

# Die Lehre des hl. Justinus Martyr von der prophetischen Inspiration

Von Heinrich Bacht S. J.

Man wird Leistung und Bedeutung des hl. Justinus für die christliche Theologie nicht leicht überschätzen können<sup>1</sup>. Er hat nicht nur erstmalig den Terminus *θεολογεῖν* in die theologische Literatur eingeführt<sup>2</sup>; er ist auch wirklich der erste eigentliche „Theologe“ unter den frühchristlichen Schriftstellern<sup>3</sup>. Man würde ihn mißverstehen, wollte man in ihm nur den „Apologeten“ sehen, der in recht äußerlicher Weise christlichen Glauben mit profaner Gelehrsamkeit verbindet. Sein Anliegen ist ernsthafter. Es geht ihm um die systematische Einheit von christlicher Heilslehre und philosophischer Spekulation<sup>4</sup>. Er trägt das geläuterte Ethos eines wenn auch gewiß nicht überragenden, so doch ehrlich suchenden Philosophen, dem vor allem Platon Führer ist<sup>5</sup>, in die christliche Glaubenswelt hinein. Daß er den Philosophenmantel, das Pallium, nach seiner Bekehrung nicht ablegt, ist nicht nur äußerliche Geste, sondern symbolisches Bekenntnis. Das Studium seiner Werke — wir halten uns nur an die als sicher echt anerkannten Schriften<sup>6</sup> — ist vor allem deshalb so interessant, weil bei ihm die Kräfte sich deutlich machen lassen, welche auf lange Zeit hinaus für die spekulative Erfassung des christlichen Glaubens bestimmend bleiben sollten: der Platonismus und die stoische Philosophie<sup>7</sup>. Wenn K. Weizsäcker in seiner Justinstudie<sup>8</sup> davon spricht, daß erst bei Justin die „Dogmen im engeren Sinn“ sich herausbilden, dann geht er zwar von der irrigen Auffassung aus, als ob das vor-

<sup>1</sup> Vgl. K. Weizsäcker, Die Theologie des Märtyrers Justinus: Jahrbuch für deutsche Theologie 12 (1867) 60—119, bes. 60.

<sup>2</sup> Dial 56, 11; 132, 3. — Ich zitiere nach der Ausgabe von E. J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten, 1914. Die kommentierte Ausgabe von J. C. Th. von Otto, Iustini Philosophi et Martyris opera, vol. I et II, 1876<sup>3</sup>, wurde oft herangezogen. — Zur Geschichte des Terminus *θεολογεῖν* vgl. A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1<sup>5</sup>, 1931, 525 Anm. 1; ferner F. Kattenbusch in Zeitschr. für Theologie u. Kirche Neue Folge 11 (1930) 161—205.

<sup>3</sup> So K. Weizsäcker (Anm. 1) 60.

<sup>4</sup> So W. Liese, Justinus Martyr in seiner Stellung zum Glauben und zur Philosophie, in: ZKathTheol 26 (1902) 560—570.

<sup>5</sup> Hierzu vgl. J. M. Pfäffisch, Der Einfluß Platons auf die Theologie Justins des Märtyrers (ForschChristLitDog 10 [1910]). — Zurückhaltender sind G. Bardy in DictThCath 8, 224 ff. und Dorner in ThLitZtg 36 (1911) 648 f.

<sup>6</sup> Zur Frage der unechten oder zweifelhaften Werke Justins s. neuestens B. Altaner, Patrologie, 1950, 92 f.

<sup>7</sup> Über die Stellung Justins zur stoischen Philosophie vgl. G. Bardy, Saint Justin et la Philosophie stoïcienne: RechScRel 13 (1923) 491—510; 14 (1924) 33—45; ferner M. Pohlenz, Die Stoa. Geschichte einer Bewegung, 1948, 407 f. 411 f.

<sup>8</sup> Siehe oben Anm. 1 S. 60.

justinische Christentum „dogmenfrei“ gewesen sei<sup>9</sup>, aber er zeigt damit andererseits doch auch, wie hoch er die theologische Leistung Justins einschätzt. Und wenn gerade über Justin eine so ausgedehnte Literatur besteht, wie es ein Blick auf die 472 Nummern umfassende Bibliographie bei E. R. Goodenough zeigt<sup>10</sup>, dann dokumentiert sich auch darin die gleiche Tatsache.

Es sind somit beim Studium Justins diese beiden Momente vor allem im Auge zu behalten, nämlich daß man einerseits auf die aus der philosophischen Überlieferung übernommenen Motive und Ideen achtet, andererseits aber das spezifisch Christliche bzw. Biblische seines Systementwurfes nicht übersieht. A priori läßt es sich nicht ausmachen, wieweit das eine oder das andere Moment überwiegt, vielmehr kommt hier alles auf die sorgsame Einzelexegese an. Das gilt natürlich auch für das Studium der Prophetologie Justins, um die es im nachfolgenden geht<sup>11</sup>.

Man darf wohl sagen, daß Justin erstmalig der Prophetologie einen größeren Raum in der geistigen Auseinandersetzung mit Juden und Heiden zugewiesen hat<sup>12</sup>. Den Heiden gegenüber bemühte er sich, den göttlichen Charakter der alttestamentlichen Prophetien und damit ihre absolute Überlegenheit über die heidnischen Orakel darzutun. Den Juden dagegen mußte er nachweisen, daß Christus Urheber, Ziel, Erfüller, Schlüssel und einzig kompetenter Ausleger der alttestamentlichen Prophetien ist. Während diese Probleme sich mehr aus seiner apologetischen Zielsetzung ergaben, bemühte sich Justin darüber hinaus auch um die theologischen Probleme der Prophetie. Es galt, sie in sein um den Logosbegriff geschlossenes Gesamtsystem einzuordnen. Ferner spürte er die Notwendigkeit, sich mit den Problemen wie Prophetie und Freiheit, Prophetie und göttliches Vorherwissen (vgl. Dial 77) zu beschäftigen. Und da der Prophetismus des Alten Testaments in den prophetischen Charismen der jungen Kirche seine legitime Fortsetzung gefunden hatte, ergab sich daraus für Justin die Möglichkeit einer grundsätzlichen geschichtstheologischen Überlegung. All das wird im Verlauf dieser Studie näher aufzuweisen sein.

Dabei werden wir am besten so vorangehen, daß wir wegen der Verschiedenheit der jeweiligen Situation — in den Apologien spricht

<sup>9</sup> Diese Entwicklung vom dogmenfreien zum dogmengebundenen Christentum ist bekanntlich das „Motiv“ der Dogmengeschichte A. von Harnacks. — Vgl. B. Seeberg, Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers: ZKG 58 (1939) 1—81; bes. 14 Anm. 37.

<sup>10</sup> The Theology of Justin Martyr, 1923, 295—320.

<sup>11</sup> Zur Themastellung vgl. H. Bacht, Die prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vormontanistischen Zeit: Schol 19 (1944) 1—18.

<sup>12</sup> Vgl. E. Fascher, Prophetes. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Studie, 1927, 212—214.

Justin zu den Heiden, im Dialog zu Juden — die beiden Dokumentengruppen (Apologien und Dialog) gesondert behandeln.

Eine Vorbemerkung ist noch zu machen. Wir werden im nachfolgenden wiederholt die Frage zu stellen haben, inwieweit Justin der hellenistischen Auffassung von der göttlichen Inspiration der Seher verpflichtet ist. Es wird darum gut sein, ein kurzes Wort über diese Deutung des prophetischen Erlebnisses vorzuschicken. Th. Hopfner beschreibt sie folgendermaßen: „In diesem stärksten Grade der Inspiration verliert der Mensch sein Eigenbewußtsein: er spricht Worte, ohne sich ihres Sinnes bewußt zu sein, denn der Sprechende ist eigentlich der Gott selbst, während der Ekstatiker seine Sprechwerkzeuge und sein Sprechvermögen nur als äußere Ausdrucksmittel beisteuert; so aber wird er zum Medium, zum Instrument der Gottheit. Dabei empfindet er die Besitzergreifung seiner Persönlichkeit und das Erlöschen seines Eigenbewußtseins oft als Vergewaltigung und Qual, und seine Individualität erliegt der Besitzergreifung durch den Gott oft erst nach heftigem Widerstreben. Denn der Besessene zittert, Schaum tritt vor den Mund, Krämpfe erschüttern seine Glieder, er tobt umher oder wälzt sich am Boden, rollt und verdreht die Augen, sträubt das Haar, knirscht mit den Zähnen, und unter Ächzen und Stöhnen und unartikuliertem Geschrei oder Gemurmeln ringt sich endlich die weissagende Stimme der Gottheit, oft auch nur in abgerissenen Worten, durch, während das Medium gegen körperliche Schmerzen . . . völlig unempfindlich und überhaupt für jede Sinnesempfindung, auch durch das Gehör, unzugänglich ist. Das ist der ‚göttliche Wahnsinn‘ der Verzückten, der sich in seinen Symptomen tatsächlich kaum vom Toben krankhaft Wahnsinniger unterscheidet. Weicht dann der ‚Geist‘ von dem Besessenen, so verfällt dieser gewöhnlich in einen Zustand tiefster Erschöpfung, der in Schlaf oder todähnliche Katalepsie übergehen kann.“<sup>13</sup> Es ist zwar richtig, daß nicht jedes dieser Momente für die hellenistische Inspirationsauffassung wesentlich ist, aber im ganzen ist dies von Hopfner entworfene Bild zuverlässig.

## I. Die Apologien

### 1. Prophetologie und allgemeine Offenbarungslehre

In den beiden Apologien<sup>14</sup> steht die Prophetologie im engsten Zusammenhang mit Justins allgemeiner Offenbarungslehre. Den Ausgangspunkt bildet die Feststellung, daß die menschliche Schwäche und die Tyrannei der Dämonen, denen Justin wie alle frühkirch-

<sup>13</sup> Th. Hopfner, Art. Mantiké, bei Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie 14, 1, Sp. 1262; vgl. H. Bacht, Wahres und falsches Prophetentum, Ein kritischer Beitrag zur religionsgeschichtlichen Behandlung des frühen Christentums: Bibl 32 (1951) 237—262; ebd. 240—251 eine ausführlichere Schilderung der hellenistischen Inspirationsauffassung.

<sup>14</sup> Über das literarische Verhältnis zwischen den beiden Apologien besteht keine einheitliche Auffassung; nach den einen ist die II. Apologie nur ein Anhang der I. Apologie; für die anderen stellt sie eine eigene Schrift dar; vgl. B. Seeberg a. a. O. 2; B. Altaner, Patrologie, 1950, 91.

lichen Schriftsteller einen weiten Machtbereich zuerteilt<sup>15</sup>, die göttliche Selbstoffenbarung notwendig macht, wenn anders der Mensch zur vollen Wahrheitserkenntnis kommen soll. Aber mit dieser Feststellung ist sofort ein schwieriges Problem gegeben: Wenn ohne göttliche Hilfe der Mensch, wenigstens praktisch, dem Irrtum preisgegeben ist, weshalb hat Gott dann so lange mit seiner Offenbarung gewartet? Wie verhält sich überhaupt die „natürliche“ Erkenntnis zur Offenbarung? Und wie verhält sich die Ordnung der Schöpfung zur Ordnung der Erlösung? Gibt es einen sinnvollen Zusammenhang in der Menschheitsgeschichte? Das sind, in moderne Begrifflichkeit gefaßt, die Fragen, um die es eigentlich in den Apologien geht.

Die Lösung sucht Justin in dem Aufweis einer dreifachen Weise und Stufung der Wahrheitserkenntnis, in der zugleich die drei Stadien der göttlichen Heilsveranstaltung zu sehen sind<sup>16</sup>.

a) Da ist zunächst die natürliche, jedem Menschen einwohnende Vernunft (Apol II 8, 1), der „keimhafte Logos“, der Logos als Besitz der Menschennatur, zum Unterschied vom personalen Logos meist *λόγος* (ohne Artikel) genannt. Wer immer diesem Logos gemäß (*μετὰ λόγου*) gelebt hat, der war Christ (I 46), auch wenn er zu seinen Lebzeiten als Atheist galt. Dieser keimhafte Logos ist nicht, wie J. M. Pfäffisch meinte<sup>17</sup>, der persönliche Logos selbst. Aber es ist ein Same, ein Absenker von ihm, eine Ausstrahlung seines Wahrheitsglanzes. Und so ist es doch irgendwie der Gott-Logos, der in jedem Menschen von Anfang an wirksam ist, wenn auch nicht in der Leuchtkraft seiner persönlichen Gegenwart oder seiner unmittelbaren Inspiration, wohl aber in einem Nachbild (II 13, 5). Dieser nachbildhafte Besitz des Logos ließ die heidnischen Philosophen und Dichter manche religiöse Wahrheit finden, allerdings nur „dunkel“, weil ja nur ein Same des Logos in ihnen wohnte. „Denn etwas anderes ist der Keim einer Sache und ihr Nachbild, die nach dem Maße der Empfänglichkeit verliehen werden, und etwas anderes die Sache selbst, deren Mitteilung und Nachahmung nach Maß der von ihr kommenden Gnade geschieht“ (II 13, 5)<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Vgl. A. Puech, *Les Apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle de notre ère*, 1912, 55 f.; F. Andres, *Die Engellehre der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie* (ForschChrLitDog 12, 3 [1914] 16–35); vgl. neustens vor allem den wichtigsten Exkurs bei L. Bouyer, *La Vie de S. Antoine*, 1950, 181–219; dazu Schol 26 (1951) 424–427.

<sup>16</sup> Siehe A. Puech a. a. O. 65 ff.

<sup>17</sup> Der Einfluß Platons (Anm. 5) 110; vgl. dazu die Kritik von Dorner, *ThLitZtg* 36 (1911) 648 ff.: „Wenn der Logos (in den Heiden) göttlich und persönlich ist, wie kann da der Logos *spermatikos* ein Teil des ganzen Logos sein?“

<sup>18</sup> Die Übersetzung schließt sich derjenigen von G. Rauschen in *BiblKirchväter* an.

Wie A. Puech gezeigt hat<sup>19</sup>, verbindet Justin an dieser Stelle zwei Ideenreihen, über deren Vereinbarkeit er sich keine weitere Rechenschaft gibt. Es ist einmal die aus der Stoa<sup>20</sup> übernommene Idee vom *λόγος σπερματικός*, die, wenigstens in der Stoa, voraussetzt, daß der Logos selbst als das göttliche Weltprinzip der Welt immanent ist. Diese Immanenz wird von Justin aber gerade durch die Unterscheidung zwischen dem „Sperma“ und dem „Logos“, davon jenes ein Same ist, abgelehnt. — Die andere Idee stammt aus platonischem Denken; sie betont die Transzendenz des Logos, von dem nur ein Abbild bis in die menschliche Intelligenz dringt. Darum vermögen auch die Besten der Heiden nur *ἀμυδρῶς* (II 13, 5) — ein echt platonischer Begriff!<sup>21</sup> — das Wahre zu erkennen. Wenn Justin beide Motive auch nicht tiefer durchführt, so ist sein Gedanke doch klar: die allgemeinmenschliche Vernunft, der *λόγος σπερματικός*, ist scharf geschieden vom göttlichen Logos, aber beide sind miteinander verwandt. Was immer an Wahrheit in der Heidenwelt sich findet, stammt aus diesem Logossamen, aus diesem „Teil des Logos, der in jedem war und ist“ (II 10, 8). Darüber hinaus eine „besondere natürliche Erleuchtung“<sup>22</sup>, eine eigentliche Logosinspiration für die Heiden, etwa für Sokrates und Platon, anzunehmen, erübrigt sich dadurch<sup>23</sup>.

b) Eine solche unmittelbare Inspiration vom personalen Logos her hatten aber die Propheten des A.T., die dadurch wesentlich aus der übrigen Menschheit herausgehoben sind. Kraft dieser Inspiration haben sie nicht nur irgendwie und dunkel die religiöse Wahrheit erkannt; vielmehr haben sie mit aller Sicherheit die Zukunft vorausgesagt und sind so zu Zeugen geworden, durch die sich jedermann überzeugen lassen muß (I 30)<sup>24</sup>. Denn es ist offenbar Gottes Werk, das Zukünftige, ehe es eintritt, vorauszuverkünden (I 12)<sup>25</sup>. Darum fühlt sich Justin ganz siegesbewußt, wenn er (I 31, 1) auf die Männer hinweist, die bei den Juden „als Propheten Gottes aufgetreten sind, durch die das prophetische Pneuma<sup>26</sup> die Zukunft vorherverkündigt hat“. Ihre Weissagungen haben sie selbst schriftlich aufgezeichnet, sie liegen also zur Einsicht vor. Mit Stolz betont Justin, daß diese

<sup>19</sup> Les Apologistes grecs (Anm. 15) 72 f.

<sup>20</sup> Vgl. G. Bardy, Saint Justin (Anm. 7) 34 ff.; M. Pohlenz, Die Stoa (Anm. 7) 212 f.

<sup>21</sup> Vgl. Platon Sophist. pg. 250 E; Epinom. pg. 985 B.

<sup>22</sup> So A. Feder, Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, 1906, 126.

<sup>23</sup> A. Puech, Les Apologistes (Anm. 15) 65 ff.; 67 Anm. 1.

<sup>24</sup> Puech a. a. O. 67 ff.

<sup>25</sup> Dieser Glaube ist Allgemeingut der Antike; vgl. C. Semisch, Justin der Märtyrer II, 1842, 14 Anm. 2.

<sup>26</sup> Über die Rolle des Pneuma in der stoischen Lehre von der Mantik vgl. K. Prümm, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt, 1943, 428 f. 579 ff.; H. Bacht, Religionsgeschichtliches zum Inspirationsproblem. Die Pythischen Dialoge Plutarchs von Chäronea: Schol 17 (1942) 50—69.

Männer seit 5000 Jahren (I 31, 8)<sup>27</sup> in ununterbrochener Reihenfolge in Israel aufgetreten sind. Die absolute zeitliche Priorität vor den griechischen Weisen ist damit erwiesen<sup>28</sup>. Und wenn sie nach Ausweis der Geschichte tatsächlich die Zukunft vorausgesagt haben, dann kann an ihrer göttlichen Inspiration kein Zweifel bestehen. Darum kann Justin seinen Lesern sagen: „Auch ihr werdet wohl zugeben, daß die Weissagenden durch niemand sonst Einsprechungen erhalten als durch den göttlichen Logos“ (I 33, 9)<sup>29</sup>. Was von keinem der heidnischen Weisen gesagt wird, das gilt von diesen Propheten Israels: Ihnen hat sich der persönliche Logos „bald in Feuergestalt, bald ohne körperliche Gestalt gezeigt“ (I 63, 10 16), und durch sie hat der göttliche Logos Weissagungen erteilt (II 10, 8) und hat sich so im voraus Beweistitel geschaffen, um seine eigene Mission nach der Menschwerdung zu beglaubigen<sup>30</sup>.

Eine gewisse Unklarheit kommt in dieses Bild dadurch, daß Justin neben den Propheten der Bibel auch der Sibylle und dem Hystaspes<sup>31</sup> eine eigentliche Inspiration zuzuerteilen scheint. Wenigstens beruft er sich auf ihre Aussprüche (I 20, 1; 44, 12) und nennt sie in einem Atemzug mit den Propheten. Allerdings spricht er sich nirgends näher über die Weise ihrer Inspiration aus<sup>32</sup>. Immerhin ist soviel deutlich, daß er diesen sagenhaften Sehergestalten der heidnischen Antike einen anderen höheren Weg zur Wahrheitserkenntnis zuweist als etwa dem Platon oder Sokrates, „dont il n'est jamais dit que l'inspiration prophétique les a visités“<sup>33</sup>.

c) Aber auch die Weissagungen der Propheten des A.T. enthalten zwar volle Wahrheit, aber doch zumeist nur unter der Verhüllung von Symbolen und Typen. Das A.T. versteht sich nicht selbst, sondern es bedarf des Auslegers. Demgemäß spricht Justin an dritter Stelle von der Verkündigung des menschengewordenen Logos (vgl. II 10, 8), der als „der Lehrer und Exeget der unverständenen

<sup>27</sup> Die Patriarchen gelten für Justin auch als inspiriert.

<sup>28</sup> Die „antiquitas“ einer Lehre als Beweis für ihre Wahrheit ist ein Motiv, das bei den frühchristlichen Schriftstellern, wie überhaupt in der Antike, oft begegnet. Der französische Kulturphilosoph P. Hazard (Die Krise des europäischen Geistes, 1939, 55—80) sieht in der Wende von der „antiquitas“ zur „Modernität“ eines der Kennzeichen neuzeitlichen Denkens.

<sup>29</sup> . . . οὐδὲν ἄλλω θεοφοροῦνται οἱ προφητεύοντες εἰ μὴ θεῖω λόγῳ. Beachte das θεοφοροῦνται, das im Hellenismus oft begegnet, nie aber bei den apostol. Vätern; bei den Apologeten gebraucht es nur Justin zweimal.

<sup>30</sup> A. Puech, Les Apologistes (Anm. 15) 68.

<sup>31</sup> Über die Stellung der Sibyllen innerhalb der Patristik vgl. K. Prümm, Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur . . .: Schol 4 (1929) 54—77; 221—246; 498—533. Von Prümm stammt auch der Art. „Sibyllen“ im LexThKirche 9, 1937, 525—528. — Die Arbeit von H. Windisch, Die Orakel des Hystaspes, 1929, war mir leider nicht zugänglich.

<sup>32</sup> Anders der Verfasser der Cohortatio ad Graecos 37.

<sup>33</sup> Vgl. A. Puech, Les Apologistes (Anm. 15) 68 Anm. 1.

Prophetien“ (I 32, 2) gekommen ist. In seiner Kraft haben die Apostel dem ganzen Menschengeschlecht die Heilslehre verkündigt (I 39, 3).

## 2. Die Inspiration der Propheten des A. T.

Dieser kurze Überblick über die theologische Erkenntnislehre Justins, in deren Mitte der Logosgedanke steht, sollte uns zeigen, wo für ihn die Propheten (des A.T.) als geschichtliche Gestalten und als heilsgeschichtliche Größen stehen. Wir fragen nunmehr nach der Weise ihrer übernatürlichen Inspiration.

Wie sich Justin den inspirierenden Einfluß des prophetischen Geistes bzw. des göttlichen Logos auf die Propheten dachte, deutet er schon in den Zitationsformeln an, mit denen er Schrifttexte einzuführen pflegt. Es lassen sich drei Gruppen unterscheiden.

1. Zunächst findet sich eine Reihe von Stellen, an denen die Schriftworte als Aussprüche der Propheten selbst erscheinen, und zwar auch dann, wenn im nachfolgenden Text Gott selbst in der Ich-Form spricht (vgl. I 32, 12; 35, 3; 40, 1 u. ö.).

2. Während an der letztgenannten Stelle das prophetische Pneuma gleichsam das Medium ist, durch das der Prophet spricht (τοῦ προφήτου εἰπόντος . . . διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος), ist es gewöhnlich das Pneuma selbst, das als Subjekt durch (διὰ) die Propheten spricht (vgl. I 32, 2; 33, 5 u. ö.). Oftmals wird auch die vermittelnde Rolle des Propheten einfach ausgelassen und das Pneuma allein als Sprecher genannt (vgl. I 38, 1; 40, 5; 42, 1 u. ö.). In gleichem Sinne sind die Stellen zu deuten, an denen nur zu lesen ist, daß etwas durch (διὰ) einen Propheten gesagt ist; auch hier ist der Geist der eigentlich Sprechende (vgl. I 33, 1; 37, 1 9; 40, 5 u. ö.).

Eine dritte Gruppe von Stellen erwähnt Gott selbst bzw. den Logos als den Sprechenden; doch sind diese Texte entschieden in der Minderzahl<sup>34</sup>. In I 33, 2 und I 44, 11 findet sich insofern eine Besonderheit, als dort Gott „durch (διὰ) den prophetischen Geist“ redet<sup>35</sup>.

Überblickt man diese drei Gruppen, so ergibt sich deutlich<sup>36</sup>, daß für Justin die Propheten vor allem als Werkzeuge und „Sprechorgane“ des prophetischen Geistes erscheinen, der seinerseits Organ Gottes ist (vgl. I 33, 2 u. 44, 11). — Sodann wird deutlich, daß Justin hier weitgehend der in der jüdischen Theologie üblichen Sprechweise verpflichtet ist. Man vergleiche, um sich davon zu überzeugen, nur die Zitationsformeln, welche Strack-Billerbeck aus dem jüdischen

<sup>34</sup> Siehe E. R. Goodenough, *The Theology* (Anm. 10) 180.

<sup>35</sup> Vgl. Zach 7, 12: . . . verba quae misit Dominus . . . in spiritu suo.

<sup>36</sup> Eine statistische Vergleichung der Häufigkeit des Vorkommens jeder einzelnen Gruppe würde diesen Eindruck noch verstärken.

Schrifttum zusammengetragen hat<sup>37</sup>. — Ausgesprochen hellenistischer Einfluß ist höchstens insofern festzustellen, als zweimal (I 35,3 und I 33, 9) das Verbum θεοφορεῖσθαι verwandt ist. Aber diese Wortentlehnung beweist natürlich noch keine sachliche Abhängigkeit. Auch Origenes (c. Cels. 8, 54, ed. Koetschau 2, 270 Z. 24) verwendet bei der Beschreibung der Inspiration der alttestamentlichen Propheten dieses Verbum, obwohl er doch ausdrücklich ihre Inspiration von derjenigen der heidnischen Manteis abgrenzt<sup>38</sup>.

Wenn somit Justin die Propheten als Organe des inspirierenden Geistes sieht, dann ist nunmehr näher zu fragen, wie er sich dieses Instrumentalverhältnis denkt. Sehr aufschlußreich ist I 36, 1 ff. Justin will hier seinen heidnischen Lesern verständlich machen, mit welchem Recht er aus dem ganzen A.T. seine Prophetiebeweise holt, auch wenn die einzelnen Texte äußerlich gar nicht nach Weissagungen aussehen. Die Begründung liegt darin, daß es ja immer ein und derselbe göttliche Logos ist, dem alle Äußerungen der Propheten zugehören<sup>39</sup>. Auch wenn an den einzelnen Stellen verschiedene Personen sprechen — bald Gott selbst, bald Christus, bald die Heidenvölker usw. —, so ist es doch immer der Logos, der in verschiedenen Rollen spricht<sup>40</sup>. Es wäre also falsch, die Schriftworte einfachhin als Äußerungen der Inspirierten (ἐμπεπνευσμένοι)<sup>41</sup> zu betrachten, als ob diese von sich aus sprächen, vielmehr reden sie kraft der Eingebung des göttlichen Logos: . . . ἀλλ' ἀπὸ τοῦ κινουῦντος αὐτοὺς θεοῦ λόγου.

Auch an dieser Stelle benutzt also Justin zwei Termini, die aus der hellenistischen Inspirationsvorstellung stammen, nämlich κινεῖν und ἐμπνεῖσθαι<sup>42</sup>. Wieweit sich darin eine für das Heidenchristentum symptomatische „Verwechslung der Prophetie mit der Mantis“ bekundet, wie A. Ritschl meint<sup>43</sup>, wird weiter unten zu besprechen sein.

In I 60, 3 beschreibt Justin das, was Thomas von Aquin die „inspiratio ad agendum“ nennen würde: Moses macht κατ' ἐπίπνοιαν καὶ

<sup>37</sup> Siehe Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T., IV, 1, S. 443—446: Die Inspiration in der Heiligen Schrift.

<sup>38</sup> Vgl. c. Cels. 7, 4—7, ed. Koetschau 2, 155—160; ähnlich bereits Klemens von Alex., Strom. VII 13, 82, ed. Stählin 2, 55 Z. 3 f. (vom Gnostiker).

<sup>39</sup> Vgl. E. R. Goodenough, The Theology (Anm. 10) 179.

<sup>40</sup> Goodenough a. a. O. macht auf eine „ähnliche“ Stelle bei Philon, De vita Mos. 3, 188 (2, 163) aufmerksam; aber er scheint die Übereinstimmung zwischen Justin und Philon zu übertreiben.

<sup>41</sup> Dieser Terminus begegnet innerhalb der christlichen Literatur zuerst bei Ignatius von Antiochien (Apg 9, 1 hat andere Bedeutung). Hier bei Justin ist die prophetologische Bedeutung unzweifelhaft. Auch Athenagoras, Leg. 9, 1 verwendet ihn.

<sup>42</sup> Über die hellenistische Inspirationsvorstellung vgl. H. Bacht, Die prophetische Inspiration (Anm. 11) 4—7.

<sup>43</sup> Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 1857<sup>2</sup>, 475 ff.; ebenso R. Knopf, Die Briefe Petri und Judae, 1912, 285 f.; H. Windisch, Die katholischen Briefe, 1930<sup>2</sup>, 91.



ἐνέργειαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ<sup>44</sup> in der ehernen Schlange den Typus des Kreuzes. Wenn man den zugrundeliegenden Schrifttext (Num 21, 8 ff.) berücksichtigt, wo von einer Ansprache Gottes an Moses die Rede ist, dann bietet diese Stelle einen Hinweis, daß für Justin die Inspiration eine Erleuchtung des Verstandes des Propheten einschließt und daß sie nicht nur ein dumpfes Überwältigtwerden der Ausführungsorgane des Menschen ist.

In I 39 werden die Apostel „als Charismatiker“ gezeichnet<sup>45</sup>: Sie waren von Natur aus ungebildete Männer und ohne rhetorische Fähigkeiten: aber durch die „Dynamis“ Gottes haben sie der ganzen Welt gepredigt. Hier wird also die apostolische Verkündigung nach Inhalt und Form auf göttliche Eingebung zurückgeführt. Inwiefern diese Beschreibung aber das Recht geben soll, von einem mantischen Inspirationsbegriff zu reden<sup>46</sup>, ist schwer einzusehen. Eine solche Auslegung wird dem Textbefund ebensowenig gerecht wie die entgegengesetzte von A. Möhler<sup>47</sup>, daß für Justin die göttliche Inspiration nur „eine Potenzierung der endlichen Intelligenz“ sei; denn dafür betont Justin doch zu stark die Rezeptivität des Inspirierten. Vielmehr wird man zwischen den beiden Extremen einen Zwischenweg offen lassen müssen. Bevor wir aber darüber handeln können, ist zunächst noch ein Wort über den „deus inspirans“ in den Apologien zu sagen.

Bei der Besprechung der Zitationsformeln, mit denen Justin Bibeltexte einleitet, wurde darauf hingewiesen, daß zwar gewöhnlich der (heilige, göttliche) prophetische Geist als Inspirator genannt wird, daß sich aber daneben auch Texte finden, wo Gott selbst, bzw. der göttliche Logos diese Rolle zu übernehmen scheint. Die damit aufgeworfene Frage führt uns tiefer in das (trinitäts-)theologische Denken Justins ein und damit auch tiefer in das Verständnis seiner Inspirationsauffassung. Vor allem geht es uns dabei um das Verhältnis von Logos und Pneuma.

Daß Justin ein trinitarisches Credo hatte, brauchen wir nicht erst zu beweisen; das ist durch die Arbeiten von A. Feder, A. Puech, J. Lebreton schon längst geschehen<sup>48</sup>. Zudem wird dies auch von den meisten nicht-katholischen Dogmengeschichtlern zugegeben<sup>49</sup>, wenn

<sup>44</sup> Vgl. Orig., c. Cels. 4, 30, ed. Koetschau 1, 300 Z. 19: Die Philosophen der Heiden reden von Dingen, die sie χωρὶς ἐπιπνοίας κρείττονος καὶ θειοτέρας δυνάμεως nicht wissen können.

<sup>45</sup> B. Seeberg, Die Geschichtstheologie (Anm. 9) 65 Anm. 102.

<sup>46</sup> In diesem Sinne legt C. Semisch, Justin II, 28 f. diese Stelle aus.

<sup>47</sup> Patrologie I, 1840, 226. Gegen Möhler wendet sich W. Widmann, Die Echtheit der Mahnrede Justins des M. an die Heiden (ForschChrLitDog 3, 1 [1902] 23).

<sup>48</sup> Zum folgenden vgl. J. Lebreton, Histoire du Dogme de la Trinité II, 1928, 411—480; A. Puech, Les Apologistes (Anm. 15) 94—115.

<sup>49</sup> Vgl. die Übersicht bei A. Feder, Justins d. M. Lehre (Anm. 22) 14—26; einige Ergänzungen bei B. Seeberg, Die Geschichtstheologie (Anm. 9) 4—23.

auch sehr oft mit der Einschränkung, daß ein Widerspruch bestehe zwischen diesem aus dem Gemeindeglauben übernommenen Dogma und der eigenen spekulativen Auffassung Justins; insbesondere sei ihm die Scheidung von Logos und Pneuma nicht gelungen<sup>50</sup>.

Es geht hierbei vor allem um die Auslegung von I 36, 1 ff. und I 38, 1. Während in I 36 ausdrücklich gesagt wird, daß der „göttliche Logos“ es ist, der in wechselnden Rollen in der Heiligen Schrift redet, wird in I 38 statt seiner „das prophetische Pneuma“ genannt. Also scheinen die beiden identisch zu sein. Ähnlich liegt die Sache in I 33: In Vers 2 und 5 wird das prophetische Pneuma als Urheber der Prophetien bezeichnet. Aber das Kapitel schließt mit der rhetorischen Frage: „Daß die Inspirierten durch niemand (oder: nichts) anders als durch den göttlichen Logos<sup>51</sup> weissagen, das werdet doch wohl auch ihr zugeben?“ Also sind auch hier Logos und Pneuma anscheinend gleichgesetzt<sup>52</sup>.

Gegen diese Schlußfolgerung hat aber bereits C. Semisch<sup>53</sup> protestiert. Denn einmal sei an diesen Stellen höchstens von der Identität der Funktion die Rede, die noch keine Identität der Personen beweise. Außerdem sei der Glaube an die vom Logos unterschiedene Eigenpersönlichkeit des Heiligen Geistes bei Justin unabweisbar. Das beweise vor allem I 61, 13, wo in der Auslegung der trinitarischen Taufformel „vom Heiligen Geiste“ die Rede ist, „der durch die Propheten alles, was auf Jesus Bezug hat, vorherverkündigte“. Nach Semischs Meinung schreibt Justin sowohl dem Logos wie dem Heiligen Geist die inspirierende Funktion zu.

A. Feder<sup>54</sup> versucht diese Besonderheit Justins noch näher aus dem Sprachgebrauch der Heiligen Schrift zu verdeutlichen, welche die Inspiration der Bücher des A.T. bisweilen der göttlichen Weisheit (= Logos) zuschreibt, während in den neutestamentlichen Büchern stets dem Heiligen Geist diese Rolle zugewiesen wird. Feder bemüht sich auch, den Gedanken Justins in eine spekulative Einheit zu bringen: „Gott selbst ließ die Wahrheit durch die Propheten verkünden; dies geschah durch die vom Logos ausgehende Bewegung . . ., der Lo-

<sup>50</sup> Vgl. B. Seeberg a. a. O. 28 Anm. 16; 28 f.: . . . „überall dort, wo Justin in nicht überkommener Fassung den „Geist“ gebraucht, werden Geist und Logos nicht deutlich geschieden“; vgl. auch A. Puech, *Les Apologistes* (Anm. 15) 326 Anm. 3; dagegen G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à S. Augustin*, 1945, 425.

<sup>51</sup> Man beachte das Fehlen des Artikels; ebenso in I 36, 1.

<sup>52</sup> Vgl. E. R. Goodenough, *The Theology* (Anm. 10) 176–188, der auf die mannigfaltigen Interpretationen hinweist; B. Seeberg, *Die Geschichtstheologie* (Anm. 9) 29.

<sup>53</sup> Justin II (Anm. 25) 311.

<sup>54</sup> A. Feder, *Justins d. M. Lehre* (Anm. 22) 120–123.

gos bediente sich hierbei des Heiligen Geistes, um mit ihm die Propheten zu erfüllen und zu erleuchten.“<sup>55</sup>

C. Semisch selbst hatte eine andere Erklärung vorgelegt<sup>56</sup>: Er geht dabei von der Beobachtung aus, daß der Logos als Inspirator nie im Dialog und auch in den Apologien nur an den Stellen erscheint, wo es Justin besonders darauf ankommt, von seinen heidnischen Lesern verstanden zu werden. An den anderen Stellen spricht er immer nur vom prophetischen bzw. Heiligen Geist<sup>57</sup>. Demgemäß möchte Semisch annehmen, daß es sich um eine bloß sprachliche Anpassung handelt, wenn Justin ausnahmsweise auch dem Logos die Inspiration zuschreibt.

Eine andere beachtliche Deutung der Sprechweise Justins schlägt J. M. Pfättisch vor<sup>58</sup>. Er weist darauf hin, daß an den fraglichen Stellen (I 33 und 36) der Ausdruck θεῖος λόγος ohne Artikel gebraucht ist und daß die Heiden nichts von einem persönlichen Logos wissen konnten. Er möchte darum annehmen, daß Justin mit θεῖος λόγος den Heiligen Geist meint. Vor allem I 36, 1 sieht Pfättisch als beweisend an: „Da vom θεῖος λόγος im folgenden gesagt ist, daß er die Zukunft verkünde . . . bald wie wenn der Vater oder Christus oder die Völker sprächen, kann darunter schwerlich etwas anderes als der Heilige Geist verstanden sein.“ Er hätte noch hinzufügen können, daß in Dial 36 tatsächlich in gleichem Kontext statt vom „göttlichen Logos“ vom Heiligen Geist die Rede ist<sup>59</sup>.

Aber wenn man auch diese Auslegung von Pfättisch annimmt, bleiben doch noch andere Texte, zumal II 10, 8, an denen dem Logos die Rolle eines Inspirators der Propheten zugeschrieben wird. Die eigentliche Frage nach dem Verhältnis von Logos und Pneuma ist also noch nicht geklärt. Auf jeden Fall haben uns diese Überlegungen aber gezeigt, daß der Inspirator der Propheten für Justin der innergöttlichen Ordnung angehört, daß also das „prophetische Pneuma“ nichts gemein hat mit dem μάντικον πνεῦμα καὶ ῥεῦμα, von dem die hellenistische Inspirationsauffassung spricht<sup>60</sup>, und daß damit auch nicht ein untergöttliches Geistwesen gemeint ist. Damit ist aber weiter

<sup>55</sup> Gegen diese Harmonisierung wendet sich E. R. Goodenough, *The Theology* (Anm. 10) 181.

<sup>56</sup> Justin II (Anm. 25) 331.

<sup>57</sup> C. Semisch a. a. O. 332 weist auch auf die verschiedene Häufigkeit der Begriffe „heiliger“ bzw. „prophetischer“ Geist hin: „heiliger“ Geist steht 26-mal im Dial, gegen 4-mal in Apol.; „prophetischer“ Geist steht 9-mal im Dial, gegen 22-mal in Apol.

<sup>58</sup> J. M. Pfättisch, *Justins des Philosophen und Märtyrers Apologien*, Bd. 2, Kommentar, 1912, in locum.

<sup>59</sup> Vgl. hierzu C. Semisch, Justin II (Anm. 25) 311 ff. — Die entgegengesetzte Auffassung von B. Seeberg, *Die Geschichtstheologie* (Anm. 9) 29 beruht vielleicht auf einer Verwechslung von I 36 mit Dial 36.

<sup>60</sup> Vgl. Plutarch, *De defect. orac.* 40 pg 432 DE; Pollux, *Onomasticon* I, 15.

gesagt, daß die Weise der inspirierenden Einwirkungen und der Einung zwischen dem inspirierenden Geist und der Psyche des Propheten von der Höhe des Gottesbegriffes aus zu betrachten ist, wie ihn Justin lehrt.

### 3. Die dämonische Inspiration

Eine indirekte Bestätigung dafür erhalten wir, wenn wir der göttlichen Inspiration der Propheten Justins Auffassung von der dämonischen Beeinflussung der heidnischen Manteis gegenüberstellen.

Soweit ich sehen kann, wird erstmalig bei Pastor Hermae (Mand XI, 3) behauptet, daß die Pseudopropheten in Kraft eines vom Teufel eingegebenen Pneumas prophezeien und daß sich somit erkläre, wenn die Orakelsprüche gelegentlich das Richtige treffen. Justin sah sich natürlich mit seiner so betonten Berufung auf den göttlichen Ursprung der alttestamentlichen Prophetien in die Notwendigkeit versetzt, das heidnische Orakelwesen und die heidnische Mantik, von deren das öffentliche Leben jener Zeit beherrschenden Macht wir uns kaum einen rechten Begriff machen können<sup>61</sup>, zu „erklären“ und unschädlich zu machen. Das Mittel dazu bot sich in dem Dämonenglauben des Heidentums<sup>62</sup>. Die Dämonen sind es, die durch Traumgesichte und magische Künste die Menschen sich dienstbar zu machen suchen (I 14, 1; II 5, 5). Sie halfen dem Simon Magus bei seinen Zaubereien (I 26, 2). Sie stehen hinter aller Schlechtigkeit in der Welt. Sie wirken auf<sup>63</sup> die heidnischen Dichter und inspirieren sie zur Erfindung ihrer Mythen (I 23, 3). Sie reizen die Christenverfolger zu ihren blutigen Greueln (I 5, 3; II 1, 2), sie stehen hinter den Häretikern, welche mit ihren Irrlehren die Christen verführen (I 26, 5; 58, 1). Sie haben auch die Weissagungen der Propheten (des A.T.) kennen gelernt; um sie unschädlich zu machen, haben sie die darin über Christus enthaltenen Aussagen nachgeäfft, aber nur in verzerrter Gestalt, da sie den vollen Sinn der meist in Symbole gehüllten Prophetien nicht zu erfassen vermochten (I 54, 1 ff.; 66, 4).

<sup>61</sup> Siehe E. Fascher, *Prophetes* (Anm. 12) 212—214.

<sup>62</sup> Hierzu vgl. H. C. Weiland, *Het oordeel der Kerkvaders over het Orakel*, 1935, 39—54; ferner F. Andres, *Die Engellehre* (Anm. 15) 16—35. — Übrigens bot die Lehre Plutarchs u. a. von der Mittlerrolle der Dämonen bei der Mantik einen der christlichen Polemik willkommenen Anknüpfungspunkt und eine wertvolle Bestätigung; vgl. E. Fascher a. a. O. 74. Noch Euseb., *Praepar. evangel.* V, 4. 5. 17 und im Anschluß an Eusebius Theodoret von Cyrus, *Graec. affect. cur.* 10 (PG 83, 1062 B bis 1063 C) berufen sich auf dieses Zeugnis des Heiden Plutarch für den dämonischen Ursprung der Orakel.

<sup>63</sup> Der stehende Ausdruck für die dämonische Einwirkung ist *ἐνεργέω*, das bei den Apologeten vorwiegend in diesem Sinne, selten von der Tätigkeit Gottes gebraucht wird; vgl. Kittel, *Theol. Wörterbuch zum N. T.* II, 649—651, wo die Entwicklungslinie vom Hellenismus zum N. T. gezeigt wird. Interessant ist der Text aus den *Excerpta ex Theodoto* 27, 6 (bei Klemens Alex. PG 9, 673: τὸ θεοφόρον γίνεσθαι τὸν ἄνθρωπον προσεχῶς ἐνεργούμενον ὑπὸ τοῦ κυρίου, καὶ καθάπερ σῶμα αὐτοῦ γινόμενον.

Für Justin sind somit alle, die gegen die Christen oder gegen die, welche vor Christus „dem Logos gemäß“ gelebt haben, freveln, „Energumenen“, d. h. Besessene. Wir können hier nicht im einzelnen die theologischen und zeitgeschichtlichen Hintergründe darlegen, welche ihn dazu bestimmt haben, dem Dämonischen einen so weiten Spielraum zuzuweisen<sup>64</sup>. Uns interessiert vor allem die Weise des Zusammenspiels zwischen dem dämonischen Einfluß und dem persönlichen Tun der betr. Menschen. Da ist es wichtig, wie stark Justin das Moment der Freiheit und Verantwortlichkeit der Menschen, die unter der Einwirkung der Dämonen stehen, betont (vgl. II 7, 2), ganz entsprechend seiner auch sonst bekannten Auffassung von der menschlichen Freiheit<sup>65</sup>.

Für die Frage nach dem Anteil der Dämonen an der heidnischen Mantik und Magie ist vor allem, außer I 14, 1; 26, 2; II 5, 4, die Stelle I 18, 3 zu berücksichtigen. Justin will hier den Heiden in einem „argumentum ad hominem“ die Fortexistenz der Seele nach dem Tode beweisen. Er beruft sich dafür, wie wir heute sagen würden, auf die Erscheinungen des Spiritismus und Okkultismus. Die Stelle ist schon deshalb interessant, weil sie gleichsam ein Kompendium der gesamten antiken (intuitiven<sup>66</sup>) Mantik bietet, sodann aber auch wegen der Stellungnahme unseres Apologeten zu diesen Dingen. Der Text lautet in der Übersetzung von G. Rauschen (BiblKirchVäter, 30)<sup>67</sup>: „Denn Totenbefragungen und die Beschauung der Eingeweide unschuldiger<sup>68</sup> Kinder, die Heraufbeschwörung menschlicher Geister (Seelen)<sup>69</sup> und was die Zauberer Traumsender<sup>70</sup> und Beistände<sup>71</sup> nennen, und alles, was von denen, die sich darauf verstehen, vollführt wird, muß euch überzeugen, daß die Seelen auch nach dem Tode bei Bewußtsein sind, desgleichen auch die Menschen, welche von den Seelen Hingeschiedener<sup>72</sup> hin- und her-

<sup>64</sup> Vgl. A. Puech, *Les Apologistes* (Anm. 15) 81 Anm. 1, desgleichen den oben in Anm. 15 genannten Exkurs von L. Bouyer, *La Vie de Saint Antoine*.

<sup>65</sup> Hierzu vgl. A. Puech a. a. O. 131—137.

<sup>66</sup> Im Gegensatz zur induktiven oder „technischen“ Mantik; vgl. Th. Hopfner, *Mantiké*, in: *Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie* 14, 1 Sp. 1258—1288.

<sup>67</sup> Der Text verdiente wegen seiner religionsgeschichtlichen Bedeutsamkeit eine eingängige Behandlung.

<sup>68</sup> D. h. vor allem Knaben, die noch keinen Geschlechtsverkehr hatten; vgl. Th. Hopfner, *Nekromantie*, in: *Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie* 16, 2 Sp. 2218—2233.

<sup>69</sup> Rauschen läßt das „und“ aus; mir scheint, zu Unrecht; siehe E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, 1914, in locum.

<sup>70</sup> Gemeint sind die „Geister“, welche Offenbarungsträume vermitteln.

<sup>71</sup> Der *δαίμων παρέδρος* ist der ständig gegenwärtige Schutzgeist. H. Hanse, „Gott haben“, *RelGeschVersVorarb* 27 (1939) 17 verweist auf einen interessanten Paralleltext aus dem Berliner Zauberpapyrus.

<sup>72</sup> Während hier die mantische Besessenheit als Einwirkung der Seelen Verstorbener bezeichnet wird, ist sie in Apol II 6 eine Manifestation der Dämonen. Das versteht sich sofort, wenn man an die in der Antike übliche

gezerzt werden, die man allgemein Besessene und Rasende nennt, außerdem eure sogenannten Orakel, das des Amphilochus<sup>73</sup> und das von Dodona<sup>74</sup> und jenes von Pytho<sup>75</sup> und alles, was sonst hierhin gehört . . .“

Uns interessiert an dieser Stelle vor allem die Tatsache, daß in v. 4 *δαίμονιοὶ βλάηπτοι* und die *μαϊνόμενοι* genannt werden. Es ist dies einer der wenigen Texte in der frühchristlichen Literatur, in denen die mantische Mania genannt wird. Aber es geht hier gerade nicht um die Beschreibung göttlicher Inspiration, sondern um die Erklärung dämonischer Besessenheit.

Man wird fragen können, ob Justin, wenn er all die Phänomene der Mantik und Magie als Einwirkung der Totengeister interpretiert, nur nach dem Sinn seiner Leser spricht<sup>76</sup>, oder ob er wirklich daran glaubt. Gegen die letztere Annahme kann man auf den Widerspruch mit II 6 hinweisen, wo ausdrücklich die Dämonen, und nicht die Totengeister als Urheber dieser Erscheinungen hingestellt werden<sup>77</sup>. Aber man darf nicht übersehen, daß für die Antike das Dämonische auch sonst diese Ambivalenz hatte, wie Belege aus Plutarch beweisen<sup>78</sup>. Demgemäß möchte es mir wahrscheinlicher erscheinen, daß Justin wirklich die Totengeister für die spiritistischen Phänomene haftbar gemacht hat, und daß er der Überzeugung war, daß die Magie sich der natürlichen Divinationskraft der abgeschiedenen Seelen, zumal wenn sie einen gewaltsamen Tod gefunden hatten<sup>79</sup>, zu bedienen weiß.

#### 4. Zusammenfassung

Schauen wir nunmehr auf die Prophetologie der Apologien zurück, dann werden wir sagen müssen, daß von einer enthusiastischen Inspirationsvorstellung, wie sie für die hellenistische Religionsphilosophie charakteristisch ist<sup>80</sup>, bei Justin wenig zu finden ist, sobald er die

zweideutige Dämonenvorstellung denkt: bald sind sie übermenschliche Zwischenwesen, bald Totengeister; siehe Kittel, Theol. Wörterbuch zum N. T. III, 1—21, vor allem 2—9; ferner F. Andres bei Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie Suppl. III, 267—322.

<sup>73</sup> Über den Orakelkult des Amphilochos siehe Schwartz bei Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie, 1, 1938—1940.

<sup>74</sup> Dodona in Epirus war eine der berühmtesten Orakelstätten des Altertums, schon von Homer, Ilias 16, 233, erwähnt.

<sup>75</sup> Gemeint ist Delphi.

<sup>76</sup> So J. Smit, *De daemoniacis*, 1913, 132 f.

<sup>77</sup> Vgl. Otto im Kommentar (Anm. 2) I, 59 Anm. 8.

<sup>78</sup> Siehe Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT II, 2—8.

<sup>79</sup> Es sind dies die sog. *ἄωροι* oder *βιαιοθάνατοι*, von denen in der antiken magischen Literatur oft zu lesen ist; vgl. E. Norden, P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI, 1916<sup>2</sup>, 41; E. Rohde, *Psyche* II<sup>10</sup>, 275 Anm. 1; 411 f. 424.

<sup>80</sup> Vgl. H. Bacht, *Wahres und falsches Prophetentum. Ein kritischer Beitrag zur religionsgeschichtlichen Behandlung des frühen Christentums* (Bibl 32 [1951] 237—262).

Inspiration der göttlichen Propheten schildert. Zwar betont er sehr stark die Instrumentalität und darin die Rezeptivität der Propheten. Aber sobald er die für den hellenistischen Inspirationsbegriff charakteristischen Termini gebraucht, geschieht das nur, um die dämonische Inspiration zu beschreiben. Gewiß verwendet er auch zur Bezeichnung der göttlichen Inspiration bisweilen Ausdrücke, wie sie im Hellenismus ausgebildet worden waren, wie ἐπίπνοια, ἐμπνέω, θεοφορεῖσθαι, χινεῖν. Aber man beachte auch, daß beispielsweise der Begriff θεοφορεῖσθαι nur in den an heidnisches Publikum gerichteten Apologien erscheint. Sodann ist zu beachten, daß derselbe Begriff auch bei Origenes zur Bezeichnung der göttlichen Inspiration der Propheten verwandt wird, obwohl doch feststeht, wie sehr gerade Origenes die mantische Inspirationsauffassung als Gottes unwürdig ablehnt<sup>81</sup>. Wenn Justin im übrigen den subjektiven Beitrag des Propheten im prophetischen Akt so sehr vernachlässigt und wenn er die prophetische Verkündigung nach Dasein, Inhalt und Form auf den inspirierenden Einfluß des Heiligen Geistes zurückführt, dann berechtigt das noch immer nicht zu der Behauptung, er habe sich das Inspirationserlebnis nach Art einer göttlichen „Besessenheit“ vorgestellt, bei der sich der Gottesgeist nicht der Seele (d. i. der Erkenntnis und der Freiheit des Menschen), sondern unmittelbar des Leibes und der Sprechorgane des Propheten bedient.

<sup>81</sup> Siehe E. Fascher, Prophetes (Anm. 12) 217—219.

(Als Fortsetzung folgt: Der Dialog mit Tryphon)