

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	41 (1994)
Heft:	3
Artikel:	Tertullian und das Vergnügen in De Spectaculis
Autor:	Kessler, Andreas
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-761164

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 23.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ANDREAS KESSLER

Tertullian und das Vergnügen in *De Spectaculis*¹

Das Vergnügen als Beschäftigung, der man zur eigenen Unterhaltung, aus Freude an der Sache selbst nachgeht, beinhaltet Momente von Glück, Freude sowie Ausgelassenheit und ist deshalb dem *homo religiosus* für gewöhnlich solange suspekt, als solche Zustände tiefer Zufriedenheit nicht in die Religion eingebunden sind oder zu ihr hinführen. Tertullian, der um 160 aus heidnischer Familie in Karthago geborene christliche Konvertit und heftige Apologet seines Glaubens, stand vor demselben Problem: Er war mit der Tatsache konfrontiert, daß die Christen Karthagos ihr Bedürfnis nach Vergnügen mit Vorliebe bei heidnischen Festen und Schauspielen befriedigten, was er mit seiner Vision christlicher Existenz nicht vereinbaren konnte. Der Karthager zog daraus die ihm als Schriftsteller naheliegende Konsequenz: Er schrieb um 197 n. Chr. gegen die heidnische Vergnügungskultur an, indem er in *De Spectaculis* die *voluptates spectaculorum* einer leidenschaft-

¹ Leicht überarbeiterter, im April 1992 fertiggestellter Auszug von A. KESSLER, *Hic voluptas ubi et votum. Tertullians Auseinandersetzung mit dem Vergnügen. Zur Semantik von voluptas in de spectaculis.* Lizentiatsarbeit Fribourg 1992 bei Prof. D. Van Damme. Dort auch ausführlichere Literaturhinweise. Tertullian wird zitiert nach E. DEKKERS, *Tertulliani Opera 1/2, CCL 1/2*, Turnhout 1954, Abweichungen sind jeweils vermerkt; die benutzten dt. Übers. der Schauspielschrift sind: H. KELLNER, Über die Schauspiele (= BKV 7,1, Kempten und München 1912, 101–136), und K.W. WEEBER, *De spectaculis – Über die Schauspiele*, Stuttgart 1988 dt./lat.; jeweils am Ende der Zitate gebe ich in Klammern die benutzte Übersetzung an. Die Zitate aus Cicero und Seneca stützen sich auf die Ausgaben der Collection Budé.

lichen und radikalen Kritik unterzog. Der Praktiker Tertullian wußte aber sehr wohl, daß er den Christen einen adäquaten Ersatz für ihr Vergnügungsbedürfnis bieten mußte, und was er im *Apologeticum* nur andeutet, wenn er die Heiden instruiert: *alias praesumimus voluptates!*², veranschaulicht er in *Spect.* anhand einer Vielzahl von *voluptates a deo contributae*, um die Christen von der Teilnahme an den *concilia impiorum*³ abzuhalten. Es soll deshalb hier versucht werden, Tertullians christiani-sierten Umgang mit *voluptas* in *Spect.* zu untersuchen, da er sich mit dem Vergnügen in seinen mannigfachen Ausdrucksformen vornehmlich in dieser Schrift auseinandersetzt.

1. Ort, Häufigkeit, Bedeutungen und Synonyme von «*voluptas*»

Voluptas ist kein Schlüsselbegriff im moraltheologischen Denken Tertullians und fand in der Forschung⁴ dementsprechend wenig Interesse. Das Desinteresse an diesem Begriff ist aber zumindest dann ungerechtfertigt, wenn es um ein tieferes Verständnis von *Spect.* geht, gehört doch *voluptas* zu den zentralen Begriffen der Schauspielschrift.

² Ap. 38,5 (CCL 1, 150/1.20).

³ Spect. 3,3–8. (CCL 1, 230–31/11–38)), bei Spect. wird im folgenden «CCL 1» weggelassen.

⁴ Als einziger hat sich bisher C. RAMBEAUX, Tertullien face aux morales des trois premiers siècles, Paris 1979, 170–179 und 344–347 näher mit der *voluptas* bei Tertullian auseinandergesetzt. Der Autor interessierte sich dabei primär für die Argumente, mit denen Tertullian seine Verwerfung der *voluptas* formulierte. Rambeaux kam zum Ergebnis, daß der Karthager das Vergnügen verurteilt, daß diese Kritik an der *voluptas* eine innovationslose Wiederholung philosophischer, vor allem stoischer Gedanken sei und daß der Rigorist die biblische Auseinandersetzung mit dem Vergnügen unbeachtet ließ. Die von Tertullian vorgeschlagenen christlichen Vergnügen zitiert er zwar, geht ihnen aber nicht näher nach. Keiner der Kommentatoren nimmt sich dieser Problematik an: M. TURCAN, Tertullien. Les Spectacles, Paris 1986 (SC 332); J. BÜCHNER, Quint. Sept. Flor. Tertullian. De spectaculis, Würzburg 1935; E. CASTORINA, Tertulliani De spectaculis, Florenz 1961 (Biblioteca di studi superiori 47); zu kurz und pauschal referieren auch F. WAGNER, Geschichte des Sittlichkeitbegriffs II, Münster 1931, 194; B. NISTERS, Tertullian. Persönlichkeit und Schicksal, Münster 1950, 20–24. Vor allem die Verwerfung der *voluptas* durch Tertullian in Spect. 15 ist stark stoisch geprägt, doch sucht man diese Diskussion Tertullians vergeblich in: J. STELZENBERGER, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München 1933, und M. SPANNEUT, Le stoïcisme des Pères de l'Eglise, Paris 1957.

Tertullian teilt die *voluptas* der schlechten Begierde⁵ als *concupiscentia*⁶ bzw. *cupiditas*⁷ zu, die den Menschen aufgrund seiner Schwäche bedrängt. Bei den Begierden unterscheidet er sodann zwischen der *concupiscentia carnis* (*gula, libido, voluptas, [luxuria]*) und der *concupiscentia saeculi* (*gloria, cupiditas, ambitio, insufficientia*).⁸ Tertullian widmet einen großen Teil seiner Werke dem Kampf gegen diese Begierden, denn sie sind Ursprung und Folge des Sündenfalls und widersprechen sowohl der hl. Schrift wie der göttlichen Vernunft: Wer (falsch) begeht, lehnt Gott ab.⁹

Tertullian verwendet den Begriff *voluptas* in seinem ganzen Werk 61mal.¹⁰ Von diesen 61 Nennungen fallen mehr als die Hälfte, nämlich 34, auf *Spect.*, so daß *voluptas* nach *spectaculum* der meistgebrauchte Begriff¹¹ der Spektakelschrift ist. Die häufige Verwendung und die Problematisierung von *voluptas* in einer Schrift über die Schauspiele überrascht indes nicht, im Gegenteil: Die *spectacula* sind ein Teil des Vergnügens als *species voluptatis*¹², und gerade bei den Schauspielen zeigt sich die *concupiscentia voluptatis*¹³ in ihrer reinsten bzw. rohesten Form. Als Kritiker der *voluptates spectaculorum*¹⁴ drängte sich Tertullian somit eine Auseinandersetzung mit der *voluptas* von der Sache her auf.

⁵ Vgl. die systematische Darstellung der schlechten Begierden bei Tertullian von RAMBEAUX 1979 (Anm. 4), 129–262.

⁶ Spect. 14,2 (240/5–9): «Quasi parum etiam de spectaculis pronuntietur, cum concupiscentiae saeculi damnantur. Nam sicut pecuniae vel dignitatis vel gulæ vel libidinis vel gloriae, ita et voluptatis concupiscentia est; species autem voluptatis etiam spectacula.»

⁷ Spect. 25,4 (249/14–15): «Avertat deus a suis tantam voluptatis extiosae cupiditatem!»

⁸ Ux. I,4,2 (CCL1 377/10–13): «Prima quidem potentissimaque (species humanae imbecillitatis) venit de concupiscentia carnis, sequens de concupiscentia saeculi.» In Spect. 14,2 macht Tertullian diese Unterscheidung nicht, da sind vielmehr alle Begierden *concupiscentiae saeculi*; vgl. RAMBEAUX 1979 (Anm. 4), 135–137.

⁹ Vgl. RAMBEAUX 1979 (Anm. 4), 132–135.

¹⁰ Die *voluptas*-Stellen verteilen sich auf die einzelnen Schriften Tertullians folgendermaßen: Nat. (5); Ap. (6); Spect. (34); Pat. (3); Cult. (1); Ux. (2); Idol. (1); Scorp. (2); Marc. (1); An. (3); Cor. (1); Pud. (1); Pal. (1). Vgl. G. CLAESSEN, Index Tertullianus I/II/III, Paris 1974–75, 1756.

¹¹ *Spectaculum* hat 41 Nennungen, vgl. CLAESSEN 1974/75 (Anm. 10), 1522.

¹² Tertullian gebraucht *voluptates* und *spectacula* also nicht synonym, vielmehr sind die *spectacula* eine *species voluptatis*: Spect. 14,2–3 (240/8): «species autem voluptatis etiam spectacula. Opinor, generaliter nominatae concupiscentiae continent in se et voluptates, aequo generaliter intellectae voluptates specialiter et in spectacula disseruntur.»; vgl. auch Cult. I,8,4 (CCL1,350/17–20); Idol. 13,1 (CCL 2, 1112/7–9).

¹³ Spect. 14,2 (240/8).

¹⁴ Spect. 1,1 (227/4).

Wenn Tertullian *voluptas* selbst nicht näher bestimmt, versteht er unter diesem Begriff das Vergnügen im allgemeinen, doch müssen zum Verständnis der einzelnen Stellen Nuancierungen wie Vergnügungs-sucht, Genuß(sucht), Lust und Befriedigung mitbedacht werden.¹⁵ Mit *voluptates* bezeichnet er alle möglichen Arten von Vergnügungen¹⁶, denkt dabei aber vor allem an die *voluptates spectaculorum*.

Tertullian verwendet in seiner Schauspielschrift kaum Synonyme für *voluptas*. Er spricht abschätzig von denen, die sich fürchten, etwas von den *gaudia et fructus saeculi*¹⁷ zu verpassen, oder von denen, die meinen die Schauspiele als *oblectatio hominis*¹⁸ hätten keinen Einfluß auf eine gefestigte religiöse Überzeugung. Zudem nennt Tertullian die Vergnügungen *delectamenta*¹⁹ und die zu kappenden Haltetaue (*retinacula*²⁰) des Lebens. Auch *libido* ist kein Synonym für *voluptas*, denn bei Tertullian ist *libido* fast ausschließlich sexuell konnotiert²¹, währenddem er *voluptas* in diesem Sinne in *Spect.* nie und in den übrigen Schriften nur selten gebraucht.

2. *Hic voluptas, ubi et votum*

Tertullian legt den Ursprung der *voluptas* in das Verlangen des Menschen: *Hic voluptas, ubi et votum*.²² Dieses Verlangen bestimmt die Qualität der *voluptas* und wird zum Ort einer folgenschweren Entscheidung: Entweder verlangt der Mensch nach christlichen oder nach

¹⁵ KELLNER 1912 (Anm. 1) übersetzt *voluptas* mit: Vergnügen(ungen), Vergnügungs-sucht, Ergötzungen, Lust, Amusement, Kitzel, Freude; WEEBER 1988 (Anm. 1) gebraucht: Vergnügen(ungen), Vergnügungssucht, Genuß(sucht).

¹⁶ *Spect.* 14,3 (240/9–11); z. B. öffentliche Feste, an denen die Christen nicht teilnehmen: Ap. 35,1–11 (CCL1 135–37/1–53); der Besuch der Badehäuser, der für die Christen jedoch kein Problem darstellt; vgl. Ap. 42,4 (CCL1 157/15–19); Cor. 3,3 (CCL2 1042–43/15–23); vgl. G. SCHÖLLGEN, Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit. Tertullians Zeugnis für Karthago, in: *RQA* 77 (1982) 1–29, 13–23.

¹⁷ *Spect.* 2,2 (228/14).

¹⁸ *Spect.* 1,3 (227/13–14).

¹⁹ *Spect.* 29,1 (251/1).

²⁰ *Spect.* 1,5 (227/20).

²¹ Vgl. für *Spect.*: 9,3 (235/12); 10,6 (237/26); 14,2 (240/7); 17,3 (242/10) und 7 (243/31); 25,2 (248/7). Die Ausnahme ist 21,1 (245/3–4).

²² *Spect.* 28,5 (252/17). Dt. Übersetzungen: «Vergnügen findet man nur beim Gegen-stande seiner Sehnsucht.» (KELLNER); «Unser Vergnügen ist da, wo auch unser Verlangen ist.» (WEEBER).

heidnischen Vergnügen, die einen schließen die anderen aus. Kompromißlos trennt Tertullian zwischen guter = christlicher und schlechter = heidnischer *voluptas*.²³ Die *voluptas* ist an sich wertfrei, d. h. sie hängt von der Richtung des Verlangens jedes einzelnen ab. Mit dem Gedanken der Wertneutralität des Vergnügens und der damit verbundenen Möglichkeit «positiver» *voluptas* folgt Tertullian den stoischen Philosophen.²⁴

Für Tertullian ist es klar, worin sich Verlangen und Sehnsucht der Christen offenbaren. Die Konstruktion von: *Hic voluptas, ubi et votum*²⁵ und der Begriff *votum*²⁶ selbst sind bereits biblisch inspiriert und weisen die Richtung echten Verlangens. Die wahre Sehnsucht verwirklicht sich nur im *votum Christianorum* als dem paulinischen Wunsch, diese Welt zu verlassen, um bei Gott zu sein²⁷, und als Bitte nach der raschen Ankunft des Reiches Gottes²⁸. Sich auf das *votum* einlassen ist bereits eine Entscheidung für das Christentum. Das Begehrn heidnischer Vergnügen kann also nie ein *votum voluptatis* sein, sondern müßte vielmehr als verwerfliche *concupiscentia voluptatis* beschrieben werden. Gibt es für Tertullian zwar grundsätzlich zwei streng voneinander getrennte Arten des Vergnügens, ist jene heidnische von vornherein disqualifiziert, da ihr gar kein wirkliches Verlangen entsprechen kann: Die heidnische Variante des Vergnügens ist die Möglichkeit einer Unmöglichkeit; das *votum* macht die wahre *voluptas* aus, doch dieses *votum* ist bereits ein christliches. Die Wünsche und Sehnsüchte der Christen haben mit denen der Heiden demnach nichts zu tun; dieser von Tertullian geforderten Unvereinbarkeit steht jedoch eine nicht unbedeutende Zahl schauspielbegeisterter Christen gegenüber. Für den Karthager stellt sich

²³ Vgl. RAMBEAUX 1979 (Anm. 4), 172.

²⁴ Namentlich Cicero, Seneca und auch Apuleius äußerten sich in diese Richtung; für die entsprechenden Stellen vgl. RAMBEAUX 1979 (Anm. 4), 176 Anm. 486 (Cicero und Seneca) und 177 Anm. 491 (Apuleius).

²⁵ Vgl. Lk 12,34; vgl. Scorp. 3,3 (CCL2 1047/9–10): «illic cor habentes ubi et thesaurum».

²⁶ Tertullian inspiriert sich an Phil 1,23 und 2 Kor 5,8, wenn er schreibt: Spect. 28,5(251/15–17): «Nam quod et aliud votum nostrum quam quod et apostoli, exire de saeculo et recipi apud Dominum?»; vgl. Ux. I,5,1 (CCL1 378/3–7); Pat. 9,5 (CCL1 309–10/18–21).

²⁷ Vgl. Anm. 122.

²⁸ Or. 5,4 (CCL1 260/15–18): «Immo quam celeriter veniat, Domine, regnum tuum, votum Christianorum, confusio nationum, exultatio angelorum, propter quod conflictamur, immo potius propter quod oramus.»

somit die Frage nach dem Ursprung der Macht jenes perversen Vergnügens, das die Menschen zu verfehltem Verlangen verleitet.

3. Verbotene voluptas

a) Voluptas als dämonische Macht

Tertullian beantwortet die Frage nach dem Ursprung der selbst für Christen mächtigen Attraktivität des Vergnügens nicht explizit, er gibt lediglich drei Hinweise²⁹: In Kapitel 9 der Schauspielschrift versucht Tertullian den götzendienerischen Charakter der Wagenrennen zu beweisen. Seine Argumentation: Der allgemeine Gebrauch des Pferdes als Fortbewegungsmittel und die dafür notwendige Reitkunst sind ein Geschenk Gottes, das jedoch durch die falsche Verwendung für die Wagenrennen zu einer Dienstleistung für die Dämonen wurde.³⁰ Seit her unterliegen die Pferderennen einer dämonischen Dynamik: Die verschiedensten Götter tun sich als Erfinder und Patrone der Rennen hervor, die Diversifikation der Wagentypen entwickelt sich, wobei Tertullian in Erichthonius, dem Erfinder des Viergespanns, den Teufel selbst zu erkennen glaubt. Auch die Zahl der götzendienerischen Farben der Wagenlenkerkleidung nimmt stets zu: Genügten früher rot und weiß, wurden später auch noch blau und grün idololatrisch besetzt. Diesen Vorgang der Farben- und somit Götzenvermehrung ordnet Tertullian in einen allgemeinen Prozeß der Zunahme von Aberglauben und Vergnügen ein. Diese Zunahme von *voluptas* und *superstitio* ist Teil einer dämonischen Machtentfaltung, die sich im falschen Gebrauch der Welt bzw. in deren Vergötzung offenbart.³¹ Dieselbe Zunahme perverser *voluptas* erkennt Tertullian in der Entwicklung der Gladiatoren-

²⁹ RAMBEAUX 1979 (Anm. 4), 172 behandelt diese Passagen nicht, obwohl sie seine Vermutung bestätigt hätten: «Il (Tertullien) reconnaît que nous sommes beaucoup plus sensibles à la mauvaise qu'à la bonne crainte, et il explique cela par la domination du péché; il eut probablement expliqué de la même façon la supériorité de la séduction exercée par les plaisirs qui lui paraissent pernicieux.»

³⁰ Spect. 9,1 (235/3–4): «Sed cum ad ludos coactus est, transiit a dei munere ad daemoniorum officia.»

³¹ Davon handelt vor allem Kap. 2 der Schauspielschrift mit der programmatischen Sentenz in 2,11 (229/58–59): «quando haec sit tota ratio damnationis, perversa administratio conditionis a conditis».

spiele: «Denn einst opferten sie, weil man überzeugt war, die Seelen der Toten würden durch menschliches Blut versöhnt, bei Begräbnissen Kriegsgefangene oder Sklaven von schlechter Körpergestalt, die sie dafür gekauft hatten. Später fand man Gefallen daran, diese Ruchlosigkeit durch die Aufwertung zum Vergnügen zu verschleiern. Daher opferten sie die Männer, die sie sich verschafft und in der Handhabung der damals verfügbaren Waffen möglichst gut ausgebildet hatten – allein zu dem Zweck, damit sie lernten, getötet zu werden –, am alsbald festgesetzten Tag der Totenopfer bei den Grabhügeln. So trösteten sie sich mit Morden über den Tod hinweg. Dies war der Ursprung des Gladiatorenspiels. Allmählich aber fanden sie umso mehr Gefallen daran, je mehr die Grausamkeit zunahm; denn der Vergnugungssucht dieser wilden Tiere (in Menschengestalt) war noch nicht Genüge getan, wenn nicht auch noch menschliche Körper von wilden Tieren zerfleischt würden.» (Weeber)³²

Die von Beginn weg idololatrischen Gladiatorenspiele nehmen im Laufe der Zeit stets an Grausamkeit zu³³, wobei die Macht der *voluptas* an diesem Prozeß der Brutalisierung maßgeblichen Anteil hat: Einerseits ist diese Macht heimtückisch, denn sie verschleiert Mord und legitimiert ihn somit, d. h. die Gladiatoren werden zu Opfern des öffentlichen Vergnügens.³⁴ Andererseits, auf dieser gesellschaftlichen Legitimation aufbauend, werden die Formen des Mordes unter dem Diktat des Vergnügens immer ausgeklügelter. Tertullians Bemerkung, daß die Alten die Totenopfer durch eine menschlichere Art von Grausamkeit abgemildert hatten³⁵, kann somit nur ironisch verstanden werden; die Vergnugungssucht fördert vielmehr die Zunahme von *atrocitas* und *crudelitas*. Die *voluptas* ist keine autonome Macht, sondern Teil des Götzendienstes bzw. der *officia daemoniorum*, und durch ihren Verschleierungscharakter und der ihr eigenen Grausamkeitsdynamik hat die *voluptas* maßgeblichen Anteil an der Dämonisierung der Welt.

³² Spect. 12,2–4 (238/5–15).

³³ Diese Zunahme drückt Tertullian sowohl in 9,5 wie in 12,4 mit dem Verb *provehere* aus, und ähnlich sind auch die jeweiligen Einleitungen: «Sed postea tam voluptate ... provecta»; «Sed paulatim provecti...».

³⁴ Spect. 19,4 (244/14–16): «Certe quidem gladiatores innocentes in ludum veniunt, ut publicae voluptatis hostiae fiant.» Zu *veniunt* anstatt *veneunt*; s. unten, Anm. 82.

³⁵ Spect. 12,1 (238/3–5).

Ein letzter Hinweis auf den dämonischen Ursprung des *vis voluptatum*³⁶ bietet der Begriff *vis*.³⁷ Tertullian gebraucht *vis* vornehmlich zur Charakterisierung von ungeordneter, negativer, eben dämonischer Macht; im Unterschied dazu bezeichnet er die positive, göttliche Kraft im allgemeinen als *virtus*.³⁸ Es ist die dämonische Qualität des *vis voluptatum*, auf Grund derer Katechumenen wie Getaufte immer wieder zum Schauspielbesuch verleitet werden.

Die Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Macht von *voluptas* liegt im dämonischen Charakter des Vergnügens: Vergnügen gehört zum Götzen- bzw. Dämonendienst und ist somit, gemäß dem sehr weit gefaßten Götzendienstverständnis Tertullians³⁹ Sünde. Die Macht der *voluptas* hat ihren Ursprung letztlich in der (Über-) Macht der Sünde.

b) *Voluptas als Bedrohung der Seele*

Das sinnliche Erleben der Umwelt hat für Tertullian direkten Einfluß auf Seele und Geist des Menschen. Vor allem Augen und Ohren als die erhabensten Sinne müssen vor widergöttlichen Genüssen geschützt werden: «Wenn wir also Gaumen und Bauch von unreinem Essen fernhalten, um wieviel mehr halten wir Ohren und Augen, edlere Teile von uns, von Genüssen fern, die als Götzen- und Totenopfer dienen! Diese Genüsse durchlaufen nicht nur die Eingeweide, sondern werden vom Geist und von der Seele selbst aufgenommen, an deren Reinheit Gott mehr liegt als an der der Eingeweide.» (Weeber)⁴⁰

³⁶ Spect. 1,2 (227/7–8).

³⁷ Vgl. dazu: R. BRAUN, Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien, Paris 1977, 114–116. Diese negative Charakterisierung von *vis* ist neben Spect. 1,2 auch sonst in der Schauspielschrift gegenwärtig: Spect. 2,10 (229/51); 2,12 (229/63); 18,3 (243/11).

³⁸ Vgl. BRAUN 1977 (Anm. 37), 115.

³⁹ Jede Sünde ist für Tertullian Götzendienst und umgekehrt: Idol., 1,5 (CCL2 1102/13–14): «idololatriam admittit quicumque delinquit». Zum Götzendienstverständnis Tertullians und seiner Verbindung mit der Sünde und den Dämonen vgl. J.C.M. VAN WINDEN, Idolum and Idololatria in Tertullian, *VChr* 36 (1982) 108–114; J.C. FREDOUILLE, RAC 11, Stuttgart 1981, Art. Götzendienst, col. 874–76.

⁴⁰ Spect. 13,5 (239/14–19); vgl. Dazu P. BROWN, The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity, London 1989, 77: «Indeed, his (Tertullians) insistence on the control of the body was so rigorous precisely because he believed that it was directly through the body and its sensations that the soul was tuned to the high pitch required for it to vibrate to the Spirit of God.»

Das Schicksal von Seele und Geist ist stark von ambivalenten Sinneseindrücken abhängig. Diese Abhängigkeit ist umso gefährlicher, je zugänglicher die *voluptates* sind.⁴¹ Es sind denn auch die sorglosen Heiden und die arroganten Christen, die meinen, daß die Teilnahme an diesen Vergnügen rein äußerlich sei und nicht vielmehr ein Verbrechen gegen die Gott gebührende Ehre und Furcht.⁴² Tertullian sieht sich vor dem Problem, sein sinnliches Erleben so zu regulieren, daß keine falschen Vergnügen, d. h. seine Seele gefährdenden Sinneseindrücke ihn erreichen können, und dieselbe Askese auferlegt er auch der Vorstellungskraft: «An einer Sache aber, der wir abschwören, dürfen wir uns weder in Wort noch Tat, weder durch direktes Zuschauen noch durch gedankliches Vorausblicken darauf beteiligen.» (Weeber)⁴³ Folgerichtig äußert Tertullian den verzweifelten Wunsch, mit der Welt der Heiden nichts zu tun zu haben⁴⁴, denn nur in einer rein christlichen Welt wäre eine solche «Sinneshygiene» bzw. Körperkontrolle möglich.

c) *Voluptas im Teufelskreis der Leidenschaften*

Tertullians vorrangiges Ziel in der Auseinandersetzung mit der *voluptas* ist es, die Christen vor ihr zu schützen, indem er den verderblichen Mechanismus offenlegt, den das Verlangen nach Vergnügen unweigerlich auslöst.⁴⁵ Zu diesem Zweck entwickelt er in Kapitel 15 der Schauspielschrift eine «Phänomenologie» des Vergnügens: «Gott hat uns befohlen, mit dem Heiligen Geist, der ja seiner grundsätzlich guten Natur entsprechend zart und sanft ist, in Stille und Milde, in Ruhe und Frieden umzugehen, ihn nicht durch Raserei, nicht durch Zorn, nicht durch Wut und nicht durch Schmerz zu beunruhigen. Wie sollte sich der

⁴¹ Diese Zugänglichkeit ist im höchsten Maße gegeben, weil das Vergnügen ja dämonischen Ursprungs ist, die Macht der Dämonen sich jedoch auf alles Weltliche ausgedehnt hat: Spect. 8,9 (235/34): «totum saeculum Satanas et angeli eius repleverunt».

⁴² Spect. 1,3 (227/9–15).

⁴³ Spect. 24,3 (248/7–8): «Quod autem eieramus, neque facto neque dicto neque visu neque prospectu participare debemus.»

⁴⁴ Spect. 15,8 (241/27–28): «Utinam ne in saeculo quidem simul cum illis moraremur!»

⁴⁵ Im Erstellen dieses Mechanismus der Emotionen folgt Tertullian einer langen philosophischen Tradition: vgl. M. TURCAN 1986 (Anm. 4) 227. Vielleicht ist aber auch eine direkte Abhängigkeit auszumachen, nämlich der PASTOR DES HERMAS, Mand. V,2,4, wo die Unverträglichkeit der Wut mit dem hl. Geist behauptet wird sowie dieselbe Wut eine Kette weiterer verwerflicher Emotionen auslöst.

Besuch der Schauspiele mit ihm vereinbaren lassen? Denn es gibt kein Schauspiel ohne heftige Erschütterung des Geistes. Wo nämlich Vergnügen ist, da ist auch Leidenschaft, durch die das Vergnügen ja gerade seine Würze erhält; wo Leidenschaft ist, da ist auch eifersüchtige Rivalität, durch die die Leidenschaft ihre Würze erhält. Wo nun aber eifersüchtige Rivalität herrscht, da entstehen auch Raserei und Zorn, Wut und Schmerz und die anderen davon ausgehenden Gemütsbewegungen, die sich ebenso wie diese Affekte nicht mit der christlichen Zucht vertragen. Denn auch wenn einer die Schauspiele seinem gesellschaftlichen Rang, seinem Alter oder auch seinem Naturell entsprechend zurückhaltend und mit Anstand genießt, so bleibt er dennoch innerlich nicht unbeteiligt und ist nicht ohne Leidenschaft der Seele, auch wenn sie äußerlich nicht erkennbar ist. Niemand kommt ohne Affekt zu einem Vergnügen, niemand erleidet einen Affekt ohne die ihn begleitenden Fehlritte. Die Fehlritte selbst spornen die Affekte an. Wenn aber der Affekt zur Ruhe kommt, ist kein Vergnügen mehr da, und jener Mensch zieht sich schon in dem Augenblick den Vorwurf blinden, nichtsnutzigen Tuns zu, wenn er sich auf etwas einlässt, bei dem er letztlich nichts erreicht. Ich denke aber, auch blindes, nichtsnutzige Tun ist uns fremd.» (Weeber)⁴⁶

In diesem Abschnitt versucht Tertullian der *voluptas*⁴⁷ endgültig ihren Stachel zu ziehen und entwickelt dabei auf der Basis stoischer Terminologie implizit sein Ideal christlicher Psychologie: Jedes Schauspiel und somit jegliches Vergnügen bedingt die von ihm durchwegs

⁴⁶ Spect. 15,2–7 (240–41/6–23).

⁴⁷ Tertullian konnte aus einem reichen Reservoir philosophischer Meinungen schöpfen, um seine Verwerfung der *voluptas* zu begründen: RAMBEAUX 1979 (Anm. 4), 175–177 bietet die entsprechenden Quellen dieser philosophischen Verwerfung des Vergnügens. Vor allem Cicero und Seneca verurteilten die *voluptas* bisweilen total und mit ihnen ein Großteil der stoischen Tradition. Als Gründe hierfür wurden angegeben: Die *voluptas* widerspricht der *virtus* (CICERO, leg. 1,52) bzw. verschmäht die Tugend (SENECA, benef. 4,2,4); die *voluptas* ist deshalb ein Laster (SENECA, epist. 59,1), das man fliehen muß (SENECA, ep. 51,5; 51,13), ja vielmehr ist die *voluptas* der Ursprung aller *mala* (CICERO, leg. 1,47; SENECA, epist. 110,10). An dieser philosophischen Verurteilung des Vergnügens orientiert sich Tertullian bei seinem Entwurf eines Teufelskreises der Emotionen in Spect. 15, 2–7.

negativ verstandenen Phänomene: *concussio spiritus*⁴⁸, *passio spiritus*⁴⁹ und *affectus*⁵⁰. Ist der Geist erschüttert, befindet sich der Mensch in der Falle des Vergnügens, das seinerseits Glied einer Kette untereinander abhängiger Affekte ist: *voluptas, studium, aemulatio, furor, bilis, ira, dolor et cetera*. Die Herrschaft dieser Affekte ist stets begleitet von *casus*, die ihrerseits die Affekte von neuem antreiben: Der Teufelskreis ist geschlossen. Der wird auch nicht durch die Absenz von Affekten durchbrochen, denn das Fehlen von Emotionen an einem Ort des Schauspiels ist *vanitas*, die wiederum nur durch neue Affekte vertrieben

⁴⁸ *Concussio* bedeutet eigentlich (Erd-)Beben, Erschütterung als Folge einer Naturgewalt. Den metaphorischen Gebrauch des Substantivs *concussio* als Erschütterung des Geistes bezeugt vor allem Tertullian (vgl. TLL 4, col. 117; G. CLAESSEN 1974/75 [Anm. 10] 256), wohingegen das Verb *concutere* in diesem übertragenen Sinn vor ihm geläufig war (vgl. TLL 4, col. 118–121). Namentlich SENECA gilt es als das höchste Gut, sich nicht erschüttern zu lassen: dial. 9,2,3: «Quod desideras autem magnum et sumnum est deoque vicinum, non concuti.» Tertullian übernimmt hier diese stoisch geprägte, negative Einschätzung der *concussio*. Die *concussio* wirkt sich auf den *spiritus* aus, der bei Tertullian oft kaum von *animus* oder *anima* zu unterscheiden ist (vgl. M. TURCAN 1986 [Anm. 4], 96). Eine Erschütterung dieses Geistes bzw. der Seele gefährdet das Heil des Menschen, denn sie hat ihren Ursprung in einer widergöttlichen Sinneswahrnehmung: Spect. 13,5 (239/14–19).

⁴⁹ *Passio* als Übersetzung von *pathos* bezeugen als erste Apuleius (vgl. TLL 10, col. 614–622. Noch Cicero übersetzte *pathos* mit *perturbatio*, in: Tusc. 4,6: «Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod pathos ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio.») und dann Tertullian, der diesen Begriff in verschiedensten Bedeutungen gebraucht. *Passio* ist in Spect. 15,6 die zu überwindende Leidenschaft, synonym zu *studium* und ähnlich der *concussio* und dem *affectus*: Das Ziel ist der *spiritus sine passione*, d. h. der Karthager übersetzt hier Apatheia und bezieht dieses stoische Ideal auf den wahren Christen. Tertullians negatives Verständnis der *passio* hat wahrscheinlich aber auch biblische bzw. (pseudo)paulinische Wurzeln: vgl. vor allem 1 Tim 4,5; Röm 7,5; Gal. 5,24.

⁵⁰ Der hier negativ verwendete Begriff *affectus* findet sich bei Tertullian kaum, meistens jedoch in neutraler Bedeutung als Neigung bzw. Vorliebe, so daß eine direkte Quelle für 16,6 vermutet wurde: Der Zusammenhang von *affectus* und *voluptas* an dieser Stelle sei von SENECA, epist. 59,4 inspiriert: «adfectum... inpotentem et in diversum statim et inclinaturum voluptatem voco». Den Einfluß dieser Briefstelle nehmen an: J. BÜCHNER 1935 (Anm. 4), 126; E. CASTORINA 1961 (Anm. 4), 278 und TURCAN 1986 (Anm. 4), 229 («peut-être»). Tatsache ist, daß die Auseinandersetzung mit den Affekten in SENECA'S Werk einen wichtigen Platz einnimmt, denn sie widersprechen der Natur, sind also unvernünftig und gefährden deshalb die Seelenruhe des Menschen (SENECA, dial. 3,7,3; 3,8,1); der Affekt ist schlicht eine Krankheit (SENECA, epist., 75,11). Dieselbe Argumentation in theologischem Gewand findet sich bei Tertullian: Die Affekte sind mit der *disciplina* des hl. Geistes unvereinbar (Spect. 15,4 (240/13–15)), widersprechen also der Wahrheit (Spect. 29,1 (251/4–6)) und gefährden somit das Seelenheil (Spect. 13,5 [239/14–19]). Der Einfluß des SENECA *saepe noster* (An. 20,1 [CCL2 811/3])) und der stoischen Tradition auf das negative Affektverständnis Tertullians in 15,6 ist mehr als wahrscheinlich.

werden kann. All die Affekte, die das Verlangen nach *voluptas* auslöst, widersprechen der *disciplina* Gottes bzw. des hl. Geistes. Tertullian vertritt sodann das Ideal eines Menschen, der sich jegliche Gemütsregung versagt. Der wahre Christ zeichnet sich durch seinen *animus immobilis*⁵¹ bzw. seinen *spiritus sine passione* aus, der an den Prädikaten des hl. Geistes (*tranquillitas, lenitas, quies, pax*) gemessen wird: Der Idealchrist Tertullians entpuppt sich als stoischer Weiser.⁵² Seine eigentliche Argumentationsspitze ist jedoch die Unvereinbarkeit der Affekte mit der *disciplina* des hl. Geistes: Gott offenbarte durch Paulus in Eph 4,30–31 die Unverträglichkeit des hl. Geistes mit Gefühlen von Bitterkeit, Wut, Zorn sowie Manifestationen von Geschrei, Blasphemie und allem Bösen. In seiner Paraphrase dieser Bibelstelle, die er direkt auf die einzelnen Aspekte der Schauspiele beziehen kann, nennt Tertullian als dem hl. Geist konträre Emotionen *furor, bilis, ira, dolor*⁵³ *et cetera ex his*⁵⁴. Positiv bestimmt Tertullian die Natur des hl. Geistes als *tener et delicatus*⁵⁵, dem man mit *tranquillitas, lenitas, quies* und *pax* begegnen muß. Als Quelle dieser Charakterisierung des hl. Geistes wird der *Pastor*

⁵¹ Parallel zum *spiritus sine passione* nennt Tertullian den *animus immobilis* als Status, den der noch so abgeklärte Schauspielbesucher nie erreichen kann. Auch die Haltung *animus immobilis* ist ein Ideal des Stoikers, vor allem gegenüber dem Schicksal und dem Bösen: vgl. z. B. SENECA, dial. 7,16,1: «Deinde ut sis immobilis et contra malum et ex bono, ut qua fas est deum effingas.» und auch: dial. 11,2,3; epist. 87,4; 118,17.

⁵² Die Prägung Tertullians durch die Philosophie der Stoa ist unumstritten, doch fehlt seit G. RAUCH, *Der Einfluß der stoischen Philosophie auf die Lehrbildung Tertullians*, Halle Wittemberg 1890, eine systematische Untersuchung zu diesem Thema. RAUCH seinerseits geht leider kaum auf die uns hier interessierende praktische Moral ein. Auch beim Klassiker SPANNEUT 1957 (Anm. 4), 233 findet sich über die «instincts et passions» bei Tertullian wenig: «Tertullien, si précis en psychologie, est bien vague sur les passions.» Für Spect. 15 trifft dieses Urteil jedenfalls nicht zu; auch M.L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, vol. II. *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden 1985 (= Studies in the History of Christian Thought 35) 9–29 (zu Tertullian), macht auf diese Stelle nicht aufmerksam.

⁵³ Zu den einzelnen Begriffen: TURCAN 1986 (Anm. 61), 226; vgl. auch speziell zu *furor* und *aemulatio*: KESSLER 1992 (Anm. 1), 37–39.

⁵⁴ TURCAN 1986 (Anm. 4), 228 bezieht dieses *et cetera ex his* auf die von Tertullian nicht explizit erwähnten *clamor, blasphemia... cum omni malitia* aus der zitierten Epheserstelle, wobei sie damit die Identität der *disciplina* mit der göttlichen Vorschrift bzgl. des hl. Geistes beweisen will. Dieser Beweis ist jedoch auch ohne diese *cetera* möglich und das Anfügen von *et cetera* ist vielmehr eine rhetorische Floskel: vgl. z. B. CICERO, Tusc. 4,7: «libidini ira, excandescensia, odium, inimicitia, discordia, indigentia, desiderium et cetera eius modi.»

⁵⁵ Vgl. Deut., 28,56; einen Einfluß dieser Stelle nehmen an: BÜCHNER 1935 (Anm. 4), 126; CASTORINA 1961 (Anm. 4), 274; vorsichtiger TURCAN 1986 (Anm. 4), 226: «peut être und réminiscence».

des *Hermas*⁵⁶ vermutet. Das Bedürfnis nach Stille, Ruhe, Milde und Frieden⁵⁷ teilt Tertullian jedoch nicht nur mit den Christen, sondern auch mit den Heiden, vor allem mit deren stoischen und epikuräischen Philosophen. Der Einwand gegen die Affekte des Vergnügens anhand der Prädikate des hl. Geistes unterscheidet sich von dem jener Philosophen nur in bezug auf dessen (theologische) Motivation; Ziel und Ideal der Affektkritik ist jedoch dasselbe: Die friedvolle Leidenschaftslosigkeit.⁵⁸ Als christliche *patientia* und *aequanimitas* wird Tertullian dieses Ideal der Apathie wenig später⁵⁹ in seinem *De patientia* feiern. Seine Allegorie der Geduld in *Pat.* 15,4–6 (CCL1 316/16–27) kann gleichsam wie ein Gegenentwurf zum Teufelskreis der Leidenschaften in *Spect.* 15, 3–7 gelesen werden.

d) *voluptas* als Bedrohung der christlichen Gemeinde

Tertullian stellt die Auswirkungen des auf einem falschen Verlangen beruhenden Vergnügens nicht nur auf einer psychischen, sondern auch auf einer sozialen Ebene fest. Er konstatiert Trennung und Auflösung der christlichenn Gemeinde aufgrund der Macht des Vergnügens. Der *vis voluptatum* bedroht den Christen und seine Gemeinde somit radikal, denn die Vergnügungssucht macht den Christen seiner Gemeinschaft abspenstig: «Du kannst deshalb mehr Menschen finden, die sich von unserer Glaubensgemeinschaft trennen, weil sie ihr Vergnügen in Gefahr sehen, als welche, die um ihr Leben fürchten.» (Weeber)⁶⁰

⁵⁶ Bes. Mand. V,2,6. Vgl. J. DANIÉLOU, Les origines du christianisme latin, Paris 1978,134; ebenso M. TURCAN 1986 (Anm. 4), 226–227 und J.E. MORGAN-WYNE, The «delicacy» of the Spirit in the Shephard of Hermas and in Tertullian, in: *StudPatr* 21 (1989), 154–157.

⁵⁷ Dieser Zustand von Frieden und Ruhe gehört zu den Wirkungen der Taufe, als Prädikate des hl. Geistes: *Bapt.* 8,3–4 (CCL1 283/12–27).

⁵⁸ Zu diesem Schluß kommt auch RAMBEAUX 1979 (Anm. 4), 177: «Il apparaît ainsi qu'en dépit de l'opposition soulignée par Tertullien entre les philosophes et les chrétiens, ses idées sur le plaisir ne s'opposent aux leurs que par leurs fondements et leur orientation théologiques.» Dies stimmt aber nur begrenzt, denn die christlichen Vergnügen, von denen Tertullian in *Spect.* 29 spricht, sprengen den Rahmen der philosophischen Idee der Seelenruhe, wie gleich gezeigt werden soll.

⁵⁹ Vor 204 n. Chr: J.C. FREDOUILLE, Tertullien, De la Patience, Paris 1984 (SC 310), 7–10.

⁶⁰ *Spect.* 2,3 (228/15–16): «Plures denique invenias, quos magis periculum voluptatis quam vitae avocet ab hac secta.»

Unter diesen *plures* befinden sich sowohl Katechumenen wie getaufte Christen, die dem dämonischen *vis voluptatum* erliegen und sich erfreuen, biblische und theologische Rechtfertigungen für ihre Genussucht vorzubringen. Beim Katechumenen macht sich die Macht des Vergnügens primär seine Unwissenheit zunutze und bringt ihn dadurch zu Fall.⁶¹ Es ist deshalb das Anliegen Tertullians, mit seiner Schrift diese *ignorantia* aufzuheben, wie in seinem Appell *cognoscite!* an die Katechumenen, die doch *cum maxime* auf Gott zugehen, deutlich wird.⁶² Welcher Art ist aber die *ignorantia* der Katechumenen, bzw. was bedeutet: *vis voluptatum ignorantiam protelet in occasionem?* Meint Tertullian hier die pure Unwissenheit, die den Ignoranten an den Rand des Falls bringt⁶³, oder polemisiert er gegen die Unwissenheit als bewußtes Nichtwissenwollen seitens der Katechumenen, damit diese weiterhin ihren Vergnügen nachgehen können?⁶⁴ Die erste Lösung ist wahrscheinlicher: Tertullian kritisiert zwar die bewußte Selbstdäuschung, die *dissimulatio*⁶⁵, doch sieht er darin das Verhaltensmerkmal der getauften Schauspielbesucher und nicht das der Katechumenen. Er unterscheidet auch andernorts⁶⁶ die *ignorantes* von den *dissimulantes* und versteht dabei *ignorantia* klar als naive Unwissenheit. Ein Katechumene mit einer solch naiven Unwissenheit ist aber vor der Anziehungskraft der Vergnügungen besonders ungeschützt.

Tertullian beschreibt die Wirkung des *vis voluptatum* auf die getauften Christen als Verdrehung des klaren Gewissens in *dissimulatio*⁶⁷: Die Anziehungskraft der Vergnügungen bewirkt in jenen Selbstdäuschung

⁶¹ Spect. 1,2 (227/7–9): «Tanta est enim vis voluptatum ut et ignorantiam protelet in occasionem».

⁶² Spect. 1,1 (227/4–5): «dei servi, cognoscite, qui cum maxime ad deum acceditis.»

⁶³ So übersetzt TURCAN 1986 (Anm. 4), 76: «Telle est en effet la force des plaisirs qu'elle pousse l'ignorant au bord de la chute». Sie bezeichnet in ihrem Kommentar dazu die *ignorantia* als «la bonne foi d'une ignorance vraie».

⁶⁴ So BÜCHNER 1935 (Anm. 4), 31–32, der in Paen. 6, wo es um das Problem des Taufaufschubs geht, die Erklärung für die *ignorantia* von Spect. 1,2 sieht. Dagegen spricht, daß in Paen. 6 der Begriff *ignorantia* nicht vorkommt und in Spect. 1,2 nichts den Kontext einer möglichen Taufaufschubspraxis nahelegt. BÜCHNER folgen aber dennoch: CASTORINA 1961 (Anm. 4), 8 und seine Übers. 397; WEEBER 1988 (Anm. 1), 5.

⁶⁵ Spect. 1,1–2 (227/1–9)

⁶⁶ Vgl. Cult. II, 1,2 (CCL1 353/17); Idol. 2,1 (CCL2 1102/18–22); cf. TURCAN 1986 (Anm. 4), 76.

⁶⁷ Spect. 1,2 (227/7–9): «Tanta est enim vis voluptatum ut ... conscientiam corrumpat in dissimulationem.» Zu *dissimulatio* vgl. z. B. auch Ap. 7,2 (CCL1 98/7–8).

als bewußte Verkennung der Wahrheit. Das einstige Bekenntnis zu Gott wird für die *pompa diaboli* aufgegeben, der man bei der Taufe noch feierlich abgeschworen hatte. Diese durch die Genußsucht provozierte Selbsttäuschung ist ein typischer Ausdruck des Dämonischen am *vis voluptatum*, gehört es doch zur Taktik des Teufels als *interpolator*⁶⁸ die wahren Zustände zu verdecken, so daß er die Menschen zu einer *administratio perversa*⁶⁹ der Welt und sich selbst verleitet. Diese verblendende Wirkung der *voluptas* hebt Tertullian auch in 27,4–5 (250/11–21) hervor: Seine totale Ablehnung der Schauspiele wurde offensichtlich kritisiert, indem ihm deren positive Gesichtspunkte dargelegt wurden. Er gibt denn auch zu, daß manches an den Schauspielen durchaus anständig, geschmackvoll, süß, wohlklingend, harmonisch und harmlos sein kann; doch diese scheinbar lobenswerten Aspekte sind ihrerseits Teil der verderblichen Taktik des Teufels, die Tertullian am Bild eines über einen vergifteten Pfannkuchen verteilten Honiggusses veranschaulicht.⁷⁰ Für die *voluptas* ergibt sich aus diesem Bild folgendes: Ihre Macht verleitet den Menschen dazu, sich von einer oberflächlichen Scheinwelt blenden zu lassen, ohne daß er deren verborgene Gefährlichkeit erkennt. Die Vergnugungssucht verblendet⁷¹, indem sie eine letztlich tödliche Bedrohung⁷² verhüllt.

Es gab Christen, die sich der christlichen Kritik des Schauspielbeuchs entgegenstellten und nach theologischen oder exegetischen Argumentationen forschten, anhand derer sie ihre Freude an den *spectacula* zu rechtfertigen suchten.⁷³ Dabei waren ihnen gelegentlich auch die

⁶⁸ Spect. 2,7 (228/32); 2,12 (229/61).

⁶⁹ Spect. 2,11 (229/58–59)

⁷⁰ Spect. 27,4–5 (250/11–21)

⁷¹ Dieselbe verblendende und verhüllende Wirkung der *voluptas* beobachtet Tertullian im Amphitheater, wo die *impicias* der Menschenopfer unter dem Vorwand des Vergnügens in Form der Gladiatorenkämpfe lediglich verhüllt wird: Spect. 12,3 (238/9–10).

⁷² Diesen Tod denkt Tertullian in erster Linie als Verwerfung des Heils, indem die Schauspielbegeisterten die göttliche Wahrheit und Disziplin leugnen, keine Gottesfurcht zeigen sowie den Gehorsam des Glaubens verweigern (z. B. Spect. 20,5 [245/15–21]); der Schauspielbesuch kann aber auch direkt den physischen Tod herbeiführen: So erzählt Tertullian von einer Frau, die nach Anhören eines Tragöden in der darauf folgenden Nacht im Traum ein Leichentuch sah und den Namen des Tragöden hörte; fünf Tage später war sie tot: Spect. 26,3 (249/6–9).

⁷³ Hauptargument für einen Schauspielbesuch seitens der Christen war der fehlende Schriftbeweis: Spect. 3,1 (230/1–8); 14,1 (239–40/1–5); 20,1 (244/1–5). Es wurde auch behauptet, daß Gott vom Himmel den Schauspielen zuschauet und sich dadurch nicht

Argumentationen der Heiden gegen die christliche Schauspielabstinenz willkommen.⁷⁴ Für Tertullian entbehren all diese Rechtfertigungsversuche einer seriösen Basis, sie werden lediglich vorgetragen, um das Vergnügen nicht aufgeben zu müssen, so auch im Falle des Arguments des mangelnden Schriftbeweises für ein Schauspielverbot in *Spect.* 20,1: Die Macht des Vergnügens bewirkt eine verkehrte und unzulässige Spitzfindigkeit.⁷⁵

Der Christ Tertullians scheut auch das Martyrium als letzte Konsequenz seiner Gottverbundenheit nicht. Tertullian ist aber überzeugt, daß ein *suaviludius*, der im Schauspielbetrieb Befriedigung findet, nicht bereit sein würde, sein Leben für Gott aufs Spiel zu setzen: «Denen, die in solchen Ergötzungen fortleben, würde es natürlich sehr schwer ankommen, Gottes wegen den Tod zu leiden.» (Kellner)⁷⁶ Tertullian will jedoch Eindeutigkeit, das *repudium spectaculorum*⁷⁷ soll den Christen auszeichnen und die «liberalen», schauspielbegeisterten Christen fragt er: «Denn was ist das für ein Verhalten, wenn man von der Versammlung Gottes zur Versammlung des Teufels eilt, vom Himmel in den Schweinestall, wie es im Sprichwort heißt? Wenn man dieselben Hände, die man zu Gott erhoben hat, kurz darauf durch Beifallklatschen für einen Schauspieler ermüden läßt? Wenn man aus demselben Mund, mit dem man das «Amen» zum Sakrament ausgesprochen hat, seiner Bewunderung für einen Gladiator Ausdruck gibt und irgendeinem anderen «für immer und ewig» zuruft, was nur Gott und Christus gebührt?» (Weeber)⁷⁸ Solch «halbherzige», kompromißbereite Christen sind es, die Tertullian für dermaßen von der Macht des Vergnügens gefangen hält, daß er ihnen keine Martyriumbereitschaft zutraut.

beflecke: *Spect.* 20,2 (244–45/5–8). Für den Besuch des Stadions wurde dessen Erwähnung in der hl. Schrift als Rechtfertigung angesehen: *Spect.* 18,1(243/1–5). Der Amphitheaterbesuch sei nicht unerlaubt, weil dort ja Schuldige den Tod erlitten: *Spect.* 19,2 (244/5–9).

⁷⁴ *Spect.* 1,3 (227/9–11): «Ad utrumque adhuc forsitan alicui opiniones ethnicorum blandiantur».

⁷⁵ Dieser Vorwurf der Spitzfindigkeit und der falschen Interpretation bzw. Argumentation ist andererseits eine der gängigen Taktiken Tertullians zur Bekämpfung Andersdenkender (bes. in *Praescr.*); für seine eigene Exegese von Ps. 1,1 weist er aber jede Spitzfindigkeit von sich: *Spect.* 4,1 (231/1): «Ne quis argutari nos putet».

⁷⁶ *Spect.* 1,6 (227/23–24): «Pigebat scilicet etiam perseverantes tantis in voluptatibus propter deum mori.»

⁷⁷ *Spect.* 24,3 (248/13).

⁷⁸ *Spect.* 25,5 (249/15–20).

e) *Die Macht der publica voluptas*

Das öffentliche Vergnügen fordert entsprechende Opfer. Im Amphitheater sind diese Opfer Menschen, die aufgrund verschiedenster Vergehen zu entsprechenden Strafen verurteilt wurden. Tertullian wehrt sich gegen die Todesstrafe, einerseits weil er den Verdikten der römischen Justiz, nicht zuletzt wegen der gegen die Christen ausgesprochenen Todesstrafen, zutiefst mißtraut⁷⁹; andererseits ist es ihm unverständlich, daß man bei der Tötung eines Menschen freudig zuschauen kann, selbst wenn der Verurteilte tatsächlich schuldig ist. Die Menschen sollten vielmehr traurig sein, daß einer der ihnen sich überhaupt in so große Schuld verstrickte.⁸⁰ Umso schlimmer ist für Tertullian der Umstand, daß Unschuldige, d. h. Freiwillige⁸¹ sich für den mörderischen Kampf im Amphitheater melden. Diese perverse Tatsache erklärt er auf Grund der *publica voluptas*: «Es steht jedenfalls fest, daß auch Unschuldige als Gladiatoren zum Training kommen, um dann zu Opfern des öffentlichen Vergnügens zu werden.» (eig. Übers.)⁸² Unter dem Diktat der öffentlichen Vergnugungssucht⁸³ gewinnt die lebensgefährliche Tätigkeit des Gladiators an Prestige und Ruhm, so daß sich

⁷⁹ Als Gründe für falsche Gerichtsentscheide nennt Tertullian in Spect. 19,3 (244/9–14) die Rachsucht des Richters (*ultio iudicantis*), die Schwäche der Verteidigung (*infirmitas defensionis*) und die Heftigkeit der mittels Foltern durchgeföhrten gerichtlichen Untersuchung (*instantia quaestioneeris*).

⁸⁰ Spect. 19,2 (244/5–9)

⁸¹ Zu den freiwilligen Gladiatoren: L. FRIEDLÄNDER, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, II, Leipzig 1922, 59–60.

⁸² Spect. 19,4 (244/14–16): «Certe quidem gladiatores innocentes in ludum veniunt ut publicae voluptatis hostiae fiant.» Mit CASTORINA 1961 (Anm. 4), 312 und TURCAN 1986 (Anm. 4), 256 ziehe ich *veniunt* dem mit dem Kontext schwieriger zu vereinbarenden *veneunt* vor. Die beiden dt. Übersetzer KELLNER 1912 (Anm. 1), 125 und WEEBER 1988 (Anm. 1), 61 entschieden sich jedoch für *veneunt* (überetzt mit «vermietet» bzw. «verkauft werden»).

⁸³ Die Wendung *hostiae publicae voluptatis* findet sich bei Tertullian öfters, wobei anstatt *voluptas* das bei ihm immer mit einer sexuellen Konnotation verbundene *libido* steht, so etwa in Spect. 17,3 (242/9–15), wo die Dirnen bei einer Art Prostituierten-Parade am Floralienfest als *publicae libidinis hostiae* Adresse, Preis und besondere Eigenschaften nackt auf der Bühne des Theaters laut verkünden. Für Tertullian zeigt sich dabei derselbe Mechanismus: Von der kollektiven Vergnugungssucht lassen sich die Dirnen zu einer für ihn als Christen ungeheuerlichen Schamlosigkeit (*impudicitia*) treiben. (Zur Wendung *publicae libidinis hostiae* vgl. M. TURCAN, Tertullien. La toilette des femmes, Paris 1971 [SC 173], 156).

selbst Freiwillige in die Arena begeben.⁸⁴ Die Macht der öffentlichen Vergnugungssucht liegt darin, daß sie einzelne Menschen zu verhältnislosen, irrationalen und letztlich unmoralischen Taten treibt: Die *publica voluptas* macht die Menschen verrückt.⁸⁵

Für Tertullian sind die Auswirkungen des dämonischen *vis voluptatum* auf den einzelnen Menschen, aber auch auf die christliche Gemeinschaft nur negativ, denn diese Macht versperrt letztlich den Zugang zu Gott. Ein Christ, der sich nach Vergnügen mit solchen Wirkungen sehnt bzw. sie für Vergnügen hält, ist für Tertullian genußsüchtig und schlicht dumm.⁸⁶

4. Gebotene voluptas: Tertullians Projekt christlicher Vergnügen

In seiner Kritik des Mechanismus der *voluptas* argumentierte Tertullian vor allem mit stoischen sowie auch epikuräischem Gedanken, und er vertrat implizit das Ideal des Seelenfriedens als wahrer *voluptas*. Tertullian will mit seiner Idee des wahren Vergnügens jedoch nicht einfach die Philosophen wiederholen; er weiß sehr wohl um den philosophischen Ursprung der Definition von *voluptas* als innerer Ruhe und Seelenfrieden.⁸⁷ Diese propagierte Geisteshaltung emotionaler Unerschütterlichkeit und Leidenschaftslosigkeit ist aber nur eine mögliche Taktik in der Abgrenzung gegenüber der heidnischen Welt mit ihren perversen

⁸⁴ Tertullian nennt neben dem Streben nach Ruhm (Mart. 4,9 [CCL1 7/17–22]) auch finanzielle Gründe, die zur Wahl des Gladiatorenengewerbes führen: Pat. 7,12 (CCL1 307–8/40–45). Weitere Gründe sind die Leidenschaft für die Waffen und die Ästhetik(!) von Bißwunden und Narben: Mart. 5,1 (CCL1 7/25–32).

⁸⁵ Tertullian konstatiert in Mart. 5,1 ein geradezu süchtiges Streben (*affectatio*), freiwillig sich Todesgefahren auszusetzen, was er nicht anders als mit einem *morbus quidam animi* erklären kann. Diese Krankheit bleibt ihrerseits ohne die Forderungen der *publica voluptas* und der damit verbundenen Auffassung von Ruhm unverständlich.

⁸⁶ Spect. 28,3 (250/8–10): «Delicatus es, Christiane, si et in saeculo voluptate concupiscis, immo nimium stultus, si hoc existimas voluptatem.»

⁸⁷ Spect. 28,4 (250/10–13): «Philosophi quidam hoc nomen (= *voluptas*) quieti et tranquillitati dederunt, in ea gaudent, in ea avocantur, in ea etiam gloriantur.» «Daß unter diesen Philosophen vor allem Epikur gemeint ist, vgl. Ap. 38,5 (CCL1 150/18–21): «Licuit Epicureis aliam decernere voluptatis veritatem, id est animi aequitatem: in quo vos offendimus, si alias praesumimus voluptates.» Der Zusammenhang beider Stellen ist ähnlich: Tertullian kontrastiert das philosophische Vergnugensideal mit den ‹gewöhnlichen› Vergnügen und zeigt dabei, wie hoch er diese philosophische Idee des Vergnügens zwar schätzt, sie aber doch nicht mit der christlichen identisch ist.

Vergnügen; als solche ist sie für Tertullian unerlässlich und behält ihren Wert. Doch der Karthager will mehr: Christliche, von Gott gewährte Vergnügen⁸⁸ sollen die ehemals Schauspielbegeisterten nun in ihren Bann ziehen.

Tertullian nennt in *Spect.* 28,3–30 (250–53) eine Vielzahl solcher christlichen Vergnügen, zum Teil in Analogie zu den einzelnen Schauspieltypen. Diese Liste der *voluptates christianorum* fand in der Forschung bisher wenig Interesse⁸⁹, wofür hauptsächlich zwei Gründe vorgetragen wurden: Einerseits betrachtete man das 29. Kapitel mit seiner «Unmaße an *voluptates*»⁹⁰ lediglich als rhetorische Überleitung zum grandiosen Schlußkapitel⁹¹, so daß die einzelnen Vergnügen und das durch sie möglicherweise intendierte Projekt eines christlichen Lebens in erlaubter *voluptas* nicht näher untersucht wurden. Andererseits wurden die von Tertullian vorgeschlagenen Alternativvergnügen im Vergleich mit jenen heidnischen als künstlich und lebensfremd empfunden.⁹² Hinter dieser Argumentation steckt jedoch das historische Wissen, daß es den Christen während der ganzen Spätantike nie wirklich gelang, die heidnischen Vergnügen und vor allem jene der Schauspiele vollständig auszurotten; deshalb wohl glaubte man auch die christlichen Vergnügen Tertullians von vornherein nicht ernstnehmen zu müssen. Eine solche Betrachtung von Kapitel 29 der Schauspiel-

⁸⁸ *Spect.* 29,1 (251/2–3): «*voluptates a deo contributas*»; ziehe *deo* hier *domino* vor.

⁸⁹ Meistens werden diese *voluptates christiana*e kommentarlos referiert, so bei W. WEISMAN, Kirche und Schauspiele, Würzburg 1972, 107–108; RAMBEAUX 1979 (Anm. 4), 171–172; WEEBER 1988 (Anm. 1), 118.

⁹⁰ BÜCHNER 1935 (Anm. 4), 153.

⁹¹ So vor allem BÜCHNER 1935 (4), 153: «In unzähligen kleinen und kleinsten Sätzchen und Kola wird der Leser (und erst recht der Hörer) geradezu mit diesen christlichen «Vergnügen» überschüttet und in atemloser Hast zum Schlußkapitel hingeführt.»; NISTERS 1950 (Anm. 4), 38: «(Tertullian) beschreibt... in rhetorischer Weise die Ergötzlichkeiten des Christen.» T.D. BARNES, Tertullian. A historical and literary study, Oxford 1971, 96: «A long passage of fiery eloquence argues that renunciation now will bring far greater pleasure in the future.»

⁹² So vor allem SCHÖLLGEN 1982 (Anm. 16), 29: «So sehr sich Tertullian in seiner Schauspielschrift auch bemüht, für die einzelnen Gattungen christliche Pendants aufzuweisen, das große rhetorische Feuerwerk kann über die Künstlichkeit seiner Analogien nicht hinwegtäuschen.»; CASTORINA 1961 (Anm. 4), 373: «Questa retorica trasposizione dei ludi circenses non era certo la più adatta a persuadere i fedeli più tiepidi!»; Vereinzelt auch TURCAN 1986 (Anm. 4), z. B. 313 zu den *societas ecclesiarum*: «Mais ces «sociétés» suscitaient-elles autant de passions que les factions du cirque auxquelles Tert. veut les comparer?»

schrift widerspricht der Intention Tertullians, der seine *voluptates christianorum* nicht als rhetorisches Beiwerk oder als schlechte Alternativen verstanden wissen wollte. Um seine Absicht besser fassen zu können, soll deshalb versucht werden, folgende, vom Karthager seinen Mitchristen vorgeschlagenen christlichen Vergnügen zu valorisieren: «Ich wollte, du sagtest es frei heraus: Wir können nicht ohne Vergnügen leben, die wir mit Vergnügen sterben sollen? Denn was haben wir für ein anderes Verlangen als das des Apostels: Diese Welt zu verlassen und beim Herrn aufgenommen zu werden? Unser Vergnügen ist da, wo auch unser Verlangen ist... Denn was ist angenehmer als die Versöhnung mit Gott, dem Vater und Herrn, als die Enthüllung der Wahrheit, als die Erkenntnis der Irrtümer und als die Verzeihung für so große früher begangene Sünden? Welcher Genuss kann größer sein als die Geringsschätzung gerade des Vergnügens, als die Verachtung der ganzen heidnischen Welt, als die wahre Freiheit, als ein reines Gewissen, als ausreichend(es) Leben, als die Abwesenheit von Todesfurcht, als daß du die Götter der Heidenvölker mit Füßen trittst, daß du die Dämonen vertreibst, daß du Heilungen bewirkst, daß du dich um Erleuchtungen bemühst und daß du für Gott lebst? Das sind die Genüsse, das sind die Schauspiele der Christen: Sie sind heilig, ewig und unentgeltlich. Betrachte den Lauf der Zeit, die dahinrinnende Zeit, zähle die durchmessenen Runden der Zeit, warte auf den Wendepunkt der Vollendung, tritt für die Gemeinschaften der Kirche ein, erhebe dich beim Zeichen Gottes, stehe aufrecht zur Trompete des Engels, rühme dich der Siegeszweige des Martyriums. Wenn du an Bühnenliteratur Gefallen findest – wir haben genug Literatur, genug Verse, genug Lebensweisheiten, auch genügend Lieder und Stimmen – und zwar keine Dichtungen, sondern Wahrheiten, keine komplizierten Fiktionen, sondern ungekünstelte Aufrichtigkeit. Willst du Faust- und Ringkämpfe? Es gibt sie – nicht unbedeutende, und in großer Zahl: Schau dir an, wie die Unzucht von der Keuschheit niedergeworfen, die Treulosigkeit von Treu und Glauben geschlagen, grausame Härte von der Barmherzigkeit niedergeschmettert und die freche Anmaßung von der Bescheidenheit in den Schatten gestellt wird! Willst du aber auch noch Blut? Dann hast du das Blut Christi. » (Weeber)⁹³

Das größte und endgültige Vergnügen der Christen ist jedoch die im Schlußkapitel von *Spect.* beschriebene Wiederkunft Christi mit der

⁹³ Spect. 29,5 (251–52/1–25).

Auferstehung der Gerechten und dem darauffolgenden Gericht, bei dem sie für das ihnen angetane Unrecht entschädigt werden und die Heidenwelt der Verdammung anheimfällt. Auf den von den Heiden verkannten und geshmähten Christus zeigend, blickt Tertullian unersättlich und mit Freude auf Könige, Christenverfolger, Philosophen, Dichter, Wagenlenker und Athleten, die im ewigen Feuer ihre gerechte Strafe leiden. Dieses sadistische⁹⁴ Vergnügen der Schau des Endgerichts ist jedem Christen mit Hilfe seines Glaubens schon zu Lebzeiten in gewisser Weise möglich!⁹⁵ Tertullian bietet also eine ganze Reihe von christlichen Vergnügen, die sich dadurch auszeichnen, daß sie heilig, ewig und unentgeltlich sind⁹⁶: Sie widerspiegeln vergnügliche Haltungen, Überzeugungen und Sehnsüchte (a–d), lustvolle Handlungen (e–k) und vergnügliche Imagination (l).

a) Das Vergnügen am Heil

Anhand der Begriffe *reconciliatio patris et domini*, *revelatio veritatis*, *recongnitio errorum* und *venia criminum* skizziert Tertullian das christliche Heilsgeschehen, das für einen Gläubigen wahres Vergnügen ist. Unter *reconciliatio*⁹⁷ versteht er einen Moment des Versöhnungsgeschehens des gefallenen Menschen mit Gott durch den Tod Christi, womit dem Gläubigen ein Zugang zu Gott bzw. der Wahrheit wiedereröffnet wurde

⁹⁴ Zum Vorwurf des Sadismus: H.F. von CAMPENHAUSEN, Lateinische Kirchenväter, Stuttgart 61986, 30: «Kein Griech, aber auch kein mittelalterlicher Christ hat etwas derartig bis zum Sadismus Wildes, Grausig-Grandioses je wieder zu Papier gebracht.» J.C. FREDOUILLE, Tertullien et la conversion de la culture antique, Paris 1972, 152. spricht von «un frisson inquiétant de sadisme», den der Autor aber gleichzeitig durch die literarische Form und biblische Inspiration dieser Passage wegdiskutieren will; RAMBEAUX 1979 (Anm. 4), 183: «Il était difficile, même pour un homme comme Tertullien, de se libérer du sadisme qu'il reprochait aux spectateurs de l'amphithéâtre.»

⁹⁵ Spect. 30,7 (253/34–36): «Et tamen haec iam quodammodo habemus per fidem spiritu imaginante repraesentata.»

⁹⁶ Spect. 29,3 (251/11–12): «Haec voluptates, haec spectacula Christianorum sancta perpetua gratuita.» Die ökonomische Dimension der Schauspiele interessiert Tertullian in der Schauspielschrift wenig: Die doch beträchtlichen Ausgaben für die Schauspiele kritisiert er nur noch andeutungsweise in 30,7 (253/32–34) und auch dort ist sie, wie bei der Erwähnung *gratuita* nicht gerade stark. Bei den Heiden und den späteren Kirchenvätern war der ökonomische Aspekt viel eher Zielscheibe der Kritik: vgl. WEISMAN 1972 (Anm. 89), 91–92.

⁹⁷ Zu *reconciliatio* vgl. BRAUN 1977 (Anm. 37), 516–517.

(*revelatio*⁹⁸ *veritatis*); diese intime Kenntnis Gottes und der Wahrheit⁹⁹ lässt ihrerseits den Menschen seine Fehler erkennen (*recognitio errorum*) und bewirkt in ihm das Bedürfnis nach Vergebung der Sünden (*venia criminum*).

Das Wissen um die Anteilhaber am Geheimnis des christlichen Glaubens und somit am Heil ist ein Vergnügen, das Tertullian auch andernorts¹⁰⁰ als christliche Freude bezeichnet; dieses Vergnügen manifestiert sich in Haltungen und Tätigkeiten gegenüber der heidnischen Welt, die es ermöglichen, das christliche Heil zu sichern.¹⁰¹ Die *voluptas* als Wissen um das persönliche Heil ist auch Ausdruck des ungebrochenen Überlegenheitsgefühls des Christen Tertullian vis-à-vis aller heidnischen oder häretischen Heilsangebote. Diese behauptete Wahrheit und Superiorität des Christentums beruht nicht nur auf Tertullians theologischer Überzeugung¹⁰² oder seinem Charakter¹⁰³; ebenso stark mag die historische Situation drohender Christenverfolgung die Bekräftigung der Heilsgewißheit gefördert haben. Eine verfolgte Minderheit kann es sich nicht leisten, am eigenen Glauben (dem Grund der Verfolgung) zu zweifeln, ohne dabei ihre Identität zu verlieren. Im Gegenteil, das Wissen um das Heil macht die Verfolgung überhaupt erträglich. Dieser Heilsgewißheit ist auch das Vergnügen am Blut Christi in *Spect.* 29,5 zuzuordnen: Die *voluptas* am Blut Christi ist das Wissen um die Erlösung kraft dieses Blutes¹⁰⁴ und die Gewähr der Sinnhaftigkeit, ja Gloriosität einer eigenen eventuellen Bluttaufe als Nachfolge Christi¹⁰⁵.

⁹⁸ Zu *revelatio* vgl. BRAUN 1977 (Anm. 37), 413–417.

⁹⁹ Tertullian betont vermehrt den Unterschied zwischen rein natürlicher Gotteserkenntnis und der intimen, familiären Gottesbeziehung, so auch in *Spect.* 2,5 (228/22–24): «Sed quia (ethnici) non penitus deum norunt nisi naturali iure, non etiam familiari, de longinquo, non de proximo».

¹⁰⁰ Ap. 1,8 (CCL1 86/44–45): «Hic tantum curiositas humana torpescit: amant ignorare, cum alii (sc. Christiani) gaudeant cognovisse.»; auch Praescr. 27,6 (209/15–17).

¹⁰¹ RAMBEAUX 1979 (Anm. 4),172: «Le chrétien a donc bien droit au plaisir, mais au plaisir de vivre en chrétien préoccupé d'assurer son salut.» Diese Heilssicherung geschieht jedoch in vielfältigster Weise und schließt auch sinnliche Vergnügungen ein, wie im folgenden deutlich werden soll: gegen RAMBEAUX 1979 (Anm. 4),172 Anm. 445.

¹⁰² Vgl. dazu J. LORTZ, Tertullian als Apologet, II, Münster 1928, 87–95; J. KLEIN, Tertullian. Christliches Bewußtsein und sittliche Forderungen, Düsseldorf 1940, 131–156.

¹⁰³ Vgl. NISTERS 1950 (Anm. 4), 32–36.

¹⁰⁴ Vgl. Ux. II,3,1 (CCL1 387/10–12); hier wird deutlich, daß die Erlösung des Menschen auf dem Vergießen des Blutes Christi basiert und in bezug auf *Spect.* 29,5 geht hervor, daß das Blut Christi nicht wie das der Gladiatoren vergabens vergossen wurde, sondern als Preis für die Erlösung tatsächlich Sinn machte.

¹⁰⁵ Vgl. Bapt. 16,1–2 (CCL1 290/1–5).

b) *Mit Vergnügen sterben*

Tertullian ist von einer starken, paulinisch¹⁰⁶ inspirierten, Todessehnsucht geprägt. Er empfindet den Tod, gleich ob auf natürliche Weise oder durchs Martyrium erlitten, als *voluptas*: «Ich wollte, du sagtest es frei heraus: Wir können nicht ohne Vergnügen leben, die wir mit Vergnügen sterben sollen?» (Kellner)¹⁰⁷ Tertullian kann jene Christen nicht verstehen, die sich mit irdischen Vergnügungen abgeben, soll doch der Wunsch eines Christen vielmehr darin liegen, diesem *saeculum* abzusterben¹⁰⁸, und zwar so schnell als möglich.¹⁰⁹ Diese Todessehnsucht Tertullians hat mehrere Gründe. Ein Grund liegt im Ziel dieser Sehnsucht, dem *recipi apud Dominum*¹¹⁰; zudem will Tertullian nicht mehr länger dienen, sondern endlich herrschen¹¹¹, und bereits die Erwartung der *consummatio saeculi*¹¹² als endgültiger Wendepunkt der Geschichte soll für den Christen ein vergnügliches Schauspiel¹¹³ sein. Auch mögen die Christenverfolgungen mit ihren Martyrien diesen Todeswunsch bei Tertullian zumindest gestärkt haben, sei es weil er der Verfolgung mit all ihren Praktiken müde war oder selber den eindrücklichen Tod der Märtyrer nachfolgen wollte.¹¹⁴ Schließlich ist Tertullians Pessimismus bezüglich der Welt und ihren Dingen hervzuheben. Dieses «Gefühl der Entfremdung»¹¹⁵ als kulturelles Phänomen des 2. und 3. Jahrhunderts zeigt sich bei Tertullian z. B., wenn er alles Weltliche als vom Teufel besetzt wähnt¹¹⁶, oder wenn er die Welt als ein

¹⁰⁶ Vgl. 2 Kor 5,8.; Phil 1,23.

¹⁰⁷ Spect. 28,5 (250–51/13–15).

¹⁰⁸ Spect. 28,5 (251/15–17); Ux. I,5,1 (CCL1 378/3–7); Pat. 9,5 (CCL1 309–10/18–21).

¹⁰⁹ Ap. 41,5 (CCL1 156/20–23); Or. 5,4 (CCL1 260/15–19).

¹¹⁰ Spect. 28,5 (251/15–17).

¹¹¹ Orat. 5,1 (CCL1 260/9): «Optamus maturius regnare et non diutius servire.»

¹¹² Orat. 5,1 (CCL1 260/8).

¹¹³ Mit *metas consummationis exspecta* in Spect. 29,3 (251/14–15) versucht Tertullian ein christliches Pendant zur Begeisterung beim Wenden der Gespanne im Zirkus zu geben.

¹¹⁴ Vgl. Anm. 188.

¹¹⁵ E.R. DODDS, Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst, Frankfurt 1985, 32; so auch A.D. NOCK, Conversion, Oxford 1933, 243: «To the Christian the visible world and its order were not so much a type of the eternal as a passing phase, a stain on its radiance which was to fade and pass.»

¹¹⁶ Spect. 15,8 (241/28–29): «Sed tamen in saecularibus separamur, quia saeculum Dei est, saecularia autem diaboli.»

einziges Gefängnis empfindet, wie er es in seinem eindrücklichen Zuspruch an die Märtyrer in *Mart.* 2,1–6 (CCL1 3–4/1–22) zu Sprache bringt.

c) Das Vergnügen an der Verachtung der Welt

Der Christ Tertullians findet sein Vergnügen darin, dieses *saeculum*¹¹⁷ zu verlassen; da das aber nicht ohne weiteres möglich ist, entwickelt Tertullian die Vorstellung der *voluptas* an der Verachtung der (heidnischen) Welt: *contemptus saeculi* und *fastidium voluptatis* sollen dem Christen ein Vergnügen sein. Tertullian setzt demnach neben die paulinische Todessehnsucht das stoische Ideal der Verachtung (*contemptus*¹¹⁸) der Welt, und diese beiden Möglichkeiten des Weltbezugs repräsentieren seine verzweifelte Lage in der heidnischen Gesellschaft: Einerseits möchte er gerne sterben, um voll Gott anzugehören und um mit dem Heidentum nichts mehr zu tun zu haben, andererseits muß er gegen die heidnische Welt wohl oder übel eine Überlebensstrategie entwickeln; eine solche ist die Haltung der Verachtung für alles Heidnische.¹¹⁹ So ist es denn auch nur folgerichtig, wenn Tertullian das wahre Vergnügen im Ekel am (falschen = heidnischen) Vergnügen festmacht.¹²⁰ Diese *voluptas*

¹¹⁷ Tertullian verwendet *saeculum* hier eindeutig negativ und meint damit die vom Heidentum völlig kontaminierte Welt; doch er gebraucht *saeculum* auch neutral oder positiv als Schöpfung Gottes: vgl. dazu A.P. ORBAN, Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens, Nijmegen 1970, 165–185 und 193–199; I. ROCAMELIA, El campo semantico de «Saeculum» y «Saecularis» en Tertuliano, in: *Helmantica* 23 (1972) 417–449; DERS., Significación Temporal del «Saeculum» tertuliano, in: *Helmantica* 25 (1974) 321–356. DERS., Significado espacial del «saeculum» tertuliano, in: *Helmantica* 26 (1975) 523–552.

¹¹⁸ TURCAN 1986 (Anm. 4), 308: «Contemptus... est un mot-clé des Stoïciens... On pourrait citer les passages de Sénèque à foison.» Z. B. SENECA, epist. 32,4; 65,22; 95,71; selbst die Verachtung muß verachtet werden: epist. 76,4: «contemnendus est ipse contemptus».

¹¹⁹ Vgl. auch Ap. 38,5 (CCL1 150/21–22): «Sed reprobamus, quae placent vobis.» Diese Strategie der Verachtung ist nicht die einzige Haltung dem Heidentum gegenüber. Gerade im täglichen Leben ist diese konsequente Verachtung wohl kaum durchzuhalten: Alternative Strategien sind Geduld (vgl. Pat.) und Trauer (Spect. 28,1–2 [250/1–8 093]).

¹²⁰ Die Stelle auf ein Verbot der Sexuallust zu deuten, geht am Text völlig vorbei: gegen G. DENZLER, Die verbotene Lust, München 31991, 37.

contemptus ist die genüßliche Absage an eine als pervers empfundene Welt, der eine unerschütterliche christliche Glaubens- und Heilsgewißheit gegenübersteht.¹²¹

d) Das Vergnügen innerer Freiheit

Vera libertas, conscientia integra, vita sufficiens und *mortis timor nullus* gelten Tertullian als befriedigende Zustände des weltverachtenden Christen. Tertullians Wertschätzung dieser Empfindungen hat ihren Ursprung in seiner Nähe zum stoischen Gedankengut, vor allem Seneca mag ihn dabei (einmal mehr) beeinflußt haben.¹²² Diese christlichen Vergnügen widerspiegeln aber auch die Hoffnungen, die Tertullian als Christ des 2. Jh. mit dem Übertritt zum Christentum verband: «Er (sc. der Christ) erwartete, durch die Taufe symbolisch von jenen Belastungen und Anomalien befreit zu werden, die er in sich selbst und in der ihn umgebenden Gesellschaft wahrnehmen konnte.»¹²³ Doch Tertullian wird wohl nicht zuletzt an sich selbst wahrgenommen haben¹²⁴, daß diese Befreiung von allem Widersprüchlichen primär nur symbolisch und weit weniger real war, was seine Bestimmung von wahrer Freiheit, reinem Gewissen etc. als *voluptates* umso verständlicher macht.

Die hinter den genannten *voluptates* deutlich erkennbare stoische Gesinnungsethik widerspiegelt sich auch auf gesellschaftlicher Ebene in Tertullians Bild des Idealchristen: «Tertullian's model Christians

¹²¹ Dieses Vergnügen am falschen Vergnügen wird durch die Endgerichtsschau im Schlußkapitel gerechtfertigt. Zu Heilsgewißheit und Überlegenheitsgefühl Tertullians vgl. KLEIN 1940 (Anm. 102), 118–234.

¹²² Zu *vera libertas*: vgl. z. B. SENECA, epist. 75,18; zu *conscientia integra*: vgl. z. B. SENECA, epist. 81,21; 97,12; zu *vita sufficiens*: WEEBER 1988 (Anm. 1), Anm. 204, 104: «Zwei Deutungen von *vita sufficiens* sind möglich: (1) Man hat als Christ ‹genügend gelebt› und wünscht sich kein längeres Leben, um möglichst rasch mit Christus vereint zu sein (die m. E. dem Kontext besser entsprechende Deutung); (2) ein zufriedenes Leben ohne Bedürfnisse nach weltlichen Genüssen.» Für die zweite Möglichkeit optiert TURCAN 1986 (Anm. 4), 309: «Il s'agit donc d'un train de vie modéré, interprétation confirmée, me semble-t-il, par Sénèque.» Die Autorin sieht in Senecas dial. 7,20,3–5 die mögliche Quelle, die Tertullian inspiriert haben soll. Die Furchtlosigkeit gegenüber dem Tod als Tugend hat bei Tertullian wahrscheinlich sowohl philosophische (SENECA z. B. epist. 24,11) biblische (z. B. Röm 8,35 ff.; 1 Kor 15,53 ff.) und historische (Martyrium) Aspekte. Sie ist aber auch popularphilosophisches Gemeingut: vgl. Spect. 2,3 (228/15–19).

¹²³ BROWN, Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike, Berlin 1986, 108.

¹²⁴ Schon nur der polemische, oft auch aggressive und gehässige Ton seiner Werke zeigt, wie weit Tertullian selbst z. T. von diesen *voluptates* entfernt ist.

were austere, private philosophers, cultivated and comparatively well-placed in Carthaginian society.»¹²⁵ Exzessives und feuchtfröhliches Vergnügen lässt sich mit Tertullians gesellschaftlichem wie intellektuellem Elitarismus nicht vereinbaren; Volksfeste mit ihrer Ausgelassenheit hält er für entwürdigende Schauspiele, denen er überhaupt kein Verständnis entgegenbringen kann.¹²⁶ Der Christ Tertullians als der wahrhaft religiöse Mensch feiert die Feste viel mehr im Herzen (*conscientia!*) als in der Ausschweifung.¹²⁷ Solche Gedanken waren wohl nicht nur für die Heiden im wahrsten Sinne des Wortes unpopulär.

Tertullians Vergnügen an wahrer Freiheit, reinem Gewissen, genügsamen Leben und am Fehlen von Todesfurcht ist aber wohl nicht nur Ausdruck seines Stoizismus, sondern er beschreibt anhand stoischer Terminologie auch das geforderte Verhalten eines Christen in Zeiten der Verfolgung. Die Christenverfolgungen waren sporadisch, denn sie hingen zu Tertullians Zeit primär von der Willkür des jährlich wechselnden Statthalters ab.¹²⁸ Das Schicksal der Christen stand somit immer wieder neu auf dem Spiel, und diese Situation der permanenten Unsicherheit war wohl nur schwer zu verkraften. Als eine Antwort auf diese Situation¹²⁹ lässt sich Tertullians Forderung nach wahrer, innerer Freiheit verstehen, dank der die Christen die Zeit der Verfolgung geduldig und angstfrei überstehen und sich auf ein mögliches Martyrium vorbereiten können.

e) *Das Vergnügen, die heidnischen Götter mit Füßen zu treten*

Tertullian betrachtet es als ein spezifisch christliches Vergnügen, die heidnischen Götter mit Füßen zu treten, *calcare deos nationum*¹³⁰. An welche Form von Aggression denkt er dabei? Wie drückt sich die dem

¹²⁵ BROWN 1989 (Anm. 40), 77. Dieser Elitarismus lässt sich am Adressatenkreis seiner Schriften erkennen, vgl. G. SCHÖLLGEN, Ecclesia sordida?, *JbAC* Ergbd. 12, Münster 1984, 250.

¹²⁶ Vgl. Tertullians ironische Beschreibung der Kaiserfeste in Ap. 35,2–4 (CCL1 145/5–18).

¹²⁷ Ap. 35,1 (CCL1 144/4).

¹²⁸ BARNES 1971 (Anm. 91), 141–163 und 260–270.

¹²⁹ Vgl. Ap. 40,2 (CCL1 153/6–9): «Si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in arva, si caelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim: «Christianos ad leonem!» acclamatur.»

¹³⁰ Spect. 29,2–3 (251/6–10): «Quae maior voluptas... quod calcas deos nationum».

Christen gemäß Lk 10,19 übergebene Macht aus, «auf Schlangen und Skorpione zu treten und die ganze Macht des Feindes zu überwinden»?

Ein erster Hinweis bietet der Kontext. Tertullian beginnt mit dem *quod* in 29,3 bewußt eine neue Art von Vergnügungen aufzuzählen: Neben dem Treten der Götter nennt er das Exorzieren¹³¹, Heilen und Visionieren. Zählt er also hier eindeutig praktische Vergnügungen auf, so muß wohl mit diesem *calcare deos nationum* eine konkrete Praxis gemeint sein. Doch wie geht man gegen die *deos nationum* konkret vor, bzw. wo ist der Ort eines entsprechenden christlichen Kampfes? Der Begriff der *deos nationum* legt nahe, daß als Zielobjekte dieser christlichen Aggression die Tempel, Götterbilder und -statuen gemeint sind, wo die *dei nationum* wohnen und verehrt werden. Tatsächlich bezeugt Origenes in seiner Replik auf den Christenkritiker Celsus beleidigende wie zerstörerische Akte seitens einzelner Christen gegenüber heidnischen Kulteinrichtungen: «Was Celsus den Christen in den Mund legt, hat er entweder von keinem Christen gehört oder höchstens von einem ungesitteten und ungebildeten Christen aus der großen Menge. Er läßt sie nämlich sagen: ‹Siehe ich trete heran zu dem Standbild des Zeus oder des Apollon oder igendeines anderen beliebigen Gottes und lästere und schlage es, und er rächt sich gar nicht an mir.›»¹³² Es ist zu vermuten, daß Tertullian solche Handlungen vor Augen hat, zu welchen er seine Christen auffordert.¹³³ Tertullian ist nicht Origenes: Was der Alexandriner als Akte ungebildeter und ungesitteter Christen verurteilt, kann der Karthager durchaus akzeptieren, der auch sonst die Provokation gegenüber heidnischen Kultstätten propagiert, ja er bezeichnet es als ein Zeichen wahren Christseins, wenn man verächtlich gegen Tempel bläst und dieselben bespuckt!¹³⁴ Es ist deshalb sehr wahrscheinlich, daß Tertullian mit *calcare deos nationum* das konkrete Treten gegen den

¹³¹ Das *calcare deos nationum* ist nicht synonym mit *expellere daemones*, wie F.J. DÖLGER, Der Kampf mit dem Aegypter in der Perpetua-Vision, *Antike und Christentum* 3 (1932), 177–188, 185 Anm. 22 insinuiert, sondern höchstens eine Variante der Dämonenaustreibung.

¹³² ORIGENES, *Contra Celsum* 8,38; dt. von KOETSCHAU, *Gegen Celsus* (BKV 52,3,343–344).

¹³³ Zu solchen Provokationen der Christen gegenüber den heidnischen Kultorten vgl. B. KÖTTING, *Martyrium und Provokation*, in: A.M. RITTER (Hg.), *Kerygma und Logos*. FS C. Andresen, Göttingen 1979, 329–336.

¹³⁴ Idol. 11,7 (CCL2 1111/21–22); vgl. dazu F.J. DÖLGER, Heidnische Begrüßung und christliche Verhöhnung der Heidentempel, *Antike und Christentum* 3 (1932), 192–203.

jeweiligen Kultort meint, doch schließt *calcare* im übertragenen Sinne hier wohl auch blasen, spucken und andere provokative Gesten ein. Die Motivation für eine solche Praxis lag wohl nicht nur im Beweis der Machtlosigkeit der heidnischen Götter durch einen quasi exorzistischen Akt; ebenso stark sind Ressentiment, Haß oder gar Spaß (*voluptas!*) als Gründe dieses Verhaltens zu veranschlagen.

f) Das Vergnügen am Exorzismus

Tertullian bezeichnet das Austreiben von Dämonen als *voluptas* und fordert die Christen zur Ausübung des Exorzismus auf.¹³⁵ Der Exorzismus war gängige Praxis im Christentum zur Zeit Tertullians¹³⁶, doch lässt sich kein festgeschriebenes Ritual eruieren¹³⁷. Exorzieren konnte jeder christliche Mann¹³⁸, ein eigenes Charisma war dafür nicht notwendig. Anders als bei den Häretikern waren die Frauen von dieser Tätigkeit wahrscheinlich ausgeschlossen.¹³⁹ In *Ap.* 23,15–16 (CCL1 132–133/78–85) gibt Tertullian Einblick in die Praxis des christlichen Exorzismus, der unter folgenden Handlungen wirksam wird: Anrufung des Namens Christi (*nominatio Christi*), Verwendung der *regula fidei* (*commemoratio*)¹⁴⁰, Berührung (*contactus*)¹⁴¹, Anblasen (*afflatus*), Drohung mit der Wiederkunft Christi (*contemplatio et repraesentatio illius ignis*), und die Dämonen müssen in der *quaestio*¹⁴² über ihre wahre Natur

¹³⁵ *Spect.* 29,2–3 (251/6–10): «Quae maior voluptas..., quod daemonia expellis.»

¹³⁶ Zum Exorzismus bei Tertullian und in dessen Zeit vgl. A. HARNACK, Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte, TU 8,4, Leipzig 1892, 38–147, bes. 115–121; K. TRAEDE, RAC 7 (1969), Art. Exorzismus, col. 44–117.

¹³⁷ TRAEDE 1969 (Anm. 1136), col. 75: «Die Entwicklung des Exorzistenamtes, das der Westen etwas früher und ausgeprägter besaß, verbietet es, bereits im 3. Jh. ein festes, geschweige denn ein spezifisch christl. Ritual für den E. an Besessenen anzunehmen.»

¹³⁸ z. B. *Ap.* 23,4 (CCL1 131/20–25).

¹³⁹ Vgl. *Praescr.* 41,5 (CCL1 221/13–15).

¹⁴⁰ Jedenfalls sieht TRAEDE 1969 (Anm. 136), col. 66, hier einen Hinweis auf die bei Justin oder Origenes bekannte Verwendung der liturgischen *regula fidei* beim Exorzismus.

¹⁴¹ Die Handauflegung zu therapeutischen Zwecken war im Christentum gemäß Iac., 5,14 gängige Praxis; hier jedoch hat sich der *contactus* als Teil eines Exorzismus im Zusammenhang mit dem Anblasen bereits ein wenig von der ursprünglichen Schlichtheit des christlichen Exorzismus entfernt.

¹⁴² Zur *quaestio* des Exorzismus vgl. BROWN, Die Heiligenverehrung, Leipzig 1991, 104–109.

Rechenschaft ablegen (*de se loqui*). Zu den dämonenvertreibenden Praktiken gehört auch das Gebet.¹⁴³

Die Schilderung des Exorzismus in *Spect.* 26,1–2 zeigt, daß Tertullian nicht allzu sehr am Vorgang der Dämonenaustreibung als solcher interessiert ist. Auch die im *Apologeticum* genannten Elemente der Dämonenaustreibung geben viel mehr ein Minimalinventar exorzistischer Praktiken wieder, als daß sie mit jenen heidnischen bezüglich Vielgestalt und Raffinesse konkurrieren könnten. Doch gerade diese relative Schlichtheit des christlichen Exorzismus entsprach einem Bedürfnis der Abgrenzung gegenüber dem Heidentum und wurde so zu einem apologetischen Argument; dazu gehört auch, daß die Christen weder Belohnung noch Bezahlung¹⁴⁴ für ihre Dämonenaustreibungen verlangten.¹⁴⁵ Die *voluptas* am Akt des Exorzismus lag somit wohl auch in dieser bewußten Schlichtheit und Unentgeltlichkeit seiner Ausführung, ohne daß dabei die Effizienz litt. Tertullian schätzt den Exorzismus als Beweis für die Schwäche der Dämonen und der mit ihnen gleichgestellten Götter. Im Bekenntnis, im *confiteri* des Dämons bezüglich seiner wahren Natur sieht Tertullian die eigentliche Befriedigung des Exorzismus.¹⁴⁶ Der Exorzismus wird so zu einem Pfeiler des mit Vergnügen empfundenen christlichen Selbstbewußtseins und der Freude an der eigenen Stärke. In diesem Wissen um die Überlegenheit der eigenen Religion schreibt Tertullian an Scapula: «Die Dämonen aber verwerfen wir nicht allein, sondern wir überführen und beschämen sie jeden Tag und treiben sie aus den Leuten aus, wie vielen bekannt ist.»¹⁴⁷

g) Das Vergnügen an der Krankenheilung

Wie der Exorzismus ist auch *medicinas facere*, die Krankenheilung, für Tertullian ein Vergnügen. Krankenheilung und Dämonenaustreibung sind jedoch zur Zeit Tertullians kaum voneinander zu trennen, werden doch die einzelnen Krankheiten auf das Wirken der Dämonen zurück-

¹⁴³ Vgl. Ap. 23,15 (CCL1 132–33/78–82).

¹⁴⁴ Ap. 37,9 (CCL1 149/41–44).

¹⁴⁵ All diese apologetischen Motive stammen ursprünglich aus dem Motivschatz der Wundererzählung; vgl. TRAED 1969 (Anm. 136), col. 56, 59, und 71.

¹⁴⁶ Ap. 23,4 (CCL1 131/20–25).

¹⁴⁷ Scap. 2,9 (CCL2 1128/37–41); dt. bei H. KELLNER, An Scapula (= BKV 7,2 Kempten und München 1912, 264–273), 266.

geführt.¹⁴⁸ Über Heilungen spricht er in seiner Schrift an den Statthalter Scapula: «Denn auch der Schreiber eines gewissen Herrn wurde, als er an dämonischer fallender Sucht litt, befreit; auch ein Verwandter und ein Knäblein gewisser Leute und weiß Gott wie viele angesehene Männer – von den gemeinen Leuten spreche ich gar nicht – sind von Dämonen oder von Krankheiten geheilt worden! Er selber sogar, Severus, der Vater des Antoninus, war der Christen eingedenk. Er ließ nämlich den Christen Proculus mit dem Beinamen Torpation, Verwalter bei der Evodia, der ihn einmal durch Anwendung von Öl gesund gemacht hatte, aufsuchen und behielt ihn bei sich in seinem Palaste bis an dessen Tod.»¹⁴⁹

Die apologetische Absicht des *Ad Scapulam* bestimmt auch diesen Abschnitt; die Heilungshandlung tritt in den Hintergrund, lediglich die Erwähnung der Verwendung von Öl bringt ein gegenüber dem Exorzismus neues Element. Die Krankenheilungen dienen hier vielmehr als Einwand gegen die Verfolgung der Christen, da die Heilpraxis auch schon vielen Heiden, ja dem Kaiser Severus selbst geholfen hat. Es geht Tertullian also primär um eine Rechtfertigung der Christen und ihres Tuns. Doch indem er zeigt, wie die Heilkunst der Christen bis zum Kaiser gedrungen ist und dementsprechend geschätzt wird, behauptet er gleichzeitig das christliche *medicinas facere* als die einzige wirksame Kur. Wie beim Exorzismus besteht auch bei der Krankenheilung die *voluptas* im Sieg über die dämonischen Krankheitserreger und damit im Überlegenheitsgefühl der christlichen Religion. Tertullian veranschaulicht diesen Triumph über die Götter und Dämonen in der Heilkunst in *Apol.* 23,6 am Sieg Christi über Aesculapius, dem Inbegriff heidnischer Medizin, der sich gegenüber jedem Christen als Dämon bekennt.

b) Das Vergnügen an der Vision

Zu den Fähigkeiten, die Tertullian bei seinen Christen animieren will, gehört auch das erfolgreiche Bitten um Offenbarungen: *revelationes petere*. Dieses christliche Charisma¹⁵⁰ erwähnt er in *Spect.* 29,3 (251/11) zum ersten Mal.

¹⁴⁸ Ap. 22,4 (CCL1 128–29/14–18).

¹⁴⁹ Scap. 4,5 (CCL2 1130/23–31); dt. bei H. KELLNER 1912 (Anm. 163), 270.

¹⁵⁰ An. 9.4 (CCL2 792/24–25): «Est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita».

Traum und Vision¹⁵¹ waren die beiden Formen des Zugangs für göttliche Offenbarungen. Grundsätzlich war es jedem Christen, ja jedem Menschen (kraft seiner göttlichen Seele) möglich, solche *revelationes* zu erhalten; bei Tertullian sind es jedoch vor allem Frauen¹⁵², die träumen und visionieren. Tertullian selbst, der sich in *De anima* als Theoretiker des Traums beweist¹⁵³, erwähnt weder einen persönlichen Traum noch eine eigene Vision. Das überrascht jedoch nicht allzu sehr, da Tertullian in seinem ganzen Werk kaum von sich selbst spricht. Diese Zurückhaltung bezüglich privater Offenbarungen mag aber auch ein Hinweis darauf sein, daß er selbst der ganzen Traum- und Visionskultur eher skeptisch gegenüberstand. Jedenfalls zeigen auch seine Traumberichte, es sind deren lediglich drei¹⁵⁴, keinen Enthusiasmus für derartige Offenbarungen, und sie heben sich auch nicht von der allgemeinen heidnischen Traumkultur seiner Zeit ab.¹⁵⁵ Seine Träume haben in erster Linie die Funktion, sittliche, disziplinarische Normen und Anweisungen zu transportieren.¹⁵⁶ So wird auch in *Spect.* anhand des Traums und Schicksals einer Christin das göttliche Verbot des Schauspielbesuchs bekräftigt; für die Träumende selbst kommt jedoch jede Hilfe zu spät: «Auch hinsichtlich einer anderen Frau ist verbürgt, daß ihr, nachdem sie einem Tragödienschauspieler zugehört hatte, in der nächsten Nacht ein Leinentuch im Traum gezeigt worden sei – wobei der Name des Tragöden vorwurfsvoll genannt wurde –, und daß sie fünf Tage später nicht mehr am Leben gewesen sei.»¹⁵⁷ (Weeber) Das Vergnügen an einem solchen Traum ist für die Träumende eher gering, und Tertullian denkt in seiner Aufforderung zum *revelationes petere* wohl kaum an diese drastische Art der Offenbarung. Das «Vergnügliche» am

¹⁵¹ Vgl. dazu J. AMAT, *Songes et visions. L'au delà dans la littérature tardive*, Paris 1985, zu Tertullian bes. 39–50 und 93–104.

¹⁵² Zwei von drei Träumen, die Tertullian erwähnt, sind von Frauen (Virg. 17,3 [CCL2 1226/18–29]; Spect. 26,3 [249/6–9]) und auch die einzige Vision im Werk Tertullians erfährt eine Frau (An. 9,4 [CCL2 792/24–25]).

¹⁵³ Bes. An. 45–49 (CCL2 849–855).

¹⁵⁴ Idol. 15,7 (CCL2 1116/22–24); Spect. 26,3 (249/6–9); Virg. 17,3 (CCL2 1226/18–29).

¹⁵⁵ AMAT 1985 (Anm. 151), 101: «Ces trois songes appartiennent donc au même type. Ils reflètent les préoccupations de la veille, selon la remarque épicurienne, et, comme bon nombre de songes païens analogues, ils relèvent de l'expression du remords.»

¹⁵⁶ AMAT 1985 (Anm. 151), 99: «Dieu paraît se servir surtout du véhicule des songes pour transmettre ses admonestations.»

¹⁵⁷ Spect. 26,3 (249/6–9).

Ertragen des durch den Traum geoffenbarten göttlichen Zornes läge dann, wenn überhaupt, in der Freude des Sünders an der göttlichen Disziplinierung und Zurechtweisung.

Der *voluptas*-Charakter der Offenbarungserfahrung lässt sich an der einzigen von Tertullian geschilderten Vision schon viel leichter erfassen, denn hier erlebt die Träumende «une véritable aliénation de l'esprit»¹⁵⁸: «So lebt heutzutage eine Mitschwester bei uns, welche die Gnade erhalten hat, Offenbarungen zu empfangen, die sie in der Kirche während der Feier zu Ehren des Herrn durch Verzückung im Geiste erfährt: Sie spricht mit den Engeln, zuweilen auch mit dem Herrn, sieht und hört Geheimnisse, durchschaut die Herzen verschiedener Menschen und erhält Anweisungen zur Heilung für diejenigen, die sie benötigen.»¹⁵⁹

Solche Erfahrungen, wie sie hier während des Gottesdienstes einer Christin widerfuhren, visiert Tertullian, wenn er von der *voluptas* des *revelationes petere* spricht. Daß er aber in seinem ganzen erhaltenen Werk, leider ist das *De Ecstasi*¹⁶⁰ verloren, lediglich eine Vision überliefert, verstärkt die Annahme einer grundsätzlichen Skepsis Tertullians gegenüber der Privatoffenbarungskultur. Unser Beispiel stammt ja aus der Zeit, wo sich Tertullian dem Montanismus schon stark genähert hatte, und auch noch da setzt er den Akzent seiner Schilderung auf die Überprüfbarkeit der Vision: Die Gemeinde kann die Ekstase der Visionärin klar bezeugen und überprüfen, der Akt der Vision selbst ist aber zweitrangig. In seiner vormontanistischen Zeit sind es jedoch vielmehr die (von Tertullian nicht näher bezeichneten) Häretikerinnen, die sich erdreisten, zu lehren, zu exorzieren und Heilungen zu versprechen¹⁶¹, also all die Tätigkeiten, die der Frau in *An.* kraft der Vision zuteil wurden. Was bedeutet das aber nun für das *revelationes petere* in der Schauspielschrift? Wieso bezeichnet Tertullian das Erbitten von Offenbarungen als ein Vergnügen, wenn er selbst doch offensichtlich ein eher distanziertes Verhältnis dazu hatte? Bei der Beantwortung dieser Frage kommt man über Mutmaßungen nicht hinaus. So wäre es durchaus

¹⁵⁸ AMAT 1985 (Anm. 151), 103.

¹⁵⁹ An. 9,4 (CCL2 792/24–28); dt. bei J.H. WASZINK, Tertullian. Die Seele ist ein Hauch, Zürich 21986, 64.

¹⁶⁰ Zu *De ectasi* vgl. BARNES 1971 (Anm. 91), 253–254.

¹⁶¹ Praescr. 41,5 (CCL1 221/13–15): «Ipsae mulieres haereticae, quam procaces! quae audant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, fortasse an et tingere.»

möglich, daß die Aufforderung zum *revelationes petere* eine Konzession Tertullians an ein traum- und visionsbegieriges Christentum¹⁶² ist, dem er wohl oder übel nachgeben muß, sei es wegen der großen Zahl und Beliebtheit von Ekstatikern in der Gemeinde Karthagos, sei es, weil ihm diese Form des Außersichseins immer noch viel lieber ist als jene teuflische beim Besuch der Schauspiele.

i) Das Vergnügen an der Keuschheit

Der christliche Agon ist für Tertullian der Kampf des Geistes gegen das Fleisch.¹⁶³ Vor allem das Ringen um die Keuschheit, das Niederschlagen der Unzucht durch die Enthaltsamkeit, hat ihn zeit seines Lebens stark beschäftigt.¹⁶⁴ Für ihn ist die Keuschheit ein von Gott durch die hl. Schrift angezeigtes Mittel zur Seligkeit¹⁶⁵ und Kraftquelle für das wahrhaft christliche Leben. Liest man z. B. die Lobeshymne auf die Enthaltsamkeit in *Cast.* 10,1–2 (CCL2 1029–30/1–18) wird klar, daß Tertullian das Erringen der Keuschheit als Spektakel bzw. die Keuschheit selbst als Genuss empfindet.

j) Das Vergnügen am Martyrium

Tertullian will, daß die Christen sich mit den Siegeszweigen des Martyriums rühmen, anstatt den Siegern im Zirkus zuzujubeln.¹⁶⁶ Er beschreibt das Martyrium als Spektakel, somit als eine Form christlichen Vergnügens, und zwar als Spektakel der Wahrheit, das sich vom zweifelhaften Ruhm heidnischer Heroentode und dem eitlen Leiden antiker «Stuntmen» merklich unterscheidet.¹⁶⁷ Das Martyrium ist die letzte und radikale Konsequenz des Lebens als *miles Christi*, und als solche mag sie Tertullian zu faszinieren, denn der Märtyrer ist auf Grund seines Todes

¹⁶² J. AMAT 1978 (Anm. 151), 49 sieht im damaligen ganzen Afrika ein wachsendes Interesse für Privatoffenbarungen; vgl. auch DODDS 1985 (Anm. 115), 44–66.

¹⁶³ Spect., 29,5 (252/21–24). Diese Passage ist inhaltlich wohl von Gal 5,17 ff. abhängig.

¹⁶⁴ Vgl. M. TURCAN, *Le mariage en question?, ou les avantages du célibat selon Tertullien*, in: *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offert à Boyancé*, Rom 1974, 711–720, 711: «Les problèmes du mariage, du remariage et la chasteté ont obsédé Tertullien.»; RAMBEAUX 1979 (Anm. 4), 204–258.

¹⁶⁵ Ux. I,7,1 (CCL1 381/1–7).

¹⁶⁶ Spect. 29,3 (251/15–17).

¹⁶⁷ Mart. 4–5 (CCL1 6–7).

von jeglichen Sünden befreit¹⁶⁸ und kommt deshalb direkt ins Paradies¹⁶⁹. Darum steht das Martyrium als Bluttaufe über der normalen Taufe, denn «die Bluttaufe steht so hoch, weil sie wirklicher Tod um Christi willen ist, nicht nur mystischer Tod wie die Taufe»¹⁷⁰, oder wie Tertullian in Anlehnung an 1 Kor 15,39 schreibt: «Ein anderes ist das Fleisch der Vögel, d. i. der Martyrer, die sich zu Höherem erheben, ein anderes das der Fische, d. i. derjenigen, die es mit dem Wasser der Taufe genug sein lassen.»¹⁷¹

Die Martyriumssehnsucht Tertullians, sein Wunsch nach der Bluttaufe¹⁷² ist nicht nur Ausdruck theologischer Wahrheiten, sondern ist auch die Konsequenz aus der Überlegung Tertullians, daß wahrhaftige, christliche Existenz in einer vorwiegend heidnischen Gesellschaft letztlich unmöglich ist. Nur eine radikale, physische Trennung vom Heidentum macht den Christen wirklich frei. Bereits im Kerker kommt der zum Martyrium Verurteilte proleptisch in den Genuß dieser Befreiung vom Leben unter den Heiden, denn: «Du hast nicht mehr den Anblick der fremden Götter, du stößest nicht mehr auf ihre Bildnisse, du nimmst nicht an den Festtagen der Heiden teil durch deine Anwesenheit, du wirst von den garstigen Opferdünsten nicht geplagt, nicht beleidigt durch das Gebrüll bei den Spielen, durch die Roheit, die Wut und Schamlosigkeit der Teilnehmer, deine Augen fallen nicht auf die Örter der öffentlichen Lust, du bist entrückt den Ärgernissen, den Versuchungen, den üblen Erinnerungen, bereits auch der Christenverfolgung.»¹⁷³

Auch wenn Tertullian seine Wertschätzung des Martyriums nicht durch dramatische Schilderungen desselben verdeutlicht, weiß er sehr wohl um die Faszination, die den Zuschauer dieses christlichen Spektakels ergreifen kann, und er sieht in ihr sogar eine wichtige Funktion: Im Gegensatz zur falschen, dämonischen *concussio spiritus* beim Genuß heidnischer *voluptas* ist der Anblick des Martyriums eine legitime, ja sogar heilsame Geisteserschütterung, weil der so aufgerüttelte Zu-

¹⁶⁸ Apol. 50,15–16 (CCL1 171/65–73).

¹⁶⁹ An. 55,4–5 (CCL2 863–63/25–32).

¹⁷⁰ F.J. DÖLGER, Tertullian über die Bluttaufe, *Antike und Christentum* 2 (1930), 117–141, 123.

¹⁷¹ Res. 52,11 (CCL2 997 44–49): dt. bei DÖLGER 1930 (Anm. 170), 124.

¹⁷² Scorp. 7,3 (CCL2 1081/10–11): «opto occidi ut filius fiam.»

¹⁷³ Mart. 2,7 (CCL1 4/25–31); dt. bei H. KELLNER, *An die Märtyrer*, München und Kempten 1912, 215–223.

schauer nach dem Grund des Martyriums, dem *quid intus in re*¹⁷⁴ fragt. Diese Frage bleibt aber nicht folgenlos: «Wer wird nicht, hat er es ergründet, sich anschließen und, hat er sich angeschlossen, zu leiden wünschen, um die volle Gnade Gottes zu erkaufen, um alle Verzeihung von ihm um den Preis seines Blutes zu erlangen?»¹⁷⁵

Der Anblick des Martyriums ist eine *voluptas*, weil dem durch diesen eindrücklichen Abschluß christlichen Lebens faszinierten heidnischen Zuschauer gleichsam eine erste Initiation ins Christentum gegeben wird. Für den christlichen Zuschauer ist der Anblick des Martyriums die dramatische Bestätigung der Überlegenheit des Christentums in Theologie¹⁷⁶ und Praxis¹⁷⁷.

k) *Vergnügen im Einsatz für das Gemeindeleben*

Mit der Aufforderung *societas ecclesiarum defende!* versucht Tertullian eine Alternative zur Leidenschaft des Parteiwesens im Zirkus zu geben. Welche Bedeutung kommt den Pluralen *societas ecclesiarum* zu, und welche Praxis steckt hinter dem *defende*? Tertullian denkt in der Schauspielschrift nicht an konkurrierende Gruppen von Christen, er legt den Akzent klar auf das *defende*, das Verteidigen der «Gemeinschaften der Kirchen»¹⁷⁸ als «sich einsetzen» für diese Gemeinden in der heidnischen Gesellschaft; daß damit automatisch auch die häretischen christlichen Gruppen ausgeschlossen werden, ist zwar die logische Konsequenz, aber nicht das primäre Anliegen des *defende*. Tertullian umschreibt mit *societas ecclesiarum* etwas umständlich, was er andernorts schlicht mit *ecclesiae* wiedergibt. Unter dem Plural *ecclesiae* versteht er

¹⁷⁴ Ap. 50,15 (CCL1 171/65–67): «Illa ipsa obstinatio, quam exprobratis, magistra est. Quis enim non contemplatione eius concutitur ad requirendum, quid intus in re sit?»

¹⁷⁵ Ap. 50,15 (CCL1 171/67–70); dt. bei C. BECKER, Tertullian. Apologeticum. Verteidigung des Christentums, lat./dt. München 31984, 323–325.

¹⁷⁶ Ap. 50,16 (CCL1 171/71–73): «Ut est aemulatio divinae rei et humanae, cum damnamur a vobis, a deo absolvimur.»

¹⁷⁷ Ap. 50,14 (CCL1 171/61–64): «Multi apud vos ad tolerantiam doloris et mortis hortantur, ut Cicero in Tusculanis, ut SENECA in Fortuitis, ut Diogenes, ut Pyrrhon, ut Callinicus; nec tamen tantos inveniunt verba discipulos, quantos Christiani factis docendo.»

¹⁷⁸ Dt. von WEEBER 1988 (Anm. 1); KELLNER 1912 (Anm. 1) 134 spricht von «kirchlichen Genossenschaften».

alle auf der apostolischen Glaubenslehre gegründeten Kirchen als untereinander in einer Kirche verbundenen Gemeinschaften. Exemplarisch für dieses Verständnis von *ecclesiae* ist *Praescr.* 20,4–7 (CCL1 201–2/1–25).

Dabei versteht Tertullian unter den Kirchen grundsätzlich alle apostolischen Kirchen der Welt, doch gab es wohl auch in Kartago bereits mehrere solcher *ecclesiae*, wenn man die Zahl der Christen zur Zeit Tertullians auf (mehrere) 1000¹⁷⁹ schätzt. Tertullian will sicher die ganze Großkirche verteidigen, konkret denkt er aber wohl zunächst an die Gemeinden Karthagos und die anderen afrikanischen Kirchen. Die Verteidigung der *societates ecclesiae* geschieht auf zwei Ebenen; als Förderung der Beziehungen unter den einzelnen Gemeinden zur Erhaltung der Einheit sowie als Einsatz zur Stärkung der eigenen Gemeinde: «Als Beweise für die Einheit dienen: Das gegenseitige Gewähren des Friedens, die Benennung ‹Bruderschaft› und die gegenseitige Pflege der Gastfreundschaft, drei Rechte, welche durch keinen anderen Grund bestimmt werden, als durch die eine Überlieferung derselben Glaubenslehre.»¹⁸⁰

Diese drei *iura* will Tertullian verteidigen, denn *communicatio pacis* als ständige Bemühung um den Frieden unter den Gemeinden, *appellatio fraternitatis* als Beweis gegenseitiger Verbundenheit und *contessatio hospitalitatis* als konkrete Bekundung dieser Einheit sind für einen Zusammenschluß von Kirchen konstitutiv. Wenn nämlich, so wird Tertullian wohl gedacht haben, die einzelnen Kirchen diesen Anforderungen nicht mehr entsprechen können, so verliert auch die Großkirche an Macht und Stärke, so daß sie den Konflikt mit dem Heidentum und den Häresien geschwächt austragen muß. Andererseits ist das *defendere* dieser Rechte eben auch ein Vergnügen, denn es impliziert Begegnungen zwischen Menschen und somit Austausch von Erfahrungen, Knüpfung von Kontakten, gemeinsames Feiern etc.: Auf solche Weise zeigt der Christ «Partegeist», und der kann ebenso intensiv und

¹⁷⁹ So SCHÖLLGEN 1984 (Anm. 125), 294–299: «Doch scheint es mir nicht unrealistisch, die Zahl der Gemeindemitglieder angesichts einer Gesamtbevölkerung von über 100 000 auf tausend oder mehrere tausend zu schätzen. Man muß sich allerdings über den hypothetischen Charakter einer solchen Schätzung klar sein.» (298).

¹⁸⁰ *Praescr.* 20,8–9 (CCL1 202/25–29); dt. bei H. KELLNER, Die Prozeßeinreden gegen die Häretiker (BKV 7,2) Kempten und München 1912, 325–326.

leidenschaftlich sein wie jener der Zirkusparteien¹⁸¹, auch wenn sich die Ausdrucksweise dieses christlichen Parteigeistes von jenem der heidnischen *factiones* erheblich unterscheidet. Schließlich soll eine weitere konkrete Verteidigungsart nicht vergessen werden, die Tertullian selbst besonders praktizierte, nämlich die schriftstellerische Tätigkeit: Vor allem die Apologie ist durch deren Inhalt und Form das beste Beispiel für das von Tertullian geforderte *defende!*

Wie oben erwähnt, impliziert die Verteidigung der kirchlichen Gemeinschaften auch den Einsatz für die eigene Kirche, der sich darin zeigt, daß man ein durch und durch christliches Leben führt. Tertullian nennt das *deo vivere*, für Gott leben, und reiht es unter die christlichen Vergnügen ein. Tertullians Aufforderung zur *voluptas* des *deo vivere*¹⁸² lehnt sich an Röm. 6,10–11 an, wo Paulus von den Christen als Menschen spricht, die der Sünde abgestorben sind und deshalb nun ganz für Gott leben können. Wenn Tertullian diesen Gedanken aufnimmt, so ist anzunehmen, daß er nicht nur an die theologische Tragweite der paulinischen Aussage, sondern auch an eine Praxis dieses «für Gott leben» denkt. Der Kontext stützt diese Annahme, denn Tertullian führt das *deo vivere* als letztes Glied einer Kette von konkreten Handlungen¹⁸³ an, die zwar zum Leben für Gott dazugehören, dessen Inhalt aber nicht erschöpfend wiedergeben. Woran Tertullian bei *deo vivere* noch zusätzlich denkt, beschreibt er anschaulich in *Ux.* II,8,7–9 (CCL1 393–4/41–60), wenn er die Vorteile einer Ehe schildert, bei der beide Partner Christen sind, deshalb ihr Christentum offen und ohne Angst leben können: Sie führen ein Leben, das Christus erfreut (*talia Christus gaudet*) und verwirklichen so *voluptas deo vivere*.¹⁸⁴

Schließlich gehört zum *deo vivere* auch die Betrachtung des Weltenlaufs: *cursus saeculi intuere, tempora labentia dinumera, metas consumma-*

¹⁸¹ TURCAN 1986 (Anm. 4), 313 stellt eher skeptisch die Frage: «Mais ces «sociétés» suscitaient-elles autant de passions que les factions du cirque auxquelles Tert. veut les comparer (...)?» Auf dem Hintergrund eines leidenschaftlichen Einsatzes für die Kirche mit all seinen Konsequenzen kann man diese Frage bejahen.

¹⁸² Spect. 29,3 (251/11).

¹⁸³ Spect. 29,3 (251/9–11); diese sind: Zerstörung von Götterstatuen, Dämonenaustriebung, Krankenheilung, Erbitten von Offenbarungen.

¹⁸⁴ Freude und Vergnügen sind ja eng miteinander verbunden, so daß es angebracht scheint, ein Leben als *voluptas* zu bezeichnen, das Christus selbst *gaudet*. Derselbe Gedanken findet sich bei ihm vor allem in seiner Vorstellung des *placere deo*: vgl. dazu RAMBEAUX 1979 (Anm. 4), 132–135.

*tionis exspecta.*¹⁸⁵ Diese Stelle wird gewöhnlicherweise so ausgelegt, daß Tertullian hier die Christen einlädt, «à lever les yeux pour contempler le cours des astres et des saisons»¹⁸⁶ und mit dieser Aufforderung zur Kontemplation des Weltenlaufs einer philosophischen wie christlich-apologetischen Tradition folgt.¹⁸⁷ Eine andere Deutung ist nicht weniger wahrscheinlich: Tertullian will hier die Christen dazu auffordern, die Zeichen der Zeit zu erkennen, indem sie genau den Lauf der (bereits alten¹⁸⁸) Welt analysieren¹⁸⁹ und deren beschränkte Lebenszeit abzählen, weil sie nicht von der Wende zur Vollendung überrascht werden wollen, sondern diese *consummatio saeculi* als Christen vielmehr sehnlichst erhoffen. Diese Deutung als bewußte Beobachtung der Welt eines auf die Vollendung hoffenden Christen entspricht auch besser der Dynamik des Wagenrennen im Zirkus, auf die sich Tertullian bezieht. Es geht ihm also wohl weniger um eine religiöse, schöpfungstheologische Betrachtung der Welt in ihrer Schönheit, sondern um eine leicht distanzierte, kritische und durchaus heitere Betrachtung dieser vergänglichen Welt¹⁹⁰ unter dem Aspekt der *consummatio saeculi* als Kraftquelle für einen vollen Einsatz in dieser Welt für Gott, der sich vom Verteidigen der kirchlichen Gemeinschaften bis zum triumphalen Martyrium erstreckt.

1) Vernüngliche Imagination oder die Vision des jüngsten Gerichts

Quodammodo, in gewisser Weise ist es dem Christen möglich, sich das Spektakel des jüngsten Gerichts vor Augen zu führen, das für ihn eine große Genugtuung und Befriedigung darstellt. Die Freude¹⁹¹ an dieser Vision steigert Tertullian noch, indem er ihre baldige Konkretisierung

¹⁸⁵ Spect. 29,3 (251/13–17).

¹⁸⁶ TURCAN 1986 (Anm. 4), 312.

¹⁸⁷ So BÜCHNER 1935 (Anm. 4), 155; CASTORINA 1961 (Anm. 4), 373–374; TURCAN 1986 (Anm. 4), 312–313.

¹⁸⁸ Spect. 30,2 (252/7): «saeculi vetustas»; vgl. Anm. 210.

¹⁸⁹ Ich verstehe *intuere* hier im weitesten Sinne als «analysieren».

¹⁹⁰ In diese Richtung geht auch ROCA MELIA 1974 (Anm. 117) 328: «contemplar el curso del siglo, o el siglo que pasa»; DERS. 1972 (Anm. 117), 422: «Habla Tertuliano de que el cristiano debe contemplar con serenidad «el trascurso del siglo», es decir, al mundo en su evolución durativa hacia el término.»

¹⁹¹ Spect. 30,3 (252/9): «Ubi gaudeam, ubi exultem».

verheißt: *in proximo*¹⁹² wird dieser Tag über die gealterte Welt¹⁹³ hereinbrechen, und dann wird der Christ die endgültige Seligkeit¹⁹⁴ erlangen. Tertullian überbordet in *Spect.* 30 in jeder Hinsicht, und es ist schwierig auszumachen, was ihm mehr Freude macht: seine Heilserwartung und -gewißheit oder das Leiden der Verdammten. Es wurde denn auch vermehrt darauf hingewiesen, daß das Vergnügen Tertullians am Schauspiel des jüngsten Gerichts Schadenfreude, Sadismus und Rachsucht offenbare, und es wird ihm Unchristlichkeit vorgeworfen.¹⁹⁵ Als Ursachen für diese Maßlosigkeit Tertullians werden vor allem sein leidenschaftlicher, cholerischer Charakter¹⁹⁶, die psychisch schwierige Situation der Christenverfolgung¹⁹⁷ sowie die literarische Form¹⁹⁸ des Schlußkapitels der Schauspielschrift veranschlagt. Tatsache ist, daß die Freude am Leid des anderen zum psychischen Haushalt Tertullians gehörte und er mit Genugtuung den Tag des jüngsten Gerichts erwartete.

5. *Schluß*

Die Untersuchung der von Tertullian erwähnten *voluptates a deo contributae* hat gezeigt, daß Tertullian ein Panorama christlichen Vergnügens entwirft, das verschiedensten Bedürfnissen und Charakteren zu entsprechen vermag: aktual erlebte Heilsgewißheit, Todessehnsucht, Verachtung alles weltlichen, eine Ethik der *tranquillitas animi*, Handlungen

¹⁹² *Spect.* 30,1 (252/1–2): «Quale autem spectaculum in proximo est adventus domini».

¹⁹³ *Spect.* 30,2 (252/7): «saeculi vetustas». Die Vorstellung, daß die Welt alt sei, ist Gemeinplatz damaligen Denkens: vgl. SPANNEUT 1957 (Anm. 4), 413.

¹⁹⁴ Im Gegensatz zur Imaginationsmöglichkeit des jüngsten Gerichts, ist für Tertullian die endgültige Seligkeit nur negativ vorstellbar, anhand von 1 Cor. 2,9: *Spect.* 30,7 (253/32–38).

¹⁹⁵ So BÜCHNER 1935 (Anm. 4), 156–57; CASTORINA 1961 (Anm. 4), 382; WEEBER 1988 (Anm. 1), 118.

¹⁹⁶ Ch. GUIGNEBERT, Tertullien. Etude sur ses sentiments à l'égard de l'Empire et de la société civile, Paris 1901, 486; TURCAN 1986 (Anm. 4), 56.

¹⁹⁷ Vor allem TURCAN 1986 (Anm. 4), 57.

¹⁹⁸ Vor allem FREDOUILLE 1972 (Anm. 94), 152: «La part de l'élaboration et de l'émutation littéraire, le but didactique, l'inspiration biblique enfin, expliquent cette péroration brillante, qui n'est rien moins qu'une profession de foi.»(!); WEEBER 1988 (Anm. 1), 118: «eine unchristliche Entgleisung, die sich nur mit der Absicht erklären läßt, die Schrift mit einem furiosen rhetorischen Höhepunkt abzuschließen».

gegen die Heiden(götter) und für die Kirche sowie das Spektakel der Vergeltung am jüngsten Gericht sind die von Tertullian ernsthaft vorgetragenen christlichen Vergnügen. Die von ihm genannten praktischen Vergnügen sind Ausdruck der allgemeinen religiösen Kultur der frühen Spätantike, tragen aber in ihren Erscheinungsformen auch eindeutig christliches Gepräge. Dämonenaustreibungen, Heilungen, Erbitten von Erleuchtungen sowie all die christlichen Entsprechungen zu den jeweiligen Schauspielen der Heiden bilden ein Gesamt von Aktionsfeldern, die dem Christen auch sinnliche Erfahrungen erlauben; eine einseitige Spiritualisierungstendenz¹⁹⁹ des Vergnügens ist hier nicht auszumachen, die christlich übersetzte *voluptas* wird vielmehr auf neue Orte und Inhalte hingeordnet. Tertullians Projekt christlicher Vergnügen ermöglicht zudem einen Blick auf die Konflikte des Karthagers und der Christen mit dem Heidentum, mit einzelnen Christen, und nicht zuletzt mit sich selbst.

Tertullians christliche Alternativvergnügen sind ein Spiegel seiner Persönlichkeit und seiner historischen Situation: Todessehnsucht und Handlungstrieb, Freude an der Versöhnung mit Gott und sich selbst bei gleichzeitig starker Schadenfreude und Rachegefühlen erscheinen als klare, unvermittelte und unverarbeitete Gegensätze seiner eigenen Persönlichkeit. Diese innere Widersprüchlichkeit reflektiert seinen Konflikt mit dem Heidentum sowie dem Christentum: Einerseits scheitert er mit seinen hochgesteckten Ansprüchen bzgl. des Verhältnisses zum Heidentum notgedrungen an der historischen Realität, andererseits läuft er Gefahr, den von ihm durchaus akzeptierten und geforderten Ansprüchen des Christentums (z. B. Gebot der Feindes- und Nächstenliebe) selbst nicht genügen zu können. Dieser Konflikt gipfelt in der Freude und Genugtuung Tertullians angesichts der Schau des jüngsten Gerichts bzw. der Leiden der Feinde. Seine ins Jenseits verlegte Radikallösung dieses Konflikts zeigt sein Unvermögen, diesen im Diesseits auszutragen. Hier zeigt sich, daß er der historischen Situation und dem Christentum selbst zumindest zeitweise nicht gewachsen war.

¹⁹⁹ So WAGNER 1931 (Anm. 4), 194: «Die Lust ist also auch dem Christen erlaubt, aber nur die geistige Lust, die aus dem Besitz des wahren Glaubens quillt und auf Verachtung aller sinnlichen Lust beruht; wenigstens darf er freiwillig nur solche begehrn.» RAMBEAUX 1979 (Anm. 4), 172 Anm. 445 scheint diese Einschätzung WAGNERS zu übernehmen; vgl. auch NISTERS 1950 (Anm. 4), 37–38.

Die *voluptates christanorum* sollen eine Alternative zu den heidnischen Vergnügen sein und somit eine Antwort auf die vergnügsüchtigen Christen. Für Tertullian, dem seelische Unerschütterlichkeit ein Ideal ist, stellt sich die schwierige Aufgabe, eine Alternative zur Exzessivität und Ausgelassenheit der heidnischen Vergnügen vorzutragen. Dabei scheint er auch Konzessionen einzugehen, denn er propagiert spektakuläre Handlungen, denen er sonst eher zurückhaltend gegenübersteht; ob er damit Erfolg hatte, wird zwar allgemein bestritten, doch muß auch gesehen werden, daß die von Tertullian zum Vergnügen erklärten Exorzismen, Heilungen, Visionen, das Zertrümmern von Götterstatuen und nicht zuletzt das Martyrium im frühen Christentum eine beträchtliche «Karriere» machten, und dies wohl gerade auch wegen ihrer Spektakularität und Intensivität. Was Tertullian nicht gelang, was er aber wohl auch gar nicht wollte, war eine christliche Übersetzung der Exzessivität heidnischer *voluptas*.²⁰⁰ Seine Vergnügen schildert er zwar allesamt als intensive Erlebnisse, doch tragen sie fast nie Züge der Ausgelassenheit und Unkontrolliertheit.

Tertullians christliche Vergnügen sind nicht nur Antworten auf die schauspielbegeisterten Christen. Er will ebenso sehr jenen verunsicherten Christen helfen, die grundsätzlich nach einer adäquaten Haltung gegenüber dem Heidentum fragen. Tertullian antwortet darauf mit seinen christlichen Vergnügen, die einerseits zum diesseitigen Kampf gegen das Heidentum und somit zum Leben eines alles durchdringenden Christentums auffordern, und die andererseits (z. B. durch die Vorstellung des jüngsten Gerichts) ermutigen, trösten und beruhigen.

Sind die *voluptates a deo contributae* Tertullians Ausdruck seines Selbstverständnisses sowie Antworten auf Fragen von Christen seiner Zeit und bieten als solche eine Basis zur Identifikation, müssen sie ernst genommen werden. Sie als nur «rhetorisch» zu qualifizieren, wird der Intention Tertullians nicht gerecht, und der Vorwurf der Ineffizienz seiner Vorschläge verbaut eine Beschreibung der historischen Situation und Mentalität des Karthagers.

²⁰⁰ Tertullian ist geradezu stolz auf die spöttische Ironie der Heiden bzgl. der Christen: Ap. 3,3 (CCL 1 91/13–15): ««Quae mulier! quam lasciva, quam festiva! quis iuvenis! quam lusius, quam amasius! facti sunt Christiani»».