

Arbeitstitel – Forum für Leipziger Promovierende // Gegründet 2009
Herausgegeben von Stephanie Garling, Enrico Thomas, Franziska Naether,
Christian Fröhlich, Felix Frey
Meine Verlag, Magdeburg

**Christliche Identität in einer nichtchristlichen Welt –
Kontakte zwischen Christen und ihrer Umwelt am Beispiel
von Tertullians Schrift *De Idololatria***

Andreas Gerstacker

Zitationsvorschlag: Andreas Gerstacker: Christliche Identität in einer nichtchristlichen Welt – Kontakte zwischen Christen und ihrer Umwelt am Beispiel von Tertullians Schrift *De Idololatria*. In: Arbeitstitel – Forum für Leipziger Promovierende Bd 2, Heft 2 (2010). S. 1–22.

urn:nbn:de:bsz:15-qucosa2-168892

Abstract

– deutsch –

Angesichts einer Welt, die in fast allen Lebensbereichen von der Götterverehrung durchzogen war, hatte die Frage nach der Notwendigkeit und Reichweite der Abgrenzung für Christen der ersten Jahrhunderte sehr große Bedeutung. Am Beispiel der Schrift *De idololatria* Tertullians soll dieser Frage für einige prägnante »Kontaktzonen« im Karthago des späten zweiten und frühen dritten Jahrhunderts nachgegangen werden. Dabei wird sich zeigen, dass die Notwendigkeit der Abgrenzung unumstritten, die Frage nach deren Reichweite und genauer Umsetzung aber Anlass für sehr kontroverse Diskussionen war.

– englisch –

The Christians of the first three centuries lived in a world in which almost every area of life was shaped by the worship of the gods. For them the question of how necessary and how far reaching separation from this world had to be was one of vital importance. Based on a close reading of Tertullian's treatise *De idololatria*, we will examine this question for some characteristic areas of contact in late second and early third century Carthage. It will be demonstrated that the necessity of separation as such was agreed upon. But the scope and the practical application of the separation caused some serious controversy.

»Geistreich, aufreizend, sarkastisch und intolerant, aber zugleich äußerst energisch und scharfsinnig in der Diskussion, voll Freude an logischen Kniffen und mit der Vorliebe des Advokaten für gewandte Sophistereien, wenn sie nur den Gegner verwirren, ist er doch ein Autor von Format [...]. [...] In dem feurigen Eifer der moralischen Abhandlungen Tertullians sind ein kraftvoller ethischer Ernst und eine Leidenschaft lebendig, die den Leser, der mit seinen verschlungenen Beweisführungen und mit seiner Methode, die Gegner erbarmungslos aufzuspießen, Geduld hat, reichlich belohnt.« (Chadwick 1972: 100–102)

1. Einleitung¹

Im Rahmen meines Dissertationsvorhabens »Christentum und Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten« habe ich mich u. a. ausführlich mit dem Kirchenvater Tertullian befasst, da er für diese Frage einige der pointiertesten Stellungnahmen aus dem Kreis der frühen Kirchenschriftsteller abgegeben hat. Eingebettet sind diese Stellungnahmen Tertullians zumeist in eine Diskussion über die Rolle des Christen innerhalb der in allen Bereichen von heidnischer Religiosität durchzogenen Gesell-

schaft der Antike. Und somit war ich bei dem Thema dieses Vortrags angekommen. Dieser Vortrag, in dem ich das Thema Militärdienst bewusst ausgeklammert habe, stellt also eine Art »Nebenprodukt« meines Promotionsvorhabens dar; gleichzeitig bezieht er sich auf eine »work in progress«. Es sind also Zwischenergebnisse, die ich heute vorstellen werde, und sie bedürfen sicherlich noch der ein oder anderen Feinjustierung. Aus Zeit- und Platzgründen beschränke ich mich darauf, einige wenige, aber prägnante »Kontaktzonen«, die in der Schrift *De idololatria* behandelt werden, exemplarisch zu besprechen. Ein gründlicher Vergleich mit anderen Schriften Tertullians, wie dem *Apologeticum*, sowie mit weiteren Kirchenvätern würde den Rahmen dieses Vortrags sprengen. Das gilt auch für einen ebensolchen Vergleich mit der Position der innergemeindlichen Gegner Tertullians, für den ich auf das entsprechende Kapitel der Studie von Chr. Mühlenkamp verweise (vgl. Mühlenkamp 2008: 126–147²).

2. Tertullian, *De idololatria* und die heidnische Gesellschaft

Zuerst will ich kurz etwas zur Person Tertullians und zu der Zeit, in der er lebte, sagen. Einen schnellen und aktuellen Überblick für den Einstieg bieten die Artikel von Peter Habermehl im Neuen Pauly (Habermehl 2002) und Eva Schulz-Flügel im Lexikon der antiken christlichen Literatur (Schulz-Flügel 2002). Etwas ausführlicher und mit einem knappen aber instruktiven Überblick über die neuere Forschung versehen ist die Einführung von Geoffrey Dunn (Dunn 2004).

1 Bei diesem Aufsatz handelt es sich um die leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich am 01.06.2010 im Rahmen der Reihe „10. Leipziger Promotionsvorträge: Kontaktzonen – Schnittstellen der Adaption und der Verweigerung“ gehalten habe. Die Form des mündlichen Vortrags wurde beibehalten. Für die kritische Durchsicht danke ich meinem Doktorvater Herrn Jun.-Prof. Dr. Alexander Weiß und von patristischer Seite Herrn Jonathan Armstrong, PhD. Alle verbliebenen Unzulänglichkeiten liegen ausschließlich in meiner Verantwortung. Die Abkürzungen antiker Autoren und ihrer Werke richten sich nach den Vorgaben in Der Neue Pauly (DNP) bzw. in der vierten Auflage von Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG³). Gleiches gilt für die Abkürzungen der Zeitschriften- und Reihentitel, auch sie folgen den entsprechenden Verzeichnissen in DNP und RGG⁴.

2 Sie bietet ebenfalls einen Vergleich mit der Position des Clemens Alexandrinus (ebd.: 148–167) sowie mit verschiedenen Kirchenordnungen und Synodencanones (ebd.: 168–190)

2.1 Person

Quintus Septimius Florens Tertullianus oder kurz Tertullian war ein Kirchenschriftsteller, der – um eine runde Zahl anzugeben, die man sich leicht merken kann – um 200 n. Chr.³ in Karthago, im heutigen Tunesien⁴, lebte und wirkte. Von der Person selbst wissen wir im Vergleich zum großen Umfang des erhaltenen literarischen Werkes nur sehr wenig. Tertullian ist uns v. a. durch seine Schriften bekannt, von denen immerhin 31 erhalten sind. Ein Grund dafür ist, dass sich Tertullian ab etwa 206–208 n. Chr. dem Montanismus zuwandte, einer altkirchlichen Häresie, und darum im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte einer Art *damnatio memoriae* verfallen ist, ob-

wohl er nie von einer Synode als Häretiker verdammt worden ist.

Zum Thema Tertullian und Montanismus müssen zumindest drei kurze Anmerkungen erfolgen:

Erstens scheint es, dass der Montanismus bis zumindest 203 n. Chr., wenn nicht sogar deutlich darüber hinaus (vgl. Zilling 2004: 45 und 55f.), in Nordafrika ein innerkirchliches Phänomen war.⁵

Zweitens hat D. Rankin – m. E. in überzeugender Weise – gezeigt, dass ein echter Bruch Tertullians mit der Kirche auch für seine montanistische Zeit nicht zwingend anzunehmen ist. Vielmehr dürfte Tertullian versucht haben, eine Art montanistische »*ecclesiola in ecclesia*« (Powell 1975: 38) zu sammeln (vgl. Rankin 1995: 27–38; so auch Powell 1975: 33–41; anders: Barnes 1985: 142).

3 Seine genauen Lebensdaten sind nicht bekannt, Schätzungen schwanken zwischen ca. 150–160 n. Chr. bis ca. 170 n. Chr. für sein Geburtsjahr und kurz nach 212 n. Chr. bis ca. 225–240 n. Chr. für sein Todesjahr. Die Daten ca. 150–160 n. Chr. bis ca. 225–240 n. Chr. basieren auf einer lange Zeit allgemein vertretenen »Standardchronologie« (Zilling 2004: 21; vgl. auch Barnes 1985: 57) der Werke Tertullians. Sie stützen sich v. a. auf die Angaben der kurzen Tertullian-Biographie des Hieronymus (Hier. vir. ill. 53) und wurden u. a. durch einflussreiche Werke wie die von A. v. Harnack (Harnack 1958: 256–265) und B. Ataner/A. Stüiber (Altaner/Stüiber 1966: 148) zur *communis opinio* (weitere Belege bei Barnes 1985: 57). Die Daten 170 bis etwa kurz nach 212 n. Chr. stammen von T. Barnes (Barnes 1985: 58–59), der die *communis opinio* einer scharfen und zumindest in Teilen sehr überzeugenden Kritik unterzieht. Allerdings hat er in einem Postskript zur zweiten Auflage (1985: 321–339) seine Positionen mit Blick auf die Reaktionen der Forschung an einigen Stellen noch einmal präzisiert bzw. sogar revidiert.

4 Eine aktuelle Einführung in die Welt des Christentums im römischen Nordafrika bietet der Artikel von M. Tilley in der Cambridge History of Christianity (Tilley 2008). Vgl. außerdem die entsprechenden Kapitel in den Monographien von T. Barnes (Barnes 1985: 60–84) für Nordafrika und ebd., 85–114 für Karthago sowie mit neuerer Literatur D. Rankin (Rankin 1995: 9–26). Zu Karthago und seiner christlichen Gemeinde siehe weiterhin die ausführliche Studie von G. Schöllgen (Schöllgen 1984).

5 Im Jahr 203 n. Chr. wird üblicherweise das Martyrium der Perpetua und ihrer Begleiter angesetzt, wie es in der kurz darauf verfassten *Passio perpetuae et felicitatis* festgehalten ist. Vgl. dazu allgemein und mit neuerer Literatur den Beitrag von J. N. Bremmer (Bremmer 2002). Sowohl das darin berichtete Geschehen als auch die Schrift selbst weisen gewisse montanistische Züge auf. Dennoch ist beides klar innerhalb der Kirche angesiedelt und zeigt, dass es zwar Konflikte gab, die Montanisten aber noch immer eine Gruppe innerhalb der Kirche waren. Siehe dazu Barnes 1985: 71–82; vgl. aber seine größere Zurückhaltung im Postskript zur zweiten Auflage, 329. Vgl. außerdem Powell 1975: 38 mit Anm. 25; Rankin 1995: 13–14. Die Frage des Montanismus der *Passio perpetuae et felicitatis* ist allerdings nicht unumstritten und es gibt auch sehr betont gegenteilige Meinungen in der Forschung. Vgl. z. B. den Standpunkt von A. Jensen (Jensen 2003: 200–212), die der Meinung ist, dass es sich bei dieser Einschätzung um eine der »hartnäckige[n] Legenden« handle, die »sich selbst in der spezialisierten Forschung« (ebd. 201) halten würden. Vgl. dort für weitere Literatur. In jüngerer Zeit hat R. Butler die hier vertretene Sicht einer deutlich montanistisch eingefärbten *Passio perpetuae et felicitatis* und ihrem Platz innerhalb der »katholischen« Gemeinde Karthagos erneut, wenn auch u. U. etwas zu einseitig, bestätigt (Butler: 2006).

Drittens muss die Frage gestellt werden, wie »montanistisch« Tertullian wirklich war. Es scheint, dass er dem Montanismus in einigen Bereichen stärker folgte, während er in anderen Bereichen weiterhin eigene Positionen einnahm, die sich mit dem, was wir vom Montanismus wissen⁶, nicht zu decken scheinen (vgl. Barnes 1985: 130–142; Rankin 1995: 41–51; Hirschmann 2005: 20–41)⁷. D. Rankin kommt zu dem wohl treffenden Fazit: »[...] Tertullian was not so much influenced by the New Prophecy, as found there a congenial ›home‹ for his rigorous views.« (Rankin 1995: 50)

In seinen Schriften teilt er uns leider nur sehr wenig an persönlichen Dingen mit und die einzige antike Lebensbeschreibung, die des Hieronymus in seinen *De viris illustribus*, ist in ihrem Quellenwert in der jüngeren Forschung sehr umstritten. Seine Biographie ist somit nur schwer zu erstellen und wird in der Forschung entsprechend kontrovers diskutiert. Was man mit Sicherheit sagen kann, und das ist wichtig, ist, dass Tertullian aus einer gehobenen Schicht Karthagos stammte⁸

und eine, nur für diese Schicht erreichbare, ausgezeichnete Bildung genossen hat (vgl. Barnes 1985: 187–210 und 332). Diese Bildung reichte bis zur Rhetorenschule, der höchsten Schulform der römischen Antike, quasi der Universität. Dort übte man nicht nur gut zu reden, sondern man erlernte auch eine eigene Denkweise und Methodik zur Durchdringung und zur Argumentation von Sachverhalten (vgl. Sider 1971: 11–20). Diese hervorragende »klassische« Bildung schimmert in allen seinen Schriften deutlich erkennbar durch (vgl. Sider 1971; Fredouille 1972; kurz z. B. Barnes 1985: 211–232).

2.2 Datierung *De idololatria*

Auch die Frage der Datierung vieler seiner Schriften lässt Raum für einige Diskussion⁹ und die Schrift, die uns an dieser Stelle beschäftigen wird, nämlich seine *De idololatria*, ist ein hervorragendes Beispiel dafür. Eine ausführliche Behandlung dieser Frage würde einen eigenen Vortrag verlangen und kann hier nicht geleistet werden. Ich will aber zumindest die Alternativen aufzeigen und offen legen, wie ich die Dinge sehe. Es gibt Autoren (vgl. Heinze 1910: 441; Becker 1954: 349–350; van der Nat 1960: 11–14; Barnes 1985: 53–54; Schulz-Flügel 2002: 668), die *De idololatria* für eine der frühesten Schriften Tertullians halten und sie in das Jahr 196 n. Chr. datieren. Andere Autoren verorten sie als eine klar erkennbar montanistische Schrift in der Spätzeit Tertullians, in etwa im Jahr 212 n. Chr. (vgl. Monceaux 1901: 206; Quasten 1953: 310–312; Altaner/Stuiber 1966: 158; Riesner 1991: 52). Eine dritte Gruppe von Autoren siedelt diese Schrift zwischen bei-

nen Herkunft Tertullians allgemein.

6 Genau hier liegt ein großes Problem für die Forschung, da unserer Kenntnis des Montanismus auf Grund der Quellenlage deutliche Grenzen gezogen sind. Für eine aktuelle Bestandsaufnahme der modernen Forschung und eine gründliche Analyse der Quellen vgl. die Studien von V.-E. Hirschmann (Hirschmann 2005) und knapper R. Butler (Butler 2006: 9–44).

7 Die Position von G. Bray (Bray 1979: 56–63), der bei Tertullian lediglich Sympathien für den Montanismus zu entdecken meint, ohne dass dieser im eigentlichen Sinne ein Montanist gewesen sei, scheint mir zu apologetisch eingefärbt, zu weit hergeholt und aus den Texten nicht zu belegen. D. Powell (Powell 1975: 41 und 48–50) dagegen meint, verschiedene Phasen in der Entwicklung von der *nova prophetia* des Montanus sowie der Priscilla und der Maximilla hin zum späteren Montanismus aufzeigen zu können. Tertullian habe nur die erste Phase der eigentlichen *nova prophetia* rezipiert, der er dann inhaltlich allerdings sehr nahe gestanden sei.

8 Vielleicht sogar aus dem *ordo equester* (vgl. Schöllgen 1984: 176–189); siehe dort auch zur gehobe-

9 Für eine Einführung in die Probleme und in einen methodisch verantwortlichen Umgang damit (bei Fragen bezüglich mancher Einzelergebnisse) vgl. Barnes 1985: 30–59.

den Extremen in der mittleren Schaffensperiode Tertullians an, also etwa in den Jahren 203–206 n. Chr. (vgl. von Harnack 1958: 273; Braun 1972: 80–82; Böhm 1973: 6–9; Braun 1974: 278–281; Barnes 1985: 325–326 [Postskript, 2. Aufl.]; Waszink/van Winden 1987: 10–13). Ich selbst folge dieser dritten Gruppe und würde *De idololatria* ebenfalls in den Jahren um ca. 203–206 n. Chr. ansetzen. Das wichtigste Resultat dieser zeitlichen Einordnung ist, dass man nicht den wie auch immer genau gearteten Montanismus des späteren Tertullian bemühen muss, um die Ergebnisse seiner Überlegungen zu erklären. Ansonsten würde auch eine frühere Datierung für die Interpretation an dieser Stelle keinen größeren Unterschied darstellen.

2.3 Die Zielsetzung und die heidnische Gesellschaft

Die Zielsetzung der Schrift ist klar nach innen gerichtet, Tertullian will in die christliche Gemeinde Karthagos hinein wirken. Dabei hat er wohl zwei Zielgruppen vor Augen (vgl. Waszink/van Winden 1987:9): Einmal einfache Gemeindeglieder und vielleicht auch Katechumenen (Taufbewerber), die in seinen Augen nicht genug über die Gefahren der Idolatrie Bescheid wissen. Zum anderen – und das ist wichtig – diejenigen Mitglieder der Gemeinde, die um die Gefahren wissen, diese aber in Tertullians Augen unterschätzen und einen zu lockeren Umgang mit der heidnischen Gesellschaft und den von ihr ausgehenden Gefahren pflegen. Sein Ziel ist es, beide Gruppen von seiner (oftmals recht radikalen) Sichtweise zu überzeugen und den Gliedern der karthagischen Gemeinde für viele alltägliche »Kontaktzonen« mit ihrer heidnischen Umwelt klare Verhaltensregeln mit auf den Weg zu geben. Es geht um die Frage christlicher Identität und ihre praktische Umsetzung in einer heidnischen Welt.

Die Existenz der zweiten Gruppe weist darauf hin, dass es in der Gemeinde von Karthago durchaus unterschiedliche Auffassungen darüber gegeben haben muss, wie man sich als Christ gegenüber der heidnischen Umwelt zu verhalten hatte. Oder anders ausgedrückt: Es existierten Meinungsverschiedenheiten über das Verständnis christlicher Identität und ihrer praktischen Umsetzung. Die konkrete Zielsetzung der Schrift lässt außerdem erwarten, dass die gewählten Beispiele der Situation vor Ort entnommen sind. *De idololatria* will keine allgemeine christliche Ethik sein, die alle erdenklichen Themenbereiche abdeckt, sondern eine Antwort auf ganz bestimmte Probleme und Fragen in einer ganz bestimmten christlichen Gemeinde. Die Antworten allerdings, die Tertullian gibt, haben in seinen Augen sicherlich auch über Karthago hinaus Gültigkeit.

Ehe wir uns jetzt dem Text selbst zuwenden, müssen noch ein paar einführende Worte zur heidnischen Gesellschaft innerhalb des *Imperium Romanum* gesagt werden, in der die Christen dieser Zeit lebten. Ich verweise hierzu auf eine Passage aus dem Einführungskapitel der erst kürzlich erschienenen Dissertation von Christine Mühlenkamp mit dem schönen Titel »Nicht wie die Heiden«, die den Befund recht gut zusammenfasst:

»Die Gesellschaft des römischen Reiches ist durchweg vom öffentlichen Kult der Götter geprägt. [...] Der Kult der Götter gilt als Garant der öffentlichen Ordnung und der Wohlfahrt des Staates und ist von daher integraler Bestandteil des öffentlichen Lebens. Es ist Aufgabe der städtischen und übergeordneten Autoritäten, seine ordnungsgemäße Durchführung zu ge-

währleisten.^[10] Um die Verortung der christlichen Gemeinden innerhalb der antiken Gesellschaft richtig einschätzen und bewerten zu können, muss man sich stets vor Augen halten, dass es in der antiken Gesellschaft praktisch keinen Lebensbereich gibt, der nicht von der heidnischen Religion und von kultischen Vollzügen und Bezügen geprägt ist. Die Welt des antiken Mittelmeerraumes ist „eine Welt voller Götter“ [nach: Keith Hopkins, *A World Full of Gods, Pagans, Jews, Christians in the Roman Empire*, London 1999; AG], in der die traditionelle griechisch-römische Religion sichtbar und unsichtbar das Fundament für das gesellschaftliche und auch für das private Leben bildet. Die christlichen Gemeinden leben in der Zeit vor der staatlichen Förderung des Christentums und vor der Durchsetzung des Christentums als Religion der Mehrheit der Bewohner des römischen Reiches also in einer Lebenswelt, die dezidiert heidnisch ist. Dieser Umstand bildet die Voraussetzung für den Konflikt zwischen Christentum und heidnischer Gesellschaft. Das Christentum befindet sich in religiöser Hinsicht in einem fundamentalen und nicht ausgleichenden Gegensatz zum Kult der heidnischen Götter.« (Mühlenkamp 2008: 3–4)

3. Kontaktzonen

3.1 Einführung

Tertullian bemüht sich in *De idololatria* möglichst vollständig, die in seinen Augen problematischen »Kontaktzonen« zwischen Christen und Heiden in Karthago abzudecken: Berufs- und Wirtschaftsleben, Handwerk, Kreditwesen, Astrologie, Schulbesuch und Lehrerberuf, Handel, heidnische Feste und Feiertage, Spiele und Theater, Kränze, Familienfeste, Sklaven und Diener heidnischer Herren, öffentliche Ämter, Soldatenberuf, Aussprechen von Götternamen, Schwur und Eid. Ich werde im Rahmen dieses Beitrags aus Platzgründen nur einige wenige davon exemplarisch heranziehen. Wichtig ist, gleich zu Beginn festzuhalten, dass das Verbot der Beteiligung am Götzendienst an sich nicht umstritten ist (vgl. Mühlenkamp 2008: 140–141)¹¹. Auch für Tertullians Gegner steht »die Eindeutigkeit des christlichen Bekenntnisses nicht zur Disposition« (Mühlenkamp 2008: 140). Kontrovers diskutiert wird dagegen die Frage, was genau Götzendienst darstellt und wie deshalb die praktische Umsetzung dieses Verbots im alltäglichen Leben auszu sehen hat. Daher bietet Tertullian zuerst eine Definition, was in seinen Augen Idolatrie darstellt, ehe er sich den einzelnen Lebensbereichen zuwendet. Damit ordnet sich sein rhetorisches Vorgehen im Rahmen der antiken Redelehre in den Bereich des *status definitionis* ein (vgl. Sider 1971: 16–20 und 101–102).¹² Den methodischen

10 Hier formuliert Chr. Mühlenkamp u. U. etwas zu stark, man könnte fast meinen, es habe einen verpflichtenden Staatskult gegeben. Was damit gemeint sein sollte, ist, dass die Magistrate z. B. Spiele und Festivitäten zu Ehren der städtischen Götter auszurichten hatten und auch die Aufsicht darüber führten. Es gab allerdings innerhalb der Stadtgemeinschaft zumindest für Bürger auch eine ungeschriebene soziale Verpflichtung zur zumindest passiven Teilnahme an diesen Festen. Die Stadtgemeinschaft war zugleich auch eine (lockere) Kultgemeinschaft. Vgl. knapp und einführend Jacques/Scheid 2008: 121–138; Rüpke 2006: 19–37; Rives 2007: 108–117.

11 Chr. Mühlenkamp versieht außerdem das Kapitel über die Positionen der Gegner mit dem bezeichnenden Titel »Kompromisse ohne Verlust der Eindeutigkeit« (Mühlenkamp 2008: 126).

12 »We may recall that when a case was made to rest on definition, the advocate's primary task, according to the texts, was to define the crime in such a way as either to bring the defendant's actions clearly within or to take them clearly without the limits of the definition.« (Sider 1971: 101).

Vorteil dieses Vorgehens beschreibt R. Sider wie folgt:

»[H]e devotes the whole of chapters 2 and 3 to a prejudicial definition of idolatry, while in the rest of the work he has only to show systematically, how the deeds involved in the various activities which he impugns are all condemned by the definition originally established.« (Sider 1971: 101–102)¹³

Doch nun zur eigentlichen Definition: Idolatrie ist für ihn grundsätzlich das »*principale crimen*¹⁴ *generis humani*« (idol. 1,1: »das Hauptverbrechen des Menschengeschlechtes«¹⁵), in der alle anderen Sünden wie Mord, Ehebruch, Unzucht, Betrug, Prunksucht, Zügellosigkeit, Trunksucht, Ungerechtigkeit etc. beinhaltet sind (idol. 1,2–5). Denn:

»So kommt es, dass sich alles im Götzendienst und in allem der Götzendienst findet. Aber auch sonst versieht jeder, der sündigt, zweifellos einen Götzendienst, da alle Sünden gegen Gott gerichtet sind, alles aber, was seiner Gesinnung nach gegen Gott ist, den Dämonen und unreinen Geistern zugeschrieben wird, denen die Idole zu eigen sind. Er tut nämlich das, was zu

den Besitzern der Götter gehört.« (idol. 1,5: »*ita fit, ut omnia in idololatria et in omnibus idololatria deprehendatur. sed et alias, dum universa delicta adversus deum sapiant, nihil autem, quod adversus deum sapiat non daemoniis et immundis spiritibus deputetur, quibus idola manciantur, sine dubio idololatrian admittit quicumque delinquit. id enim facit, quod ad idolorum mancipes pertinet.*«)

Daraufhin (idol. 2,1) wendet er sich dann aber doch der Idolatrie »in its proper sense« zu (Waszink/van Winden 1987: 96;). Im Gegensatz zu gewissen Kreisen innerhalb der Gemeinde, die Idolatrie auf die aktive Teilnahme am heidnischen Kult und seinen Praktiken beschränken wollen (idol. 2,2), macht sich Tertullian auch hier für einen wesentlich weiter gefassten Idolatriebegriff stark. G. Schöllgen spricht von »indirekte[r] Idololatrie, mit der der Christ, ohne die Götter als solche anzuerkennen, mehr oder weniger bewußt[sic!] einen Beitrag zu ihrer Verehrung leistet.« (Schöllgen 1990: 324). Tertullian verweist dazu auf Jesusworte, die auch Ehebruch und Mord nicht nur mit dem aktiven Vollzug verbinden, sondern bereits mit der Herzenshaltung, der Begierde und dem Zorn (idol. 2,3–4; vgl. Mt 5,28 und 5,22–24). In gleicher Weise verhält es sich s. E. auch mit der Idolatrie. In Tertullians Augen braucht es dazu nur ein *idolum*¹⁶, im engen Sinn ein Götterbild, ja eigentlich nicht einmal das, denn die Idolatrie im weiten Sinn ist nach seinem Dafürhalten älter als die Existenz der Götterbilder (idol. 3,1–2). Das *idolum* dient lediglich als eine »intermediate entity« (Waszink/van Winden 1987: 75) zwischen den Menschen und den Dämonen¹⁷, die hinter der

13 Im Gegensatz dazu verstehen J. H. Waszink und J. C. van Winden diesen Abschnitt nicht als eine Definition im rhetorischen Sinn und halten R. Siders Sicht, m. E. zu Unrecht, für eine »serious misinterpretation« (Waszink/van Winden 1987: 97).

14 Der Ausdruck *crimen* (hier: »Verbrechen/Vergehen/Schuld«) wird bei Tertullian des Öfteren im Sinne von *peccatum* (»Sünde/Vergehen«) gebraucht (vgl. Waszink/van Winden 1987: 79).

15 Die deutschen Übersetzungen stammen, soweit nicht anders gekennzeichnet, aus der Dissertation von H. Böhm (Böhm 1973). Der zu Grunde gelegte lateinische Text ist der kritischen Ausgabe von J. H. Waszink und J. C. van Winden entnommen (Waszink/van Winden 1987).

16 Zum Begriff *idolum* vgl. van Winden 1982; Waszink/van Winden 1987: 75–78.

17 Für die Bedeutung von Tertullians Sicht der Rol-

Götterverehrung stehen. So sind auch die Götter selbst z. B. *idola*, genau wie ihre Bilder; letztere sind allerdings die »intermediate entities *par excellence*« (Waszink/van Winden 1987: 76). Daher kann ein *idolum* auch mehr sein als nur ein Götterbild. Alles, was diese vermittelnde Funktion zu den Dämonen erfüllt, ist s. E. ebenfalls ein *idolum*. Dementsprechend hat auch Idolatrie eine erweiterte Bedeutung und lässt sich für Tertullian nicht allein auf die aktive Teilnahme an der kultischen Verehrung der Götter und ihrer Bilder beschränken. Spätestens aber mit der Existenz der *idola* im engeren Sinne, der Götterbilder also, deren Bedeutung er mittels einer kurzen etymologischen Untersuchung herausarbeitet, »idolatry can be defined as any service which involves an idol« (Barnes 1985: 97), wie T. D. Barnes treffend festhält; oder in seinen eigenen Worten noch einmal als Definition¹⁸ formuliert: »Deshalb ist jede Dienstbarkeit und Knechtschaft in Bezug auf jedes Idol Götzendienst.« (idol. 3,4: »*inde idololatria omnis circa omne idolum famulatus et servitus.*«). Und dazu gehört auch das Anfertigen solcher *idola* (idol. 3,4). Mit diesem Gedanken leitet Tertullian zu seinem ersten Punkt über.

3.2 Artifices idolorum

Tertullian beginnt mit der Verfertigung von *idola* durch Handwerker, die er sehr ausführlich thematisiert (idol. 4–7). Diese Handwerker machten sich dadurch der Idolatrie schuldig, dass sie diese erst er-

möglichten (idol. 4,2), und als christlicher Handwerker dürfe man sich daran nicht beteiligen. Tertullian widmet sich dabei auch ausführlich den Gegenargumenten und erlaubt uns damit einen Einblick in die Position seiner Gegner¹⁹. Sie argumentierten dabei sowohl mit den Notwendigkeiten (*necessitates*) des Lebens (idol. 5,1) als auch mit Bibelstellen²⁰, die ihre Position unterstützen sollten (idol. 5,1–4). Tertullian antwortet darauf, indem er ebenfalls die Schrift zitiert (idol. 4–5), um den Schriftbeweis der Gegner zu widerlegen, setzt dann aber noch grundlegender an, nämlich bei dem Beginn des Christseins, der Taufe und dem Taufgelöbnis (*sacramentum*) (idol. 6,1; vgl. Barnes 1985: 100; Mühlenkamp 2008: 201–202; Waszink/van Winden 1987: 134–135).

Er schreibt:

»Wie sollen wir denn dem Teufel und seinen Engeln widersagen, wenn wir sie herstellen? [...] Welche Abneigung haben wir gefasst gegen die, welchen wir für unseren Unterhalt verpflichtet sind? Kannst du mit der Zunge verleugnen, was du mit der Hand bekennt?« (idol. 6,2: »*quomodo enim renuntiavimus diabolo et angelis eius, si eos facimus? [...] quam discordiam suscepimus in eos quibus exhibitionis nostrae gratia obligati sumus? potes lingua negasse quod manu confiteris?*«)

le der Dämonen für seine Ethik vgl. Brandt 1929: 103–106.

18 Für ein Verständnis dieses Satzes als Definition spricht sich R. Sider sehr klar aus. Er sieht hierin sogar die entscheidende Definition, auf der die weitere Argumentation Tertullians aufbaut (vgl. Sider 1971: 106). Für J. H. Waszink und J. C. van Winden dagegen liegt an dieser Stelle erneut keine Definition vor (vgl. Waszink/van Winden 1987: 104).

19 Diese Gegner stellten keine homogene Gruppe dar und dürften sich je nach Themengebiet zumindest teilweise unterscheiden haben. Auch muss offen bleiben, wie angemessen Tertullian seine Gegner darstellt (vgl. Mühlenkamp 2008: 126).

20 Genannt werden 1Kor 7,20; 1Thess 4,11 und Num 21,8f. G. Schöllgen weist zu Recht darauf hin, dass die Ausarbeitung einer eigenen theologischen Position darauf hinweist, dass es sich kaum um einen Einzelfall gehandelt haben wird (vgl. Schöllgen 1990: 325, Anm. 19).

Es ist für Tertullian mit der Taufe, dem Grunddatum christlichen Lebens und christlicher Identität, völlig unvereinbar, diesen Beschäftigungen nachzugehen. Dieser grundlegende Ansatz bei der Taufe und damit bei der christlichen Identität ist m. E. auch bei den weiteren Themen, die Tertullian noch ansprechen wird, immer mitzudenken, auch wenn er dort nicht jedes Mal explizit erwähnt wird (vgl. aber *idol.* 12,1 und 24,3). Das gilt umso mehr als dieser Punkt, die Bedeutung der Taufe, bei Tertullian und bei seinen Gegnern gleichermaßen unumstritten gültig war (vgl. Mühlenkamp 2008: 142). Auf den Einwand, dass man die *idola* zwar anfertige, aber nicht verehere²¹, antwortet er, dass der, der sie anfertige, damit andere sie verehere, sie auch selbst verehere und ihnen sein Herz, seine Seele, seine Erfindungsgabe und seinen Schweiß opfere (*idol.* 6,3). Ja noch weit mehr: Die Handwerker seien noch schlimmer als die Priester, da sie den Kult ja erst ermöglichen und den Götterbildern ihre Würde verliehen (*idol.* 6,3). Auf den Einwand die *necessitates* betreffend antwortet er, indem er die Handwerker darauf hinweist, dass es auch noch andere Gebrauchs- und Luxusgüter sowie Kränze geben würde, die sie herstellen könnten (*idol.* 8,2–5). Dabei wäre der Verdienst zwar u. U. etwas geringer, die zahlreicheren Aufträge würden das aber wieder ausgleichen, denn

»Luxus und Großtuerei kommen immer häufiger vor als Aberglauben. Schüsseln und Becher verlangt die Großtuerei leichter als der Aberglaube.« (*idol.* 8,4: »*frequentior est omni superstitione luxuria et ambitio. lances et scyphos facilius ambitio quam supersti-*

tio desiderabit.« Übers.: AG).²²

Bei dieser Passage zeigt sich ein interessantes Charakteristikum der Argumentationsweise Tertullians: Er versucht, alle möglichen Einwände vorwegzunehmen und zu beantworten und stellt dabei z. T. Behauptungen auf, die seiner eigenen Position eigentlich widersprechen. Entscheidend ist an diesen Stellen zunächst einmal nur, den jeweiligen Einwand zu entkräften (vgl. van der Nat 1960: 11–12 mit weiteren Beispielen; Waszink/van Winden 1987: 153–154). Hier geht es darum, dass Tertullian einerseits an anderer Stelle aus Gründen der Idolatriegefahr massiv gegen Luxus, Großtuerei²³ und v. a. gegen den Gebrauch von Kränzen – letzteres sogar innerhalb von *De idololatria* selbst²⁴ – argumentiert, andererseits aber klarstellt, dass bereits die »Beihilfe« zur Idolatrie streng verboten ist (*idol.* 11,3–4²⁵; ebenso im unmittelbaren Kontext *idol.* 8,5). Das heißt, eigentlich dürften christliche Handwerker sich auch nicht mit der Herstellung von Luxusgütern

22 Mit dem Hinweis darauf, dass sich auch mit diesen profanen Tätigkeiten entsprechend Geld verdienen ließe, dürfte Tertullian vermutlich recht gehabt haben, befand sich Karthago damals doch in einer Phase wirtschaftlicher Blüte (vgl. Schöllgen 1990: 327).

23 Vgl. die Schrift *De cultu feminarum Buch 2* (siehe dazu Barnes 1985: 100–101); aber auch in *idol.* 1,4 klingen diese Dinge an (vgl. *ambitio* in 1,4 und 8,4). Zur Frage des Luxus bei Tertullian allgemein vgl. auch Brandt 1929: 187–191.

24 *Idol.* 11,3–4; vgl. außerdem die Schrift *De corona militis* (siehe dazu Barnes 1985: 132–135).

25 »Mag es nämlich auch von anderen gemacht werden, es ist kein Unterschied, wenn es durch mich geschieht. In nichts darf ich einen anderen ein unentbehrlicher Helfer sein, wenn er etwas tut, was mir nicht erlaubt ist./ *licet enim ab aliis fiat, non interest, si per me. in nullo necessarius esse debeo alii, cum facit quod mihi non licet.*« Im Kontext der Stelle geht es darum, dass auch der Handel, konkret der Handel mit Weihrauch, Salben etc. dem Christen verboten ist, da diese Güter neben dem profanen Gebrauch auch im Götterkult Verwendung finden. Siehe unten in Abschnitt 3.4.

21 Hier ist der engere Idolatriebegriff der Gegner deutlich erkennbar, den Tertullian durch seine weitere Definition in den Kapiteln 2 und 3 auszuhebeln versucht.

und Kränzen²⁶ beschäftigen, da auch das wegen des idolatrischen Charakters dieser Dinge in die Kategorie der »Beihilfe« fällt. Tertullian erlaubt es allerdings an dieser Stelle mit dem Hinweis darauf, dass es Fälle wie diesen gibt, bei dem Menschen zu ganz profanen Zwecken die gleichen Dinge benötigen wie die *idola*. Immerhin fügt er seiner Erlaubnis noch eine dementsprechende Warnung hinzu: Ein christlicher Handwerker dürfe nichts – auch keinen Gebrauchsgegenstand – anfertigen, wenn er wisse, dass dieser zu einem idolatrischen Gebrauch bestimmt sei (idol. 8,5). Mit genau dieser Logik würde seine Argumentation gegen die *turarii* (idol 11; s. u. unter 3.4) in sich zusammenbrechen, da er ihnen gegenüber eben diese Differenzierung ablehnt (idol.11,2; vgl. Waszink/van Winden 1987: 153–154). Bei der ganzen Diskussion ist letztlich leider unklar, worum es sich bei den *idola* genau handelt. Muss man sich hier die (»Massen-«) Produktion kleiner (Kult-)Figürchen für den privaten Gebrauch (*lares familiares* bzw. *dii penates*) am Hausaltar (*lararium*) vorstellen? Oder sollte man hier mit G. Schöllgen (vgl. Schöllgen 1990: 324–326) besser davon ausgehen, dass es sich dabei um Handwerker handelt, »die wahrscheinlich auf die Herstellung von mythischen Darstellungen aus jeweils einem Material als Maler, Bildhauer, Erzgießer oder Goldsticker spezialisiert waren.« (Schöllgen 1990: 324; zum für und wider vgl. Mühlenkamp 2008: 40). Eventuell handelt es sich auch »nur« um Angestellte in einer Manufaktur oder Werkstatt, die sich auf die Herstellung dieser *idola* spezialisiert hat. Mit den Darstellungen wurde dann z. B. Geschirr verziert.

Im ersten Fall wäre das Verbot Tertullians nach dem, was wir aus dieser Zeit wissen (vgl. Trad. Ap. 16 und Didasc. 18), nicht besonders streng, sondern es wäre eher auffällig, dass überhaupt Handwerker, die diese Tätigkeiten ausübten, in die Gemeinde und sogar in die Priesterschaft (idol. 7,3) aufgenommen wurden, ohne ihren Beruf aufgeben zu müssen. Im zweiten Fall dagegen, der aus den gerade genannten Gründen wohl wahrscheinlicher ist, wäre die Sachlage nicht so klar und man wird angesichts der Aussagen über die Priester eher davon ausgehen müssen, dass Tertullian versucht, einen schärferen Kurs als die Gemeinde zu steuern. In Kapitel 8 wendet er sich darüber hinaus auch noch anderen Handwerkern zu, die zwar nicht direkt *idola* herstellen, sich durch ihre Tätigkeit aber am Bau und an der Ausstattung von Tempeln und anderen Kultorten beteiligen. Auch hier ist nicht genau feststellbar, in wie weit Tertullian mit der Haltung der Gemeinde konform liegt oder nicht (vgl. Schöllgen 1990: 327–328). Es dürfte allerdings wahrscheinlicher sein, dass sein Kurs an dieser Stelle etwas enger ist, als derjenige der Mehrheit der Gemeinde (vgl. Mühlenkamp 2008: 74). Gleichzeitig zeigt die Tatsache, dass er nur ganz bestimmte Handwerksberufe für unvereinbar mit dem christlichen Glauben erklärt, dass wohl alle anderen Formen des Handwerks in seinen Augen für Christen grundsätzlich offen stehen (vgl. Schöllgen 1990: 328). Auch das muss festgehalten werden, um Tertullian nicht rigoristischer erscheinen zu lassen, als er ist.

3.3 Schulbildung und Lehrerberuf

Ein zweites Thema, das sich zur exemplarischen Betrachtung sehr gut eignet, ist die Frage nach schulischer Bildung und dem Beruf des Lehrers (idol. 10). Auch dieser Beruf ist in Tertullians Augen dem Christen verschlossen, da er unweigerlich in den

26 Die Lösung von Chr. Mühlenkamp (vgl. Mühlenkamp 2008: 74), dass er eben nur das Verfertigen von Kränzen als »rein profane Dekoration« (ebd.) erlaubt, wird m. E. der Problematik der »Beihilfe« v. a. im Gegenüber zu Kap. 11 nicht gerecht.

Kontakt mit der Idolatrie führt. Dazu muss man wissen, dass der Lehrstoff an den Schulen (vgl. Waszink/van Winden 1987: 183) aus den großen Mythen und Epen der Antike bestand, allen voran Homer. Als Lehrer musste man sich nicht nur hervorragend mit diesen Mythen auskennen, sondern man arbeitete nach Tertullian auch noch aktiv an deren Verbreitung mit (idol. 10,1) und stand für die Wahrheit des Gelehrten mit seiner Person ein (idol. 10,5). Tertullian schreibt:

»Wenn ein Gläubiger die Literatur lehrt, empfiehlt er zweifellos, wenn er lehrt, die eingefügten Lobpreisungen der Götzen; wenn er weitergibt, bestätigt er; wenn er vorträgt, legt er Zeugnis ab. [...] Von daher, von den Anfängen des Unterrichts, erwächst dem Teufel der erste Glaube.« (idol. 10,5–6: »*si fidelis litteras doceat, insertas idolorum praedicationes sine dubio, dum docet, commendat, dum tradit, affirmat, dum commemorat, testimonium dicit. [...] Hinc prima diaboli fides aedificatur ab initiis eruditionis.*«)

Außerdem erhielt man als Lehrer seinen Lohn in der Regel an bestimmten religiösen Festen wie den *quinquatria* zu Ehren der Göttin Minerva, dem »Standesfest« (Mühlenkamp 2008: 78) der Lehrer. An diesem Fest versuchte der Lehrer, neue Schüler zu gewinnen und diese neuen Schüler bezahlten dann das erste Schulgeld, das Minerval, das der Minerva geweiht war (vgl. Waszink/van Winden 1987: 181²⁷). Das »Standesemblem« (Mühlenkamp 2008: 78) der Lehrer, an dem sie bei diesem Fest erkennbar waren, war ein Kalender mit dem Namen der sieben Planetengötter, von Tertullian etwas

spöttisch *tabula VII idolorum* genannt (idol. 10,2).²⁸ An den so genannten *ludi florales*, den Spielen zu Ehren der Göttin Flora, wurde erwartet, dass Lehrer ihre Schule mit Kränzen zu Ehren der Göttin schmückten. Die *ludi florales* hatten einen ausgesprochen freizügigen Charakter und für die Christen war »die Göttin Flora eine Dirne« (Mühlenkamp 2008: 79; vgl. Min. Fel. 25,8; Lact. inst. 1,20,6). Für Tertullian ein weiterer Grund, warum der Beruf des Lehrers nicht erlaubt ist. Sein Fazit über den Beruf des Lehrers steht fest: »An jedem Teufelspomp wird zahlreich teilgenommen.« (idol. 10,4: »*omnis diaboli pompa frequentatur.*« Übers. AG). Nachdem er zuvor bereits einige weitere heidnische Feste aufgezählt hat, wendet er sich dann aber einer Folgefrage zu, die von seinen Gegnern (Lehrern, die zur Gemeinde gehören?) gestellt wird: Was ist mit dem Besuch einer Schule? Ist das den Christen erlaubt (idol. 10,4)? Hier lautet die – vielleicht etwas überraschende – Antwort: Ja. Und seine Begründung dafür ist überraschend pragmatisch:

»Und wie soll jemand gegenwärtig zum menschlichen Wissen oder zu irgendeiner Erkenntnis oder Tätigkeit angeleitet werden, da die Literatur das Hilfsmittel ist für das ganze Leben? Wie verwerfen wir die weltlichen Studien, ohne welche die göttlichen nicht existieren können?« (idol. 10,4: »*quomodo quis institueretur ad prudentiam interim humanam vel ad quemcumque sensum vel actum, cum instrumentum sit ad omnem vitam litteratura? quomodo repudiamus saecularia studia, sine quibus divina non possunt?*«)

27 *Minervalia* kann allerdings auch eine Bezeichnung für das Fest an sich sein (vgl. Waszink/van Winden 1987: 190).

28 Zu den *quinquatria* und der *tabula VII idolorum* vgl. Waszink/van Winden 1987:180–181 und 185; Mühlenkamp 2008: 78.

Bildung ist die notwendige Voraussetzung für sehr viele Bereiche des Lebens, sogar für die christliche Unterweisung. Und da Bildung nur in den heidnischen Schulen zu bekommen ist, kann man Christen den Schulbesuch nicht verbieten. Der Punkt, auf den er hinaus will, ist derjenige der *necessitas*, die in diesem Fall – im Gegensatz zu den Lehrern – anerkannt wird. Oder noch genauer, es geht um die *necessitas litterariae eruditionis* (nach idol. 10,5: Die Notwendigkeit der Kenntnis der Literatur. Übers. AG; vgl. auch idol. 10,7: »Ihm wird die Notwendigkeit als Entschuldigung angerechnet, weil er nicht anders lernen kann.« »*huic necessitas ad excusationem deputatur, quia aliter discere non potest.*«).²⁹ Allerdings gibt er sich damit nicht zufrieden, sondern erläutert dann noch, warum es in diesem Fall erlaubt ist, der *necessitas* zu folgen. Die (mythologische) Literatur zu lernen sei nämlich etwas anderes, als sie zu lehren (idol. 10,6–7): Ein Christ sei ja schon im Glauben unterwiesen und sei daher nicht mehr empfänglich für heidnische Prägungen. »[E]r wird so sicher sein, wie einer, der wissend von einem Unwissenden Gift nimmt und nicht trinkt.« (idol. 10,6: »*et erit tam tutus quam qui sciens venenum ab ignaro accipit nec bibit.*« Außerdem könne sich der Schüler leichter den kulturellen Aspekten des Schulalltags entziehen als das einem Lehrer möglich ist. Für die Schüler gilt:

»Sie sind nicht die Träger des Schulbetriebs, können problematischen Stoff im Geiste aussondern und sich idolatrischen Festveranstaltungen verweigern. Ihre Beteiligung an der Idolatrie ist allenfalls passiv-rezeptiv und wird durch die *necessitas* der Bildung aufgewogen.« (Mühlenkamp 2008: 80)

Trotz dieser bemühten, dabei aber sicherlich ernst gemeinten Begründung für die Legitimität der *necessitas* muss man fragen, ob sich mit der gleichen Begründung nicht auch für andere Tätigkeiten oder Kontakte zur heidnischen Gesellschaft, die Tertullian scharf ablehnt, die Möglichkeit zur Erlaubnis fände. Das Gewicht der *necessitas*, so kann man mit G. Schöllgen annehmen, dürfte dabei auf den wirtschaftlichen Notwendigkeiten gelegen haben und weniger auf der Notwendigkeit der Bildung für die christliche Unterweisung (Schöllgen 1990: 334–335 mit Anm. 51; er bezieht sich auf idol. 10,4 und cor. 8,2). In seiner vollständigen Ablehnung des Lehrerberufs dürfte Tertullian wahrscheinlich eine strengere Haltung eingenommen haben als die Gemeinde als Ganzes (vgl. Schöllgen 1990: 332, Anm. 44).

3.4 Handel (*Turarii*)

Im darauf folgenden Kapitel wendet sich Tertullian dem Handel zu (idol. 11). Er leitet dieses Kapitel ein, indem er die Habsucht anspricht und sie unter Bezugnahme auf Paulus (vgl. Kol. 3,5; Eph. 5,3) »die Wurzel aller Übel« nennt (idol. 11,1: »*cupiditatem, radicem omnium malorum*«). Dann, nachdem so der Ton vorgegeben ist, fragt er: »[I]st das Handelsgeschäft für einen Diener Gottes geeignet?« (idol. 11,1: »*negotiatio servo dei apta est?*«). Denn ohne Habsucht, die dem Christen ja verboten ist, gäbe es kein Motiv für den Erwerb mehr und damit keine Notwendigkeit für den

²⁹ Mit Waszink/van Winden 1987: 183 und 195 sind sowohl die *saecularia studia* als auch die *litteraria eruditio* auf den Unterricht bei den *ludimagistri* (eine Art Grundschule, wo man lesen, schreiben und rechnen lernt) und den *grammatici* (ein Art weiterführende Schule, wo man sich Sprache und Literatur sowie weiteren Wissenschaften beschäftigte und die großen Mythen studierte) zu beziehen. Ebenso Mühlenkamp 2008: 79, Anm. 58; etwas unklar ist Schöllgen 1990: 334, mit Anm. 49: »[...] der Schulbesuch – um diesen geht es hier, nicht um höhere literarische Bildung [...]«

Handel. Daraufhin lenkt er allerdings ein und gesteht zu, dass es ja einen gerechten Handel, ohne Habsucht und Lüge, geben könnte. Aber selbst dann, wenn er nämlich diesen gerechten Handel betreibt, »begeht er [der Händler, AG] meiner Meinung nach das Verbrechen des Götzendienstes« (idol. 11,2: »*in crimen offendere idololatriae eam opinor*«), auch wenn das eher auf indirekte Weise der Fall sei. Denn ein- und dieselbe Ware könne ja nicht nur zu weltlichen, sondern auch zu kultischen Zwecken gebraucht werden. Als Beispiel wählt er dafür den »Weihrauch und die übrigen Dinge aus dem Ausland« (idol. 11,2: »*tura [...] et cetera peregrinitatis*«). Grund dafür ist, dass der importierte Weihrauch zwar auch zu profanen Zwecken genutzt wurde, worauf die *turarii* scheinbar zu ihrer Verteidigung hinweisen (idol. 11,2), die Masse des Weihrauchs jedoch in den Tempeln der Götter Verwendung fand.³⁰ Es wird deutlich, dass sein eigentliches Ziel nicht die Händler schlechthin sind, sondern vor allem die *turarii*, die Weihrauchhändler (vgl. Schöllgen 1990: 329; Mühlenkamp 2008: 74). Das macht er noch einmal klar, indem er beruhigend darauf hinweist, dass er nicht alle Handelsgeschäfte in Frage stellen will (idol. 11,2) und im weiteren Verlauf nur noch die Weihrauchhändler attackiert. Seine anfänglich so scharfe Polemik gegen den Handel an sich soll lediglich das Feld für den gezielten Angriff auf diese besondere Gruppe bereiten, die ihm scheinbar ein echter Dorn im Auge ist. Das ist ebenfalls, wie G. Schöllgen festhält, eine für ihn übliche rhetorische Strategie. Er schreibt dazu: »Eine solche polemische Unmäßigkeit ist für Tertullian nicht untypisch. Oft

30 Dass seine Logik hier der aus idol. 8,4 widerspricht, wo er auf Grund der Differenzierung zwischen profanem Gebrauch und idolatrischem Gebrauch die Herstellung von Kränzen zu profanen Zwecken erlaubt, wurde bereits unter Abschnitt 3.2 festgehalten.

attackiert er anfänglich viel breiter, als für sein Argumentationsziel notwendig wäre.« (Schöllgen 1990: 329).³¹ Auch wenn ihm der übrige Handel sicherlich auch suspekt ist, verbieten will oder kann er ihn nicht, und um so weniger dürfte das die Gemeinde als ganze getan haben (vgl. Schöllgen 1990: 330). In diesem Zusammenhang entfaltet er dann auch eine prinzipielle Überlegung: Auch »Beihilfe« zu Idolatrie ist verboten. Oder in seinen Worten:

»Mag es nämlich auch von anderen gemacht werden, es ist kein Unterschied, wenn es durch mich geschieht. In nichts darf ich einem anderen ein unentbehrlicher Helfer sein, wenn er etwas tut, was mir nicht erlaubt ist. Aus der Sache, die ich nicht tun darf, muss ich schließen, dass ich dafür zu sorgen habe, dass es nicht mit meiner Hilfe geschieht.« (idol. 11,3–4: »*licet enim ab aliis fiat, non interest, si per me. in nullo necessarius esse debeo alii, cum facit quod mihi non licet. ex hoc, quod vetor facere, intellegere debeo curandum mihi esse, ne fiat per me.*«)

Als weiteres Beispiel führt er einen Viehhändler an, der Opfertiere an die Tempel der heidnischen Götter verkauft (idol. 11,6). Auch diesem sollte nicht gestattet werden, seinen Beruf beizubehalten. Umso weniger sollte man das einem Weihrauchhändler gestatten, dessen Aufgabe noch weit wichtiger für den Götzendienst sei (idol. 11,6–7). Tertullian beendet diesen Abschnitt damit, dass er seinen Gegnern noch einmal in al-

31 Ein weiteres Beispiel aus der hier behandelten Schrift ist seine ausführliche, aber viel zu weit führende Behandlung des alttestamentlichen Bilderverbots im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung um die Anfertigung der *idola* in Kap. 4–5 (vgl. Schöllgen 1990: 326, Anm. 22). Chr. Mühlenkamp spricht im Kontext von idol. 11,1 von einem »Schuss vor den Bug« für die *turarii* (Mühlenkamp 2008: 74).

ler Deutlichkeit vor Augen führt, in welche Widersprüche und Loyalitätskonflikte sie ihr Beruf verstricken muss:

»Befragen wir das Gewissen des Glaubens selbst. Mit welcher Stirn wird ein christlicher Weihrauchhändler, wenn er an den Tempeln vorbeigeht, mit welchem Mund wird er rauchende Altäre anspucken und ausblasen³², die er selbst versorgt hat? Mit welcher Konsequenz wird er seine Pflinglinge austreiben, denen er sein Haus als Vorratskammer zu Verfügung stellt? (idol. 11,7: *»ipsius fidei conscientiam perrogemus. quo ore Christianus turarius, si per templa transibit, quo ore fumantes aras despuet et exsufflabit, quibus ipse prospexit? qua constantia exorcizabit alumnos suos, quibus domum suam cellarium praestat?«*)

Auch hier zeigt sich, dass nur konkrete Gruppen unter den Händlern zur Zielscheibe Tertullians werden. Andere Bereiche des Handelslebens verbietet er nicht, obwohl seine Sympathie für den Handel allgemein nicht sonderlich stark ausgeprägt ist (vgl. Schöllgen 1990: 330).

3.5 Zwischenfazit zu den Berufen³³

An dieser Stelle zieht er dann ein Fazit zu dem bisher Besprochenen, das es verdient, ausführlich zitiert zu werden:

»Keine Kunst also, keine Profession, kein Geschäft, welches etwas zu Ausstattung oder Herstellung von Götterbildern beiträgt, kann von der Bezeich-

nung ›Götzendienst‹ frei sein; es sei denn, wir verstünden überhaupt unter Götzendienst etwas anderes als einen Dienst zur Verehrung von Götzen.« (idol. 11,8: *»nulla igitur ars, nulla professio, nulla negotiatio, quae quid aut instruendis aut formandis idolis administrat, carere poterit titulo idololatriae; nisi si aliud omnino interpretemur idololatrian, quam famulatum idolorum colendorum.«*)

Daraufhin wendet er sich noch einmal der Frage der verbotenen Berufe zu sowie dem Einwand, dass es die Notwendigkeit, den Lebensunterhalt zu bestreiten, unmöglich mache, diese Berufe aufzugeben (idol. 12). Er antwortet darauf mit dem Hinweis auf das Gleichnis Jesu von dem umsichtigen Bauherren, der erst die Kosten und seine Mittel abschätzt, ehe er sich an sein Bauvorhaben macht, und der ein Sinnbild für den potentiellen Jünger ist, der zuerst die Kosten der Nachfolge überschlägt, ehe er sich darauf einlässt (Lk. 14,28). Dann folgt eine Kaskade von Einwänden, die Tertullian seinen Gegnern in den Mund legt und dann jeweils mit einem Jesuswort kontert, mit dem er den Gegnern die Argumente wieder entwinden will. Diese Schritt für Schritt immer mehr eskalierende Polemik gipfelt in der Spitzenaussage:

»Der Glaube fürchtet den Hunger nicht. Er weiß auch, dass er den Hunger Gottes wegen genau so zu verachten hat, wie jede Art des Todes. Er hat gelernt, das Leben nicht zu beachten, um wieviel mehr den Lebensunterhalt.« (idol. 12,4: *»fides famem non timet. scit etiam famem non minus sibi contemnendam propter deum quam omne mortis genus. didicit non respicere vitam, quanto magis victum!«*)

32 »Es ist üblich, dass Christen verächtliche und apotropäische Gesten machen, wenn sie an heidnischen Altären und Götterbildern vorbeigehen: Sie spucken oder blasen die Altäre und Statuen an.« (Mühlenkamp 2008: 75; vgl. Min. Fel. 8,4).

33 Zur Frage der Berufe als ganzer vgl. auch Brandt 1929: 180–184.

Auch hier kann man erkennen, wie sich Tertullian, im Bemühen alle erdenklichen Einwände bereits im Voraus zu entschärfen, in eine immer mehr eskalierende Argumentationsweise verwickeln lässt, die schließlich im Extrem mündet (van der Nat 1960: 12–13)³⁴. Ob man ihn hier wirklich beim Wort nehmen kann, ist m. E. fraglich. Im Wesentlichen macht er, wenn auch in sprachlich schärferer Weise, denselben Punkt wie in 5,1–3 und 8,2–5. Das zeigt sich im Abschluss dieses Abschnitts (idol. 12,5), wo er nach dieser scharfen Zuspitzung dann lediglich noch einmal wie schon in den Kapiteln 5 und 8 dazu aufruft, bei der Ausübung des Berufs äußerste Vorsicht mit Blick auf die Gefahren der Idolatrie walten zu lassen (vgl. van der Nat 1960: 13)³⁵. Insgesamt gilt noch einmal festzuhalten, dass ein weites Spektrum von Berufen in Handwerk und Handel auch in Tertullians Augen den Christen offen standen. Lediglich bestimmte Berufsgruppen werden herausgegriffen und ihre Unvereinbarkeit mit dem christlichen Bekenntnis aufgezeigt. Man kann davon ausgehen, dass die Gemeinde von Karthago als Ganze wohl eine offenere Haltung eingenommen haben dürfte als Tertullian selbst, der grundsätzlich eine größere Distanz zur heidni-

schen Mehrheit der Gesellschaft sucht (vgl. Schöllgen 1990: 330–332). Gleichzeitig zeigt sich die große Bedeutung von Tertullians anfänglicher Definition von Idolatrie (idol. 2–3). Auf Grundlage dieser sehr weiten Definition kann er Punkt für Punkt aufzeigen, dass alle von ihm problematisierten Berufe zumindest in »indirekte Idolatrie« (Schöllgen 1990: 324) verstrickt und daher für Christen verboten sind.

3.6 Familienfeste³⁶

Für das letzte Thema will ich einen Sprung über einige Kapitel hinweg machen und Tertullians Diskussion der Teilnahme an Familienfesten besprechen (idol. 16). Tertullian behandelt diesen Themenbereich, nachdem er zuvor (idol. 13–15) die Beteiligung oder auch nur Teilnahme eines Christen an öffentlichen Festen kategorisch ausgeschlossen hat. Für den familiären Bereich nennt er das Anlegen der *toga pura* (oder *toga virilis*)³⁷, Verlobungen, Hochzeiten und Namenstage (vgl. dazu Mühlenkamp 2008: 55). Die Teilnahme an diesen Festen war für Familienmitglieder, Freunde der Familie und für Klienten eine soziale Verpflichtung, ein *officium*; ein Begriff, den Tertullian auch dafür verwendet (idol. 16,1.3). Diese Familienfeste betreffend meint er nicht, »dass irgendeine Gefahr vom Anhauch des Götzendienstes, der dabei vorkommt, zu beobachten sei.« (idol. 16,1: »*nullum putem periculum observari de flatu idololatriae, quae intervenit.*«). Der Grund dafür sei, dass man die »Ursachen« (idol. 16,2: »*causae*«) der Feste und der daraus resultierenden Verpflichtungen beachten müsse und diese Ursachen an sich rein seien; keiner der genannten An-

34 Dieser kommentiert Tertullians Vorgehen wie folgt: »His way of arguing is characterized by a tendency to use arguments that are too heavy [...]. This tendency is strengthened by his desire to be always and in every respect in the right. In the course of an argument he introduces objections which are all answered [...]. More than once this leads to the introduction of ever more farfetched and far-reaching arguments. Of this tendency De idololatria 12 furnishes an example.« (ebd.).

35 »However – and this is of essential importance – it [die Zuspitzung in 12,4, AG] does not constitute the conclusion of the argument, even if, because of its formidable phrasing, it overshadows the mitigated judgement concluding the discussion, in which Tert. only urges the utmost caution in the following of an occupation [...]. So it is not the conclusion, but the argumentation which is extreme.« (ebd.).

36 Zur kultisch-religiösen Bedeutung der Familie vgl. kurz Rives 2007: 117–122.

37 Es handelt sich dabei um die weiße Toga eines römischen Bürgers. Das erste Anlegen dieser Toga stellt die Erklärung der Volljährigkeit dar.

lässe leite sich von Ehrerweisungen gegenüber Göttern ab. Ein Problem ergibt sich nur dann, wenn, was allerdings in der Regel der Fall ist, Opferhandlungen irgendeiner Art damit verbunden sind. Aber auch hier ist Tertullian in Anbetracht von Sätzen wie idol. 8,5 oder 11,3–4 zur »Beihilfe« und der eben erst erfolgten kategorischen Ablehnung der Teilnahme an den öffentlichen Festen erstaunlich flexibel:

»Ich darf mich einladen lassen, aber der Name der Aufmerksamkeit darf nicht der einer Teilnahme an einem Opfer sein, und ich muss handeln dürfen, wie es mir möglich ist. [...] Aber weil der Böse die Welt so mit dem Götzendienst eingekreist hat, dürfen wir bei gewissen Dingen anwesend sein, wo wir einem Menschen, und nicht einem Götzen eine Gefälligkeit erweisen. Freilich, einer Einladung zu einer Priesterhandlung und einem Opfer werde ich nicht folgen (denn das ist der eigentliche Dienst an einem Götzen) [...]« (idol. 16,3–4: »*sim vocatus nec ad sacrificium sit titulus officii, et operae meae expunctio quantum sibi libet. [...] sed quoniam ita malus circumdedit saeculum idololatria, licebit adesse in quibusdam, quae nos homini, non idolo, officiosos habent. plane ad sacerdotium et sacrificium vocatus non ibo – proprium enim idoli officium est – [...]*«)

Entscheidend ist also für Tertullian allein der Grund der Einladung; es gilt für das jeweilige Gemeindeglied, eine »kasuistische[...] Entscheidung anhand des Wortlautes der Einladung« (Mühlenkamp 2008: 103) zu treffen. Mit Bedauern, aber in sehr realistischer Weise rechnet er damit, dass die Welt, in der er lebt, fast völlig von heidnischen Kulturen durchzogen ist und dass

das auch für familiäre Feste gilt. Dementsprechend differenziert er zwischen der Rolle des passiven Zuschauers und der des aktiven Teilnehmers an den dabei stattfindenden kultischen Handlungen. Dieser Realismus und diese Bereitwilligkeit zur Differenzierung überraschen etwas, hält man sich die Strenge vor Augen, mit der Tertullian bei anderen Anlässen zur kompromisslosen Abgrenzung aufruft (vgl. Mühlenkamp 2008: 104; Schöllgen 1990: 354). Zu nennen wären hier neben den bereits besprochenen Themen auch die Beteiligung an öffentlichen Festen und Feierlichkeiten (idol. 13–14), die Frage der Bekräftigung von Häusern und Türen bei solchen Festen (idol. 15) sowie die Übernahme öffentlicher Ämter (idol. 17–18). In all diesen Fällen hätte sich mit dem gleichen realistischen Blick auf die Welt und der gleichen Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Teilnahme ein wesentlich offenerer Umgang begründen lassen. Wie G. Schöllgen treffend festhält: »Würde er dieselben Kriterien [...] auf die übrigen Passagen von »De idololatria« anwenden, könnte wohl kaum einer seiner Beweisgänge standhalten.« (Schöllgen 1990: 354). Man wird weiterhin annehmen dürfen, dass auch hier eine *necessitas* den Ausschlag gegeben hat, die Tertullian nicht umgehen oder ignorieren konnte. G. Schöllgen beschreibt diese *necessitas* wie folgt:

»Von daher drängt sich die Vermutung auf, daß [sic!] [...] nicht das von Tertullian herausgestellte Fehlen der Idolatrie, sondern die praktischen Notwendigkeiten des Familienlebens die ausschlaggebende Rolle für die nachsichtige Beurteilung der Familienfeste spielen. Das Leben in den nichtchristlichen Familien war offensichtlich noch so stark von heidnischer Religiosität geprägt, daß [sic!] die konsequente Di-

stanzierung christlicher Familienmitglieder von jeder idolatrischen Praxis oft nur um den Preis der Lösung aus den familiären Bindungen durchzuführen war. Dies aber hat die Kirche weder gefordert noch auch für wünschenswert erachtet.« (Schöllgen 1990: 354)

Es geht also um den Zusammenhalt der Familie, einem in der römischen Antike hohen Wert, den auch die Christen nicht in Frage stellen können oder gar wollen. Dieser Wert erlaubt in Tertullians Augen eine Flexibilität, die in anderen Bereichen, z.B. bei Festfreuden und öffentlichen Ehren (Ämtern), so nicht gegeben ist.

4 Conclusio

Wir haben im Verlauf dieses Vortrags nur einige wenige, aber signifikante »Kontaktzonen« zwischen Christen und Heiden im Karthago des frühen 3. Jhds. gestreift, dennoch dürfte deutlich geworden sein, wie vielfältig die Herausforderungen für die christliche Gemeinde und ihre Glieder in dieser Zeit gewesen sind. In einer Umwelt, in der so gut wie alles eine Rückbindung an den Kult irgendeines Gottes oder irgendeiner Göttin aufzuweisen hatte, war es nicht leicht, einen gangbaren Weg für das alltägliche Leben zu finden. Es überrascht daher auch nicht, dass es innerhalb der Gemeinde Karthagos einige Konflikte darüber gab, wie man sich praktisch in den verschiedenen Bereichen des Lebens zu verhalten hatte. Wie sieht christliche Identität praktisch aus? Wie lebt man ein eindeutiges christliches Bekenntnis und eine eindeutige Abwendung vom Götzenkult in dieser so sehr vom Heidentum geprägten Welt? Das waren die Fragen, vor denen alle standen, Tertullian wie auch seine innergemeindlichen Gegner. Für Tertullian war die Antwort in den meisten Fällen einfach, sie hieß weitgehende Distanzierung; eine

Distanzierung, die dabei nicht nur innerlicher Natur war, sondern sich auch in den Lebensvollzügen des Alltags auswirken musste. Der Grund dafür ist in Tertullians Verständnis von Heiligung zu suchen, und dieses ruht wiederum auf seiner Anthropologie (vgl. Bray 1979: 66–94, auf dessen Darstellung inkl. Quellenangaben sich der folgende Abschnitt stützt). Für Tertullian sind Seele und Körper eng verbunden. Das galt sowohl für den Fall der Menschheit in die Sünde als auch für Gottes Erlösungshandeln in der Menschwerdung Christi, das dem ganzen Menschen gilt, Seele und Körper (vgl. Bray 1979: 83–86). Sünde versteht er als einen bewussten Akt der Auflehnung gegen Gott. Christus ist dagegen der vollkommene Mensch Gottes, der im völligen Gehorsam gegen Gott lebte und durch seinen Tod den Preis für die menschliche Sünde bezahlte. Durch den Heiligen Geist wird dieses Erlösungshandeln Gottes in Christus im Menschen effektiv und er wird in ein erneuertes Leben im Gehorsam gegen Gott hineingestellt (vgl. Bray 1979: 90–91). Da das Erlösungshandeln Gottes nicht nur der Seele des Menschen, sondern auch dem Körper gilt, kann der neue Gehorsam des Menschen nicht nur auf eine innere Einstellung begrenzt bleiben, sondern muss sich auch nach außen auswirken. G. Bray beschreibt Tertullians Standpunkt wie folgt:

»The individual who wished to appropriate Christ's redemptive work to himself had first to confess Christ as his saviour and repent of his sins. Bare faith was not enough, however. As an act of the mind and will, faith was the response of the soul only. True salvation required the participation of the flesh as well, a fact which Christ himself had provided for in the physical rite of baptism.« (Bray 1979: 91)

Die Bewahrung in dieser in der Taufe geschenkten Erlösung ist dann eine Frage des ständigen Gehorsams und damit, aufgrund der Schwäche des Menschen als eines körperlichen (fleischlichen) Wesens, auch der andauernden Wachsamkeit und der beständigen Selbstdisziplin (vgl. Bray 1979: 93). Nur so sieht er die Aufrechterhaltung christlicher Identität, und das heißt für ihn christlicher Heiligung, gewährleistet. Das Konzept der Heiligung ist für Tertullian aber auch deshalb von größter Wichtigkeit, weil er über den einzelnen Christen hinaus zur Kirche im Ganzen blickt. Sie ist für ihn nämlich die reine Braut Christi (vgl. Rankin 1995: 83–85) und sie ist eine keusche, unberührte Jungfrau (vgl. Rankin 1995: 85–86). Beide Bilder, die sich durchaus überschneiden können, zeigen seine sehr hohe, aber auch zum Perfektionismus neigende Sicht der Kirche und ihrer Heiligkeit (vgl. Rankin 1995: 92–97). Diesem hohen Ideal haben dann natürlich auch die einzelnen Glieder der Kirche in ihrem Glauben und in ihrer Lebensführung zu entsprechen. Andererseits will er aber die Christen auch nicht ganz aus der Welt herausführen. Allein, dass diese Welt Gottes gute Schöpfung ist, macht diesen Weg ungangbar (vgl. Brandt 1929: 101–103). Sein Rigorismus führt ihn nicht dazu, völlige Isolation zu fordern. Ein Leben in dieser Welt, in dieser Gesellschaft ist für ihn weiterhin möglich und soll auch in ihr geführt werden (vgl. Schöllgen 1990: 355). Es muss allerdings die völlige Abgrenzung zu jeder Form des Götzenkultes gewährleistet sein. Chr. Mühlenkamp fasst seine Position sehr gut wie folgt zusammen:

»Die Option Tertullians ist die des Rigorismus. Mit größtmöglicher^[38]

Abgrenzung soll der Christ auf seine Situation in einer heidnisch geprägten Lebenswelt reagieren. Für Tertullian stellt sich die Ausgangslage der Christen in der Welt immer folgendermaßen dar: Die Welt bzw. die heidnisch geprägte Gesellschaft ist durch das Wirken des Teufels durchdrungen. Daher ist sie für einen Christen prinzipiell kein guter Aufenthaltsort. Es ist für den Christen aber möglich, in dieser Welt zu leben, ohne zwangsläufig von Gott abzufallen. Daher ist es ihnen erlaubt, in der heidnischen Mehrheitsgesellschaft zu bleiben, sie müssen nicht aus ihr ausziehen. Das Leben inmitten der heidnischen Gesellschaft ist aber nur dann möglich und erlaubt, wenn die Christen in jeder ihrer Handlungen dem Prinzip der Abgrenzung von Verunreinigung durch den Götzendienst und durch alle anderen ›heidnischen Laster‹ folgen. Tertullian sagt ausdrücklich, dass es nicht ausreicht, sich von den Dingen der – heidnisch verstandenen – Welt nur geistig zu distanzieren, die Abgrenzung müsse im Gegenteil äußerlich, sichtbar und greifbar geschehen.« (Mühlenkamp 2008: 123)

Um diese Position durchzusetzen, argumentiert er, polemisiert er und spitzt er zu, nach allen Regeln der von ihm meisterhaft beherrschten antiken Redekunst. Nur in einigen wenigen Bereichen ist er zu Kompromissen bereit und verteidigt diese ebenso nachdrücklich wie zuvor die Verbote. Warum er das eine verbietet und das andere erlaubt, wird aber selbst mit diesen Erklärungen nicht recht einsichtig, da sich jeweils der prinzipielle Zugang an den einzelnen Punkten widerspricht. Entweder ist sogar die indirekte »Beihilfe« verboten oder man kann passiv teilnehmen. Viel-

38 M. E. richtiger: Mit ›weitgehender‹ Abgrenzung, ›größtmöglich‹ im Superlativ ist sie ja gerade nicht.

leicht hat Chr. Mühlenkamp (vgl. Mühlenkamp 2008: 146–147) recht, wenn sie die Anzahl der Betroffenen als ein mögliches Kriterium vorschlägt: Den Elementarunterricht besuchten viele Kinder und heidnische Freunde und Familienangehörige hatte fast jedes Gemeindeglied. Andererseits sollte man aber auch die von Tertullian angeführten Bedenken, was Idolatrie und Unmoral angeht, ernst nehmen. Außerdem waren bestimmte Berufe, die Teilnahmen an Festen und am politischen Leben keine unumgänglichen Notwendigkeiten, ganz im Gegensatz zur grundsätzlichen Ausübung eines Berufs als Handwerker, Händler oder in einem anderen Bereich, dem Besuch der Elementarschule und den familiären Verpflichtungen (vgl. (Schöllgen 1990: 355–356). Aber auch dann bleibt eine letzte Unklarheit, warum die *necessitates* in dem einen Fall zählen und in dem anderen nicht. Letztlich behält Tertullian es sich vor, die Kriterien festzulegen und anzuwenden, wie es ihm richtig erscheint. Diesem Tertullian soll auch mit einigen Zeilen aus der *peroratio* das Schlusswort gehören. Hier drückt er noch einmal in aller Deutlichkeit aus, was ihn bewegt und worum es ihm im Letzten geht:

»Zwischen diesen Klippen und Buchten, diesen Untiefen und Meerengen des Götzendienstes segelt der Glaube, getrieben vom Hauch Gottes, sicher, wenn er vorsichtig ist, unbesorgt, wenn er aufmerksam ist. Im Übrigen aber können Schiffbrüchige aus der Tiefe nicht herausschwimmen, der Schiffbruch ist für solche, die angestoßen sind, unvermeidlich, Leute, die vom Wasserstrudel des Götzendienstes verschlungen sind, können nicht Atem holen. [...] Niemand möge sagen: ›Wer könnte das so mit Sicherheit verhüten? Man müsste aus der Welt gehen.‹ Als

ob es nicht ebenso gut wäre, hinauszugehen, wie als Götzendiener in der Welt zu stehen. Nichts kann leichter sein, als sich vor dem Götzendienst zu hüten, wenn die Furcht davor an erster Stelle steht. Jede Notlage [*necessitas!*] ist geringer im Vergleich zu einer solchen Gefahr.« (idol. 24,1–2: »*inter hos scopulos et sinus, inter haec vada et freta idololatriae velificata spiritu dei fides navigat, tuta si cauta, segura si attonita. ceterum inenatabile excussis profundum est, inextricabile impactis naufragium est, inrespirabile devoratis hypobrychium in idololatria. [...] nemo dicat: ›quis tam tuto praecavebit? exendum de saeculo erit!‹ quasi non tanti sit exire, quam idololatren in saculo stare. nihil esse facilius potest quam cautio idololatriae, si timor eius in capite sit. quaecumque necessitas minor est periculo tanto comparata.*«)

Literaturverzeichnis

- Altaner, Berthold/Stuiber, Alfred (1966): *Patrologie – Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. 7., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Barnes, Timothy D. (1985): *Tertullian – A Historical and Literary Study*. reissued with corr. Oxford: Clarendon Press.
- Becker, Carl (1954): *Tertullians Apologeticum – Werden und Leistung*. München: Kösel-Verlag.
- Böhm, Hertha (1973): *Q. S. Fl. Tertullianus de idolatria – Einleitung Übersetzung Kommentar*. Diss. Wien.
- Brandt, Theodor (1929): *Tertullians Ethik – Zur Erfassung der systematischen Grundanschauung*. Gütersloh: Bertelsmann.

- Braun, René (1972): *Un Nouveau Tertullien – Problèmes de biographie et de chronologie*. REL 50, 67–84.
- Braun, René (1974): *Chronologica Tertulliana – Le De carne Christi et le De idololatria*. *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice* 21, 271–281.
- Bray, Gerald L. (1979): *Holiness and the Will of God – Perspectives on the Theology of Tertullian*. Atlanta: John Knox Press. (New Foundations Theological Library).
- Bremmer, Jan N. (2002): *Perpetua and her Diary – Authenticity, Family and Visions*, in Ameling, Walter (Hg.): *Märtyrer und Märtyrerakten*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 6), 77–120.
- Butler, Rex D. (2006): *The New Prophecy & “New Visions” – Evidence of Montanism in The Passion of Perpetua and Felicitas*. Washington DC: Catholic University of America. (Patristic Monograph Series).
- Chadwick, Henry (1972): *Die Kirche in der antiken Welt*. Berlin: De Gruyter. (Sammlung Göschen 7002).
- Dunn, Geoffrey D. (2004): *Tertullian*. London: Routledge. (Early Church Fathers).
- Fredouille, Jean-Claude (1972): *Tertullien et la conversion de la culture antique*. Paris: Études Augustiniennes.
- Habermehl, Peter (2002): s.v. Quintus Septimius Florens Tertullianus (2). DNP 12(1), 173–177.
- Harnack, Adolf von (1958): *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius II – Die Chronologie, 2. Bd.: Die Chronologie der Literatur von Irenaeus bis Eusebius*. 2., erw. Aufl. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- Heinze, Richard (1910): *Tertullians Apologeticum*. Leipzig. (Bericht über die Verhandlungen d. königl. sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig, Phil.-hist. Kl., Bd. LXII, Heft 10).
- Hirschmann, Vera-Elisabeth (2005): *Horrenda secta – Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens*. Stuttgart: Steiner. (Historia Einzelschriften 179).
- Jacques, François/Scheid, John (2008): *Rom und das Reich – Staatsrecht Religion Heerwesen Verwaltung Gesellschaft Wirtschaft*. (Nachdr. der Ausgabe Stuttgart/Leipzig: Teubner Verlag 1998), Hamburg: Nikol.
- Jensen, Anne (2003): *Gottes selbstbewusste Töchter – Frauenemanzipation im frühen Christentum?* 2. Aufl. mit aktualisierendem Nachtr. Münster/Hamburg: LIT. (Theologische Frauenforschung in Europa 9)
- Monceaux, Paul (1901): *Histoire littéraire de l’Afrique chrétienne depuis les origines jusqu’à l’invasion arabe, Vol. I – Tertulien et les origines*. Paris: E. Leroux.
- Mühlenkamp, Christine (2008): „Nicht wie die Heiden“ – *Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit*. Münster: Aschendorff. (JbAC Ergänzungsband, Kleine Reihe Bd. 3).
- Powell, Douglas (1975): *Tertullianists and Cataphrygians*. VigChr 29(1), 3–54.
- Quasten, Johannes (1953): *Patrology, Vol. 2 – The Ante-Nicene Literature after Irenaeus*. Utrecht/ Antwerpen: Spectrum.

- Rankin, David (1995): *Tertullian and the Church*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Riesner, Rainer (1991): Militia Christi und militia Caesaris: Tertullian und Clemens Alexandrinus als paradigmatische Positionen in der alten Kirche, in Bockmuehl, Markus/Burkhardt, Helmut (Hg.): *Gott lieben und seine Gebote halten – In memoriam Klaus Bockmühl = Loving God and Keeping his Commandments*. Giessen/Basel: Brunnen-Verlag. (Monographien und Studienbücher), 49–72.
- Rives, James B. (2007): *Religion in the Roman Empire*. Malden, MASS: Blackwell. (Blackwell Ancient Religions).
- Rüpke, Jörg (2006): *Die Religion der Römer – Eine Einführung*, 2., überarb. Aufl., München: Beck.
- Schöllgen, Georg (1984): *Ecclesia sordida? – Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*. Münster/Westfalen: Aschendorff. (JbAC Ergänzungsband 12).
- Schöllgen, Georg (1990): Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vor-konstantinischer Zeit, in Martin, Jochen/Quint, Barbara (Hg.): *Christentum und antike Gesellschaft*. Darmstadt: WBG. (WdF 649), 319–357.
- Schulz-Flügel, Eva (2002): s. v. Tertullian. *LACL*, 668–672.
- Sider, Robert D. (1971): *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*. Oxford: Oxford University Press. (Oxford Theological Monographs).
- Tilley, Maureen A. (2008): North Africa, in Mitchell, Margaret/Young, Frances M. (Hg.): *The Cambridge History of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 381–396.
- van der Nat, Pieter G. (1960): *Q.S.Fl. Tertulliani de idololatria – edited with introduction, translation and commentary 1*. Leiden: Saint Lucas Society.
- van Winden, J. C. (1982): Idolum and Idololatria in Tertullian. *VigChr* 36(2), 108–114.
- Waszink, J. H./van Winden, J. C. (1987): *Tertullianus, De idololatria – Critical Text, Translation and Commentary, partly based on a manuscript left behind by P.G. van der Nat*. Leiden: Brill. (Supplements to Vigiliae Christianae 1).
- Zilling, Henrike M. (2004): *Tertullian – Untertan Gottes und des Kaisers*. Paderborn: Schöningh.