ihrer Lichtfülle und der Strahl, der als von ihr nicht loszutrennender Teil aus der Sonne hervorgeht.

Es gibt noch einen tieferen Grund für die Unsichtbarkeit des Vaters:

„Ceterum Pater non habens initium, ut a nullo prolatus, ut innatus, non potest videri.
Qui solus fuit semper, ordinem habere non potuit“¹⁸¹.

Der Vater ist unsichtbar, weil er keinen Anfang kennt, da er nicht hervorgebracht oder geboren wurde. Er ist allein; er ist absolut, transzendent, ohne Hinordnung auf ein anderes Wesen. Der Sohn dagegen hat einen Anfang, er ist vom Vater hervorgebracht und gezeugt. Darum ist er sichtbar. Er ist ganz auf die Schöpfung hingeeordnet. Alle Begegnung Gottes mit seiner Schöpfung vollzieht sich durch den Sohn.

„Si haec ita sunt, constat eum semper visum ab initio qui visus fuerit in fine et eum nec in fine visum qui nec ab initio fuit visus et ita duos esse, visum et invisum. Filius ergo visus est semper et Filius conversatus est semper et Filius operatus est semper ex auctoritate Patris et voluntate quia Filius nihil a

¹⁷⁸ Ex. 33, 20.

¹⁷⁹ Prax. 14, 6: CC 1177. — Zur Sichtbarkeit des Sohnes vergleiche man K. Adam, Die Lehre vom Heiligen Geiste bei Hermas und Tertullian, in: ThQ (1906), S. 54 f. — G. A e b y, Les missions divines, Fribourg 1958, S. 68—75.

¹⁸⁰ Prax. 14, 3: CC 1176; zitiert S. 19. — Th. L. Verhoeven, Studiën, S. 196, weist darauf hin, daß der gleiche Gedanke bei Philo ausgesprochen wird. Die Menschen können Gott selbst nicht sehen, wohl aber den Logos. So kann man auch nicht in die Sonne blicken, wohl aber ihre Strahlen wahrnehmen (De Somn. I, 239). Weiter bemerkt Verhoeven: „De vergelijking was aan Tertullianus als Stoïcijn ongetwijfeld reeds vóór zijn bekering bekend. Men zie Seneca ad Luc. Ep. 41, 5: (sol) maiore sui parte illic est unde descendit (denk aan „portio“ bij Tert.)“

¹⁸¹ Prax. 19, 6: CC 1185. — Vgl. A. Orbe, Est. Val. I, S. 416 f.

semetipso potest facere, nisi viderit Patrem facientem“¹⁸² in sensu scilicet facientem. Pater enim sensu agit, Filius vero qui¹⁸³ in Patris sensu est videns perficit. Sic omnia per Filium facta sunt et sine illo factum est nihil. Nec putes sola opera mundi per Filium facta, sed et quae a Deo exinde gesta sunt. Pater enim diligit Filium et omnia tradidit in sinu eius¹⁸⁴, utique a primordio diligit et a primordio tradidit, ex quo a primordio sermo erat apud Deum et Deus erat sermo¹⁸⁵. „Cui data est omnis potestas“ a Patre in caelis et in terra¹⁸⁶. „Non indicat Pater quancquam, sed omne iudicium tradidit Filio“¹⁸⁷, a primordio tamen¹⁸⁸.

„Hinc igitur apparet error illorum. Ignorantes enim a primordio omnem ordinem divinae dispositionis per Filium decucurrisse, ipsum credunt Patrem et visum et congressum et operatum et sitim et esuriam passum — adversus prophetam dicentem: „Deus aeternus non sitiet nec esuriet omnino“¹⁸⁹ quanto magis nec morietur nec sepelietur? — et ita unum Deum, id est Patrem, semper egisse quae per Filium gesta sunt“¹⁹⁰.

Der Sohn ist also der Mittler, nicht nur als Gottmensch, sondern auch und gerade als Sohn. Der Vater bleibt in seiner absoluten Transzendenz: „sensu agit“. Der Sohn verwirklicht die Gedanken und Pläne des Vaters in Bezug auf die Welt. Der Vater besitzt alle Gewalt; er übergibt sie dem Sohn, damit er sie ausübe. Hier liegt letzten Endes der Unterschied der beiden „formae“ der Substanz und der beiden „species“ der Allmacht.

„Personae, non substantiae nomine“

Die bisher besprochenen Gruppen von Begriffen „status“ und „gradus“, „substantia“ und „forma“, „potestas“ und „species“ erscheinen dem heutigen theologischen Denken fremd. Die uns allen geläufige Formel, in der wir kurz die Lehre über den dreifaltigen Gott zusammenfassen, lautet: „una substantia — tres personae“. Wörtlich findet sie sich noch nicht bei Tertullian. Doch brauchte es keine lange Entwicklung mehr, um zu ihr zu kommen. Tertullian hätte sie ohne weiteres selbst schon anwenden können.

Daß er die Einheit der Substanz hervorhebt, ist bereits gesagt; ebenso, daß er die Begriffe Substanz und Person einander gegenüber-

¹⁸² Joh. 5, 19.

¹⁸³ Ursinus und Evans lesen statt *qui*: *quod*.

¹⁸⁴ Joh. 3, 35. — Pamelius liest „manu“; an den anderen Stellen, wo dasselbe Schriftwort zitiert wird, steht ebenfalls „manu“ (vgl. Prax. 16, 9 und 21, 7).

¹⁸⁵ Joh. 1, 1.

¹⁸⁶ Matth. 23, 13.

¹⁸⁷ Joh. 5, 22.

¹⁸⁸ Prax. 15, 9—16, 2: CC 1180 f.

¹⁸⁹ Is. 40, 28.

¹⁹⁰ Prax. 16, 7: CC 1182; vgl. Marc. V, 19, 3: CC 721.

This is expressed in the fact that the Father is invisible but the Son is visible. "There shall no man see me, and live" are the words of the Father. Nevertheless, men have seen God, admittedly not the Father, but the Son, who was already visible before he became man. From the simile of the Sun, Tertullian explains why this must be so. The fullness of splendour of the Father is more than can be borne by the spiritual power of sight, just as the full brightness of the sun to the eye. Yet one can look at the sun 'pro modulo derivationes' like the ray 'pro temperatura portinis'. In fact, we have here two different aspects (species, forma) of the same substance: the sun in its fullness of light and the ray that proceeds from the sun, as an inseparable part of it.

There is an even deeper reason for the invisibility of the Father: (Latin). The Father is invisible because he knows no beginning, because he was not brought forth or born. He is alone; he is absolute, transcendent, without subordination to any other being. The Son on the other hand has a beginning, he was brought forth from the Father and created. Therefore he is visible. He is completely subordinated to creation. Any encounter between God and his creation takes place via the Son.

(Latin).

Thus the Son is the mediator, not only as God made man, but also and particularly as Son. The Father remains in his absolute transcendence: sensu agit. The Son brings to realisation the ideas and plans of the Father in regard to the world. The Father possesses all power; he hands it over to the Son so that he can exercise it. Here finally lies the distinction between the two of the substance and the two species of omnipotence.

"Personae, non substantiae nomine".

The groups of terms discussed up to now (status and gradus, substantia and forma, potestas and species) appear alien to theological thinking of today. The formula familiar to us all, by which we briefly express the doctrine of the Trinity, runs "una substantia - tres personae". It is not found word for word in Tertullian. But it would not have required a great deal of development for him to have arrived at it. Tertullian would have been able to use it himself without any difficulty.

We have already said that he emphasises the unity of the substance; also that he contrasts the concepts substance and person: /

stellt: „alium autem quomodo accipere debeas iam professus sum, personae, non substantiae nomine“¹⁹¹. Darüber hinaus werden Vater, Sohn und Geist Personen genannt¹⁹². Der Vater ist die erste Person¹⁹³, der Sohn ist die zweite Person¹⁹⁴ und der Heilige Geist die dritte¹⁹⁵. Wie nahe tatsächlich besagte Formel schon lag, zeigt folgender Satz: „Ceterum ubique teneo unam substantiam in tribus cohaerentibus“¹⁹⁶. Unmittelbar vorher sind Substanz und Person als Grund der Einheit beziehungsweise der Verschiedenheit voneinander abgehoben worden¹⁹⁷, so daß bei „cohaerentibus“ fast „personis“ mitverstanden werden muß¹⁹⁸.

Wir wenden uns nun der Frage nach dem Inhalt des Begriffes „persona“ bei Tertullian zu¹⁹⁹. Die Bedeutungen „Maske“²⁰⁰ und „Ant-

¹⁹¹ Prax. 12, 6: CC 1173.

¹⁹² Prax. 11, 10; 26, 9; 31, 2.

¹⁹³ Prax. 18, 2.

¹⁹⁴ Prax. 6, 1; 12, 3.

¹⁹⁵ Prax. 12, 3; vgl. Prax. 30, 5; 11, 7.

¹⁹⁶ Prax. 12, 7.

¹⁹⁷ Prax. 12, 6.

¹⁹⁸ Vgl. A. v. Harnack, DG⁴ I, S. 576; II, S. 298.

¹⁹⁹ Die Ethymologie und Bedeutungsgeschichte des lateinischen Wortes „persona“ wird zusammengefaßt dargestellt von A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon I, Würzburg 1951, S. 49 f.; er stützt sich dabei auf die Arbeiten von M. Nédoncelle, *Prosopeion et persona dans l'antiquité classique*, in: RSR 22 (1948), S. 277—299; H. Rheinfelder, Das Wort *persona*, Halle 1928. — Vgl. A. v. Harnack, DG⁴ II, S. 298, Anm. 1; M. Kriebel, Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian, Diss. Marburg 1932, S. 50—52.

²⁰⁰ Carne 11, 5. — In dieser Bedeutung bot sich das Wort vor allem im profanen Latein an: Vgl. A. Grillmeier, a.a.O., S. 50: „Zur Zeit des zweiten Punischen Krieges hat *persona* schon verschiedene Bedeutungen angenommen: Theatermaske, Person eines Stückes, möglicherweise Theaterrolle, vielleicht auch schon Person im grammatikalischen Sinn. Die Bedeutung dieses Wortes hat sich also sehr schnell entwickelt, und zur Zeit Ciceros entfaltet sie mit einem Schlage ihren ganzen Reichtum.“ Weiter schreibt der Verfasser (S. 65): „Bedeutsam für uns ist, daß *persona* besagen kann: iuridische Person, im Gegensatz zu Sachen; Persönlichkeit oder konkreter Charakter des Individuums. Schließlich kommt schon der philosophische Begriff von Person zum Vorschein. So kann M. Nédoncelle, ebd. 293, zur Entwicklung des *persona*-Begriffes zusammenfassend feststellen: „Un peu avant l'ère chrétienne, il pouvait déjà exprimer l'idée d'individualité humaine avec plus de fréquence que ne le faisait *πρόσωπον*.“ Siehe auch E. Evans, *Against Praxeas*, S. 46—49.

litz“²⁰¹ übergehen wir, um uns nur mit dem Begriffsinhalt des Wortes in seiner Anwendung in der Trinitätstheologie zu befassen.

Tertullian schreibt:

„Si enim una persona et Dei et Domini in scripturis inveniretur, merito Christus non esset admissus ad nomen Dei et Domini — nemo enim alius praeter unus Deus et Dominus praedicabatur — et futurum erat ut ipse Pater descendisse videretur quia unus Deus et unus Dominus legebatur et tota oikonomia eius obumbraretur quae in materiam fidei prospecta atque dispensata est“²⁰².

Er findet also, daß in der Heiligen Schrift nicht nur ein und derselbe Gott und Herr genannt wird, sondern daß verschiedene Subjekte²⁰³ mit dem Namen Gottes bezeichnet sind. Diese Subjekte nennt er Personen, und wir meinen auf Grund einiger Stellen zeigen zu können, daß er unter Person ein geistbegabtes, seiner selbst mächtiges, in einer Substanz subsistierendes Subjekt versteht. Diesem Nachweis sollen die folgenden Ausführungen dienen.

Eine Person ist für Tertullian zunächst ein sprechendes Subjekt. Um den Hervorgang des Sermo aus dem Vater zu erklären, verweist Tertullian auf die Analogie mit dem menschlichen Denken und Sprechen:

Quodcumque cogitaveris sermo est, quodcumque senseris, ratio est. Loquaris illud necesse est in animo, et dum loqueris *conlocutore* pateris sermonem in quo inest haec ipsa ratio qua cum eo cogitans loquaris per quem loquens cogitas. Ita *secundus quodammodo in te est sermo* per quem loqueris cogitando et per quem cogitas loquendo, ipse sermo *alius* est“²⁰⁴.

²⁰¹ In der Heiligen Schrift fand Tertullian „persona“ in diesem Sinn vor: „Spiritus personae eius Christus Dominus“ (Klagelieder 4, 20). „Ergo si Christus personae paternae spiritus est, merito Spiritus cuius persona erat, id est Patris, eius faciem, suam, ex unitate scilicet, pronuntiavit“ (Prax. 14, 10: CC 1178, 75 ff.). Vgl. Marc. III, 6, 7: CC 515, 27 ff.; V, 11, 12: CC 698, 3 f.: „Cui respondet spiritus in psalmo ex providentia futuri: significatum est inquit super nos lumen personae tuae, domine (Ps. 4, 7). Persona autem dei Christus dominus (Klagel. 4, 20), unde et apostolus supra, qui est imago, inquit, dei (2. Kor. 4, 4)“. — Der Text der Septuaginta bietet an diesen Stellen *πρόσωπον* für *persona*. Vgl. Prov. 8, 30, zitiert Prax. 6, 2: CC 1165, 12 f.; dazu vgl. A. d'Alès, *La Théologie de Tertullien*, Paris 1905, S. 237; E. Evans, *Against Praxeas*, S. 46 f., S. 278; A. v. Harnack, DG⁴ II, S. 299; A. Grillmeier, a.a.O., S. 51, Anm. 66. — F. Loofs, *Paulus v. S.*, S. 215, betont fast ausschließlich diese Bedeutung: „Persona ist bei ihm vielmehr Erscheinungsform als unser Person; er konnte Jesum Christum als den repraesentator patris im Sinne von 2. Kor. 4, 4 die persona dei nennen.“

²⁰² Prax. 13, 6: CC 1175.

²⁰³ Vergleiche: „alius ... et alius ... alius“ (Prax. 9, 1 u. a.).

²⁰⁴ Prax. 5, 6: CC 1164.

(Latin). Moreover, Father, Son and Holy Spirit are called persons. The Father is the first person, the Son the second and the Holy Spirit the third. Just how close he came to the formula mentioned we can see from the following sentence: (Latin). Directly before this, substance and person have been set off one against the other as reason for unity and distinction, so that for cohaerentibus one must almost understand personis.

We turn now to the question of the meaning of the term persona in Tertullian's writings. We shall pass over the meanings of mask and face, in order to deal with the meaning of the word as used in the theology of the Trinity.

Tertullian writes: (Latin).

He finds that in the Holy Scriptures, not only are one and the same God and Lord named, but that various subjects are denoted by the name God. These subjects he calls persons, and we believe that on the basis of certain passages we are able to show that as person he understands a subject endowed with the spirit, powerful in his own right, existing in a substance. The following statements should serve as evidence here.

For Tertullian, a person is first of all a speaking subject. In order to explain the procedure of the sermo from the Father, Tertullian refers to the analogy with human thought and speech (Latin)/

Was wir an diesem Text besonders hervorheben möchten, ist der Umstand, daß Tertullian das menschliche Wort mit einem Gesprächspartner vergleicht, der uns beim Denken gewissermaßen als zweites Subjekt gegenübertritt; unser Wort begegnet uns im Vollzug des Denkens als selbständige Person. Es wird deshalb nicht nur ein Zufall sein, daß unser Autor im Anschluß an diesen Vergleich zum ersten Mal von einer zweiten Person in Gott spricht: „Itaque sophiam quoque exaudi ut secundam personam conditam“²⁰⁵.

Am deutlichsten zeigt das elfte Kapitel des Buches gegen Praxeas, wie Tertullian den Begriff der Person mit dem eines Sprechenden — und darum geistbegabten — Subjektes verbindet:

„Tu porro cum mendacem efficias et fallacem et deceptorem fidei huius si, cum ipse esset sibi filius, alii dabat filii personam quando scripturae omnes et demonstrationem et distinctionem trinitatis ostendant a quibus et praescriptio nostra deducitur non posse unum atque eundem videri qui loquitur et de quo loquitur et ad quem loquitur, quia neque perversitas neque fallacia Deo congruat ut, cum ipse esset ad quem loquebatur, ad aliam potius et non ad semetipsum loquebatur“²⁰⁶.

Daß es neben dem Vater eine zweite und eine dritte Person geben muß, zeigt sich also darin, daß einer zum anderen und vom anderen spricht; der Vater redet nicht zu sich selbst, sondern zu einem zweiten neben ihm, zu einer anderen Person. Tertullian führt dann entsprechende Stellen aus der Heiligen Schrift an, wo der Vater über den Sohn, der Sohn über den Vater und zum Vater und der Heilige Geist über beide spricht²⁰⁷. Er deutet an, daß neben diesen wenigen Beispielen noch viele andere anzuführen wären, um abschließend zusammenzufassen:

„His itaque paucis tamen manifeste distinctio trinitatis exponitur. Est enim ipse qui pronuntiat spiritus, et pater ad quem pronuntiat, et filius de quo pronuntiat. Sic et cetera, quae nunc a patre de filio vel ad filium, nunc a filio de patre vel ad patrem, nunc a spiritu pronuntiantur, unamquamque personam in sua proprietate constituunt“²⁰⁸.

²⁰⁵ Prax. 6,1: CC 1164f.

²⁰⁶ Prax. 11,4: CC 1171. — Iunius: *loqueretur*; Rh³: *loquatur*; dub. Evans: *loqui videatur*.

²⁰⁷ Prax. 11,5—8: CC 1171f.; in ganz ähnlicher Weise wird auch Marc. V, 17 (CC 713f.) die Schrift ausgelegt, nur ist das Argument ein anderes: es geht um den Nachweis, daß zwischen Schöpfer und Christus kein Gegensatz besteht.

²⁰⁸ Prax. 11,10: CC 1172,66ff. — *Quae nunc a patre etc.*: so ist nach Turner zu lesen. Die Handschriften überliefern den Text wie folgt: *ad patrem de filio vel ad filium, nunc ad filium de patre vel ad patrem, nunc ad spiritum*.

Anderswo richtet Tertullian, nachdem er die Worte des Vaters vom Himmel her zu seinem Sohn erwähnt hat, an Praxeas die Frage: „Quot tibi personae videntur, nisi quot et voces? Habes Filium in terris, habes Patrem in caelis“²⁰⁹. Auch hier wird es wieder offenbar, daß unser Autor sich die Person als sprechendes Subjekt denkt.

Doch nicht allein darin, daß verschiedene sprechende Subjekte auftreten, offenbart sich die Eigenständigkeit²¹⁰ der einzelnen Personen, sondern auch in ihrem verantwortlichen Handeln. Zum ersten Mal gebraucht Tertullian in seinem Werk gegen Praxeas den Begriff Person bei der Erklärung der göttlichen Monarchie²¹¹. Sie, die eine Herrschaft, kann auch von nahestehenden Personen verwaltet werden. Hier sind zwar Vater und Sohn und Geist nicht ausdrücklich Personen genannt, doch läßt sich, — wenn man den Zusammenhang beachtet, wo unmittelbar vorher und nachher vom Vater und Sohn und schließlich auch vom Heiligen Geist gesprochen wird —, nicht leugnen, daß die Bezeichnung Person auch im Hinblick auf die drei göttlichen Personen gebraucht ist. Es wird auch nicht umsonst von „proximas personas“ geredet: handelt es sich doch um Vater und Sohn; ja, das Wort „proximas“ findet seine tiefste Erklärung darin, daß die drei Personen sich so nahe stehen, daß sie eine Substanz gemeinsam haben: „tam consortibus substantiae Patris“²¹². Mit Person ist hier wiederum ein geistbegabtes Subjekt gemeint, das zu eigenständigem Handeln fähig ist, nämlich an der Herrschaft teilzunehmen und sie zu verwalten („administratur“, „officialis“).

Ähnliches lehrt uns Tertullians Auslegung des Schriftwortes: „Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis“²¹³. Gott spricht in der Mehrzahl, was folgendermaßen gedeutet wird:

„Immo, quia iam adhaerebat illi Filius secunda persona, sermo ipsius et tertia, Spiritus in sermone, ideo pluraliter pronuntiavit ‚Faciamus‘ et ‚nostram‘ et ‚nobis‘. Cum quibus enim faciebat hominem et quibus faciebat similem, Filio quidem qui erat induiturus hominem, Spiritu vero qui erat sanctificaturus hominem, quasi cum ministris et arbitris ex unitate trinitatis loquebatur“²¹⁴.

²⁰⁹ Prax. 23,3,4: CC 1192.

²¹⁰ Mit diesem Wort „Eigenständigkeit“ scheinen Wendungen wie „unamquamque personam in sua proprietate constituunt“ (Prax. 11,10), „ex hoc ipso apparente proprietate utriusque personae“ (Prax. 24,8) am besten wiedergegeben.

²¹¹ Prax. 3,2; zitiert S. 31, Anm. 119.

²¹² Prax. 3,5: CC 1162.

²¹³ Gen. 1,26.

²¹⁴ Prax. 12,3: CC 1173.

What we would like particularly to stress in this text is the circumstance that Tertullian compares the human word with a conversational partner, who confronts us in thinking, to some extent as a second subject; our word meets us in the completion of thought as an independent person. Therefore it will not only be by chance that our author, in connection with this comparison, speaks for the first time of a second person in God (Latin).

Most clearly of all, the 11th chapter of the book against Praxeas shows how Tertullian links the idea of the person with that of a speaking - and therefore endowed with the spirit - subject. (Latin).

That in addition to the Father a second and third person must exist, is shown by the fact that one speaks to the other of and of the other; the Father does not speak to himself but to a second and near person, another person. Tertullian then quotes relevant passages from the Holy Scriptures, where the Father speaks about the Son, the Son about the Father and to the Father and the Holy Spirit about them both. He indicates that in addition to these few examples, it would be possible to quote many more, and he sums up: (Latin).

Elsewhere, after having mentioned the words of the Father from Heaven to his Son, Tertullian poses the question to Praxeas: (Latin). Here again it is clear that our author thinks of the person as a speaking subject.

However, the individuality of the separate persons does not manifest itself only in -the fact that different speaking subjects appear, but also in their responsible action. In his book written against Praxeas, Tertullian uses for the first time the term person, in explaining the divine monarchy. It, the one rule, can also be administered by persons closely related. Here admittedly Father, Son and Spirit are not expressly called persons, yet it cannot be denied - when one looks at the context, where immediately before and afterwards the Father, Son and finally also the Holy Spirit are spoken of -, that the term person is used also in respect of the three divine persons. Not for nothing are proximas personae mentioned: it is after all a question of Father and Son; indeed, the word proximas finds its most profound explanation in the fact that the three persons are so close, that they have a common substance. (Latin).

Here again, person means a subject endowed with the Spirit, capable of independent action, namely in participating in the rule and administering it.

Tertullian's interpretation of the scriptural saying "Let us make man in our image, after our likeness" teaches us the same thing. God speaks in the plural, which is interpreted as follows: (Latin)/

Sohn und Geist wirken als Mitarbeiter („cum ministris et arbitris“) zusammen mit dem Vater. Bei dem gemeinsamen Werk fallen den einzelnen Personen verschiedene Aufgaben zu, die sie wiederum in ihrem persönlichen Eigenstand voneinander abheben. „Qui si ipse Deus est secundum Iohannem: Deus erat sermo, habes duos, alium dicentem ut fiat, alium facientem . . . alium dicam oportet ex necessitate sensus eum qui iubet et eum qui facit“²¹⁵.

Schließlich sei darauf hingewiesen, daß die göttlichen Personen in der Substanz Gottes subsistieren; das macht ihre Wirklichkeit aus. Dieser Gedanke wird in folgender Weise bei Tertullian deutlich. Er setzt sich mit einem Einwurf des Praxeas auseinander, welcher den „Sermo“ für ein unkörperliches, leeres Gebilde halten möchte.

„Non vis enim eum substantivum habere in re per substantiae proprietatem, ut res et persona quaedam videri possit et ita capiat secundus a Deo constitutus duos efficere, Patrem et Filium, Deum et sermonem. . . . Quaecumque substantia sermonis fuit, illum dico personam et illi nomen Filii vindico et, dum Filium agnosco, secundum a Patre defendo“²¹⁶.

Der Sohn ist „res et persona quaedam“, weil er über eine Substanz verfügt, weil er die Eigenart besitzt, Substanz zu sein. So ist wohl am besten wiedergegeben, was Tertullian mit „per substantiae proprietatem“ meint. „Proprietas“ heißt hier nicht eigentlich Besitz, sondern sagt eine Eigentümlichkeit des Sermo aus²¹⁷. Weiterhin nennt er die Substanz des Sermo selbst eine Person und nimmt für diese Substanz den Namen Sohn in Anspruch.

e) „Portio totius“ — „Modulo alter“

Wir sind im Laufe unserer Untersuchung bereits den Worten „portio“ und „modulus“ begegnet. Sie wurden in Bezug auf das Verhältnis des Sohnes Gottes zum Vater verwendet. Diesen beiden Begriffen sei jetzt unsere Aufmerksamkeit geschenkt.

Der Sohn steht als Wort Gottes in dauernder Begegnung mit der Welt. Die Menschen haben Zugang zu ihm und können nur durch ihn

²¹⁵ Prax. 12, 6: CC 1173.

²¹⁶ Prax. 7, 5, 9: CC 1166 f. — Vgl. J. F. Bethune-Baker, Tertullian's use of substantia, natura and persona, in: Journal of Theological Studies 4 (1903), S. 441 f.; ders., The Meaning of „Homocousios“, in: Texts and Studies VII, 1, S. 14-24.

²¹⁷ Es ließen sich viele Beispiele für einen ähnlichen Gebrauch von „proprietas“ anführen; wir weisen nur auf die oben schon zitierten Stellen hin: Prax. 11, 10; 24, 4. — Siehe auch die Ausführungen von E. Evans, Against Praxeas, S. 231 f.

zum Vater kommen. Er, der Sohn, ist ihnen „sichtbar“; sichtbar „pro modulo derivationis“, wie der Strahl „pro temperatura portionis“²¹⁸.

„Pater enim tota substantia est,
Filius vero derivatio totius et portio
sicut ipse profitetur: Quia Pater maior me est“²¹⁹.

Der Vater ist die ganze Substanz; er ist größer als der Sohn. Der Sohn ist nicht die ganze Substanz, sondern „derivatio totius“, „portio“, „modus derivationis“²²⁰.

Was aber ist die genauere Bedeutung des Wortes „portio“? Man darf annehmen, daß Tertullian mit Absicht den Begriff „portio“ — und nicht „pars“ — gewählt hat²²¹. Eine einfache, geistige Substanz hat eigentlich keine Teile (partes)²²². Man redet bei ihnen besser von „portiones“. Die Seele der Eva ist eine „portio“ der Seele Adams²²³. Johannes der Täufer hat am prophetischen Geist teil: er besitzt eine „portio spiritus sancti“²²⁴.

²¹⁸ Prax. 14, 3: CC 1176; vgl. Apol. 21, 12: CC 124.

²¹⁹ Prax. 9, 2: CC 1168. — Vgl. Prax. 26, 3: CC 1196: „portionem totius intellegi voluit, quae cessura erat in Filii nomen.“ — Prax. 26, 6: CC 1197: „qua et substantiva res est et portio aliqua totius.“

²²⁰ Siehe auch Marc. III, 6, 8: CC 515, 10 ff.; Christus ist die „portio“ und als solche „plenitudinis consors“.

²²¹ Zu „portio“ siehe A. Orbe, Est. Val. I, 590 ff.; 612 ff.; II, 106 ff. — J. Stier, Die Gottes- und Logoslehre Tertullians, Göttingen 1899, S. 97.

²²² An. 14, 3: CC 800: „Huiusmodi autem non tam partes animae habebuntur quam vires et efficaciae et operac.“ — Herm. 39, 1: W 59, 11 f.: „praescribentes deum illum non ex semetipso fecisse, quia in partes venire non posset.“ Zu letzterem Text siehe S. 30, Anm. 112 und 113.

²²³ An. 26, 4: CC 839: „Ita diu caro informis est, qualis ex Adae latere decerpta 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.“ — Zu „tradux“ vgl. Apol. 21, 12: CC 124: „Manet integra et indefecta materia matrix, etsi plures inde traduces qualitatis mutueris.“ — In den gleichen Ausdrücken wird einerseits die Entstehung der Seele Evas aus der Seele Adams, andererseits das Hervorgehen des Sohnes aus der göttlichen Substanz erklärt. — An. 51, 5: CC 857: „Dividetur autem et mors, si et animae, superfluo scilicet animae quandoque morituro; ita portio mortis cum animae portione remanabit.“ Siehe aber auch An. 53, 4 (CC 860), wo in ähnlichem Zusammenhang „pars“ gebraucht wird.

²²⁴ Marc. IV, 18, 4: CC 589: „Ipso iam domino virtutum, sermone et spiritu patris, operante in terris et praedicante, necesse erat portionem spiritus sancti, quae ex forma prophetici moduli in Iohanne egerat praeparaturam viarum dominicarum, abscedere iam ab Iohanne, redactam scilicet in dominam ut in massalem suam summam.“ — Man beachte die vollkommen gleichen Vorstellungsbilder: hier, im Apologeticum und in Adversus Praxean.

Son and Spirit work as colleagues together with the Father. In the communal work, different tasks fall to the individual persons which once again separates them one from another in their personal individuality. (Latin)

Finally we should indicate that the divine persons exist in the substance of God; it is that which constitutes their reality. This idea is made clear in Tertullian in the following way. He is discussing an objection of Praxeas that wants to describe the sermo as an incorporeal, empty structure. (Latin) The Son is 'res et persona quaedam', because he possesses a substance and because he possesses the nature of being a substance. This is the best way of rendering what Tertullian means by "per substantiae proprietatem". Here proprietas does not actually mean possession, but expresses a characteristic of the sermo. After that, he calls the substance of the sermo itself a person, and claims the name Son for this substance.

(e) Portio totius - Modulo alter.

We have already met with the words portion and modulus, in the course of our study. They were used in reference to the relation of the Son of God to the Father. We now turn our attention to these two terms. The Son, as the Word of God, stands in constant contact with the world. Men have access to him, and only through him can they come to the Father. He, the Son, is visible to them; visible "pro modulo derivationis", as the ray of sunlight is 'pro temperatura portionis'. (Latin).

The Father is the total substance, he is greater than the Son. The Son is not the total substance, but 'derivatio totius', 'portio' 'modulus derivationis'.

But what is the exact meaning of the word portio. We can assume that Tertullian has chosen the term portio and not pars deliberately. A simple, spiritual substance has in fact no parts (partes). Rather must we speak of portiones. Eve's soul is a portio of Adam's soul. John the Baptist has a share in the prophetic spirit: he owns a portio spiritus sancti./

Welcher Unterschied besteht zwischen „pars“ und „portio“? Darüber belehrt uns am besten das Apologeticum. Teile (partes) mögen voneinander getrennt sein; die „portio“ jedoch ist in der „summa“ enthalten²²⁵, und mehr noch: „nec separatur substantia, sed extenditur“²²⁶. Entscheidend ist, daß die „portio“ keine Trennung besagt. Dasselbe betont Tertullian in Adversus Praxean. Ehe er vom Sohn als „derivatio totius et portio“ spricht, schließt er in aller Deutlichkeit aus, daß es sich dabei um eine Trennung handeln könne²²⁷.

Die Substanz wird also weder getrennt²²⁸ noch geteilt²²⁹; es wird kein Teil vom anderen abgesondert²³⁰. Es vollzieht sich vielmehr eine Ausdehnung (extensio) der Substanz²³¹. Ein Beispiel mag zur Erläuterung dienen. In De Anima schreibt Tertullian über das Wachstum der Seele; sie nimmt nicht an Größe zu, sondern wächst geistigerweise. Die Menge der Substanz bleibt die gleiche, aber ihre Lebenskräfte werden geweckt. So wird ja auch bei Gold und Silber, wenn man es bearbeitet, die Masse gleich bleiben, die Ausdehnung jedoch zunehmen²³². Dabei ist es auch ganz einsichtig, daß die Masse oder Substanz nicht geteilt wird, sondern eine Einheit bleibt²³³.

²²⁵ Vgl. Herm. 31, 4: W 49: „Et ita novum non est ut id solum quod continet nominetur, qua summa, in isto autem intellegatur et quod continetur, qua portionale.“

²²⁶ Apol. 21, 12: CC 124.

²²⁷ Prax. 9, 1: CC 1168: „male accipit idiotas quisque aut perversus hoc dictum, quasi diversitatem sonet et ex diversitate separationem protendat Patris et Filii et Spiritus sancti.“

²²⁸ Prax. 3, 7: CC 1168: „Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit eius necesse est de quo prodit, non ideo tamen est separatum.“ — Prax. 19, 8: CC 1135: „non ex separatione substantiae.“ — Prax. 21, 3: CC 1186: „non quasi separatum.“

²²⁹ Prax. 3, 5: CC 1162: „Quale est ut Deus divisionem et dispersionem pati videatur in Filio et in Spiritu Sancto...?“ — Prax. 2, 4: CC 1161: „Quomodo numerum sine divisione patiuntur.“ — Prax. 9, 1: CC 1168: „non tamen diversitate alium... nec divisione alium.“ — Vgl. Prax. 11, 2; 12, 6; 21, 3; 23, 7.

²³⁰ Prax. 8, 5: CC 1168: „nec radius a sole discernitur.“ — Apol. 21, 13: CC 125: „a matrice non recessit.“ — Prax. 8, 7: CC 1168: „Nihil tamen a matrice alienatur.“

²³¹ Apol. 21, 12. 13: CC 124 f.: „nec separatur substantia, sed extenditur... a matrice non recessit, sed excessit.“

²³² An. 37, 6: CC 840: „Constituere certum pondus auri vel argenti, rudem adhuc massam: collectus habitus est illi et futuro interim minor, tamen continens intra lineam moduli totum quod natura est auri vel argenti. Dehinc cum in laminam massa laxatur, maior efficitur initio suo per dilatationem ponderis certi, non per adiectionem, dum extenditur, non, dum augetur; etsi sic quoque augetur, dum extenditur: licet enim habitu augetur, cum statu non licet.“

²³³ Dazu vergleiche man die bei Th. L. Verhoeven, Studien, S. 174, gebotene Zusammenstellung der verschiedenen von Tertullian zur Bezeichnung der Einheit und Dreieit gebrauchten Begriffe.

Hier wird am Beispiel der Bearbeitung von Gold und Silber und der damit verbundenen Ausdehnung der Substanz das Wachstum der Seele erklärt. Im Apologeticum soll das Gleichnis der Sonne, die sich in ihrem Strahl ausbreitet, das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater veranschaulichen. Auch in diesem Fall bleibt die Substanz in ihrer unendlichen Größe unvermindert und unvermehrt und ungeteilt.

Die „portio“ ist jedoch deswegen nicht mit dem Ganzen identisch; sie ist nicht die „summa“, sondern ein Ausfluß derselben und in ihr enthalten. Darum ist der Sohn dem Vater gegenüber „modulo alter“²³⁴, also nicht nur der Zahl nach ein anderer, sondern dem Maß nach ein anderer. Das bedeutet „modulus“: ein Maß, eine Größe, eine Quantität²³⁵.

Der Sohn ist dem Vater wesensgleich, insofern beide die gleiche, unteilbare und ungeteilte Substanz besitzen. Der Sohn steht aber unter dem Vater, weil man von ihm nicht sagen kann: „tota substantia est“, sondern sagen muß: er ist „derivatio totius et portio“²³⁶. Ähnliches gilt vom Heiligen Geist.

f) Unus Deus — tres dii?

Schließlich sei noch gefragt, inwiefern Vater und Sohn und Geist der Name Gott zukommt.

Der Vater ist Gott; das unterliegt keinem Zweifel. Deutlich ist es in der Heiligen Schrift ausgesprochen: „Ein Gott, der Vater, und neben ihm ist kein anderer“²³⁷.

Ist auch der Sohn Gott und ebenso der Heilige Geist? Das muß in gleicher Weise bejaht werden. So lehrt es schon die Heilige Schrift

²³⁴ Apol. 21, 13: CC 124 f.

²³⁵ An. 32, 7: CC 831: „nec modulis corporum nec ceteris naturae suae legibus adaequantia“; 37, 5: CC 840: „imprimis quod simul crescunt... caro modulo, anima ingenio...; sed vis eius, in qua naturalia peculia consita retinentur, salvo substantiae modulo, quo a primordio inflata est, paulatim cum carne producit.“ — Es ist eindeutig, daß „modulus“ die Größe der Körper, die Menge der Substanz bezeichnet. — Vgl. auch Pud. 14, 26: CC 1309: „permittente modulo delicti.“

²³⁶ Vgl. A. d'Alès, La Théologie de Tertullien, Paris 1905, S. 10, 1: „Le sauveur subordinationne de ces expressions est indéniable.“ Ähnlich G. Bardy, art. „Tertullien“, in: DTC XV, 149.

²³⁷ Prax. 13, 3: CC 1183; vgl. 1. Kor. 8, 6; Is. 45, 5.

What distinction exists between pars and portio? We can best find that out from the Apologeticum. Parts (partes) can be separated from one another; the portio however is contained in the summa, and yet more: (Latin). The decisive thing is that the portio does not imply any separation. Tertullian emphasises the same thing in his Adversus Praxean. Before speaking of the Son as derivatio totius et portio, he excludes with great distinctness any possibility of a separation.

The substance is thus neither separated nor divided; no part of it is detached from another. Rather does there occur an extension (extensio) of the substance. One example may serve as an illustration. In De Anima Tertullian writes of the growth of the soul; it does not increase in size, but grows spiritually. The quantity of the substance remains the same but its vital powers are awakened. Similarly with gold and silver, when it is worked, the mass remains the same but the extent is increased. And there too it is quite obvious that the mass or substance is not divided but remains a unity.

Here from the example of the working of gold and silver, and the resulting extension of the substance, the growth of the soul is explained. In the Apologeticum, the metaphor of the sun that extends itself in its ray of sunlight, is intended to illustrate the procedure of the Son from the Father. In this case too the substance remains undiminished in its infinite greatness, nor is it increased or divided.

The portio however, is not therefore identical with the whole; it is not the summa but an emanation of it, and contained within it. Therefore vis-a-vis the Father, the Son is modulo alter, that is, another, not only numerically but also according to measure. That is the meaning of modulus: a measure, a size, a quantity.

The Son is identical with the Father in so far as they both possess the same, indivisible and unshared substance. But the Son stands beneath the Father, because of him one cannot say tota substantia est, but one must say: he is derivatio totius et portio. The same is true of the Holy Spirit.

(f) Unus Deus - tres dii?

Finally we shall consider how far the name of God is proper to Father, Son and Holy Spirit. The Father is God; there is no doubt here. It is clearly stated in the Holy Scriptures: "One God, the Father, and beside him there is no other". Is the Son also God, and the Holy Spirit too? To this we must answer in the affirmative. This is taught by the scriptures of the Old/

des Alten Testamentes²³⁸ und noch mehr das Neue Testament²³⁹. Es gilt also: „et Pater et Filius Deus et Spiritus Deus, et Deus unusquisque“²⁴⁰. Ein jeder von ihnen ist Gott.

Sohn und Geist sind Gott, insofern sie aus der Substanz des Vaters hervorgegangen sind: „Et ideo Spiritus Deus et sermo Deus, quia ex Deo, non tamen ipse ex quo est. Quodsi Spiritus Dei, tamquam substantiva res, non erit ipse Deus, sed hactenus Deus, quia ex ipsius Dei substantia“²⁴¹. Insofern sie an der göttlichen Substanz teilhaben, kommen ihnen die göttlichen Namen, — wenn es nicht die persönlichen Namen sind —, und die göttlichen Eigenschaften zu²⁴².

Sprechen wir deshalb von drei Göttern? Keineswegs. „Duos tamen deos et dominos numquam ex ore nostro proferimus . . . Ceterum si ex conscientia qua scimus Dei nomen et Domini et Patri et Filio et Spiritui convenire, deos et dominos nominaremus, extinxissemus faces nostras etiam ad martyria timidiores quibus evadendi quaque pateret occasio, iurantibus statim per deos et dominos, ut quidam haeretici, quorum dei plures. Itaque deos omnino non dicam nec dominos“²⁴³. Unter der Rücksicht, daß jeder von ihnen Gott ist, werden sie nicht zwei oder drei genannt²⁴⁴.

Der Vater und der Sohn und der Heilige Geist sind vielmehr eins: „Qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est: „Ego et Pater unum sumus“²⁴⁵, non unus, ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem“²⁴⁶. Mit Bedacht ist „unum“ und nicht „unus“ von Christus gesagt worden, wie es Tertullian ausführlich an anderer Stelle darlegt:

²³⁸ Gen. 1,26; 3,22: vgl. Prax. 12,1,2: CC 1172; Ps. 44,7f.: Prax. 13,1: CC 1174; Is. 45,14f.: Prax. 13,2: CC 1174 u. a.

²³⁹ Joh. 1,1: Prax. 12,6; 13,3; Röm. 9,5: Prax. 13,9: CC 1176.

²⁴⁰ Prax. 13,6: CC 1175.

²⁴¹ Prax. 26,6: CC 1197.

²⁴² Prax. 17,3: CC 1182f.: „Cum ergo legis Deum omnipotentem et Altissimum et Deum virtutum et Regem Israelis et Qui est, vide, ne per haec Filius etiam demonstratur, suo iure Deus qua sermo Dei omnipotentis quaque omnium accepit potestatem.“ Zu diesem Text vergleiche S. 37, Anm. 154. — Prax. 14,6: CC 1177: „Dicimus enim et Filium suo nomine eatenus invisibilem, qua sermo et Spiritus Dei, ex substantiae condicione iam nunc, et quia Deus, ut sermo et Spiritus Dei.“

²⁴³ Prax. 13,6.8.9: CC 1175.

²⁴⁴ Prax. 19,8: CC 1185.

²⁴⁵ Joh. 10,30.

²⁴⁶ Prax. 25,1: CC 1195.

„Hic ergo iam gradum volunt figere stulti, immo caeci, qui non videant primo ‚ego et Pater‘ duorum esse significationem. dehinc in novissimo ‚sumus‘ non ex unius esse persona quod pluraliter dictum est, tunc quod ‚unum sumus‘, non ‚unus sumus‘. Si enim dixisset: quod²⁴⁷ ‚unus sumus‘ potuisset adiuvare sententiam illorum, unus enim singularis numeri significatio videtur. Adhuc cum duo masculini generis unum dicit neutrali verbo (quod non pertinet ad singularitatem sed ad unitatem, ad similitudinem, ad coniunctionem, ad dilectionem Patris qui Filium diligit et ad obsequium Filii qui voluntati Patris obsequitur): ‚Unum sumus‘, dicens ‚ego et Pater‘²⁴⁸, ostendit duos esse quos aequat et iungit“²⁴⁹.

Der Satz der Schrift bleibt weiter in Kraft: „Igitur unus Deus Pater et alius absque eo non est“²⁵⁰. Damit wird der Sohn nicht gelehnet, sondern ein anderer Gott. Der Sohn ist kein zweiter Gott neben dem Vater²⁵¹.

Von zweien — oder von dreien — aber muß man reden, wenn man den Vater als solchen, den Sohn und den Geist meint: „rationem reddimus qua dei non duo dicantur nec domini, sed qua Pater et Filius duo“²⁵².

Wenn beide gleichzeitig zu nennen sind, dann gelte die vom heiligen Paulus beobachtete Regel. Der Vater wird Gott genannt und Jesus Christus der Herr²⁵³. Ist nur vom Sohn allein die Rede, so darf der Name Gott von ihm gebraucht werden²⁵⁴.

Zusammenfassung

Tertullian ist von dem einen Gott, der im Vater, im Sohn und im Heiligen Geist lebt, tief überzeugt. Grundlage dieses Glaubens sind die Aussagen der Heiligen Schrift und der Überlieferung der Kirche.

²⁴⁷ Rigaltius streicht *quod*.

²⁴⁸ Joh. 10,30.

²⁴⁹ Prax. 22,10.11: CC 1190f.

²⁵⁰ Prax. 18,3: CC 1183.

²⁵¹ Prax. 18,3: CC 1183: „Quod ipse inferens non Filium negat, sed alium Deum. Ceterum alius a Patre Filius non est.“

²⁵² Prax. 19,8: CC 1185.

²⁵³ So hält es der Apostel in 1. Kor. 8,6: „Nobis tamen unus Deus, Pater, ex quo omnia et nos in illam: et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum.“

²⁵⁴ Prax. 13,9: CC 1175f.: „Itaque deos omnino non dicam nec dominos, sed apostolum sequar ut, si pariter nominandi fuerint Pater et Filius, Patrem Deum appellem et Iesum Christum Dominum nominem. Solum autem Christum potero Deum dicere, sicut idem apostolus: Ex quibus Christus, qui est, inquit, Deus super omnia, benedictus in aevum omne.“ — Vgl. Röm. 9,5.

Testament and even more so by the New. It is a case of (Latin). Each one of them is God. Son and Spirit are God, in as far as they have proceeded from the substance of the Father (Latin). In so far as they have a share in the divine substance, they are entitled to the divine names - as long as they are not the personal names - and the divine qualities.

Do we therefore speak of three Gods? By no means (Latin). Because of the fact that each one of them is God, they are not called two or three.

The Father, Son and Holy Spirit are rather one: (Latin). Unum and not unus was used deliberately by Christ, as Tertullian explains in detail in another passage. (Latin). The sentence of the Scriptures remains in force (Latin). Thereby the Son is not denied, but another God. The Son is not a second God beside the Father. But one must speak of two - or of three - if one means the Father as such, the Son the Spirit: (Latin).

X If the two are to be named simultaneously, then we should follow the rule observed by St. Paul. The Father is called God, Jesus Christ the Lord. If only the Son alone is being discussed, the name God may be used of him.

Summary

Tertullian is deeply convinced of the one God, who lives in the Father, in the Son and in the Holy Spirit. The basis of this belief are the statements of the Holy Scriptures and the tradition of the church./

Bei seinem Versuch einer theologischen Durchdringung des Glaubensgutes entwickelt er für die Trinitätslehre — und, wie wir im nächsten Teil der Arbeit sehen werden, auch für die Inkarnationslehre — jene Begriffssprache, die bis heute ihre Gültigkeit behalten hat²⁵⁵.

Daneben liegen die großen Mängel seiner Auffassung auf der Hand²⁵⁶. Tertullians Denken ist stark von einem Substanzbegriff beeinflusst, der sich nicht von körperlichen Vorstellungen zu lösen vermag. Der Hervorgang des Sohnes und des Geistes aus dem Vater wird als eine „prolatio“ erklärt; die göttliche Substanz dehnt sich aus, aus ihr geht gleichsam ein Strahl hervor, ohne sich von ihr zu trennen.

Damit ist zwar die Einheit der Substanz gewahrt: mit großem Nachdruck wendet sich Tertullian gegen den Vorwurf, daß er drei Götter lehre, Vater, Sohn und Geist voneinander scheidend. Die Gleichheit der Personen ist jedoch verloren gegangen: der Sohn ist eine „portio“ der Substanz des Vaters und darum geringer als der Vater²⁵⁷.

Ein Weiteres ergibt sich aus der Verwendung der Analogie der „prolatio“. Die Verschiedenheit der göttlichen Namen wird letztlich nicht durch persönliche Beziehungen, sondern durch Modifikationen der göttlichen Substanz erklärt. Vater, Sohn und Geist sind „formae“ und „species“ derselben Substanz. Die Lösung des Problems der Einheit und Dreiheit in Gott wird also nicht eigentlich in der Gegenüber-

²⁵⁵ Dazu bemerkt M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus, Münster 1927, S. 17: „Im Abendland haben die Formeln Tertullians, der dem Terminus substantia zur Bezeichnung des einen Wesens in Gott und persona zur Bezeichnung der Personen in Gott einführt, große Dienste geleistet, um bei aller Akzentuierung der Einheit Gottes doch zugleich die reale Dreiheit festhalten zu können.“

Th. L. Verhoeven, Studiën, S. 174, versucht an einem Vergleich zwischen Tertullian und dem lateinischen Text des athanasianischen Glaubensbekenntnisses den Einfluß des Afrikaners auf die kirchliche Lehre aufzuzeigen.

²⁵⁶ Vgl. A. d'Alès, La Théologie de Tertullien, Paris 1905, S. 99f.; der Verfasser weist einerseits auf die vollkommen mit dem Nicaenum übereinstimmenden Formeln, andererseits auf die weniger orthodox klingenden Wendungen hin. — Siehe auch A. v. Harnak, DC⁴ I, S. 576.

²⁵⁷ Vgl. G. Aebly, Les missions divines, Fribourg 1958, S. 76: „Notre auteur ne parvient pas à sauver la distinction réelle du Père et du Fils sans sacrifier leur pleine consubstantialité. Le Fils est bien de même substance que le Père parce qu'il provient de lui, mais cette provenance même l'établit comme inférieur au Père.“

stellung von Substanz und Person, sondern von „substantia“ und „forma“, das heißt, von der Substanz her gesehen²⁵⁸.

Der Personbegriff, der sich Tertullian vor allem in den Aussagen der Heiligen Schrift anbot²⁵⁹, wird mehr von außen an die „gradus“ und „species“ und „formae“ herangetragen. Man sieht ganz deutlich, daß dem Afrikaner noch nicht die befriedigende Lösung geglückt ist. Doch ändert dies nichts an der Tatsache, daß er in seinem Werk gegen Praxeas sowohl den Vater als auch den Sohn und den Heiligen Geist als Personen begreift. Diese Feststellung ergibt sich aus der Analyse der einschlägigen Stellen sowie des Begriffes „persona“, der bei Tertullian zweifellos auch einen philosophischen Inhalt hat²⁶⁰.

Die Frage, ob für die früheren Werke Tertullians dasselbe bezüglich der Personhaftigkeit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes gilt, bleibt damit noch offen. Ein Hinweis auf die richtige Antwort ist aber bereits in den Darlegungen über die Glaubensüberzeugungen Tertullians enthalten²⁶¹. Besonders in einem Text aus dem Taufbuch wird offenbar, daß bereits damals Vater, Sohn und Geist persönlich gedacht worden sind²⁶².

²⁵⁸ Anders urteilt A. Grillmeier, Die sprachliche und theologische Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon I, Würzburg 1951, S. 49: „Person und Substanz stehen sich also gegenüber als die zwei Ebenen, auf denen im dreifaltigen Gott Verschiedenheit und Einheit zu suchen ist. Beide Termini sind bei Tertullian von einer Schar sekundärer, erklärender Ausdrücke begleitet: nomen, species, forma, gradus; deitas, virtus, potestas, status und auch res. Die besagten Ausdrücke dürfen aber nicht als Synonyma für persona bzw. substantia genommen werden. Sie heben jeweils nur eine Rücksicht heraus, die in persona oder substantia gegeben ist. Man kann wohl darin einen Unterschied des „Personalen“ gegenüber dem „Naturhaften“ bemerken. Nomen, species, auch forma besagen das Individuelle, Personale (wobei gradus freilich ein subordinatianisches Element mitbesagt). Deitas, virtus, potestas usw. sind dagegen Ausgliederungen des natura-Begriffes.“ Vgl. Th. L. Verhoeven, Studiën, S. 170—172.

²⁵⁹ Vgl. Prax. 13, 6; 11, 4 ff. — Siehe S. 45 ff.

²⁶⁰ Vgl. vor allem den Abschnitt „Personae, non substantiae nomine“, S. 43 ff.

²⁶¹ Siehe S. 5 ff.

²⁶² Vgl. Bapt. 6, 1, 2; siehe S. 7 f.

In his attempt to carry through a theological examination of belief on this point, he developed for the doctrine of the Trinity - and as we shall see in the next part of this work, for the doctrine of the Incarnation - the terminology that is still in use today.

At the same time, the considerable defects in his views are obvious. Tertullian's thinking is strongly influenced by a concept of substance that is not able to free itself from corporeal ideas. The procedure of the Son and the Spirit from the Father is explained as a prolatio; the divine substance extends, a ray as it were goes out from it, without separating itself from it.

Thereby the unity of substance is at least maintained; very emphatically, Tertullian denies the reproach that he is teaching three Gods, separating Father, Son and Spirit from one another. However, the equality of the persons has been lost; the Son is a portio of the substance of the Father, and therefore less than the Father.

Something further results from the use of the analogy of prolatio. The difference in the divine names is finally explained, not by personal relations, but by modifications of the divine substance. Father, Son and Spirit are formae and species of the same substance. The solution of the problem of unity and trinity in God is thus seen not really in the contrasting of substance and person, but of substantia and forma, that is working from the substance.

The concept of the persons that offered itself to Tertullian principally in the statements of the Holy Scriptures, is rather applied from outside to gradus, species and formae. One can see quite clearly that the African has not yet found a satisfactory solution. But this in no way alters the fact that in his work against Praxeas, he conceives Father, Son and Spirit as persons. This finding results from analyses of the relevant passages and of the term persona, which for Tertullian doubtless also has a philosophical content.

The question of whether the same thing concerning the nature as persons of the Father, Son and Holy Spirit is true of the earlier works of Tertullian, is still left open. But an indication of the correct answer is already contained in the expositions of Tertullian's beliefs. In particular from a text out of the book on baptism, it is clear that even at that early stage, Father, Son and Holy Spirit were thought of as persons./

Zweiter Teil:

Die Lehre Tertullians über den Geist

I. Gott ist Geist

Nachdem im Vorhergehenden die Frage nach der Einheit und Dreiheit in Gott behandelt wurde und wir gesehen haben, daß Tertullian auch dem Heiligen Geist eine Eigenständigkeit als dritte Person neben dem Vater und dem Sohn zugesteht, wenden wir uns nun der Frage zu, wie Tertullian vom Geist Gottes im einzelnen denkt.

Geist bezeichnet zunächst die göttliche Substanz. „Deus“ ist der Name, der Gott auf Grund seiner Substanz zukommt: „Deus substantiae ipsius nomen, id est divinitatis“¹. Sucht man nach einer weiteren Bestimmung dieser göttlichen Substanz, so stößt man auf die häufig wiederholte Antwort Tertullians: Gott ist Geist².

Die Grundlage für diese Aussage findet sich in der Heiligen Schrift, im Evangelium des Johannes:

„Veniet hora, inquit, cum veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate. Deus enim spiritus est³ et adoratores itaque tales requirit“⁴.

Hier zitiert Tertullian ausdrücklich den für ihn entscheidenden Text, auf den er an den vielen genannten Stellen immer wieder anspielt⁵.

¹ Herm. 3, 3: W 17, 22 ff.

² Apol. 21, 11: CC 124, 55 ff.: „et idcirco filium dei et deum dictum ex unitate substantiae: nam et deus spiritus.“ — Herm. 32, 2: W 51, 10: „quia deus spiritus.“ — Marc. II, 9, 3: CC 485, 8: „nam et ideo homo imago dei, id est spiritus“; „deus enim spiritus. . . quia veritas, id est spiritus, id est deus, sine delicto est.“ — Prax. 7, 8: CC 1166, 49: „etsi Deus Spiritus est.“ — Prax. 27, 14: CC 1200, 87: „quia Deus Spiritus.“ — Pud. 21, 1: CC 1326, 5: „Spiritus autem Deus.“ — Vgl. die Ausführungen über Tertullians Lehren über die Wesenheit Gottes bei A. d'Alès, La Théologie de Tertullien, Paris 1905, S. 61—65.

³ Joh. 4, 23 ff.; vgl. H. Rönsch, Das Neue Testament Tertullians, Leipzig 1871, S. 259.

⁴ Or. 28, 2: CC 273, 6.

⁵ Man beachte, daß Tertullian eine Umstellung der Worte in Joh. 4, 24 vornimmt oder vorfindet. Der griechische Text lautete: „πνεῦμα ὁ θεός“; die Vulgata übersetzt dementsprechend: „Spiritus est Deus.“ Tertullian dagegen zitiert: „Deus Spiritus“ (Herm. 32, 2) oder: „Deus enim Spiritus est“ (Or. 28, 2); er tut es wohl, um das Wort „spiritus“ deutlicher als adverbiale Bestimmung hervortreten zu lassen. Man vergleiche Pud. 21, 1, wo umgekehrt betont werden soll, daß der Geist Gott ist; dort schreibt Tertullian: „spiritus autem deus.“

Wir brauchen nicht mehr eigens zu betonen, daß auch die geistige Substanz Gottes körperlich⁶, wenn auch von einer großen Feinheit⁷, gedacht wird. Ein anderer Hinweis ist wichtiger. Wenn Gottes Substanz so häufig als Geist bezeichnet wird, so ist anzunehmen, daß der Sohn und der Geist nicht nur Gott, sondern auch — mit dem anderen „substantiae nomen“ — Geist genannt werden⁸.

II. Das Wort ist Geist

1. Apologeticum

a) Die Schöpferkräfte Gottes

Wir haben bereits gesehen, daß sich Tertullian im Apologeticum eingehend mit der Person Christi befaßt¹. Der Zusammenhang ist hierbei folgender. In seiner Auseinandersetzung mit den Heiden ist er an jene Stelle gelangt, wo er über die Geburt Christi aus der Jungfrau und sein Erscheinen in der Welt sprechen muß. Dies ist jedoch nicht möglich, wenn nicht vorher auf die göttliche Herkunft Jesu eingegangen wird. Vor der Frage nach seiner Geburt im Fleische ist diejenige nach seiner göttlichen Substanz zu klären.

„Ceterum Dei filius nullam de impudicitia habet matrem; etiam quam videtur habere, non nupserat. Sed prius substantiam edisseram, et ita nativitate qualitas intellegetur.

Iam diximus Deum universitatem hanc mundi verbo et ratione et virtute molitum. Apud vestros quoque sapientes λόγον id est sermonem atque rationem², constat artificem videri universitatis. Hunc enim Zeno determinat factitorem, qui cuncta in dispositione formaverit; eundem et fatum vocari et deum et animum Iovis et necessitatem omnium rerum. Haec Cleanthes in spiritum

⁶ Vgl. S. 22.

⁷ Vom Heiligen Geist heißt es: „penetrare et insidere facilem per substantiae suae subtilitatem“ (Bapt. 4, 1: CC 279).

⁸ Zum Ganzen vergleiche man G. Verheke, L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoicisme à s. Augustin, Paris/Louvain 1945: „Le terme spiritus désigne vraiment la substance divine, qui est corporelle comme la réalité tout entière. On peut donc dire que le terme spiritus désigne la nature intime de Dieu en tant que substance corporelle et transcendante: un souffle puissant qui, tout en étant inséré dans l'ensemble matériel de l'universalité des choses, dépasse cependant infiniment le flatus humain qui procède de lui.“

¹ Vgl. S. 14 ff.

² Vgl. C. Mohrmann, Les origines de la latinité chrétienne, VC III (1949), S. 166 ff. (über die Wiedergabe von λόγος bei Tertullian).

The doctrine of Tertullian concerning the Spirit.

I. God is Spirit

Having dealt in the previous section with the question of the unity and trinity in God, and having seen that Tertullian concedes to the Holy Spirit too an independence as third person alongside the Father and the Son, we now turn to the question of what Tertullian believes of the Spirit of God in particular.

Spirit denotes first of all the divine substance. Deus is the name given to God on grounds of his substance: (Latin). If we look for a further definition of this divine substance we come upon Tertullian's frequently repeated answer: God is Spirit.

The basis for this statement is found in the scriptures in John's Gospel: (Latin)

Here Tertullian expressly quotes the text, central for him, to which he repeatedly alludes, in the many passages mentioned.

There is no need to stress again that he thinks of God's spiritual substance as corporeal, even though of an extreme fineness. Another point is more important. If God's substance is so frequently denoted as spirit, then it can be assumed that the Son and Spirit are called not only God but also - to use the other substantiae nomen - Spirit.

II The Word is Spirit

1. Apologeticum

(a) The Creative Powers of God.

We have already seen that in the Apologeticum, Tertullian deals in detail with the person of Christ. The context is as follows. In his argument with the heathens he has reached that point where he has to speak of the birth of Christ to the Virgin and his entrance into the world. However, this is not possible unless first he has gone into the divine origin of Jesus. Before the question of his birth in the flesh, that of his divine substance is to be clarified.

(Latin/)

congerit, quem permeatorem universitatis affirmat. Et nos etiam³ sermonem atque rationem, itemque virtutem⁴, per quae omnia molitum Deum ediximus, propriam substantiam spiritum⁵ adscribimus, cui et sermo insit pronuntianti, et ratio adsit disponenti, et virtus praesit perficienti. Hunc ex Deo prolatum dicimus⁶, et prolatione generatum, et idcirco filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae: nam et Deus spiritus⁷.

Tertullian holt weit aus. Bis zur Erschaffung der Welt führt er uns zurück, um Christus als denjenigen darstellen zu können, durch den alles geschaffen ist. Schon vorher hatte er geschrieben:

„Quod colimus, Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit in ornamentum maiestatis suae, unde et Graeci nomen mundo κόσμον accomodaverunt“⁸.

An diesen Text erinnert er nun wieder. Es sind darin die Kräfte genannt, mittels deren Gott das Werk der Schöpfung vollbrachte.

Tertullian schreibt diesen göttlichen Kräften, dem Wort, der Vernunft und der Macht, eine Substanz zu, nämlich Geist. Dieser Substanz wohnen als Aktivitäten inne: sermo, ratio et virtus⁹. Sermo ist das göttliche Befehlswort (quo iussit, pronuntianti); die Ratio ist der göttliche, alles planende Verstand (disposuit, disponenti); die Virtus schließlich ist die göttliche Allmacht, die das Geplante ausführt (qua potuit, perficienti).

Besagter Geist ist nicht Gott immanent, sondern er ging aus Gott hervor durch eine „prolatio“, ward so zum Sohne Gottes, zu einer selbständigen Größe neben dem Vater. Er ist jedoch Gott kraft der Einheit der Substanz. Auch Gott ist ja Geist. Darum ist der Sermo Geist vom Geist¹⁰ und Gott von Gott. Er ist der Geist Gottes (Dei spiritus), insofern er aus Gott hervorgeht. Darum heißt es im gleichen Buche von Christus, daß er am Ende der Welt erscheine als „Dei virtus et Dei spiritus ut ratio ut Dei filius et Dei omnia“¹¹.

³ F: etiam; Vulg.: autem.

⁴ Die Vulgata liest statt dessen: sermoni atque rationi itemque virtuti.

⁵ Der Codex Fuldensis läßt spiritum aus.

⁶ Der Vulgata folgend wäre didicimus zu lesen.

⁷ Apol. 21, 9—11: CC 124, 39 ff.

⁸ Apol. 17, 1: CC 117, 1 ff.

⁹ Streng genommen gilt das „Innewohnen“ nur vom Sermo; es ist wohl nicht ohne Bedeutung, daß Tertullian darüber hinaus mit der Ratio den Begriff des „adesse“, mit der Virtus den des „praeesse“ verbindet. Wahrscheinlich liegt hier eine mit Bedacht gewählte Terminologie vor.

¹⁰ Vgl. Joh. 3, 6; Carne 18, 5, 7: CC 906, 32; 907, 41.

¹¹ Apol. 23, 12: CC 132, 67. — Die Vulgata liest: „ut Dei virtus et Dei spiritus et sermo et sapientia et ratio et Dei filius“; Waltzing schlägt vor: „et Dei ratio, ut Dei filius et Dei omnia“; Löfstedt: „et ratio et Dei filius et Dei omnia“.

Ehe wir näher das Verhältnis von Sermo und Geist zu bestimmen suchen, seien zwei Texte aus anderen Werken Tertullians erwähnt, da sie in unseren Zusammenhang gehören. In den ersten Sätzen der Schrift über das Gebet¹² findet man bezüglich Christus ganz ähnlich lautende Formulierungen wie im Apologeticum.

„Dei spiritus et Dei sermo et Dei ratio, sermo rationis et ratio sermonis et spiritus utriusque“¹³. Jesus Christus, Dominus noster, novis discipulis novi testamenti novam orationis formam determinavit. . . . Omnia de carnalibus in spiritalia renovavit nova Dei gratia superducto Evangelio, expunctore totius retro vetustatis, in quo et Dei spiritus et Dei sermo et Dei ratio approbatus est dominus noster Jesus Christus, spiritus, quo valuit, sermo, quo docuit, ratio, quo venit. Sic igitur (oratio)¹⁴ a Christo constituta ex tribus constituta est: ex spiritu, quo tantum potest, ex sermone, quo enuntiatur, (ex ratione . . .)“¹⁵.

Christus ist demzufolge Gottes Geist, Gottes Wort und Gottes Vernunft. Als Gottes Geist kommt ihm die Allmacht zu: spiritus, quo valuit¹⁶. Es ist dies wohl eine Anspielung auf den Wandertäter Christus, dessen göttliche Wirklichkeit sich in den Zeichen und Wundern offenbart¹⁷. Sermo quo docuit bezieht sich auf sein Auftreten als Lehrer; ratio quo venit auf seinen Ursprung in Gottes Ratschluß.

Die zweite Stelle, die hier unsere Aufmerksamkeit verdient, ist das Schlußkapitel des Werkes gegen Hermogenes¹⁸. Dort weist Tertullian die Ansicht des Häretikers zurück, daß Gott die Welt durch bloßes Erscheinen und bloße Annäherung aus der Urmaterie ge-

¹² De Oratione, geschrieben in den Jahren zwischen 198 und 204.

¹³ Die Codices lesen utrumque.

¹⁴ Die Codices lassen „oratio“ aus.

¹⁵ Der Schluß „ex ratione . . .“ fehlt in den Codices; eine befriedigende Konjektur ist nicht gefunden; Evans möchte lesen: „ex ratione quo reconciliat“. — Or. 1, 1, 2: CC 257.

¹⁶ Im Apologeticum heißt es: „virtute qua potuit“ (17, 1) und: „virtus praesit perficienti“ (21, 11).

¹⁷ Man vergleiche Apol. 21, 17: CC 125, 86: „cum ille daemonia ex hominibus excuteret verbo, caecos reluminaret, leprosos purgaret, paralyticos restringeret, mortuos denique verbo redderet vitae, elementa ipsa famularet, compescens procellas et freta ingrediens, ostendens se esse Filium et illum olim a Deo praedicatum et ad omnium salutem natum, verbum Dei illud primordiale, primogenitum, virtute et ratione comitatum et spiritu fultum.“ — Siehe auch alle jene Stellen in De Carne Christi und Adversus Praxean, wo aus den Wundern und Machterweisen auf die geistige Substanz, auf Gott geschlossen wird.

¹⁸ Adversus Hermogenem ist in der gleichen Zeit wie De Oratione, zwischen 198 und 204, entstanden. — Zu besagtem Kapitel vergleiche O. Hiltbrunner, Der Schluß von Tertullians Schrift gegen Hermogenes, VC X (1956), S. 215—228; J. H. Waszink, The Treatise against Hermogenes, ACW, London 1956, S. 168—171.

Tertullian goes back a long way. He takes us back to the creation of the world, in order to be able to represent Christ as the one by whom everything was created. He had previously written (Latin). He now reminds us of this text. In it, the powers are named, by means of which God carried out the work of creation.

Tertullian ascribes to these divine powers, to the Word, to Reason and Might a substance, namely Spirit. Inherent as activities in this substance are: sermo, ratio and virtus. Sermo is the divine word of command (Latin); ratio is divine omnipotence that carries out what is planned (Latin).

The aforesaid spirit is not immanent in God, but went out from God by prolatio, and thus became the Son of God, an independent dimension alongside the Father. He is however God by virtue of the unity of substance. God too is Spirit. Therefore the sermo is spirit of Spirit, and God of God. He is the spirit of God (Dei spiritus) since he proceeds from God. Therefore in the same book it says of Christ that he appears at the end of the world as: (Latin).

Before trying to determine more exactly the relationship of sermo and spirit, let us mention two passages from other works of Tertullian that belong in our context. In the first sentences of the treatise on prayer, we find, referring to Christ, formulations that sound quite like those in the Apologeticum.

Latin.

Christ is accordingly God's spirit, God's word and God's reason. As God's spirit, omnipotence belongs to him (Latin). This is probably an allusion to the miracle-worker Christ, whose divine reality manifests itself in signs and miracles. Sermo quo docuit refers to his appearing as a teacher; ratio quo venti to his origin in God's decree .

The second passage that deserves our attention, is the final chapter of the work against Hermogenes. There Tertullian rejects the heretical view that God created the world from primordial material by mere appearance and mere approach./

schaffen habe. Gott wird vielmehr, so erwidert Tertullian, selbst tätig, indem er seine eigenen Kräfte bei der Schöpfung einsetzt.

„At enim prophetae et apostoli non ita tradunt mundum a deo factum apparente solummodo et appropinquante materiae, quia nec materiam ullam nominaverunt, sed primo *sophiam conditam initia viarum in opera ipsius*¹⁹, de hinc et *sermonem prolatum*²⁰ *per quem omnia facta sunt* et sine quo factum est nihil²¹; denique sermone eius caeli confirmati sunt et spiritu ipsius universae virtutes eorum²². Hic est *dei dextera et manus ambae* per quas operatus atque molitus est²³ — *opera enim manuum tuarum, inquit, caeli*²⁴ —, per quas et mensus est caelum et palmo terram“²⁵.

In diesem Text werden Sophia und Sermo als die Mittler der Schöpfung genannt. Gestützt auf verschiedene Aussagen der Heiligen Schrift werden der Sermo mit der rechten Hand Gottes, Sophia und Sermo mit beiden Händen Gottes verglichen²⁶. Und Tertullian fährt fort, indem er den Propheten Jeremias zitiert:

„Deus faciens terram in valentia sua, parans orbem in intellegentia sua, et suo sensu extendit caelos²⁷. Haec sunt vires eius quibus enixus totum hoc condidit. ... Vides ergo quemadmodum operatione Deus universa constituit²⁸ *valentia facientis terram, intellegentia parantis orbem et sensu extendentis caelum*, non apparentis solummodo nec appropinquantis sed adhibentis tantos animi sui nisus, *sophiam valentiam sensum sermonem spiritum virtutem*, quae illi non erunt²⁹ necessaria ut apparendo tantummodo et appropinquando profectus fuisset“³⁰.

Tertullian zählt schließlich sechs Kräfte auf (animi sui nisus), mit deren Hilfe Gott das Werk der Schöpfung vollbrachte. Es ist schwer zu sagen, wie weit er sie voneinander unterscheidet. In ihrer Aneinanderreihung spielt der Schrifttext keine geringe Rolle. „Sermo“, „virtus“ und „spiritus“ waren schon im Apologeticum genannt worden, dazu die „ratio“, die hier keine Erwähnung findet. Andere

¹⁹ Vgl. Prov. 8, 22.

²⁰ Vgl. Herm. 44, 2.

²¹ Joh. 1, 3.

²² Ps. 32, 6.

²³ Vgl. Is. 48, 13.

²⁴ Ps. 101, 26.

²⁵ Is. 40, 12. — Herm. 45, 1: W 64, 23 ff.

²⁶ Siehe unten S. 95, Anm. 30.

²⁷ Jer. 28, 15.

²⁸ So alle Codices; Waszink übernimmt folgende Textänderung aus Latinus: „operatione dei universa consistunt.“ — Auf diese Weise geht die sehr passende Betonung des eifrigen Tätigseins Gottes verloren (operatione ... constituit).

²⁹ Rh², Waszink: erant.

³⁰ Herm. 45, 2.3: W 65, 10 ff.

Texte legen uns nahe, „Sophia“ mit „spiritus“ in engere Verbindung zu bringen³¹, ebenso wie „Sophia“ und „sensus“³². Ferner kann ein Zusammenhang zwischen „virtus“ und „valentia“ angenommen werden. Es ist möglich, daß „spiritus“ auch hier nichts anderes meint als die göttliche Substanz³³. Im Grunde wird jedenfalls im Apologeticum wie in Adversus Hermogenem dieselbe Lehre über die Schöpfung und den Sermo vorgetragen.

Wir kehren wieder zu unserer Stelle im Apologeticum zurück. Der Geist ist dort dasjenige, was dem Sermo Wirklichkeit verleiht, ist das Substrat, in welchem er subsistiert. Deshalb kann Tertullian, die Bedeutung der Wunder Christi hervorhebend, schreiben: „Ostendens se esse Filium et illum olim a Deo praedicatum et ad omnium salutem natum, verbum Dei illud primordiale, primogenitum, virtute et ratione comitatum et spiritu fultum“³⁴, was Esser³⁵ wie folgt übersetzt: „Jenes uranfängliche, von der Macht und der Vernunft begleitete und vom Geist getragene Wort“. Der Ausdruck „spiritu fultum“ hebt deutlich hervor, daß der Geist das Hypokeimenon des Sermo ist³⁶.

Sohn und Geist sind also nach dem Zeugnis des Apologeticum nicht schlechthin identisch. „Sohn“ ist sein eigentlicher Name. Nennt man den Sohn „Geist“, so hebt man seine substantielle Einheit mit dem Vater, sein göttliches Wesen und seine göttliche Wirklichkeit hervor. Nennt man ihn „ratio“, „sermo“ oder „virtus“, so spricht man von den in dieser und durch diese Substanz wirkenden göttlichen Kräften.

b) Die Menschwerdung

Ziel der Ausführungen Tertullians über die Welterschöpfung und den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater war, dessen Geburt im Fleische verständlich darstellen zu können. Dieser Lehre über die Menschwerdung wenden wir jetzt unsere Aufmerksamkeit zu³⁷. Die Ausführungen Tertullians dazu sind folgende:

³¹ Herm. 18, 1: W 34, 13: „Sophia autem spiritus“.

³² Vgl. Prax. 5, 2: CC 1163, 14 f.: „quae ratio sensus ipsius est“.

³³ Siehe S. 81.

³⁴ Apol. 21, 17: CC 125, 90.

³⁵ BKV 24, 101.

³⁶ „fultus“ bedeutet „subnixus“; Forcellini schreibt in seinem Lexikon: „fultus aliqua re dicitur, qui super eam compositus nixusque iacet.“

³⁷ Dazu siehe auch A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung, in: Das Konzil von Chalkedon I, Würzburg 1951, S. 43 f.

Rather was God himself active, answers Tertullian, employing his own powers in the creation.

(Latin).

In this passage, Sophia and Sermo are named as the mediators of creation. Based on various statements in the Holy Scriptures, Sermo is compared with the right hand of God, Sophia and Sermo with both hands of God. And Tertullian continues, quoting the prophet Jeremiah:

(Latin).

Finally Tertullian enumerates six forces (animi sui nisus), by the help of which God carried out the work of creation. It is difficult to say how far he distinguished between them. The scriptural text plays a not inconsiderable part in their completion. Sermo, virtus and spiritus had already been mentioned in the Apologeticum, and also ratio which does not appear here. Other texts suggest that we should bring sophia into closer relation with spiritus, also sophia and sensus. Furthermore a connection can be assumed between virtus and valentia. It is possible that spiritus here too means nothing other than the divine substance. Basically however, in both the Apologeticum and Adversus Hermogenem the same teaching about the creation and the sermo is presented.

Let us turn back to the passage in the Apologeticum. There the spirit is that which lends reality to the sermo, it is the substratum in which it exists. Thus, Tertullian, stressing the importance of Christ's miracles, can write: (Latin), which Esser translates as follows: "That primordial word, accompanied by power and reason and borne by the spirit". The expression spiritu fultum clearly stresses that the spirit is the hypokeimenon of the sermo.

Son and Spirit are according to the witness of the Apologeticum not simply identical. Son is his real name. If one calls the Son Spirit then one is stressing his unity in substance with the Father, his divine being and his divine reality. If one calls him ratio, sermo or virtus, one is speaking of the divine powers working in and through the substance.

(b) The Incarnation.

The aim of Tertullian's explanations of the creation of the world and the going forth of the Son from the Father was to be able to describe in a comprehensible way his birth in the flesh. We now look at this doctrine of the incarnation. Tertullian's statements about it are as follows: /

„Iste igitur Dei radius, ut retro semper praedicabatur, delapsus in virginem quandam et in utero eius caro figuratus nascitur homo Deo mixtus. Caro spiritu structa³⁸ nutritur, adolescit, affatur, docet, operatur, et Christus est“³⁹.

Der Strahl Gottes, der in die Jungfrau eingeht, ist der Geist. Im jungfräulichen Schoß wird der fleischliche Leib gestaltet. Was geboren wird, ist der „homo Deo mixtus“. Das Fleisch ist mit dem Geist ausgestattet⁴⁰.

Der Geist bezeichnet offenbar die göttliche, das Fleisch die menschliche Wirklichkeit in Christus. Die Vereinigung der beiden Substanzen wird durch Wendungen zum Ausdruck gebracht, die Anlaß zu Mißverständnissen sein könnten (mixtus, caro spiritu structa). Doch hat Tertullian keinerlei Vermischung der beiden Naturen zu einer dritten angenommen. Auch nach der Vereinigung schreibt er jeder Substanz ihre besonderen Eigenschaften zu: „Duobus enim adventibus eius significatis, primo, qui iam expunctus est in humilitate condicionis humanae, secundo, qui concludendo saeculo imminet in sublimitate paternae potestatis acceptae⁴¹ divinitatis⁴² exsertae“⁴³. Kennzeichen der menschlichen Natur ist ihre Niedrigkeit (humilitas); das göttliche Wesen, der Geist, offenbart sich in dem Kommen in Macht und Herrlichkeit⁴⁴.

2. Adversus Marcionem

a) Spiritus creatoris

Das umfangreichste Werk Tertullians ist gegen die Lehre des Marcion gerichtet, der einen Gegensatz zwischen dem Schöpfergott des

³⁸ So der Codex Fuldensis; die Vulgata liest: *instructa*. — E. Löfstedt, Apolog., S. 33, weist die Lesart des Fuldensis als die richtige nach; vgl. J. H. Wasink, *De Anima*, S. 184 f.; 261.

³⁹ Apol. 21, 14: CC 125.

⁴⁰ „Structus“ steht hier für „instructus“; vgl. An. 10, 3: CC 794: „(homo) si pulmonibus et arteriis structus est“; Res. 52, 5: CC 1010: „infructuosus genitalibus structi“. — Tertullian liegt die Behauptung fern, daß das Fleisch vom Geist gebildet — so G. Esser, BKV 24, 445 — oder aus Geist aufgebaut sei; jedenfalls kennt er keine Mitwirkung der dritten göttlichen Person bei der Menschwerdung (vgl. S. 78 ff.) und lehnt auch in aller Deutlichkeit einen „geistigen“ Leib des Erlösers ab (vgl. S. 74 ff.).

⁴¹ Die Vulgata läßt „paternae potestatis acceptae“ aus. Die Lesart des Fuldensis wird als die ursprüngliche nachgewiesen von G. Thörnelli, *Studia Tertulliana* IV, Upsala 1926, S. 128 f.

⁴² Vor *divinitatis* fügt Dekkers ein: (et).

⁴³ Apol. 21, 15: CC 125.

⁴⁴ Man vergleiche auch den oben, S. 59, Anm. 17, zitierten Text (Apol. 21, 17). — Siehe S. 68 und 90.

Alten Testaments und dem Erlösergott des Neuen Testaments aufstellte. Von diesem guten Gott sagten die Marcioniten: „Deus noster, etsi non ab initio, etsi non per conditionem, sed per semetipsum revelatus est in Christo Iesu“⁴⁵. Mit diesen Worten ist einerseits eine ungebührliche Trennung zwischen dem Demiurgen und dem guten Gott ausgesprochen, zum anderen aber Vater und Sohn gleichgesetzt. Nachdem Tertullian ausführlich bewiesen hat, warum es keine zwei rivalisierenden Götter geben kann, will er nun zeigen, daß Christus keinen anderen zu offenbaren gekommen ist als den Schöpfergott: „interim satis erit ad praesentem gradum ita occurrere, ut ostendam Christum Iesum non alterius dei circumlatorem quam creatoris, et quidem paucis“. Sodann zitiert Tertullian einen Satz, der den Anfang des Evangeliums des Marcion gebildet haben mag⁴⁶.

„Anno quintodecimo Tiberii Christus Iesus de caelo manare dignatus est, spiritus salutaris Marcionis“⁴⁷.

Die letztere Bemerkung (spiritus salutaris Marcionis) stammt natürlich nicht mehr aus der Feder des Marcion. Sie hat aber für uns eine besondere Bedeutung. Es liegt nämlich die Annahme nahe, daß sich Tertullian hier auf eine Ausdrucksweise bezog, die jener mit Vorliebe gebrauchte. Christus war für Marcion der „spiritus salutaris“⁴⁸. Das Wort „salutaris“ sprach den Gegensatz zum Schöpfergott aus, von dem das Böse in der Welt kommt, während Marcion durch die Bezeichnung des Erlösers als „spiritus“ seine Ansicht betonte, daß der Geist die einzige Wirklichkeit Christi ist, sein fleischlicher Leib dagegen nur ein Scheingebilde. Marcions Erlöser ist „de caelo expositus, semel grandis, semel totus, statim Christus, spiritus et virtus et deus tantum“⁴⁹.

Es darf mit Sicherheit angenommen werden, daß dieser Umstand für Tertullian nicht unmaßgeblich gewesen ist, als er so oft und ausschließlich in dem Werk gegen Marcion Christus den „spiritus creatoris“ nannte⁵⁰. So lehnte er schon in dem Namen des Erlösers jeden Gegensatz zum Schöpfer ab⁵¹.

⁴⁵ Marc. I, 19, 1: CC 459.

⁴⁶ Vgl. A. v. Harnack, *Das Evangelium vom fremden Gott*², S. 123.

⁴⁷ Marc. I, 19, 1 f.: CC 459 f.; vgl. Marc. IV, 7, 1: CC 553.

⁴⁸ Vgl. A. v. Harnack, *Das Evangelium vom fremden Gott*², S. 123; ders., *DOG*⁴ I, 302.

⁴⁹ Marc. IV, 21, 11: CC 600, 9.

⁵⁰ Marc. III, 6, 7; 16, 5; 22, 7; IV, 7, 12; 28, 10.

⁵¹ Denselben Sinn haben Ausdrücke wie „Christus creatoris“ (Marc. III, 6, 8 u. a. m.) und „sermo creatoris“ (Marc. V, 19, 4 u. a.).

Latin.

The ray of God that enters the Virgin is the Spirit. The body in flesh is formed in the Virgin's womb. That which is born is the homo Deo mixtus. The flesh is furnished with the Spirit.

Clearly, the Spirit denotes the divine, the flesh the human reality in Christ. The union of the two substances is expressed in phrases that could be a possible cause of misunderstanding. Yet Tertullian in no way assumed any mixing of the two natures into a third. Even after the Union, he ascribes to each substance its own particular characteristics. (Latin). The distinguishing mark of the human nature is its humility; the divine being, the Spirit, manifests itself by coming in power and glory.

2. Adversus Marcionem.

(a) Spiritus creatoris.

Tertullian's most extensive work is levelled against the doctrine of Marcion, who claimed to see a contrast between the God of Creation of the Old Testament and the God of Redemption of the New Testament. Of this God, the Marcionists said (Latin). By these words, on the one hand, as improper separation is expressed between the demiurgus and the good God, on the other however, the Father and Son are equated. After Tertullian has shown in detail why there cannot be two rival Gods, he now wants to show that Christ came to manifest none other than the God of Creation: (Latin). Then Tertullian quotes a sentence that might have provided the beginning of the Gospel of Marcion. (Latin).

The last remark (spiritus salutaris Marcionis) of course does not come from Marcion's pen. But for us it has a particular significance. The obvious assumption is that here, Tertullian was referring to a manner of expression that the latter was particularly fond of using. For Marcion, Christ was the spiritus salutaris. The word salutaris expressed the opposite of the God of creation, from which evil comes into the world, whereas by calling the Redeemer spiritus, Marcion emphasised his view that the spirit is the only reality of Christ, that his corporeal body on the contrary was only an illusion. Marcion's redeemer is (Latin).

It can safely be assumed that for Tertullian, this circumstance was not without influence, since it was exclusively in the work against Marcion that he so frequently called Christ the spiritus creatoris. Thus in the very name of the Redeemer, he rejected any contrast with the creator./

Die Bezeichnung Christi als „spiritus“ bleibt ihm jedoch mit Marcion gemeinsam. Es läßt sich dies leicht aus den schon im Apologeticum entwickelten Anschauungen Tertullians erklären, von denen er in den Büchern gegen Marcion nicht abweicht. Wie dort, so ist auch hier für ihn Christus der Geist Gottes. Er schreibt zum Beispiel über den Geistbesitz des Gottmenschen:

„In quo Christo consistere haberet tota substantia spiritus, non quasi postea obventura illi, qui semper spiritus dei fuerit, ante carnem quoque“⁵².

Wir werden später noch näher auf diesen Text eingehen müssen⁵³; vorerst genügt uns die Feststellung, daß Christus kraft seiner göttlichen Herkunft „spiritus dei“ genannt wird. Wir können annehmen, daß sich diese Bezeichnung vor allem auf seine Teilhabe an der göttlichen Geistsubstanz bezieht, daß also die Formel des Apologeticum „de spiritu spiritus“⁵⁴ im Hintergrund steht. Der folgende Text mag das verdeutlichen:

„Si vero non in Christum, sed in ipsum potius deum volueris referre omnem Iudaicae ignorantiae de pristino reputationem, nolens etiam retro sermonem et spiritum, id est Christum creatoris, despectum ab eis et non agnitum, sic quoque revinceris. Non negans enim filium et spiritum et substantiam creatoris esse Christum eius, concedas necesse est eos, qui Patrem non agnoverint, nec filium agnoscere potuisse per eiusdem substantiae condicionem, cuius si plenitudo intellecta non est, multo magis portio certe, qua plenitudinis consors“⁵⁵.

Im Vorhergehenden hat Tertullian gezeigt, wie Christus vom Schöpfergott im Alten Testament verkündet worden war, ja, wie Christus selbst schon immer in den Propheten sprach und ihnen erschien⁵⁶, wie er aber andererseits von den Schriftgelehrten und Pharisäern und dem ganzen jüdischen Volk nicht erkannt wurde⁵⁷. Marcion behauptete dagegen, daß die Juden nicht Christus, sondern Gott selbst verkannt hätten.

Nun folgt die uns interessierende Antwort Tertullians. Er hält Marcion entgegen: Christus ist der Sohn und der Geist und die Substanz des Schöpfers. Wer also den Vater nicht erkennt, der kann auch den Sohn nicht erkennen, dem die gleiche Substanz eignet. Wer die

⁵² Marc. V, 8, 4: CC 686.

⁵³ Man vergleiche die Ausführungen über den Geistbesitz Christi, S. 103 ff.

⁵⁴ Apol. 21, 13: CC 124.

⁵⁵ Marc. III, 6, 8: CC 515.

⁵⁶ Marc. III, 6, 6 f.: CC 514 f.

⁵⁷ Marc. III, 6, 4 f.: CC 514.

Fülle nicht erkennt, kann auch denjenigen, der an ihr teilhat, nicht erkennen⁵⁸.

Wenn Tertullian hier auch nicht ausdrücklich vom Hervorgang des Sohnes aus der Geistsubstanz des Vaters durch eine „prolatio“ spricht, so finden doch die Formulierungen wie „filium et spiritum et substantiam creatoris“, „per eiusdem substantiae condicionem“, „plenitudo (substantiae)“, „portio“ und „plenitudinis consors“ eine befriedigende Erklärung nur, wenn man sie im Zusammenhang mit der im Apologeticum zum ersten Mal vorgetragene und in Adversus Praxean ausführlich behandelte Lehre sieht: Christus ist Gottes Sohn, weil er aus der einen göttlichen Substanz hervorgeht (deum dictum ex unitate substantiae), er ist Geist vom Geist (de spiritu spiritus), er ist zu vergleichen mit einer „portio ex summa“⁵⁹; der Vater besitzt die Fülle der Majestät (plenitudo maiestatis), der Sohn dagegen ist die „portio“⁶⁰; er hat teil an der väterlichen Substanz (tam consortibus substantiae patris)⁶¹.

Wir fassen zusammen. Ein Zweifaches ist in dem Ausdruck „spiritus creatoris“ zu beachten: einmal der soeben dargelegte Zusammenhang mit der Gesamtlehre Tertullians. Danach ist der Sermo ein Ausfluß der göttlichen Substanz und deshalb Geist, wie auch Gott Geist ist. Darüber hinaus ist der „spiritus creatoris“ dem „spiritus salutaris“ gegenübergestellt und gewinnt so eine Färbung, die sich nicht allein als Bezeichnung für die Substanz erklären läßt.

⁵⁸ Vgl. Prax. 14, 3; zitiert S. 19. — Dort wird der Vater unsichtbar genannt „pro plenitudine maiestatis“; der Sohn ist sichtbar „pro modale derivationis“.

⁵⁹ Apol. 21, 11—13: CC 124 f.

⁶⁰ Prax. 9, 2: CC 1163; Prax. 14, 3: CC 1176.

⁶¹ Prax. 3, 5: CC 1162. — Eine Übersicht mag das Gesagte verdeutlichen:

Apologeticum 11, 11-13	Adv. Marcionem III, 6, 8	Adversus Praxean
propriam substantiam spiritum	filium et spiritum et substantiam creatoris eiusdem substantiae condicio	spiritus substantia est sermonis (26, 4)
filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae		unius autem substantiae (2, 4)
de spiritu spiritus portio ex summa	portio plenitudo plenitudinis consors	portio (9, 2) plenitudo (9, 2) consortibus substantiae patris (3, 5)

However, the naming of Christ as spiritus remains common both to him and to Marcion. This can easily be explained by the views of Tertullian, already developed in the Apologeticum, from which he does not diverge in the books against Marcion. Just as there, so here too, Christ is for him the Spirit of God made man: (Latin).

We shall have to examine this text more closely later; for the moment suffice it to say that Christ, on account of his divine origin, is called spiritus dei. We can assume that this name refers above all to his participation in the divine spiritual substance, that the formula of the Apologeticum de spiritus spiritus is in the background. The following text may make this clear: (Latin)

In the preceding passage, Tertullian has shown how Christ was proclaimed by the God of creation in the Old Testament, indeed how Christ himself already spoke in the Prophets and appeared to them, but how he, on the other hand, was not recognised by the Scribes and Pharisees and the whole Jewish people. Marcion in contrast maintained that the Jews had failed to recognise not Christ but God himself.

Now follows Tertullian's answer that is of particular interest to us. To Marcion he says: Christ is the Son and the Spirit and the substance of the Creator. Who then does not recognise the Father cannot recognise the Son, who possesses the same substance. Who does not recognise the fullness, can also not recognise that which has a share in it.

Even though here Tertullian does not speak expressly of the procedure of the Son from the spiritual substance of the Father by prolatio, nevertheless formulations such as (Latin) can only find a satisfactory explanation when one looks at them in connection with the doctrine first presented in the Apologeticum and dealt with in detail in Adversus Praxean; namely that Christ is God's son, because he proceeds from the one divine substance (Latin), he is spirit of the Spirit (Latin), he can be compared with a portio ex summa; the Father possesses the fullness of majesty (Plenitudo maiestatus), the Son on the other hand, is the portio; he shares in the substance of the Father (Latin).

We sum up. Two things are to be observed in the expression spiritus creatoris: firstly as just discussed, its place within the context of Tertullian's total doctrine. Then the sermo is an emanation of the divine substance and therefore spirit, just as God is spirit. In addition, the spiritus creatoris is contrasted to the spiritus salutaris, and thus gains a colouring that is not to be explained solely as a name for the substance./

Der „spiritus salutaris“ des Marcion war die Erscheinung und Offenbarung des guten Gottes; er war Christus. Der Name bezog sich bei Marcion auf die Person Christi⁶². In einem gewissen Sinn wird man das auch von dem „spiritus creatoris“ Tertullians sagen müssen.

b) Die Menschwerdung

Die Inkarnationslehre des Werkes gegen Marcion bringt die ausdrückliche Formulierung dessen, was im Apologeticum vorbereitet war. Fleisch und Geist sind die Ausdrücke für den Menschen beziehungsweise für den Gott in Christus. Man könnte also von einem Schema „spiritus — caro“ in der Christologie Tertullians sprechen. Zur Bestätigung seien einige Texte angeführt.

„Cur enim non etiam dei phantasma portaverit? An credam ei de interiore substantia, qui sit de exteriori frustratus? Quomodo verax habebitur in occulto tam fallax repertus in aperto? Quomodo autem, in semetipso veritatem spiritus, fallaciam carnis confundens, negatam ab apostolo lucis, id est veritatis, et fallaciae, id est tenebrarum⁶³ commisit communicationem?“⁶⁴

Tertullian widerlegt die Ansicht Marcions, daß Jesus Christus nur einen Scheinleib gehabt hätte, mit folgender Überlegung. Wenn sich das zunächst Sichtbare und Erkennbare, das Fleisch, als eine Täuschung herausstellt, wie soll man dann noch an die unsichtbare Wirklichkeit und Wahrheit des Geistes glauben? Der Geist ist die innere (göttliche) Substanz; das Fleisch die äußere (menschliche) Substanz⁶⁵.

An einer anderen Stelle werden wir mit der marcionitischen Interpretation des Wortes des Apostels Paulus „Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati“⁶⁶ bekannt gemacht. Der Häretiker fand darin einen Beweis für den Scheinleib Christi; es ist ja von der „Ähnlichkeit“, nicht von der Wirklichkeit die Rede. Dazu bemerkt Tertullian:

„Non enim magnum, si spiritus dei carnem remediaret, sed si caro consimilis peccatrici, dum caro est, sed non peccati. Ita similitudo ad titulum peccati pertinebit, non ad substantiae mendacium. ... Ceterum similitudo in contrariis nulla est. Spiritus non diceretur carnis similitudo, — quia nec caro similitudinem spiritus caperet — sed phantasma diceretur, si id quod non orat videbatur“⁶⁷.

⁶² Vgl. Marc. I, 19, 2; siehe S. 63.

⁶³ Kroymann ändert den Text wie folgt: „tenebrarum, id est fallaciae“.

⁶⁴ Marc. III, 8, 3: CC 518.

⁶⁵ Dazu vgl. O. Hiltbrunner, Exterior homo, in: VC 5 (1951), S. 55—60.

⁶⁶ Röm. 8, 3.

⁶⁷ Marc. V, 14, 2, 3: CC 705, 23.

Die Erhabenheit der Erlösung des Fleisches offenbart sich darin, daß nicht der Geist Gottes, sondern das Fleisch dem Fleische das Heil bringt. Das Fleisch Christi, in allem von der gleichen Substanz wie das unsere, hat nicht teil an der Sünde; darauf bezieht sich das Wort von der Ähnlichkeit. Im übrigen ist es nicht möglich, den Geist dem Fleische ähnlich zu nennen; beide sind zu verschiedene, ja einander entgegengesetzte Wirklichkeiten. Jedenfalls ist auch hier wieder der Grundgedanke der Inkarnationslehre Tertullians deutlich: Geist und Fleisch sind die beiden in Christus vereinigten, in ihrer Eigenart erhaltenen Substanzen.

3. De Carne Christi

a) Geist und Fleisch

Schon der Titel des Werkes läßt uns vermuten, daß hier nur im Zusammenhang mit der Menschwerdung von der göttlichen Substanz des Erlösers die Rede sein wird. Im Apologeticum war die Fragestellung eine andere. Dort kam es Tertullian darauf an, den heidnischen Adressaten gegenüber die göttliche Herkunft Christi aufzuzeigen⁶⁸, um von daher seine Geburt als Mensch erklären zu können⁶⁹. In der Schrift über das Fleisch Christi hat es Tertullian mit Gegnern zu tun, die nicht die Gottheit Christi, sondern seine wahre Menschheit in Zweifel ziehen. Es geht darum in diesem Werk allein um die leibliche Wirklichkeit des Herrn.

„Examinemus corporalem substantiam Domini, de spiritali enim certum est. Caro quaeritur. Veritas et qualitas eius retractetur, an fuerit et unde et cuiusmodi fuerit“⁷⁰.

In engem Zusammenhang mit dem Werk De Carne Christi steht dasjenige De Resurrectione mortuorum⁷¹. Aus diesem Grunde werden wir im folgenden auch die Aussagen dieser Schrift zur Erklärung mit heranziehen.

⁶⁸ Vgl. Apol. 21, 3: CC 123, 15: „Necesse est igitur pauca de Christo ut Deo“.

⁶⁹ Vgl. Apol. 21, 9: CC 124, 41; zitiert S. 57 f.

⁷⁰ Kroymann ändert die Interpunktion: „Caro quaeritur, veritas et qualitas eius; retractetur, an fuerit...“ Die Lesart der Codices ist vorzuziehen. „Caro quaeritur“ ist der stark hervorgehobene Gedanke. Der folgende Satz bildet eine Einheit; der Nebensatz erklärt den Hauptsatz. — Carne 1, 2: CC 873.

⁷¹ Nach einigen Codices lautet der Titel: „De Carnis Resurrectione“ (MPX). Für ersteren Titel spricht der Anfang des Werkes: „fiducia Christianorum resurrectionis mortuorum“ (CC 921, 1); für letzteren die Ankündigung der Schrift am

Marcion's spiritus salutaris was the appearing and manifestation of the good God, it was Christ. For Marcion, the name referred to the person of Christ. In a certain sense one has to say the same of Tertullian's spiritus creat oris.

(b) The incarnation

The teaching on the incarnation in the book against Marcion provides an express formulation of that which was prepared in the Apologeticum. Flesh and spirit are the expressions for respectively the man and the God in Christ. Thus one could speak of a spiritus-caro system in Tertullian's christology. In support of this let us quote the following passages: (Latin).

Tertullian refutes, with the following consideration, Marcion's view that Christ possessed only an illusory body. If for a start the visible and perceptible, the flesh, were to turn out to be an illusion, how then could one continue to believe in the invisible reality and truth of the Spirit? The spirit is the inner (divine) substance; the flesh the external (Human) substance.

In another passage, we are introduced to the interpretation according to Marcion of the words of the Apostle Paul (Latin). In them, the heretic found proof of Christ's illusory body; he speaks after all of the likeness, not of the reality. To this Tertullian says (Latin).

The sublimity of the redemption of the flesh is manifested in the fact that it is not the spirit of God, but the flesh that brings salvation. The flesh of Christ, in all respects consisting of the same substance as our own, has no part in sin; the mention of likeness refers to this. For the rest, it is not possible to call the spirit similar to the flesh; both are realities that are too different, even opposed. At all events, Tertullian's doctrine of the incarnation is quite clear here: spirit and flesh are both united in Christ, two substances, each retaining its own individuality.

3. De Carne Christi

(a) Spirit and flesh.

The title alone of this work suggests that the subject will be the divine substance of the Redeemer only in connection with the incarnation. In the Apologeticum, the question was a different one. There Tertullian wanted to show the divine origin of Christ in face of the heathens he was addressing, in order to be able to explain from it his birth as man. In the treatise on the flesh of Christ, Tertullian is dealing with opponents who are calling in question not the divinity of Christ, but his true manhood. Therefore in this work, it is a question solely of the bodily reality of the Lord. (Latin).

For this reason we shall include below in our considerations statements from this work too./

Ganz deutlich offenbart sich in diesen beiden Werken Tertullians, wie sehr sein Verständnis der Konstitution des Gottmenschen von dem Begriffspaar „spiritus — caro“ geprägt ist. Das geht schon aus den soeben zitierten Worten der Einleitung zu De Carne Christi hervor. Die „spiritalis substantia“ ist dort von der „caro“ und der „corporalis substantia“ unterschieden. Beide sind in der Person des Herrn vereinigt.

Wir untersuchen einen weiteren Text des gleichen Werkes und haben so Gelegenheit, auf einige Einzelheiten der Lehre Tertullians einzugehen.

„Haud aliter non dicitur⁷² 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, hinc natum, inde non natum, hinc carneum, inde spiritalem, hinc infirmum, inde praefortem, hinc morientem, inde viventem. Quae proprietates conditionum, divinae et humanae, aequa utique naturae cuiusque veritate dispuncta est. Eadem fide et spiritus⁷³ et carnis⁷⁴ virtutes spiritum dei⁷⁵, passiones carnem hominis probaverunt. Si virtutes non sine spiritu, proinde⁷⁶ et passiones non sine carne. Si caro cum passionibus ficta, et spiritus ergo cum virtutibus falsus“⁷⁷.

Tertullian läßt es an Klarheit nicht fehlen. Christus wäre nicht Mensch, wenn er nicht Fleisch wäre; er wäre nicht Gott, wenn er nicht Geist wäre. Das sind also die beiden Substanzen in Christus, die seine Wirklichkeit als Gott und Mensch sicherstellen: der Geist und das Fleisch.

Dabei denkt Tertullian an keine Vermischung der beiden Wirklichkeiten. Die göttliche wie auch die menschliche Natur bleiben in ihrer Eigenart erhalten: gemäß der Menschennatur ist er geboren, schwach und sterblich; als Gott ist er ewig, stark und der Lebendige. Es sei besonders deshalb auf diesen Punkt der Lehre hingewiesen, weil auch in De Carne Christi eine uns schon aus dem Apologeticum

Ende von De Carne Christi. — Über den engen Zusammenhang zwischen beiden Werken siehe Carne 1,1,2 (CC 873) und 25,2 (CC 917): „Ut autem clausula de praefatione commune faciat, resurrectio nostrae carnis alio libello defendendo hinc habebit praestructionem, manifestato iam quale fuerit quod in Christo resurrexit.“

⁷² So der Codex Trecentis; die anderen lesen: *diceretur*.

⁷³ Alle außer A lassen das „ex“ vor spiritus aus.

⁷⁴ Kroymann ändert die Wortfolge: „dispuncta est, et spiritus et carnis. Eadem fide...“.

⁷⁵ So alle Codices außer A, dem Kroymann folgt: *spiritus dei deum*.

⁷⁶ A: *perinde*.

⁷⁷ Carne 5,6—8: CC 881, 39 ff.

bekannte⁷⁸ Formulierung nicht fehlt: „Agnoscent hominem deo mixtum et negant hominem“⁷⁹. Eine derartige Ausdrucksweise erklärt sich aus dem Stoizismus des Autors. Er begreift die Vereinigung von Geist und Fleisch in Christus im Sinne der stoischen Lehre von der „*κορᾶσις δι ἄλων*“, welche sich von der mechanischen Vermengung (*παράθεσις*) dadurch unterscheidet, daß bei ihr jeder Teil eines Körpers von einem Teil des ihm beigemengten durchdrungen ist, ohne daß es aber zu einer vollkommenen chemischen Mischung (*σύγχυσις*) kommt, bei der die gemischten Naturen ihre Eigenart einbüßen. In bestimmten Fällen wird die „*κορᾶσις δι ἄλων*“ auch als „*μίξις*“ bezeichnet⁸⁰.

Ferner ist zu beachten, daß Tertullian die Vereinigung von Geist und Fleisch keinesfalls so denkt, als ob der Geist die Stelle der Seele im Menschen einnehme. Die Ausdrucksweise „Geist — Fleisch“ sowie die Wendung „caro spiritu structa“⁸¹ könnten vielleicht zu einer solchen Vermutung Anlaß geben. Jedoch hat kaum einer der älteren Kirchenschriftsteller mit solcher Klarheit von der Seele Christi gesprochen wie gerade Tertullian⁸². Daß er an der Gesamtwirklichkeit des Menschen die fleischliche Substanz so stark hervorhebt, ergibt sich aus seiner Abwehrstellung gegen den Dokerismus.

b) Was aus dem Geist geboren ist, ist Geist

Bezeichnend für die Denkweise Tertullians ist die Deutung zweier Stellen des Johannesevangeliums, auf die wir kurz eingehen wollen.

Er zitiert das bekannte Herrenwort aus dem Gespräch mit Nikodemus: „Was aus dem Fleische geboren ist, ist Fleisch; was aus dem

⁷⁸ Apol. 21,14; siehe S. 62.

⁷⁹ Carne 15,6: CC 902,38.

⁸⁰ Zu der Lehre der Stoa vergleiche man E. Zeller, Die Philosophie der Griechen⁵ III, 1, S. 128—132; siehe auch S. 62 und besonders S. 89 f. — Ferner G. Schelowsky, Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie, Leipzig 1901, S. 78.

⁸¹ Apol. 21,14.

⁸² Vgl. An. 26,4,5: CC 822; Carne 10,1: CC 393,4 f.: „Si, ut animam salvam faceret, in semetipso suscepit animam Christus“; 12,6: CC 398,38 ff.: „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 unicum speciem“; 14,4: CC 900,31 f.: „dum homo sit, qua caro et anima et filius hominis“; Res. 49,2: CC 990,5 ff.: „secundus homo de caelo (1. Kor. 15,47), id est sermo dei, id est Christus, non alias tamen homo, licet de caelo, nisi quia et ipse caro et anima, quod homo, quod Adam“. — Fuga 8,1: CC 1145. — Über die besondere Betonung des Fleischesleibes siehe Res. 53,15: CC 999 f.; 63,1,2: CC 1011.

It is quite clear in these two works of Tertullian just how much his understanding of the constitution of God-made-man is marked by the pair of concepts spiritus - caro, Already in the words just quoted from the introduction to De Carne Christi, this is clear. There the spiritalis substantia is separated from the caro and the corporalis substantia. Both are united in the person of the Lord.

If we examine a further passage in the same work, we shall have the opportunity to go into some details of Tertullian's doctrine.

(Latin).

Tertullian makes it quite clear. Christ would not be a man if he were not flesh; he would not be God if he were not spirit. These then are the two substances in Christ that ensure his reality as God and man: the spirit and the flesh.

Here Tertullian does not mean any mixing of the two realities. The divine and the human natures retain their individuality: he was born in accordance with human nature, weak and mortal; as God he is eternal, powerful and the living one. Particular stress should be laid on this point of the doctrine, because in De Carne Christi too, a formula, familiar to us from the Apologeticum is not missing: (Latin).

An expression of this kind can be explained from the influence of Stoicism on the author. He comprehends the union of spirit and flesh in Christ in the meaning of the Stoic doctrine of (Greek), that is distinguished from mechanical mixing in this, that in it each part of a body is permeated by a part of what is mixed with it, but without its resulting in a perfect, chemical combination, in which the mingled natures forfeit their individuality. In certain cases the (Greek) is also termed (Greek).

Further it should be noted that Tertullian in no way thinks of the union of spirit and flesh in such a way as, though the spirit were taking the place of the soul in man. The expression spirit-flesh and the phrase caro spiritu structa could perhaps give occasion for such an assumption. Yet there is hardly any one of the earlier church writers who has spoken of the soul of Christ with such clarity as does Tertullian. That out of the total reality of man he stresses so strongly the corporeal substance, is the result of his defensive attitude to docetism.

(b) That which is born of the Spirit, is spirit.

Significant of Tertullian's way of thinking is the interpretation of two passages from the Gospel of John, that we shall consider briefly. He quotes the well known words of the Lord from the conversation with Nicodemus: That which is born of the flesh is flesh; and that which is/

Geist geboren ist, ist Geist“⁸³. Für Tertullian ist hier, wenn auch nicht ausschließlich, so doch in erster Linie von Christus die Rede. Der erste Teil des Verses bezieht sich auf seine Geburt im Fleische⁸⁴, der zweite auf seine Zeugung aus Gott.

„Atquin⁸⁵ subicit, et quod de spiritu natum est spiritus est“⁸⁶, quia deus spiritus⁸⁷ et de deo natus est...⁸⁸. Ceterum si tam carnem habuit quam spiritum, cum⁸⁹ de duarum substantiarum pronuntiat conditione, quas in semet ipse gestabat⁹⁰, non potest videri de spiritu quidem suo, de carne vero non sua determinasse. Ita cum sit ipse de spiritu dei spiritus et ex deo natus, ipse et ex carne hominis homo, in carne generatus“⁹¹.

Tertullian deutet die Schriftworte im Einklang mit der im Apologeticum entwickelten Lehre. Gott ist Geist; Christus ist darum „de spiritu spiritus et de deo deus“⁹². In dem zitierten Johannesvers ist nichts anderes gesagt: „ipse de spiritu dei spiritus“⁹³; folgerichtig ist also Christus aus Gott geboren: „de deo natus“⁹⁴, „ex deo natus“⁹⁵.

⁸³ Joh. 3, 6.

⁸⁴ Nebenbei sei auf einen interessanten Umstand aufmerksam gemacht. Die Vulgata liest, übereinstimmend mit dem griechischen Text: „quod natum est ex carne, caro est: et quod natum est ex spiritu, spiritus est.“ Tertullian dagegen zitiert: „quod in carne natum est, caro est...“ (Carne 18, 5; ebenso Prax. 27, 4). Die Präposition „ex“ hätte ihm zweifellos in seiner Auseinandersetzung mit den Doketen bessere Dienste geleistet (vgl. Carne 20, wo er sich gerade damit beschäftigt). Er hat wahrscheinlich in keiner der ihm vorliegenden Evangelienhandschriften das „ex“ an Stelle des „in“ gefunden und mußte es in seiner Erklärung selbst einführen: „Quod in carne natum est, caro est, quia ex carne natum est.“ — Vgl. H. Rönisch, Das Neue Testament Tertullians, Leipzig 1871, S. 256.

⁸⁵ So MPNFRh; ad quid: T; atquin is: Kroymann.

⁸⁶ Joh. 3, 6.

⁸⁷ Alle außer T fügen nach „spiritus“ ein: est.

⁸⁸ Siehe A. d'Alès, La Théologie de Tertullien, Paris 1905, S. 239; der Verfasser macht darauf aufmerksam, daß die Worte „quia deus spiritus et de deo natus est“ von einigen Kirchenvätern als zum biblischen Text gehörig betrachtet wurden; sie finden sich auch in einigen Handschriften der lateinischen Bibel (z. B. Vercell. a).

⁸⁹ So TB; das „cum“ lassen aus: MPNFRh.

⁹⁰ So T; et ipse gestabat: MPNFRhB.

⁹¹ Wir folgen hier dem Codex Trecentis; die übrigen Codices und die Herausgeber lesen: „ita cum ipse sit de spiritu dei et spiritus deus est et ex deo natus, ipse et ex carne hominis homo (et homo: F)“. Kroymann verbessert: „ita cum ipse de spiritu dei spiritus deus est, ex deo natus, ipse et ex carne hominis (caro) est homo“. — Carne 18, 5—7: CC 906. Vgl. die übernächste Anmerkung.

⁹² Apol. 21, 13: CC 124, 62.

⁹³ Der Codex Trecentis gibt klarer den Gedanken Tertullians wieder. Das zeigt gerade auch der Vergleich mit dem Apologeticum. Wie Christus Geist von Gottes Geist und aus Gott geboren ist, so ist er auch Mensch durch das menschliche Fleisch;

c) Aus Gott geboren

Was sich als Folgerung aus dem Satz im Gespräch mit Nikodemus ergab, ist eine Aussage, die wörtlich im Prolog des Johannes zu lesen ist. Tertullian spricht sehr ausführlich darüber.

Die Vulgata überliefert uns den Text wie folgt: „Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex deo nati sunt“⁹⁶. Nach Tertullian handelt es sich hierbei um eine falsche, den Gnostikern zuzuschreibende Lesart. Lassen wir ihn selbst zu Worte kommen.

„Quid est ergo non ex sanguine neque ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex deo natus est?“⁹⁷. Hoc quidem capitulo ego potius utar, cum adulteratores eius obduxero. Sic enim scriptum esse contendunt: Non ex sanguine, nec ex carnis voluntate nec ex viri, sed ex deo nati sunt, quasi supra dictos credentes in nomine eius designet, ut⁹⁸ ostendant⁹⁹ esse semen illud arcanum electorum et spiritualium, quod sibi habuunt. Quomodo autem ita erit, cum omnes, qui credunt in nomine eius, pro communi lege generis humani ex sanguine et ex carnis et ex viri voluntate nascantur, etiam Valentinus ipse? Adde singulariter, ut de domino scriptum est: sed ex deo natus est¹⁰⁰; merito, qua verbum dei, et cum dei verbo spiritus, et in spiritu dei virtus et quicquid dei est Christus¹⁰¹, qua caro autem non ex sanguine nec ex carnis et viri voluntate¹⁰², qua ex dei voluntate verbum caro factum est“¹⁰³.

Auch diese Stelle bezieht sich auf Christus, und nicht etwa, wie die Valentinianer durch ihre Textänderung glauben machen möchten, auf die pneumatischen Menschen, die den „Geistsamen“ empfangen haben. Sie alle sind ja auf ganz menschliche Weise aus dem Willen des Fleisches und aus dem Willen des Mannes geboren. Christus dagegen ist aus Gott geboren; als Wort Gottes ging er aus dem Vater hervor. Darum ist er auch Geist, weil das Wort Gottes kein leeres

die Betonung liegt auf „Fleisch“: er ist Mensch, weil Fleisch; vgl. Res. 53, 14. — Die Lesart „et spiritus deus est“ ist in Anlehnung an das „quia deus spiritus (est)“ (weiter oben, Carne 18, 5: CC 906, 33) entstanden, ist aber hier sinnstörend.

⁹⁴ Carne 18, 5.

⁹⁵ Carne 18, 7.

⁹⁶ Joh. 1, 13.

⁹⁷ Joh. 1, 13; vgl. H. Rönisch, Das Neue Testament Tertullians, Leipzig 1871, S. 252 f.

⁹⁸ Kroymann ändert die Interpunktion und nimmt eine Textlücke an: designet. †† ut. — Er möchte einfügen: current igitur. —

⁹⁹ So T; ostendat: MPNFRhB; ostendat: F.

¹⁰⁰ Joh. 1, 13.

¹⁰¹ Kroymann möchte „et cum ... Christus“ getilgt wissen.

¹⁰² Joh. 1, 13.

¹⁰³ Carne 19, 1, 2: CC 907.

born of the Spirit is spirit. For Tertullian, this refers if not exclusively then at least primarily to Christ. The first part of the verse refers to his birth in flesh, the second to his procreation from God. (Latin).

Tertullian interprets the words of the scriptures in harmony with the doctrine developed in the Apologeticum. God is Spirit: Christ is therefore 'de spiritu spiritus et de deo deus'. The verse of John, that is quoted, says precisely this: 'ipse de spiritu dei spiritus'; logically then Christ is born of God: "de deo natus" "ex deo natus".

(c) Born of God.

The conclusion that can be drawn from the sentence in the conversation with Nicodemus is a statement that can be found word for word in the Prologue of John. Tertullian discusses it in great detail.

The Vulgate gives us the text as follows: (Latin).

According to Tertullian there is a question here of a false reading that can be attributed to the gnostics. Let him speak for himself: (Latin).

This passage too refers to Christ, and not, as the Valentinians would have us believe, by their alterations of the text, to the pneumatics, men who have received the 'seed of the spirit'. They all were of course born in an entirely human way from the will of the flesh and the will of man. Christ on the other hand is born of God; as the Word of God he proceeded from the Father. Therefore he is also Spirit, because the word of God is not an empty image, /

Gebilde ist, sondern Substanz. Im Geist ist Christus Kraft Gottes; mit der göttlichen Substanz kommt ihm auch die göttliche Allmacht zu¹⁰⁴. Alles was Gott ist, ist auch Christus (*quicquid dei est Christus*)¹⁰⁵.

Die Worte „*cum dei verbo spiritus, et in spiritu dei virtus*“ dürften eine Anspielung auf die Worte des Verkündigungsberichtes des Lukas¹⁰⁶ sein, vor allem, wenn man den weiter oben stehenden Satz beachtet: „*Quia autem spiritus dei et virtus altissimi, non potest infra angelos haberi, deus scilicet et dei filius*“¹⁰⁷. Demzufolge ist der Geist Gottes und auch die Kraft des Allerhöchsten der Sohn selbst, nicht etwa der Vater oder der Heilige Geist. Der Geist Gottes, das ist das Wort Gottes, steigt in die Jungfrau hinab, um aus ihr Fleisch anzunehmen.

„*Oro vos, si dei spiritus non de vulva carnem participaturus descendit in vulvam . . . sine causa eo se intulit, unde nihil extulit*“¹⁰⁸.

Darum vollzieht sich die menschliche Geburt des Herrn nicht wie bei den übrigen Menschen. Er wird nicht aus dem Blut und aus dem Willen des Fleisches geboren. Wie er als Wort aus dem Willen des Vaters hervorging, so wurde er auch Mensch gemäß dem Willen des Vaters: „*ex dei voluntate verbum caro factum est*“. Das „*ex deo natus est*“ bezieht sich nach Tertullian sowohl auf die Geburt des Herrn aus Gott wie auch auf die aus der Jungfrau.

¹⁰⁴ Vgl. Or. 1, 1.2; Apol. 17, 1; 21, 11; siehe S. 57 ff.

¹⁰⁵ Es liegt nahe, diese Stelle in Verbindung zu bringen mit Apol. 23, 12: CC 132: „*ut dei virtus et dei spiritus, ut ratio ut dei filius et dei omnia*“. Siehe S. 58. Kroymann tilgt die Worte „*et cum . . . Christus*“, die soeben erklärt wurden, ohne Grund; sie ergeben sich ganz organisch aus Tertullians Denken; vgl. die übernächste Anmerkung.

¹⁰⁶ Lk. 1, 35.

¹⁰⁷ Diese Worte klammert Kroymann aus dem Text aus mit der Begründung: „*spuria iudico quippe quae ab argumentationis proposito prorsus sint aliena eoque minus videantur ferenda, quia et ipsis verbis „qua caro et anima et filius hominis“ satis ab auctore cautum est, ne perperam intellegatur et eis, quae infra inde a l. 35 sequuntur.*“ Auch hier ändert Kroymann voreilig den von allen Codices gebotenen Text. Es entspricht ganz dem Denken Tertullians, von Christus in Gegenüberstellung seiner fleischlichen und geistigen Wesenheit zu reden. Der Gedanke „*dum homo sit, qua caro et anima et filius hominis*“ löst bei ihm den ergänzenden Gedanken aus: „*quia autem spiritus dei et virtus altissimi . . . deus scilicet et dei filius.*“ Entsprechend auch weiter unten (Zeile 35): „*qui nudum hominem et tantum ex semine David, id est non et dei filium, constituit Iesum.*“ Vgl. E. Evans, *On the Incarnation*, S. 143.

¹⁰⁸ *Carne* 19, 5: CC 908, 33 f.

d) *Der neue Adam*

Auf den letzten Gedanken können wir noch näher eingehen, wenn wir nun die Interpretation Tertullians zu einem Vers aus dem ersten Brief an die Korinther betrachten. Es handelt sich um die folgenden Worte: „Es steht doch geschrieben: Der erste Mensch, Adam, ward zum lebenden Wesen¹⁰⁹, der letzte Adam ward zum lebendigmachenden Geist. Freilich ist das Geistige nicht das Erste, sondern zuerst das Sinnliche, dann das Geistige. Der erste Mensch ist aus Erde, ist Staub; der zweite Mensch ist vom Himmel“¹¹⁰. Die Stelle wird zunächst im Zusammenhang mit der jungfräulichen Geburt des Herrn erwähnt.

„*Homine domino nascente virgo erat adhuc terra, nondum opere compressa, nondum sementi subacta; ex ea hominem factum accipimus a deo in animam vivam*“¹¹¹. Igitur si primus Adam ita traditur, merito sequens vel novissimus Adam, ut apostolus dixit, proinde de terra¹¹², id est carne nondum generationi resignata, in spiritum vivificantem a deo est prolatus“¹¹³.

Wie Gott den ersten Adam aus der unberührten, jungfräulichen Erde bildete, so sollte auch der neue Adam aus jungfräulichem Fleisch als lebenspendender Geist von Gott hervorgebracht werden.

Wir werden hier erneut auf die Zusammenschau des Hervorganges des Sohnes aus dem Vater und seiner Geburt aus der Jungfrau aufmerksam¹¹⁴. Gott bewirkt beides; in doppeltem Sinn ist Christus aus dem Willen des Vaters geboren: als Geist und als Mensch. Die menschliche Geburt erscheint als eine Fortsetzung oder Verlängerung der Geburt aus dem Vater. Nur so findet der Satz: „*novissimus Adam . . . de terra . . . in spiritum vivificantem a deo est prolatus*“ eine befriedigende Erklärung. Das ist auch der tiefste Grund, warum Jesus keinen irdischen Vater haben kann¹¹⁵.

¹⁰⁹ Gen. 2, 7.

¹¹⁰ 1. Kor. 15, 45—47.

¹¹¹ Gen. 2, 7.

¹¹² Kroymann: *de (virgine) terra*.

¹¹³ *Carne* 17, 3.4: CC 904, 21 ff.; vgl. 1. Kor. 15, 45.

¹¹⁴ *Carne* 19, 1.2: CC 907; vgl. S. 71 f. und 89.

¹¹⁵ Vgl. Marc. IV, 10, 6.7: CC 563, 4 ff.: „*. . . atque ita discutiendum, cuius hominis filius accipi debeat, patris an matris. Si ex deo patre est, utique non ex homine; si non est ex homine (patre), superest, ut ex homine sit matre; si ex homine (matre) iam apparet, quia ex virgine. Cui enim homo pater non datur, nec vir matri eius deputabitur. Porro, cui vir non deputabitur, virgo est. Ceterum duo iam patres habebuntur, deus et homo, si non virgo sit mater.*“

but substance, In the spirit, Christ is God's strength; together with the vidine substance he receives divine omnipotence. Everything that God is, Christ is too. (Latin).

The words (Latin) are probably an allusion to the words of Luke's account of the Annunciation, particularly if one looks at the earlier sentence: (Latin). According to this, the spirit of God and also the Power of the Highest is the Son himself, not the Father or the Holy Spirit. The Spirit of God, that is the Word of God, descends to the Virgin in order to take on flesh from her. (Latin).

Therefore the human birth of the Lord is not like that of the rest of mankind. He is not born of blood or of the will of the flesh. Just as he proceeded from the will of the Father as the Word, so according to the will of the Father, he became man: (Latin). According to Tertullian, the "ex deo natus est" refers both to the birth of the Lord from God and also to the birth out of the Virgin.

(d) The new Adam.

We can look more closely at this last idea, if we turn to Tertullian's interpretation of a verse from the first letter to the Corinthians. The words in question are the following: And so it is written, the first man Adam was made a living soul; the last Adam was made a quickening spirit. How be it that was not first which is spiritual, but that which is natural; and afterward that which is spiritual. The first man is of the earth, earthy; the second man is the Lord from heaven. The passage is mentioned first in connection with the Virgin birth of the Lord. (Latin).

As God formed the first Adam from the untouched, virgin earth, so too the new Adam should be brought forth from virgin flesh, as the life-giving spirit of God.

Here again our attention is drawn to the general view of the procedure of the Son from the Father, and his birth to the Virgin. God effects both; in a double sense, Christ is born from the will of the Father: as spirit and as man. The human birth seems like a continuation or extension of the birth from the Father. Only in this way does the sentence (Latin) find a satisfactory explanation. This is also the deepest reason why Jesus can have no earthly Father./

„Non competebat ex humano semine dei filium nasci, nisi¹¹⁶ totus esset filius hominis. Non enim esset et dei filius nihilque haberet¹¹⁷ amplius Salomone et¹¹⁸ amplius Iona et de¹¹⁹ Hebionis opinione credendus erat. Ergo¹²⁰ iam *dei filius ex patris dei semine, id est spiritu*, ut esset¹²¹ et hominis filius, caro quae sola erat¹²² ex hominis carne sumenda sine viri semine. *Vacabat enim semen viri apud habentem dei semen*. Itaque, sicut nondum natus ex virgine patrem deum habere potuit sine homine matre, aeque cum de virgine nasceretur, potuit matrem habere hominem sine homine patre. Sic denique homo cum deo, *dum caro hominis cum spiritu dei: caro sine semine ex homine, spiritus cum semine ex deo*“¹²³.

Wo ein Mensch aus dem Zusammenwirken von Vater und Mutter geboren wird, da ist das Kind ganz und gar Menschensohn. Sein Vater und seine Mutter sind Menschen. Der Vater bewirkt die Bildung des neuen Lebewesens im Mutterschoß, indem er den menschlichen Samen überträgt. Dieser Same enthält die Substanz des ganzen Menschen, die leibliche wie die seelische¹²⁴.

Christus kann nicht auf solche Weise geboren werden. Er ist bereits vor seiner Geburt Sohn, — Sohn Gottes; er hat also schon einen Vater. Wie der menschliche Vater seinen Sohn ins Leben ruft, indem er den Samen, das heißt die leib-seelische Substanz, in der Mutter niederlegt, so hat auch Gott, der himmlische Vater, seinen Sohn geboren, indem er ihm den Samen, das heißt also die göttliche Geist-Substanz (ex patris dei semine, id est spiritu), mitteilte¹²⁵. Wo Gott Vater ist, bleibt kein Platz mehr für einen menschlichen Vater (vacabat enim semen viri apud habentem dei semen)¹²⁶.

¹¹⁶ B: *ne si*; Kroymann: *ne sic*.

¹¹⁷ T: *se haberet*; Kroymann: *in se haberet*.

¹¹⁸ Kroymann: *nec*.

¹¹⁹ T: *Iona de*; Oehler: *ut de*; Kroymann: *et de*.

¹²⁰ Kroymann: *credendus. Erat virgo*.

¹²¹ Kroymann: *spiritu. Ut esset*.

¹²² So T; MPF(N)RhB: *caro ei (ea) sola quae erat*; Kroymann: *caro ei, quae sola*.

¹²³ Carne 18, 1—3: CC 905.

¹²⁴ Nach Auffassung Tertullians wird mit dem Samen des Mannes auch die Seele übertragen: „Unico igitur impetu utriusque toto homine concusso despumatur semen totius hominis habens ex corporali substantia humorem, ex animali calorem“ (An. 27, 5: CC 823, 30 ff.; vgl. An. 27, 6—9).

¹²⁵ Über die Bezeichnung des „spiritus“ als „semen“ siehe F. Loofs, Theophilus v. A., S. 107 ff., der auch Zeugnisse anderer Kirchenschriftsteller anführt. Er identifiziert hier allerdings „spiritus“ mit „spiritus sanctus“.

¹²⁶ Bei der Bildung des Menschen Christus wiederholt sich deshalb das, was bei der Erschaffung Adams geschah: „Ceterum . . . recordentur Adam ipsum in hanc carnem non ex semine viri factum. Sicut terra conversa est in hanc carnem sine

Gott und Mensch sind in Christus vereinigt: das Fleisch des Menschen mit dem Geist Gottes. Das Fleisch stammt ohne Samen, das heißt ohne das Mitwirken eines Mannes, aus der Jungfrau Maria. Der Geist kommt mit dem Samen, das heißt auf Grund des Willens des Vaters im Himmel, aus Gott¹²⁷.

Nach diesen Ausführungen über die Jungfrauengeburt wenden wir unsere Aufmerksamkeit den weiteren Erklärungen Tertullians über den Text des Korintherbriefs zu. Der neue Adam ist, wenngleich lebenspendender Geist, doch Mensch; sonst könnte er nicht Adam genannt werden, da er nichts mit dem ersten Adam gemeinsam hätte¹²⁸. Auch wenn er der Mensch vom Himmel genannt wird, ist nichts anderes gemeint: er ist wahrer Mensch, jedoch „vom Himmel“, kraft seines göttlichen Ursprunges, wegen des „Geistes“.

„Hic autem de substantia carnis primus et novissimus dicti sunt, sicut et rursus primus homo de terra et secundus de caelo; quia etsi *de caelo secundum spiritum*, sed homo secundum carnem“¹²⁹.

„Legimus plane: primus homo de terrae limo, secundus homo de caelo¹³⁰. Non tamen ad materiae differentiam spectat, sed tantum terrenaec retro substantiae carnis primi hominis, id est Adae, *caelestem de spiritu substantiam* opposit secundi hominis, id est Christi. Et adeo *ad spiritum*, non carnem, *caelestem hominem refert*, ut quos ei comparat constet in hac carne terrena caelestes fieri, spiritu scilicet“¹³¹.

Wir stellen also immer wieder die gleiche Grundanschauung Tertullians fest. Der Sohn Gottes wird insofern Geist genannt, als

viri semine, ita et dei verbum potuit sine coagulo in eiusdem carnis transire materiam“ (Carne 16, 5: CC 903, 32 ff.). — Vgl. An. 26, 4, 5: CC 822, 25: „Decebat, si forte, sine anima nasci, qui fuerant non rite concepti, sed et illi vivunt in suo quisque utero . . . Si fingit deus in utero (Jer. 1, 5), et afflat ex primordii forma: et finxit deus hominem et flavit in eum statum vitae (Gen. 2, 7).“

¹²⁷ E. Evans interpretiert den Text anders: Tertullian will sagen, daß der Ursprung der Persönlichkeit Christi einzig und allein im Vater zu suchen ist. Er konnte jedoch zu keiner befriedigenden Formel kommen, da es in dem ihm zur Verfügung stehenden Wortschatz die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen Person und Persönlichkeit nicht gab. „Tertullian, having no term for ‚personality‘, is forced back to its point of origin, the paternal semen: a term which, suitable or not in the case of human generation, needs a great deal of interpretation when transferred by analogy to the divine. This interpretation he supplies by his explanation ex patris dei semine, id est spiritu“ (On the Incarnation, S. 160 f.). — Wir zweifeln an einer solchen Fragestellung Tertullians.

¹²⁸ Vgl. Res. 49, 2—4: CC 990, 4 ff.

¹²⁹ Res. 53, 15: CC 1000, 57 ff.

¹³⁰ 1. Kor. 15, 47.

¹³¹ Carne 8, 5, 6: CC 891, 28 ff.; vgl. Res. 49, 2 ff.

Gebilde ist, sondern Substanz. Im Geist ist Christus Kraft Gottes; mit der göttlichen Substanz kommt ihm auch die göttliche Allmacht zu¹⁰⁴. Alles was Gott ist, ist auch Christus (*quicquid dei est Christus*)¹⁰⁵.

Die Worte „*cum dei verbo spiritus, et in spiritu dei virtus*“ dürften eine Anspielung auf die Worte des Verkündigungsberichtes des Lukas¹⁰⁶ sein, vor allem, wenn man den weiter oben stehenden Satz beachtet: „*Quia autem spiritus dei et virtus altissimi, non potest infra angelos haberi, deus scilicet et dei filius*“¹⁰⁷. Demzufolge ist der Geist Gottes und auch die Kraft des Allerhöchsten der Sohn selbst, nicht etwa der Vater oder der Heilige Geist. Der Geist Gottes, das ist das Wort Gottes, steigt in die Jungfrau hinab, um aus ihr Fleisch anzunehmen.

„*Oro vos, si dei spiritus non de vulva carnem participaturus descendit in vulvam . . . sine causa eo se intulit, unde nihil extulit*“¹⁰⁸.

Darum vollzieht sich die menschliche Geburt des Herrn nicht wie bei den übrigen Menschen. Er wird nicht aus dem Blut und aus dem Willen des Fleisches geboren. Wie er als Wort aus dem Willen des Vaters hervorging, so wurde er auch Mensch gemäß dem Willen des Vaters: „*ex dei voluntate verbum caro factum est*“. Das „*ex deo natus est*“ bezieht sich nach Tertullian sowohl auf die Geburt des Herrn aus Gott wie auch auf die aus der Jungfrau.

¹⁰⁴ Vgl. Or. 1, 1.2; Apol. 17, 1; 21, 11; siehe S. 57 ff.

¹⁰⁵ Es liegt nahe, diese Stelle in Verbindung zu bringen mit Apol. 23, 12: CC 132: „*ut dei virtus et dei spiritus, ut ratio ut dei filius et dei omnia*“. Siehe S. 58. Kröymann tilgt die Worte „*et cum . . . Christus*“, die soeben erklärt wurden, ohne Grund; sie ergeben sich ganz organisch aus Tertullians Denken; vgl. die übernächste Anmerkung.

¹⁰⁶ Lk. 1, 35.

¹⁰⁷ Diese Worte klammert Kröymann aus dem Text aus mit der Begründung: „*spuria iudico quippe quae ab argumentationis proposito prorsus sint aliena eoque minus videantur ferenda, quia et ipsis verbis „qua caro et anima et filius hominis“ satis ab auctore cautum est, ne perperam intellegatur et eis, quae infra inde a l. 35 sequuntur.*“ Auch hier ändert Kröymann voreilig den von allen Codices gebotenen Text. Es entspricht ganz dem Denken Tertullians, von Christus in Gegenüberstellung seiner fleischlichen und geistigen Wesenheit zu reden. Der Gedanke „*dum homo sit, qua caro et anima et filius hominis*“ löst bei ihm den ergänzenden Gedanken aus: „*quia autem spiritus dei et virtus altissimi . . . deus scilicet et dei filius.*“ Entsprechend auch weiter unten (Zeile 35): „*qui nudum hominem et tantum ex semine David, id est non et dei filium, constituit Iesum.*“ Vgl. E. Evans, *On the Incarnation*, S. 143.

¹⁰⁸ *Carne* 19, 5: CC 908, 33 f.

d) *Der neue Adam*

Auf den letzten Gedanken können wir noch näher eingehen, wenn wir nun die Interpretation Tertullians zu einem Vers aus dem ersten Brief an die Korinther betrachten. Es handelt sich um die folgenden Worte: „Es steht doch geschrieben: Der erste Mensch, Adam, ward zum lebenden Wesen¹⁰⁹, der letzte Adam ward zum lebendigmachenden Geist. Freilich ist das Geistige nicht das Erste, sondern zuerst das Sinnliche, dann das Geistige. Der erste Mensch ist aus Erde, ist Staub; der zweite Mensch ist vom Himmel“¹¹⁰. Die Stelle wird zunächst im Zusammenhang mit der jungfräulichen Geburt des Herrn erwähnt.

„*Homine domino nascente virgo erat adhuc terra, nondum opere compressa, nondum sementi subacta; ex ea hominem factum accipimus a deo in animam vivam*“¹¹¹. Igitur si primus Adam ita traditur, merito sequens vel novissimus Adam, ut apostolus dixit, proinde de terra¹¹², id est carne nondum generationi resignata, *in spiritum vivificantem a deo est prolatus*“¹¹³.

Wie Gott den ersten Adam aus der unberührten, jungfräulichen Erde bildete, so sollte auch der neue Adam aus jungfräulichem Fleisch als lebenspendender Geist von Gott hervorgebracht werden.

Wir werden hier erneut auf die Zusammenschau des Hervorganges des Sohnes aus dem Vater und seiner Geburt aus der Jungfrau aufmerksam¹¹⁴. Gott bewirkt beides; in doppeltem Sinn ist Christus aus dem Willen des Vaters geboren: als Geist und als Mensch. Die menschliche Geburt erscheint als eine Fortsetzung oder Verlängerung der Geburt aus dem Vater. Nur so findet der Satz: „*novissimus Adam . . . de terra . . . in spiritum vivificantem a deo est prolatus*“ eine befriedigende Erklärung. Das ist auch der tiefste Grund, warum Jesus keinen irdischen Vater haben kann¹¹⁵.

¹⁰⁹ Gen. 2, 7.

¹¹⁰ 1. Kor. 15, 45—47.

¹¹¹ Gen. 2, 7.

¹¹² Kröymann: *de (virgine) terra*.

¹¹³ *Carne* 17, 3.4: CC 904, 21 ff.; vgl. 1. Kor. 15, 45.

¹¹⁴ *Carne* 19, 1.2: CC 907; vgl. S. 71 f. und 89.

¹¹⁵ Vgl. Marc. IV, 10, 6.7: CC 563, 4 ff.: „*. . . atque ita discutiendum, cuius hominis filius accipi debeat, patris an matris. Si ex deo patre est, utique non ex homine; si non est ex homine (patre), superest, ut ex homine sit mater; si ex homine (matre) iam apparet, quia ex virgine. Cui enim homo pater non datur, nec vir matri eius deputabitur. Porro, cui vir non deputabitur, virgo est. Ceterum duo iam patres habebuntur, deus et homo, si non virgo sit mater.*“

er an der göttlichen Geist-Substanz teilhat. Wie es heißt: Gott ist Geist, so kann man auch sagen: das Wort ist Geist, weil das Wort als Gott Geist ist.

4. Adversus Praxean.

Bei der Untersuchung über die Lehre von Geist und Sermo in Adversus Praxean gehen wir von zwei Kapiteln aus¹³², in denen unsere Frage ausdrücklich behandelt wird. Tertullian muß sich dort mit der monarchianischen Interpretation des zentralen Verses des Verkündigungsberichtes¹³³ auseinandersetzen, die deren Irrlehre über das Geheimnis der Dreifaltigkeit und über die Menschwerdung widerspiegelt.

a) Das Wort und der Geist

Die Darlegungen Tertullians sind folgende:

„Ceterum ut alia evangelia non interponam quae nativitate dominica fidem confirmant, sufficit enim¹³⁴ qui nasci habebat ex virgine, ab ipso annuntiaris¹³⁵ angelo Filium Dei determinatum: *Spiritus Dei superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit te; propterea quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei*¹³⁶. Volent quidem et hic argumentari, sed veritas praevalere. Nempe,

¹³² Prax. 26 und 27.

¹³³ Lk. 1, 35.

¹³⁴ So alle Codices und Rh¹; eum: Rh³ und Evans.

¹³⁵ So alle Codices; Kroymann: *adnuntiali*; Evans (Against Praxeas, S. 312 f.) hält die Verbesserung von Kroymann für möglich und möchte auf jeden Fall „annuntiaris“ als Adjektiv verstanden wissen: „but if annuntiaris is a possible side-form of annuntiaris, the MS. reading should be retained as having an active sense, which is here required, not the passive sense („announced“ or „object of announcement“), which is the natural meaning of the -alis termination.“ — Annuntiaris ist nirgendwo als eine Nebenform von annuntiaris aufzuweisen. Kann man aber nicht das fragliche Wort als Infinitiv Passiv auffassen?

¹³⁶ Lk. 1, 35; vgl. H. Rönisch, Das Neue Testament Tertullians, Leipzig 1871, S. 154—157. — Die von Tertullian gebotene Lesart des Schriftwortes stimmt weder mit der Vulgata (*Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Ideoque et quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei*) noch mit dem griechischen Text überein (*πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις θεοῦ ἐπισκιάσει σοι διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ*).

Die erste bedeutende Abweichung besteht darin, daß Tertullian „spiritus dei“ statt „spiritus sanctus“ liest. In keinem Evangelienkodex taucht eine derartige Lesart auf. Tertullian scheint jedoch diese Fassung des Lukastextes vorgefunden zu haben (vgl. Carne 14, 5; 19, 2, wo es ebenfalls „spiritus dei“ heißt: selbst Praescr. 13, 2 wird gesagt: „delatum ex spiritu patris dei et virtute in virginem“).

inquit, Spiritus Dei Deus est¹³⁷ et virtus Altissimi Altissimus est. Nec pater illos inicere quod, si esset, scriptum fuisset. Quem enim verebatur ut non aperte pronuntiaret: Deus superveniet et Altissimus obumbrabit te? *Dicens autem Spiritus Dei, etsi Spiritus Dei*¹³⁸, tamen non directo Deum nominans, *portionem totius intellegi voluit* quae cessura erat in Filii nomen. *Hic Spiritus Dei idem erit sermo*. Sicut enim Iohanne dicente: Sermo caro factus est¹³⁹, 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 Iohannes profitebitur carnem factum, alium angelus carnem futurum, si non et Spiritus sermo est et sermo Spiritus. Sicut ergo sermo Dei non est ipse cuius est, ita nec Spiritus; et si Deus dictus est¹⁴⁰, non tamen ipse est cuius est dictus. Nulla res alicuius ipse est cuius est. Plane cum quid ex ipso est et sic eius est dum ex ipso sit, potest tale quid esse quale et ipse ex quo est et cuius est. Et ideo Spiritus Deus et sermo Deus, quia ex Deo, non tamen ipse ex quo est. Quod Deus Dei¹⁴¹,

Die Monarchianer zitierten den Text in derselben Weise, wie man aus dem folgenden von Tertullian überlieferten Fragment schließen darf: „Nempe, inquit, spiritus dei deus est et virtus altissimi altissimus est.“ Das war wohl auch die ihrer Deutung gemähere Lesart. In der Auseinandersetzung mit ihnen ist — mit Ausnahme einer Stelle, die wir auf den Matthäustext (1, 20) zurückführen möchten, — nur von dem „spiritus dei“ die Rede.

Eine andere Abweichung von dem griechischen Text und dem der Vulgata findet sich in der zweiten Vershälfte, wo Tertullian liest: „propterea quod . . .“ und so das „et“ übergeht. Novatian wird wenige Zeit später größten Wert auf diese Partikel legen und sie als entscheidend für seine Argumentation betrachten, die im übrigen dasselbe nachweisen möchte wie auch Tertullian: „Non enim, ut iam expressimus, propterea quod ex te nascetur sanctum, sed adiecit et coniunctionem: ait enim propterea et quod ex te nascetur sanctum; ut illud ostenderet, non principaliter hoc sanctum quod ex illa nascitur, id est istam carnis corporisque substantiam, Filium Dei esse, sed consequenter et in secundo loco: principaliter autem Filium Dei esse Verbum Dei incarnatum“ (De Trinitate c. 24, Migne PL 3, col. 961). — Auf die Argumentation Tertullians kommen wir unten zu sprechen.

¹³⁷ Die Codices und die älteren Ausgaben lesen: „filius dei deus est“. Engelbrecht schlägt obige Änderung vor, die von Rosenmeyer und Verhoeven als möglich angenommen, von Evans dagegen gar nicht erwähnt wird. Für die Korrektur spricht, daß die ganze folgende Argumentation in dem anstößigen Text der Monarchianer die Worte „spiritus dei“ voraussetzt; außerdem scheint der Parallelismus „spiritus dei — virtus altissimi“ in dem zu erklärenden Schriftwort eine derartige Verbesserung zu befürworten.

Kroymann nimmt hinter „filius dei deus est“ eine Textlücke an, in die er einfügen möchte: „ut et spiritus dei deus est“. Nebenbei sei bemerkt, daß Evans, der den Vorschlag Kroymanns für möglich hält, dessen Änderung unvollständig wiedergibt, indem er das „ut“ ausläßt.

¹³⁸ So die Codices und Rh. Evans verbessert: *etsi spiritus deus*. Ursinus fügt hinzu: *etsi spiritus dei deus*. Kroymann schlägt vor: *etsi spiritus dei deus capit dici*.

¹³⁹ Joh. 1, 14.

¹⁴⁰ So lesen die Codices und die älteren Ausgaben. Kroymann verbessert: *et si dei dictus est*, was Evans für möglich hält.

¹⁴¹ So die Codices und Rh. Ursinus, Kroymann: *quodsi deus dei*. Evans: *quodsi spiritus dei*. — Der Kontext spricht für die letztere Lesart.

he participates in the divine spirit-substance. Just as one says: God is Spirit, one can also say: the Word is spirit because the Word as God is spirit .

4. Adversus Praxean.

In examining the doctrine of spirit and sermo in Adversus Praxean we work from two chapters that expressly deal with this question. In them Tertullian has to cross swords with the monarchianist interpretation of the central verse of the account of the Annunciation that reflects their heretical doctrine on the mystery of the Trinity and on the incarnation.

(a) The word and the spirit.

Tertullian's arguments are the following:

(Latin) /

tamquam substantiva res, non erit ipse Deus, sed hactenus Deus, quia¹⁴² ex ipsius Dei substantia, quae¹⁴³ et substantiva res est et ut portio aliqua totius, multo magis virtus Altissimi non erit ipse Altissimus, quia¹⁴⁴ 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. His itaque rebus, quodcumque sunt, Spiritu Dei et sermone et virtute collatis in virginem, quod de ea nascitur filius Dei est¹⁴⁵.

Nachdem Tertullian die Worte des Engels angeführt hat, macht er uns mit der Auslegung derselben durch die Monarchianer bekannt. Deren Interpretation ergibt sich fast mit Notwendigkeit aus ihrer Lehre von der Identität des Vaters mit dem Sohn und dem Heiligen Geist. Sie sagen nämlich, daß der Geist Gottes Gott selbst und ebenso auch die Kraft des Allerhöchsten der Allerhöchste selbst sei. Es ist also nur vom Vater, von dem einen Gott die Rede; diese eine Person wird einmal „spiritus dei“, dann „virtus altissimi“ genannt: zwei Worte für die gleiche Realität. Daraus folgt, daß der Vater selbst in die Jungfrau hinabgestiegen ist¹⁴⁶.

Wenn dem so wäre, erwidert Tertullian, so hätte die Schrift es klar ausdrücken können, indem sie sagte: „Gott wird über dich kommen, der Allerhöchste wird dich überschatten.“ Da nun aber geschrieben steht: „Der Geist Gottes wird über dich kommen“, so sollte eben verstanden werden, daß nicht der Vater selbst, sondern eine „portio totius“, ein Ausfluß des Vaters, über Maria kam.

Dieser Geist Gottes ist der Sermo. Für Tertullian ist in dem Vers des Lukasevangeliums dasselbe gesagt wie im Prolog des Johannesevangeliums: „Das Wort ist Fleisch geworden“¹⁴⁷. Hier ist im Wort der Geist mitzuverstehen, wie bei Lukas im Geist das Wort mitgemeint ist. Sonst würde ja Johannes von einem anderen Menschgewordenen reden als der Engel. Der Geist muß also das Wort sein und das Wort der Geist. Damit sind Wort und Geist gleichgesetzt¹⁴⁸.

¹⁴² So die Codices und Rh. Latinius: *qua*.

¹⁴³ So die Codices und Rh. Ursinus: *qua*.

¹⁴⁴ So Rh³. Die Codices und Rh¹ lesen: *qui*.

¹⁴⁵ Prax. 26, 2 ff.: CC 1196 f.

¹⁴⁶ Vgl. Prax. 1, 1; siehe S. 13, Anm. 8.

¹⁴⁷ Joh. 1, 14.

¹⁴⁸ Bei solchen Aussagen Tertullians ist zu beachten, daß er sie in der Kontroverse mit den Monarchianern macht. Darauf weisen besonders hin: A. d'Alès, *La Théologie de Tertullien*, Paris 1905, S. 98; G. Bary, art. „Tertullien“, in: *DTC* XV, 151.

Eine solche Auffassung des Verkündigungsberichtes ist im Apologeticum grundgelegt: „iste igitur Dei radius ... delapsus in virginem“¹⁴⁹. Wir finden sie wieder in *De Praescriptione haereticorum*: „id verbum ... postremo delatum ex spiritu patris Dei et virtute in virginem Mariam“¹⁵⁰ und in *De Carne Christi*: „in virginem aequae introducendum erat dei verbum structorium vitae“¹⁵¹, „si dei spiritus non ... descendit in vulvam“¹⁵². In *Adversus Praxean* ist sie am ausführlichsten entfaltet¹⁵³.

Es bleibt nun die Frage, wie in diesem letzteren Werk die Bezeichnung Christi als Geist Gottes aufzufassen ist. Wie verhält sich der „spiritus“ zum „sermo“ und umgekehrt? Besagen beide Worte dasselbe oder drücken sie in irgendeiner Weise verschiedene Wirklichkeiten aus? Kurz, sind die Grundanschauungen Tertullians dieselben wie in den früheren Werken?

Über derartige Fragen belehren uns die folgenden Sätze Tertullians: *Nam et Spiritus substantia est sermonis — et sermo operatio Spiritus — et duo unum sunt*¹⁵⁴.

Wichtige Aussagen sind hier über Identität und Unterscheidung des Wortes und des Geistes gemacht: Der Geist ist die Substanz des Wortes. Das Wort ist die Betätigung des Geistes. Beide sind eins.

Bevor wir jedoch auf die einzelnen Sätze näher eingehen, sei die allgemeine Besprechung der Stelle zu Ende geführt. Tertullian wendet sich wieder ausdrücklich gegen Praxean. Das Wort Gottes kann nicht mit dem identisch sein, als dessen Wort es bezeichnet wird:

¹⁴⁹ *Apol.* 21, 14: CC 125.

¹⁵⁰ *Praescr.* 13, 3: CC 197. — Vgl. *Carne* 18, 4: CC 905, 5 f.: „Erat iam dei filius ex patris dei semine, id est spiritu.“

¹⁵¹ *Carne* 17, 5: CC 905, 33 f.

¹⁵² *Carne* 19, 5: CC 908, 33 f.

¹⁵³ Wir sind der Ansicht, daß in der „regula“ der Schrift *De Praescriptione haereticorum* (vgl. Anm. 150) über die Menschwerdung nicht anders gedacht ist als in *Adversus Praxean*, wo es in der Glaubensformel (2, 1: CC 1160, 8 f.) heißt: „hunc missum a Patre in virginem“. In dem „ex spiritu patris dei et virtute“ schwingt der Gedanke an den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater mit. — E. Evans, *Against Praxean*, S. 191, schreibt dagegen in einem Vergleich der beiden „regulae“: „In the earlier work, de praescr. haer., there is no identification of the word and the Holy Spirit in the account of the Incarnation: the Word indeed is said to have been sent down upon the Virgin; but „the Spirit and the Power of the Father“ was the operative agent in that demission.“ — Siehe oben S. 73 f.

¹⁵⁴ *Prax.* 26, 4: CC 1197, 21 ff.; vgl. A. d'Alès, *La Théologie de Tertullien*, Paris 1905, S. 75.

Having quoted the words of the angel, Tertullian puts before us its interpretation by the Monarchians. Their interpretation results, as it is almost bound to, from their teaching of the identity of the Father with Son and with Holy Spirit. They say, namely, that the Spirit of God is God himself, and likewise the Power of the Almighty is the Almighty himself. It is a question of only the Father, of the one God; this one person is once called spiritus dei and then virtus altissimi: two words for the same reality. It follows that the Father himself came down to the Virgin. If this were so, answers Tertullian, the Scriptures could have expressed it clearly by saying: "God shall come upon thee, the Highest shall overshadow thee". But what is written is "The Holy Spirit shall come upon thee", by which we are to understand not the Father himself, but a portio totius, an emanation from the Father came upon Mary.

This spirit of God is the sermo. For Tertullian the verse of the Gospel of Luke says the same as the prologue of the Gospel of John: "The Word was made flesh". Here by Word, we are to understand also the Spirit, as in Luke by Spirit, Word is meant as well. Otherwise John would speak of another who had become man, other than the angel. The Spirit must be the Word and the Word the Spirit. Thereby Word and Spirit are equated.

Just such an interpretation of the account of the Annunciation is laid down in the Apologeticum: (Latin). We find it again in De Prae.: (Latin), and in De Carne.: (Latin). It is developed most fully in Ad. Prax.

The question remains of how in this latter work, the naming of Christ as the Spirit of God is to be interpreted. How does the spiritus stand in relation to the sermo and vice versa. Do the two words mean the same, or do they in any way express different realities? In short, are Tertullian's basic views the same as in the earlier works?

The following sentences of Tertullian informs us on such questions: (Latin).

Here, important statements are made on identity and the distinguishing between Word and Spirit: the Spirit is the substance of the Word. The Word is the activity of the Spirit. Both are one.

But before we look more closely at the individual sentences, let us finish the general discussion of the passage. Tertullian once again directs himself expressly against Praxeas. The Word of God cannot be identical with him as whose word it is denoted;/

dasselbe gilt auch vom Geiste Gottes. Wort und Geist sind Gott, weil sie aus Gott hervorgegangen sind; der Geist Gottes im besonderen ist Gott als „portio“ der göttlichen Substanz.

Viel weniger noch kann man von der Kraft des Allererhöchsten sagen, sie sei der Allererhöchste selbst, da es sich hier nicht um eine Substanz, sondern um ein Akzidenz handelt¹⁵⁵. Die Kraft ist nicht selbst Geist, sondern überkommt den Geist (accidit).

Da also Geist, Wort und Kraft in die Jungfrau eingehen, wird aus ihr der Sohn Gottes geboren.

„Spiritus substantia est sermonis“

Der Geist ist die Substanz des Wortes. Das hatten wir bereits aus den Formulierungen des Apologeticum geschlossen, wo der Gedanke noch nicht so klar ausgesprochen war. Deutlicher wurde er in *Adversus Marcionem* und in *De Carne Christi*¹⁵⁶.

Der Geist Gottes, so lesen wir einige Zeilen weiter, ist eine „substantiva res“. Er ist nicht Gott selbst; er ist aber göttliche Substanz, weil aus Gott hervorgegangen und weil „portio aliqua totius“. An anderer Stelle wird dasselbe wie folgt ausgedrückt:

„Quis enim scit, quae sint in Deo nisi Spiritus qui in ipso est¹⁵⁷? Sermo autem Spiritu structus est et, ut ita dixerim, sermonis corpus est Spiritus“¹⁵⁸.

Im Vorhergehenden hatte Tertullian der Unwissenheit des valentinianischen Aeons Sophia den Sohn Gottes gegenübergestellt, der — obwohl auch aus dem Vater durch eine „prolatio“ hervorgegangen — doch allein den Vater kennt und das beim Vater Geschaute und Gehörte offenbart¹⁵⁹. Er belegt diese Aussage mit einem Schriftzitat, das ihn seinerseits wieder veranlaßt, auf das Verhältnis von „spiritus“ und „sermo“ einzugehen: „Wer erkennt, was in Gott ist, wenn nicht allein der Geist, der in Gott ist?“¹⁶⁰ Die Antwort weiß um einen gewissen Unterschied zwischen Sermo und Spiritus. Der Sermo ist „spiritu structus“, er ist aus Geist aufgebaut¹⁶¹.

¹⁵⁵ Siehe S. 24.

¹⁵⁶ Siehe S. 61; 64 f.; 69 ff.

¹⁵⁷ 1. Kor. 2, 11.

¹⁵⁸ Prax. 8, 4: CC 1167.

¹⁵⁹ Vgl. Joh. 1, 18; 8, 38; 14, 31.

¹⁶⁰ 1. Kor. 2, 11.

¹⁶¹ Dasselbe ist Apol. 21, 17 gesagt: „spiritu fultum“; siehe S. 61. — Vgl. Prax. 6, 1: CC 1165: „spiritu et sophiae traditione constructam“.

Der Geist, so könnte man in einem der Bedeutung des Wortes „struere“ entlehnten Bild sagen, ist die Materie, aus welcher der Sermo gestaltet ist. Tertullian drückt dasselbe aus, indem er sagt: „sermonis corpus est spiritus“.

Dazu muß man sich vergegenwärtigen, was kurz zuvor über die göttliche Substanz dargelegt wurde, daß sie nämlich körperlich ist, auch wenn sie Geist ist: „Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie“¹⁶². Wie also Gott eine geistige Wirklichkeit, die Geist-Substanz ist, so auch der Sermo. Er ist Gottes Sohn durch den Geist: „Filius Dei per Spiritum eius“¹⁶³.

Es ist notwendig, noch einmal zu dem Schriftwort zurückzukommen, das Tertullian zu seinen Ausführungen Anlaß gab¹⁶⁴. Er zitiert es nicht nur an dieser Stelle, sondern in ganz ähnlichem Zusammenhang in seinem Werk gegen Hermogenes¹⁶⁵.

„Si necessaria est deo materia ad opera mundi, ut Hermogenes existimavit, habuit deus materiam longe digniorem et idoneiorem, non apud philosophos aestimandam sed apud prophetas intellegendam, *sophiam suam scilicet*. Haec denique sola cognovit sensum domini¹⁶⁶. Quis enim scit quae sunt dei et quae in ipso nisi spiritus qui in ipso¹⁶⁷? *Sophia autem Spiritus: haec illi consiliarius fuit, via intellegentiae et scientiae ipsa est; ex hac fecit faciendo per illam et faciendo cum illa*“¹⁶⁸.

„Quis non hanc potius omnium fontem et originem commendat, *materiam vere materialium*“¹⁶⁹.

In der Auseinandersetzung mit Hermogenes lehnt Tertullian den Gedanken nicht einfachhin ab, daß Gott sich bei der Schöpfung einer Materie bedient habe. Doch zeigt er, daß diese „Materie“ von derjenigen des Hermogenes wesentlich verschieden ist: sie ist keine zweite Substanz neben Gott, sondern — gemäß dem Worte der Schrift¹⁷⁰ — die Sophia in Gott. Sie allein hat den Sinn des Herrn erkannt, um ihm bei seinen Werken beistehen zu können. Sie — die

¹⁶² Prax. 7, 8: CC 1167, 50; siehe S. 39 f.

¹⁶³ Prax. 21, 12: CC 1188.

¹⁶⁴ 1. Kor. 2, 11.

¹⁶⁵ Vgl. Marc. II, 2, 4: CC 476; Prax. 19, 2: CC 1184.

¹⁶⁶ Vgl. Is. 40, 13. 14. — Siehe Herm. 17, 1: W 33, 21 ff.

¹⁶⁷ 1. Kor. 2, 11.

¹⁶⁸ Herm. 18, 1: W 34, 3 ff.

¹⁶⁹ Herm. 18, 3: W 34, 22 f.

¹⁷⁰ Prov. 8, 27 ff.

the same is true of the Spirit of God. Word and Spirit are God, because they come forth from God; the Spirit of God in particular is God as portio of the divine substance.

Much less can one say of the power of the Highest, that it is the Highest himself, since here we are dealing not with a substance but with an accidit. The power is not the spirit itself, but proceeds from the spirit (accidit). Since then Spirit, Word and Power enter the Virgin, the Son of God is born of her. Spiritus substantia est sermonis

The Spirit is the substance of the word. We had already concluded that from the formulations of the Apologeticum where the thought was not yet stated so clearly. It became clearer in Adversus Marcionem and De Carne Christi.

The spirit of God, as we read a few lines later, is a substantia res. It is not God himself; but it is a divine substance because it has proceeded from God and because it is 'portio aliqua totius'. In another passage, the same thing is expressed as follows: (Latin)

In the preceding text, Tertullian had contrasted with the ignorance of the Valentinian Aeons Sophia, the Son of God, who although he proceeded from the Father by prolatio, yet alone knows the Father, and reveals what he has seen and heard with the Father. He illustrates this statement with a quotation from the Scriptures, that in turn gives him occasion to enlarge on the relation of spiritus and sermo: "Who knows what is in God, except the Spirit alone that is in God?" The answer recognises a certain distinction between sermo and spirit. The sermo is spiritus structus, it is built up of spirit.

The Spirit, as one could say employing a picture borrowed from the meaning of the word struere, is the material out of which the sermo is made. Tertullian expresses the same thing when he says: sermonis corpus est spiritus.

In addition, one must recall what was stated shortly before about the divine substance, namely that it is corporeal, even when it is spirit: (Latin). Just as God is a spiritual reality, the spirit-substance so too is the sermo. It is God's Son through the Spirit: (Latin).

It is necessary to come back to the scriptural passage that gave Tertullian occasion for his statement. He quotes it not only at this place, but also in a similar context in his work against Hermogenes. (Latin).

In the argument with Hermogenes, Tertullian does not simply reject out of hand the idea that at the Creation, God may have made use of some material. But he shows that this 'material' is essentially different from that of Hermogenes: it is not a second substance in addition to God, but - in keeping with the words of the scriptures - the Sophia in God. It alone knows the mind of the Lord, in order to be able to support him in his work. It, /

Sophia — ist der Geist, der nach dem Wort des heiligen Paulus in Gott ist und deshalb weiß, was Gottes ist¹⁷¹.

Die „sophia dei“ wird also in Adversus Hermogenem mit dem Geist von 1. Kor. 2,11 identifiziert¹⁷²; in Adversus Praxean dagegen war es der Sermo, auf den die Schriftstelle Anwendung fand. Es handelt sich hier um keine Widersprüchlichkeit in den Anschauungen Tertullians. Die Sophia an der uns interessierenden Stelle ist die göttliche Weisheit oder die göttliche Vernunft, die nicht eine eigene personhafte Größe neben Gott bildet, sondern die als „ratio“ mit seiner Substanz identisch ist. Die „ratio“ ist die erste Wesensbestimmung der göttlichen Substanz¹⁷³.

Darum kann Tertullian die Ratio auch als die Substanz des Sermo bezeichnen:

¹⁷¹ 1. Kor. 2,11 lautet in der Vulgata: „Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? ita et quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi spiritus Dei.“

Tertullian gibt den Text in allen Fällen sehr frei wieder: „Quis enim scit quae sunt dei et quae in ipso nisi spiritus qui in ipso?“ (Herm. 18,1). — „Quis enim scit quae sint in Deo nisi Spiritus qui in ipso est?“ (Prax. 8,4: CC 1167; ganz ähnlich Prax. 19,2: CC 1184). — „Quasi cognoscat aliquis, quae sint in deo, nisi spiritus dei“ (Marc. II, 2,4: CC 476).

Ihm liegt besonders daran, daß es der Geist in Gott ist, der weiß, was in Gott ist. Darum überträgt er das „in ipso“, das eigentlich nur vom Geist des Menschen gesagt ist, in die Aussage über Gott. — Vgl. E. Evans, Against Praxeas, S. 241 f.

¹⁷² Die Identifikation „Sophia — spiritus“ ist nicht neu; wir finden sie z. B. bei Irenäus, Adv. haer. IV, 7,4; 20,1,3; Epid. c. 5 und 10. — Vgl. E. Evans, Against Praxeas, S. 218 f.; A. Orbe, Elementos de teología trinitaria, in: Gregorianum 39 (1958), S. 711.

¹⁷³ Zur Bedeutung der Ausdrücke „ratio“, „sophia“, „sermo“ in der Trinitätslehre Tertullians siehe A. Orbe, a.a.O., S. 706—746; ders., Est. Val. I, S. 351—362, besonders S. 352, Anm. 8. —

Des besseren Verständnisses unserer Ausführungen wegen seien die Ergebnisse der Studien von A. Orbe hier kurz zusammengefaßt: Tertullian unterscheidet in Adv. Praxean drei Begriffe: ratio, sophia und sermo.

Ratio ist die ewige Vernunft Gottes: „Ceterum ne tunc quidem solus, habebat enim secum quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet. Rationalis enim Deus et ratio in ipsum prius et ita ab ipso omnia“ (Prax. 5,2: CC 1163).

Sophia kann mit ratio identisch sein (Herm. 18,1: W 34,11 ff.); eigentlich aber bezeichnet sie das „verbum internum“; als solche ist sie persönlich: „Itaque sophiam quoque exaudi ut secundam personam conditam: Primo Dominus creavit me initium viarum in opera sua, priusquam terram faceret, priusquam montes collocarentur; ante omnes colles generavit me (Prov. 8,22), in sensu suo scilicet condens et generans“ (Prax. 6,1: CC 1164 f.; vgl. Herm. 18,1: W 35,2—20).

Sermo ist das „verbum externum“; er ist persönlich und subsistiert in der aus dem Vater hervorgebrachten Substanz: „Nam, ut primum Deus voluit ea quae cum sophiae ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species

„Ideoque iam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud Deum fuisse, cum magis rationem competat antiquiorem haberi, quia non sermonalis a principio sed rationalis Deus etiam ante principium, et quia ipse quoque sermo ratione consistens priorem eam ut substantiam suam ostendat“¹⁷⁴.

Die Ratio ist dem Sermo vorgeordnet. Der Sermo besteht aus der Ratio; sie ist seine Substanz. Wenn Tertullian schreibt, daß Gott „ipsum primum protulit sermonem, habentem in se individuas suas, rationem et sophiam“¹⁷⁵, dann ist in diesem Text unter der Ratio ebenfalls die Substanz, unter der Sophia dagegen das persönliche Element des Sermo zu verstehen.

Man vergleiche einen weiteren Text:

„Ergo, inquis, das aliquam substantiam esse sermonem, spiritu et sophiae traditione¹⁷⁷ constructam? Plane“¹⁷⁶.

Auch hier finden wir wiederum die beiden Elemente genannt, die den Sermo bilden: Spiritus (= Ratio) ist die göttliche Substanz; Sophia aber ist die „secunda persona condita“¹⁷⁸.

„Sermo operatio Spiritus“

Wir wenden uns der zweiten Aussage Tertullians über das Verhältnis zwischen Sermo und Geist zu. Zunächst war gesagt worden, was der Geist im Hinblick auf den Sermo ist, nämlich dessen Substanz. Nun wird erklärt, was der Sermo im Hinblick auf den Geist ist: dessen „operatio“.

Tertullian erklärt den Hervorgang des Sermo in Analogie zum menschlichen Denken und Sprechen¹⁸⁰. Will man also zunächst

suas edere, ipsum primum protulit sermonem“ (Prax. 6,3: CC 1165). — Siehe auch F. Loofs, Paulus v. S., S. 222 f.; Th. L. Verhoeven, Studiën, S. 169 f.; 186—188.

¹⁷⁴ Evans streicht *non*. — Vgl. S. 36 f.

¹⁷⁵ Prax. 5,3: CC 1164.

¹⁷⁶ Prax. 6,3: CC 1165.

¹⁷⁷ Die Lesart der Codices ergibt den richtigen Sinn. Turner: *sophia et ratione*.

¹⁷⁸ Prax. 7,5: CC 1166.

¹⁷⁹ Prax. 6,1: CC 1165.

¹⁸⁰ M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus, Münster 1927, hebt hervor, daß Tertullian der erste ist, „der ganz klar und präzise das zweite Subjekt in Gott als inneres, durch Denktätigkeit Gottes geformtes Wort bezeichnet“ (S. 45); damit bildet Tertullian eine „große Ausnahme unter den vor-augustinischen Theologen. Nachdem schon Plato das Denken ein inneres Sprechen genannt hat, bezeichnet Tertullian den Sohn Gottes als inneres Wort, als Gedanke des Vaters und charakterisiert so den göttlichen Zeugungsakt als Denken“ (S. 73). — Über die Analogie handelt ausführlich A. Orbe, Elementos de teología trinitaria, in: Gregorianum 39 (1958), S. 718 f.

Sophia, is the Spirit that according to Saint Paul is in God, and therefore knows the things of God. The sophia dei then, in Adv. Hermogenem is identified with the Spirit of 1. Cor..2,11; in Adv. Prax. on the other hand, it was the sermo to which the passage was applied. Here we are not dealing with any contradiction in Tertullian's views. In the passage we are looking at, the sophia is the divine wisdom or divine understanding, that does not form an individual, personal dimension beside God, but which as ratio is identical with his substance. The ratio is the first definition of being of the divine substance. Therefore Tertullian can also denote ratio as the substance of the sermo. (Latin).

The ratio is placed before the sermo. The sermo consists of the ratio; it is its substance. When Tertullian writes that God (Latin), then in this passage we are likewise to understand substance by ratio, but on the other hand by sophia, the personal element of the sermo. Let us compare a further text: (Latin).

Here too we find again the two elements named that make up the sermo: spiritus (= ratio) is the divine substance; but sophia is the secunda persona condita.

Sermo operatio Spiritus.

We now turn to Tertullian's second statement about the relation between sermo and spirit. At first he said what the spirit is in regard to the sermo, namely its substance. Now he explains what the sermo is in regard to the spirit; its operatio.

Tertullian explains the origin of the sermo by analogy with human thought and speech. If we want first of all to determine/

einmal feststellen, welche Vorstellungen Tertullian mit dieser seiner letzteren Äußerung verband, so lese man die Definition des menschlichen Wortes:

„Quid est enim, dices, sermo, nisi vox et sonus oris et, sicut grammatici tradunt, *aer offensus intellegibilis auditu*, ceterum vacuum nescio quid et inane et incorporale“¹⁸¹.

Es handelt sich hier zwar um einen Einwand des Praxeas, doch wird ihm Tertullian zugestehen, daß der Sermo „*aer offensus intellegibilis auditu*“ ist. Die Luft ist das Substrat, aus dem das menschliche Wort durch Artikulation, durch ein Pressen und Stoßen und Formen der Luft zu Klang gebracht wird. Das Wort ist, so könnte man sagen, in bestimmter Bewegung befindliche Luft.

Noch tiefer dringen wir in die Gedankenwelt Tertullians ein, wenn wir uns seine Beschreibung des menschlichen Denkvorganges vergegenwärtigen:

„Vide, cum tacitus tecum ipse congrederis ratione, hoc ipsum agi intra te, *occurrente ea tibi cum sermone ad omnem cogitatus tui motum, ad omnem sensus tui pulsum*. Quodcumque cogitaveris sermo est, quodcumque senseris, ratio est“¹⁸².

Wenn der Mensch denkt, wenn er seinen Verstand — seinen Geist — „bewegt“, so hat diese Bewegung (*motus, pulsus*) des Verstandes (*cogitatus, sensus*)¹⁸³ die Bildung des Wortes notwendig zur Folge. Das Denken ist ohne das Wort gar nicht möglich.

Wir können noch weiter gehen, denn Tertullian bietet uns wertvolle Aussagen über die Art des Tätigwerdens des göttlichen Geistes, das schließlich zur Hervorbringung des Sermo führt.

Zunächst erscheint sowohl in *Adversus Hermogenem* als auch in *Adversus Praxean* die „*Sophia nata et condita*“, die ja bereits eine persönliche Größe ist, als das Ergebnis einer „*agitatio*“ des göttlichen Verstandes; die „*agitatio*“ bestimmt den Übergang von der unpersönlichen Ratio (= *sophia*) zur persönlichen Sophia, bzw. zum Sermo.

¹⁸¹ Prax. 7,6: CC 1166; vgl. 7,1: CC 1165: „Tunc igitur etiam ipse sermo speciem et ornatum sumit, *sonum et vocem cum dicit Deus: Fiat lux (Gen. 1,3)*“.

¹⁸² Prax. 5,5,6: CC 1164.

¹⁸³ „Sensus“ ist für Tertullian dasselbe wie „ratio“: „*quae ratio sensus ipsius est*“ (Prax. 5,2: CC 1163); vgl. Prax. 6,1: CC 1164f.: „*Haec vis et divini sensus dispositio ... in sensu suo scilicet condens et generans*“; Prax. 6,3: CC 1165: „*immo et facta iam quantum in Dei sensu*“.

„*Si enim intra dominum quod ex ipso et in ipso fuit sine initio non fuit. sophia scilicet ipsius, exinde nata et condita ex quo in sensu dei ad opera mundi disponenda coepit agitari*“¹⁸⁴.

„*Possum itaque non temere praestruxisse et tunc deum ante universitatis constitutionem solum non fuisse, habentem in semetipso proinde rationem et in ratione sermonem quem secundum a se faceret*“¹⁸⁵ *agitando intra se*“¹⁸⁶.

Ist das „*agitare*“ noch ein sehr allgemeiner Ausdruck, so wird an anderer Stelle die Weise des Tätigwerdens des Geistes Gottes spezifiziert:

„*In sophia enim primo fecit in qua cogitando et disponendo iam fecerat*“¹⁸⁷, *quoniam, et si ex materia facturus fuisset, ante in sophia cogitando et disponendo iam fecerat, quoniam et sic*“¹⁸⁸ *erat initium viarum*“¹⁸⁹, *quia cogitatio et dispositio prima sophiae sit operatio de cogitatu viam operibus instituens*“¹⁹⁰.

Das Wirken der Sophia besteht demnach im „*cogitare et disponere*“; so wird es zweimal wiederholt und dann noch einmal ausdrücklich hervorgehoben, daß „*cogitatio et dispositio prima sophiae sit operatio*“.

Das Buch gegen Praxeas belehrt uns darüber hinaus, daß das „*cogitare*“ der Ratio (= *sophia essentialis*), das „*disponere*“ der Sophia (*personalis*) zuzuordnen ist¹⁹¹.

In dem so dargelegten Lehrzusammenhang sind die Worte Tertullians zu lesen: „*sermo operatio spiritus*“. „*Agitatio*“, „*cogitatio*“ und „*dispositio*“ sind die Tätigkeiten des göttlichen Geistes, aus denen der Sermo hervorgeht¹⁹².

¹⁸⁴ Herm. 18,2: W 35,10f.

¹⁸⁵ So die Codices. Kroymann und Verhoeven (Studiën, S. 188): *fecerat*.

¹⁸⁶ Prax. 5,7: CC 1164.

¹⁸⁷ Vgl. Ps. 103,24.

¹⁸⁸ So Iunius; *et si*: PXF.

¹⁸⁹ Prov. 8,22.

¹⁹⁰ Herm. 20,2: W 37,27ff.

¹⁹¹ Vgl. Prax. 6,3: CC 1165: „*ipsum primum protulit sermonem, habentem in se individuas suas, rationem et sophiam, ut per ipsum fierent universa, per quem erant cogitata atque disposita immo et facta iam quantum in dei sensu*“. — Mit der Ratio denkt Gott (*cogitat*), mit der Sophia „*disponit*“, während er mit dem Sermo schafft (*facit*). — Siehe A. Orbe, *Elementos de teologia trinitaria*, in: *Gregorianum* 39 (1958), S. 736.

¹⁹² Man vergleiche, was Tertullian im *Apologeticum* geschrieben hat: „*proprium substantiam spiritum adscribimus, cui et sermo insit pronuntianti, et ratio adsit disponenti, et virtus praesit perficienti*“ (Apol. 21,11: CC 124,52f.; siehe die Erklärungen oben S. 58f.). Vgl. Th. L. Verhoeven, *Studiën*, S. 111.

what associations Tertullian implied by this latter statement, we should read the definition of the human word: (Latin).

We are really dealing here with a protest of Praxeas, yet Tertullian will concede to him that the sermo is 'aer offensus intellegibilis auditi'. The air is the substratum out of which the human word, by means of articulation, by a pressing and expelling and forming of the air, is brought to be a sound. The word, one could say, is air that is in a particular state of movement.

We penetrate yet more deeply into the word of Tertullian's thinking when we recall his description of the human thought process: (Latin).

When the human thinks, when he 'moves' his understanding, his spirit, then this movement (motus, pulsus) of his understanding (logitas, sensus) necessarily results in the formation of the word. Without the word, thinking is not even possible.

We can go further, for Tertullian offers us valuable statements on the nature of the activation of the divine spirit, that finally leads to the production of the sermo.

At first, both in Adv. Herm. and Adv. Prax. the 'sophia nata et condita', who is already a personal dimension, appears as the result of an agitatio of the divine intellect; the agitatio determines the transition from the impersonal ratio (= sophia) to the personal Sophia or to the sermo. (Latin).

Whereas agitare is a very general term, we find in a different passage, the manner of activation of the spirit of God specified: (Latin).

Accordingly the work of the Sophia consists of cogitare et disponere; this is repeated twice and then he expressly emphasises once again that (Latin). The book against Praxeas teaches us over and above this that cogitare is to be linked to ratio (= sophia essentialis), and the disponere is to be linked to the Sophia (Personalis).

It is in this didactic context, that the words of Tertullian (Latin) are to be read. Agitatio, cogitatio and dispositio are the activities of the divine spirit, from which the sermo proceeds./

Abschließend heißt es dann: „et duo (nämlich der Sermo und der spiritus) unum sunt“. Wort und Geist bilden eine Einheit. Der Sermo subsistiert im Geist und der Geist betätigt sich im Sermo. Es handelt sich um eine Wirklichkeit, um eine Substanz, die man je nach dem Gesichtspunkt Geist oder Sermo nennen kann. Spricht man vom Geist, so hebt man die Substanz hervor; nennt man ihn Sermo, so betont man das persönliche Moment. Tertullian hat somit gezeigt, in welchem Sinn für ihn die Worte des Engels¹⁹³ und der Johannesprolog¹⁹⁴ übereinstimmen; er hat den anfänglich aufgestellten Satz bewiesen und erklärt: „Hic Spiritus idem erit sermo“¹⁹⁵.

b) Die Menschwerdung

Bisher hatte sich Tertullian mit der falschen Deutung des Lukasverses bezüglich der Trinitätslehre auseinanderzusetzen. Im folgenden Kapitel¹⁹⁶ deckt er das verkehrte Verständnis der Menschwerdung Christi seitens der Monarchianer auf.

„Undique enim obducti distinctione Patris et Filii quam manente coniunctione disponimus ut solis et radii et fontis et fluvii, per individuum tamen numerum duorum vel trium, aliter eam ad suam nihilominus sententiam interpretari, conantur ut aequae in una persona utrumque distinguant, Patrem et Filium, dicentes Filium carnem esse, id est hominem, id est Iesum, Patrem autem Spiritum, id est Deum, id est Christum. Et qui unum eundemque contendunt Patrem et Filium, iam incipiunt dividere illos potius quam unare“¹⁹⁷.

Tertullian entdeckt bei seinen Gegnern wenig Folgerichtigkeit. Während sie auf der einen Seite Vater und Sohn für denselben halten, spalten sie auf der anderen die Person Jesu Christi: Jesus ist das Fleisch, der Mensch, der Sohn; Christus ist der Geist, ist Gott und Vater¹⁹⁸.

Aus dem Text geht deutlich hervor, daß Fleisch und Geist die

¹⁹³ Lk. 1, 35.

¹⁹⁴ Joh. 1, 14.

¹⁹⁵ Es ist wohl überflüssig, darauf hinzuweisen, daß hiermit keinerlei Identifikation der zweiten mit der dritten göttlichen Person vorliegt. — Anders K. Adam, Die Lehre vom heiligen Geiste bei Hermas und Tertullian, in: ThQ (1906), S. 52 f.; vgl. F. Loofs, Theophilus v. A., S. 122 f. — Von einer Inkarnation des Heiligen Geistes kann keine Rede sein; vgl. G. Bardy, art. „Tertullien“, DTC XV, 151; A. d'Alès, La Théologie de Tertullien, Paris 1905, S. 99.

¹⁹⁶ Prax. 27: CC 1198 ff.

¹⁹⁷ Prax. 27, 1.2.

¹⁹⁸ Zur monarchianischen Unterscheidung zwischen Jesus und Christus vergleiche man Th. L. Verhoeven, Studien, S. 159—164.

Hauptbegriffe der Christologie auch der Monarchianer sind: „Filium carnem esse ... Patrem autem Spiritum“, das ist ihre knappste Formel¹⁹⁹.

Insofern diese Lehre auf der Identifikation von Vater, Wort und Geist beruht, ist sie bereits widerlegt; im vorhergehenden Kapitel hat Tertullian ja gezeigt, daß das Wort und der Geist Gottes nicht der Vater selbst ist.

„Sed et haec iniectio eorum ex praetractatis iam retusa est, quod sermo Dei vel Spiritus Dei et virtus Altissimi dictus sit quem Patrem faciunt: non enim ipse²⁰⁰ sunt cuius dicuntur, sed ex ipso et ipsius“²⁰¹.

Die Monarchianer wissen aber auch den zweiten Teil des Lukasverses in ihrem Sinn zu deuten:

„Ecce, inquit, ab angelo praedicatum est: Propterea quod nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei“²⁰². Caro itaque nata est, caro itaque erit Filius Dei“²⁰³.

Soweit das Zitat der Monarchianer. Sie glauben in dem Wort des Engels ihre Lehre enthalten zu finden, daß der Mensch Jesus der Sohn Gottes sei. Was aus Maria geboren wird, wird Sohn Gottes genannt; aus ihr wird das Fleisch geboren, also kommt ihm der Titel Sohn Gottes zu. Die Antwort Tertullians beginnt sehr entschieden:

„Immo de spiritu dei dictum est. Certe enim de Spiritu sancto virgo concepit, et quod concepit, id peperit. Id ergo nasci habebat, quod erat conceptum et pariendum, id est Spiritus, cuius et vocabitur nomen Emmanuel, quod est interpretatum: nobiscum Deus“²⁰⁴. Caro autem Deus non est ut de illa dictum sit: Vocabitur sanctum Filius Dei“²⁰⁵.

¹⁹⁹ Vgl. A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung, in: Das Konzil von Chalkedon I, Würzburg 1951, S. 46: „Das ‚Fleisch‘ und der ‚spiritus‘, welcher der Vater, das heißt der ein-persönliche Gott des Praxeas ist, bilden zusammen den Christus des Patripassianismus: ein sehr seltsames christologisches Schema ‚spiritus caro‘.“

²⁰⁰ Die Codices lesen: *ipsae*. Kroymann: *ipse*.

²⁰¹ Prax. 27, 3.

²⁰² Lk. 1, 35. — Vgl. Prax. 26, 2: CC 1196; siehe S. 76 f. — Im Schrifttext der Monarchianer fehlte offenbar das „ex te“, das Tertullian selbst natürlich nicht ausläßt.

²⁰³ Prax. 27, 4.

²⁰⁴ Matth. 1, 23. — Wahrscheinlich ist auch das Vorhergehende „de spiritu sancto virgo concepit...“ eine Anspielung auf den Text bei Matthäus (1, 20): „quod enim in ea natum est, de spiritu sancto est“. Vgl. Carne 20, 1: CC 908. — Solange nur auf den Lukastext eingegangen wird, heißt es immer „spiritus dei“, nie „spiritus sanctus“ (siehe S. 76 f.); erst im Zusammenhang mit dem Matthäustext wird „spiritus sanctus“ gesagt. Beide Ausdrücke beduten aber hier dasselbe.

²⁰⁵ Lk. 1, 35.

In conclusion he says; et duo (namely sermo and spiritus) unum sunt". Word and spirit form a unity. The sermo subsists in the spirit, and the spirit is active in the sermo. It is a question of a reality, of a substance that according to one's point of view one can call spirit or sermo. If one speaks of spirit, then one is stressing the substance; if one calls it sermo, then one emphasises the personal element. Thus Tertullian has shown in what sense for him the words of the angel and the prologue of John coincide; he has proved the article of belief originally laid down and explained (Latin).

(b) The incarnation.

Up to now, Tertullian had to dispute the false interpretation of the verses of Luke in respect of the doctrine of the Trinity. In the following chapter he lays bare the false understanding of the incarnation on the part of the Monarchians. (Latin).

Tertullian finds very little logicality in his opponents. Whereas on the one hand they take Father and Son to be one and the same, on the other hand they split the person of Jesus Christ: Jesus is the flesh, the human, the Son; Christ is the Spirit, is God and the Father. It is clear from this passage that flesh and spirit are the principle terms of the christology of the Monarchians; (Latin) is their briefest formula.

In so far as this doctrine is based on the identification of Father, Word and Spirit, it has already been refuted; in the preceding chapter Tertullian showed that the Word and the Spirit of God is not the Father himself. (Latin). But the Monarchians are also able to interpret the second part of Saint Luke in their own way: (Latin)

So much for the quotation of the Monarchians. They believe that they can find contained in the word of the angel, their doctrine that the man Jesus is the Son of God. That which is born of Mary is called the Son of God; from her the flesh is born and thus the title Son of God is due to him. Tertullian's answer begins very decisively: (Latin)/

sed ille qui in ea natus est Deus, de quo et psalmus: Quoniam Deus homo natus est in illa et aedificavit eam voluntate Patris²⁰⁶. Quis Deus in ea natus? *Sermo et spiritus, qui cum sermone de Patris voluntate natus est*. Igitur sermo in carne, dum²⁰⁷ et de hoc quaerendum quomodo sermo caro sit factus, utrumne quasi transfiguratus in carne an indutus carnem²⁰⁸.

Tertullian leugnet also, daß sich der Ausdruck „Sohn Gottes“ auf das Fleisch beziehe. Im Gegenteil: das ist vom Geist Gottes gesagt. Die Jungfrau brachte das zur Welt, was sie empfangen hatte, den Geist, den Emmanuel, wie es bei Isaias vorhergesagt²⁰⁹ und im Evangelium²¹⁰ als erfüllt dargestellt ist. Und nicht nur die beiden Evangelien des Lukas und Matthäus²¹¹ bezeugen, daß Gott von Maria empfangen ward, sondern auch ein Psalm²¹² belehrt uns über die Geburt Gottes im Fleische. Tertullian zitiert den Psalmvers in starker Abweichung sowohl vom griechischen als auch lateinischen Text. Offenbar hielt er seine eigene Interpretation der Stelle für so selbstverständlich, daß er den Text seinem Verständnis gemäß niederschrieb: „Quoniam Deus homo natus est in illa et aedificavit eam voluntate Patris“²¹³.

Daraufhin stellt er die mehr rhetorische Frage, welcher Gott denn im Fleische geboren sei. Die Antwort lautet: „sermo et Spiritus, qui cum sermone de Patris voluntate natus est“. Es ist ein Satz, der in seiner gedankenvollen Kürze dem Stil Tertullians entspricht. Der Gott, der von dem Psalm als im Fleische geboren verkündet wird, ist das Wort und der Geist. Dieser Geist ist mit dem Wort aus dem Willen des Vaters geboren. Im Blickfeld Tertullians ist dabei sowohl

²⁰⁶ Ps. 86, 5.

²⁰⁷ So die Codices, Rh und Evans; *tum*: Engelbrecht; *dum sermo in carne*: Kroymann.

²⁰⁸ Prax. 27, 4—6: CC 1198 f.

²⁰⁹ Is. 7, 14.

²¹⁰ Matth. 1, 23.

²¹¹ Lk. 1, 35; Matth. 1, 23.

²¹² Ps. 86, 5.

²¹³ Der Text der Vulgata lautete: „Numquid Sion dicet: Homo et homo natus est in ea, et ipse firmavit eam Altissimus.“ Die Septuaginta liest: *μήτηρ Σιών ἐρεῖ ἄνθρωπος, καὶ ἄνθρωπος ἐγενήθη ἐν αὐτῇ, καὶ ἐδεμελίωσεν αὐτὴν ὁ ἕψιστος*.

In Adv. Marcionem (IV, 13, 6: CC 573) kommt Tertullian dem Text der Septuaginta am nächsten: „Mater Sion, dicet homo, et homo natus est in illa — quoniam deus homo natus est — et aedificavit eam — voluntate patris —, ut scias ad eum tunc gentiles convenisse, qui deus homo erat natus, aedificaturus ecclesiam ex voluntate patris ex allophylis quoque“. — Man sieht, wie hier die Form der Zitation von Adversus Praxean durch die Einfügungen Tertullians vorbereitet ist.

die Geburt als Gott aus der Geist-Substanz des Vaters, als auch diejenige als Mensch im Fleische²¹⁴.

Nachdem nun die Frage entschieden, wer Mensch geworden ist, — nämlich das Wort —, taucht eine neue auf, diejenige nach dem Wie der Vereinigung von Wort und Fleisch. Das Wort wird nicht in Fleisch verwandelt, sondern es bekleidet sich mit dem Menschen²¹⁵. Wiederum bezeichnet Tertullian die göttliche Wirklichkeit als Geist, die menschliche als Fleisch; Jesus ist keine Mischung aus beiden Substanzen, aus Fleisch und Geist, wie das Electrum aus Gold und Silber

²¹⁴ E. Evans, Against Praxeas, S. 320, fragt sich, ob der obige Satz auf die Inkarnation oder auf die Zeugung des Wortes und den Hervorgang des Heiligen Geistes aus Gott zu beziehen sei. Grund zu dieser Frage ist vor allem das „cum sermone“: „if cum sermone were removed all would be well.“ Daß Tertullian an dieser Stelle von dem Hervorgang der zweiten und dritten Person aus dem Vater spricht, ist nicht anzunehmen. Es würde dem gesamten Kontext widersprechen, der sich ausschließlich für die Menschwerdung des Sohnes interessiert.

Der Geist ist hier die Substanz des Sermo; als solche ist sie mit dem Sermo zusammen aus dem Vater hervorgebracht. Dem Psalmvers selbst entspricht eine Zusammenschau von göttlicher und menschlicher Geburt: „Deus homo natus est“. Man vergleiche Carne 17, 4: CC 904, 25: „... de terra, id est carne nondum generationi resignata, in spiritum vivificantem a deo est prolatus“ (vgl. Praeser. 13, 3: CC 197; S. 79, Anm. 153; S. 73).

Die gleiche Gedankenverbindung zeigt sich auch bei der Auslegung des Psalmverses: „ante luciferum ex utero generavi te“ (Ps. 109, 3). In Adversus Praxean (7, 2: CC 1165; vgl. 11, 3: CC 1171) wird die Stelle auf die Geburt aus dem Vater gedeutet; in Adversus Marcionem (V, 9, 7: CC 690, 2) dagegen auf seine Geburt aus der Jungfrau. Je nachdem bedeutet „ante luciferum“ entweder „vor allen Dingen“ oder „bei Nacht“; „ex utero“ entweder „aus dem Herzen Gottes“ oder „aus dem Schoß der Jungfrau“.

Am deutlichsten aber offenbart sich Tertullians Zusammenschau in einer Stelle von Adversus Praxean; der Text beginnt mit der gleichen Frage, wie der obige: „Quis Deus? Utique non Pater sed sermo Patris qui erat in Filio hominis, id est in carne, in qua et glorificatus iam, virtute vero et sermone; et ante Iesum, et Deus, inquit, glorificabit illum in semetipso“ (Joh. 13, 32); id est Pater Filium quem in semetipso habens, etsi *porrectum ad terram*, mox per resurrectionem morte devicta“ (Prax. 23, 12: CC 1193). — C. Aebly, Les missions divines, Fribourg 1958, S. 74—80. Der Verfasser weist auf den von Tertullian gesehenen Zusammenhang zwischen der Sendung des Sohnes (Theophanien im Alten Testament, Inkarnation) und seiner Zeugung aus dem Vater hin. „Pour être envoyé, il faut procéder de Dieu“ (S. 74). Aebly analysiert Adversus Praxean 9, 2 (CC 1168) und kommt zu der Feststellung, daß in diesem Text Tertullian an die Inkarnation denkt, trotzdem aber am Anfang das Schriftwort „Der Vater ist größer als ich“ (Joh. 14, 26) auf die Zeugung als Sohn bezieht. „L'abaissement de l'incarnation repose sur une infériorité qui est une conséquence de la génération.“

²¹⁵ Prax. 27, 6 ff.: CC 1199; vgl. Prax. 12, 3: CC 1173.

Thus Tertullian denies that the expression Son of God refers to the flesh. On the contrary; it is spoken in reference to the spirit of God. The Virgin brought into the world what she had conceived, namely the Spirit, the Emmanuel as had been prophesied in Isaiah and is presented in its fulfilment in the Gospel. And it is not only the two Gospels of Luke and Matthew that prove that God was conceived by Mary, but there is also a psalm that tells us of the birth of God in flesh. Tertullian quotes the verse of the psalm in considerable divergence from either the Greek or the Latin text. Obviously he considers his own interpretation of the passage to be so obvious that he simply wrote the text in accordance with his reading of it: (Latin).

Then he asks the more rhetorical question, which God was then born in flesh. The answer runs: (Latin). It is a sentence that in its rich brevity is typical of Tertullian's style. The God who is proclaimed in the psalm as born in flesh, is the Word and the Spirit. This Spirit with the Word, is born out of the will of the Father. Tertullian's field of vision here includes both the birth as God from the spirit-substance of the Father, and also that as man in flesh.

Having now settled the question of who became man - namely the Word - a new question arises; that of the How of the union of Word and flesh. The word is not transformed into flesh, but it clothes itself with the man. Once again Tertullian denotes the divine reality as spirit, the human as flesh; Jesus is not a mixture of two substances, of flesh and spirit, in the way that electrum is a mixture of gold and silver./

gemischt ist. Er ist wirklich Gott und in Wahrheit Mensch; die beiden Substanzen bleiben in ihrer Eigenart erhalten²¹⁶.

„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* (hic erit Deus et sermo Dei Filius)²¹⁷. Videmus *duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona*, Deum et hominem Iesum — de Christo autem differo — et adeo salva est utriusque proprietates 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 est“²¹⁸.

Die Formel ist nun vollkommen: eine Person, zwei Substanzen in Jesus²¹⁹. Im Grunde war aber die gleiche Lehre bereits im Apologeticum vorhanden²²⁰. Tertullian schließt das Thema ab mit folgenden Worten:

„Disce igitur cum Nicodemo quia quod in carne natum est caro est et quod de Spiritu Spiritus est²²¹. Neque caro Spiritus fit neque Spiritus caro. In uno plane esse possunt. Ex his Iesus constitit, *ex carne homo, ex Spiritu Deus*. Quem tunc angelus ex ea parte qua Spiritus erat, Dei Filium pronuntiavit²²², servans carni Filium hominis dici. Sic et apostolus etiam Dei et hominum appellans sequestrem utriusque substantiae confirmavit²²³. Novissime, qui Filium Dei carnem interpretaris, exhibe, qui sit Filius hominis? Aut numquid Spiritus erit? Sed *Spiritum Patrem ipsum vis haberi, quia Deus Spiritus, quasi non et Dei Spiritus, sicut et sermo Deus et Deo sermo*“²²⁴.

²¹⁶ Damit lehnt Tertullian, wenn man es in der ihm naheliegenden Begrifflichkeit der Stoa ausdrückt, die „*σύγχυσις*“ eindeutig ab. Daß er die „*κράσις δι ἑλων*“ oder auch „*μίξις*“ als gültige Lösung annimmt, haben wir an anderer Stelle bereits gesehen (S. 69; vgl. S. 62).

²¹⁷ Röm. 1, 3—4.

²¹⁸ Prax. 27, 11: CC 1199, 58 ff.

²¹⁹ A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung, in: Das Konzil von Chalkedon I, Würzburg 1951, S. 47—48, schreibt zu dieser Stelle: „Aber plötzlich stellt uns Tertullian vor eine Formel, welche seiner Zeit und ihrer Problematik um Jahrhunderte vorseilt. Es ist vor Chalkedon die vollendetste Inkarnationsformel, wenn wir von den Prägungen des heiligen Augustinus, besonders aber Leos und seines Tomus an Flavian absehen.“ Ferner hebt der Verfasser die Übernahme der trinitarischen Terminologie in der Lehre von der Menschwerdung hervor: „Beachtenswert ist schon, daß sich für den Afrikaner die Transposition der trinitarischen Begrifflichkeit auf die Inkarnationslehre ebenso leicht ergeben hat, wie sie den Griechen schwer gefallen ist. Es ist wohl kein Zufall, daß gerade in seiner Schrift gegen Praxeas die Inkarnationsformel der Entwicklung der trinitarischen Begrifflichkeit folgt. Hier ist eine analoge Verwendung derselben Sprache und derselben Begriffsinhalte gegeben. Verschieden in der Person, eins der Substanz nach, das ist der dreifaltige Gott.“ — Siehe auch F. Loofs, Paulus v. S., S. 236 f.; A. v. Harnack, DG⁴ II, S. 319 f.

²²⁰ Apol. 21, 17.

²²¹ Joh. 3, 6.

²²² Lk. 1, 35.

²²³ Vgl. 1. Tim. 2, 5.

²²⁴ Prax. 27, 14.15.

In diesen Sätzen finden wir noch einmal den Kern der Lehre Tertullians zusammengefaßt. Zwei Substanzen sind in Jesus vereinigt. Das Fleisch bezeichnet ihn als Menschen; weil er Fleisch ist, ist er der Menschensohn. Er ist aber auch Geist vom Geist²²⁵ und deshalb Gott und Gottes Sohn. Paulus hat denselben Gedanken in seinem ersten Brief an Timotheus ausgesprochen, indem er Christus den Mittler Gottes und der Menschen nannte²²⁶; er ist es kraft der beiden in ihm versöhnten Naturen²²⁷.

Tertullian, so möchten wir am Ende dieser Untersuchung über den Sermo und den Geist feststellen, vertritt in bemerkenswerter Kontinuität in all seinen Werken die gleiche Auffassung. Der Sermo, der Sohn Gottes, wird Geist genannt kraft seiner Teilhabe an der geistigen Substanz des Vaters.

III. Der Heilige Geist, dritte Person der Gottheit

I. Die Bedeutung der Frage

Ein flüchtiger Blick über die verschiedenen Werke Tertullians zeigt, daß er sich in seinen dogmatisch-polemischen Schriften vor allem gegen solche Irrlehren zur Wehr zu setzen hatte, die die Person Jesu Christi betrafen. Seine Gottheit einerseits, seine wahre Menschennatur andererseits galt es zu verteidigen. Im Mittelpunkt des theologischen Interesses Tertullians steht darum weitgehend die Person Christi¹.

Diese Konzentrierung der Aufmerksamkeit auf die zweite Person in der Gottheit ist auch in dem trinitarischen Traktat *Adversus Praxeas* deutlich zu spüren. Sicher war der Monarchianismus eine trinitarische Häresie; doch darf man annehmen, daß der Heilige Geist dabei nicht sehr im Blickfeld stand². Tertullian müht sich vor

²²⁵ Vgl. Joh. 3, 6.

²²⁶ Vgl. 1. Tim. 2, 5.

²²⁷ Im Schlußkapitel des Werkes über die Auferstehung der Toten führt Tertullian den letzteren Gedanken aus: „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 (1. Tim. 2.5), qui et homini deum et hominem deo reddet, carni spiritum et spiritui carnem, qui utrumque iam in semetipso foederavit, sponsam sponso et sponsum sponsae comparavit“ (Res. 63, 1: CC 1011).

¹ Vgl. G. Bardy, art. „Tertullien“, DTC XV, 150 f.

² Siehe die Ausführungen über die Lehre des Praxeas S. 11 ff.

He is truly God and truly man; both substances retain their own character. (Latin). The formula is now complete: one person, two substances in Jesus. But basically the same teaching was already present in the Apologeticum. Tertullian concludes the subject in the following words: (Latin).

In these sentences we find once again a summary of the core of Tertullian's doctrine. Two substances are united in Jesus. The flesh marks him as man; because he is flesh, he is the son of man. But he is also spirit of the Spirit and therefore God and Son of God. Paul expressed the same idea in his first letter to Timothy, when he called Christ the mediator of God and of man; he is this by the power of the two natures reconciled in him.

At the end of this study of the sermo and the spirit, we would like to point out that Tertullian maintains the same view with remarkable continuity throughout all his works. The sermo, the Son of God, is called Spirit on account of his participation in the spiritual substance of the Father.

III. The Holy Spirit, Third Person of the Deity.

1. The significance of the question.

A quick glance through Tertullian's various works shows that in his dogmatic-polemic writings he had to take up arms above all against such heresies as concerned the person of Jesus Christ. It was a question of defending on the one hand his deity, and on the other his true human nature. At the centre of Tertullian's theological interest therefore we find the person of Christ.

This concentration of attention on the second person of the Godhead can be noticed clearly in the trinitarian tract Adversus Praxean. Certainly Monarchianism was a trinitarian heresy; yet one can assume that in it, the Holy Spirit took up a less prominent position. Tertullian is at pains/

allem darum, eine zweite Person in Gott nachzuweisen³. Nach seiner Auffassung ist es dann auch nicht mehr so schwer, eine dritte Person anzunehmen, wenn sie in der Schrift bezeugt ist. Ist einmal der Erweis erbracht, daß durch die zweite Person des Sohnes die göttliche Monarchie nicht beeinträchtigt wird, dann geschieht das auch nicht durch eine dritte Person⁴.

Tertullian denkt also die Lehre über die dritte Person, den Heiligen Geist und seinen Hervorgang aus Gott nicht selbständig durch⁵. Bezeichnend für sein Vorgehen ist folgender Satz:

„Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium“⁶.

Unser Autor trägt ausführlich seine Lehren über den Sohn Gottes vor, um dann zu bemerken, daß Ähnliches auch vom Heiligen Geist zu sagen sei. An der erwähnten Stelle wird gleichsam nebenbei die für uns wertvollste Aussage über den Hervorgang des Geistes aus Gott gemacht; es handelt sich dabei gewissermaßen um eine Fußnote im christologischen Teil eines trinitarischen Traktats.

2. „Spiritus a Patre per Filium“

„Spiritus non aliunde puto quam a Patre per Filium“⁷. Das ist die Formel Tertullians, mit der er den Hervorgang des Heiligen

³ Vgl. Prax. 3: ausführlich handelt Tertullian nur vom Sohn; der Heilige Geist wird zweifellos gleichberechtigt genannt, aber Tertullian hat sich keine eigenen Gedanken über ihn gemacht; was über den Sohn gesagt ist, wendet er auf den Geist an. — Siehe auch besonders Prax. 13, 5.6.

⁴ Tertullian hätte wohl keine Schwierigkeit gehabt, die göttliche Monarchie als von mehr als drei Personen verwaltet anzunehmen. Er hat nicht daran gedacht, daß Gott notwendig dreipersönlich sein muß. Vgl. Prax. 10, 8.9; siehe S. 37, Anm. 152.

⁵ Vgl. J. Stier, Die Gottes- und Logoslehre Tertullians, Göttingen 1899, S. 92, A. 1: „Überhaupt ist der heilige Geist in totaler Analogie des göttlichen Logos entwickelt“. — A. v. Harnack, DG⁴ I, S. 581, A. 4. „Den heiligen Geist... hat Tertullian in der Schrift *Adversus Praxean* auf Grund der Taufformel lediglich nach dem Schema der Logoslehre behandelt, ohne jede Spur eines selbständigen Interesses.“ — Doch kann man nicht sagen: „Das Moment der Persönlichkeit des Geistes ist bei Tertullian lediglich eine aus Konsequenzmacherei stammende Erregenschaft.“ Vielmehr ist die Personhaftigkeit des Geistes eine Wahrheit, die Tertullian in der Heiligen Schrift ausgesprochen fand (vgl. S. 55, Anm. 259).

⁶ Prax. 4, 1: CC 1162, 5 f.

⁷ Prax. 4, 1: CC 1162, 5 f. — Vgl. A. d'Alès, La Théologie de Tertullien, Paris 1905, S. 96.

Geistes umschreibt. Der Vater ist der Ursprung, der Sohn auch hier der Mittler⁸.

Unmittelbar vorher hieß es: „Filius non aliunde deduco sed de substantia Patris“⁹. Jetzt wird entsprechend vom Geist gesagt: „Spiritus non aliunde puto quam a substantia Patris per Filium“. Der Geist hat an der Substanz des Vaters teil und existiert nur in innigster Verbundenheit mit ihm¹⁰.

Es ergibt sich die Frage, wie die Mittlerschaft des Sohnes bei der Hervorbringung des Heiligen Geistes aus der väterlichen Substanz zu begreifen ist. Allein schon die Bezeichnung des Geistes als „tertius gradus“ an unserer Stelle legt es nahe, die Gleichnisse zur weiteren Erklärung heranzuziehen. In ihnen ist ja die Dreifaltigkeit als „per consertos et connexos gradus a Patre decurrens“¹¹ dargestellt. Der Text hat uns in anderem Zusammenhang schon beschäftigt¹².

„Tertius enim est Spiritus a Deo et Filio¹³ sicut tertius a radice fructus ex frutice et tertius a fonte rivus ex flumine et tertius a sole apex ex radio“¹⁴.

Nach diesen Vergleichen zu schließen, ist der Sohn derjenige, aus dem unmittelbar der Geist hervorgeht, wie die Frucht aus dem Strauch, der Wasserkanal aus dem Fluß und die Strahlenspitze aus dem Sonnenstrahl. Das bedeutet, daß der Geist eine „portio“ der Substanz des Sohnes ist, so wie der Sohn eine „portio“ der väterlichen Substanz ist. Der Geist empfängt nicht direkt vom Vater die göttliche Substanz, sondern durch den Sohn; darum ist er „tertium nomen divinitatis“ und „tertius gradus maiestatis“¹⁵.

Ein weiterer Text bestätigt das Dargelegte. Tertullian erklärt, warum der Vater im Sohn und der Sohn im Vater sei, nämlich durch die Wunder und durch die verkündigte Lehre: „per opera ergo virtutum et verba doctrinae manens in Filio Pater per ea videtur per

⁸ Vgl. J. Stier, Die Gottes- und Logoslehre Tertullians, Göttingen 1899, S. 92, A. 1. — G. Aebly, Les missions divines, Fribourg 1938, S. 84 f.

⁹ a.a.O.: CC 1162, 1.

¹⁰ Siehe vor allem S. 48 ff.

¹¹ Prax. 8, 7: CC 1168, 46.

¹² S. 17 f.

¹³ Das ist nicht im Widerspruch zu „a Patre per Filium“, wo „ab“ die Bewegung des Ausgehens bezeichnet. Im oben angeführten Text wird mit „ab“ eher der Abstand der Zahl oder auch dem Range nach angegeben. Der Geist ist der dritte nach oder neben Vater und Sohn. Siehe S. 17, Anm. 32.

¹⁴ Prax. 8, 7: CC 1168.

¹⁵ Prax. 30, 5: CC 1204, 25.

above all to establish a second person in God. In his view it is then no longer very difficult to accept a third person, if it is attested to in the scriptures. Once a proof is brought that the divine monarchy is not harmed by the second person of the Son, then it will also not be harmed by a third person.

Tertullian then does not think of the doctrine of the third person, the Holy Spirit, and its procedure from God, as a separate entity. His approach is typified in the following sentence. (Latin).

Our author presents in detail his teachings on the Son of God, and goes on to remark that the same can also be said of the Holy Spirit. Also in the same passage moreover, the statement of the most value for us is made, on the procedure of the spirit from God; it is a matter, so to speak, of a footnote in the christological section of a trinitarian tract.

2. Spiritus a Patre per Filium.

(Latin). This is the formula by which Tertullian describes the coming forth of the Holy Spirit. The Father is the origin, the Son here too the mediator.

Immediately before he had written: (Latin)

Now he says equally of the Spirit: (Latin).

The Spirit has a share in the substance of the Father, and exists only in the closest relationship with it.

The question arises of how we are to understand the mediatorship of the Son in the production of the Holy Spirit from the substance of the Father. Alone the naming in our passage of the spirit as the tertius gradus suggests that we should look at the similes for further explanation. In them, after all, the Trinity is represented as (Latin). We have already looked at this passage in another context (Latin).

Judging from these comparisons, the Son is the one from whom the Spirit proceeds directly, like the fruit from the blossom, the water-channel from the river, the apex of the ray of light from the beam of sunlight. That means that the spirit is a portio of the substance of the Father. The spirit does not receive the divine substance directly from the Father but through the Son; therefore he is (Latin).

Another passage confirms what has just been said. Tertullian explains why the Father exists in the Son and the Son in the Father; namely by the miracles and by the proclaimed teaching (Latin)/

In this way the close connection of Father and Son becomes clear.

The same must be said of the Holy Spirit; "He shall receive of mine", as Christ received of the Father. Tertullian continues : (Latin).

The Father is in the Son, because the Son proceeded from the Father, received of the Father. The Son is in the Paraclete, because he in his turn comes from the Son. One proceeds out of the other, in the graded sequence as is illustrated in the familiar similes: the Son from the Father, the Spirit from the Son, and therefore the latter from the Father by way of the Son. The words that Tertullian uses show clearly his attitude to the similes: sun and ray are two forms sed coharrentes ; and the divine Trinity unfolds itself (Latin).

3. Spiritus in sermone

One can ask the question, when was the Holy Spirit brought forth from the Father by the Son. The Father was originally alone; with a view to the Creation of the world, the Son was brought into being. Does the Spirit too already participate in the Creation as a person distinct from the Son?

We must answer the question affirmatively, at least as far as the creation of man goes. Tertullian asks himself why in Genesis plural comes to be used: "Let us make man in our image, after our likeness' and 'Adam is become as one of us'. His explanation is as follows: (Latin).

Here the Holy Spirit is quite clearly named as the third person beside the Father and the Son; like the Son he is arbiter and minister at the Creation. The Father creates man together with the Son and the Spirit, he creates him in their likeness that is on the model of the Spirit who one day is to sanctify this man.

After this clear statement, it is easy to find the same thing confirmed or supplemented in other passages. For example in the book on baptism, /

Taufe das Herabkommen des Heiligen Geistes beim Vollzug dieses Sakramentes mit seinem Schweben über den Urwassern verglichen und so seine vom Vater und Sohn getrennte Person vor der Schöpfung bezeugt³¹.

Schließlich sei noch auf einen der Beweise Tertullians für die Unterscheidung der drei göttlichen Personen hingewiesen. Er stützt sich auf die Tatsache, daß in der Heiligen Schrift, auch derjenigen des Alten Bundes, bald der Vater, bald der Sohn, bald der Heilige Geist als Personen eingeführt werden³². Dabei wird vom Geist gesagt:

„Animadvertite etiam *Spiritum loquentem ex tertia persona de Patre et Filio: Dixit Dominus Domino meo: sede ad dexteram meam, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum*³³. Item per Esaiam: *Haec dicit Dominus Domino meo Christo*³⁴; item per eundem ad Patrem de Filio; Domine, quis credidit auditui nostro et brachium Domini cui revelatum est? Annuntiavimus de ille: sicut puerulus, sicut radix in terra sitiienti et non erat forma eius nec gloria“³⁵.

Es ist der prophetische Geist, der als Person zum Vater und zum Sohn oder über den Sohn spricht. Dieselbe Auffassung liegt auch in *Adversus Marcionem* vor:

„Quia et alibi *spiritus ad patrem de filio: omnia subiecisti sub pedibus eius*“³⁶.

Der Heilige Geist als dritte göttliche Person wirkt also bereits vor der Geistsendung durch den Auferstandenen. Er ist der prophetische Geist des Alten Testaments; er ist der Helfer des Sohnes bei der Schöpfung und deshalb zwar nach dem Sohn, aber vor der Erschaffung der Welt als Person hervorgebracht.

Sophia und Sermo identisch sind. Ein ähnliches Ziel wird in *Herm.* 45, 1 (W 65, 3 ff.; zitiert S. 60) verfolgt. Dort werden der Sermo die „dei dextera“, Sermo und Sophia die beiden Hände Gottes genannt. — Nebenbei sei bemerkt, daß Irenäus in den beiden Händen Gottes den Logos und den Geist sieht; vgl. J. Mambriño, *Les deux mains de Dieu dans l'oeuvre de s. Irénée*, in: *Nouv. Revue Théol.* 79 (1957), S. 355—370.

³¹ *Bapt.* 8, 3: CC 283, 12: „Tunc ille sanctissimus spiritus super emundata et benedicta corpora libens a patre descendit superque baptismi aquas tamquam pristinam sedem recognoscens conquiescit (Gen. 1, 2).“ — Vgl. *Bapt.* 3, 2: CC 278, 6 ff.; 4, 1: CC 279, 1 ff.

³² *Prax.* 11, 4 ff.: CC 1171, 26 ff.; siehe S. 46 f.

³³ Ps. 109, 1.

³⁴ Is. 45, 1.

³⁵ Is. 53, 1. 2. — *Prax.* 11, 7: CC 1172, 52 ff.

³⁶ Ps. 8, 7. — *Marc.* V, 17, 6: CC 714, 12 f. — Siehe auch *Marc.* IV, 40, 6: CC 657, 24: „*Spiritus enim propheticus, velut iam contemplandus dominum ad passionem venientem*“. So heißt es in der Deutung von Is. 63, 1, 3; ähnlich *Marc.* IV, 11, 7: CC 567, 5.

Doch vermag der anfangs zitierte Text³⁷ uns nicht nur Gewißheit über die Hervorbringung des Geistes vor der Welterschöpfung zu geben, er bringt außerdem noch einen weiteren wertvollen Hinweis über die Art und Weise, wie dies geschah. Ein solcher Fingerzeig ist in der Wendung enthalten: „*Spiritus in sermone*“. Sie legt die Annahme nahe, daß Tertullian die Hervorbringung des Geistes in ganz ähnlicher Weise begriffen hat wie die des *Sermo*³⁸, daß nämlich dem „*Spiritus in sermone*“ die schon personhafte Sophia, das „*verbum internum*“ in dem Prozeß der Zeugung des *Sermo*, entspricht³⁹.

Abschließend sei eine schwer verständliche Stelle behandelt, für die sich jedoch eine Lösung wenigstens andeuten läßt.

„*At ubi venit Christus et cognitus est a nobis quod ipse*⁴⁰, qui numerum retro fecerat, *factus secundus a Patre et cum Spiritu tertius, etiam Pater per ipsum plenius manifestatus, redactum est iam nomen Dei et Domini in unum, ut, quia nationes a multitudine idolorum transirent ad unicum Deum et differentia constitueretur inter cultores unius et plurimae divinitatis*“⁴¹.

Das Auffällige hierbei ist, daß Christus der Zweite neben dem Vater und offenbar zugleich der Dritte genannt wird. Daraus würde folgen, daß Tertullian in dem Geist, den Christus in irgendeiner Weise in sich trägt, kein eigenes, selbständiges Subjekt erkennt, weil er eben Christus — und nicht den Geist — als Dritten bezeichnet⁴².

Eine solche Auffassung widerspricht aber all den anderen Texten, in denen der Heilige Geist als selbständiges Subjekt und Person beachtet ist⁴³. In einem solchen Fall muß der Versuch gemacht werden,

³⁷ *Prax.* 12, 3; siehe S. 95.

³⁸ Vgl. S. 92, Anm. 5.

³⁹ Vgl. S. 82, Anm. 173.

⁴⁰ Ursinus, Evans: *ipse (sit)*.

⁴¹ *Prax.* 13, 7: CC 1175.

⁴² F. Loofs, *Leitfaden*, S. 122, bezieht den Text auf den geschichtlichen Christus („Der geschichtliche Christus war *factus secundus a Patre et cum Spiritu tertius*“), von dem nach der Himmelfahrt der Geist ausgeht. — Es scheint jedoch sicher, daß Tertullian bei dem „*factus secundus a Patre*“ an den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater dachte. Das beweist zunächst das „*qui numerum retro fecerat*“, welches sich auf die „*prolatio*“ als Ursprung der Zweiheit und Dreiheit in Gott bezieht (vgl. *Prax.* 13, 5: „*secundum rationem oikonomiae, quae facit numerum*“); sodann der Vergleich mit anderen Stellen: „*quem secundum a se fecerat agitando intra se*“ (*Prax.* 5, 7), „*exinde eum Patrem sibi faciens de quo procedendo Filius, factus est primogenitus . . .*“ (*Prax.* 7, 1). „*omne quod prodit ex aliquo, secundum sit eius necesse est*“ (*Prax.* 8, 7).

⁴³ *Prax.* 2, 4; 3, 1, 5; 4, 1; 8, 7; 9, 1, 3; 11, 7; 12, 3, 7; 13, 5; 25, 1; 26, 9; 30, 5

The descent of the Holy Spirit at the completion of this sacrament, is compared with his hovering over the primeval waters, and so testimony is given of his being a person separate from Father and Son before the creation.

Finally let us mention another of Tertullian's pieces of evidence for distinguishing between the three divine persons. He bases it on the fact that in the scriptures, including those of the Old Testament, sometimes the Father, sometimes the Son and sometimes the Holy Spirit are introduced as persons. Of the Spirit, this is said; (Latin).

It is the prophetic spirit who as a person, speaks to the Father and to the Son, and about the Son. The same idea occurs too in *Adversus Marcionem*. (Latin).

The Holy Spirit as the third divine person is already at work before the sending of the Spirit by the risen Christ. He is the prophetic spirit of the Old Testament; he is the helper of the Son at the Creation, and therefore was brought forth as a person after the Son, but before the creation of the world.

And yet the passage quoted at the start is able not only to give us certainty about the bringing forth of the Spirit before the creation of the world, but in addition it gives us a further valuable indication of the manner in which this happened. Such a suggestion is contained in the phrase *spiritus in sermo*. It suggests that Tertullian understood the bringing forth of the Spirit in a way quite similar to that of the *sermo*, namely that the Sophia who is already represented as a person, promises to the *spiritus in sermo*, the *verbum internum*, in the process of creating the *sermo*.

Finally let us look at a passage that is difficult to understand but for which it is possible at least to indicate a solution. (Latin).

The striking thing here is that Christ is called the second beside the Father, and clearly at the same time, the third. It would follow from this that in the spirit, which Christ in some way carries within himself, Tertullian recognises no separate, independent subject, because he denotes, as the third, Christ- and not the Spirit.

But such a view contradicts all the other texts in which the Holy Spirit is considered as an independent subject and person. In such a case, the attempt must be made/

den strittigen Satz mit den übrigen Äußerungen in Einklang zu bringen, wie es ja übrigens Tertullian selbst getan hätte⁴⁴. Dabei sind folgende Beobachtungen von Wichtigkeit.

Wie schon bemerkt, ist Tertullians Aufmerksamkeit in seinen trinitarischen Darlegungen ganz auf die zweite Person gerichtet⁴⁵. Erinnert er sich dann plötzlich auch der dritten Person, so kommt es zu eingeschobenen Erklärungen wie etwa: „Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit“⁴⁶. Gerade diese Tatsache ist für das uns hier interessierende Kapitel charakteristisch, um so mehr, als es von einem Einwurf des Praxeas bestimmt ist, der nur von zwei Göttern und Herren redet: „Ergo . . . provocabo te ut . . . constanter duos deos et duos dominos praedices“⁴⁷. In seiner Erwiderung bezieht sich Tertullian natürlich auf diesen Vorwurf, versucht aber auch, die dritte Person immer wieder mitzuerwähnen. Auf diese Weise kommt es zu folgenden Aussagen: „Duos quidem definimus, Patrem et Filium et iam tres cum Spiritu sancto“, und wenig weiter: „Duos tamen deos et duos dominos numquam ex ore nostro proferimus, non quasi non et Pater et Filius Deus et Spiritus Deus, . . . sed quoniam retro et duo dii et duo domini praedicabantur“⁴⁸.

In diesem Zusammenhang steht unsere Stelle. Darum wird das „et cum Spiritu tertius“ am besten als eine erklärende Einfügung verstanden, wobei sich „tertius“ nicht mehr auf Christus, sondern auf den Geist selbst bezieht. Eine sinngemäße Wiedergabe könnte demnach lauten: „Christus wurde der Zweite neben dem Vater, — und mit dem Geist ist der Dritte geworden.“ Diese Lösung scheint auch von der Struktur des lateinischen Textes her gesehen durchaus vertretbar.

Zusammenfassung

Wiederum stellt sich der Substanzbegriff als von entscheidender Wichtigkeit für Tertullians Denken heraus⁴⁹. Die göttliche Sub-

⁴⁴ Vgl. Prax. 26,1: CC 1196: „ne tot manifeste pronuntiata et ante et postea unus sermo subvertat, secundum omnia quam adversus omnia, etiam adversus suos sensus interpretandus.“

⁴⁵ Siehe S. 91 f.

⁴⁶ Prax. 4,1: CC 1162,5.

⁴⁷ Prax. 13,5: CC 1174 f.

⁴⁸ Prax. 13,5.6.

⁴⁹ Siehe S. 54 f. — Vgl. S. Boulgakof, Le Paraclét, Paris 1944, S. 19.

stanz ist eine geistige Substanz: Gott ist Geist. Darum ist auch der Sohn, der aus der göttlichen Substanz hervorgeht, Geist. Wenn dessen göttliche Wirklichkeit betont werden soll, ist „spiritus“ die ihm angemessene Bezeichnung.

Die Menschwerdung wird als eine Vereinigung von Geist und Fleisch aufgefaßt. Der Geist ist die göttliche, das Fleisch die menschliche Wirklichkeit. Beide Substanzen sind in der einen Person Jesu Christi verbunden. Damit ist für die lateinische Kirche in erstaunlich früher Zeit die vollendete christologische Formel gefunden.

Für die Lehre vom Heiligen Geist als der dritten Person in Gott erweist sich eine solche Begrifflichkeit als leicht mißverständlich⁵⁰. An jeder einzelnen Stelle muß aus dem Zusammenhang bestimmt werden, in welchem Sinn das Wort „spiritus“ gebraucht ist. Die Schwierigkeit der sachgemäßen Interpretation Tertullians wird noch vergrößert durch die Tatsache, daß die Pneumatologie noch ganz in ihren Anfängen steckt.

Doch lassen sich auch hier schon jetzt einige wichtige, feststehende Sätze angeben. Der Heilige Geist ist die dritte Person der Gottheit. Das war bereits im ersten Teil der Untersuchung — mindestens für die Zeit der Abfassung von *Adversus Praxeum* — klar geworden⁵¹. Als beachtliche Schwierigkeit stellten sich jedoch Aussagen Tertullians entgegen wie „Hic Spiritus idem erit sermo“⁵². Es konnte gezeigt werden, daß an solchen Stellen keine Identifikation des Wortes und des Geistes als Personen vorliegt, da „spiritus“ hier als Substanzbegriff zu verstehen ist⁵³. Was die Art und Weise der Hervor-

⁵⁰ Vgl. A. d'Alès, La Théologie de Tertullien, Paris 1905, S. 96; M. Kriebel, Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian, Marburg 1932, S. 80—85. Der Verfasser spricht von einem doppelten Sinn im spiritus-Begriff: als Wesensbestimmung und als Bezeichnung für die dritte Person in Gott. — Siehe auch F. Loofs, Paulus von Samosata, S. 222.

⁵¹ Siehe S. 55.

⁵² Siehe vor allem S. 78 ff.

⁵³ Diesem Beweis dienen die Ausführungen über die verschiedenen Werke Tertullians in vorliegendem Teil der Arbeit, angefangen vom *Apologeticum* bis *Adversus Praxeum*. Die Behauptung, daß Tertullian die zweite und die dritte Person Gottes nicht gleichsetzt, kann also für die gesamte Zeit der schriftstellerischen Tätigkeit Tertullians aufrecht erhalten werden, vorausgesetzt, daß er in seiner vormontanistischen Periode den Geist überhaupt als Person kennt. Die Berechtigung einer solchen Voraussetzung geht vor allem aus dem folgenden Teil der Untersuchung hervor.

to bring the sentence in question into harmony with the remaining statements, as Tertullian himself would have done. In this, the following observations are of value.

As has already been said, in his trinitarian statements, Tertullian's attention is directed entirely to the second person. And when he suddenly remembers the third person too, we get interpolated explanations such as (Latin). This fact is characteristic of the chapter we are interested in here, all the more so as it is determined by an objection of Praxeas, who speaks of only two Gods and Lords: (Latin).

In his reply Tertullian naturally refers to this reproach, but also tries always, over and over again to mention the third person. In this way we get the following statements: (Latin) and a little further on (Latin).

It is in this context that our passage stands. Therefore the best thing is to consider the *et cum Spiritu tertius* as an explanatory insertion in which *tertius* no longer refers to Christ, but to the spirit himself. A reading could therefore now run: "Christ became the second beside the Father, and with the Spirit became the third". This solution, looked at from the structure of the Latin text, seems thoroughly acceptable.

Summary.

Once again the concept of substance turns out to be of vital importance for Tertullian's thinking. The divine substance is a spiritual substance; God is spirit. Therefore the Son who proceeds from the divine substance is also spirit. When the divine reality of the latter is to be emphasised, *spiritus* is the suitable term.

The incarnation is understood as a union of spirit and flesh. The spirit is the divine reality, the flesh the human. Both substances are united in the one person Jesus Christ. Thus at a remarkably early date, the complete christological formula is found for the Latin church.

In the doctrine of the Holy Spirit as the third person in God, such conceptual thinking turns out to be easily misunderstood. In every individual passage we must determine from the context, in what sense the word *spiritus* is used. The difficulty of Tertullian's pertinent interpretation is increased by the fact that pneumatology was still in its early beginnings.

But even so it is possible to state a few important, lasting articles of belief. The Holy Spirit is the third person of the deity. That was already made clear in the first part of the study - at least for the time of the writing of *Adversus Praxean*. However, considerable difficulties arose with statements of Tertullian like (Latin). It could be shown that in such passages, there is no identification of the Word and the Spirit as persons, since here *spiritus* is to be understood as a concept of substance. As far as the manner of bringing forth/

bringung des Heiligen Geistes betrifft, so stellte sich heraus, daß er nach der Lehre des Afrikaners vor der Schöpfung als „tertius gradus maiestatis“ aus dem Vater durch den Sohn hervorgeht und an der Erschaffung der Welt und vor allem des Menschen als Person, als „arbiter“ und „minister“ — wie der Sohn — beteiligt ist⁵⁴.

⁵⁴ Siehe S. 92 ff.

Die Gegenwart und das Wirken des Heiligen Geistes in der Welt

I. Der Gottmensch und der Heilige Geist

1. Christus, der Gesalbte

Will man das Wirken des Heiligen Geistes in der Welt betrachten, so stellt sich zunächst die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Gottmenschen und dem Heiligen Geist. In diesem Zusammenhang ist es naheliegend, zuerst die Bezeichnung Jesu als Christus zu untersuchen.

In dem Werk gegen Praxeas wird ausführlich über die Bedeutung des Namens „Christus“ gesprochen. Praxeas möchte den Vater selbst Christus genannt wissen¹. Tertullian legt demgegenüber dar, daß es sich hier eigentlich nicht um einen Namen handle, sondern vielmehr um eine Benennung (*appellatio potius*): „unctus enim significatur“. Jesus wird Christus genannt „ab unctionis sacramento“; es ist dies eine „accidens nomini res“².

Jesus Christus hat diese Salbung von seinem Vater empfangen: „Ita et Filium Dei Jesum contestati sunt³ et Filium a Patre unctum“⁴, und zwar als Mensch, an seinem Fleisch: „Dicendo denique: Christus mortuus est⁵, id est unctus, id quod unctum est mortuum ostendit,

¹ Prax. 27,1: CC 1198,8 ff.; 28,1: CC 1200. — Vgl. S. 86.

² Prax. 28,1; vgl. Prax. 28,8: CC 1201,37 ff.: „Quorum nominum alterum est proprium quod ab angelo impositum est, alterum accidens quod ab unctione convenit, dum tamen Christus Filius sit, non Pater.“ — Ähnlich heißt es in *Adversus Marcionem*: „Dei 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.“ (III, 15,2: CC 527).

³ Vgl. *Ap. 4*,27.

⁴ Prax. 28,3: CC 1200,13 ff.

⁵ 1. Kor. 15,3.

of the Holy Spirit is concerned, it turned out that, according to the teaching of the African, he proceeds as *tertius gradus maiestatis*, before the creation, from the Father, through the Son, and participates in the creation of the world and above all of man, as a person, as arbiter and minister - like the Son.

Part Three.

The presence and the working of the Holy Spirit in the world.

I. God-made-man and the Holy Spirit

1. Christ the Anointed.

In seeking to observe the working of the Holy Spirit in the world, the first question to be put is that of the relation between God-made-man and the Holy Spirit. In this connection, the first step is to examine the naming of Jesus as Christ.

In the work against Praxeas would like to see the Father himself called Christ. Tertullian on the other hand, explains that here it is not really a question of a name, but of a designation (*appellatio potius*) (Latin). Jesus is called Christ (Latin); this is a (Latin).

Jesus Christ received this anointing from his Father: (Latin)/

id est carnem“⁶. Noch entschiedener wird dieselbe Auffassung in der Schrift gegen Marcion vertreten und dort zu einem Beweis für die Körperlichkeit Christi ausgebaut:

„Si enim Christus unctus est, ungui utique corporis passio est, qui corpus non habuit, ungui omnino non potuit; qui ungui omnino non potuit Christus vocari nullo modo potuit. Aliud est, si et nominis phantasma adfectavit“⁷.

In der Auseinandersetzung mit Praxeas ist Tertullian ganz darauf bedacht, den Unterschied zwischen dem Vater und Christus, dem Salbenden und dem Gesalbten, herauszustellen; in der Kontroverse mit Marcion kommt es ihm darauf an zu zeigen, daß es nur einen Christus gibt, den des Schöpfers, der in der Wirklichkeit des Fleisches kam. Darum geht er gar nicht auf die Frage ein, worin eigentlich diese Salbung besteht. Das Buch über die Taufe läßt uns jedoch eine Antwort finden; dort wird erklärt, warum die Gläubigen „Christen“ genannt werden, und dabei gesagt:

„Unde christi dicti a chrismate quod est unctio quae domino nomen accomodavit, facta spiritalis quia spiritu unctus est a deo patre, sicut in Actis: Collecti sunt enim vero in ista civitate adversus sanctum filium tuum quem unxisti“⁸.

Es handelt sich also um die Salbung, die der Sohn vom Vater durch den Geist empfangen hat. Christus ist der mit dem Geist Gesalbte.

Schließlich sei noch die Frage aufgeworfen, ob Tertullian neben dieser Salbung Jesu als Menschen auch eine solche des Sohnes Gottes kennt, wie dies bei anderen Kirchenschriftstellern der Fall ist⁹. Für eine bejahende Antwort fehlen die sicheren Anhaltspunkte. Man könnte allerdings darauf hinweisen, daß Tertullian die Bezeichnung Christus nicht nur von dem Menschgewordenen gebraucht, sondern auch von dem die Schöpfung wirkenden Wort: „Exinde autem in sermone Christo adsistente et administrante, Deus voluit fieri et Deus fecit“¹⁰.

⁶ Prax. 29, 2: CC 1202, 11 f.

⁷ Marc. III, 15, 6: CC 528, 24 ff.

⁸ Bapt. 7, 1: CC 282; vgl. Mart. 3, 4: CC 5, 26 f.: „Christus Iesus, qui vos Spiritu unxit“.

⁹ Vgl. vor allem Justinus, Apol. II, 6: Migne PG 6, 493; Origenes, Com. in Jo. II, 10: CCS IV, 65, 21 ff.; siehe auch Irenäus, Epid. 53: BKV 621. — Hier erscheint Christus als der vom Vater mit dem Geist Gesalbte und wirkt als solcher bei der Schöpfung mit.

¹⁰ Prax. 12, 5: CC 1173, 28 ff.

2. Christus, der Geistträger

Bei seinem Erscheinen in der Welt ruht auf Christus alle Fälle des Geistes. Er ist der wahrhaft heilige Mensch, der wie in einem Tempel den Geist Gottes beherbergt¹¹; sein Fleisch ist das Heilige Land, geheiligt durch die Einwohnung des Heiligen Geistes¹².

Es sind verschiedene Anlässe, die Tertullian über diesen Geistbesitz Jesu Christi sprechen lassen¹³; er tut es beispielsweise gelegentlich der Taufe Christi am Jordan. Dort kam der Geist in Gestalt einer Taube auf den Herrn herab¹⁴. Tertullian ist jedoch mehr an der Taube als an dem Geist selbst interessiert; im Buch über die Taufe geht es ihm um den Symbolwert der Taube als Tier der Einfachheit und der Unschuld; in De Carne Christi fragt er sich, ob der Taubenleib in Wirklichkeit ein Körper war. Wir erfahren also aus den Anspielungen Tertullians nicht mehr, als im Text der Schrift selbst über Christi Geistbesitz gesagt ist.

Von größerer Bedeutung sind für uns jene Stellen, die das besondere Verhältnis von Johannes dem Täufer zu Christus zur Sprache bringen. Zum ersten Mal ist dies in der Schrift über das Gebet der Fall.

„Docuerat et Iohannes discipulos suos adorare¹⁵; sed omnia Iohannis Christo praestuebantur, donec ipso aucto — sicut idem Iohannes praenuntiabat illum augeri oportere, se vero deminui¹⁶ — totum praeministri opus cum ipso spiritu transiret ad Dominum¹⁷. Ideo nec extat, in quae verba docuerit Iohannes adorare, quod terrena caelestibus cesserint“¹⁸.

¹¹ Marc. III, 20, 9: CC 536: „Quia et aedem dei magis Christus aedificaturus esset (2. Sam. 7, 13), hominem scilicet sanctum, in quo potiore templo inhabitaret dei spiritus, et in dei filium magis Christus habendus esset (vgl. 2. Sam. 7, 14; Kroymann verbessert unter Hinweis auf die Schriftstelle: *habere esse*) quam Salomon, filius David.“

¹² Vgl. Res. 26, 11: CC 955.

¹³ Vgl. G. Aebly, Les missions divines, Fribourg 1958, S. 80 f.

¹⁴ Bapt. 8, 3: CC 283: „Tunc ille sanctissimus spiritus ... columbae figura delapsus in dominum“; Carne 3, 3: CC 877, 52 ff.: „evangelium Iohannis, praedicans spiritum columbae corpore delapsus desedisse super dominum.“ — Im Anschluß an ersteren Text stellt F. Sühling, Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum, Freiburg 1930, S. 54 f., die Frage, ob die Taube das Sinnbild Christi oder der dritten göttlichen Person sei, und läßt sie offen. Der Zusammenhang der theologischen Gedanken Tertullians entscheidet zweifellos für die zweite Möglichkeit.

¹⁵ Vgl. Lk. 11, 1.

¹⁶ Vgl. Joh. 3, 30.

¹⁷ Vgl. Matth. 11, 13; Lk. 16, 16.

¹⁸ Or. 1, 3: CC 257.

and as man, to his flesh: (Latin). The same view is presented even more decisively in the treatise against Marcion, and there it is extended into a proof of the corporeality of Christ. (Latin).

In the argument with Praxeas, Tertullian is wholly intent upon showing the distinction between the Father and Christ, the anointing and the anointed; in the controversy with Marcion, he wants to show that there exists only one Christ, that of the Creator, who came in the reality of the flesh. Therefore he does not go into the question of what this anointing consists of. However, the book on baptism provides an answer; there it is explained why the faithful are called Christians, and it says: (Latin).

It is a question of the anointing that the Son received from the Father through the Spirit. Christ is the anointed of the Spirit.

Finally let us look at the question of whether Tertullian, beside this anointing of Jesus as a man, also recognises such a one of the Son of God, as is the case with some other church writers. There is no certain evidence for an affirmative answer. But one could at least indicate that Tertullian uses the term Christus not only of him who became man, but also of the Word that brought about the creation (Latin).

2. Christ the bearer of the Spirit.

At his entrance into the world, the entire fullness of the Spirit rests on Christ. He is the truly holy man who shelters the Spirit of God as in a temple; his flesh is the Holy Land, sanctified by the inhabitation of the Holy Spirit.

There are various occasions that lead Tertullian to speak of this possession of the spirit by Jesus Christ; he does it for example, on the occasion of the baptism of Christ in the Jordan. There the Spirit descended on the Lord in the shape of a dove. But Tertullian is more interested in the dove than in the spirit himself; in the book on baptism it is a question of the value as symbol of the dove, as a creature of simplicity and innocence; in De Carne Christi he questions whether the bird's body was truly corporeal. Thus from Tertullian's allusions, we learn no more about Christ's possession of the Spirit than is stated in the passage of scripture.

More important to us are those passages that discuss the particular relationship of John the Baptist to Christ. This happens first in the treatise on prayer. (Latin)./

Tertullian schickt sich an, das Vaterunser zu erklären. Er erinnert sich, daß der Herr das Gebet auf die Bitte der Jünger hin lehrte: „Herr, lehre uns beten, wie auch Johannes seine Jünger beten lehrte“¹⁹. Johannes war nur Vorläufer und Wegbereiter; er mußte abnehmen, damit Christus wachse. Das heißt für Tertullian auch und vor allem, daß der Geist mit der Beendigung der Sendung des Vorläufers auf den Herrn übergang.

Noch klarer ist das Zeugnis des Buches *De Baptismo*. Die Taufe des Johannes war eine irdische Taufe; sie gewährte darum weder den Nachlaß der Sünden, noch spendete sie den Heiligen Geist²⁰. Beachtlich ist Tertullians weitere Erklärung dieser Tatsache:

„Ergo non erat caeleste quod caelestia non exhibebat, cum ipsum quod caeleste in Iohanne fuerat, *spiritus prophetiae*²¹, post totius spiritus in dominum translationem usque adeo defecerit, ut quem praedicaverat, quem advententem designaverat, postmodum an ipse esset, miserit sciscitatum“²².

Himmlisch war im Täufer der prophetische Geist. Doch dieser Geist verließ ihn, nachdem Christus sein Wirken begann. Hier ist ausdrücklich gesagt, daß der Herr allen Geist in sich vereinigt, so sehr, daß Johannes, — der vorher Christus gepredigt und voraus-gesagt hat —, fragen läßt, ob er der Messias sei. Christus besitzt also die ganze Fülle des Geistes.

Marcion sieht den Grund des Zweifels des Johannes darin, daß er den Christus des Schöpfers verkündet hatte, nun aber in dem tatsächlich erschienenen Christus einen anderen erkennen mußte, nicht den Gesandten des Schöpfergottes.

„Sed scandalizatur Iohannes auditis virtutibus Christi, ut alterius“²³. At ego rationem scandali prius expediam, quo facilius haereticum scandalum explodam. Ipso iam domino virtutum, *sermone et spiritu patris*, operante in terris et praedicante necesse erat *portionem spiritus sancti, quae ex forma prophetici moduli in Iohanne egerat praeparaturam viarum dominicarum*²⁴, abscedere iam ab Iohanne, *redactam scilicet in dominum ut in massalem suam summam*²⁵.

¹⁹ Lk. 11, 1.

²⁰ Bapt. 10, 2, 3: CC 285, 13 ff.: „Nihil enim caeleste praestabat, sed caelestibus praeministrabat, paenitentiae scilicet praepositus quae est in hominis voluntate... Quodsi paenitentia humanum est, et baptismus ipsius eiusdem condicionis fuerit necesse est.“

²¹ So der Codex Trecentensis; einige Herausgeber lesen: *spiritus et prophetiae*. Die Lesart des Codex ist durchaus vorzuziehen. Daß der prophetische Geist gemeint ist, geht aus Marc. IV, 18, 4 (CC 589) hervor.

²² Bapt. 10, 5: CC 285.

²³ Vgl. Lk. 7, 20.

²⁴ Vgl. Mal. 3, 1.

²⁵ Marc. IV, 18, 4: CC 589. — Vgl. A. Orbe, *El Escandalo del Bautista*, in: *Gregorianum* 40 (1959), S. 313—326.

Für Tertullian ist die Erklärung des Zweifels des Johannes eine ganz andere. Johannes unterschied sich in nichts mehr von einem aus der Menge²⁶, nachdem der Anteil des Geistes (*portio*), der ihm zur Erfüllung seines Auftrages als Wegbereiter zugeworfen war, in den Herrn wieder zurückgeführt wurde „ut in massalem suam summam“. Christus ist somit derjenige, der vom Geiste überfließt²⁷.

Dieser Vollbesitz des Geistes ist im Alten Testament vorausgesagt. Isaias verkündete zwar, daß die äußere Erscheinung des Herrn niedrig und ehrlos sei: „Nicht Gestalt ist an ihm, nicht Schönheit, daß wir ihn ansehen möchten“²⁸. Wenn aber David andererseits von ihm sagt, daß er schön sei vor den Menschenkindern²⁹, so ist das nach Tertullian von seinem Gnadenreichtum, von seiner Geistesfülle zu verstehen.

„Si enim plenitudo in illo spiritus constitit, agnosco virgam de radice Iesse: flos eius meus erit Christus, in quo requievit secundum Isaiam, *spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et vigoris, spiritus agnitiois et pietatis, spiritus timoris dei*³⁰. Neque enim ulli hominum *diversitas*³¹ *spiritualium documentorum competebat nisi in Christum, flos quidem ob gratiam spiritus adaequatum, ex stirpe autem Iesse deputatum per Mariam, inde censendam*³².

Isaias vergleicht Christus ob seiner inneren Gnadenschönheit mit einer Blume. Was kümmern dich dahinwelkende Blumen, ruft Tertullian in der Schrift über den Kranz aus; du hast ja das Reis aus der Wurzel Jesse, über dem die ganze Gnadenfülle des göttlichen Geistes ruht. Er ist die reine, unverwelkliche, ewige Blume³³.

Sehr eingehend bespricht Tertullian diesen Isaiastext im fünften Buch gegen Marcion³⁴. Der Gesamtzusammenhang ist folgender: Der

²⁶ Marc. IV, 18, 5: „communis iam homo et unus de turba“.

²⁷ Marc. IV, 8, 6: CC 557.

²⁸ Is. 53, 2; siehe Marc. III, 17, 2: CC 530: „Si inglorius, si ignobilis, si inhonorabilis, meus erit Christus. Talis enim habitu et adpectu adnuntiabatur.“

²⁹ Ps. 44, 3.

³⁰ Is. 11, 1 ff.

³¹ So MRh. — Kroymann verbessert: *universitas*. Er stützt sich dabei auf die Parallelstelle Jud. 9, 27: CC 1373 (Neque enim ulli hominum *universitas spiritualium documentorum competebat nisi Christo*), wo die Textüberlieferung eindeutig für *universitas* ist.

³² Marc. III, 17, 3: CC 530, 22 ff.

³³ Cor. 15, 2: CC 1065, 13 ff.: „Quid tibi cum flore morituro? Habes florem ex virga Iesse, super quem tota divini spiritus gratia requievit, florem incorruptum, immarcescibilem, sempiternum.“

³⁴ Marc. V, 8, 4: CC 686 f.

Tertullian sets about explaining the Fater Noster. He recalls that the Lord taught the prayer at the request of the disciples "Lord, teach us to pray, as John also taught his disciples". John was only the forerunner to prepare the way; he had to decrease so that Christ might increase. For Tertullian this meant primarily that with the ending of the mission of the forerunner, the Spirit passed over to the Lord.

Even clearer is the witness of the book De Baptismo. John's baptism was an earthly baptism; therefore it provided neither the forgiveness of sins nor did it bestow the Holy Spirit. Tertullian's further explanation of this fact is worth consideration: (Latin).

The divine in John the Baptist was the Holy Spirit. But this Spirit left him, when Christ began his work. Here it is expressly stated that the Lord united in himself the entire Spirit, so much so, that John - who has previously preached Christ and prophesied - asks whether he is the Messiah. Christ then possesses the whole fullness of the Spirit.

Marcion sees the reason for John's doubt in that he had proclaimed the Christ of the Creator, but now has to recognise in the Christ who has actually appeared, another and not the one sent by the God of Creation.. (Latin)

For Tertullian the explanation of John's doubt is quite a different one. John was in no way different from any one of the crowd, after that share of the Spirit (portio) that had come to him to fulfil his task in preparing the way, was once again drawn back into the Lord (Latin). Thereby Christ is the one who overflows with the Spirit.

This possession in abundance of the spirit is prophesied in the Old Testament. Isaiah indeed proclaimed that the external appearance of the Lord would be humble and unimpressive: "He hath no form nor comeliness; and when we shall see him, there is no beauty that we should desire him". But on the other hand, when David says of him that he is "fairer than the children of men", then according to Tertullian that is to be understood as speaking of his richness in -race, of his abundance of the spirit (Latin).

Isaiah compares Christ in his inner beauty of grace with a flower. What do dying flowers matter to you, says Tertullian in his treatise on the wreath; you have the sprig from the root of Jesse, upon which the whole fullness of grace of the divine spirit rests. He is the pure, undying, eternal flowers.

Tertullian discusses this passage from Isaiah very thoroughly in the fifth book against Marcion. The broad context is as follows/

Gegner Marcions untersucht die Briefe des Apostels Paulus und weist nach, daß auch in ihnen kein anderer Christus verkündet werde als der „Christus creatoris“. So gelangt er auch zu jener Stelle des ersten Briefes an die Korinther, die von den Geistesgaben handelt³⁵; es sind dieselben, die Isaias aufzählt. Den Propheten deutend führt Tertullian aus:

„Christum enim in floris figura ostendit, oriturum ex virga profecta de radice Iesse, id est virgine generis David, filii Iesse, in quo Christo consistere haberet tota substantia spiritus, non quasi postea 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 floruisse in carne sumpta ex stirpe David, *requiescere in illo haberet omnis operatio gratiae spiritualis et concessare et finem facere, quantum ad Iudaeos*“³⁶.

Wir finden bestätigt, was wir bisher gesehen haben, daß nämlich in Christus der ganze Reichtum des Geistes beheimatet ist: „in quo Christo consistere haberet tota substantia spiritus“. Doch bleibt es nicht bei dieser einen Feststellung. Wir erhalten darüber hinaus eine Antwort auf die Frage, wann der Geist über Christus gekommen ist. Aus den Worten des Isaias darf man nicht folgern, daß Jesus ein Mensch gewesen sei wie alle anderen, bis er — nur nachträglich — den Geist Gottes empfing. Nein, er war nicht allein Mensch, sondern außerdem bereits vor seiner Menschwerdung Geist Gottes; er besaß also nicht nur den Geist, sondern war selbst aus dem Geist des Vaters hervorgegangen und darum Geist. Da er aber im Fleische erschien, ruhte in ihm alle bisher verliehene Geistesgnade; Gesetz und Propheten haben damit ein Ende.

Johannes der Täufer bezeichnet den Endpunkt des Alten. Auf ihn folgt das Neue. Die Taufe Christi im Jordan ist der Augenblick, da dieser Übergang offenbar wird; es ist der Übergang von der Verheißung zur Erfüllung, von dem Gesetz zum Evangelium. Christus erfüllt und besiegelt die Propheten. Alles wird nun in ihm zusammengefaßt. Wenn im Alten Bund alles auf ihn hin war, so ist nun

³⁵ Marc. V, 8, 4: CC 686: „Nunc de spiritualibus“. — Vgl. 1. Kor. 12, 1. — Die Ausführungen Tertullians an dieser Stelle sind zum Teil von seinem Montanismus her zu verstehen. Die uns hier beschäftigenden Gesichtspunkte — Christus als Geistträger und Geistespendler — sind jedoch sowohl seiner katholischen als auch montanistischen Zeit gemeinsam.

³⁶ Marc. V, 8, 4: CC 686, 6 ff.

alles in ihm und von ihm. Darum besitzt er allein den göttlichen Geist³⁷.

Nicht für Johannes allein bedeutet demnach das Auftreten Christi eine Wende, sondern für das ganze auserwählte Volk. Da sie Christus nicht anerkannten, wird ihr Land eine Wüste; der Tau des Geistes kommt nicht mehr herab. Gott nahm ihnen den Propheten und den weisen Baumeister der Kirche, das heißt, den Heiligen Geist.

„Sicut et res ipsa testatur, nihil exinde spirante penes illos spiritu creatoris, ablato a Iudaea sapiente et prudente architecto et consiliario et propheta³⁸, ut hoc sit: lex et prophetiae usque ad Iohannem“³⁹.

³⁷ Man vergleiche dazu folgenden Text: Marc. IV, 33, 7—9: CC 633 f.: „Possum iam colligere, cur tanto aucto deus Marcionis fuerit in occulto. Expectabat, opinor, donec haec omnia disceret a creatore. Didicit igitur usque ad Iohannis tempora atque ita exinde processit aduantiare regnum dei dicens: lex et prophetiae usque ad Iohannem; ex quo regnum dei aduantiatur (Lk. 16, 16). Quasi non et nos limitem quemdam agnoscamus Iohannem constitutum inter vetera et nova, ad quem desineret Iudaismus et a quo inciperet Christianismus, non tamen, ut ab alia virtute facta sit sedatio legis et prophetarum et initiatio evangelii, in quo est ‚dei regnum‘. . . ‚Transseat igitur caelum et terra citius‘, sicut et lex et prophetiae, ‚quam unus apex verborum domini‘ (Lk. 16, 17; vgl. 21, 33) — ‚verbum enim, inquit Esaias, dei nostri manet in aevum‘ (Is. 40, 8) —: nam quoniam in Esaia iam tunc Christus, sermo scilicet et spiritus creatoris, Iohannem praedicat — vocem clamantis in deserto: ‚Parate viam domini‘ (Is. 40, 3) — in hoc venturum, ut legis et prophetarum ordo exinde cessaret, per adimplerionem, non per destructionem, et regnum dei a Christo aduantiaretur, ideo subtexuit facilius elementa transitura quam verba sua, confirmans hoc quoque, quod de Iohanne dixerat, non praeterisse.“ — Siehe auch Marc. V, 2, 1: CC 665, 16 ff.; Prax. 31, 1, 2: CC 1204. —

Jud. 8, 14: CC 1361 f.: „Ex quo signata est visio et prophetia, id est statuta, et merito evangelista: lex et prophetiae, inquit, usque ad Iohannem Baptistam“ (Matth. 11, 13). 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 adimplevit. Unde firmissime dicit adventum eius signare visum et prophetiam.“ — Vgl. Jud. 11, 10: CC 1382 f. — Über die Frage, ob Tertullian der Autor dieses Buches ist, herrscht keine Einmütigkeit; vgl. CC 1338.

³⁸ Vgl. Is. 3, 3.

³⁹ Marc. V, 8, 5: CC 686. — Dieselben Gedanken führt Tertullian im dritten Buch gegen Marcion weiter aus:

„Abstulit enim dominus Sabaoth a Iudaea et ab Hierusalem inter cetera et prophetam et sapientem architectum (vgl. Is. 3, 1—3), spiritum scilicet sanctum, qui aedificat ecclesiam, templum scilicet et domum et civitatem dei. Nam exinde apud illos destitit dei gratia et mandatum est nubibus, ne pluerent irabrem super vineam Sorech, id est caelestibus beneficiis, ne provenirent domui Israelis. Fecerat enim spinas, ex quibus dominum coronaverat, et non iustitiam, sed clamorem, quo in crucem eum extorserat. Et ita subtractis charismatum robribus (vgl. Is. 5, 4 ff.), lex et prophetiae usque ad Iohannem (Lk. 16, 16); dehinc, cum ex perseverantia furoris et notae domini per ipsos blasphemaretur, sicut scrip-

Marcion's opponent examines the letters to the Apostle Paul and shows that in them too no other Christ is proclaimed than the *Christus creatoris*. Thus he comes to that passage in the first letter to the Corinthians that speaks of the gift of the spirit; they are the same as enumerated by Isaiah. Indicating the prophet, Tertullian states: (Latin)

We find confirmed what we have seen up to now, namely that the whole wealth of the spirit is housed in Christ: (Latin) But it does not stop at this one finding. In addition we receive as answer to the question of when the Spirit came over Christ. From the words of Isaiah one cannot deduce that Jesus was a man like any other, until he -only subsequently - received the Spirit of God. No, he was not only man, but in addition even before his becoming man, he was the spirit of God; he not only possessed the spirit, but had himself proceeded from the spirit of the Father and was therefore spirit. But when he appeared in flesh, there rested within him all the grace of the spirit; law and prophets come to an end here.

John the Baptist marks the final point of the Old. Then follows the New. The baptism of Christ in the Jordan is the moment when this transition becomes apparent; it is the transition from the PROMISE TO THE Fulfilment, from the Law to the Gospel. Christ fulfils and seals the prophets. Now everything is combined in him. Whereas in the Old Covenant, everything was directed on to him, now everything is in him and from him, Therefore he alone possesses the divine spirit.

Accordingly not only for John did the appearance of Christ signify a turning point, but for the whole of the chosen people. Because they did not recognise Christ, their land becomes a desert; the dew of the Spirit no longer descends. God took away from them the prophets and the wise master-builder of the Church, that is, the Holy Spirit. (Latin)/

3. Christus, der Geistspender

Der Geist ruht aber nicht nur in Christus, sondern er geht auch aus ihm wie aus einer Quelle hervor⁴⁰. Er besitzt nicht nur den Geist, sondern spendet ihn auch⁴¹. Bereits im Buch über die Taufe ist dieser Gedanke enthalten. Niemand, so heißt es dort, verleiht den Geist, außer Gott allein. Und auch Christus selbst teilte während seines Erdenlebens noch nicht den Geist aus, er verließ ihn vielmehr für die Zeit nach seiner Himmelfahrt⁴².

Die Ausgießung des Geistes erscheint in enger Verbindung mit der Himmelfahrt des Herrn. In den Glaubensformeln ist es der erhöhte Christus zur Rechten des Vaters, der die Kraft des Heiligen Geistes⁴³, die vom Vater empfangene Gabe⁴⁴, den Heiligen Geist, den Tröster⁴⁵, sendet. Auch die Gründe für diese Aufeinanderfolge werden angedeutet.

Der Geist Gottes war den Menschen durch die Sünde verloren gegangen⁴⁶; der Tod herrschte über sie. Von diesem Tod erlöst das Leiden des Herrn; durch seine Auferstehung hat er uns das Leben wieder erworben. Der Herr in seiner Herrlichkeit spendet dieses neue Leben im Heiligen Geist; denn der Geist ist es, der uns heiligt und uns die in Adam verscherzte Gnade wiedergibt⁴⁷.

„Qui (scil. Spiritus Sanctus) tunc utique a discentibus dari non poterat utpote nondum adimpleta gloria domini⁴⁸ nec instructa efficacia lavacri per passionem

tum est: propter vos nomen meum blasphematur in nationibus (Is. 52,5), — ab illis enim coepit infamia — et tempus medium a Tiberio usque ad Vespasianum non (in) paenitentiam intellexissent, facta est terra eorum deserta, civitates eorum exustae, regionem eorum sub ipsorum conspectu extranei devorsant, derelicta filia Sion est tamquam specula in vinea vel in cucumerario casula, ex quo scilicet Israel dominum non cognovit et populus eum non intellexit, sed dereliquit et in indignationem provocavit sanctum Israelis (Is. 1,3 ff.)“ (Marc. III, 23, 2.3: CC 540). — Vgl. Jud. 13, 25—26: CC 1390 f.

⁴⁰ Vgl. H. Rahner, *Flumina de ventre Christi*, in: *Biblica* (1941), S. 383 f.

⁴¹ Vgl. C. Aebly, *Les missions divines*, Fribourg 1958, S. 81 f.

⁴² Bapt. 10, 4: CC 285: „Etiam ipse dominus nisi ipse prius ascenderat ad patrem aliter negavit spiritum descensurum. Ita quod dominus nondum conferebat servus utique praestare non posset.“

⁴³ Praescr. 13, 5: CC 198.

⁴⁴ Prax. 30, 5: CC 1204, 25.

⁴⁵ Prax. 2, 1: CC 1160, 14 f.; 30, 5: CC 1204, 25 f.

⁴⁶ Vgl. Bapt. 5, 7: CC 282.

⁴⁷ Vgl. Bapt. 5, 7: CC 282.

⁴⁸ Vgl. Joh. 7, 39. — H. Rahner, *Flumina de ventre Christi*, in: *Biblica* (1941), S. 384.

et resurrectionem, quia nec mors nostra dissolvi posset nisi domini passione nec vita restitui sine resurrectione ipsius“⁴⁹.

In der Heiligen Schrift selbst werden diese Gedanken nahegelegt, indem der Epheserbrief das Psalmwort aufgreift: „Er ist hinaufgestiegen zur Höhe, hat mit sich geführt die Gefangenen und Gaben ausgeteilt den Menschen“⁵⁰. Damit sind wir wieder zu unserer Stelle in *Adversus Marcionem* zurückgekehrt.

„Accipe nunc, quomodo et a Christo in caelum recepto charismata obventura pronuntiarit: ascendit in sublimitatem, id est in caelum; captivam duxit captivitatem, id est mortem vel humanam servitutem; data dedit filiis hominum⁵¹, id est donativa, quae charismata dicimus. Eleganter 'filiis hominum' ait, non passim 'hominibus', nos ostendens filios hominum, id est vere hominum, apostolorum. In evangelio enim, inquit, ego vos generavi⁵², et: filii mei, quos parturio rursus⁵³, iam tunc et illa promissio spiritus absolute facta⁵⁴ per Iohelam: in novissimis temporibus effundam de meo spiritu in omnem carnem, et propheta-bunt filii filiaeque eorum, et super servos et ancillas meas de meo spiritu effundam⁵⁵. Et utique si in novissimos dies gratiam spiritus creator repromisit, Christus autem spiritualium dispensator in novissimis diebus apparuit dicente apostolo: at ubi tempus expletum est, misit deus filium suum⁵⁶, et rursus: quia tempus iam in collecto est⁵⁷, apparet et de temporum ultimorum praedicatione hanc gratiam spiritus ad Christum praedicatoris pertinere“⁵⁸.

Laut diesem Zeugnis des Völkerapostels ist Christus der „spiritualium dispensator“. Gott, der Schöpfer, hatte die Ausgießung des Geistes durch den Propheten Joel verheißen; allem Fleisch, nicht nur den Juden, sondern auch den Heiden, sollte er zuteil werden⁵⁹. Die

⁴⁹ Bapt. 11, 4: CC 286, 19 ff. — In knappen Worten wird die gleiche Lehre in *De Pudicitia* vorgetragen; der Einfluß der Montanismus ist hier allerdings unverkennbar:

„Christiana enim disciplina a novatione testamenti et, ut praemisimus, a redemptione carnis id est Domini passione censetur. Nemo perfectus ante repertum ordinem fide (fidei: dub. Reiff.-Wiss., prob. Rauschen), nemo Christianus ante Christum caelo resumptum, nemo sanctus ante Spiritum sanctum de caelo repraesentatum ipsius disciplinae determinatorem“ (Pud. 11, 3: CC 1302).

⁵⁰ Eph. 4, 8; vgl. Ps. 68, 19.

⁵¹ Eph. 4, 8; vgl. Ps. 68, 19.

⁵² 1. Kor. 4, 15.

⁵³ Gal. 4, 19.

⁵⁴ So MRh. — Kroymann: *absoluta, facta*; Engelbrecht: *absoluta est, facta*.

⁵⁵ Joel 3, 1.

⁵⁶ Gal. 4, 4.

⁵⁷ 1. Kor. 7, 29.

⁵⁸ Marc. V, 8, 5—7: CC 686, 19 ff. — Vgl. A. d'Alès, *La Théologie de Tertulien*, Paris 1905, S. 180 f.

⁵⁹ Vgl. Marc. V, 17, 4: CC 713: „Atque adeo hoc ad se, id est ad Iudaeos, refert, ut distinctionem faciat conversus ad nationes: in quo et vos, cum audissetis ser-

3. Christ, the bestower of the Spirit.

But the Spirit does not only rest in Christ, but goes forth from him as from a fountain. Not only does he possess the spirit but he also bestows it. As early as in the book on baptism, this thought is expressed. No-one, it says there, confers the Spirit except God alone. And even Christ himself during his life on earth did not administer the spirit, but rather he promised it for the time after his Ascension.

The outpouring of the Spirit appears in close connection with the Ascension of the Lord. In the formula of faith, it is the exalted Christ on the right hand of the Father, who sends the power of the Holy Spirit, the gift received from the Father, the Holy Ghost, the Comforter. The reasons for this sequence are indicated.

The Spirit of God had been lost to man by sin; death ruled over them. The sufferings of the Father redeem them from this death; by his resurrection he has regained life for us. The Lord in his glory bestows this new life in the Holy Spirit; for it is the Spirit who sanctifies us and returns to us the grace forfeited in Adam. (Latin).

In the Holy Scripture itself these ideas are suggested when the letter to the Ephesians takes up the words of the psalm: "When he ascended up on high, he led captivity captive and gave gifts unto men". With this we have come back to our passage in Adversus Marcionem (Latin).

According to this testimony of the people's Apostle, Christ is the spiritualium dispensator. God the Creator had promised the outpouring of the Spirit, through the prophet Joel; he was to belong to all flesh, not only to the Jews but also to the heathens. The/

Erfüllung dieses Versprechens wird von der Apostelgeschichte berichtet: an Pfingsten kam der Geist über alle herab⁶⁰.

Schließlich vergleicht Tertullian die im ersten Korintherbrief von Paulus genannten Charismen mit den sieben Gaben des Geistes bei Isaias⁶¹. Die Übereinstimmung zwischen dem Apostel und dem Propheten stellt sich als vollkommen heraus. Wiederum hat Tertullian bewiesen, daß Marcion seine Gegensätze auf falschen Grundlagen konstruiert. Für uns ist eine weitere Folgerung von Interesse: Der Geist mit seinen Gaben, der in Christus war, wird auch der Kirche zuteil.

Ein Rückblick über das bisher Dargelegte mag auf die Frage Antwort geben, wie Tertullian die Art des Geistbesitzes Christi begriffen hat. Unbedingt vorherrschend ist die Substanzvorstellung. Der Geist ist in seiner Gesamtheit die „massalis summa“⁶², die „tota substantia“⁶³; in Johannes war eine „portio“ „ex forma prophetici moduli“⁶⁴. In Christus ist die überfließende Fülle des Geistes⁶⁵. Es kommen hinzu die Bilder vom Wehen des Geistes⁶⁶ und vom Tau seiner Gaben⁶⁷. Die Personhaftigkeit des Heiligen Geistes finden wir

monem veritatis, evangelium, in quo credidistis et signati estis spiritu promissionis eius sancto (Eph. 1,13). Cuius promissionis? Factae per Iohelam: In novissimis diebus effundam de meo spiritu in omnem carnem (Joel 3,1), id est in nationes.“

⁶⁰ Vgl. Praescr. 22,10: CC 204: „Et utique implevit repromissum, probantibus actis apostolorum descensum spiritus sancti.“ — Marc. V,2,7: CC 667,2 ff.: „quando nec promissio spiritus sancti aliunde probetur exhibita quam de instrumento actorum.“

⁶¹ Marc. V,8,3,9: CC 687: „Compara denique species apostoli et Esaias. „Alii, inquit, datur per spiritum sermo sapientiae“; statim et Esaias sapientiae spiritum posuit; „alii sermo scientiae“: hic erit sermo intelligentiae et consilii; „alii fides in eodem spiritu“: hic erit spiritus religionis et timoris dei; „alii donum curationum, alii virtutum“: hic erit valentiae spiritus; „alii prophetia, alii distinctio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio linguarum“: hic erit agnitionis spiritus. Vide apostolum in distributione facienda unius spiritus et in specialitate interpretanda prophetiae conspirantem. Possum dicere: ipsum quod corporis nostri per multa et diversa membra unitatem charismatum variorum compagini adaequavit, eundem et corporis humani et spiritus sancti dominum ostendit, qui merita charismatum noluerit esse in corpore spiritus, quae nec (membrorum) in corpore humano collocavit, qui de dilectione quoque omnibus charismatibus praeponenda apostolum instruxerit principali praecepto quod probavit et Christus.“

⁶² Marc. IV,18,4.

⁶³ Marc. V,8,4; vgl. Bapt. 10,5: „post totius spiritus translationem“.

⁶⁴ Marc. IV,18,4.

⁶⁵ Marc. III,17,3: „plenitudo“; Marc. IV,8,6: „abundat“.

⁶⁶ Marc. V,8,5.

⁶⁷ Marc. III,23,3.

angedeutet, etwa in seiner Bezeichnung als „spiritus prophetiae“⁶⁸, als Prophet und Baumeister der Kirche⁶⁹.

II. Der Heilige Geist in der Kirche

1. Der Lehrer der Kirche

Wenn wir nun nach der Aufgabe fragen, die der Heilige Geist in der Kirche¹ zu erfüllen gekommen ist, so erhalten wir die Antwort vor allem in Tertullians berühmten Werk *De Praescriptione haereticorum*².

„Siquidem in Euc³ praecipit vaderent ad docendas et tingendas nationes, consecuturi mox Spiritum sanctum Paracletum qui illos deducturus esset in omnem veritatem“. Et hoc ergo illo⁴ facit. Quodsi nationibus destinati doctores apostoli ipsi quoque doctorem consecuturi erant Paracletum, multo magis vacabit erga nos, quae sit et inveniat⁵, quibus ultro erat obvoluta doctrina, per apostolos et ipsis apostolis per Spiritum sanctum“⁷.

Das Wort der Schrift „Suchet, und ihr werdet finden“, das vielen eine willkommene Gelegenheit war, ihre Neugier und ihren übertriebenen Wissensdrang zu befriedigen, ist laut Tertullian nur zu den Juden gesprochen. Sie sollten im Gesetz und in den Propheten nach Christus forschen⁶. Für die Christen dagegen hat diese Aufforderung keine Geltung (vacabit); ihnen wird alle Wahrheit durch die Apostel vermittelt⁹.

⁶⁸ Bapt. 10,5.

⁶⁹ Marc. III,23,2,3; V,8,5.

¹ Zur Ekklesiologie Tertullians siehe K. Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians*, Paderborn 1907. — J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954 (3. Kapitel: Der Kirchenbegriff Tertullians, S. 48—85). — E. Altendorf, *Einheit und Heiligkeit der Kirche*, 1932, S. 11—43. — E. Michaud, *L'ecclésiologie de Tertullien*, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* (1905), S. 262—272.

² Vgl. R. F. Refoulé, *Traité de la Prescription*, S. 7: „Le *De praescriptione haereticorum* de Tertullien est unanimement considéré comme son chef-d'oeuvre.“ — Vgl. J. Quasten, *Patrology* II, S. 270.

³ *fine*: A, edd.; *finem*: die übrigen. — Vgl. R. F. Refoulé, *Traité de la Prescription*, S. 101, Anm. h.

⁴ Joh. 16,13.

⁵ *ergo illo*: ANRig.; *ergo illos*: PRB.; *erga illos*: RmgRhBCelPam. Kroymann setzt die Worte „et ergo illo facit“ ans Ende des Kapitels, nach „exemplum“.

⁶ Matth. 7,7.

⁷ Praescr. 8,14—15: CC 194.

⁸ Vgl. Praescr. 8,1—13: CC 193 f.

⁹ Vgl. Scorp. 12,1: CC 1092.

The fulfilment of this promise is reported by the Acts of the Apostles: at Whitsuntide the Spirit descended on all.

Finally Tertullian compares the charismata named in the first letter of Paul to the Corinthians with the seven gifts of the spirit in Isaiah. The agreement between the apostle and the prophet turns out to be complete. Once again Tertullian has shown that Marcion is constructing his opposition on a false basis. For us, a further conclusion is of interest: the Spirit with his gifts falls to the share of the church.

A look back at what we have so far said might provide an answer to the question of how Tertullian has understood the manner of Christ's possession of the Spirit. The idea of substance is absolutely predominant. The Spirit in its totality is the *massalis summa*, the *tota substantia*; in John there was a *portio ex forma prophetici moduli*. In Christ is the overflowing abundance of the spirit. In addition there are the pictures of the hovering of the spirit and the dew of his gifts. We find the personality of the Holy Spirit indicated, such as in his being called *spiritus prophetiae*, prophet and architect of the church.

II The Holy Spirit in the Church.

1. The teacher of the church.

If we now ask what was the task that the Holy Spirit came to fulfil in the church, we find the answer above all in Tertullian's famous work *De Praescriptione haereticorum*. (Latin).

The words of the scriptures "Seek and ye shall find" that to many were a welcome opportunity to satisfy their inquisitiveness and exaggerated intellectual curiosity, are according to Tertullian addressed only to the Jews. They are to seek for Christ in the Law and in the Prophets. For the Christians on the other hand, this challenge has no application (*vacabit*); to them all truth is provided by the Apostles./

Diese haben ihrerseits vom Herrn den Auftrag erhalten, zu predigen und zu taufen. Sie sind die Lehrer der Völker. Allerdings schöpfen sie ihre Lehre nicht aus sich selbst, sondern haben als ihren Lehrmeister den Heiligen Geist. Er ist darum der eigentliche Lehrer der Kirche.

Er führt die Apostel in die Gesamtheit der christlichen Wahrheiten ein¹⁰. Einige pflegen zwar zu sagen, die Apostel hätten nicht alles gewußt, was schon deshalb unwahrscheinlich ist, weil sie die treuen Begleiter des Herrn auf allen seinen Wegen waren¹¹. Tertullian fährt fort:

„Dixerat plane aliquando: Multa habeo adhuc loqui vobis, sed non potestis modo ea sustinere, tamen adiciens: Cum venerit ille spiritus veritatis, ipse vos deducet in omnem veritatem¹², ostendit illos nihil ignorasse quos omnem veritatem consecuturos per spiritum veritatis repromiserat. Et utique implevit repromissum, probantibus actis apostolorum descensum spiritus sancti“¹³.

Der tiefste Grund, warum die Apostel im Vollbesitz der Wahrheit sind, ist die Gegenwart des Geistes der Wahrheit. In denen, die er in alle Wahrheit einführt, kann es weder Unwissenheit noch Irrtum geben. Schließlich ist es der Geist selbst, der durch die Apostel spricht¹⁴.

Die Apostel besitzen den Geist in besonderer Fülle. Das darf man wohl aus der Tatsache schließen, daß ihnen die Wahrheit direkt vom Heiligen Geist, den übrigen Gläubigen durch die Predigt der Apostel zukommt¹⁵. In einem späteren Werk befaßt sich Tertullian noch einmal ausdrücklich mit dem Unterschied des Geistbesitzes in den Aposteln und in den einfachen Gläubigen. Anlaß zu den folgenden Ausführungen bot ihm das Wort des heiligen Paulus: „Ich glaube aber, daß auch ich den Geist Gottes habe“¹⁶.

„Inspice et lege: cum veniam facit, hominis prudentis consilium allegat¹⁷, cum continentiam indicit, spiritus sancti consilium affirmat. Spiritum quidem dei etiam fideles habent, sed non omnes fideles apostoli. Cum ergo qui se fidelem dixerat adiecit postea spiritum dei se habere, quod nemo dubitaret etiam de

¹⁰ Joh. 16, 13.

¹¹ Vgl. Praescr. 22, 1—7: CC 203 f.

¹² Joh. 16, 12 f.

¹³ Praescr. 22, 8—10: CC 204.

¹⁴ Praescr. 28, 1: CC 209.

¹⁵ Praescr. 8, 15: CC 194; vgl. R. F. Refoulé, *Traité de la Prescription*, S. 37 und 101, Anm. 6.

¹⁶ 1. Kor. 7, 40; vgl. Exh. 4, 4: CC 1021, 29; Pud. 16, 21: CC 1314.

¹⁷ Vgl. 1. Kor. 7, 25.

fidei, ideo id dixit, ut sibi apostoli fastigium redderet. Proprie enim apostoli spiritum sanctum habent, qui plene habent in operibus prophetiae et efficaciae virtutum documentisque linguarum, non quasi ex parte quod ceteri. Ita spiritus sancti auctoritatem ad eam speciem adire fecit, cui magis nos obsequi voluit, et factum est iam non consilium divini spiritus, sed pro eius maiestate praecceptum“¹⁸.

Es ist dies zwar ein Text, in dem sich der Einfluß montanistischer Gedankengänge nicht leugnen läßt. Doch dürfte die Lehre von einem besonderen Reichtum des Geistes im Apostel nicht auf diesen Einfluß zurückzuführen sein. Vielmehr stimmt es doch ganz mit der Auffassung in *De Praescriptione haereticorum* überein, wenn gesagt wird, daß den Aposteln der Geist „proprie“ und „plene“ zukommt¹⁹.

Kann aber der Heilige Geist Bürge des wahren Glaubens in der Kirche sein, wenn er nur der Lehrer der Apostel ist? Bleibt dann nicht doch zu befürchten, daß die Apostel wohl die ganze, ungetrübte Lehre überlieferten, daß aber die Kirche die empfangene Wahrheit verfälschte²⁰? Tertullian antwortet mit einem Blick über die vielen von den Aposteln und ihren Nachfolgern gegründeten²¹ und im Glauben einmütigen Gemeinden:

„Age nunc, omnes erraverint, deceptus sit et apostolus de testimonio reddendo quibusdam; nullam respexerit spiritus sanctus uti eam in veritatem deduceret²², ad hoc missus a Christo, ad hoc postulatus de Patre ut esset doctor veritatis²³. Neglexerit officium Dei vilicus, Christi vicarius, sinens ecclesias aliter interim intellegere, aliter credere quod ipse per apostolos praedicabat; cequid verisimile est ut tot ac tantae in unam fidem erraverint?“²⁴

¹⁸ Exh. 4, 5, 6: CC 1021 f.; vgl. Mon. 3, 6: CC 1232.

¹⁹ Über den Heiligen Geist und die Apostel siehe auch *Idol.* 24, 3: CC 1124; *Pud.* 12, 3, 4: CC 1302, 8 ff.

²⁰ *Praescr.* 27, 1 ff.: CC 203 f.

²¹ Vgl. *Praescr.* 20, 5 ff.: CC 202.

²² Vgl. *Joh.* 14, 26.

²³ Vgl. *Joh.* 15, 26.

²⁴ *Praescr.* 28, 1: CC 209. — Vgl. K. Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians*, Paderborn 1907, S. 35; der Verfasser schreibt zu dem soeben zitierten Text: „Jedoch ... diese nur scheinbar hingeworfene Bemerkung birgt in den Augen des Tertullian einen ungeheuren Inhalt. Es ist ja so seine Art, den eigentlichen Stoß in unschuldigen Floskeln zu führen, weil er eben dadurch zu wirken weiß. Die Überzeugung von der erleuchtenden Tätigkeit des Heiligen Geistes in der Kirche durchdringt gerade ihn auf das tiefste. Selbst der interesselosen Heidenwelt gegenüber preist er begeisternden Wortes den „Geist der Heiligkeit“, „welchen die Christenbrüder eingesogen“ — im Dunkel der Unwissenheit hat er sie mit dem Lichte der Wahrheit überrascht (apol. 39). Der Heilige Geist ist ihm der Stellvertreter des lehrenden Christus, darum redet er von einer vicaria vis spiritus Sancti, qui credentes agit (praescr. 13).“

These for their part have received from the Lord the tasks of preaching and baptising. They are the teachers of the people. Yet they do not draw their teachings from themselves, but have as their instructor the Holy Spirit. He is therefore the true teacher of the church.

He introduces the Apostles to the totality of Christian truth. Admittedly there are some who say, the Apostles could not have known everything, which is improbable for the very reason that they were the true followers of the Lord in all his ways. Tertullian continues: (Latin).

The most profound reason why the Apostles are in full possession of the truth, is the presence of the Spirit of truth. In those whom he introduces to all truth, there can be neither uncertainty nor error. Finally it is the Spirit himself who speaks through the Apostles. The Apostles possess the Spirit in particular fullness. One can well conclude this from the fact that the truth comes to them directly from the Holy Spirit, but to the rest of the faithful through the preaching of the Apostles. In a later work Tertullian deals expressly with the difference between the possession of the Spirit in the Apostles and in the simple faithful. The occasion for the following statements was provided for him by the words of Saint Paul' I think also that I have the Spirit of God. (Latin).

This is certainly a text in which the influence of Montanistic thinking cannot be denied. But the doctrine of the particular richness of the Spirit in the Apostle should not be attributed to this influence. Much more does it agree with the view in De Praescriptione haereticorum, when it says that the Spirit comes to the Apostles proprie and plene.

But can the Holy Spirit be the guarantee of true belief in the church, if he is only the teacher of the Apostles? Is it not still possible to fear that although the Apostles certainly handed on the teaching entire and unsullied, nevertheless the church may have falsified the truth it received. Tertullian answers with a look at the many communities founded by the Apostles and their successors that are all unanimous in faith. (Latin)/

Der Auftrag des Heiligen Geistes reicht über das Wirkungsfeld der Apostel hinaus. Er ist der Kirche als Geist der Wahrheit gesandt. Allen Gemeinden steht er zur Seite als der Stellvertreter Gottes und Christi²⁵. Der Heilige Geist ist zu allen Zeiten der Hüter der Einheit des Glaubens in der Kirche.

Um die Tragweite dieser Sendung des Geistes zu erkennen, muß man bedenken, daß für Tertullian in *De Praescriptione* und auch später die Kirche hauptsächlich die Gemeinschaft jener ist, die den gleichen Glauben bekennen. Die Apostel verkünden Juden wie Heiden dieselbe Lehre: „Et perinde ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt et cotidie mutantur ut ecclesiae fiant. Ac per hoc et ipsae apostolicae deputabuntur ut suboles apostolicarum ecclesiarum“²⁶. In dem einen Glauben, den eine Gemeinde der anderen vermittelt, pflanzt sich die Kirche fort; in dem einen Glauben gründen die „communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis“²⁷. Der Geist der Wahrheit ist darum in einem wahren Sinn der weise Baumeister der Kirche, die der Tempel²⁸, das Haus²⁹ und die Stadt Gottes ist³⁰.

²⁵ Vgl. *Praescr.* 13,5: CC 198: „misisse vicariam vim spiritus sancti“; *Virg. Vel.* 1,4: CC 1209,31.

²⁶ *Praescr.* 20,5,6: CC 202; vgl. 21,4, wo Tertullian von den „ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei“ spricht; *Virg. Vel.* 2,2: CC 1210,14 ff.: „Una nobis et illis fides, unus Deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta, semel dixerim, una ecclesia sumus“. — Dazu siehe K. Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians*, Paderborn 1907, S. 25: „Die Kirche ist also primär Lehrkörper — das einigende Band, welches alle Gemeinden umschließt, ist mit Vorzug die Einheit der Lehre.“

²⁷ *Praescr.* 20,9: CC 202; vgl. *Virg. Vel.* 2,2: CC 1210.

²⁸ Vgl. *Marc.* III, 7,3: CC 516,24.

²⁹ Vgl. *Pud.* 7,20: CC 1294,86.

³⁰ Tertullian bezieht die ersten Verse des dritten Kapitels des Propheten Isaias (3,1—3): „Ecce enim Dominator, Dominus exercituum, auferet a Jerusalem, et a Juda validum et fortem . . . iudicem, et prophetam, et auriolum et senem . . . et sapientem de architectis, et prudentem eloquii mystici“ auf den Heiligen Geist. Da er die folgenden Sätze schreibt, ist er aber bereits Montanist; sein Blick ist darum mehr auf die Gnadengaben — vor allem die Prophetie — gerichtet, durch die der Heilige Geist die Kirche immer wieder neu belebt. „Abstulit enim dominus Sabaoth a Iudaea et ab Hierusalem inter cetera et prophetam et sapientem architectum (vgl. Is. 3,1—3), spiritum scilicet sanctum, qui aedificat ecclesiam, templum scilicet et domum et civitatem dei“ (*Marc.* III, 23,2: CC 540). Vgl. *Iud.* 13,25: CC 1390.

Die Stelle aus Isaias wird außerdem zitiert: *Marc.* V, 8,5 (CC 686) und *Marc.* V, 6,10 (CC 680). In letzterem Fall ist der weise Baumeister nicht der Heilige Geist, sondern der Apostel Paulus, der kein anderes Fundament legt als Christus.

Es verdient die Tatsache eine besondere Beachtung, daß der Heilige Geist in diesen Texten der Verjährungsschrift ganz eindeutig als Person gezeichnet ist, wenn auch das Wort „Person“ selbst noch nicht zur Anwendung kommt. Er ist der Paraklet und der eigentliche Lehrer, der Stellvertreter Christi und des Vaters. Er selbst predigt durch die Apostel. Seine Verschiedenheit von Vater und Sohn unterliegt keinem Zweifel: er ist der vom Vater Erbetene und von Christus Gesandte. Er führt das von Christus begonnene Werk fort.

Über die Art und Weise des Beistandes, den der göttliche Geist als Hüter der Wahrheit gewährt, hat Tertullian wenig ausgesagt. Das Wirken des Heiligen Geistes in der Gegenwart scheint ihm zu wenig greifbar gewesen zu sein³¹. Er begnügt sich vorerst damit, den Auftrag des Geistes in der Kirche anzuerkennen (*officium*) und ihn als ein Verhindern von Irrtum zu umschreiben. Die eigentliche Aktivität des Geistes liegt für ihn zunächst mehr in der Vergangenheit, als er nämlich durch die Apostel lehrte. Was sie predigten, ist uns in der Heiligen Schrift überliefert. Durch die Worte der Schrift übt der Heilige Geist auch heute sein Amt als Hüter des Glaubens aus.

2. Die Heilige Schrift

a) „*Providentia Spiritus Sancti*“

In der Heiligen Schrift hat der Heilige Geist in sorgender Voraussicht den kommenden Irrlehren vorgebaut³²; in ihr gab er der Kirche die Hilfsmittel zur Bekämpfung und Überwindung der Häresien in die Hand. Der Begriff der „*providentia Spiritus Sancti*“ enthält demnach zwei Elemente: die Schau des Zukünftigen und die Vorkehr, die aus diesem Wissen um das Kommende getroffen wird. Durch diese „*providentia*“ erklärt Tertullian den Beistand des Geistes für die Kirche seiner Tage. Dazu seien einige Beispiele genannt.

³¹ Vgl. K. Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians*, Paderborn 1907, S. 42 f.

³² Im *Apologeticum* findet sich eine längere Abhandlung über die Heilige Schrift. Ihr Ziel ist unsere Belehrung: „Sed quo plenius et impressius tam ipsum quam dispositiones eius et voluntates adiremus, adiecit instrumentum litteraturae, si qui velit de Deo inquirere, et inquisito invenire, et invento credere, et credito deservire“ (*Apol.* 18,1: CC 118). Ihre Autorität beruht einmal auf ihrem Alter: „Primam igitur instrumentis istis auctoritatem summa antiquitas vindicat“ (*Apol.* 19,1: CC 119), vor allem aber auf ihrem göttlichen Ursprung, den Tertullian aus der Erfüllung der Prophezeiungen beweist (*Apol.* 20,3: CC 122).

The task of the Holy Spirit extends beyond the scope of the Apostles. He is sent to the church as the spirit of truth. He stands at the side of all communities as the representative of God and Christ. The Holy Spirit is at all times the guardian of the unity of belief within the church.

In order to appreciate the range of this mission of the Spirit, one must consider that for Tertullian in De Praescriptione and also later, the church is principally the community of those who confess the same faith. The Apostles proclaim to Jews as to heathens the same doctrine: (Latin). In the one faith that one community passes on to another, the church transmits itself: in the one faith are rooted the (Latin). The spirit of truth is therefore in a real sense the wise architect of the church, that is the temple, the house and the city of God.

Particular attention ought to be paid to the fact that in these passages from the treatise on prescription, the Holy Spirit is quite clearly denoted as a person, even though the word person itself does not actually come into use. He is the Paraclete and the true teacher, the representative of Christ and of the Father. He himself preaches through the Apostles. There exists no doubt as to his distinction from Father and Son: he is the one requested of the Father and sent by Christ. He continues the work started by Christ.

Of the manner and nature of the assistance that the divine Spirit grants as guardian of the truth, Tertullian has said little. The working of the Holy Spirit in the present seems to have been insufficiently tangible for him. In the meantime he is satisfied to recognise the mission (officium) of the Spirit in the church, and to describe him as a preventer of errors. The real activity of the Spirit lies for him principally in the past, when he was teaching through the Apostles. What they taught is handed down to us in the Holy Scriptures. Through the words of Scripture the Holy Spirit still today practices his office as guardian of the faith.

2. The Holy Scriptures.

(a) Providentia Spiritus Sancti.

In the Holy Scriptures the Holy Spirit with careful foresight has made provision against the coming heresies, in them he gave into the hand of the church the means of combatting and overcoming the heresies. The concept of providentia Spiritus Sancti accordingly contains two elements: the view of the future, and the measures that are taken as a result of this knowledge. In this providentia Tertullian explains the help of the Spirit for the church of his day. Let us give a few examples./

Der Auftrag der Apostel erschöpft sich darin, gewissenhaft und treu die Lehre des Herrn weiterzugeben, ohne Zusätze, aber auch ohne Abstriche. „Aber sollten auch wir oder ein Engel vom Himmel euch eine andere Heilsbotschaft verkünden wollen, als wir euch verkündet haben, der sei verflucht“³³. Dieses Wort ist vom Heiligen Geist in weiser Voraussicht gesprochen:

„*Providerat iam tunc Spiritus sanctus futurum in virgine quadam Philumene angelum seductionis transfigurantem se in angelum lucis, cuius signis et praestigiis Apelles inductus novam haeresin induxit*“³⁴.

Wie der Heilige Geist im voraus vor der Verführung durch den teuflischen Engel warnte, so auch vor den Verdrehungen der Schrift durch Marcion. Dieser wollte in dem Satz: „Wir sind zum Schauspiel geworden der Welt, den Engeln und den Menschen“³⁵ unter Welt den Gott derselben, den Schöpfer verstehen. Tertullian erwidert:

„Immo, ne ita argumentareri, providentia spiritus sancti demonstravit, quomodo dixisset: ‚spectaculum facti sumus mundo‘, dum angelis, qui mundo ministrant, et hominibus, quibus ministrant“³⁶.

Nicht nur durch die Schriften des Neuen Testaments, sondern schon in den viel früheren Zeiten der Propheten übte der Geist seine wahrheitssichernde Fürsorge aus.

³³ Gal. 1, 8; vgl. Praescr. 6, 2 ff.: CC 191.

³⁴ Praescr. 6, 6: CC 191.

³⁵ 1. Kor. 4, 9.

³⁶ Marc. V, 7, 1: CC 682, 18 ff. — Siehe auch Val. 3, 4: CC 755: „Sed qui ex aliqua conscientia venerit fidei, si statim invenerit tot nomina Aeonum, . . . dubitabitne ibidem pronuntiare has esse fabulas et genealogias indeterminatas, quas apostoli spiritus, his iam tunc pullulantibus seminibus haereticis, damnare praeverit?“ — Praescr. 7, 7: CC 192 f.: „Hinc illae fabulae et genealogiae interminabiles et quaestiones infructuosae et sermones serpentes velut cancer, a quibus nos apostolus refrenans nominatim philosophiam et inanem seductionem contestatur caveri oportere scribens ad Colossenses: ‚Videte ne qui sit circumveniens vos per philosophiam et inanem seductionem, secundum traditionem hominum‘ (Kol. 2, 8), praeter providentiam spiritus sancti.“ — Iei. 15, 1: CC 1273: „Reprobat etiam illos, qui iubeant cibis abstinere (vgl. Röm. 4, 20), sed de providentia spiritus sancti, praedamnans iam haereticos perpetuam abstinentiam praecepturos ad destruenda et dispicienda opera creatoris, quales inveniam apud Marcionem, apud Tatianum, apud Iovem, hodiernum de Pythagora haereticum, non apud paraclitum.“ — Vgl. Iei. 13, 5: CC 1272, 4 ff. In der gleichen Weise argumentiert er auch gegen die Anhänger der Großkirche: „Prospiciebat Spiritus Sanctus dicturos quosdam: Omnia licent episcopis . . .“ (Mon. 12, 3: CC 1247).

„Legimus quidem apud Ezechielem de vacca illa, quae peperit et non peperit“³⁷. Sed videte, ne vos iam tunc providens spiritus sanctus notarit hac voce disceptaturos super uterum Mariae“³⁸.

b) Das Buch des Heiligen Geistes

Mit Hilfe der Heiligen Schrift führt also der Heilige Geist die Kirche durch alle Gefahren des Irrtums hindurch auf dem Weg der Wahrheit. Damit ist die Bibel als das Werk des Heiligen Geistes gekennzeichnet; er selbst ist es, der durch sie zu uns spricht, der durch sie uns lehrt. Das gilt bereits von ihrem ersten Buch, das von der Schöpfung berichtet:

„Atque adeo spiritus sanctus hanc scripturae suae rationem constituit ut, cum quid ex aliquo (quo)³⁹ fit, et quod fit et unde fit referat“⁴⁰.

„Si tantam curam instructionis nostrae insumpsit spiritus sanctus, ut sciremus quid unde processerit, nonne proinde nos et de caelo et de terra compotes reddidisset significando unde ea esset operatus, si de aliqua materia origo constaret illorum, ne tanto magis ex nihilo ea videretur operatus, quando nihil adhuc erat factum ex quo operatus videretur?“⁴¹

Die Schrift enthält seine Aussagen, nach denen wir unser Leben zu gestalten haben⁴²; in ihr ertönt seine Stimme (vox Spiritus sancti)⁴³,

³⁷ Eine solche Erzählung ist bei Ezechiel nicht zu finden; vgl. Clem. Alex., Strom. 7, 94, 2; Epiph., Haer. 30, 30. Letzterer spielt auf den Text an im Anschluß an ein Zitat von Is. 7, 14. — Vgl. Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, VI. Teil, Leipzig 1900, S. 309, Anm. 3; dort wird ausführlich die Frage dieser apokryphen Ezechielstelle behandelt. Siehe auch K. Holl, Gesammelte Aufsätze II (1927), 33 ff.

³⁸ Carne 23, 6: CC 915; vgl. Idol. 15, 6: CC 1116, 15 ff.: „Haec igitur ab initio praevidens spiritus sanctus etiam ostia in superstitionem ventura praececinit per antiquissimum prophetam Enoch“ (Henoch 99, 6 ff.). — Tertullian möchte das Buch Henoch zur Heiligen Schrift gerechnet wissen (vgl. Cult. Fem. I, 3, 2 f.: CC 346 f.).

In Marc. V, 11, 12 (CC 693, 3 ff.) ist dagegen nur die Vorausschau zukünftiger Ereignisse gemeint: „Cui respondet spiritus in psalmo ex providentia futuri: significatum est inquit super nos lumen personae tuae, domine“ (Ps. 4, 7). — Die Codices lesen „respondet“; Rh verbessert: „respondet“, was vom Kontext, besonders von dem in das Psalmzitat eingeschobenen „inquit“ nahegelegt wird. Kroymann dagegen möchte die Lesart der Codices beibehalten, dafür aber „inquit“ tilgen. — Vgl. Apol. 20, 3: CC 122, 14: „providentiae scripta sunt“.

³⁹ P: aliquo quo; N: aliquo. quo; XVLf: alio quo; Rh¹: aliquo.

⁴⁰ Herm. 22, 1: W 39, 21. — Im Folgenden werden zitiert: Gen. 1, 11. 12. 20. 21. 24.

⁴¹ Herm. 22, 2: W 40, 16 ff.

⁴² Cult. Fem. II, 2, 5: CC 355: „Ubi ergo est: ‚Diliges proximum tuum sicut te ipsum? Nolite vestra tantum curare, sed alterius (vgl. Matth. 19, 19; 22, 39; Lev. 19, 18)?‘ Nulla enuntiatio spiritus sancti ad praesentem tantum materiam, et non ad omnem utilitatis occasionem dirigi et suscipi debet.“

⁴³ Idol. 4, 5: CC 1104, 9 f.; 6, 1: CC 1105, 22 f.

The task of the Apostles consists entirely of passing on conscientiously and faithfully the teaching of the Lord, without additions but also without deductions. "But though we, or an angel from Heaven, preach any other gospel unto you than that which we have preached unto you, let him be accursed". This word was spoken by the Holy Spirit in wise foresight. (Latin).

Just as the Holy Spirit warned in advance about temptation by the devil-angel, so too does he warn about the distortion of the Scriptures by Marcion. In the sentence "We are made a spectacle unto the world, and to angels, and to men." Marcion wanted to take world to mean God of the world, the Creator. Tertullian answers: (Latin)

Not only through the Scriptures of the New Testament, but even in the much earlier times of the prophets, the Spirit used his particular care to ensure the truth. (Latin).

(b) The Book of the Holy Spirit.

With the aid of the Holy Scriptures then, the Holy Spirit guides the church through all the dangers of error, along the path of truth. Thereby the Bible is characterised as the work of the Holy Spirit; it is he himself who speaks to us through it, who teaches us through it. This is true even of its first book that reports on the creation. (Latin)

The scriptures contain his statements, according to which we ought to shape our lives: in them his voice sounds out (vox spiritus sancti), /

in ihr gibt er seinen Willen kund⁴⁴. Er tadelt⁴⁵ und ruft Zeugen an⁴⁶.

In ähnlicher Weise heißt es am Ende der Briefe an die Gemeinden in der Offenbarung des Johannes: „Wer Ohren hat zu hören, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt“⁴⁷. In der Bußschrift gibt Tertullian eine Zusammenfassung des Inhalts dieser Sendschreiben, die besonders aufschlußreich für uns ist:

„Id si dubitas, evolve quae spiritus ecclesiis dicat: desertam dilectionem Ephesiis inputat, stuprum et idolothytorum esum Thyatirensis exprobrat, Sardos non plenorum operum incusat, Pergamienos docentes perversa reprehendit, Laodicenos divitiis fidentes obiurgat: et tamen omnes ad paenitentiam commonet, sub comminationibus quidem“⁴⁸.

Der Geist spricht, er rechnet an, er tadelt, beschuldigt und beschwört, mahnt und droht. Möglicherweise ist hier der Ausgangspunkt für Tertullians Gedankengänge und Ausdrucksweise.

c) Der Heilige Geist und der menschliche Verfasser

Tertullian ist von der eigentlichen Urheberschaft des Heiligen Geistes bezüglich der Heiligen Schrift zutiefst überzeugt. Er geht so weit, daß er ein Wort des heiligen Paulus an die Gemeinde von Thessalonike folgendermaßen einführt:

„Et ideo maiestas spiritus sancti perspicax⁴⁹ eiusmodi sensuum et in ipsa ad Thesalonicensis epistola suggerit: De temporibus autem et temporum spatiis, fratres, non est necessitas scribendi vobis“⁵⁰.

Kurz vorher sprach Tertullian noch von dem Apostel⁵¹, um dann in der Ich-Form von Paulus niedergeschriebenen Satz als Spruch

⁴⁴ Virg. Vel. 4,3: CC 1213,28 ff.: „Cuius nullam volens esse disceptationem Spiritus sanctus uno nomine mulieris etiam virginem intellegi voluit, quam proprie non nominando a muliere non separavit, et non separando coniunxit ei a qua non separavit.“ — Vgl. Virg. Vel. 10,2: CC 1219,10 ff.: „Certe sumus Spiritum sanctum magis masculis tale aliquid subscribere potuisse...“

⁴⁵ Idol. 14,6: CC 1115: „Iudaeis dies suos festos exprobrat spiritus sanctus.“ — Or. 2,3: CC 258.

⁴⁶ Or. 2,3: CC 258: „Felices, qui Patrem agnoscunt! Hoc est quod Israeli exprobratur, quod caelum ac terram spiritus contestatur, filios, dicens, genui et illi me non agnoverunt“ (Is. 1,2). — Siehe auch Marc. III,24,11: CC 543 f.: „miratur spiritus dicens“. — Marc. IV,40,6: CC 657: „Spiritus enim propheticus, velut iam contemplabundus dominum“.

⁴⁷ Offb. 2,7.11.17.29; 3,6.13.22.

⁴⁸ Paen. 8,1: CC 334. — Vgl. Scorp. 12,6: CC 1093.

⁴⁹ Vgl. Exh. 4,6: CC 1022,44 f.

⁵⁰ Res. 24,8: CC 952,27 ff. — Vgl. 1. Thess. 5,1.

⁵¹ a.a.O.: „ut apostolus pronuntiavit“.

des Heiligen Geistes auszugeben. Ganz unwillkürlich verbindet er den Gedanken an den menschlichen Autor mit demjenigen an den göttlichen Geist:

„Verebatur nimirum tantae constantiae vir, ne dicam spiritus sanctus, praesertim ad filios scribens, quos in evangelio generaverat⁵², libere deum mundi nominare, adversus (quem)⁵³ nisi exerte non possit videri praedicare“⁵⁴.

Man beachte, wie die nebenbei hingeworfene Bemerkung „ne dicam spiritus sanctus“ die Wahrheit der göttlichen Autorschaft in einer unmißverständlichen Weise betont: es versteht sich von selbst und braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden, daß der Heilige Geist in der Schrift zu uns redet. Es ist darum nicht verwunderlich, wenn Tertullian in einem früheren Werk den Geist mit Paulus zu verwechseln scheint:

„Ille igitur spiritus sanctus⁵⁵, qui viduas et ianuptas integritati perseverare mavult⁵⁶, qui nos ad exemplum sui hortatur⁵⁷, nullam aliam formam repetendarum nuptiarum nisi in domino praescribit⁵⁸, huic soli conditioni continentiae detrimenta concedit“⁵⁹.

Eine solche Vertauschung der Subjekte läge ja vor, wenn die Worte „qui nos ad exemplum sui hortatur“ in dem im Korintherbrief gegebenen Zusammenhang zu verstehen wären; dort ist es Paulus, der ehelos lebt, und zur Nachahmung seines Vorbildes aufmuntert⁶⁰.

⁵² Vgl. 1. Kor. 4,15.

⁵³ Rh³ fügt ein: quem; M und Rh¹ lassen es aus.

⁵⁴ Marc. V,7,2: CC 682.

⁵⁵ So liest der glaubwürdigste de Codices (Agobardinus). NFRh¹: 205. Rh³ verbessert: apostolus.

Kroymann streicht „spiritus“ mit der Bemerkung, daß durch „ille sanctus“ der Apostel Paulus hinreichend deutlich bezeichnet sei. Abgesehen davon, daß vom Lehrzusammenhang her gesehen keine Schwierigkeiten für die Beibehaltung von „spiritus“ bestehen — derartige Schwierigkeiten haben wohl zu den Änderungen Anlaß gegeben —, spricht der Text selbst gegen solche Korrekturen. Das „ille igitur spiritus sanctus“ nimmt das „spiritus cecinit“ des vorhergehenden Satzes wieder auf. Kroymann scheint dieser Zusammenhang nicht verborgen geblieben zu sein, da er den Passus ebenfalls ausklammert: „ut quibus sententiarum cohaerentia disturbetur“; es handle sich wohl um die Randbemerkung eines Lesers. — Für die Lesart des Codex A spricht auch das Folgende: „sic solet divina vox“ (2,5).

⁵⁶ Vgl. 1. Kor. 7,8.

⁵⁷ Vgl. 1. Kor. 7,7. — Siehe W. P. Le Saint, Treatises on Marriage and Remarriage, S. 126, Anm. 90.

⁵⁸ Vgl. 1. Kor. 7,39.

⁵⁹ Ux. II,2,4: CC 386,36 ff.

⁶⁰ 1. Kor. 7,7.

in them he makes known his will. He reprimands and calls witnesses.

Similarly at the end of the letter to the churches in the Revelation of John it says: "He that hath an ear let him hear what the Spirit saith unto the churches". In the treatise on penance, Tertullian gives a summary of the contents of this missive, that is particularly informative for us: (Latin).

The Spirit speaks, he makes allowances, he reprimands, accuses and implores, admonishes and threatens. This possibly is the starting point for Tertullian's manner of thought and expression.

(c) The Holy Spirit and the human author.

Tertullian is utterly convinced that the Holy Spirit is the true author of the Scriptures. He goes so far as to introduce some words of Sh. Paul to the Thessalonians as follows: (Latin)

Shortly before this, Tertullian was still speaking of the Apostle, and then gave the sentence written by Paul in the first person as a saying of the Holy Spirit. Quite instinctively he unites the idea of the human author with that of the divine Spirit: (Latin).

Note how the casual remark 'ne dicam spiritus sanctus' emphasises the truth of divine authorship is an unmistakeable way: it is self-evident and does not need to be stressed that the Holy Spirit talks to us in the scriptures. Therefore it is not surprising when in an earlier work, Tertullian seems to confuse the Spirit with Paul' (Latin).

Such an exchanging of the subject would occur if the words (Latin) were to be understood in the context given in the letter to the Corinthians; there it is Paul who lives in celibacy and encourages others to follow his example./

Wie dem auch sei, aus dem Gesagten wird jedenfalls das enge Zusammenwirken zwischen dem Propheten und dem Apostel einerseits und dem Heiligen Geist andererseits deutlich. Die Art und Weise dieses Zusammenwirkens wird von Tertullian zunächst als ein Sprechen des Geistes durch den Apostel beschrieben⁶¹. Doch ist zu bemerken, daß er — vor allem in den Büchern gegen Marcion, wo es die Einheit zwischen Altem Testament und Evangelium zu beweisen galt — auch Gott selbst und Christus durch die Propheten reden läßt⁶². Die Heilige Schrift bleibt trotzdem das eigentliche Werk des Heiligen Geistes; durch das inspirierende Wirken desselben Geistes in den verschiedensten Menschen bildet sie eine Einheit, angefangen von der Genesis bis zu ihrem letzten Buch.

„Ita qua⁶³ iam tunc inupta adhuc Eva mulieris vocabulo fuit, commune id vocabulum et virgini factum est. Nec mirum, si apostolus eodem utique spiritu actus, quo cum omnis scriptura divina, tum⁶⁴ et illa Genesis digesta est, eadem voce usus est mulierem ponendo, quae exemplo Evae inuptae et virgini competat“⁶⁵.

Tertullian behandelt die Frage, ob nur die verheirateten oder auch die Jungfrauen beim Gottesdienst den Schleier zu tragen hätten. Paulus braucht in diesem Zusammenhang das Wort „mulier“⁶⁶. Nach Tertullian ist „mulier“ eine allgemeine Bezeichnung für das weibliche Geschlecht. Denn, so argumentiert er, noch bevor Eva ihren Mann erkannte, wurde sie von Gott so genannt⁶⁷. Hier setzt unser Text ein. Da Paulus von demselben Geist geleitet wurde, der die gesamte Heilige Schrift verfaßte (digesta est)⁶⁸, nimmt es nicht wunder,

⁶¹ Pat. 7, 5: CC 307, 16: „spiritus domini per apostolum pronuntiavit“.

⁶² Marc. IV, 14, 15: CC 576, 20: „creator per Esaiam“. — Vgl. Marc. IV, 15, 14: CC 580 f.; IV, 16, 1: CC 581. — Marc. IV, 33, 9: CC 634, 19 f.: „nam quoniam in Esaiam iam tunc Christus, sermo scilicet et spiritus creatoris“. — Vgl. Marc. III, 6, 7: CC 515, 27; III, 22, 7: CC 540; IV, 28, 10: CC 623. — Siehe auch S. 46 f. und S. 96.

⁶³ So Diercks; D: *itaq.*; Muratori: *itaque*; Reiff.-Wiss.: *ita quoniam*; Evans: *ita quo*.

⁶⁴ D: *divinitatum*; x: *divina, tum*.

⁶⁵ Or. 22, 1: CC 269, 7 ff.

⁶⁶ 1. Kor. 11, 6 ff.

⁶⁷ Vgl. Gen. 2, 21 ff. — Or. 21; 22: CC 268 f.

⁶⁸ „Digerere“ heißt zunächst auseinandertragen, verteilen. Dann bedeutet es einteilen, ordnen. Mit Bezug auf ein Schriftstück: der Reihe nach, in gehöriger Ordnung eintragen, aufzählen (vgl. Apol. 19, 1 (Fragmentum Fuldense): CC 119, 9: „temporum ordo, digestus ab initio“; An. 9, 4: CC 792, 33: „quo usu solet nobis renuntiare quae viderit [nam et diligentissime digeruntur, ut etiam probentur]“). — „Digesta“ ist bei Tertullian eine Bezeichnung für die Heilige Schrift (Apol. 47, 3:

daß er das gleiche Wort wie schon die Genesis gebrauchte. Wenige Zeilen vorher ist derselbe Gedanke ausgesprochen: Petrus untersagte mit denselben Worten, weil in demselben Geiste wie Paulus, den übertriebenen Putz der Frauen: „cohibentis eodem ore, quia eodem et spiritu“⁶⁹.

Der Heilige Geist ist in den biblischen Schriftstellern die treibende Kraft (spiritu actus)⁷⁰. In solchem Zusammenhang versteht sich auch die folgende Stelle im Apologeticum, die ausdrücklich von der Heiligen Schrift handelt:

„Hinc igitur apud nos futurorum quoque fides tuta est, iam scilicet probatorum, quia cum illis, quae cottidie probantur, praedicabantur; caedem voces sonant, eadem litterae notant, idem spiritus pulsat“⁷¹.

Die Schrift enthält dieselben Gedanken und Worte, weil derselbe Geist sie bewirkt⁷².

Das Reden des Geistes durch die Propheten geschieht in der Weise, daß er in sie eingeht, sie erfüllt⁷³ und ihnen eingibt, was sie zu verkünden haben.

„Balaam propheta in Arithmis accessit a rege Balac ad maledicendum Israelitum⁷⁴, cum quo proelium inibat, simul spiritu implebatur, non ad quam venerat maledictionem, sed quam illi ipsa hora spiritus suggererat benedictionem pronuntiabat, ante professus apud nuntios regis, mox etiam apud ipsum, id se pronuntiatum, quod deus ori eius indidisset“⁷⁵.

Im Schrifttext wird gesagt, daß Gott dem Propheten die Worte in den Mund legte. Tertullian erklärt darüber hinaus, daß der Geist ihn erfüllte und ihm den Segensspruch einflüsterte⁷⁶. Die Propheten werden von göttlichem Geist geradezu überschüttet:

CC 163, 11 f. — Marc. IV, 3, 4: CC 549, 11; vgl. Marc. IV, 5, 3: CC 551, 8: „Lucae digestum“. — Im allgemeinen Sprachgebrauch war „digesta“ als Titel juristischer Schriften gebräuchlich, weil darin alles nach Büchern und Paragraphen säuberlich unterschieden war.

⁶⁹ Or. 20, 2: CC 268, 6; vgl. 1. Tim. 2, 9; 1. Petr. 3, 3.

⁷⁰ Vgl. Pat. 12, 3: CC 313: „Nam dilectio, summum fidei sacramentum, Christiani nominis thesaurus, quam apostolus totis viribus sancti spiritus commendat, cuius nisi patientiae disciplinis eruditur?“

⁷¹ Apol. 20, 4: CC 122.

⁷² Es liegt die Vermutung nahe, daß Tertullian mit „pulsare“ die Vorstellung verband, daß der Heilige Geist die Saiten anschlägt und zum Klingen bringt (caedem voces sonant). — Vgl. Pal. 6, 2: CC 750, 14: „qui musicam pulsat“.

⁷³ Vgl. Carne 21, 4: CC 911; Exh. 4, 4—6: CC 1021 f.

⁷⁴ Num. 22, 6.

⁷⁵ Marc. IV, 23, 8: CC 622 f. — Vgl. Num. 22, 38; 23, 5.

⁷⁶ Suggestere; vgl. Apol. 33, 4: CC 143 f.: vom Kaiser im Triumphzug heißt es dort: „suggeritur enim ei a tergo: respice post te! hominem te memento!“

However, that may be, from what is said, the close co-operation between the Prophet and the Apostle on one side, and the Holy Spirit on the other, becomes clear. The manner of this co-operation is first described by Tertullian as a speaking of the Spirit through the Apostle. But it must be noted that - above all in the books against Marcion, where it was a case of proving the unity between the Old Testament and the Gospel - he makes God himself and Christ speak through the prophets. The Holy Scriptures remain nevertheless the real work of the Holy Spirit: through the inspiring workings of this same spirit in the most diverse men, they form a unity, beginning at Genesis right through to the last book. (Latin).

Tertullian deals with the question of whether only married women or also virgins had to wear the veil at divine service. In this context, Paul uses the word mulier. According to Tertullian, mulier is a general term for the female sex. Because, he argues, even before Eve knew her husband, she was called so by God. Here our text begins. Since Paul was led by the same spirit who was author of the whole of the Holy Scriptures (digesta est), it is no wonder that he used the same word as did Genesis previously. A few lines earlier the same idea is expressed: Peter forbids in the same words, because in the same spirit as Paul, exaggerated finery in women (Latin).

In the biblical writers, the Holy Spirit is the driving force (spiritu actus). In such a context is to be understood also the following passage in the Apologeticum, that expressly refers to the Holy Scriptures: (Latin). The scriptures contain the same ideas and words, because the same spirit effects them.

The speaking of the spirit through the prophets occurs in this way, that he enters into them and fills them, and inspires them with what they have to proclaim. (Latin).

In the passage of the scriptures it says that God lay the words in the mouth of the prophets. Tertullian explains further that the Spirit filled him and whispered the words of blessing to him. The prophets are completely overwhelmed by the divine Spirit: /

„Viros enim iustitiae innocentia dignos Deum nosse et ostendere, a primordio in saeculum emisit spiritu divino inundatos, quo praedicarent Deum unicum esse, qui universa condiderit, qui hominem de humo struxerit“⁷⁷.

Das Wort „inundare“ bringt die überschwengliche Fülle der Geistesgabe anschaulich zum Ausdruck⁷⁸. In einem gewissen Sinn ist hier der Gedanke angedeutet, daß der Prophet vom Geist überwältigt ist⁷⁹.

Der prophetische Geist ist kein dauernder Besitz; er überkommt den Menschen, kann aber auch wieder von ihm genommen werden, je nach dem Willen Gottes. Diese Auffassung ist uns bereits begegnet, als von der Geistesfülle in Christus die Rede war: der Anteil des prophetischen Geistes ging von Johannes auf Christus über⁸⁰. Die gleiche Lehre entwickelt Tertullian in Beantwortung der Frage, warum Johannes der wiedergekommene Prophet Elias sein könne.

„Sed quomodo Helias Iohannes? Habes angeli vocem: et ipse, inquit, praesedit coram populo in virtute et in spiritu Heliae⁸¹, non in anima eius, nec in carne. Hae enim substantiae sui cuiusque sunt hominis, spiritus vero et virtus extrinsecus conferuntur ex dei gratia; ita et transferri in alterum possunt ex dei voluntate, ut factum est retro de Mosei spiritu“⁸².

Als Menschen sind Johannes und Elias voneinander verschieden; jeder von ihnen hat seinen eigenen Leib und seine eigene Seele. Der Geist jedoch kann in beiden derselbe sein. Der Geist, der in Elias war, wurde später auf Johannes übertragen.

Ist der prophetische Geist als Person gedacht? Die Frage ist zu bejahen und zwar auch für die frühen Werke Tertullians. Der Heilige Geist ist derjenige, der in sorgender Vorausschau über die Kirche wacht (providentia Spiritus Sancti)⁸³. Er ist der Lehrer der Kirche⁸⁴, der durch die Heilige Schrift seinen Lehrauftrag ausübt⁸⁵; als Person äußert er in ihr seinen Willen⁸⁶, mahnt und tadelt⁸⁷. Nicht zuletzt

⁷⁷ Apol. 18, 2: CC 118.

⁷⁸ Man vergleiche den Gebrauch des Wortes an anderen Stellen, z. B. Apol. 25, 12: CC 137, 62 f.; Val. 15, 3: CC 766.

⁷⁹ Vgl. K. Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians, Paderborn 1907, S. 42 f.

⁸⁰ Siehe S. 103 ff.

⁸¹ Lk. 1, 17.

⁸² An. 35, 6: CC 838, 57 ff. — Vgl. Num. 11, 17.

⁸³ Siehe S. 115 ff.

⁸⁴ Siehe S. 111 ff.

⁸⁵ Herm. 22, 2. — Siehe S. 117.

⁸⁶ Virg. Vel. 4, 3. — Siehe S. 118.

⁸⁷ Idol. 14, 6; Or. 2, 3; Paen. 8, 1. — Siehe S. 118.

zeigt die Betrachtung des Verhältnisses zwischen dem Heiligen Geist und dem menschlichen Verfasser, daß hier Person und Person zusammenwirken⁸⁸.

Bei der Beschreibung der Teilhabe der Propheten am göttlichen Geist finden wir die uns schon aus der Trinitätslehre bekannte Begriffssprache wieder. Dort war der Vater die „tota substantia“, die „summa“. Der Sohn ging als ein „Ableger“ (tradux), als eine „portio“ der väterlichen Substanz hervor; vom Vater ist er durch den „modulus“ verschieden⁸⁹. Hier ruht nun in Christus die „tota substantia spiritus“⁹⁰, in ihm ist die „massalis summa“. Johannes dem Täufer dagegen kommt eine „portio“ des Geistes zu, „ex forma prophetici moduli“⁹¹.

III. Die Taufe

I. Die Symbolik des Wassers

Das Buch, das Tertullian über die Taufe geschrieben hat, richtet sich gegen ein Mitglied der Sekte der Cainiten¹. Sie lehnten die Taufe offenbar ab, weil sie alle Materie für schlecht und es darum für unmöglich hielten, daß das Wasser nicht nur von körperlicher Unreinheit, sondern sogar von Sünden reinige und vom Tod befreie. Aus diesem Grund weist Tertullian in seiner Schrift zunächst auf die einzigartige Würde des Wassers hin², kraft deren dieser Stoff berufen ist, Werkzeug der göttlichen Gnade zu sein³.

⁸⁸ Siehe S. 112 ff.

⁸⁹ Siehe vor allem S. 48 ff.

⁹⁰ Marc. V, 8, 4; siehe S. 105.

⁹¹ Marc. IV, 18, 4; siehe S. 104. — Man vergleiche auch folgende Stelle, die zwar nicht vom prophetischen Geist, sondern in einem allgemeineren Sinn vom Heiligen Geist in uns handelt: „Quamquam etsi omnem hanc persecutionem condicionalem in solos tunc apostolos destinasset, utique per illos cum tot sacramento, cum propagine nominis, cum traduce spiritus sancti in nos quoque spectasset etiam persecutionis obnoxiae disciplina ut in hereditarios discipulos et apostolici seminis fructus“ (Scorp. 9, 3: CC 1084).

¹ Bapt. 1, 2: CC 277, 7: „de Caina haeresi vipera venenatissima“; die „Caina haeresis“ wird auch Praescr. 33, 10 (CC 214) erwähnt. Vgl. G. Bareille, art. „Cainites“, in: DTC II, 1307.

² Schon die Bezeichnung der Taufe als „sacramentum aquae nostrae“ zeigt an, worum es Tertullian geht. Nicht umsonst nennt er die Angehörigen der Sekte Schlangen: „Nam ferae viperarum et aspides ipsique reguli serpentes arida et in-

(Latin). The word inundare expresses vividly the boundless abundance of the gift of the spirit. To a certain extent the idea is suggested that the Prophet is overpowered by the spirit.

The prophetic spirit is not an enduring possession; it comes upon man, but can also be taken away from him, according to God's will. We have already met this view, when we were speaking about the fullness of the spirit in Christ: the share of the prophetic spirit passed from John to Christ. Tertullian develops the same doctrine in answer to the question of why John could be the prophet Elias come back again. (Latin).

As men, John and Elias are different from one another; each has his own body and his own soul. But the spirit can be the same in both. The Spirit that was in Elias was later transferred to John.

Is the prophetic spirit thought of as a person? We must answer in the affirmative, even for the early work of Tertullian. The Holy Spirit is he who watches over the church in caring anticipation (*providentia Spiritus Sancti*) He is the teacher of the church, who carries out his didactic task through the Holy Scriptures: as a person he expresses his will in them, he warns and blames. Not least, an observation of the relation between the Holy Spirit and the human writer shows that here person and person are working together.

In the description of the participation of the prophets in the divine Spirit we find again the terminology familiar to us from the doctrine of the Trinity. There the Father was the tota substantia the summa. The Son arose as a branch (*trudux*), as a portio of the substance of the Father; he is different from the Father because of the modulus. Now there rests in Christ the tota substantia spiritus, in him is the massalis summa. On the other hand, a portio of the Spirit, *ex forma prophetici moduli*, falls to the share of John the Baptist.

III Baptism.

1. The symbolism of the water.

The book that Tertullian wrote on baptism is directed against a member of the sect of the Cainites. They openly rejected baptism, since they considered all material things to be evil, and therefore thought it impossible that water could clean not only physical uncleanness but even could clean of sins and death. For this reason, Tertullian in his treatise points out first the particular dignity of water, by reason of which this material is called upon to be the tool of divine grace./

Das Wasser ist eines von jenen Elementen, die am Anfang der Schöpfung Gottes stehen⁴. Darum:

„Habes, homo, imprimis aetatem venerari aquarum, quod antiqua substantia, dehinc dignationem quod divini spiritus sedes, gratior scilicet ceteris tunc elementis. Nam et tenebrae totae adhuc sine cultu siderum informes et tristis abyssus et terra inparata et caelum rude: solus liquor, semper materia perfecta laeta simplex, de suo pura dignum vectaculum deo subiciebat“⁵.

Es ist das von Gott gleichsam bevorzugte Element; er wählte es zum Sitz seines Geistes. Als die vollkommene Materie, deren Wesen Reinheit und Einfachheit ist, stellte sie den Gott angepaßten Ruheort dar. Anschließend wird geschildert, welche entscheidende Rolle das Wasser beim Schöpfungswerk Gottes, bei der Schaffung des Firmamentes, des Festlandes, der Meerestiere⁶ und bei der Formung des Menschen aus dem Staub der Erde spielte.

Ohne alle Gründe für die Erhabenheit des Wassers aufzählen zu können, meint Tertullian, es sei genug, darauf hinzuweisen, daß am Uranfang bereits die Taufe vorgebildet war.

„Sed ad ea satis erat praecerpisse — in quibus et ratio baptismi recognoscitur — prima illa, qui iam tunc etiam ipso habitu praenotabatur baptismi figurandi, spiritum qui ab initio super aquas vectabatur, super aquas instinctorem⁷ moraturum. Sanctum autem utique super sanctum ferebatur aut ab eo quod super ferebatur, id quod ferebat sanctitatem mutuabatur, quoniam subiecta quaeque materia eius quae desuper imminet qualitatem rapiat necesse est, maxime corporalis spiritulem et penetrare et insidere faciliem per substantiae suae subtilitatem. Ita de sancto sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare concepit“⁸.

Der Geist schwebte über dem Wasser und teilte so dem unter ihm ausgebreitet Liegenden seine Heiligkeit mit. Vom Heiligen Geist wurde die Natur des Wassers geheiligt und empfing somit auch selbst

aquosa sectantur.“ Die Christen aber sind die Fischlein im Wasser: „nos pisciculi secundum *ἰχθύον* nostrum Iesum Christum in aqua nascimur nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus“ (Bapt. 1: CC 277).

³ Bapt. 3,2: CC 278: „... ista materia tantae dignationis meruit officium.“ — Zur Bedeutung von „dignatio“ siehe Bapt. 18,2,3: es ist bei Tertullian der göttliche Gnadenerweis. — Vgl. R. F. Refoulé, *Traité du Baptême*, S. 67, A. d.

⁴ Vgl. Gen. 1,1.

⁵ Bapt. 3,2: CC 278.

⁶ Bapt. 3,4: CC 279: „primis aquis praeceptum est animas producere, primus liquor quod viveret edidit, ne mirum sit in baptismo si aquae animare noverunt.“

⁷ T: *instinctorem*; B: *intinctorem*; Rig.: *intinctorum*. — Vgl. J. Borleffs, *Le valeur du Codex Trecentis pour la critique de texte dans le traité de baptismo*, in: VC 2 (1948), S. 194.

⁸ Bapt. 4,1: CC 279.

die Kraft zu heiligen. Mehrfach kommt Tertullian auf diese Deutung von der Vorbildlichkeit des Uranfanges zurück⁹.

Bei der Taufe, genauer gesagt, bei der Weihe des Taufwassers¹⁰, geschieht dasselbe wie damals am Weltbeginn. Auf ein Gebet hin (invocato deo) erhält das Wasser die Kraft der Heiligung: „supervenit enim statim spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso et ita sanctificatae vim sanctificandi combunt“¹¹.

Der Heilige Geist geht nicht selbst in das Wasser ein. Er schwebt über ihm, bewegt sich über ihm, er ruht über dem Wasser¹²; das

⁹ Bapt. 5,4: CC 281: „An non et alias sine ullo sacramento immundi spiritus aquis incubant adfectantes illam in primordio divini spiritus gestationem?“ — Bapt. 8,3: CC 283. — Marc. IV,26,4: CC 615: „cuius et in primordio spiritus super aquas ferebatur.“ —

Dagegen interpretiert Tertullian dieselben Worte der Schrift in *Adversus Hermogenem* auf andere Weise (Herm. 30—32). Es geht ihm um den Nachweis, daß in den ersten Worten der Genesis nicht von einer Urmaterie im Sinne des Hermogenes die Rede ist: Moses berichtet nicht von einer formlosen Materie, sondern zählt säuberlich voneinander getrennt vier Elemente — Finsternis, Abgrund, Geist Gottes, Wasser — auf, denen er außerdem ihre bestimmten Orte zuweist: die Finsternis über dem Abgrund, der Geist über den Wassern. Aufs Ganze gesehen, hat Tertullian folgende Vorstellung vom Uranfang der Welt: Unter der Erde befindet sich zunächst die Finsternis, darunter der Abgrund; unter dem Himmel (und über der Erde) der Geist über dem Wasser. Der Geist ist vollkommen in den Bereich der irdischen Elemente einbezogen. Tertullian spricht auch im Verlauf der Darstellung gar nicht mehr von dem Geist „Gottes“ (so noch Herm. 30,1), sondern nur noch vom „Geist“. Der Geist ist geschaffen, so wie Himmel und Erde, wie Abgrund, Finsternis und Wasser geschaffen sind. Dafür werden Zeugnisse aus der Schrift angeführt; mit Bezug auf den Geist zitiert Tertullian Amos (4,13): „Qui solidat tonitruum et condit spiritum et adnuntiat in homines Christum suum“ (vgl. Prax. 28,9; Marc. III,6,6) und Isaias (57,16): „Quia spiritus a me exivit et flatum omnem ego feci“ (vgl. An. 11,3). Es handelt sich also keinesfalls um jenen Geist, der Gott ist: „non ut quidam putant ipsum deum significari spiritum, quia deus spiritus“ (Herm. 32,2: W 51,9f.), sondern um jenen, aus dem die Winde bestehen: „eum spiritum dicit de quo etiam venti constituerunt“. Dieser Geist (Wind) wird „librator, adflator et animator universitatis“ genannt; dazu vergleiche man Apol. 48,7 (CC 167): „spiritu omnium animatore“. —

Zur Interpretation von Gen. 1,2 siehe auch A. d'Alès, *La Théologie de Tertullien*, Paris 1905, S. 247f.; J. H. Waszink, *Against Hermogenes*, S. 151. — Zu der aus der Genesis entnommenen Tauftypologie siehe R. F. Refoulé, *Traité du baptême*, S. 21f.

¹⁰ Tertullian ist der erste Abendländer, der die Weihe des Taufwassers bezeugt; vgl. R. F. Refoulé, a.a.O., S. 37.

¹¹ Bapt. 4,4: CC 230.

¹² Tertullian drückt seine Vorstellung mit folgenden Worten aus: „vectabatur“, „ferebatur“ (Bapt. 4,1), „superest“ (4,4), „gestatio“ (5,4), „conquiescit“ (8,3).

Water is one of the elements that stood at the beginning of God's creation. Therefore (Latin)

It is, as it were, the preferred element of God; he chose it for the seat of his Spirit. As the perfect material, whose being is purity and simplicity, it represented the resting-place fit for God. Finally he describes what a decisive role water played in God's work, at the creation of the firmament, of the continents, of the sea-animals, and at the making of man from the dust of the earth.

Without being able to enumerate all the reasons for the sublimity of water, Tertullian believes it is enough to show that even at the first beginning, baptism was already prepared. (Latin).

The spirit hovered over the water, and so imparted his holiness to what was lying spread out beneath him. By the Holy Spirit, the nature of water was sanctified and thus at the same time received the power of healing. Several times Tertullian comes back to this interpretation of the prototype nature of the first beginning.

At baptism, or more strictly speaking, at the consecration of the baptismal water, the same thing happens as at the beginning of the world. As the result of prayer, (invocato deo) the water receives the power of healing: (Latin)

The Holy Spirit does not himself enter the water. He hovers over it, moves over it, rests over the water, the/

Wasser ist sein Sitz oder sein Gefährt¹³. Er teilt dem Wasser seine Eigenschaft mit: er ist der Heilige; durch ihn wird das Wasser ebenfalls heilig; es saugt die Kraft, selbst zu heiligen, in sich hinein¹⁴. Andere Wasser bleiben dagegen „vidua aqua“, leer und ohne Wirksamkeit¹⁵.

Der Vollständigkeit halber sei darauf hingewiesen, daß Tertullian auch eine Heiligung des Wassers durch Christus kennt. Das Holz, mit dem Moses die bitteren Wasser von Mara heilte¹⁶, war Christus; ähnlich ist auch das Wasser aus dem Felsen¹⁷ vorbildlich von den Wassern der Taufe zu verstehen. „Numquam sine aqua Christus!“ ruft Tertullian aus, von seiner Jordantaufe bis zum Blut und Wasser aus seiner Seitenwunde am Kreuz¹⁸. Doch ist ein Unterschied vorhanden. Christus verdient durch sein Leiden und seine Auferstehung die Heiligung des Wassers, die eigentlich durch den Geist geschieht¹⁹.

2. Das Sakrament des Glaubens

Wir hatten schon einmal Gelegenheit, über den Taufritus zu sprechen, und zwar im Zusammenhang mit dem Bekenntnis zur heiligsten Dreifaltigkeit bei dem dreimaligen Untertauchen²⁰. Jetzt in-

¹³ „Sedes“ (3,2; 8,3); „vectaculum“ (3,2).

¹⁴ Bapt. 4,1.

¹⁵ Bapt. 5,1: CC 280; vgl. R. F. Refoulé, a.a.O., S. 71, Anm. 4, der auf Orig. fragm. 36 in Joh. 3,5 (GCS, Orig. IV, 512, 9 ff.) hinweist. —

Der Teufel öffnet auch hier Gott nach. Die Heiden kennen Waschungen in verschiedenen Religionen; unreine Geister brüten über Quellen und Flüssen und Bädern: „An non et alias sine ullo sacramento immundi spiritus aquis incubant adfectantes illam in primordio divini spiritus gestationem?“ (Bapt. 5,4: CC 281). Man beachte den Unterschied zwischen „incubare“, das ein träges Liegen von dem bösen Geist aussagt, und der „gestatio“ des Gottesgeistes, der sich vom Wasser tragen läßt.

Zum Verständnis des religionsgeschichtlichen Hintergrundes siehe F. J. Dölger, Esietus. „Der Ertrunkene oder der zum Osiris Gewordene“, in: AC I (1929), S. 174; vgl. auch P. Schepens, Tertullien de baptismo V, in: RSR 35 (1948), S. 112 f.

¹⁶ Vgl. Ex. 15,25.

¹⁷ 1. Kor. 10,4.

¹⁸ Vgl. Bapt. 9: CC 283 f.; 19,1: CC 293.

¹⁹ Vgl. R. F. Refoulé, Traité du baptême, S. 22 f.

²⁰ Siehe S. 7 ff.

teressiert uns eine andere Frage: Welches ist die Wirkung des Sakramentes des Glaubens²¹?

Eine doppelte: Vergebung der Sünden und Eingießung des Heiligen Geistes; die Taufe gewährt „et spiritum sanctum et remissionem peccatorum“²².

a) Das Taufbad

Zunächst also steigt der Täufling in das geweihte Wasser. Er empfängt dort die Reinigung von seinen Sünden: „spiritus in aquis corporaliter diluitur et caro in eisdem spiritaliter emundatur“²³. Wie die Wasser des Brunnens von Bethesda, von einem Engel in Bewegung gebracht, körperliche Krankheiten heilten²⁴, so befreit das Wasser der Taufe von den Gebrechen der Seele:

„Proficiente itaque in omnibus gratia dei plus aquis et angelo accessit: qui vitia corporis remediabant, nunc spiritum medentur, qui temporalem operabantur salutem, nunc aeternam reformant, qui unum semel in anno liberabant aunc cotidie populos conservant delicta morte per ablutionem delictorum: exempto scilicet reatu eximitur et poena“²⁵.

Vorbild dieser Wirkung des Taufbades ist der Zug der Israeliten durch das Rote Meer, in dessen Fluten der Pharao und sein ganzes Heer versanken²⁶.

Im Wasser selbst empfängt der Täufling noch nicht den Heiligen Geist.

„Non quod in aqua spiritum sanctum consequimur, sed in aqua emendati sub angelo spiritui sancto praeparatur. Hic quoque figura praecessit: sicut enim Iohannes antecursor domini fuit praeparans vias eius, ita et angelus baptismi

²¹ Vgl. An. 1,4: CC 782. — Auf die Frage nach der Unterscheidung der beiden Sakramente Taufe und Firmung bei Tertullian brauchen wir nicht einzugehen. — Vgl. R. F. Refoulé, Traité de baptême, S. 75, Anm. 1; B. Welte, Die postbaptismale Salbung, Freiburg 1940, S. 23 ff.; K. Rahner, Sünde als Gnadenverlust, in: ZkTh 60 (1936), S. 495—498; F. J. Dölger, Das Sakrament der Firmung, Münster 1905, S. 11—23; G. W. H. Lampe, The Seal of the Spirit, London 1951, S. 158—162.

Wir halten uns bei unserer Darstellung an das Werk De Baptismo.

²² Bapt. 10,3: CC 285,19. — Vgl. K. Rahner, Sünde als Gnadenverlust, in: ZkTh 60 (1936), S. 496 f. — K. Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians, Paderborn 1907, S. 76 f. — E. Evans, On the Incarnation, London 1956, S. 166 f.

²³ Bapt. 4,5: CC 280,33 f. Vgl. Bapt. 7,2: CC 282.

²⁴ Vgl. Joh. 5,2 ff.

²⁵ Bapt. 5,6: CC 281 f.

²⁶ Bapt. 9,1: CC 284,6 ff.: „Quae figura manifestior in baptismi sacramento? Liberantur de saeculo nationes, per aquam scilicet, et diabolus dominatorem pristinum in aqua obpressum derelinquunt.“

water is his seat or his vehicle. He imparts to the water his attributes: he is the Holy One, by him the water likewise becomes holy; it draws into itself the power to sanctify. Other waters, on the other hand, remain vidua aqua, empty and without effectiveness.

For the sake of completeness, we would point out that Tertullian also recognises a sanctification of the water by Christ. The wood with which Moses cured the bitter waters of Marah, was Christ; similarly the water from the rock is to be understood as an example of the waters of baptism" (Latin); exclaims Tertullian from the time of the baptism in the Jordan, up to the blood and water from the wound in Christ's side on the cross. But there exists a distinction. By his suffering and resurrection, Christ earns the sanctification of the water, which actually takes place through the Spirit..

2. The Sacrament of Faith.

We have already had occasion to speak of the baptismal rite, and that was in connection with the avowal of the Holy Trinity on the occasion of the triple immersion. Now we are interested in a different question: What is the effect of the sacrament of faith? It is a double one. Forgiveness of sins and the pouring in of the Holy Spirit; baptism provides (Latin).

(a) The baptismal immersion.

First of all the candidate for baptism steps into the consecrated water. There he receives the cleansing from his sins: (Latin). Just as the water of the pool in Bethseda, when it was troubled by an angel, would heal physical infirmities, so the water of baptism frees the soul of imperfections: (Latin). The prototype of this effect of the baptismal immersion is the passage of the Israelites through the Red Sea in whose waters the Pharaoh and his whole army was drowned.

The baptismal candidate does not receive the Holy Spirit while he is still in the water itself. (Latin)/

Das Wasser ist eines von jenen Elementen, die am Anfang der Schöpfung Gottes stehen⁴. Darum:

„Habet, homo, imprimis aetatem venerari aquarum, quod antiqua substantia, dehinc dignationem quod divini spiritus sedes, gratior scilicet ceteris tunc elementis. Nam et tenebrae totae adhuc sine cultu siderum informes et tristis abyssus et terra inparata et caelum rude: solius liquor, semper materia perfecta laeta simplex, de suo pura dignum vectaculum deo subiciebat“⁵.

Es ist das von Gott gleichsam bevorzugte Element; er wählte es zum Sitz seines Geistes. Als die vollkommene Materie, deren Wesen Reinheit und Einfachheit ist, stellte sie den Gott angepaßten Ruheort dar. Anschließend wird geschildert, welche entscheidende Rolle das Wasser beim Schöpfungswerk Gottes, bei der Schaffung des Firmamentes, des Festlandes, der Meerestiere⁶ und bei der Formung des Menschen aus dem Staub der Erde spielte.

Ohne alle Gründe für die Erhabenheit des Wassers aufzählen zu können, meint Tertullian, es sei genug, darauf hinzuweisen, daß am Uranfang bereits die Taufe vorgebildet war.

„Sed ad ea satis erat praecerpisse — in quibus et ratio baptismi recognoscitur — prima illa, qui iam tunc etiam ipso habitu praenotabatur baptismi figurandi, spiritum qui ab initio super aquas vectabatur, super aquas instinctorem⁷ moraturum. Sanctum autem utique super sanctum ferebatur aut ab eo quod super ferebatur, id quod ferebat sanctitatem mutuabatur, quoniam subiecta quaeque materia eius quae desuper imminet qualitatem rapiat necesse est, maxime corporalis spiritalem et penetrare et insidere facilem per substantiae suae subtilitatem. Ita de sancto sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare concepit“⁸.

Der Geist schwebte über dem Wasser und teilte so dem unter ihm ausgebreitet Liegenden seine Heiligkeit mit. Vom Heiligen Geist wurde die Natur des Wassers geheiligt und empfing somit auch selbst

aquosa sectantur.“ Die Christen aber sind die Fischlein im Wasser: „nos pisciculi secundum *ixthér* nostrum Iesum Christum in aqua nascimur nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus“ (Bapt. 1: CC 277).

³ Bapt. 3, 2: CC 278: „... ista materia tantae dignationis meruit officium.“ — Zur Bedeutung von „dignatio“ siehe Bapt. 18, 2, 3: es ist bei Tertullian der göttliche Gnadenweis. — Vgl. R. F. Refoulé, *Traité du Baptême*, S. 67, A. d.

⁴ Vgl. Gen. 1, 1.

⁵ Bapt. 3, 2: CC 278.

⁶ Bapt. 3, 4: CC 279: „primis aquis praeceptum est animas producere, primus liquor quod viveret edidit, ne mirum sit in baptismo si aquae animare noverunt.“

⁷ T: *instinctorem*; B: *intinctorem*; Rig.: *intinctorum*. — Vgl. J. Borleffs, *Le valeur du Codex Trecensis pour la critique de texte dans le traité de baptismo*, in: VC 2 (1948), S. 194.

⁸ Bapt. 4, 1: CC 279.

die Kraft zu heiligen. Mehrfach kommt Tertullian auf diese Deutung von der Vorbildlichkeit des Uranfanges zurück⁹.

Bei der Taufe, genauer gesagt, bei der Weihe des Taufwassers¹⁰, geschieht dasselbe wie damals am Weltbeginn. Auf ein Gebet hin (*invocato deo*) erhält das Wasser die Kraft der Heiligung: „supervenit enim statim spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso et ita sanctificatae vim sanctificandi combunt“¹¹.

Der Heilige Geist geht nicht selbst in das Wasser ein. Er schwebt über ihm, bewegt sich über ihm, er ruht über dem Wasser¹²; das

⁹ Bapt. 5, 4: CC 281: „An non et alias sine ullo sacramento immundi spiritus aquis incubant adfectantes illam in primordio divini spiritus gestationem?“ — Bapt. 8, 3: CC 283. — Marc. IV, 26, 4: CC 615: „cuius et in primordio spiritus super aquas ferebatur.“ —

Dagegen interpretiert Tertullian dieselben Worte der Schrift in *Adversus Hermogenem* auf andere Weise (Herm. 30—32). Es geht ihm um den Nachweis, daß in den ersten Worten der Genesis nicht von einer Urmaterie im Sinne des Hermogenes die Rede ist: Moses berichtet nicht von einer formlosen Materie, sondern zählt säuberlich voneinander getrennt vier Elemente — Finsternis, Abgrund, Geist Gottes, Wasser — auf, denen er außerdem ihre bestimmten Orte zuweist: die Finsternis über dem Abgrund, der Geist über den Wassern. Auf's Ganze gesehen, hat Tertullian folgende Vorstellung vom Uranfang der Welt: Unter der Erde befindet sich zunächst die Finsternis, darunter der Abgrund; unter dem Himmel (und über der Erde) der Geist über dem Wasser. Der Geist ist vollkommen in dem Bereich der irdischen Elemente einbezogen. Tertullian spricht auch im Verlauf der Darstellung gar nicht mehr von dem Geist „Gottes“ (so noch Herm. 30, 1), sondern nur noch vom „Geist“. Der Geist ist geschaffen, so wie Himmel und Erde, wie Abgrund, Finsternis und Wasser geschaffen sind. Dafür werden Zeugnisse aus der Schrift angeführt; mit Bezug auf den Geist zitiert Tertullian Amos (4, 13): „Qui solidat tonitruum et condit spiritum et adnuntiat in homines Christum suum“ (vgl. Prax. 28, 9; Marc. III, 6, 6) und Isaias (57, 16): „Quia spiritus a me exivit et flatum omnem ego feci“ (vgl. An. 11, 3). Es handelt sich also keinesfalls um jenen Geist, der Gott ist: „non ut quidam putant ipsum deum significari spiritum, quia deus spiritus“ (Herm. 32, 2: W 51, 9 f.), sondern um jenen, aus dem die Winde bestehen: „cum spiritum dicit de quo etiam venti constituerunt“. Dieser Geist (Wind) wird „librator, adflator et animator universitatis“ genannt; dazu vergleiche man Apol. 48, 7 (CC 167): „spiritu omnium animatore“. —

Zur Interpretation von Gen. 1, 2 siehe auch A. d'Alès, *La Théologie de Tertullien*, Paris 1905, S. 247 f.; J. H. Wassink, *Against Hermogenes*, S. 151. — Zu der aus der Genesis entnommenen Tauftypologie siehe R. F. Refoulé, *Traité du baptême*, S. 21 f.

¹⁰ Tertullian ist der erste Abendländer, der die Weihe des Taufwassers bezeugt; vgl. R. F. Refoulé, a.a.O., S. 37.

¹¹ Bapt. 4, 4: CC 280.

¹² Tertullian drückt seine Vorstellung mit folgenden Worten aus: „vectabatur“, „ferebatur“ (Bapt. 4, 1), „superest“ (4, 4), „gestatio“ (5, 4), „conquiescit“ (8, 3).

*arbiter superventuro spiritui sancto vias dirigit abolitione delictorum quam fides inapetrat obsignata in patre et filio et spiritu sancto*²⁷.

Das Taufbad hat eine vorbereitende Aufgabe, was den Empfang des Heiligen Geistes angeht. Wie Johannes der Täufer dem Herrn die Wege ebnete, so ist hier der Taufengel²⁸ Wegbereiter des Gottesgeistes. Wesentlich dabei ist die Reinigung von Sünde und Schuld, die dem in dem Wasser der Taufe besiegelten Glauben an die drei göttlichen Personen gewährt wird²⁹.

b) Die Salbung und die Handauflegung

Dem Wasser entstiegen, werden die Täuflinge mit heiligem Öl gesalbt³⁰. Wiederum verweist Tertullian auf das Vorbild im Alten Testament: die Salbung zum Priestertum und die Salbung Aarons. Das heilige Öl gibt dem Gläubigen den gleichen Namen wie Christus, der vom Vater mit dem Geiste gesalbt wurde³¹.

„Sic et in nobis carnaliter currit unctio sed spiritualiter proficit, quomodo et ipsius³² baptismi carnalis actus quod in aqua mergimur, spiritualis effectus quod delictis liberamur“³³.

Es liegt die Annahme nahe, daß Tertullian dieser Salbung eine Vermittlung des Heiligen Geistes zuschrieb. Er spricht ja ausdrücklich einerseits von der Salbung Christi mit dem Geist und andererseits von einer geistigen Wirkung (spiritualiter proficit) der Salbung des Körpers, so wie das körperliche Untertauchen in der Taufe die Reinigung des Geistes von Sünden bewirkt.

Der Salbung folgt die segnende Auflegung der Hände:

„Dehinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans spiritum sanctum. Sane humano ingenio licebit spiritum in aquam accessere et con-

²⁷ Bapt. 6, 1: CC 282.

²⁸ Vgl. E. Amann, L'ange du baptême chez Tertullien, in: RSR (1921), S. 209—221.

²⁹ Über das Verhältnis von Taufe und Glaube siehe Bapt. 13: CC 288 f. Die „obsignatio baptismi“ ist „vestimentum quodammodo fidei quae retro (d. h. im Alten Bund) erat nuda“ (a.a.O., CC. 289, 8 ff.).

³⁰ Vgl. B. Welte, Die postbaptismale Salbung, Freiburg 1940, S. 23.49—51.

³¹ Vgl. Bapt. 7, 1: CC 282: „Exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina qua ungui oleo de cornu in sacerdotium solebant ex quo Aaron a Moyses unctus est; unde christi dicti a chrismate quod est unctio quae domino nomen adcommodavit, facta spiritualis quia spiritu unctus est a deo patre.“ — Vgl. 1. Sam. 16, 13; Ex. 30, 30; Lev. 8, 12.

³² G: ipsius; B: spiritus ipsius; T: sp(iritu)s.

³³ Bapt. 7, 2: CC 282.

corporationem eorum accommodatis desuper manibus alio spiritu tantae claritatis animare: deo autem in suo organo non licebit per manus sanctas sublimitatem modulari spiritali?“³⁴

In einem Gebet wird nun die Herabkunft des Heiligen Geistes erflucht. Gott benützt die geweihten Hände des Bischofs³⁵ als sein Werkzeug, um in seinem Geschöpf eine neue geistige Wirklichkeit zu schaffen³⁶. Auch jetzt vergißt Tertullian nicht, ein Vorbild des Alten Testaments zu nennen: Jakob, der die Söhne Josefs, Ephraim und Manasse, segnete, indem er ihnen die überkreuzten Hände auflegte³⁷. Daraufhin kommt der Geist auf den Täufling herab.

„Tunc ille sanctissimus spiritus super emundata et benedicta corpora libens a patre descendit superque baptismi aquas tamquam pristinam sedem recognoscens conquiescit columbae figura delapsus in dominum, ut natura spiritus sancti declararetur per animal simplicitatis et innocentiae, quod etiam corporaliter ipse felle careat columba“³⁸.

Jetzt, da Tertullian an das Ende seiner Darstellung des Ritus gelangt ist, häufen sich bei ihm noch einmal die Gedanken und Bilder. Freudig und gern (libens)³⁹ steigt der Heilige Geist vom Vater auf die im Wasser gereinigten (emundata) und durch Salbung und Handauflegung geweihten (benedicta) Menschen hernieder; er ruht über dem Taufwasser, das er als seinen Sitz in der Urzeit wiedererkennt, er, der in Gestalt einer Taube auf den Herrn herabkam. Wie die

³⁴ Bapt. 3, 1: CC 283.

³⁵ Vgl. Bapt. 17, 1: CC 291.

³⁶ Über die Berechtigung des Vergleichs mit der hydraulischen Orgel, deren Erfindung Tertullian Archimedes zuschreibt (An. 14, 4: CC 800), siehe R. F. Refoulé, Traité du baptême, S. 76, Anm. 6. — Refoulé zitiert zu unserer Stelle Irenäus, adv. haer. V, 6 (PG 7, col. 1137 A): „Per manus enim Patris, id est per Filium et Spiritum, fit homo secundum similitudinem Dei“; a.a.O., S. 77, Anm. 2. Ein solcher Vergleich liegt Tertullian hier fern. Er will vielmehr sagen: wie Gott das Wasser zu seinem Werkzeug ausersuchen konnte, um den ganzen Menschen zu reinigen, so auch menschliche Hände, um durch sie seinen Heiligen Geist zu vermitteln. — Vgl. auch A. d'Alès, La Théologie de Tertullien, Paris 1905, S. 334.

³⁷ Vgl. Gen. 48, 14. — Bapt. 8, 2: CC 283.

³⁸ Bapt. 3, 3: CC 283.

³⁹ Dazu vergleiche man Paen. 2, 6: CC 322, 25 ff.: „Cui praeministrum paenitentiam destinaret purgandis mentibus praepositam, uti quidquid error vetus inquinasset, quidquid in corde hominis ignorantia contaminasset, id paenitentia averrens et eradens et foras abiciens mandam pectoris domum superventuro spiritui sancto paret quo se ille cum caelestibus bonis libens inferat.“ — Weiterhin wird vom Vater des verlorenen Sohnes gesagt: „prodigum filium revocat et post inopiam paenitentem libens suscipit, inmolans vitulum praecipuum convivio gaudium suum exornat“ (Paen. 8, 6: CC 335).

The immersion has a preparatory significance as far as receiving the Holy Spirit is concerned. Just as John the Baptist made straight the way of the Lord, so here the baptismal angel is the one who makes preparation for the Spirit of God. Essential for this is the cleaning from sin and guilt that is granted to the faith in the three divine persons, which faith is sealed in the water of baptism.

(b) The anointing and the imposition of hands.

A Having stepped out of the water, the candidates are anointed with Holy oil. Once again Tertullian points to the precedent in the Old Testament: the anointing to the priesthood, and the anointing of Aaron. The holy oil gives to the believers the same name as Christ, who was anointed with the Spirit of the Father. (Latin).

C The obvious assumption is that Tertullian attributed to this anointing a mediation of the Holy Spirit. He speaks expressly on one hand, of the anointing of Christ with the Spirit, and on the other, of a spiritual effect (spiritualiter proficit) of the anointing of the body, just as the physical immersion in baptism effects the cleaning of the spirit from sins. Anointing is followed by the imposition of the hands in blessing: (Latin).

In a prayer, the descent of the Holy Spirit is implored. God uses the consecrated hands of the bishop as his tool, in order to create in his creature, a new spiritual reality. Even now, Tertullian does not forget to indicate a parallel in the Old Testament: Jacob, who blessed Ephraim and Manasseh, the sons of Joseph by laying upon them his crossed hands. After this the spirit descends upon the candidate. (Latin).

Now since Tertullian has reached the end of his description of the rite, he gives once again an abundance of ideas and pictures. Joyfully and gladly (libens) the Holy Spirit comes down from the Father to the man who has been cleansed in the water (emundata) and consecrated by anointing and the imposition of hands (benedicta); he rests on the baptismal water, that he recognises as his seat in primordial times, he who came down upon the Lord in the shape of a dove. Just as,/

Taube nach der Sintflut den Frieden mit dem Himmel verkündet, so bringt auch uns der Heilige Geist nach der Taufe den Frieden Gottes⁴⁰.

c) Die Taufgnade

Das Sakrament des Glaubens ist die notwendige Voraussetzung für das Empfangen des Heiligen Geistes: „Cui enim veritas comperta sine deo? Cui deus cognitus sine Christo? Cui Christus exploratus sine spiritu sancto? Cui spiritus sanctus accomodatus sine fidei sacramento?“⁴¹ Im Verlauf der Taufhandlung wird er gespendet, und zwar, wenn man dem Buch über die Taufe folgen will, durch die Handauflegung⁴². Wie aber hat Tertullian diese Vereinigung des Menschen mit dem Heiligen Geiste begriffen und wie hat er sie dargestellt⁴³?

Das neue Kleid

Der Heilige Geist ist, so sagt Tertullian in seiner — im übrigen ganz und gar montanistischen — Deutung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn⁴⁴, das in der Taufe vom himmlischen Vater empfangene Besitztum. Der Täufling, der als reuiger Sünder ins Vaterhaus zurück-

⁴⁰ Vgl. Bapt. 8, 4: CC 283.

⁴¹ An. 1, 4: CC 782, 26 ff. — Über den Zusammenhang siehe J. H. Waszink, De Anima, S. 90. Der Verfasser hält es für wahrscheinlich, daß Tertullian aus seiner montanistischen Sicht heraus von dem Begriff der christlichen Wahrheit zu der Erwähnung des Geistes, der für die Sekte der „deductor omnis veritatis“ war, geführt wurde. Doch läßt sich die Stelle auch ohne eine solche Annahme gut verstehen.

⁴² Das Wort „accommodatus“ taucht dort in dem Vergleich mit der hydraulischen Orgel, die „accommodatis desuper manibus“ zum Klingen gebracht wird, bereits auf. Man könnte annehmen, daß Tertullian mit „accommodatus“ den Gedanken an die Auflegung der Hände verband.

⁴³ Vgl. R. F. Refoulé, Traité du baptême, S. 16 f. und 21.

⁴⁴ Lk. 15, 11—31. — Das Gleichnis beweist die Möglichkeit der Buße, der Rückkehr auch nach einer schweren Sünde, die ein getaufter Christ begeht. Der Montanist Tertullian zwingt der Parabel einen anderen Sinn ab.

Der ins Vaterhaus zurückkehrende Sohn ist nicht der Christ, sondern der Sünder und Zöllner oder der Heide, der in der Taufe zum Vater findet und dort das Kleid und den Ring empfängt; der verstimimte Bruder sind die Pharisäer und die Juden, die die Heiden um das Heil beneiden.

Wer nach der Taufe Kleid und Ring verschleudert, kann sie nicht wieder zurückgewinnen.

kehrt, erhält ein neues Kleid, das „indumentum spiritus sancti“⁴⁵. Ganz ähnlich heißt es in De Praescriptione haereticorum, daß auch Johannes seine Gläubigen „aqua signat, sancto spiritu vestit“⁴⁶. Man könnte daran erinnern, daß Tertullian in seiner Lehre von der Menschwerdung den Geist Gottes das Fleisch „anziehen“ läßt (utrumne quasi transfiguratus in carne an indutus carnis)⁴⁷; der Grund für die Wahl dieses Begriffes liegt in dem Gedanken, jede Vermischung oder Verwandlung der beiden Naturen auszuschließen. Auch bei der Taufe wird der Leib oder die Seele nicht in Geist verwandelt; der Mensch empfängt den Geist vielmehr als ein Kleid, als einen kostbaren und sorgsam zu hütenden Besitz⁴⁸.

Das Taufkleid versinnbildet den Gnadenstand, den Adam durch seine Sünde verloren hat und den der Mensch in der Taufe wiedergewinnt: „vestem pristinam recipit, statum scilicet eum, quem Adam transgressus amiserat“⁴⁹. Durch dieses Gnadenkleid des Heiligen Geistes war Adam nicht nur ein Bild (imago) Gottes, sondern ihm wahrhaft ähnlich (similitudo). Darum kann Tertullian in folgender Weise über die Taufgnade schreiben:

„Ita restituitur homo deo ad similitudinem eius, qui retro ad imaginem dei fuerat — imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur —: recipit enim illum dei spiritum quem tunc de adfatu eius acceperat sed post amiserat per delictum“⁵⁰.

⁴⁵ Pud. 9, 11: CC 1293. — Der Ring, den der Vater dem Sohn an die Hand steckt, ist das „signaculum lavacri“ (Pud. 9, 11). „quo fidei pactionem interrogatus obsignat“ (9, 16). — Vgl. K. Rahner, Sünde als Gnadenverlust. in: ZkTh 60 (1936), S. 497.

⁴⁶ Praeser. 36, 5: CC 217, 19.

⁴⁷ Prax. 27, 6: CC 1199; vgl. Prax. 12, 3: CC 1173.

⁴⁸ Siehe auch An. 50, 2: CC 856, 13: „qui baptismum eius induerint“; dazu die Ausführungen von J. H. Waszink, De Anima, S. 520 f. über die Bedeutung von „inducere“ im Zusammenhang mit Taufe und Christus. — Vgl. Fuga 10, 2: CC 1447: „Christum indutus es siquidem in Christum tinctus es“.

⁴⁹ Pud. 9, 16: CC 1293, 71.

⁵⁰ Bapt. 5, 7: CC 282. — Vgl. Exh. 1, 3: CC 1615, 13: „Vult enim imaginem suam nos etiam similitudinem fieri, ut simus sancti, sicut ipse sanctus est.“ R. F. Refoulé ist diese Stelle entgangen; er merkt zu Bapt. 5, 7 (Traité du baptême, S. 74, Anm. 2) an: „C'est le seul endroit à notre connaissance où Tertullien utilise cette distinction.“ —

„Imago“ ist der Mensch auf Grund seiner Natur, „similitudo“ ist er durch seine Teilhabe am göttlichen Geist und damit am ewigen Leben. — Vgl. A. d'Alès, La Théologie de Tertullien, Paris 1905, S. 264.

Anderswo sagt Tertullian nur, daß der Mensch nach dem Bild und Gleichnis Gottes, das heißt Christi, geschaffen sei. Prax. 12, 3 (CC 1173) könnte vielleicht einen gewissen Hinweis auf die besondere Bedeutung von „similitudo“ enthalten:

after the flood, the dove announced peace with heaven, so after baptism, the Holy Spirit brings to us also the peace of God.

(c) The grace of baptism.

The sacrament of faith is the indispensable condition for receiving the Holy Spirit (Latin). In the course of the act of baptism it is bestowed, if one is to go by the book on baptism, in particular at the laying on of the hands. But how has Tertullian understood this union of man with the Holy Spirit and how has he described it?

The new garment

The Holy Spirit, as Tertullian says in his otherwise entirely Montanistic interpretation of the parable of the prodigal son, is the possession received in baptism from the Heavenly Father. The candidate for baptism who returns as a penitent sinner into the house of his father, receives a new garment, the (Latin). Similarly in De Praescriptione haereticorum, speaking of what John did to his faithful, it says (Latin).

One might remember that in his doctrine of the incarnation, Tertullian lets the Spirit of God "put on" flesh. (Latin). the reason for the choice of this term, lies in the idea of excluding any suggestion of mixing or transformation of the two natures. At baptism too neither the body nor the soul is transformed into spirit; man receives the spirit much more as a garment, as a valuable possession that is to be carefully guarded.

The baptismal garment symbolises the state of grace that Adam lost by his sin, and that man obtains once again in baptism (Latin). Through this garment of grace of the Holy Spirit, Adam was not only a representation of God (imago), but, truly like (similitudo). Therefore Tertullian can write as follows, of the grace of baptism: (Latin)./

Die neue Geburt

Indem der Mensch den Geist Gottes empfängt, wird er in jenem Zustand wieder erneuert, wie er am Anfang von Gott geplant und aus seiner Hand hervorgegangen war. Diese Wiederherstellung des Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit bedeutet eine neue Geburt⁵¹. Gemäß dem Wort des Apostels Paulus⁵² ist die Taufe das „lavacrum regenerationis“⁵³. Ein neues Geschöpf steigt aus dem Taufwasser hervor:

„Exinde caro quaecumque in Christo reliquas sordes pristinas solvit, alia iam res est, nova emergit, iam non ex seminis limo, non ex concupiscentiae fimo, sed ex aqua pura et spiritu mundo“⁵⁴.

Der Geist und das Wasser sind — der eine wie das andere auf seine Weise — Mittler dieser neuen Geburt. Es ist ein geistiges Geborenwerden, das dem Menschen eine neue Wirklichkeit, den Geist verleiht. Im Geist werden wir Söhne Gottes⁵⁵:

„Filius fui, statim cum me manibus innixus est, cum de suo halitu movit. Ille nunc me rursus filium nuncupat, iam non in animam sed in spiritum pariens“⁵⁶.

„Cum quibus enim faciebat hominem et quibus faciebat similem, Filio quidem qui erat induiturus hominem, Spiritu vero qui erat sanctificaturus hominem...“; wenig weiter liest man allerdings, der Mensch sei „imago veri (scil. Christi) et similitudo“. Vgl. Paen. 2, 3 ff.: CC 322; Res. 6, 3—5: CC 928, wo nur noch „imago“ gesagt wird. — Tertullian spielt auf Gen. 2, 7 an (de adflatu eius). In Adversus Marcionem unterscheidet er ausdrücklich zwischen „flatus“ und „spiritus“; der „flatus“ ist nur eine „imago“ des Geistes und damit Gottes: „Nam et ideo homo imago dei, id est spiritus; deus enim spiritus. Imago ergo spiritus flatus. Porro imago veritati non usquequaque aequabitur“ (Marc. II, 9, 3: CC 485). Vgl. An. 11: CC 796 f.; 24, 2: CC 816; 27, 7: CC 623 f.; Res. 7, 3: CC 930. — Vgl. J. H. Waszink, De Anima, S. 194—197; 352. — A. d'Alès, La Théologie de Tertullien, Paris 1905, S. 248 f.

⁵¹ Bapt. 1, 3: CC 277: „in aqua nascimur“; die Taufe ist das „lavacrum novi natalis“ (Bapt. 20, 5: CC 295, 29) oder die „secunda nativitas“ (Exh. 1, 4: CC 1015, 17 f.); Christus ist „novae nativitatis dedicator“ (Carne 17, 2: CC 904, 11). Vgl. Exh. 5, 4: CC 1023.

⁵² Tit. 3, 5.

⁵³ Pud. 1, 5: CC 1281. Vgl. Bapt. 20, 5; Marc. I, 28, 2: CC 472, 4 f.; Carne 4, 4: CC 879, 31.

⁵⁴ Pud. 6, 16: CC 1291, 67. — Vgl. Joh. 3, 5; zitiert An. 39, 4; Bapt. 12, 1; 13, 3.

⁵⁵ Marc. IV, 17, 4: CC 586: „Et eritis filii dei“ (Lk. 6, 35).

⁵⁶ Marc. IV, 17, 5, 6: CC 586, 19 ff. Vgl. Carne 8, 6: CC 891, 33: „Et adeo ad spiritum, non ad carnem, caelestem hominem refert, ut quos ei comparat constet in hac carne terrena caelestes fieri, spiritu scilicet“ (vgl. 1. Kor. 15, 47 ff.). Marc. V, 4, 4: CC 672, 3 ff.: „Itaque ut certum esset nos filios dei esse, misit spiritum suum in corda nostra clamantem: abba, pater (Gal. 4, 6). In novissimis enim, inquit, diebus effundam de meo spiritu in omnem carnem“ (Joel 3, 1).

Als Söhne des einen Vaters sind die Christen in einem tieferen Sinne Brüder, als sie es vorher durch natürliche Bande waren: Brüder auch deshalb, weil sie alle mit dem einen Geist der Heiligkeit getränkt worden sind.

„Sed et quod fratrum appellatione censemur⁵⁷, non alias opinor, insaniant, quam quod apud ipsos omne sanguinis nomen de affectione simulatum est. Fratres autem etiam vestri sumus iure naturae matris unius, etsi vos parum homines, quia mali fratres. Quanto nunc dignius fratres et dicuntur et habentur, qui unum patrem deum agnoverunt, qui unum spiritum biberunt sanctitatis⁵⁸, qui de uno utero ignorantiae eiusdem ad lucem expaverunt veritatis?“⁵⁹

Die Hochzeit

Doch nicht allein als eine neue Geburt und das damit verbundene neue Kindesverhältnis stellt Tertullian die Taufe dar; er schildert sie auch als eine Hochzeit. Bei der ersten Geburt steht der böse Geist an der Wiege, um das Kind in einer verhängnisvollen Verbindung gefangen zu nehmen⁶⁰. Die zweite Geburt bringt die Befreiung und eine glücklichere Vermählung.

„Proinde cum ad fidem pervenit reformata per secundam nativitatem ex aqua et superna virtute, detracto corruptionis pristinae aulao totam lucem suam conspiciat. Excipitur etiam a⁶¹ spiritu sancto, sicut in pristina nativitate a spiritu profano. Sequitur animam nubentem spiritui caro, ut dotale mancipium, et iam non animae famula, sed spiritus. O beatum conubium, si non admiserit adulterium!“⁶²

⁵⁷ Vulg.: *fratres nos vocamus*; vgl. E. Löfstedt, Kritische Bemerkungen zu Tertullians Apologeticum, Lund 1918, S. 83 f.

⁵⁸ Vgl. 1. Kor. 12, 13: „Etenim in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus, sive Iudaei, sive Gentiles, sive servi, sive liberi: et omnes in uno Spiritu potati sumus.“ Röm. 1, 4: „qui praedestinatus est Filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum.“

⁵⁹ Apol. 39, 8, 9: CC 151. Vgl. Paen. 10, 4: CC 337, 14 ff.: „ceterum inter fratres atque conservos, ubi communis spes metus gaudium dolor passio, quia communis spiritus de communi domino et patre, quid tu hos aliud quam te opinaris?“

⁶⁰ An. 39, 1: CC 842, 4 ff.: „Cui enim hominum non adhaerebit spiritus nequam ab ipsa etiam inania nativitatis animas aucupabundus.“ — Siehe auch An. 41, 1: CC 844. — Vgl. J. H. Waszink, De Anima, S. 441.

⁶¹ Codex A läßt „a“ aus; vgl. H. Hoppe, Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians, Lund 1932, S. 20; J. H. Waszink, De Anima, S. 456: „In the present passage a⁶¹ is guaranteed by parallelism (a spiritu profano) and by the strongly personal conception of the Holy Spirit.“

⁶² An. 41, 4: CC 844; vgl. G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893, S. 168 f.; ferner J. H. Waszink, De Anima, S. 453 ff.

132. The new birth - When he receives the Spirit of God, man is once again renewed in that state in which he was planned to be at the start by God, and as he had gone out from the hand of God. This restoring of man to his likeness to God signifies a new birth. According to the word of the Apostle Paul, baptism is the lavacrum regenerationis. A new creature gets up out of the water of baptism: (Latin) The Spirit and the water - each in its own way - are the mediators of this new birth. It is a spiritual being-born that lends to man a new reality, the spirit. In the spirit we become sons of God. (Latin)

As sons of the one Father, Christians are brothers in a deeper sense than they were previously through natural bonds; brothers too because in addition they have all been given to drink of the one Spirit of Holiness (Latin).

The marriage.

Tertullian represents baptism not only as a rebirth and associated with it, a new child-like relationship; he describes it also as a marriage. At the first birth, the wicked spirit stands beside the cradle in order to imprison the child in a fatal union. The second birth brings liberation and a happier marriage. (Latin)/

Jetzt ist es der Heilige Geist, der die Seele als seine Braut erwartet, die ihrerseits als Mitgift in ihrem Gefolge das Fleisch dem Geiste zuführt. Der Geist übernimmt die Rechte der Seele über das Fleisch⁶³. Die Seele ist nun dem Geist untergeordnet⁶⁴. Ganz ähnlich ist der Gedankengang Tertullians in seinem späteren Werk *De Resurrectione mortuorum*. Christus hat, so sagt er dort, in seiner Person menschliches Fleisch und göttlichen Geist in einem bräutlichen Bund vereinigt. Der Geist ist der Bräutigam und das Fleisch die Braut⁶⁵. Da er sich aber offenbar daran erinnert, früher die Seele als Braut genannt zu haben, fügt er hinzu:

„Nam et si animam quis contenderit sponsam, vel dotis nomine sequetur animam caro. Non erit anima prostituta, ut nuda suscipiatur a sponso: habet instrumentum, habet cultum, habet mancipium suum carnem; ut contactanea comitabitur“⁶⁶.

Tertullian benutzt auch hier wieder⁶⁷ das gleiche Bild, um die Vereinigung der beiden Naturen in Christus und die Heiligung des Menschen durch Gottes Geist auszudrücken.

⁶³ Vgl. Exh. 5,3: CC 1022, wo Tertullian die „spiritalis nuptias ecclesiae et Christi“ erwähnt, sowie Mon. 11,2: CC 1244.

⁶⁴ Vgl. Marc. I,28,3: CC 472,7 ff.: „Si consecutio est spiritus sancti, quomodo spiritum adtribuet, qui animam non prius contulit? Quia suffectura est quodammodo spiritus anima“ (Kroymann: *animae*). —

Die Seele ist gewissermaßen die untergeordnete Instanz des Geistes. Vgl. A. Engelbrecht, *Neue lexikalische und semasiologische Beiträge*, in: *Wiener Studien XXVIII* (1906), S. 149 f.: „Nach Analogie von praefectura, die vorgesezte Behörde, bildete nun der Sprachneuerer Tertullian für den entgegengesetzten Begriff das Wort suffectura, die untergeordnete Instanz“. Das Ungewöhnliche des Ausdrucks deutete der Autor selbst durch das hinzugefügte quodammodo an.“ F. Sühling, *Die Taube als religiöses Symbol*, Freiburg 1930, S. 132 f., deutet suffectura anders: der Geist ergänzt die Seele. „Folgerichtig versteht Tertullian unter der Ausstattung mit dem ‚Atem des Lebens‘, den Gott dem Adam einhauchte, den Schmuck sowohl der natürlichen als auch der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit. Daher die enge Verbindung zwischen Seele und Geist. Die Seele ist nämlich von Natur aus auf den Geist hingeeordnet. Zur Vollkommenheit bedarf es der Vereinigung zwischen Seele und Geist. Der Geist ist ‚suffectura animae‘.“

⁶⁵ Res. 63,1,3: CC 1011.

⁶⁶ Res. 63,2: CC 1011.

⁶⁷ Bei der Taufgnade als „indumentum spiritus sancti“ hatten wir schon einmal darauf aufmerksam gemacht; siehe S. 131.

Die Erleuchtung

Ein weiterer Gesichtspunkt ist in dem oben zitierten Text aus *De Anima* hervorzuheben⁶⁸. Durch den Sündenfall Adams und seine Folgen ist die menschliche Natur, genauerhin die Seele, so wie sie von Gott geschaffen wurde, zwar nicht vernichtet, wohl aber ist der Glanz ihrer Reinheit, ihrer Unberührtheit getrübt; sie ist vom Bösen umschattet⁶⁹. Die Taufe stellt sie in ihrer ursprünglichen Schönheit wieder her: „detracto corruptionis pristinae aulaco totam lucem suam conspicit“⁷⁰; wir werden von unserer Blindheit erlöst: „ablutis delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur“⁷¹. Die Seele wird vom Heiligen Geist erleuchtet.

„Sed et caro ablutitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecratur; caro signatur, ut (et) anima muniat; caro manus impositione adumbratur, ut (et) anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo saginetur. Non possunt ergo separari in necesse, quas opera coniungit“⁷².

⁶⁸ Siehe S. 133.

⁶⁹ An. 39,1: CC 842: „Quae omnia natiuitas animae conlata idem, qui in primordio inuidit, nunc quoque obumbrat atque depravat.“ — Mit „quae omnia“ sind gemeint: immortalitas, rationalitas, sensualitas, intellectualitas, arbitrii libertas; vgl. An. 39,6: CC 842,44 f. —

Tertullian lehrt also eine Trübung des Verstandes und eine Schwächung des Willens durch teuflischen Einfluß von Geburt an. — Vgl. An. 41,2: CC 844: „Quod enim a deo est, non tam extinguitur quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia non est dens, extingui non potest, quia a deo est. 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 vacat occulta salute aut qua datur radiat inventa libertate.“

⁷⁰ An. 41,4: CC 844,22; vgl. J. H. Waszink, *De Anima*, S. 456.

⁷¹ Bapt. 1,1: CC 277; vgl. F. J. Dölger, *Die Sünde in Blindheit und Unwissenheit*, in: *AC II* (1930), S. 222—229.

⁷² T läßt beide Male „et“ aus.

⁷³ Res. 3,3: CC 931; vgl. Res. 26,10: CC 955; 63,7: CC 1012. Siehe vor allem auch Paen. 2,4: CC 322: „Itaque et populum sibi congregavit et multis bonitatis suae largitionibus fovit et ingrattissimum totiens expertus ad paenitentiam semper hortatus ei praedicandae universorum prophetarum emisit ora: mox gratiam pollicitus quam in extremitatibus temporum per spiritum suum universo orbi illuminaturus esset, praecire intinctionem paenitentiae iussit, ut quos per gratiam vocaret ad promissionem semini Abraham destinatum per paenitentiae subsignationem ante componeret.“ — *Apol.* 39,9: CC 151, siehe S. 133. — *Pud.* 7,11: CC 1293: „Atquin totus hic mundus una omnium domus est, in quo magis ethnico gratia dei inlucet, qui in tenebris invenitur, quam christiano, qui iam in dei luce est.“

Now it is the Holy Spirit who awaits the soul as his bride, which for its part, brings the flesh with it to the spirit as sows. The spirit takes over the rights of the soul over the flesh. The soul is now subordinated to the Spirit. Tertullian's thought process is much the same in his later work De Resurrectione mortuorum. Christ, he says there, has united in his person, human flesh and divine spirit in a bridal alliance. The Spirit is the bridegroom and the flesh is the bride. Since however, he obviously remembers that earlier he has called the soul the bride, he adds: (Latin).

Here again Tertullian used the same picture in order to express the uniting of the two natures in Christ, and the sanctification of man through God's Spirit.

Illumination.

A further point should be stressed in the passage out of De Anima above. By reason of Adam's fall and its consequences, man's nature, or more exactly the soul, as it was created by God, is admittedly not destroyed, but yet the brightness of its purity, its chasteness is dimmed; it is overshadowed by evil. Baptism restores it once more to its pristine beauty: (Latin); we are delivered from our blindness: (Latin). The soul is illumined by the Holy Spirit. (Latin). /

Der Friede

Wir waren einst Finsternis⁷⁴ und von Natur aus Söhne des Zornes⁷⁵; nun aber sind wir reingewaschen⁷⁶. Der Heilige Geist hat uns in der Taufe von der Finsternis befreit und uns göttliches Licht geschenkt. Er erlöst uns auch vom Zorne Gottes und bringt uns seinen Frieden.

„Estote, inquit, simplices ut columbae⁷⁷, ne hoc quidem sine argumento praecedentis figurae: quemadmodum enim post aquas diluvii quibus iniquitas antiqua purgata est, post baptismum ut ita dixerim mundi, *pacem caelestis irae praecono columba terris adnuntiavit* dimissa ex arca et cum olea reversa — quod signum etiam ad nationes⁷⁸ pacis praetenditur —, *eadem dispositione spiritualis effectus terrae* i. e. carni nostrae emergenti de lavacro post vetera delicta *columba sancti spiritus advolat pacem dei adferens* emissa de caelis ubi ecclesia est arcae figura“⁷⁹.

Dieser himmlische Friede⁸⁰ bedeutet nicht nur die Vergebung der Sünden und das Aufhören des Zornes; er ist wesentlich die Liebe und die Gnade Gottes, die uns durch den Heiligen Geist zuteil wird.

IV. Das Leben im Geiste

Durch den Heiligen Geist sind wir zum Tempel Gottes geweiht worden; er selbst ist nun immer in uns gegenwärtig¹. Von der Anwesenheit des göttlichen Geistes ist das christliche Leben bestimmt. Es erhebt sich die Forderung, diesen Geist nicht zu betrüben, sondern ihn zu bewahren durch ein Leben, das sich ihm gleich-

⁷⁴ Vgl. Eph. 5, 3.

⁷⁵ Vgl. Eph. 2, 3.

⁷⁶ Vgl. 1. Kor. 6, 11; die drei erwähnten Paulusworte werden An. 21, 4 (CC 813 f.) zitiert.

⁷⁷ Matth. 10, 16.

⁷⁸ Vgl. R. F. Refoulé, *Traité du baptême*, S. 77, Anm. 5.

⁷⁹ Bapt. 8, 4: CC 283; vgl. 8, 1; Val. 3, 1: CC 754 f.; Carne 3, 8, 9: CC 877 f. — Zu dem Taubensymbol siehe auch F. J. Dölger, *Unserer Taube Haus*, in: AC II (1930), S. 45 ff. Ferner F. Sühling, *Die Taube als Symbol*, Freiburg 1930, S. 29 f.; 33 f.; 134 f.; J. P. Kirsch, art. „Colombe“, in: DACL III, 2, col. 2203—2213.

⁸⁰ Über die Bedeutung von „pax“ siehe S. Teeuwen, *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian*, Paderborn 1926, S. 54—64.

¹ Vgl. Cult. Fem. II, 1, 1: CC 352: „omnes templum dei sumus, inlato in nos et consecrato spiritu sancto.“ — Ihre schriftgemäße Begründung findet diese Wahrheit in 1. Kor. 3, 16, von Tertullian zitiert in Marc. V, 6, 11: CC 681: „Nescitis quod templum dei sitis et in vobis inhabitet spiritus dei?“ — Pud. 16, 1 (CC 1312) deutet Tertullian die Stelle auf Christus: „Non scitis vos templum Dei esse et in vobis Dominum habitare?“

gestaltet. Schließlich ist es jedoch er selbst, der die Kraft zu einem wahrhaft christlichen Handeln gibt. Alle diese Gedanken sind in wenigen, inhaltsreichen Sätzen zusammengefaßt, mit denen Tertullian seine schriftstellerische Tätigkeit — wenigstens soweit sie für uns greifbar ist — beginnt². Es handelt sich um den ersten Rat, den Tertullian den Märtyrern im Gefängnis gibt.

„Inprimis ergo, benedicti, nolite contristare Spiritum sanctum³, qui vobiscum introiit carcerem. Si enim non vobiscum nunc introisset, nec vos illic hodie fuissetis. Et ideo date operam ut illic vobiscum perseveret et ita vos inde perducatur ad Dominum“⁴.

Der Heilige Geist ist der stete Begleiter der Gläubigen. Selbst im Kerker ist er ihnen nahe. Es sei hervorgehoben, daß der Heilige Geist an dieser Stelle eindeutig als Person begriffen ist, als der erhabene Beschützer und Helfer der Märtyrer, der sie zu Christus, dem Herrn, geleitet. Mit dem letzteren Gedanken ist auch klar seine Unterscheidung vom Sohn Gottes ausgesprochen⁵.

Wir nehmen den vorliegenden Text zum Ausgangspunkt der folgenden Darlegungen über das Betrüben des Geistes, über das Bewahren desselben, über sein Wirken und endlich über seine Bedeutung für unsere Auferstehung.

1. Das Betrüben des Geistes

Paulus hat im Epheserbrief näher ausgeführt, wodurch der Heilige Geist vor allem betrübt wird; er spricht nämlich die Mahnung aus: „Alle Bitterkeit, aller Zorn und Groll, alles Lärmen und Lästern, ja alle Bosheit bleibe fern von euch. Seid vielmehr gütig und barmherzig gegeneinander. Vergehet einander, wie auch Gott in Christus euch vergeben hat“⁶. Diesen Text hat Tertullian bei seinen Erwägungen über das Betrüben des Heiligen Geistes vor Augen.

Der Kerker, so sagt er, ist eigentlich das Haus des Teufels;

² Die Schrift *Ad Martyras* wurde wahrscheinlich im Jahre 197 verfaßt; vgl. J. Quasten, *Patrology II*, Utrecht 1951, S. 291 f.

³ Eph. 4, 30.

⁴ Mart. 1, 3: CC 3. — Vgl. A. d'Alès, *La Théologie de Tertullien*, Paris 1905, S. 268—272.

⁵ Vgl. Mart. 3, 3—4: CC 5.

⁶ Eph. 4, 31 f.

136.

Peace.

We were once darkness, and by nature, sons of anger, but now we are washed clean. In baptism, the Holy Spirit has freed us from darkness and given us divine light. He delivers us also from God's anger and brings us his peace. (Latin). This heavenly peace means not only the forgiveness of sins and the cessation of anger; it is essentially the love and grace of God that falls to our share through the Holy Spirit.

IV Life in the Spirit.

Through the Holy Spirit we have been consecrated as the temple of God; now he himself is always present in us. The Christian life is determined by the presence of the divine spirit. The necessity arises of not distressing this spirit, but of preserving him through a life that shapes itself like him. After all, it is he himself who provides the strength for a truly Christian behaviour. All these ideas are summed up in a few significant sentences, with which Tertullian begins his literary activities- at least as far as they are available to us. It is a case of the first advice that Tertullian gives to the martyrs in prison. (Latin).

The Holy Spirit is the constant companion of the faithful. Even in jail he is near them. Let it be emphasised that in this passage, the Holy Spirit is clearly conceived as a person, as the sublime protector and helper of the martyrs, who leads them to Christ the Lord. In this last thought, his distinction from the Son of God is clearly expressed.

We take the passage in question as the starting point of the following considerations on the troubling of the spirit, on the preserving of him, on his works and finally on his significance for our resurrection.

1. The distressing of the spirit.

In his letter to the Ephesians, Paul has stated in detail what things principally distress the Holy Spirit; he speaks the following reminder: "Let all bitterness, and wrath, and anger, and clamour, and evil speaking, be put away from you, with all malice: And be ye kind to one another, tenderhearted, forgiving one another, even as God for Christ's sake hath forgiven you".

It is this text that Tertullian has in mind in his reflections on the grieving of the Holy Spirit.

Prison, he says, is truly the house of the devil; /

dieser wird deshalb alle Anstrengungen machen, um den Samen des Hasses und der Zwietracht ausstreuen zu können und so aus den Herzen den Heiligen Geist zu vertreiben⁷. Die Waffen der Martyrer gegen diese teuflischen Angriffe sind Friede und Eintracht: „pax vestra bellum est illi“⁸.

Nicht allein im Gefängnis ist der Teufel am Werk; auch das Leben in der Freiheit bringt den Christen in die Gefahr, den Geist zu betrüben und zu verlieren. In dieser Sorge hat Tertullian über die Schauspiele geschrieben.

„Deus praecepit spiritum sanctum, utpote pro naturae suae bono tenerum et delicatum, tranquillitate et lenitate et quiete et pace tractare, non furore, non bile, non ira, non dolore inquietare. Huiusmodi cum⁹ spectaculis poterit convenire? Omne enim spectaculum sine concussione spiritus non est. Ubi enim voluptas, ibi et studium, per quod scilicet voluptas sapit; ubi studium, ibi et aemulatio, per quam studium sapit. Porro et ubi aemulatio, ibi et furor et bilis et ira et dolor et cetera ex his, quae cum his non competunt disciplinae. Nam et si qui modeste et probe spectaculis fruitur pro dignitatis vel aetatis vel etiam naturae suae condicione, non tamen immobili animo et sine tacita spiritus passione“¹⁰.

Der Heilige Geist ist ein sorgsam zu hütendes Gut. Er ist zart und empfindsam. Ruhe und Friede, Sanftmut und Gelassenheit sind ihm angemessen; Wut und Raserei, Zorn und Groll beunruhigen und erschüttern ihn¹¹. Der Christ ist darum aufgefordert, sich diesem göttlichen Geist anzugleichen, seine Seele von Eifersucht und Zorn freizuhalten. Das ist der Grund, warum Tertullian von den Schauspielen abrät.

Mit dem Gedanken an die Personhaftigkeit des Heiligen Geistes verbindet sich hier der andere, nämlich, daß er eine Substanz ist, deren Natur durch eine besondere Feinheit bestimmt ist¹².

Eng verwandt mit dem bisher Gesehenen sind die folgenden Ausführungen Tertullians über das Gebet.

⁷ Vgl. Mart. 1,4,5: „In meo sunt, temptabo illos vilibus odiis, defectionibus, aut inter se dissensionibus.“

⁸ Mart. 1,5: CC 3.

⁹ Klussmann, Boulanger, Dekkers: *huiusmodi cum*; ABmg: *huic modicum*; BOGelReiff.-Wiss.: *huic quomodo cum*.

¹⁰ Spect. 15,2—5: CC 240f.; vgl. K. Rahner, Sünde als Gnadenverlust, in: ZkTh 60 (1936), S. 495 f.

¹¹ Vgl. Pat. 7,7: CC 307. — Zu dem Wort *concussio* siehe H. Hoppe, De sermone Tertulliano, Detmold 1897, S. 74; A. d'Alès, Tertullianca, in: RSR 27 (1937), S. 97.

¹² Siehe S. 22 und 57; vgl. Bapt. 4,1: CC 279,9 f., siehe S. 124.

„Nec ab ira solummodo, sed omni omnino confusione animi libera esse debet orationis intentio de tali spiritu emissa, qualis est spiritus ad quem emittitur. Neque enim agnosci poterit spiritu¹³ sancto spiritus inquinatus aut tristis a laeto aut impeditus a libero“¹⁴. Nemo adversarium recipit, nemo nisi comparem suum admittit“¹⁵.

Als Voraussetzung für die Fruchtbarkeit des Gebetes wird die Gleichförmigkeit des menschlichen Geistes mit dem Gottesgeist verlangt. Dem Heiligen Geist widerstreben Zorn und jegliche Verwirrung; er ist der reine, frohe und freie Geist¹⁶.

2. Das Bewahren des Geistes

Wendet man den Auftrag, den Heiligen Geist nicht zu betrüben, ins Positive, so wird er zur Forderung nach einem Leben im Geiste. „Ihr aber seid nicht im Fleisch, sondern im Geiste“¹⁷. Die im Geiste sind, dürfen die Werke des Fleisches nicht vollbringen. Jene sind Gott wohlgefällig, die, obgleich im Fleische, doch nach dem Geiste leben: „placere autem illos deo, qui in carne positi secundum spiritum incederent“¹⁸.

Es sind vor allem zwei Tugenden, die Tertullian für ein Leben im Geiste unerläßlich hält: die Geduld und die Keuschheit¹⁹.

Immer und überall begleitet die Geduld den Heiligen Geist²⁰. Da Christus die Fülle des Geistes besaß, ward ihm damit von seinem Vater auch ein Höchstmaß an Geduld gegeben: „spiritum suum in

¹³ So die Codices und die editio Mesnartii; Gel Evans: *a spiritu*. — Dazu vgl. An. 41,4, siehe S. 133, Anm. 61.

¹⁴ Vgl. Ps. 50,12; Eph. 4,30; Röm. 4,17.

¹⁵ Or. 12: CC 264; vgl. Or. 13,1.

¹⁶ Vgl. Bapt. 3,2: CC 273,17 ff.: Das Wasser als „materia perfecta laeta simplex, de suo pura“ kommt den Eigenschaften des göttlichen Geistes am nächsten.

¹⁷ Röm. 8,9; vgl. Res. 46,2: CC 933,4.

¹⁸ Res. 46,3: CC 933,10 f. — Vgl. Res. 46,9: CC 934,33: „secundum spiritum tamen degentibus salus repromittitur“. — Res. 45,1: CC 931,4: „renovari autem spiritu sensus et induere novum hominem“ (Eph. 4,23,24). Derselbe Gedanke ist in De Cultu Feminarum enthalten: „Nam et si gloriandum est, in spiritu nobis, non in carne placere velle deheraus, quia spiritualium sectatores sumus“ (II,3,2: CC 356,17); vgl. Praescr. 22,11: CC 204: „nec spiritus sancti esse possunt“.

¹⁹ Die Hervorhebung gerade dieser beiden Tugenden ist durch die Art der in seinen Werken behandelten Themen bestimmt.

²⁰ Vgl. Pat. 15,7: CC 316.

the latter will therefore make every attempt to sow the seeds of hatred and discord and drive the Holy Spirit from their hearts. The weapons that the martyrs can use against these devilish attacks are peace and harmony: (Latin).

Not only in prison is the devil at work; life in freedom too brings the Christian into the danger of distressing and so losing the Spirit. With this concern in mind, Tertullian wrote on the subject of theatrical presentations: (Latin)

The Holy Spirit is a possession that must be carefully protected. He is tender and sensitive. Calm and peace, gentleness and composure are suited to him; fury and rage, anger and rancour disturb and shock him. The Christian is therefore called upon to make himself like this divine spirit and to keep his soul free of jealousy and anger. This is the reason why Tertullian warns against the theatre.

To this idea of the Holy Spirit's nature as a person, is allied the other idea, namely that he is a substance, the nature of which is characterised by a particular finess. Closely related to what we have seen up to now, are the following statements of Tertullian on prayer. (Latin).

As an essential condition of the fruitfulness of prayer, the likeness of the human spirit to the divine spirit is required. Anger and all disorder are repugnant to the Holy Spirit; he is the pure, joyous and free spirit.

2. The protection of the Spirit.

If one turns the task of not distressing the Holy Spirit into its positive aspect, it becomes a call to a life in the spirit. "But ye are not in the flesh, but in the Spirit, Those who are in the Spirit may not carry out the works of the flesh. They are pleasing to God who, although of the flesh, yet live according to the Spirit: (Latin).

There are above all two virtues that Tertullian considers essential for a life in the Spirit: patience and purity. Always and everywhere, patience accompanies the Holy Spirit. Since Christ possessed the abundance of the Spirit, he was given by his Father also a maximum of patience: (Latin)/

Now we can understand the solemn tone in which Tertullian speaks at the first prayer after baptism. Now, after the candidates for baptism have received the Holy Spirit and thereby have been accepted into the family of the church, only now for the first time does the prayer have full value.

What has been said here of prayer, is in fact true of all human action; only then is it profitable, only then does it lead nearer to the kingdom of heaven, when it takes place in the spirit.

In addition, the Holy Spirit gives strength for a life of heroism, that is, above all, he leads to martyrdom and he strengthens in suffering. (Latin).

It was spoken by the Lord to the disciples, that in front of their judges, the Spirit would provide the right answers. It is he who provides steadfastness and gives the courage to persevere, even in prison; without him this would not be possible. (Latin).

Even Christ's soul was troubled unto death and his spirit was weak. From this we should learn that men without the spirit can do nothing. (Latin).

The Spirit is at all times ready to go into action and into battle. He is the strong one to whom the weak flesh is subjugated. In the struggle that the Christians and particularly the martyrs have to undergo, all three divine persons play a part. God himself is the superior judge of battle. At the head of battle, like Xystarch and Epistat, stand the Holy Spirit and Christ, who has particularly strengthened the faithful by anointing with the spirit.

4. The Holy Spirit and the resurrection.

The last task of the Holy Spirit is to lead the martyr to the Lord, after he has accompanied him into prison, and strengthened him in suffering./

About the connection that exists between the spirit in us and the resurrection of the flesh, we are informed above all in the treatise *De Resurrectione mortuorum*, and here less the personality of the Spirit than his divine reality and substantiality stand in the foreground of Tertullian's considerations, which for the rest are directed entirely to the Holy Scriptures.

Our resurrection is doubly assured. At his Ascension, Christ took with him his corporeal body as a pledge, to lead all flesh along the same way. But he left behind the Spirit as an earnest. The Spirit is the pledge of resurrection. (Latin).

But if the Spirit of him who awakened Jesus from the dead, is living in us, then, on account of the spirit dwelling in us, God will awaken also our mortal bodies. Tertullian quotes the words of Saint Paul in the treatise on resurrection, and says elsewhere in his own words that we enter eternal life through the spirit. (Latin).

Marcion denied the resurrection of the body, and therefore applied the words of the Apostle to the soul. Tertullian rejects this error. Just as the body, brought to life by the soul, is rightly called the *corpus animale*, so after resurrection it is called a spiritual body (*corpus spiritale*), because through the Spirit it enters eternity. (Latin). The controlling, enlivening reality is the Spirit.

Of course it was already said of baptism that man was clothed with the Spirit. So would one not, in the case of every baptised person, have to speak of a spiritual body? Tertullian asks himself this question: (Latin). The answer he finds in the doctrine of the Apostle on the earnest of the Spirit. (Latin).

In this life, the body possesses plenitudo animae, but possesses the spirit only as *arrabo*. The choice of name is decided by the preponderance of the substance (*maioris substantiae nomine*); for this reason, Paul calls only the resurrected body a spiritual body. Because after resurrection, man attains the fullness of the Spirit. The Spirit, Tertullian wants to say, now permeates the whole man, his body and soul. /

Nun versteht man auch den feierlichen Ton, in dem Tertullian über das erste Gebet nach der Taufe redet. Jetzt, nachdem die Täuflinge den Heiligen Geist empfangen haben und damit in die Familie der Kirche aufgenommen wurden, jetzt hat ihr Gebet erst den vollen Wert⁵².

Was hier vom Gebet gesagt ist, gilt eigentlich von allem menschlichen Tun; es bringt nur dann Nutzen, es führt nur dann dem Himmelreich näher, wenn es im Geist geschieht⁵³.

Der Heilige Geist gibt ferner Kraft zu einem Leben des Heroismus, das heißt vor allem: er führt zum Martyrium, und er stärkt im Leiden.

„Et utique qui spiritu dei agebantur, ab ipso in martyria dirigebantur etiam patiendo quae et praedicassent“⁵⁴.

Vom Herrn ist den Jüngern versprochen worden, daß der Geist ihnen vor den Richtern schon die richtige Antwort eingehen werde⁵⁵. Er ist es, der die Standhaftigkeit verleiht und den Mut gibt, selbst im Gefängnis auszuharren; ohne ihn wäre dies nicht möglich⁵⁶.

⁵² Bapt. 20, 5: CC 295. — Die Täuflinge erbitten in ihrem ersten Gebet die Fülle der charismatischen Gaben. Es ist in diesem Zusammenhang interessant, darauf hinzuweisen, daß Tertullian von Marcion her das Vaterunser mit der Geistbitte kennt: „Cui dicam ‚pater‘? Ei, qui me omnino non fecit, a quo originem non traho, an ei, qui me faciundo et instruendo generavit? A quo spiritum sanctum postulem? A quo nec mundialis spiritus praestatur an a quo fiunt etiam angeli spiritus, cuius et in primordio spiritus super aquas ferebatur?“ (Marc. IV, 26, 3.4: CC 615, 17 ff.). — Aus der Schrift Tertullians über das Gebet geht jedoch hervor, daß die Christen Nordafrikas das Vaterunser in dieser Form nicht kannten, daß es sich also auch beim Gebet nach der Taufe nicht um das Herrengebet mit der Geistbitte handeln kann. Vgl. J. F. Dölger, Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder, in: AC II (1930), S. 142—152.

⁵³ Vgl. Res. 50, 4: CC 992 f.: „Adhuc dicam: caro et sanguis regnum dei hereditati possidere non possunt (1. Kor. 15, 50), merito sola et per semetipsa, ut ostenderet adhuc spiritum in illis necessarium. Spiritus enim est qui vivificat (Joh. 6, 63) in regnum dei, caro nihil prodest. Prodesse tamen illi aliud potest, id est spiritus, et per spiritum opera quoque spiritus.“

⁵⁴ Scorp. 3, 4: CC 1083.

⁵⁵ Scorp. 11, 3: CC 1090, 18 f.: „spiritum sanctum responsurum repromittit“ (vgl. Matth. 10, 19).

⁵⁶ Vgl. Mart. 1, 3: CC 3: „si enim non vobiscum nunc introisset, nec vos illic hodie fuissetis“. — Der Glaube an einen besonderen Geistesbesitz der Martyrer ist im Urchristentum weit verbreitet; vgl. E. Preuschen, Tertullians Schriften De Paenitentia und De Pudicitia mit Rücksicht auf die Bußdisziplin untersucht, Gießen 1890, S. 43—45. — B. Poschmann, Paenitentia secunda, Bonn 1940, S. 280 f. — K. Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians, Paderborn 1907, S. 67 f. — M. Viller, Les martyrs et l'Esprit, in: RSR 14 (1924), S. 544—551.

„Nec nos pati pro Deo possumus nisi Spiritus Dei sit in nobis qui et loquitur de nobis quae sunt confessionis, non ipse tamen patiens, sed pati posse praestans“⁵⁷.

Auch Christi Seele war betrübt bis zum Tod⁵⁸ und sein Fleisch schwach⁵⁹. Daraus sollen wir lernen, daß der Mensch ohne den Geist nichts vermag:

„Ut, demonstratis condicionibus earum, scires illas nihil valere per semetipsas sine Spiritu. Et ideo praepoint: Spiritus promptus⁶⁰, ut utramque condicionem substantiae utriusque respiciens, intellegas in te esse etiam fortitudinem spiritus, quomodo et infirmitatem carnis, ac iam hic scias quid unde facias et quid cui subicias, infirmum scilicet forti, ne, ut nunc facis, de carnis quidem infirmitate causeris, de spiritus autem firmitate dissimules“⁶¹.

Der Geist ist jederzeit zum Einsatz, zum Kampf bereit⁶². Er ist der Starke, dem das schwache Fleisch zu unterwerfen ist.

In den Kampf, den die Christen und besonders die Martyrer zu bestehen haben, greifen schließlich alle drei göttlichen Personen ein⁶³. Gott selbst ist der oberste Kampfrichter; dem Kampfe stehen vor als Xystarch und Epistat der Heilige Geist und Christus, der die Gläubigen durch die Geistessalbung besonders gestärkt hat.

4. Der Heilige Geist und die Auferstehung

Die letzte Aufgabe des Heiligen Geistes ist es, den Martyrer zum Herrn zu führen, nachdem er ihn in den Kerker begleitet und im

⁵⁷ Prax. 29, 7: CC 1203, 46 f.

⁵⁸ Matth. 26, 38.

⁵⁹ Matth. 26, 41.

⁶⁰ Matth. 26, 41.

⁶¹ Fuga 3, 1.2: CC 1145.

⁶² Das Schriftwort Matth. 26, 41 hat Tertullian nicht immer auf den Heiligen Geist bezogen, sondern in der Gegenüberstellung der beiden menschlichen Substanzen Fleisch und Geist (dazu siehe vor allem Paen. 3, 1—6: CC 324) auf den menschlichen Geist, der als „caelestis materia“ von edlerer Art und darum auch standhafter ist als das Fleisch (Ux. I, 4, 1.2: CC 377; vgl. Mart. 4, 1: CC 6; Pat. 13, 7: CC 314).

⁶³ Mart. 3, 3.4: CC 5: „Bonum agonem subituri estis in quo agonethetes Deus vivus est, xystarchies Spiritus Sanctus, corona aeternitatis, brabium angelicae substantiae, politia in caelis, gloria in saecula saeculorum. Itaque epistates vester Christus Iesus, qui vos Spiritu unxit, et ad hoc scamma produxit, voluit vos ante diem agonis ad duriorum tractationem a liberiore condicione seponere, ut vires corroborarentur in vobis.“

She watches over the sanctuary, so that nothing impure should enter, and cause the Holy Spirit living there to have to leave the violated place. Everything that offends modesty or endangers it, necessarily troubles the Spirit. On the other hand, a life of abstention means constant progress in sanctity. (Latin).

Just as physical celibacy, which is meant here, leads to the acquisition of the Spirit, so too does abstemiousness in food and drink. Fasting is beneficial in a double sense: it drives off the devil and calls in the Holy Spirit.

3. The working of the Spirit.

We have seen up to now what demands result from the presence of the Holy Spirit for the life of the Christian. In the following passage we shall ask what task the Spirit himself has come to fulfil in man.

If by means of a zealous practice of virtue, there is an increase in the spirit, then that can be possible only because the spirit is already in man. (Latin).

The spirit forms the basis for a growth in faith and an advance in the discipline of living. Let that be explained more fully./

Leiden gestärkt hat⁶⁴. Über den bestehenden Zusammenhang zwischen dem Geist in uns und der Auferstehung des Fleisches lehrt uns vor allem die Schrift *De Resurrectione mortuorum*, wobei weniger die Persönlichkeit des Geistes als vielmehr seine göttliche Wirklichkeit und Substanzhaftigkeit im Vordergrund der Erwägungen Tertullians stehen, die sich im übrigen ganz an der Heiligen Schrift orientieren.

Unsere Auferstehung ist zweifach gesichert. Christus hat bei seiner Himmelfahrt den fleischlichen Leib als Pfand mit sich genommen, um alles Fleisch den gleichen Weg zu führen. Uns hat er dagegen den Geist als Angehd hinterlassen. Der Geist ist das Unterpand der Auferstehung.

„Hic, sequester dei atque hominum⁶⁵ appellatus ex utriusque partis deposito commisso sibi, carnis quoque depositum servat in semetipso, arrabonem summae totius. Quemadmodum enim nobis *arrabonem spiritus reliquit*⁶⁶, ita et a nobis arrabonem carnis accepit et vexit in caelum pignus totius summae illuc quandoque redigendae“⁶⁷.

Wenn aber der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckte, in uns wohnt, so wird Gott wegen des in uns wohnenden Geistes auch unsere sterblichen Leiber auferwecken⁶⁸. Tertullian führt diese Worte des heiligen Paulus in der Auferstehungsschrift an⁶⁹ und sagt anderswo mit eigenen Worten, daß wir durch den Geist in das ewige Leben eingehen.

„Proinde et si seritur anima⁷⁰ resurgit spiritale⁷¹. Et si⁷² habet aliquod proprium corpus anima vel spiritus, ut possit videri corpus animale animam significare et corpus spiritale spiritum, non ideo animam dicit in resurrectione spiri-

⁶⁴ Mart. 1, 3: CC 3; vgl. Res. 45, 11: CC 982: „Et nolite contristare spiritum dei sanctum, in quo signati estis in redemptionis diem“ (Eph. 4, 30).

⁶⁵ 1. Tim. 2, 5.

⁶⁶ 2. Kor. 5, 5.

⁶⁷ Res. 51, 2: CC 994. — Vgl. Marc. V, 12, 4: CC 700: „Ideo quia ostendit hoc melius esse, ne constistemur mortis, si forte, praeventu, et arrabonem nos spiritus dicit a deo habere (2. Kor. 5, 5), quasi pigneratos in eandem spem superindumenti, et abesse a domino, quamdiu in carne sumus, ac propterea debere boni ducere abesse potius a corpore et esse cum domino, ut et mortem libenter excipiamus.“

⁶⁸ Vgl. Röm. 8, 11.

⁶⁹ Res. 46, 6: CC 983.

⁷⁰ Kroymann: (*corpus*) anima(le).

⁷¹ 1. Kor. 15, 44.

⁷² So die Codices und Herausgeber; Kroymann: *spirituale, etsi*.

tum futuram, sed corpus, quod cum anima nascendo et per animam vivendo animale dici capit, *futurum spiritale, dum per spiritum surgit in aeternitatem*“⁷³.

Marcion leugnete die Auferstehung des Leibes und bezog darum die Worte des Apostels auf die Seele. Tertullian weist seinen Irrtum zurück. Wie der Leib, von der Seele belebt, mit Recht „*corpus animale*“ genannt wird, so heißt er nach der Auferstehung ein geistiger Leib (*corpus spiritale*), weil er durch den Geist in die Ewigkeit eingeht. „Sicut ergo ante animale corpus caro, recipiens animam, ita et postea spiritale, induens spiritum“⁷⁴. Die beherrschende, belebende Wirklichkeit ist nun der Geist.

Allerdings war auch schon von der Taufe gesagt worden, daß der Mensch mit dem Geist bekleidet werde⁷⁵. Müßte man also nicht schon bei allen Getauften von einem Geistesleib sprechen? Tertullian stellt sich selbst diese Frage: „Nunc et nunc habet caro spiritum ex fide“⁷⁶, ut quaerendum sit, quomodo corpus animale dicatur seminari? Die Lösung derselben findet er in der Lehre des Apostels von dem Angehd des Geistes⁷⁷.

„Plane accepit et hic spiritum caro, sed arrabonem, animae autem non arrabonem sed plenitudinem. Itaque etiam propterea maioris substantiae nomine, animale corpus nuncupata est, in quo⁷⁸ seminatur, futura proinde per plenitudinem spiritus insuper spiritale, in quo⁷⁹ resuscitatur. Quid mirum, si magis inde vocata est, unde conferta est, quam unde repleta est?“⁸⁰

In diesem Leben besitzt der Leib zwar die „*plenitudo animae*“, aber den Geist nur als „*arrabo*“. Für die Benennung ist das Übergewicht der Substanz maßgebend (maioris substantiae nomine); deshalb bezeichnet Paulus erst den Auferstehungsleib als einen geistigen Leib. Denn nach der Auferstehung kommt dem Menschen die Fülle des Geistes zu. Der Geist durchformt nun — das will Tertullian damit wohl sagen — den ganzen Menschen, seinen Leib und seine Seele⁸¹.

⁷³ Marc. V, 10, 5: CC 693, 25 ff.

⁷⁴ Res. 53, 10: CC 999, 36 f.

⁷⁵ Siehe S. 130 f.

⁷⁶ Vgl. Gal. 5, 5.

⁷⁷ Vgl. 2. Kor. 5, 5; siehe S. 146.

⁷⁸ Urs (Kroymann): *quo*; TMPX: *qua*.

⁷⁹ Urs (Kroymann): *quo*; TMP: *qua*; X: *que*.

⁸⁰ Res. 53, 18, 19: CC 1000, 72 ff.

⁸¹ Vgl. Marc. I, 28, 3: CC 472, 7 ff., zitiert S. 134, Anm. 64.

That spirit of God, that in baptism illumines the hearts of the faithful, keeps faith alive, strengthens and protects it. Thus having reached the conclusion of his work De Idolatria, Tertullian writes that between the reefs and the shallows and in the midst of the waves of disbelief, superstition and heresy, the ship of true belief moves; the sail of this ship of faith is the spirit of God: (Latin) In this way, the life-giving, directing function of the Holy Spirit is described.

The Holy Spirit is the driving force of the faithful. This truth is expressed in a particularly important place, namely in the formula of faith. There it says of Christ: (Latin).

Basically the same thing is expressed by this formula as was expressed in the picture of sailing, that occurred in the work of his Montanistic period. The spirit sets in motion and also determines the direction.

From faith, we turn our attention now to prayer. In the Apologeticum, three sources of human prayer are named: the pure flesh, the innocent soul and the Holy Spirit. It is the three parts of the Christian man, his nature formed of body and soul, and also the divine spirit, from which prayer proceeds. At first we find them simply enumerated one beside the other.

A similar mention of three elements of prayer is found in the treatise De Oratione. After Christ has been described as (Latin), it says: (Latin).

One thing is quite clear here: the efficacy of prayer depends on the Spirit: (Latin). Just as Christ, as the Spirit of God, possesses omnipotence and therefore appears as the great worker of miracles, so too the divine Spirit makes human prayer into an all-powerful weapon.

The Lord demands a spiritual sacrifice, a prayer in the Spirit and in truth. Those who have received anointment, and with it the Spirit, are the true worshippers of God who himself is spirit. (Latin). How could God refuse such a prayer in the Spirit and in truth, when he himself demands it in this form? asks Tertullian and goes on to provide an impressive series of proofs or the actual success of such prayer. /

Zusammenfassung

Tertullian kennt in einem wahren Sinn eine Vergöttlichung des Menschen. Durch das Eingießen des Gottesgeistes wird er Gott ähnlich; er hat an der göttlichen Natur teil⁸². In ihm ist derselbe Geist Gottes — dieselbe göttliche Geist-Substanz —, die auch im Sohne Gottes ist⁸³. Erst die Gegenwart des Geistes befähigt ihn zu einem eigentlich christlichen Handeln; mindestens für einige Bereiche christlichen Lebens ist dieser Grundsatz ausgesprochen⁸⁴. Der Geistbesitz ist auf Erden noch nicht vollkommen; wir haben vorerst nur das Angeld des Geistes erhalten⁸⁵, die Fülle wird uns nach der Auferstehung zuteil.

Diese dem Bereich des Wesensmäßigen und Substantiellen zugehörigen Aussagen stehen nicht allein⁸⁶. Der Geist Gottes, der uns gespendet wird, der uns heiligt⁸⁷, ist eine Person. Im Taufbuch steht er gleichberechtigt neben Vater und Sohn als Zeuge und Bürge unseres Heils⁸⁸; wie Johannes der Täufer dem Herrn die Wege bereitete, so der Taufengel dem Heiligen Geist⁸⁹. Er empfängt die Seele als seine Braut⁹⁰. Es entwickelt sich ein persönliches Verhältnis zwischen dem Heiligen Geist und dem Menschen⁹¹, dessen steter Begleiter und Beistand er ist⁹².

Alle diese Aussagen, die zum großen Teil den frühen Schriften Tertullians entnommen sind, zeigen zur Genüge, daß der Verfasser den Heiligen Geist ebenso als Person begriff wie den Vater und den Sohn. Nehmen wir noch die Darlegungen über den Lehrer der Wahrheit in *De praescriptione*⁹³ sowie über die Inspiration der Heiligen

⁸² Bapt. 5, 7; vgl. Marc. IV, 17, 5. 6.

⁸³ Prax. 27, 7; CC 1203.

⁸⁴ Res. 40, 7; 50, 7; Or. 1, 2; Mart. 1, 3.

⁸⁵ Res. 51, 2.

⁸⁶ Siehe auch S. 110 f., 122 f. — Es ist nicht immer eindeutig festzustellen, ob Tertullian mit dem Substanzbegriff „spiritus“ den Gedanken an die dritte Person in Gott verbindet (so z. B. Spect. 15, 2—5, siehe S. 138) oder nicht (siehe S. 145 ff.).

⁸⁷ Prax. 12, 3.

⁸⁸ Bapt. 6, 2; CC 282. Siehe S. 7 f.

⁸⁹ Bapt. 6, 1; CC 282.

⁹⁰ An. 41, 4. Siehe S. 133 ff.

⁹¹ Vgl. Or. 25. Siehe S. 8.

⁹² Vgl. vor allem Mart. 1, 3; 3, 3. 4; siehe S. 136 ff.

⁹³ Siehe vor allem S. 113.

Schrift hinzu⁹⁴, so kann man die verschiedentlich aufgeworfene Frage, ob Tertullian von Anfang seiner schriftstellerischen Tätigkeit an auch den Heiligen Geist als Person verstand⁹⁵, endgültig bejahen.

Eine mehr substantielle Auffassung des Geistes findet sich also bei Tertullian von Anfang an neben einer persönlichen; eine Entwicklung von der einen zur anderen ist nicht festzustellen⁹⁶. Das mag der folgende Teil der Arbeit noch eingehender begründen.

Schließlich sei darauf hingewiesen, daß die Bedeutung des Heiligen Geistes für den Menschen nach der Darstellung Tertullians tatsächlich umfassend ist. Er ist der Lehrer und der Baumeister der Kirche⁹⁷. Ohne ihn ist die Geburt des Christen in der Taufe nicht denkbar⁹⁸. Das Leben des Getauften ist von seinem Beistand abhängig⁹⁹. Er führt ihn schließlich auch in das ewige Leben ein¹⁰⁰.

⁹⁴ Siehe vor allem S. 122 f.

⁹⁵ Vgl. S. 55; 99 f.

⁹⁶ Anders urteilt F. Loofs, *Theophilus v. A.*, S. 142: „In dieser frühen Zeit ist es ein binäritischer Monotheismus, der bei Tertullian als starke Unterströmung wahrzunehmen ist. In der späteren Zeit, in der Tertullian durch den Montanismus den Parakleten in höherem Maße als Person zu denken gelernt hatte, geht diese binäritisch-monotheistische Unterströmung in eine metaphysisch-ökonomisch-trinitarische über.“

⁹⁷ Siehe S. 111 ff.

⁹⁸ Siehe S. 123 ff.

⁹⁹ Siehe S. 141 ff.

¹⁰⁰ Siehe S. 145 ff.

Summary.

In a true sense, Tertullian recognises a deification of man. By the pouring in of God's spirit, he becomes like God: he has a share in the divine nature. In him is the same spirit of God - the same divine spirit-substance - as there is in the Son of God. Only the presence of the spirit makes him capable of a truly Christian action; at least for some spheres of Christian life, this basic principle is stated. The possession of the spirit is not complete on earth; for the time being we receive only as earnest of the spirit, the fullness becomes ours after the resurrection.

These statements, belonging to the sphere of the essential and the substantial, do not stand alone. The spirit of God, that is given to us, that sanctifies us, is a person. In the book on baptism, he stands as an equal beside Father, and Son, as witness and surety of our salvation; as John the Baptist prepared the way for the Lord, so does the angel of baptism for the Holy Spirit. He receives the soul as his bride, there develops a personal relationship between the Holy Spirit and the man, whose constant companion and help he is.

All these statements, that for the most part are taken from the early writings of Tertullian, show sufficiently that the author saw the Holy Spirit just as much as a person, as the Father and the Son. If we take in addition the statements on the teacher of truth in De praescriptione, and also the inspiration of the Holy Scriptures, then one can at least answer in the affirmative the question repeatedly asked of whether, right from the start of his literary activity, Tertullian thought of the Holy Spirit too as a person.

Right from the start then we can find in Tertullian a view of the Spirit more as substance, alongside a personal view; it is not possible to determine a development from the one to the other. The following part of his work may confirm that in more detail.

Finally may we point out that, according to Tertullian's account, the importance of the Holy Spirit for man is in fact comprehensive. He is teacher and architect of the church. Without him, the birth of the Christian in baptism is inconceivable. The life of the baptised Christian depends on his assistance. Finally he also leads him into everlasting life./

Der Montanismus in Tertullians Lehre über den Heiligen Geist

I. Der Paraklet

Für den Montanisten¹ Tertullian hat der Paraklet eine ganz entscheidende Bedeutung gewonnen². Immer wieder beruft er sich auf ihn, stellt seine Lehren dar und verteidigt ihn. Wer aber ist unter diesem Parakleten zu verstehen?

In den bei Johannes überlieferten Abschiedsreden wird der Heilige Geist von Christus als der Paraklet versprochen, „der in Ewigkeit bei euch bleiben wird, der Geist der Wahrheit“³. Tertullian kommt in *Adversus Praxean* zweimal auf diese Schriftworte zu sprechen. An beiden Stellen dienen sie ihm zum Beweis dafür, daß der Heilige Geist, der andere Tröster, vom Vater und Sohn als dritte Person der Gottheit zu unterscheiden ist.

„Sic alium a se Paracletum, quomodo et nos a Patre alium Filium ut tertium gradum ostenderet in Paracleto“⁴.

Demnach ist der Paraklet völlig mit dem Heiligen Geist gleichgesetzt. In der Glaubensformel derselben Schrift kann darum Tertullian sagen: „Qui exinde miserit . . . Spiritum sanctum, Paracle-

¹ Vgl. zur Geschichte des Montanismus: N. Bonwetsch, *Die Geschichte des Montanismus*, Erlangen 1881. — P. de Labriolle, *La Crise Montaniste*, Paris 1913. — A. Fagiotto, *La Diaspora Catafrigia: Tertulliano e la „Nuova Profezia“*, Rom 1924. — A. Ehrhard, *Die Kirche der Martyrer*, München 1932, S. 227—267.

² S. A. Fries, *Die Oden Salomos*, in *Zeitschr. f. neutestamentl. Wissenschaft* 12 (1911), S. 117, hält es für ungewiß, „ob das Wort Paraklet im ursprünglichen Montanismus eine so große Rolle gespielt hat. Es hat beinahe den Anschein, als sei es Tertullian, der durch seinen Sprachgebrauch die Vorstellung veranlaßt hat, daß Montanus mit Vorliebe das Wort Paraklet benutzte.“ — Gegen ihn wendet sich P. de Labriolle, *La Crise Montaniste*, S. 133 f., vor allem unter dem Hinweis auf das Zeugnis des Eusebius (H. E. 5, 14).

³ Joh. 14, 16; vgl. Joh. 16, 7. — Tertullian zitiert Joh. 14, 16 wie folgt: „Rogabo Patrem et alium advocatum mittet vobis, Spiritum veritatis“. — Vgl. W. P. Le Saint, *Treatises on Marriage an Remarriage*, S. 153, Anm. 33.

⁴ *Prax.* 9, 3: CC 1169, 21 ff.; *Prax.* 25, 1: CC 1195: „Paracletum quoque a Patre se postulaturum cum ascendisset ad Patrem et missurum repromittit, et quidem alium. . . Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes.“ — Siehe S. 14.

tum, sanctificarorem fidei eorum qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum sanctum“⁵.

Das für Tertullians montanistische Lehre eigentlich entscheidende Herrenwort ist jedoch ein anderes; es findet sich ebenfalls in den Abschiedsreden, ohne daß dabei der Paraklet ausdrücklich genannt wäre. „Ich habe euch noch vieles zu sagen, aber ihr könnt es jetzt noch nicht ertragen. Doch wenn jener Geist der Wahrheit kommen wird, wird er euch die ganze Wahrheit lehren“⁶.

In der Verjährungsschrift folgerte Tertullian aus diesem Text, daß sich die Apostel im Vollbesitz der Wahrheit befanden⁷ und daß der Heilige Geist der Hüter des rechtmäßigen Glaubens in der Kirche ist⁸. In seiner montanistischen Zeit lehrt er unverändert weiter, daß die Apostel den Geist besaßen und zwar in besonderer Fülle⁹. Ja, was wir besonders betonen möchten, derselbe Schrifttext wird auch weiterhin mit Bezug auf die Apostel, näherhin auf den heiligen Paulus angewendet.

„Si quid ignoratis; deus vobis revelabit¹⁰, solutus et ipse consilium ministrare, cum praeceptum domini non habebat, et quaedam edicere a semetipso, sed et ipse¹¹ spiritum dei habens¹² deductorem omnis veritatis“¹³.

Es ist derselbe Geist, der in den Aposteln war und der später erneut in der Welt sein Wirken begann, nicht, um neue Wahrheiten einzuführen¹⁴ — das „nihil ignorasse“ der Apostel¹⁵ behält weiter seine Geltung —, sondern um eine strengere, vollkommene Lebenszucht zu lehren.

⁵ *Prax.* 2, 1: CC 1160, 13 ff.; es sei daran erinnert, daß sich die Formel „spiritus sanctus paracletus“ bereits in *De Praescriptione* (3, 13: CC 194) findet. Siehe S. 10, Anm. 26.

⁶ Joh. 16, 12. 13.

⁷ *Praescr.* 8, 14. 15; siehe S. 111 ff.

⁸ *Praescr.* 28, 1: CC 209; siehe S. 113 ff.

⁹ *Exh.* 4, 5. 6: CC 1021 f.; siehe S. 112 f.; vgl. *Mon.* 3, 6—8: CC 1232; *Iei.* 15, 1: CC 1273; *Pud.* 16, 18: CC 1314; 19, 4: CC 1320; siehe auch *Iei.* 8, 3. 4: CC 1265; *Pud.* 12, 1: CC 1302.

¹⁰ Vgl. *Phil.* 3, 15; 1. *Kor.* 7, 25.

¹¹ *NFRB:* *sed et ipse*; von A ausgelassen; Kroymann: *scilicet et ipse*.

¹² Vgl. 1. *Kor.* 7, 40; siehe *Mon.* 3, 6: CC 1232.

¹³ *Cor.* 4, 6: CC 1044 f. — Vgl. *Joh.* 16, 13.

¹⁴ *Mon.* 3, 9: CC 1232, 71 f.: „nihil novi Paracletus inducit“.

¹⁵ *Praescr.* 22, 9; siehe S. 112.

PART FOUR

Montanism in Tertullian's teaching on the Holy Spirit.

1. The Paraclete.

For Tertullian, the Montanist, the Paraclete had taken on a quite critical significance. Time and again he refers to him, presents his teaching and defends him. But who are we to understand by this Paraclete?

In Christ's speech of farewell handed down by John, the Holy Spirit is promised by Christ as the Paraclete "who will abide with you for ever, the Spirit of truth". Twice in *Adversus Praxean*, Tertullian comes to speak of these words of scripture, In both cases they serve him as proof that the Holy Spirit, the other Comforter, is to be distinguished from Father and Son, as the third person of the Godhead (Latin). Thus the Paraclete is entirely equated with the Holy Spirit. In the formula of faith in the same treatise, Tertullian can therefore say (Latin).

The words of the Lord that are truly decisive for Tertullian's Montanistic teaching are however different ones; they also occur in the address of farewell, but without expressly mentioning the Paraclete. "I have yet many things to say unto you, but ye cannot bear them now. Howbeit when he, the Spirit of truth, is come, he will guide you unto all truth".

In the treatise on prescription, Tertullian concluded from this text, that the Apostles were in full possession of the truth, and that the Holy Spirit is the defender of lawful belief within the church. In his Montanistic period he goes on teaching without any alteration, that the Apostles possessed the Spirit, indeed in particular abundance. The point that we would like particularly to stress is that the same scriptural passage goes on being used in reference to the Apostles, and more particularly to St. Paul. (Latin).

It is the same Spirit who was in the Apostles and who later once again began his working in the world, not in order to introduce new truths - the nihil ignorasse of the Apostles continues to maintain its validity - but in order to teach a stricter, more perfect discipline for life. /

„Igitur si omnia ista¹⁶ obliterant licentiam nubendi, et condicione licentiae inspecta et praelatione continentiae imposita, cur non potuerit post apostolos idem spiritus superveniens ad deducendam disciplinam in omnem veritatem¹⁷ per gradus temporum (secundum quod Ecclesiastes: Tempus omni rei¹⁸ inquit)¹⁹ supremam iam carni fibulam imponere, iam non oblique a nuptiis avocans, sed exerte, cum magis nunc tempus in collecto factum sit, annis circiter CLX exinde productis?“²⁰

Das Wort des Herrn aus dem Johannesevangelium ist hier von Tertullian in bezeichnender Weise erweitert worden: „ad deducendam disciplinam in omnem veritatem“. Warum sollte es nicht möglich sein, daß derselbe Geist — nachdem er an Pfingsten auf die Apostel herabgekommen war, um sie in aller Wahrheit zu unterweisen — wieder herniedersteigt, um nun die „disciplina“ ihrer Vollendung zuzuführen²¹? Er kann also den genannten Schrifttext durchaus von beiden Aussendungen des Geistes verstehen: von derjenigen an Pfingsten und derjenigen als Paraklet, wobei die letztere mehr und mehr seine Gedanken beherrscht. Keinesfalls ist es so, als ob der Geist vorher nicht tätig gewesen wäre²².

¹⁶ Im Vorhergehenden war über 1. Kor. 7, 1 ff. gesprochen worden.

¹⁷ Vgl. Joh. 16, 13.

¹⁸ Ekkl. 3, 17.

¹⁹ Vgl. Virg. Vel. 1, 5: CC 1210, 39.

²⁰ Mon. 3, 8: CC 1232, 60 ff.

²¹ Zur Bedeutung des Wortes „disciplina“ siehe V. Morel, Le développement de la „disciplina“ sous l'action du Saint-Esprit chez Tertullien, in: RHE 35 (1939), S. 243—265; ders., Disciplina. Le mot et l'idée représentés par lui dans les oeuvres de Tertullien, in: RHE 40 (1945), S. 1—46. — „Disciplina“ hat bei Tertullian einen besonders umfassenden Sinn: „Tout ce qui n'est pas du domaine de la règle de la foi: les lois morales, les rites, les questions disciplinaires, les questions doctrinales aussi qui ne sont pas comprises dans la règle de la foi, ressortissent donc à la disciplina“ (RHE 35 [1939], S. 261). — Zu diesen nicht unter die Glaubensregel fallenden Lehrfragen sind nach V. Morel die folgenden zu rechnen: die Taufe, die Buße, die Sakramentenlehre im allgemeinen, die Ekklesiologie in einem bestimmten Sinn, die Lehre über die Natur der Seele. Der Verfasser schreibt weiter: „A voir les divers sens doctrinaux que notre enquête a découverte sous le terme disciplina, on ne saurait se défendre de l'impression que le domaine de la disciplina se rapproche de très près du complexe de réalités que nous appelons l'Église“ (S. 363; vgl. ders., Disciplina, in: RHE 40 [1945], S. 43). — Vgl. W. Dürig, Disciplina. Eine Studie zum Bedeutungsumfang des Wortes in der Sprache der Liturgie und der Väter, in: Sacris Erudiri 4 (1952), S. 245—279.

²² Vgl. H. Karpp, Schrift und Geist bei Tertullian, Gütersloh 1955, S. 43 f.: „Die Verheißung aus dem Johannesevangelium ist zweimal erfüllt worden, aber so, daß das zweite Kommen des Geistes sein erstes Kommen voraussetzt und bestätigt.“ — P. de Labriolle, La Crise Montaniste, S. 334 f. — Auch die Ver-

Ein Vergleich mit Christus liegt nahe; er war von jeher der Mittler, war schon im Alten Bund den Propheten erschienen und hatte mit ihnen gesprochen; jedoch erst die Menschwerdung ist der Beginn seines Zeitalters. Ähnlich wirkte auch der Heilige Geist als der Lehrer in der Kirche, besonders durch die Heilige Schrift; mit seinem Kommen als Paraklet tritt er aber erst seine eigentliche Aufgabe an: die Menschen zu heiligen²³ durch einen strengen Lebenswandel. So ist das Ziel der Sendung des Geistes umrissen. Im Bereich der „disciplina“ fällt es ihm zu, sowohl Neues als auch Schweres zu verkünden: jene Forderungen christlichen Lebens, die der Herr selbst als allzu schwere Last den Seinen noch nicht aufbürden konnte²⁴. Die Gläubigen der Kirche hielten Tertullian entgegen, daß man auf solche Weise jedwedes Neue und Schwere dem Parakleten zuschreiben könne, auch wenn es vielleicht doch vom bösen Geist sei. Tertullian betont in seiner Antwort, daß sich der teuflische Einfluß zuerst in der Verfälschung der Lehre zeige, ehe er die Sitten verderbe: „Ante quis de Deo haereticus sit, necesse est, et tunc de insti-

ließung des Geistes durch den Propheten Joel kann von beiden Ereignissen verstanden werden, von Pfingsten (Marc. V, 2, 7: CC 667, 2 ff.: „quando nec promissio spiritus sancti aliunde probetur exhibita quam de instrumento actorum“, verglichen mit Marc. V, 17, 4: CC 713, 21 ff.: „... signati estis spiritu promissionis eius sancto (Eph. 1, 13). Cuius promissionis? Factae per Iohelam: in novissimis diebus effundam de meo spiritu in omnem carnem (Joel 3, 1), id est in nationes“) und vom Wirken als Parakleten (Res. 63, 7: CC 1012: „Ateniam deus omnipotens adversus haec incredulitatis et perversitatis ingenia providentissima gratia sua effundens in novissimis diebus de suo spiritu in omnem carnem, in servos suos et ancillas (Joel 3, 1), et fidem laborantem resurrectionis carnalis animavit et pristina instrumenta manifestis verborum et sensuum luminibus ab omni ambiguitatis obscuritate purgavit“). — Vgl. Marc. V, 4, 2, 4; 9, 6; 11, 4; An. 47, 2; Res. 10, 2. — Ähnliches wird von dem Schlußsatz der „regula fidei“ in Adversus Praxean (2, 1: CC 1160, 13 ff.; vgl. 30, 5: CC 1204, 24 ff.) zu sagen sein, den wir nicht nur auf das Kommen des Parakleten beziehen möchten. Vgl. E. Evans, Against Praxeas, S. 191: „Adv. Prax. has at the end of the regula fidei a reference to the mission of the Holy Spirit the Paraclete which by its position and phrasing seems to disregard the Pentecost in favour of something more recent.“

²³ Prax. 13, 3: CC 1173; 2, 1: CC 1160, 15; Pud. 11, 3: CC 1302, 17.

²⁴ Mon. 2, 1, 2: CC 1230, 5 ff.: „an capiat Paracletum aliquid tale docuisse quod aut novum deputari possit adversus catholicam traditionem aut onerosum adversus levem sarcinam Domini. De utroque autem ipse Dominus pronuntiavit. Dicens enim: Adhuc multa habeo quae loquar ad vos, sed nondum potestis portare ea, cum venerit Spiritus sanctus, ille vos duceat in omnem veritatem (Joh. 16, 12 f.), satis utique praetendit et docturam illum quae et nova existimari possint, ut nunquam retro edita, et aliquando onerosa, ut ideo non edita.“

(Latin).

The word of the Lord out of the Gospel of John has here been extended by Tertullian in a significant way: (Latin). Why should it not be possible that the same Spirit - having descended upon the Apostles at Whitsuntide to instruct them in all truth - should come down again, in order this time to bring disciplina to its perfection? He can then perfectly well understand the scriptural passage as applying to both sendings of the Spirit; as that at Whitsuntide, and that of the Paraclete, and this latter one increasingly dominates his thoughts. In neither case is it as if the Spirit had not been active beforehand.

A comparison with Christ is obvious; he was at all times the mediator, already in the Old Covenant he had appeared to the Prophets and spoken with them; but it was only when he became man that his age began. Similarly the Holy Spirit worked as the teacher in the church, particularly through the Holy Scriptures; but it was only with his coming as the Paraclete that he takes on his real task: to sanctify man by means of a strict conduct of life. Thus the aim of the Spirit's coming is outlined. In the sphere of disciplina it falls to him to make known what is both new and difficult: those demands of the Christian life that the Lord himself considered to be too heavy a load with which yet to burden his followers. The faithful of the church objected to Tertullian that in this way anything at all new and difficult could be ascribed to the Paraclete, even if it possibly came from the evil spirit. In his answer, Tertullian stresses that the influence of the devil manifests itself first of all in the falsification of teaching, before it corrupts morals. (Latin)/

tuto²⁵. Der Paraklet bezeugt alle Wahrheiten christlichen Glaubens; er offenbart aber auch all jenes, was der Herr ihm zu lehren übertragen hat: „multa quae sunt disciplinarum revelabit“²⁶.

In der Schleierschrift legt Tertullian am klarsten seine Gedankengänge dar. An den Anfang stellt er den Satz: „Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis“²⁷, um dann in einer Bekenntnisformel die wichtigsten Glaubenswahrheiten zusammenzufassen. Was dort enthalten ist, läßt keine Änderung und Neuerung zu, wohl aber alles andere (*disciplina et conversatio*)²⁸; denn Gottes Gnade ist immer am Wirken und im Voranschreiten begriffen (*operante scilicet et proficiente usque in finem gratia Dei*)²⁹. Hier ist das Wirkungsfeld des Parakleten anzusetzen.

„Cum propterea Paracletum miserit Dominus, ut, quoniam humana medicus omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina ab illo vicario Domini Spiritu sancto. Adhuc, inquit, multa habeo loqui vobis, sed nondum potestis ea balulare; cum venerit ille Spiritus veritatis, deducet vos in omnem veritatem et supervenientia renuntiabit vobis³⁰. Sed et supra de hoc eius opere pronuntiavit. Quae est ergo Paracleti administratio, nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur?“³¹

Der Paraklet steht im Dienste der Erziehungsweisheit des Herrn. Alles hat seine Zeit³²; wie ein Samenkorn, so müssen auch das Reich Gottes und die Gerechtigkeit wachsen. Zunächst regte sie sich in den allerersten Anfängen, durch Gesetz und Propheten trat sie in das Kindesalter ein, mit dem Evangelium kam die Jugendzeit, — der Paraklet bringt nun die Reife³³:

²⁵ Mon. 2, 3: CC 1230. — Vgl. K. Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians, Paderborn 1907, S. 49 f.

²⁶ Mon. 2, 4: CC 1230.

²⁷ Virg. Vel. 1, 3: CC 1209.

²⁸ Die Unterscheidung zwischen „regula fidei“ und „disciplina“ ist Tertullian von Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit an geläufig; vgl. V. Morel, Le développement de la „disciplina“, in: RHE 35 (1939), S. 250—256. —

Zu der Frage, ob Tertullian tatsächlich ohne eine Neuerung auch im Bereich der Glaubenswahrheiten auskommen konnte, siehe H. Karpp, Schrift und Geist bei Tertullian, Gütersloh 1955, S. 56—60. Vgl. S. 152, Anm. 21.

²⁹ Virg. Vel. 1, 4: CC 1209.

³⁰ Joh. 16, 12 f.

³¹ Virg. Vel. 1, 4.5: CC 1209, 28 ff.

³² Ekk. 3, 17; Virg. Vel. 1, 5: CC 1210, 39; vgl. Mon. 3, 8: CC 1232, 65.

³³ Vgl. Virg. Vel. 1, 6.7: CC 1210. — Damit ist der mit dem Parakleten anbrechende Heilsabschnitt als der letzte gekennzeichnet; über die Bedeutung der

„Sic et iustitia . . . nunc per Paracletum componitur in maturitatem. Hic erit, solus a Christo magister et dicendus et verendus. Non enim ab se loquitur, sed quae mandantur a Christo³⁴. Hic solus antecessor³⁵, quia solus post Christum. Hunc qui receperunt, veritatem consuetudini anteposunt“³⁶.

Der Heilige Geist, der Paraklet, ist neben Christus der einzige Lehrmeister, und zwar ein göttlicher Lehrmeister; seine Anhänger sind nicht die Schüler von Menschen (maxime Paracleti, non hominum discipuli)³⁷. Doch spricht er nicht aus sich selbst, „sondern was er hört, wird er euch sagen“³⁸. Durch sein Wirken eröffnet er eine neue Zeit. Wie die Herzenshärte bis auf Christus herrschte, so auch die Schwachheit des Fleisches bis zur Ankunft des Parakleten³⁹.

„Tempus eius, donec Paracletus operaretur, fuit, in quem dilata sunt a Domino, quae tunc sustineri non poterant⁴⁰, quae iam nemini competit portare non posse, quia per quem datur portare posse non deest“⁴¹.

Diese Schwachheit wird mit der Hilfe des Parakleten überwunden, denn er kommt nicht nur, um Lasten aufzubürden, sondern vor allem auch, um das Tragen zu lehren, ja zu ermöglichen. Ähnliche Gedanken spricht Tertullian in der Schrift über die Flucht in der Verfolgung aus.

„Et ideo Paracletus necessarius, deductor omnium veritatum⁴², exhortator omnium tolerantiarum. Quem qui receperunt, neque fugere persecutionem neque redimere noverunt, habentes ipsum, qui pro nobis erit, sicut locutus in interrogatione⁴³, ita iuvaturus in passione“⁴⁴.

eschatologischen Erwartung für Tertullians Darlegungen, siehe P. de Labriolle, La Crise Montaniste, S. 330 ff.; H. Karpp, Schrift und Geist, S. 66 f.

³⁴ Joh. 16, 13.14.

³⁵ „Antecessor“ war bei den Römern ein berühmter Lehrer des Rechts. Hier heißt es soviel wie „Lehrer des Christentums“. Dem „antecessor“ stehen die „sectatores“, die Schüler und Jünger gegenüber. — Siehe S. Teeuwen, Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian, Paderborn 1926, S. 120 f. — Vgl. Marc. IV, 2, 4: CC 548; Val. 5, 1: CC 756.

³⁶ Virg. Vel. 1, 7: CC 1210, 49 ff.

³⁷ Prax. 13, 5: CC 1175. — Anders P. de Labriolle, La Crise Montaniste, S. 56, der an dieser Stelle unter dem Parakleten Montanus selbst verstanden wissen will.

³⁸ Joh. 16, 13.

³⁹ Mon. 14, 4: CC 1249, 27 ff.

⁴⁰ Joh. 16, 12.

⁴¹ Mon. 14, 6: CC 1250.

⁴² Joh. 16, 13.

⁴³ Matth. 10, 19 f.

⁴⁴ Fuga 14, 3: CC 1155.

The Paraclete testifies to all truths of Christian faith; but he also reveals all that which the Lord has transmitted to him to teach: (Latin).

In the veil-treatise, Tertullian explains his ideas most clearly. At the beginning he puts the sentence (Latin), and goes on to summarise in a confessional formula, the most important truths of faith. What is contained there allows for no alteration or innovation, but everything else does, (disciplina et conversatio); for God's grace is always in the process of working and going forward (Latin). It is here that the field of operation of the Paraclete is to be set. (Latin).

The Paraclete serves the pedagogical intentions of the Lord. Everything has its time; like a grain of seed, so too must the Kingdom of God and justice grow. At first it stirred in the earliest beginnings; through the Law and the Prophets it entered its childhood, with the Gospel came the age of youth, now the Paraclete brings maturity. (Latin).

The Holy Spirit the Paraclete is, beside Christ, the only teacher and a divine teacher; his followers are not the pupils of men (Latin). But he does not speak out of himself, "but whatever he shall hear, that shall he speak". Through his working, he opens up a new era. Just as up to the time of Christ, hardness of heart prevailed, so too did weakness of the flesh up to the time of the arrival of the paraclete. (Latin).

With the help of the Paraclete, this weakness is overcome, for he comes, not only to impose burdens, but principally also to teach how and make it possible to carry them. Tertullian expresses similar ideas in his treatise on flight under persecution. (Latin)./

Der Paraklet mahnt zur Standhaftigkeit; er wird vor dem Richter selbst Antwort stehen und im Leiden stärken. Doch hat Tertullian nicht erst als Montanist den Heiligen Geist als Beistand in Not und Leid begreifen gelernt. Bereits in der Schrift *Ad Martyras*⁴⁵ begegnet uns diese Wahrheit. Im Montanismus Tertullians wird sie jedoch in einer ganz bestimmten Richtung ausgeprägt und zugespitzt. Für einen bestimmten Bereich menschlichen Lebens — in der Schwachheit des Fleisches — wird der Beistand des Geistes übermäßig betont.

In diesem Sinn ist er der Paraklet, der „advocatus“⁴⁶; er stellt zur rechten Zeit die richtigen Hilfsmittel zur Verfügung. So legt es Tertullian in seiner Fastenschrift dar.

„*Spiritus sanctus, cum in quibus vellet terris et per quos vellet praedicaret, ex providentia imminentium sive ecclesiasticarum temptationum sive mundialium plagarum, qua paracletus, id est advocatus ad exorandum iudicem dicitur, huiusmodi officiorum remedia mandabat, puta, nunc ad exercendam sobrietatis et abstinentiae disciplinam; hunc qui recipimus, necessario etiam quae tunc constituit, observamus*“⁴⁷.

Die Helfertätigkeit des Heiligen Geistes erstreckt sich vor allem darauf, die Christen durch eine strenge Sittenzucht auf die kommenden Prüfungen vorzubereiten⁴⁸; er lehrt häufiges Fasten, er gebietet die Einehe, er drängt auf die Bewahrung der Keuschheit, er fordert Standhaftigkeit in der Verfolgung. Der Geist ist aber auch insofern

⁴⁵ Mart. 1, 3: CC 3; siehe S. 144, Anm. 56.

⁴⁶ Vgl. H. Hoppe, *Syntax und Stil des Tertullian*, Leipzig 1903, S. 118, macht darauf aufmerksam, daß *advocare* bei Tertullian oft die Bedeutung des griechischen *παράκαλεῖν* (trösten, helfen) hat.

⁴⁷ Iei. 13, 5: CC 1272, 4 ff.; vgl. G. Kittel V, S. 804.

⁴⁸ Vgl. Iei. 12, 2: CC 1270, welche Stelle zur Klärung des Begriffs „paracletus“ beitragen mag:

„Ut ab Iohanne paracletus obmutuisset, et ipsi nobis prophetae in hanc maxime causam extitissent, iam non dico ad exorandam dei iram nec ad impetrandam tutelam eius aut gratiam, sed ad praemuniendam per nosmet ipsos novissimorum temporum condicionem indicentes omnem *ταπεινοφροσύνην*, cum carcer ediscendus et fames ac sitis exercendae et tam inediae quam anxii victus tolerantia usurpanda sit.“ — Tertullian sagt hier, daß, — gesetzt den Fall, der Paraklet sei verstummt —, sie, die Montanisten selbst, seine Aufgaben übernommen hätten. Diese sind nicht so sehr diejenigen eines eigentlichen Advokaten, nämlich vor dem Richter für den Angeklagten einzutreten, sondern vorzubauen, damit die Christen im Kerker standzuhalten vermögen. Die Pflicht des „advocatus“ ist weniger das „exorare“ als vielmehr das „praemunire“.

der Fürsprecher und Helfer, als er in seinen Ansprüchen auf die Natur des Menschen Rücksicht nimmt⁴⁹.

Zusammenfassend kann nun gesagt werden: Der Paraklet ist der Heilige Geist, der etwa 160 Jahre nach der Gründung der Kirche⁵⁰ erneut ausgesandt wurde, um die Heiligkeit zu lehren, um das christliche Leben (*disciplina*) seiner Vollendung zuzuführen⁵¹. Als dem Helfer und dem Beistand, der die Kraft zu schweren Opfern und zur Überwindung der Schwachheit des Fleisches gibt, kommt ihm mit Recht der Name Paraklet (*advocatus*) zu⁵².

II. Der Paraklet und die Propheten

Auf welche Weise teilt der Heilige Geist oder Paraklet seine Forderungen mit? Er selbst redet in den neuen Propheten: „qui ipsum Paracletum in prophetis novis habeo dicentem . . .“¹.

Als solche werden von Tertullian genannt: Montanus², Priscilla³ oder Prisca⁴ und Maximilla⁵. Der Paraklet ist in Mon-

⁴⁹ Vgl. Mon. 3, 10: CC 1232: „In hoc quoque Paracletum agnoscere debes advocatum, quod a tota continentia infirmitatem tuam excusat.“ — Vgl. P. de Labriolle, *La Crise Montaniste*, S. 324 f.: „Mais il l'appelle 'Paraclet' plus volontiers qu' 'Esprit-Saint', parce que le mot lui semble plus significatif du rôle assumé par l'Esprit en sa manifestation dernière. Familier avec toutes les nuances de la langue grecque, Tertullien connaissait l'acception originelle de mot *παράκλητος* et, c'est en son sens initial, qu'il veut qu'on l'entende. Le Paraclet joue à l'égard de l'homme le rôle d'un soutien, d'un consolateur. . . Il remplit aussi l'office d'un intercesseur entre l'homme et Dieu.“ — Siehe auch W. P. Le Saint, *Treatises on Marriage and Remarriage*, S. 153, n. 33.

⁵⁰ Vgl. Mon. 3, 8: CC 1232, 68.

⁵¹ Auf Tertullian trifft nicht zu, was Adv. omnes Haereses (7, 2: CC 1409) über die phrygische Häresie berichtet wird: „Hi habent aliam communem blasphemiam, . . . qua in apostolis quidem dicant spiritum sanctum fuisse, paracletum non fuisse, et qua dicant paracletum plura in Montano dixisse quam Christum in evangelio protulisse, nec tantum plura, sed etiam meliora atque maiora.“ — Vgl. H. Karpp, *Schrift u. Geist bei Tert.*, Gütersloh 1955, S. 49. — P. de Labriolle, *La Crise Mont.*, S. 335. — W. P. Le Saint, a.a.O., S. 152, n. 8.

⁵² Vgl. H. Karpp, a.a.O., S. 47 f.

¹ Pud. 21, 7: CC 1326; vgl. Pud. 12, 1: CC 1302: „Itaque isti qui alium Paracletum in apostolis et per apostolos receperunt, quem nec in prophetis proprii agnunt iam nec in apostolis possident.“

² Iei. 1, 3: CC 1257; 12, 4: CC 1271.

³ Iei. 1, 3: CC 1257.

⁴ Prax. 1, 5: CC 1159; Exh. 10, 5: CC 1030; Res. 11, 2: CC 933.

⁵ Iei. 1, 3: CC 1257; Prax. 1, 5: CC 1159.

The Paraclete exhorts us to steadfastness; he will himself make answer before the judge and strengthen in suffering. But Tertullian did not learn only from Montanism to see the Holy Spirit as a help in distress and suffering. As early as in the treatise Ad Martyras, we meet with this truth. However, in Tertullian's Montanism it becomes pronounced and sharpened in a quite particular direction. For a specific area of human life - the weakness of the flesh - the assistance of the Spirit is stressed excessively.

In this sense, the Paraclete is the advocatus; he places at our disposal at the right moment the right remedy. Tertullian explains it in his treatise on fasting. (Latin).

The Holy Spirit's activity of helping, extends primarily to preparing Christians by a stern moral discipline for the coming trials: he teaches frequent fasting, he orders monogamy, he encourages the maintenance of chastity, he demands steadfastness in the face of persecution. The Spirit is also intercessor and helper to the extent that in his demands he takes consideration of the nature of man.

Summing up we can say: the Paraclete is the Holy Spirit who was sent out again some 160 years after the founding of the church, to teach holiness and to bring to perfection the Christian life (disciplina). As the helper and counsel who gives strength for great sacrifices and for overcoming the weakness of the flesh, he is rightly entitled to the name Paraclete (advocatus).

II. The Paraclete and the Prophets.

In what way does the Holy Spirit or Paraclete communicate his demands? He himself speaks in the new Prophets: (Latin) As such, Tertullian names Montanus, Priscilla or Prisca, and Maximilla. The Paraclete is in Montanus; /

tanus⁶; durch die Prophetin Prisca teilt er seine Lehren mit⁷. Die prophetischen Sprüche sind darum auch seine neue Prophetie⁸.

Sicher, Tertullian spricht auch von den Prophetien des Montanus, der Prisca und Maximilla⁹; er erkennt ihnen eine Urheberschaft bezüglich der Prophetien zu. Doch wie der Heilige Geist der eigentliche Verfasser der Heiligen Schrift ist¹⁰, so sind auch die mündlichen, später niedergeschriebenen Aussagen der Propheten letztlich die Worte des Parakleten. Wir finden bezüglich der prophetischen Sprüche dieselbe Ausdrucksweise vor, die wir bereits bei seiner Lehre über die Heilige Schrift kennenlernten¹¹. Dort war es der Heilige Geist, der spricht, tadelt, lehrt; jetzt ist er es wieder als der Paraklet, der empfiehlt, mahnt und unterweist.

„Hoc etiam paracletus frequentissime commendavit, si qui¹² sermones eius ex agnitione promissorum charismatum admisit“¹³.

Entsprechend der Auffassung der Sekte von der Ekstase, die notwendig die Prophetie begleitet¹⁴, tritt der menschliche Vermittler ganz in den Hintergrund. Tertullian nennt an verhältnismäßig wenigen Stellen die montanistischen Propheten¹⁵. Dafür weist er immer wieder deutlich auf den Ursprung der Prophetie, den

⁶ Vgl. Iei. 12,4: CC 1271: „Quid ergo cessatis paracletum, quem in Montano negatis, in Apicio credere?“

⁷ Res. 11,2: CC 933: „De quibus luculenter et paraclitus per prophetidem Priscam.“

⁸ Prax. 30,5: CC 1204,28: „Si quis sermones novae prophetiae eius (scil. Spiritus sancti) admisit“; Cor. 1,4: CC 1040,26: „Plane superest, ut etiam martyria recusare meditentur, qui prophetias eiusdem spiritus sancti respuerunt.“ — Vgl. P. de Labriolle, La Crise Montaniste, S. 323.

⁹ Prax. 1,5: CC 1159: „episcopum Romanum, agnoscentem iam prophetias Montani, Priscas, Maximillae“; vgl. Iei. 1,3: CC 1257,22; Esh. 10,5: CC 1030,30 f.: „Item per sanctam prophetidem Priscam ita evangelizatur“.

¹⁰ Siehe S. 117 f.

¹¹ Siehe S. 115—123.

¹² B Gel: quis.

¹³ An. 58,8: CC 869,50 ff. Vgl. An. 55,5: CC 863,40: „ut paracletus monet“; Fuga 1,1: CC 1135; Prax. 8,5: CC 1167,27: „quemadmodum etiam Paracletus docet“; Iei. 10,6: CC 1268: „Itaque seposito confirmatore omnium istorum paracletus“; Virg. Vel. 1,7: CC 1210.

¹⁴ Siehe das folgende Kapitel.

¹⁵ Siehe S. 157, Anm. 2—5.

Parakleten selbst, den Heiligen Geist, hin¹⁶. Gerade diese dauernde Betonung des in den Propheten und in der Sekte wirkenden Geistes sollte der neuen Lehre Geltung und Ansehen verschaffen¹⁷. Es ist bezeichnend, daß der Montanist Tertullian in der Fluchtschrift die prophetischen Sprüche nicht einmal als den „Parakleten“, sondern schlechthin als den Geist zitiert.

Porre quis fugiet persecutionem, nisi qui timebit? Quis timebit, nisi qui non amabit¹⁸? Spiritum vero si consulas, quid magis sermone illo Spiritus probat? Namque omnes paene ad martyrium exhortantur¹⁹, non ad fugam, ut et illius commemoremur²⁰: Publicaris, inquit, bonum tibi est; qui enim non publicatur in hominibus, publicatur in Domino. Ne confundaris; iustitia te producit in medium“²¹.

Der römischen Kirche und ihren Gläubigen, die die neue Prophetie nicht anerkannten, muß Tertullian darum den Vorwurf machen, daß sie — die „psychici“ — den Geist nicht aufnehmen²². Sie halten ihn vielmehr für einen teuflischen Geist, für einen Antichristen²³, und lehnen seine Autorität für die Gesamtkirche ab²⁴.

¹⁶ Wir finden keine Anhaltspunkte für die Annahme, daß Tertullian Montanus als den Parakleten bezeichnet habe. Anderer Meinung ist S. A. Fries, Die Oden Salomos, in: Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 12 (1911), S. 117: „Tertullian bezeichnet nicht eigentlich den Heiligen Geist als den Parakleten, sondern Montanus selbst.“ — P. de Labriolle, La Crise Montaniste, S. 56, hält dafür, daß unter dem Parakleten bei Tertullian bald der Heilige Geist, bald Montanus verstanden wird: „Il faut donc examiner chaque cas, pour discerner s'il s'agit du troisième terme de l'Économie, ou du prophète phrygien en qui l'Esprit a établi sa demeure.“

¹⁷ Vgl. H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1953, S. 199.

¹⁸ Codd. edd.: amabit; V (2. Hand): amabit. — Vgl. 1. Joh. 4,18.

¹⁹ Codd. edd.: exhortantur; Thierry: exhorta(n)tur.

²⁰ N: commemorem.

²¹ Fuga 9,4: CC 1146 f. — Vgl. P. de Labriolle, La Crise Montaniste, S. 51 f. — Vgl. Fuga 11,2: CC 1149,24: „Si et Spiritum quis agnoverit, audiet fugitivos denotantem.“ Cor. 1,4: CC 1040, siehe S. 158, Anm. 8.

²² Vgl. Mon. 1,3: CC 1229: „Sed psychicis, non recipientibus spiritum, ea quae sunt spiritus non placent. Ita quibus quae sunt spiritus non placent, ea quae sunt carnis placebunt, ut contraria spiritus.“ — Vgl. Iei. 1,3: CC 1257,20 ff.: „Hi (scil. psychici) paracletu controversiam faciunt; propter hoc novae prophetiae recusantur; non quod alium deum praedicent Montanus et Priscilla et Maximilla, nec quod Iesum Christum solvant, nec quod aliquam fidei aut spei regulam evertant, sed quod plane doceant saepius ieiunare quam nubere.“

²³ Iei. 11,45: CC 1270.

²⁴ Vgl. Mon. 4,1: CC 1233: „Secedat nunc mentio Paracleti, ut nostri alicuius auctoris. Evolvamus communia instrumenta scripturarum pristinarum.“ — An anderen Stellen werden die „scripturae pristinae“ der „nova prophetia“ gegenübergestellt; vgl. Res. 63,7—9: CC 1012; Mon. 14,4: CC 1249,29 f.

he communicates his teachings through the Prophetess Prisca. Therefore the prophetic sayings are also his new prophecy.

Certainly Tertullian also speaks of the prophecies of Montanus, of Prisca and Maxilla; he concedes to them some degree of authorship respecting the prophecies. But just as the Holy Spirit is the true author of the Holy Scriptures, so too are the verbal and later written statements of the prophet, in the end, the words of the Paraclete. Respecting the prophetic saying, we find the same manner of expression with which we had become familiar in his teachings on the Holy Scriptures. There it was the Holy Spirit who speaks, blames, teaches; now it is he again, as the paraclete, who commends, warns and instructs. (Latin).

In keeping with the sect's view of ecstasy that necessarily accompanies prophesy, the human mediator falls into the background. In only relatively few places does Tertullian name the Montanistic prophets. On the other hand he always clearly points to the origin of the prophecy, the Paraclete himself, the Holy Spirit. Precisely this continuous stressing of the Spirit working in the prophets and in the sect should obtain for the new teaching recognition and respect. It is significant that in the treatise on flight, the Montanist Tertullian quotes the prophetic sayings, not as the Paraclete but simply as the Spirit. (Latin).

Tertullian therefore has to reproach the Roman church and its faithful, who did not recognise the new prophecy, with the fact that they - the psychics - do not accept the Spirit. Rather do they take him to be a spirit of the devil, an Antichrist, and reject his authority for the whole church. /

III. Die Ekstase

Da Tertullian zum ersten Mal von einem Lehrunterschied zwischen den Anhängern der neuen Prophetie und den „psychici“ berichtet, handelt es sich um die Ekstase¹.

Im vierten Buch gegen Marcion kommt er anlässlich der Verklärung Christi auf diesen Punkt zu sprechen. Von Petrus, der den Vorschlag machte, drei Hütten zu bauen, erzählt der Evangelist, daß er nicht wußte, was er sagte². Das veranlaßt Tertullian zu folgender Frage: „Quomodo nesciens? Utrumne simplici errore an ratione, qua defendimus in causa novae prophetiae gratiae exstasin, id est amentiam, convenire?“³ Er unterbricht damit die Auseinandersetzung mit Marcion, um einige Gedanken zur Verteidigung der neuen Prophetie einzufügen. Hat sich Petrus geirrt oder sprach er die Worte in der Ekstase, die ihm das Bewußtsein nahm? Die Frage selbst enthält in der Form, wie sie gestellt wird, Tertullians Antwort. Lesen wir seine weiteren Ausführungen.

„In spiritu⁴ enim homo constitutus, praesertim cum gloriam dei conspicit vel cum per ipsum deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina, de quo cum inter⁵ nos et psychicos quaestio est, interim facile est amentiam Petri probare. Quomodo enim Moysen et Heliam cognovisset, nisi in spiritu⁶? — nec enim imagines eorum vel statuas populus habuisset⁷ similitudines, lege prohibente — nisi quia in spiritu viderat? Et ita quod dixisset⁸ in spiritu non in sensu constitutus, scire non poterat“⁹.

Die Meinungen gehen insofern auseinander, als die Montanisten mit dem Einfluß des göttlichen Geistes die „amentia“ auf seiten des Menschen verbanden¹⁰. Wenn der Mensch vom Geist ergriffen

¹ Über die Auffassung von Prophetie und Ekstase im Montanismus siehe P. de Labriolle, La Crise Montaniste, S. 164—175; bezüglich Tertullian: S. 365—370.

² Vgl. Lk. 9, 33.

³ Marc. IV, 22, 4: CC 601, 26 ff.

⁴ Pam: spiritu; MRh: spiritum.

⁵ M: divina de quo cum inter; Rh: divina, de quo inter; Kroymann: divina, de quo cum inter.

⁶ Von Kroymann ausgeklammert mit Verweis auf das Folgende „nisi quia in spiritu“.

⁷ MRh: habuisset; Engelbrecht: habuit nec.

⁸ MRh: quod dixisset; Engelbr.: quid dixisset.

⁹ Marc. IV, 22, 5: CC 601 f.

¹⁰ Vgl. K. Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians, Paderborn 1907, S. 138—141.

wird — das ist besonders dann der Fall, wenn er die Herrlichkeit Gottes schaut oder wenn Gott durch ihn spricht — verlassen ihn notwendig die Sinne (excidat sensu); er ist von Sinnen (non in sensu constitutus; a-mentia). Darum konnte Petrus nicht wissen, was er sagte. Der Mensch ist im Zustand des Geistes seiner selbst nicht mehr mächtig¹¹. Der Geist Gottes ist der allein Handelnde:

„Nam etsi Adam statim prophetavit magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam¹²; hoc nunc os ex ossibus meis et caro ex carne mea; propter hoc relinquet homo patrem et matrem et agglutinabit se mulieri suae, et erunt duo in unam carnem¹³ accidentiam spiritus passus est: cecidit enim ecstasis super illum¹⁴, sancti spiritus vis operatrix prophetiae“¹⁵.

Nach der Auffassung Tertullians ist das Wort Adams über seine Frau Eva ein prophetischer Spruch. Er wurde in diesem Augenblick vom Geist überwältigt (accidentiam...passus); Gott sandte in ihn die „amentia“, so wird an anderer Stelle gesagt¹⁶. Der Mensch ist gänzlich passiv (passus), auch im Verlauf der Ekstase¹⁷. Die wirkende Kraft (vis operatrix) in ihm ist der Heilige Geist¹⁸.

Mit Genugtuung vermerkt Tertullian, daß dieser prophetische Geist unter ihnen, den „spiritalia“¹⁹, am Wirken ist: „Nam quia spiritalia charismata agnoscimus, post Iohannem quoque prophetiam meruimus consequi“²⁰. Anschließend wird über eine Frau berichtet, die öfters in der Ekstase Offenbarungen empfängt:

„Est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica sollempnia per ecstasin in spiritu patitur“²¹.

¹¹ In der „amentia“ behält der Mensch jedoch sein Gedächtnis; vgl. An. 9, 4: CC 792; An. 45, 5: CC 850. Siehe H. Karpp, Schrift und Geist bei Tertullian, Gütersloh 1955, S. 49—51; P. de Labriolle, La Crise Montaniste, S. 365—370.

¹² Vgl. Eph. 5, 31, 32.

¹³ Gen. 2, 23, 24.

¹⁴ Vgl. Gen. 2, 21; die Septuaginta gebraucht an dieser Stelle „ἐκστασις“.

¹⁵ An. 11, 4: CC 797; vgl. Iei. 3, 2: CC 1259.

¹⁶ Vgl. An. 21, 2: CC 813, 11 f.: „Cum in illum deus amentiam immisit, spiritalium vim, qua constat prophetia“.

¹⁷ Vgl. An. 9, 4: CC 792, 26: „per ecstasin in spiritu patitur“.

¹⁸ Vgl. An. 21, 2: CC 813, 11 f.; siehe Anm. 16.

¹⁹ Vgl. Mon. 1, 2: CC 1229: „Pence nos autem, quos spiritalia merito dici facit agnitio spiritalium charismatum“.

²⁰ An. 9, 3: CC 792, 22 ff. — Vgl. J. H. Waszink, De Anima, S. 166 f.

²¹ An. 9, 4: CC 792.

III The Ecstasy.

When for the first time Tertullian speaks of a distinction between the followers of the new prophecy and the psychici it is on the question of ecstasy.

He comes to speak of this subject in the fourth book against Marcion, on the occasion of discussing the transfiguration of Christ. Speaking of Peter, who made the suggestion of building three tabernacles, the writer of the Gospel says that he did not know what he said. This causes Tertullian to ask: (Latin). Here he interrupts the argument with Marcion in order to interpolate a few thoughts in defence of the new prophecy.. Has Peter made a mistake or did he speak the words while in an ecstasy that robbed him of consciousness. The question, in the form in which it is put, itself contains Tertullian's answer. Let us read his further explanations: (Latin).

Opinions diverge in so far as the Montanists linked the amentia on the part of man with the influence of the divine Spirit. When man is overcome by the Spirit - this is particularly the case if he sees the glory of God or when God speaks through him - necessarily his senses depart from him (excidat sensu); he is without his senses (non in sensu contitutus; a-mentia). That is why Peter could not know what he was saying. Man in the state of the Spirit, is no longer master of himself. The Spirit of God is the only one acting: (Latin).

According to Tertullian's view, the words of Adam about his wife Eve is a prophetic saying. In that moment, he was overpowered by the Spirit (accidentiam..passus); God sent him amentia, it states in a different place. The man is entirely passive, even in the course of ecstasy. The working force in him (vis operatrix) is the Holy Spirit.

With satisfaction, Tertullian remarks that his prophetic spirit is at work amongst them, the spiritaes : (Latin). Finally he tells of a woman who frequently received revelations in a state of ecstasy: (Latin)./

Es ist nur folgerichtig, wenn Tertullian keinen großen Unterschied zwischen der Autorität der Apostel und derjenigen der neuen Propheten sieht. Derselbe Geist spricht in den einen wie in den anderen. Der Geist fordert Anerkennung; der Mensch — ohnehin von Sinnen, wenn der Geist über ihn kommt — spielt keine große Rolle²². So erscheint Johannes, der Seher von Patmos, der Martyrin Perpetua gleichgestellt:

„Et quomodo Iohanni in spiritu paradisi regio revelata, quae subicitur altari, nullas alias animas apud se praeter martyrum ostendit²³? Quomodo Perpetua, fortissima martyr, sub die passionis in revelatione paradisi solos illic martyras vidit, nisi quia nullis romphaea paradisi ianitrix cedit nisi qui in Christo decesserint, non in Adam?“²⁴

Die Gabe der Prophetie bietet Gewähr für den Besitz der Wahrheit. Wo der Geist ist, da ist die wahre Kirche. Aus dieser Überzeugung heraus argumentiert Tertullian gegen Marcion. Nachdem er die von Isaias²⁵ und Paulus²⁶ aufgezählten Gnadengaben als zum Christus des Schöpfergottes gehörig und ihn als den alleinigen Spender der Charismata erwiesen hat²⁷, ruft er abschließend die Tatsachen selbst zum Zeugnis an (res ipsae probare debent)²⁸ und fordert Marcion auf, doch einmal die prophetischen Gaben in seiner Gemeinde unter Beweis zu stellen.

„Exhibeat itaque Marcion dei sui dona, aliquos prophetas, qui tamen non de humano sensu, sed de dei spiritu sint locuti, qui et futura praenuntiarint²⁹ et cordis occulta traduxerint; edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, dumtaxat spiritalem, in ecstasi, id est in amentia, si qua linguae interpretatio accessit; probet mihi etiam mulierem apud se prophetasse ex illis suis sanctioribus feminis magnis, dicam: si haec omnia facilius a

²² Vgl. K. Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians, Paderborn 1907, S. 139 f.: „Was der Prophet verkündete, war nun nicht mehr die Predigt eines gottbegnadeten Menschen bloß, wie bei den Propheten der Kirche, sondern die Stimme Gottes selbst: vox domini (r. c. 22), divina exhortatio (fug. 10). Man unterschied gar nicht mehr zwischen Prophet und Prophetie, zwischen Menschlichem und Göttlichem in der Ekstase, da ja alle Offenbarung unmittelbarer göttlicher Mitteilung entstammte.“

²³ Offb. 6, 9.

²⁴ An. 55, 4: CC 862, 29 ff.; vgl. An. 8, 5: CC 791, 28 ff. Vgl. Exh. 10, 5: CC 1030, 30 f., siehe S. 158, Anm. 9.

²⁵ Is. 11, 1 ff.

²⁶ 1. Kor. 12, 8 ff.

²⁷ Marc. V, 8, 4 ff.: CC 686 f.; siehe S. 109 f.

²⁸ Marc. V, 8, 12: CC 688.

²⁹ So Rh³; MRh¹: pronuntiarint; für die Berechtigung der Verbesserung von Rh³ vergleiche Marc. V, 15, 5: CC 710, 1: Et futura praenuntiet.

me proferuntur et utique conspirantia regalis et dispositionibus et disciplinis creatoris, sine dubio dei facti erit et Christus et spiritus et apostolus. Habet professionem meam qui voluerit eam exigere“³⁰.

Wiederum finden wir die montanistische Auffassung von der prophetischen Inspiration in ihren wichtigsten Zügen charakterisiert. Der Prophet redet nicht aus eigener Weisheit, sondern im Geiste Gottes. Wesentliche Merkmale solcher prophetischer Sprüche sind das Vorhersagen des Zukünftigen³¹ und die Kenntnis der Herzen³². Weitere Kennzeichen sind Visionen³³, geistliche Lieder und Gebet. All dies hat im Zustand der Ekstase zu geschehen, das heißt, daß der Mensch in der „amentia“ und nicht in der Gewalt seiner Sinne ist³⁴. Da Tertullian ohne viele Mühe solche Offenbarungen des Geistes im Bereich seiner Gemeinde anführen kann, die sich dazu in voller Übereinstimmung mit den Lehren des Schöpfergottes befinden, muß man die Wahrheit ohne Zweifel auf seiner Seite suchen³⁵.

Wir können feststellen, daß sich — abgesehen von der Lehre über die „amentia“ des Propheten — Tertullians Auffassung von der prophetischen Inspiration nicht wesentlich gewandelt hat³⁶. Einerseits ist wiederum der Heilige Geist oder der Paraklet als Person begriffen; er ist der eigentlich Handelnde³⁷. Daneben fehlen keineswegs die dynamisch-substantiellen Züge: Die Ekstase wird bewirkt durch die „vis operatrix spiritus sancti“³⁸.

³⁰ Marc. V, 8, 12: CC 688, 18.

³¹ Vgl. Marc. III, 5, 2: CC 513.

³² Vgl. An. 9, 4: CC 792, 28; 15, 4: CC 801, 22 f.; siehe J. H. Waszink, De Anima, S. 169.

³³ Vgl. An. 9, 4: CC 792, 26 f.; Marc. V, 15, 5: CC 710, 2.

³⁴ Man vergleiche auch An. 45: CC 849, wo Tertullian, sich auf Genesis 2, 21 stützend, den Schlaf mit der Ekstase und der „amentia“ in Verbindung bringt; bei dem Propheten ist die Ekstase vom Geist bewirkt, sie selbst ist die „vis operatrix spiritus sancti“ (An. 11, 4: CC 797; 21, 2: CC 813, 11). — Vgl. J. H. Waszink, De Anima, S. 481—485.

³⁵ Siehe auch Marc. V, 15, 5, 6: CC 709, wo in anderem Zusammenhang derselbe Gedankengang wiederkehrt. — Vgl. Pud. 21, 4: CC 1326.

³⁶ Siehe S. 118 ff.; vgl. S. 157 ff.

³⁷ Vgl. An. 58, 8. Siehe vor allem S. 158.

³⁸ An. 11, 4; 21, 2; vgl. auch Marc. V, 8, 4; IV, 18, 4.

It is only logical if Tertullian sees no great distinction between the authority of the Apostles and that of the new prophets. The same Spirit speaks in the one as in the other. The Spirit demands recognition; the man - who is anyway without his senses when the Spirit comes over him - plays no great part. Thus John the seer of Patmos seems to be equated with the martyr Perpetua. (Latin).

The gift of prophecy offers a surety for the possession of truth. Where the Spirit is, there is the true church. It is out of this conviction that Tertullian argues against Marcion. After he has shown the gifts of grace enumerated by Isaiah and Paul as belonging to Christ of the God of creation, and has shown him as the only giver of charismata, he finally calls the facts themselves to witness (Latin) and summons Marcion to give evidence of the prophetic gifts in his community. (Latin).

Once again we find the Montanistic view of the prophetic inspiration characterised in its most important features. The prophet speaks, not out of his wisdom, but in the Spirit of God. Vital characteristics of such prophetic sayings are the foretelling of the future, and the knowledge of hearts. Further features are visions, spiritual songs and prayer. All of this has to happen in the state of ecstasy, that is, the man is in amentia and has not command of his senses. Since Tertullian can quote without difficulty revelations of the Spirit of this nature within his community, that are moreover in complete accord with the teachings of the God of Creation, one must without doubt, look for the truth on his side.

We can determine that - apart from the doctrine on the amentia of the prophets - Tertullian's view of prophetic inspiration has not basically altered. On the one side, once again the Holy Spirit or the Paraclete is conceived of as a person; He is the true acting one. Against this there is no lack of dynamic-substantial features. Ecstasy is brought about by the (Latin)./

IV. Die Kirche

In einem der montanistischsten seiner Werke, in *De Pudicitia*, hat Tertullian einige Äußerungen über die Kirche und den Geist getan, denen wir jetzt nachgehen möchten.

Die Verjährungsschrift hatte uns den Heiligen Geist, die dritte Person in der Gottheit, als den Lehrer der Kirche vorgestellt¹. In *De Pudicitia* tritt uns eine andere Auffassung, welche die alte nicht ausschließt, in aller Deutlichkeit entgegen.

Tertullian verteidigt die Unvergebarkeit der Unzuchtssünden². Die Großkirche legte das Strafurteil des Paulus über den Unzüchtigen in Korinth zu Gunsten der Bußmöglichkeit aus. „Im Namen unseres Herrn Jesus Christus . . . mit der Vollmacht unseres Herrn Jesus soll ein solcher dem Satan übergeben werden zum Verderben des Fleisches, damit der Geist gerettet werde am Tage unseres Herrn Jesus Christus“³. Der Afrikaner hält es für durchaus fraglich, ob „Geist“ an dieser Stelle den Geist des Menschen meine. Sollte ein mit einer solchen Schandtat befleckter Geist gerettet werden? Da nach den Worten des Paulus das Fleisch desselben zum Untergang, nicht nur zur Peinigung verurteilt ist⁴, müßte man eine Bestrafung ohne das Fleisch annehmen, womit man gleichzeitig die Auferstehung des Fleisches preisgeben würde⁵. Welche Lösung bleibt aber übrig?

„Superest igitur ut *eum*⁶ spiritum dixerit, qui in ecclesia censetur, salvum id est integrum praestandum in die Domini ab immunditiarum contagione eiecto incesto fornicatore“⁷.

Es geht also nicht um den Geist des Menschen, sondern vielmehr um jenen Geist, der in der Kirche ist. Dieser Geist muß gerettet, das heißt, unversehrt bewahrt werden bis zum Tage des

¹ Siehe S. 111—115.

² Zur Bußlehre Tertullians in *De Pudicitia* siehe B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, Bonn 1940, S. 293—347. — E. Preuschen, *Tertullians Schriften de paenitentia und de pudicitia mit Rücksicht auf die Bußdisziplin untersucht*, Gießen 1890.

³ 1. Kor. 5, 4.5.

⁴ Pud. 13, 23: CC 1306: „Denique in interitum, inquit, carnis, non in cruciatum, ipsam substantiam damnans“.

⁵ Vgl. Pud. 13, 24: CC 1306.

⁶ So Gel; B: *cum*.

⁷ Pud. 13, 25: CC 1306.

Herrn. Die Kirche erscheint hier nicht als die Gemeinschaft der denselben Glauben bekennenden Menschen⁸, sondern als diejenige, der der Geist übergeben ist; dabei ist unter „Geist“ nicht so sehr die dritte Person der Gottheit zu verstehen; mit dem Begriff ist eher die Vorstellung einer geistigen Substanz zu verbinden⁹.

Einige Kapitel weiter legt Tertullian ähnliche Gedanken dar¹⁰. Er unterscheidet zwischen der Lehre der Apostel und ihrer Vollmacht, welche letztere als eine Geistesvollmacht, auf dem Besitz des göttlichen Geistes beruhend, gekennzeichnet wird¹¹.

Es ist derselbe Geist gemeint, kraft dessen Christus seine Wunder vollbrachte¹². Alle Gewalt in der Kirche ist demnach vom göttlichen Geist, von einer Teilhabe an der göttlichen Geist-Substanz abhängig. Diese Gegenwart des Geistes will Tertullian durch den Aufweis prophetischer Gaben unter Beweis gestellt wissen: nur daran ist die Gottheit zu erkennen und damit auch die Berechtigung eines Anspruchs auf die Macht, die Sünden zu vergeben¹³.

⁸ Siehe S. 114.

⁹ So schließen wir aus dem unmittelbaren Zusammenhang: Tertullian denkt an das Fleisch, die eine der beiden Substanzen des Menschen, dann an seinen Geist, und schließlich an jenen Geist in der Kirche.

¹⁰ Pud. 21; vgl. B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, Bonn 1940, S. 341—345.

¹¹ Pud. 21, 1: CC 1326: „Sed in hunc iam gradum decurram, excernens inter doctrinam apostolorum et potestatem. Disciplina hominem gubernat, potestas adsignat. Scorsum quod potestas (spiritus). Spiritus autem Deus.“ — Die Textüberlieferung ist an dieser Stelle bedauerlicherweise mangelhaft. Die editio Mesnartii liest: „Scorsum quod potestas“; Latinius fügt „spiritus“ an und ändert außerdem den Text wie folgt: „sed rursus quid potestas? (spiritus)“. Ihm folgen viele Herausgeber (CSEL, Rauschen, Dekkers); G. Esser (BKV 24, S. 461, Anm. 4) vertritt erstere Lesart: „scorsum quid potestas spiritus; spiritus autem deus“. Vgl. B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, Bonn 1940, S. 341. — Jedenfalls — zu welcher Möglichkeit man sich auch entscheiden mag — ist klar, daß der Geist die Grundlage der Vollmacht ist.

¹² Pud. 21, 3.4: CC 1326, 11 ff.: „Itaque si et ipsos beatos apostolos tale aliquid indulgisse constaret, cuius venia a deo, non ab homine competeret, non ex disciplina, sed ex potestate fecissent. Nam et mortuos suscitaverunt, quod Deus solus, et debiles redintegraverunt, quod nemo nisi Christus, immo et plagas inflixerunt, quod noluit Christus.“ Vgl. Pud. 22, 6.7: CC 1329. — Vgl. Apol. 21.15: CC 125; Or. 1, 2: CC 257; Carne 5, 8: CC 881: „Si virtutes non sine spiritu . . .“; Prax. 27, 11: CC 1199: „ut et Spiritus res suas egerit in illo, id est virtutes et opera et signa“.

¹³ Pud. 21, 5.6: CC 1326: „Exhibe igitur et nunc mihi, apostolice, prophetica exempla, ut agnoscam divinitatem, et vindica tibi delictorum eiusmodi remittendorum potestatem. Quod si disciplinae solius officia sortitus est, nec imperio praesidere, sed ministerio, quis aut quantus es indulgere, qui neque prophetam nec

IV The Church.

In one of the most Montanistic of his works, De Pudicita, Tertullian made some statements on the church and the Spirit, that we would now like to follow up.

The treatise on prescription had presented to us the Holy Spirit, the third person in the Godhead, as the teacher of the church. In De Pud. we meet in all clarity another view that does not exclude the old one. Tertullian is defending the unforgiveability of sins of unchastity. The main church construed Saint Paul's judgement on the fornicators in Corinth as being in favour of a possibility of penance. "In the name of our Lord Jesus Christ, to deliver such a one unto Satan for the destruction of the flesh, that the spirit may be saved in the day of the Lord Jesus". The African considers it to be very questionable whether "spirit" in this context means the spirit of the man. Ought a spirit that is defiled by such a crime be saved at all? Since, according to the words of Paul, the flesh of the man is condemned to destruction, not merely to torment, one would have to assume a punishment without the flesh, by which at the same time one would sacrifice the resurrection of the flesh. But what solution remains? (Latin)

It is not a case of the spirit of the man, but rather of that spirit that is in the church. This spirit must be saved, that is, it must remain unharmed until the day of the Lord./ Here the church appears, not as the community of men all confessing the same faith, but as that community that is given over to the spirit: and by spirit we are to understand not so much the third person in God; the term rather to be linked with the idea of a spiritual substance.

A few chapters further on, Tertullian expresses similar ideas. He distinguishes between the teaching of the Apostles and their authority, which latter is described as a spiritual authority, based on the possession of the divine spirit.

The same spirit is meant as that by means of which Christ performed his miracles. All power in the church is accordingly dependent on the divine spirit, on a share in the divine spirit-substance. Tertullian claims to see this presence of the spirit proved by the showing forth of prophetic gifts: only by this, is the deity to be recognised and with it also the justification of a claim to the power to forgive sins./

Diese Gewalt der Kirche wird nicht schlechthin geleugnet. „Sed habet, inquis, potestatem ecclesia delicta donandi“¹⁴. So lautet die These der katholischen Gegner Tertullians, der darauf, was die Vollmacht angeht, bejahend, was ihre Ausübung betrifft, verneinend antwortet:

„Hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum *Paracletum* in prophetis novis habeo¹⁵ dicentem: *Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant*“¹⁶.

Der Paraklet erkennt in dem vorliegenden Prophetenspruch die Möglichkeit der Sündenvergebung durch die Kirche grundsätzlich an; er setzt sich aber auch der Kirche gleich, indem er in der Ich-Form fortfährt: „Sed non faciam.“ Er als Gottes Geist, als Geist der Wahrheit, besitzt die göttliche Vollmacht, von der Sündenschuld zu befreien: „Ergo spiritus veritatis potest quidem indulgere fornicatoribus veniam, sed cum plurimum malo non vult“¹⁷.

Der Kirche kommt diese Gewalt unter derselben Rücksicht zu, insofern nämlich der Geist in ihr ist, oder gar sie selbst in erster Linie Geist ist¹⁸.

Letzteres stellt sich als die Meinung Tertullians heraus, wenn er die Frage aufwirft, wie es sich denn nun und endlich mit der Kirche der Psychiker verhalte. Eine geistige Vollmacht komme ja nur den „Geistigen“ (spiritales) zu, seien es nun Apostel oder Propheten. Wir

apostolum exhibens carere ea virtute cuius est indulgere.“ — Vgl. Marc. V, 8, 12, siehe S. 162 f.

¹⁴ Pud. 21, 7: CC 1326.

¹⁵ So Gel; B: *nobis ab eo*.

¹⁶ Pud. 21, 7: CC 1326.

¹⁷ Pud. 21, 8: CC 1327, 35 f. — P. de Labriolle, *La Crise Montaniste*, S. 447, vergleicht die beiden Sätze: „Potest ecclesia donare delictum“ und: „Spiritus veritatis potest indulgere veniam“ und folgert daraus, daß ihnen eine Identifikation von Kirche und Geist zugrunde liegt.

¹⁸ B. Poschmann, *Poenitentia secunda*, Bonn 1940, S. 345, schreibt dazu: „Seinem spiritualistischen Kirchenbegriff entspricht es, wenn Tertullian das kirchliche Lösen, sofern er es überhaupt gelten lassen will, direkt mit der göttlichen Vergebung zusammenfallen läßt. Es ist der Heilige Geist selbst, der durch seine Organe selbst die Verzeihung ausspricht. ... Tertullian ist somit wohl der erste, der den Begriff der kirchlichen Vergebung bei der Buße in dem später allgemein angenommenen Sinne einer Vergebung „in der Vollmacht“ oder „im Namen Gottes“ genommen hat. Aber er hat es nur zu dem Zweck getan, um desto wirksamer diese von den Amtsträgern der Kirche in Anspruch genommene „Vollmacht“ bekämpfen zu können.“

haben bereits gesehen¹⁹, daß im Propheten die eigene Person ganz zurücktritt, während der Geist, die „vis operatrix prophetiae“²⁰, über ihn kommt. Unter solchen Voraussetzungen versteht man es einigermaßen, wenn Tertullian jetzt ausdrücklich sagt:

„Nam et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, Pater et Filius et Spiritus sanctus. Illam ecclesiam congregat, quam Dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis qui in hanc fidem conspiraverint ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, non famuli est ius et arbitrium; Dei ipsius, non sacerdotis“²¹.

Die Kirche im eigentlichen Sinne ist der Geist, in welchem die Dreieinheit der einen Gottheit ist, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. Unter dem Geist ist die göttliche Substanz zu verstehen, die sich in den drei Personen entfaltet. Mit diesem Geist ist die Kirche gleichzusetzen. Wo immer ein Mensch an ihm teilhat, da ist die Kirche und kirchliche, das heißt geistliche, göttliche Gewalt. Eine im Amtspriestertum gründende Vollmacht gibt es nicht; das heißt, der Geist ist nicht gebunden, er wirkt frei, wann und wo er will. Alle Gewalt bleibt bei Gott, der sie durch den geistbegabten und damit eben nicht mehr in eigener Verantwortlichkeit handelnden Menschen ausübt²².

Wir möchten vermuten, daß sich eine derartige Auffassung von der Kirche, wie sie in der montanistischen Zeit klar zutage tritt, bereits in einem viel früheren Werk, nämlich in der Taufschrift, ankündigte²³.

Es heißt dort in einem uns schon bekannten Text:

„Quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia, quae trium corpus est“²⁴.

¹⁹ S. 160 ff.

²⁰ An. 11, 4; vgl. S. 161.

²¹ Pud. 21, 16. 17: CC 1328; vgl. G. Bardy, art. „Tertullian“, in: DTC XV, 142 f.

²² Vgl. H. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953, S. 253—255. — G. Bardy, art. „Tertullian“, in: DTC XV, 162.

²³ Vgl. A. d'Alès, *La Théologie de Tertullien*, Paris 1905, S. 215 f. und 490 f. — K. Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians*, Paderborn 1907, S. 92 f. — J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, S. 75 f. — E. Altendorf, *Einheit und Heiligkeit der Kirche*, Leipzig 1932, S. 19.

²⁴ Bapt. 6, 2: CC 282, 12 ff.

This power of the church is not simply denied. (Latin). Thus runs the thesis of Tertullian's Catholic opponents, to which he answers, accepting what is said concerning the authority, denying what is said concerning its exercise: (Latin).

↳ the prophetic saying in question, the Paraclete essentially recognises the possibility of the forgiveness of sins by the church; but he equates himself with the church when he continues in the first person: Sed non faciam. As the spirit of God, as the spirit of truth, he possesses divine authority to free from the guilt of sin: (Latin).

This power comes to the church under the same consideration, namely in as far as the spirit is within the church, or that the church itself is primarily spirit.

This last shows itself to be Tertullian's opinion, when he sets the question of how things stand with the church of the psychics. Spiritual authority comes only to the "spiritual" (spiritales), that is, either Apostles or Prophets. We have already seen that in the case of the prophet, his own personality retreats entirely into the background, when the spirit, the vis operatrix prophetiae comes over him. On this assumption, it is possible to understand it rather more easily, when Tertullian now expressly says: (Latin)

In the true sense, the church is the spirit, in which there is the trinity of the one Godhead, Father, Son and Holy Spirit, By Spirit we are to understand the divine substance, that unfolds itself in the three persons. The church is to be equated with this spirit. Wherever a man has a share in it, there is the church, and the churches - that is spiritual, divine - power. There is no authority based on priesthood in office; that is, the spirit is not bound, it works in freedom, when and where it wants. All power remains in God, who exercises it through those gifted with the spirit, that is men who are acting no longer on their own responsibility. We are inclined to think that a view of the church such as clearly appears in the Montanistic period, had already made an early appearance in a much earlier work, that is, the treatise on baptism,. There it says, in a passage with which we are already familiar: (Latin)/

Wo die Drei sind, das heißt der Vater, der Sohn und der Heilige Geist, da ist die Kirche, die der Leib der Drei ist. Der letztere Ausdruck überrascht; die Heilige Schrift legt nahe, die Kirche als den Leib Christi zu betrachten, nicht als den Leib der Dreifaltigkeit. Tertullian ist diese biblische Auffassung von der Kirche nicht fremd²⁵; in der montanistischen Schrift über die Eine bezeichnet er die Kirche, den Leib Christi, als einen geistigen Leib: „corpus Christi, quod est ecclesia“²⁶, quae spiritu novitatis constat“²⁷. Man könnte auch darauf hinweisen, daß Tertullian den Geist in *Adversus Praxean* den Leib des Sermo nennt: „sermonis corpus est spiritus“²⁸.

Im Zusammenhang dieser seiner Aussagen, die den Leib Christi als einen Leib aus Geist auffassen, sind nun auch die Worte von dem Leib der Drei nicht mehr so befremdend. Ihre wahrscheinlichste Deutung liegt in der Annahme, daß unter dem Leib der göttlichen Dreieheit die Geist-Substanz Gottes zu verstehen ist, in der die drei Personen subsistieren und die sich als Kirche den Menschen mitteilt²⁹.

Zusammenfassung

Abschließend müssen wir die Feststellung machen, daß der Einfluß des Montanismus auf Tertullians Lehre über den Heiligen Geist nur in wenigen Punkten von entscheidender Bedeutung ist.

Die wichtigste Neuerung ist in der Ansicht enthalten, daß der Heilige Geist als der Paraklet sein das christliche Leben heiligendes Wirken mit dem Auftreten der montanistischen Propheten begonnen

²⁵ Paen. 10, 5, 6: CC 337; vgl. Praescr. 22, 11: CC 204, 33 ff.

²⁶ Kol. 1, 24.

²⁷ Mon. 13, 3: CC 1248; man vergleiche die Bezeichnung der Kirche als „templum spiritale“ (Marc. III, 7, 7: CC 517, 9 f.; Mon. 8, 3: CC 1239, 19).

²⁸ Prax. 8, 4: CC 1167; siehe S. 80 f.

²⁹ Während K. Adam (a.a.O., S. 93) in dem soeben behandelten Satz der Taufschrift den „Ansatz einer spiritualistischen Anschauungsweise“ findet, geht E. Altendorf bedeutend weiter, indem er „die montanistische Gleichung ecclesia = spiritus“ auf die Stelle der Taufschrift anwendet, „so daß wir auch hier die Gleichung erhalten: ecclesia = spiritus = trinitas“. Er folgert: „Die Geistkirche kennt auch der katholische Tertullian“ (a.a.O., S. 19). Die von K. Adam aufgezeigte Wandlung des Kirchenbegriffes in dem Sinne, daß in der montanistischen Zeit die Geisteskirche ganz in den Vordergrund tritt, ist damit aber nicht ausgeschlossen, wie E. Altendorf annehmen möchte.

habe, daß von diesem Zeitpunkt an die Heilsgeschichte in eine neue, endgültige Phase eingetreten sei³⁰.

Weiterhin wichen Tertullian und die Sekte in der Auffassung von der Ekstase als einer „amentia“ von der allgemeinen Lehre ab³¹. Schließlich macht sich bei dem Afrikaner unter dem Einfluß des Montanismus eine einseitige Vergeistigung des Kirchenbegriffes bemerkbar³².

Im übrigen aber wird der Heilige Geist in der katholischen wie in der montanistischen Zeit als Person gedacht. Hier wie dort erscheint er als der eigentliche Lehrer³³, als der Stellvertreter des Herrn³⁴, als der Paraklet³⁵; hier wie dort gibt er seinen Willen kund, spricht, unterweist und mahnt³⁶.

Andererseits fehlen in der einen wie in der anderen Periode der Schriftstellertätigkeit Tertullians nicht die dynamisch-substantiellen Vorstellungen vom göttlichen Geist³⁷.

Es ist wahr, daß der Afrikaner erst als Montanist ausführlich über die Dreifaltigkeit und ausdrücklich über den Heiligen Geist als dritte Person in der Gottheit gesprochen hat. Doch zeigen die in den früheren Werken enthaltenen Äußerungen — angefangen vom *Apologeticum* und der an die Martyrer gerichteten Schrift — daß dem Parakleten tatsächlich nur eine bestätigende Funktion zuzuschreiben ist³⁸.

³⁰ Siehe S. 154 ff.

³¹ Siehe S. 160 ff.

³² Siehe S. 164 ff.

³³ S. 111 ff.; 148, bzw. 151 ff.

³⁴ S. 113, bzw. 154.

³⁵ S. 10, Anm. 27; 111, bzw. 150.

³⁶ S. 117 ff., bzw. 158 f.

³⁷ S. 126 ff., bzw. 161.

³⁸ Siehe S. 18.

Where the three are, that is, Father, Son and Holy Spirit, there is the church, which is the body of the three. The last expression is surprising; the Holy Scriptures suggest that we should think of the church as the body of Christ, not as the body of the Trinity. This biblical view of the church is not unfamiliar to Tertullian; in the Montanistic treatise on monogamy, he denotes the church, the body of Christ, as a spiritual body: (Latin) One could also point out that in Adv. Prax. Tertullian calls the spirit the body of the sermo: (Latin).

In view of this statement of his, one of the many that see the spirit of Christ as a body made of spirit, the words about the body of the three are no longer surprising. Their most probable interpretation lies in the assumption that by the body of the divine three, we are to understand the spirit-substance of God, in which the three persons subsist, and which imparts itself to man as the church.

Summary

In conclusion we must make the observation that the influence of Montanism on Tertullian's doctrine of the Holy Spirit is of decisive significance in only a few points.

The most important innovation is contained in the view that the Holy Spirit, as the Paraclete, began his work of sanctifying the Christian life, with the appearance of the Montanist prophets and that from this time one, the history of salvation entered a new, definitive phase.

Moreover Tertullian and the sect diverged from the general teaching in their view of ecstasy as an amentia. Finally, in the works of the African, under the influence of Montanism, a partial spiritualisation of the concept of the church can be noticed.

But for the rest, in both the Catholic and the Montanist era, the Holy Spirit is thought of as a person. In both former and latter, he appears as the true teacher, as the representative of the Lord, as the Paraclete; in both cases he makes his will known, speaks, instructs and admonishes.

On the other hand, in neither the one period nor the other, of Tertullian's literary activity, is the dynamic substantial view of the divine spirit missing. It is true that only as a Montanist did the African speak in detail about the Trinity and expressly about the Holy Spirit as the third person of the deity. And yet the remarks contained in the earlier works - beginning with the Apologeticum and the treatise directed at the martyrs - show that only a confirmatory function is to be ascribed to the Paraclete./

Zum Abschluß: Glaube und Theologie

An das Ende unserer Darlegungen gelangt, glauben wir voll bestätigt zu finden, was am Anfang angedeutet wurde¹: für Tertullian ist das gesamte christliche Leben vom Glauben an die drei göttlichen Personen bestimmt. Wir können hinzufügen, daß dabei dem Heiligen Geist ein entscheidender Platz zugebilligt wird².

Was das Person-Sein des Geistes angeht, so hat Tertullian dessen Unterscheidung von Vater und Sohn sowie die ihm eigene Bedeutung im Heilswirken Gottes klar erkannt³. Das Zeugnis der Heiligen Schrift war für den Afrikaner eindeutig; in ihr fand er den Heiligen Geist als Person gelehrt: Der Herr hatte ihn als den Lehrer⁴ und den Tröster⁵ verheißen; der heilige Paulus mahnte, den Geist nicht zu betrüben⁶. Die Heilige Schrift selbst war sein Werk⁷.

Weiterhin ist die Bedeutung der Überlieferung und der Liturgie der Kirche nicht zu unterschätzen; durch sie sah sich Tertullian in seinem Glauben bestätigt oder lernte gar erst — auf diese Weise angeleitet — die Schrift in dem dargelegten Sinn verstehen⁸.

Will man den Inhalt seines Glaubens an die heiligste Dreifaltigkeit kurz zusammenfassen, so kann man sagen: ein Gott — drei göttliche Namen: Vater, Sohn und Heiliger Geist. Das ist die Grundströmung, die von Anfang an in Tertullians Schriften wahrzunehmen ist. Das ist der Ausgangspunkt für sein Suchen nach einer Erklärung für das so entscheidende Glaubensgeheimnis.

Da er nun das Problem der Einheit und Dreiheit lösen will, macht sich der Einfluß seiner philosophischen Überzeugung von der Körperlichkeit alles Seienden bemerkbar⁹. Obwohl er als erster einen beachtlichen Ansatz dazu macht, den Hervorgang des Sohnes in Analogie zum Denkkakt zu begreifen¹⁰, bleibt auch diese Analogie

ganz der anderen untergeordnet, nach der er die „Ökonomie“ als ein Sich-Ausbreiten und Entfalten der einen Geist-Substanz Gottes in den drei Personen auffaßt¹¹. Die „prolatio“ ist das entscheidende Schema seiner trinitarischen Gedanken.

Diese theologische Erklärung der Trinität ist in ihren Grundlagen bereits am Anfang seiner schriftstellerischen Tätigkeit gefunden: im Apologeticum¹². Die „Verteidigung des Christentums“ geht zwar noch nicht — insbesondere was seinen Hervorgang aus Gott angeht — auf den Heiligen Geist ein. Dazu lag in diesem Werk keine Veranlassung vor. Man darf aber annehmen, daß Tertullians Gedanken über den Heiligen Geist und dessen Hervorgehen aus Gott zur Zeit des Apologeticum sich nicht wesentlich von den in Adversus Praxean niedergeschriebenen unterschieden, daß er also damals bereits in der Lage gewesen wäre, das Sonnengleichnis — mehr oder weniger ausdrücklich — über den „radius“ zu dem „apex“ hin zu erweitern.

Jedenfalls scheinen in Tertullians Trinitätslehre zwei Strömungen unterscheidbar zu sein. Einerseits der aus der Heiligen Schrift und vor allem aus der Überlieferung, — die sich besonders klar in der Tauf liturgie der Kirche aussprach —, geschöpfte Glaube an die drei göttlichen Namen, die zunächst noch nicht Personen genannt, wohl aber eindeutig als solche betrachtet werden. Andererseits die an der „prolatio“ orientierte theologische Durchdringung dieses Glaubens mit all ihren Fehlern und Mängeln.

¹ Siehe S. 9.

² Siehe S. 149.

³ Siehe S. 99.

⁴ Siehe S. 113; 117.

⁵ Siehe S. 150 f.

⁶ Siehe S. 137.

⁷ Siehe S. 115—118.

⁸ Siehe S. 7—11.

⁹ Siehe S. 21 f.

¹⁰ Siehe S. 83 ff.

¹¹ Siehe S. 33—36; 43—51.

¹² Siehe S. 14 f.; 20; 65.

In conclusion: Faith and Theology.

Having arrived at the end of our considerations, we believe that we have found fully confirmed what was indicated at the start: for Tertullian the whole of Christian life is determined by the belief in the three divine persons. We can add that the Holy Spirit is allotted a decisive placed.

As far as the personal existence of the Spirit is concerned, Tertullian has clearly recognised his distinction from Father and Son, as well as the importance particular to him in God's work of salvation. The witness of the Holy Scriptures was quite unambiguous for the African; in them he found the teaching of the Holy Spirit as a person: the Lord had promised him as teacher and comforter; Saint Paul warned that the Spirit should not be troubled. The Holy Scripture itself was his work.

Moreover the importance of tradition and the liturgy of the church is not to be underestimated; through them Tertullian found himself confirmed in his belief or else learned for the first time - led in this way - to understand the Scriptures in the sense expounded.

If we want to summarise the contents of his belief in the most holy Trinity, we can say: one God - three divine names: Father, Son and Holy Spirit. This is the underlying concept that can be found right from the start in Tertullian's writings. That is the starting point of his search for an explanation of the critical mystery of faith.

Now that he wants to solve the problem of the unity and trinity, the influence of his philosophical belief in the corporeality of everything that exists makes itself obvious. Although he, as the first one to do so, makes a considerable start towards understanding the coming forth of the Son as an analogy with the act of thinking, this analogy too remains completely subordinated to the other one, according to which he interprets the economy as a spreading-out and unfolding of the one spirit-substance of God in the three persons. The prolatio is the decisive model of his trinitarian thinking.

This theological explanation of the Trinity is found in its basics already at the beginning of his literary activity, in the Apologeticum. The Defence of Christianity does not as yet consider the Holy Spirit in detail - particularly as far as his procedure from God is concerned. In this particular work there was no call for it. But one can assume that at the time of the Apologeticum, Tertullian's thoughts about the Holy Spirit and his coming forth from God, were not basically different from those written down in Adversus Praxean, and that therefore at that time he would already have been in a position to extend the sun simile - more or less expressly - through radius and on to apex.

At any rate, in Tertullian's doctrine of the Trinity, it is possible to distinguish two tendencies. On the one side, drawn from the Holy Scriptures and especially from tradition - which expressed itself particularly clearly in the churches liturgy of baptism - the faith in the three divine names, which although at first they are not called persons are yet quite obviously considered as such. On the other side there is the theological putting across of this faith based on the prolatio, with all its errors and deficiencies.

REGISTER

I. TERTULLIAN-ZITATE

(Wichtige Stellen sind kursiv gesetzt)

<i>Ad martyras</i>	7,7	116	28,2	22, 56
1,3	137 ff., 144, 146, 148, 156	8,1—13	111	28,3 143
		8,13	151	29,1 143
1,4,5	138	8,14	10	
3,3,4	137, 145, 148	8,14,15	111, 151	<i>De baptismo</i>
3,4	102	8,15	112	1 123 f.
4,1	145	13,2	76	1,1 135
		13,3	79, 89	1,2 123
<i>Ad nationes</i>		13,4,5	9	1,3 132
2,9,10	16	13,5	108, 114, 142	2,2 28
		20,3	6	3,2 96, 124, 125, 139
<i>Apologeticum</i>		20,5	113	3,4 124
17,1	58, 59, 72	20,5,6	114	4,1 57, 96, 124, 125 f., 138
18,1	115	20,9	114	4,2 41
18,2	122	21,4	114	4,4 125
19,1	115, 120	22,1—7	112	4,5 127
20,3	115, 117	22,6	8	5,1 126
20,4	121	22,8—10	112	5,4 125 f.
21,3	67	22,9	152	5,6 127
21,9	67	22,10	110	5,7 108, 131, 148
21,9—11	58	22,11	139, 168	6,1 128, 148
21,11	22, 56, 59, 72, 85	27,1	113	6,1,2 7 f., 55
		28,1	10, 112, 113, 151	6,2 148, 167
21,11—13	14 ff., 65		33,10	7,1 102, 128, 143
21,12	49 f.		36,5	7,2 127, 128
21,13	36, 50 f., 64, 70	<i>De spectaculis</i>		8,1 128, 136
		15,2—5	138, 148	8,2 129
21,14	62, 69, 79	<i>De oratione</i>		8,3 96, 103, 125, 129
21,15	62, 165	1,1,2	59, 72, 143	8,4 130, 156
21,17	59, 61, 62, 80, 90	1,2	143, 148, 165	9 126
		1,3	103	9,1 127
22,1	22	2,3	118, 122	10,2,3 104
22,5	22 f.	2,4—7	10	10,3 127
23,12	58, 72	4,2	20	10,4 108
25,12	122	12	139, 143	10,5 104, 110 f.
30,5	142	13,1	139	11,3 7
33,4	121	20,2	121	11,4 108 f.
39,8,9	133	21	120	12,1 132
39,9	135	22	120	13 128
47,3	120 f.	22,1	120	13,3 6, 132
48,7	125	25	148	17,1 129
		25,5	8	18,2,3 124
<i>De praescriptione haereticorum</i>		28,1,2	143	18,4 8
6,2 ff.	116			
6,6	116			

19,1	126	18,1	61, 81 f.	III, 17, 2	105
20,5	132, 144	18,2	36, 85	III, 17, 3	105, 110
		18,3	81	III, 20, 9	103
<i>De patientia</i>		19,1	21	III, 22, 7	63, 120
3,4	139 f.	20,2	85	III, 23, 2	114
5,2,1	140	22,1	117	III, 23, 2,3	107 f., 111
7,5	120	22,2	117, 122	III, 23, 3	110
7,7	138, 140	22,3	95	III, 24, 11	118
12,8	121	24,1	22	IV, 2, 4	155
13,1	140	26,1	38	IV, 3, 4	121
13,7	145	30—32	125	IV, 5, 3	121
15,2	140	30,3	40, 41	IV, 7, 1	63
15,4,5	140	31,4	50	IV, 7, 12	63
15,6,7	140	32,2	22, 56, 125	IV, 8, 6	105, 110
15,7	139	34,2	26	IV, 10, 6,7	73
		35,2	21	IV, 11, 7	96
<i>De paenitentia</i>		36,3	21, 24	IV, 13, 6	88
2,3	132	36,3—5	39	IV, 14, 15	120
2,4	135	39,1	30, 49	IV, 15, 10	20
2,6	129, 141	41,3	24	IV, 15, 14	120
2,11	8	44,2	60	IV, 16, 1	120
3,1—6	145	45,1	60, 95 f.	IV, 17, 4	132
3,3	23	45,2	22	IV, 17, 5,6	132, 148
8,1	118, 122	45,2,3	60	IV, 18, 4	49, 104, 110, 123, 163
8,6	129			IV, 18, 5	105, 110
10,4	133	<i>Adversus Marcionem</i>		IV, 21, 11	63
10,5—6	168	I, 3	28 f.	IV, 22, 4,5	160
		I, 7, 3	27 f.	IV, 22, 7	8
<i>De cultu feminarum</i>		I, 7, 5	30	IV, 22, 15	41
I, 2, 2	141	I, 9, 9,10	28, 30	IV, 26, 3,4	144
I, 3, 2 f.	117	I, 19, 1	63	IV, 26, 4	125
II, 1, 1	136, 140	I, 19, 2	66	IV, 28, 8	121
II, 2, 1	141	I, 23, 6	34	IV, 28, 10	68, 120
II, 2, 5	117	I, 28, 3	132	IV, 33, 7-9	107
II, 3, 2	139	I, 28, 3	134, 147	IV, 33, 9	120
		II, 2, 4	81 f.	IV, 40, 6	96, 118
<i>Ad uxorem</i>		II, 5, 6	26	V, 2, 1	107
I, 4, 1, 2	145	II, 9, 3	56, 132	V, 2, 7	110, 153
II, 2, 4	119	II, 16, 4	23	V, 4, 2	153
		II, 27, 6	95	V, 4, 4	132, 153
<i>Adversus Hermogenem</i>		III, 5, 2	163	V, 6, 10	114
3,3	56	III, 6, 4 f.	63	V, 6, 11	136
3,3,4	32	III, 6, 6 f.	63, 125	V, 7, 1	116
4,1	26, 27 f.	III, 6, 7	45, 63, 120	V, 7, 2	119
4,6	29	III, 6, 8	22, 49, 63 ff.	V, 8, 4	64, 105 f., 110, 123, 163
5,1	27	III, 7, 3	114	V, 8, 4 ff.	162
6	27	III, 7, 5	41	V, 8, 5	107 f., 110 f., 114
6,2,3	26	III, 7, 7	168	V, 8, 5—7	109 f.
8,1,2	32	III, 8, 3	66	V, 8, 6	153
12,4	26	III, 15, 2	101	V, 8, 8,9	110
17,1	29, 81	III, 15, 6	102		
17,2	24	III, 16, 5	63		
		III, 17	41		

V, 8, 12	162 f., 166	21, 2	161, 163	13, 6	41
V, 9, 7	89	21, 4	136	14, 4	69
V, 10, 5	146 f.	24, 2	132	14, 5	76
V, 11, 4	153	26, 4, 5	69, 75	15, 5	41
V, 11, 12	45, 117	27, 5 ff.	74	15, 6	69
V, 12, 4	146	27, 7	132	16, 5	74 f.
V, 12, 9	8	32	23	17, 1	15
V, 14, 2, 3	24, 66	32, 2, 3	23	17, 2	132
V, 15, 5	162 f.	32, 4	23	17, 3, 4	73
V, 15, 5, 6	162	32, 4, 7, 8	26	17, 4	89
V, 15, 8	22	32, 7	51	17, 5	79
V, 17	46	32, 8—10	23	18, 1—3	74 f.
V, 17, 4	109 f., 153	33, 2	26	18, 4	79
V, 17, 6	96	35, 6	122	18, 5	58, 70 f.
V, 19, 3	43	36, 4	49	18, 5—7	70
V, 19, 4	63	37, 5	51	18, 7	58, 71
V, 20, 3	39	37, 6	50	19, 1, 2	71 f., 73
		38, 6	135	19, 2	76
		39, 1	133, 135	19, 5	72, 79
<i>De pallio</i>		39, 4	132	20	70
2	31	41, 1	133	20, 1	87
6, 2	121	41, 2	135	21, 4	121
		41, 4	133, 135, 139,	21, 4, 5	34, 36
<i>Adversus Valentinianos</i>			148	21, 6, 7	34
3, 1	136	43, 5	26	22, 2	34
3, 4	116	45	163	23, 6	117
5, 1	155	45, 5	161	25, 2	68
15, 3	122	47, 2	153		
17, 2	16	50, 2	131		
		51, 5	49	<i>De resurrectione</i>	
<i>De anima</i>		53, 3	25	<i>mortuorum</i>	
1, 4	127, 130	53, 4	49	6, 3—5	132
4, 1	26	55, 4	162	6, 4	40
5	22	55, 5	158	7, 3	132
7	22	58, 8	158, 163	8, 3	135
8, 1, 2	24			10, 2	153
8, 5	162			11, 2	157 f.
9, 1	22	<i>De carne Christi</i>		24, 8	118
9, 2, 3, 4	38	1, 1, 2	68	26, 10	135
9, 3	161	1, 2	67	26, 11	103
9, 4	21, 39, 120,	3, 8	103	40, 7	141, 148
	161, 163	3, 8, 9	136	45, 1	139
	38, 39	4, 4	132	45, 11	146
10, 1	25	5, 6	37	46, 2	139
10, 3	62	5, 6—8	68 f.	46, 3	139
10, 9	41	5, 7	22 f.	46, 6	146
11	132	5, 8	165	46, 9	139
11, 1	25	6, 9	22	49, 2	69
11, 3	125	8, 5, 6	75	49, 2—4	75
11, 4	161, 163, 167	8, 6	132	49, 5	24
14, 3	49	10, 1	69	50, 4	144
14, 4	129	11, 3, 4	21	50, 7	148
15, 4	163	11, 5	44	51, 2	146, 148
16, 4	16	12, 6	69	52, 5	62

53, 5—10	22	11, 2	159	11, 3	59
53, 10	147	14, 3	155	11, 4	46, 96
53, 14	71			11, 4 ff.	55
53, 15	69, 75	<i>Adversus Praxean</i>		11, 5—8	46
53, 18, 19	147	1, 1	12 f., 73	11, 7	41, 96, 97
63, 1	91	1, 5	12, 157 f.	11, 10	44, 46, 47 f.
63, 1, 2	69	2, 1	10, 79, 108,	12, 1	16, 18
63, 1, 3	134		151, 153 f.	12, 1, 2	52
63, 2	134	2, 3	13	12, 3	16, 44, 47
63, 7	135, 141, 153	2, 4	15 f., 20, 30,	12, 3	89, 95, 97,
63, 7—9	159		36, 50, 65, 97	131 f., 148	
			92	12, 5	41, 102
<i>De exhortatione castitatis</i>		3		12, 5, 6	33
1, 3	131	3, 1	5, 16, 97	12, 6	16, 44, 48,
1, 4	132	3, 2	31, 47		50, 52
4, 4	112	3, 3, 5	34	12, 7	44, 97
4, 4—6	121	3, 5	47, 50, 65, 97	13, 1	52
4, 5, 6	113, 151	3, 5, 6	31	13, 2	52
4, 6	118	4, 1	33, 35, 92 f.,	13, 3	52, 153
5, 3	134		97 f.	13, 5	97 f., 155
5, 4	132	5, 1—4	36	13, 5, 6	92
10, 1	141	5, 2	61, 82, 84	13, 6	45, 52, 55, 97
10, 3	143	5, 3	82 f.	13, 7	5, 97
10, 5	157 f., 162	5, 5, 6	84	13, 8	52
11, 1	141	5, 6	45	13, 9	52, 53
		5, 7	85, 97	13, 10	19 f., 40
<i>De Corona</i>		6, 1	44, 46, 80,	14, 3	19 f., 42, 49,
1, 4	158, 159		92 ff.		65
3, 3	7	6, 2	45	14, 6	42, 52
4, 6	151	6, 3	21, 33, 41,	14, 10	45
15, 2	105		82 ff.	15, 9—16, 2	42 f.
		7, 1	41, 84, 97	16, 1	33
<i>Scorpiace</i>		7, 2	89	16, 4	23
8, 4	142, 144	7, 3	33, 95	16, 7	43
9, 3	123	7, 5	48, 83	16, 9	43
11, 3	144	7, 6	84	17, 2	33
12, 1	111	7, 8	22, 56, 81	17, 3	37, 52
12, 6	118	7, 8, 9	32	18, 2	44
		7, 9	48	18, 3	51, 53
<i>De idololatria</i>		8, 1—4	17	18, 4	19
4, 5	117	8, 4	80 f., 82, 168	19, 2	81 f.
6, 1	117	8, 5	20, 50, 158	19, 3	95
14, 6	118, 122	8, 5—7	16 f.	19, 6	42
15, 6	117	8, 6	40	19, 8	16, 50, 52 f.
24, 1	142	8, 6, 7	94	21, 3	50
24, 3	113	8, 7	16, 18, 20, 35,	21, 7	43
			50, 93, 97	21, 12	81
<i>De juga</i>		9, 1	11, 13, 45,	22, 3	8
1, 1	158		50, 97	22, 6	79
4, 1	25	9, 2	49, 65, 89	22, 10, 11	53
8, 1	69	9, 3	14, 97, 150	22, 11	26
8, 1, 2	145	10, 8, 9	92	22, 13	26, 33
9, 4	159	10, 8—11, 1	37	23, 3, 4	47
10, 2	131	11, 2	50		

23,4	33	<i>De virginibus velandis</i>	<i>De pudicitia</i>		
23,7	50	1,3	11, 154	1,5	132
23,12	89	1,4	114, 154	2,10	8
24,4	48	1,4.5	154	6,16	132
24,5	33	1,5	152, 154	7,11	135
24,8	40, 47, 94	1,6	18	7,20	114
25,1	18, 20, 52, 94,	1,6.7	154	8,7	20
	97, 150	1,7	155, 158	9,9	20
26	76 ff.	2,2	114	9,11	131
26,1	98	4,3	118, 122	9,16	8, 131
26,2	87	10,2	118	11,3	109, 153
26,2 ff.	76 ff.			12,1	151, 157
26,3	49			12,3.4	113
26,4	20, 65,	<i>De monogamia</i>		13,23	164
	79 ff.	1,2	161	13,24	164
26,6	24, 37,	1,3	159	13,25	164
	49, 52	2,1.2	153	14,26	51
26,9	6, 7, 44, 97	2,3	153 f.	16,1	136
27	86 ff.	2,4	153	16,18	151
27,1	19, 101	3,6	113, 141	16,21	112
27,1.2	86 f.	3,6—8	151	19,4	151
27,3.4	87	3,8	152, 154, 157	21,1	56, 165
27,4	70	3,9	151	21,3.4	165
27,4—6	87 ff.	3,10	157	21,4	163
27,6	30, 89, 131	4,1	159	21,5.6	165 f.
27,7	148	8,3	168	21,7	157, 166
27,10	23	11,2	134	21,8	166
27,11	33, 90, 165	12,3	116	21,16	16
27,12	23	13,3	168	21,16.17	167
27,14	56	14,4	187, 155, 159	22,6.7	165
27,14.15	90 f.	14,6	155	22,15	141
28,1	101				
28,3	101	<i>De ieiunio</i>	<i>Adversus Judaeos</i>		
28,8	101	1,3	157 ff.	8,14	107
28,9	125	3,2	161	9,27	105
29,2	101 f.	8,3.4	141, 151	11,10	107
29,6	19, 36, 37	10,6	158	13,25	114
29,7	145	11,4.5	159	13,25.26	108
30,5	35, 44, 93	12,2	156	<i>Adversus omnes haereses</i>	
	97, 108,	12,4	157 f.	7,2	157
	153, 158	13,5	116, 156	8,4	13
31,1.2	5, 107	15,1	116, 151		
31,2	44				

II. HEILIGE SCHRIFT
(Wichtige Texte sind kursiv gesetzt)

Altes Testament

Gen.	1,1	124	1,26	47, 52, 95
	1,2	96, 125	2,7	73, 75, 132
	1,3	84	2,21 ff.	120

	2,21	161, 163	48,13	60	
	2,23.24	161	52,5	103	
	3,22	52, 95	53,1.2	96	
	48,14	129	53,2	105	
Ex.	15,25	126	53,2.3	41	
	20,7	39	57,16	125	
	30,30	128	63,1.3	96	
	33,20	42	1,5	75	
Lev.	3,12	128	28,15	60	
	19,18	117	Klagel.	4,20	45
Num.	11,17	122	Dan.	6,6	8
	22,6.38	121	Joel	3,1	109 f., 132, 142, 153
	23,5	121			
Dt.	19,15	8	Amos	4,13	125
1. Sam.	16,13	128	Mal.	3,1	104
2. Sam.	7,13	103			
	7,14	103	<i>Neues Testament</i>		
3. Kg.	19,12	140	Matth.	1,1	34
Ps.	4,7	45, 117		1,20	77
	8,7	96		1,23	87 f.
	32,6	60, 95 f.		7,7	111
	44,3	105		10,16	136
	44,7 f.	52		10,19	144, 155
	50,12	139		11,13	103, 107
	63,19	109		19,19	117
	86,5	88 f.		22,39	117
	101,26	60		26,38	145
	103,24	85		26,41	145
	109,1	96		28,18	43
	109,3	89		28,19	5 ff.
	132,11	34	Lk.	1,17	122
Prov.	8,22	60, 82, 85		1,35	72, 76 f., 86, 87 f., 99
	8,27 ff.	31		6,35	132
	8,30	45		7,20	104
Weish.	7,26	15		9,33	160
Ekkl.	3,17	151, 154		11,1	103 f.
Js.	1,2	118		15,11—31	139 f.
	1,3 ff.	108		16,16	103, 107
	3,1—3	107, 114		16,17	107
	3,3	107		21,32	107
	5,4 ff.	107			
	7,14	88, 117	Joh.	1,1	39, 43, 52
	11,1 ff.	34, 105, 110, 162		1,3	60
				1,13	71 f.
	40,3	107		1,14	77 f., 86
	40,8	107		1,18	80
	40,12	60		3,5	132
	40,13	29		3,6	58, 69 f., 90 f.
	40,13.14	81		3,30	103
	40,28	43		3,35	43
	45,1	96		4,23.24	56 f.
	45,5	51		4,24	143
	45,14 f.	52		5,2 ff.	127

	5, 19	43		11, 6 ff.	120
	5, 22	43		12, 1	106
	6, 63	144		12, 8 ff.	110, 162
	7, 38	18		12, 13	133
	7, 39	108		14, 15	143
	8, 38	80		15, 3	101
	10, 30	52 f.		15, 44	146
	13, 32	89		15, 45—47	73 ff.
	14, 16	14, 150 ff.		15, 47	132
	14, 26	113		15, 50	144
	14, 28	89	2. Kor.	4, 4	45
	14, 31	80		5, 5	146, 147
	15, 26	113		6, 16	140
	16, 7	150	Gal.	1, 8	116
	16, 12 f.	111 f., 151 ff.		4, 4	109
	16, 13.14	155		4, 6	132
	16, 14	94		4, 19	109
Apf.	2, 30	34		5, 5	147
	4, 27	101	Eph.	1, 13	110, 153
Röm.	1, 3—4	90		2, 3	136
	1, 4	133		4, 8	109
	4, 17	139		4, 23.24	139
	4, 20	116		4, 30	137, 139, 146
	8, 3	66		4, 36 f.	137 f.
	8, 9	139		5, 8	136
	8, 11	146		5, 31.32	161
	9, 5	52 f.		6, 18	143
	11, 35	29	Phil.	2, 6	39 f.
1. Kor.	2, 11	80 ff.		3, 15	151
	3, 16	136, 140	Kol.	1, 24	168
	4, 9	116		2, 8	116
	4, 15	109, 119	1. Thess.	5, 1	118
	5, 4.5	164		5, 23	22
	6, 11	136	1. Tim.	2, 5	90 f., 146
	7, 1 ff.	151		2, 9	121
	7, 7.8	119	Tit.	3, 5	132
	7, 25	112, 151	Hebr.	1, 3	15
	7, 29	109	1. Petr.	2, 5	143
	7, 39	119		3, 3	121
	7, 40	112, 151	1. Joh.	4, 18	159
	8, 6	51, 53	Offb.	2, 7.11.17.29	118
	10, 4	126		3, 6.13.22	118
				6, 9	162

III. NAMEN

K. Adam 1 f., 42, 86, 94 f., 111, 113 ff., 122, 127, 144, 154, 160, 162, 167 f.	51, 54, 56, 70 f., 78 f., 86, 92, 99, 109, 125, 129, 131 f., 137 f., 167	J. v. Arnim 25
G. Aeby 31, 42, 54, 89, 93, 103, 108	B. Altaner 1	C. Arpe 24 f.
A. d'Alès 1, 16, 24 f., 45,	E. Altendorf 111, 167 f.	G. Bardy 12, 24, 51, 78, 86, 90, 167
	E. Amann 128	J. F. Bethune-Baker 20 ff., 48.

N. Benwetsch 150	J. N. D. Kelly 7, 9	J. Quasten 1, 111, 137
J. Borleffs 1, 124	G. Kretschmar 10, 18	H. Rahner 102
S. Boulgakof 98	M. Kriebel 1, 44, 99	K. Rahner 127, 131, 138, 140
Th. Camelot 17	P. de Labriolle 18, 143, 150, 153, 155, 157 ff., 166	J. Ratzinger 111, 167
H. v. Campenhausen 159, 167	G. W. H. Lampe 127	G. Rauch 22
Clemens v. Alexandrien 117	J. Lebreton 7	R. F. Refoulé 6 f., 9, 111 f., 124 ff., 129 ff., 136
F. J. Dölger 15, 17 f., 126 f., 135 f., 144	E. Löfstedt 1, 62, 133	Th. de Régnon 4
W. Dürig 152	F. Loofs 2, 8, 10, 45, 74, 83, 86, 90, 94, 97, 99, 149	J. Restrepo-Jaramillo 7, 9
A. Ehrhard 150	J. Mambriño 96	H. Rheinfelder 44
A. Engelbrecht 1, 134	Marcion 62 f., 66, 104, 110, 147, 162 f.	H. Rösch 6, 40, 56, 70, 76
Epiphanius v. Salamis 117	Maximilla 147	L. Rosenmeyer 17
G. Esser 61 f., 133	E. Michaud 111	W. P. Le Saint 119, 143, 150, 157
Eusebius v. Cäsarea 150	C. Mehrmann 57	G. Schelowsky 69
E. Evans 13, 18, 20 f., 25, 31, 34 f., 37, 40, 44 f., 48, 72, 75 f., 79, 82, 89, 127, 153	Montanus 10, 12, 157	P. Schepens 126
A. Fagiotto 150	V. Morel 11, 152, 154	C. Schloßmann 20 f.
S. A. Fries 150, 159	V. Naumann 26, 40	M. Schmaus 54, 83
A. Grillmeier 44 f., 55, 61, 87, 90	M. Nèdoncelle 44	M. Spanneut 14, 22, 24
A. v. Harnack 20 f., 44 f., 54, 63, 90, 92	B. Nisters 1	J. Sier 1, 49, 92 f.
Hermogenes 32, 36	Novatian 77	F. Sühling 103, 134, 136
O. Hiltbrunner 66, 69	A. Orbe 1 f., 14, 17 f., 29, 36 f., 42, 49, 82 f., 85, 164	S. Teeuwen 1, 8, 136, 155
K. Holl 117	Origenes 17, 102	G. Thörnell 1, 62
H. Hoppe 1, 133, 138, 156	Perpetua 162	G. Verheke 22, 57
Irenäus 17, 82, 96, 102, 129	B. Poschmann 144, 164 ff.	Th. L. Verhoeven 1, 11 ff., 15 ff., 21, 24, 26, 31, 40 ff., 50, 54 f., 82, 85 f.
Justinus 102	Praxeas 11 ff., 30 f.	M. Viller 144
H. Karpf 152, 154 f., 157, 161	G. L. Prestige 16, 31	J. H. Waszink 1, 16, 25, 35, 59, 62, 125, 130 ff., 135, 161, 163
F. Kattenbusch 9	E. Preuschen 144, 164	B. Welte 127 f.
	Prisca 157	M. Wiles 11
	Priscilla 157	Th. Zahn 117
	A. Quacquarelli 12, 20, 37	E. Zeller 21, 25, 27, 69

IV. SACHREGISTER

accommodare 130	Auferstehung 145 ff.	corpus
agitatio 84 f.	Cainiten 123	— animale 147
Angeld (arrabo) 146	Christus	— spiritale 147
antecessor 155	— d. Gesalbte 101 f.	— Körperlichkeit allen Seins 21 f.
Apostel	— Vollbesitz d. Geistes 103 ff., 110 f.	Demiurg 63
— Vollbesitz d. Wahrheit 112	— d. Geistespender 103 ff.	disciplina 152, 154
— besondere Geistesfülle 112 f., 151	— u. Johannes d. Täufer 103 ff.	dispositio 85
— Lehre u. Vollmacht 165	— s. Menschwerdung, sermo	— s. auch sophia u. Schöpfung
arbitr 95, 100		Doketen 67, 69

	5, 19	43		11, 6 ff.	120
	5, 22	43		12, 1	106
	6, 63	144		12, 8 ff.	110, 162
	7, 38	18		12, 13	133
	7, 39	108		14, 15	143
	8, 38	80		15, 3	101
	10, 30	52 f.		15, 44	146
	13, 32	89		15, 45—47	73 ff.
	14, 16	14, 150 ff.		15, 47	132
	14, 26	113		15, 50	144
	14, 28	89	2. Kor.	4, 4	45
	14, 31	80		5, 5	146, 147
	15, 26	113		6, 16	140
	16, 7	150	Gal.	1, 8	116
	16, 12 f.	111 f., 151 ff.		4, 4	109
	16, 13.14	155		4, 6	132
	16, 14	94		4, 19	109
Apg.	2, 30	34		5, 5	147
	4, 27	101	Eph.	1, 13	110, 153
Röm.	1, 3—4	90		2, 3	136
	1, 4	133		4, 8	109
	4, 17	139		4, 23.24	139
	4, 20	116		4, 30	137, 139, 146
	8, 3	66		4, 36 f.	137 f.
	8, 9	139		5, 8	136
	8, 11	146		5, 31.32	161
	9, 5	52 f.		6, 18	143
	11, 35	29	Phil.	2, 6	39 f.
1. Kor.	2, 11	80 ff.		3, 15	151
	3, 16	136, 140	Kol.	1, 24	168
	4, 9	116		2, 8	116
	4, 15	109, 119	1. Thess.	5, 1	118
	5, 4.5	164		5, 23	22
	6, 11	136	1. Tim.	2, 5	90 ff., 146
	7, 1 ff.	151		2, 9	121
	7, 7.8	119	Tit.	3, 5	132
	7, 25	112, 151	Hebr.	1, 3	15
	7, 29	109	1. Petr.	2, 5	143
	7, 39	119		3, 3	121
	7, 40	112, 151	1. Joh.	4, 18	159
	8, 6	51, 53	Offb.	2, 7.11.17.29	118
	10, 4	126		3, 6.13.22	118
				6, 9	162

III. NAMEN

K. Adam 1 f., 42, 86, 94 f., 111, 113 ff., 122, 127, 144, 154, 160, 162, 167 f.	51, 54, 56, 70 f., 78 f., 86, 92, 99, 109, 125, 129, 131 f., 137 f., 167	J. v. Arnim 25
G. Achy 31, 42, 54, 89, 93, 103, 108	B. Altaner 1	C. Arpe 24 f.
A. d'Alès 1, 16, 24 f., 45,	E. Altendorf 111, 167 f.	G. Bardy 12, 24, 51, 78, 86, 90, 167
	E. Amann 128	J. F. Bethune-Baker 20 ff., 48

N. Bonwetsch 150	J. N. D. Kelly 7, 9	J. Quasten 1, 111, 157
J. Borleffs 1, 124	G. Kretschmar 10, 18	H. Rahner 103
S. Boulgakof 98	M. Kriebel 1, 41, 99	K. Rahner 127, 131, 133, 140
Th. Caruelot 17	P. de Lahriolle 18, 143, 150, 153, 155, 157 ff., 166	J. Ratzinger 111, 167
H. v. Campenhausen 159, 167	G. W. H. Lampe 127	G. Rauch 22
Clemens v. Alexandrien 117	J. Lebreton 7	R. F. Refoué 6 f., 9, 111 f., 124 ff., 129 ff., 136
F. J. Dölger 15, 17 f., 126 f., 135 f., 144	E. Löfstedt 1, 62, 133	Th. de Régnon 4
W. Dürig 152	F. Loofs 2, 8, 10, 45, 74, 83, 86, 90, 94, 97, 99, 149	J. Restrepo-Jaramillo 7, 9
A. Ehrhard 150	J. Mambrino 96	H. Rheinfelder 44
A. Engelbrecht 1, 134	Marcion 62 f., 66, 104, 110, 147, 162 f.	H. Rönsch 6, 40, 56, 70, 76
Epiphanius v. Salamis 117	Maximilla 147	L. Rosenmeyer 17
G. Esser 61 f., 133	E. Michaud 111	W. P. Le Saint 119, 143, 150, 157
Eusebius v. Cäsarea 150	C. Mohrmann 57	G. Schelowsky 69
E. Evans 13, 18, 20 f., 25, 31, 34 f., 37, 40, 44 f., 48, 72, 75 f., 79, 82, 89, 127, 153	Montanus 10, 12, 157	P. Schepens 126
A. Fagiotto 150	V. Morel 11, 152, 154	G. Schloßmann 20 f.
S. A. Fries 150, 159	V. Naumann 26, 40	M. Schmaus 54, 83
A. Grillmeier 44 f., 55, 61, 87, 90	M. Nédoncelle 44	M. Spämann 14, 22, 24
A. v. Harnack 20 f., 44 f., 54, 63, 90, 92	B. Nisters 1	J. Sider 1, 49, 92 f.
Hermogenes 32, 36	Novatian 77	F. Sühling 103, 134, 136
O. Hiltbrunner 66, 69	A. Orbe 1 f., 14, 17 f., 29, 36 f., 42, 49, 82 f., 85, 104	S. Teeuwen 1, 2, 136, 155
K. Holl 117	Origenes 17, 102	C. Thörnell 1, 62
H. Hoppe 1, 133, 138, 156	Perpetua 162	G. Verbeke 22, 57
Irenäus 17, 82, 96, 102, 129	B. Poschmann 144, 164 ff.	Th. L. Verhoeven 1, 11 ff., 15 ff., 21, 24, 26, 31, 40 ff., 50, 54 f., 83, 85 f.
Justinus 102	Praxeas 11 ff., 30 f.	M. Viller 144
H. Karpf 152, 154 f., 157, 161	C. L. Prestige 16, 31	J. H. Wasmink 1, 16, 25, 35, 59, 62, 125, 130 ff., 135, 161, 163
F. Kattenbusch 9	E. Prenschen 144, 164	B. Welte 127 f.
	Prisca 157	M. Wiles 11
	Priscilla 157	Th. Zahn 117
	A. Quacquarrelli 12, 20, 37	E. Zeller 21, 25, 27, 69

IV. SACHREGISTER

accomadare 130	Auferstehung 145 ff.	corpus
agitatio 84 f.	Cainiten 123	— animale 147
Angeld (arrabo) 146	Christus	— spiritale 147
antecessor 155	— d. Gesalbte 101 f.	— Körperlichkeit allen Seins 21 f.
Apostel	— Vollbesitz d. Geistes 103 ff., 110 f.	Demiurg 63
— Vollbesitz d. Wahrheit 112	— d. Geistspender 108 ff.	disciplina 152, 154
— besondere Geistesfülle 112 f., 151	— u. Johannes d. Täufer 103 ff.	dispositio 85
— Lehre u. Vollmacht 165	— s. Menschwerdung, ser- mo	— s. auch sophia u. Schöp- fung
arbitrator 95, 100		Doketen 57, 69

- Dreifaltigkeit
 — Einheit 5, 16, 20 ff., 43 f., 47, 52, 54, 64 f.
 — Dreiheit 33 ff., 54
 — Dreipersonlichkeit 5 f., 7 ff., 14, 29, 44, 46 ff., 53 f., 55, 96, 145, 170
 — Gleichheit d. Personen 37, 54
 — trinitas 16
 Ekstase
 — amentia 160 f.
 Enthaltbarkeit 141
 Erlöser
 — u. Schöpfer, s. Gott
 ἔστις, s. status
 Firmung 9
 Fleisch
 — Christi 67 ff.
 — u. Geist, s. Geist
 — Auferstehung 146 f.
 — Schwachheit 155
 forma
 — Gestalt 38
 — bei Gott 16, 39 f.
 — u. Erkennbarkeit 40
 — forma substantialis 40
 — s. species
 Friede 136
 fultus 61, 80
 Gebet
 — u. Hl. Geist 139, 142 f.
 — nach d. Taufe 144
 — Gebet d. Herrn 10
 Geduld
 — u. Hl. Geist 139 f.
 Geist
 — göttliche Substanz 56 f., 58, 61, 64, 76, 79 f., 83, 99, 106, 110, 123, 138 f., 148 f., 163, 165, 168 f.
 — Körperlichkeit 22, 24, 81
 — u. Fleisch 62, 66 ff., 74 f., 86 f., 90 f.
 — semen 74 f.
 — s. Hl. Geist, sermo
 Glaube
 — Bekenntnisformeln 7, 9, 154
 — s. Hl. Geist
 Gleichnis
 — d. Sonne 14 f., 16 f., 18 f., 35 f., 40 ff., 51, 62, 79, 86, 93 f.
 — d. Quelle 16 ff., 35 f., 86, 93, 108
 — d. Wurzel 16 ff., 35 f., 62, 93 f.
 Gott
 — Geist 56 f.
 — Körperlichkeit 22 f., 57
 — Allgegenwart 33
 — Allmacht 34 f.
 — Einzigkeit 28 f.
 — Ewigkeit 28, 30, 37
 — Unteilbarkeit 30
 — Unveränderlichkeit 30
 — Unsichtbarkeit 41 f.
 — summum magnum 27 ff., 32
 — Transzendenz 42 f.
 — Schöpfer u. Erlöser 63 f., 104
 — s. Dreifaltigkeit, substantia, status, potestas
 gradus 16, 33 ff., 93 f., 100
 habitus 39
 Handauflegung 128 f.
 Heiliger Geist
 — Hervorgang aus Vater u. Sohn 34 f., 92 ff., 97, 100
 — Gottheit 51 f.
 — dem Vater (u. Sohn) untergeordnet 51
 — u. Schöpfung 94 ff.
 — Personhaftigkeit 10, 13, 44, 46 ff., 55, 62, 92, 95 f., 99, 110 f., 115, 122 ff., 138, 145, 148 f., 150, 163, 169, 170 f.
 — Stellvertreter Christi 10, 113 f., 154
 — Gesandter Christi 11
 — Baumcister d. Kirche 114
 — Lehrer 10, 111 ff.
 — prophetischer Geist 96, 118 ff.
 — u. Apostel 112 f.
 — Begleiter d. Gläubigen 137
 — Erleuchtung 135
 — Hochzeit mit d. Seele 133 f.
 — Mittler d. neuen Geburt 132 f.
 — Taufkleid 9, 130 f.
 — Segel d. Glaubensschiffes 142
 — Bewahren u. Betrüben 131 f., 139 f.
 — Wirken 141 ff.
 — providentia 115 ff.
 — sanctificator 10
 — vicaria vis 9 f.
 — s. Geist, Christus, sermo, Kirche, Hl. Schrift
 Heilige Schrift
 — Buch d. Hl. Geistes 117 f.
 — u. menschlicher Verfasser 113 ff.
 — Einheit 120 f.
 Himmelfahrt 108 f.
 imago
 — u. similitudo 131
 Johannes d. Täufer
 — Geistbesitz 103 f.
 — u. Christus 103 f., 106 f., 122
 Keuschheit
 — u. Hl. Geist 140 f.
 Kirche
 — Gemeinschaft d. Gläubigen 114
 — Tempel Gottes 114
 — u. Hl. Geist 10 f., 107, 110 ff., 164 ff.
 — Leib Christi 168
 — trium corpus 8, 167 f.
 — u. Sündenvergebung 166 f.
 Kraft d. Allerhöchsten 80
 καὶ ὅτι ἔστις, s. mixtus
 Martyrer 137, 144 f.
 Materie
 — Ewigkeit 32 f., 36
 — sophia 36, 81
 matrix 15, 18, 20
 Menschwerdung
 — Geburt aus d. Jungfrau 72 ff., 88
 — Seele Christi 69
 — keine Vermischung beider Naturen 62, 68, 89 f.
 — eine Person, zwei Substanzen 90, 99
 — s. Geist u. Fleisch, sermo
 μίξις, s. mixtus
 mixtus 62, 69, 90
 Modalisten 12
 modulus 19, 42, 51, 104 f., 110
 Monarchianer
 — Identität von Vater, Sohn u. Hl. Geist 12 f., 30 f., 77 f.
 — Menschwerdung 86 f.
 Monarchie 30 f., 47, 92
 Montanismus
 — u. Tertullians Geisteslehre 10, 106, 109, 113, 150 ff.
 — Zeitalter d. Parakleten 152 ff., 163 f.
 — Ekstase 160 ff., 169
 — Kirchenbegriff 164 ff., 169
 — s. Paraklet
 οἰκονομία 15
 οὐσία πρώτη 25
 Paraklet
 — Hl. Geist 10, 94, 150 ff., 157
 — advocatus 156 f.
 — Zeitalter d. P. 152 ff.
 — u. d. Propheten 157 ff., 162
 — u. römische Kirche 159 f.
 — s. Montanismus
 Patripassianer 12
 pars, s. portio
 persona
 — u. substantia 16, 43 f.
 — geistbegabtes Subjekt 45 f.
 — zu verantwortlichem Handeln fähig 47
 — andere Bedeutungen 44
 — in d. Hl. Schrift 45
 Pfingsten 109 f.
 plenitudo 19, 65, 104 f., 107
 portio
 — u. pars 49 f.
 — u. summa 19 f., 42, 49 f., 65, 77 ff., 93 f., 104 f., 110
 — d. Seele 49
 — spiritus sancti 49
 potestas
 — dynamischer Aspekt d. Substanz 30 f.
 — Gottes Schöpfermacht 32
 — Gottes Herrschergewalt 32 f.
 principaliter 35
 προβολή, s. prolatio
 prolatio 14, 16 f., 42, 54, 58, 65, 73, 80, 97, 171
 Prophetie, s. Hl. Geist, Paraklet
 proprietas 47 f.
 providentia, s. Hl. Geist
 ratio
 — Wesensbestimmung Gottes 82 f., 85
 — unpersönlich 82, 85
 — u. sophia 82, 85
 — u. sermo 58 ff., 82 f.
 regula, s. Glaube
 Salbung
 — Christi 101 ff.
 — bei d. Taufe 128 f.
 Schöpfung 32, 57 ff., 60
 — s. auch Gott
 Seele
 — Beseelung d. Menschen 53, 74
 — Wachstum 50
 — Körperlichkeit 22, 38
 — u. Hl. Geist 134
 — u. Fleisch 134
 — Seelenwanderung 23
 — s. auch Menschwerdung
 Sendungsbefehl 5 ff.
 sensus 84
 Septuaginta 88 f.
 sermo
 — Hervorgang aus Gott 14, 34 ff., 41, 45 f., 48, 51 ff., 58, 70 ff., 74, 82 ff., 89
 — ist Geist 57 ff., 61 ff., 70, 75 ff., 80 ff., 86, 99 f., 168
 — d. Vater untergeordnet 51, 54
 — Ewigkeit 37 f.
 — Stabilität 125
 — Mittler 42 f., 131, 83
 — u. Schöpfung 42, 60
 — Geburt aus d. Jungfrau 72 ff., 83 f.
 — Zusammenschau d. Zeugung aus Gott u. d. Geburt aus d. Jungfrau 72 ff., 83 f.
 — s. Christus, Menschwerdung
 similitudo 66, 131
 Sohn Gottes, s. Christus, Menschwerdung, sermo
 sophia
 — essentialis 82
 — personalis 36 f., 46, 82, 84
 — u. Schöpfung 36 f., 60, 81 f., 85
 species 16, 19, 21, 40 ff.
 — s. auch forma
 spiritus, s. Geist, Hl. Geist
 spiritus creatoris 63 ff.
 spiritus salutaris 63 ff.
 spiritus dei 64, 76 f., 87
 status
 — Zustand 25
 — objektive Wirklichkeit 25
 — Existenzweise 16, 26 f.
 — ποῦν ἐπινοούμενον od. ἔστις 26 f.
 — bei Gott 27 ff.
 Stoa 21 f., 25, 69, 90
 structus 62, 80 f.
 substantia
 — wichtiger Begriff bei Tertullian 98 f.
 — Körperlichkeit 21 f., 54
 — göttliche Substanz 16, 20 ff., 66
 — menschliche Substanz 23, 66
 — u. accidens 24, 39, 78
 — u. forma 38 f.
 — u. natura 23
 — u. persona 16
 — u. sermo 79, 83
 — οὐσία πρώτη 25
 — ἐπινοούμενον 22, 24 f.
 — ἐπίστασις 24

suffectura 134
summa, s. portio
summum magnum, s. Gott
Sündenvergebung 127 f.,
166 f.
σύγχυσις 69, 90
Taube 103, 136
Taufe
— d. Johannes 104
— Christi 103, 106 f.

— u. Hl. Geist 96, 123 ff.
— Taufbefehl 5 ff.
— Taufbekenntnis 7 f.
— Ritus 6 ff., 123 ff., 128 f.
— Wirkungen 126 ff.
— Taufpate 8
— Taufengel 128
testis 8
tinguere 6
tradux 15, 18, 49

trinitas, s. Dreifaltigkeit
verbum, s. sermo, Christus
vicaria vis, s. Hl. Geist
virtus 58, 60 f., 72, 80
Vulgata 6, 70 f., 76 f., 82,
88
Wort, s. sermo, Christus
ὑποκείμενον, s. substantia

Theologische Zeitschrift

herausgegeben von der

Theologischen Fakultät der Universität Basel

Redaktionskommission:

Ernst Staehelin, Walter Baumgartner, Oscar Cullmann, Bo Reicke

19. Jahrgang
1963

Redaktion:
Bo Reicke

Verlag Friedrich Reinhardt AG., Basel



book, there is no question about the commentary. It is a very thorough piece of work, and a real contribution to the study of the text. Ménard is well versed in the literature of the subject, ancient and modern, and his notes are amply documented. This section should certainly not be ignored by anyone who seeks to understand this document. There is an extensive bibliography, and for good measure nearly three closely printed pages listing the literature on the Nag Hammadi discovery. The reader may find a certain malicious delight in noting the omissions, of which there are several; but if he is honest he will almost certainly have to confess that there are several items here of which he did not know. Altogether M. Ménard has put us greatly in his debt.

Robert McL. Wilson, St. Andrews

WOLFGANG BENDER, *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian*. = Münchener Theol. Studien, II, 18. München, Max Hueber, 1961. XVI + 182 S. DM 18.-.

In der Reihe der Münchener Theologischen Studien, deren drei Abteilungen, die Historische, die Systematische und die Kanonistische, überhaupt der Aufmerksamkeit des protestantischen Lesers empfohlen werden müssen, ist diese theologische Dissertation von der Päpstlichen Universität Gregoriana veröffentlicht. Es handelt sich um eine in zweifachem Sinne nützliche Untersuchung, nützlich einmal darin, daß sie der heutigen Theologie, die sich so sehr mit Gegenwartsfragen belastet hat, dazu verhilft, sich mit dem substantiellen Reichtum der Väter zu beschäftigen, zum anderen dadurch, daß sie den Blick auf das einsame Feld der Pneumatologie lenkt. Tertullians Werk bildet in der Geschichte der Lehre vom Heiligen Geist einen ersten Knotenpunkt, eine erste systematische Fixierung. Immer wieder ist man überrascht, in den Schriften dieses rätselvollen Vaters diejenigen dogmatischen Formeln sofort in einer eigentümlichen Fertigkeit vorzufinden, die später in den allgemeinverbindlichen Äußerungen der Kirche an zentraler Stelle erscheinen.

Der Aufbau der Untersuchung ist gut einsichtig: 1. Teil «Die Lehre Tertullians über die heiligste Dreifaltigkeit» (S. 5-55), 2. Teil «Die Lehre über den Geist» (S. 56-100), 3. Teil «Die Gegenwart und das Wirken des Hl. Geistes in der Welt» (S. 101-149); ein 4. Teil «Der Montanismus in Tertullians Lehre über den Hl. Geist» (S. 150-169) beschließt das Werk.

Derjenige, der mit mehr systematischem als historischem Interesse an die Lektüre dieser Arbeit geht, gewinnt einen umfassenden Überblick über die Texte und Aussagen Tertullians. In dem Kapitel über das Wirken des Hl. Geistes in der Welt wäre eine Anzahl von Einzellexegesen wünschenswert gewesen, wie sie in der ersten Hälfte des Buches geboten werden. Jetzt wird vor allem der trinitarische Aspekt der Pneumatologie betont. Hat nicht der zentrale Satz «sermo operatio spiritus» über seinen Ort in Trinitäts- und Schöpfungslehre hinaus eine Bedeutung für die Aufgabe des Geistes als sanctificaturus? Hier würde man gern mehr erfahren über die Wirkung des Geistes durch das Wort. Meint Tertullian nur das vergangene Wort, das zur Hl. Schrift wurde? Der Verfasser erweckt an einer Stelle (S. 115) den Eindruck, Tertullian habe selbst (so daß also der Verfasser ihm darin eben nur

folgen kann) wenig über Art und Weise der Wirksamkeit des Geistes gesagt, weil «das Wirken des Geistes in der Gegenwart... ihm zu wenig greifbar» schien. Wäre dem so, hätte Tertullian nur Trinitätslehre geboten, so müßte er in dieser Bevorzugung von Stellung und Aussage des Subjekts gegenüber den Verben, den Prädikaten der Pneumatologie als prototypisch für weite Strecken der Geschichte der kirchlichen Pneumatologie gelten. Andererseits hat er in seiner montanistischen Zeit nur zu gut gewußt, wie und wo der Geist wirkte. Sollte er den Geist als Katholik nur seinem Wesen nach, und nur als Häretiker ihn in der Welt wirksam gewußt haben? Es ist doch sehr fraglich, ob diese Alternative schon Gültigkeit hatte für die Zeit Tertullians. Der Rückbezug auf die Traditionen Tertullians, etwa der Vergleich mit der neutestamentlichen Pneumatologie, wäre hier von Wert gewesen.

Klaus Bockmühl, Basel

NORMAN COHN, *Das Ringen um das tausendjährige Reich. Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen*. Bern und München, Francke Verlag, 350 S. Ln. Fr./DM 29.50.

Zu den großen offenen Fragen der Reformationgeschichte gehört das Problem der Genese und Gestalt der von den sog. Schwärmern vertretenen Eschatologie. Durch Jahrhunderte unkritisch tradierte Vorurteile haben hier der Erkenntnis weichen müssen, daß wir uns auf diesem Gebiet nicht einfach den Aussagen der Reformatoren und ihrer Nachfahren anvertrauen können, sondern ad fontes zurück müssen. Für den Bereich der sozial-utopischen Eschatologie liegt in der Arbeit von Cohn eine Untersuchung vor, die das regste Interesse des Theologen verdient. Dies um so mehr, als Norman Cohn von Hause aus kein Fachmann ist; er lehrt Französisch an dem zur Universität Durham gehörigen King's College in Newcastle.

Das Buch weist schon im rein Äußerlichen unverkennbare Vorzüge auf, unter denen die Tatsache einer wirklich kongenialen Übersetzung vielleicht am meisten ins Auge fällt. Dann überrascht die überaus gediegene Quellenkenntnis und -verwertung, die das Werk zu einer in jeder Hinsicht fördernden und weiterführenden Studie macht.

Auf ein einleitendes Kapitel über jüdische und frühchristliche Apokalyptik (S. 11-37) folgt das eigentliche corpus des Werkes, das sich den mit messianisch-apokalyptischen Bewegungen des 11.-16. Jahrhunderts befaßt (S. 38-268). In diesem Zusammenhang wird die Bedeutung der Kreuzzüge, des Antichrist-Gedankens, der Geißler-Bewegung, der Ketzerei des «freien Geistes», des mystisch-anarchischen Frühkommunismus und antik-stoischer Naturrechtsauffassungen im Rahmen des Werdens und Sichauswirkens messianischer Strömungen aufgezeigt und analysiert. Die über Europa verbreiteten Bauernaufstände der Vorreformationszeit zeichnen sich nach Entstehung und Wesen ebenso scharf ab wie die Person Thomas Müntzers und die Kulmination des schwärmerischen Messianismus in Münster während der 30er Jahre des 16. Jahrhunderts.

Die Fülle des glänzend verarbeiteten Materials erdrückt jedoch die notwendige theologische und geistesgeschichtliche Deutung nicht, sondern setzt sie implizit und explizit überall aus sich heraus. Cohn sieht in den messiani-

Wolfgang Bender, "Tertullian's Doctrines about the Holy Ghost" = Munich Theological Studies II, 18. Munich, Max Hueber, 1961. XVI + 182P.

This theological dissertation from the papal University of Gregoriana was published in the series of Munich Theological Studies whose three sections, historical, systematic and canonistic, must chiefly command the attention of Protestant readers. It deals with a doubly useful investigation, useful firstly in that it helps today's theology, which has burdened itself so much with questions of the present, to occupy itself with the substantial Kingdom of the Father, and secondly, it directs one's glance to the lonely field of pneumatology. Tertullian's work forms the first nodal point, the first systematic fixing, in the history of the doctrine of the Holy Ghost. Again and again one is surprised to immediately find these dogmatic formulas in the essays of this enigmatical father in characteristic readiness, formulas which later appear in a central position in the general, binding statements of the church.

The structure of the investigation is very sensible : Part I, "Tertullian's doctrines about the divine Trinity" (P.5-55). Part II, "The doctrine about the Spirit" (P.56-100). Part III, "The presence and the effect of the Holy Ghost in the world" (P.101-149), and a fourth part : "The montanism in Tertullian's doctrines about the Holy Ghost" (P.150-169) : ends the work.

Those who go to the reading of this work with more of a systematic than a historical interest obtain an all-encompassing review of Tertullian's texts and declarations. In the chapter about the effect of the Holy Ghost in the world, there were a desirable number of individual exegeses, as they were offered in the first half of the book. Now, above all else, the trinitarian aspect of pneumatology is emphasised. Has not the central phrase "sermo operatio spiritus" a significance for the proposition of the Holy Ghost as "sanctificaturus" over and above its position in the doctrines of the Trinity and creation? Here, one would very much like to learn more about the working of the Spirit through the word. Does Tertullian only mean the past word that was in the Holy Scriptures? The author, in one passage (P.115), gives the impression that Tertullian himself (so that even the author himself could hardly follow him) had said little about the ways and means of the effect of the Spirit, because "the effect of the Spirit in the present" appears to be "not tangible enough for him". If this were so, if Tertullian had only offered doctrines of the Trinity, then he must, in this preference for declarations and attitudes about the subject rather than verbs and predicates, have considered pneumatology as a prototype for the further extension of the history of ecclesiastical pneumatology. On the other hand, he had known only too well, in his

montanistic period, how and where the Spirit worked. Should he have only known the Spirit as catholic in its essence and, being a heretic, have known it to be effective in the world? It is, however, very doubtful whether this alternative already had any validity for Tertullian's time. The reference back to the traditions of Tertullian, perhaps the comparison with the pneumatology of the N.T., was of value here.

Klaus Bockmühl, Basle