

The Natural Understanding of God  
according to Tertullian

Periodical article  
by Lorenz Fuetscher

in two parts, 1 to 34 and 217 to 251

Personal translation of these pages into English  
interleaved with the original text

~~XXVI. 12. 83~~

~~P100-c.5.51~~

P69-c.11.51

**Zeitschrift**  
für  
**katholische Theologie**

Herausgegeben  
von der Theologischen Fakultät  
der Universität Innsbruck

Einundfünfzigster Band  
1927



---

Innsbruck \* Druck und Verlag von Felizian Rauch

*iora his quae usque adhuc attulit, vestrorum omnium cura proferat, novaque in annos capiat incrementa.*

*His omnibus, dum de sibi oblato munere Augustus Pontifex grates quam plurimas agit, in coelestium donorum auspiciis et in paternae voluntatis suae testimonium tibi et iis qui ephemeridem scribunt, leguntve. Apostolicam Benedictionem peramanter impertit.*

*Ea qua par est observantia sum ac permaneo*

*Tibi*

*addictissimus*

*P. Card. Gasparri*

## Abhandlungen



### Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian

Von Lorenz Fuetscher S. J.—Ionsbruck

Man hat gegen die Neuscholastiker den Vorwurf erhoben, daß sie in der Abgrenzung der natürlichen Gotteserkenntnis gegenüber dem Offenbarungsinhalt willkürlich zu Werke gehen. Als gläubige Glieder der Kirche setzten sie ihrer rational-konstruktiven Methode zwar Schranken, wo der offensichtliche Offenbarungsinhalt beginne, könnten aber vermöge ihrer Methode selbst gar nicht begründen, warum sie es gerade jetzt tun und nicht erst vorher oder später<sup>1)</sup>. Insbesondere hat man Anstoß daran genommen, daß die Metaphysik und die von ihr begründete natürliche Gotteserkenntnis dem Glauben und der Religion gegenüber den Charakter eines Fundamentes haben soll, da doch die Religion in ihrer Selbstgewisheit einer derartigen Unterlage nicht bedürfe<sup>2)</sup>.

Die Frage nach der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis und ihrem Verhältnis zur Offenbarung spielt auch in den Schriften Tertullians eine große Rolle. Vor allem in der Polemik gegen den „unbekannten“ Gott Marcions wie auch in seinen Schriften gegen die Heiden mußte er darauf zu sprechen kommen. Bei der aktuellen Wichtigkeit dieser Fragen kann es des Interesses nicht entbehren zu untersuchen, welche Lösung dieser bedeutendste lateinische Apologet diesen Problemen zu geben suchte. Im folgenden behandeln wir zunächst das Verhältnis der natürlichen Gotteserkenntnis zur Offenbarung; dann vor allem die Auffassung von der natürlichen Gotteserkenntnis, die der Polemik T.s gegen Marcion einerseits und die Heiden andererseits zugrunde liegt.

<sup>1)</sup> M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921, 333 f; vgl. dazu H. Lennerz, Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche (Aschendorffs zeitgemäße Schriften 4/5), Münster 1924, 89—90.

<sup>2)</sup> M. Scheler a. a. O. 352 f; dazu H. Lennerz a. a. O. 48—52.

## DISCUSSION

### The Natural Understanding of God According to Tertullien.

by Lorenz Faetscher S.J. - Innsbruck.

People have reproached the new scholars with the fact that they arbitrarily set to work on the discrimination of the natural understanding of God from the meaning of revelation. As debout members of the church, they of course set limits, where the apparent meaning of revelation begins, to their sensibly constructed method, but, according to their method, cannot themselves give reasons why exactly they do it, either before or afterwards.① In particular, people have taken offence at the fact that metaphysics and the form them well-founded natural understanding of God should have a foundational character in relation to faith and religion, since religion, in their own self-assurance, does not need any support of that kind.②

The question of the possibility of a natural understanding of God and its relationship with revelation also plays a large <sup>7</sup> part in the writings of Tertullien. Above all he must come to talk of it in the controversy over Marcion's "unknown" God just as he also does in his writings about the heathens. Considering the real importance of this question the advantage of investigating which solution this important latin apologist tried to give to these problems cannot be dispensed with. In the following, we will first of all deal with the relationship of the natural understanding of God with revelation; for above all the interpretation of the natural understanding of God is at the root of Tertullien's controversy over Marcion on the one hand and the heathens on the other. /

## I. Die natürliche Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur Offenbarung

### 1. Natur und Offenbarung bilden eine doppelte Quelle der Gotteserkenntnis

Nach G. R. Hauschild hätten wir es bei Tertullian nur scheinbar mit einer doppelten Quelle der Gotteserkenntnis zu tun; tatsächlich wäre doch nur die Hl. Schrift die eine und letzte Quelle sowohl für die Erkenntnis Gottes wie der Seele.

„Gott kann aus der Welt des Gewordenen (‚Natur‘ im gewöhnlichen Sinne) nur recht erkannt werden, wenn man weiß, wie diese Welt geworden ist (*natura* Tertullian's): Das sagt uns aber die Heilige Schrift. Und die Seele, die ihn erkennen soll; kann in ihrer eigentlichen Beschaffenheit und besonderen Bestimmung (‚in ihrer Natur‘ nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch) selbst nur recht erkannt werden, wenn man weiß, wie sie entstanden ist (*natura* Tertullian's): Aber auch darüber belehrt uns die Heilige Schrift“<sup>1)</sup>. Hier erscheint also die Offenbarung schließlich als die eine und letzte Quelle der Gotteserkenntnis und die Vernunft dadurch in ihrer Selbständigkeit und Leistungsfähigkeit herabgewürdigt. Wollte man manche Stellen aus den Schriften T.s für sich allein betrachten, herausgehoben aus dem Zusammenhang und ohne Rücksicht auf seine eigenartige Persönlichkeit, so könnte man zur Meinung kommen, er habe als „Verächter der Philosophie“ die Vernunft vollständig aus dem Bereich des Glaubens und der Erforschung der christlichen Wahrheit verbannen wollen. Aber nichts wäre unrichtiger als das.

Die Grundlinien des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung überhaupt und der natürlichen Gotteserkenntnis gegenüber der Glaubenserkenntnis insbesondere sind bei T. keine anderen als die, welche sich in der späteren Entwicklung der Theologie mit immer größerer Klarheit und Schärfe herausgearbeitet und die schließlich im Vatikanum ihre authentische Fassung gefunden haben. Diese Grundlinien sollen hier im Wesentlichen kurz gezeichnet werden.

Wir haben zunächst die klare Scheidung von Natur und Offenbarung als zweier von einander unabhängiger Quellen der Gotteserkenntnis. Die Natur führt den Menschen nicht nur unabhängig von der Offenbarung zur Erkenntnis des einen wahren Gottes, sondern auch, wie sich aus der Darstellung der Polemik gegen die Heiden ergeben wird, zu einer inhaltlichen Reichhaltigkeit derselben, wie sie als Grundlage der Religion erfordert wird und ausreicht. T. hat selber ausdrücklich auf diese

<sup>1)</sup> Die rationale Psychologie und Erkenntnistheorie Tertullians, Leipzig 1880, 2. — Man erinnert sich hier unwillkürlich an ähnliche Gedankengänge bei Scheler, wonach die metaphysische Gotteserkenntnis erst unter Voraussetzung der religiösen Weltbetrachtung ihr Ziel erreichen soll (vgl. Vom Ewigen im Menschen 331 f; 569 f; 609 f; 626 f u. 8.).

doppelte Quelle hingewiesen. So betont er gegen Marcion: *nos definimus deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum, natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus*<sup>1)</sup>. Hier ist nicht nur diese doppelte Erkenntnisquelle unterschieden, sondern zugleich auch ihr gegenseitiges Verhältnis ausgesprochen, das wir später noch zu untersuchen haben werden. Es gibt ferner nach T. Wahrheiten der Offenbarung, die auch mit dem Licht der natürlichen Vernunft erkannt werden können. Dazu gehören für einen großen Teil der Menschheit die Unsterblichkeit der Seele, für alle das Dasein des einen wahren Gottes, den auch die christliche Lehre verkündet<sup>2)</sup>.

Diese Scheidung beider Erkenntnisquellen findet sich vor allem dort, wo T. darzulegen sucht, was auch die Heiden von Gott zu erkennen vermögen im Gegensatz zu den Christen. Besonders klar ist sie herausgearbeitet in der schönen Schrift „Vom Zeugnis der Seele“, wo die Seele, so wie sie von Natur aus ist, kundgeben soll, was sie von Gott weiß.

Gerade hier weist er die oben angeführte Behauptung Hauschild's zurück, indem er sich auf die Natur der Seele und ihr Zeugnis beruft, wie es sich im allgemein menschlichen Bewußtsein bekundet, ganz unabhängig davon, welche Ansicht man über die Entstehung der Seele habe. Mithin bildet nicht die aus der Offenbarung erkannte Entstehungsweise der Seele den Ausgangspunkt für die Erkenntnis ihres Urhebers<sup>3)</sup>. Auch die oben angeführte Stelle (Adv. Marc. I, 18) sagt uns, daß die Erkenntnis Gottes aus der Natur der Erkenntnis aus der Offenbarung vorangehe — *nos definimus deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum* — und zu ihr, wie die spätere Darlegung zeigen wird, im Verhältnis eines *praeambulum fidei* steht. Also führt uns die Natur nicht erst zur rechten Gotteserkenntnis, nachdem wir ihre Entstehungsweise bereits auf Grund der Offenbarung erkannt haben. Das gilt in gleicher Weise, ob wir nun die Tatsachen des Seelenlebens oder die äußere Natur zum Ausgangspunkt unserer Gotteserkenntnis nehmen. In der Polemik gegen Marcion legt T. besonderes Gewicht auf den Nachweis, daß die Erkenntnis Gottes von jeher ein Allgemeingut der Menschheit bilde. Selbst in der Finsternis des Heidentums bricht sich diese Erkenntnis Bahn und kommt in willkürlichen Äußerungen zum Ausdruck. Die Quelle dafür bietet aber keineswegs die biblische Schöpfungsgeschichte, sondern die Natur im gewöhnlichen Sinn. Der größere Teil der

<sup>1)</sup> Adv. Marc. I, 18; Kroymann (CSEL 47) 313. — Die Ausgabe wird im folgenden zitiert: Kr und Seitenzahl.

<sup>2)</sup> De carn. resurr. 3; Kr 28: *Est quidem et de communibus sensibus sapere in dei rebus . . . quaedam enim et natura nota sunt, ut immortalitas animae penes plures, ut deus noster penes omnes.*

<sup>3)</sup> De test. animae 1; Reifferscheid-Wissowa (CSEL 20) 135. Die Ausgabe wird im folgenden mit RW und Seitenzahl zitiert. — Vgl. auch G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893, 170.

The Natural Understanding of God and its Relationship with Revelation

1. Nature and Revelation form a double source of the understanding of God.

On the authority of G.R. Hauschild we are, according to Tertullien, apparently concerned with a double source of the understanding of God; in actual fact the Holy Scriptures are nevertheless the one and only source of understanding both of God and of the soul.

"God can only be correctly understood by the created world ('Nature' in its usual meaning) if one knows how this world has been created (Tertullien's Natura'): that however we are told by the Holy Scriptures. And the soul, which should understand Him, can itself only be correctly understood in its true state and specific destiny ('in its essence' in the usual linguistic usage) if one knows how it has been formed (Tertullien's Natura'); but that we also learn in the Holy Scriptures. Here revelation appears as the one and only source of the understanding of God & reason is thereby depreciated in its independence & efficiency. Should one wish to look at some passages of Tertullien's writings for oneself, taken out of context and with no respect for its original individuality, one could become of the opinion that he wished, as a 'despiser of philosophy', to banish reason completely from the area of belief and the investigation of christian truth. But nothing would be more erroneous than that.

The points of reference for the relationship of reason and revelation in general and the natural understanding of God viz-a-viz the understanding of faith in particular are, according to Tertullien, none other than those which have been worked out with greater clarity and regouressness and which have at last found their authentic place in the Vatican. These points of reference should be briefly sketched. :-

We have to begin with, the clear separation of nature and revelation as two unrelated sources of the understanding of God. Nature drives men to the understanding of the one true God not only independently from revelation but also, as it will follow from the exhibition of controversy over heathens, to an abundance of the same, as it will be required to suffice as the basis of religion. Tertullien has himself referred explicitly to the double source. Thus he stressed about Marcion: (Latin) Here this double source of understanding is not only differentiated but at the same time its mutual relationship that we have later to examine is expressed. Further, there are, according to Tertullien, truths about revelation which can also be understood through the light of normal reason. To this end the immortality of the soul appertains to the majority of people and the existence of one true God, which is also what the Christian teachers preach, appertansto all. (2) D12 n1

This separation of the two sources of understanding occurs where Tertullien tries to explain what the heathens, as opposed to the Christians, can understand about God. It is particularly clearly worked out in the wonderful composition "From the Evidence of the Soul" where the soul, in its natural state, should proclaim what it knows about God.

Just here he repudiates the statement by Hauschild quoted above, in which he appeals to the essence of the soul and its testimony as to how it manifests itself in the general human consciousness, quite independently from whatever opinion one has of the creation of the soul. Therefore the method of creation of the soul recognised through revelation does not form/

2. cont'd/

form the starting-point for the understanding of its creator. The passage quoted above (Adv. Marc. 1.18) also tells us that the understanding of God through nature precedes the understanding through revelation - (Latin) - and a "praeambulum fidei" stands in relation to it as a later explanation will show. Therefore nature does not lead us to a correct understanding of God after we have previously understood its method of creation by virtue of revelation.

In the same way, that holds good whether we now take the data or the external nature of the life of the soul as the starting-point of our understanding of God. In the controversy over Marcion, Tertullien puts considerable importance on the evidence that the understanding of God from time immemorial forms an infinite goodness in mankind. Even in the darkness of paganism this understanding forces a passage and is expressed in voluntary statements. However the source of this in no way offers the biblical story of creation but it offers nature in its usual meaning. The majority/

Menschen kennt ja nicht einmal den Namen des Moses, geschweige denn sein Schriftwerk, wohl aber kennen sie den Gott des Moses. Diese Gotteserkenntnis war schon vor Moses da; früher ist die Seele als das Prophetentum<sup>1)</sup>.

T. will in der Schrift „De testimonio animae“ nicht nach dem Beispiel mancher seiner Vorgänger aus den Werken der Philosophen, Dichter und sonstigen Lehrmeister in weltlicher Gelehrsamkeit und Weisheit die Zeugnisse für die christliche Wahrheit herausheben, um so zu zeigen, wie sie doch vielfach mit ihr übereinstimmen. Er lobt zwar die diesbezüglichen Bemühungen, die manche aufgewandt haben, verspricht sich aber davon nicht viel Erfolg<sup>2)</sup>. Das Höchste und Erhabenste im Menschen, seine Seele, soll in die Schranken treten und Zeugnis geben über die Tatsache und den Inhalt ihrer Gotteserkenntnis. Die Seele, deren Zeugnis er anruft, ist aber nicht die in den Schulen gebildete, die in Bibliotheken bewanderte, nicht die, welche in den Akademien und attischen Säulenhallen mit Weisheit übersättigt ist. Ihrem Zeugnis würde man ja schon nicht mehr glauben. Es ist die schlichte und ungebildete, unbeholfene und unerfahrene Seele der Leute, die eben nur sie haben, die Seele, ganz wie sie von der Gasse, von der Straßenecke, von der Werkstatt kommt. Sie soll kundgeben, was sie in sich birgt, was sie mit sich selbst in den Menschen hineinbringt, was sie denken und fühlen gelernt hat, sei es von sich selbst, sei es von ihrem Urheber, wer immer er sei<sup>3)</sup>. Es ist das Zeugnis der Seele, wie sie von Natur aus im Menschen ist, ebenso unberührt von der Philosophie wie auch von der christlichen Lehre und ganz abgesehen davon, wer ihr Urheber sei. Die Seele ist ja aus sich noch keine Christin, sie kommt nicht als solche auf die Welt, sondern muß es erst werden. Von ihr als einer *extranea* verlangen die Christen ein Zeugnis gegen die Heiden — *adversus tuos* — im Gegensatz zu den Christen, das dartin soll, daß die Seele von Natur aus unabhängig von der Offenbarung manche Wahrheiten mit dem Lichte der natürlichen Vernunft zu erkennen vermag, die auch zum Inhalt der christlichen Lehre gehören.

Diese Scheidung der beiden Quellen der Gotteserkenntnis, Natur und Offenbarung, bildet den Ausgangspunkt und *nervus probandi* der ganzen Schrift vom Zeugnis der Seele<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Adv. Marc. I, 10; Kr 303: *maior popularitas generis humani, ne nominis quidem Moysei compotes, nedum instrumenti, deum Moysei tamen norunt; . . . nec hoc ullis Moysei libris debent. ante anima quam prophetia.* Vgl. De test. animae 5; RW 141: *prior anima quam littera.*

<sup>2)</sup> De test. animae 1; RW 134.

<sup>3)</sup> De test. animae 1; RW 135.

<sup>4)</sup> A. a. O. 135 f; 142 f.

So wie das Zeugnis der Seele führt auch die äußere Natur den Menschen unabhängig von der Offenbarung zur Erkenntnis Gottes. Schon oben (S. 3f) haben wir gesehen, wie T. eine Abhängigkeit dieser Gotteserkenntnis vom Schöpfungsbericht für die Heiden zurückweist. Die Dinge, wie sie uns umgeben und sich unserer sinnlichen und geistigen Wahrnehmung darbieten, die Natur im ‚gewöhnlichen‘ Sinn ist uns eine Führerin zur Gottheit. Wiederholt tritt uns dieser Gedanke entgegen besonders dort, wo von der Allgemeinheit und Leichtigkeit der Gotteserkenntnis die Rede ist. Vorläufig mag es genügen auf einiges hinzuweisen, da die eben angeführten Eigenschaften unserer Gotteserkenntnis eine eigene Darlegung erfordern.

Wo T. gegen Marcion mit besonderem Nachdruck die Natur und die Offenbarung als doppelte Quelle der Gotteserkenntnis von einander unterscheidet, betont er, daß Gott in der Natur aus seinen Werken erkannt werde (*natura ex operibus — doctrina ex praedicationibus*), im Gegensatz zur positiven Offenbarung. Auf diesem Wege ist der wahre Gott allen Menschen bekannt<sup>1)</sup>. Ebenso betont T. auch im letzten Buch gegen Marcion, daß der Schöpfergott von Natur aus aus den Werken erkannt werde und zwar auch hier wiederum in direkter Gegenüberstellung zur Offenbarung als eigener neuer Quelle der Gotteserkenntnis. Christus wird nämlich einstens zum Gericht erscheinen und die zur Verantwortung ziehen, die Gott nicht kennen und dem Evangelium nicht gehorchen. T. will dies doppelte Glied der Schriftstelle (2 Thess 1,8) ausdrücklich auseinandergehalten wissen. Die Gott nicht kennen, sind die Heiden, die sich dem Evangelium nicht unterwerfen, die Juden und sündigen Christen. Wäre nun Christus der Gesandte des neuen, ‚unbekannten‘ Gottes Marcions, so könnte er die Heiden, die doch das Evangelium wohl nicht kennen, nicht zur Rechenschaft ziehen, weil diese Gottheit Marcions von Natur aus unbekannt ist, da sie nichts geschaffen hat; sondern nur im Evangelium geoffenbart sein soll. Dagegen ist der Schöpfergott von Natur aus allen aus seinen Werken erkennbar. Mithin gehört Christus dem ‚Schöpfer‘ an. So bildet in den Augen T.s die Selbständigkeit der Natur als eigene Quelle der Gotteserkenntnis einen trefflichen Beweis gegen die These Marcions<sup>2)</sup>. Gott, der Urheber der Welt, ist also von Natur aus allen bekannt aus dem Zeugnis seiner Werke, wie sie sich unserer natürlichen Erkenntnis darbieten, ganz unabhängig

<sup>1)</sup> Adv. Marc. I, 18; Kr 313: *quem natura iam intellegunt.*

<sup>2)</sup> Adv. Marc. V, 16; Kr 630.



of people have never known the name Moses, his writings are then silent, but they know well the God of Moses. This understanding of God was already there before Moses; earlier the soul was the prophet. ①

Tertullien, in the text "De Testimonio Animae", will not follow the example of some of his predecessors and draw out of the words of philosophers, poets and former teachers of wordly learning and wisdom the proofs for the christian truth, in order to show how they agree with them in many cases. He indeed praises the efforts referring to this that some have made but does not expect much from the outcome. ② The highest and most exalted thing in man, his soul, shall step into the arena and give evidence about the facts and the meaning of its understanding of God. However the soul, whose evidence he calls for, is not that which is formed in school, or is conversant with libraries, not that which is satiated with wisdom in the Academies and (Athenian?) colonnades. One would certainly not believe its evidence any more. It is the bad, unformed, clumsy, inexperienced soul of the people, which they have even now, the soul just as it is as it comes from the alley, the street-corner and place of work. It should proclaim what it conceals in itself, what it brings with itself into man, what it has learnt to think and feel, whether it be from itself or its creator, whoever he is. ③ It is the evidence of the soul in its natural state in man, just as untouched by philosophy as by the christian teachers and quite regardless of who its creator may be. The soul is certainly not yet christian itself, it does not come into the world as such but it must sometime become so. Christians demand from it, as an "extranea", a testimony against the heathens - "adversus tuos" - in opposition to the Christians, that it should demonstrate that the soul in its natural state is capable of understanding some truths through the light of natural reasoning and quite independently from revelation, which is also a subject belonging to the christian teachers. D<sub>2</sub>

This separation of the two sources of the understanding of God, nature and revelation, forms the starting-point and "nervus probandi" of the whole composition "From the Evidence of the Soul". ④

Just as the evidence of the soul, the external nature of man also leads to the understanding of God independently from revelation. We have already seen above how Tertullien repudiates a dependence of this understanding of God on the story of creation for the heathens. Things, as they stand around us and present themselves to our physical and spiritual observation, nature in its "usual" sense, are for us a leader to divinity. Again and again this thought comes to us, particularly when the conversation is of the general public and the facility of understanding God. For the present it may suffice to show some that the character of our understanding of God just quoted above demands its own explanation.

Where Tertullien, contrary to Marcion, separated with particular emphasis nature and revelation from each other, as a double source of the understanding of God, he stressed that God should be understood by His works in nature (Latin) as opposed to positive revelation. In this way the true God is known to all men. ⑤ Tertullien also stressed in his book, contrary to Marcion, that the God of creation should be understood by His works as far as nature is concerned and here indeed again in direct opposition to revelation as an individual new source of the understanding of God. Christ will of course appear one day in judgement and call to account those who do not know God and who do not obey the gospel. Tertullien wants this double term of the Scriptural passage (2 Thess. 1,8) expressly kept apart. Those who do not know God are the heathens who do not yield themselves to the gospel, the Jews and the sinful Christians. If Christ were the messenger of the new "unknown" God of Marcion, he would not call the heathens, who really do not know the gospel, to account, because this deity of Marcion's is unknown as far as nature is concerned because it has not created anything but is only revealed in the gospel. On the other hand the God of creation is recognisable to all by His works as far as nature is concerned. Therefore/

D<sub>1</sub>  
E. A.

4. cont'd/

Therefore the "creator" belongs to Christ. So, in the eyes of Tertullien, the independence of nature as an individual source of the understanding of God forms an excellent argument against Marcion's thesis. God, the creator of the world, is thus known to all as far as nature is concerned by the evidence of His works as they present themselves to our natural understanding, quite independently /

*of revelation*

von der religiösen Erfassung ihres Verhältnisses zu Gott, wie wir es aus der Offenbarung schöpfen<sup>1)</sup>.

Mithin haben wir neben der Offenbarung, wie sie uns in der Hl. Schrift gegeben ist, die Innen- und Außenwelt als ein selbstständiges Zeugnis für das Dasein Gottes, als eine eigene, unabhängige Quelle der Gotteserkenntnis<sup>2)</sup>. Beide Wege, ob sie nun von den psychologischen oder den kosmologischen Tatsachen ausgehen, führen uns zu Gott. Beide stehen einander gleichwertig gegenüber<sup>3)</sup>. T. hat beide Beweisführungen benützt, wenn er auch der Darlegung des Zeugnisses der Seele besondere Vorliebe und Sorgfalt zugewendet hat. Beide stehen zueinander nicht in Gegensatz, sondern in Harmonie und gegenseitiger Ergänzung. Die Seele ist von Natur aus veranlagt zur Erkenntnis Gottes und die sie umgebende Welt weist sie so klar zu Gott empor, daß sie über sein Dasein nicht in Unkenntnis bleiben kann<sup>4)</sup>.

Eine Schwierigkeit darf hier nicht unerwähnt bleiben. Bekanntlich finden wir auch bei T. die Anschauung vertreten, daß die Philosophen die Wahrheiten, die sie mit der christlichen Wahrheit teilen, aus der Hl. Schrift geschöpft haben. Somit hätten wir also doch nur die Offenbarung als die eine und letzte Quelle der Gotteserkenntnis<sup>5)</sup>.

Dagegen steht allerdings die oben angeführte klare und bestimmte Behauptung, daß die Gotteserkenntnis der Heiden nicht auf die Hl. Schrift, speziell den Schöpfungsbericht als Quelle zurückzuführen sei, weil sie ja den meisten Menschen unbekannt sei. Vielmehr stamme sie aus dem Zeugnis der Seele, das älter ist als das Prophetentum der Seele, die sich bei allen Völkern findet, so verschieden sie sonst sein mögen, die darin auch unterstützt wird vom Zeugnis der uns umgebenden Natur<sup>6)</sup>. Mit besonderem Nachdruck wird es auch in der Schrift *De test. animae* in Abrede gestellt, daß die Seele ihre ursprüngliche Gottes-

<sup>1)</sup> Vgl. *De carn. resurr.* 2; Kr 27. — Ebenso *De spect.* 2; RW 2: *nemo negat, quia nemo ignorat, quod ultra natura suggerit, deum esse universitatis conditorem.*

<sup>2)</sup> *Adv. Marc.* I, 10; Kr 303: *habet deus testimonia: totum hoc quod sumus et in quo sumus.*

<sup>3)</sup> *Apolog.* 17; Rauschen (Florileg. Patrist. VI) 58: *Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus, quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur, vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus?* — Für Rauschens Ausgabe im folgenden: Rn VI und Seitenzahl. Dasselbe gilt auch für die anderen Bändchen der gleichen Sammlung.

<sup>4)</sup> Vgl. was weiter unten über die Allgemeinheit und Leichtigkeit der Gotteserkenntnis gesagt wird.

<sup>5)</sup> Vgl. *Apolog.* 47; Rn VI, 130. 133. — *De test. animae* 5; RW 141 f. — Zu dieser bei den altkirchlichen Schriftstellern weitverbreiteten Anschauung, die sich auch bis tief ins Mittelalter hinein erhalten hat, siehe u. a. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode* I, Freiburg 1909, 70 ff.; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur* I<sup>2</sup>, Freiburg 1913, 179.

<sup>6)</sup> *Adv. Marc.* I, 10; Kr 303.

erkenntnis irgendeinem Schrifttum verdanke: *certe prior anima quam littera.* Wollte man sie aber doch auf ein Literaturwerk zurückführen, dann kämen dafür freilich nicht die heidnischen Schriften in Betracht, sondern in letzter Linie wenigstens die göttlichen Schriften, weil sie älter sind als die heidnischen<sup>1)</sup>.

Sollen sich nun diese beiden Behauptungen vollständig unausgeglichen gegenüberstehen und dadurch vielleicht die Natur als selbständige Quelle der Gotteserkenntnis in Frage gestellt werden? Letzteres trifft jedenfalls nicht zu und auch die Gegensätze sind in Wirklichkeit nicht so schroff, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Eine Milderung finden manche Gegensätze nicht nur durch den Hinweis auf die Verbreitung dieser Anschauung in der damaligen Zeit, von der sich T. eben nicht unabhängig gehalten hat, sondern vor allem auch in Hinsicht auf seine Persönlichkeit. Der feurige Afrikaner pflegt in seinen Streitschriften eben nicht jedes Wort auf die Goldwaage zu legen. Den rechten Sinn gewinnen viele seiner Äußerungen nur im unmittelbaren Zusammenhang und in sorgfältiger Berücksichtigung des jeweiligen Fragepunktes, während sie an und für sich genommen nicht nur übertrieben, sondern auch falsch sein können<sup>2)</sup>. Wir dürfen ferner nicht übersehen, daß T. die heidnischen Schriftsteller, in erster Linie die Philosophen ihre Wahrheiten aus der Hl. Schrift schöpfen läßt. Die Gotteserkenntnis des gewöhnlichen Menschen hingegen leitet er weder von den Philosophen noch aus der Hl. Schrift ab, sondern dafür greift er zurück auf das Zeugnis der Seele, so wie sie von Natur aus ist und auf die Offenbarung Gottes in der uns umgebenden Natur<sup>3)</sup>. Sollte das nicht ein Hinweis sein, daß wir es hier mehr mit einer *argumentatio ad hominem* zu tun haben? T. wendet sich im Apologetikum gegen die dreiste Behauptung, die das Christentum seines göttlichen Charakters entkleiden und zu einer philosophischen Lehrmeinung erniedrigen will. Vor allem in den ethischen Fragen — und die standen in der damaligen Philosophie im Vordergrund — soll die Philosophie das Gleiche lehren wie das Christentum<sup>4)</sup>. Darnach wäre das Christentum aus der Philosophie hervorgegangen und würde in letzter Linie von ihr gespeist. Es stände nur gleichberechtigt neben den anderen philosophischen Systemen da und verdiente bei der allgemeinen Zersplitterung derselben ebenso wenig Beachtung wie sie<sup>5)</sup>. Dagegen erhebt T. selbstverständlich den allerschärfsten Protest. Daß er dabei zu weit ging, ist bei seinem Charakter leicht begreiflich. Er kehrt die Sache gerade um. Das Christentum darf nach ihm — um ein Bild zu gebrauchen — nicht betrachtet werden wie ein Zweig am großen Baum der Philosophie, der sich in die verschiedensten Schulen verästelt, die alle aus demselben Stamm und denselben Wurzeln ihre Nahrung schöpfen. Das Gegenteil trifft vielmehr zu. Weil die heiligen Bücher viel älter sind als alle Dokumente heidnischer Weltweisheit<sup>6)</sup> und nach dem bekannten Präskriptionsprinzip das

<sup>1)</sup> *De test. animae* 5; RW 141 f.

<sup>2)</sup> Vgl. dazu O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur* II<sup>2</sup>, 381—384; G. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians* 5; 9 f.

<sup>3)</sup> Vgl. *De test. animae* 1. 5; RW 135. 141 und *Adv. Marc.* I, 10; Kr 303.

<sup>4)</sup> *Apolog.* 46; Rn VI, 126: *incredulitas . . . non utique divinum negotium existimat, sed magis philosophiae genus. Eadem, inquit, et philosophi monent atque profitentur, innocentiam iustitiam patientiam sobrietatem pudicitiam.*

<sup>5)</sup> *Apolog.* 47; Rn VI, 132.

<sup>6)</sup> *Apolog.* 19; Rn VI, 62—65.

from the religious comprehension of their relationship to God as we conceive it from revelation. ①

Hence we have, besides the revelation given to us in the Holy Scriptures, the inner and outer world as an independent proof of the existence of God. as an individual, independent source of the understanding of God. ② Both paths, whether you now proceed from the psychological or cosmological facts, lead us to God. Both stand equivalent to each other. ③ Tertullien used both argumentations when he also devoted particular preference and conscientiousness to the explanation of the evidence of the soul. They do not stand in contradiction to each other but in harmony and as mutual supplements. As far as nature is concerned, the soul is cut out for the understanding of God and the world surrounding it points it so clearly up to God that it cannot remain ignorant of the existence of God. ④

There is a difficulty which should not remain unmentioned here. As is well known, we also find the view defended by Tertullien that the philosophers have drawn the truths, which they separate from the christian truths, from the Holy Scriptures. Consequently we should only have revelation as the one and only source of the understanding of God. ⑤

Contrary to this, though, stands the aforementioned clear and precise assertion that the heathens' understanding of God is not to be traced back to the Holy Scriptures, especially to the story of the creation, as the source, because it was indeed unknown to most people. It stems much more from the evidence of the soul which is older than the prophecy of the soul, which is found in all nations, however different they may be, and which will also be supported by the evidence of nature surrounding us. ⑥ In the essay "De test. animae" it is also denied with particular emphasis that the soul owes its initial understanding of God to any literature: (Latin). However, if one should still wish to trace it back to a work of literature, then the heathen writings would certainly not come into consideration but, in the last analysis at least, the divine writings would because they are older than those of the heathens. ①

Should these two assertions not now stand facing each other completely unequally and through this perhaps put nature in question as an independent source of the understanding of God? The latter does not turn out to be true and even the contradictions are not so glaring in reality as they would appear to be at first glance. Some contradictions find moderation not only through an allusion to the widening of this view in those times, against which even Tertullien had not held out independently, but above all through an allusion to his personality. The fiery African was not in the habit of weighing his words. Many of his statements only obtain their correct meaning in the immediate context and careful consideration of the actual point in question, whilst taken by itself it could not only be exaggerated but even false. ② We need not shut our eyes any more to the fact that Tertullien let the heathen authors, in the first instance the philosophers, draw their truths from the Holy Scriptures. On the contrary, he did not trace the ordinary person's understanding of God back to either the philosophers or the Holy Scriptures but referred to the evidence of the soul, as it is as far as nature is concerned, and to the revelation of God in the nature surrounding us. ③ Should this not be an indication that we are dealing here with an "argumentatio ad hominem"? In the Apologeticum, Tertullien turned against the third assertion which wanted to divest Christianity of its divine character and lower it to a philosophical hypothesis. Above all, in ethical questions - and these stood in the foreground of philosophy at that time - philosophy should teach the same things as Christianity. ④ According to that, Christianity would result from philosophy and would, in the last analysis, be supported by it. It would only stand next to the other philosophical doctrines with equal rights and, due to the general disunion of the same, gained as little attention as they. ⑤ On the contrary, Tertullien, of course, raised the sharpest protest./

6. cont'd/

protest. That he went too far in doing so is quite understandable considering his character. He turned the thing right around. According to him, Christianity - to use an illustration - should not be regarded as a branch of the great tree of philosophy which branches out into the various schools which all draw their support from the same trunk and the same roots. The opposite is far more correct. Because the holy books are much older than all the documents of heathen worldly wisdom and, according to the well-known (principle of prescription?), / 6

Ältere und Frühere unmöglich aus dem Späteren schöpfen kann, so sind eben die heiligen Bücher die Urquelle der Wahrheit, der gemeinsame Stamm, aus dem auch die philosophischen Schulen ihren Wahrheitskern entnehmen, den sie allerdings durch ihre Ruhmsucht und ihren Grübelgeist arg verdunkelt und verunstaltet haben<sup>1)</sup>. In diesem Zusammenhang betrachtet verlieren diese starken Ausführungen wesentlich an Schärfe und können keine Instanz bilden gegen die sonst ständig durchgeführte Scheidung von Natur und Offenbarung als doppelter Quelle der Gotteserkenntnis. Das Mittelglied zwischen den beiden Extremen (das Christentum schöpft aus der Philosophie — die Philosophie aus der Offenbarung), das man hier bei der Widerlegung des ersten Extrems vermisst, findet sich andererseits hinreichend ausgesprochen. Es gibt eine Summe von Wahrheiten, die sowohl Gegenstand der Offenbarung als auch der bloßen Vernunftkenntnis sein können und dazu gehört vor allem die Erkenntnis Gottes.

Was die Erklärung der tatsächlichen Gotteserkenntnis in der Menschheit angeht, ist die obige Auffassung der altkirchlichen Schriftsteller in dem Sinn berechtigt, als wir hier mit dem Einfluß der Uroffenbarung zu rechnen haben, wenn uns auch die nähere Feststellung und Abgrenzung dieses Einflusses nicht mehr gelingt<sup>2)</sup>. Wie bereits Suarez richtig bemerkt, beruht die Gotteserkenntnis bei den meisten Menschen auf Überlieferung und Unterricht. Das schließt aber den Einfluß vor allem praktischer, jedem Menschen einleuchtender Vernunftgründe nicht aus<sup>3)</sup>.

## 2. Das Verhältnis der natürlichen Gotteserkenntnis zur Offenbarung

Natur und Offenbarung bilden also nach T. zwei selbständige Quellen der Gotteserkenntnis. Von nicht geringerem Interesse als die Feststellung dieser Tatsache ist die Erörterung der Frage, in welchem Verhältnis sie zueinander stehen. Auch dafür finden sich bei T. manche bedeutungsvolle Ansätze vor.

Insbesondere können etwa folgende allgemeine Gesichtspunkte hervorgehoben werden. Die Offenbarung gewährt größere Leichtigkeit und Sicherheit in der Gotteserkenntnis. Dies gilt besonders gegenüber der Philosophie. Thales, der Begründer der Physik, hat dem Crösus, der nach der Gottheit forschte, trotz immer wieder hinausgeschobener Bedenkzeit schließlich doch nichts Gewisses zu antworten gewußt. Plato behauptet, daß man den Werkmeister der Welt nicht leicht finden, und wenn man ihn gefunden habe, nur schwer allen verkünden könne. Dagegen hat jeder christliche Handwerker Gott bereits gefunden und tut ihn kund und besiegelt in der Folge alles, was man in bezug auf Gott fragen kann, durch die Tat<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Apolog. 46. 47; Rn VI, 127. 130 f.

<sup>2)</sup> Vgl. W. Schmidt S. V. D., Menschheitswege zum Gotterkennen, Kempten 1923, 85—90.

<sup>3)</sup> Disp. Met. 29, s. 3 n. 36—37.

<sup>4)</sup> Apolog. 46; Rn VI, 127. — Ad nat. II, 2; RW 96. — Vgl. dazu Rau-

Damit ist die Leichtigkeit und Sicherheit der natürlichen Gotteserkenntnis nicht in Abrede gestellt. Auch diese ist für alle aus dem Zeugnis der Seele und der Welt leicht und mit hinreichender Sicherheit zu gewinnen. T. wendet sich auch hier wieder besonders gegen die Philosophen, die durch ihre Grübeleien und spitzfindigen Untersuchungen, die sie in eitler Ruhmsucht über Natur und Wesen Gottes unternehmen, mehr Dunkelheit und Ungewißheit als Klärung und Sicherheit verschaffen<sup>1)</sup>. Ihnen gegenüber befinden sich die Christen im Vollbesitz der Wahrheit<sup>2)</sup>.

Aufgabe der Offenbarung ist es, die natürliche Gotteserkenntnis zu erweitern und zu vertiefen. Wenn auch die Seele den einen wahren Gott unabhängig von der Offenbarung zu erkennen vermag, so ist uns doch die Offenbarung gegeben, damit sie uns den Zugang zu einer vollkommeneren und nachdrücklicheren Erkenntnis Gottes, seiner Anordnungen und seines Willens ermögliche<sup>3)</sup>. In verschiedenen Bildern hat T. dieses gegenseitige Verhältnis zum Ausdruck gebracht. Die Heiden sind den Christen gegenüber wie Blinde, die des Lichtes des Herrn entbehren, wie Fremde, die zu einem Schatze keinen freien Zutritt haben. Weil ihnen eine tiefere Gotteserkenntnis abgeht, fehlt ihnen vor allem auch eine tiefere sittliche Erkenntnis, ein tieferes Verständnis für die göttliche Vorsehung und Weltregierung<sup>4)</sup>. Wollte der Christ dem Heiden folgen, so hieße das einen blinden Führer wählen; es hieße sich von einem Nackten bekleiden lassen, nachdem man doch Christus angezogen hat<sup>5)</sup>.

Diese Erweiterung und Vertiefung bezieht sich sowohl auf unsere Erkenntnis Gottes selbst als insbesondere seiner Beziehung zur Welt und zum Menschen. Obwohl T. die Erkenntnis des einen wahren Gottes durch die Heiden so stark betont, sagt er doch, daß sie durch die Offenbarung größere Klarheit und Gewißheit erhält<sup>6)</sup>. Vor allem bringt aber die Offenbarung Licht für die sittliche Erkenntnis, die volle Erfassung der Anordnung und des Willens Gottes. T. stellt es als allgemein anerkannte Tatsache hin, gestützt auf das Zeugnis der Natur selbst, daß Gott der Urheber des Weltalls sei, daß die Welt gut und dem Menschen zum Dienst überlassen sei. Diese Erkenntnis, die auch die Heiden haben, gilt ihm aber noch als unvollkommen, es ist nur ein Erkennen „auf

schen a. a. O. Ann. 7: *Quae Tert. hoc loco et Ad nat. II. 2 de Thale et Croeso narrat, a Cicerone (de nat. deor. I 22,60) et Minucio Felice (Oct. 13) ad Simonidem philosophum et Hieronem regem referuntur; Tertullianus memoria frustratus esse videtur.*

<sup>1)</sup> Apolog. 47; Rn VI, 130 f.

<sup>2)</sup> Ad nat. I, 4; RW 63 f.

<sup>3)</sup> De pocnit. 1; Rn X, 9.

<sup>4)</sup> Adv. Valent. 3; Kr 179 f. — Vgl. auch De carn. resurr. 9; Kr 38.

<sup>5)</sup> Apolog. 17. 18; Rn VI, 58. 59.

<sup>6)</sup> De carn. resurr. 3; Kr 29.

the older and the earlier cannot possibly be created from the subsequent, then the holy books are the original source of truth, the common stem from which the philosophical schools also drew their essence of truth which, in any case, they severely obscured and deformed through their ambition and their brooding spirit ① Regarded in this context, these severe statements lose much of their sharpness and can form no stage of the proceedings against the otherwise established separation of nature and revelation as a double source of the understanding of God. The intermediate member between the two extremes (which Christianity drew from philosophy - and philosophy from revelation), which is missing here in the refutation of the first extreme, finds itself. On the other hand, adequately stated. There is a range of truths which can be as much an object of revelation as of mere intelligent understanding and to these belongs, above all, the understanding of God.

That which concerns the actual understanding of God in mankind is justified in the meaning of the above interpretation of the early church writer, as we are here dealing with the influence of original revelation, even if the more detailed establishment and definition of this influence does not succeed any more ② As Suarez has already correctly remarked, most people's understanding of God is based on instruction and tradition. That, however, does not exclude the influence of obvious rational arguments on all practical men.③

## 2). The Relationship of the Natural Understanding of God to Revelation.

Nature and revelation form, according to Tertullien, two independent sources of the understanding of God. From no less an interest than the establishment of this fact is the discussion of the question, what relationship do they have to each other, undertaken. Many meaningful statements by Tertullien are also to be found concerning this.

In particular, perhaps, the following general points of view could be emphasised. Revelation accords greater facility and certainty in the understanding of God. This holds especially for philosophy. Thales, the founder of physics, has, in spite of more and more time for reflection, never known anything certain to reply to Croesus who searched for the deity. Plat asserted that it would not be easy to find the overseer of the world, and if one did find him it would be difficult to make it known to all. On the other hand, every christian worker has already found God and has proclaimed Him and subsequently puts his seal on everything that one can ask about God, through the deed.④

In that way, the facility and sureness of the natural understanding of God is not disputed. Everyone can obtain this easily and with adequate certainty through the evidence of the souls and the world. Here again, Tertullien turns especially against the philosophers, who through their musings and hair-splitting investigations, which they undertake about nature and the reality of God in a vain thirst for glory, provide more darkness and uncertainty than clarification and certainty.① In comparison with them, Christians find themselves in full possession of the truth.②

It is an exercise of revelation to broaden and deepen the natural understanding of God. When the soul as well is capable of understanding the one true God independently from revelation then revelation is given to us so that it may make possible the approach to a more complete and emphatic understanding of God, his instructions and designs.③ Tertullien has illustrated this mutual relationship in different ways. Compared to Christians, heathens are like blind people who lack the light of/

8. cont'd/

of the Lord, like strangers who have no free access to treasure. Above all, since deep understanding of God is missing in them they lack a deep moral understanding and appreciation of divine providence and world government ④ Should Christ want to follow the heathens it would signify choosing a blind leader; it would signify letting oneself be clothed by a nude after having taken Christ off. ⑤

This broadening and deepening refers as much to our understanding of God Himself as to His connection with the world and men. Although Tertullien stresses so strongly the understanding of the one true God through the heathens he says however that it obtains a greater clarity and certainty through revelation ⑥ Above all, however, revelation sheds light on the moral understanding and complete comprehension of the instructions and designs of God. Tertullien sets down as a generally acknowledged fact, supported by the evidence of nature itself, that God is the creator of the universe, that the world is good and that men are left here to serve. This understanding, which the heathens also have, he, however, considers as incomplete, it is only an understanding "based /



Grund des Naturrechts“ und „aus der Ferne“ (*naturali iure — de longinquo*), sie unterrichtet noch nicht vollkommen über den Gebrauch der Geschöpfe. Ihr gegenüber steht die aus der Offenbarung geschöpfte Erkenntnis als ein Erkennen „auf Grund des Familienrechts“ und „aus der Nähe“ (*iure familiari — de proximo*). Diese unterrichtet auch über den rechten Gebrauch der Geschöpfe, den Widersacher Gottes in der Welt, den Teufel, der den Menschen, das Werk und Ebenbild Gottes, von Anfang an zu Fall gebracht hat und ihn zum Mißbrauch der Geschöpfe verleitet<sup>1)</sup>.

Diese Erweiterung und Vertiefung der natürlichen Erkenntnis durch die Offenbarung und besonders das harmonische Verhältnis zwischen beiden tritt uns auch entgegen in der Lehre von der Auferstehung. Nach T. entspricht es der Bestimmung der Geschöpfe, den Menschen über die bloße Erkenntnis des Daseins Gottes hinaus zu leichterem und tieferem Verständnis der Glaubenswahrheiten zu führen bzw. den Glauben an dieselben vorzubereiten. Gerade hier bekundet er eine schöne und tiefe Auffassung des Verhältnisses von Natur und Offenbarung, sowie von der Weisheit im Schöpfungsplane Gottes und seiner providentiellen Führung der Menschheit, weil er durch die Analogien in den Werken der Natur dem Glauben an die Geheimnisse der göttlichen Offenbarung die Wege ebnet.

Eine Ahnung vom Fortleben nach dem Tod und in gewissem Sinn sogar von der Auferstehung findet T. auch bei den Heiden vor. Die letztere freilich in der verunstalteten Theorie der Seelenwanderung<sup>2)</sup>. Hier bringt die Offenbarung das volle Licht, aber einige vorausgeschickte Strahlen leuchten uns bereits in den Analogien der Natur auf. Gott hat die Welt aus dem Nichtsein, das gleichsam ein Grab ist, hervorgezogen und sie zum Vorbild der menschlichen Auferstehung gestempelt uns zum Zeugnis<sup>3)</sup>. In poetischer Sprache hat T. diese Analogien im Werden und Vergehen in der Natur geschildert und immer wieder auf sie hingewiesen, weil ihm sehr viel daran gelegen war, diese Zentrallehre des Christentums als vernunftgemäß darzutun. So heißt es in der Schrift *De carnis resurrectione* (c. 12): „Dieser gesamte regelmäßige Wechsel der Dinge ist ein Zeugnis für die Auferstehung der Toten. Gott hat dieselbe in seinen Werken früher als in seinen Schriften vorgezeichnet; er hat sie durch seine Macht eher gepredigt als durch sein Wort. Er hat zu deinem Nutzen die Natur als Lehrmeisterin vorausgeschickt mit der Absicht, die Prophetie nachzusenden, damit du, ein Schüler der Natur, der Prophetie leichter Glauben schenkest, damit du es sogleich annehmest, wenn du hörst, was du überall schon gesehen hast, und nicht mehr zweifelst, daß Gott, den du als Wiederhersteller aller Dinge

<sup>1)</sup> *De spect.* 2; *RW* 2 ff. — Vgl. *Adv. Marc.* IV, 25; *Kr* 506. — *De poenit.* 3. 5; *Rn* X, 12. 16.

<sup>2)</sup> *Apolog.* 47. 48; *Rn* VI, 132 ff. — *De test. animae* 4; *RW* 138 ff. — *De carn. resurr.* 1; *Kr* 25 f.

<sup>3)</sup> *Apolog.* 48; *Rn* VI, 135.

schon kennst, auch der Wiedererwecker des Fleisches sei. Und fürwahr, wenn alles aufersteht zum Nutzen des Menschen, und wenn für den Menschen, dann folgerecht auch zum Nutzen des Leibes, was sollte man dazu sagen, wenn er selber, um dessentwillen und zu dessen Nuizen nichts vergeht, selbst gänzlich zugrunde ginge?“<sup>1)</sup>

Der Hinweis auf die Analogien in der Natur und die Allmacht Gottes, die sich darin auswirkt, ist aber nicht der einzige Grund, der die Auferstehung als vernunftgemäß dartun soll. T. gibt uns selber einen Aufriß seiner Begründung dieses Zentraldogmas des Christentums. In einer eigenen Schrift hatte er durch die Verteidigung des wahren Leibes und damit auch der wahren Auferstehung Christi die Grundlagen und die Bürgschaft für unsere Auferstehung sicher gestellt<sup>2)</sup>. In dem Buch *De carnis resurrectione* zeigt er dann, daß der menschliche Leib als herrliches Kunstwerk Gottes wert ist, nach seinem Zerfall wieder hergestellt zu werden. Hierauf erfolgt aus den Analogien in der Natur der Nachweis der Macht und Wirkungsweise Gottes, welche die zerfallenen Dinge wiederherstellen kann und wiederherzustellen pflegt. Endlich sollen noch Gründe von solchem Gewicht ins Feld geführt werden, welche die Auferstehung des Fleisches als eine Notwendigkeit und als etwas der Vernunft in jeder Weise ganz sicher Entsprechendes erheischen. Einen Hauptgrund für die Auferstehung des Fleisches findet er in der angemessenen und vollkommenen Vollziehung des Gerichtes, das sich auch auf den Leib erstrecken muß, der als Gefährte der Seele hier auf Erden an ihren guten und bösen Werken einen wesentlichen Anteil genommen hat. Was bei der Arbeit verbunden war, soll bei der Belohnung nicht getrennt werden. Die Bußwerke in Fasten und Kasteiungen, der Wohlgeruch der Jungfräulichkeit, die Qualen des Martyriums bis zu den ausgesuchtesten Todesstrafen: all diese Opfer werden Gott von den Gütern des Leibes dargebracht. Darum ist es nur billig und recht, wenn er dafür auch seinen Lohn empfängt<sup>3)</sup>.

Damit sind an diesem Beispiel die Grundlinien der gegenseitigen Beziehungen zwischen Vernunft und Offenbarung dargelegt. Sie stehen nicht in Widerspruch zueinander, sondern in harmonischem Verhältnis, weil sie aus der einen Quelle der göttlichen Vernunft und Wahrheit stammen. Derselbe Gott ist nicht nur der Urheber der Hl. Schrift<sup>4)</sup>, sondern auch der Seele, die er nach

<sup>1)</sup> Die Übersetzung nach H. Kellner, Tertullians sämtliche Schriften aus dem Lateinischen übersetzt, II, Köln 1882, 435 f. — Vgl. *Apolog.* 48; *Rn* VI 135 f.

<sup>2)</sup> Vgl. *De carne* Chr. 25; *PL* 2,792.

<sup>3)</sup> *De carn. resurr.* 8. 9. 14; *Kr* 36 ff, 42 ff.

<sup>4)</sup> Vgl. z. B. *Apolog.* 18; *Rn* VI, 59—62.

on natural law" and "from a distance" (Latin) it does not fully inform one of the need for creation. Compared with this, the understanding created by revelation is an understanding "based on the law of the family" and "from nearby" (Latin). This informs us of the correct need of creation, and God's opponent in the world, the devil, who from the very beginning has ruined man and the work and imagine of God and lured him to a misuse of creation.①

We also come across this broadening and deepening of the natural understanding of God through revelation and especially the harmonious relationship between the two, in the teachings of the resurrection. According to Tertullien, it is in accordance with the instruction of the Creator to lead men out of the mere knowledge of the existence of God to an easier and deeper understanding of the truths of faith, or else to make faith ready in men beforehand. Just here he manifests a wonderfully deep comprehension of the relationship between nature and revelation, from the knowledge of God's plans for creation as well as His providential leadership of men, since, through the analogies in the works of nature, He paves the way for faith to the secrets of divine revelation.

Tertullien also finds in the heathens a presentiment of life after death and in a way even of the resurrection. The latter is certainly in the misshapen theory of reincarnation.② Here revelation sheds a full light on it, but a few rays sent on ahead already light us up in the analogies of nature. God has brought the world out of a non-existence which is at the same time a grave, and stamped it as a model of human resurrection as a proof for us.③ Poetically speaking, Tertullien has portrayed these analogies of the past and present in nature and pointed them out again and again because it was very important to him to show that this central lesson of Christianity is logical. So it is said in the work "De cannis resurrectione": "This complete and regular change of things is proof of the resurrection of the dead. God has shown this in His works earlier than in His writings; He has preached it through His might before He preached it through His word. For your benefit, He has sent nature on ahead as a teacher with the intention of sending prophecy afterwards so that you, a scholar of nature, can believe prophecy more easily so that you will accept it, when you hear what you have already seen everywhere, and do not doubt anymore that God, whom you already know as the restorer of all things, is also the re-awakener of man. And verily, when everything rises up from the dead for the benefit of man, if it is for man then it is also logical to say for the benefit of the body, what should one say when he himself, on account of whom and for whose benefit nothing ceases, perishes completely?"④

The allusion to the analogies in nature and the all-powerfulness of God, which takes effect in there, is, however, not the only reason which shows that the resurrection is logical. Tertullien himself gives us a sketch of his foundation of this central dogma or Christianity. In a specific essay he has set out for certain the basis and security of our resurrection of Christ.⑤ In the book "De cannis resurrectione" he shows then that the human body is esteemed as a magnificent work of art of God and that it will be raised again after its destruction. Out of the analogies in nature then, follows the proof of God's might and method of operation which can raise up fallen things again and is in the habit of so doing. Finally, reasons, which claim that the resurrection of men is a necessity and something reasonable or at any rate suitable, should be shown for such an importance in the field of action. He finds a chief reason for the resurrection of men in the just and perfect execution of the judgement which must also extend to the body, which, as a companion of the soul here on earth, has taken a fundamental interest in its good and bad actions. That which was united by work shall not be disunited by reward. The acts of repentance by fasts and penances, the pleasant odour of maidenliness, the agonies of these sacrifices will be made to God from the goodness of the body. Therefore it is only fair and right if it accepts its reward for this⑥

10. cont'd/

By means of this example, the points of reference of the mutual connection between reason and revelation are explained. They do not stand in opposition to each other but in an harmonious relationship because they stem from the one source of divine reason and truth. The same God is not only the creator of the holy Scriptures but also of the soul, which He/

(4)

seinem Ebenbild und Gleichnis geschaffen hat<sup>1)</sup>, und der Natur, die uns sein Dasein und seine Eigenschaften kundtut. In Christus endlich ist ja die göttliche Vernunft Mensch geworden<sup>2)</sup>. Aufgabe der Vernunft ist es, die göttliche Wahrheit gegen die Angriffe zu verteidigen. Das geschieht vor allem auch dadurch, daß sie, gestützt auf Analogien in der Natur, in ihr rechtes Verständnis einzudringen und sie auch als der Vernunft entsprechend darzulegen sucht. So finden sich bei T. bedeutende Ansätze zur ‚scholastischen Methode‘. Zu ihrem vollen Ausbau, besonders hinsichtlich einer geschlossenen systematischen Gesamtdarstellung, ist er natürlich noch nicht vorgedrungen<sup>3)</sup>.

Am ehesten könnte man glauben, daß T. in seiner Schrift *De praescriptione haereticorum* die Rechte der Vernunft ungebührlich eingeschränkt habe. Findet sich doch gerade hier die anscheinend denkbar schärfste Ablehnung der Philosophie und der Grundsatz ausgesprochen: *Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum nec inquisitione post evangelium*<sup>4)</sup>. Indes hat T. auch hier im wesentlichen die rechte Auffassung bewahrt. Es ist ein doppeltes Suchen und Forschen wohl auseinanderzuhalten, wie er selber hinreichend zu erkennen gibt. Die Aufgabe der Vernunft im Suchen und Forschen, zu dem die Häretiker stets auffordern, ist wesentlich anders, wenn es sich um die erste Annahme des Glaubens handelt als für den, der sich bereits im Besitz des wahren Glaubens befindet.

Handelt es sich um die erste Annahme der christlichen Lehre, die hier als Ganzes betrachtet wird, so ist das Suchen vollkommen am Platz. Man muß sich überzeugen, daß sie wirklich unseren Glauben verdient. Es ist dies ein Suchen, bei dem erst die Untersuchung Gewißheit verschaffen und die Grundlage für die vernünftige Annahme des Glaubens bringen soll<sup>5)</sup>. In diesem Sinne ist auch das „Suchet und ihr werdet finden“ an die Juden gerichtet, die in Moses und den Propheten suchen sollen. Dort werden sie finden, daß Jesus der von ihnen verheißene Messias ist<sup>6)</sup>. Das gleiche gilt auch für die Heiden, vor der Annahme des Glaubens. Auch sie müssen suchen, um die wahre Lehre zu finden und dann gläubig zu umfassen. Mit der Annahme der Lehre Christi hat dann aber dieses Suchen sein Ziel erreicht. Dann gilt es, das Gefundene zu bewahren. Ein weiteres Suchen nach dem Glaubensgut als Ganzes betrachtet wäre zwecklos<sup>7)</sup>.

In welchem Sinn ist aber auch dem Gläubigen das Suchen und Forschen gestattet? Jedenfalls gibt es für ihn kein Suchen, das dem Forschen vor der Annahme des Glaubens gleichkäme. Das bedeutete ja eine Verleugnung des

<sup>1)</sup> Vgl. Adv. Marc. II, 4; Kr 338.

<sup>2)</sup> Apolog. 21; Rn VI, 69 ff.

<sup>3)</sup> Vgl. dazu M. Grabmann, Die Geschichte d. scholastischen Methode I, Freiburg 1909, 36 f. 117.

<sup>4)</sup> De praescr. haeret. 7; Rn IV, 18.

<sup>5)</sup> Gemeint ist also ein Suchen, das auf positivem Zweifel beruht.

<sup>6)</sup> c. 8; Rn IV, 18 f.

<sup>7)</sup> c. 9 f; Rn IV, 20 f.

bereits angenommenen Glaubens<sup>1)</sup>. Das ist der verkehrte Standpunkt der Häretiker, die ihr eigenes Gutdünken zum obersten Maßstab in den Glaubenssachen machen, das über Annahme oder Verwerfung oder Aufstellung neuer Glaubenslehren entscheidet, unbekümmert um die göttliche Autorität<sup>2)</sup>. Dazu bedienen sie sich des Rüstzeuges der heidnischen Philosophie und machen so die ‚Weltweisheit‘ zum Maßstab für die göttliche Offenbarung. Daraus begreift sich die scharfe Ablehnung dieser Art des Philosophierens durch T. Er steht hier ganz auf dem Boden des hl. Paulus, den er auch ausdrücklich anführt (Kol 2,8)<sup>3)</sup>. Immerhin bleibt aber auch für den Gläubigen Gelegenheit genug zum Forschen übrig, wenn auch nicht in uneingeschränktem Maße. Suchen sollen wir nicht bei den Häretikern, sondern bei den Bekennern des wahren Glaubens. Gegenstand des Forschens kann ferner nur das sein, worüber man unbeschadet der Glaubensregel Untersuchungen anstellen kann. Diese muß die unverletzliche Grundlage bilden<sup>4)</sup>. Die Glaubensregel läßt keine Fragen zu im Sinne der Annahme oder Nichtannahme einer Glaubenslehre (also auf Grund eines positiven Zweifels), weil uns ihre Wahrheiten von Christus gegeben sind: das gegenteilige Verhalten bildet eben den Ursprung der Häresie<sup>5)</sup>. Ein rationales Durchdringen der Glaubenslehre ist damit keineswegs abgelehnt. Auf Grundlage der Glaubensregel gibt es Stoff genug für das Suchen und Forschen, besonders in der Erklärung der Hl. Schrift. In begreiflicher Sorge vor Mißbrauch warnt T. vor Übertreibungen. Besser ist es einfältig den Glauben zu bewahren als ihn, besonders durch ein von Eitelkeit getragenes Forschen, in Gefahr zu bringen<sup>6)</sup>.

So hat T. in der Tat die Vernunft in den Dienst der Offenbarung gestellt. Eine Probe davon bietet auch die Auseinandersetzung mit Marcion über die Vereinbarkeit des Übels in der Welt mit der Allmacht, Allwissenheit und Güte Gottes<sup>7)</sup>. Hier gilt es ihm geradezu als Grundprinzip in der ganzen Beweisführung: daß in Gott alles, wie es wesentlich ist, so auch vernünftig sein müsse<sup>8)</sup>. Er geht da in der Widerlegung des Dualismus bis auf die letzten Grundlagen zurück, indem er den philosophischen Nachweis liefert, daß Gott als *summum magnum* notwendig nur einzig sein könne<sup>9)</sup>. Sollte T. dadurch vielleicht dem Rationalismus verfallen sein, indem er die Vernunft so stark betont? Man hat ihm auch diesen Vorwurf nicht erspart<sup>10)</sup>. Das Schicksal wollte es, daß man ihn ebenso auch zum Feinde aller Vernunft in Glaubenssachen

<sup>1)</sup> c. 11; Rn IV, 22.

<sup>2)</sup> c. 6; Rn IV, 15.

<sup>3)</sup> c. 7; Rn IV, 16 ff.

<sup>4)</sup> c. 12; Rn IV, 23.

<sup>5)</sup> c. 13; Rn IV, 24.

<sup>6)</sup> c. 14; Rn IV, 25.

<sup>7)</sup> Vgl. Adv. Marc. II, 5; Kr 339.

<sup>8)</sup> Adv. Marc. I, 23; Kr 320: *aliam illi regulam praetendo: sicut naturalia, ita rationalia esse debere in deo omnia.* — Vgl. De fuga 4; PL 2,107 *Quid enim divinum non rationale?*

<sup>9)</sup> Adv. Marc. I, 3; Kr 293 f.

<sup>10)</sup> Vgl. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Tübingen 1909 496—506. 522—525.

has formed in His own image and likeness<sup>①</sup> and of nature, which informs us of His existence and His character. Finally, in Christ, the divine intellect has come to be man.<sup>②</sup> It is an exercise of reason to defend the divine truth against attack. Above all, it also happens that, supported by the analogies in nature, it tries to search into its real understanding and also to show that it is reasonable. So we find significant attacks on the "scholastic method" by Tertullien. He has naturally not yet pressed on to their full completion, especially as regards a complete, systematic presentation.<sup>③</sup>

One could most easily believe that Tertullien has unduly limited the law of reason in his essay "De praescriptione haereticorum". Just here we find stated the apparently most severe rejection conceivable of philosophy and principle (Latin).<sup>④</sup> Nevertheless, Tertullien has here preserved essentially the correct interpretation. It is a double search and investigation well distinguished between as he himself adequately reveals. The exercise of reason in the search and investigation, which the heretics always demand, is essentially different when it is dealing with the first acceptance of faith from when it finds itself already in possession of the true faith.

If it is dealing with the first acceptance of the christian teachings, which is regarded here as total, then the search is completely suitable. One must satisfy oneself that it really merits our faith. It is a search in which the investigation should firstly provide proof and then produce the basis for the logical acceptance of faith.<sup>⑤</sup> In this sense, "Seek and ye shall find" is meant for the Jews, who must search in the book of Moses and the prophets. There they will find that Jesus is the Messiah promised them.<sup>⑥</sup> The same holds good for the heathens, before the acceptance of faith. They also must search in order to find the true doctrine and then embrace it devoutly. With the acceptance of the teaching of Christ this search has then fulfilled its task. It is then a question of preserving that which has been found. A further search for the possession of faith as a whole would be pointless.<sup>⑦</sup>

But what interpretation does the search and investigation permit for the believers? Anyway, there is no search for them which is equivalent to the investigation before the acceptance of faith. That would mean a renunciation of the faith that has already been accepted.<sup>①</sup> That is the absurd point of view of the heretics, who form their own opinion by the highest standard in matters of faith which decides over the acceptance, rejection or drawing up of new doctrines of faith, untroubled by divine authority.<sup>②</sup> For this purpose, they make use of the knowledge of heathen philosophy and so make the "wordly wisdom" a standard measure for divine revelation. Therefore one can understand the severe rejection of this kind of philosophy by Tertullien. He stands here on the same grounds as St. Paul whom he also explicitly quotes (Kol 2,8).<sup>③</sup> Nevertheless there is opportunity enough remaining for the believers to investigate, although it may not be to an unlimited degree. We should not search among the heretics but rather among the followers of the true faith. Further, it is only an object of the investigation about which one can set up inquiries without detriment to the principle of faith. This must form the inviolable foundation.<sup>④</sup> The principle of faith permits no questions on the subject of the acceptance or non-acceptance of a doctrine of faith (hence on the basis of a definite doubt) because we are given its truths by Christ: the opposite approach forms the standing-point of heresy even.<sup>⑤</sup> A rational penetration of the doctrine of faith is therefore in no way rejected. In the foundation of the principle of faith there is enough subject-matter for search and investigation, especially on the clarification of the Holy Scriptures. In an understandable anxiety of misuse, Tertullien cautions against exaggerations. It is better to preserve faith simply than to bring it into danger, especially through the vanity of a solemn investigation.<sup>⑥</sup>

So, in fact, Tertullien has put reason into the service of revelation. A test of this also offers the argument with Marion over the compatibility of the bad in the world with the all-powerfulness, omniscience and goodness of God ⑦ Here it is immediately considered as a basic principle of the whole argumentation: that everything in God, as it is real, must therefore be rational. ⑧ He goes back in the refutation of dualism as far as the latter basis, whilst he supplies the philosophical proof that God, as "summum magnum", can only be unique. ⑨ Should Tertullien perhaps then come into the power of rationalism while he emphasises reason so strongly? People have not even spared him this reproach. ⑩ It was the will of faith that he should be branded equally as an enemy of all reason in the matters of faith./

gestempelt hat. Das *Credo quia absurdum* soll der Ausdruck dieser Geisteshaltung sein. Beide Auffassungen sind vollkommen unberechtigt. Wie wir oben gesehen haben, erkennt T. einen Kreis von Wahrheiten an, die sowohl Gegenstand der bloßen Vernunft-erkenntnis wie auch der Offenbarung sein können. Darüber hinaus gibt es aber auch Wahrheiten, die uns allein durch die Offenbarung kund werden, von denen gar manche die Grenzen unseres menschlichen Erkenntnisvermögens vollkommen übersteigen. Offenbarungswahrheiten, die mit unserer Vernunft in Widerspruch stehen, kennt T. jedoch nicht<sup>1)</sup>.

Daß uns Gott aber Wahrheiten offenbaren könne, die unserer bloßen Vernunft unzugänglich sind und ihre Einsicht übersteigen, gilt ihm als Selbstverständlichkeit. Das ergibt sich aus der Unendlichkeit Gottes und der Begrenztheit unseres Erkenntnisvermögens, das Gott niemals vollkommen zu begreifen vermag. Das Gegenteil hieße Gott zu unserer eigenen Endlichkeit erniedrigen. Damit ist aber eben von selbst gegeben, daß uns Gott auch Dinge offenbaren kann, die in jeder Beziehung unsere Einsicht übersteigen<sup>2)</sup>. Dazu gehören nicht nur die innergöttlichen trinitarischen Geheimnisse, die uns über das AT hinaus das NT in besonders klarem Licht gezeigt hat<sup>3)</sup>, sondern die ganze Menschwerdung und Erlösung mit der gesamten Heilsordnung, in der Gott sogar die unscheinbarsten Dinge zu den erhabensten Wirkungen gebraucht, wie das Wasser bei der Taufe<sup>4)</sup>. Der Sohn Gottes ist nicht deshalb vom Himmel herabgestiegen, um uns in natürlichen Wahrheiten zu unterrichten, sondern um uns das Heil zu lehren und zu bringen<sup>5)</sup>. Gerade die angeführten Stellen, in denen T. vom Geheimnis der Menschwerdung und Erlösung spricht, gaben Anlaß, das *Credo quia absurdum* als seine Losung anzusehen. Er spricht hier allerdings, wie auch sonst öfter in den schärfsten Antithesen. Er gibt aber selber klar genug zu erkennen, wie er verstanden sein will. Er will in keinem anderen Sinn von den ‚Torheiten‘ Gottes und des Glaubens reden als Paulus, wenn er sagt: „Was die Welt töricht nennt, hat Gott auserwählt, um die Weisen zu beschämen“ (1 Kor 1,27).

Marcion leugnete die wahre menschliche Natur Christi und besonders ihre Annahme durch Geburt als etwas Unwürdiges<sup>6)</sup>. Andere nahmen Anstoß daran, daß durch die schlichten Taufzeremonien, durch das einfache Hinabsteigen in das Wasser und Unter-

<sup>1)</sup> Vgl. De carn. resurr. 3; Kr 28.

<sup>2)</sup> Vgl. Adv. Marc. I, 18; Kr 313.

<sup>3)</sup> Adv. Praxean 31; Kr 288.

<sup>4)</sup> De carne Chr. 12; PL 2,776.

<sup>5)</sup> De carne Chr. 4; PL 2,758 f.

<sup>6)</sup> Vgl. De bapt. 2, 3; RW 201 ff.

tauchen während des Aussprechens von einigen Worten so herrliche Gnadenwirkungen erzielt werden sollten<sup>1)</sup>. T. gibt diese Schwierigkeit ohne weiteres zu, hält aber beiden Einwänden das oben genannte Pauluswort entgegen und bezeichnet es überhaupt als Torheit und Vermessenheit, Gott und seine Wege nach unserer Denkart beurteilen und messen zu wollen<sup>2)</sup>. Wollte man sich auf diesen Standpunkt stellen und die menschliche Einsicht zum Maßstab der Werke Gottes machen, so müßte man mit dem ganzen Christentum aufräumen. Denn ebenso töricht wie die Geburt erscheint dem Menschen auch ein Leiden und Sterben Gottes. Damit fiel der wahre Erlösungstod Christi und seine Auferstehung, der einzige Gegenstand der Hoffnung des ganzen Erdkreises<sup>3)</sup>. Gerade in diesem Auserwählen des ‚Törichten vor der Welt‘, in dem Erreichen eines erhabenen Zieles mit den unscheinbarsten Mitteln erblickt er ein Zeichen göttlicher Weisheit und Allmacht, im Gegensatz zu den menschlichen Einrichtungen, die durch Pomp und Aufwand sich Autorität und Glaubwürdigkeit zu verschaffen suchen. Der Ungläubige hält das Unscheinbare für albern und das Erhabene für unmöglich. Auch der Gläubige staunt über die Einfachheit und Erhabenheit zugleich, die sich in den Werken Gottes kundgibt, aber er ist sich eben bewußt, daß er die Wege und Gedanken Gottes nicht nach rein menschlichem Maßstab messen darf, daß sich gerade da die wahre Größe Gottes zeigt, wo er dem Menschen so klein erscheint<sup>4)</sup>. So müssen wir vor der Welt zu Toren werden, um die ‚Torheiten‘ Gottes zu glauben und dadurch wahrhaft weise zu sein. Dieser ‚Torheit‘ soll sich der Christ nicht schämen. In diesem Zusammenhang gewinnen die scharfen Worte den rechten Sinn: *Natus est Dei Filius — non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei Filius — prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit — certum est, quia impossibile*<sup>5)</sup>.

Nach diesen mehr allgemeinen Gesichtspunkten soll nun noch die engere Beziehung zwischen der natürlichen Gotteserkenntnis und dem Glauben gekennzeichnet werden. Nach T. geht die natürliche Gotteserkenntnis der Erkenntnis Gottes aus der Offen-

<sup>1)</sup> De bapt. 2; RW 201 f.

<sup>2)</sup> De carne Chr. 4; PL 2,759: *Sit plane stultum, si de nostro sensu iudicemus deum*. Vgl. auch Adv. Marc. II, 2; Kr 335.

<sup>3)</sup> De carne Chr. 5; PL 2,760 f.

<sup>4)</sup> De bapt. 2; RW 202. — Adv. Marc. II, 2; Kr 335: *et ita deus tunc maxime magnus, cum homini pusillus*.

<sup>5)</sup> De carne Chr. 5; PL 2,761. — Ebenso wenig wie Paulus will Tertullian hier Vernunft und Offenbarung in Gegensatz stellen. Vgl. J. Becker, „Credo, quia absurdum“: Der Katholik 83 (1903 II) 500—518.

The "Credo quia absurdum" ought to be the expression of this attitude of mind. Both interpretations are completely unjustified. As we have seen above, Tertullien has admitted that a lot of truths could be as much an object of mere understanding by reason as by revelation. However there are truths beyond that which become known to us only through revelation and which perhaps completely surpass the limits of our human capability of understanding. Tertullien is, however, not acquainted with the truths of revelation which are incompatible with our reasonings. ①

That God can, however, reveal truths to us that are unattainable by our mere reason and that surpass its understanding he regards as a foregone conclusion. That is a result of the infinity of God and the limitation of our capability of understanding., which may never completely understand God. The reverse would mean lowering God to our own limitation. Therefore it is a matter of course, even, that God can also reveal things to us which in every respect surpass our understanding. ② To this being not only the secrets of the divine Trinity, which the N.T., over and above the O.T. shows us in a particularly clear light, ③ but also the whole incarnation and salvation with the complete order of redemption in which God uses even the most insignificant things in the most noble deeds, as with water for baptism. ④ The son of God has not come down from heaven in order to teach us the truths of nature but to show and bring us salvation. ⑤ The passages quoted in which Tertullien speaks of the secret of incarnation and salvation give cause to consider the "Credo quia absurdum" as his solution. He certainly speaks here in the strictest antitheses, as he often did. However, he seldom makes it clear how he wants to be understood. He will not speak of the "follies" of God in any other sense than that of Paul when he said: "What the world calls foolish, God has chosen, in order to confound the philosophers" (1.Kor. 1,27).

Marcion denied the true human nature of Christ and especially its acceptance through birth as disgraceful. ⑥ Others were scandalised by the fact that through the simple baptismal ceremony and through the simple descent and dipping into water during the pronouncement of a few words, such wonderful acts of mercy should be produced. ⑦ Tertullien readily admits this difficulty but he compares the two objections in the words of Paul quoted above and shows that on the whole it is foolish and presumptuous to want to judge and measure God and His ways by our way of thinking. ⑧ If one should wish to affect this point of view and have a human understanding of the majority of the works of God, then one would have to put the whole of Christianity in order. For the suffering and death of God appears just as foolish to man as the birth. Therefore Christ's true death for salvation and his resurrection, the only subject for hope in the whole globe, diminishes. ③ Precisely in this predestination of the "foolish in the world", in the attainment of a noble ambition by the most insignificant means, he sees a sign of divine wisdom and all-powerfulness, contrary to human institutions which try to acquire authority and credibility for themselves through pomp and display. The disbeliever considers the insignificant as absurd and the noble as impossible. Even the believer is astonished at the simplicity together with the nobleness, which makes itself known in the works of God, but he is himself aware that he should not judge the ways and thoughts of God by mere human standards and that the true greatness of God is shown precisely where it appears so insignificant to man. ④ So we must become fools before the world in order to believe the "follishness" of God and through this to become truly wise. Christ should not be ashamed of this "foolishness": In this context the cutting words (Latin) ⑤ acquire the right meaning.

After this more general point of view the narrower connection between the natural understanding of God and faith should be marked. According to Tertullien, the natural understanding of God precedes the understanding of God by revelation /



The "Credo quia absurdum" ought to be the expression of this attitude of mind. Both interpretations are completely unjustified. As we have seen above, Tertullien has admitted that a lot of truths could be as much an object of mere understanding by reason as by revelation. However there are truths beyond that which become known to us only through revelation and which perhaps completely surpass the limits of our human capability of understanding. Tertullien is, however, not acquainted with the truths of revelation which are incompatible with our reasoning.

That God can, however, reveal truths to us that are unattainable by our mere reason and that surpass the limits of our human capability of understanding. Tertullien is, however, not acquainted with the truths of revelation which are incompatible with our rea

barung voraus und hat zugleich den Charakter eines Fundamentes gegenüber dem Glauben, der dadurch erst vernünftig ist. Sie hat also im vollen Sinn den Charakter und die Aufgabe eines *praeambulum fidei*. Damit findet sich bei ihm die der Hl. Schrift und Tradition und der ganzen kirchlichen Lehre entsprechende Auffassung ausgesprochen.

Auf beide hier ausgesprochene Beziehungen der natürlichen Gotteserkenntnis zum Glauben mußte T. besonders in der Bekämpfung des marcionitischen ‚unbekannten‘ Gottes zu sprechen kommen<sup>1)</sup>. Dieser hatte keine Welt geschaffen, die sein Dasein den Menschen kundgibt, wie das beim ‚Schöpfungsgott‘ der Fall ist, sondern er soll erst durch positive Offenbarung in Christus den Menschen bekannt geworden sein. Jedenfalls kann diese Offenbarung nicht ohne jedes Kriterium hingenommen werden, ein Gedanke, der T. auch sonst sehr geläufig ist. Er hat selber den christlichen Glauben nicht blindlings angenommen und verlangt das auch von anderen nicht<sup>2)</sup>. Am Schluß der Darlegung über Christus fordert er seine Leser auf, sie sollen selber untersuchen, ob die Gottheit Christi eine wahre sei<sup>3)</sup>. Die Hl. Schrift verdient Glauben nicht nur wegen ihres hohen Alters, sondern vor allem weil sie sich als göttliche Schrift ausweist durch die Erfüllung der in ihr enthaltenen Weissagungen<sup>4)</sup>. Die Heiligkeit der christlichen Lehre und ihr Einfluß auf die Umgestaltung des Lebens sind ein Zeugnis für ihre Wahrheit und Göttlichkeit, ein Beweis dafür, daß sie ein *negotium divinum* und nicht bloß ein *philosophiae genus* ist<sup>5)</sup>.

Dementsprechend muß also auch der Charakter dieser Offenbarung des „unbekannten“ Gottes geprüft werden, dann wird es sich herausstellen, ob man ihr vernünftigerweise Glauben schenken kann. Dazu muß eben zuerst feststehen, daß wir es mit einer wirklichen Offenbarung Gottes zu tun haben. Ein Kriterium dafür haben wir dann, wenn sich Gott auf eine würdige Weise kundgegeben hat<sup>6)</sup>. Hier gibt nun die Stellung und Aufgabe der natürlichen Gotteserkenntnis den entscheidenden Ausschlag. Die natürliche Erkenntnis Gottes aus seinen Werken geht der Erkenntnis aus der Offenbarung voraus: *nos definimus deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum, natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus*<sup>7)</sup>. Damit ist das objektive Verhältnis

<sup>1)</sup> Weiteres im folgenden Abschnitt.

<sup>2)</sup> Apolog. 18; Rn VI, 60. — Adv. Marc. V, 1; Kr 568: *nihil interim credam nisi nihil temere credendum*.

<sup>3)</sup> Apolog. 21; Rn VI, 74.

<sup>4)</sup> Apolog. 18. 19. 20; Rn VI, 59—67.

<sup>5)</sup> Apolog. 46; Rn VI, 125—30.

<sup>6)</sup> Adv. Marc. I, 18; Kr 313.

<sup>7)</sup> Adv. Marc. I, 18; Kr 313.

zwischen beiden Arten der Gotteserkenntnis in Übereinstimmung mit der ganzen folgenden kirchlichen Lehre gekennzeichnet. Die angeführten Worte nahm Bischof V. Gasser auf dem Vatikanischen Konzil zum Ausgangspunkt, um die wahre kirchliche Lehre gegenüber dem Traditionalismus darzulegen, der das Verhältnis beider Arten der Gotteserkenntnis ins gerade Gegenteil verwandelte<sup>1)</sup>.

Diese Gotteserkenntnis aus den Werken hat den Charakter eines Fundamentes, das den Glauben vernünftig macht, ja es Gott selbst erst gestattet, den Glauben von uns zu verlangen. Wenn auch der Glaube nach den Absichten Gottes der Schwierigkeit nicht entbehren soll, um so entsprechend belohnt zu werden<sup>2)</sup>, so muß er doch vernünftig sein. Dazu muß die Erkenntnis des Daseins Gottes vorausgehen. Weil nun der ‚unbekannte‘ Gott Marcions durch nichts Vorsorge getroffen hat, daß sein Dasein dem Menschen zuvor bekannt werde, so würde er auf Grund rein positiver Offenbarung den Glauben an ihn ohne Grund von den Menschen fordern. Das nicht nur deshalb, weil die Menschen gewohnt sind, aus dem Zeugnis der Werke zur Annahme des Daseins Gottes zu gelangen, sondern vor allem darum, weil ein derartiger Glaube, auch wenn er von vielen geleistet würde, dennoch unbegründet wäre, Es fehlte ihm die entsprechende vernünftige Bürgschaft, nämlich Werke, die eines Gottes würdig sind und die uns die Gewähr bieten, daß wir es mit einer wirklichen Offenbarung Gottes zu tun haben<sup>3)</sup>. Ein derartiger Glaube an Gottes Dasein ohne vorausgehendes Wissen, daß überhaupt ein Gott existiert, der sich offenbart, wäre ebenso eine *fides monstruosissima*, wie der Glaube, daß Christus erschienen sei, bevor man weiß, daß er überhaupt existiert hat. Wie der Glaube an Christus erst zu einem vernünftigen wird, wenn ihn der Vater als seinen Sohn und Abgesandten<sup>4)</sup> ausweist, so auch der Glaube an Gott, wenn uns sein Dasein durch seine Werke verbürgt ist<sup>5)</sup>. Ja ohne die *praeambula fidei* der natürlichen Gotteserkenntnis und die Kriterien einer wirklichen Offenbarung von seiten

<sup>1)</sup> Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum (Collectio Lacensis) VII Friburgi 1890, 129.

<sup>2)</sup> Apolog. 21; Rn VI, 73.

<sup>3)</sup> Adv. Marc. I, 12; Kr 306: *sic et ipsam fidem dico illum sine causa ab homine captare, aliter solito deum credere ex operum auctoritate formatum, quia nihil tale prospexit, per quod homo deum didicit. nam etsi credunt plerique in illum, non statim ratione credunt, non habentes dei pignus, opera eius deo digna*. — Vgl. auch Adv. Marc. 18; Kr 313.

<sup>4)</sup> Daß das vor allem durch Wunder und Weissagungen geschieht, erhellt aus dem, was oben S. 12 und 16 angeführt ist.

<sup>5)</sup> Vgl. Adv. Marc. III, 4; Kr 380.

and at the same time has a fundamental character as opposed to faith, which is at first logical. It also has, in the full sense, the character and lesson of a "praeambulum fidei". We therefore find an a-equate comprehension of the Holy Scriptures and tradition and of the complete ecclesiastical teachings expressed by him.

Tertullien must come to speak of both connections expressed here between the natural understanding of God and faith, particularly in the fight against the Marcionic "unknown" God. ① This God has produced no world which makes his existence known to man as is the case with the "God of creation", but He must first become known to man through positive revelation in Christ. However, this revelation cannot be accepted without any criterion, a thought which is, moreover, very familiar to Tertullien. He himself did not accept the christian faith blindly and he does not demand it of others. ② At the end of his exposition of Christ he asks his readers to investigate for themselves whether the divinity of Christ is true or not. ③ The Holy Scriptures do not merit belief because of their great age alone but above all because they prove themselves to be divine writings through the fulfilment of the wise sayings contained in them. ④ The holiness of the christian teachings and their influence on the transformation of life are a sign of their truth and divinity, a proof that they are a "negotium divinum" and not merely a "philosophiae genus". ⑤

Correspondingly, the character of this revelation of the "unknown" God must be investigated, then it will turn out whether one can believe it from a rational point of view or not. In order to do this it must first be established that we are dealing with a genuine revelation of God. We have a criterion for this of God has made Himself known in a worthy manner. ⑥ Here the natural understanding of God through His works precedes the understanding through revelation; (Latin) ⑦ With this the impartial relationship between the two kinds of understanding of God is marked in accordance with all the subsequent ecclesiastical teachings. Bishop V. Gasser took up the words quoted above with the council of the Vatican as a starting-point, in order to expound the true ecclesiastical teachings vis-a-vis- traditionalism which transformed the relationship between the two kinds of understanding of God into the exact opposite. ⑧

This understanding of God through His works has a fundamental character which makes faith logical, indeed it first permits God Himself to demand faith from us. If, after God's intentional difficulty, faith is not lacking, in order to be so adequately rewarded it must be logical. ② Therefore the knowledge of God's existence must come first. Now, because "unknown" God of Marcion has not seen to it that his existence is previously known to man, he would require faith in him without a reason from man on the basis of purely positive revelation. This not only, therefore, because men are used to arriving at an acceptance of the existence of God through the evidence of His works, but above all because such a faith would be unfounded, even if it were rendered by many. He lacks the suitably logical security, namely works, which are worthy of a God and which offer us a guarantee that we are dealing with a true revelation of God. ③ Such a believe in the existence of God without previous knowledge that a God, who reveals himself, existed at all, would be just as much a "fides monstruosissima" as the belief that Christ appeared before one knew that he existed at all. As faith in Christ will first become logical to one when the Father shows Him to be His son and ambassador ④ so also will faith in God, when His existence is guaranteed us through His works. ⑤ Indeed, without the "praeambulum fidei" of the natural understanding of God and the criteria of a genuine revelation on the part

Gottes würde seine Forderung des Glaubens sogar an Unverschämtheit und Bosheit grenzen. An Unverschämtheit, weil er einen Glauben verlangte, der ihm nicht gebührt, weil er zu dessen Begründung nichts vorgesehen hat. An Bosheit, weil er den Unglauben vieler verschuldete, indem er für keine Anhaltspunkte des Glaubens gesorgt hat<sup>1)</sup>.

Damit sind die Grundzüge des Verhältnisses der natürlichen Gotteserkenntnis zum Glauben und von Vernunft und Offenbarung überhaupt hinreichend klargestellt. Wenn auch noch nicht alles in voller Entfaltung vor uns liegt, so bedurfte es doch keiner Umbiegung und Richtigestellung, sondern nur einer organischen Weiterentfaltung, um in der Weise zur Vollendung geführt zu werden, wie es in den klassischen und authentischen Entscheidungen des Vatikanums geschehen ist<sup>2)</sup>.

## II. Die Frage der Gotteserkenntnis in der Polemik gegen Marcion

In der Polemik Tertullians gegen Marcion spielt die Frage der Gotteserkenntnis eine hervorragende Rolle. M. hatte ein dualistisches System begründet. Eine Menge von Schwierigkeiten hatte ihn dazu veranlaßt. Das Dasein des „Schöpfergottes“ konnte er nicht leugnen. Allein, er glaubte da einer Reihe von unlösbaren Widersprüchen gegenüberzustehen. Wie sollte dieser eine Gott ein Gott der Güte sein können und doch zugleich auch der Urheber des Übels in der Welt<sup>3)</sup>? Wie soll man seine Güte mit der strafenden Gerechtigkeit in Einklang bringen<sup>4)</sup>? An diesem Kernproblem der Theodizee ist M. gescheitert. Er glaubte neben dem Schöpfergott noch eine zweite Gottheit annehmen zu müssen, einen Gott reiner Güte, der sich in Christus offenbart habe<sup>5)</sup>. Dementsprechend stellt er dann auch einen Gegensatz auf zwischen dem Gesetz und Evangelium, das er nach seinem Rezept zugestutzt hat<sup>6)</sup>. Den letzten Grund für diese Aufstellungen erblickt T. im Mangel an tieferer Gotteserkenntnis. Wäre M. dazu vorgedrungen, so hätte er seine Vorwürfe gegen den Schöpfer nicht erhoben und

<sup>1)</sup> Adv. Marc. I, 12; Kr 306.

<sup>2)</sup> Vgl. zum Ganzen die treffliche Einleitung von G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893, 1—29; A. d'Alès, La théologie de Tertullien (Bibliothèque de théologie historique), Paris 1905, 33—36; O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur II<sup>2</sup>, Freiburg 1914, 388 f; Jos. Becker, „Credo, quia absurdum“: Der Katholik 83 (1903 II) 500—518; Jos. Lortz, Vernunft und Offenbarung bei Tertullian, Der Katholik 93 (1913 I) 124—140; M. Grabmann, Die Geschichte d. scholast. Methode I, Freiburg 1909, 116—120.

<sup>3)</sup> Vgl. Adv. Marc. II, 5; Kr 339.

<sup>4)</sup> Vgl. a. a. O. II, 17; Kr 358.

<sup>5)</sup> Vgl. Adv. Marc. I, 19 Kr 314.

<sup>6)</sup> Vgl. Adv. Marc. IV, 1; Kr 422.

sich nicht veranlaßt gesehen, eine neue, bisher ‚unbekannte‘ Gottheit einzuführen<sup>1)</sup>.

Wie aus diesen kurzen Andeutungen bereits erhellt, stehen folgende Punkte im Vordergrund der Kontroverse: 1. Dualismus: neben dem Schöpfergott steht eine zweite Gottheit, ein Gott reiner Güte, der den Menschen aus der Macht des Schöpfers, des Urhebers des Übels in der Welt erlöst. 2. Diese neue Gottheit war bisher unbekannt, sie hat ihr Dasein dem Menschen durch kein Schöpfungswerk kundgetan, sondern sich erst in Christus offenbart. 3. Damit sind verschiedene theologische Fragen verbunden: die Scheidung von Gesetz und Evangelium, ersteres gehört dem Schöpfer, letzteres dem Erlösergott an. Christus ist nicht der Gesandte des Schöpfers, sondern des ‚guten‘ Gottes. Aus der gnostischen Auffassung von der Schlechtigkeit der Materie ergibt sich die Ablehnung des wahren Leibes Christi und konsequenter Weise auch seines wahren Erlösungstodes, seiner wahren Auferstehung und somit des ganzen Christentums. — Keiner dieser Fragen ist T. ausgewichen. Er weist selbst an der Hand des verstümmelten Marcionevangeliums nach (Adv. Marc. IV—V), daß Christus der vom Schöpfergott im AT verkündete Messias ist, woraus sich von selbst die Übereinstimmung von Gesetz und Evangelium ergibt und verteidigt in einer eigenen Schrift<sup>2)</sup> die wahre menschliche Natur Christi. Aber auch die einschlägigen philosophischen Probleme hat er mit Geschick und Gründlichkeit behandelt. Ein Doppeltes sucht er hier aufzuzeigen: 1. den Widerspruch, in den der Dualismus sich verwickelt; 2. die positive Lösung der Vereinbarkeit des Übels in der Welt mit der Vorsehung Gottes und die Ausgleichung der scheinbaren Widersprüche. Zwei Argumente bringt T. hauptsächlich gegen den Dualismus vor. Zuerst weist er nach, daß Gott als *summum magnum* notwendig nur einzig sein könne. Mithin ist für die ‚neue‘ Gottheit M. kein Platz mehr da. Daneben steht als selbständiger Beweis die Darlegung, daß es einen ‚unbekannten‘ Gott nicht geben könne.

Diese letztere Beweisführung soll im folgenden herausgehoben werden. Sie wird uns Aufschluß geben, auf welche Weise wir nach T. zur sicheren Überzeugung vom Dasein Gottes gelangen. Die Frage nach der Existenz dieser neuen Gottheit muß nämlich nach denselben Grundsätzen entschieden werden, die uns auch die Gewißheit vom Dasein des beiderseits anerkannten Schöpfergottes gewährleisten. Damit sieht sich T. genötigt, den Weg zu zeigen, der uns zur sicheren Erkenntnis des Daseins Gottes führt. Dabei bleibt er sich, besonders was die oben erwähnten schwierigen Fragen angeht, der Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit unserer Gotteserkenntnis bewußt.

### 1. Die Kriterien für die Gewißheit des Daseins Gottes

T. legt großes Gewicht darauf, den Ausgangspunkt und die Grundlagen seines Beweises sicher zu stellen, nämlich die Grundsätze herauszuarbeiten, die uns vom Dasein Gottes Gewiß-

<sup>1)</sup> Adv. Marc. II, 2; Kr 334.

<sup>2)</sup> De carne Christi.

of God, His demand of faith would border on insolence and malice, even. On insolence because He demanded a belief which was not due Him because He has provided nothing as its proof. On malice because He is guilty of much towards the unbelievers because He has not worried about any criteria for faith. ①

Therefore the main features of the relationship between the natural understanding of God and faith and of reason and revelation in general are adequately clearly stated. Although not everything lies before us in complete development we do not need to turn back and put it to rights, we only need a further organised development in order to be led into the path of completion, as has happened in the classic and authentic judgements of the Vatican. ②

## II. The Question of the Understanding of God in the Controversy about Marcion.

In Tertullien's controversy about Marcion, the question of the understanding of God plays a prominent role. Marcion had founded a dualistic system. A pile of difficulties had motivated him. He could not deny the existence of the "God of creation". But he believed that he faced a series of insolvable contradictions. How could this God be a God of goodness and yet, at the same time, be the creator of the evil in the world? How can one make His goodness agree with punitive justice? Marcion has foundered on this central problem of theology. He believed that one must accept a second deity as well as the God of creation, a God of pure goodness who has revealed himself in Christ. Accordingly, he makes a contrast between the commandments and the gospel, which he has fashioned after his own formula. Tertullian sees the last reason for this arrangement in the lack of a deeper understanding of God. If Marcion had pressed on to this end he would not have raised his objections to the Creator and would not have seen himself induced to introduce a new, previously "unknown" deity.

As it already becomes clear from these brief indications, the following points stand in the foreground of the controversy:

- 1) Duality: next to the God of Creation there stands a second deity, a God of pure goodness who delivers man from the power of the Creator and originator of evil in the world.
- 2) This new deity was previously unknown, it did not make itself known to man through any creative works but first revealed itself through Christ.
- 3) Diverse theological questions are connected with this: the separation of the commandments from the Gospel, the first belongs to the Creator and the second to the God of deliverance. Christ is not the ambassador of the Creator but of the "Good" God. From the agnostic comprehension of the wickedness of matter follows the denial of the genuine body of Christ and consequently his genuine death for salvation, his genuine resurrection and thus the whole of Christianity. None of these questions are avoided by Tertullien. He himself points out the source of Marcion's mangled Gospel, that in the O.T. Christ is the proclaimed Messiah of the God of creation, out of which the agreement between the commandments and the Gospel follows automatically, and he justifies, in a particular easy, the genuine human nature of Christ. But he has also handled the pertinent philosophical problems with skill and thoroughness. He tries to show a duality here: 1) the contradiction that dualism gets involved in; 2) the positive solution of the compatibility of the evil in the world with the providence of God and the settlement of the apparent contradictions. Tertullien advances essentially two arguments against dualism. At first, he points out that God, as "summum magnum", can necessarily only be unique. Hence there is no more room there for Marcion's "new" deity. At the same time, the statement, that there can be no "unknown" God, stands as self-supporting proof.

This last reasoning will be raised in the following. It will give us information as to how we can reach, according to/

18. cont'd/

to Tertullien, a certain conviction of the existence of God. The question of the existence of this new deity must be determined by the same principles that guarantee us the certainty of the existence of the God of creation acknowledged by both sides. Therefore Tertullien thinks it necessary to show us the way to a certain understanding of the existence of God. Therefore he remains aware of the inadequacy and imperfection of our understanding of God, particularly with what the difficult questions mentioned above relate to.

1). The Criteria for the Certainty of the Existence of God.

Tertullien lays great importance on stating for certain the starting point and basis of his proof, that is to say, on working out his principles which provide us with the certainty of the existence of God/

heit verschaffen und ihre Berechtigung im Beweisverfahren gegen den neuen Gott M.s darzutun<sup>1)</sup>).

Wollte M. eine wirklich neue Gottheit behaupten, so reichte das allein schon hin, sie als falsch darzutun. Denn ein neuer Gott ist immer ein falscher. Das ergibt sich aus der Ewigkeit und Unerschaffenheit Gottes<sup>2)</sup>. Aber auch die Ausflucht, daß dieser Gott nur neu sei hinsichtlich des Bekanntwerdens führt zu keinem besseren Ziel. War er nämlich bisher unbekannt, so ergibt sich daraus, daß auch jetzt sein Dasein in Frage gestellt ist. Wenn die ganze Vergangenheit nichts von dieser neuen Gottheit wußte, so ist man wahrhaftig berechtigt, ihr Dasein nicht ohne kritische Prüfung anzunehmen. Die Norm dafür bietet die Art und Weise, wie wir vom Dasein des von allen anerkannten Schöpfergottes Gewißheit haben. Es ist das bekannte, bei T. so beliebte Präskriptionsverfahren, das er auch hier zur Anwendung bringt. Das Frühere bildet die Norm für das Spätere, das Gewisse den Maßstab für das Ungewisse. Wären die Kriterien noch umstritten, so ließe sich ja überhaupt kein Resultat erzielen<sup>3)</sup>.

Einen weiteren Grund für die Berechtigung dieses Vorgehens findet T. darin, daß die göttliche Natur beiden zukommt. Wären beide Gottheiten verschiedener Natur, so könnte man wohl mit Grund sagen, daß sie auch hinsichtlich des Bekanntwerdens nicht miteinander in Vergleich gezogen werden können. Allein, was zum Wesen Gottes gehört, kommt zugestandenermaßen beiden zu; dem Schöpfer wie dem Gotte Marcions: beide sind sie ja Gott, mithin auch ungeworden, unerschaffen und ewig, *communis est status principalis*<sup>4)</sup>. Ob M. sonst noch mit Recht eine Verschiedenheit behaupten kann, läßt T. hier dahingestellt. Zur Berechtigung der Anwendung des Prinzips genügt ihm die Feststellung der wesentlichen Gleichheit, dann muß eben das, was noch der Prüfung bedarf, notwendig nach der Norm des bereits Sicherem erwiesen werden<sup>5)</sup>. Das wird von T. mit Recht als Grundregel in der ganzen Streitfrage festgehalten<sup>6)</sup>.

Welches sind nun die Kriterien, die das Dasein des Schöpfergottes mit Sicherheit verbürgen? Es ist die Tatsache, daß er niemals unbekannt war, weil er sich eine Welt geschaffen hat, die sein Dasein unzweifelhaft kundtut. Fehlen also für den neuen Gott M.s diese Kriterien, so bleibt seine Existenz in Frage gestellt und ist er nur als eine

<sup>1)</sup> Adv. Marc. I, 9; Kr 301.

<sup>2)</sup> Adv. Marc. I, 9; Kr 301 f.

<sup>3)</sup> A. a. O.

<sup>4)</sup> Adv. Marc. I, 8; Kr 300.

<sup>5)</sup> A. a. O.; Kr 302.

<sup>6)</sup> Vgl. Adv. Marc. I, 10. 11; Kr 303 f.

Erfindung M.s zu werten<sup>1)</sup>. Um einen durchschlagenden Beweis zu führen, kommt es T. aber nicht nur darauf an, darzutun, daß sich der Schöpfergott in seinen Werken tatsächlich ein unzweifelhaftes Zeugnis seines Daseins gegeben habe, sondern es ist ihm, wie die angeführten Stellen zu erkennen geben; vor allem darum zu tun, diesen Weg der Erkenntnis Gottes aus seinen Werken als den für uns einzig möglichen hinzustellen. Daß der neue Gott M. wenigstens bis auf Christus unbekannt war, geben die Gegner selber zu<sup>2)</sup>. Ebenso steht auch fest, daß die Schöpfung nicht der Gottheit M. angehört, sondern eben dem ‚Schöpfergott‘. Diese beiden auch von der Gegenseite anerkannten Tatsachen bilden für T. die Grundlage seiner ganzen Beweisführung<sup>3)</sup>.

Um die Kraft des Beweises zu schwächen, suchten die Marcioniten wenigstens die unsichtbaren Dinge und die Erlösung als Werke ihres Gottes auszugeben<sup>4)</sup>. Allein T. läßt keinen der beiden Einwände gelten. Für die erste Annahme, daß die unsichtbaren Dinge nicht dem Schöpfer, sondern einem anderen Gott angehören sollten, läßt sich kein stichhaltiger Anhaltspunkt vorbringen. Im Gegenteil. Weil diese fragliche Gottheit nichts Sichtbares geschaffen hat, besitzen wir gar keinen Anlaß, sie als Urheber des Unsichtbaren anzusehen, zumal der Urheber des Sichtbaren sich eben dadurch auch als den des Unsichtbaren erkennen läßt. Wenn man auch zugestehen muß, daß das Unsichtbare das Sichtbare an Vollkommenheit übertrifft, so ist es doch am Platze, den Herrn des Sichtbaren, das doch auch etwas Großes ist, als den Urheber des Größeren und Erhabeneren anzusehen und nicht den, der nicht einmal etwas Mittelmäßiges aufzuweisen hat. Überdies weist gerade auch die Gegensätzlichkeit unter den sichtbaren Dingen darauf hin, daß auch dieser Gegensatz von Sichtbarem und Unsichtbarem auf einen und denselben Urheber zurückzuführen sei. Dieser hat uns doch wenigstens eine Bürgschaft gegeben, auf Grund deren wir ihn auch als den Urheber des Unsichtbaren ansehen können, während für den anderen nichts dergleichen spricht und die Annahme mithin durchaus unbegründet wäre<sup>5)</sup>.

Ebensowenig Erfolg hat die Berufung auf das angebliche Werk der Erlösung dieses ‚guten‘ Gottes. Diese Ansicht ist schon in sich widerspruchsvoll. Die Güte dieses Gottes, die er in der Erlösung geoffenbart haben soll, wäre un-

<sup>1)</sup> Adv. Marc. I, 9; Kr 302: *hinc itaque constantissime dirigam deum non esse, qui sit hodie incertus, quia retro ignotus, quando quem constat esse ex hoc ipso constet, quod numquam fuerit ignotus, ideo nec incertus.* — I, 11; Kr 304 f.: *semel enim praescriptio stabit non posse illos et deum confiteri creatorem et eum, quem volunt aequae deum credi, non ad eius formam probare, quem et ipsi et omnes deum agnoscunt, ut, quando hoc ipso nemo creatorem deum dubitet, quia totum hoc condidit, hoc ipso nemo debeat credere deum et illum, qui nihil condidit, nisi ratio forte proferatur.*

<sup>2)</sup> Vgl. Adv. Marc. I, 8. 19; Kr 300. 314.

<sup>3)</sup> Vgl. Adv. Marc. I, 11; Kr 304 f.

<sup>4)</sup> Adv. Marc. I, 16. 17; Kr 310 f. 312.

<sup>5)</sup> Adv. Marc. I, 16; Kr 310 f.

on demonstrating its justification in the treatment of evidence against Marcion's new God. ①

If Marcion wanted to maintain a genuinely new deity, it would suffice merely to show that it was false. For a new God is always a false one. That follows from the eternity and non-procreation of God. But the excuse that this god is only new as regards being known of does not lead to a better end. That is to say, if he was previously unknown, it follows that even now his existence is questionable. If the whole past knew nothing about this new deity, one is truly justified in not accepting its existence without a critical investigation. The model for this shows the ways and means by which we can be certain of the existence of the God of creation who is known to all. It is the treatment (by prescription?) known and so well loved by Tertullien that he brings into use here. The former forms the model for the latter, certainly the standard for uncertainty. If the criteria were still disputed, no result would be reached at all. Tertullien finds a further reason for the justification of this procedure in that divine nature befits them both. If the two deities were of a different nature, one could well say with reason that, as regards being known of, they could not be compared with each other. Only that which belongs to the essence of God befits them both, as has already been acknowledged; the Creator as well as the God of Marcion: indeed, they are both God, and consequently not living, uncreated and eternal. "communis est status principalis". Moreover, Tertullien here leaves undecided whether Marcion can still maintain a difference with justification. The establishment of the fundamental similarity is enough for him to justify the use of his principle, then even that which the investigation still needs must necessarily be proved according to the model of that which is already certain. That will be justifiably adhered to by Tertullien as the first principle in the whole issue. ②

Now which are the criteria which guarantee for certain the existence of the God of creation? It is a fact that He was never unknown, because He has created a world which undoubtedly makes His existence known. If these criteria are lacking for Marcion's new God, then his existence remains in doubt and he is only to be valued as an invention of Marcion. ③ In order to give an effective demonstration it matters little to Tertullien to show that the God of creation has in fact, through His works, given an unquestionable proof of His existence; but he is concerned above all with setting down this way of understanding God through His works as the only one possible for us. That the new God of Marcion was unknown, at least until Christ appeared, is conceded by the opponents themselves. ④ Equally it has been established that the creation does not belong to Marcion's deity but just to the "God of Creation". These two facts which are also recognised by the opposition form for Tertullien the foundation of his whole argumentation. ⑤

In order to weaken the force of the argument, the Marcionites tried at least to proclaim that the invisible things and salvation were deeds of their God. But Tertullien disputed both pretexts. For the first supposition, that the invisible things did not belong to the Creator but to another God, no valid reference point was brought forward. To the contrary. Because this doubtful deity has not created anything visible, we possess no motive for considering it as the creator of the invisible, especially since the creator of the visible reveals himself precisely through this as the creator of the invisible. If one must also concede that the invisible surpasses the visible in perfection, it is therefore suitable to consider the Lord of the visible, which is, after all, something magnificent, as the creator of something even more magnificent and noble, and not he who has not once produced anything average. Moreover, the contrast amongst visible things shows precisely that this contrast between the visible and the invisible is attributed to one and the same creator. The latter has at least given us a surety, on the basis of which we can also see him as the creator of the invisible, while there is nothing similar speaking for the other and acceptance, therefore, would be completely unfounded.



20. cont'd/

The call on the alleged work of salvation of this "good" God has just as little result. This opinion is already self-contradictory. The goodness of this God, which is supposed to be revealed in salvation, would be/

vernünftig, weil sie gegen die Gerechtigkeit verstoßen hätte. Denn der Mensch, den er erlöst haben soll, gehörte einem anderen Gott, dem Schöpfer, an und deshalb wäre diese Erlösung ein unberechtigter Eingriff in fremdes Eigentum gewesen. Er hätte den Menschen verleitet, seinem eigenen Schöpfer und Herrn untreu zu werden. Eine Güte aber, die mit der Gerechtigkeit in Widerspruch steht, kann keine wahre und vernünftige Güte sein<sup>1)</sup>. Von besonderer Bedeutung ist noch ein anderer Gedanke, den T. hier vorbringt und der bis zur Stunde im methodischen Vorgehen bei der Frage nach dem Dasein Gottes seine Geltung behauptet hat. Es ist die bekannte Unterscheidung: *an Deus sit et qualis sit*, die hier zur Anwendung kommt. Zuerst muß die Frage nach dem Dasein Gottes beantwortet werden und zwar auf dem Weg, auf dem wir eben zur Erkenntnis Gottes gelangen, aus seinen Werken. Dann erst kann die Untersuchung über seine Eigenschaften, bzw. seine Güte einsetzen, die er uns durch seine besonderen Wohltaten offenbart<sup>2)</sup>.

Damit sind die Grundlagen des Beweises sichergestellt: der Gott M.s war bisher unbekannt und hat auch kein Werk geschaffen, das uns zur Erkenntnis seines Daseins führte. Dagegen war der Schöpfergott seit Anbeginn der Welt den Menschen bekannt und hat eben durch die Werke seiner Schöpfung hinreichend für die allgemeine und sichere Erkenntnis seines Daseins Sorge getragen. Auf diesen beiden Tatsachen gründet sich unsere sichere Überzeugung von der Existenz Gottes.

## 2. Die Gotteserkenntnis ein Allgemeingut der Menschheit

Die Gotteserkenntnis bildet zu allen Zeiten ein Allgemeingut der Menschheit. Dieser Gedanke ist T. sehr vertraut und er hat ihn zu wiederholten Malen und an den verschiedensten Stellen ausgesprochen, besonders in der schönen Schrift vom Zeugnis der Seele. Es sind aber im wesentlichen immer die gleichen Gedankengänge, die sich auch in der Polemik gegen M. finden.

Die Gotteserkenntnis findet sich seit Anbeginn bei allen Völkern. „Von Anbeginn der Dinge wurde auch ihr Urheber zugleich mit ihnen erkannt, da sie selbst dazu erschaffen wurden, um den Menschen zur Erkenntnis Gottes zu führen“<sup>3)</sup>. Sie datiert also nicht erst aus den Tagen des Moses. Denn dieser hat uns die Gotteserkenntnis nicht erst gebracht, sondern sagt nur, daß sie schon mit dem ersten Menschen vorhanden war. Ferner kennen die meisten Menschen weder den Namen des Moses noch viel weniger sein Schriftwerk, und doch ist der Gott des Moses allen be-

<sup>1)</sup> Adv. Marc. I, 23; Kr 320 ff.

<sup>2)</sup> Adv. Marc. I, 17; Kr 312: *prius est, ut eum probes esse per quae deum probari oportet, per opera, tunc deinde per beneficia. primo enim quaeritur, an sit, et ita, qualis sit. alterum de operibus, alterum de beneficiis dinoscetur.*

<sup>3)</sup> Adv. Marc. I, 10; Kr 302.

kannt. Die Quelle dafür liegt im Inneren jedes Menschen. *Ante animam quam prophetia*<sup>1)</sup>. Diese Gotteserkenntnis findet sich nicht nur bei den Juden und Christen, denen das Licht der Offenbarung leuchtet, sondern auch in der Finsternis des Heidentums ist sie nicht gänzlich untergegangen, wie verschiedene unwillkürliche Äußerungen der Heiden beweisen<sup>2)</sup>. Gott ist eben von Natur aus allen bekannt, so daß ihn niemand verleugnen kann, und auch die Heiden sich zeitweise wenigstens zu seiner Anerkennung gezwungen sehen, wenn sie auch andere Götter neben ihm verehren<sup>3)</sup>.

Diese Gotteserkenntnis findet sich vor allem bei denen, deren gesundes natürliches Denken nicht durch eitle philosophische Spitzfindigkeiten und Grübeleien verwirrt und verdunkelt worden ist<sup>4)</sup>. Wie die Seele, weil sie von Natur aus, wenn auch vielfach nur verschleiert, den einen wahren Gott erkennt, den auch die Christen verehren, von T. als von Natur aus christlich bezeichnet wird<sup>5)</sup>, so gilt das auch von den Völkern im Großen. Weil in ihnen der Glaube an den einen wahren Gott, wenn auch nur verdunkelt und mit Irrtum vermischt, fortlebt, sind sie in diesem Sinn gleich der einzelnen Seele alle christlich<sup>6)</sup>. So gilt es T. als unerschütterliche Tatsache, daß die Erkenntnis Gottes in der Menschheit zu allen Zeiten und bei allen Völkern vorhanden war und auch stets fortleben wird. Den Grund dafür erblickt er in dem klaren, unbestreitbaren Zeugnis, durch das Gott in seiner Güte in und um uns sein Dasein offenbart hat<sup>7)</sup>.

Beiden Zeugnissen für das Dasein Gottes hat T. eine besondere Sorgfalt zugewandt. In der Schrift *De testimonio animae* hat er den Inhalt und die Tragweite dieses Zeugnisses dargelegt. Der

<sup>1)</sup> A. a. O.; Kr 303.

<sup>2)</sup> A. a. O. — Vgl. auch Apolog. 17; Rn VI, 58 f. — *De testim. animae* 2 RW 136 f. — *De carn. resurr.* 3; Kr 29. — *De carne Chr.* 12; PL 2,775. — *De anima* 41; RW 368 f.

<sup>3)</sup> Adv. Marc. I, 18; Kr 313: *quem natura iam intellegunt.* — Adv. Marc. V, 16; Kr 630: *creatori autem etiam naturalis agnitio debetur, ex operibus intellegendo et exinde in plenioram notitiam requirendo. illius est ergo etiam ignorantibus deum plectere, quem non liceat ignorari.* — *De carn. resurr.* 3; Kr 23 f vgl. oben S. 3 A. 2. — *De spect.* 2; RW 2: *nemo negat, quia nemo ignorat, quod ultro natura suggerit, deum esse universitatis conditorem.* — Apolog. 17; Rn VI, 58: *Et haec est summa delicti nolitium recognoscere, quem ignorare non possunt.*

<sup>4)</sup> Vgl. Apolog. 47; Rn VI, 130 f. — Ad nat. II, 2; Kr 95.

<sup>5)</sup> Apolog. 17; Rn VI, 59.

<sup>6)</sup> Ad nat. I, 8; RW 72.

<sup>7)</sup> Adv. Marc. II, 2, 4; Kr 334. 337. — I, 10; Kr 303: *numquam deus latebit, numquam deus deerit, semper intellegetur, semper audietur, etiam videbitur, quomodo volet. habet deus testimonia: totum hoc quod sumus et in quo sumus.*

illogical because it has offended against justice. For the man, whom he is supposed to have redeemed, belongs to another God, the Creator, and therefore this salvation would have been unjust interference in foreign property. He would have seduced man to become unfaithful to his own Creator and Lord. A goodness, however, which stands in contradiction to justice cannot be true and logical. ① Of especial importance is yet another thought brought forward by Tertullian which, up till now, has maintained its importance in the past of the Methodists concerning the question of the existence of God. It is the well-known distinction - (Latin) - which is used here. First of all, the question of the existence of God must be answered, and in the way in which we arrived at the understanding of God, through His works. Then the investigation of His qualities or goodness, which He reveals through His particular good deeds, can begin. ②

With this, the foundations of the proof are secured: Marcion's God was previously unknown and has produced no work which would lead us to an understanding of his existence. On the other hand, the God of creation has been known to man since the beginning of the world and has even taken enough care to convey through the works of His creation a universal and certain understanding of His existence. On these two facts, our certain conviction of the existence of God is based.

## 2) The Understanding of God as a general Possession of Mankind.

The understanding of God forms for all time a general possession of mankind. Tertullian is very familiar with this idea and he has stated it repeatedly and in different places, particularly in the wonderful essay "From the Evidence of the Soul". There are however, in reality, always the same trains of thought which are found in the controversy over Marcion.

The understanding of God is found in all people since the beginning of all time. "From the beginning of things, their creator was at the same time known to them, for they were themselves created in order to lead men to the understanding of God" ③ It does not date first from the days of Moses. For he did not first bring us to the understanding of God but only said that it was already present in the first men. Further, the majority of people do not know the name of Moses and much less about his writings, yet the God of Moses is known to all. The source of this lies in the soul of each man. (Latin) ④ This understanding of God is not only found in the Jews and the Christians, who are illuminated by the light of revelation, but also in the darkness of paganism it has not yet been completely lost, as various unintentional remarks of the heathens show. ⑤ God is quite certainly known to all as far as nature is concerned so that no one may deny Him and even the heathens see themselves forced to at least recognise Him from time to time, when the worship other Gods next to Him. ⑥

This understanding of God is found above all in those whose healthy natural thinking is not bewildered and obscured by vain, philosophical subtlety and meditation. ⑦ As the soul will be designated christian ⑧ as far as Tertullian and nature and concerned because, as far as nature is concerned, it recognises, although frequently only hazily, the one true God whom the Christians also worship, so it is also considered by the majority of people. Because their belief in the one true God lives on, although obscured and mixed with errors, they are all, in a sense, christian ⑨ like the one soul. So Tertullian has been present in mankind at all times and in everybody and that it will live on for ever. The reason for this Tertullian sees in the clear and undeniable evidence through which God in His goodness has revealed His presence in and around us. ⑩

Tertullian has devoted himself to both pieces of evidence of the existence of God with particular conscientiousness. In the essay "De Testimonia Animae" he has explained the meaning and significance of this evidence/

Erkenntnis Gottes aus der uns umgebenden Welt wendet er in der Polemik gegen M. eine besondere Aufmerksamkeit zu. Beide Zeugnisse stehen gleichwertig nebeneinander und erklären vor allem auch die Allgemeinheit der Gotteserkenntnis<sup>1)</sup>. Sie ist eben seit Anbeginn eine Mitgift der Seele<sup>2)</sup>. Weil die Seele von Gott stammt, kennt sie auch ihren Urheber<sup>3)</sup>, der durch die Natur ihr Lehrer geworden ist<sup>4)</sup>. T. bezeichnet die Gotteserkenntnis sogar als „angeboren“<sup>5)</sup>. Aus der Einheit der menschlichen Natur, weil sich dieselbe *anima naturaliter christiana* in allen Menschen findet, so verschieden sie auch sonst in der Sprache, den Sitten und Gebräuchen sein mögen, fließt auch die Allgemeinheit der Gotteserkenntnis bei allen Völkern und zu allen Zeiten<sup>6)</sup>.

Wie sich nun die Seele bei allen Menschen findet und ihnen eine Führerin zur Gottheit wird, so bildet auch die Welt für alle Menschen ein gemeinsames, lautsprechendes Zeugnis für das Dasein Gottes.

### 3. Die Erkenntnis Gottes aus dem Zeugnis der Welt

Daß Gott dem Menschen sein Dasein durch seine Werke unzweifelhaft kundgetan hat, bildet für T. eine unbestreitbare Tatsache. Er erblickt gerade darin einen besonderen Erweis der Güte des Schöpfers, daß er nicht verborgen bleiben wollte, sondern Wesen schuf, die ihn erkennen könnten, weil es kein höheres Gut geben kann als die Erkenntnis und den Genuß Gottes. In der Voraussicht dieses hohen Gutes schuf Gott den Menschen, dem er sich in seinen Werken offenbarte<sup>7)</sup>. So liegt die Gotteserkenntnis im Zweck der Schöpfung und zwar sowohl der Natur, die dem Menschen Gottes Dasein und Eigenschaften offenbaren soll, wie auch des Menschen selbst, der Gott aus den Dingen erkennen soll. Dazu wurde er als Gottes Ebenbild und Gleichnis geschaffen<sup>8)</sup>.

<sup>1)</sup> Apolog. 17; Rn VI, 58.

<sup>2)</sup> Adv. Marc. I, 10; Kr 303: *animae enim a primordio conscientia dei dos est; eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis.*

<sup>3)</sup> De testim. animae 2. 5; RW 137. 140.

<sup>4)</sup> De testim. animae 5; RW 140.

<sup>5)</sup> De testim. animae 5; RW 141.

<sup>6)</sup> Adv. Marc. I, 10; Kr 303. — De testim. animae 6; RW 142.

<sup>7)</sup> Adv. Marc. II, 3; Kr 336.

<sup>8)</sup> Adv. Marc. II, 6; Kr 341. — T. verteidigt hier gegen M., daß Gott den Menschen trotz des vorausgesehenen Mißbrauches mit der Willensfreiheit ausstatten konnte. Er verteidigt das als eine Gottes würdige Tat, die seiner Güte keineswegs widerspricht, sondern sie in herrlichster Weise offenbart, besonders in Anbetracht der Gründe, um derenwillen der Mensch als freies Wesen geschaffen wurde. Als einer dieser Gründe wird die Gotteserkenntnis angeführt.

Daß die Erkenntnis Gottes und zwar nicht nur die rein theoretische, sondern vor allem auch die praktische Anerkennung Gottes zur Aufgabe des Menschen gehört, erhellt auch aus der Rechenschaft, die Gott darüber fordern wird und zwar nicht nur von den Juden und Christen, sondern auch von den Heiden. Diese Verantwortlichkeit stützt sich auf die Leichtigkeit der Gotteserkenntnis, da das Zeugnis der Innen- und Außenwelt den Menschen zur Anerkennung Gottes drängt. Die Verantwortlichkeit des Menschen für die Anerkennung Gottes hat T. wiederholt betont. Er schließt seine Schrift vom Zeugnis der Seele mit einem ernsten und eindringlichen Hinweis darauf<sup>1)</sup>. Auch sonst hält er diesen Gedanken den Heiden vor<sup>2)</sup>. Ebenso weist T. am Beginn des zweiten Buches *Ad nationes*, in dem er die Torheit des heidnischen Götzendienstes dartut, auf die Schuldbarkeit ihres Irrtums hin<sup>3)</sup>.

Die Schuld liegt vor allem in der Vernachlässigung der praktischen Anerkennung Gottes. Der *κόσμος* der Welt und das Zeugnis der Seele sprechen so laut und klar vom Dasein Gottes, daß es der Mensch nicht ignorieren kann<sup>4)</sup>. Daraus ergibt sich die Pflicht der praktischen Anerkennung Gottes. Der Mensch hat die Aufgabe, zu einer tieferen Gotteserkenntnis vorzudringen, besonders hinsichtlich der Erkenntnis des göttlichen Willens bezüglich der praktischen Lebensführung. T. bezeichnet das als *recognoscere deum* im Gegensatz zur einfachen Erkenntnis des Daseins Gottes, dem *cognoscere deum*. Diese Bezeichnung verwendet er sowohl für das angegebene Verhältnis innerhalb der natürlichen Gotteserkenntnis, als auch zur Charakterisierung der Beziehung der natürlichen Gotteserkenntnis einerseits zur Erweiterung und Vertiefung derselben durch die Offenbarung andererseits. Auch hier haben wir ein *cognoscere natura ex operibus* und ein *recognoscere doctrina ex praedicationibus*<sup>5)</sup>. In diesem Unterlassen des *recognoscere deum* innerhalb der natür-

Gott sollte erkannt werden. Darum sollte es auch ein geeignetes Wesen geben, das Gott zu erkennen imstande ist. Für dieses erhabene Ziel konnte aber kein geeigneteres Wesen gewählt werden als ein Bild und Gleichnis Gottes und deshalb konnte, ja mußte der Mensch mit der Willensfreiheit ausgestattet werden, weil eben gerade darin das Bild und Gleichnis Gottes am vollkommensten ausgeprägt ist.

<sup>1)</sup> De testim. animae 6; RW 143: *merito igitur omnis anima et rea et testis est, in tantum et rea erroris, in quantum et testis veritatis, et stabit ante aulas dei die iudicii nihil habens dicere.*

<sup>2)</sup> Vgl. oben S. 23 A. 3.

<sup>3)</sup> *Ad nat.* II, 1; RW 93 f.

<sup>4)</sup> Apolog. 17; Rn VI, 58; *quem ignorare non possunt.* — Adv. Marc. V, 16; Kr 630: *quem non liceat ignorari.* — Adv. Hermog. 7; Kr 134: *si quando coguntur deum confiteri.*

<sup>5)</sup> Adv. Marc. I, 18; Kr 313.

He has given the understanding of God through the world around us particular attention in the controversy over Marcion. Both pieces of evidence stand equal next to each other and declare above all the generality of the understanding of God. ① It is, from the beginning even, a dowry of the soul. ② Because the soul stems from God it knows its creator. ③ who, through nature, has become its teacher. ④ Tertullien even calls the understanding of God innate. ⑤ Out of the uniformity of human nature, because the same "anima naturaliter christiana" is found in all men, they can differ so much in language, morals and customs, yet the generality of the understanding of God flows through all people and all times. ⑥

Just as the soul is found in all men and becomes a leader for them to devinity, so the world forms for all men a common, loudspeaking evidence of the existence of God.

### 3). The Understanding of God through the Evidence of the World.

That god has undoubtedly made His existence known to man through His works forms an indisputable fact for Tertullien.

He sees precisely in this a particular demonstration of the goodness of the Creator, that He did not wish to remain hidden but created beings who could understand Him, because there can be no greater possession than the understanding and pleasure of God. With the forethought of this great possession, God created man to whom He revealed Himself in His works. ⑦ So, the understanding of God is the design of the Creator and indeed just as much of nature, which should reveal the existence and qualities of God to man, as to man himself, who should understand God through objects. To this purpose he was created in God's image and likeness. ⑧

That the understanding of God and not only the purely theoretical but above all the practical recognition of God is an exercise set for man, also becomes apparent in the fact that God calls to account not only the Jews and Christians but also the heathens. This responsibility is supported by the facility of understanding God, for the evidence of the inner and outer world of man forces one to the recognition of God. Tertullien has stressed again and again the responsibility of man towards the recognition of God. He closes his essay "From the Evidence of the Soul" with an earnest and impressive allusion to this. ① Moreover, he holds this idea up for the heathens. ② Even so, at the beginning of the second book "Ad Nationes" in which he demonstrates the foolishness of pagan idolatry, he points out the blameworthiness of their error. ③

The blame lies above all in the neglect of the practical recognition of God. The cosmos of the world and the evidence of the soul speak so loudly and clearly of the existence of God that man cannot ignore it. ④ From this follows the duty of the practical recognition of God. Man is set the exercise of pressing on to a deeper understanding of God, particularly with regard to the understanding of the divine designs with reference to the practical way of living. Tertullien calls this the "recognoscere deum" as opposed to the simple understanding of the existence of God, the "cognoscere deum". He makes use of this name just as much for the relationship stated within the natural understanding of God as for the characterisation of the connection of the natural understanding of God on the one hand to the broadening and deepening of the same through revelation on the other hand. Here also we have a "cognoscere natura ex operibus" and a "recognoscere doctrina ex praedicationibus". ⑤ In this omission of the "recognoscere deum" within the natural understanding /

lichen Gotteserkenntnis — soweit die Offenbarung entsprechend vorgelegt ist, gilt das natürlich auch für diese — erblickt T. die tragische Schuld der Menschheit und des Einzelnen, ganz im Sinne von Röm 1,21—23. Die Menschen haben Gott zwar zum Teil erkannt, aber es unterlassen, ihn weiter zu suchen, vielmehr haben sie sogar andere Gottheiten ersonnen, die sie verehren. Sie suchten nicht den Lehrer der Sittenreinheit, den Richter und Bestrafer der Schuld und versanken so in Verbrechen und Laster. Hätten sie Gott in der Weise gesucht, so hätten sie ihn auch erkannt (*cognosceret requisitum*) und den erkannten (*recognitum*) geehrt und dadurch mehr seine Erbarmung als seinen Zorn erfahren<sup>1)</sup>. Über diese praktische Anerkennung Gottes, der aus dem Zeugnis seiner Werke allen von Natur aus bekannt ist, wird sich der Mensch beim letzten Gericht verantworten müssen<sup>2)</sup>.

Aus dieser allgemeinen Verantwortlichkeit auch der Heiden ergibt sich für T. als Beweis gegen M. die Notwendigkeit der Erkenntnis Gottes aus den Werken. Es hätte keinen Sinn, wenn sich die Heiden, soweit ihnen die positive Offenbarung verborgen bleibt, wegen Unkenntnis des ‚unbekannten‘ Gottes M.s verantworten sollten. Dieser wäre ja von Natur aus unbekannt und nur durch das Evangelium kundgeworden. Ganz anders verhält sich die Sache beim Schöpfergott. Dieser ist durch seine Werke allen Menschen von Natur aus bekannt, so daß sie auch für die praktische Nichtanerkennung Gottes keine Entschuldigung finden<sup>3)</sup>. Ebenso könnte Christus den ‚Weisen und Klugen‘ keinen Vorwurf machen, daß sich Gott mit Recht ihnen entzogen habe, wenn dieser nicht durch Werke sein Dasein kundgegeben hätte. Ohne diese hätte ja ihre ganze Weisheit und Klugheit nicht hingereicht, um Gott zu erkennen und mithin hätten sie auch keinen Vorwurf verdient und hätte sich Gott nicht strafweise zurückziehen können<sup>4)</sup>.

Der Bestimmung des Menschen, Gott aus seinen Werken zu erkennen, dienen auch diese Werke selbst. Sie sind dazu geschaffen, damit Gott erkannt werde und zwar in solcher Zahl und Größe, daß das Dasein Gottes aus dem Zeugnis dieser Werke allen von Natur aus bekannt ist<sup>5)</sup>. Bei der Darlegung des Verhältnisses der natürlichen Gotteserkenntnis zur Offenbarung haben wir auch gesehen, daß es in der Bestimmung der Geschöpfe liegt, den Men-

<sup>1)</sup> Apolog. 17 u. 40; Rn VI, 58 u. 118. — Vgl. Adv. Marc. V, 16; Kr 630 — De testim. animae 6; RW 143.

<sup>2)</sup> De carn. resurr. 14; Kr 43.

<sup>3)</sup> Adv. Marc. V, 16; Kr 630. <sup>4)</sup> Adv. Marc. IV, 25; Kr 503 f.

<sup>5)</sup> Adv. Marc. I, 10 u. 18; Kr 302 f u. 313. — Apolog. 17; Rn VI, 58. — De carn. resurr. 2; Kr 27. — Adv. Marc. V, 16; Kr 630.

sehen über die Erkenntnis des Daseins Gottes hinaus zu einem leichteren und tieferen Verständnis der Glaubenswahrheiten zu führen, durch die verschiedenen Analogien, die sie ihm darbieten<sup>1)</sup>. Gerade hier offenbart sich eine tiefe und schöne Auffassung des gesamten Schöpfungs- und Heilsplanes Gottes, des Verhältnisses von Natur und Gnade, Vernunft und Glaube, der Weisheit und Güte Gottes in seiner Vorsehung, in der er dem Menschen gleichsam die Hand reicht, um seinen Glauben zu unterstützen<sup>2)</sup>.

Die Werke bezeugen uns nicht nur das Dasein Gottes, sondern offenbaren uns auch verschiedene Eigenschaften desselben. Es ist der eine wahre Gott, der Urheber und Herr des Weltalls, den uns die Werke ebensowohl wie das Zeugnis der Seele kundtun<sup>3)</sup>. So verehren die Christen denselben Gott, den auch die Heiden von Natur aus kennen, vor dessen Blitz und Donner sie zittern, an dessen Gaben und Wohltaten sie sich erfreuen<sup>4)</sup>. Gleich der Seele offenbart uns auch das Weltall die Güte und Vorsehung Gottes. Wenn auch M. versucht hat, die Worte Christi von seinem Vater, daß er seine Sonne über Gute und Böse aufgehen lasse, aus seinem Evangelium zu streichen, so trägt sie doch das Weltall selbst als Überschrift und jede Erkenntnis kann sie lesen<sup>5)</sup>.

Um ihre These vom ‚unbekannten‘ Gott zu stützen, hatten die Marcioniten die Welt als ein Gottes unwürdiges Werk hinzustellen gesucht. Damit sollte der Gegenbeweis entkräftet werden, daß sich Gott durch Werke offenbaren müsse, um daraus erkannt zu werden. T. hat auch diesen Einwand ausdrücklich widerlegt und die Welt als ein Gottes durchaus würdiges Werk dargetan durch Hinweis auf die erhabene Weisheit und Macht, die sich darin offenbart. Schon das Zugeständnis allein, daß die Gegner dem Schöpfer die Gottheit nicht absprechen, bildet einen Beweis dafür. Denn Gott schafft nichts seiner Unwürdiges und somit ist auch die Welt Gottes nicht unwürdig, wenn er sie auch nicht für sich, sondern für den Menschen geschaffen hat und jedes Werk geringer ist als sein Urheber<sup>6)</sup>. Bei dieser allgemeinen Bemerkung bleibt T. aber nicht stehen, sondern weist hin auf die Welt als ein herrliches Kunstwerk, das uns von einem erhabenen und mächtigen Künstler erzählt, dessen Weisheit sich in seinem Werke widerspiegelt sowohl im Großen wie auch im Kleinsten. Nicht umsonst

<sup>1)</sup> S. oben S. 10 f.

<sup>2)</sup> De anima 43; RW 372: *manum porrigens fidei facilius adiuvandae per imagines et parabolas sicut sermonum ita et rerum.*

<sup>3)</sup> Apolog. 17; Rn VI, 58. — De spect. 2; RW 2.

<sup>4)</sup> Ad Scap. 2; PL 1,699.

<sup>5)</sup> Adv. Marc. II, 17; Kr 358.

<sup>6)</sup> Adv. Marc. I, 13; Kr 306.

of God - and as far as revelation is correspondingly applied, it holds good for this as well - Tertullien sees the tragic sin of mankind and the only one, exactly in the meaning of Rom 1, 21 - 23. Man has indeed known God to some extent but has neglected to seek for Him further, rather he has invented other deities which he worships. Man has not searched for the teacher of chastity, the judge and punisher of sin, and therefore has sunk into crime and vice. If they had searched for God in this way, they would have known Him and worshipped Him, and through this experienced more of His pity than His anger.① Man will have to justify himself over this practical recognition of God, who is known to all by the evidence of His works as far as nature is concerned, at the last judgement.②

Out of this general responsibility, of the heathens also, the necessity of the understanding of God through His works appears for Tertullien as a proof against Marcion. There is no point if the heathens, in as much as positive revelation remained hidden from them, should be responsible because they did not know the "unknown" God of Marcion. He was indeed unknown as far as nature is concerned and only became known through the Gospel. But concerning the God of creation, it is quite a different matter. He is known to all men through His works, as far as nature is concerned, so that they can find no excuse for the practical disavowal of God.③ Even so, Christ could not make any reproach to the wise and the sage, that God had rightly forsaken them, if He had not made His presence known through His works. Without this, all their wisdom and sagacity would not have sufficed to understand God and consequently they would not have earned any reproach and would not have been able to retreat from God as a punishment.④

These works themselves also serve the vocation of man, to understand God through His works. They are created for the purpose that God may become understood, and indeed in such number and quantity that the existence of God is known to all through the evidence of these works as far as nature is concerned.⑤ We have also seen in the explanation of the relationship between the natural understanding of God and revelation that it lies in the destiny of the Creator to lead man from the understanding of the existence of God to an easier and deeper comprehension of the truths of faith through the diverse analogies which they offer him.⑥ Just here is revealed a deep and wonderful comprehension of all God's plans for creation and salvation, of the relationship between nature and mercy, reason and faith, of the wisdom and goodness of God in His providence in which He holds out His hand to man as if to support his faith.⑦

The works do not only testify to the existence of God but also reveal to us diverse characteristics of the same. It is the one true God, the Creator and Lord of the universe - whom the works, just as much as the evidence of the soul, make known to us.⑧ Thus the Christians worship the same God whom the heathens also know as far as nature is concerned, before whose thunder and lightening they tremble and over whose gifts and good deeds they rejoice.⑨ Like the soul, the universe reveals to us the goodness and providence of God. If Marcion had also tried to strike from the Gospel the words of Christ, from his Father, that He had made the sun to rise over both good and bad, then it would bear the universe as an inscription and would gather every understanding.⑩

In order to support their thesis of an "unknown" God, the Marcionites had sought to put the world forward as a work unworthy of God. With this, the counter-evidence, that God must reveal Himself through works in order to become known, should become strengthened. Tertullien has also positively refuted this protest and has set the world forth as a work totally worthy of God by an allusion to the noble wisdom and might which is found therein. Already, the admission alone, that the opposition do not dispute the divinity of the Creator, forms a proof for this. For God creates nothing unworthy of Himself and /

26. cont'd/

and therefore the world of God is not unworthy if He has created it not for Himself but for man, and each piece of work is more modest than its creator. (6) But Tertullien does not stop at this general remark but points to the world as a wonderful work of art which tells us of a noble and mighty artist whose wisdom is reflected just as much in his great works as in his small works. It is not for nothing/



sprechen ja die Griechen von einem κόσμος; *ornamenti et cultus, non sordium, nomen est*<sup>1)</sup>. Gerade der Anblick des machtvollen, schönen und gesetzmäßigen Zusammenwirkens der Elemente zur Hervorbringung, Erhaltung, Vollendung und Wiederherstellung von allem hat die heidnischen Philosophen veranlaßt, sie für Götter zu halten. Schließlich suchte man auch gerade darin eine feinere und entsprechendere Auffassung des Götterkultes<sup>2)</sup>. Freilich mit Unrecht. Denn gerade die Ordnung und Gesetzmäßigkeit, die in den Elementen und ihrem Zusammenwirken herrscht, hätte sie auf den Glauben bringen sollen, daß auch, sie einen Herrn über sich haben, dem sie gehorchen, dem als der ersten Ursache auch alle ihre Wirkungen zuzuschreiben sind<sup>3)</sup>. So haben die Heiden die höheren Substanzen eher für Götter gehalten als für Gottes unwürdig.

Aber auch im einzelnen, selbst in jedem Blümlein, offenbart die Welt die wunderbare Weisheit Gottes<sup>4)</sup>. Gerade in dieser wunderbaren Ordnung bis ins Kleinste hinein erblickt T. einen besonderen Vorzug des höchsten Künstlers und er kann M. ruhig aufordern, die Häuser der Bienen zu bilden, die Gänge der Ameisen, die Netze der Spinnen, die Gewebe der Raupen nachzumachen, wenn er es imstande ist. Selbst in den dem Menschen unangenehmen Lebewesen muß er die Macht des Schöpfers anerkennen, der er nicht trotzen kann. So soll er ihn im Kleinen achten, um ihm im Großen gerecht zu werden<sup>5)</sup>. Als besonderes Kunstwerk Gottes gilt T. der Mensch, mag man ihn nun von innen oder von außen betrachten. Dieses Werk des Schöpfergottes muß dem M. schließlich doch gefallen, da ja doch um seinetwillen sein ‚guter‘ Gott das Erlösungswerk vollbracht haben soll<sup>6)</sup>. Schließlich verschmäht auch M. die Gaben des Schöpfers nicht, die zur Erhaltung und Freude des Lebens dienen, mithin scheinen diese doch nicht verächtlich zu sein<sup>7)</sup>.

Damit ist der Weg angegeben, der uns nach T. zur sicheren Erkenntnis des Daseins Gottes führt. Weil sich Gott in und um uns ein so klares Zeugnis geschaffen hat, sind wir seines Daseins gewiß. Das ist nicht nur der tatsächliche, sondern auch der für

<sup>1)</sup> Adv. Marc. I, 13; Kr 306 f. — Apolog. 17; Rn VI, 58.

<sup>2)</sup> Adv. Marc. I, 13; Kr 307.

<sup>3)</sup> Ad nat. II, 5; RW 103 ff.

<sup>4)</sup> Adv. Marc. I, 13; Kr 308.

<sup>5)</sup> Adv. Marc. I, 14; Kr 308.

<sup>6)</sup> A. a. O. — In den beiden Schriften De carne Christi und De carnis resurrectione hat T. noch eingehender den Leib als würdiges Werk Gottes dargestellt, um zu zeigen, daß es durchaus nicht so ungereimt sei, daß Christus eine wahre menschliche Natur angenommen habe und auch der Leib dereinst wahrhaft auferstehen solle.

<sup>7)</sup> A. a. O.

uns allein gangbare Weg<sup>1)</sup>. Nur auf Grund seiner Werke sind wir des Daseins des Schöpfergottes gewiß und deshalb mußte — das ist das ständig wiederkehrende Argument T.s — auch der Gott M.s irgendein Werk schaffen, das uns sein Dasein verbürgt, sonst bleibt seine Existenz immer in Frage gestellt. Denn auch eine angebliche positive Offenbarung hat diese natürliche Erkenntnis aus Werken zur notwendigen Voraussetzung, um vernünftigerweise angenommen werden zu können<sup>2)</sup>.

Eine weitere Stütze für sein Argument entnimmt T. der Größe Gottes und der Beschränktheit der menschlichen Erkenntnis. Keine menschliche Weisheit und Klugheit reichte aus, um uns zur Erkenntnis Gottes zu führen, wenn uns nicht die Zeugnisse und Spuren seiner Werke auf ihn hinwiesen<sup>3)</sup>. Das Gegenteil hieße Gottes Größe zur menschlichen Beschränktheit erniedrigen, wenn dieser ihn aus eigener Kraft gleichsam gegen seinen Willen erkennen könnte, ohne daß er selbst dem Menschen durch Werke den Weg zu seiner Erkenntnis bahnte<sup>4)</sup>. Gerade die Feststellung dieser Tatsache, daß wir das Dasein des von beiden Seiten anerkannten Schöpfergottes nur aus dem Zeugnis seiner Werke mit Sicherheit erkennen und der Umstand, daß diese Erkenntnis der positiven Offenbarung vorhergehen muß, soll der These M.s vom ‚unbekannten‘ Gott den Boden entziehen. Dieser hätte uns eben auch durch irgendwelche Werke seines Daseins vergewissern müssen, soll er nicht eine bloße Erfindung M.s sein<sup>5)</sup>. T. nimmt da eine allgemein menschliche Überzeugung für seine Ansicht in Anspruch. Denn auch die Heiden sind auf diesem Wege zur Annahme ihrer verschiedenen Gottheiten gekommen, weil sie glauben, daß jede etwas zu den Bedürfnissen und Bequemlichkeiten des Lebens beigetragen habe. Man hielt es für ein göttliches Attribut, etwas einzurichten oder zu zeigen, was dem Menschen nützlich oder notwendig ist<sup>6)</sup>. Für den Gott M.s lägen noch besondere Gründe vor, sich im Gegensatz zu dem ihm feindlichen Schöpfergott auch durch Werke zu offenbaren. Hat dieser durch so große und zahlreiche Werke der Natur und Offenbarung sich kundgegeben

<sup>1)</sup> Adv. Marc. I, 10, 11; Kr 303. 304 f: *nostrum deum non alias manifestum est esse quam quia totum condidit hoc. semel enim praescriptio stabit non posse illos et deum confiteri creatorem et eum, quem volunt aeque deum credi, non ad eius formam probare, quem et ipsi et omnes deum agnoscunt, ut, quando hoc ipso nemo creatorem deum dubitet, quia totum hoc condidit, hoc ipso nemo debeat credere deum et illum, qui nihil condidit.*

<sup>2)</sup> Adv. Marc. I, 12, 18; Kr 306. 313. — Vgl. oben S. 17 f.

<sup>3)</sup> Adv. Marc. IV, 25; Kr 503 f.

<sup>4)</sup> Adv. Marc. I, 18; Kr 313.

<sup>5)</sup> Adv. Marc. I, 11; Kr 304. — Vgl. a. a. O. I, 17; Kr 312.

<sup>6)</sup> Adv. Marc. I, 11; Kr 304. — Vgl. Ad nat. II, 5; RW 105.

that the Greks say of the cosmos: (Latin).<sup>①</sup> It is precisely the sight of the powerful, beautiful and lawful collaboration of the elements in the procreation, preservation, consummation and restoration of everything that has caused the pagan philosophers to regard them as Gods. Finally, people sought therein for a better and more appropriate comprehension of the worship of the Gods.<sup>②</sup> In error of course. For it is precisely the order and lawfulness, which reigns in the elements and their collaboration, that should have brought them to the belief that they also have a Lord over them to whom they belong and to whom, as the first origin, all their actions should be attributed<sup>③</sup> Thus the heathens considered higher forms as Gods rather than unworthy of God.

But in particular, the world reveals the wonderful wisdom of God<sup>④</sup> in each little flower even. Precisely in this wonderful orderliness, even in the smallest things, Tertullien sees an especial superiority of the greatest artist and he can calmly challenge Marcion to build the bee-hives and to copy the anthills, spiders' webs, and caterpillars' cocoons, if he is capable of it. Even in the ways of living that are not undertaken by man he must recognise the might or the Creator which he cannot defy. Thus he must respect the small in order to do justice to the great.<sup>⑤</sup> Tertullien considers man to be an especial work of art of God, whether one looks at him from the inside or the outside. This work of the God of creation must finally please Marcion for on His behalf his "good" God is supposed to complete the work of salvation.<sup>⑥</sup> Finally, Marcion does not reject the gifts of the Creator which serve to bring about the preservation and joy of life, consequently these do not appear to be contemptible, according to Tertullien.<sup>⑦</sup>

With this, the way is shown to a surer understanding of the existence of God. Because God has created such a clear proof in and around us, we are certain of His existence. That is not only the real but also the only practicable way for us.<sup>①</sup> Only on the basis of His works are we certain of the existence of the God of creation and therefore - that is the established, recurring argument of Tertullien - the God of Marcion must also create something which guarantees his existence for us, otherwise his existence will remain in question for ever. For this natural understanding through works necessarily presupposes an ostensibly positive revelation, in order to be accepted from a rational point of view.<sup>②</sup>

Tertullien infers a further support for his argument from the greatness of God and the narrowness of human understanding. No human wisdom and sagacity would be sufficient to lead us to the understanding of God if the evidence and signs of His works did not point Him out to us.<sup>③</sup> The contrary would signify lowering God's greatness to human narrowness, when the latter could understand Him through his own strength as though against his will, without He Himself paving the way for man through works to His understanding.<sup>④</sup> It is precisely the establishment of this fact, that it is only through the evidence of His works that we can understand with certainty the existence of the God of creation who is acknowledged by both sides, and the establishment of the condition that this understanding must precede positive revelation, which should cut the ground from underneath Marcion's thesis of the "unknown" God. The latter had to have convinced us of his existence through some work or other if he was not to be a mere invention of Marcion.<sup>⑤</sup> Tertullien claims a universal, human conviction for his opinion. For the heathens also have arrived at the acceptance of their diverse deities in this way because they believe that each has contributed something to the necessities and luxuries of life. People consider it a divine attribute to arrange or display something that is useful or necessary to man.<sup>⑥</sup> For God of Marcion yet more specific reasons have been put forward for him to reveal himself also through works in opposition to the God of creation, hostile to him. If the latter had made Himself known through such great and numerous works of nature and revelation/

und doch nur mit Mühe sich den Glauben gesichert, wie sollte sich dann dieser neue Gott M.s Anerkennung verschaffen, wenn er nicht auch ein eigenes Werk ins Dasein setzte, zumal dies ja auch die Gewähr bieten muß, um einer positiven Offenbarung vernünftigerweise zustimmen zu können?¹) Ferner soll dieser ‚gute‘ Gott ja höher stehen als der Schöpfer und ihn besonders an Güte übertreffen. Wenn nun dieser durch seine Werke so trefflich für sein Bekanntwerden gesorgt hat und dadurch einen besonderen Beweis seiner Güte gab, so hätte er sich durch ein noch erhabeneres Werk offenbaren müssen, um neben dem Schöpfer als der höhere und bessere Gott dazustehen²). Er wollte ja schließlich doch den Menschen bekannt werden und soll sich sogar in Schmach und Erniedrigung in Christus geoffenbart haben. Warum nicht auch in einem Schöpfungswerk?³)

Aus den bisherigen Ausführungen ersehen wir zur Genüge, wie T. in seiner Polemik gegen M. wichtige Fragen der Gotteserkenntnis berührt hat. Gerade die Art und Weise, wie wir zur Erkenntnis Gottes gelangen, bildet ein Hauptargument gegen seine Gegner. Diese Art und Weise ist die Erkenntnis Gottes aus seinen Werken, auf die schließlich auch das Zeugnis der Seele zurückgeht, und zwar bildet sie den für uns allein gangbaren Weg, da sie auch der positiven Offenbarung vorauszugehen hat, damit man ihr vernünftigerweise Glauben schenken kann.

#### 4. Die Unzulänglichkeit unserer Gotteserkenntnis

Daß T. die Unzulänglichkeit unserer Gotteserkenntnis zum Bewußtsein kam, ist nicht zu verwundern. Er hatte eben mit den schwierigsten Problemen zu ringen. Es galt nicht nur dem Dualismus M. die Grundlage zu entziehen durch den Nachweis, daß Gott notwendig nur einzig sein kann und speziell auch das Dasein dieser neuen Gottheit in Abrede zu stellen, sondern es war auch positive Arbeit zu leisten. Es galt vor allem die Vereinbarkeit des Übels in der Welt mit der Weisheit, Allmacht und Güte Gottes darzutun und verschiedene angebliche Widersprüche im Gottesbegriff, wie zwischen Güte und Gerechtigkeit, der Unveränderlichkeit und der Beziehung zur Welt auszugleichen. Ohne näher auf die einzelnen Lösungsversuche einzugehen, soll hier nur gezeigt werden, wie sich T. der Schwierigkeit dieser Fragen und der Begrenztheit unseres Vermögens bewußt war.

¹) Adv. Marc. I, 18; V, 16; Kr 313. 632.

²) Adv. Marc. I, 9. 11; II, 3; Kr 301. 305. 336.

³) Adv. Marc. I, 11; Kr 305.

An diesem Problem sind Philosophen und Häretiker nicht selten gescheitert, indem sie leugneten, daß Gott unbeschadet seiner Unveränderlichkeit sich um die Welt und den Menschen kümmern könne. T. wendet sich mit besonderem Nachdruck gegen die epikureische Auffassung¹), die Gott jeden Einfluß auf die Weltregierung abspricht, weil er mit seiner Unveränderlichkeit und ungetrübten Seligkeit unvereinbar wäre²).

Den tiefsten Grund der Unvollkommenheit unserer Gotteserkenntnis erblickt T. in der Unendlichkeit Gottes einerseits und der Begrenztheit unseres Erkenntnisvermögens andererseits³). Daraus ergibt sich nicht nur, daß Gott uns durch Offenbarung in seinen Werken zur Erkenntnis seines Daseins führen muß, sondern auch, daß er uns in positiver Offenbarung Wahrheiten mitteilen kann, die zwar nicht gegen unsere Vernunft sind, wohl aber alle unsere vernünftige Einsicht übersteigen⁴). Auch die Offenbarung Gottes in seinen Werken vermittelt uns nur eine unvollkommene Erkenntnis. Ein so herrliches Zeugnis auch der κόσμος der Welt für seinen Künstler, insbesondere seine Macht und Weisheit bildet, so bleibt er doch immer noch tief hinter seinem Urheber zurück⁵). So ist es auch begreiflich, daß T. am Beginn seiner Auseinandersetzung mit M. nur gleichsam vorsichtig tastend und sich an der allgemeinen menschlichen Auffassung von Gott orientierend den Gottesbegriff als *summmum magnum* festlegt, um die daraus mit Notwendigkeit sich ergebende Einzigkeit Gottes abzuleiten⁶).

Gerade dieses Bewußtsein von der alles überragenden, alle Grenzen unseres Erkennens übersteigenden Größe Gottes gibt uns erst die rechte, seiner würdige Auffassung von ihm. Es ist uns ein Beweis seiner Wahrheit und Größe: *ideo verus et tantus est*⁷), der wahre Gott muß als *summmum magnum* eben über alles erhaben sein. T. bringt dafür die gleiche Begründung, die besonders dem hl. Augustin so geläufig ist⁸). Was gewöhnlich gesehen, umfaßt und geschätzt werden kann, ist geringer als die Augen, die es erfassen, als die Hand, durch die es berührt und als die Sinne, durch die es ermittelt wird. Könnte also Gott von uns vollkommen erfaßt werden, so wäre er geringer als unser Geist, er hörte auf,

¹) Vgl. dazu Ueberweg-Praechter, Grundriß der Geschichte d. Philosophie des Altertums<sup>11</sup>, 1920, 476 f.

²) Adv. Marc. I, 25; II, 16. 27; Kr 325. 356. 374. — De testim. animae 5; RW 136.

³) Adv. Marc. I, 18; Kr 313.

⁴) Vgl. oben S. 14 f.

⁵) Adv. Marc. I, 13; Kr 306. — Vgl. Apolog. 17; Rn VI, 58.

⁶) Adv. Marc. I, 3; Kr 293 f.

⁷) Apolog. 17; Rn VI, 58.

⁸) Vgl. z. B. De libero arbitrio II, 5 n. 12; PL 32,1247.

and yet had only secured faith in Himself with difficulty, how then should this new God of Marcion obtain recognition when he has not put a single work into existence, particularly as this must offer security so that a positive revelation can be consented to from a rational point of view? ① Further, should this "Good" God stand higher than the Creator and, in particular, surpass Him in goodness? If the latter had provided so admirably for his reputation through his works and through this given a particular proof of his godness, then he should have revealed himself in a yet more noble work, in order to stand next to the Creator as a greater and better God. ② He wished finally to become known to man and is therefore supposed to have revealed himself in Christ in humiliation and degradation. Why not also in a work of creation? ③

Out of the existing expositions we perceive sufficiently how Tertullien has touched on important questions of the understanding of God in his controversy over Marcion. Precisely the ways and means in which we arrive at an understanding of God form a chief argument against his opponent. These ways and means consist of the understanding of God through His works, to which the evidence of the soul is finally traced back to, and they form indeed the only practicable way for us, for they have also preceded positive revelation and therefore one can believe in them from a rational point of view.

#### 4). The Inadequacy of our Understanding of God.

It is not to be wondered at that the inadequacy of our understanding of God has occurred to Tertullien. He had to grapple with even the most difficult problems. It was not only a question of cutting the ground away from Marcion's theory of dualism by the evidence that God can necessarily only be unique and particularly by disputing the existence of this new deity, but it was also a question of accomplishing a positive task. It was above all a question of showing the compatibility between the evil in the world, and the wisdom, and the omnipotence and goodness of God and of harmonising diverse alleged contradictions of, for instance, goodness and justice with the constancy and bearing of the world. Without going closer into the only attempt at solution, it should be noted here how Tertullien was conscious of the difficulty of this question and the limitation of our capability.

Philosophers and heretics have often foundered on these problems whilst they denied that God, without detriment to His constancy, could care for the world and man. Tertullien applied himself with particular emphasis against the epicurean interpretation ① which denies God every influence on the government of the world because it is inconsistent with His constancy and untroubled bliss. ②

Tertullien sees the deepest reason for the imperfection of our understanding of God in, on the one hand, the eternity of God, and on the other hand, the limitation of our capability of understanding of His existence through revelation in His Works, but also that, in positive revelation ③ He can impart truths to us which are certainly not contrary to our intelligence but which surpass all our rational judgement ④ Even the revelation of God in His works only establishes an imperfect understanding in us. Such a sonderful proof of its artist, the cosmos of the world, forms in particular His might and wisdom, thus it remains even further behind its creator ⑤ Thus it is also conceivable that Tertullien, at the beginning of his argument with Marcion, only determined the conception of God as "sumum magnum" as though cautiously feeling and finding his bearings in the general human comprehension of God, in order to necessarily deduce the uniqueness of God resulting from that. ⑥

Precisely this consciousness of the greatness of God which towers over everything and surmounts all limits of our understanding/

30. cont'd/

understanding, first gives us the correct and worthy comprehension of Him. It is a proof for us of His truth and greatness (Latin) ① the true God must be exalted over all things. Tertullien produces the same reason for this as is so familiar, particularly to St. Augustin. ② That which can usually be seen, comprehended and respected is less important than the eyes, which comprehend it, than the hand, by which it will be touched and than the mind, through which it will be found out. Therefore if God could become completely understood by us, He would become less important than our spirit, He would cease/

eine unendliche Größe zu sein. Darum ist er als unermesslich und unendlich nur sich selbst vollkommen bekannt<sup>1)</sup>. So ist uns Gott in seiner Größe zugleich bekannt und unbekannt, bekannt, weil wir sein Dasein nicht leugnen können, das uns sein Zeugnis in und um uns klar offenbart; unbekannt, wenn damit ein vollkommenes Erfassen gemeint sein soll. Je mehr wir uns dieser Unzulänglichkeit unserer Erkenntnis, dieser *docta ignorantia*, wie sie später der gelehrte Kardinal Nikolaus von Kues so sehr betonte<sup>2)</sup>, bewusst sind, um so würdiger ist unsere Auffassung von Gott<sup>3)</sup>.

Diese *docta ignorantia* ist von weittragenden Folgen begleitet. Sie bewahrt uns vor verschiedenen Klippen, an denen die Häretiker vielfach gescheitert sind. Sie haben gleich den Philosophen die Schranken dieser Bescheidung überschritten und im Philosophieren über Gott ihre eigene Vernunft zur obersten Norm erhoben<sup>4)</sup>. T. hat dagegen so scharfen Protest erhoben, daß man ihm den Vorwurf gemacht hat, daß er die Vernunft aus der Erforschung der Glaubenswahrheiten ausschalten wolle. Seine Stellungnahme richtet sich aber nur gegen die angegebene Überschreitung der rechten Grenzen, worin er nicht mit Unrecht das Grundübel aller Häresien erblickt<sup>5)</sup>. Aus der Unzulänglichkeit und Begrenztheit unserer Gotteserkenntnis ergibt sich von selbst, daß es töricht wäre, wenn wir über Gott urteilen wollten nach unserer menschlichen Denkart<sup>6)</sup> oder gar unsere eigene Einsicht zum Maßstab machen wollten für die Vorsehung und Heilsökonomie Gottes. Das führte allerdings zu scheinbaren Ungereimtheiten, aber zu keinen Widersprüchen in Gott, sondern wäre nur ein Zeichen unserer Anmaßung, in der wir Gott gleichsam zur Rechenschaft ziehen wollten<sup>7)</sup>. In schärfster Formulierung führt dieser Gedanke zum *Credo quia absurdum* im oben erklärten Sinn, daß sich gerade darin Gottes Macht und Weisheit am meisten zeigt, daß er das Schwache und Törichte vor der Welt benützt, um seine göttlichen Pläne auszuführen.

Neben dieser *docta ignorantia* finden wir bei T. auch die bekannten 'drei Wege' der Gotteserkenntnis wenigstens im

<sup>1)</sup> Apolog. 17; Rn VI, 58. — Adv. Marc. II, 2; Kr 334. — Vgl. auch Adv. Marc. I, 18; Kr 313.

<sup>2)</sup> Der Ausdruck findet sich nicht wörtlich bei Tertullian.

<sup>3)</sup> Apolog. 17; Rn VI, 58. — Vgl. dazu Min. Felix, Octav. 18; CSEL 2, 24.

<sup>4)</sup> Vgl. Apolog. 47; Rn VI, 130 f. — Adv. Marc. II, 1; Kr 333.

<sup>5)</sup> Vgl. oben S. 12 f.

<sup>6)</sup> Adv. Marc. II, 16; Kr 356: *stultissimi, qui de humanis divina praeiudicant*. — De carne Chr. 4; PL 2, 759: *Sit plane stultum, si de nostro sensu iudicemus Deum*.

<sup>7)</sup> Adv. Marc. II, 2; Kr 335.

Keime niedergelegt, besonders in der Polemik gegen M.<sup>1)</sup> Er hatte eben die Frage zu entscheiden, ob und in welchem Sinn verschiedene Eigenschaften Gott beigelegt werden können und damit mußte er auch diese Frage berühren.

Daß wir auf Grund des Kausalverhältnisses (*via causalitatis*) nicht nur das Dasein, sondern auch verschiedene Eigenschaften von Gott aussagen können, die er uns in seinen Werken offenbart, wie seine Weisheit, Allmacht, Güte, haben wir bereits gesehen<sup>2)</sup>. M. gegenüber handelt es sich besonders um die Frage, wie wir 'menschliche' Eigenschaften wie Zorn u. dgl. auf Gott übertragen können, ebenso verschiedene andere, die sich scheinbar widersprechen, wie Güte und Gerechtigkeit. Hier steht zunächst als Grundprinzip fest, daß derartige Eigenschaften nicht ohne weiteres auf Gott übertragen werden dürfen. Es wäre höchst töricht das Göttliche nach dem Maßstab des Menschlichen beurteilen zu wollen. Wenn auch die Namen gemeinsam sind, so kommen doch die bezeichneten Eigenschaften Gott und den Menschen keineswegs in gleicher Weise zu, sondern jedem entsprechend seinem Wesen und seiner Natur. In Gott ist eben nichts menschlich, sondern alles göttlich, über alles Menschliche erhaben. Im Menschen ist alles vergänglich, mangelhaft, zufällig, in Gott sind alle Eigenschaften wesentlich, unvergänglich, vollkommen<sup>3)</sup>.

Damit ist der zweite Weg der Gotteserkenntnis (*via negationis*) ausgesprochen. Alles Begrenzte und Mangelhafte, das mit den Vollkommenheiten in den geschaffenen Dingen verbunden ist, muß entfernt werden, nur so können wir sie als Gott zukommend denken. T. deutet in der eben erwähnten Stelle (Adv. Marc. II, 16) auch an, daß manche Eigenschaften, wie Zorn, Unwille, von denen hier die Rede ist, nur in übertragener Weise von Gott ausgesagt werden können; ähnlich, wie wir auch von Augen und Händen Gottes sprechen. Dieser Gedanke wird freilich dadurch wieder abgeschwächt, daß T. nicht nur der Seele<sup>4)</sup>, sondern auch Gott Körperlichkeit zuschreibt, wenn auch ein *corpus sui generis*<sup>5)</sup>. Jedenfalls hat er sich zu einem klaren Begriff der Geistigkeit nicht durchgerungen. Andere Eigenschaften, die wir leichter für göttliche halten, wie Milde, Geduld, Güte (reine Vollkommenheiten), kommen zwar Gott und dem Menschen zu; aber Gott allein in vollkommener

<sup>1)</sup> Vgl. Esser, Die Seelenlehre Tertullians 175.

<sup>2)</sup> Vgl. oben S. 27 f.

<sup>3)</sup> Adv. Marc. II, 16; Kr 356 f. — Vgl. auch a. a. O. I, 22. 24: II, 12; Kr 319. 322. 352.

<sup>4)</sup> Vgl. De anima 6—9; RW 305—312.

<sup>5)</sup> Vgl. dazu A. d'Alès, La théologie de Tertullien 61—65.

to be an eternal greatness. For this reason, He, immeasurable and eternal, is only completely known to Himself. <sup>①</sup> Therefore God, in His greatness, is at the same time both known and unknown by us, known, because we cannot deny His existence which His evidence in and around us clearly reveals to us; unknown, if by that one means a complete comprehension. The more we are conscious of this inadequacy or our understanding, this "docta ignorantia", as the learned Cardinal Nilolaus von Kues <sup>②</sup> later emphasised so much, the more worthy becomes our understanding of God <sup>③</sup>

This "docta ignorantia" is accompanied by far-reaching questions. It warns us of diverse obstacles upon which the heretics have foundered many times. They have, like the philosophers, overstepped the boundaries of this knowledge and, in philosophising over God, have raised their own intellect to the highest standard <sup>④</sup> Tertullien had raised such a severe protest over this that people had reproached him with wanting to eliminate reasoning from the exploration into the truths of faith. His opinion, however, stood its ground against the overstepping of the correct limits already mentioned, in which he rightly sees the fundamental evil of all heresies. <sup>⑤</sup> From the inadequacy and limitation of our understanding of God it follows automatically that it would be foolish to want to judge God by our own, human way of thinking <sup>⑥</sup> or even to want to make our own opinion the standard for the providence and economics of prosperity of God. That leads, of course, to obvious absurdities, but not to any contradictions in God, but it would be a sign of our presumption that we would wish to almost bring God to justice <sup>⑦</sup> In the strictest definition, this thought leads to the "Credo quia absurdum", in the sense explained above, that precisely in this, God's might and wisdom shows itself most of all and that He uses the weakest and most foolish things of the world to fulfil His divine plans.

Next to this "docta ignorantia" , we find laid down by Tertullien, particularly in the controversy over Marcion, <sup>①</sup> at least the germ of the "three processes" of the understanding of God. He even had to resolve the question, whether, and in what way, diverse qualities could be attributed to God, and therefore he must also touch upon these questions.

We have already seen that we can, on the basis of the causal relationship (via causalitatis), affirm, not only the existence, but also diverse qualities of God, which He reveals to us in His works, like, for instance, His wisdom, His omnipotence and His goodness. <sup>②</sup> Marcion, on the other hand, deals particularly with the question as to how we can transfer "Human" qualities, like anger and such like, to God, and others so differing that they appear to contradict each other, like goodness and justice. Here the next basic principle is established, that such qualities may not be immediately transferred to God. It would be foolish in the extreme to want to judge the divine by the standard of the human. Although the names are mutual, the designated qualities in no way befit both God and man in the same way, but each according to his character and nature. In God there is nothing human, but everything divine is raised above everything human. In man, everything is fleeting, defective and accidental, in God, all qualities are real, eternal and complete <sup>③</sup>

In this, the second process of the understanding of God (via negotiationis) is stated. Everything that is limited and fleeting and that is connected with other created things through perfection must be taken away, only so that we can think of them as belonging to God. Tertullien also indicates in the passage just mentioned, (Adv. Marc. II, 16) that some qualities, like anger, resentment, about which we are speaking here, can only be declared belonging to God in a figurative way; just as we also speak about God's eyes and hands. The idea that Tertullien attributes not only the soul <sup>④</sup> but also corporeality to God, although a "corpus sui generis" <sup>⑤</sup> is hereby truly weakened again. In any case, he has not acknowledged a clear conception of spirituality. Other qualities, which we can more easily consider as divine, such as mildness, patience, goodness (pure perfection), indeed being to both God and man; but only to God in perfection/

Weise, während sie bei uns begrenzt sind (*via eminentice*)<sup>1)</sup>. So muß es als Richtlinie für unsere ganze Denk- und Redeweise über Gott gelten, daß nicht Gott das Ebenbild des Menschen ist, sondern umgekehrt der Mensch ein unvollkommenes Abbild Gottes<sup>2)</sup>.

An der praktischen Durchführung dieser an sich sehr richtigen Grundgedanken hat es T. allerdings fehlen lassen. Er denkt und spricht vielfach doch zu ‚menschlich‘ von Gottes Wesen und Eigenschaften. Es scheint ihm geradezu als Grundsatz zu gelten, daß Gott überhaupt in gar keine Beziehung zum Menschen hätte treten können, wenn er nicht menschliche Empfindungen und Eigenschaften angenommen hätte<sup>3)</sup>. Diese um des Heiles des Menschen willen auf sich genommenen Erniedrigungen schwächten die sonst dem Menschen unerträgliche Größe ab, und wurde gerade dadurch seiner würdig. Doch sind auch derartige Stellen bei näherem Zusehen nicht so anthropomorphistisch, als es scheinen möchte<sup>4)</sup>. Gerade in der vorhin angeführten Stelle, wo T. den Grundsatz ausspricht, daß Gott nicht ohne Annahme von menschlichen Empfindungen und Affekten mit den Menschen in Verbindung treten könne, schreibt er diese doch nur dem menschengewordenen Worte Gottes zu, während die „Gottes würdigen Dinge“ im unsichtbaren und unnahbaren Vater sind, der sozusagen der nicht beunruhigte Gott der Philosophen ist<sup>5)</sup>. In diesem Sinn erblickt er in dieser Erniedrigung mit Recht das Geheimnis der Erlösung, indem Gott auf Erden wandelte, damit der Mensch das Göttliche tun lerne<sup>6)</sup>. Es läßt sich indes kaum bestreiten, daß T. derartige Eigenschaften, wie den Zorn u. s. w. auch in eigentlichem Sinne Gott beigelegt hat. Wenigstens hat er nicht hinreichend unterschieden<sup>7)</sup>.

Wenn verschiedene Lösungen im einzelnen auch nicht befriedigen, so zeigen sie doch, wie T. nicht ohne methodisches Geschick der Schwierigkeiten Herr zu werden suchte und sich ausdrücklich Mühe gegeben hat — wenn auch nicht immer mit Erfolg — der über alles Menschliche weit erhabenen Vollkommenheit des göttlichen Wesens gerecht zu werden.

(Schluß folgt.)

<sup>1)</sup> Adv. Marc. II, 16; Kr 357.

<sup>2)</sup> A. a. O.

<sup>3)</sup> Adv. Marc. II, 27; Kr 372.

<sup>4)</sup> Adv. Marc. II, 16; Kr 358.

<sup>5)</sup> Adv. Marc. II, 27; Kr 374.

<sup>6)</sup> A. a. O.

<sup>7)</sup> Vgl. De testim. animae 2; RW 136: *cui ne iram quidem adscribunt*. — Adv. Marc. I, 25. 26; Kr 326 ff. — Durch den Hinweis darauf, wie derartige Dinge im Schöpfergott möglich sind — *haec multo plenius defendemus in causa creatoris, in qua et exprobrantur* — werden diese Ausführungen wieder gemildert. In ihm findet sich eben alles nur *suo more, quo eum pati condecet*, verschieden *ab omni humanarum condictionum qualitate*. A. a. O. II, 16; Kr 357 f.



because they are limited with us (via eminentiae) ① Therefore the guiding principle for all our ways of thinking and speaking about God must be that God is not the image of man, but conversely, that man is an imperfect copy of God. ②

Tertullien was certainly lacking in the practical execution of these basic ideas which were quite correct in themselves. Yet he thought and spoke many times of the "human" in God's being and qualities. It plainly seemed to him to consider as a principle that God could in no respect at all have intervened with man if He had not assumed human feelings and qualities. ③ These degradations taken upon Himself for the sake of the salvation of man lessen the otherwise unbearable greatness for man and through this immediately become worthy of Him. Therefore, similar passages by closer spectators are not so anthropomorphic as they would seem to be. ④ It is precisely in the passage quoted above, in which Tertullien states the principle that God could not enter into connection with man without the acceptance of human feelings and emotional states, that he attributes these words of God, about becoming man, whilst the "things worthy of God" are in the invisible and inaccessible Father, who is the so to speak untroubled God of the philosophers ⑤ In this sense, he rightly sees in this degradation the secret of salvation, in which God lives on earth in Order that man may learn to be divine. ⑥ However, it hardly needs contesting that Tertullien has literally attributed such qualities as anger etc. to God. Leastways, he has not differentiated enough. ⑦

Although the different solutions are not, in general, satisfactory, they do show how Tertullien, not without methodical skill, had tried to master the difficulties and had expressly taken a lot of trouble - although not always with success - to master the highly exalted perfection of the divine being over all things human. /

Ländern, in welchen die Irrlehren der drei letzten Jahrhunderte keinen Eingang gefunden haben, der alte Glaube an das unfehlbare Lehramt des Papstes fast ganz einstimmig als in der Überlieferung vorhanden mit der größten Entschiedenheit bezeugt und verteidigt wird, während in denjenigen Gegenden, welche von jenen Irrlehren mehr oder weniger berührt worden sind, jener Glaube vielfach abhanden gekommen oder doch verdunkelt und getrübt worden ist<sup>1)</sup>. Die Leugnung war in Deutschland ein Überrest aus dem Febronianismus, und dieser eine Folge des Jansenismus, der in Nachahmung des Calvinismus die Papstgewalt nicht zwar wie dieser theoretisch gänzlich leugnete, aber praktisch fast völlig beiseite schob.

<sup>1)</sup> Hirtenbrief vom 10. Sept. 1870: Archiv für kath. Kirchenrecht 24 (1870) S. CIX.

## Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian

Von Lorenz Fuetscher S. J.—Innsbruck

(Schluß.)

### III. Die Frage der Gotteserkenntnis in der Polemik gegen die Heiden

In den Auseinandersetzungen mit Marcion steht die Frage im Vordergrund, wie wir zur Erkenntnis des Daseins Gottes gelangen können. Tertullian beantwortet sie dahin, daß wir Gott nur aus seinen Werken erkennen. Darauf beruht ein Hauptargument gegen den „neuen“ Gott Marcions, weil dieser eingeständenermaßen nichts geschaffen hat.

Den Heiden gegenüber handelt es sich vor allem darum, einerseits die Torheit der Vielgötterei darzutun, andererseits den Nachweis zu liefern, daß auch sie neben allem Götterwahn den einen wahren Gott kennen, den die Christen verehren.

Das Hauptgewicht liegt in diesem letzteren Nachweis. Wir haben ihn teilweise schon im vorhergehenden Artikel kennen gelernt, da T. auch die Allgemeinheit des Gottesglaubens als Instanz gegen Marcion vorbringt<sup>1)</sup>. Abgesehen von den Schriften gegen Marcion hat T. diesen Gedanken auch sonst wiederholt und mit Nachdruck ausgesprochen. Neben dem Apologeticum kommt hier besonders das „goldene Büchlein“<sup>2)</sup> vom Zeugnis der Seele in Betracht, das diesen Nachweis liefern soll. Darin beschränkt sich T. indes keineswegs auf die bloße Feststellung dieses *testimonium animae naturaliter christianae*<sup>3)</sup>, sondern er untersucht auch den Inhalt und die Bedeutung dieses Zeugnisses der Seele, die nach ihren rein natürlichen Fähigkeiten betrachtet wird, im Gegensatz zur übernatürlichen Glaubenserkenntnis<sup>4)</sup>. Diesen beiden Fragen wollen wir im folgenden unser Hauptinteresse zuwenden.

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 22 f.

<sup>2)</sup> O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II<sup>3</sup>, 401.

<sup>3)</sup> Apolog. 17; Rn VI, 59.

<sup>4)</sup> Vgl. oben S. 3 f.

### III

#### The Question of the Understanding of God in the Controversy about the Heathens.

In the arguments with Marcion the question as to how we can arrive at an understanding of the existence of God stands in the foreground. Tertullien answered it by saying that we can only understand God through His works. On this is based the principal argument against Marcion's "new" God because he has avowedly created nothing.

As concerns the heathens, it is above all a question of on the one hand, demonstrating the foolishness of idols, and on the other hand, of supplying the proof that they also recognise the one true God, Whom the Christians worship, besides all their folly about idols.

The chief importance lies in this last proof. We have already become acquainted with it to a certain extent in the previous article since Tertullien also put forward the generality of the belief in God as a stage of the proceedings against Marcion ①. Apart from the essays against Marcion, Tertullien has repeated these thoughts and stated them emphatically at other times. Besides the Apologeticum, the "little golden book" ② from the evidence of the soul comes in to consideration here, which should supply the proof. In this, Tertullien in no way limits himself to the mere establishment of this "testimonium" animae naturaliter christianae ③ but he also seeks the meaning and significance of this evidence of the soul which will be examined according to its natural capabilities, as opposed to the supernatural understanding of faith ④. In the following, we wish to turn our main interest to these two questions/

Von Bedeutung sind aber auch die Ausführungen gegen den Polytheismus. Worauf es uns dabei ankommt, sind nicht die verschiedenen Fragen der Mythologie, die T. mit seinem ganzen Sarkasmus geißelt, sondern die rationellen Gründe, die er vorbringt, um ihn als töricht und unhaltbar zu erweisen. Hier treffen wir auf bedeutsame Marksteine auf dem Weg zur Erkenntnis des einen wahren Gottes.

### 1. Die Widerlegung des Polytheismus

Den Anlaß, sich als Apologet mit dem heidnischen Götterkult auseinanderzusetzen, gaben vor allem die verschiedenen Anschuldigungen, die gegen die Christen vorgebracht wurden. „Ihr ehrt die Götter nicht und leistet keine Opfer für die Kaiser,“ lautete eine Anklage. Damit wurden sie des schwersten Religions- und Majestätsverbrechens beschuldigt<sup>1)</sup>.

Man machte die Christen ferner verantwortlich für die allgemeinen Unglücksfälle, die man als Strafen der Götter ansah, die sie wegen ihrer Verächter, der Christen, hereinbrechen ließen. Stieg der Tiber bis zu den Stadtmauern, ergoß sich der Nil nicht über die Fluren, schlug die Witterung nicht um, gab es ein Erdbeben, brach eine Hungersnot oder Seuche aus, so ertönte sogleich der Ruf: die Christen vor den Löwen!<sup>2)</sup> Weil sie für den Kaiser nicht den Göttern opferten, galten sie als Feinde der Macht und Ausbreitung des römischen Reiches und des Kaisers, da die Römer ihre Herrschaft über den Erdkreis angeblich der treuen Verehrung ihrer Götter verdankten<sup>3)</sup>.

Diese verschiedenen Anklagen hat T. im einzelnen widerlegt. Die Hauptanschuldigung und die Grundlage für alle anderen sieht er mit Recht in dem Vorwurf, daß die Christen die Götter nicht verehren. Deshalb sucht er auch gerade dagegen seine Verteidigung zu richten. Daß die Christen die Götter nicht verehren und ihnen auch für den Kaiser keine Opfer entrichten, gesteht er zu, entzieht aber der Anklage und damit auch allem feindlichen Vorgehen gegen die Christen jede Berechtigung durch den Nachweis, daß diese Götter überhaupt nicht existieren<sup>4)</sup>. So verdienen sie gar keine Verehrung und keine Opfer, die Wohlfahrt des Reiches und des Kaisers hängt nicht von ihnen ab<sup>5)</sup>. Auch sind nicht sie es, die die Straferichte über die Menschen verhängen. Denn diese haben die

<sup>1)</sup> Apolog. 10; Rn VI, 40.

<sup>2)</sup> Apolog. 40; Rn VI, 115 f. — Vgl. Ad nat. I, 9; RW 73.

<sup>3)</sup> Apolog. 25; Rn VI, 86. — Ad nat. I, 17; RW 88 f.

<sup>4)</sup> Apolog. 10; Rn VI, 40. — Ebd. 24; Rn 83 f. — Ad nat. I, 10; RW 75.

<sup>5)</sup> Apolog. 25. 26. 29.

Erde bereits heimgesucht, bevor es noch Christen gab<sup>1)</sup>. Im Gegenteil sind die Heiden den Christen sogar zum Dank verpflichtet, weil diese den einen wahren Gott verehren, in dessen Hand das Wohl des Reiches und des Kaisers ruht, das sie ihm in ihren Gebeten und Opfern anempfehlen<sup>2)</sup>. Durch ihr tugendhaftes Leben und ihre Buße halten sie die Straferichte ab, die Gott mit Recht über die sündige heidnische Welt verhängt, oder mildern sie wenigstens<sup>3)</sup>. Ja, selbst die heidnischen Götter, wenn es solche gäbe, hätten sich vielmehr über die Heiden als die Christen zu beklagen, weil sie von ihnen vernachlässigt werden und die ganze Art und Weise der Verehrung und Behandlung vielmehr einer Entehrung gleichkommt<sup>4)</sup>, die in der Dichtung und im Theater sogar bis zur Verspottung fortschreitet und selbst vor den Tempeln nicht Halt macht<sup>5)</sup>.

Was T. vom christlichen Standpunkt aus vom Götzendienst hält, hat er auch den Heiden gegenüber immer wieder ausgesprochen. Der Götzendienst ist ihm Teufelsdienst, die Opfer gelten den Dämonen, welche die Heiden zu dieser bedauerlichen Verirrung verleitet haben. Er kann kaum darauf zu sprechen kommen, ohne den Götterkult als Teufelsdienst und Dämonenkult zu brandmarken<sup>6)</sup>.

Durch die Widerlegung des Polytheismus will T. einer Hauptanklage gegen die Christen den Boden entziehen. Wenn es keine Götter gibt, sondern nur den einen wahren Gott, den die Christen verehren, so sind diese weder der Religionslosigkeit schuldig noch auch Ursache der Strafen, welche die Götter angeblich aus Zorn über die Christen hereinbrechen lassen. Den Polytheismus bekämpft T. nicht nur im Apologeticum, sondern besonders auch im 2. Buch Ad nationes, das ganz diesem Zweck dient und auch den Ausführungen im Apologeticum vorgelegen hat. Neben verschiedenen *deductiones ad absurdum* und einem reichlichen Ausmaß von Verspottung der mythologischen Fabeln, tritt uns vor allem ein Gedankengang entgegen, der von besonderer Bedeutung ist. T. geht in seiner Darlegung aus von den Eigenschaften, die der Gottheit als solcher notwendig zukommen müssen.

<sup>1)</sup> Apolog. 40; Rn VI, 118.

<sup>2)</sup> Apolog. 26. 30—37.

<sup>3)</sup> Apolog. 40; Rn VI, 118 f.

<sup>4)</sup> Apolog. 13; Rn VI, 47 ff. — Ad nat. I, 10; RW 74—80.

<sup>5)</sup> Apolog. 14—15; Rn VI, 50—54.

<sup>6)</sup> Vgl. Apolog. 23. 27. — Die Schrift De idololatria bringt diesen Gedanken beinahe in jedem Kapitel; ebenso kehrt er sehr häufig wieder in De spectaculis z. B. cc. 4. 7—10. 12—13. 22—28. — Von Rom heißt es De spect. 7; RW 8 f: *in qua daemontorum conventus consedit.*

From the meaning however, even the statements are against polytheism. That which concerns us is not the various mythological questions which Tertullien criticises with all his sarcasm, but the scientific reasons which he puts forward in order to prove that it is foolish and indefensible. Here we are treading on important landmarks on the path to the understanding of the one true God.

#### 1). The Refutation of Polytheism.

The various accusations which were brought against the Christians produced above all the motive to set oneself forth as an apologist with the heathen idol-cult. One accusation was: "You do not worship the gods and perform no sacrifices for the Emperor". Thus they were guilty of the severest religious and sovereign crimes. ①

The Christians were further made responsible for the general bad luck which was seen as a punishment from the gods which they allowed to befall because of their despisers, the Christians. If the Tiber rose as far as the town walls, if the Nile did not burst over the fields, if the weather did not change, if there was an earthquake, if famine or disease broke out, then the cry immediately resounded: throw the Christians to the lions! ② Because they did not sacrifice to the gods for the Emperor they were considered enemies of the might and expanse of the Roman Empire and the Emperor, since the Romans allegedly owed their rule of the globe to the faithful worship of their gods. ③

Tertullien refuted these various accusations in one go. He correctly saw the main accusation and the basis for all the others in the reproach that the Christians did not worship the gods. Therefore he sought to prepare his defence against precisely this. He conceded that the Christians did not worship the gods and did not pay them due sacrifice for the Emperor but eliminated all justification for the accusation, and with it all hostile proceedings against the Christians, through the proof that these gods did not exist at all. ④ Thus they merited no worship or sacrifice at all and the welfare of the Empire and the Emperor did not depend on them. ⑤ Also, it was not them who passed judgement over men. For they had already overthrown the earth before there were any Christians. ⑥ On the contrary, it is the heathens who are under an obligation to the Christians because the latter worship the one true God in Whose hand rests the welfare of the Empire and the Emperor which they recommend to Him in their prayers and offerings. ⑦ By their virtuous lives and their penitence they ward off the judgement which God rightly passes over the sinful heathen world, or at least moderate it. ⑧ Indeed, the heathen gods themselves, if there were any, would have more to complain of about the heathens than the Christians because they were neglected by them and the whole method of their worship and treatment was much more like a defamation, which went as far as ridicule in poetry and the theatre and did not even stop in front of the temples. ⑨

What Tertullien, from a Christian point of view, thought of the worshipping of idols he had stated again and again concerning the heathens. For him, the worship of idols is the worship of the devil, the sacrifices are the demons which have lured the heathens to this deplorable error. He can hardly speak about it without branding the idol-cult as worship of the devil and demon-cult. ⑩

Through the refutation of polytheism, Tertullien wishes to cut the ground from under one of the main accusations against the Christians. If there are no gods but only the one true God Whom the Christians worship, then neither are they guilty of/

218. cont'd/

of being irreligious nor are they the motive for the punishments which the gods allegedly let fall on the Christians in anger. Tertullien does not only fight against polytheism in the Apologeticum but also in particular in the 2nd book Ad Nationes which has this purpose only and which has also submitted the statements in the Apologeticum. Besides the various "deductiones ad absurdum" and an abundance of ridicule of the mythological fables, we come across above all a train of thought which is of particular significance. In his explanation, Tertullien starts with the characteristics necessary for divinity as such/

und weist dann nach, daß bei all diesen verschiedenen Göttern diese Eigenschaften nicht vorhanden sind und ihnen mithin auch der Charakter der Gottheit nicht beigelegt werden kann.

Gleich am Beginn seiner Widerlegung des Polytheismus appelliert T. an das eigene Bewußtsein der Heiden, das schließlich doch selbst einbekennen muß, daß ihre Götter doch nur Menschen, bzw. menschliche Erfindungen sind. Damit können sie aber schon nicht mehr als wahre Gottheiten angesehen werden. Dem steht die Aseität, bzw. Anfanglosigkeit Gottes entgegen; denn was einmal angefangen hat, kann nicht wahrhaft göttlich sein<sup>1)</sup>.

T. lehnt seine Darlegungen an an die Einteilung, die Marcus Terentius Varro<sup>2)</sup> in seinem Werke „Antiquitates rerum humanarum et divinarum“ gegeben hatte, dessen zweiter Teil, „Rerum divinarum libri XVI“, dem Verfall der römischen Staatsreligion entgegenwirken sollte. Varro hatte drei Klassen von Göttern unterschieden: 1) Naturgottheiten, von denen die Philosophen handeln; 2) Gottheiten der Mythologie, die von den Dichtern stammen; 3) Nationalgottheiten, welche die einzelnen Völker sich wählten<sup>3)</sup>. Am ausführlichsten behandelt T. die erste dieser Klassen<sup>4)</sup>. Die beiden anderen Kategorien werden bedeutend kürzer abgetan (c. 6, 7). Der zweite Teil dieses Buches ist speziell gegen den römischen Götterkult gerichtet (c. 9—17).

Schon in der Einleitung bringt T. neben der bereits erwähnten Aseität Gottes noch eine weitere Instanz gegen alle diese Theorien aus dem Begriff der Gottheit vor. Bei den Philosophen ist alles unsicher, was schon aus der bunten Mannigfaltigkeit ihrer Meinungen erhellt. Bei den Dichtern haben wir nur unwürdige und anstößige Fabeln. Die Nationalgottheiten beruhen auf lokaler, willkürlicher Auswahl. Die wahre Gottheit aber muß derart sein, daß sie weder durch unsichere Gedankengänge erschlossen noch durch unwürdige Fabeln besleckt noch durch willkürliche Annahme als solche erklärt wird. Sie muß vielmehr als das gelten, was sie ist, als sicher, unbescholten, allgemein, d. h. von allen anerkannt. Sonst wäre es viel geziemender, überhaupt keine Gottheit anzunehmen als eine solche, deren Dasein in Frage steht, deren man sich schämen muß, oder die nur angenommen wurde<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Ad nat. II, 1; RW 93 f: *denique si tantam perversitatem una praescriptione discuti liceret, in expedito esset nuntiatio, cum omnes istos deos ab hominibus institutos non negatis, iam hinc excidere fidem verae divinitatis, quod nihil utique aliquando coeptum divinum videri iure possit.* — Vgl. Apolog. 10; Rn 40.

<sup>2)</sup> Vgl. Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen III<sup>1</sup> 1, Leipzig 1909, 692—699. — Ueberweg-Praechter, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums<sup>11</sup>, 1920, 490 f. 495 f.

<sup>3)</sup> Ad nat. II, 1; RW 94.

<sup>4)</sup> Ad nat. II, c. 2—5.

<sup>5)</sup> Ad nat. II, 1; RW 94 f.

Wie bereits bemerkt, wendet T. der ersten Klasse dieser Götter, mit der sich die Philosophen beschäftigen, seine Hauptaufmerksamkeit zu. Die Weltweisen bekommen von ihm kein Lob. Die Verschiedenheit ihrer Ansichten, die in der Unkenntnis der Wahrheit gründet, ist keine Empfehlung für ihre Weisheit. Wahrhaftig ist der, welcher den wahren Gott kennt und fürchtet, wenn er auch sonst nichts weiß. Die Philosophen haben die Wahrheit nicht mit voller Sicherheit erreicht. Die Schuld daran tragen ihre von der Eitelkeit getragenen spitzfindigen Untersuchungen, welche die Wahrheit, die ihnen teilweise vielleicht auch aus den heiligen Schriften zugekommen war, wiederum unsicher machten und zur Aufstellung der verschiedensten Ansichten über Gott und über sein Verhältnis zur Welt führten. Damit bekundeten sie ihre Unwissenheit und ihre Unsicherheit über die Gottheit<sup>1)</sup>.

Besonders berücksichtigt T. die Ansicht, welche die Elemente für Gottheiten hält, von denen dann auch andere Götter abstammen sollen<sup>2)</sup>. Die psychologische Erklärung dieser Anschauung beruht auf der Tatsache, daß die Elemente notwendig mitwirken müssen zur Entstehung, Erhaltung und Förderung von allem, was zum Gedeihen des Menschenlebens und der Erde gehört. Deshalb werden auch Sonne, Mond und Sterne, Himmel und Erde als Gottheiten angesehen, weil sie in gegenseitigem Zusammenwirken zum Wohle des Menschen beitragen. Andererseits können die Elemente auch Schaden durch Blitz, Hagel, Feuer, verpestete Luft, Überschwemmungen, Spaltung und Erschütterung der Erde, wodurch sie offenbar ihrem Zorne Ausdruck geben. Deshalb glauben ihre Verehrer, sie mit Recht als Gottheiten anzusehen, die man im Glück ehren und im Unglück fürchten muß<sup>3)</sup>.

Gegen diese Auffassung macht T. vor allem geltend, daß die Naturdinge nicht als Gottheiten gelten können, weil ihnen die der Gottheit notwendig zukommenden Eigenschaften abgehen.

Ist die Welt samt ihren Elementen von jemandem eingerichtet, wie Plato meint, dann können die Elemente keine Gottheiten sein, weil sie Anfang und Ende haben und ihnen mithin die der Gottheit wesentliche Eigenschaft der Ewigkeit fehlt<sup>4)</sup>. Auch wenn man mit Epikur die Welt als ewig annimmt und einen Bildner derselben leugnet, so ginge es wenigstens doch nicht an zu sagen,

<sup>1)</sup> Ad nat. II, 2; RW 95 ff. — Vgl. Apolog. 47; Rn VI, 130 f.

<sup>2)</sup> Ad nat. II, 3; RW 97.

<sup>3)</sup> Ad nat. II, 5; RW 102 f.

<sup>4)</sup> Ad nat. II, 3; RW 98: *quod aliquando non fuit ante initium et quandoque non erit post finem, non capit utique videri deus, carens substantia divinitatis id est aeternitate, quae sine initio et fine censetur.*

and then shows that these characteristics are not present in all these various gods and consequently cannot confer the character of divinity upon them.

Right at the beginning of his refutation of polytheism, Tertullien calls on the individual knowledge of the heathen, which must finally make itself known, that their gods are only men or human inventions. Thus they can no longer be regarded as true divinities. God's lack of origin opposes this; for that which has begun cannot be truly divine. (1)

Tertullien models his explanations of the classification which Marcus Terentius Varro<sup>(2)</sup> gave in his work "Antiquitates rerum humanarum et divinarum" whose second part "Rerum divinarum libere XVI" should have thwarted the decline of the Roman state religion. Varro had separated out these classes of gods into three: 1) Divinities of nature who were dealt with by the philosophers; 2) Divinities of mythology which stemmed from the poets; 3) National divinities whom individual people chose for themselves.<sup>(3)</sup> Tertullien dealt with the first of these classes in the most detail.<sup>(4)</sup> The two others were dealt with significantly more briefly (c. 6.7). The second part of this book is especially directed against the Roman idol-cult (c.9-17).

Tertullien already brings into the classification, besides the aforementioned lack of origin of God, a yet further stage of the proceedings against all these theories out of the concept of divinity. According to the philosophers, everything that has already become clear from the colourful variety of their opinions, is uncertain. According to the poets, we have only unworthy and scandalous fables. The national divinities rest on local, voluntary selection. True divinity, however, must be such that it is neither disclosed by uncertain trains of thought nor stained by unworthy fables nor announced as such by voluntary acknowledgement. Rather it must be considered for what it is, sure, blameless, universal, that is, recognised by all. Otherwise, it would be far more seemly not to accept any divinity at all as such whose existence was in question, of whom one must be ashamed or who was merely accepted.

As has already been remarked, Tertullien turned most of his attention to the first class of gods, with whom the philosophers were occupied. The wise men of the world received no praise from him. The variety of their opinions, which is based on the ignorance of the truth, is no recommendation for their wisdom. He who is truly wise is he who knows and fears the true God, even if he knows nothing else. The philosophers have not reached the truth with complete certainty. The fault lies in their hair-splitting investigations carried out by their vanity which made the truth, which perhaps came to them to some extent from the Holy Scriptures, uncertain again and led to the list of opinions about God and about His relationship to the world. Thus they made known their ignorance and uncertainty about divinity.<sup>(5)</sup>

Tertullien took into particular consideration the view which included the elements amongst the divinities, from which, then, other gods were to descend. The psychological explanation of this opinion is based on the fact that the elements must necessarily take a part in the formation, preservation and advancement of everything that belongs to the prosperity of human life and of the earth. Thus the sun, the moon and the stars, earth and heaven, were regarded as divinities because they contributed to the welfare of mankind through their mutual co-operation. On the other hand, the elements could also do damage by lightening, hail, fire, polluted air, floods, fissures and convulsions of the earth, through which they obviously gave expression to their anger. Thus their reverers believed that they were right to regard them as divinities whom one worshipped in good times and feared in bad times.

Against/



Against this interpretation Tertullien asserted above all that the things of nature could not be considered as divinities because the necessary characteristics befitting divinity were lacking in them.

If the world, together with its elements, is organised by someone, as Plato believes, then the elements could not be divinities because they have a beginning and an end and consequently the essential characteristic of divinity, eternity, is lacking.

Even if one accepts that the world is eternal, as Epicurus did, and deny that there is an organiser of the same, yet it will not do to say/

daß die Elemente andere Gottheiten erzeugen, da das eine wie das andere der Gottheit widerstreitet, ganz abgesehen davon, daß den Elementen als solchen die göttliche Natur nicht beigelegt werden kann. Nach Varro sollten der Himmel und die Sterne Lebewesen sein. Damit wären sie aber auch sterblich, da Unsterblichkeit der Seele allein zukommt, nicht aber dem Körper, mit dem sie verbunden ist. Daher kann ihnen auch die Gottheit nicht zukommen. Wenn sie übrigens Varro für Lebewesen hält, weil sie sich anscheinend selbst bewegen, so wäre erst noch zu untersuchen, ob dem wirklich so sei, da man nicht jedem äußeren Schein ohne weiteres trauen kann<sup>1)</sup>.

Nicht weniger verstößt in den Augen T.s die Ableitung des Wortes θεός von θεείν gegen die wahre Auffassung der Gottheit. Denn Gott ist unsichtbar und in ihm gibt es keine Bewegung. Mithin ist das Wort θεός nicht daher genommen, sondern wurde an sich geeignet befunden zur Bezeichnung der Gottheit und von der wahren Gottheit auf die anderen übertragen. Dies allerdings mit Unrecht. Wenn dieser der Gottheit eigene Name neben dem wahren Gott mit Recht auch den Elementen beigelegt würde, dann müßten auch ihre Eigenschaften dieselben sein. Das trifft aber keineswegs zu, was schon allein daraus erhellt, daß Gott unsichtbar ist, die Elemente aber sinnlich wahrnehmbar. So sind sie von der wahren Gottheit verschieden wie die Materie, der sie angehören, von Gott verschieden ist, die beide ihrem Wesen entsprechend auch einen verschiedenen Namen tragen<sup>2)</sup>.

Den Hauptbeweis gegen die Gottheit der Elemente, die man wegen ihrer Dienstleistung zum Wohle des Menschen für Götter ansah, entnimmt T. gerade dieser Auffassung. Wenn man die Naturdinge aus dem eben genannten Grund für Götter hält, verstößt man gegen eine Grundregel, die man sonst immer beobachtet und als ein Zeichen der Weisheit ansieht. Überall im Leben wird nicht den Dingen selber, die uns nützen oder schaden, Dank oder Vorwurf zuteil, sondern denen, unter deren Macht und Gewalt die Dinge wirken. Nicht die Flöte oder die Zither wird mit dem Preis gekrönt, sondern der Künstler, der sie spielt. Nicht dem Heilmittel statten wir unseren Dank ab, sondern dem Arzt, der es bereitet hat. Nicht das Schwert oder die Lanze klagt der Verwundete an, sondern den Feind oder Räuber. So haben wir überall drei Dinge zu beachten: die Wirkung, die Mittel, welche sie hervorbringen, und den eigentlichen Urheber, der früher ist, und dem alles zugeschrieben werden muß. So verlangt es überall die Regel wahrer Weis-

<sup>1)</sup> A. a. O.; RW 98 f.

<sup>2)</sup> Ad nat. II, 4; RW 100 f.

heit, also gilt dasselbe auch hinsichtlich der Dienstleistungen der Elemente<sup>1)</sup>.

Der Einwand liegt nahe, daß das alles wohl gilt, wenn es schon feststeht, daß die Naturdinge nur Mittel in der Hand eines höheren Wesens sind. T. hat diesen Einwurf nicht übersehen. Den Beweis dafür, daß die Naturdinge selbst unter der Gewalt und Leitung eines über ihnen stehenden Wesens sind, findet er in der Gesetzmäßigkeit und Ordnung, die in ihnen herrscht. Dadurch geben sie kund, daß sie unter dem Gesetz eines Höheren stehen, dem sie gehorchen, und dem gemäß sich der ganze Weltlauf zum Dienst der Menschheit abwickelt. Die Gottheit der Naturdinge wäre mit der Unabhängigkeit Gottes unvereinbar. Gott dient nicht, sind also die Naturdinge zum Dienst der Menschen da und einem über ihnen stehenden Gesetze unterworfen, so können sie keine Götter sein<sup>2)</sup>.

In gleicher Weise läßt sich die Gottheit der Naturdinge auch nicht vereinen mit der Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit Gottes. Sonne, Mond und Sterne sind vergänglich und veränderlich, also kommt ihnen die göttliche Natur nicht zu, sondern stehen sie vielmehr unter der Leitung eines höheren Wesens. Im übrigen hält T. diese Auffassung der Götter im Gegensatz zur Mythologie noch für annehmbarer, weil man doch Dingen Gottheit zuschreibt, die man an Größe und Macht dem Menschen für überlegen hält<sup>3)</sup>.

Die mythologische Auffassung tut T. bedeutend kürzer ab. Gegen sie erhebt er die Einrede: diese Götter waren einst Menschen und zwar solche, die nicht einmal ein menschenwürdiges Leben führten<sup>4)</sup>. Mithin ist es sowohl durch die Heiligkeit wie durch die Aseität bzw. Ewigkeit Gottes ausgeschlossen, daß ihnen die Gottheit in wahren Sinne zukomme<sup>5)</sup>.

Den Nachweis, daß die Götter einst Menschen waren und ein selbst für Menschen unwürdiges Leben geführt haben, entnimmt T. der heidnischen und besonders der römischen Mythologie selbst. Saturnus gilt als der Stammvater der römischen Götterwelt. Wenn daher er selber nach den ältesten Dokumenten nur ein Mensch war, so gilt das in gleicher Weise auch von seiner ganzen Nachkommenschaft. Die Unwürdigkeit der Götterfabeln hat T. in den grellsten Farben gemalt<sup>6)</sup>. Mit Recht hielt daher Plato dafür, daß die Dichter, Homer nicht aus-

<sup>1)</sup> Ad nat. II, 5; RW 103 f.

<sup>2)</sup> A. a. O.; RW 104 f.

<sup>3)</sup> Ad nat. II, 6; RW 105 f.

<sup>4)</sup> Ad nat. II, 7; RW 106 f. — Vgl. Apolog. 10; Rn VI, 40.

<sup>5)</sup> Ad nat. II, 1. 12; RW 93 f. 121.

<sup>6)</sup> Apolog. 10; Rn VI, 41. — Ad nat. II, 12; RW 116—121. — Vgl. auch Ad nat. II, 10. 11. 13. 14. — Apolog. 14. 15.

that the elements produce other divinities, since the one, like the other, both conflict with divinity, quite apart from the fact that divine nature cannot be conferred upon the elements as such. According to Varro, heaven and the stars are living creatures. Then, however, they would be mortal for immortality only belongs to the soul and not to the body with which it is connected. Thus divinity cannot befit them either. Besides, if Varro considered them to be living creatures because they appeared to move themselves, then one must first of all investigate whether this is really so for one cannot believe appearances without some further proof.

In Tertullien's eyes, the derivation of the word (greek) from (greek) did not violate the true interpretation of divinity any the less. For God is invisible and there is no movement within Him. Consequently the word (greek) was not taken from this but was considered appropriate for the designation of divinity and was transferred from the true divinity to the other. This was certainly wrong. If the specific name of divinity had been justifiably conferred upon the elements as well, besides the true God, then their characteristics must also be the same. That, however, is in no way true, which is shown by the fact that God is invisible but the elements are physically visible. Thus they are as different from the true divinity as the material, from which they are made up, is different from God, and both bear different names according to their substance.

Tertullien drew the main proof of the non-divinity of the elements, which were considered as gods because of their service to the welfare of mankind, from precisely this interpretation. When one regards things of nature as gods for the reason just mentioned, then one is breaking a basic rule which has otherwise always been observed and considered as a sign of wisdom. Throughout life, it is not to the things themselves, which are of use to us or harm us, that thanks or blame should be given, but to those whose power and might put the things into effect. It is not the flute or the zither that is crowned with the prize, but the artist who plays them. We do not rend our thanks to the medicine but to the doctor who has prepared it. A wounded man does not accuse the sword or the lance but the enemy or the robber. Thus we have three things to consider altogether: the operation, the way in which it is brought about and the true creator, who is the first, and to whom everything must be attributed. Thus the rule of true wisdom is demanded everywhere and it is therefore valid with regard to the service of the elements.

The objection is suggested that everything is indeed valid if it is already established that the things of nature are only tools in the hands of a more superior being. Tertullien had not overlooked this objection. He finds the proof that the things of nature themselves are under the power and guidance of a more superior being than them in the law and order which reigns within them. Through this they make known that they are ruled by someone superior to whom they listen and who, in conformity to himself, disentangles the whole course of the world for the service of mankind. The divinity of the things of nature would be incompatible with the independence of God. God does not serve, the things of nature are there to serve mankind and thus subjected to a rule superior to them, thus they cannot be gods.

In the same way, the divinity of the things of nature is not compatible with the constancy and immortality of God. Sun, moon and stars are mortal and inconstant, thus divine nature does not befit them, rather they are under the guidance of a more superior being. In other respects, Tertullien considers this interpretation of the gods, as opposed to mythology, as more acceptable because one still ascribes divinity to things which one considers superior to the greatness and might of man.

Tertullien/

Tertullien significantly disposed of the mythological interpretation more briefly. He raised the following objection against them: these gods were once men and certainly not ones who had led a life worthy of a human being. Consequently, it is impossible, through the holiness as much as the lack of origin or eternity of God, that divinity should really befit them.

The evidence that the gods were once men and had led a life unworthy of man Tertullien drew from the heathen, and particularly the Roman, mythology itself. Saturn was regarded as the progenitor of the Roman world of gods. If, according to the oldest documents, he himself was only a man, then this must also be so for the rest of his offspring. Tertullien painted the unworthiness of the fables of the gods in the crudest of colours. Plato rightly considered that the poets, Homer being no exception, /

genommen, aus dem Staat entfernt werden müßten. Denn entweder glaubt man den Fabeln derselben und dann ehrt man höchst unwürdige Götter oder man glaubt ihnen nicht und dann dürfen die Dichter als Verächter und Verspötter der Götter nicht geehrt werden<sup>1)</sup>.

Nicht besser steht es mit der Apotheose. Zunächst setzt diese eine oberste Gottheit voraus, welche die göttliche Natur zu eigen hat, die dann auch die anderen zur göttlichen Würde erhebt<sup>2)</sup>. Sodann verstößt sie gegen Gottes Unabhängigkeit und Heiligkeit. Das ergibt sich aus den Gründen, weshalb die Apotheose vorgenommen wird. Zwei Gründe werden hier angeführt. Sie geschieht von seiten dieser obersten Gottheit: 1) entweder zum Zweck eines Dienstes oder einer Hilfeleistung, die sie von diesen neuen Göttern erwartet oder auch um des Glanzes ihrer Würde willen; 2) um die Verdienste der betreffenden Menschen durch die Verleihung der göttlichen Würde zu belohnen. Beides widerspricht den eben angeführten Eigenschaften Gottes. Gott darf nicht so menschlich aufgefaßt werden, als ob er der Hilfe derartiger Wesen bedürfte. Das wäre seiner unwürdig und täte seiner Macht Eintrag. Zudem besteht gar kein Grund dafür, weil die Welt schon von Anfang an wohl eingerichtet und geordnet war. Vielen wird zu Unrecht die göttliche Ehre zuteil, weil sie die zum Leben notwendigen Dinge aufgefunden haben sollen. Vielmehr müßte man ihren wahren Urheber ehren und ihm Dank wissen, als alles ihren bloßen Auffindern zuschreiben, die ja selbst nur von ihm ihr Dasein haben. Aus dem gleichen Grunde hätte man noch vielen anderen die göttliche Würde zuerkennen müssen, wie dem Lucullus, der zuerst die Kirschen nach Italien brachte oder denen, die neue Handwerkskünste erfanden, die die alten weit übertreffen, um derentwillen manche als Götter verehrt werden. Die Verleihung der göttlichen Würde wegen angeblicher Verdienste ist auch ausgeschlossen durch die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes, der eine solche Belohnung doch nicht blindlings, in unverdienter und verschwenderischer Weise verleihen kann. Die ganze Götterwelt hat aber keinen aufzuweisen, der einer solchen Auszeichnung würdig wäre, der nicht im Gegenteil mit einem Schandmal behaftet ist und um seiner Vergehen willen eher die ärgsten Strafen der Unterwelt, als den Himmel verdient hätte. Da gäbe es viele andere Menschen, die auch keine

<sup>1)</sup> Ad nat. I, 7; RW 107.

<sup>2)</sup> Apolog. 11; Rn VI, 42: *Imprimis quidem necesse est concedatis, esse aliquem sublimiorem deum et mancipem quandam divinitatis, qui ex hominibus deos fecerit. Nam neque sibi illi sumere potuissent divinitatem, quam non habebant, nec alius praestare eam non habentibus, nisi qui proprie possidebat.* — Ad nat. II, 13; RW 121.

geringeren Heldentaten vollbracht haben, denen die göttliche Würde eher gebührte<sup>1)</sup>.

Aus dem wahren Gottesbegriff heraus ergibt sich endlich auch die Unannehmbarkeit der Nationalgottheiten, der dritten oben erwähnten Klasse. Diese werden willkürlich angenommen; sie sind so zahlreich, daß nicht einmal ihre eigenen Verehrer sie alle kennen und ihr Kult erstreckt sich vielfach nicht über die Stadtmauern hinaus. Den Gipfelpunkt erreicht hier der Aberglaube der Ägypter, die selbst ihren Haustieren göttliche Ehren erweisen<sup>2)</sup>. Eine derartige Auffassung steht mit der wahren göttlichen Natur in Widerspruch. Denn Gott ist überall bekannt, überall gegenwärtig, überall herrschend, alle müssen ihn ehren, alle seine Huld zu gewinnen trachten. Damit sind alle oben erwähnten drei Klassen von Gottheiten als dem wahren Gottesbegriff widersprechend zurückgewiesen<sup>3)</sup>.

Im zweiten Teil des zweiten Buches wendet sich T. noch eigens gegen die römische Götterwelt. Varro hatte sie in drei Klassen eingeteilt: *certi, incerti, electi*<sup>4)</sup>. T. lehnt diese Einteilung ab, da unsichere Götter neben den sicheren nichts zu tun haben und weil man ja auch nicht verehrt, was man nicht kennt. Die Götter dürfen ferner auch nicht wie Zwiebeln ausgelesen werden. Er unterscheidet bei der römischen Götterwelt vielmehr *diu communes*, die sich bei allen Völkern finden, und *diu proprii*, die den Römern eigen sind. Diese letzteren sind entweder aus den Menschen genommen, wie Aeneas, Romulus und sogar die Dirne Larentina. Auch da gilt, daß keine dieser Gottheiten ihre Erhebung verdient hat<sup>5)</sup>. Andere haben sie sich selbst ersonnen und hier zeichnen sich die Römer durch eine besondere Erfindungsgabe aus, indem sie für alle Stadien des Menschenlebens eigene Gottheiten erdachten, von den tiefsten Niedrigkeiten ganz zu schweigen<sup>6)</sup>. Die Gründe, weshalb T. diese bunte Götterwelt als ungeziemend und widersinnig ablehnt, sind bereits vorgebracht worden.

Einen Einwand hatte er indes bei der Besprechung der römischen Götterwelt besonders zu berücksichtigen. Es ist die Meinung, daß die Römer ihre Weltherrschaft der treuen Verehrung ihrer Götter zu verdanken hätten. Deshalb wurden die Christen auch als Majestätsverbrecher und Feinde des Volkes verschrien<sup>7)</sup>. T. weist diese Auffassung als in sich töricht zurück, weil die Götter ja selbst ihre eigenen Städte und Tempel gegen die Eroberer nicht zu

<sup>1)</sup> Apolog. 11; Rn VI, 43 ff. — Ad nat. II, 13. 14. 16; RW 122—126. 128.

<sup>2)</sup> Ad nat. II, 8; RW 108 f.

<sup>3)</sup> Ad nat. II, 8; RW 108: *deum ego existimo ubique notum, ubique praesentem, ubique dominantem, omnibus colendum, omnibus demerendum. at enim cum illi quoque, quos totus orbis communiter colit, excident probationi verae divinitatis, quanto magis isti, quos ne ipsi quidem municipes sui norunt?*

<sup>4)</sup> Ad nat. II, 9; RW 111.

<sup>5)</sup> Ad nat. II, 9. 10; RW 111 ff.

<sup>6)</sup> Ad nat. II, 11; RW 114 ff.

<sup>7)</sup> Apolog. 10; Rn VI, 40. — Ad nat. II, 17; RW 130 f. — Vgl. Ad nat. I, 17; RW 89.

must have been out of town. For one either believes the fables of the same and then honours highly unworthy gods or one does not believe them and then the poets, as despisers and mockers of the gods, must not be honoured.

The apotheosis is no better. First, it sets forth a highest divinity which divine nature must adopt and which then raises the others to a divine majesty. Thus it contradicts God's independence and holiness. That follows from the reasons why the apotheosis was taken up. Two reasons were quoted here. They occurred on behalf of this highest divinity 1) either for the purpose of a service or an assistance which they expected from these new gods or for the sake of the splendour of their majesty 2) in order to reward the services of the men in question by the granting of divine majesty. Both contradict the characteristics of God just mentioned. God should not be thought of as so human that He needs the help of such beings. That would be unworthy of Himself and would do harm to His might. Moreover, there is no reason for this because the world has been well organised and ordered from the very beginning. Divine honour fell to the lot of many because they were said to have discovered things necessary for life. Much more should one honour his true creator and give thanks to Him as one must attribute all one's discoveries to Him since they only exist because of Him. For the same reason, one should have conferred divine majesty upon many others, like Lucullus, who first brought cherries to Italy, or those who discovered new works of art which far surpassed the old, on whose account many were worshipped as gods. The granting of divine majesty for alleged services is impossible through the righteousness and holiness of God Who cannot grant such a reward blindly, in an unjust and extravagant way. The whole world of the gods, however, can show no-one who is worthy of such distinction, who is not, on the contrary, burdened with a brand and for the sake of his earlier transgressions has not merited the severest punishments of both heaven and hell. For there are many other people who have also performed no mean heroic deeds for which divine majesty was due.

From the true concept of God finally results the inadmissibility of the national gods, the third class mentioned above. These are accepted voluntarily; they are so numerous that not even their own worshippers know them all and their cult extends over the town walls in many ways. The limit is reached here by the superstition of the Egyptians who even do divine honour to their domestic animals. Such a view stands in contradiction to the true divine nature. For God is known everywhere, all must honour Him, all must endeavour to obtain His favour. Thus all three classes of divinities mentioned above are rejected as contradictory to the true concept of God.

In the second part of the second book Tertullien turns particularly against the Roman world of gods. Varro had divided them into three classes: "certi, incerti, electi". Tertullien rejected this classification since uncertain gods have nothing to do next to certain gods and because one does not worship that which one does not know. Further, the gods must not be chosen like onions. On the contrary, he separated the Roman world of gods into "dii communes" which are found in all nations, and "dii proprii", which belong to the Romans alone. These last are either taken from men, like Aeneas, Romulus, and even the maid Larentina. Thus it is also valid to say that none of these divinities deserved their exaltations. Others they have invented themselves, and here the Romans distinguish themselves by a particular inventiveness in that while they invent specific deities for all the stages of human life they do not speak of the deepest lowliness. The reasons for which Tertullien rejects this colourful world of gods as improper and nonsensical have already been put forward.

He had, however, in the criticism of the Roman world of gods, to take into particular consideration one objection. It is the opinion that the Romans owed their rule of the world to the faithful worship of their gods. Thus the Christians were also/

also in ill repute as committers of sovereign crimes and as enemies of the people. Tertullien rejected this view as foolish in itself because the gods themselves were not capable of protecting their own towns against the conquerors. /

schützen vermochten. Das gilt auch sowohl für Juppiter wie für Juno, die ihr Carthago vor dem Untergang nicht retten konnte, weil sie schließlich beide dem Fatum unterworfen sind<sup>1)</sup>. Im Gegenteil ging die Ausbreitung des römischen Reiches nicht ohne Irreligiosität ab, weil sie so viele Heiligtümer der Götter zerstörten und heraubten. Die Römer waren schon mächtig vor ihrem blühenden Götterkult und auch die Völker, welche ihre Herrschaft an die Römer verloren haben, waren nicht religionslos gewesen<sup>2)</sup>. So müssen die Gründe dafür wohl tiefer liegen. T. deckt sie auf in einem kurzen Hinweis auf die Weltregierung Gottes, die man gerade in diesem Wechsel in der Weltherrschaft erkennen kann. Vor den Römern hatten schon die Assyrer ihr Weltreich, ebenso die Babylonier, Meder, Perser und Ägypter, alle zu ihren bestimmten Zeiten. Sie haben ihre Machtstellung verloren, obwohl sie nicht ohne Religion und Götterkult waren. Ja, brächte der römische Götterkult die Macht, so hätte das jüdische Volk, das diese Religion verabscheut, niemals herrschen können. Sie hätten es auch niemals unterworfen, wenn es nicht zuletzt gegen Christus gesündigt hätte. Dieser Übergang der Weltmacht von einem Volke zum andern, die sich gegenwärtig in der Hand der Römer vereinigt hat, wird ihnen, wenn sie nach dem tieferen Grund fragen, zu erkennen geben, daß einer über den Zeiten und Völkern steht, der die Reiche nach der ihnen im ganzen Weltlauf zugemessenen Zeitperiode der Reihe nach verteilt. Es ist derjenige, dem der Erdkreis gehört und die Menschen, die ihn regieren, der vor aller Zeit gewesen ist. Der ist es, der die Staaten erhöht und erniedrigt, unter dessen Macht das Menschengeschlecht stand, bevor es noch Staaten bildete<sup>3)</sup>.

Damit sind die für unseren Zweck wesentlichen Gesichtspunkte in der Widerlegung des Polytheismus dargelegt. Neben verschiedenen *argumenta ad hominem* und einem reichlichen Ausmaß von Sarkasmus begegnet uns doch eine einheitliche Gedankenführung, die allem zugrunde liegt. Es ist der Hinweis auf einzelne Eigenschaften, die der Gottheit als solcher notwendig zukommen müssen, die aber allen diesen erwähnten Klassen von Göttern fehlen, mithin können sie keine wahren Götter sein. Als solche Eigenschaften traten uns vor allem entgegen die Aseitität bzw. Ewigkeit Gottes, die von T. meist als gleichwertig aufgefaßt werden. Die Ewigkeit gilt ihm als *substantia divinitatis*<sup>4)</sup> und wird auch sonst sehr stark betont. Ferner ist Gott unsichtbar, in ihm gibt es keine Bewegung, keine Veränderung und Vergänglichkeit, er ist vollkommen unabhängig, heilig und gerecht. Endlich muß der wahre Gott derart sein, daß sein Dasein außer Frage steht, daß er auch von allen anerkannt und verehrt werden kann.

Es ist der gleiche Gedankengang, der nur weiter auszugestalten ist und bei dem man statt „Götter“ „Welt“ oder „Materie“ einzu-

<sup>1)</sup> Apolog. 25; Rn VI, 88.

<sup>2)</sup> Apolog. 25; Rn VI, 89 f. — Ad nat. II, 17; RW 132 f.

<sup>3)</sup> Apolog. 26; Rn VI, 91. — Ad nat. II, 17; RW 133.

<sup>4)</sup> Ad nat. II, 3; RW 98.

setzen braucht — teilweise hat es T. bereits selber getan bei der Widerlegung der ersten Klasse der Götter (oben S. 221) und gegen Hermogenes gebraucht er den gleichen Gedankengang zum Nachweis, daß es keine ewige, unerschaffene Materie geben könne — und wir haben den kosmologischen Gottesbeweis aus den Eigenschaften Gottes (als *ens a se*) und der Dinge, der Gott als überweltliches Wesen dartut.

## 2. Der Inhalt der natürlichen Gotteserkenntnis nach dem Zeugnis der Seele

Von besonderer Bedeutung mußte es für den Apologeten T. sein, wenn es ihm nicht nur gelang, die Ungereimtheit des heidnischen Polytheismus nachzuweisen, sondern auch aufzuzeigen, daß selbst die Heiden mit dem Licht ihrer natürlichen Vernunft den einen wahren Gott zu erkennen vermögen, den die Christen verehren. Dann sind sie ja selbst, wenigstens in diesem Sinne, von Natur aus Christen und haben keinen Grund, diese wegen der Ablehnung des Götterkultes zu verfolgen, da sie ja beide in der Verehrung des einen wahren Gottes übereinkommen.

Der Untersuchung dieser Frage ist das Schriftchen *De testimonio animae* gewidmet, auf das er sich auch sonst gelegentlich beruft<sup>1)</sup>. Oben haben wir bereits kennen gelernt, welche Rolle diese Frage in der Auseinandersetzung mit Marcion spielt<sup>2)</sup>. Im folgenden soll dieser Inhalt der natürlichen Gotteserkenntnis näher dargelegt werden, wie er uns in der Schrift vom Zeugnis der Seele und anderen einschlägigen Stellen seiner Werke entgegentritt. Daß wir es hier mit dem Inhalt der natürlichen Gotteserkenntnis zu tun haben, ist ebenfalls schon gezeigt worden<sup>3)</sup>. Die Seele, wie sie von Natur aus ist, im Gegensatz zur Offenbarung und unverdorben durch den Einfluß einer skeptischen Philosophie, soll kundgeben, was sie von Gott und seinem Verhältnis zur Welt und zum Menschen weiß. Das Ergebnis besagt nicht nur, daß verschiedene Offenbarungswahrheiten an sich die Kräfte der Vernunft nicht übersteigen, sondern es zeigt auch, ob und in welchem Sinn die Seele „von Natur aus eine Christin“ ist.

Das Hauptgewicht legt T. auf den Nachweis, daß auch die Heiden, trotz ihrer Vielgötterei, den einen wahren Gott, den die Christen verehren, als Urheber und Herrn des Weltalls anerkennen. *Non placemus deum praedicantes hoc nomine unico unicum, a quo omnia et sub quo universa*<sup>4)</sup>. Das ist das Bekenntnis des christlichen

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. *De carne Christi* 12; PL 2, 775.

<sup>2)</sup> Vgl. oben S. 22 f.

<sup>3)</sup> Oben S. 3 f.

<sup>4)</sup> *De test. animae* 2; RW 136. — Vgl. Apolog. 17; Rn VI, 58.



That held good for Jupiter as much as for Juno who could not save her Carthage from destruction because they were both finally subjected to fate. On the other hand, the expansion of the Roman Empire did not start without irreligiousness because they destroyed and robbed so many sanctuaries of the gods. The Romans were already powerful before their flourishing idol-cult and the nations also, who lost their rule to the Romans, were not without religion. Thus the reasons for this must lie deeper. Tertullien disclosed them in a brief allusion to God's world government which one could recognise in the rule of the world in precisely this change. Before the Romans the Assyrians already had the Empire, just as the Babylonians, the Medes, the Persians and Egyptians, all in their own particular times. They lost their strong position although they were not without a religion and an idol-cult. Indeed, if the Roman idol-cult had broken down the power then the Jewish people, who detested this religion, could never have ruled. They would never have been subjected to it either if it had not at first been committed against Christ. This change-over of world power from one nation to another, which has presently united in the hands of the Romans, will give them to understand, when they inquire into the basic reasons, that there is a person standing over the ages and the nations who divides the kingdom in turns according to the period of time allotted them in the whole course of the life of the world. It is the one to whom the world belongs and the men who rule it, who has existed for all time. It is He who raises and humbles states, under whose power the race of man stood before it built states.

Thus the points of view necessary for our purpose in the refutation of polytheism are demonstrated. Besides the various "arguments ad hominem" and a rich measure of sarcasm, we encounter a central train of thought which is the basis of everything. It is the allusion to specify characteristics which must necessarily befit divinity as such but which are lacking in all these classes of gods mentioned, consequently they cannot be true gods. As such characteristics we encounter above all the lack of origin or eternity of God, which have been interpreted by Tertullien as generally equivalent. He considers eternity to be "substantia divinitatis" and it is also very strongly emphasised. Further, God is invisible, there is no movement within Him, no change or instability, He is completely independent, holy and just. Finally, the true God must be such that His presence is not in question and that He can also be acknowledged and worshipped by all.

It is the same train of thought which is to be further elaborated on and according to which one needs to replace "gods" with "world" or "substance" - Tertullien has already done this to some extent with his refutation of the first class of gods (above) and has used the same train of thought against Hermogenes as proof that there can be no eternal, uncreated substance - and we have the cosmological proof of God from the characteristics of God (as "ens a se") and the things which God, as a superior being, demonstrates.

## 2) The Significance of the Natural Understanding of God according to the Evidence of the Soul.

It must have been of particular importance to the apologist Tertullien when he was not only no longer able to point out the absurdity of the heathen polytheism but also to show that even the heathens, by the light of their natural intelligence, were capable of recognising the one true God Whom the Christians worship. For they are themselves, in this sense at least, Christians as far as nature is concerned and have no reason to pursue this because of the rejection of the idol-cult for they both come to terms in the worship of the one true God.

The essay "De testimonio animae", to which he now and then refers, is devoted to the investigation of this question. We have already seen above what role this question plays in the argument with Marcion. In the following, the significance of the natural understanding of God will be looked at more closely as we come to meet it in the essay "From the Evidence of the Soul" and other pertinent passages. That we are dealing here with the significance of the natural understanding of God has also already been shown. The soul, as it is as far as nature is concerned as opposed to revelation, and untainted by the influence of a sceptical philosophy, is to make known what it knows about God and His relationship to the world and to man. The result does not only prove that various truths of revelation do not in themselves surpass the powers of reason but it also shows whether, and in what sense, the soul is a "Christian as far as nature is concerned".

Tertullien lays the most weight upon the evidence that the heathens also, in spite of their idols, acknowledge the one true God whom the Christians worship as the Creator and Lord of all the world. (Latin). That is the acknowledgement of the Christian /

Glaubens. Die Seele soll nun Zeugnis geben, ob und inwieweit sie sich zur Erkenntnis dieser Wahrheit durchzuringen vermag<sup>1)</sup>.

Den Beweis für die Anerkennung des einen wahren Gottes auch von seiten der Heiden entnimmt T. den bekannten unwillkürlichen Äußerungen des natürlichen Gottesbewußtseins, auf die er wiederholt hinweist. Diese Erkenntnis glimmt wie ein Funke unter dem Schutt und der Asche menschlicher Verirrungen und Leidenschaften unauslöschlich fort und schlägt von Zeit zu Zeit, besonders bei tiefer greifenden Ereignissen, wieder in helleren Flammen auf. Diese verschiedenen Äußerungen bekunden sowohl die Einheit Gottes wie seine Beziehung vor allem zum Menschen<sup>2)</sup>.

In diesen Äußerungen erblickt T. mit Recht die Anerkennung des einen wahren Gottes. Er stützt sich dabei auf folgende Erwägung. Die verschiedenen Götter werden nicht schlechthin als „Gott“, sondern mit ihren Eigennamen bezeichnet, wie Saturnus, Jupiter, Mars, Minerva. Dieser Gottheit hingegen wird einfach der bloße Name „Gott“ beigelegt. Dadurch wird sie über die Reihe der Götter emporgehoben und zu ihnen in Gegensatz gestellt. Es wird damit ausgedrückt, daß ihr im Gegensatz zu den „Göttern“ der Name „Gott“ gleichsam als Eigenname im wahren und eigentlichen Sinne zukomme. Von ihr wird dann dieser Name im un-eigentlichen Sinne auf die „Götter“ übertragen. So können wir also aus diesen Ausdrücken und Anrufungen mit Recht das Bekenntnis zum einen wahren, über alle „Götter“ erhabenen Gott heraushören<sup>3)</sup>. Daß sich dieses Zeugnis der Seele bei allen Menschen findet trotz

<sup>1)</sup> De test. animae 2; RW 136. — Apolog. 17; Rn VI, 58.

<sup>2)</sup> De test. animae 2; RW 136 f. — Apolog. 17, Rn VI, 58 f: *vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus? Quae licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus et concupiscentiis evigorata, licet falsis deis exancillata, cum tamen respicit, ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam patitur, deum nominat, hoc solo nomine, quia proprie verus hic unus. ‚Deus magnus‘, ‚deus bonus‘, et: ‚quod deus dederit‘ omnium vox est. Iudicem quoque contestatur illum: ‚Deus videt‘ et ‚deo commendo‘ et ‚deus mihi reddet‘. O testimonium animae naturaliter christianae! — De carn. resurr. 3; Kr 29: *utar et conscientia populi contestantis deum deorum; utar et reliquis communibus sensibus, qui deum iudicem praedicant: ‚deus videt‘ et ‚deo commendo‘. — Adv. Marc. I, 10; Kr 303: *etiam tantam idolatria dominationem obumbrante, seorsum tamen illum quasi proprio nomine ‚deum‘ perhibent et ‚deum deorum‘ et ‚si deus dederit‘ et ‚quod deo placet‘ et ‚deo commendo‘. vide, an norint quem omnia posse testantur. nec hoc ullis Moysei libris debent. ante anima quam propheta. — Vgl. de carne Chr. 12; PL 2, 775. — De anima 41; RW 368 f.***

<sup>3)</sup> De test. animae 2; RW 136. — Adv. Marc. I, 7. 10; Kr 298. 303. — Apolog. 17; Rn VI, 59.

der sonstigen Verschiedenheit derselben, ist bereits gezeigt worden<sup>1)</sup>. Allen ist „unser“ Gott von Natur aus bekannt<sup>2)</sup>.

Dieses Zeugnis der Seele erstreckt sich aber nicht bloß auf das Dasein des einen wahren Gottes, sondern gibt uns auch mehrere seiner Eigenschaften kund<sup>3)</sup>. Hier kommen aber nicht sowohl seine absoluten Eigenschaften, als vielmehr seine Beziehungen zur Welt und insbesondere zum Menschen in Betracht. Dieses Verhältnis Gottes zur Welt bildet ja den hauptsächlichsten Gegenstand des allgemeinen Gottesglaubens bei den Völkern<sup>4)</sup>.

So bekennt die Seele Gott als den Urheber und Herrn des Weltalls und insbesondere auch ihrer selbst<sup>5)</sup>. T. wendet sich besonders gegen die epikureische Auffassung Gottes, die ihm jeden Einfluß auf die Weltregierung abspricht, weil sie ihn mit der Unveränderlichkeit Gottes und seiner ungetrübten Glückseligkeit für unvereinbar hält. Er wäre ja sonst dem Zorn und sonstigen „menschlichen“ Leidenschaften und Sorgen unterworfen. Diese Meinung sucht T. mit dem Zeugnis der Seele in Widerspruch zu bringen, die auch nach ihrer Anschauung etwas Göttliches oder von Gott Stammendes ist<sup>6)</sup>. Weil die Seele von Gott stammt bzw. etwas Göttliches ist, kennt sie zweifellos auch ihren Geber und Urheber und sie hat auch eine natürliche Furcht vor ihm<sup>7)</sup>. Darin liegt die Anerkennung des Einflusses, den Gott auf die Geschehnisse des Menschen nimmt, besonders als Richter und Bestrafer, in dessen Hand allein die höchste Macht ruht. In seiner bereits früher erwähnten Furcht der Seele vor Gott den Nachweis, daß Gott auch zürnen könne, was die erwähnte philosophische Ansicht in Abrede stellte als unvereinbar mit Gottes Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit. In welchem Sinne derartige „menschliche“ Eigenschaften Gott beigelegt werden können, ist schon gezeigt worden<sup>8)</sup>.

In den oben angeführten Äußerungen der Seele liegt ferner auch die Anerkennung verschiedener Eigenschaften Gottes, wie seiner Allwissenheit, Allmacht und Güte, seiner ausgleichenden Gerechtigkeit und Vorsehung enthalten. Dieses Zeugnis der Wahrheit wurzelt so tief in der Seele, daß es selbst in den Götzentempeln zum Durchbruch kommt<sup>9)</sup>.

<sup>1)</sup> Oben S. 22 ff.

<sup>2)</sup> De carn. resurr. 3; Kr 28.

<sup>3)</sup> De test. animae 2; RW 136: *de natura quoque dei, quem praedicamus, nec te latet.*

<sup>4)</sup> Vgl. J. Hontheim, Institutiones Theodiceae, Friburgi 1893, n. 406.

<sup>5)</sup> De test. animae 2; RW 136. — Apolog. 17; Rn VI, 58 f.

<sup>6)</sup> De test. animae 2; RW 136.

<sup>7)</sup> A. n. O.; RW 137.

<sup>8)</sup> S. 30—34.

<sup>9)</sup> A. n. O.

faith. The soul will now give evidence as to whether and to what extent it was able to reach the understanding of this truth after a struggle.①

Tertullien draws the proof of the acknowledgement of the one true God, on behalf of the heathen as well, from the well-known voluntary statements of the natural consciousness of God, to which he repeatedly refers. This understanding glimmers inextinguishably like a spark under the dust and rubble of human sins and passions and from time to time, especially during deeply touching events, breaks out again into a bright flame. These various statements make known to man the uniqueness of God as much as His connection with all.②

Tertullien sees correctly in these statements the acknowledgement of the one true God. He supports it with the following reflection. The various gods were not simply designated as "God" but had their own names, such as Saturn, Jupiter, Mars, Minerva. On the other hand, the mere name "God" was conferred on this divinity. Thus it was raised above the normal run of gods and placed in opposition to them. It was thus expressed that, in a true and real sense, it, contrary to the "gods", befitted the name "God" as though it were its own name. This name was then, in an improper sense, transferred from it to the "gods". Thus we can justifiably infer the acknowledgement of the one true God, who is raised above all "gods", from these expressions and appeals.③ That this evidence of the soul is found in all men, in spite of their other differences, has already been shown.④ All have known "our" God as far as nature is concerned.⑤

This evidence of the soul does not only extend to the existence of the one true God but also informs us of many of His characteristics.⑥ Here, however, it is not so much His absolute characteristics but His connections with the world and, in particular, with reference to man. This relationship of God to the world forms the principal object of the nations' universal belief in God.⑦

Thus the soul acknowledges God as the Creator and Lord of all the world and in particular of itself.⑧ Tertullien particularly turns against the epicurean interpretation of God which denies that He has any influence on the government of the world because they consider it to be incompatible with the constancy of God and His untroubled happiness. He would otherwise be subjected to anger and other human passions and troubles. Tertullien tries to bring this opinion into contradiction with the evidence of the soul which is also, in their opinion, something divine or something stemming from God.⑨ Because the soul stems from God or is divine they know without a doubt who their creator and giver of life is, and they have a natural fear of him.⑩ In this lies the acknowledgement of the influence which God has on the fate of man, particularly as judge and punisher in whose hand alone the greatest power rests, in his somewhat too "human" way of thinking, mentioned earlier, Tertullien sees in the soul's natural fear of God the proof that God can also be angry, which the philosophical opinion mentioned rejected as incompatible with God's constancy and immortality. In what sense such "human" characteristics can be attributed to God has already been shown.⑪

In the statements of the soul quoted above, there is a further acknowledgement of various characteristics of God, like His omniscience, omnipotence and goodness, including His compensatory righteousness and providence. This evidence of the truth is so deeply rooted in the soul that even in the temples of the idols it bursts forth.⑫

Außer dem Dasein des einen wahren Gottes und seiner Beziehung zur Welt und zum Menschen will T. noch mehrere andere Wahrheiten der christlichen Lehre im Zeugnis der Seele bestätigt finden, wenigstens durch eine dunkle Vorahnung derselben. Mit diesem Bestreben war die Gefahr verbunden, die rechten Grenzen zu verwischen und manches in das Zeugnis der Seele eher hinein- als aus ihm herauszulesen. Im großen und ganzen hat T. doch auch hier das Richtige getroffen, besonders wenn seine Gesamtauffassung berücksichtigt wird.

Es dürfte angezeigt sein, auch darauf kurz einzugehen, weil durch derartige Grenzüberschreitungen der Wert des Zeugnisses der Seele überhaupt beeinträchtigt zu werden scheint. Andererseits werden wir gerade hier einige beachtenswerte Feststellungen machen können hinsichtlich der Tragweite solcher Äußerungen des allgemeinen natürlichen Denkens. Durch das Zeugnis der Seele soll auch die Existenz der Dämonen und ihr verderblicher Einfluß auf den Menschen bestätigt werden, wenn sie einen Menschen, der mit den Lastern behaftet ist, welche die Christen den Dämonen zuschreiben, einen „Dämon“ nennt und bei jeder Verwünschung das Wort „Satanas“ gebraucht als Ausdruck des Abscheues und der Verachtung<sup>1)</sup>.

Es wäre nicht nur an sich zu weit gegangen, wollte man aus derartigen Äußerungen die Anerkennung des Daseins der bösen Engel und ihres ganzen verderblichen Einflusses, wie ihn die christliche Lehre vorlegt, herauslesen, sondern es wäre auch gegen die Absicht T.s selbst. Er steht auch hier in Verteidigungsstellung gegen die Verspottung der Christen wegen ihres Glaubens an die Dämonen, wogegen er besonders die Teufelsaustreibungen als Argument für die Existenz derselben ins Feld führt. Da war ihm jede Handhabe willkommen, um zu zeigen, daß der Glaube an die Existenz von Dämonen selbst den Heiden nichts Fremdes sei. In welchem Sinne derartige Äußerungen das Dasein von Dämonen bezeugen, sagt er am Schluß des Kapitels. Es ist mehr ein dunkles Ahnen derselben und ihres verderblichen Einflusses als ein sicheres Wissen, daß die Christen allein haben<sup>2)</sup>.

Damit wird auch die frühere Gegenüberstellung von „*deus bonus — sed homo malus*“ verständlicher<sup>3)</sup>, wodurch von der Seele die Erbsünde bezeugt werden soll<sup>4)</sup>. Diese kurze Stelle ist jedenfalls nicht derart, daß sie gerade in diesem Sinn verstanden werden müßte und selbst dann wäre damit nicht mehr ausgesprochen als das Vorhandensein einer dunklen Ahnung dieses ursprünglichen Abfalles von Gott, wie sich aus dem Wortlaut selbst und der eben erwähnten Stelle

<sup>1)</sup> De test. animae 3; RW 138.

<sup>2)</sup> A. a. O.: *sentis igitur perditorem tuum, et licet soli illum noverint Christiani vel quacunquē apud dominum secta, et tu tamen eum nosti, dum odisti.* — Vgl. De spect. 2; RW 3 f.

<sup>3)</sup> A. a. O. 2; RW 136: *deus bonus, deus benefacit, tua rox est. plane, adicis, sed homo malus, scilicet contraria propositione oblique et figuratiter exprobrans ideo malum hominem, quia a deo bono abscesserit.*

<sup>4)</sup> A. d'Alès, La Théologie de Tertullien 40.

ergibt, wo die Kenntnis des Engels der Bosheit und seiner Verführung des Menschen zum Ungehorsam gegen Gott den Christen allein zugeschrieben wird.

Die christliche Lehre bekennt ferner die Unsterblichkeit der Seele, ihre ewige Belohnung oder Bestrafung im Jenseits und die Auferstehung des Leibes, weil die Seele — nach der Auffassung T.s — ohne Vermittlung des empfindenden Körpers weder Angenehmes noch Unangenehmes empfinden und mithin auch die ewige Vergeltung nicht stattfinden könnte. Wird diese Lehre auch mit Unrecht als wahnwitzige Phantasterei verspottet, obwohl sie viel würdiger ist, als die eines Pythagoras, Plato und Epikur, so schämen sich die Christen ihrer doch nicht, wenn sie das Zeugnis der Seele auf ihrer Seite haben<sup>1)</sup>.

Zunächst beruft sich T. auch hier auf einige unwillkürliche Äußerungen. So nennt man die Toten „arm“ oder „wohlaufgehoben“. Man wünscht, daß ihnen „die Erde schwer sei“ und ihre Asche in der Unterwelt zu leiden habe oder man wünscht „Ruhe seinen Gebeinen und seiner Asche“ und daß er „sauft ruhen möge unter den Toten“. In diesen Äußerungen hört T. die Überzeugung von einem glücklichen oder unglücklichen Fortleben im Jenseits hindurchklingen. Weiterhin sieht er das Bewußtsein von einem Fortleben im Jenseits, das möglicherweise auch unglücklich sein kann, in der natürlichen Furcht vor dem Tode zum Ausdruck kommen. Gibt es nach dem Tode nichts Unangenehmes mehr zu ertragen, ja ist überhaupt alles aus, dann wäre diese natürliche Furcht nicht zu erklären. Macht der Tod auch den Annehmlichkeiten des Lebens ein Ende, so doch ebenfalls den noch zahlreicheren Widerwärtigkeiten desselben, vor denen er Sicherheit gewährt. Der Tod würde uns also vor jeder Furcht befreien und wäre deshalb nicht zu fürchten. Fürchtet man ihn dennoch und zwar von Natur aus, so liegt hier offenbar der Gedanke zugrunde, daß es nach dem Tode noch etwas geben kann, das ihn zu einem Übel macht, das man fürchtet. Wie die Furcht vor einem unglücklichen, so ist auch die Hoffnung auf ein glückliches Fortleben in der Tiefe der Seele begründet. Diese äußert sich in dem fast allen angeborenen Verlangen nach einem ehrenvollen Fortleben im Andenken der Menschen. Diese Tatsache hält T. für unerklärlich, wenn nicht eine dunkle Erkenntnis und Sehnsucht nach dem eigenen Fortleben in der Seele vorhanden ist<sup>2)</sup>.

Die Unsterblichkeit der Seele betrachtet er auch sonst als eine den meisten Menschen von Natur aus bekannte Wahrheit. Gegenteilige Äußerungen der Volksstimme und der Philosophie will er nicht gelten lassen, weil sie nur dann Wahrheitscharakter haben, wenn sie mit der Offenbarungswahrheit übereinstimmen<sup>3)</sup>. Man sah hierin ein Zeichen, daß es T. an einem inneren Kriterium fehle, um die wahren Äußerungen der vernünftigen Natur als solcher von den Überwucherungen der Vorurteile und den philosophischen Lehrmeinungen zu scheiden<sup>4)</sup>. Das ist gewiß schon an sich nicht immer leicht und ist auch T. nicht in jedem einzelnen Fall gelungen. Wenn er nur derartige *communes sensus* anerkennt, die für die Offenbarung sprechen, nicht aber solche, die zu ihr im Gegensatz stehen, so liegt dieser Auffassung der Gedanke zugrunde, daß das Zeugnis der vernünftigen Natur mit der sicheren Offenbarungswahrheit nicht in Widerspruch

<sup>1)</sup> De test. animae 4; RW 138.

<sup>2)</sup> A. a. O.; RW 139 f.

<sup>3)</sup> De carn. resurr. 3; Kr 28 f.

<sup>4)</sup> Vgl. A. d'Alès, La Théologie de Tertullien 40.

Apart from the existence of the one true God and His connection with the world and man, Tertullien wishes to find yet more truths of the christian teachings confirmed in the evidence of the soul, at least by a gloomy foreboding of the same. With this endeavour was connected the danger of obliterating the true limits and reading something into the evidence of the soul rather than out of it. On the whole, Tertullien has hit upon the right thing here, especially when the whole of his interpretation is taken into consideration.

It must be reported, even briefly investigated, because the worth of the evidence of the soul appears to become impaired through such a stepping over of the limits. On the other hand, we will be able, at this point, to make a few statements worthy of consideration with regard to the significance of such statements of the universal natural thinking. Through the evidence of the soul, the existence of demons and their ruinous influence on men should also be confirmed when it calls a person, who is burdened with vices which the Christians attribute to the demons, a "demon" and by this curse uses the word "Satan" as an expression of disgust and contempt. ①

In itself it would not be going too far if one wished to infer from such statements the acknowledgement of the existence of the bad angel and its completely ruinous influence as the christian teachings show it, but it would be contrary to Tertullien's own opinion. Here too he stands in a defensive position against the ridicule of the Christians because they believe in demons, whilst on the other hand, he sets forth the exorcisms of the devil in particular as an argument for the existence of the same. Thus he welcomed every opportunity to show that the belief in the existence of demons was not unfamiliar to even the heathens. In what sense such statements testify to the existence of demons he tells at the end of the chapter. It is more a gloomy presentiment of the same and its ruinous influence than a certain knowledge, which the Christians alone already have. ②

With this, the earlier contrast of "deus bonus - sed homo malus" becomes more understandable, <sup>③</sup> through which original sin is testified to by the soul ④ This short passage is, however, not such that it must be immediately understood in this sense and even then nothing more would be expressed than the presence of a gloomy presentiment of this by-product of God as it results from the text itself and the passage already quoted, where the knowledge of the angel of evil and its temptation of man to disobedience of God is attributed to the Christians alone.

The christian teachings further acknowledge the immortality of the soul, its eternal reward or punishment in the life to come and the resurrection of the body, because the soul-according to Tertullien's interpretation - could experience nothing pleasant or unpleasant without the intervention of the sensitive body and consequently eternal reward could not occur. If these teachings also were ridiculed as mad fantasies, although they are more worthy than those of Pythagoras, Plato and Epicurus, then the Christians would not be ashamed of them since they have the evidence of the soul on their side. ①

Tertullien first refers here to several involuntary statements. Thus one calls the dead "poor" or "well looked after". One may wish that "the earth is heavy" for them and that their ashes should suffer in hell or one may wish "that his limos and ashes may rest in peace" and that he "may rest easy amongst the dead". Tertullien hears the conviction of a happy or unhappy life in the hereafter ringing through these statements. Furthermore, he sees the consciousness of a life in the hereafter, that could possibly be unhappy, expressed in the natural fear of death. If there were no more unpleasantness to endure after death, if everything was over, then this natural fear would not have to be accounted for. If death also/

also brought the pleasant things of life to an end, it would also do so to the yet more numerous adversities of the same, of which he is certain. Death would thus liberate us from this fear and on account of this it would not have to be feared itself. If, however, one still fears it, as far as nature is concerned of course, then this is obviously based upon the idea that there is still something after death that can do one harm, that one fears. Just as the fear of an unhappy after life is rooted deep in the soul, so is the hope of a happy one. This expresses itself in the desire, innate in nearly all people, for an honourable after-life in the memory of man. Tertullien considers this fact to be inexplicable if a dim knowledge and yearning for a specific after-life were not present in the soul. ②

He also regards the immortality of the soul as one of the truths known to the majority of people as far as nature is concerned. He will not admit to statements to the contrary by public opinion and philosophy because they only have the character of truth when they agree with the truth of revelation. ③ In this one saw a sign that there was an inner criterion lacking for Tertullien in order to separate the true statements of intelligent nature as such from the hypertrophies of prejudice and the philosophical dogmas. ④ That is certainly not easy in itself and Tertullien did not succeed in every case. When he only acknowledges such "communes sensus" that support revelation and not those which stand in contradiction to it, then this view is the basis of the idea that the evidence of intelligent nature cannot stand in contradiction to the certain truth of revelation./

stehen kann. Stimmen also verschiedene derartige Äußerungen mit der Offenbarung nicht überein, so haben wir darin keine *communes sensus* als Ausdruck der vernünftigen Natur vor uns, sondern nur eine vorgefasste Meinung. Die Art und Weise, wie in der oben angeführten Stelle die gegenteiligen Äußerungen den *communes sensus* gegenübergestellt werden, läßt erkennen, daß sie nicht als solche aufgefaßt werden, sondern vielmehr nur als philosophische Lehrmeinung oder leichtsinnige Redensart.

T. deutet uns aber auch ein inneres Kriterium an, um zu erkennen, ob wir es mit einem *communis sensus* als Stimme der vernünftigen Natur zu tun haben oder nicht. Derartige Wahrheiten zeichnen sich nämlich aus durch ihre Einfachheit, ihre gegenseitige Übereinstimmung und Vertrautheit und sie sind umso zuverlässiger, je mehr sie natürlich-einfache, offenkundige und allen bekannte Dinge ausdrücken<sup>1)</sup>.

Dieses Prinzip wendet T. den Häretikern gegenüber an zur Verteidigung der Auferstehung des Fleisches. Diese waren sich wohl bewußt, daß es keine leichte Sache ist, neben dem Gott der Welt noch eine andere Gottheit zu behaupten, weil der Schöpfer durch das Zeugnis seiner Werke von Natur aus allen bekannt ist<sup>2)</sup>. Darum schlagen sie einen indirekten Weg ein, beginnen mit den Fragen des Heils und besonders der Auferstehung, an die man schwerer glaubt als an die Einheit Gottes, und suchen von hier aus durch Erhebung von verschiedenen Schwierigkeiten zu ihrem Dualismus zu gelangen<sup>3)</sup>. Dabei suchen sie sich besonders auf allgemeine Anschauungen zu stützen, welche die Unwürdigkeit des Fleisches dartun und daher auch den Glauben an seine einstige Auferstehung untergraben sollen<sup>4)</sup>. Gegen dieses Vorgehen erhebt T. die Forderung, daß sich die Häretiker ganz auf den Boden der Hl. Schrift zu stellen haben und diese Fragen nicht auf Grund solcher auch mit den Heiden gemeinsamer Anschauungen zu entscheiden seien. Dies bietet ihm die Gelegenheit, obiges Prinzip aufzustellen. Derartige allgemeine Anschauungen haben ihre Geltung, soweit sie mit der Offenbarung übereinstimmen und sind um so zuverlässiger, je einfachere und offenkundigere Wahrheiten sie enthalten. Wo es sich aber um eigentliche göttliche Offenbarungswahrheiten handelt — hier die Fragen des Heils und besonders der Auferstehung — so liegen diese nicht so offenkundig da, sondern bergen Geheimnisse in sich und sind scheinbar unserem „menschlich-vernünftigen“ Denken und Urteilen sogar entgegengesetzt<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> De carn. resurr. 3; Kr 29: *communes enim sensus simplicitas ipsa commendat et compassio sententiarum et familiaritas opinionum, eoque fideiiores existimantur, quia nuda et aperta et omnibus nota definiunt.*

<sup>2)</sup> De carn. resurr. 2; Kr 27: *certi enim, quam laborant in alterius divinitatis insimulacione adversus deum mundi omnibus naturaliter notum de testimoniis operum . . .*

<sup>3)</sup> A. a. O.

<sup>4)</sup> A. a. O. 4; Kr 30 f.

<sup>5)</sup> A. a. O. 3; Kr 29: *ratio autem divina in medulla est, non in superficie, et plerumque acumula manifestis.*

Aus dem Gesagten ergibt sich nun auch eine Abgrenzung der Wahrheiten, die durch das Zeugnis der Seele bestätigt werden sollen. Von „Natur aus“ bekannt ist sowohl „unser“ Gott, wie auch die Unsterblichkeit der Seele. Aber „unser“ Gott bei allen, die Unsterblichkeit der Seele bei den meisten<sup>1)</sup>. Ferner nimmt man die Einheit Gottes leichter an, als die Auferstehung des Fleisches<sup>2)</sup>. Diese rechnet T. zu den Glaubenswahrheiten, zu deren leichterem Annahme uns Gott in den Analogien der Natur den Weg bereitet hat<sup>3)</sup>. Es ergibt sich also etwa folgende Abstufung: *deus noster penes omnes — immortalitas animae penes plures — sensus post mortem — resurrectio*<sup>4)</sup>.

Aus der Berücksichtigung der Gesamtauffassung T.'s und dem erwähnten Grundsatz — *communes sensus . . . eo fideiiores existimantur, quia nuda et aperta et omnibus nota definiunt* — erhellt daß der kurzen Bemerkung, in der er auch die Auferstehung vom Zeugnis der Seele bestätigt werden läßt, nicht viel Gewicht beizulegen ist, zumal er sich selber nur schwankend äußert und auch keine stichhältige unwillkürliche Äußerung vorzubringen weiß<sup>5)</sup>. Er hat zwar dieses Zentraldogma auch gegen die Heiden mit Nachdruck verteidigt und zu diesem Zweck hingewiesen auf die Analogien in der Natur, verschiedene Konvenienzgründe und sogar die Seelenwanderung, die in der christlichen Auferstehungslehre ein viel würdigeres Gegenstück hat. Dadurch will er aber die Auferstehung keineswegs als reine Vernunftwahrheit dartun, sondern nur zeigen, daß sie keineswegs so albern und töricht sei, wie man den Christen vorwirft, vielmehr unserer Vernunft höchst angemessen und sie allseits befriedigend<sup>6)</sup>.

Soll der Inhalt des Zeugnisses der Seele, die Summe der Wahrheiten, welche sie mit dem christlichen Bekenntnis teilt, kurz zusammengefaßt werden, so ergibt sich etwa folgendes Resultat: Die Seele bezeugt das Dasein des einen wahren Gottes als des Urhebers und Herrn des Weltalls und ihrer selbst. Auch die Natur Gottes ist ihr nicht vollkommen unbekannt. In Gottes Hand liegt alle Macht, besonders auch das Geschick des Menschen. Er ist aber auch ein guter Gott, von dem uns aller Segen zuströmt. Er waltet als allwissender und gerechter Richter über uns, den wir zu fürch-

<sup>1)</sup> De carn. resurr. 3; Kr 28.

<sup>2)</sup> A. a. O. 2; Kr 27.

<sup>3)</sup> S. oben S. 10 f.

<sup>4)</sup> De test. animae 4; RW 140: *sed forsitan de sensu post excessum tui certior sis quam de resurrectione quandoque, cuius nos praesumptores denotamur.*

<sup>5)</sup> De test. animae 4; RW 140.

<sup>6)</sup> Vgl. Apolog. 48. 49; Rn VI, 133—138. — De carn. resurr. 12; Kr 41.



Thus if various statements of that kind do not agree with revelation then we do not have before us a "communes sensus" as an expression of intelligent nature but only a preconceived idea. The ways and means in which, as in the passage quoted above, the statements to the contrary have been contrasted with the "communes sensus" allow us to recognise that they were not conceived of as such but rather as philosophical dogmas or thoughtless expressions.

However, Tertullien also points out an inner criterion for us for recognising whether we are dealing with a "communis sensus" as an opinion of intelligent nature or not. Such truths reveal themselves by their simplicity, their mutual agreement and familiarity and they are the more reliable because they express naturally simple, obvious and well-known things. ①

Tertullien uses this principle against the heretics as justification of the resurrection of the flesh. The latter were well aware that it is no easy matter to assert the existence of yet another deity besides the God of the world because the Creator is known to all through the evidence of His works as far as nature is concerned ② For that reason they take an indirect path, they begin with the question of salvation and particularly the resurrection which is more difficult to believe than the unity of God, and from here on try to attain their dualism through the raising of various difficulties ③ Thereby they try to support themselves, particularly with general opinions which demonstrate the unworthiness of the flesh and thus shatter the belief in the future resurrection ④ Against this advance Tertullien raises the claim that the heretics should take their stand on the basis of the Holy Scriptures and that these questions should not be decided with heathens of the same opinion. This gave him the opportunity to advance the above principle. Such general opinions are of significance as far as they agree with revelation and the more they contain simple and obvious truths, the more reliable they are. However, where it is a question of specific divine truths of revelation - i.e. the question of salvation and particularly the resurrection - then these are not so obvious, rather they hid secrets in themselves and are apparently even opposed to the thoughts and judgements of our "human reasoning". ⑤

From what has been said there now results a definition of the truths which are to be confirmed by the evidence of the soul. "Known as far as nature is concerned" is just the same as "our" God, just as is the immortality of the soul. But it is "our" God in the case of everyone and the immortality of the soul in the case of most ① Further, one accepts the unity of God more easily than the resurrection of the flesh. ② Tertullien classes this with the truths of faith for the easier acceptance of which God has prepared the way for us in the analogies of nature. ③ Thus the following gradation results: (Latin). ④

From consideration of Tertullien's complete interpretation and the principle mentioned - (Latin) - it appears that not much importance should be laid on the brief remark, in which he lets the resurrection be confirmed by the evidence of the soul, all the more so as he himself only expresses his opinion vaguely and is not able to put forward any valid involuntary statement. ⑤ He has indeed vigorously defended this central dogma against the heathens as well and to this end has indicated the analogies in nature, various convenient reasons and even reincarnation which has a much more worthy part in the christian teachings about the resurrection. However, he does not wish, through this, in any way to portray the resurrection as a pure truth of reason but to show that it is in no way so absurd and foolish as one reproaches the Christians that it is rather that it is highly suited to our intellect and generally satisfactory to it. ⑥

If the evidence of the soul, the sum of truths which it shares with the christian confession, were to be briefly summarised, then the following would result: The soul testifies to the existence of the one true God as the Creator and Lord of all the/

the world and it itself. God's nature also is not completely unknown to it. In God's hand lies all the power, particularly the fate of mankind. He is, however, a good God from Whom all blessings flow. He rules over us as an omniscient and just judge whom we are to fear. /①

ten haben<sup>1)</sup>. Weiterhin hat die Seele auch Kenntnis von den Dämonen und ahnt ihren verderblichen Einfluß<sup>2)</sup>. Sie bezeugt das Fortleben nach dem Tode und ahnt die Strafen in der Unterwelt und selbst die Auferstehung<sup>3)</sup>.

Eine Abgrenzung dieser Wahrheiten, inwieweit sie Gegenstand des Zeugnisses der Seele sind, ist früher gegeben worden. Obenan steht die Einheit Gottes und seine Beziehung besonders zum Menschen. Bei den anderen haben wir eine absteigende Linie. Bemerkenswert ist jedenfalls auch, daß T. im letzten Kapitel, wo er dreimal den Inhalt des Zeugnisses der Seele erwähnt, die Auferstehung nie ausdrücklich anführt.

Der Hinweis auf die Verantwortung soll eine ernste Mahnung sein, dieser besseren Erkenntnis auch Folge zu leisten. „Gott ist überall und überall die Güte Gottes, überall die Dämonen und überall der Abscheu vor den Dämonen, überall die Berufung auf das Urteil Gottes, überall der Tod, überall die Kenntnis des Todes und überall das Zeugnis. Jede Seele proklamiert mit vollem Rechte laut, was uns nicht einmal zu flüstern erlaubt ist. Mit gutem Grund ist also jede Seele Schuldige und Zeugnis zugleich, in demselben Grade nämlich zugleich schuldig des Irrtums, in welchem sie Bezeugerin der Wahrheit ist, und sie wird am Tage des Gerichtes vor den Vorhöfen Gottes stehen, nicht wissend, was sie sagen soll. Du hast Gott immer verkündigt und ihn doch nicht gesucht; du hast die Dämonen in Worten immer verabscheut und sie doch angebetet; du hast an das Gericht Gottes appelliert und doch nicht daran geglaubt<sup>4)</sup>, du hast die Strafen der Unterwelt immer gehäht und sie doch nicht vermieden; du hast vom christlichen Namen<sup>5)</sup> etwas gewußt, aber die Christen verfolgt!<sup>6)</sup>“

### 3. Die Bedeutung des Zeugnisses der Seele

Besondere Sorgfalt verwendet T. auf die Herausarbeitung des Wertes und der Glaubwürdigkeit des Zeugnisses der Seele. Er war sich der Bedeutung dieser Frage bewußt. Trägt das Zeugnis der Seele notwendig den Stempel der Wahrheit an sich, dann besteht eben das christliche Bekenntnis zum einen wahren Gott zu Recht

<sup>1)</sup> De test. animae 2. 5. 6; RW 136 f. 140 f. 142 f.

<sup>2)</sup> A. a. O. 3. 5. 6; RW 137 f. 141. 142 f.

<sup>3)</sup> A. a. O. 4. 6; RW 138 ff. 142 f.

<sup>4)</sup> Dieses Glied ist in der neuen Übersetzung von K. Kellner, Tertullians ausgewählte Schriften, Kempten 1912, I, 214 entfallen.

<sup>5)</sup> Der christlichen Lehre.

<sup>6)</sup> De test. animae 6; RW 142 f. — Die Übersetzung nach K. Kellner a. a. O.

und die Heiden haben keinen Grund, die Christen deswegen zu verfolgen<sup>1)</sup>.

Die Gedanken, welche T. zur Begründung des Wahrheitscharakters dieses natürlichen Gottesbewußtseins vorbringt, sind von bleibendem Wert. Mit Recht erblickt er das Schwergewicht dieses Nachweises darin, daß das Zeugnis der Seele als ein Zeugnis der vernünftigen Natur als solcher dargetan werde. Gelingt das, dann ist es auch notwendig wahr, weil die vernünftige Natur als solche nicht mit einer Art Naturnotwendigkeit auf Irrtum hingetrieben sein kann. Vertieft wird dann diese ganze Darlegung noch durch den Gedanken, daß wir es mittelbar und in letzter Linie mit einem Zeugnis Gottes selbst zu tun haben, der in unserer Seele und der uns umgebenden Welt, die beide von ihm stammen, sein Dasein unabweislich und untrüglich bezeugt<sup>2)</sup>. Daß wir es damit nicht mit einer *petitio principii* zu tun haben, wird die folgende Darlegung zeigen.

Den Ausgangspunkt dieses Weges zu Gott bildet die Reflexion auf die Tatsachen unseres Seelenlebens. Wir sollen lernen, die Seele wahrzunehmen und zu beobachten. Dann werden wir auch das Gottesbewußtsein in unserem Inneren entdecken, ein Wissen der Seele um ihren Urheber. Diese Tatsache darf uns nicht in Staunen setzen. Die Seele ist ja auch sonst mit einem Ahnungsvermögen ausgestattet. Sie ist in Vorempfindungen eine Seherin, bei Vorzeichen eine Prophetin, bei Ereignissen hat sie eine Vorahnung. Warum sollte sie nicht auch göttlicher Ahnungen fähig sein, warum nicht ihren Urheber kennen? So ist es also nicht zu verwundern, wenn sie auch in ihrem jetzigen (gefallenen) Zustand eine Erinnerung an ihren Urheber, seine Güte, seinen Ratschluß, ihren Ausgang und ihren Widersacher bewahrt hat, wenn sie das kundtut, was Gott den Seinigen zu wissen gegeben hat<sup>3)</sup>.

Zugleich mit der Tatsache des subjektiven Gottesbewußtseins weist T. hier auch auf einen Erklärungsgrund dieser Tatsache hin, der später noch zu beachten sein wird. Beide Gedanken müssen natürlich auseinandergehalten werden. Die erste Tatsache der Erfahrung, von der der Beweisgang ausgeht, ist das subjektive Gottesbewußtsein in jedem einzelnen. Dabei bleibt aber T. nicht stehen. Diese Tatsache erweitert sich durch die Beobachtung zur Feststellung des gleichen Gottesbewußtseins bei allen Völkern und zu allen Zeiten, zur Tatsache der Allgemeinheit des Gottesglaubens<sup>4)</sup>. Daraus ergibt sich der Charakter dieses allgemeinen

<sup>1)</sup> Vgl. De test. animae 1; RW 135 f.

<sup>2)</sup> Vgl. auch Adv. Marc. I, 10; Kr 303.

<sup>3)</sup> De test. animae 5; RW 140 f.

<sup>4)</sup> S. oben S. 22 ff.

Further, the soul also has knowledge of the demons and has a presentiment of their ruinous influence.<sup>②</sup> It testifies to life after death and has a presentiment of the punishments of hell and even of the resurrection.<sup>③</sup>

A definition of these truths, in assfar as they are a subject of the evidence of the soul, has been given earlier. In the first place we have the unity of God and His connection particularly with man. The others are in ascending order. It is worthy of note that Tertullien never expressly quotes the resurrection in the last chapter in which he three times mentions the significance of the evidence of the soul.

The allusion to responsibility should be an earnest warning to obey this better understanding. "God is everywhere and so is the loathing of them, the summons to God's judgement is everywhere, death is everywhere and so is the knowledge of death and the evidence, every soul quite justifiably proclaims loudly that which we are not once allowed to whisper. With good reason, then, each soul is both the guilty person and the evidence, namely, it is at the same time guilty to the same degree of errors in which it is the declarer of the truth, and on the day of judgement it will stand before the outer courts of God, not knowing what to say. You have always proclaimed God and yet not sought after Him: you have always abominated the demons with words and yet you have worshipped them; you have called for the judgement of God and yet not believed in it<sup>④</sup> you have always feared the punishment of hell and yet not avoided it; you have known something about the Christian teachings<sup>⑤</sup> but have persecuted the Christians!"<sup>⑥</sup>

### 3). The Significance of the Evidence of the Soul.

Tertullien applied particular care to the working out of the worth and credibility of the evidence of the soul. He was aware of the importance of this question. If the evidence of the soul inevitably attracted the stamp of truth to itself, then the christian acknowledgement of the one true God has justifiably persisted and the heathens have no reason to persecute the Christians on this account.<sup>①</sup>

The ideas, which Tertullien puts forward as the basis of the character of truth of this natural consciousness of God, are of lasting importance.

He rightly sees the emphasis of this proof in the fact that the evidence of the soul should be represented as the evidence of intelligent nature as such. If that were to succeed, then it is also necessarily true because intelligent nature as such cannot be ruined into making an error by some kind of physical necessity. This whole explanation sinks in deeper through the thought that we are dealing indirectly, and in the last analysis, with a proof of God Himself which testifies irrevocably and infallibly to His existence in our soul and the world around us, which both stem from Him<sup>②</sup> The following explanation will show that we are not dealing with a "petitio principii".

Reflection on the facts of our spiritual existence forms the starting-point for this road to God. We should learn to give attention to and observe the soul. Then we will discover the consciousness of God in our inner selves, the soul's knowledge of its creator. This fact should not astonish us. The soul is also equipped with the capability of presentiment. It is a seer in forebodings, a prophetess in omens and it has a presentiment of events. So why should it not also be capable of divine presentiments, why should it not know its creator? Thus it is not to be wondered at when it also, in its present (fallen) circumstances, has kept a memory of its creator, His goodness, His decree, its issue and its adversary, and/

and when it makes known what God has given to His people to know. ③

Together with the fact of the subjective consciousness of God, Tertullien has also indicated here an explanatory reason for this fact which has later to be considered. Both ideas must naturally be kept spart. The first fact of practical experience, from which the evidence comes, is the subjective consciousness of God in each individual. But Tertullien does not stop at this. This fact is enlarged on by the observation of the establishment of the same consciousness of God in all nations, in all ages, and of the fact of the universality of the belief in God. ④ From this results the character of this universal/

Gottesbewußtseins als die Sprache der allen gemeinsamen vernünftigen Natur, die uns nicht täuschen kann. Der Grund für diese Übereinstimmung im Gottesglauben trotz der sonstigen Verschiedenheit der Völker in Sprache und Sitten usw. kann nämlich nur in der allen gemeinsamen vernünftigen Menschennatur gelegen sein. Das um so mehr, als dies Gottesbewußtsein fortlebt trotz des entgegengesetzten Lebenswandels<sup>1)</sup>. Das ist ein Zeichen, daß es zum unveräußerlichen Besitz der vernünftigen Menschennatur gehört, daß es eine dem natürlichen Denken derart einleuchtende Wahrheit ist, daß sich der Mensch ihrer nicht vollständig entschlagen kann. Sie kann wohl durch falsche philosophische Lehrmeinungen, durch Leidenschaften und verkehrten Lebenswandel verdunkelt, aber nicht vollkommen ausgelöscht werden. Sie kommt von Zeit zu Zeit, besonders bei bedeutenderen Anlässen wiederum zum Durchbruch. So wenig der Mensch seine vernünftige Natur verleugnen kann, so wenig kann er sich dieses Gottesbewußtseins vollkommen entäußern<sup>2)</sup>.

T. lehnt es auch ausdrücklich ab, dieses allgemeine Gottesbewußtsein aus einer anderen Quelle abzuleiten als aus der vernünftigen Menschennatur. Die Äußerungen des Gottesbewußtseins, wie wir sie überall antreffen, können nicht auf allgemein verbreitete Literaturwerke zurückgeführt werden. Sie sind vielmehr als Lehre der Natur anzusehen, als die geheime Hinterlage des mitgeborenen und angebornen Wissens. Die Seele ist ja vor der Schrift da, die Sprache vor dem Buch, der Gedanke vor dem Griffel, der Mensch an sich vor dem Philosophen und Dichter<sup>3)</sup>. Es ist nicht

<sup>1)</sup> De test. animae 6; RW 142.

<sup>2)</sup> Vgl. De anima 41; RW 368 f: *quod enim a deo est, non tam extinguatur quam obumbratur. potest enim obumbrari, quia non est deus, extinguere non potest, quia a deo est. itaque sicut lumen aliquo obstaculo impeditum manet, sed non comparet, si tanta densitas obstaculi fuerit, ita et bonum in anima a malo oppressum pro qualitate eius aut in totum vacat occultata luce aut, qua datur, radiat inventa libertate . . . sic et divinitas animae in praesagia erumpit ex bono priore et conscientia dei in testimonium prodit, deus bonus et deus videt et deo commendo. Wie im schlechtesten Menschen das Gute nicht vollkommen unterdrückt werden kann, so kann auch das Licht der conscientia dei nicht vollständig ausgelöscht werden. Beides wurzelt eben in der Natur der Seele, die der Mensch nicht verleugnen kann. — Vgl. Apolog. 17; Rn VI, 58 f. — Adv. Marc. I. 10; Kr 303. — De test. animae 1; RW 135 f: trotz der verschiedensten philosophischen Ansichten über die Natur der Seele bleibt ihr natürliches Gottesbewußtsein unverändert bestehen. — Vgl. A. Neander, Antignostikus Geist des Tertullianus, Berlin 1825, S. 89.*

<sup>3)</sup> De test. animae 5; RW 141: *sed qui eiusmodi eruptiones animae non putavit doctrinam esse naturae et congenitae et ingenitae conscientiae tacita com-*

denkbar, daß die Sprache vor dem Schrifttum ohne die Kundgebungen dieses natürlichen Gottesbewußtseins gewesen wäre. Ohne dieselben wäre sie ja auch jetzt noch, trotz ihrer sonstigen Bereicherung, bettelarm. Wären diese Äußerungen, die dem Menschen so nahe liegen und sich ihm so leicht und beständig gleichsam auf die Lippen drängen, nicht ein Ausfluß des natürlichen Gottesbewußtseins, so hätten sie auch nicht durch die Literatur zu einem so allgemeinen Sprachgebrauch gemacht werden können. Wollte man sie schieflich doch auf ein Schriftwerk zurückführen, so gingen sie in letzter Linie auf die heiligen Schriften als auf die ältesten Literaturdenkmäler zurück, aus denen sie auch die profanen Schriften entlehnt hätten<sup>1)</sup>. Indes gilt auch hier das gleiche Prinzip: *ante anima quam prophetia*<sup>2)</sup>. So haben wir es mit dem Zeugnis der Seele zu tun, so wie sie von Natur aus ist, unberührt von den philosophischen Lehrmeinungen und auch von der christlichen Lehre<sup>3)</sup>.

So ergibt sich aus der Allgemeinheit des Gottesbewußtseins seine Verankerung in der geistigen Natur des Menschen. Das Gleiche erhellt auch aus der weiteren Charakteristik, die T. dieser Erkenntnis Gottes gibt. Er bezeichnet sie als eine Mitgift der Seele<sup>4)</sup>, als ein an- und mitgeborenes Wissen, das im Grund der Seele schlummert, und zeitweise gleichsam mit Gewalt zum Durchbruch kommt<sup>5)</sup>. Dieses Wissen um den einen wahren Gott gehört zu den *communes sensus*, den *natura nota*, der *conscientia populi*<sup>6)</sup> und *doctrina naturae*, den *eruptiones animae*, den *congenitae et ingenitae conscientiae tacita commissa*<sup>7)</sup>; es gehört zum Bereich des natürlichen Ahnungsvermögens der Seele<sup>8)</sup>.

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob wir es bei T. mit einer „angeborenen“ Gotteserkenntnis im strengen Sinn zu tun hätten. Das ist jedoch nicht der Fall. Schon in der ganzen Fragestellung findet das keine hinreichende Begründung. Im „Zeugnis der Seele“ wird diese Gotteserkenntnis der Erkenntnis gegenübergestellt, welche die Offenbarung und die philosophischen Untersuchungen vermitteln. Es ist das Wissen der Seele wie sie von Natur aus ist, mit den Gaben

*missa, dicit potius divinitatis in vulgus opinionibus publicatarum litterarum usum iam et quasi vitium corroboratum taliter sermocinandi. certe prior anima quam littera et prior sermo quam liber et prior sensus quam stilus et prior homo ipse quam philosophus et poeta.*

<sup>1)</sup> De test. animae 5; RW 141 f.

<sup>2)</sup> Adv. Marc. I, 10; Kr 303.

<sup>3)</sup> De test. animae 1; RW 135 f.

<sup>4)</sup> Adv. Marc. I, 10; Kr 303.

<sup>5)</sup> De test. animae 5; RW 141.

<sup>6)</sup> De carn. resurr. 3; Kr 28 f.

<sup>7)</sup> De test. animae 5; RW 141.

<sup>8)</sup> A. a. O.; RW 140.

consciousness of God as the voice of intelligent nature common to us all, which cannot deceive us. The reason for this agreement in the belief of God in spite of the other differences of the nations, in language and custom etc., can only be laid at the feet of the intelligent nature common to all. All the more so since this consciousness of God persists in spite of the opposing change in life.<sup>①</sup> That is a sign that it belongs to the inalienable property of intelligent human nature, that it is one of the natural thoughts of obvious truth, and that man cannot completely get rid of it. To be sure, it can be obscured by false, philosophical dogma, by passions and an inverted change in life, but it cannot be completely extinguished. It breaks out again from time to time, especially on important occasions, Man can just as little disown his intelligent nature as he can completely deprive himself of this consciousness of God.<sup>②</sup>

Tertullien positively refused to trace this universal consciousness of God back to any other source other than intelligent human nature. The statements of the consciousness of God, as we have met them everywhere, could not be traced back to universally common works of literature. They are to be regarded more as teachings of nature than the secret pledges of innate knowledge. The soul is present before writing, speech before the book, thought before the slate-pencil, man as himself before the philosophers and poets.<sup>③</sup> It is unthinkable that speech was present before literature without the proclamation of this natural consciousness of God. Without this it would still be desperately poor, in spite of its former enrichment. If these statements, which were so natural to man and which came to his lips so easily and continuously, were not an outflow of the natural consciousness of God, then they could not have been made into such a universal linguistic usage through literature either. If one still wished to eventually trace it back to a work of literature, then, in the last analysis, one would go back to the Holy Scriptures as the oldest memorials of literature, from which one has also derived the writings of the profane.<sup>④</sup> Nevertheless, the same principle holds good here too: "ante anima quam prophetia"<sup>⑤</sup> Thus we are dealing with the evidence of the soul, as it is as far as nature is concerned, untroubled by philosophical dogmas and also by the christian teachings.<sup>⑥</sup>

Thus God's anchorage in the spiritual nature of man follows from the universality of the consciousness of God, The same thing also becomes apparent from the further characteristic which Tertullien gives to this knowledge of God. He characterises it as a dowry of the soul<sup>⑦</sup> as an innate knowledge, which lies dormant in the depths of the soul and, as though with force, breaks out from time to time.<sup>⑧</sup> This knowledge of the one true God belongs to the "communes sensus", the "natura nota", the "conscientia populi"<sup>⑨</sup> and "doctrina naturae", the "eruptiones animae", the "congenitae et ingenitae conscientiae tacita commissa"<sup>⑩</sup> it belongs to the area of the soul's capability of presentiment.<sup>⑪</sup>

At first glance, it might appear as though, with Tertullien, we are dealing with an "innate" understanding of God in the strict sense. That, however, is not the case. There is no reason indicating this, even in the whole of the questioning. In the "The Evidence of the Soul" this understanding of God is contrasted with the understanding which revelation and the philosophical investigations bring about. It is the knowledge of the soul as it is as far as nature is concerned, with the gifts/

und Anlagen, die sie von Natur aus besitzt ohne weitere Bildung. Auch so, sagt T., bezeugt sie das Dasein des einen wahren Gottes. Dazu braucht es kein fertiges, aktuelles angeborenes Wissen, sondern es handelt sich vielmehr um die Fähigkeit und Naturanlage der Seele, vermöge deren sie im Hinblick auf das objektive Zeugnis für das Dasein Gottes in und um uns unwillkürlich, mit einer gewissen Naturnotwendigkeit zur Anerkennung Gottes kommt, ohne sich das in wissenschaftlicher Reflexion zu klarem Bewußtsein zu bringen. Das ist der Standpunkt, den T. sowohl in der Polemik gegen die Heiden als insbesondere gegen Marcion einnimmt, wo die Erkenntnis Gottes aus dem Zeugnis seiner Werke so stark im Vordergrund steht<sup>1)</sup>.

Dafür spricht auch die ganze Auffassung T.s von der Erkenntnis, die an der Stoa orientiert ist. Auch bei ihm gilt der Grundsatz: *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*. Die Erkenntnis beginnt mit der Wahrnehmung und schreitet zur Vernunftkenntnis fort. Die Seele ist eine *tabula rasa*, die erst beschrieben werden muß, sie bringt keine fertigen Erkenntnisse mit, sondern nur die Anlagen und Fähigkeiten zu denselben. Somit ist auch die Gotteserkenntnis nicht im eigentlichen Sinne angeboren, sondern erworben<sup>2)</sup>.

Zum gleichen Ergebnis führt uns auch die oben erwähnte Charakterisierung der Gotteserkenntnis als *communes sensus* usw. Es sind das nichts anderes als die *κοιναι έννοιαι*, φυσικαι έννοιαι, προλήψεις, εμπυτοι προλήψεις der Stoiker. Diese bezeichnen keine fertige angeborene Erkenntnis, sondern jene Begriffe und Erkenntnisse, welche im Gegensatz zum wissenschaftlichen, dialektischen Denken leicht und kunstlos von der Vernunft erworben werden. Es ist der Kreis von Wahrheiten, welche der Mensch mit dem Erwachen der Vernunft mit Leichtigkeit und einer gewissen inneren Notwendigkeit sich erwirbt. Es sind Wahrheiten, die zum Gemeinbesitz der Menschheit gehören, weil sie sich überall finden, wo die gleiche vernünftige Seele vorhanden ist. Sie sind mit der vernünftigen Natur so innig verknüpft, daß man sich ihrer nicht entäußern kann. Sie müssen als die Sprache der vernünftigen Natur als solcher aufgefaßt werden und können deshalb nicht falsch sein. Mit ihnen darf auch die Wissenschaft nicht in Wider-

<sup>1)</sup> Vgl. dazu G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893, S. 172—174. — Ign. Stahl, Die natürliche Gotteserkenntnis aus der Lehre der Väter dargestellt, Regensburg 1869, S. 79—92, bes. 88 ff. — Kard. Franzelin, De Deo Uno<sup>3</sup>, Romae 1883, S. 105—114, bes. S. 111. Hier S. 105 auch die für T. besonders zutreffende Formulierung: *Notio Dei primitiva et adhuc confusa a ss. Patribus naturae insita appellatur non eo sensu, quo recentiores quidam de ideis innatis loquuntur. Patres enim illam Dei notitiam cum ipsa rationali natura consortam dicunt, quod naturae insito lumine velut sponte concipiatur ex obvia rerum mundanarum consideratione citra inquisitionem philosophicam et citra institutionem positivae revelationis; adeoque distinguunt notitiam insitam non ab acquisita simpliciter, sed tum a cognitione excellentiori per diligentiores subtilioresque meditationes, tum maxime a cognitione perfectiori quae revelationi debetur.*

<sup>2)</sup> Vgl. G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians 149 f. — G. Schelowsky, Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie, Leipzig 1901, S. 36—45. — Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen, III<sup>1</sup>, 1, Leipzig 1909, S. 73—75.

spruch stehen. Hierher gehört neben den obersten Grundlagen der Sittlichkeit auch die Gotteserkenntnis. „Zu den gemeinsamen und natürlichen Begriffen werden der Begriff Gottes und allgemeine sittliche Begriffe wie gut und schlecht, pflichtmäßig und pflichtwidrig gerechnet, und es wird von ihnen gesagt, sie seien angeboren. Wenn damit auch nicht ein aktuelles Angeborenes zu denken ist, so doch ein potentielles. Der menschlichen Vernunft wird die Fähigkeit zugesprochen, auf Veranlassung der Erfahrung Begriffe, die als allgemeingültige Grundlagen der sittlichen Bewertung gelten, in solcher Allgemeinheit und Sicherheit zu bilden, daß dabei nur an ein von Natur aus bestimmt gerichtetes Vermögen gedacht werden kann“<sup>1)</sup>. Diese Auffassung der stoischen *κοιναι έννοιαι* berechtigt zum Schluß, daß wir auch bei den *communes sensus* des T. nicht eine im strengen Sinn angeborenen Erkenntnis vor uns haben.

Der oben erwähnte Gedanke, daß wir es um so eher mit einem *communis sensus* zu tun haben, je einfacher und allgemein bekannter die betreffenden Wahrheiten sind<sup>2)</sup>, kehrt auch in der Schrift vom Zeugnis der Seele wieder und bildet zugleich ein Kriterium der Wahrheit. Durch ihre Einfachheit, Alltäglichkeit, Allgemeinheit erweisen sich diese Kundgebungen der Seele als Zeugnisse der Natur und in letzter Linie Gottes selbst, der der Urheber der Natur ist, und tragen somit den Stempel der Wahrheit an sich<sup>3)</sup>. So bilden diese Äußerungen des Gottesbewußtseins die Stimme der vernünftigen Natur als solcher, die uns nicht täuschen kann.

Nach der stoischen Auffassung bilden die *προλήψεις* oder *κοιναι έννοιαι* „die natürlichen Normen der Wahrheit und Tugend“<sup>4)</sup>. Es wohnt ihnen als spontanen Äußerungen der vernünftigen Natur unmittelbare Überzeugungskraft und damit auch der Charakter der Wahrheit inne, im Gegensatz zu den kunstgemäß gebildeten Begriffen und Sätzen, die ihre Richtigkeit erst durch die wissenschaftliche Beweisführung zu bewähren haben<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> H. Meyer, Geschichte der alten Philosophie (Philosophische Handbibliothek 10), München 1925, S. 395 f. — Vgl. zum Vorstehenden: G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, S. 166 ff. 172 ff. — Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen, III<sup>1</sup>, 1, S. 76 ff. — H. v. Arnim, Die europäische Philosophie des Altertums: Allg. Geschichte der Philosophie<sup>2</sup> (Kultur der Gegenwart I, 5), Leipzig 1913, S. 203. — G. Schelowsky, Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie S. 44 f., läßt die Frage des Angeborens dieser *communes sensus* bei T. unentschieden.

<sup>2)</sup> Siehe oben S. 232.

<sup>3)</sup> De test. animae 5; RW 140: *Haec testimonia animae quanto vera, tanto simplicia, quanto simplicia, tanto vulgaria, quanto vulgaria, tanto communia, quanto communia, tanto naturalia, quanto naturalia, tanto divina.*

<sup>4)</sup> Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen III<sup>1</sup>, 1, S. 76 und Anm. 3: Sen. ep. 117, 6: *multum dare solemus praesumptioni (προλήψεις) omnium hominum et apud nos veritatis argumentum est aliquod omnibus videri.*

<sup>5)</sup> A. a. O. 86 f.



and abilities which it possesses as far as nature is concerned, without further development. Thus, Tertullien says, it testifies to the existence of the one true God. For this purpose, no ready-made, actual innate knowledge is needed, it is more a question of the capability and natural ability of the soul, by virtue of which it, with regard to the objective evidence of the existence of God in and around us, arrives involuntarily at the acknowledgement of God with a certain physical necessity, without becoming clearly conscious of it by scientific reflection. That is the standpoint which Tertullien takes as much in the controversy against the heathens as against Marcion in particular, where the understanding of God through the evidence of His works stands so strongly in the foreground.①

The whole of Tertullien's interpretation speaks of the understanding which is orientated towards the Stoa. He also considers valid the principle  (Latin). The understanding begins with observation and advances to the understanding of reason. The soul is a "tabula rasa" which must first be written upon, it brings no ready-made understandings with it but only the capabilities and abilities of the same. Thus the understanding of God is not, strictly speaking, innate, but is acquired.②

The afore-mentioned characterisation of the understanding of God as "communis sensus" etc. leads us to the same result. It is none other than the  (Greek) of the Stoics. These do not signify an- ready-made, innate understanding but those concepts and understandings which, contrary to scientific dialectic thoughts, are acquired easily and naturally by reason. It is the range of truths which man acquires easily and with a certain inner necessity for himself with the awakening of reason. They are truths which belong to the common property of mankind because they are found everywhere where the same intelligent soul is present. They are so intimately combined with intelligent nature that one cannot get rid of them. They must be considered as the voice of intelligent nature as such and they therefore cannot be false. Science need not stand in contradiction to them. The understanding of God belongs here besides the principal fundamentals of morality. "The concept of God and general, moral concepts such as good and bad, dutiful and disloyal, will be classed among the common, natural concepts, and it will be said of them that they are innate. And if an actual innateness is not to be thought of, then it is a potential one. Human reason will be granted the ability to form, at the instigation of experience, concepts, which pass as generally valid fundamentals of moral valuation, in such generality and certainty that only a specifically arranged ability as far as nature is concerned can be thought of.① This interpretation of the stoic (Greek) entitles us to think, in the end, that we do not have an innate understanding, in the strict sense, before us in Tertullien's "communis sensus" either.

The aforementioned idea that the more simple and generally known the truths in question are, the more we are dealing with a "communis sensus", also returns in the essay "From the Evidence of the Soul" and at the same time forms a criterion for truth.② Through their simplicity, commonplaceness and universality, these proclamations of the soul show themselves to be the evidence of nature and, in the last analysis, of God Himself, who is the Creator of nature, and thus they attract the stamp of truth to themselves.③ Thus these statements of the consciousness of God form the voice of intelligent nature as such, which cannot deceive us.

According to the stoic interpretation, the (Greek) or (Greek) form "the natural norms of truth and virtue"④ The immediate power of conviction, and with it the character of truth, dwell in them as spontaneous statements of intelligent nature, contrary to the artistically formed concepts and phrases which have first to prove their accuracy through scientific reasoning.⑤

Die vorhergehenden Stellen zeigen, daß T. diese Auffassung teilt. Durch Zurückführung des natürlichen Gottesbewußtseins auf die Stimme der vernünftigen Natur als solcher ist ihm sein Wahrheitscharakter sichergestellt. Dadurch wird es letzthin ein Zeugnis Gottes selbst. Gott und die Natur sind aber keiner Lüge fähig. Das ist ihm ein selbstverständliches Prinzip<sup>1)</sup>.

Die Erhabenheit der Seele, die das Höchste im Menschen ist, die ihn zum vernünftigen Wesen macht und der er alles verdankt, verdient, daß wir ihrem Zeugnis Glauben schenken<sup>2)</sup>. Der Glaube an das Zeugnis der Seele führt uns zum Glauben an die Natur, ihre Lehrerin, von der er stammt und weiter zum Glauben an Gott selbst, den Lehrmeister auch der Lehrerin Natur. So gründet die Überzeugungskraft und Wahrheit des natürlichen Gottesbewußtseins in der Erhabenheit und Autorität der Natur und letzthin Gottes selbst, des einen obersten Prinzips, von dem die Seele und die Natur stammen<sup>3)</sup>. Wie weit sich dieses Wissen der Seele um Gott, das sie durch Vermittlung der Natur von ihm als ihrem obersten Lehrer empfängt, erstreckt, lehrt uns die Reflexion und Achtsamkeit auf ihre Stimme<sup>4)</sup>.

Damit hat T. gewiß einen tiefen Gedanken angedeutet, der durch seine sonstigen Ausführungen noch in helleres Licht gerückt wird. Es liegt der hier dargelegten Auffassung die ontologische Tatsache zugrunde, daß Gott der Urheber der Seele wie der äußeren Natur ist. Die geistige Natur der Seele hat er nach seinem Ebenbild geschaffen mit der Bestimmung zur Erkenntnis Gottes<sup>5)</sup> und sie deshalb auch mit den entsprechenden Fähigkeiten ausgestattet, um leicht und spontan zur Erkenntnis ihres Urhebers zu gelangen<sup>6)</sup>. Die äußere Natur hat er geschaffen mit der Bestimmung, den Menschen zur Erkenntnis Gottes zu führen<sup>7)</sup>. So hat sich Gott in der Natur und Anlage unserer Seele und der Welt ein Zeugnis geschaffen, das jeden Menschen zu seinem Urheber emporweist<sup>8)</sup>.

Weiterhin ist nicht nur die Seele ein Abbild des göttlichen Geistes<sup>9)</sup>, sondern auch die äußere Welt ist eine Ausprägung gött-

<sup>1)</sup> De test. animae 6; RW 142.

<sup>2)</sup> A. a. O.

<sup>3)</sup> De test. animae 6; RW 142: *ut et naturae et deo credas, crede unimae, ita fiet ut et tibi credas.* — A. a. O. 5; RW 140.

<sup>4)</sup> A. a. O.

<sup>5)</sup> Adv. Marc. II, 6; Kr 341.

<sup>6)</sup> Vgl. De test. animae 5; RW 140 f.

<sup>7)</sup> Adv. Marc. I, 10; Kr 302.

<sup>8)</sup> A. a. O.; Kr. 303. — Apolog. 17; Ru VI, 58 f.

<sup>9)</sup> Adv. Marc. II, 16; Kr 357.

lichen Geistes und göttlicher Weisheit<sup>1)</sup>. Die ganze Natur trägt den Stempel göttlicher Vernunft an sich, darum ist auch alles, was von der Natur herrührt, ein vernunftentsprechendes Werk Gottes<sup>2)</sup>. Als von Natur aus mit Vernunft begabt, ist die Seele nicht nur mit Selbstbewußtsein ausgestattet, sondern dieses Wissen um sich selbst erstreckt sich auch auf die Kenntnis ihres Urhebers und ihres Verhältnisses zu ihm, wie es in der Schrift vom Zeugnis der Seele näher dargelegt ist<sup>3)</sup>. Ist nun die Seele sowohl wie die äußere Natur ein Abbild und Ausdruck einer und derselben göttlichen Vernunft, und soll dementsprechend auch alles mit Vernunft behandelt und verstanden werden<sup>4)</sup>, so ist es nicht zu verwundern, wenn sich die Seele, vermöge ihrer vernünftigen Natur und unterstützt durch das Spiegelbild göttlicher Vernunft in der Außenwelt, mit innerem Naturdrang zur Erkenntnis Gottes emporschwingt<sup>5)</sup>. So ist denn wirklich die Sprache der Welt, wenn sie Gottes Weisheit und Macht verkündet, und die Sprache der vernünftigen Menschennatur, wenn sie mit innerer Notwendigkeit ihren Urheber anerkennt, letzthin die Sprache und das Zeugnis Gottes selbst, des Urhebers und Lehrmeisters der Natur, aus der diese unwillkürlichen Äußerungen des Gottesbewußtseins fließen, und ihre Wahrheit ist letzthin in Gottes Wahrheit verankert.

Hat sich aber T. hier nicht einer *petitio principii* schuldig gemacht, indem er die Beweiskraft des Zeugnisses der Seele und die Untrüglichkeit der Stimme der Natur auf Gott stützt, dessen Dasein eben vermittels dieser unwillkürlichen Zeugnisse der vernünftigen Natur erwiesen werden soll? Das ist nicht der Fall, wie ein Blick auf den ganzen Gedankengang der Darlegung zeigt.

Der Ausgangspunkt der ganzen Beweisführung T.s ist, wie bereits erwähnt wurde, die Reflexion auf das Gottesbewußtsein, das sich in unserem Inneren kundgibt. Dieses Gottesbewußtsein erscheint aber nicht als ein rein subjektives Erlebnis, sondern die Beobachtung erweist es als eine allgemeine Tatsache in der ganzen Menschheit. Durch seine Allgemeinheit, seine Unabweislichkeit usw. erweist es sich als unwillkürliche Sprache der vernünftigen Natur

<sup>1)</sup> Apolog. 17; Ru VI, 58. — Adv. Marc. I, 13 Kr 306 ff. — De poenit. 1; Ru X, 9.

<sup>2)</sup> De anima 43; RW 371: *credimus enim, si quid est natura rationale aliquod opus dei esse.*

<sup>3)</sup> De carne Christi 12; PL 2, 775.

<sup>4)</sup> De poenit. 1; Ru X, 9: *res dei ratio, quia deus omnium conditor nihil non ratione providet disposuit ordinavit, nihilque non ratione tractari intelligique voluit.*

<sup>5)</sup> Vgl. De test. animae 5; RW 140 f.

The previous passages show that Tertullien shares in this interpretation. By tracing the natural consciousness of God back to the voice of intelligent nature as such, its character of truth is guaranteed for him. Through this it is, in the last analysis, a proof of God Himself. God and nature, however, are not capable of lying. That is to him an obvious principle. ①

The nobility of the soul, which is the greatest thing in man, which makes him into an intelligent creature and to whom he owes everything, deserves that we should believe in its evidence ② Belief in the evidence of the soul leads us to believe in nature, its teacher, from which it stems, and further, to the belief in God Himself, the instructor of teacher nature. Thus the power of conviction and truth of the natural consciousness of God is based in the nobility and authority of nature and, in the last analysis, of God Himself, the one and only highest principle from which nature and the soul stem. ③ We learn how far the soul's knowledge of God, which it receives from Him as its principal teacher through the intervention of nature, stretches, by reflection and attention to its voice. ④

With this Tertullien has certainly indicated a deep thought which moved clearly through his former statements. The interpretation of the ontological fact demonstrated here, that God is the Creator of the soul as well as of external nature, lies at the root of it. He created the spiritual nature of the soul in His own image with the stipulation that it should understand God ⑤ and He thus equipped it with the relevant abilities to succeed easily and spontaneously in understanding its creator. ⑥ He created external nature with the stipulation that it should lead man to the understanding of God. ⑦ Thus God has created evidence in nature and the capabilities of our soul and in the world which points each man up towards his creator. ⑧

Furthermore, it is not only the soul which is an image of the Holy Spirit ⑨ but the external world also is an impression of the Holy Spirit and of divine wisdom. ⑩ The whole of nature attracts the stamp of divine intelligence to itself, thus everything that originates from nature is a correspondingly intelligent work of God. ⑪ As the soul is endowed with intelligence as far as nature is concerned, it is not only equipped with self-assurance but this knowledge of itself also stretches to the knowledge of its creator and to its relationship to Him, as is shown in more detail in the essay "From the Evidence of the Soul" ⑫ Now, if the soul, as much as external nature, is an image of one and the same divine intelligence, and if, accordingly, everything is dealt with and understood intelligently ⑬ then it is not to be wondered at when the soul, due to its intelligent nature and supported by the mirror-image of divine intelligence in the outside world, rises with an inner impulse of nature to an understanding of God. ⑭ Thus it is really the voice of the world, when it proclaims God's wisdom and might, and the voice of intelligent human nature, when it acknowledges its creator with an inner necessity, and, in the last analysis, the voice and proof of God Himself, the Creator and instructor of nature, from which these involuntary statements of the consciousness of God flow, and its truth is, in the last analysis, anchored in God's truth.

However, is Tertullien not guilty here of a "petitio principii" when he rests the power of proving of the evidence of the soul and the infallibility of the voice of nature of God, whose presence should be proved, even with the help of the involuntary proofs of intelligent nature? This is not the case, as a glance at the whole train of thought of this exposition will show.

The starting-point of the whole of Tertullien's argumentation, as has already been mentioned, is the reflection on the consciousness

consciousness of God which is proclaimed in our inner selves. This consciousness of God does not, however, appear as a purely subjective experience but the observation proves it to be a general fact of mankind. Through its universality, its inevitability etc., it proves itself to be an involuntary voice of intelligent nature /

als solcher. Darin liegt die Beweiskraft dieses natürlichen Gottesbewußtseins, das als Erfahrungstatsache feststeht und sich als die Sprache der überall gleichen vernünftigen Natur offenbart. Als solche kann es unmöglich eine Täuschung sein, sondern ist notwendig wahr. Damit steht auch das Dasein des bezeugten Gottes fest und ist der erste Schritt vollkommen in sich abgeschlossen.

Dem steht nun gar nichts im Wege, wenn noch ein weiterer Schritt getan wird, und von der feststehenden Tatsache des Daseins Gottes der Weg zu seiner Erkenntnis von neuem beleuchtet wird. Das dient nur zu einem tieferen Verständnis und Einblick in die Tatsache des allgemeinen natürlichen Gottesbewußtseins. Dann gewinnt die ganze Darlegung indirekt, regressiv, neues Licht und tieferes Verständnis und darum auch neue Überzeugungskraft: Gott der Urheber der ganzen Natur, der die Seele mit ihrer Abgestimmtheit und Veranlagung auf Gott geschaffen hat, ist selber auch der oberste, unwandelbare Bürge für das Zeugnis Gottes in unserer Innen- und Außenwelt<sup>1)</sup>.

Der gleiche Gedankengang wird auch von uns vielfach angewandt, wie z. B. beim ideologischen Gottesbeweis, wo uns die gegenseitige Übereinstimmung der Seins- und Erkenntnisordnung zur Annahme eines einzigen höchsten Prinzips derselben führt, andererseits aber auch durch die Feststellung dieser Tatsache neues Licht auf diese gegenseitige Harmonie und unwandelbare Geltung der Erkenntnis- und Seinsgesetze fällt. Ähnlich führt uns auch die Tatsache der Ordnung zur Annahme eines ordnenden Geistes und daraus fällt wieder neues Licht auf die Tatsache der Ordnung zurück: Wenn die Welt von einem höchst weisen Ordner stammt, wird auch dort Sinn und Zweck vorhanden sein, wo wir sie vorläufig wenigstens nicht entdecken. In all diesen Fällen ist auf der ersten Stufe des Gedankenganges die Natur — *in ordine cognitionis* — nicht als Werk Gottes aufgefaßt. Das ist erst bei der zweiten Stufe der Fall, die uns regressiv eine tiefere Auffassung vermitteln soll.

Wie aus den bisherigen Ausführungen erhellt, haben wir bei T. in dem Zeugnis der Seele den heutigen Beweis *ex consensu gentium* grundgelegt und in seinen Hauptpunkten herausgearbeitet: die Erfahrungstatsache des allgemeinen Gottesglaubens, den Wahrheitscharakter dieses Gottesglaubens, weil er aus verschiedenen Kriterien und Eigenschaften als die Sprache der allgemeinen vernünftigen Menschennatur als solcher angesehen werden muß, woraus sich die Sicherheit des Daseins Gottes ergibt. Das vorausgesetzt, wird uns die Tatsache des allgemeinen Gottesglaubens wie-

<sup>1)</sup> Diese Auffassung ist hinreichend hervorgehoben De test. animae 5. 6; RW 140 ff: *crede animae . . . de animae ipsius arbitrio crede naturae, . . . magistrae animae, . . . quae non mentitur, ex qua censetur auctoritas animae . . . crede et deo . . . magistro ipsius magistrae . . . principali institutori animae . . . qui non mentitur*

der tiefer verständlich. Wenn Gott wirklich existiert, dann mußte er sich dem Menschen in seiner Innen- und Außenwelt so offenbaren, daß dieser mit Leichtigkeit und hinreichender Sicherheit den Weg zu Gott finden kann. Dann ist die Seele eben für Gott geschaffen und es ist ihr unveräußerlicher Drang, zu ihrem Urheber und Ziel zu gelangen. So bildet T.s Schrift vom Zeugnis der Seele zugleich auch einen schönen und tief sinnigen Kommentar zum bekannten Worte Augustins: *fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*<sup>1)</sup>.

#### IV. Zusammenfassung und Würdigung

Am Schluß unserer Untersuchung angelangt, lohnt es sich, in einem kurzen Rückblick die Ergebnisse nochmals zusammenzufassen und die Gedanken von bleibendem Wert hervorzuheben.

Vor allem konnten wir als Grundlage unserer Untersuchung feststellen, daß T. klar und deutlich eine doppelte Quelle der Gotteserkenntnis unterscheidet: die Natur und die Offenbarung. Daraus ergibt sich die Berechtigung, von einer „natürlichen Gotteserkenntnis“ nach T. zu sprechen. Sie stützt sich auf die unserer Vernunft zugänglichen Tatsachen unserer Innen- und Außenwelt, die uns eine untrügliche Führerin zur Gottheit sind.

Beide Quellen der Gotteserkenntnis stehen nicht im Gegensatz zueinander, sondern in jenem harmonischen Verhältnis, das später im Vatikanum seine vollkommenste Formulierung fand und bei T. bereits im Keime grundgelegt ist. Beide fließen ja aus der einen obersten Quelle der Wahrheit, Gott.

Des näheren hat sich uns in den Grundzügen folgendes Bild dieses Verhältnisses ergeben. Vernunft- und Offenbarungswahrheiten liegen weder vollkommen auseinander noch decken sie sich vollständig. Wir haben vor allem einen Kreis von Wahrheiten, die sowohl mit der Vernunft erreichbar sind als auch zugleich einen Gegenstand der Offenbarung bilden. Durch dieselbe werden sie von den beigemischten Irrtümern gereinigt, erweitert und vertieft und können nun mit größerer Leichtigkeit und Sicherheit erkannt werden. Dazu gehören in erster Linie das Dasein des einen wahren Gottes und die höchsten sittlichen Wahrheiten, die unser Verhältnis zu Gott betreffen. Entsprechend dem Ausmaß dieser Wahrheiten, soweit sie auch mit der bloßen Vernunft erkannt werden und deren Festlegung T. in der Schrift *De testimonio animae* versucht hat, ist die Seele von Natur aus christlich. Das ist der Sinn des bekannten *testimonium animae naturaliter christianae*<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Confess. I, 1; CSEL 33, 1.

<sup>2)</sup> Apolog. 17; Ru VI, 59.

as such. In this lies the power of proving of this natural consciousness of God which is established as a fact of experience and reveals itself as the voice of intelligent nature common everywhere. As such it cannot possibly be a deception but must necessarily be true. Thus the presence of the God testified to is established and the first step is fully completed.

This does not stand in the way of another step being taken and the way being lit anew from the established fact of the existence of God to His understanding. That only serves as a deeper understanding and insight into the universal, natural consciousness of God. Then the whole exposition obtains, indirectly and degerately, new light and deeper understanding and thus also a new power of conviction: God, the Creator of the whole of nature, who created the soul with its adjustment to and assessment of God, is Himself the highest unchanging guarantor of the evidence of God in our inner and outer world.①

The same train of thought is turned towards us many times, as, for example, in the ideological proof of God, where the mutual agreement over the order of being and understanding leads us to the acceptance of a single, highest principle, on the other hand, however, through the establishment of this fact new light is shed upon this mutual harmony and unchanging importance of the laws of understanding and being. Similarly, the fact of this order also leads us to the acceptance of an ordered spirit and from this new light is shed back again on the fact of the order: If the world stems from a very wise organiser, then meaning and purpose are also present where, at all events, we could not formerly discover them. In all these cases, nature - "in ordine cognitionis" - is not conceived of as the work of God in the first stage of this train of thought. That is only the case in the second stage which degenerately brings about a deeper comprehension for us.

As is evidence from the previous statements, we have layed the foundation of the present proof "ex consensu gentium" by Tertullien in the evidence of the soul and worked it out in its main points: the fact of experience of the universal belief in God and the character of truth of this belief in God because it must be seen, from various criteria and characteristics, as the voice of the universal, intelligent human nature as such, from which results the certainty of the existence of God. Provided that that is so, the fact of the universal belief in God becomes more deeply understandable for us. If God really exists, then He must reveal Himself to man in his inner and outer world in such a way that the latter may find the way to God easily and with adequate certainty. Then the soul is created for God and it is its inalienable impulse to reach its creator and objective. Thus Tertullien's essay "From the Evidence of the Soul" at the same time forms a beautiful and thoughtful commentary to the well-known words of Augustine (Latin).①

#### IV. Summary and Assessment.

Having arrived at the end of our investigation, it is worth having a quick glance back and summarising again the results and emphasising the thoughts of lasting importance.

Above all, we can establish as the basis of our investigation that Tertullien clearly separated the understanding of God into a double source: nature and revelation. From this results, according to Tertullien, the justification to talk about a "natural understanding of God". It is supported by the facts of our inner and outer world accessible to our intelligence which is an infallible leader for us to divinity.

Both/

Both sources of the understanding of God do not stand in contradiction to each other but in that harmonious relationship which later found its most perfect form in the Vatican and which had already had the germ of its foundation laid by Tertullien. Indeed, both flow from the highest source of truth, God.

With regard to details, the following image of this relationship resulted for us in the main features. The truths of reason and revelation neither lie completely apart nor are they completely identical. We have, above all, a range of truths which are attainable by reason as much as they at the same time form an object of revelation. Through the same they are purified of the errors mixed up with them, they are broadened and deepened and can now be understood with greater ease and certainty. In the first instance, the existence of the one true God and the highest moral truths, which concern our relationship to God, belong to these. According to the extent of these truths as far as they can be understood with mere reason and whose definition Tertullien tried to make in the essay "De testimonia animae", the soul is a Christian as far as nature is concerned. That is the meaning of the well-known "testimonium animae naturaliter christianae". /②

Daneben gibt es aber auch noch eine Reihe von Wahrheiten, die unser natürliches Erkenntnisvermögen vollkommen übersteigen, ohne ihm indes zu widersprechen: eine Tatsache, die im Hinblick auf die Begrenztheit der menschlichen Erkenntniskräfte und die Unendlichkeit Gottes eine Selbstverständlichkeit bedeutet. Ja gerade dieses Überragen der Werke Gottes und seiner ganzen Heilsordnung, dieses „Ganz anders sein“ der Wege Gottes, als unser rein menschliches Denken es erwartet, dieses Auswählen des Kleinen und Unscheinbaren zu den größten und erhabensten Zielen, diese scheinbaren „Torheiten“ Gottes bilden eben ein Kennzeichen der Göttlichkeit seiner Werke und sind darum ein Grund zum gläubigen Umfassen derselben: *credibile est, quia ineptum est*<sup>1)</sup>.

Dadurch wird indes der Vernunft das Forschen in Glaubenssachen keinesweg verboten. Im Gegenteil fällt ihr eine sehr wichtige Aufgabe zu. Sie soll vor allem die Glaubenswahrheiten gegen die Angriffe sowohl von seiten des Unglaubens wie der Irrlehre verteidigen. Den letzteren gegenüber hat sie den rechten Sinn festzulegen und festzuhalten, den ersteren muß sie zeigen, daß die Glaubenswahrheiten der Vernunft nicht widersprechen, sondern ihr vielfach höchst angemessen sind. Dazu dient unter anderem auch der Hinweis auf die Analogien in der Natur, die uns ein tieferes Verständnis der Glaubenswahrheiten ermöglichen und einen tiefen Einblick in das harmonische Verhältnis von Natur und Offenbarung im gesamten Heilsplan Gottes tun lassen.

Auf das schärfste verpönt ist allerdings die unberechtigte Erhebung der Vernunft, die ihre Schranken durchbricht und im Sinne einer falschen Gnosis ihre eigene Einsicht zum Maßstab für alle Glaubenslehren machen will. Aus der Bekämpfung dieser Geistesrichtung fließen die scharfen Stellen gegen die Philosophie, die nur von diesem Standpunkt aus richtig verstanden und gerecht beurteilt werden können. Es ist die schärfste Ablehnung eines „dialektischen Christentums“<sup>2)</sup>, welches die christliche Lehre ihres Charakters eines *divinum negotium*<sup>3)</sup> entkleidet und zu einem bloßen philosophischen Lehrsystem erniedrigt.

Der natürlichen Gotteserkenntnis insbesondere kommt der Offenbarung gegenüber die Aufgabe und Stellung eines *praeambulum fidei* zu, eines Fundamentes für den Glauben, das ihn zu einem *rationabile obsequium* macht.

<sup>1)</sup> De carne Chr. 5; PL 2, 761.

<sup>2)</sup> De praescr. haeret. 7; Rn IV, 18: *Viderint qui Stoicum et Platonicum et dialecticum christianismum protulerunt.*

<sup>3)</sup> Apolog. 46; Rn VI, 126.

Was nun den Weg anlangt, auf dem wir zur Erkenntnis Gottes gelangen und dem wir vor allem unser Interesse zuwandten, so stellt er sich uns durchaus als eine Erkenntnis *a posteriori* dar. Man hat zwar auch bei T. Anklänge an den späteren sogenannten ontologischen Gottesbeweis finden wollen, aber ganz mit Unrecht<sup>1)</sup>. Dieser Auffassung liegt ein ähnliches Versehen zugrunde wie es Kant unterläuft, wenn er den kosmologischen Beweis in den ontologischen einmünden läßt.

Beim ontologischen Gottesbeweis handelt es sich darum, unabhängig von der Erfahrung, aus dem bloßen Begriff Gottes sein Dasein zu folgern. An den Stellen, auf die Kellner<sup>2)</sup> hinweist, handelt es sich aber um etwas ganz anderes. Adv. Marc. I, 22 will T. den Nachweis bringen, daß dem neuen Gott Marcions mit Unrecht gerade die Güte als besondere Eigenschaft beigelegt werde im Gegensatz zum bösen Schöpfergott. Sie müßte notwendig eine wesentliche, Gott von Ewigkeit her zukommende Eigenschaft sein. Als wesentliche und natürliche Eigenschaft Gottes müßte sie sich aber notwendig auch von Anfang an betätigt haben, sobald die Gelegenheit dafür vorhanden war. Das ist nun aber zugestandenermaßen nicht der Fall gewesen, da sie erst durch Christus in Erscheinung trat. Mithin ist die Güte keine natürliche und wesentliche Eigenschaft dieses Gottes und kommt ihm überhaupt nicht zu, weil in Gott alles wesentlich und natürlich sein muß. Anfechtbar ist freilich der Gedanke, daß sich die Güte Gottes notwendig hätte betätigen müssen; aber von einem ontologischen Beweisgang findet sich keine Spur. Um das noch deutlicher zu machen, können wir den Gedanken T.s auch in folgender Fassung wiedergeben: Wenn der Gott „reiner Güte“ existierte, dann hätte er seine Güte von Anfang an betätigen müssen. Dies fand aber eingestandenermaßen nicht statt. Also existiert dieser Gott „reiner Güte“ nicht. Dieser gleiche Gedankengang liegt auch der zweiten Stelle, auf die Kellner hinweist (Adv. Marc. I, 9.) zugrunde, wo T. sagt: Gott konnte nicht unbekannt bleiben wegen seiner Größe und durfte es nicht wegen seiner Güte, vor allem nicht der Gott Marcions, der den Schöpfer, welcher sich ein so herrliches Zeugnis seines Daseins geschaffen hat, an Größe und Güte übertreffen soll. Auch hier ist die Argumentation nur diese: Wenn dieser neue Gott Marcions wirklich existierte, so hätte er sein Dasein uns durch Werke kundgeben müssen. Das hat er aber nicht getan. Also ist diese Gottheit nur eine Erfindung Marcions. Es handelt sich also nur darum, aus dem Gottesbegriff hypothetische Folgerungen für die Wirklichkeit abzuleiten, während beim ontologischen Beweisgang absolute Folgerungen gezogen werden<sup>3)</sup>.

Mit diesem aposteriorischen Charakter der Gotteserkenntnis hängt auch ihre Mittelbarkeit innig zusammen. Wir erkennen

<sup>1)</sup> Vgl. K. Kellner, Tertullians sämtliche Schriften aus dem Lateinischen übersetzt, II, 156 Anm. — Dazu G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians 174 f.

<sup>2)</sup> Adv. Marc. I, 9, 22; Kr 300 ff. 318 ff.

<sup>3)</sup> Über den Sinn und das vielfache Mißverständnis des ontologischen Gottesbeweises siehe A. Baeumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M.-A., III, 3, Münster 1908, S. 296–299. Anm. 2.



Besides this, there is also a range of truths which completely surpass our natural ability of understanding, without contradicting it however; a fact which, with regard to the limitation of the human powers of understanding and God's eternity, is a foregone conclusion. Indeed, it is precisely this surpassing of the works of God and His whole organisation of salvation, this "something completely different" of the path of God, from what our purely human imagination expects, this selection of the small and insignificant things for the greatest and noblest objectives, it is these apparent "follies" of God which form a characteristic of His work and are thus a reason for the range of believers in the same: "credibile est, quia ineptum est".<sup>①</sup>

Through this, however, reason is in no way forbidden in the investigation into matters of belief. On the contrary, it has a very important duty. Above all, it is to defend the truths of faith from the attacks of disbelief as much as of heresy. As concerns the latter, it must lay down and adhere to the correct interpretation, and it must show the former that the truths of faith do not contradict reason but are very much in keeping with it. Amongst others, the indication of the analogies of nature, which make possible a deeper understanding of the truths of faith for us and allow us a deep insight into the harmonious relationship of nature and revelation in the whole of God's plan for salvation, serves this purpose. That which is most severely despised is the exaltation of reason which breaks through its limits and, in the sense of a false gnosis, wishes to make its own judgement a standard for all teachings about faith. Out of the combat of this direction of the spirit flow the sharp passages against philosophy which can only be correctly understood and fairly judged from this standpoint. It is the sharpest rejection of a "dialectic Christianity"<sup>②</sup> which divests the christian teachings of their character of "divinum negotium" and lowers them to a purely philosophical system of teaching.

The natural understanding of God in particular befits revelation as opposed to the exercise and organisation of a "praeambulum fidei", a fundamental for faith which makes it into a "rationabile obsequium".

As regards the way in which we arrived at the understanding of God and towards which we above all turned our interest, it presents itself to us throughout as an understanding "a posteriori". One has indeed wished to complain against Tertullien about the latter, so-called ontological proof of God, but this was completely unjustified<sup>①</sup> A similar mistake lies at the root of this interpretation as occurred with Kant when he allowed the cosmological proof to fit into the ontological.

With the ontological proof of God, it was a question of deducing the existence of God from the mere concept of God, independently from experience. However, in the passages which Kellner<sup>②</sup> pointed out, it was quite a different matter. Tertullien wishes to prove in Adv. Marc. I, 22 that the new God of Marcion was unjustly granted goodness as a particular characteristic, as opposed to the evil God of creation. It must necessarily be an essential characteristic befitting God for eternity. However, as an essential and natural characteristic of God it must also necessarily have been made to work from the very beginning, as soon as the opportunity presented itself. However, as is already acknowledged, that was not the case, for it first appeared with Christ. Consequently, goodness is not an essential and natural characteristic of this God and it does not suit him because, in God, everything must be essential and natural. Indeed, the idea that the goodness of God should necessarily have been made to work is contestable; there is, however, no trace of it in the ontological method of proof, In order to make this clearer we could also repeat Tertullien's thoughts in the following form: If the God of "pure goodness" existed, then he would have had to put his goodness to work from the very beginning. However, this avowedly did not happen. Thus this God of "pure goodness" does not exist. This same train of thought also lies at the/

244. cont'd/

the root of the second passage which Kellner pointed out (Adv. Marc. 1,9) in which Tertullien says: God could not remain unknown because of his greatness and should not do so because of His goodness, above all, not the God of Marcion who was supposed to surpass the Creator, who had created such a wonderful proof of His existence, in greatness and goodness. Here also the argumentation is merely this: If this new God of Marcion really existed, then he should have made his presence known to us through works. But he did not to this. Thus this divinity is only an invention of Marcion's. It is thus only a question of deriving hypothetical conclusions about reality from the concept of God whilst absolute conclusions are drawn with the ontological method of proof. ③

The indirectness of the understanding of God is also intimately connected with its "a posteriori" character. We only understand/

Gott nur im Mittel der Geschöpfe. Darauf beruht ein Hauptargument gegen Marcion: Das Dasein Gottes ist uns nur auf Grund des Zeugnisses seiner Werke bekannt. Weil dieses Zeugnis seiner neuen Gottheit fehlt, muß sie abgelehnt werden.

Das Zeugnis für das Dasein Gottes ist doppelter Natur: das äußere Zeugnis der Werke, das in der Polemik gegen Marcion besonders im Vordergrund steht, und das Zeugnis der Seele, der Tatsachen unseres Seelenlebens, die in der Polemik gegen die Heiden in erster Linie betont werden. Beide stehen als gleichwertige, sich gegenseitig ergänzende Zeugnisse nebeneinander.

Was der Mensch in die Welt mitbringt, ist nicht eine fertige, angeborene Erkenntnis Gottes, sondern die von Gott und für Gott geschaffene Seele, die mit solchen Anlagen und Fähigkeiten ausgestattet ist, daß sie aus diesem doppelten Zeugnis leicht und sicher und mit einer Art innerer Notwendigkeit zur Erkenntnis ihres Urhebers und ihrer wesentlichen Beziehungen zu ihm gelangt. Diese Tatsache erklärt die Allgemeinheit des Gottesbewußtseins und zugleich auch sein bleibendes Fortdauern in der Menschheitsgeschichte, weil es eben so innig mit der vernünftigen Menschennatur verknüpft ist, daß es nicht verleugnet werden kann. In diesem „Von Gott gegeben sein“<sup>1)</sup> liegt kein aktuelles Wissen oder Erfassen, Berühren Gottes, wohl aber der tiefste Grund, weshalb die Seele im Hinblick auf die klar sprechenden Zeugnisse für das Dasein Gottes mit innerer Notwendigkeit und Unabweislichkeit zur Anerkennung ihres Urhebers und Herrn gelangt. Der Sache nach treten uns hier Gedanken entgegen, die heute besonders im Vordergrund stehen. Der Wesenszug der Seele, den man in der „Gottsehnsucht“, „Liebe“ erblickt, ist, richtig gefaßt, nichts anderes als das seinshafte „Von Gott gegeben sein“ und „Für Gott geschaffen sein“, woraus das naturhafte Streben auf Gott hin — *desiderium naturale* — fließt. Nur darf das nicht als ein aktuelles erkennendes oder affektives Erfassen Gottes aufgefaßt werden, sondern es ist die Naturanlage der Seele, aus welcher die aktuelle Hinwendung zu Gott in Erkenntnis und Liebe spontan fließt, wenn sie nicht durch verschiedene äußere störende Einflüsse unterbunden wird. Es ist der stets anerkannte tiefe Gedanke des *fecisti nos ad te*, der in T.'s Schrift *De testimonio animae* eine so schöne Ausführung gefunden hat.

Diese Erkenntnis kann durch die Spekulation besonders einer von skeptischen Prinzipien getragenen Philosophie verdunkelt und auch auf Irrwege geleitet werden. Darum hat T. in seinen Darlegungen vor allem die Gotteserkenntnis des natürlichen, allgemein

menschlichen Denkens vor Augen, die Erkenntnisse der Seele, so wie sie von Natur aus ist, unberührt von diesen philosophischen Spekulationen. In dieser Hinsicht gilt ihm das Gottesbewußtsein als allgemeiner und bleibender Besitz der Menschheit. Hinsichtlich der Einheit Gottes ist es allerdings vielfachen Trübungen unterworfen und glimmt nur wie ein Funke unter der Asche fort, der bloß von Zeit zu Zeit zum Durchbruch kommt. Erst durch den Einfluß der Offenbarung erstrahlt es wieder in vollem Licht.

Nach T. ist uns das Dasein Gottes auf natürliche Weise nur durch die Vermittlung der Geschöpfe bekannt. Unsere Innen- und Außenwelt ist uns eine Führerin zur Gottheit.

Diese Vermittlung kann aber doppelter Natur sein. Mittelbar ist unsere Gotteserkenntnis im Gegensatz zum Ontologismus, wenn zwischen unser Erkennen und Gott das geschöpfliche Objekt als Mittelglied dazwischentritt. Daß T. wenigstens diese Art von Mittelbarkeit für unsere Gotteserkenntnis in Anspruch nimmt, steht außer Zweifel. Sie bildet ja die Grundlage seiner Polemik gegen Marcion, die auf dem Prinzip aufbaut: das Dasein Gottes ist uns nur aus dem Zeugnis seiner Werke bekannt.

Eine weitere Frage kann nun sein, wie wir durch dieses geschöpfliche Mittelglied zur Erkenntnis Gottes gelangen. Zwei Anschauungen stehen sich hier, an sich betrachtet, gegenüber. Als allgemeine und wesentliche Ansicht der Scholastik kann es gelten, daß wir auch aus dem geschöpflichen Objekt nur mittelbar zur Erkenntnis Gottes gelangen<sup>1)</sup>. Wir sehen dem Geschöpf seine Abhängigkeit von Gott, sein „Gewirksein“ nicht unmittelbar an, sondern kommen auf Grund der jedem natürlichen Denken einleuchtenden Prinzipien der Kausalität, des hinreichenden Grundes usw. zur Erkenntnis dieses Tatbestandes. Das besagt indes kein formelles Schließen, sondern es ist jenes vermittelte Denken, auch virtuelles Schlußverfahren genannt, das uns auch sonst überall begegnet, wo wir es mit einer derart „natürlichen“ Gewißheit zu tun haben. Diese fußt zwar wohl auf irgendwie erkannten Gründen, fordert aber nicht, daß sie klar und reflex ins Bewußtsein treten. Die reflexe, klare, methodische Entfaltung dieser auch in der „natürlichen“ Gewißheit eingeschlossenen Gründe bildet die Erweiterung der naiv-natürlichen Erkenntnis zur wissenschaftlichen, in unserem Fall die Entfaltung der „natürlichen“ Gewißheit vom Dasein Gottes zur wissenschaftlichen Erkenntnis und zum Beweis des Da-

<sup>1)</sup> Vgl. dazu z. B. J. Hontheim, *Institutiones Theodicae*, Friburgi 1893, S. 227. — J. Geysler, *Max Schelers Phänomenologie der Religion*, Freiburg 1924, S. 46—55, bes. 49 f.

<sup>1)</sup> *De test. animae* 2: RW 137.

God through creation. On this is based a principal argument against Marcion: The existence of God is only known to us on the basis of the evidence of His works. Because this evidence is lacking for his new divinity, it must be rejected.

The evidence of the existence of God is of a double nature: the external evidence of the works which stood particularly in the foreground of the controversy against Marcion and the evidence of the soul, of the facts of our spiritual existence, which, in the first instance, were emphasised in the controversy against the heathens. Both stand next to each other as equal and mutually supplementary pieces of evidence.

What man brings into the world with himself is not a ready-made, innate understanding of God, but the soul created by an for God which is equipped with such capabilities and abilities that, through this double evidence, it succeeds easily and surely and with a certain inner necessity in understanding its creator and its essential connections with aim. This fact explains the universality of the consciousness of God and at the same time explains His lasting permanence in the history of man because it is so intimately connected with intelligent human nature that it cannot be denied. In this "given from God" <sup>①</sup> lies no actual knowledge or comprehension concerning God, but this deepest reason on account of which the soul, with reference to the clearly speaking evidence of the existence of God, succeeds with an inner necessity and inevitability in acknowledging its Creator and Lord.

In considering the matter, we come across ideas which stand particularly in the foreground today. The characteristic feature of the soul, which is seen in the "yearning for God", in "love", is, correctly understood, none other than the "given from God" and "created for God" from which the natural strivings after God - "desiderium naturale" - flow. Only this must not be interpreted as an actual understanding or effective comprehension of God but as the natural capability of the soul, from which the actual turning towards God in understanding and love flows spontaneously, if it is not thwarted by various externally disturbing influences. It is the deep thought always acknowledged of "facisti nos ad te" which has found so beautiful a realisation in Tertullien's essay "De testimonio animae".

This understanding can become obscured and led astray, particularly by the speculation of a solemn philosophy of sceptical principles. For that reason, Tertullien had in mind above all the understanding of God of the natural, universally human mind, the understandings of the soul, as it is as far as nature is concerned, untroubled by these philosophical speculations, in his expositions. In this respect he considered the consciousness of God to be a universal and permanent possession of mankind. With regard to the unity of God, it is subjected to much cloudiness and only gleams like a spark among the ashes which breaks out merely from time to time. Only through the influence of revelation does it shine out again brightly.

According to Tertullien, the existence of God is, of course, only known to us through the intervention, however, can be of a double nature. Our understanding of God is indirect, as opposed to ontologism, when the created object stands between our understanding and God as an intermediary. That Tertullien claims this indirectness at least for our understanding of God is without doubt. Indeed, it forms the basis of his controversy against Marcion which builds upon the principle: the existence of God is only known to us through the evidence of His works.

A further question now is how do we reach an understanding of God through this created intermediary. Two views, considered on their own, oppose each other here. As a general and essential opinion of the scholastic it can be considered that we only/

only succeed indirectly in understanding God with the created object.<sup>①</sup> We do not immediately consider creation for its independence from God, its "wovenness", but arrive at the basis of the principles evidence to each natural mind of causality, sufficient motive etc. for the understanding of this evidence. That, however, does not signify a formal conclusion but it is that intervening thought, also called the method of conclusion, which we formerly met everywhere where we were dealing with a kind of "natural" certainty. This was indeed founded somehow on recognised facts, but did not claim that they stepped clearly into consciousness as a reflex. The clear, methodical and reflex development of these reasons, also included in the "natural" certainty, forms the extension of the naive-natural understanding to the scientific understanding, in our case it is the development of the natural certainty of the existence of God to the scientific understanding, and to the proof of the existence/

seins Gottes<sup>1)</sup>. In diesem Sinn erkennen wir nach Sap 13 und Rom 1 den göttlichen Werkmeister „aus“ dem Zeugnis seiner Werke, die uns seine unsichtbaren Eigenschaften offenbaren.

Zu dieser Ansicht steht eine andere, welche besonders von Max Scheler vertreten wird, in bewußtem Gegensatz, indem sie die angegebene Mittelbarkeit der Erkenntnis Gottes „aus“ dem Geschöpf leugnet<sup>2)</sup>. Gott leuchtet vielmehr „im“ Geschöpf „unmittelbar“ auf, wie der Künstler im Kunstwerk, dem ich es „unmittelbar“ ansehe, daß es „ein Rembrandt“, „ein Grünewald“ ist<sup>3)</sup>. Die Art und Weise, wie wir Gott „im“ Geschöpf erkennen, in dem er gleichsam „durchscheint“, „durchblickt“<sup>4)</sup>, ist durchaus nicht als ein „unbewußter Schluß“ *ratiocinium virtuale* zu bezeichnen<sup>5)</sup> und die oben angeführten Schriftworte werden mit Unrecht und im Gegensatz zur Patristik gerade in diesem Sinne aufgefaßt<sup>6)</sup>. Ferner ist nach Scheler auch der Gedanke eines eigentlichen Gottesbeweises der ganzen Geisteshaltung der Patristik und auch des Mittelalters durchaus fremd<sup>7)</sup>, ganz abgesehen davon, daß der metaphysischen Erkenntnis des Daseins Gottes, die den persönlichen Gott überhaupt nicht zu erreichen vermag, der Charakter eines *praecambulum fidei* und eines Fundamentes der Religion in keiner Weise beigelegt werden darf<sup>8)</sup>.

Was die zuletzt genannten Behauptungen angeht, ist uns die Auffassung T.s aus dem oben skizzierten Verhältnis von Vernunft und Offenbarung bereits bekannt. Desgleichen ergibt sich auch aus der von ihm gegebenen inhaltlichen Fixierung der natürlichen Gotteserkenntnis, die besonders auch die wesentlichen Beziehungen des

<sup>1)</sup> Vgl. dazu J. Geysers, Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers (Veröffentlichungen des Katholischen Instituts für Philosophie zu Köln I, 3), Münster 1923, S. 3—6.

<sup>2)</sup> Siehe die Gegenüberstellung der beiden Anschauungen besonders bei J. Geysers, Max Schelers Phänomenologie der Religion, S. 46—55.

<sup>3)</sup> M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen, S. 384 f.

<sup>4)</sup> A. a. O. 381.

<sup>5)</sup> A. a. O. 566.

<sup>6)</sup> A. a. O. 567.

<sup>7)</sup> Vgl. a. a. O. 583.

<sup>8)</sup> Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, uns mit diesen Thesen von neuem auseinanderzusetzen. Das ist bereits von anderer Seite sowohl vom philosophischen wie vom theologischen Standpunkt aus hinreichend geschehen. Vgl. dazu die beiden oben zitierten Werke von J. Geysers; sodann E. Przywara S. J., Religionsbegründung, Max Scheler-J. H. Newman, Freiburg 1923; H. Lennertz S. J., Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche, Münster 1924. — Uns interessiert hier nur, ob T., „der bedeutendste und kenntnisreichste Apologet der alten Kirche vor Origenes“ (Ad. Harnack), hinreichende Anhaltspunkte für eine derartige Auffassung unserer Gotteserkenntnis gibt.

Menschen zu seinem Urheber und Herrn umfaßt und diese praktische Seite besonders betont, die Grundauffassung, daß nicht nur Gott als persönliches Wesen für unsere Vernunft erreichbar ist, sondern auch, daß wir aus der grundlegenden Erkenntnis Gottes als des Urhebers und Herrn des Weltalls und des Menschen zur Erkenntnis der wesentlichen Beziehungen und Pflichten des Menschen gegenüber seinem Urheber und Herrn fortschreiten, zur Einsicht in die Notwendigkeit der praktischen Anerkennung unseres Urhebers und Herrn, worin das Wesen der Religion besteht, die mithin in der rationalen Erkenntnis des Daseins Gottes und der wesentlichen Beziehungen des Menschen zu ihm gründet.

Aber auch auf die weitere Frage über den Sinn der Mittelbarkeit unserer Erkenntnis Gottes aus den Geschöpfen ist die Antwort nicht allzu schwer zu finden. Es kann sich dabei natürlich nur darum handeln, in welchem Sinn die ganze Auffassung T.s naturgemäß gedeutet werden muß. Dazu können folgende Gesichtspunkte aus der früheren Darlegung dienen.

Nach der Auffassung T.s soll Gott aus seinen objektiven Zeugnissen um und in uns vor allem als der Urheber und Herr des Weltalls und des Menschen insbesondere erkannt werden. Das ist sowohl der Zweck der Welt wie des Menschen. Gott ist uns aber weiterhin, wie besonders gegen Marcion hervorgehoben wird, nur dadurch bekannt, daß er das Weltall geschaffen hat, das uns außer seinem Dasein auch seine Weisheit, Macht und Güte offenbart. Gerade die Gesetzmäßigkeit, der selbst die Elemente der Natur unterworfen sind, zeigt, daß diese von den Heiden mit Unrecht für Gottheiten gehalten werden. Vielmehr weisen die Elemente selber durch die in ihnen und ihrem Zusammenwirken herrschende Ordnung und Gesetzmäßigkeit darauf hin, daß sie einen Herrn über sich haben, nach dessen Willen ihr ganzes Wirken zum Dienste des Menschen geleitet wird. Wegen dieser ihrer Abhängigkeit kann ihnen der Charakter einer wahren Gottheit nicht zukommen. Endlich führt uns gerade die sorgfältig abwägende Festlegung der Eigenschaften, welche sich aus dem wahren Gottesbegriff notwendig ergeben, durch den Wirrwarr des Polytheismus hindurch zum einen wahren Gott, weil sowohl den Dingen der Natur wie auch den sonstigen „Göttern“ der wahre Charakter der Gottheit nicht beigelegt werden kann, da ihnen vielmehr die entgegengesetzten Eigenschaften zukommen.

Die Tatsache des Gottesbewußtseins, das sich im einzelnen, neben dem Empfinden der eigenen Unzulänglichkeit, Beschränktheit usw., auch auf dieses äußere Zeugnis stützt, fordert zur Erklärung seiner Allgemeinheit und Fortdauer notwendig die Verankerung in der vernünftigen Menschennatur als solcher, die uns nicht in die

of God. ① In this sense, according to Sap, 13 and Rom. 1, we understand the "divine" master creator "from" the evidence of His works which reveal His invisible characteristics to us.

Another opinion, which will be defended by Max Scheler in particular, stands in recognised contradiction to this, since it denies the stated indirectness of the understanding of God "from" creation. ② God shines much more "in" creation "directly", like the artist in a work of art which I look at "directly" as a "Rembrandt" or a "Grunewald". ③ The ways and means with which we understand God "in" creation, in which He, as it were, shines through, becomes visible. ④ are not to be characterised as an "unconscious conclusion" "ratiocinium virtuale". ⑤ at all and the words quoted above would, in this sense, be interpreted incorrectly and in contradiction to the patristics. ⑥ Further, according to Scheler, the idea of a proper proof of God is totally alien ⑦ to the whole attitude of mind of the patristics and the Middle Ages, quite apart from the fact that the metaphysical understanding of God, which does not have the power to arrive at the personal God at all, should in no way be attributed the character of a "præambulam fidei" and of a fundamental of religion. ⑧

That which applies to the assertions first mentioned is Tertullien's interpretation which is already known to us from the relationship of reason and revelation sketched above. Likewise, there results from the establishment of the actual understanding of God, given by him with regard to details, which also includes, in particular, the essential connections of man to his Creator and Lord and which particularly emphasises this practical side, the basic interpretation that not only is God, as a personal being, attainable with our reason, but also that we advance from the fundamental understanding of God as the Creator and Lord of all the world and of man to the understanding of the essential connections and duties of man to his Creator and Lord and to the insight into the necessity of the practical acknowledgement of our Creator and Lord in which the essence of religion exists and which is consequently based on the rational understanding of the existence of God and the essential connections of man to Him.

However, it is not too hard to find the answer to the further question about the meaning of the indirectness of our understanding of God from created objects. It can thus only be a question of in what sense the whole of Tertullien's interpretation must be interpreted in conformity with nature. The following points of view from the earlier exposition can serve this purpose.

According to Tertullien's interpretation, God should be recognised by His objective pieces of evidence in and around us above all as the Creator and Lord of all the world and of man in particular. That is as much the purpose of the world as of man. Furthermore, however, as was emphasised particularly against Marcion, God is only known to us through the fact that He has created all the world which reveals to us, besides His existence, His wisdom, might and goodness. It is precisely the regularity, which even the elements of nature are subjected to, that shows that the latter were incorrectly considered to be deities by the heathens. Rather, the elements themselves show through the Law and order reigning in their collaboration that they have a Lord over them, according to Whose will all their labour is directed towards the service of man. Because, of this, their dependence cannot befit them as a characteristic of a true deity. Finally, the carefully considered establishment of the characteristics, which necessarily result from the true concept of God, lead us through the chaos of polytheism to a true God, because the things of nature can as little be attributed the character of divinity as can the other "gods"., since the opposite characteristics suit them far more.

248. cont'd@

The fact of the consciousness of God, which supports itself on this external evidence in particular, besides the experience of individual inadequacy, limitation etc., claims, inevitably, the anchorage in the intelligent human nature as such, which cannot lead us into error, as the explanation of its universality and endurance. /



Irre führen kann. Darin gründet die allein berechnete Anerkennung des einen wahren Gottes, den die Stimme der vernünftigen Natur bezeugt.

Aus diesen Gedankengängen, die zur Grundauffassung T.s gehören, erhellt zur Genüge, daß wir nach seiner Anschauung nur durch vermitteltes Denken im Sinne eines *ratiocinium virtuale* den Werkmeister aus dem Zeugnis seiner Werke erkennen. Damit steht die Leichtigkeit und Spontaneität dieser Erkenntnis Gottes durchaus nicht in Widerspruch. Sie ergibt sich vielmehr daraus, daß diese Vermittlung durch jedem natürlichen Denken einleuchtende Prinzipien, besonders des hinreichenden Grundes und der Kausalität geschieht, die auch im Gedankengang T.s klar hervortreten. Die bekannten „drei Wege“ der Gotteserkenntnis finden wir der Sache nach bei ihm schon vor.

Damit sind auch die Momente gegeben, nach welchen dieses natürliche Denken zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis und einem formellen Beweis sich entfalten läßt. Denn „das wissenschaftliche Erkennen ist nur die methodisch und zielbewußt unternommene Fortführung und Vollendung des unwillkürlich zu Gott emporstrebenden Denkens der Menschheit“<sup>1)</sup>. Diese Entfaltung ist T. nicht vollkommen fremd. Mehr tritt sie in der Polemik gegen die Heiden als gegen Marcion hervor. Den Heiden gegenüber soll die alleinige Berechnung der Anerkennung des einen wahren Gottes dargetan werden. Dabei tritt uns ein doppelter Gedankengang entgegen, mit dem sich ebenso gut auch ein formeller Beweis für das Dasein Gottes führen ließe.

Die Ungereintheit des Götterkultes wird nachgewiesen aus der Unvereinbarkeit der Eigenschaften dieser verschiedenen Naturgottheiten und sonstigen „Götter“ mit dem wahren Gottesbegriff. Aus der Tatsache, daß wir die Gottheit nicht nur als weises, gültiges und heiliges Wesen denken müssen, sondern auch als ewig und unerschaffen, vollkommen unabhängig, unveränderlich und unvergänglich, als *summum magnum* (das als solches notwendig nur einzig sein kann) ergibt sich, daß nicht nur die verschiedenen Götter, sondern selbst die Elemente der Natur nicht als wahre Gottheiten angesehen werden können, weil ihnen diese der Gottheit als solcher notwendig zukommenden Eigenschaften abgehen.

In den Ausführungen T.s über das Zeugnis der Seele tritt uns der gleiche Gedankengang entgegen, der dem Gottesbeweis aus der Allgemeinheit des Gottesglaubens zugrunde liegt. Die allgemein verbreitete und fortdauernde Tatsache des Gottesbewußtseins in der

<sup>1)</sup> J. Geysler, Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart S. 6.

Menschheit muß als die Stimme der vernünftigen Menschennatur als solcher angesehen werden. Diese Stimme der vernünftigen Natur als solcher kann uns nicht irreführen und mithin ist das wahr, was sie bezeugt: der Mensch hat einen Urheber und Herrn über sich, den er anerkennen muß und vor dem er sich zu verantworten hat. In der Zurückführung dieses Gottesbewußtseins auf die Stimme der vernünftigen Natur als solcher liegt die Beweiskraft dieses Gedankens. So bildet auch ein formeller Gottesbeweis keinen Fremdkörper in der Gedankenwelt T.s.

Damit ist uns der Weg hinlänglich bekannt, auf dem uns T. die Erkenntnis Gottes gewinnen läßt. Um zur Auffassung der Scholastik zu kommen, bedurfte es keiner Korrektur, sondern nur einer organischen Weiterentwicklung. Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß es sich dabei um die innere Wesensstruktur unserer Gotteserkenntnis handelt. Im einzelnen konkreten Fall wird der Mensch durch Unterricht und Überlieferung zur ersten Erkenntnis Gottes gelangen. Das ändert indes nichts an diesem Charakter unserer Gotteserkenntnis und auch eine derart gewonnene Gotteserkenntnis findet ihre Stütze und Rechtfertigung in wenigstens *implicito* erkannten Vernunftgründen.

Die Welt ist uns zwar eine sichere Führerin zur Gottheit und sie erzählt uns auch von seiner Allmacht, Weisheit und Güte. Allein, die Erkenntnis, die sie uns über Gott vermittelt, bleibt immer mangelhaft und nur Stückwerk. Sachlich ist es auch bei T. klar gegeben, daß wir nur eine analoge Erkenntnis Gottes haben. Wir erkennen Gott nur im Spiegel der Geschöpfe, die ihrerseits bloß eine begrenzte Offenbarung seiner Vollkommenheit darstellen. Ein demütiges Einbekennen und Einsehen dieser unserer Unzulänglichkeit, die Unendlichkeit Gottes und die Pläne seiner natürlichen und übernatürlichen Vorsehung vollkommen zu erfassen, diese *docta ignorantia* ist die beste Anerkennung der Größe Gottes und sie soll uns auch bewegen zu demütigem, festem Glauben der Geheimnisse seiner Offenbarung und zu vertrauensvoller Hingabe an die unerforschlichen Wege seiner Vorsehung. Die Gotteserkenntnis darf keine rein theoretische bleiben. Wir müssen unser Leben darnach gestalten. Über diese praktische Anerkennung Gottes wird der Mensch einst Rechenschaft ablegen müssen. Andererseits wird sich uns aber in dieser praktischen Erkenntnis Gottes der Weg zu unserem höchsten Glück eröffnen, zu dem uns Gottes Güte bestimmt hat: *prima denique bonitas creatoris, qua se deus noluit in aeternum latere, id est non esse aliquid, cui deus cognosceretur. quid enim tam bonum quam notitia et fructus dei?*<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Adv. Marc, II, 3; Kr 336.

On this is based the only justified acknowledgement of the one true God, Whom the voice of intelligent nature testifies to.

From these trains of thought, which belong to Tertullien's basic interpretation, it is sufficiently evidence that, according to his opinion, we only recognise the master creator through the evidence of His works through intervening thought in the sense of a "ratiocinium virtuale". Thus the facility and spontaneity of this understanding of God is not contradicted at all. Rather, it follows that this intervention occurs through each natural thought about the obvious principles, particularly of sufficient motive and causality, which are also clearly prominent in Tertullien's train of thought. We have already come across the familiar "three ways" of understanding God with him.

With this, the moments are also given after which thought allows itself to be developed into a scientific understanding and a formal proof. For "the scientific understanding is only the methodically and systematically undertaken continuation and completion of this involuntary thoughts aspiring to God of mankind."<sup>①</sup> "This development is not completely alien to Tertullien. It is more prominent in the controversy against the heathens than against Marcion. As regards the heathens, the sole justification for the acknowledgement of the one true God should be demonstrated. In so doing, we meet a double train of thought with which just as good a formal proof of the existence of God is conducted.

The absurdity of the idol-cult will be demonstrated from the incompatibility of the characteristics of these various divinities of nature and other "gods" with the true concept of God. From the fact that we must not only think of divinity as a wise, good and holy state but also as eternal and uncreated, independent, constant, and immortal, as a "summum magnum" (which, as such, can necessarily only be unique), it follows that not only the various gods but even the elements of nature cannot be regarded as true deities because these characteristics necessarily befitting divinity as such are lacking in them.

In Tertullien's expositions about the evidence of the soul we come across the same train of thought which lies at the root of the proof of God from the universality of the belief in God. The generally circulated and lasting fact of the consciousness of God in mankind must be regarded as the voice of intelligent human nature as such. This voice of intelligent nature as such cannot lead us astray and consequently that which it testifies to is true: man has a Creator and Lord over him Whom he must acknowledge and to Whom he must answer. In the attribution of this consciousness of God to the voice of intelligent nature as such lies the power of proving of this idea. Thus a formal proof of God does not form any foreign bodies in Tertullien's range of ideas.

Thus the path is sufficiently known to us upon which Tertullien allows us to obtain an understanding of God. In order to arrive at the view of the scholastic no correction is needed, only a further organic development. It need hardly be remarked that it is a question of the inner structural state of our understanding of God. In a particular, real case man will succeed in understanding God through instruction and tradition, However, that alters nothing of the character of our understanding of God and such an acquired understanding of God finds its support and justification in at least "implicite" recognised rational arguments.

The world is indeed our sure leader to divinity and it also tells us of His omnipotence, wisdom and goodness. Alone, the understanding which it procures for us, remains forever imperfect and scrappy. It is also to the point that Tertullien clearly said that we only have an anlogous understanding of God. We only understand God through the image of creation w-ich,/

which, for its part, merely demonstrates a limited revelation of His perfection. In order to fully comprehend a humble acknowledgement and insight of this our inadequacy, the eternity of God and the intentions of His natural and supernatural providence, this "docta ignorantia" is the best acknowledgement of the greatness of God and it should also move us to a humble and sure belief of the mysteries of His revelation and to a confident submission to the inexplicable path of His providence. The understanding of God should not remain purely theoretical. We must shape our lives according to it. Man must first account for this practical acknowledgement of God. On the other hand, however, the way will be opened to us in this practical understanding of God to our greatest happiness which God's goodness had intended for us : (Latin)./①