

Die Prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vormontanistischen Zeit¹.

Von Heinrich Bacht (S).

Die letzten hundert Jahre haben ein ungemein lebhaftes Interesse am Phänomen des Prophetismus gezeigt. Anfangs waren es nur die Exegese (vor allem des AT) und die Dogmatik, die sich mit den Problemen des prophetischen Erkennens und Verkündens beschäftigten. Aber dann wurden diese Fragen mehr und mehr in den Bereich der Religionswissenschaft gezogen: die vergleichende Religionskunde bemühte sich darum, in den verschiedenen Religionsformen und -stufen ähnliche Erscheinungen aufzuspüren und nach Möglichkeit geschichtliche Zusammenhänge nachzuweisen²; die Religionspsychologie versuchte, mit den Methoden der jeweiligen psychologischen Richtung, angefangen von der um die Jahrhundertwende herrschenden Assoziationspsychologie bis zur modernen Typen- und Strukturpsychologie³ und bis zur Parapsychologie⁴, das seelische Erlebnis der Propheten zu deuten. Endlich hat auch die noch junge Wissenschaft der Religionsphänomenologie⁵ es unternommen, das Wesensbild des Propheten darzustellen.

Diese fortschreitende Differenzierung der Forschungsmethoden brachte zwangsläufig eine Ausweitung des Forschungsgegenstandes mit sich. Während Dogmatik und Exegese vornehmlich, wenn nicht ausschließlich an der übernatürlichen Begründung und am Wahrheitsgehalt der prophetischen *Lehre* interessiert waren⁶, ging es der Religionswissenschaft vor allem um die subjektive Seite des prophetischen *Aktes*⁷. Und während Dogmatik und Exegese die *jüdisch-*

¹ Die nachfolgende Arbeit verdankt mancherlei Anregung und Rat dem Professor der alttestamentlichen Exegese G. E. Closen S. J. Dem allzu früh Dahingerafften († 2. 9. 1943) sei sie ein letzter Freundesgruß.

² Vgl. T. H. Robinson, Neuere Prophetenforschung: ThRundschau 3 (1931) 75—104. — Einen wichtigen Markstein bildete G. Hölscher, Die Profeten, 1914.

³ Hölschers Arbeit (vgl. Anm. 2) steht im Zeichen der psychologischen Auffassungen von M. Wundt. Die moderne Psychologie ist für die Ausdeutung des Prophetischen verwandt u. a. in der interessanten Studie von C. Schneider, die Erlebnislichkeit der Apokalypse des Johannes, 1930.

⁴ Vgl. etwa J. W. Povah, The new Psychologie and the Hebrew Prophets, 1925; dazu die ausführliche Würdigung von H. Gressmann in DLitZeit 2 (1925) 1555—1560.

⁵ Vgl. G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, 1933, 204—209. Es sei hier auch auf die ganz neue Wege gehende Arbeit von A. Heschel, Die Prophetie, 1936, verwiesen; vgl. dazu Bibl 20 (1939) 202—206.

⁶ Siehe A. Condamin, La mission surnaturelle des Prophètes d'Israel: Etudes 118 (1909) 5—32.

⁷ Sehr gut bei T. H. Robinson (a. a. O. 75 f.): Die heutige Prophetenforschung fragt »nach der Art und Weise, in der der Prophet seinen Auftrag erhielt, und man sucht einzudringen in den geistigen Mechanismus, der das uns vorliegende Werk hervorgebracht hat. Man sucht sich selber an die Stelle des Propheten zu versetzen, seine Erfahrungen nachzuvollziehen, man will die Gründe verstehen, aus denen heraus er so kategorisch versichert, seine Worte seien die Jahwes und nicht seine eigenen. Es gilt im Umkreis der Erfahrungen (des Propheten) das Fundament zu entdecken, auf dem seine Überzeugung vom göttlichen Ursprung seiner Sendung gegründet ist.«

christlichen Propheten wesentlich in ihrer Besonderheit und Unterschiedenheit gegenüber den Sehern der Heiden betrachteten, ordnete die Religionswissenschaft sie der umfassenden Kategorie der „*religiösen Mittler*“⁸ ein. Dabei wurde natürlich die Eigenart und der übernatürliche Ursprung der biblisch-christlichen Prophetie preisgegeben. Immerhin hatte diese natürliche Betrachtungsweise das eine Gute, daß man von dem faden Rationalismus loskam, für den die Propheten des christlichen Glaubens nur biedere Moralprediger waren⁹.

Irgendwie ist natürlich das Interesse am Prophetischen, wenn auch nicht in der modernen Spezialisierung der Fragestellung und Methoden, nicht erst eine Errungenschaft unseres Jahrhunderts. Immer mußten die Menschen, an welche die prophetische Verkündigung erging, sich darüber klar werden, mit welchem Recht die Propheten ihr Wort als Spruch Gottes ausgaben, und ob sie gut und recht daran taten, sich diesem Anspruch zu unterstellen. Für die junge Kirche — und damit kommen wir dem eigentlichen Thema unserer Untersuchung näher — hatte diese Frage sogar eine besondere Dringlichkeit. Sie fühlte sich von Anfang an als prophetische Religion, — nicht nur in dem Sinne, daß sie in den Propheten des AT die göttlich inspirierten *Weissager der christologischen Zukunft* sahen, sondern auch insofern, als sie in der mit dem Pfingstfest einsetzenden Geistausgießung und Mitteilung prophetischer Charismen das *göttliche Placet* zu ihrer neuen Lebensform erkannte. In der Auseinandersetzung mit Juden und Heiden wies sie auf diese beiden Momente mit stolzer Freude hin und sah darin entscheidende Argumente für ihre Apologetik¹⁰.

Dieser Hinweis auf die Propheten setzte aber ein doppeltes voraus. Einmal, daß sich die anhebende christliche Theologie selber klar zu werden suchte über die Natur und Eigenart göttlicher Inspiration und über die Wesensgesetze, welche die Propheten Gottes von den Sehern und Propheten der Heiden unterschieden. Sodann aber, daß die Menschen, an die sich die junge Kirche wandte, ein Verständnis hatten für göttliche Inspiration. Denn wenn die frühchristliche Predigt es mit einem ausgesprochenen Rationalismus und Naturalismus zu tun gehabt hätte, dann würde ihre Berufung auf die Propheten und prophetischen Charismen ohne Echo geblieben sein.

Tatsächlich war aber die Menschheit jener Zeit, in welcher das Christentum seine ersten Eroberungen machte, für die ganze Weite übernatürlicher Phänomene aufgeschlossener als vielleicht je sonst eine Epoche der Menschheitsgeschichte¹¹. Vor allem das zweite nachchristliche Jahrhundert ist geradezu charakterisiert durch das Auf-

⁸ So bei G. van der Leeuw a. a. O. 204—209.

⁹ Hierzu vgl. Grundmann, Die geheimen Erfahrungen der Propheten (in: H. Schmidt, Die großen Propheten, 1915, XX).

¹⁰ Beide Gedanken kommen sehr gut in Justin Dial zum Ausdruck.

¹¹ Diese Tatsache ist schon so oft besprochen worden, daß es sich nicht lohnt, ausführlich Belege zu bringen. Ich verweise nur auf einige Hauptwerke: F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, 1931³, Kap. VII und VIII. — L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, 1922¹⁰, III, 119—224. — Vgl. auch O. Weinreich, Alexandros der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des 2. Jahrhunderts n. Chr.: NeueJb 47 (1921) 129—151.

Jd 861.

wachen und Anschwellen einer ungeahnten religiösen Sehnsucht und Gläubigkeit, die sich leidenschaftlich und zumeist kritiklos all dem zuwandte, wo man eine Offenbarung des Göttlichen zu finden vermeinte. Dieses Jahrhundert brachte ein Neuaufleben der alten Orakelstätten und Heiligtümer, an denen die Götter sich wirksam erzeigen sollten. Wunderglaube und Orakelglaube beherrschten das ganze öffentliche und private Leben¹². Allenthalben zeigten sich „göttliche Männer“ vom Typus eines Apollonius von Tyana¹³, eines Alexander von Abunoteichos¹⁴ und eines Peregrinus Proteus¹⁵, die durch ihr geheimnisvolles Wissen und Wirken Scharen von Gläubigen in ihren Bann zogen. Man drängte sich zu den Heiligtümern des Asklepios und anderer Heilgötter¹⁶, um in Krankheit und Not einen Offenbarungstraum zu erlangen. Auch die philosophische Spekulation beschäftigte sich eingehend mit den Problemen der Divination¹⁷. Nur selten hörte man die Stimme eines skeptischen Kritikers¹⁸. Plutarch von Chäronea¹⁹, Älius Aristides, Jamblichus und die ganze Schule des Neuplatonismus und Neupythagoräismus verteidigten mit allem Nachdruck die Göttlichkeit der Orakel und Heilwunder. Kurzum, es fehlte damals in keiner Weise an der geforderten Aufgeschlossenheit der Menschen für die Tatsachen des Prophetismus.

Es konnte natürlich nicht ausbleiben, daß die Heiden — so wie wir es von Celsus hören²⁰ — unter Hinweis auf die eigenen Seher und Gottesmänner den Christen das Recht bestritten, von den Propheten des christlichen Glaubens so viel Aufhebens zu machen, als ob diese allein inspiriert seien. Demgegenüber war die christliche Theologie darauf verwiesen, sich auf die den eigenen Propheten eigentümlichen Wesensbestimmungen zu besinnen, um so die notwendigen *Kriterien* zur „Unterscheidung der Geister“ zu finden. Von hier aus begreift man, daß die frühkirchlichen Reflexionen über den Prophetismus durch die apologetische Zielsetzung eine bestimmte Note erhielten.

Aber auch ein anderes Moment ist zu beachten: Gerade weil die damalige Zeit Inspiration und Prophetie als Selbstverständlichkeiten

¹² Vgl. hierzu H. Chr. Weiland, *Het ordeel der Kerkvaders over het Orakel*, 1935, 1—7; dazu die Besprechung von A. Kraemer: *PhilWochschr* 58 (1938) 153—162.

¹³ Die neuere Literatur über Apollonius ist bei H. Windisch, *Paulus und Christus*, 1934, 70 und 76 Anm. 2 verzeichnet. Neuestens vgl. M. Meunier, *Apollonius de Tyane ou le séjour d'un dieu parmi les hommes*, 1936.

¹⁴ Vgl. O. Weinreich a. a. O.; dort auch zu Eingang die Literatur über Alexandros. Die Arbeit von M. Caster, *Etudes sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien*, 1938, kenne ich nur aus einer Besprechung von R. Heim: *PhilWochschr* 59 (1939) 438—447.

¹⁵ Siehe P. de Labriolle, *La réaction païenne*, 1934, 100—106.

¹⁶ Hierzu vgl. O. Weinreich, *Antike Heilungswunder: RelVersVor* 8,1 (1909); ders., *Typisches und Individuelles in der Religiosität des Älius Aristides: NeueJb* 33 (1914) 597—606. Ferner R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros: Philologus, Suppl.* XXII (1931).

¹⁷ Siehe Th. Hopfner, *Mantike* (in *Pauly-Wissowa* 14,1, Sp. 1258—1288).

¹⁸ Man übersehe aber nicht Cicero, *De divinatione*.

¹⁹ Vgl. den Artikel des Verf. »Religionsgeschichtliches zum Inspirationsproblem. Die Pythischen Dialoge Plutarchs von Chäronea«: *Schol* 17 (1942) 50—69.

²⁰ Vgl. Origenes, c. Cels. 7,4.

hinnahm, und gerade weil in der heidnischen Umwelt so oft von den prophetischen Erlebnissen der „göttlichen Männer“²¹ die Rede war, darum bestand die naheliegende Möglichkeit, daß die christlichen Apologeten und Theologen bei der Bestimmung des Prophetischen sich von diesen *außerchristlichen Anschauungen* leiten ließen und so aus den Propheten der christlichen Offenbarung hellenistische *μάντις* oder *θεῖοι* machten.

Wenn man nun die dogmen- und kirchengeschichtlichen Untersuchungen der letzten hundert Jahre durchschaut, wird man immerfort die Versicherung finden, daß in der frühkirchlichen Literatur diese Vermengung des Prophetismus des AT und NT mit den heidnischen Vorstellungen tatsächlich geschehen ist. Man kann geradezu von einem „consensus communis“ sprechen, nach welchem die frühchristlichen Inspirationsanschauungen wesentlich identisch sind mit denen der hellenistischen Religionsphilosophie. Es ist dabei unwichtig, unter welchem Begriff man diese hellenistische Inspirationsauffassung zusammenschließt; die einen sprechen von „mantischer Inspiration“, die anderen bevorzugen den Ausdruck „ekstatischer Prophetismus“, wieder andere sprechen von „enthusiastischer Prophetie“ oder von der „rein supernaturalen Prophetenpsychologie“ der Antike. Wesentlich ist nur, daß hinter all diesen verschiedenen Begriffen eine ganz bestimmte Auffassung vom prophetischen Erlebnis verborgen liegt, deren inhaltliche Elemente sich folgendermaßen zusammenfassen lassen²²:

Inspiriert ist der Mensch, dessen ganzes persönliches Leben für den Moment der Inspiration unter den überwältigenden Einfluß eines übermenschlichen Wesens (eines Dämons, einer Gottheit, eines göttlichen Pneumas oder dergl.) geraten ist. Das eigene Ich eines solchen Menschen ist ausgelöscht. Er weiß nicht, was er sagt oder tut. Er ist von einer höheren Macht „besessen“. Ein Geistwesen ist in seinen Leib eingedrungen, ihn zu einem Tempel und Instrument machend, aus dem es nun weissagend spricht. Das ist der Zustand des „Enthusiasmus“, der „Ekstase“²³. Dieses Erlebnis ist für gewöhnlich mit höchster äußerer Erregung, dem „mantischen Furor“, der „Mania“ verbunden, durch die der Mensch entweder für die nachfolgende göttliche Besessenheit zugerüstet wird, oder die durch diese ausgelöst wird. Was der Mensch in diesem Zustande spricht, sind nicht seine eigenen Erkenntnisse, sondern die des „Geistes“, der oft in der Ichform aus dem Menschen wie durch ein Sprachrohr spricht. Darum ist es begreiflich, daß der inspirierende Geist aus einem Weib in maskuliner Form spricht, oder — wie es bei dem Besessenen im Evangelium (Mk 5,9—11) zu sehen ist — daß die Dämonen aus *einem* Menschen im Plural reden. — Wenn das Inspirationserlebnis vorbei ist, hat der Mensch keine Erinnerung mehr an das, was er vorher gesagt hat. — Die Inspiration selbst ist nicht

²¹ Hierzu siehe die Arbeit von L. Bieler, *Θεῖος ἀνὴρ*, 2 Bde., 1935 und 1936. Ferner H. Windisch a. a. O.; W. macht die religionsgeschichtliche Kategorie des *Θεῖος* zur Leitidee seiner Untersuchung.

²² So etwa G. van der Leeuw a. a. O. 204 ff. — Th. Hopfner a. a. O. Sp. 1263 f. — A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination*, 4 Bde., 1879—1882, I, 372 und 376 ff.

²³ Über die Wandlungen des Terminus Ekstase im klassischen Gebrauch vgl. F. Pfister in »Pisciculi«, 1939, 178—191.

nur an bestimmte Voraussetzungen und Dispositionen im „Medium“ geknüpft, sondern sie muß auch gewöhnlich durch Erweckungsmittel mehr oder weniger materieller Art ausgelöst werden (be-räuschende Getränke, Narkotica, Tanz, Musik, heftiges Gestikulieren, lautes Schreien und dergl.)²⁴. — Das äußere Bild des Inspirierten ist ziemlich eindeutig festgelegt; wir kennen es aus den plastischen Schilderungen der Dichter²⁵, aus den Beschreibungen in der religiösen Literatur jener Zeit (z. B. aus Celsus, Lukian, Plutarch, Jamblichus u. a.) und endlich aus den bildhaften Darstellungen²⁶: Überall finden wir dieselbe Leidenschaftlichkeit des äußeren Gehabens, das Zwangshafte der Gebärde, den starren, schmerzverkrampften Gesichtsausdruck, die Losgelöstheit von den Umweltseindrücken.

Der oben erwähnte „consensus“ erstreckt sich aber nicht nur auf die Behauptung einer tatsächlichen Übereinstimmung zwischen der frühchristlichen und der hellenistischen Inspirationsvorstellung, sondern will auch eine geschichtlich nachweisbare Abhängigkeit feststellen — Hellas im Evangelium! Gewöhnlich sieht man die Zusammenhänge folgendermaßen: Die ekstatische Prophetie ist mit dem Dionysoskult vom Orient her nach Griechenland gekommen²⁷ und hat sich sehr schnell eingebürgert und sogar den Hauptsitz des griechischen Orakelwesens, Delphi, erobert. Von Platon wurde sie in das Gesamtgefüge seiner religionsphilosophischen Spekulationen eingebaut: die gottgesandte Mania wird als die höchste Form des Erkennens und Erlebens gefeiert²⁸. Durch Philon wurde die platonisch sublimierte Enthusiasmusvorstellung zur Deutung des alttestamentlichen Prophetismus herangezogen. Über Philon (aber auch unmittelbar aus den heidnischen Quellen) drang diese Anschauung in die frühchristliche Theologie und Literatur ein. Erst in den Kämpfen um die montanistische Prophetie begannen die kirchlichen Kreise sich von dieser hellenistischen Prophetologie bewußt abzusetzen²⁹.

Eine derartige Auffassung von der Natur und dem Ursprung der frühkirchlichen Vorstellung von der Prophetie findet sich — um einige Namen zu nennen — bei C. Semisch³⁰ und A. Ritschl³¹, bei A. von Harnack³² und H.

²⁴ Siehe H. Vollmer, *Inspiration*, I. Religionsgeschichtlich (in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* III², 1929, 289—291).

²⁵ Berühmt ist die Stelle bei Vergil, *Aeneis* VI, 45—51; vgl. dazu E. Norden, *O. Vergilius Maro*, *Aeneis* Buch VI, 1916², 144 ff.

²⁶ Ich erinnere vor allem an die Darstellungen in der Villa Irem in Pompeji; vgl. M. J. Lagrange, *Les Mystères: L'Orphisme*, 1937, 102—107.

²⁷ Nach G. Hölscher, *Zum Ursprung des israelitischen Prophetentums* (*BeitrWissAT* 3 [1913] 88—100) ist näherhin Syrien und Kleinasien die Heimat der ekstatischen Prophetie. — Nach K. Latte, *The coming of the Pythia* (*HarvardTheolRev* 33 [1940] 9—187) hat nicht Dionysos die Ekstase nach Delphi gebracht, sondern sie gehört von Anfang an zu Apollo. Sie ist die spezifisch griechische Sublimierung der prophetischen Inspiration durch sexuelle Vereinigung.

²⁸ Vgl. *Timaios* 71 E ff.; *Phädrus* 244 A—C; *Menon* 99 CD; *Ion* 533 D ff.

²⁹ Siehe A. Heschel a. a. O., 8—24, bei dem die hier angedeuteten Thesen ausführlich dargelegt sind; ähnlich früher H. Weinle, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis Irenäus*, 1899.

³⁰ *Justin der Märtyrer*, 1840, I, 11—22.

³¹ *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, 1857², 465—477.

³² *Die Lehre der zwölf Apostel*: TuU 2,1 (1884) 41 f.

Weinel³³, bei R. Reitzenstein³⁴ und H. Leisegang³⁵, bei W. Bousset³⁶, und J. Geffken³⁷, kurzum fast bei allen (nichtkatholischen³⁸) Autoren, die über diese Frage geschrieben haben³⁹. Bei einer Reihe von Forschern steht diese Feststellung im Dienste einer umfassenderen dogmengeschichtlichen Systematik. Sie dient als Beleg für die These von der durch das Heidentum vollzogenen Kontamination alttestamentlichen und urevangelischen Glaubensgutes bzw. der fortschreitenden Hellenisierung und Paganisierung der christlichen Urverkündigung⁴⁰.

Von hoher Wichtigkeit ist diese Frage natürlich auch für die Bewertung der montanistischen Prophetie⁴¹. Wenn wirklich das vor-montanistische Denken über die prophetische Inspiration vom Geist des Hellenismus geprägt ist, dann haben alle diejenigen recht, welche mit A. Ritschl⁴² und A. von Harnack⁴³ u. a. behaupten, daß nicht die Montanisten eine Neuerung gebracht haben, sondern daß ihre Gegner aus sehr durchsichtigen taktischen Gründen im Widerspruch zur Tradition begonnen haben, die ekstatische Prophetie zu verdächtigen.

Die dogmen- und kirchengeschichtliche Bedeutung unserer Untersuchung dürfte nach dem vorhergehenden wohl klar sein. Es erübrigen sich noch einige Bemerkungen zur genaueren Umgrenzung des unmittelbaren Themas. Es geht im folgenden nicht um eine Geschichte des frühchristlichen Prophetismus⁴⁴, sondern um die Frage, welche Anschauungen über die prophetische Inspiration (der Propheten des Alten und Neuen Bundes) in der beginnenden theologischen Reflexion der jungen Kirche lebendig gewesen sind und aus welchen Quellen sie gespeist wurden. Damit ist dann auch die andere Frage gestellt, wie sich diese Inspirationsvorstellungen zu ähnlichen Ideen der heidnischen Umwelt verhalten. — Der Zusatz: »in der kirchlichen Reflexion« soll das Thema insofern enger umgrenzen, als nur diejenigen Quellen der nachapostolischen Zeit herangezogen sind, die als Zeugen für die Anschauungen innerhalb der Kirche selbst anzusehen sind, womit freilich nicht gesagt sein soll, daß die Ideen dieser Autoren

³³ A. a. O.

³⁴ Hellenistische Mysterienreligionen, 1927³, Kap. 7 und 15.

³⁵ Pneuma Hagion, Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik, 1922, 14—50.

³⁶ Kyrios Christos, 1921², 216 f. und 110—112.

³⁷ Zwei christliche Apologeten, 1907, 179 f.

³⁸ Aus der katholischen Literatur kenne ich nur W. S. Reilly, L'inspiration de l'Ancien Testament chez S. Iréné (RevBibl 14 [1917] 489—567), der einen hellenistischen Inspirationsbegriff bei den Apologeten des 2. Jahrh. finden will.

³⁹ Vgl. die Übersicht bei A. Heschel a. a. O. 8—24.

⁴⁰ So bei A. Ritschl a. a. O. 475 f.

⁴¹ Vgl. P. de Labriolle, La polémique antimontaniste contre la prophétie extatique: RevHistLitt 11 (1906) 97—145.

⁴² A. a. O. 468.

⁴³ A. a. O. 126: Die Antimontanisten haben »in der Behauptung, daß kein Prophet in der Ekstase sprechen dürfe, ein unzutreffendes, auf sie selbst zurückfallendes, aus der Verlegenheit stammendes Kriterium aufgestellt.« Ebenso H. Weinel a. a. O. 89 ff. — Die traditionelle These findet dagegen ihre Verteidiger u. a. in G. N. Bonwetsch, Die Prophetie im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter: ZkirchlWisskirchlLeb 5 (1884) 408—424; 460—477. Vgl. zum ganzen die klassische Monographie von P. de Labriolle, La crise Montaniste, 1913, 122 ff.

⁴⁴ Außer den bisher genannten Arbeiten von G. N. Bonwetsch und von P. de Labriolle ist hier vor allem die vorzügliche Studie von E. Fascher, Prophetes, 1927, zu berücksichtigen.

in jedem Fall die Überzeugung der Gesamtkirche darstellen. — Die Beschränkung auf die vormontanistische Zeit dürfte durch das, was oben ausgeführt wurde, hinreichend begründet sein.

Sind somit die äußeren Grenzen deutlich angezeigt, so ist jetzt noch kurz das innere Gefüge herauszustellen. Es geht also um die Frage, welche Vorstellungen sich die einzelnen frühchristlichen Autoren über das Erleben und Erkennen jener Menschen gebildet haben, denen sie prophetische Charismen zuschrieben. Welches Bild machten sie sich von der prophetischen Inspiration, von dem äußeren Auftreten der Propheten und ihrem inneren Erleben? Welche Elemente sahen sie für wesentlich an? Welche Momente sahen sie als mit der göttlichen Inspiration unvereinbar an? Welche Kriterien stellten sie auf, wenn es darum ging, echte Propheten von Pseudopropheten zu unterscheiden? Welche Ursachen und Kräfte sahen sie als die Quellen der prophetischen Inspiration an? Wie verhält sich ihre Prophetologie zu ihrer sonstigen Theologie? Läßt sich bei ihnen so etwas wie eine Inspirationstheorie nachweisen (wie wir sie etwa bei Platon oder Plutarch⁴⁵ finden)? Ist diese Theorie von außerchristlichen Motiven beeinflusst? Und erstreckt sich diese Beeinflussung nur auf formale bzw. terminologische Elemente oder auch auf das Inhaltliche?

Daß die Durchführung dieses Themas auf nicht geringe Schwierigkeiten stößt, ist von vornherein zu erwarten. Das prophetische Erlebnis ist etwas so Geheimnisvolles und Vielgestaltiges, daß es sich leicht begreift, daß das Reden der Menschen darüber sehr inadäquat sein muß, und daß die, welche darüber zu sprechen haben, willig nach schon bereitliegenden Begriffen und Bildern greifen, um sich verständlich zu machen. Es ist darum mit der Wahrscheinlichkeit zu rechnen, daß sich gelegentlich eine terminologische Übereinstimmung zwischen christlicher und heidnischer Prophetologie findet, ohne daß auch eine sachliche Gleichsetzung angenommen werden dürfte. Das gilt vor allem von solchen Schriften, die sich ausdrücklich an nichtchristliche Leser wenden, da dort eine Anpassung an die Sprechweise der Leser in der Natur der Sache liegt. — Eine andere Schwierigkeit besteht darin, daß keiner der vormontanistischen Schriftsteller einen Traktat »de prophetia« geschrieben hat; vielmehr handelt es sich jeweils nur um reichlich zufällige Bemerkungen, aus denen ein Gesamtbild gewonnen werden muß. Daß da vieles hypothetisch bleiben muß, ist nicht verwunderlich.

1. Das äußere Bild des Propheten unter der Inspiration.

Zunächst ist hier zu sprechen von dem äußeren Bild des Propheten im Moment der Inspiration, also von der prophetischen Inspiration „phänotypisch“ gesehen.

Für den hellenistischen Prophetentypus ist jenes Moment charakteristisch, das nach Platon⁴⁶ schon im Wort »Mantis« zum Ausdruck kommt, nämlich die »Mania«, der prophetische Wahnsinn. Angefangen von Heraklits Sybillenfragment⁴⁷ über Äschylus, Euripides und Platon⁴⁸ bis hin-

⁴⁵ Vgl. die oben (Anm. 19) genannte Arbeit des Verf.

⁴⁶ Phädrus 244 C. — E. Rohde, *Psyche*, 1925¹⁰, II., 56 Anm. 3 leugnete freilich die Richtigkeit dieser Ableitung. Aber dagegen erhebt E. Stählin, *Das Motiv der Mantik im antiken Drama* (RelVersVor 12,1 [1912]29 Anm. 2) seine Bedenken. Auch F. Pfister, *Die Religion der Griechen und Römer*, 1930, 188 bleibt bei der alten platonischen Ableitung.

⁴⁷ Siehe H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1922, I, 96.

⁴⁸ Belege bei E. Fascher a. a. O.

unter zu den Schriftstellern des nachchristlichen Hellenismus⁴⁹ tritt dieses Moment immer wieder entgegen. Gewiß, es ist eine »gottgeschenkte Raserei«⁵⁰ — aber in ihren Äußerungen unterscheidet sie sich kaum oder garnicht von dem Gebaren der Geisteskranken; und dies so sehr, daß Aristoteles⁵¹ sagen konnte, daß die Sibyllen und Bakiden und die anderen göttlichen Seher an νοσήματα μανικά καὶ ἐνθουσιαστικά litten. Das seelische Gleichgewicht dieser Menschen ist gestört. In ihrer Seele wirken sich übermächtige Kräfte aus, die sich durch die Gewaltbarkeit des äußeren Gestus der von ihnen befallenen Menschen bezeugen. Wir hören oftmals⁵² von solchen körperlichen Begleiterscheinungen dieses Zustandes: von den rollenden Augen, den im rasenden Wirbel umherschleuderten Haaren, dem heftig pochenden Herzen, dem stoßweise gehenden Atem, dem schäumenden Mund. All das zeigt, daß der Terminus »Mania« durchaus ernst gemeint war⁵³.

Weiterhin gehört in das äußere Bild des griechisch-hellenistischen Propheten das laute Schreien und Rufen, das Ausstoßen von Wehe-lauten, die von dem Widerstand der Seele gegen die fremde Übermächtigung zeugen, die leidenschaftliche Impulsivität der Bewegung, oder auch der Zustand kataleptischer Erstarrung, die Geistesabwesenheit, die traumhafte Sinnenentrücktheit, die Empfindungslosigkeit gegen körperlichen Schmerz⁵⁴. Dabei ist es wichtig anzumerken, daß dieser ekstatische Zustand nicht nur im Augenblick des Offenbarungsempfanges sich einstellt, sondern auch und gerade im Moment der prophetischen Verkündigung. Gerade dadurch bekundete sich ja dem heidnischen Empfinden, daß »der Gott« nunmehr von dem Menschen Besitz ergriffen hat, daß nicht der Prophet aus sich spricht, sondern der Gott durch ihn.

Von all dem ist in dem Bild, das die christlichen Schriftsteller der vormontanistischen Zeit von den biblisch-christlichen Propheten entwerfen, nichts zu finden. Bei keinem werden die (echten) Propheten des AT oder die neutestamentlichen Pneumatiker als „Rasende“ aufgefaßt, nicht einmal rein terminologisch. Wie in der Septuaginta⁵⁵ und im NT⁵⁶ wird auch bei ihnen weder der Name μάντις noch das Verbum μαινεσθαι je von den göttlichen Propheten ausgesagt. Das ist nicht nur Zufall. Vielmehr bekundet sich darin der sichere Instinkt, daß diese Form der Inspiration durch „Mania“ nicht göttlichen Ursprunges sein kann. Was Athénagoras (Leg 26) von den orgiastischen Kulturen Kleinasiens sagt, hätte er auch von der Mania-Inspiration sagen können: „Es ist Gottes unwürdig, zu wider-natürlichen Handlungen anzuregen.“

Wie sehr die frühkirchlichen Autoren bewußt von dieser heidnischen Form der Inspiration und des Sehertums abrücken, wird einem sofort klar, wenn man beachtet, wie sie über den „Enthu-

⁴⁹ Vgl. die bei O. Weinreich a. a. O. angegebene Literatur.

⁵⁰ Platon, Phädrus 244 D.

⁵¹ Probl 30,1 p. 954 A.

⁵² Belege siehe bei Th. Hopfner a. a. O.

⁵³ Klassisch sind die Beschreibungen bei Vergil, Aeneis VI, 45—51 und in Lukians Alexander oder der Lügenprophet; vgl. dazu die oben genannte Arbeit von O. Weinreich. Noch derber bei Apuleius, Metamorph. 8,7 ff. Zum ganzen vgl. W. Schepelern, Der Montanismus und die phrygischen Kulte, 1929.

⁵⁴ Belege bei Th. Hopfner a. a. O.

⁵⁵ Vgl. E. Fascher a. a. O., 102 und 167.

⁵⁶ E. Fascher a. a. O., 166 f.

siasmus“ urteilen⁵⁷, und noch mehr, wenn man beachtet, wie sie die heidnischen Manteis als dämonisch Besessene hinstellen⁵⁸ und wie sie umgekehrt die dämonische Besessenheit mit den Termini der hellenistischen Enthusiasmusprophetie beschreiben⁵⁹. Ganz richtig sagte schon H. Bouché-Leclercq⁶⁰: „La théorie platonicienne fut appliquée sans modifications, par la théologie chrétienne, à la possession démoniaque.“ Zwar findet sich noch bei keinem vormontanistischen Theologen formell der Grundsatz ausgesprochen, „daß kein Prophet in der Ekstase sprechen darf“, wie er nachher von Miltiades aufgestellt wird⁶¹. Aber sachlich ist auch schon bei ihnen die gleiche Einstellung zur „ekstatischen“ Prophetie und damit zum hellenistischen Prophetentyp zu finden, wie wir sie später bei den Antimontanisten beobachten können⁶².

Man hat demgegenüber auf die Texte hingewiesen, wo von den Propheten des AT gesagt wird, daß sie »in der Ekstase waren«⁶³ oder daß ihre prophetische Verkündigung geschah κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν⁶⁴. Aber bei Justin ist zu beachten, daß er nur für den Offenbarungsempfang, nicht aber für die prophetische Verkündigung selbst den Propheten (Zacharias) in Ekstase sein läßt, und daß zudem für ihn der Terminus Ekstase keineswegs notwendigerweise den Gedanken an eine Art von prophetischem Wahnsinn einschließt. Bei Athenagoras ist zwar eine weitgehende terminologische Angleichung an die Sprechweise seiner heidnischen Adressaten zuzugeben; andererseits ist aber nicht zu übersehen, daß von den charakteristischen Elementen des prophetischen Wahnsinns bei ihm sonst nichts zu finden ist.

Als Gegeninstanz käme höchstens noch Didache 11,7 und Ignatius Phil 7 in Frage. Aber wenn man auch die Didachestelle⁶⁵ von der Glossolalie versteht, so ist dieses Phänomen, so wie es uns aus den Paulusbriefen bekannt ist, doch wesentlich von der Inspiration durch Geistbesessenheit unterschieden: es fehlt nicht nur die Identifizierung des menschlichen Ichs mit dem göttlichen Ich, sondern es fehlt auch das Schmerzlich-Zwangshafte der seelischen Vorgänge⁶⁶. Wenn auch der Glossolale in geringerem Grade Herr ist über sein Tun und Reden als der »Prophet«⁶⁷, so ist diese innere Übermächtigung doch kein widerwillig empfundener Zwang, sondern es ist ein Mitgerissenwerden vom Überschwang charismatischer Liebe und Freude⁶⁸: Der Glossolale betet und singt Hymnen, aber stößt keine Wehelaute aus. — Und was den Ignatiustext angeht⁶⁹, so ist dort

⁵⁷ Vgl. Tatian, Or 19.

⁵⁸ Justin, I Apol 18,3.

⁵⁹ Vgl. Theophilus, ad Autolyc 11,8.

⁶⁰ A. a. O. I, 367, Anm. 3.

⁶¹ Bei Eusebius, Hist Eccl. V, 17,1.

⁶² Vgl. P. de Labriolle a. a. O.

⁶³ Justin, Dial 115,3.

⁶⁴ Athenagoras, Leg 9.

⁶⁵ Die Stelle heißt: »Und ihr sollt keinen Propheten, der im Geiste redet, prüfen noch richten.«

⁶⁶ Paulus 1 Kor 12,2 sieht ja in dieser gewaltsamen Überwältigung das Charakteristische der dämonischen Inspiration; vgl. zur Stelle E. B. Allo, Première Epître aux Corinthiens, 1934.

⁶⁷ Vgl. 1 Kor 14.

⁶⁸ Siehe K. Richtstaetter, Die Glossolalie im Lichte der Mystik: Schol 11 (1936) 321 f.

⁶⁹ W. Bousset (a. a. O. 216 f.) rechnet diesen Text »zu den besten Dokumenten für die (Erkenntnis der) Eigenart pneumatischen Wesens«.

außer der Bemerkung, daß Ignatius den pneumatischen Ruf »mit lauter Stimme, mit Gottes Stimme« ertönen ließ, von all den anderen für die Enthusiasmusprophetie charakteristischen Elementen nichts nachzuweisen.

Über diese mehr negativ-abgrenzenden Feststellungen hinaus möchten wir gerne wissen, wie man sich in der Frühkirche positiv das äußere Bild eines (echten) Propheten im Augenblick der Inspiration vorgestellt hat. Aber leider fehlen da fast alle Angaben. Am ehesten könnte man versuchen, sich ein Bild von dem Gebaren der neutestamentlichen Propheten zu machen, wie es sich in der Didache, bei Barnabas und vor allem im Hirten des Hermas findet. Aber auch hier fließen die Quellen spärlich. Immerhin läßt sich erkennen, daß zur prophetischen Inspiration gehört, daß „plötzlich“ der Geist über den Menschen kommt, aber nicht in geheimen Zirkeln und Konventikeln (Hermae, Mand XI), sondern bei der Feier des Gemeindegottesdienstes, dort, wo es gilt, zur Gemeinde das Gotteswort zu sprechen. Ferner muß das äußere Auftreten dieser urkirchlichen Propheten irgendwie etwas Ungewöhnliches, Aufsehen Erregendes, Geheimnisvolles an sich getragen haben. Denn sonst wäre es kaum zu verstehen, wie es möglich war, daß sich unter dem „Gewand“ der echten Propheten Betrüger einschleichen konnten. Wenn somit die göttliche Inspiration sich auch irgendwie in dem äußeren Gebaren der Geiststräger bekundete (Plötzlichkeit der Erweckung, lautes Rufen, gesteigerte Emotionalität), so ist doch andererseits nirgends der Hinweis darauf zu finden, daß diese äußeren Elemente als Äußerungen seelischer *Verwirrung* nach Art des prophetischen Wahnsinns aufgefaßt wurden. Vielmehr scheint man vor allem aus dem übernatürlichen Wissen (Kardiognose, Enthüllung der Zukunft, Wundertaten) auf den göttlichen Ursprung der Inspiration geschlossen zu haben.

2. Das innere Erlebnis des Propheten unter der Inspiration.

Die klassische Formel für das, was nach der verbreiteteren Auffassung des Hellenismus im Seher im Augenblick der Inspiration vor sich geht, hat Lukan (Pharsal V, 161 ff.) gegeben: »In die Glieder der Seherin ist der Gott (Apollon) eingebrochen, er hat den früheren Geist vertrieben und den Menschen aus der ganzen Brust vor sich weichen geheißen.« Der Gott tritt in den Leib der Seherin ein und verdrängt die »mens prior«. Die Inspiration löscht das Tagesbewußtsein in der Seele aus, der Mensch verliert das Bewußtsein für das, was ihn umgibt, für Raum und Zeit, für das, was er sagt und was er tut. Er ist *ἔκφορος*, *der νοῦς* ist nicht mehr in ihm. Dieses Moment ist vor allem von Platons Maniatheseorie nachdrücklich vertreten worden⁷⁰. Es tritt eine anormale Bewußtseinspaltung ein, die auch verhindert, daß der Inspirierte sich hernach an das Geschaute oder Gesagte erinnert. Dem entspricht, daß der Prophet für seine Akte nicht zurechnungsfähig ist, ebensowenig wie ein krankhaft Geistesgestörter. Nicht er handelt ja, sondern das Handeln und Reden der Gottheit geschieht »durch ihn hindurch«⁷¹. Er selbst weiß garnicht um die Tragweite seiner Worte. Deshalb kann er auch nicht selbst als Ausleger dessen, was er gesagt hat, auftreten⁷².

Neben dieser »supranaturalistischen« Erklärung der Inspiration findet

⁷⁰ Vgl. die Kommentare zu Platon, Phädrus 244 ff.

⁷¹ Platon, Ion 533 D ff.

⁷² Vgl. die bekannte Unterscheidung von Mantis und Prophet im Timaios 71 E ff.

sich in der griechischen Antike seit den Tagen des Demokrit⁷³ eine andere, welche die Mantik nicht durch »göttliche Besessenheit« erklärt, sondern aus der Natur der Seele zu begreifen sucht. Inspiration ist ein Freiwerden der in der Tiefe der Seele ruhenden, durch die Verlorenheit an die »Sinnlichkeit« sonst gefesselten Kräfte, die der Seele kraft ihrer Unsterblichkeit und Gottverwandtschaft eigentümlich sind. Im Augenblick der Inspiration, die durch alle jene Faktoren herbeigeführt werden kann, die eine Lösung oder Lockerung der Bande bedingen, die die Seele an den Leib fesseln, »nimmt die Seele ihre ureigene Natur« an⁷⁴ und kann so das Zukünftige erkennen. In dieser Auffassung verliert das Element des Zwanghaften, der Bewußtseinspaltung und dergl. seinen Sinn, wengleich oftmals — zumal in den stoischen Traktaten⁷⁵ — beide Momente durcheinandergehen. Im übrigen ist nicht zu vergessen, daß diese naturalistische Inspirationsbedeutung durchaus zurücktritt gegenüber der oben charakterisierten.

Wie stellt sich nach den frühchristlichen Schriftstellern das innere Erleben der Propheten dar? Zunächst ist dort festzustellen, daß sie niemals den Versuch machen, die naturalistische Erklärung zu übernehmen. Nicht, als ob ihnen diese Theorien unbekannt gewesen wären. Bei Athenagoras (Leg 27) findet sich ein deutlicher Hinweis darauf; aber es geht dort gerade nicht um die Deutung der prophetischen Inspiration, sondern um die Erklärung der divinatorischen Fähigkeiten der Seele. Weder Athenagoras noch sonst einer von den christlichen Autoren seiner Zeit denken daran, beide Phänomene auf eine Stufe zu stellen.

Vielmehr ist für sie die Inspiration eine *übernatürliche Einwirkung des göttlichen Geistes bzw. (bei Justin) des göttlichen Logos* auf die Propheten. Aber sie sind doch weit davon entfernt, sie als „Geist-“ oder „Gottbesessenheit“ zu verstehen, durch welche die geistig-sittlichen Kräfte der Menschen stillgelegt würden. Freilich findet sich bei Athenagoras (Leg 7 und 9) eine recht weitgehende terminologische Angleichung an die hellenistischen Vorstellungen. Aber wir haben oben schon auf die Gründe hingewiesen, die zu einer zurückhaltenden Beurteilung mahnen. Bei den übrigen Schriftstellern wird immer wieder betont, daß die Gabe der Prophetie sich primär an den *Verstand* der Inspirierten wendet und nicht ein dumpfes Übermächtigwerden der Ausführungsorgane ist. — Gewiß kommt auch Theophilus (Ad Autolic 11,9) in seiner Beschreibung der Inspiration der alttestamentlichen Propheten hellenistischen Vorstellungen recht nahe. Aber gerade an dieser wichtigen Stelle betont er, daß die Propheten kraft der göttlichen Einwirkung „mit Weisheit begabt wurden“, und daß sie „Theodidakten“ wurden kraft derselben Inspiration, die sie auch zu „Werkzeugen“ Gottes machte. Zwar finden wir bei keinem der frühen Autoren dieses Moment der intellektuellen Erleuchtung mit solcher Ausdrücklichkeit und Deutlichkeit herausgestellt, wie es etwa nachher Origines tut⁷⁶. Aber sachlich bewegen sich die Anschauungen der vormontanistischen Theologie schon in derselben Richtung. Für Klemens von Rom (Ad Corinth 44,1 f.) sind die Apostel (als die Propheten des Neuen Bun-

⁷³ Siehe A. Delatte, Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques: Les Belles Lettres (1934) 79 ff.

⁷⁴ Aristoteles bei Sextus Empiricus, adv. phys. I,20 f.; vgl. F. Rüsche, Das Seelenpneuma, 1933, 13.

⁷⁵ Vgl. Cicero, de divin. I,18,34; 32,70; 37,80 u. ö.

⁷⁶ C. Cels. VII,3,4.

des) vom Herrn mit „vollkommenem Vorauswissen“ beschenkt worden. Bei Ignatius von Antiochien kommt das gleiche dadurch zum Ausdruck, daß er den sittlichen Adel der alttestamentlichen Propheten so sehr betont, die durch dieselbe Gnade, die sie zu Propheten machte, zu Jüngern Christi „im Geiste“ wurden (Ad Magn 8). Auch dort, wo er von sich selbst ein pneumatisches Erlebnis berichtet (Phild 7), beteuert er nur, daß er das, was er den Hörern als göttliche Mahnung zurief, nicht „von Menschen her“ wußte, ohne daß er nahelegte, daß er in jenem Augenblick *ἐκφρων* gewesen. — Für Barnabas⁷⁷ sind die Propheten des AT die wahren „Gnostiker“, da sie das Verständnis für die christologische Bedeutung ihrer Worte und typischen Handlungen besaßen. — Der Prophet, von dem bei Hermas im XI. Mandatum die Rede ist, ist zwar für seine Prophetie nach Dasein und Inhalt vom inspirierenden Geist abhängig. Aber Hermas deutet mit keinem Worte an, daß „der vom Geist Gottes ausgehende Anstoß nicht durch das denkende Bewußtsein des Menschen hindurch geht“⁷⁸. Justin betont zwar, daß die Apostel „nur durch die göttliche Kraft“ ihre Aufgabe erfüllen konnten, aber es wäre doch voreilig, daraus mit C. Semisch⁷⁹ einen Beleg für einen mantischen Inspirationsbegriff zu machen. Dies wird schon dadurch ausgeschlossen, daß Justin (Dial 7) betont, daß die (alttestamentlichen) Propheten in ihrer Verkündigung über Menschenhaß und -lob erhaben gewesen seien. Darin liegt doch wohl ausgesprochen, daß im Moment der Inspiration die sittliche Persönlichkeit unberührt blieb, — ein Gedanke, der allerdings erst von Origenes⁸⁰ in voller Klarheit ausgesprochen wurde. — Ähnlich ist auch für Tatian und Theophilus der Abstand ihres biblischen Prophetentyps von demjenigen der heidnischen Manteis dadurch sichergestellt, daß sie den hohen ethischen Charakter der alttestamentlichen Propheten so stark betonten.

Es ist nun allerdings richtig, daß auch die frühchristliche Inspirations-theorie von der Einwohnung des inspirierenden Geistes bzw. Logos spricht⁸¹. Aber der Gedanke von der Einwohnung des Gottesgeistes ist ein durchaus evangelisches Lehrstück, das mit „Gottbesessenheit“ nichts zu tun hat. Erst dort, wo die Gottheit im Menschen unter Brachlegung der geistig-sittlichen Kräfte sich unmittelbar seines Leibes, seiner Sprechorgane bedient, haben wir den vollen Begriff der mantischen Inspiration⁸².

⁷⁷ Vgl. 9,7 f.; 1,7; 5,2,3. — Über die Gnosis bei Barnabas vgl. D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, 1933, 83 ff.

⁷⁸ Th. Zahn, *Der Hirt des Hermas*, 1868, 108.

⁷⁹ A. a. O. 26—29.

⁸⁰ De Princ. III,4. Der Text sei wegen seiner Wichtigkeit hierhergesetzt: Unde et hac manifesta discretione dignoscitur quomodo anima melioris spiritus praesentia moveatur, id est, si nullam prorsus ex imminenti aspiratione obturbationem vel alienationem mentis incurrat, nec perdat arbitrii sui iudicium liberum sicut exemplo sunt omnes vel prophetae vel apostoli, qui divinis responsis sine ulla mentis obturbatione ministrabant.

⁸¹ Vgl. Athenagoras, Leg 10,3; Hermas, Mand XI; Justin, Dial 7,2.

⁸² Gegen diese polemisiert übrigens schon Plutarch de def. orac. 9; vgl. Schol 17 (1942) 56 Anm. 36.

3. Der prophetische Akt.

Während bislang mehr nach der formalen Struktur des prophetischen Erlebnisses gefragt war, soll jetzt mehr auf das Inhaltliche des prophetischen Aktes geachtet werden.

Für das Heidentum hat der Seher nur die eine Funktion: er ist Weis-sager, Vermittler eines sonst unzugänglichen Wissens vor allem um zukünftige Ereignisse oder Schicksale. Er hat keine eigentlich religiöse Aufgabe etwa im Sinne der Heilsverkündigung. Seine Weissagungen sind nicht auf eine wesenhaft religiöse Größe wie die Ankunft des Heiles und seines Mittlers ausgerichtet. Er steht zwar im Dienste eines Gottes. Aber man kann nicht sagen, er stehe im Dienste der göttlichen Offenbarung, wie denn überhaupt dieser Begriff keine echte Entscheidung im hellenistischen Heidentum hat. Denn aus der Addition all der vielen Orakelstätten der griechischen Antike ergibt sich noch lange nicht dasselbe, was wir meinen, wenn wir innerhalb der christlichen Theologie von »göttlicher Offenbarung« sprechen. Dazu fehlt vor allem das Bewußtsein, daß Gott von sich aus durch Selbstoffenbarung das Heil der Menschheit wirken will. Die Seher der Heiden sind isoliert dastehende Orakelspender, die — abgesehen von den Sybillen und Bakiden der grauen Vorzeit — gewöhnlich an die Orakelstätte jenes Gottes gebunden sind, dessen Sprecher sie sind⁸³. Der Versuch von U. von Wilamowitz, für das Delphi des 8. Jahrhunderts v. Chr. ein echtes Prophetentum nach Art des israelitischen nachzuweisen, das dann erst später zum »priesterlichen Handwerk« abgeglitten sei, wird von E. Fascher (a. a. O. 59) mit Recht abgelehnt.

Für das frühkirchliche Denken stellt sich das Prophetentum ganz anders dar. Es ist in jeder Hinsicht, vor allem auch nach dem Inhalt der prophetischen Verkündigung eine religiöse Größe. Das, was die Propheten des AT „prophezeien“, ist die messianische Heilszeit. Dieser christologische Aspekt wird bei allen Schriftstellern, vor allem aber bei den Apologeten mit Nachdruck betont. Auch für die neutestamentlichen Propheten ist es wesentlich, daß sie nicht Orakel geben für Private⁸⁴, daß sie sich nicht befragen lassen, sondern daß sie der Gemeinde den Gotteswillen und Gottesspruch übermitteln. Das frühchristliche Denken kennt nur Propheten, die im Dienste der religiösen Gemeinschaft, der Kirche, stehen. Für die Didache und Hermas verschärft sich dieses Moment dadurch, daß der (christliche) Prophet nur innerhalb des Gemeindegottesdienstes vom Heiligen Geist erweckt wird. Im alttestamentlichen Prophetentum findet Justin⁸⁵ noch eine Besonderheit, nämlich, daß die einzelnen Propheten durch eine eigentliche Sukzessionsreihe untereinander bis auf Johannes den Täufer verbunden sind. Diese innere Gemeinsamkeit kraft eines und desselben Geistes und einer und derselben prophetischen Aufgabe bewährt sich für Justin auch darin, daß die nachfolgenden Propheten die verhüllten Aussprüche ihrer Vorgänger verdeutlichen.

Alle diese Momente geben dem frühchristlichen Prophetenbild ein so betontes religiöses Gepräge, wie man es beim heidnischen Sehtum vergeblich sucht. Die christliche Prophetenauffassung zeigt dadurch, daß sie wesentlich nicht vom Heidentum her zu verstehen

⁸³ Vgl. aber auch K. Prümm, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt, 1943, 421 f.: Wanderndes Sehtum.

⁸⁴ Hermas, Mand XI.

⁸⁵ Dial 52,3. Vgl. hierzu E. Nöldechen, Ein geflügeltes Wort bei Tertullian (Mt 11,13): ZwissTheol 28 (1885) 333 ff.

ist, sondern vom alttestamentlichen Prophetenbild her. Diese Erkenntnis wird sich uns im folgenden noch mehr bestärken.

4. Prophetische Erweckungsmittel.

Unter diesem Oberbegriff fassen wir all die dispositiven Akte und Praktiken und Techniken zusammen, an die man das prophetische Erlebnis gebunden glaubte.

Innerhalb der hellenistischen Inspirationsvorstellung nehmen derartige Erweckungsmittel einen weiten Raum ein, ganz unabhängig davon, wie man sich das prophetische Erlebnis selbst dachte, sei es supranaturalistisch oder naturalistisch. Eine zusammenfassende Übersicht bietet ein Text aus Porphyrius: »Die einen erkennen die Zukunft im Traum und nicht in der Ekstase οὐκ ἐν ἐκστάσει γινόμενοι πολυκινήτω αὐτοῖς μέντοι γε ὡς ὕπαιρ οὐκέτι παρακολουθοῦντες. Andere dagegen erkennen das Zukünftige δι' ἐνθουσιασμοῦ καὶ θεοφορίας ... ἐργηγορότες μὲν ... αὐτοῖς δὲ πάλιν οὐ παρακολουθοῦντες⁸⁷. Einige von denen, die in Ekstase geraten, werden begeistert (ἐνθουσιῶσιν), wenn sie Flöten und Tamburine oder Pauken oder eine bestimmte Melodie hören; das gilt von denen, die vom Korybantiasmus ergriffen, und von denen, die von Sabazios ergriffen werden, sowie von denen, die am Meterkult (Kybelekult) teilnehmen. Mit anderen (geschieht es), wenn sie Wasser trinken, wie z. B. der Priester des (Apollon) Klarios in Kolophon; andere (geraten in Ekstase), wenn sie an den Mündungen (von Erdspalten) sitzen, wie die, welche in Delphi Orakel erteilt, andere, wenn sie von dem Dampf von (gewissen) Wassern eingehüllt werden, wie die Prophetinnen in Branchidae; wieder andere, wenn sie auf (bestimmten) Zeichen stehen, wie die, welche gefüllt werden dadurch, daß (Geister) in sie fahren⁸⁸. Für die spezifisch orientalische, näherhin kleinasiatisch-syrische Form ekstatischer Prophetie bildet also der aufreizende, sinnenbetörende Klang der phrygischen Musik, der in leidenschaftlichem Rhythmus ertönde Laut der Flöten, Zimbeln und Pauken, ferner der orgiastische Tanz, die wirbelnde Drehung des Kopfes, die Selbstverwundung und Selbstzerfleischung die typische Weise solcher Erweckungspraxis⁸⁹. Innerhalb des griechischen Bereiches fehlen im allgemeinen diese Elemente. Dafür nehmen aber die anderen Erweckungsmittel einen um so größeren Raum ein: das Trinken aus heiliger Quelle, das Genießen des Opferfleisches, die Omophagie, das Kauen der heiligen Gerste oder des heiligen Efeus, das Einatmen des »mantischen Pneumas«⁹⁰ usw. Dort, wo man sich die Inspiration als Gottbesessenheit vorstellte, hatten diese Reizmittel die Aufgabe, in der Seele einen Zustand höchster Erregung hervorzurufen, der für die Ankunft des Gottes disponieren sollte. Wo dagegen die Prophetie als Aktuierung der verborgenen Divinationskraft gedacht wurde, da hatten diese Mittel die Aufgabe, die Seele von der hemmenden Leiblichkeit zu lösen. Beidemale aber wird die Initiative in die Verfügung des Menschen gestellt, der nach Belieben die Inspiration herbeirufen kann. Damit rückt das Sehertum in die nächste Nähe zur Magie, wodurch erneut sein religiöser Charakter in Frage gestellt wird.

Es ist nun von entscheidender Bedeutung, festzustellen, daß innerhalb der frühkirchlichen Inspirationsauffassung dieses Element so

⁸⁶ Epistula ad Anebonem 12 ff. Ich zitiere nach W. Schepelern a. a. O. 145 f.

⁸⁷ Schepelern (a. a. O. 24) weist darauf hin, da diese Unfähigkeit des παρακολουθεῖν von den christlichen Autoren (freilich der montanistischen Zeit) als Merkmal heidnisch-dämonischer Inspiration gebrandmarkt wurde.

⁸⁸ Der Text bei Schepelern bzw. seinem deutschen Übersetzer ist sehr unbefriedigend; leider war mir das griechische Original nicht zugänglich.

⁸⁹ Vgl. Apuleius, Metamorph 3,27 ff.; siehe G. Hölscher a. a. O.

⁹⁰ Hierüber siehe weiter unten unter n. 5: Das inspirierende Pneuma.

gut wie vollkommen fehlt. Nirgends findet sich auch nur eine Andeutung davon, daß die Propheten Gottes sich durch derartige Praktiken und Mittel in den Zustand prophetischer Verzückung versetzt hätten. Im Gegenteil wird mit Nachdruck die Souveränität des inspirierenden Geistes betont, dem die Initiative zugeschrieben wird. Hier ist besonders Hermas (Mand XI) aufschlußreich, der in diesem Moment der „Spontanität“ des Geistes ein wesentliches Kriterium zur Unterscheidung zwischen echter und dämonischer Prophetie sieht. Darauf hat schon E. Fascher⁹¹ treffend hingewiesen: „Das entscheidendste Kennzeichen ist dieses, daß der echte Pneumatiker aus seiner Prophetengabe keinen Beruf machen kann, weil er auf die Stunde der Offenbarung warten muß.“ Daß auch hier die Linie des alttestamentlichen Denkens festgehalten ist, wird dem Kenner des biblischen Prophetentums klar sein.

Man hat natürlich versucht, auch im frühkirchlichen Schrifttum Belege für die entgegengesetzte Anschauung zu entdecken. So hat schon H. Gunkel⁹² das »Eifern« um Charismen, von dem Paulus in 1 Kor 12,31; 14,1 spricht, in diesem Sinne ausgelegt. Andere haben das Fasten und das Beten, von dem Hermas im Zusammenhang mit seinen Visionen spricht, als Erweckungspraktiken aufgefaßt⁹³. Demgegenüber ist aber zu betonen, daß ein ehrliches Eingehen auf die Struktur des christlichen Gebetes eine derartige Auslegung verbietet; und was das Fasten bei Hermas angeht, so ist dies als Unterstützung seines Gebetes, nicht aber als Mittel anzusehen, durch das er die Inspiration gleichsam magisch herbeiführt⁹⁴.

Wenn endlich von den christlichen Schriftstellern immer wieder gelehrt wird, daß die Propheten sittlich hochstehende Menschen waren und daß sie um ihrer Lauterkeit willen gewürdigt wurden, Organe Gottes zu werden⁹⁵, dann wird man nur unter gewaltsamer Annäherung von sachlich sehr disparaten Dingen diese Lehre mit der Vorstellung von prophetischen Erweckungsmitteln in Beziehung setzen können. Zudem wird gelegentlich⁹⁶ ausdrücklich gelehrt, daß auch die Dirne von Jericho der Prophetengabe gewürdigt wurde; und dem Hermas wird bedeutet, daß er seine Visionen nicht um seiner besondere Würdigkeit willen empfangen, sondern damit Gott verherrlicht werde (Vis III,4,3).

Es gibt nun allerdings auch im Heidentum eine Form intuitiver Mantik, die (wenigstens weitgehend) ohne solche Erweckungsmittel sich vollzieht. Ich meine die *Traumantik*, die vor allem in den Inkubationsträumen eine wichtige Rolle gespielt hat. — Grundsätzlich anerkennt auch das frühchristliche Denken den Offenbarungstraum, von dem in der Hl. Schrift öfters zu lesen ist⁹⁷. Aber die Tatsache, daß die Propheten des AT fast nie als Empfänger von Offenbarungsträumen dargestellt werden, macht es wahrscheinlich, daß man sich bewußt gegen diese im Heidentum so verbreitete Form der Gottesoffenbarung zurückhaltend zeigen wollte. Für Justin ins-

⁹¹ A. a. O. 189.

⁹² Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus, 1909³, 24.

⁹³ So spricht R. Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen und Römern (RelVersVor 21,1 [1929] 97) von »ekstatischem Fasten« als einer festen religionsgeschichtlichen Kategorie.

⁹⁴ Hier hat schon H. Weinel a. a. O. 225 bedeutend richtiger gesehen.

⁹⁵ Vgl. Theophilus, ad Autolyc 2,9.

⁹⁶ 1 Clem 12,8.

⁹⁷ Vgl. A. Wikenkauser, Die Traumgesichte des NT in religionsgeschichtlicher Sicht: »Pisciculi«, 320—333.

besondere bestätigt sich dieser Eindruck noch dadurch, daß sonst kaum verständlich wird, weshalb er in Dial 78 bei der Erwähnung der bei Mt 1,20 und 2,13.19 berichteten Traumgesichte es stets vermeidet, von Offenbarungsträumen zu sprechen. Als Gegeninstanz kann man natürlich auf die „Nachtgesichte“ hinweisen, von denen im Hirten des Hermas mehrfach die Rede ist⁹⁸. Aber man übersehe auch da nicht die wohl nicht zufällige Tatsache, daß diese Traumoffenbarungen immer nur vorbereitenden oder ergänzenden Charakter haben. Die Hauptvisionen werden ihm bei Tage zuteil.

5. Das inspirierende Pneuma.

Wenn in der hellenistischen Literatur vom inspirierenden Pneuma die Rede ist, dann ist damit sehr oft jenes stoffliche Agens gemeint, das der Erde entströmend, durch die eingeatmete Luft oder durch Trinken aus heiliger Quelle aufgenommen wird und in der Seele den Zustand des »Enthusiasmus« hervorruft. Diese Anschauung kommt am besten in der Zusammenstellung zum Ausdruck, die Pollux in seinem Onomasticon I,15 bietet: τὸ δὲ πνεῦμα εἶποις ἂν ἀπὸν μαντικὸν καὶ ἄσθμα δαίμονιον καὶ θείαν αἴθραν καὶ ἄνεμον μαντικόν. Daneben findet sich allerdings auch noch ein anderer Pneumabegriff: Pneuma als Bezeichnung für die »niederen und kleinen Gottheiten«⁹⁹, die Dämonen, die bekanntlich in der antiken Mantik eine wichtige Rolle spielten¹⁰⁰. Bisweilen erscheinen auch diese beiden Auffassungen miteinander vermengt, sodaß das Erdpneuma, das etwa die Pythia in sich aufnimmt der inspirierende Gott selbst ist. Endlich ist auch noch der stoische Pneumabegriff zu berücksichtigen: Geist als Weltseele.

Es war natürlich ein verführerischer Gedanke, das »heilige, prophetische Pneuma«, das nach den christlichen Dokumenten Ursache der prophetischen Inspiration ist, aus hellenistischem Denken heraus zu erklären, wie es R. Reitzenstein¹⁰¹ und vor allem H. Leisegang in seinem schon durch den Titel bezeichneten Buch »Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffes der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik«¹⁰², versucht haben. Wenn es wahr ist, daß bei Philon von Alexandrien der stoische Pneumabegriff zum Inspirationsprinzip umgeformt ist, wie es E. Bréhier nachweist¹⁰³, warum soll da bei den frühchristlichen Schriftstellern nicht eine ähnliche Abhängigkeit von außerbiblischen Anschauungen nachweisbar sein?

In Wirklichkeit bestätigt aber eine sorgsame Analyse der Texte, in denen innerhalb der frühkirchlichen Theologie vom Heiligen Geist als Inspirator der Propheten die Rede ist, die Erkenntnis, daß im Hintergrunde nicht das heidnisch-hellenistische Denken steht, sondern die Geisttheologie des AT und der Paulusbriefe¹⁰⁴. Irgendeine Entsprechung zu dem Inspirationspneuma als stofflichem Hauch ist nicht zu entdecken. Man könnte höchstens auf das „heilige

⁹⁸ Vis III,1,1 ff.; 10,6 ff.

⁹⁹ R. Reitzenstein a. a. O. 309.

¹⁰⁰ Vgl. F. Andres, Die Engellehre der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie: Forsch-ChristLitDogGesch 12,3 (1914); ferner W. Foerster, Daimon (in: G. Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT II,1 ff).

¹⁰¹ A. a. O. 308—333.

¹⁰² Vgl. Anm. 33.

¹⁰³ Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, 1925, 133—136.

¹⁰⁴ Es sei hier vor allem verwiesen auf F. Büchsel, Der Geist Gottes im NT, 1926; P. Gächter, Zum Pneumabegriff beim hl. Paulus: ZKathTh 53 (1929) 345—408; K. Prümm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt, 1936, II, 113—162, vor allem 120—153.

Pneuma“ hinweisen, das nach Hermas (Mand XI) vom göttlichen Geiste stammend den Propheten erfüllt. Aber bei der anerkanntermaßen dunklen Geisttheologie des Hermas¹⁰⁵ wird man über das hier gemeinte Pneuma keine Klarheit gewinnen können. — Der stoische Pneumabegriff ist den christlichen Schriftstellern natürlich bekannt, aber sie bedienen sich seiner nur in ihrer Kosmologie, nicht aber dort, wo es darum geht, die prophetische Inspiration zu erklären. — Daß endlich der inspirierende Geist bei den Autoren dieser Epoche nicht ein untergöttliches Wesen ist nach Art der hellenistischen Dämonen, sondern durchaus der innergöttlichen Ordnung angehört, ist von J. Lebreton¹⁰⁶ u. a. oft genug dargelegt worden, sodaß es hier genügen darf, darauf zu verweisen.

6. Die Kriterien zur Unterscheidung zwischen echtem und falschem Prophetentum.

Die Herausstellung von Kriterien zur Unterscheidung zwischen echtem und falschem Prophetentum war vor allem dort notwendig, wo der Prophetismus noch eine lebendige Größe war, also vor allem in der Zeit des urkirchlichen Enthusiasmus. Aber noch Origines, der doch nur noch „Spuren“¹⁰⁷ des charismatischen Lebens der Frühzeit vorfand, sah sich gezwungen, gegenüber Angriffen des Celsus die Wesensart des wahren Propheten gegenüber dem heidnischen Seher-tum herauszustellen.

Die Didache betont als Kriterium zunächst ganz allgemein, daß man nach „dem Dogma des Evangeliums“¹⁰⁸ vorgehen müsse. Näherhin wird vom wahren Propheten verlangt, daß er „*das Geben des Herrn*“ an sich trage, womit wohl die apostolische Armut gemeint ist¹⁰⁹. Dem entspricht, daß die absolute Uneigen-nützigkeit so stark betont wird als das Moment, woran man am sichersten den echten Propheten erkennen kann. — Ausführlicher ist im XI. Mandatum des Hermas von solchen Kriterien die Rede. Auch hier steht das sittliche Gebaren des Geistträgers im Vordergrund: der wahre Prophet ist sanft, ruhig, bescheiden, macht sich niedriger als alle. Dagegen ist der falsche Prophet anmaßend, geschwätzig, ausschweifend, habgierig und ehrgeizig. Sodann wird das prophetische Auftreten selbst unterschieden: der echte Prophet redet in der Öffentlichkeit, näherhin im Gemeindegottesdienst. Sein Pneuma wird durch das (charismatische) Gebet der Gemeinde erweckt. Ferner spricht er nie gegen Entgelt. Dagegen sammelt der falsche Prophet insgeheim seine Kunden um sich, er läßt sich befragen wie ein Orakel und nimmt dafür Bezahlung an. Sein Pro- phezeien dient der Befriedigung der Neugier der Fragenden und der Habgier des Propheten. Die Gegensätzlichkeit des prophetischen Gebarens entspricht der Verschiedenheit der inspirierenden Prinzipien: Der wahre Prophet ist vom Gottesgeist erfüllt. Der Pseudo- prophet hingegen spricht durch ein dämonisches Pneuma, das ihm

¹⁰⁵ Vgl. etwa J. Lebreton, Histoire du Dogme de la Trinité II, 1928, 357—376.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ C. Cels. VII,1—11.

¹⁰⁸ Didache 11,3.

¹⁰⁹ So R. Knopf, Die Lehre der zwölf Apostel, 1920, 31.

bisweilen ein zutreffendes Orakel in den Mund legt, das aber sofort verstummen muß, wenn solch ein Mensch in die Gemeinde gottesfürchtiger Männer kommt.

Bei Justin (Dial 7) begegnet uns ein neues Element: die wahren Propheten erkennt man nicht nur an ihrer sittlichen Lauterkeit, ihrer Unberührtheit von Menschengunst und -haß und an der Zuverlässigkeit ihrer Weissagungen, sondern auch an ihren *Wundern*, deren göttlicher Ursprung (nicht so sehr aus der Natur dieser Werke, sondern mehr) aus der religiösen Absicht der Propheten feststeht. Dagegen zeigen die Pseudopropheten durch ihre blasphemischen Reden und Irrlehren und vor allem durch die widergöttliche Intention bei ihren Wundern (die ihnen also auch zugeschrieben werden), daß sie vom „ unreinen Geist“ inspiriert sind. — Für Athenagoras (Leg 26) endlich ist die Widernatürlichkeit der Handlungen, zu denen die Teilnehmer an den orgiastischen Kulturen hingerissen werden, Beweis, daß sie unter der Gewalt des Teufels stehen. Denn „es ist Gottes unwürdig, zu widernatürlichen Handlungen anzuregen“.

Überblickt man diese Kriterien, dann bestätigt sich erneut das, was E. Fascher¹¹⁰ sagt: „Die Wurzeln der christlichen Auffassung (von der prophetischen Inspiration) liegen ... nicht im Hellenismus, sondern im AT.“ Denn auch im AT begegnet uns eine gleiche Ablehnung alles technischen und selbstsüchtigen Prophetentums, eine gleiche Betonung der sittlichen Lauterkeit und der rein religiösen Ausrichtung der Propheten.

Und dies scheint mir, um alles in ein Wort zusammenzufassen, überhaupt von dem Prophetenbild, wie es sich innerhalb der vormontanistischen kirchlichen Theologie entfaltet hat, zu gelten: seine Wesenszüge sind dem AT entnommen und nicht der griechisch-hellenistischen Vorstellung vom gottbesessenen Ekstatiker. Die Christen haben von Anfang an den Gegensatz ihrer Propheten (womit die Geisträger des Alten wie des Neuen Bundes gemeint sind) zu den heidnischen Sehern gespürt. Schon die Tatsache, daß sie nie den innerhalb der religiösen Literatur des Heidentums durchaus hochgeachteten Titel „Mantis“ für die Propheten anwandten, sondern diesen Namen immer nur für die Pseudopropheten gebrauchten, spricht deutlich genug. Gewiß findet sich im übrigen mancherlei terminologische Angleichung an die Sprechweise der heidnischen Umwelt, vor allem bei Athenagoras und Theophilus. Aber sachlich ist man sich durchaus bewußt, daß die christlichen Propheten unvergleichlich höher stehen als die heidnischen Ekstatiker, eben soviel höher, als die Wahrheit über dem Irrtum steht und der wahre Gott über den Göttern der Heiden. Freilich ist es wahr, daß diese Erkenntnis noch nicht formell ausgesprochen wird. Dazu braucht es eines äußeren Anstoßes, der sich in der Auseinandersetzung mit dem montanistischen Inspirationsbegriff bieten sollte, desgleichen in der Polemik des Celsus gegen die Berufung der Christen auf ihre biblischen Propheten. Hier bei den antimontanistischen Schriftstellern und bei Origines gewinnt die kirchliche Prophetologie mehr und mehr jene Gestalt, wie sie dann in das Erbe der Theologie eingegangen ist. Damit sind die Linien angedeutet, die für das weitere Studium unserer Frage richtunggebend sein müssen.

¹¹⁰ A. a. O. 189.