

Christliche Apologetik als Integration und Konfrontation

Grundstrukturen der Apologetik Tertullians

VON SVEN GROSSE

Seit geraumer Zeit befindet sich das Christentum weithin in einer Lage, die vergleichbar ist mit derjenigen der ersten drei Jahrhunderte seiner Existenz. Es ist eine Minderheit, umgeben von einer Öffentlichkeit, die ihren Glauben nicht teilt. Damit wird aber die alte, bereits in 1. Ptr 3, 15 genannte Aufgabe wieder vordringlich und umfassend, stets und jedem gegenüber zur Apologie bereit zu sein.¹ Dies führt zu einem Blick zurück auf die Apologetik der Alten Kirche. Zwei grundsätzliche Möglichkeiten scheinen dort aufzutreten, wie eine Apologie des Christentums gegeben werden könne.

Die erste: Man verteidigt, indem man zeigt, daß nach Maßstäben, welche die andere Seite akzeptiert, der eigene Standpunkt von ihr anerkannt werden müsse. Im zweiten Jahrhundert, erklärt Oskar Skarsaune, verfolgt die christliche Apologetik letztlich das Ziel zu zeigen, daß das Christentum vernunftgemäß sei, daß es der Vernunft, dem *lóγος*, als dem allgemein anerkannten höchsten Kriterium der Wahrheit entspreche.² In der Tat lassen sich viele Apologien des Christentums, die in dieser Zeit entstanden sind, hier einordnen, angefangen mit Justin. Jedoch ist auch eine andere Möglichkeit denkbar. Apologie erfolgt als Angriff: schroffe Entgegensetzung des Christentums gegen alles Denken und Leben seiner nicht-christlichen Umgebung – um es so vor jeglicher feindlicher Übernahme und Vermischung zu bewahren. Für diese zweite Möglichkeit wird in der Zeit der Alten Kirche vor allem Tertullian mit seiner „Kampfansage an die Vernunft“³ genannt. Es lohnt ein näherer Blick auf Tertullian, um ein tieferes Verständnis vom Wesen christlicher Apologetik zu gewinnen.

1. *Omnia adversus veritatem de ipsa veritate constructa sunt*

Beginnen wir mit der Schrift, die Tertullian ausdrücklich dieser Aufgabe gewidmet hat, dem *Apologeticum*, und achten wir darauf, gegen wen er überhaupt das Christentum zu verteidigen beabsichtigt, so fällt auf, daß

¹ Dazu die von Eilert Herms wiederaufgenommene These Karl Gerhard Stecks, *de facto* verfolge die systematische Theologie in Deutschland nach 1918 insgesamt, implizit auch die Karl Barths, als solche die Aufgabe der Apologetik, E. Herms, Art. Apologetik VI. Fundamentaltheologisch, in: *RGG* 1 (1998), Sp. 625; zur Charakterisierung der gegenwärtigen Lage s. auch den folgenden Abs., Sp. 625f.

² Vgl. O. Skarsaune, Art. Apologetik IV. Kirchengeschichtlich, IV.1. Alte Kirche, in: *RGG* 1 (1998), Sp. 616; M. Fiedrowicz, Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten, Paderborn [u. a.] 2000, 148f.; 227f.

³ L. W. Barnard, Art. Apologetik I. Alte Kirche, in: *TRE* 3 (1978), 403, 43; Fiedrowicz, ebd. 147f.

man es gar nicht mit einem einzigen Gegner zu tun hat. Wohl gibt es einen Adressaten, den er anspricht, die „Romani imperii antistites“, die Statthalter des römischen Reiches, die die gesamte nicht-christliche Öffentlichkeit repräsentieren.⁴ Doch im Fortlauf der Ausführungen wird sichtbar, daß an der Lehre, dem Glauben des Christentums von mehreren Seiten Kritik geübt wird. Es ist offenbar für die Verteidigungsposition des Christentums charakteristisch, daß es mehrere Positionen sind, denen es gegenübersteht. Die, gegen die Tertullian es angreifend verteidigt, sind das Judentum, die heidnische, mythologische Religion und die Philosophie.⁵ Wie stellt sich das Christentum diesen drei Positionen gegenüber dar?

Mit den Juden stehen die Christen darum in Verbindung, weil sie sich auf deren Schriften berufen, die sie also mit ihnen gemeinsam haben.⁶ Die zweite Gemeinsamkeit ist der Glaube an einen Messias, und zwar, daß dieser Messias am Ende der Welt in Herrlichkeit kommen werde.⁷ Genau damit hängt aber der Streitpunkt zusammen, den Tertullian für den wichtigsten hält: Die Juden glauben, daß dieses Kommen des Messias das einzige sei. Sie glauben nicht an ein vorausgehendes Kommen, von dem Tertullian selbst einräumt, daß es weniger deutlich prophezeit sei, „in humilitate conditionis humanae“⁸. So nehmen sie Anstoß an Jesus, den Messias, wie er in Niedrigkeit gekommen ist, und verurteilen ihn als jemand, der *nur* ein Mensch ist.⁹

Wie Tertullian vom Kommen des Christus spricht, wechselt er unversehens die Perspektive. Er blickt nun auf diejenigen, deren Vorstellungswelt der religiöse Mythos ist, wenn er den Christus als den Sohn Gottes vorstellt. Das ist der Punkt, an dem die mythologische Religion eine Gemeinsamkeit mit dem Glauben der Christen finden könnte, damit zugleich aber der Punkt, an dem sich hier ein Widerspruch auftut. Denn der Ausdruck „filius dei“ läßt einen an die vielen Söhne von Göttern denken, welche die Mythologie kennt. Dem widerspricht Tertullian sofort: Jesus ist aus keiner unmoralischen Verbindung eines Gottes hervorgegangen wie die Söhne Jupiters, ja überhaupt keiner erotischen Verbindung eines Mannes – sei es auch eines männlichen Gottes – und einer Frau.¹⁰ Gerade der Glaube an die Jungfrauengeburt markiert die Grenze zwischen der christlichen Auffassung von Gottessohnschaft und dem Mythos.

⁴ Apologeticum [= Apol.] 1, 1, Ausgabe: *Tertullian, Apologeticum/Verteidigung des Christentums*, lat.-dt., herausgegeben, übersetzt und erläutert von C. Becker, 4. Aufl. München 1992.

⁵ Deutlich wird dies vor allem Apol. 21 f. und 46 f.

⁶ Vgl. Apol. 21, 1.

⁷ „Sciebant et Iudaei venturum esse Christum ... et nunc adventum eius exspectant, ... qui concludendo saeculo imminet in sublimitate divinitatis exsertae.“, Apol. 21, 15.

⁸ Ebd.

⁹ „hominem solummodo praesumpserant de humilitate ...“, Apol. 21, 17; vgl. 21, 3.

¹⁰ Dies ist es wohl, was Tertullian ausdrücken will, wenn er formuliert: „etiam quam [matrem] videtur habere, non nupserat.“, Apol. 21, 9, vgl. 21, 7–9 im ganzen.

Um weiter zu entfalten, welches Wesen nun der von einer Jungfrau geborene Gottessohn hat, begibt sich Tertullian auf ein drittes Feld, dasjenige, in welchem das Christentum mit der Philosophie im Verhältnis steht. Er erklärt die mythologische Auffassung von Gottessohnschaft für einen unangemessenen Anthropomorphismus – „Iovis ista sunt humana vestra“¹¹ – und spricht nun ausdrücklich von den stoischen Philosophen Zenon und Kleanthes, die offenbar etwas Angemesseneres zum Verständnis Jesu beizutragen haben. Tertullian trägt ihre Lehre vom Λόγος vor, welcher der Schöpfer, *factitator*, des Alls ist. Von seinem Wesen her ist er Geist. Genau dies gestattet Tertullian, verständlich zu machen, in welcher Art von Beziehung der Sohn Gottes zu seinem Vater steht. Denn wie der Logos ist auch Gott selbst Geist, und der Logos ist so aus Gott hervorgebracht worden, wie Geist aus Geist hervorgeht, und ist darum selber Gott: „hunc ex deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco filium dei et deum dictum ex unitate substantiae“¹².

Soweit geht die Gemeinsamkeit zwischen Christentum und Philosophie, doch Tertullian verläßt sie sogleich wieder, wenn er erklärt, was kein Philosoph in seiner Logos-Lehre sagen würde: „iste igitur dei radius, ut retro semper praedicabatur, delapsus in virginem quandam et in utero eius caro figuratus nascitur homo deo mixtus.“¹³ Die Gemeinsamkeit mit der Philosophie wird nur in Anschlag gebracht, um zu erklären, wie man sich die Gottessohnschaft des Messias vorstellen muß.

Überblickt man nun diesen Gedankengang Tertullians, dann sieht man, daß er überall in bestimmten Stücken Übereinstimmungen mit den Gegenpositionen feststellt, und dies nicht in Verlegenheit, sondern ganz ausdrücklich, aber auch keineswegs als ein Zugeständnis oder als werbendes Entgegenkommen. Diese stückweisen Übereinstimmungen bedingen nun wiederum eine eigentümliche Verwechselbarkeit des Christentums und seiner Aussagen.

Das Judentum vermag Jesus als prätendierten Messias einzuordnen – aber es mißt ihn dann an den Verheißungen, die mit dem Kommen des Messias in Herrlichkeit verbunden ist, und lehnt ihn darum ab. Es nimmt ihn als bloßen Menschen – ohne irgend eine Auszeichnung durch göttliche Herrlichkeit und Vollmacht –, und wenn es dann mit den Erweisen seiner Vollmacht konfrontiert wird, die Jesus schon auf dem Weg seiner Niedrigkeit besaß – den Wundern, die er wirkte –, dann führt es sie darauf zurück, daß er ein Magier gewesen sei.¹⁴

¹¹ Apol. 21, 9.

¹² Apol. 21, 11, vgl. 21, 10–13 im ganzen. Der Zeus-Hymnus des Kleanthes: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, herausgegeben von J. von Arnim, Bd. 1, Leipzig 1921, 121–123 (Nr. 537); übersetzt bei: M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Bd. 1, 4. Aufl. Göttingen 1970, 109 f.

¹³ Apol. 21, 14.

¹⁴ Vgl. Apol. 21, 17 f., im Anschluß an Mt 12, 24 par; Joh 8, 48.

Die Mythologie nimmt Jesus als Mythos: Er ist Sohn eines Gottes – so, wie es viele Söhne von Göttern gegeben hat.¹⁵ Aber es wird dann Anstoß daran genommen, daß Jesus als der einzige Sohn eines einzigen Gottes gelten soll – während andere Götter samt ihren Kindern nicht existieren.¹⁶

Diejenigen Philosophenschulen, die die Auffassung von einer Geistigkeit Gottes und von einem göttlichen Logos vertraten, konnten der christlichen Lehre von einem Logos, durch den alles erschaffen ist, zustimmen, wie sie schon in den neutestamentlichen Schriften, im Johannes-Prolog etwa, vorgetragen wurde. Tatsächlich wurde das Christentum auch, wie Tertullian weiß, für eine Art Philosophie gehalten.¹⁷ Diese Zustimmung mußte allerdings sofort aufhören, sobald von der Fleischwerdung dieses Logos die Rede war: „Kein Gott – o ihr Juden und Christen! – und Gottessohn ist niemals herabgekommen noch wird er herabkommen“, erklärte Celsus in seiner Schrift gegen die Christen, die rund 20 Jahre vor Tertullians ‚Apologeticum‘ entstanden war.¹⁸

Die partiellen Übereinstimmungen des Christentums mit anderen Positionen bedingen seine Verwechselbarkeit, und damit rufen sie gerade den Widerspruch hervor: Das, als was das Christentum, als was Jesus selbst im Horizont der jeweiligen Position eingeordnet werden kann, ist, nach deren eigenen Maßstäben gemessen, etwas keineswegs Überzeugendes, sondern etwas durchaus Angreifbares. Es ist naheliegend, daß die Gereiztheit, die Abneigung, der Widerwille, der schließlich auch zu Verfolgungen von Christen führte, zu einem wesentlichen Teil gerade darauf zurückzuführen war. Das Christentum trat mit einem selbstbewußten Anspruch auf, grenzte sich von allen anderen Richtungen ab – und erschien doch als etwas, das so anders nicht war, das man durchaus in die eigene Welt einordnen konnte – nur als etwas, das dann alles andere als überzeugend war.¹⁹

¹⁵ Tertullian, Apol. 21, 14, nennt im Wissen darum die christliche Lehre, daß Christus als Sohn Gottes geboren sei, selbst eine „fabula“, also einen Mythos, „similis est vestris“.

¹⁶ Tertullian referiert Apol. 10–15 diesen Einwand der Anhänger des Polytheismus. Vgl. den Vorwurf des Heiden Caecilus in dem Dialog ‚Octavius‘ des christlichen Apologeten Minucius Felix, 8, 1, herausgegeben von J. Beaujeu, Paris 1964, 11; abgedruckt in: Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation, Bd. 2: Die Christen in der heidnischen Gesellschaft, herausgegeben von P. Guyot und R. Klein, Darmstadt 1994, 140.

¹⁷ Vgl. Apol. 46, 2.

¹⁸ Θεός μὲν, ὃ Ἰουδαῖοι καὶ Χριστιανοί, καὶ θεοῦ παῖς οὐδεὶς οὔτε κατήλθεν οὔτε κατέλθει.“. R. Bader, Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos, Stuttgart/Berlin 1940, Fragment V, 2 (127), vgl. IV, 1–18. Zur Datierung s. Bader, 1: Das Jahr 178, für das Apologeticum; Becker, Einführung, (wie Anm. 4), 15: Das Jahr 197. – Den Abscheu des philosophisch gebildeten Griechen gegen die Inkarnationslehre bekundete noch rund 100 Jahre nach Celsus die Streitschrift des Porphyrius, s. Porphyrius, ‚Gegen die Christen‘, 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate, herausgegeben von A. von Harnack, in: APAW.PH 1916, Heft 1, Fragment Nr. 77, 84–86; vgl. Augustins Referat, De civitate Dei X, 28: „Hunc autem Christum esse non credis; contemnis enim eum propter corpus ex femina acceptum et propter crucis opprobrium.“, bei Harnack, Zeugnisse XXI (38), vgl. K. Baus, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche, Handbuch der Kirchengeschichte, herausgegeben von H. Jedin, Bd. 1, Freiburg i.Br. [u. a.] 1962, 437; nach Anm. 22: „Die Inkarnationslehre erfüllt jeden Griechen mit Abscheu.“

¹⁹ Vgl. Baus, ebd. 193–200; 435–441. Einen Überblick über die Kritik des Christentums an der

Keine der gegnerischen Positionen vermag von ihren Grundlagen aus zu einer Einsicht der Wahrheit des Christentums zu gelangen.²⁰ Keine vermag es allerdings auch ganz in ihren Horizont einzuordnen – das wird deutlich, wenn man sieht, wie es Tertullian gelingt, sowohl eine jüdische wie eine mythologische wie eine philosophische Seite des Christentums aufzuweisen. Er scheint sich dabei proteushaft immer dem Zugriff des jeweiligen Gegners zu entwinden – aber dieses Wechseln von der einen Ebene zur anderen hat durchaus System. Es liegt also nicht an dem vorsätzlichen Willen, jedem gegnerischen Argument auszuweichen, sondern es liegt an der Struktur des Christentums selbst. Es vereint in sich tatsächlich alle diese Ebenen, auf denen sich Gemeinsamkeiten mit gegnerischen Positionen ergeben – und erweist dadurch gerade seine Überlegenheit ihnen gegenüber.

Man sieht dies, wenn man Tertullians Auseinandersetzung mit der Philosophie im *Apologeticum* betrachtet.²¹ Auf die Behauptung, das Christentum sei doch auch nur eine Art Philosophie, führt er eine Reihe von Argumenten auf, denen zufolge die Christen weder ihrem Erkennen noch ihrem Verhalten nach den Philosophen gleichen²² und resümiert dann mit seiner berühmten polemischen Antithese: „Adeo quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et vitae, verborum et factorum operator, et rerum aedificator et destructor, amicus et inimicus erroris, veritatis interpolator et integrator et expressor, et furator eius et custos?“²³

Genau in dieser scharfen Entgegensetzung wird erkennbar, warum Tertullian einen solchen Protest gegen die Lehren der Philosophen erhebt: weil sie die Wahrheit verfälschen, während die Christen sie wiederherstellen, weil sie sie stehlen, während die Christen sie bewahren und behüten. Es handelt sich um den Gegensatz von *interpolator* und *integrator*, *fur* und *custos*. Die Philosophen – und ähnlich die Dichter, also die Schöpfer der religiösen Mythen – wissen also nicht gar nichts von der Wahrheit, sondern durchaus etwas. Falsches kann man nur sagen, wenn man etwas Wahres kennt, von dem nämlich etwas Falsches ausgesagt wird.²⁴ So erklärt Tertul-

antiken Religion bietet *Fiedrowicz* (wie Anm. 2), 227–242; über die Kontroverse mit der Philosophie ebd. 243–247.

²⁰ Auch das Judentum nicht, wenn es sich einmal darauf festgelegt hat, daß es nur eine Ankunft des Messias geben kann, die in der Herrlichkeit.

²¹ Vgl. *Apol.* 46 f.

²² „Adeo neque de scientia neque de disciplina, ut putatis, aequamur ...“, *Apol.* 46, 8.

²³ *Apol.* 46, 18; vgl. *De praescriptione haereticorum* 7, 9: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis?“, *Tertullian*, *De praescriptione haereticorum*/Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker, übersetzt und eingeleitet von *D. Schleyer*, Turnhout 2002, 244; 16–18. Vorbild dieser Antithesen ist 2. Kor 6, 14–16.

²⁴ Ein Sachverhalt, dessen Klärung man bei *Thomas von Aquin* finden kann: „sicut omnis privatio fundatur in subjecto quod est ens ... omne falsum in aliquo vero.“, *S.th.* I, q. 17, a. 4, ad 1. So gibt es in den Dingen, mithin auch in der *universitas rerum*, keine strenge Entgegensetzung von Wahrem und Falschem, wohl aber, wenn es sich um Wahrheit und Falschheit in der Erfassung der Dinge handelt, wenn es also um den Anspruch geht, etwas über sie auszusagen, vgl. ebd. a. 4 c und ad 1.

lian: „quis poetarum, quis sophistarum, qui non omnino de prophetarum fonte potaverit?“²⁵ Ein Merkmal der Wahrheit ist, daß sie das Ganze umfaßt, während der Irrtum nur Bruchstücke hervorbringt. Jeder, der ein Bruchstück besitzt, hält es für das Wahre und bekämpft alle anderen. So muß es zur Konkurrenz aller irrigen Positionen untereinander kommen: „de una via obliquos multos et inexplicabiles tramites sciderunt.“²⁶ Grundsätzlich gilt: „Omnia adversus veritatem de ipsa veritate constructa sunt“²⁷, woraus folgt: „operantibus aemulationem istam spiritibus erroris“²⁸. Diese Zersplitterung der Wahrheit kann man nicht nur in der Konkurrenz verschiedener philosophischer Richtungen wahrnehmen,²⁹ sondern bereits darin, daß das Christentum nicht nur der Philosophie, sondern auch den religiösen Mythen gegenübersteht – und dem Judentum, das mit dem Christentum die Schriften der Propheten sogar ausdrücklich gemeinsam hat, aber Jesus als Messias ablehnt.

Die Konfrontation, in welcher das Christentum sich all ihnen gegenüber befindet, entsteht gerade dadurch, daß sie alle nur Teilaspekte der Wahrheit geltend machen, die im Christentum als dem *integrator veritatis* vereint sind. Seine Eigenschaft, verwechselbar zu sein, Mißverständnis und Anstoß zu erregen, ist zugleich seine Fähigkeit, die volle Wahrheit für sich zu beanspruchen. Sie liegt begründet in der Person Jesus Christus, der zugleich der Gott ist, dessen Existenz Philosophen erkennen, der Gottessohn, von dem die Gottessöhne der Mythen nur ein schwacher Abglanz sind, der den Juden verheißene Messias – und der schwache, sterbliche Mensch.

2. Credo quia absurdum est

Diese Struktur der Apologetik Tertullians, deren Konfrontationskurs aus der Integration der gegnerischen Positionen entsteht, läßt sich nun auch an dem Wort Tertullians entdecken, das am schärfsten seiner Kampfansage an die Vernunft Ausdruck gibt. Häufig als „credo quia absurdum est“ zitiert, heißt es in seiner Schrift ‚De carne Christi‘: „Crucifixus est dei filius: non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; credibile est, quia inep-

²⁵ Apol. 46,1. Ein Argument, das auch dann Gültigkeit behält, wenn man nicht mehr davon ausgeht, daß Philosophen und Mythologen Kenntnis der prophetischen Schriften gehabt haben müssen, welche die ältesten Schriften überhaupt seien. Man kann auch davon ausgehen, daß aufgrund eingeborener Ideen solche Kenntnisse der Wahrheit entstehen können.

²⁶ „Sie haben den einen Weg in viele schiefe und ausweglose Pfade aufgespalten“, Apol. 47,9.

²⁷ Dieser Schlüsselsatz formuliert einen komplexen Sachverhalt, was deutlich wird an den verschiedenen Möglichkeiten, ihn ins Deutsche zu übersetzen: „Alle Mittel gegen die Wahrheit sind auf der Wahrheit selbst aufgebaut ...“; Becker (wie Anm. 4), 211. – „Alles, was gegen die Wahrheit aufgestellt wird, ist aus der Wahrheit selbst entnommen ...“, Tertullians ausgewählte Schriften, Bd. 2, übersetzt und mit Einleitungen versehen von H. Kellner, durchgesehen und herausgegeben von G. Esser, Kempten/München 1915, 166. Was gegen die Wahrheit gerichtet wird, ist zum einen von ihr abhängig, „baut“ also auf ihr „auf“, andererseits handelt es sich um einen destruktiven, beraubenden Vorgang.

²⁸ „... und diese Rivalität bewirken die Geister des Irrtums.“, Apol. 47,11.

²⁹ Dafür gibt Tertullian, Apol. 47,5–8 einige Beispiele. Vgl. Fiedrowicz (wie Anm. 2), 292–294.

tum est. Et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile.“³⁰ Dieser Satz scheint nun der völlige Widerspruch zu sein gegen die Vernunft als das höchste Kriterium der Wahrheit. Die Möglichkeit einer logischen Schlußfolgerung scheint absichtlich verhöhnt zu werden, wenn zur Begründung von Aussagen genau das genommen wird, woraus das Gegenteil gefolgert werden muß. Wenn überhaupt diesen Sätzen eine Logik innewohnt, dann muß es sich gerade um eine Anti-Logik handeln, um die absichtliche Aussage des Widersinnigen, und es scheint, daß gerade die Anziehungskraft, die, Kierkegaard zufolge, das Paradox für die Vernunft hat, Tertullian hier so hat formulieren lassen³¹.

Doch handelt es sich hier nicht darum, etwas in jeglicher Hinsicht Törichtes zu sagen, und Tertullian verfolgt sehr wohl eine konkrete Beweisführung mit diesen Sätzen. In der Schrift *De carne Christi* geht es darum, den Marcioniten und anderen Gnostikern zu beweisen, daß Jesus wirklich einen irdischen Leib gehabt hat, an diesem Leib litt, mit ihm starb und auferstand. Darum besteht Tertullian darauf, daß Christus tatsächlich gekreuzigt wurde, starb und auferstand, nicht als auf etwas, das schlechthin, sondern als auf etwas, das *vor der Welt* töricht ist³².

Ausgangspunkt ist das Argument der Marcioniten, Christus könne keinen Leib gehabt haben, weil dies Gottes unwürdig wäre.³³ Dies, erklärt Tertullian, ist aber ganz menschliche Art, von Gott zu denken. Menschlicher Denkweise erscheint es töricht, wie Gott sich verhält. Denn: „Stulta mundi elegit deus, ut confundat sapientiam“ (1. Kor 1,27).³⁴ Das, was der Welt als töricht erscheint, ist gerade die Menschwerdung Gottes, sein Tod am Kreuz und, daß er mit einem Leibe auferstand, der doch seiner unwürdig ist. Angesichts dieser Torheiten gilt das Wort Jesu: „Qui mei confusus fuerit, confundar et ego eius.“³⁵ Kreuz, Tod und leibliche Auferstehung sind *materiae confusionis*, Dinge, deren man sich zu schämen hätte angesichts der Weisheit

³⁰ De carne Christi V, 4, nach der Edition im CChr.SL 2 (871-917), 881, 26-28, vgl. F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 7., ergänzte Aufl., Tübingen 1968, 118, bei Anm. 15.

³¹ „Doch soll man vom Paradox nichts Übles denken; denn das Paradox ist des Gedankens Leidenschaft ... Aber die höchste Potenz jeder Leidenschaft ist es stets, ihren eigenen Untergang zu wollen, und so ist es auch des Verstandes höchste Leidenschaft, den Anstoß zu wollen ... Denn das ist denn des Denkens höchstes Paradox: etwas entdecken wollen, das es selbst nicht denken kann.“, S. Kierkegaard, Philosophische Brocken, Gesammelte Werke, herausgegeben von E. Hirsch und H. Gerdes, übersetzt von E. Hirsch, Gütersloh 1981, 35.

³² De carne Christi, V, 1. Dies erkennt auch A. Labhardt an: „Il est utile de préciser toutefois que *ineptum* ne doit pas être compris dans son sens absolu, mais se rapporte aux *dei stulta*, comme il ressort de ce qui précède immédiatement: *sed non eris sapiens, nisi stultus in saeculo fueris, dei stulta credendo*. On ne peut donc pas affirmer que Tertullien fait de l'absurdité *comme telle*, de *n'importe quelle* absurdité, le critère de la vérité.“, Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une ‚position pure‘, in: Museum Helveticum 7 (1950), 159-180, 177, Anm. 58.

³³ Vgl. De carne Christi, III, 1, „inconveniens“, IV, 1, „corporationem ... indignam“.

³⁴ De carne Christi, IV, 5.

³⁵ Mt 10, 33/Mk 8, 38/Lk 9, 26, De carne Christi, V, 3. Mt 10, 32 formuliert die positive Umkehrung: „Jeder nun, der mich bekennt vor den Menschen, zu dem werde auch ich mich bekennen vor meinem Vater im Himmel.“

der Welt. Darum muß der Mensch gerade diese Dinge bekennen, damit Jesus sich zu ihm bekennt und er nicht mit der Weisheit der Welt zuschanden wird. An dieser Stelle folgt dann die bereits zitierte Serie von Paradoxien. Es ist nun deutlich, daß sie Teil einer stringenten logischen Schlußfolgerung sind. Das *prudendum, ineptum, impossibile* bezieht sich auf das Urteil der Welt, die eine bestimmte Vorstellung von Gott hat. Es kann jeweils ersetzt werden durch den Ausdruck „das, was Gott erwählt hat“ – und eben dies ist das, was der Gläubige glaubt. Darum gilt: *non pudet, credibile est, certum est*. Wer dies glaubt, bekennt sich damit zu Jesus, dem fleischgewordenen Gott, und kann zuversichtlich sein, daß Jesus vor seinem Vater sich zu ihm bekennen wird.

Wir sehen also: Es handelt sich bei dem „glauben, weil es absurd ist“, nicht um eine Anti-Logik, sondern um eine Heils-Logik. Gerade das Heil, das in der Menschwerdung und dem Tod Gottes besteht, verlangt es, daß so geredet wird. Man kann auch von einer „inneren Logik“ sprechen, d. h., innerhalb von Tertullians Ausführungen besteht tatsächlich ein logischer Zusammenhang. Er wird von demjenigen bejaht, der entschlossen ist, sich zu Jesus Christus zu bekennen und sich nicht der Dinge schämt, die für einen Nicht-Gläubigen beschämend und Gottes unwürdig sein müssen. Die Voraussetzung für den gesamten Zusammenhang ist der Glaube.³⁶

Tertullian geht nun noch einen Schritt weiter. Er stimmt in gewisser Weise der Aussage zu, daß alles dies Gottes unwürdig sei. Eben deswegen hat er auch wohl seine Paradoxien so absolut formulieren können. „Quodcunque deo indignum est, mihi expedit“³⁷, erklärt er denn auch. In seiner Generalabrechnung mit dem Marcionitismus, in *Adversus Marcionem*, hat Tertullian diesen Gedanken weiter entfaltet. Gott nimmt tatsächlich etwas auf sich, das nicht nur vor der Welt, sondern auch, in gewisser Weise, für ihn selbst unwürdig ist. Die Spannung zwischen dem, was Gottes würdig und was seiner unwürdig ist, ist eine Spannung in Gott selbst, nämlich zwischen der Person des Vaters und der des Sohnes. Unwürdig, Mensch zu werden und menschliche Schwäche zu zeigen, ist es tatsächlich für Gott den Vater, so daß Tertullian sagen kann: „Igitur quaecumque exigitis deo digna, habuntur in patre inuisibili incongressibileque et placido et, ut ita dixerim, philosophorum deo ...“. Er ist der Maßstab von Gottes Würde und es ist unmöglich, daß er je etwas täte, das seiner unwürdig ist. Anders aber verhält es sich mit dem Sohn. Tertullian fährt so fort: „quaecumque autem ut indigna reprehenditis, deputabuntur in filio et uiso et audito et congresso, arbitro patris et ministro, miscente in semetipso hominem et deum, in uirtutibus

³⁶ Vgl. K. Beyschlag, *Grundriß der Dogmengeschichte*, Bd. 1, 2., neubearbeitete und erweiterte Aufl., Darmstadt 1988, 206: „Und doch sind Tertullians Paradoxien keine Absurditäten, vielmehr nur der komplexe Ausdruck eines Glaubens, der sich als solcher auch formulieren läßt.“

³⁷ *De carne Christi*, V, 3, CChr.SL 2, 881, 22.

deum, in pusillitatibus hominem, ut tantum homini conferat quantum deo detrahit.“³⁸

Die unbefleckbare Würde Gottes des Vaters ist der Ausgangspunkt für den Weg des Sohnes Gottes, der Gott gleich ist, dies aber aufgibt, um den Menschen gleich zu werden (Phil 2, 6f.). Es ist notwendig, von der Würde Gottes, nämlich Gottes des Vaters, auf der einen Seite zu sprechen und von der Würdelosigkeit Gottes, nämlich Gottes des Sohnes, auf der anderen, damit deutlich wird, welchen Weg der Sohn aus Liebe zu den Menschen ging, um sie zu erretten. Dies formuliert Tertullian wiederum in einem Paradox: Sich selbst zu erniedrigen, „war Gottes unwürdig, dem Menschen aber notwendig – und so doch wieder Gottes würdig, denn nichts ist Gottes so würdig wie das Heil des Menschen“³⁹. Gott bestimmt sich selbst aus Liebe zu Menschen dazu, daß ihm würdig wird, was ihm an sich nicht würdig ist.

Die innere Logik des christlichen Glaubens, derzufolge es durchaus schlüssig ist zu glauben, was absurd ist, erweist sich als integrativ. Sie bezieht auch die Außenpositionen in sich ein, von denen aus das Christentum betrachtet wird. In diesem Fall handelt es sich wieder um die Philosophie, von welcher, wie Tertullian diagnostiziert, die häretischen Positionen stammen.⁴⁰ Sie irrt zwar, wie sie von Gott denkt, doch ihr Irrtum ist nichts anderes als ein Bruchstück der Wahrheit. Gott Vater ist tatsächlich so etwas wie der „Gott der Philosophen“. Aber Tertullian setzt diesen Ausdruck in Anführungszeichen, wenn er ihn einführt mit den Worten „ut ita dixerim“, „daß ich’s so sage“. Die Philosophie erkennt nicht, daß Gott zugleich und eins mit dem Vater auch der Sohn ist,⁴¹ der imstande ist, in jede Niedrigkeit herabzusteigen, ohne sein Gott-Sein dabei aufzuheben. Sie erkennt auch nicht, daß Gott Vater bei aller Würde nicht völlig dieser über alles erhabene und in völliger Ruhe abgeschiedene Gott ist, wie ihn die Philosophen denken, sondern eben der Vater dieses Sohnes. Ihn als *deus philosophorum* zu bezeichnen, ist also nur eine grobe Näherung, die von wesentlichen Eigentümlichkeiten dieses Gottes noch absieht.

Was die Philosophen unter „Gott“ verstehen, kann dem „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ entgegengesetzt werden, wie Pascal es in der Nie-

³⁸ „Was auch immer ihr also fordert als eines Gottes würdig, das hat man in dem unsichtbaren und unzugänglichen Vater, der durch nichts aus der Ruhe gebracht werden kann, der, daß ich’s so sage, der Gott der Philosophen ist. Was ihr aber als unwürdig zurückweist, das wird dem Sohn zugeschrieben. Er wurde gesehen und gehört; er war zugänglich. Er ist der Zeuge und Diener des Vaters; er vereinigt in sich Mensch und Gott, in den Stärken Gott, in den Schwächen den Menschen, damit er dem Menschen das zutrage, was er Gott entzog.“: *Adversus Marcionem*, II, 27, 6, CChr.SL 1, 506, 27–507, 2.

³⁹ „Sibi quidem indigna, homini autem necessaria, et ita iam deo digna, quia nihil tam dignum deo quam salus hominis.“: *Adversus Marcionem*, II, 27, 1, CChr.SL 1, 505, 27f.

⁴⁰ *Tertullian* spricht von den „philosophis ... patriarchis, ut ita dixerim, haeticorum“: *De anima* 3, 1, vgl. *Apol.* 47, 9 und *De praescript.* 7, 3.

⁴¹ *Apol.* 21, 11f. Zur Trinitätslehre Tertullians s. *Beyschlag* (wie Anm. 36), 203–206; entfaltet ist sie in seiner späteren Schrift: *Adversus Praxean/Gegen Praxeas*, übersetzt und eingeleitet von *H.-J. Sieben*, Freiburg i.Br. [u. a.] 2001.

derschrift seines *Mémorial* tat.⁴² Auch Tertullian konnte so sprechen; hier aber identifiziert er den *deus philosophorum* als ein Fragment der Wahrheit Gottes, integriert die philosophische Gotteserkenntnis in die christliche und triumphiert damit über sie.⁴³

Dieser Beweisgang ist aber davon abhängig, daß man gegen den Anschein der Torheit glaubt, – es sei denn, man kommt auf die Weise zur Überzeugung von der christlichen Wahrheit, von der Tertullian mit großer Sicherheit spricht: Daß der Dämon, der in einem besessenen Menschen wohnt, von einem Christen dazu aufgefordert, gesteht, daß er es ist, der sich in der Gestalt eines Gottes verehren läßt.⁴⁴ Doch ist dieser Weg nicht zu jeder Zeit und an jedem Ort zu begehen, und Tertullian hebt selbst den Weg des Glaubens hervor, der immer gegen etwas anstehen muß, das ihm Schwierigkeit bereitet. Er spricht von der notwendigen Schande des Glaubens, der die Schande akzeptiert, die Gott gegen seine Würde auf sich genommen hat. Der Glaube glaubt, daß sich Gott unter dem Gegensatz seiner selbst verborgen hat.⁴⁵

Ein außenstehender skeptischer Betrachter des Christentums kann sich nur so von dessen Wahrheit überzeugen, daß er, den Glauben an Jesus Christus hypothetisch annehmend, sieht, daß die Position, von der aus er Einwände gegen das Christentum bringt, aufgenommen ist in den Zusammenhang des christlichen Glaubens. Und zwar so, daß er sie dort vorfindet zusammen mit anderen Positionen außerhalb des Christentums. Diese sind untereinander nicht vereinbar – weder die verschiedenen Schulen der Philosophen untereinander noch diese mit dem Judentum oder mit den mythologischen Religionen. Während es keine einheitliche Außenansicht des Christentums gibt, kann dieses alle ihm entgegenstehenden Positionen in sich vereinen und jeder seine *particula veri* zuweisen. Zu dieser *integratio veritatis* kommt man aber nur dadurch, daß man die Konfrontation des Glaubens

⁴² B. Pascal, *Œuvres Complètes*, herausgegeben von J. Chevalier, Paris 1954, 554.

⁴³ In diesem Sinne verstanden, kann man durchaus mit *Fiedrowicz* (wie Anm. 2), 241, vgl. 310f., von einer christlichen „Synthese von Religion und Metaphysik“ sprechen. Es zeugt hingegen von äußerster Verkennung Tertullians, wenn Max Pohlenz diese Stelle so bewertet, Tertullian lasse sich hier von seinem Gegner – Marcion – überwinden und stünde in dessen Banne, s. M. Pohlenz, *Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum*, Göttingen 1909, 28f. In Pohlenz' Banne E. P. Meijering, *Tertullian contra Marcion. Gotteslehre in der Polemik. Adversus Marcionem I-II*, Leiden 1977, 160, vgl. dagegen S. Grosse, *Der Zorn Gottes. Überlegungen zu einem Thema der Theologie bei Tertullian, Laktanz und Origenes*, in: ZKG 112 (2001), 153–155.

⁴⁴ Vgl. *Apol.* 23,4–6, im Zusammenhang des Beweisganges 22,1–24,1, vgl. *Skarsaune* (wie Anm. 2), Sp. 618.

⁴⁵ „Quid destruis necessarium dedecus fidei?“. De carne Christi V,3. Jesus zeigte sich nach seiner Auferstehung nicht dem Volk, „ut et fides, non mediocri praemio destinata, difficultate constaret.“: *Apol.* 21,22. Tertullian nimmt dabei einen Einwand hinweg, der von heidnischer Seite kommen mußte und von Porphyrius auch formuliert wurde, Christus hätte sich nach der Auferstehung Herodes, Pilatus, ja dem römischen Senat zeigen müssen: s. *Porphyrius* (wie Anm. 18), Fragment Nr. 64, vgl. Nr. 65 und 48. Tertullian schärft einen Begriff des Glaubens nach Hebr 11,1, in gleicher Weise, wie Luther formuliert: „fides est rerum non apparentium. Vt ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia, quae creduntur, abscondantur, Non autem remotius absconduntur, quam sub contrario obiectu ...“: De servo arbitrio, WA 18, 633/BoA 3, 124, 16–19.

annimmt und gegen all das anglaubt, was zunächst der Wahrheit entgegenzustehen scheint.

3. Integration und Konfrontation

Bedenkt man diesen Zusammenhang von Integration und Konfrontation, lösen sich auch bestimmte Widersprüche, die sich in der Deutung Tertullians ergeben haben. Auf der einen Seite sah man ihn auf der Suche nach einer *position pure*, unvermischt und frei von allem Nichtchristlichen, als Vertreter der Revolte der Religion gegen die Vernunft, das *sacrificium intellectus* einklagend.⁴⁶ Auf der anderen Seite verwies man darauf, in welchem Maße Tertullian versucht habe, die klassische Kultur im Christentum zu integrieren, wie viel an Philosophie und Rhetorik sich in seinen Werken finde.⁴⁷

Tertullian hat tatsächlich offen die schärfste Konfrontation gesucht mit allen Positionen, die nicht christlich waren. Er hat sich auch nicht gescheut, die Vernunft – genauer: ein bestimmtes Verständnis, einen bestimmten Gebrauch von Vernunft – zu verspotten. Doch verfolgte er mit dieser Konfrontation sowohl die Selbstbehauptung des Christentums als auch den Aufweis, daß alle gegnerischen Positionen in der christlichen Wahrheit integriert sind. Seine Konfrontation richtet sich gegen Positionen, die deswegen falsch sind, weil sie ihre Integration in Christus verweigern. Die Konsequenz der Konfrontation ist Integration.⁴⁸

So steht Tertullian auch nicht in einem absoluten Gegensatz zu anderen frühchristlichen Apologeten, die weit mehr als er die integrative Haltung des Christentums hervorgekehrt haben. So etwa Justin, den Tertullian voller Verehrung „philosophus et martyr“ nennt,⁴⁹ der vom Platonismus zum Christentum gelangte und noch als Christ erklärte, Platons Lehren seien denen Christi nicht fremd. Denn Christus habe als Samen ausstreuender Lo-

⁴⁶ „La recherche d'une ‚position pure“: Labhardt, s. Anm. 32; *sacrificium intellectus*: C. G. Jung, Psychologische Typen, Zürich 1946, 22 ff., insbes. 24, zit. bei Labhardt, 180; L. H. De Wolf, The Religious Revolt against Reason, New York 1949, 40–43, insbes. 140 f., zit. bei Sider (s. nächste Anm.). Vgl. oben Anm. 3; und Beyschlag (wie Anm. 36), 205 f.

⁴⁷ R. D. Sider, Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian, Oxford 1971, 126–132, insbes. 128, sich berufend auch auf St. Otto, Natura et dispositio. Untersuchungen zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians, München 1960; R. Klein, Tertullian und das römische Reich, Heidelberg 1968. Zur Rekapitulation der bisherigen Diskussion s. Barnard (wie Anm. 3), 403, 6–51.

⁴⁸ Es ist also noch über das Urteil Barnards hinauszugehen, daß Tertullian zwar schon von klassischer Bildung durchdrungen war, es aber nicht seine Absicht gewesen sei, eine Synthese von ihr mit dem Christentum zu erreichen, s. Barnard, ebd. 403, 42–51. Allerdings handelt es sich, genau genommen, nicht um eine Synthese zwischen nicht-christlicher und christlicher Wahrheit, sondern um den Aufweis dessen, daß die nicht-christlichen Positionen Bruchstücke der Wahrheit sind, die dem Christentum anvertraut ist. Zutreffend ist die Einschätzung Dietrich Schleyers, daß Tertullian auch in diesem ist, die Philosophie, weil sie doch vom Quell der Wahrheit getrunken hat, für den Glauben in Dienst zu nehmen, s. Schleyer (wie Anm. 23), Einleitung, 78–86, im Zusammenhang der Ausführungen: 65–86.

⁴⁹ Adversus Valentinianos V, 1, CChr.SL 2, 756, 11.

gos, als λόγος σπερματικός ihm wie auch anderen Philosophen, den Dichtern und auch den Historikern einen Keim der Wahrheit eingepflanzt. Dadurch können sie die Wahrheit sehen, wenngleich undeutlich, da ihnen die Dämonen die göttlichen Lehren der Christen verhüllt haben (vgl. 2. Kor 3, 14–18).⁵⁰ Auch hier wird, wenngleich viel milder und verbindlicher im Ton, beansprucht, daß die Integration der Wahrheit allein in Christus gegeben ist.

Ähnlich steht es bei Origenes mit dem Motiv der *spolia aegyptorum*, das später Augustin aufgreift. So wie die Bundeslade und die anderen heiligen Gegenstände des Gottesdienstes der Israeliten hergestellt sind aus dem Gold und Silber, das sie beim Exodus von den Ägyptern mitnahmen und einschmolzen (Ex 11, 2; 12, 35 f.), so stammt auch die Bildung, von der die Christen bei der Auslegung ihrer Heiligen Schriften Gebrauch machen, von den Heiden – und doch sind die Christen ihr rechtmäßiger Eigentümer.⁵¹

Welche Schlußfolgerungen soll man aus diesen Zusammenhängen ziehen? Wenn man den Kirchenvätern gerecht werden will, sollte man nicht ihre Übereinstimmungen mit nicht-christlichen Quellen, seien es Philosophen oder Mythen, „Abhängigkeiten“ nennen, es sei denn, man wolle ihre Argumentationen auf den Kopf stellen. Fragt man nach den Aufgaben christlicher Apologetik, so erkennt man, daß Konfrontation und Integration nicht einander ausschließen. Man wird nie das eine völlig ohne das andere treiben dürfen.

Bemüht das Christentum sich nur um Integration, sucht es lediglich werdend nach Gemeinsamkeiten, dann behandelt es sich selbst wie ein Bruchstück der Wahrheit und beteiligt sich an dem Unternehmen, aus der Vielheit von Religionen und Philosophien ein Ganzes zusammensetzen zu versuchen, das für alle verbindlich sein soll. Es vergißt dann, daß es, entgegen dem Anschein, kein Fragment der Wahrheit ist, sondern ihr bevollmächtigter Zeuge. Es vergißt dann nicht nur dies, sondern auch, daß die Wahrheit, die es zu bezeugen hat, den Menschen entgegentritt in der Gestalt Jesu Christi; und damit handelt es sich um ein verdorbenes philosophisches Konzept, um einen verunglückten Mythos und um einen enttäuschenden Messias.

Geht das Christentum ausschließlich auf einen Kurs der Konfrontation und Abgrenzung und verzichtet darauf, stückweise Übereinstimmungen

⁵⁰ Vgl. *Apologia Minor*, 13, in der Ausgabe: *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis*, herausgegeben von *M. Markovich*, Berlin/New York 1994, 157/Saint Justin, *Apologie pour les Chrétiens*, herausgegeben und übersetzt von *Ch. Munier*, griech.-franz., Fribourg 1995, 142. Vgl. *Apologia Maior*, 44; 46; 59f.; 46,3 nennt er Sokrates und Heraklit sogar Christen, weil sie μετὰ λόγου gelebt haben. Zu Justins Lehre von λόγος σπερματικός s. *Barnard* (wie Anm. 3), 378. Zu seinem Weg von Platonismus zum Christentum s. sein Selbstzeugnis, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, II, 6–III, 2.

⁵¹ Vgl. *Epistula ad Gregorium Thaumaturgum*, 1f., bei: *Grégoire le Thaumaturge*, *Remerciement à Origène. Lettre d'Origène à Grégoire*, herausgegeben von *H. Crouzel*, Paris 1969, 186, abgedr. bei: *Guyot Klein* (wie Anm. 16), Bd. 2, 86–88. Für Augustin s. *De doctrina christiana*, II, 40, 60–42, 63; sowie *Confessiones*, VII, 9, 14, in der Deutung des Platonismus als seines Weges zum Christentum.

mit anderen Lehren und Religionen anzuerkennen und sogar zu suchen, verkennt es gleichermaßen sich selbst. Denn solche Übereinstimmungen gibt es, und sie sollen auch gar nicht etwas bloß Unwesentliches sein. Gehört doch zur Lebenskraft des Christentums gerade die Fähigkeit der Assimilation – Assimilation aber nicht so verstanden, daß es sich den anderen Lehren und Religionen, von denen es stets umgeben ist, anpasse, sondern daß es diese vielmehr sich anpaßt und einverleibt. Es tut dies, indem es aufgrund einer Affinität, die es von sich aus im vornherein in sich hat, Bestimmtes aus seiner Umwelt sich auswählt, aus seinem Zusammenhang herauslöst und in den eigenen eingliedert. Das Christentum hat sein Wesen dann nicht in einem unveränderlichen Bestand, dem nichts hinzugefügt werden kann, und der sich völlig von allem anderen unterscheidet, sondern es entfaltet sein Wesen aufgrund des Musters, nach dem es anderes sich einverleibt und in sich neu zusammensetzt. So ist nicht ein Element im Christentum als heidnisch, als Abfall von Ursprung usw. anzusehen, weil es auch außerhalb des Christentums aufgefunden werden kann, sondern es muß vielmehr als christlich betrachtet werden, weil und insofern es in den Zusammenhang christlicher Lehre und christlichen Lebens aufgenommen worden ist.⁵² Und so wird denn auch, so wahr menschliche Vernunft darauf angelegt ist, Wahrheit zu erkennen, die christliche Lehre es nicht ablehnen, ihre Vernunftgemäßheit aufzuweisen, als innere Logik, aber auch in der Integration anderer Wahrheitsansprüche, glaubhaft für jeden, der bereit ist, nicht an Christus Ärgernis zu nehmen.

⁵² Vgl. die erhellenden Darlegungen von *J. H. Newman*, Die Entwicklung der Glaubenslehre. Durchgesehene Neuausgabe der Übersetzung von *Th. Haecker*. Besorgt, kommentiert und mit ergänzenden Dokumenten versehen von *J. Artz*, Mainz 1969, 165–168; 328–330.