

Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian*)

Von Stephan Otto, München

In seiner Untersuchung über »Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte« stellt Arnold Strüker fest, Tertullian biete in der Frage nach dem Menschen als *imago Dei* »kein wesentlich förderndes Moment«, und scheine zudem »von Irenaeus abhängig« zu sein¹⁾. Dieser Bemerkung ist m. W. bislang noch nicht widersprochen worden. Ihr gegenüber soll im Folgenden kurz umrissen werden, daß Tertullian in unserer Frage

1. nur zum Teil von Irenaeus abhängig ist, und
2. durch die Verwendung stoischen Gedankengutes sehr wohl ein förderndes, für die Theologiegeschichte sogar entscheidendes Moment in die Debatte getragen hat.

1. Die Abhängigkeit Tertullians von Irenaeus und dessen Bildtheologie wird deutlich in der Schrift »De baptismo«. Hier findet sich im 5. Kapitel die irenaeische Distinktion zwischen *imago* und *similitudo*. Irenaeus hatte mit seiner aus Gn 1,26 herausgelesenen Unterscheidung von Bild und Gleichnis den Verlauf der göttlichen Heilsökonomie erklären wollen: Adam besaß in der Fülle seiner urständlichen Gnadenausstattung die Bild- und Gleichnishaftigkeit zu Gott. Nach der Sünde verblieb ihm nur mehr der status der *imago*, des Vernunft- und Willensbesitzes. Die Rekapitulation oder die *οικονομία τοῦ θεοῦ*, die der menschengewordene Gottessohn vollzog, schenkte dem Menschen die verlorengegangene *similitudo* zurück. In der Tauflehre der frühen griechischen Theologie stoßen wir ebenfalls auf diese – wenn man es einmal so nennen darf – »Ökonomie des Bildes«: der Getaufte empfängt im Bad der Wiedergeburt jenen göttlichen Geist zurück, den Adam durch die Sünde verloren hatte. Tertullian gibt diese Auffassung prägnant wieder: »Exempto scilicet reatu eximitur et poena. Ita restituitur homo deo ad similitudinem eius, qui retro ad imaginem dei fuerat – *imago in effigie, similitudo in aeternitate censentur* –: *recipit enim illum dei spiritum quem tunc de adflatu eius acceperat sed post amiserat per delictum*»²⁾.« Diese Lehre war traditionelles Gedankengut der griechischen Theologie, und daß Tertullian mit ihm vertraut war, erhellt wohl auch daraus, daß er sich gegenüber seinen Gegnern³⁾ auf die »rationes traditionum« beruft⁴⁾. Daß das bedeutsame

*) Referat auf der 3rd International Patristic Conference 1959 in Oxford.

¹⁾ Münster 1913, 129 Anm. 1. – Ähnlich A. Harnack, der die Ansicht vertritt, daß die Anthropologie der frühchristlichen Literatur »kaum irgendwo über das hinausgeschritten ist, was schon Irenaeus geboten hatte« (*Dogmengeschichte* II⁴, 131).

²⁾ bap 5, 6. 7 (CChr I, 282).

³⁾ Auf Grund einer falschen Lesart entstand aus »itaq. illa« (cod. 523 Troyes) = itaque illa der Name Quintilla als der angeblichen Anführerin der gegnerischen Partei, gegen die Tertullian Stellung nahm. Vgl. Scaramuzzi, *Scritti patristici* II (Rom 1956) 176.

⁴⁾ bap 1, 1 (CChr I, 277): . . . qui simpliciter (statt: similiter im cod. Trecensis ist simpliciter

Theologoumenon der Rückerstattung der similitudo nur breviter erwähnt wird, ist vielleicht daraus zu erklären, daß Tertullian auf eine früher verfaßte Schrift über die Tauflehre hinweist, in der er »ausführlicher in griechischer Sprache«⁶⁾ über Fragen der Tauftheologie gesprochen hatte. Diese Schrift ist bekanntlich verloren gegangen. Jedenfalls ist aus dem angezogenen Text zu ersehen, daß unser Schriftsteller – wenigstens in der Abhandlung über die Taufe – sich die griechisch-irenaeische Bildlehre angeeignet hat, und damit die Unterscheidung zwischen imago und similitudo. Er benützt diese Unterscheidung aber nicht – und das haben d'Alès und neuerdings auch Ratzinger wieder übersehen⁶⁾ – zu einer gleichsam kategorial-analytischen Unterscheidung eines »natürlichen« und eines »übernatürlichen« Momentes am Menschen. Genau so wie für Irenaeus dient ihm diese Unterscheidung dazu, die Entwicklung der Heilsökonomie vom paradiesischen Urstand bis zum Endstand plastisch zu veranschaulichen. Über diese Dinge hat ja seinerzeit schon Harnack referiert⁷⁾. Festzuhalten bleibt nur, daß die Begrifflichkeiten »imago« und »similitudo« deutlich werden lassen, wie sehr der Mensch als Bild Gottes eingebettet ist in den heilsökonomischen Entwicklungsprozeß vom Stadium der ursprunghaften »imago et similitudo« über den status der bloßen »imago«, der durch den Sündenfall gekennzeichnet ist, bis zu dem Vollendungsstadium, das wiederum mit »imago et similitudo« umschrieben wird. Wie eschatologisch Tertullian hier denkt, geht aus der bereits zitierten Beifügung: »imago in effigie, similitudo in aeternitate« hervor. Die Deutung dieser Beifügung ist umstritten. Ich schlage folgende Übersetzung vor: »Das Ebenbild liegt in der Abbildhaftigkeit des Menschen, das Gleichnis in der ewigen Vollendung⁸⁾.« Diese beginnt in der Taufe, aber sie steigert sich im geschichtlichen Reifen des Menschen bis hinein in die »aeternitas«.

Unbeschadet dieses Ausblickes auf die »aeternitas« versucht Tertullian ganz offenkundig, eine Kongruenz zwischen Urstand und Endstand zu konstruieren. Gegenüber Hermogenes erklärt er, die Erlösung sei eine Wiederherstellung der »innocentia et integritas conditionis⁹⁾«. Fundament dieser Anschauung ist die Typologie Adam – Christus. In dem Buch »De monogamia« wird gesagt, Christus wende die Heilsgeschichte vom »finis« zum »initium« zurück¹⁰⁾. Tertullian hält sich also streng an das irenaeische Schema der »recapitulatio« – insofern ist er durchaus von dem griechischen Kirchenvater abhängig. Um so mehr fällt auf, daß er – ausgenommen den aus der Taufschrift angeführten Text – imago

nach der editio Mesnartii vorzuziehen) credidisse contenti, non exploratis rationibus traditionum . . . ; – Auch Irenaeus steht in dieser Lehrtradition. Die Erlösungsgnade erscheint bei ihm »ausdrücklich unter dem Terminus der Wiedergeburt« (Strucker, 121).

⁶⁾ bap 15,5 (CChr I, 290): . . . plenius in Graeco . . .

⁶⁾ A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, 264 will unterscheiden zwischen einer »rassemblance de nature« und einer »rassemblance de grâce«. Desgl., offensichtlich im Anschluß an d'Alès: J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinus' Lehre von der Kirche* (München 1954) 67 Anm. 5. – Es muß zwar die auf der Geistigkeit des Menschen beruhende – und insofern »natürliche« – Bildhaftigkeit unterschieden werden von dem »übernatürlichen« Pneumabesitz, der den Menschen gottähnlich macht; doch liefert diese Unterscheidung noch keine Analyse dessen, was wir »Natur« nennen oder als »Gnade« bezeichnen. Die Disjunktion imago-similitudo soll vielmehr die heilsgeschichtlichen Stadien umschreiben, die der Mensch auf seinem Wege zu Gott zu durchmessen hat. Vgl. Anm. 30.

⁷⁾ *Dogmengeschichte* II⁴ 135. – Die gegen Harnack zu erhebenden Einwände bei Strucker, passim.

⁸⁾ Kellner (BKV, Tertullian I, 282) übersetzt: »Das Ebenbild ist nun in der Kopie, die Ähnlichkeit in der Ewigkeit zu suchen«.

⁹⁾ Hermog 11,3 (CChr I, 406). – Kongruenz ist nicht gemeint im Sinne völliger Gleichheit, sondern im Sinne von Ähnlichkeit. Für Irenaeus vgl. Strucker, 118.

¹⁰⁾ mon 5,2 (CChr II, 1234).

und similitudo meist in eins setzt und deutlich von der »integritas imaginis et similitudinis« spricht¹¹). Hier hat Tertullian nämlich die irenaeische Bildlehre unter Zuhilfenahme stoischer Gedanken umgeformt und damit einen entscheidenden Einfluß auf die theologische Entwicklung ausgeübt.

2. Worin besteht nun diese Umformung? Die Antwort auf diese Frage erhellt aus den ersten Kapiteln des zweiten Buches gegen Marcion. »Bonus natura solus deus. Qui enim quod est sine initio habet non institutione habet illud, sed natura. Homo autem, qui totus ex institutione est, habens initium, cum initio sortitus est formam, qua esset, atque ita non natura in bonum dispositus est, sed institutione, non suum habens bonus esse, quia non natura in bonum dispositus est sed institutione secundum institutorem bonum . . . Ut ergo bonum iam suum haberet homo, emancipatum sibi a deo, et fieret proprietas iam boni in homine et quodammodo natura, de institutione adscripta est illi quasi libripens emancipati a deo boni libertas et potestas arbitrii, quae efficeret bonum ut proprium iam sponte praestari ab homine¹²).«

Für den Stoiker sind »ratio« und »bonum« korrelativ. Nach seiner Lehre trägt der Mensch den Logossamen und die keimhafte Veranlagung zum Guten in sich: die Natur selber pflanzt in die menschliche Seele das Streben nach den *πρῶτα κατὰ φύσιν*, und in der Hinwendung auf diese »ersten Werte« sieht der Stoiker die *οἰκείωσις*, die Konzentration auf das eigene, »häusliche«, Wohl. Wenn der Mensch nun die gute Naturanlage ausbildet, kann er sich die *virtus* erwerben mit Hilfe seines *liberum arbitrium*: der freie Wille ist die spezifische Auszeichnung des Menschen als Vernunftwesen. Indem er so »secundum naturam« lebt, entspricht der Mensch dem *τέλος*, das die Welt durchwaltet, d. h. er verwirklicht seine Bestimmung und wird gottähnlich. Das Ziel des Menschen kann deshalb mit der Formel *ὁμοιωθῆναι θεῷ* beschrieben werden.

Die Grundzüge dieser teleologischen Ethik finden wir bei Tertullian wieder. Die stoische Hinordnung auf das Gutsein kleidet er in den Terminus »dispositio in bonum«. Diese *dispositio* ist die »forma« des Menschen, »qua esset«, die Seinsform, in der er existieren sollte. Wenn auch nicht von Natur aus gut, so ist der Mensch doch kraft des aus dem Schöpfungsakt resultierenden Impulses auf das Gute hin ausgerichtet. Indem er durch die Akte seines freien Willens der »forma«, der anerschaftenen Disposition entspricht, kann er seiner Natur das bonum hinzuerwerben. Die sittliche Vollkommenheit des Menschen wird demnach bestimmt einmal durch die »institutio«, die Schöpfung, zum anderen »*ex voluntate*«, d. h. sie beruht auf dem freien Tun, welches die geschaffene Anlage in die Wirklichkeit der Tat umsetzt.

In christlicher Übersetzung erkennen wir also bei Tertullian die gleiche Struktur einer »ethischen Verwirklichung« wie in der Stoa. Wenn Seneca erklärt, der Weg der Natur führe zum »*par deo surgere*«¹³), wenn er sagt, die »*virtutis materia*« im Menschen könne durch eine »*adsidua exercitatio*« zur Tugend umgeformt werden¹⁴), wenn er meint, der Mensch müsse seine gute Naturanlage, die

¹¹) 2 Marc 10,3 (CChr I,486).

¹²) 2 Marc 6,4.5 (CChr I, 481).

¹³) ep 31,10: *Tutum iter est, ad quod natura te instruxit. dedit tibi illa, quae si non deserueris, par deo surges.* – Für die Behandlung unseres Problems und für eine Darstellung der stoischen Lehre, wie sie die ersten Kirchenväter vorfanden, möchte ich Zitationen aus den Schriften Senecas und Ciceros für ausreichend halten.

¹⁴) ep 90,46: *Virtus non contingit animo nisi instituto et edocto et ad summum adsidua exercitatione perducto. Ad hoc quidem, sed sine hoc nascimur et in optimis quoque, antequam erudias virtutis materia, non virtus est.*

»ratio«, vervollkommenen, um das ihm gesetzte Ziel zu erreichen¹⁵), dann entspricht er mit seiner Lehre völlig der Ansicht Ciceros. Die Fähigkeiten der Seele sind von Gott, lesen wir bei Cicero, deshalb wirkt in der Seele ein »coeleste et divinum¹⁶)«. Oder anders formuliert: in unserem Geist finden sich »semina innata virtutum«, welche reifen und uns zum glückseligen Leben führen¹⁷). Die Natur selber hat ja dem Menschen die Tugend und damit die »similitudo« zu Gott als Ziel gesetzt¹⁸). Ähnlich Tertullian: Gott hat den Menschen durch die Einhauchung des »flatus« zu seiner imago gemacht¹⁹); deshalb ist die Seele jetzt »imago spiritus«, Abbild des göttlichen Geistes²⁰), und verdankt deshalb Gott das »vivere«. Aber dieses »vivere« bedarf der Ausformung zum »recte vivere«, zum »obsequium legis«²¹). An die Stelle der stoischen »adsidua exercitatio« oder des »perficere rationem« setzt Tertullian das »efficere bonum«. Aber im Gegensatz zur Stoa, die die virtus als das Eigentum des Menschen betrachtet, beurteilt Tertullian jegliches Gut als ein »bonum emancipatum a deo«, um damit jedes naturalistische Mißverständnis auszuschalten. In letzter Konsequenz gilt deshalb für den Christen nicht mehr allein das bonum, das Gute, sondern das Bessere: der Wille Gottes²²). Während sich die stoische Ethik mit dem Gewand einer rein diesseitigen beatitudo umkleidet, werden bei Tertullian die skizzierten stoischen Lehrelemente ins Christliche übertragen.

Mit der These, der Mensch sei »in bonum dispositus« stellt Tertullian nun das Thema der Gottebenbildlichkeit zur Debatte. Die Stoa erblickte in der virtus bereits die beatitudo des Menschen, die Begriffe »virtus« und »vita beata« sind deshalb nahezu synonym, denn die virtus ist das Bindeglied zwischen Gott und Mensch: sie begründet die similitudo des Menschen zur Gottheit²³). Die Gottebenbildlichkeit besteht demzufolge für den Stoiker in der durch das liberum arbitrium gewirkten virtus. »Du bist frei und kannst dir selber das neue Leben – d. h. die vita beata – schaffen«, heißt es – kennzeichnend für die ganze jüngere Stoa – bei Marc Aurel.²⁴) Von dieser stoischen Lehre ist Tertullian entscheidend beeinflusst: auch bei ihm erscheint die »potestas liberi arbitrii« als das Merkmal des Menschen, sofern er Bild und Gleichnis Gottes ist. Zwar bezeichnet Tertullian den Menschen auch in seiner leib-seelischen Einheit als »imago et similitudo«, da er nach dem Bilde Christi, des »homo verior et certior« geschaffen wur-

¹⁵) ep 76,10: Homini suum bonum ratio est: si hanc perfecit, laudabilis est et finem suae naturae tetigit. Haec ratio perfecta virtus vocatur. – Cfr. 76,16: . . . cum sola ratio perficiat hominem, sola ratio perfecta beatum facit . . .

¹⁶) Tusc 1,66: (facultates animae) quae sola divina sunt, nec inveniatur umquam, unde ad hominem venire possint nisi a deo. Singularis est igitur quaedam natura atque vis animi se iuncta ab his usitatis notisque naturis. Ita, quicquid est illud, quod sentit, quod sapit, quod vivit, quod viget, coeleste et divinum ob eamque rem aeternum sit necesse est.

¹⁷) Tusc 3,2: Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret.

¹⁸) Mur 60: Finxit enim te ipsa natura ad honestatem, gravitatem, temperantiam, magnitudinem animi, iustitiam, ad omnes denique virtutes. – Cfr. leg 1,25: Est . . . homini cum deo similitudo. – Das Gleiche wieder bei Seneca dial 1,1,5: Inter bonos viros ac deos amicitia est conciliante virtute: amicitiam dico? Immo etiam necessitudo et similitudo, quoniam bonus tempore tantum a deo differt.

¹⁹) 2 Marc 9,2 (CChr I, 484).

²⁰) 2 Marc 9,3 (CChr I, 485).

²¹) 2 Marc 8,1 (CChr I, 484).

²²) exh cast 1,2 (CChr II, 1015).

²³) »Virtus« und »vita beata« werden nebeneinandergestellt von Seneca ep 92,27, von Cicero nat deor 1,103; leg 1,25. – Cfr. Apuleius Plat 2,10: . . . virtutes, quarum beatitas fructus est.

²⁴) 4,3; vgl. 7,2; 8,18. – Desgl. Cicero, Parad 5,1: soli igitur hoc contingit sapienti, ut nihil faciat invitus, nihil dolens, nihil coactus . . . omnes improbi servi.

de²⁵). In einem eminenten Sinn aber trägt die Seele die »lineas dei«, insofern sie »immortalis«, »rationalis«, »libera et sui arbitrii« ist²⁶). Kraft dieser Eigenschaft reicht die Seele zwar nicht bis an die göttliche Seinsfülle heran, und besitzt deshalb auch nicht die »integritas a delicto«, aber sie ist würdig, Gott zu erkennen und über die Werke Gottes zu herrschen²⁷). Diese Würde wird eindeutig durch die synonymen Begrifflichkeiten »imago« und »similitudo« gekennzeichnet. Es war notwendig, so heißt es im 6. Kapitel des zweiten Buches gegen Marcion, daß der Mensch als Gottes Bild und Gleichnis mit einem freien Willen und mit der Fähigkeit zur freien Selbstverfügung geschaffen wurde: »Oportebat igitur imaginem et similitudinem dei liberi arbitrii et suae potestatis institui²⁸)«. Und noch einmal in derselben Schrift: Betrachten wir die Beschaffenheit, die »condicio«, des Menschen, dann erkennen wir, daß er frei und Verfügungsmächtig von Gott erschaffen wurde. Und nun folgt die klare Aussage: »Nullam magis imaginem et similitudinem dei in illo animadvertens quam eiusmodi status formam²⁹)«. Wir können übersetzen: Keine größere Bild- und Gleichnishaftigkeit zu Gott ist am Menschen zu entdecken als die durch den status der Freiheit gewirkte Ausprägung. Die

²⁵) Prax 12,4 (CChr II, 1173): Erat autem ad cuius imaginem faciebat, ad Filii scilicet, qui, homo futurus certior et verior, imaginem suam fecerat dici hominem, qui tunc de limo formari habebat, imago veri et similitudo. – Irenaeus gibt die Logosebenbildlichkeit des Menschen wieder mit den Termini »imago et similitudo«: Strucker 100.

²⁶) 2 Marc 9,4 (CChr I, 485): In hoc erit imago minor veritate et adflatus spiritu inferior, habens illas utique lineas dei, qua immortalis, qua libera et sui arbitrii.

²⁷) *ibid*: Tamen et in his imago et non usque ad ipsam vim divinitatis; sic nec usque ad integritatem a delicto. – Cfr. 2 Marc 6,2 (CChr I, 481): Oportebat dignum aliquid esse quod deum cognosceret: quid tam dignum prospici posset quam imago dei et similitudo?

²⁸) 2 Marc 6,3 (CChr I, 481). – Man könnte den Eindruck gewinnen, diese These sei schon vor Tertulian von Iustin und Tatian vertreten worden: beide kennen die Unterscheidung zwischen »imago« und »similitudo« nicht, beide sprechen bei der Behandlung der Gottebenbildlichkeit von der Freiheit des Menschen. Jedoch »fehlen die sicheren Anhaltspunkte« dafür, daß Iustin in der Willensfreiheit die Gottebenbildlichkeit erblickt habe (Strucker, 21; vgl. auch Semisch, *Iustin der Märtyrer I* [Breslau 1840] 157). Tatian, der die Frage der Gottebenbildlichkeit ausführlich behandelt, bietet Überlegungen, die denen Tertullians besonders nahe kommen. Er spricht in der »Rede an die Bekenner des Griechentums« (VII, 1–6; BKV Frühe christliche Apologeten I, 30–31) von dem Guten, das Gott von Natur besitze, das der Mensch aber aus freier Wahl zu vollbringen habe. Er meint, durch die freiwillige Auflehnung gegen Gott sei der nach Gottes Bild geschaffene Mensch sterblich geworden. Die Betonung der Willensfreiheit »nimmt einen wichtigen Platz in seinen apologetischen Ausführungen ein« (Strucker, 32). Tatian glaubt nun aber, der Mensch habe nach dem Sündenfall die Gottebenbildlichkeit nicht mehr zurückerhalten; hierin wurde er von Irenaeus scharf kritisiert. So erkennen wir bei Tatian zwei Aussagereihen: einmal wird behauptet, die Gottebenbildlichkeit gehöre zum Wesen des Menschen (XV, 4), dann wieder wird erklärt, sie sei verlierbar und müsse durch die Tat des freien Willens wiedergewonnen werden (VII, 3; XV, 12; XX, 3; zitiert nach E. Schwartz, in: *Texte und Untersuchungen IV 1*, Leipzig 1888). Hier liegt ein unlösbarer Widerspruch, eine »verhängnisvolle Unklarheit« (Strucker, 31), aus der erhellt, daß Tatian ebensowenig wie Iustin das Problem zu lösen vermochte.

²⁹) 2 Marc 5,5 (CChr I, 480): Videamus et hominis condicionem, ne per illam potius evenerit, quod per deum evenire non potuit. Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem in illo animadvertens quam eiusmodi status formam. – Auch Irenaeus setzt im 4. Buch »Adversus haereses« die Freiheit in direkte Beziehung zur Gottebenbildlichkeit (4,49; Harvey 2,285ff.; BKV Irenaeus II, 133ff.). Diese durch die Freiheit ausgedrückte Seite der Gottebenbildlichkeit kann nach Strucker mit εἰκὼν bezeichnet werden, »wenn auch Irenaeus es nirgendwo tut« (100). Die lateinische Übersetzung verwendet für diesen Sachverhalt den Terminus »similitudo«, für den »im griechischen Original ohne Zweifel das allgemeinbedeutende ὁμοιότης (ὁμοίως) gestanden« habe (100; vgl. 90). Die enger gefaßte similitudo (= ὁμοίωσις) steht »im Gegensatz« zur εἰκὼν (101). Direkt nebeneinandergestellt werden von Irenaeus εἰκὼν und ὁμοίωσις nur da, »wo er die Logosebenbildlichkeit behandelt« (100). Tertullian hingegen setzt die beiden Termini auch bei der Untersuchung der Gottebenbildlichkeit in eins.

Freiheit ist also die Seinsform des Menschen als »imago et similitudo dei«. Zu diesem Ergebnis gelangt Tertullian auf dem Umweg über die stoische Lehre von liberum arbitrium, virtus und beatiudo. Während aber die Stoiker sich mit einer im Bereich des »Natürlichen« verbleibenden similitudo und beatiudo begnügen, betont Tertullian das dynamische Moment am Sein des Christen: »Voluntas dei est sanctificatio nostra. Vult enim imaginem suam nos etiam similitudinem fieri, ut simus sancti, sicut et ipse sanctus est³⁰⁾«. Der Unterschied in der Seinsintensität bei Gott und Mensch zeigt sich also auch an den – zunächst synonymen – Begriffen imago und similitudo. Die Ähnlichkeit oder Gleichnishaftigkeit ist ausgerichtet auf die Vollendung durch die Heiligkeit. Davon hatten zwar auch die Griechen – Irenaeus und Clemens – gesprochen. Aber bei ihnen war der Akzent anders gesetzt. »Imago et similitudo« wurde nach ihrer Lehre der Mensch vor allem durch das Eingehen des Logos in die fleischliche Substanz des Menschen – also durch das Geschehen der Menschwerdung – oder durch den Empfang der Taufe³¹⁾. Mit der von der stoischen Philosophie abgelesenen Betonung des freien Willens setzt Tertullian den Akzent auf das je eigene, verfassungsmächtige Tun des Menschen. Er ist der erste Schriftsteller der frühchristlichen Theologie, der in der Ausrüstung mit dem liberum arbitrium die Grundverfassung des Menschen als »imago et similitudo dei« sieht.

Es wäre aufschlußreich, die Bedeutung dieser Akzentsetzung für die abendländische Theologiegeschichte zu beleuchten. Zunächst einmal fällt ja auf, daß von den Nachfahren Tertullians nun tatsächlich eine christliche Tugendlehre ausgearbeitet wird, die auf den liberum arbitrium basiert; hier wäre an die Schrift »De officiis« des Ambrosius zu denken³²⁾. Des weiteren möchte ich die Vermutung aussprechen, daß die Ineinsetzung von imago und similitudo, die wir bei Ambrosius, Tyconius und Augustinus beobachten, ihren Ursprung in der Schrift Tertullians gegen Marcion hat. Allerdings dürfte es schwierig sein, hierfür den exakten Beweis zu liefern. Es ist ja bekannt, wie sehr man sich scheute, den zum Montanismus abgefallenen Tertullian zu zitieren³³⁾. Schließlich ist auch die Frage

³⁰⁾ exh cast 1,2 (CChr II, 1015). – Hier wird von der Steigerung der Ebenbildlichkeit bis zur Heiligkeit gesprochen, analog zu Irenaeus, der ebenfalls »verschiedene Stufen der Gottähnlichkeit« kennt (Strucker 109). Am deutlichsten ausgeprägt ist die Idee der Steigerung der Bildhaftigkeit bis zur »Vergöttlichung« bei Clemens Alexandrinus.

³¹⁾ Clemens hat in seiner Bildlehre »keine unverrückbare Terminologie« (Aug. Mayer, *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien*, Studia Anselmiana XV [Rom 1942] 32). Völlig deutlich ist aber, daß bei ihm »nie die von Christus im Menschen bewirkte Emporbildung zur Gottähnlichkeit als die Wiederherstellung einer etwa schon von Adam besessenen Gott-ebenbildlichkeit« gesehen wird. »Ein solcher Gedanke liegt Clemens völlig fern« (76), »der Mittelpunkt seiner Anthropologie ist einzig und allein der Gottmensch Christus, nicht der Gedanke des Zweiten Adam« (77). Zwar finden wir bei dem Alexandriner auch die Unterscheidung von imago und similitudo, jedoch in einem gänzlich anderen Sinn: die Heiden sind im Besitz der imago, die Christen aber besitzen kraft der Taufe die imago und die similitudo (Paed I, 98,1–4 Stählin und Protr 120,1–5 Stählin). Diese durch die Taufe geschenkte Bild- und Gleichnishaftigkeit findet ihre höchste Ausformung in der »Gerechtigkeit«. – Daneben wird erklärt, der Mensch sei durch die Ausstattung mit dem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ von Anfang an »imago et similitudo« Gottes; hier wird das Bild also nicht der Ähnlichkeit gegenübergestellt (Vgl. A. Mayer, 32).

³²⁾ Auch Clemens entwickelt wohl eine Tugendlehre, aber von ganz anderen Voraussetzungen her: er stoisiert nicht. Zwar spricht auch er von einer durch die Tugend bewirkten Gottähnlichkeit (Paed I, 99,1–2 Stählin), aber nicht im stoischen Sinn. »Der Anspruch der Stoiker, die Tugend des Menschen könne der Gottes gleichkommen, wird von Clemens entschieden zurückgewiesen« (Mayer 49, Anm. 10).

³³⁾ Der Abfall Tertullians zum Montanismus hat, soweit ich sehe, auf den hier verhandelten Fragenkomplex keinen Einfluß gehabt.

noch nicht befriedigend gelöst, warum – trotz der Hochschätzung, deren sich Irenaeus in der alten Kirche erfreute – die Lehre von der *οἰκονομία θεοῦ* sich vor allem in der lateinischen Theologie nicht hat durchsetzen können³⁴). Ich vermute, die Antwort könnte in der angedeuteten Richtung liegen: aus der Ablehnung der irenaeischen Unterscheidung von *imago* und *similitudo* ergab sich zwangsläufig auch die Ablehnung der Lehre von der rekapitulativen Heilsökonomie. Das bedeutet: die Wiederherstellung des Bildes Gottes ist nicht mehr der Ausgangspunkt der Gnadenlehre.

³⁴) Die Behauptung Strukers, seit Origenes sei die Distinktion *imago* – *similitudo* »fast allgemein angenommen« (125), läßt die Tatsache unberücksichtigt, daß die griechische Tradition der Exegese von Gn 1,26 andere Wege gegangen ist als die lateinische. Für die von Tertullian begründete lateinische Tradition gilt dieser Satz nicht.