

Petr Kitzler

Nihil enim anima si non corpus
Tertullian und die Körperlichkeit der Seele*

Summary – The purpose of this article is to examine Tertullian's concept of the corporeality of the soul which is rather extraordinary in the context of early Christian thought. The doctrine which Tertullian advocates mainly in his *De anima* cannot be separated from his corporealistic ontology inherited from Stoicism, the principal thesis of which is that everything which is characterized as a real and independent being must be corporeal. Even though Tertullian's doctrine did not find wider response in the early Church, Augustine's remarks that he dealt with similar problems in his youth testify that we cannot consider it to be an isolated and incomprehensible thought experiment.

Eines der beachtenswertesten in einer ganzen Reihe theologisch-philosophischer Themen, die im Werk von Tertullian aus Karthago¹ auftreten, ist seine Darstellung der Seele, vor allem wie sie in der ersten zusammenfassenden christlichen Bearbeitung dieses Stoffes in der umfassenden Schrift *De anima*

* Dieser Aufsatz entstand im Rahmen eines Forschungsprojekts der Universität Palacký in Olomouc (Tschechische Republik), Zentrum für patristische, mittelalterliche und Renaissance-texte (MSM 6198959202). Die Grundthesen wurden im Director's Work in Progress Seminar im Warburg Institute, London (November 2008) präsentiert. Für aufschlussreiche Diskussionen danke ich besonders Frau Lenka Karfiková (Praha).

¹ Eine bisher unübertroffene synthetische Arbeit, die eine in einen breiten literarisch-historischen Kontext eingebettete Gesamtübersicht über Tertullians Leben und Werk darstellt, ist das Buch von T. D. Barnes, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford ²1985. Eine sehr gute und zuverlässige Übersicht und Analyse aller Werke Tertullians mit Hinweisen auf wichtige Editionen und Sekundärliteratur gibt auch H. Tränkle, Q. Septimius Florens Tertullianus, in: K. Sallmann (Hg.), *Die Literatur des Umbruchs von der römischen zur christlichen Literatur 117 bis 284 n. Chr.*, München 1997, § 474, 438–511 (Handbuch der lateinischen Literatur der Antike, Bd. 4). Erwähnenswert ist auch die gut lesbare und die Ergebnisse moderner Forschung berücksichtigende Einleitung von G. D. Dunn, *Tertullian*, New York-London 2004, 3–56. Mit den Forschungsergebnissen der letzten Jahrzehnte, die in vielerlei Hinsicht eine Umwertung der Person Tertullians hervorbrachten, macht umfassend vertraut P. Kitzler, *Tertullianus: Demytizace osobnosti a protipohanská polemika v De spectaculis* (Demythisierung der Persönlichkeit und antiheidnische Polemik in *De spectaculis*), in: *Tertullianus, De spectaculis – O hrách* (*De spectaculis – Über die Spiele*), Praha 2004, insbesondere 7–59 (wo ebenfalls Hinweise auf Sekundärliteratur zu finden sind).

(De an.)² zu finden ist. Tertullians Werk, das Anzeichen der Hinwendung seines Verfassers zum Montanismus³ trägt und irgendwann zwischen den Jahren 203 und 213⁴ entstanden ist, stellt jedoch weder eine psychologische Systematik aus christlicher Sicht noch ein erstes ‚Lehrbuch der christlichen Psychologie‘ dar, für das es manchmal unpräziserweise gehalten wurde.⁵ Vielmehr handelt es sich um Tertullians oft einseitige Antwort auf die Seelenlehre oder ihre einzelnen Aspekte, wie sie die heidnische Philosophie und die aus ihr hervorgehenden Vertreter unterschiedlicher christlicher Häresien des zweiten und dritten Jahr-

² Die grundlegende kritische Ausgabe des Werks mit einem umfangreichen Kommentar stammt von J. H. Waszink (Hg.), *Tertulliani De anima*, Amsterdam 1947 (Waszinks Edition De an. ist mit einigen wenigen Korrekturen auch im *Corpus Christianorum*, CCL 2 abgedruckt: *Tertulliani Opera*, Pars II: *Opera montanistica*, Turnhout 1954, 779–869; aus dieser Ausgabe stammen die Zitate in meiner Arbeit); dazu vgl. J. H. Waszink, *Index verborum et locutionum quae Tertulliani De anima libro continentur*, Bonn 1935 (Nachdruck Hildesheim-New York 1971), sowie die deutsche Übersetzung aller drei ‚psychologischen‘ Schriften Tertullians (*De anima*, *De testimonio animae*, *De censu animae*), begleitet von einem Vorwort und erläuternden Anmerkungen: Tertullian, *Die Seele ist ein Hauch (Über die Seele, Das Zeugnis der Seele, Vom Ursprung der Seele)*, eingel., übers. und erläut. von J. H. Waszink, Zürich-München ²1986 (1. Ausg. Zürich 1980). Eine moderne englische Übersetzung von De an. erstellte E. A. Quain, und sie ist Bestandteil der *Werkauswahl Tertullian, Apologetic Works, and Minucius Felix Octavius*, Washington, D. C. 1950, 163–309 (Nachdruck 1962; *Fathers of the Church*, vol. 10). Eine kommentierte und mit dem lateinischen Originaltext versehene italienische Übersetzung stammt von M. Menghi, *Tertulliano, L’anima*, Venezia 1988. Für die französische Reihe *Sources chrétiennes* bereitet Jerónimo Leal eine neue kommentierte Ausgabe der Schrift De an. vor.

³ Vgl. insbes. Tertullian, De an. 9, 4 / CCL 2, 792/793; 11, 4 / CCL 2, 797; 45, 3–6 / CCL 2, 849/850; 55, 4/5 / CCL 2, 862/863; 58, 8 / CCL 2, 869. Die moderne Forschung zeigt klar genug, dass der Montanismus in Tertullians Denken keine grundsätzliche Scheidelinie bedeutet, und dass Tertullian durch seine Hinwendung zu rigorosen montanistischen Ansichten (die – zumindest in ihrer frühen Phase – eine der Standardströmungen des damaligen Christentums darstellten), insbesondere auf dem Gebiet der christlichen Disziplin, die Reihen der katholischen Kirche nicht verlassen hat. Für eine zusammenfassende Übersicht und eine Grundcharakteristik des Montanismus vgl. z. B. P. Kitzler, *Tertullianus* (o. Anm. 1), 17–19, wo Literaturhinweise zu finden sind; neuerdings hinzuzufügen ist V.-E. Hirschmann, *Horrenda Secta. Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens*, Stuttgart 2005.

⁴ Die Datierung zwischen die Jahre 210 und 213 geht auf J. H. Waszink, *Tertulliani De anima*, 5*–6*, zurück; H. Tränkle, *Q. Septimius Florens Tertullianus* (o. Anm. 1), 474/475, machte jedoch darauf aufmerksam, dass De an. in keinem größeren zeitlichen Abstand zur Schrift *Adversus Hermogenem* entstehen konnte, und er schlägt daher vor, es in die Zeit unmittelbar nach 203 zu datieren.

⁵ Auf diese Tatsache verweisen z. B. J. H. Waszink, *Tertulliani De anima*, 7*; A. D. Nock, *Tertullian and the Achori*, in: *Vigiliae Christianae* 4 (1950), 129–141 (129/130); A.-J. Festugière, *La composition et l’esprit du De anima de Tertullien*, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 33 (1949), 129–161 (142).

hundreds präsentierten, und zwar um eine Antwort, deren Hauptanliegen es war, die Position des Gegners zu diskreditieren oder zu widerlegen – wie auch sonst kennzeichnend für Tertullian.

* * *

Auf den folgenden Seiten will ich auf einen Aspekt von Tertullians Seelenlehre näher eingehen, der im Kontext des frühchristlichen Denkens auf den ersten Blick etwas überraschend erscheinen mag – Tertullian spricht der Seele Körperlichkeit (*corporalitas*) zu,⁶ die er für eine ihrer wesentlichen Eigenschaften hält. Eine umfassende Beschreibung der Beschaffenheit der Seele gibt er im 22. Kapitel von *De anima*: „Die Seele definieren wir so: Sie entstand aus Gottes Hauch, ist unsterblich, körperlich, sie hat Gestalt, ist der Substanz nach einfach, ist sich ihrer selbst bewusst, entwickelt sich unterschiedlich, ist freien Willens, sie nimmt das auf, was von außen kommt (d. h. sie nimmt Akzidenzien auf), ihre Anlage verändert sich, sie ist rational, herrschend, sie hat die Prophetengabe und geht aus einer einzigen Quelle hervor.“⁷ Was meint Tertullian mit dieser Körperlichkeit, die er gleich nach dem göttlichen Ursprung und der Unsterblichkeit anführt? Die eingehendste Darstellung findet man in den Kapiteln 5–9 derselben Schrift; bevor wir uns jedoch den hier aufgeführten Argumenten zuwenden, soll wenigstens in Umrissen der weitere Kontext dargestellt werden, in den Tertullians Seelenlehre eingebettet ist.

Tertullians Überzeugung von der Körperlichkeit der Seele bzw. von der Tatsache, dass auch die Seele ihren Körper (*corpus*) haben muss, ist Bestandteil seiner korporealistischen Ontologie,⁸ deren philosophische Grundthese lautet, dass alles, was eine reale und selbstständige Existenz besitzt, körperlich sein muss: „Obwohl sie die Seele für unsichtbar erklären, bezeichnen sie sie dennoch als körperlich, denn sie hat etwas, was unsichtbar ist. Wenn sie nicht etwas Unsichtbares hätte, wie könnte man dann sagen, dass sie unsichtbar ist? Aber sie

⁶ Der Terminus *corporalitas*, den Tertullian verwendet, ist sein Neologismus, vgl. H. Hoppe, Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians, Lund 1932, 134. Außer in den Schriften Tertullians erscheint er nur in dem Werk des Hilarius von Poitiers (Comm. in Matth. 4, 14 [bis] / SC 254, 132; Tract. super Psalm., instr. ps. 6 / CCL 61, 7) und dann in der Schrift *De statu animae* von Claudianus Mamertus (5. Jh.), der Faustus von Riez gegenüber die Nichtkörperlichkeit der Seele verteidigt (s. u. Anm. 115).

⁷ Tertullian, *De an.* 22, 2 / CCL 2, 814: *Definimus animam dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo sapientem, varie procedentem, liberam arbitrii, accidentis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, divinatricem, ex una redundantem.* Die Übersetzungen von Tertullians Werken ins Deutsche stammen vom Verfasser.

⁸ Mit diesem Terminus versuche ich die von Tertullian übernommene stoische Lehre, dass nur das Körperliche real existierend sei, zu erfassen (siehe dazu weiter unten).

kann nicht einmal sein, wenn sie nicht etwas hat, wodurch sie ist. Wenn sie aber ist, muss sie notwendig auch etwas haben, durch das sie ist. Hat sie etwas, durch das sie ist, so ist es ihr Körper. Alles, was ist, ist auf seine Art Körper. Nichts ist unkörperlich, es sei denn das, was nicht ist.“⁹

Die Lehre von der Körperlichkeit alles Seienden übernahm Tertullian aus dem Stoizismus, der bereits seit dem ersten Jahrhundert v. Chr. – nach einem Ausdruck von Claudio Moreschini – eine ‚Popularphilosophie‘ darstellte und dessen Gedanken Bestandteil der kulturellen *Koiné* waren.¹⁰ Der Ausgangspunkt des stoischen ‚Korporealismus‘, der These, dass alles Sein, jegliche Substanz körperlich sein muss,¹¹ war Zenons Erkenntnis, dass real nur das existiere, was selbst etwas tut (*ποιεῖν τι*) oder etwas erleidet (*πάσχειν*) – diese Eigenschaften können jedoch eben nur körperlichen Dingen eigen sein.¹² Aus der Menge der körperlichen Dinge schlossen die Stoiker nur vier aus – die Aussage (*λεκτόν*), die Leere (*κενόν*), den Ort (*τόπος*) und die Zeit (*χρόνος*)¹³ –, die jedoch auf Grund ihrer Unkörperlichkeit ihrer Meinung nach nicht im vollen Sinne des Wortes seiend sind.¹⁴ Während jedoch die Stoiker lehrten, dass ihre erste Kategorie, *τὸ ὑποκείμενον*, die körperliche Substanz, in allen Dingen gleich ist und das Göttliche sich in seiner Materialität nicht von dem Kosmos als Ganzem unterscheidet,¹⁵ ist bei Tertullian zwar allen existierenden Dingen die Körper-

⁹ Tertullian, *De carne* Chr. 11, 3/4 / CCL 2, 895: *Et tum, cum invisibilem (scil. animam) dicunt, corporalem constituunt, habentem quod invisibile sit. Nihil enim habens invisibile quomodo invisibilis potest dici? Sed nec esse quidem potest, nihil habens per quod sit. Cum autem sit, habeat necesse est aliquid, per quod est. Si habet aliquid, per quod est, hoc erit corpus eius. Omne, quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale nisi quod non est.*

¹⁰ C. Moreschini, *Tertulliano tra Stoicismo e Platonismo*, in: A. M. Ritter (Hg.), *Kerygma und Logos. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1979, 367–379 (368).

¹¹ Zu diesen Fragen umfassend vgl. F. Karfik, *Předpoklady stoické kosmogonie* (Voraussetzungen der stoischen Kosmogonie), in: *Reflexe* 18 (1998), 3, 1–30, wo auch Quellen- und Literaturhinweise zu finden sind. Siehe auch J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, 152ff.

¹² Vgl. *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. I. ab Arnim, 1–4, Leipzig-Berlin 1921–1924 (= SVF), 2, 363 (aus Sextus Empiricus): *τὸ ἀσώματον κατ’ αὐτοὺς οὔτε ποιεῖν τι πέφυκεν οὔτε πάσχειν.*

¹³ Vgl. SVF 2, 331 (aus Sextus Empiricus).

¹⁴ Vgl. F. Karfik, *Předpoklady* (Voraussetzungen), 3, 4 (o. Anm. 11).

¹⁵ Vgl. z. B. SVF 2, 309 (aus Sextus Empiricus): *ἐξ ἀποίου μὲν οὖν καὶ ἐνὸς σώματος τὴν τῶν ὄλων ὑπεστήσαντο γένεσιν οἱ Στωϊκοί· ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων κατ’ αὐτοὺς ἐστὶν ἡ ἀποῖος ὕλη ...*, vgl. auch SVF 2, 371 (aus Plotin); SVF 2, 310 (aus Chalcidius): *... μεμῖχθαι τῇ ὕλῃ λέγειν τὸν θεόν, διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντα καὶ σχηματίζοντα καὶ μορφοῦντα καὶ κοσμοποιούντα τούτῳ τῷ τρόπῳ ...*; vgl. auch SVF 1, 87.

lichkeit (*corporalitas*) eigen, die allerdings ist bei jedem Ding *sui generis*,¹⁶ denn „körperliche Dinge unterscheiden sich auch untereinander in dem Sinne, dass der Unterschied die Anzahl ihrer Arten vermehrt, jedoch die Gattung nicht verändert, nämlich dass sie körperlich sind.“¹⁷ Auch deshalb kann man nach Tertullian solche Dinge nicht für unkörperlich halten, die nicht alle unsere gängigen Kriterien erfüllen, nach denen wir Körperlichkeit beurteilen.¹⁸ Körperlich, da real existierend, ist für Tertullian ebenso wie für die Stoiker auch Gott, während jedoch bei den Stoikern Gott in dem Körper des materiellen Kosmos ‚aufgeht‘, dem gegenüber er weder transzendent noch ‚qualitativ‘ unterscheidbar ist,¹⁹ ist für Tertullian auch die Körperlichkeit Gottes *sui generis*: Die Substanz Gottes ist der Geist (*spiritus*),²⁰ dieser Geist muss jedoch seinen Körper haben, um real existieren zu können. „Wer jedoch will bestreiten, dass Gott körperlich ist, obwohl er Geist ist? Der Geist ist doch ein Körper von eigener Art mit eigener Gestalt.“²¹

Der Begriff der Substanz selbst ist bei Tertullian ziemlich problematisch. Eindeutig wird heute Harnacks Theorie abgelehnt, nach der die Bedeutung des Terminus *substantia* bei Tertullian im Bereich des römischen Rechts zu suchen sei,²² und berechtigte Kritik erfuhr auch die Hypothese von Evans,²³ Tertullian verwende den Begriff *substantia* ausschließlich im Sinne der aristotelischen *πρώτη οὐσία*.²⁴ *Substantia* bei Tertullian, wie R. Braun zusammenfasst, „porte le

¹⁶ Vgl. Zitat o. Anm. 9.

¹⁷ Tertullian, De an. 8,2 / CCL 2,791: *Sic igitur etsi corporalia incorporalibus obiacent, ipsa quoque ita inter se differunt, ut differentia species eorum ampliet, non genus mutet, ut sint corporalia ...*

¹⁸ Vgl. ebd. 8,1 / CCL 2,790.

¹⁹ Vgl. F. Karfik, Předpoklady (Voraussetzungen), 3,3 (o. Anm. 11).

²⁰ Vgl. z. B. Tertullian, Apol. 21,11 / CCL 1,124; De orat. 28,2 / CCL 1,273 (Zitat aus Joh 4,23/24); Adv. Hermog. 32,3 / CCL 1,424.

²¹ Tertullian, Adv. Prax. 7,8 / CCL 2,1166/67: *Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.*

²² Vgl. z. B. A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2, Freiburg i. Br. ²1888, 287/288 Anm. 1; 307/308 (siehe auch A. Beck, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchengeschichte, Halle 1930, 46–49); obwohl Tertullian an einigen Stellen dieses Wort im Sinne von ‚Eigentum‘ verwendet (analog zum griechischen οὐσία), hat für ihn *substantia* in erster Linie philosophische und nicht rechtliche Konnotationen, wie Harnack überzeugt war; vgl. G.C. Stead, Divine Substance in Tertullian, Journal of Theological Studies, New Series, 14 (1963), 46–66 (46/47).

²³ Vgl. E. Evans, Tertullian's Theological Terminology, Church Quarterly Review 139 (1944), 56–77 (abgedruckt in E. Evans [Hg.], Tertullian's Treatise against Praxeas, London 1948, 38–58).

²⁴ Eine vollständige Übersicht einschließlich einer philologischen Analyse der Stellen, an denen dieser Begriff auftritt, gibt G.C. Stead, Divine Substance in Tertullian (o. Anm. 22); vgl. insbesondere R. Braun, Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal

reflet de la physique stoïcienne“;²⁵ und bezeichnet somit – neben anderen Bedeutungsnuancen, auf die Stead aufmerksam machte – „matière constitutive de l'être“;²⁶ womit *substantia* sich der Bedeutung des stoischen ὑποκείμενον annähert. Die Substantialität ist bei Tertullian mit der Körperlichkeit im stoischen Sinne verbunden, und die wiederum mit der realen, individuellen Existenz: „Die Substanz ist der Körper jeglichen Dinges.“²⁷ Die Substanz ist jedoch nach Tertullian nicht irgendein unbestimmter Urstoff – sie ist das, was jedem seienden Ding seinen unverwechselbaren Charakter verleiht und was in gewissem Maße dessen Seinsweise bestimmt.²⁸ Tertullian benennt so unterschiedliche Substanzarten, er spricht von „geistigen Substanzen“;²⁹ als Substanz bezeichnet er sowohl den Körper als auch die Seele, durch deren Verbindung der Mensch entsteht,³⁰ oder er definiert den klaren Unterschied zwischen *substantia humana* und *substantia divina*: wenn in der Bibel steht, dass Gott eine Rechte, Augen oder Beine hat, unterscheiden sich diese Gliedmaßen Gottes, trotz desselben Namens, der das Ding nicht in seinem Wesen bestimmt, gänzlich von den menschlichen Gliedmaßen, denn der Körper Gottes muss sich von dem des Menschen unterscheiden.³¹ Auch spirituelle Substanzen müssen also einen Körper haben, wenngleich er nur für Gott sichtbar ist.³²

Tertullian kennt sehr wohl auch den Unterschied zwischen Substanz und Akzidens (*accidens* oder *accedens*), obwohl seine Begriffsdefinition ähnlich problematisch ist wie im Falle der Substanz.³³ Eine wenn auch sehr vage Definition gibt er in der Schrift *Adversus Marcionem*: „Ein Akzidens ist das, was dem Ding zugeschrieben wird, den Akzidenzien geht jedoch voraus, dass die Sache selbst vorliegt, für die sie Akzidenzien sind“;³⁴ woraus mit Sicherheit nur zu

de Tertullien, Paris ²1977, 167–194. Eine gute Übersicht bietet auch J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 2: *Substantialité et individualité*, Paris 1966, 299–304.

²⁵ R. Braun, *Deus Christianorum*, 182.

²⁶ R. Braun, *Deus Christianorum*, 183.

²⁷ Tertullian, *Adv. Hermog.* 35,2 / CCL 1,427: ... *cum ipsa substantia corpus sit rei cuiusque*.

²⁸ Vgl. W. Bender, *Die Lehre über den heiligen Geist bei Tertullian*, München 1961, 22.

²⁹ Tertullian, *Apol.* 22, 1 / CCL 1, 128: *Atque adeo dicimus esse substantias quasdam spirituales*. Nach Tertullian zeichnen sich außer Gott auch Engel und Dämonen durch geistige Substanz aus, vgl. z. B. Tertullian, *De carne Chr.* 6,9 / CCL 2,885, siehe dazu M. Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957, 392.

³⁰ Vgl. Tertullian, *De paenit.* 3,3 / CCL 1,334.

³¹ Vgl. Tertullian, *Adv. Marc.* 2, 16,4 / CCL 1,493.

³² Siehe unten, Zitat in Anm. 64.

³³ Vgl. die Literaturhinweise oben, Anm. 24.

³⁴ Vgl. Tertullian, *Adv. Marc.* 5,11,3 / CCL 1,696: *Accidens enim est quod adscribitur, accidentia autem antecedit ipsius rei ostensio, cui accidunt*.

schließen ist, dass Akzidenzien der Sache gegenüber, die sie bestimmen und deren Existenz ihnen vorausgehen muss, zweitrangig sind. Akzidenzien sind etwas, das nicht fundamental zu etwas Seiendem gehört, es sind Qualitäten, die an das Substrat herantreten, ihm gegenüber zweitrangig sind und es näher bestimmen. Im Unterschied zur Substanz haben sie keinen eigenen Ort,³⁵ sie sind unkörperlich und daher kann über sie nicht die Aussage des Seins im eigentlichen Sinne des Wortes getroffen werden: Zu ihrer Existenz benötigen sie als Träger einen Körper, dem sie sich beifügen können.³⁶ Als Akzidenzien bezeichnet Tertullian Bewegung und Aktivität (*actus, pulsus, lapsus, casus, motus*),³⁷ weiters Gestalt (*figura*), Ähnlichkeit (*similitudo*) und Aussehen (*effigies*),³⁸ an anderen Stellen bezeichnet er jedoch als zur Substanz Gottes (oder zu Gott als Substanz) hinzutretende und sie näher bestimmende Akzidenzien z. B. Kraft, Weisheit oder Voraussicht (*virtus, sapientia, providentia*).³⁹ Als Akzidens der Seele bezeichnet Tertullian beispielsweise implizit den von Gott geschenkten

³⁵ Vgl. Tertullian, Adv. Hermog. 41,5 / CCL 1,432: *Substantias enim facis quibus loca adsignas ...*

³⁶ Vgl. Tertullian, Adv. Hermog. 41,4 / CCL 1,431: *Denique incorporalia proprium locum non habent, nisi in corpore cum corpori accidunt.*

³⁷ Vgl. Tertullian, Adv. Hermog. 36,3 / CCL 1,427/428: *Quis enim tibi concedit motum in secundam partem substantiae deputare, cum substantiva res non sit, quia nec corporalis, sed accidens, si forte, substantiae et corpori, ut actus et pulsus, ut lapsus et casus, ita et motus.* R. Braun, *Deus Christianorum* (o. Anm. 24), 187 Anm. 4, stellt in diesem Zusammenhang stoischen Einfluss fest, die Bewegung fällt in die dritte stoische Kategorie der ‚Seinsweise‘ (πῶς ἔχον), und diese Seinsweisen wurden von den Stoikern als unkörperlich aufgefasst, als Zustände des Substrats; siehe dazu ausführlicher J.M. Rist, *Stoic Philosophy* (o. Anm. 11), 167–169 (169).

³⁸ Vgl. Tertullian, Adv. Marc. 5,20,4 / CCL 1,724: *Quasi non et figura et similitudo et effigies substantiae quoque accedant.* Diese Stelle ist Bestandteil von Tertullians Polemik gegen die Markioniten, die sich auf Php 2,6–8 stützten, wo sie den Beleg für ihre Überzeugung fanden, dass Christus am Kreuz nicht *substantia*, also *carne*, gelitten habe, wenn Paulus sagt, er habe in *similitudine hominis* gelitten.

³⁹ Tertullian ist bemüht, den Unterschied zwischen göttlichen ‚Attributen‘ oder ‚Eigenschaften‘ und Gott selbst zu erfassen; Gott selbst ist weder Macht, noch Weisheit, noch Voraussicht; diese Dinge kann der Mensch Gott zuschreiben, aber auch ohne sie bleibt Gott derjenige, der er ist. Vgl. Tertullian, Adv. Prax. 26,6 / CCL 2,1197: *Quodsi Spiritus Dei, tanquam substantiva res, non erit ipse Deus, qua ex ipsius Dei substantia, qua et substantiva res est ut portio aliqua totius, multo magis virtus Altissimi non erit ipse Altissimus, quia nec substantiva res est quod est Spiritus, sicut nec sapientia nec providentia. Et haec enim substantiae non sunt, sed accidentia uniuscuiusque substantiae.* Alles, was zu Gottes Wesen gehört, wie seine *naturalia*, gehört zu ihm jedoch ewig und unerlässlich, es handelt sich dabei um nichts Zufälliges, vgl. Adv. Marc. 1,22,3 / CCL 1,463: *Omnia enim in Deo naturalia et ingenita esse debent, ut sint aeterna, secundum statum ipsius, ne obventicia et extranea reputentur ...*

freien Willen (*illud, quod substantiae accessit, id est ... liberum arbitrium*),⁴⁰ in der gegen Hermogenes gerichteten Schrift hebt er aus der Menge körperlicher Dinge außer Bewegung (*motus, actus*) noch Formen des Betroffen-Werdens (*passiones*), Pflichten (*officia*) und Verlangen (*libidines*) heraus und in der Schrift *De anima* Wohlwollen und Bosheit (*benignitas, malignitas*), womit er wieder Akzidenzien beschreibt.⁴¹ Wie jedoch G.C. Stead zusammenfassend feststellt, hält sich Tertullian bei seinem Gebrauch der Termini Substanz oder Akzidens nicht strikt an die aristotelische Terminologie, er geht mit diesen Begriffen vielmehr locker um, und er setzt sie oftmals nicht mit Rücksicht auf ihren philosophischen Gehalt ein, sondern mit Rücksicht auf einen rhetorischen Effekt.⁴²

Fassen wir zusammen: Mit den Worten *corpus* oder *corporalitas* verweist Tertullian nicht nur auf die Körperlichkeit, wie sie dem Menschen eigen ist, oder auf die Körperlichkeit, wie sie einem Stoff eigen ist. Sein Korporealismus ist nicht mit Materialismus gleichzusetzen: *corporalitas sui generis* ist auch grundlegende Voraussetzung und Bedingung des Seins, gewissermaßen die höchste Kategorie, deren Gegenteil streng genommen nicht das Nichtkörperliche, sondern das Nichtseiende ist.⁴³ Alles, was in vollem Sinne existiert, muss körperlich sein, denn wenn es kein Körper wäre, wäre es Nichts.⁴⁴ Das volle Sein steht nach Tertullian – ebenso wie nach stoischer Lehre – nur den Substanzen zu. Die Substanz, obwohl dieser Terminus bei ihm nicht nur eine einzige Bedeutung hat, ist für ihn eine Art reines Substrat, das jedoch im Unterschied zum Stoizismus keinen ungeformten und undifferenzierten Stoff bezeichnet,⁴⁵ sondern einen, der jegliches existierende Seiende eben zu dem macht, was es ist: Die Substanz begreift Tertullian immer als konkrete Entität, die durch ihre Eigenschaften bestimmt sein muss, die auch mehreren Dingen gemeinsam sein können,⁴⁶ womit sich in seiner Auffassung der Begriff Substanz gewissermaßen mit der

⁴⁰ Vgl. Tertullian, *Adv. Marc.* 2, 9, 8 / CCL 1, 486.

⁴¹ Vgl. Tertullian, *Adv. Hermog.* 36, 4 / CCL 1, 428: *Si qua incorporalia eis adsunt, aut actus aut passiones aut officia aut libidines eorum ...* Tertullian, *De an.* 6, 4 / CCL 2, 788.

⁴² Vgl. G.C. Stead, *Divine Substance* (o. Anm. 22), 56/57.

⁴³ Vgl. G. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn 1893, 67/68.

⁴⁴ Vgl. Tertullian, *De an.* 7, 3 / CCL 2, 790: *Nihil enim, si non corpus ...*; vgl. SVF 2, 359: ... ταῦτόν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀριζόμενοι ... (aus Clemens von Alexandria).

⁴⁵ Vgl. z.B. SVF 1, 86 (aus Chalcidius): ... *essentiam vero* (sc. *dicunt*) *primam rerum omnium silvam vel antiquissimum fundamentum earum, suapte natura sine vultu et informe ...* Vgl. auch F. Seyer, *Tertullianus, quae de anima humana senserit*, Diss. Wien 1937 (ungedruckt), 18: „Apud Tertullianum vero substantia non est formanda, sed formata materia, i.e. materia nondum formata substantiae expers est.“

⁴⁶ Vgl. auch Tertullian, *De an.* 32, 8/9 / CCL 2, 831: *Aliud est autem substantia, aliud natura substantiae, siquidem substantia propria est rei cuiusque, natura vero potest esse communis. ... Substantia est lapis, ferrum; duritia lapidis et ferri natura substantiae est.*

späteren Festlegung der Essenz deckt;⁴⁷ die Substanzen können außerdem nicht ineinander übergehen und sind „der Körper jedes Dinges“.⁴⁸

* * *

Wenden wir uns jetzt wieder Tertullians Schrift *De anima* zu. Beginnend mit dem fünften Kapitel argumentiert Tertullian zu Gunsten der Körperlichkeit der Seele – es handelt sich dabei um die umfassendste Darstellung zu diesem Thema in der gesamten frühchristlichen Literatur.

Die größte Unterstützung für seine Behauptung von der Körperlichkeit der Seele findet Tertullian verständlicherweise bei den Stoikern, die „fast genauso wie wir die Seele als Hauch bezeichnen, stehen einander doch Hauch und Geist sehr nahe, und doch überzeugen sie (die Stoiker) jeden schnell, dass die Seele körperlich sei.“⁴⁹ Als stoische Argumente zur Unterstützung der Körperlichkeit der Seele, die er anscheinend von Soranos von Ephesos, dessen verloren gegangene Schrift in vier Büchern *Περὶ ψυχῆς* ihm als eine seiner Hauptquellen diente, übernommen hatte,⁵⁰ führt Tertullian folgende auf: Die Seele, die von

⁴⁷ Vgl. G. C. Stead, *Divine Substance* (o. Anm. 22), 61/62.

⁴⁸ Vgl. das o. in Anm. 27 aufgeführte Zitat; vgl. weiter W. Bender, *Die Lehre* (o. Anm. 28), 21–25; R. Braun, *Deus Christianorum* (o. Anm. 24), 179–183; G. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians* (o. Anm. 43), 66–71; G. R. Hauschild, *Tertullian's Psychologie und Erkenntnistheorie*, in: *Programm des städtischen Gymnasiums Frankfurt am Main 1879/1880*, Frankfurt am Main 1880, 25; H. Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts*, Gütersloh 1950, 46/47; F. Seyer, *Tertullianus, quae de anima humana senserit* (o. Anm. 45), 15–22; M. Spanneut, *Le stoïcisme* (o. Anm. 29), 161–166.

⁴⁹ Vgl. Tertullian, *De an.* 5, 2 / CCL 2, 786: ... *qui* (scil. *Stoici*) *spiritum praedicantes animam paene nobiscum, qua proxima inter se flatus et spiritus, tamen corpus animam facile persuadebunt*. Für die Stoiker ist die Seele *πνεῦμα ἐνθερμον*, vgl. SVF 1, 135–140; 2, 773 (aus Nemesios). Für Tertullian ist die Seele *flatus factus ex spiritu* (*De an.* 11, 3 / CCL 2, 797).

⁵⁰ Zur schwierigen Frage nach Tertullians Quellen, unter denen einen bedeutenden Platz der wichtigste Vertreter der methodischen medizinischen Schule, der durch den Stoizismus stark beeinflusste Soranos aus Ephesos einnahm, vgl. H. Karpp, *Soranos vier Bücher Περὶ ψυχῆς* und Tertullians Schrift *De anima*, in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 33 (1934), 31–47; R. Politto, *I quattro libri Sull'Anima di Sorano e lo scritto De anima di Tertulliano*, in: *Rivista di storia della filosofia* 3 (1994), 423–468; Z. K. Vysoký, *Príspevky k poznání pramenů spisů Tertullianových a vzájemných vztahů nejstarší apologetické literatury křesťanské* (Beiträge zur Erkenntnis der Quellen der Schriften Tertullians und der wechselseitigen Beziehungen der ältesten apologetischen christlichen Literatur), Praha 1937, 77–120; J. H. Waszink, *Tertulliani De anima*, 21*–47*. Zu Soranos vgl. umfassend E. Kind, in: *RE* 2, 15, 113–130, s. v. Soranos, zur methodischen medizinischen Schule vgl. L. Edelstein, in: *RE Suppl.* 6, 358–373, s. v. Methodiker.

den Stoikern als *συμφυὲς πνεῦμα* charakterisiert wird,⁵¹ muss laut Zenon körperlich sein, weil bei ihrem Austritt aus dem Körper dieser stirbt, und das, was bei seinem Austritt den Tod eines Lebewesens verursacht, muss körperlich sein, denn Unkörperliches kann das Körperliche nicht einmal berühren.⁵² Dies bestätigt auch Chrysipp: Unkörperliche Dinge lassen sich von körperlichen gar nicht abtrennen, weil sie mit ihnen gar nicht in Berührung sind. Die Seele verlässt beim Tod jedoch den Leib, sie muss also körperlich sein, denn als unkörperliche könnte sie ihn ja gar nicht verlassen.⁵³ Die Seele muss auch deshalb körperlich sein, weil den Stoikern zufolge die Ähnlichkeit zwischen Eltern und Kindern nicht nur äußerlich in der Physiognomie zu Tage tritt, sondern auch im seelischen Bereich; Ähnlichkeit oder Nichtähnlichkeit kann jedoch nur etwas Körperliches annehmen (*animam itaque corpus similitudini vel dissimilitudini obnoxium*).⁵⁴ Die Körperlichkeit der Seele ist den Stoikern zufolge auch daraus ersichtlich, dass sie an dem, was der Körper erleidet, beteiligt ist (*ex corporaliū passionum communione*): Angst oder Scham beispielsweise äußern sich am Körper durch Erbleichen oder Erröten.⁵⁵

In diese Argumente, die Tertullian unverändert aus seinen Quellen übernahm, würden die Platoniker seiner Meinung nach Verwirrung bringen, *subtilitate potius quam veritate*,⁵⁶ und zu beweisen versuchen, dass die menschliche Seele unkörperlich (*incorporale*) sein müsse. Die Platoniker behaupten, dass jeder Körper entweder beseelt oder unbeseelt sein müsse; unbeseelte Körper werden von außen her in Bewegung gesetzt, während die beseelten die Quelle der Bewegung in sich selbst tragen. Da die Seele den Platonikern zufolge, wie Tertullian schreibt, weder von außen noch von innen in Bewegung gesetzt

⁵¹ Vgl. SVF 2, 774 (aus Diogenes Laërtius).

⁵² Einen ähnlichen, ebenfalls Zenon zugeschriebenen Syllogismus führt Chalcidius an (SVF 1, 138), Tertullians Version kommt allerdings dem Original sichtlich näher, siehe J.H. Waszink, *Tertulliani De anima*, 128. Vgl. auch SVF 1, 137 (aus Nemesios): ὁ θάνατός ἐστι χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος· οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον· ἢ δὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος. σώμα ἄρα ἢ ψυχῆ.

⁵³ Vgl. Tertullian, *De an.* 5, 6 / CCL 2, 787. Dasselbe Argument schreibt auch Nemesios Chrysippos zu, vgl. SVF 2, 790. Zur Erhärtung dieses Arguments zitiert Tertullian Lucretius' Vers (*De rerum nat.* 1, 304 / Martin 13): *tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res.*

⁵⁴ Vgl. Tertullian, *De an.* 5, 5 / CCL 2, 787. Dieses Argument schreiben Tertullian sowie Nemesios Kleantes zu, vgl. SVF 1, 518.

⁵⁵ Vgl. Tertullian, *De an.* 5, 5 / CCL 2, 787, ein wiederum von Kleantes stammendes Argument, wie Nemesios bezeugt (vgl. SVF 1, 518). Ähnlich sagt auch Lucretius (*De rerum nat.* 3, 175/176 / Martin 94): *ergo corpoream naturam animi esse necessesit, corporeis quoniam telis ictuque laborat.*

⁵⁶ Tertullian, *De an.* 6, 1 / CCL 2, 787.

werde, kann sie nicht für körperlich erachtet werden.⁵⁷ Tertullian wendet gegen dieses Argument ein, dass diese Definition überhaupt nicht auf die Seele bezogen werden könne, denn sie selbst sei das, was den Körper beseelt macht, und daher könne sie nicht durch etwas definiert werden, das sie selbst begründet. Was die Bewegung anbelangt, wird auch die Seele von außen in Bewegung gesetzt, nimmt Tertullian an, und das beispielsweise dann, wenn sie sich in prophetischer Verzückung befindet. Seine Gegenargumente schließt er mit der Behauptung ab (die er für besonders stichhaltig hält), dass die Seele zudem den Körper bewegt, wenn sie aber nur ein „leeres, nichtiges Ding“ (*vacua res*), das bedeutet unkörperlich wäre und kein volles Sein hätte, wie könnte sie dann etwas Festes bewegen (*solida propellere*)?⁵⁸

Das zweite Argument gegen die Körperlichkeit der Seele, auf das sich die Platoniker berufen, besagt, dass die körperlichen Sinne, die über andere körperliche Dinge informieren (z. B. über das Feuer oder die Erde), über die Seele keine Aussage machen; weil also die Seele – wie andere unkörperliche Qualitäten, beispielsweise das Gute und das Böse – nur durch intellektuelle Sinne wahrgenommen werden kann, muss sie unkörperlich sein.⁵⁹ Tertullian spricht über die Trennung der Sinne in körperliche (*sensus corporales*) und intellektuelle (*sensus intellectuales*), die von Platons Phaidon inspiriert ist,⁶⁰ wo

⁵⁷ Vgl. Platon, Phaedr. 245e. Den gleichen Grundsatz, nämlich dass das, was beseelt ist, sich aus sich selbst heraus bewege, und das Unbeseelte von außen durch etwas anderes bewegt werde, zitiert Tertullian übereinstimmend in Adv. Hermog. 36,4 / CCL 1,428. Die Seele stellt nach Platon jedoch das Prinzip der Eigenbewegung dar, und als solche hat sie die Quelle der Bewegung innerhalb ihrer selbst. Tertullian, so wie bei ihm üblich, bringt die Argumente der Gegner in eine Form, die es ihm leichter macht, sie zu widerlegen. Das Argument in seiner ursprünglichen Version blieb offensichtlich bei Nemesios bewahrt (De nat. hom. 2,72 / Morani 18/19): Ἔτι πᾶν σῶμα ἥτοι ἔξωθεν κινεῖται ἢ ἐνδοθεν· ἀλλ' εἰ μὲν ἔξωθεν, ἄψυχον ἔσται, εἰ δὲ ἐνδοθεν, ἔμψυχον. εἰ δὲ σῶμα ἢ ψυχή, εἰ μὲν ἔξωθεν κινεῖται, ἄψυχός ἐστιν, εἰ δὲ ἐνδοθεν, ἔμψυχός· ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἄψυχον καὶ τὸ ἔμψυχον λέγειν τὴν ψυχὴν· οὐκ ἄρα σῶμα ἢ ψυχή. Siehe J. H. Waszink, Tertulliani De anima, 132/133.

⁵⁸ Vgl. Tertullian, De an. 6,1–3 / CCL 2,787/788. G. Schelowsky, Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie, Diss. Leipzig 1901, 32, meint, dass Tertullian dieses Argument, das Waszink im gegebenen Zusammenhang für „unsinnig“ hält (J. H. Waszink, Tertulliani De anima, 136), deshalb einführt, um der stoischen Definition gerecht zu werden, dass das, was körperlich ist, etwas ist, was selbst wirkt und dem Wirken unterliegt (siehe o. Anm. 12). Vgl. auch SVF 1,136 (aus Galenos): τὴν δὲ οὐσίαν αὐτῆς ... (scil. ψυχῆς) ... ἔφασσαν ... σῶματα κινεῖν.

⁵⁹ Vgl. Tertullian, De an. 6,4 / CCL 2,784.

⁶⁰ Vgl. Platon, Phd. 79a–d. An anderer Stelle von De an. kritisiert Tertullian jedoch diese Trennung der Sinne und polemisiert vor allem gegen die Konsequenzen, die daraus beispielsweise die Anhänger Valentinus' und andere Gnostiker zogen (vgl. De an. 18,3–13 / CCL 2,807–809).

Sokrates die Seele und mit ihr auch weitere unsichtbare Bereiche des Seienden für die gängigen Sinne, mit denen wir beispielsweise schöne Menschen, Gewänder, Pferde u. ä. wahrnehmen, als unzugänglich erklärt und behauptet, man könne sie einzig „mit intellektueller Sinnestätigkeit erfassen“ (τῷ τῆ̄ διανοίας λογισμῷ).

Die Prämisse, dass die Seele von intellektuellen Sinnen wahrgenommen wird, unterliegt auch für Tertullian keinem Zweifel. Er will jedoch zum Schluss gelangen, dass die intellektuellen Sinne (*sensus intellectuales*) auch etwas Körperliches wahrnehmen können – beispielsweise die körperliche Seele (*anima, quae corporalis, ab incorporalibus renuntietur*). Er ist überzeugt, dass er zu diesem Schluss mit Hilfe einer sehr freien und logisch nicht zwingenden Analogie gelangen kann: wenn es ihm gelingt zu beweisen, dass körperliche Sinne auch unkörperliche Dinge wahrnehmen, behauptet er, dass auch unkörperliche Sinne etwas Körperliches wahrnehmen können, und dass somit die Seele – obgleich durch intellektuelle Sinne wahrgenommen – körperlich sein kann.⁶¹ Als Beispiele für unkörperliche Dinge, die von körperlichen Sinnen wahrgenommen werden, führt er auf: „Den Ton nehmen wir mit dem Gehör wahr, die Farbe mit dem Gesichtssinn, den Duft mit dem Geruchssinn.“⁶² J.H. Waszink war der Auffassung, dass Tertullian selbst die Überzeugung von der Unkörperlichkeit des Tons, der Farbe oder des Dufts nicht teilte, dass jedoch der Kontext seiner Argumentation deren Erklärung als unkörperlich erforderte.⁶³ Tertullian befürchtet jedoch, dass bei diesen Fällen der Einwand erhoben werden könnte, dass die unkörperlichen Dinge durch körperliche Sinne nur deshalb wahrgenommen werden, weil sie sich als Akzidenzien dem (menschlichen) Körper anschließen (*idcirco ea [sc. incorporalia] per corporales renuntiari sensus, quia corporalibus accedant*). Um diesen Einwand zu widerlegen, und damit die Gegner ihn nicht formulieren können (*ne dicas*), führt Tertullian aus, dass sich in ähnlicher Weise die Seele, die von nichtkörperlichen, intellektuellen Sinnen wahrgenommen wird, an den Körper als ein Akzidens anschließt (*accedit corpori*); die Widerlegung des Einwands besteht darin, dass sich die Seele dem Körper anschließt und doch nicht von körperlichen Sinnen wahrgenommen wird. Die Tatsache, dass Tertullian an dieser Stelle behauptet, die Seele sei ein Akzidens

⁶¹ Vgl. Tertullian, De an. 6, 5 / CCL 2, 788: *Igitur si constat incorporalia quoque a corporalibus comprehendere, cur non et anima, quae corporalis, ab incorporalibus renuntietur?*

⁶² Ebenda.

⁶³ Vgl. J.H. Waszink, Tertulliani De anima, 138/139; die Stoiker selbst, bei denen in den meisten Fällen zumindest die Grundlage für Tertullians Argumentation zu Gunsten der Körperlichkeit der Seele nachzuverfolgen ist, erklären den Ton für körperlich (vgl. Aëtios, Placita, 4, 20 / Diels 410), für unkörperlich hielten den Ton derselben Quelle zufolge dagegen Pythagoras, Platon und Aristoteles (ebenda / Diels 409).

des Körpers, was im Widerspruch zu seiner sonstigen Lehre steht, hat für ihn jedoch keine philosophischen Konsequenzen – dies ist nur wegen der Argumentation der Gegner gesagt, die er zu widerlegen versucht. Ähnlich wiederholt er in der Schrift *De resurrectione mortuorum* sein Argument aus *De anima*, welches wir weiter oben behandelt haben, dass nämlich die Seele nicht als beseelter Körper bezeichnet werden kann (*animale corpus non potest dici*), denn sie kann nicht das sein, was sie selbst bewirkt (*nec fieri quod facit*). Nur dadurch, dass sie sich (als Akzidens) etwas Anderem anschließt, das keine Seele hat, macht sie dieses Etwas zu etwas Beseeltem, während sie sich selbst nicht beseelen kann, da sie in diesem Fall kein Akzidens zu etwas Anderem ist. Waszink fasst dies so zusammen: „for animate bodies the soul is an *accidens* = *accedens* ..., whereas for the soul itself it is its *substantia* ...“.⁶⁴ Dasselbe sagt übrigens Tertullian im selben Kapitel der Schrift *De anima* ausdrücklich: *Anima enim dicitur substantiae suae nomine*.⁶⁵

⁶⁴ Zur Erläuterung der ganzen Passage vgl. J.H. Waszink, *De anima*, 139/140; siehe auch die anonyme Abhandlung Tertullians Seelenlehre, in: *Der Katholik*, 45,2 (1865), 195–231 (201/202). Die Seele ist schon deshalb eine Substanz, weil sie aus Gottes Hauch (*flatus*) entstanden ist, gewissermaßen als Abbild des Geistes Gottes (*spiritus*), und das, was aus einer Substanz entstanden ist, muss auch selbst eine Substanz haben (vgl. Tertullian, *Adv. Prax.* 7,9 / CCL 2, 1167: *Sed et si invisibilia illa quaecumque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam, per quae soli Deo visibilia sunt, quanto magis quod ex ipsius substantia emissum est sine substantia non erit?*). Die Seele ist eine der Substanzen, aus denen der Mensch zusammengesetzt ist, die andere ist der Leib – vgl. *De paenit.* 3,3 / CCL 1, 334.

⁶⁵ Tertullian, *De an.* 6,2 / CCL 2, 788. Der ganze Abschnitt ist jedoch in der Interpretation und der Übersetzung ziemlich problematisch; er lautet folgendermaßen (*De an.* 6,5 / CCL 2, 788): *Ecce enim incorporalia ostendo corporalibus sensibus subici, sonum auditui, colorem conspectui, odorem odoratui, quorum exemplo etiam anima corpori accedit, ne dicas idcirco ea per corporales renuntari sensus, quia corporalibus accedant*. Das Problem liegt offensichtlich (a) in der Interpretation des Verbs *accedere* und in der Frage, ob seine Bedeutung an beiden Stellen identisch ist; (b) in der Interpretation der Verbindung *ne dicas*, bzw. darin, ob sie zu verstehen ist im Sinne (1) „damit du nicht sagst“ (das, was Tertullian eben ausführte, sollte seine Gegner daran hindern zu sagen, dass ...) oder im Sinne (2) „also sage mir nicht“ (es ist nicht nötig, dass Tertullians Gegner sagen, dass ..., weil Tertullian mit ihnen in dieser Sache übereinstimmt). Eine weitere Möglichkeit, die Stelle zu interpretieren, wäre, das Verb *accedere* an beiden Stellen freier als „sich reihen zu“, „zur Gruppe bestimmter Dinge gehören“ zu verstehen. Dann wäre Tertullians Argumentationsfolge diese: Unkörperliche Dinge können von körperlichen Sinnen wahrgenommen werden, der Ton durch das Gehör, die Farbe durch den Gesichtssinn, der Duft durch den Geruchssinn. Gilt jedoch diese Prämisse, muss nach demselben Beispiel (*quorum exemplo*) auch die Seele zu den körperlichen Dingen gezählt werden (*corpori accedit*), da sie von intellektuellen, unkörperlichen Sinnen wahrgenommen werden kann. Dann macht es auch keinen Sinn, dass jemand behauptet (*ne dicas*), dass unkörperliche Dinge nur deshalb von körperlichen Sinnen wahrgenommen werden,

Das dritte Argument der Platoniker gegen die Körperlichkeit der Seele, das Tertullian aufnimmt und widerlegt, besteht darin, dass sie durch unkörperliche Substanzen genährt werde, durch Streben nach Weisheit (*sapientiae studiis*), oder, nach Platons Worten, „durch die Wahrheit, durch das, was göttlich und der Mutmaßung unzugänglich ist“,⁶⁶ und deshalb müsse sie unkörperlich sein.⁶⁷ Tertullians Gegenargument, das er von Soranos übernimmt, lautet, dass im Gegenteil die Seele durch eine übliche, also körperliche Speise genährt wird, denn bei deren Ermangelung oder völligem Nichtvorhandensein verlässt die Seele den Körper. Die Ernährung durch das Streben nach Wahrheit hat Tertullian zufolge keinen Einfluss auf die Substanz der Seele (*non substantie proficiunt*), sondern kultiviert die Seele bloß, modifiziert sie also als ihr Akzidens. Sofern wir uns jedoch damit einverstanden erklärten, dass die Seele durch wissenschaftliche Kenntnisse (*artes*) genährt wird, so sind auch diese Wissenschaften den Stoikern zufolge körperlich,⁶⁸ was wiederum die Körperlichkeit der Seele bestätigt.⁶⁹

Das letzte Argument, das Tertullian widerlegt, wird nicht den Platonikern, sondern der Philosophie allgemein zugeschrieben, die in Tertullians Augen – ähnlich wie bei späteren christlichen Autoren⁷⁰ – den Kontakt zur Realität verloren hat und „bei ihrer nach allen Seiten gerichteten Aufmerksamkeit nur selten das betrachtet, was vor ihren Füßen liegt.“⁷¹ Eine Folge davon ist nicht nur der legendäre Brunnensturz des Thales, wie Tertullian giftig anmerkt, sondern auch die Tatsache, dass die Philosophie (mit Ausnahme der stoischen, s. u.) die Möglichkeit der Existenz zweier Körper an einem Ort nicht gelten lässt und infolge dessen auch die Möglichkeit, dass die Seele körperlich sein könne, wenn sie in einem Körper weilt. Bemerkenswert ist, dass Tertullian dieses Argument nicht durch einen direkten Verweis auf die stoische Mischungslehre widerlegt, die er kennt; explizit wendet er sie nämlich bei christologischen Darlegungen

weil diese *incorporalia* Akzidenzien von Körpern sind, denn diese Frage ist unstrittig – derselben Meinung ist auch Tertullian.

⁶⁶ Vgl. Platon, Phd. 84a.

⁶⁷ Dieses Argument schreibt Nemesios Xenokrates zu, vgl. Nemesios von Emesa, De nat. hom. 2, 72 / Morani 19.

⁶⁸ Vgl. SVF 2, 848 (aus Plutarch).

⁶⁹ Vgl. Tertullian, De an. 6, 6/7 / CCL 2, 788/789.

⁷⁰ Zur Kritik der philosophischen und allgemein theoretischen Forschung als überflüssiger und unerwünschter *curiositas*, die ihre lange ‚antike‘ Tradition hat, vgl. z. B. H. Blumenberg, Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie, Frankfurt am Main 1987. Eine grundlegende Information gibt auch D. Špelda, Quae supra nos, nihil ad nos. Vzťah církevních otců k astronomii (Das Verhältnis der Kirchenväter zur Astronomie), in: Listy filologické 130, 3/4 (2007), 265–293, bes. 279–281.

⁷¹ Vgl. Tertullian, De an. 6, 8 / CCL 2, 789.

über die Natur Christi an,⁷² der ihm zufolge *duplicem statum, non confusum, sed coniunctum in una persona, deum et hominem Iesum*⁷³ hat, und den er an anderer Stelle als *homo deo mixtus*⁷⁴ bezeichnet, womit er auf eine solche Art der Mischung verweist, die von den Stoikern als $\mu\acute{\iota}\xi\varsigma$ oder $\kappa\rho\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ bezeichnet wird, und in der beide Bestandteile einander vollständig durchdringen, dabei jedoch die ihnen eigenen Qualitäten jeweils beibehalten.⁷⁵ An dieser Stelle widerlegt Tertullian die Unmöglichkeit der Existenz zweier Körper an einem Ort, die Aristoteles konstatierte,⁷⁶ durch ein Argument aus dem täglichen Leben: Eine schwangere Frau ist für ihn das Beispiel zweier Körper an einem Ort. Alles, was aus etwas geboren wird, ist aktuell in dem anwesend, aus dem es geboren wird.⁷⁷

Bei näherer Betrachtung wird die Brüchigkeit der Argumente Tertullians deutlich, mit denen er die Beweise der Platoniker widerlegt, worauf auch die meisten Kommentatoren hinweisen;⁷⁸ auch die stoischen Beweise zur Stützung der Körperlichkeit der Seele, die Tertullian übernimmt, wurden bereits im Altertum kritisiert (insbesondere von Alexander von Aphrodisias). Dass Tertullians Gegenargumente, mit denen er gegen die Platoniker auftritt, in nicht geringem Maße sein intellektuelles Eigentum sind,⁷⁹ folgert Waszink unter anderem eben aus ihrem sophistischen Charakter. So geht Tertullian beispielsweise im ersten Falle der Eigenbewegung der Seele, der als Beweis für ihre Unkörperlichkeit dient, von der unausgesprochenen Voraussetzung aus, die Seele sei körperlich (*corpus*), und die Grundprämisse der Platoniker, jeder Körper sei entweder beseelt oder unbeseelt, reduziert er dahingehend, als würde sie sich nur auf die Seele selbst, nicht auf die Körper im Allgemeinen beziehen. Das erlaubt ihm zur Schlussfolgerung zu gelangen, die Seele sei weder beseelt noch unbeseelt (woraus er freilich im Unterschied zu seinen Gegnern nicht schließt, die Seele sei kein Körper), und dass somit die von den Platonikern angeführte Definition sich

⁷² Vgl. R. Braun, *Deus Christianorum* (o. Anm. 24), 313–317; M.L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages, II: Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden 1985, 23/24.

⁷³ Vgl. Tertullian, *Adv. Prax.* 27, 11 / CCL 2, 1199.

⁷⁴ Vgl. Tertullian, *Apol.* 21, 14 / CCL 1, 125.

⁷⁵ Zu den stoischen Mischungstheorien vgl. zusammenfassend F. Karfik, *Předpoklady (Voraussetzungen)*, 3, 19–23 (o. Anm. 11); siehe auch SVF 2, 471 (aus Stobaios).

⁷⁶ Vgl. Aristoteles, *De an.* 1, 5 409b.

⁷⁷ Vgl. Tertullian, *De an.* 6, 8/9 / CCL 2, 789/790; den zuletzt erwähnten Gedanken verwendet Tertullian auch im christologischen Kontext über das Verhältnis von Vater und Sohn, vgl. *Adv. Prax.* 8, 7 / CCL 2, 1168: *Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit eius necesse est de quo prodit, non ideo tamen est separatum.*

⁷⁸ Vgl. G. Esser, *Tertullians Seelenlehre* (o. Anm. 43), 72/73; J.H. Waszink, *Tertulliani De anima*, 131–133 und 134/135.

⁷⁹ J.H. Waszink, *Tertulliani De anima*, 132.

nicht auf die Seele anwenden lässt.⁸⁰ Dieselbe unausgesprochene Voraussetzung, die Seele sei körperlich, findet man, wie wir gesehen haben, auch im Falle der Widerlegung des zweiten Arguments, dass nämlich die Seele, deren Qualität wir mit den intellektuellen Sinnen wahrnehmen, nicht körperlich sein kann.

Ebenso wie in seinen anderen Schriften kann sich Tertullian jedoch nicht mit der Widerlegung der gegnerischen Meinungen allein auf der Grundlage ‚heidnischer Weisheit‘ zufrieden geben. Das wichtigste, seine Position, die Seele sei körperlich, bestätigende Argument, und somit gewissermaßen der Kulminationspunkt seiner gesamten Darlegung über die Körperlichkeit der Seele, ist Gottes Wort, dessen Glanz durch nichts verdunkelt werden kann (*muniti ... divinae determinationis inobscurabili regula*)⁸¹ – das, was in der Heiligen Schrift steht, ist über jeden Zweifel erhaben.⁸² Als Beweis für die Körperlichkeit der Seele par excellence zitiert er somit im siebten Kapitel von *De anima* die Geschichte von Lazarus und dem Reichen.⁸³ Die Seele des Reichen in der Unterwelt leidet an Durst und sehnt sich danach, dass ihm Lazarus’ glücklichere Seele die Lippen mit einem Tropfen Wasser benetzt. Tertullians Exegese dieser biblischen Stelle⁸⁴ verläuft in zwei Richtungen: Die erste hängt mit dem wörtlichen Verständnis zusammen. Gegen die allegorische Interpretation dieses Kapitels, die, wie aus einer Bemerkung des Clemens von Alexandrien hervorgeht, offensichtlich verbreitet war,⁸⁵ argumentiert Tertullian einmal mehr leicht sophistisch. Wenn die ganze Geschichte nur bildlich verstanden werden sollte (*imaginem*), warum wäre dann der Name Lazarus aufgeführt? Jedoch auch für den Fall, dass es sich um eine exemplarische Erzählung handelt, bezeugt es Tertullian zufolge die Körperlichkeit der Seele. Das Bild kann sich nämlich nicht völlig von seinem Vorbild lösen, und wenn in dem Exempel von körperlichen Gliedmaßen die Rede ist, müssen diese auch in der Wirklichkeit existieren. Wenn dem nicht so wäre,

⁸⁰ Vgl. ebenda, 134/135.

⁸¹ Tertullian, *De an.* 3, 4 / CCL 2, 785/786.

⁸² Vgl. Tertullian, *De carne* Chr. 3, 9 / CCL 2, 878: ... *non potest non fuisse, quod scriptum est.*

⁸³ Vgl. Lu 16, 19–31.

⁸⁴ Zu den Prinzipien von Tertullians biblischer Exegese allgemein (mit der Hervorhebung seiner skeptischen, nicht jedoch ausschließlich ablehnenden Haltung gegenüber einer allegorischen Interpretation, die als Reaktion auf eine gnostische ‚Besessenheit‘ von der Allegorese zu verstehen ist) vgl. z. B. R. P. C. Hanson, *Notes on Tertullian’s Interpretation of Scripture*, in: *Journal of Theological Studies*, New Series, 22 (1961), 273–279; vgl. auch H. Karpp, *Schrift und Geist bei Tertullian*, Gütersloh 1955; T. P. O’Malley, *Tertullian and the Bible. Language – Imagery – Exegesis*, Nijmegen - Utrecht 1967.

⁸⁵ Vgl. Clemens von Alexandrien, *Strom.* 4, 6, 30, 4: *τί δὲ βούλεται ἡ τοῦ Λαζάρου παραβολὴ τῷ Κυρίῳ πλουσίου καὶ πένητος εἰκόνα δεικνύουσα*; zur Erläuterung des siebten Kapitels von *De an.* vgl. J. H. Waszink, *Tertulliani De anima*, 146–153.

würde die Heilige Schrift lügen (was nicht möglich ist); obwohl nämlich das Bild nur die Wahrheit des Originals nachahmt, muss dieses Bild bereits darin enthalten sein – das Original muss zunächst an sich existieren, damit sein Bild entstehen kann.⁸⁶

Der zweite, noch triftigere Grund, warum die Geschichte vom Bettler Lazarus eine Aussage über die körperliche Seele enthalten muss, ist der biblische Hinweis darauf, dass die Seele des Reichen in der Unterwelt weilt (*detinetur illic*) und hier Qualen erleidet (*cruciat*). Wenn sie keinen Körper hätte und ein bloßes Nichts wäre, wie könnte sie irgendwo festgehalten werden und einer Strafe oder, im Gegenteil, einer Erquickung unterliegen?⁸⁷ Nur das, was einen Körper hat, kann etwas erleiden, und kann es etwas erleiden, muss es einen Körper haben.

Tertullians Auslegung des Gleichnisses von Lazarus und dem Reichen steht im Kontext der frühchristlichen Literatur keineswegs vereinzelt da. Ähnlich argumentiert bereits Irenaeus, der in dieser biblischen Stelle den Beweis dafür sieht, dass die Seelen die Körpergestalt des jeweiligen Menschen bewahren, so dass sie voneinander unterschieden werden können, und sich merken, was sie zu Lebzeiten taten oder nicht taten.⁸⁸ An anderen Stellen jedoch spricht Irenaeus auch davon, dass die Seele unkörperlich sei,⁸⁹ und er erwähnt von Neuem, dass die Seele die Gestalt des Körpers hat, in dem sie weilt, ähnlich wie das in ein

⁸⁶ Vgl. Tertullian, *De resurr. mort.* 30, 5 / CCL 2, 959: *Nam etsi figmentum veritatis in imagine est, imago ipsa in veritate est sui: necesse est esse prius sibi id quod alii configuratur. De vacuo similitudo non conpetit, de nullo parabola non convenit*; siehe weiter Adv. Marc. 5, 14, 3 / CCL 1, 705: *Similitudo autem dicitur, cum est quod videtur. Est enim, dum alterius par est. Vgl. auch G. R. Hauschild, Tertullian's Psychologie (o. Anm. 48), 23/24. R. H. Ayers, Language, Logic, and Reason in the Church Fathers: A Study of Tertullian, Augustine, and Aquinas, Hildesheim-New York 1979, 15 fasst so zusammen: „For Tertullian such expressions (scil. figurative or metaphorical) function inappropriately and are plagued with meaninglessness unless they are capable of implying literally true statements.“ Zu Tertullians Kenntnis der stoischen Semantik und seiner Anwendung der semantischen Analyse in der Polemik mit den Häretikern vgl. R. H. Ayers, 11–15.*

⁸⁷ Vgl. Tertullian, *De an.* 7, 3 / CCL 2, 790: *... incorporalitas enim ab omni genere custodiae libera est, immunis et a poena et a fovella. Per quod enim punitur aut fovetur, hoc erit corpus ...*

⁸⁸ Vgl. Irenaeus, *Adv. haer.* 2, 34, 1 / SC 294, 354: *Plenissime autem Dominus docuit non solum perseverare non de corpore in corpus transgredientes animas, sed et characterem corporis in quo etiam adaptantur custodire eundem, et meminisse eas operum quae egerunt hic et a quibus cessaverunt, in ea relatione quae scribitur de divite et de Eleazaro eo qui refrigerabat in sinu Abrahae: in qua ait divitem cognoscere Elazarum post mortem et Abraham autem similiter ...*

⁸⁹ Irenaeus, *Adv. haer.* 5, 7, 1 / SC 153, 84–86: *Sed incorporales animae, quantum ad comparationem mortalium corporum: insufflavit enim in faciem hominis Deus flatum vitae, et factus est homo in animam viventem: flatus autem vitae incorporalis.*

Gefäß gefüllte oder darin gefrorene Wasser dessen Gestalt annimmt.⁹⁰ Angesichts des Umstandes, dass Tertullian zweifelsfrei das Werk des Irenaeus kannte,⁹¹ ließ er sich von ihm an dieser Stelle anscheinend inspirieren, dachte dessen Gedanken zu Ende und zog daraus radikale Schlussfolgerungen. Es überrascht keineswegs, dass ähnlich wie Tertullian auch Vincentius Victor, einer der wenigen bekannten Verteidiger und Fürsprecher von Tertullians Lehre von der Körperlichkeit der Seele, auf der wörtlichen Auslegung der Erzählung von Lazarus und dem Reichen beharrte, worüber uns Augustinus informiert.⁹²

Die Seele muss auch deshalb ihren Körper haben, wie Tertullian annimmt, um nach dem Tod bestraft oder belohnt werden zu können. Die Seelen aller Menschen steigen seiner Meinung zufolge nach dem Tod in den Hades hinab, wo sie auf das Jüngste Gericht warten. Die einzige Ausnahme bilden die Seelen der Märtyrer, die direkt in den Himmel aufsteigen.⁹³ Z. K. Vysoký wies auf die Tatsache hin,⁹⁴ dass die Fähigkeit, bestraft oder belohnt zu werden, ein ebenso wichtiges Element für Iustinos gewesen sein muss, dessen verlorene Schrift *Περὶ ψυχῆς* er für eine der wichtigsten Quellen Tertullians hält, und dies ist angesichts der Vertrautheit Tertullians mit diesem Autor nicht auszuschließen.⁹⁵ Iustinos sagt an anderer Stelle über die Seele, dass das, was unkörperlich ist, nichts fühlen kann,⁹⁶ was darauf hindeutet, dass auch er sich die Seele – so Vysoký – als körperlich vorstellen konnte.

Nachdem Tertullian alle triftigen Argumente zu Gunsten der Körperlichkeit der Seele zusammengefasst hat, widmet er sich im achten Kapitel von *De anima*

⁹⁰ Vgl. Irenaeus, *Adv. haer.* 2, 19, 6 / SC 294, 192–194: *Non enim Angelorum habebit (sc. semen) similitudinem et speciem, sed animarum in quibus et formatur, quomodo aqua in vas missa ipsius vasi habebit formam et iam, si gelaverit in eo, speciem habebit vasculi in quo gelavit, quando ipsae animae corporis habeant figuram ...* Zur Problematik von Irenaeus' Seelenverständnis vgl. insbesondere D. Wyrwa, Seelenverständnis bei Irenaeus von Lyon, in: J. Holzhausen (Hg.), *ψυχή – Seele – anima*. Festschrift für Karin Alt zum 7. Mai 1998, Stuttgart-Leipzig 1998, 301–334, insbes. 309–311.

⁹¹ Vgl. A. von Harnack, *Tertullians Bibliothek christlicher Schriften*, in: *Kleine Schriften zur Alten Kirche*, 2, Leipzig 1980, 227–258, z. B. 244/245 und passim.

⁹² Vgl. Augustin, *De nat. et orig. an.* 4, 16, 23 / CSEL 60, 402. Detailliert untersucht die Polemik von Augustinus gegen Vincentius Victor A. C. de Veer, *Aux origines du De natura et origine animae de Saint Augustin*, in: *Revue des études augustiniennes* 19 (1973), 121–157. Zu weiteren Autoren, die diese biblische Stelle ähnlich wie Tertullian auslegen, vgl. J. H. Waszink, *Tertulliani De anima*, 148/149.

⁹³ Vgl. Tertullian, *De an.* 55, 5 / CCL 2, 863.

⁹⁴ Vgl. Z. K. Vysoký, *Príspevky* (Beiträge), 88 (o. Anm. 50).

⁹⁵ Vgl. A. von Harnack, *Tertullians Bibliothek* (o. Anm. 91), 242/243.

⁹⁶ Vgl. Iustinus der Märtyrer, *Dial. c. Tryph.* 1, 5 / Marcovich 71: ἄλλοι δέ τινες, ὑποσησάμενοι ἀθάνατον καὶ ἀσώματον τὴν ψυχὴν, οὔτε κακὸν τι δράσαντες ἠγοῦνται δώσειν δίκην, ἀπαθές γάρ τὸ ἀσώματον, οὔτε, ἀθανάτου αὐτῆς ὑπαρχούσης, δέονται τι τοῦ θεοῦ ἔτι.

den weiteren Vorbehalten derer, die die Unkörperlichkeit der Seele verteidigen, vor allem mit dem Hinweis auf ihre Unsichtbarkeit. Die Tatsache jedoch, dass die Seele unsichtbar ist, worüber allgemein Einvernehmen besteht,⁹⁷ schließt ihre Körperlichkeit jedoch nicht aus. Wie wir bereits oben gesehen haben, damit die Seele überhaupt existiert, muss sie Tertullian zufolge etwas haben, wodurch sie unsichtbar ist, und das kann einmal mehr nur ihr Körper sein.⁹⁸ Diese Unsichtbarkeit ist übrigens nur relativ, denn die Seele ist nur für die menschlichen Augen nicht sichtbar, sie ist jedoch sehr wohl für den Geist Gottes, für sich selbst oder die Auserwählten Gottes sichtbar (so sieht Johannes die Seelen der Märtyrer, Off 6, 9).⁹⁹ Die Seele ist unsichtbar „dank der Beschaffenheit ihres Körpers, dank der charakteristischen Züge ihrer Substanz und dank der Natur dessen, was sie unsichtbar macht.“¹⁰⁰

Die Seele ist somit ein Körper eigener Art wie jede real existierende Substanz. Einige Eigenschaften, wie beispielsweise die Unsichtbarkeit, unterscheidet sie von anderen Körpern, andere Eigenschaften jedoch teilt sie mit den übrigen Körpern. Dieser Logik zufolge muss Tertullian der Seele Eigenschaften zusprechen, die charakteristisch für andere Körper sind, worum er sich tatsächlich im neunten Kapitel bemüht. Genau genommen gerät hier Tertullian jedoch in Widerspruch zu sich selbst, denn er hat die Seele für einen Körper *sui generis* erklärt, der somit nicht die Eigenschaften anderer Körper teilen müsse. Die Seele verfügt ihm zufolge über „alle üblichen und für die Körperhaftigkeit unverzichtbaren Eigenschaften“:¹⁰¹ Sie hat Zusammenhalt (*habitus*), Begrenzung (*terminum*), die dreifache Ausdehnung (*trifarum distantivum*),¹⁰² weiters besitzt sie Aussehen (*effigiem*) und Farbe (*colorem*). Als Hauptbeleg dafür, dass die Seele eine Gestalt hat – was Platon der Seele abspricht, da eine Form ihm zufolge das Zusammengesetztsein impliziert, und was zusammengesetzt ist, unterliegt der Zersetzung und kann nicht unsterblich sein, während die Seele unsterblich ist¹⁰³ –, führt Tertullian kurioserweise die Vision einer Christin an,

⁹⁷ Vgl. z. B. Platon, Phd. 79a–c.

⁹⁸ Vgl. das Zitat o. Anm. 9.

⁹⁹ Vgl. Tertullian, De an. 8, 5 / CCL 2, 791; De an. 53, 6 / CCL 2, 861, und das Zitat o. Anm. 64.

¹⁰⁰ Vgl. Tertullian, De an. 8, 4 / CCL 2, 791: ... *et pro condicione corporis sui et proprietate substantiae et pro natura etiam eorum quibus invisibilis esse sortita est.*

¹⁰¹ Vgl. Tertullian, De an. 9, 1 / CCL 2, 792: ... *sollemniora quaeque et omnimodo debita corpulentiae adesse animae ...*

¹⁰² Besonders vehement widersprach diesem Punkt Gregor von Nyssa, für den die Seele nicht räumlich ausgedehnt ist, ἀδιάστατον; vgl. umfassend E. Peroli, Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Doctrine of the Soul, in: Vigiliae Christianae 51 (1997), 117–139.

¹⁰³ J. H. Waszink, Tertulliani De anima, 165, weist darauf hin, dass der Syllogismus in dieser Form in Platons Werk nicht vorhanden ist und nicht auszuschließen ist, dass er von Tertullian selbst geschaffen wurde; vgl. Platon, Phd. 78b/c; Phaedr. 247c.

der im Zustand der Verzückung die menschliche Seele erschien, die von „luftfarbener Durchsichtigkeit und der Gestalt des menschlichen Körpers“ war.¹⁰⁴ Obwohl dieser Abschnitt der Schrift *De anima* von Bedeutung für den Gesamtkomplex der theologisch-historischen Fragen ist, die mit Tertullians Montanismus und seinem Platz in der karthagischen christlichen Gemeinschaft verbunden sind, bringt er aus philosophischer Sicht nichts Wesentliches und kann hier beiseite gelassen werden.¹⁰⁵

Diese Vision, die Tertullian für autoritativ hält, da sie durch den Heiligen Geist, dessen ständige Gegenwart und lebendiges Wirken in der christlichen Gemeinschaft die Montanisten betonten, inspiriert ist, belegt weitere spezifisch körperliche Eigenschaften der Seele: die durchsichtige Luftfarbigkeit (*aerium ac lucidum*), die auch dadurch bestätigt wird, dass die Seele ein ‚Hauch‘, *flatus*, und ‚Sprössling‘, *tradox*, des Geistes Gottes ist, und alles, was klar und zart, der Luft ähnlich ist, die dennoch selbst nicht die Substanz (*substantia*) der Seele ist, wie viele griechische Philosophen vermuteten.¹⁰⁶ Als Argument für die Annahme, dass die Seele eine Gestalt hat, und zwar jeweils die Gestalt des konkreten Körpers, der sie „trägt“ (*eius corporis quod ... circumtulit*), beruft sich Tertullian auf die alttestamentarische Schöpfungsgeschichte (1Mo 2, 7):¹⁰⁷ Gott blies dem ersten Menschen den Hauch des Lebens (*flatum vitae*) ins Angesicht, und der Mensch wurde zur „lebendigen Seele“ (*animam vivam*). Dieser Hauch Gottes ist nicht identisch mit dem Geist Gottes oder mit Gott selbst, er ist weder Teil von dessen Substanz noch dessen Emanation, sondern eine eigenständige Substanz, die ‚Produkt‘ des Geistes Gottes ist,¹⁰⁸ und durch die der Mensch seine substanziale Verwandtschaft und Ähnlichkeit zu Gott erlangt und zu dessen Ebenbild wird.¹⁰⁹ Dieser Hauch trat durch das Gesicht in den menschlichen Körper ein, wo er sich durch alle inneren Räume ergoss und sie ausfüllte.¹¹⁰ Als Gott hauchte, verdichtete sich sein Hauch im Inneren des Menschen, so dass die

¹⁰⁴ Tertullian, *De an.* 9, 4 / CCL 2, 792/793.

¹⁰⁵ Einen umfassenden Kommentar ad locum gibt J. H. Waszink, *Tertulliani De anima*, 167–173; vgl. weiter z. B. C. M. Robeck, *Prophecy in Carthage. Perpetua, Tertullian, and Cyprian*, Cleveland (Ohio) 1992; L. Nasrallah, *An Ecstasy of Folly. Prophecy and Authority in Early Christianity*, Cambridge (Mass.) 2003.

¹⁰⁶ Vgl. Tertullian, *De an.* 9, 5/6 / CCL 2, 792/793.

¹⁰⁷ Zu der außerordentlichen Bedeutung, die Tertullian den Schilderungen in den ersten Kapiteln der Genesis beimisst, die er für den obersten Beweis hält, den Beweis *a primordio*, vgl. G. T. Armstrong, *Die Genesis in der Alten Kirche. Die Drei Kirchenväter*, Tübingen 1962, 100/101, zu Tertullians Seelenlehre 112–117.

¹⁰⁸ Vgl. H. Karpp, *Probleme* (o. Anm. 48), 53.

¹⁰⁹ Vgl. Tertullian, *Adv. Marc.* 2, 9, 2/3 / CCL 1, 484/485: *Capit etiam imaginem spiritus dicere flatum. Nam et ideo homo imago dei, id est spiritus; deus enim spiritus.*

¹¹⁰ Ähnlich durchdringt auch bei den Stoikern die Seele den ganzen Körper, vgl. SVF 1, 145 (aus Themistius): ... κερᾶσθαι ὄλην δι' ὅλου τοῦ σώματος φάσκονται τὴν ψυχὴν ...

Umriss jener inneren Räume in ihm ihren Abdruck fanden und er gleichsam zu einer festen Gestalt erstarrte.¹¹¹ So ist ein ‚Abguss‘ des Körpers entstanden, der den ganzen Körper ausfüllt – die Existenz zweier Körper am selben Ort ist ja dank der stoischen *μίξις δι’ ὅλων* möglich –, er hat dieselben Glieder wie der sichtbare Körper, deren er sich beim Denken bedient und die er beim Träumen gebraucht. Deshalb kann Lazarus in der Unterwelt Finger und der Reiche eine Zunge haben. Dieser ‚Abguss‘ ist letztlich jener „innere Mensch“ (*homo interior*), von dem Paulus spricht¹¹² – Tertullian ist somit offenbar der Erste, der dieses Wort des Apostels anthropologisch und nicht ethisch versteht.¹¹³

Die Folgerichtigkeit und Konsequenz, mit der Tertullian die Frage nach der Körperlichkeit der Seele behandelte, findet in der frühchristlichen Literatur nicht ihresgleichen. Die einzige Ausnahme bildet der bereits erwähnte Bewunderer Tertullians, Vincentius Víctor, der sich auch in dieser Frage konsequent an sein Vorbild hielt: Auch er spricht von der Seele, die im Körper erstarrte und eine Art ‚inneren Menschen‘ schuf.¹¹⁴

* * *

Tertullians Korporealismus, womit er unter Heranziehung von Elementen der stoischen Philosophie versuchte, sowohl die menschliche Seele als auch die christliche Gottheit auszumessen, blieb eine Sackgasse. Das bedeutet jedoch keineswegs, dass seine Gedanken über die Körperlichkeit alles Seienden keinen Widerhall gefunden hätten.¹¹⁵ Augustinus, der als Erster Tertullian zu den Häretikern zählte, obwohl er dessen Ketzertum keineswegs mit der korporealis-

¹¹¹ Vgl. Tertullian, De an. 9,7 / CCL 2,793: ... *per faciem statim flatum illum in interiora transmissum et per universa corporis spatia diffusum simulque divina aspiratione densatum omni intus linea expressum esse, quam densatus impleverat, et velut in forma gelasse.*

¹¹² Vgl. 2Kor 4,16; Rö 7,22.

¹¹³ Vgl. G. Schelowsky, Der Apologet Tertullianus (o. Anm. 58), 49. Paulus versteht mit diesem Terminus, dessen Parallelen man auch im heidnischen griechisch-römischen Umfeld antrifft, offensichtlich eine ursprünglichere, geistige Dimension des Menschen, die dem ursprünglichen Abbild Gottes treu ist („der Mensch wie ihn Gott gemeint hat“, Sp. 281), vgl. Ch. Marksches, Innerer Mensch, in: Reallexikon für Antike und Christentum 153, Stuttgart 1998, Sp. 266–312, zu Tertullian Sp. 287/288.

¹¹⁴ Vgl. Augustinus, De nat. et orig. an. 4,14,20 / CSEL 60,399/400; 4,20,33 / CSEL 60,411.

¹¹⁵ Neben dem bereits mehrmals erwähnten Vincentius Victor stoßen wir auf die offensichtlich durch Tertullian inspirierte Argumentation zu Gunsten der Körperlichkeit der Seele bei Cassianus, Hilarius von Poitiers und Faustus von Riez, vgl. M.L. Colish, Stoic Tradition (o. Anm. 72), 2, 121/122, 124/125, 128/129. Zur Lehre von Faustus von Riez und zur Kritik von Claudius Mammertus vgl. umfassend E.L. Frontin, Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l’âme humaine en Occident, Paris 1959.

tischen Lehre, sondern mit der Hinwendung zum Montanismus in Verbindung brachte,¹¹⁶ erwähnt, dass er sich in seiner Jugend mit ähnlichen Gedanken wie Tertullian befasst hatte: das Böse stellte er sich nicht nur als Substanz, sondern als etwas Körperliches vor, und auch den Geist vermochte er sich nur als körperlich zu deuten;¹¹⁷ körperlich erschien ihm nicht nur die Seele, sondern Gott selbst.¹¹⁸ Obwohl sich Augustinus wie die meisten christlichen Autoren in der Frage der Körperlichkeit der Seele dem Lager der Gegner Tertullians annäherte,¹¹⁹ so scheint er doch auch mit Rücksicht auf seine eigene geistige Entwicklung Tertullians Lehre gegenüber Verständnis aufgebracht zu haben und verteidigt sie auf seine Art: Tertullian stellte sich ihm zufolge Seele und Gott deshalb körperlich vor, weil er sie nicht als unkörperlich denken konnte und weil er befürchtete, wenn sie nicht körperlich wären, wären sie überhaupt nicht.¹²⁰ Gott selbst kann übrigens als eine Art Körper bezeichnet werden, schreibt Augustinus, als Körper *sui generis* in dem Sinne, dass es Gott gibt, der weder ein nichtiges Nichts noch eine Qualität der Seele oder des Körpers ist.¹²¹

¹¹⁶ Vgl. Augustinus, De haer. 86 / CCL 46, 338/339.

¹¹⁷ Vgl. Augustinus, Confess. 5, 10, 20 / CCL 27, 69: ... *quod (sc. malum) mihi nescienti non solum aliqua substantia, sed etiam corporea videbatur, quia et mentem cogitare non noveram nisi eam subtile corpus esse, quod tamen per loci spatia diffunderetur ...*

¹¹⁸ Vgl. Augustinus, Solil. 2, 17, 31 / PL 32, 900: *Viderentur, si aut inane nihil esse certum haberem, aut ipsum animum inter corpora numerandum arbitrarer, aut etiam Deum corpus aliquod esse crederem.* Vgl. auch Augustinus, Ep. 166, 2, 4 / CSEL 44, 550, 13: ... *si corpus est omnis substantia vel essentia vel si quid aptius nuncupatur id, quod aliquo modo est in se ipso, corpus est anima;* vgl. auch Confess. 7, 1, 1 / CCL 27, 92. Die Tatsache, dass der Korporealismus (das Überzeugtsein von der Körperlichkeit Gottes also) in der frühen Kirche weiter verbreitet war als bisher angenommen, belegte als erster D. L. Paulsen, Early Christian Belief in a Corporeal Deity: Origen and Augustine as Reluctant Witnesses, in: The Harvard Theological Review 83, 2 (1990), 105–116 (105): „... ordinary Christians for at least the first three centuries of the current era commonly (and perhaps generally) believed God to be corporeal.“ Diese These (mit Hinweis auf Belege und ausgerichtet vor allem auf Augustinus) präzisierten C. W. Griffin-D. L. Paulsen, Augustine and the Corporeality of God, in: The Harvard Theological Review 95, 1 (2002), 97–118, die abschließend sagen: „the conception of an anthropomorphic/corporeal deity was the only theology Augustine had known ... before Milan“ (118).

¹¹⁹ Vgl. Augustinus, De beata vita, 1, 4 / CCL 29, 67: ... *cum de deo cogitaretur, nihil omnino corporis esse cogitandum, neque cum de anima; nam id est unum in rebus proximum deo.* Mit Augustinus' Ansichten zum Ursprung einzelner Seelen und seiner Zögerlichkeit in dieser Frage befasste sich auch L. Karfiková, Milost a vůle podle Augustina (Gnade und Wille nach Augustinus), Praha 2006, 214–224.

¹²⁰ Vgl. Augustinus, De Gen. ad litt. 10, 25 / CSEL 28, 1, 328: *Denique Tertullianus, quia corpus esse animam credidit non ob aliud, nisi quod eam incorpoream cogitare non potuit et ideo timuit, ne nihil esset, si corpus non esset, nec de deo valuit aliter sapere: qui sane quoniam est acutus interdum contra opinionem suam visa veritate superatur.*

¹²¹ Vgl. Augustinus, De haer. 86 / CCL 46, 338: *Posset enim quoquo modo putari ipsam naturam substantiamque divinam corpus vocare, non tale corpus cuius partes aliae*

Mit seinem Plädoyer für die Körperlichkeit der Seele verfolgte Tertullian offensichtlich eine weiter reichende Absicht: Sein Ziel war es nämlich, die vom Platonismus inspirierten gnostischen oder der Gnosis nahe stehenden Denkrichtungen zu eliminieren, von denen hier nur die Valentinianer, Hermogenes oder Markion genannt seien – der Platonismus mit seinem Misstrauen gegenüber der Zuverlässigkeit der Sinne steht nach Tertullian für den Docketismus oder das Bestreben, Gott von der materiellen Welt zu trennen und seine Verbindung mit der Schöpfung zu negieren, was jene theologischen Strömungen seiner Meinung nach versuchten.¹²²

Diese These wird auch dadurch bestätigt, dass die ersten Indizien von Tertullians Korporealismus sich erst in den Werken finden, die gegen diese Häretiker gerichtet sind.¹²³ Noch im Apologeticum, dessen primärer Adressat wahrscheinlich Tertullians christliche Gemeinde in Karthago war, die er angesichts der Verfolgung mit dieser Schrift ermutigen wollte,¹²⁴ erwähnt Tertullian ausdrücklich, dass bei dem Jüngsten Gericht die Seele allein keine Strafe fühlen kann, wenn sie der *materia stabilis*, also des Körpers, entbehrt.¹²⁵ Dieselbe Meinung, die in klarem Widerspruch zu seiner Haltung in *De anima* steht, wiederholt er in der Schrift *De resurrectione mortuorum*; diesmal aber schreibt er diese Ansicht dem einfachen Volk (*vulgus*) zu, und im Kontext der Polemik gegen Gnostiker, die die ‚Auferstehung des Fleisches‘ leugneten, bezeichnet er sich selbst mit dem

maiores, aliae minores valeant vel debeant cogitari, qualia sunt omnia quae proprie dicimus corpora, quamvis de anima tale aliquid sentiat. Sed potuit, ut dixi, propterea putari corpus deum dicere, quia non est nihil, non est inanitas, non est corporis vel animae qualitas, sed ubique totus, et per locorum spatia nulla partitus, in sua tamen natura atque substantia incommutabiliter permanet.

¹²² Vgl. M. L. Colish, *The Stoic Tradition* (o. Anm. 72), 2, 19. Siehe auch G. Schelowsky, *Der Apologet Tertullianus* (o. Anm. 58), 28: „In der ganzen philosophischen Spekulation erregt seinen Unwillen nichts so stark wie die Ideenlehre, durch die seiner Ansicht nach die Realität des natürlichen Daseins aufgehoben wird.“ Tertullian war jedoch der Platonismus (insbesondere der mittlere Platonismus) wohl vertraut und er zögerte nicht, so es seinen Absichten entsprach, dessen Erkenntnisse zu nutzen, vgl. C. Moreschini, *Tertulliano tra Stoicismo e Platonismo* (o. Anm. 10); G. Hallonsten, *Tertullian and Platonism. Some Remarks*, in: A. Piltz-J. Akujärvi-V. Sabatakakis (Hg.), *For Particular Reasons. Studies in Honour of Jerker Blomqvist*, Lund 2003, 113–127.

¹²³ Auf diese Tatsache hat schon P. Bouëdron, *Quid senserit de natura animae Tertullianus*, *Nannetibus* 1861, 66–74 aufmerksam gemacht, obwohl er in seinem Bemühen, die Abweichung der Meinungen Tertullians von späterer katholischer Orthodoxie zu suchen und zu brandmarken, Tertullians Lehre von der Körperlichkeit der Seele mit seiner Zuwendung zum Montanismus verbindet (66).

¹²⁴ Siehe H. M. Zilling, *Tertullian. Untertan Gottes und des Kaisers*, Paderborn 2004, 83–108.

¹²⁵ Vgl. Tertullian, *Apol.* 48,4 / *CCL* 1,166: *Ideoque repraesentantur et corpora, quia neque pati quicquam potest anima sola sine materia stabili, id est carne ...*

Hinweis auf die Schrift *De anima* als Anhänger der Körperlichkeit der Seele.¹²⁶ Einen konsequenten Korporealismus entwickelt Tertullian erst in der Schrift *Adversus Hermogenem*, seiner „früheste(n) erhaltene(n) Abhandlung gegen eine einzelne häretische Richtung“,¹²⁷ und wahrscheinlich deshalb, weil Hermogenes, der das Konzept einer *creatio ex nihilo* ablehnte, die Materie (*materia*), die er, antiker Tradition folgend, für ewig hielt, unter dem Einfluss des platonischen τὸ ἄπειρον¹²⁸ für völlig qualitätslos erklärte und somit weder für körperlich noch für unkörperlich. Wie übrigens die moderne Forschung überzeugend nachgewiesen hat, kann man die Veränderlichkeit und Gegensätzlichkeit der Argumentation Tertullians bei identischen Fragen oft nur unter Berücksichtigung der unterschiedlichen Adressaten seiner Schriften und der Ansichten, die er widerlegen wollte, erläutern. Die Lehre von der Körperlichkeit der Seele, die Tertullian in *De anima* so vehement vertritt, um die seiner Ansicht nach gefährlichen Folgerungen des gnostischen ‚Idealismus‘ abwenden zu können, bietet ihm jedoch auch andere ‚positive‘ Mittel, deren er sich bei Erörterung der schwierigen Punkte der entstehenden christlichen Theologie bedienen kann: Die Seele muss körperlich sein, weil sie ihren Ursprung in dem körperlich gedachten Gott hat. Wenn aber für Tertullian Gottes Natur körperlich ist, so hilft ihm dies, das Problem der beiden Naturen Christi zu lösen, die dem Prinzip der stoischen κρᾶσις zufolge als zwei körperliche Teile in einer Person existieren können.

Obwohl gerade der Stoizismus Tertullian die wirksamsten Waffen gegen seine Gegner lieferte, ist es nicht zutreffend, ihn als ‚heraklitischen Stoiker‘ zu bezeichnen, wie es Eric Osborn tut.¹²⁹ Tertullian war nicht „primarily or exclusively a supporter, an enemy, or a transformer of Stoicism. He does all of these things simultaneously and to approximately the same degree.“¹³⁰ Denn er verwendete die stoische Tradition ebenso wie die antike Kulturtradition überhaupt

¹²⁶ Vgl. Tertullian, *De resurr. mort.* 17, 1/2 / CCL 2, 941: *Simplicior quisque fautor sententiae nostrae putabit carnem etiam idcirco repraesentandam esse iudicio, quia aliter anima non capiat passionem tormenti seu refrigerii, utpote incorporealis; hoc enim vulgus existimat. Nos autem animam corporalem et hic profitemur et in suo volumine probavimus, habentem proprium genus (substantiae) soliditatis, per quam quid et sentire et pati possit. Nam et nunc animas torqueri foverique penes inferos, licet nudas, licet adhuc exules carnis, probabit (E)k(e)azari exemplum.* S. jedoch P. Siniscalco, *Anima sine materia stabili. Per la storia dell'interpretazione di alcuni passi di Tertulliano* (Apol. 48, 4; Test. 4, 1), in: J. Granarolo - M. Biraud (Hg.), *Hommage à René Braun, II: Autour de Tertullien*, Nice 1990, 111–128, der nachzuweisen versucht, dass dieser Widerspruch nur scheinbar ist und dass sich Tertullians Lehre in Wirklichkeit gar nicht geändert hat.

¹²⁷ H. Tränkle, *Q. Septimius Florens Tertullianus* (o. Anm. 1), 460.

¹²⁸ So J. H. Waszink, *Tertulliani De anima*, 8*.

¹²⁹ E. Osborn, *Tertullian, First Theologian of the West*, Cambridge 1997, 163 und passim.

¹³⁰ M. L. Colish, *The Stoic Tradition* (o. Anm. 72), 2, 13.

eklektizistisch, immer mit Blick auf den Kontext und den konkreten Gegner, den es mit Argumenten zu besiegen gilt. Dennoch ist in seiner Herangehensweise noch etwas mehr aufzuspüren: Die Kulturtradition, deren Angehöriger er selbst ist und deren er sich nie ganz entledigen kann, benützt er zugleich als Mittel, in christliches Glaubensgut intellektuell einzudringen und dieses zu festigen, er redefiniert die Tradition gewissermaßen in christlichen Begriffen, passt sie an die Bedürfnisse der neuen Religion an¹³¹ und trägt – um es mit einer Formulierung aus der klassischen Arbeit von Jean - Claude Fredouille auszudrücken – zu ihrer endgültigen ‚Konversion‘ bei.¹³²

Petr Kitzler
Centrum pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty
(Zentrum für patristische, mittelalterliche und Renaissancetexte)
Praha – Olomouc
kitzler@ics.cas.cz

¹³¹ Vgl. ebd., 12/13, mit weiteren Literaturhinweisen.

¹³² J. - Cl. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.

