

# Die Lehre von der prophetischen Inspiratio des heiligen Justinus Martyr

Von Heinrich Bacht S.J.

## II. Der Dialog mit Tryphon\*

### 1. Die Propheten des AT

Die Situation, in die uns der Dialog mit Tryphon<sup>1</sup> führt, ist durch die Tatsache gekennzeichnet, daß Justin hier nicht mehr mit Heiden, sondern mit einem offenbarungsgläubigen Juden spricht. Der Dialog zerfällt deutlich in vier Teile:

- I. (1—8): Anlaß des Streitgespräches.
- II. (9—47): Die Hinfälligkeit des Alten Bundes.
- III. (48—108): Jesus ist wahrer Gott.
- IV. (109—141): Berufung der Heiden zum Neuen Bund<sup>2</sup>.

Gleich im ersten Teil, in Kap. 7, findet sich eine für die Auffassung Justins vom alttestamentlichen Prophetentum höchst aufschlußreiche Bemerkung. Es wird dort berichtet, wie Justin, von Ekel über all die Widersprüchlichkeit der Philosophen erfüllt, auf einen Christengreis stößt, der ihn zum ersten Male mit christlichem Glaubensgut bekannt macht. Dieser zeigt ihm die Unzuverlässigkeit jeglicher rein menschlichen Philosophie. Auf die verzweifelte Frage Justins, an wen man sich da überhaupt noch halten könne, um die Wahrheit zu finden, erwidert der Greis<sup>3</sup>: „Es ist schon lange her, da lebten Männer, viel älter als alle die sog. Philosophen. Es waren glückselige<sup>4</sup>, gerechte und von Gott geliebte Männer. Sie sprachen in göttlichem Geiste und sagten die Zukunft voraus (θείῳ πνεύματι λαλήσαντες καὶ τὰ μέλλοντα θεσπίσαντες), das nämlich, was nun tatsächlich sich erfüllt. Propheten nennt man sie. Sie allein haben die Wahrheit gesehen und sie den Menschen verkündet, ohne dieselben zu fürchten und ohne ihnen zu schmeicheln, frei von jeglicher Ruhmsucht. Vielmehr haben sie nur das gelehrt, was sie, vom Heiligen Geist erfüllt (ἀγίῳ πνεύματι ἐκτείνοντες πνεύματι),

\* Zur Inspirationslehre der Apologien vgl. Schol 26 (1951) 481—495.

<sup>1</sup> Über die Entstehungszeit des Dial wissen wir nichts Genaueres, jedenfalls ist er nach den Apologien entstanden: B. Altaner, *Patrologie*, 1950<sup>2</sup>, 92.

<sup>2</sup> E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, 1923, gibt eine andere Einteilung: 1—10: Einleitung, 11—31: I. Teil, 32—110: II. Teil, 111—142: III. Teil.

<sup>3</sup> Ich folge der Übersetzung von Ph. Haeuser in *BiblKirchVäter*.

<sup>4</sup> „Glückselig“ trifft nicht den prägnanten Sinn von μακάριος. Es fehlt der religiöse Unterton. Die drei Epitheta kennzeichnen den θεῖος ἀνὴρ; vgl. die Studie von L. Bieler, *Θεῖος ἀνὴρ*. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum, 2 Bde., 1935—1936.

gehört und gesehen haben. Ihre Schriften sind noch jetzt erhalten, und wer sich mit ihnen abgibt und ihnen Glauben schenkt, kann sehr viel Nutzen daraus ziehen über die Prinzipien (des Seins) und das Ziel sowie über alles, was ein Philosoph wissen muß. Sie haben nämlich damals nicht erst Beweise zu Hilfe genommen, um damit ihre Lehre darzutun; sie verzichteten gerade auf alle Beweisführung (durch Syllogistik) und sind dennoch glaubwürdige Zeugen der Wahrheit. Die Geschichte der Vergangenheit und Gegenwart ist es, die uns zwingt, ihren Worten zuzustimmen. Jedoch auch wegen der Wunder (δυνάμεις), welche sie wirkten, waren sie glaubwürdig, da sie damit Gott . . . verherrlichten und seinen Sohn Christus verkündeten, der von ihm kommt. — Dagegen war und ist das Wirken der vom Geiste der Lüge und Unreinheit erfüllten (ἐμπιπλάμενοι) Pseudopropheten ganz anders. Sie erflehen sich, gewisse Wunder zu wirken (δυνάμεις τινὰς ἐνεργεῖν), um die Menschen zu erschrecken, und sie verherrlichen damit die Lügengeister und die Dämonen.“

Wie man sieht, enthält dieses Kapitel die wesentlichen Elemente der Prophetologie Justins. Manche Züge sind uns schon in den Apologien begegnet, anderes dagegen ist neu.

Zunächst legt der Sprecher — es ist der Christ, welcher zum Heiden Justin spricht! — mit Nachdruck dar, daß die Propheten viel früher sind als alle Philosophen (vgl. I 44). Damit ist, was an dieser Stelle allerdings nicht ausgeführt wird, nahegelegt, daß die Propheten die Quelle für das sind, was an religiöser Wahrheit bei den Philosophen sich findet<sup>5</sup>. Im übrigen war die „antiquitas“, die Zugehörigkeit zu der sagenumwobenen Vorzeit, für die antike Denkweise ein wichtiger Hinweis auf die Glaubwürdigkeit dieser Wahrheitszeugen<sup>6</sup>.

Sodann wird der hohe ethische Charakter der Propheten herausgestellt<sup>7</sup>: sie sind μακάριοι καὶ δίκαιοι καὶ θεοφιλεῖς<sup>8</sup>, was wohl auch irgendwie polemisch gegen die oft zweifelhafte Moralität der Philosophen und der θεῶν ἄνδρες der Heiden betont wird<sup>9</sup>. Auch unter der

<sup>5</sup> Über die sog. Entlehnungstheorie der Apologeten vgl. A. v. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur, I, 1893, 876—880; neuestens J. Munck, Untersuchungen zu Klemens von Alexandrien, 1933; darin ein eigenes Kap. über den „Diebstahl der Hellenen“.

<sup>6</sup> Vgl. Schol 26 (1951) 486; siehe auch den im Reallexikon für Antike und Christentum angekündigten Artikel „Hochschätzung des Alten“.

<sup>7</sup> Dazu vgl. in dem oben (Anm. 4) genannten Werk von L. Bieler I, 38 f.: Der sittliche Charakter des θεῖος ἀνὴρ. — Ähnlich beschreiben auch Theoph., Ad Autol. 2, 9; Tertull., Apol. 18 und Origenes, C. Cels. 7, 18 die ethische Gestalt der Propheten; siehe auch Philon, Quis rer. div. heres, 52.

<sup>8</sup> Über die antike Bedeutung von θεοφιλής vgl. E. Peterson, Der Gottesfreund: ZKG 42 (1923) 161—202; ferner F. Pfister, Die Religion der Griechen und Römer, 1930, 113.

<sup>9</sup> Vgl. etwa Lukian, Alexander oder der Lügenprophet; dazu die Arbeit von O. Weinreich, Alexandros der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des 2. Jahrhunderts n. Chr.: NeueJb. 47 (1921) 129—151.

Inspiration bewährten die Propheten ihr lauterer Ethos: sie gaben weder der Furcht noch der Ruhmsucht nach und verkündeten nur das, was sie als Botschaft empfangen hatten.

Die göttliche Inspiration wird durch verschiedene Ausdrücke umschrieben: Die Propheten waren *θεῖω πνεύματι λαλήσαντες*; sie haben die Wahrheit gesehen und „hinausgesagt“; vom Heiligen Geiste erfüllt, hörten und sahen sie, was sie verkündeten. Diese Geisterfülltheit scheint bei ihnen habitueller Besitz gewesen zu sein, was wohl auch durch die verschiedene Verbalform bei der Beschreibung der göttlichen und der dämonischen Geisterfüllung ausgedrückt werden soll (*πληρωθέντες* gegen *ἐμπιπλάμενοι*). Wichtig ist, daß Justin im prophetischen Akt zwischen dem Offenbarungsempfang und der Verkündigung deutlich unterscheidet; beides geschieht aber „durch den Heiligen Geist“. Die Bedeutung dieser Feststellung für die ganze Inspirationslehre Justins hat bereits K. Weizsäcker<sup>10</sup> bemerkt, wenn er schreibt: „Während es sonst (bei Justin) der Heilige Geist selbst ist, der durch die Propheten spricht, sagt Justin (hier, daß sie) deswegen die Wahrheit verkündet haben, weil sie nur das, was sie hörten und sahen, verkündeten. . . . Sicher ist (also), . . . daß er den Zustand der Weissagenden nicht im allgemeinen als den der Ekstase gedacht hat.“

Der Inhalt der prophetischen Verkündigung ist, allgemein gesprochen, „das Wahre“; sind doch die Propheten die einzigen zuverlässigen Lehrer der Wahrheit. Des näheren bezieht sich diese Wahrheit auf die „Prinzipien“ und das „Telos“ der Welt wie überhaupt auf die für die Philosophie ewig aktuellen Probleme. Man erkennt daraus, wie Justin auch inhaltlich die Propheten als die eigentlichen Philosophen erweisen will, — übrigens ganz im Sinne Philons von Alexandrien. Vor allem aber ist die Verkündigung der Propheten Zukunftswissagung, und zwar der christologischen Zukunft<sup>11</sup>. Darum ist die Geschichte der Ausweis für die Zuverlässigkeit und Göttlichkeit ihrer Lehre. Sehr gut bemerkt hierzu A. Puech: „(Les Prophètes) n'ont eu besoin de rien démontrer en forme, et ils ont fourni ainsi au christianisme une démonstration. Les chrétiens seuls avancement certains vérités *θεῖως* et *μετ' ἀποδείξεως*“ (vgl. I 20)<sup>12</sup>. Daneben anerkennt Justin aber auch, daß die Propheten um ihrer Wunder willen glaubwürdig waren; dabei ist aber zu beachten, daß der göttliche Ursprung dieser Wunder nicht so sehr aus der Natur dieser Werke erwiesen wird als vielmehr aus der religiösen Intention der Propheten, welche sie vollbrachten.

<sup>10</sup> Die Theologie des Märtyrers Justinus in: Jahrbuch f. deutsche Theologie 12 (1867) 90.

<sup>11</sup> Hierzu vgl. A. Puech, Les Apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle de notre ère, 1912, 78—81.

<sup>12</sup> A. a. O. Anm. 2.

## 2. Die Pseudopropheten

Es ist interessant, festzustellen, daß jener Greis, der Justin zum ersten Male auf die Propheten des AT als auf die einzig wahren Philosophen und unbedingt glaubwürdigen Wahrheitszeugen hinweist, diesen sogleich das Treiben der Pseudopropheten gegenüberstellt. Noch auffallender ist, daß diese Pseudopropheten für ihn nicht nur Leute der israelitischen Vorzeit sind (vgl. Dial 69, 1), sondern daß es auch Leute der Gegenwart sind (vgl. Dial 120, 12; Apol I 56). Es sind die Irrlehrer, die durch ihre Häresien die Christengemeinden beunruhigen. Worin ihr spezifisch pseudoprophetischer Charakter liegt, wird nicht angegeben; vielmehr wird nur gesagt, daß sie vom Geiste der Lüge und Unreinheit erfüllt, d. h. inspiriert werden. Deshalb wagt Justin auch nicht abzustreiten, daß diese Leute auch gewisse Wunder<sup>13</sup> zu vollbringen vermögen. Aber einmal sind es nur „gewisse“ Wunder, die ihnen gelingen<sup>14</sup>, sodann offenbart die blasphemische Absicht dieser Leute eindeutig, daß nicht Gott, sondern der Teufel dahinter steht<sup>15</sup>.

Was hier der Greis über die Pseudopropheten sagt, wird im Verlauf des Dialoges noch ergänzt; wir fügen diese Stellen gleich hier bei, um nicht später schon Gesagtes wiederholen zu müssen. — In Dial 35, 2 werden die Häretiker — genannt werden die Marcianer, Basilidianer und Satornilianer<sup>16</sup> — mit diesem Namen belegt. Sie lehren nicht Jesu Lehre, auf dessen Namen sie sich doch berufen, sondern die Lehren, die ihnen „von den Geistern der Lüge“ (vgl. 1 Tim 4, 1) eingegeben werden<sup>17</sup>. In ihrem Auftreten sieht Justin die Weissagung Jesu vom Kommen falscher Propheten (Mt 24, 5; 7, 15) sich erfüllen (vgl. Dial 51); darum sind diese Leute den Christen im Grunde ungefährlich, weil sie auf ihr Kommen vorbereitet sind. Auch hier (Dial 35, 4) nimmt Justin als Kriterium für ihr Pseudoprophetentum die gottwidrigen Taten, vor allem die Lästerungen gegen den Schöpfergott

<sup>13</sup> Die Wunder der wahren und falschen Propheten werden mit dem gleichen Wort *δυνάμεις* bezeichnet.

<sup>14</sup> Justin mag wohl an die Zaubereien des Simon Magus oder des Gnostikers Markus denken; vgl. E. Fascher, *Prophetes*, 1927, 190—198.

<sup>15</sup> „Mit den falschen Propheten wird unser Apologet nicht so leicht fertig, wie Dial 7, 3 lehrt. Ihr Wirken ist dem der echten zu ähnlich, er kann nur behaupten, daß sie vom Geist der Lüge und Unreinheit getrieben würden und mit ihrem Tun die Lügengeister und Dämonen verherrlichen.“ So E. Fascher, *Prophetes* 212.

<sup>16</sup> Über diese Typen frühchristlicher Gnosis vgl. H. Leisegang, *Die Gnosis*, 1936<sup>2</sup>. — Die 1946 aufgefundenen gnostischen Werke, deren Herausgabe noch aussteht, wird vermutlich unser Wissen um diese Systeme auf eine neue Basis stellen; vgl. H. Bacht, *Neue Papyrusfunde in Ägypten: StimmZeit* 146 (1950) 390—393.

<sup>17</sup> Beachte den feinen Unterschied: sie lehren nicht τὰ ἐκείνου (= Christi) διδάγματα, ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τῶν τῆς πλάνης πνευμάτων.

und gegen Christus und endlich das sittenlose Leben der Häretiker (Dial 35, 5).

Vergleicht man die Anschauung Justins von den Pseudopropheten mit derjenigen der Didache oder des Pastor Hermae<sup>18</sup>, dann fällt ein Unterschied sofort auf. Dort werden diese Leute irgendwie als Inspirierte gezeichnet, die auch äußerlich sich nach Prophetenart benehmen, gegen die darum auch im eigentlichen Sinne „Regeln zur Unterscheidung der Geister“ in Anwendung gebracht werden müssen. Hier dagegen finden wir davon nichts mehr. Wenn Justin von Pseudopropheten spricht, dann geschieht das nicht deshalb, weil sie „prophetisieren“ oder sich ekstatisch gebärden, wie die falschen Propheten bei Hermas (Mand 11), oder weil sie in ekstatischer Rede einen angemessenen Gottesauftrag verkünden, wie die falschen Propheten der Didache (Did 11, 12), sondern nur deshalb, weil sie durch ihre häretischen Lehren die Weissagung Jesu vom künftigen Auftreten von Pseudopropheten erfüllen. Darin liegt aber doch wohl, daß der Pseudoprophet keine anschauliche Größe mehr ist, sondern nur noch eine literarische Reminiszenz.

Derselbe Eindruck ergibt sich aus der Analyse von Dial 82, 1. Justin hatte im vorhergehenden Kapitel zum Erweis dessen, daß nunmehr das Christentum der wahre Geisträger ist, darauf hingewiesen, daß es bei den Christen bis zur Stunde prophetische Charismen gibt<sup>19</sup>. Er fügt dann bei: „Wie es aber neben euren heiligen Propheten auch falsche Propheten gegeben hat, so gibt es auch heutzutage bei uns viele falsche Lehrer (ψευδοδιδάσκαλοι)<sup>20</sup>. Vor diesen hat der Herr gewarnt, als er sagte, es würden viele falsche Propheten kommen.“ Auch hier wird als Inhalt des Lehrvortrages dieser falschen „Propheten“ angegeben, daß sie blasphemische und sündhafte Dinge lehrten, die ihnen von den Dämonen eingegeben werden (τὰ ἀπὸ τοῦ ἀκαθάρτου πνεύματος διαβόλου ἐμβλαλλόμενα ταῖς διανοίαις αὐτῶν). Dabei ist aber nicht zu übersehen, daß Justin diese Leute gleichwohl für verantwortlich hält. Denn er sagt, daß die Christen sich Mühe geben, diese Pseudopropheten zu bekehren. Diese Feststellung ist um so wichtiger, als Justin auch eine Weise dämonischen Beherrschtseins kennt, die jedes sittliche Urteil und damit die sittliche Freiheit aufhebt. Schreibt er doch in Dial 93, 1: Alle Menschen haben ein Bewußtsein für die Sündhaftigkeit ihres Tuns πλὴν ὅσοι ὑπὸ ἀκαθάρτου πνεύματος ἐμπεφορημένοι. Es gibt also nach Justin verschiedene Grade dämonischer Einwirkung mit verschiedener „Tiefenwirkung“ auf die Persönlichkeit des betr. Menschen. Es wäre somit irrig, wollte man überall dort, wo von dem ἐνεργεῖν der Dämonen die

<sup>18</sup> Siehe Didache 11, 9—12, 1; Pastor Herm., Mand 11.

<sup>19</sup> Man beachte, daß weder hier noch sonst gesagt wird, daß es bei den Christen noch „Propheten“ gibt, vielmehr spricht Justin nur von „prophetischen Charismen“.

<sup>20</sup> Ganz ähnlich ist der Gedankengang in 2 Pet 2, 1; dazu R. Knopf, Die Briefe Petri und Judae, 1912, 287.

Rede ist<sup>21</sup>, eine eigentliche Besessenheit annehmen, die den Menschen zu einem rein passiven, der Selbstverfügung beraubten Werkzeug macht. Dasselbe gilt dann doch wohl in noch viel höherem Grade von dem Einwirken Gottes auf Menschen, d. h. von der göttlichen Inspiration.

### 3. Prophetische Charismen in der Kirche

Während somit Justin von den Pseudopropheten kaum noch eine anschauliche Vorstellung hat, finden sich bei ihm mehrfach Hinweise, daß die prophetischen Charismen der Urkirche noch nicht erstorben sind; ja er bedient sich dieser Tatsache, um eine geschichtstheologische Deutung des Prophetismus zu entwickeln.

In Dial 39, 2 spricht Justin zum ersten Male von Geistesgaben innerhalb der Kirche. Zum vollen Verständnis der Stelle ist der Kontext zu beachten. Justin vergleicht hier die Juden mit den Verfolgern des Elias, die alle Propheten in Israel ermordeten. Als Elias zu Gott klagt: Ich allein bin übrig geblieben, wird ihm die Antwort, daß noch 7000 da seien, die vor Baal ihr Knie nicht gebeugt haben. In diesen 7000 Männern sieht Justin offenbar Propheten, Mittler zwischen Gott und den Menschen, denn um ihretwillen sendet Gott das Zorngericht nicht. Mit ihnen werden dann die Christen verglichen, die von Christus die Gaben, je nach ihrer Würdigkeit, empfangen haben. Die dann erwähnten sieben Arten von Charismen (πνεύματα) sind aus Is 11, 2 und 1 Kor 12, 7-10 entnommen. Ein Vergleich mit Dial 87, 4, wo den alttestamentlichen Propheten ähnliche πνεύματα zugeschrieben werden, zeigt, daß Justin in den christlichen Charismatikern die neutestamentlichen Propheten sieht, welche die Linie der Propheten des Alten Bundes fortsetzen. Wenn er ihnen aber dennoch nicht den Titel Propheten gibt, dann dürfte ein Grund wohl darin liegen, daß der Stand der Propheten, die τάξις προφητικῆ, von der ein Papyrusfragment aus dem 2. Jahrhundert spricht<sup>22</sup>, verschwunden ist. Gleichzeitig ist bei Justin der Begriff des προφητεύειν auf die Bedeutung „weissagen“ eingeengt<sup>23</sup>. Der Titel Prophet selbst ist Vorrecht der alttestamentlichen Geisträger geworden: im Neuen Bund gibt es wohl Leute mit „dem Geist der Vorhererkenntnis“ (Dial 39) bzw. mit dem „prophetischen Charisma“, aber keine Propheten mehr.

Die Tatsache, daß Justin in Dial 39, 2 von den neutestamentlichen Charismatikern in so engem Anschluß an zwei Schrifttexte spricht, könnte nun allerdings den Verdacht erwecken, daß auch diese Cha-

<sup>21</sup> Vgl. Dial 69, 1; 78, 6. 9. u. ö.

<sup>22</sup> Siehe P. de Labriolle, La Crise Montaniste, 1913, 118 Anm. 7 u. 119 Anm. 1 und 2; A. v. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, 1924<sup>4</sup>, I, 363 Anm. 1.

<sup>23</sup> Vgl. Th. Zahn, Der Hirt des Hermas, 1868, 113—115.

rismen in Wirklichkeit für ihn nur literarische Größen sind, ohne daß sie zu seiner Zeit noch in den Gemeinden zu finden gewesen wären. Aber es gibt doch gewichtige Gründe, welche zu beweisen scheinen, daß er hier aus der Erfahrung spricht. Zunächst sind die Paralleltexte zu beachten, welche nahelegen, daß Justin wirklich beim Wort genommen werden möchte (vgl. Dial 82; 87, 4; 88). Sodann ist die Situation zu berücksichtigen, aus der heraus diese Worte geschrieben sind. Justin beruft sich auf den Charismenbesitz der Kirche, um gegen die Juden die neue, durch Christus heraufgeführte heilsgeschichtliche Lage zu beweisen und so die göttliche Sendung Christi und seiner Kirche darzutun. Wenn tatsächlich das charismatische Leben schon längst versiegt gewesen wäre, würde er mit diesem Argument bei seinen jüdischen Gegnern nur Widerspruch geerntet haben.

Endlich darf man nicht vergessen, daß Justin mit dieser Erwähnung der pneumatischen Bewegung in der Urkirche in Kontinuität steht mit anderen Zeugnissen, wenngleich nicht abgestritten werden soll, daß bei ihm ein Abklingen dieser Bewegung zu spüren ist<sup>24</sup>. Das beweist das Fehlen konkreter Einzelangaben. Zwar weiß Justin (Dial 81, 4) zu erzählen, daß „auch bei uns ein Mann mit Namen Johannes, einer der Apostel, in einer Offenbarung<sup>25</sup> prophetisch gesprochen hat“ und daß die Zwölf Apostel ähnlich inspiriert gewesen sind wie die alten Propheten (Dial 119, 6, vgl. I 39, 3). Aber Johannes und die anderen Apostel sind schon lange tot. Auch die Aussage in Dial 82, 1: „Wir haben unter uns bis zur heutigen Stunde prophetische Charismen“, klingt reichlich allgemein. Das gleiche gilt von Dial 88, 1: „Bei uns kann man Frauen und Männer sehen, welche Charismen vom Geiste Gottes haben.“ Von sich selbst berichtet Justin nirgends den Besitz derartiger Gnadengaben; man könnte höchstens auf Dial 58, 1 verweisen, wo er von der ihm verliehenen Gnade des Schriftverständnisses spricht, durch die er also zum „Gnostiker“ im frühkirchlichen Sinne geworden ist<sup>26</sup>. Von der Notwendigkeit einer solchen gottesgeschenkten Gnosis als Vorbedingung pneumatischer Exegese spricht Justin öfter<sup>27</sup>, ähnlich wie auch Philon von Alexandrien<sup>28</sup>, aber man darf zweifeln, ob er diese Gnosis mit den prophetischen Charismen gleichstellen will, auf die er so stolz gegenüber den Juden verweist.

Überblickt man diese Angaben, dann wird man zugeben müssen, daß tatsächlich für Justin einerseits das charismatische Leben der Ur-

<sup>24</sup> Dazu vgl. D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, 1933, 78.

<sup>25</sup> G. Archambault, *Dialogue avec Tryphon*, 1909, II, 43 übersetzt: „in der Apokalypse“.

<sup>26</sup> Siehe D. van den Eynde, *Les normes* (Anm. 24) 82—86.

<sup>27</sup> Vgl. Dial 30, 1; 90; 92, 1; 99, 1; 112, 5.

<sup>28</sup> Siehe P. Heinisch, *Der Einfluß Philos auf die christl. Exegese*, 1908, 52.

kirche zwar noch eine Realität war<sup>29</sup>, daß aber andererseits diese Erscheinung nicht mehr den Reichtum und die überquellende Fülle zeigte wie in der apostolischen Zeit. Gleichwohl reichte der Charismenbesitz, so wie er ihn erlebte, für Justin hin, um daran eine interessante geschichtstheologische Überlegung zu knüpfen. Diese Überlegung geht in fünf Schritten voran. *Am Anfang* steht die Überzeugung, daß die privilegierte Stellung Israels gerade darin bestanden hatte, daß es Träger der Geistesgaben war. Allerdings besaßen die Propheten jeweils nur die eine oder andere Gabe des göttlichen Geistes, nicht aber seine Fülle: „Eure Propheten verdanken ihre . . . Werke und Worte den Kräften Gottes, von denen der eine diese, der andere eine andere erhalten hat. . . . Salomo empfing . . . den Geist der Weisheit, Daniel den des Verstandes und des Rates, Moses den der Stärke und der Frömmigkeit, Elias den der Furcht (Gottes) und Isaias den der Wissenschaft. Auch von den übrigen Propheten erhielt jeder eine oder auch zwei Gaben, so Jeremias, die Zwölf Propheten, David und alle anderen Propheten, die dort auftraten“ (Dial 87, 4)<sup>30</sup>.

Der *zweite Gedanke* in dieser Überlegung ist die Feststellung, daß es im Judentum immerfort Propheten gegeben hat bis auf Johannes den Täufer<sup>31</sup>. Seit Johannes aber gibt es keinen Propheten mehr in Israel (Dial 49, 3; 51, 1; 87, 4), wie ja die Juden selbst zugeben<sup>32</sup>. Das wird in Dial 52, 3 ausführlich dargelegt, wobei Justin, wohl weil er sich bewußt war, daß die ununterbrochene Sukzession der Propheten bis zu Johannes doch durch manche Stellen im AT in Frage gestellt wird<sup>33</sup>, die Könige und Hohenpriester als Geistgesalbte einschaltet: „Daß es jemals in eurem Volke . . . bis zum Erscheinen . . . unseres Jesus Christus keinen Propheten oder Fürsten mehr gegeben habe, solche Behauptung . . . könnt ihr nicht beweisen. Also folgten sich Propheten ununterbrochen (*κατὰ διαδοχὴν*) bis auf Johannes und gab es (zur Zeit des Herodes) ebenso wie damals, als euer Volk nach Babylon verschleppt wurde, immer noch unter euch einen Propheten, der

<sup>29</sup> Origenes, C. Cels. 1, 46 kennt für seine Zeit nur noch „Spuren“ des ursprünglichen Charismatikertums.

<sup>30</sup> „Man sieht, daß Justin die atl. Propheten völlig als christliche Charismatiker auffaßt“; E. Fascher, Prophetes (Anm. 14) 212.

<sup>31</sup> Für das Folgende vgl. E. Nöldechen, Ein geflügeltes Wort bei Tertullian (Mt 11, 13): Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 28 (1885) 333 ff.

<sup>32</sup> Vgl. Bousset-Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 1926<sup>3</sup>, 394 ff. Die jüdische Auffassung vom Besitz des Geistes der Prophetie wird dort in drei Sätze gefaßt: 1. In Israel gibt es jetzt keine Propheten mehr. 2. Von der Zukunft erwartet man, daß wieder Propheten aufstehen. 3. Es finden sich aber auch jetzt noch Spuren des prophetischen Geistes. Dieser dritte Gedanke wird von Harnack, Mission (Anm. 22) I, 344 f. betont; es sei irrig, anzunehmen, als ob zur Zeit Jesu die Propheten in Israel ausgestorben gewesen wären; ähnlich R. Meyer, Der Prophet aus Galiläa, 1940, 41–103.

<sup>33</sup> Vgl. 1 Makk 4, 46; 14, 41; Ps 74, 9; 3, 33.

Herr, Führer und Herrscher eures Volkes war. Denn der Geist, der in den Propheten ist, salbte euch auch die Könige . . .“<sup>34</sup>

Diese Sukzessionsreihe — das ist der *dritte Gedanke* — ist seit Christus unterbrochen, und zwar definitiv. Christus hat dem Prophezeien des letzten jüdischen Propheten ein Ende bereitet (Dial 51, 2; 87, 3)<sup>35</sup>. „Seitdem ist die Prophetie nicht nur erloschen, sondern nach Dial 87, 3 kann es gar keine mehr geben, weil die pneumatischen Kräfte in Christus ihr Ziel gefunden haben.“<sup>36</sup> Zum Beweis dient Justin das Herrenwort bei Mt 11, 13. Wie E. Nöldechen in seiner vorhin erwähnten Arbeit<sup>37</sup> ausführt, hat diese Mt-Stelle in der urkirchlichen Stellung zum Prophetismus und vor allem in der montanistischen Kontroverse eine wichtige Rolle gespielt. Dies geht sogar so weit, daß Nöldechen es versuchen kann, an der wechselvollen Auslegung dieses Logions die geistige Entwicklung eines Tertullian darzulegen. Justin wendet diesen Text zum ersten Male „prophetologisch“ an: „Daß . . . in eurem Volke kein Prophet mehr sein wird, und daß man erkenne, daß der ehemals von Gott angekündigte Neue Bund, d. i. Jesus als der Christus<sup>38</sup>, seinerzeit bereits gekommen sei, hatte Christus kundgegeben mit den Worten: ‚Das Gesetz und die Propheten gibt es bis zu Johannes dem Täufer. Von da ab leidet das Himmelreich Gewalt.‘“ Justin versteht das Wort also so, daß es nach dem Willen bzw. nach der Weissagung Christi in Israel keine Prophetie mehr geben wird<sup>39</sup>.

Zum Erweis für das endgültige Aufhören der Prophetie in Israel verweist Justin sodann auf die Herabkunft des Geistes auf Jesus nach der Taufe. Tryphon hatte (Dial 87, 2) den Einwand gemacht, daß sich die Präexistenz Christi schlecht mit der Tatsache vereine, daß er mit den Kräften des Heiligen Geistes ausgerüstet werden mußte, wie es Isaias (11, 1-3) verkündet<sup>40</sup>. Justin erwidert darauf, daß die Schrift nicht deshalb von einer Herabkunft der Kräfte des Geistes auf Christus spreche, weil dieser ihrer bedurfte, sondern damit diese auf ihm „ruhen“, d. h. in ihm ihr Ziel finden sollten, „so daß es in eurem Volke keine Propheten mehr gebe wie früher“ (Dial 87, 3). Diese Bestimmung soll durch die sichtbare Herabkunft des Geistes bei Jesu Taufe kundgemacht werden (Dial 88, 3 f.).

<sup>34</sup> Religionsgeschichtliche Parallelen bei L. Bieler (Anm. 4) I, 15 f.

<sup>35</sup> Vgl. Dial 49, 3. 4; auch Origenes, C. Cels. 7, 8 sagt: Die Juden haben keine Propheten mehr und sind vom Heiligen Geist verlassen.

<sup>36</sup> E. Fascher, Prophetes (Anm. 14) 213.

<sup>37</sup> Siehe oben Anm. 31.

<sup>38</sup> Über die Idee: Christus ist der Neue Bund, das Neue Gesetz vgl. J. Lebreton, Histoire du Dogme de la Trinité II, 1928, 648—650.

<sup>39</sup> Später in der Hitze des Kampfes gegen die Montanisten gingen manche Katholiken sogar so weit, daß sie aus Mt 11, 13 das Aufhören jeglicher Prophetie seit Johannes zu beweisen suchten; vgl. E. Nöldechen, Ein geflügeltes Wort (Anm. 31) 335 f. 339; P. de Labriolle, La Crise (Anm. 22) 565 Anm. 3.

<sup>40</sup> Vgl. K. Schlütz, Isaias 11, 2 in den ersten vier Jahrhunderten (Alttest. Abh. 11, 4), 1932, 39—46.

Seither steht nun — damit kommen wir zum *vierten Punkt* — der Heilige Geist zur Disposition Christi. Justin lehrt hier also eine bedeutsame Änderung in der Wirkweise des Gottesgeistes. Vor der Inkarnation des Logos hat der Geist in den Propheten kraft unmittelbarer Sendung von Gott her gewirkt. „But when the Spirit settled upon Christ at the baptism, it rested from its former mode of activity and thenceforth became the Spirit of Christ be given out to men only by Christ.“<sup>41</sup>

Damit ist schon das *letzte Moment* in dieser Überlegung angedeutet. Was es seit Christus an Geistesgaben und prophetischen Charismen gibt, das geht von Christus aus und findet sich nur bei den Christen. So sagt Justin in Dial 87, 5: „Die Geistesgaben (wie sie den Propheten verliehen worden waren), ruhten nun, d. h. sie hörten auf, sobald (Christus) kam, nach welchem sie infolge dieses unter den Seinigen in der Zeit verwirklichten Heilsplanes bei euch aufhören mußten, um, in ihm ruhend, gemäß der Prophezeiung<sup>42</sup> zu Geschenken zu werden, welche er an jeden Christgläubigen, den er für würdig hält, durch die Gnade jenes mächtigen Geistes austeilte.“ Diese Geistausgießung durch Christus war ja schon längst von den Propheten vorherverkündigt worden (Dial 87, 6), und der Augenschein, d. h. die pneumatischen Phänomene in den Christengemeinden, bestätigen es (Dial 88, 1). Einstmals waren die Propheten und der prophetische Geist Privileg der Juden. Nunmehr ist diese Zeit vorbei, eine neue Oekonomia hat begonnen. Die Kirche hat das Israel dem Fleische nach beerbt. Das Heil ist von den Juden zu den Christen übergegangen.

#### 4. Die Inspirationsauffassung des Dialogs

##### a) *Inspirationsbegriff und Hermeneutik*

Wir brauchen nicht viele Worte darüber zu machen, daß für Justin die Prophetenworte deshalb solche letzte Autorität besitzen, weil sie für ihn Worte Gottes sind. In Dial 119, 6 faßt er gleichsam das urkirchliche „Credo in Sacram Scripturam“ zusammen, wenn er sagt: Wir Christen glauben τῇ φωνῇ τοῦ θεοῦ τῇ διὰ τε τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ λαληθείσῃ, πάλιν καὶ τῇ διὰ τῶν προφητῶν κηρυχθείσῃ ἡμῖν. So kann er auch immer wieder betonen, daß er beim Schriftbeweis nicht mit „menschlichen Lehren und Theoremen“ (Dial 68, 2; 48, 4) argumentiere.

Dieser göttliche Ursprung der Prophetenworte bewährt sich aber für Justin nicht so sehr in dem hohen doktrinären oder ethischen Gehalt

<sup>41</sup> E. R. Goodenough, The Theology (Anm. 2) 186; C. Semisch, Justin der Märtyrer II, 1842, 327.

<sup>42</sup> Vgl. Ps 67, 18.

der Schrift oder in ihrer ästhetischen Gestalt, sondern vor allem darin, daß die ganze Schrift in all ihren Worten und berichteten Ereignissen prophetisch auf Christus und seine Kirche verweist. Darum heißt die Schrift kurzhin ὁ λόγος προφητικός (Dial 56,6)<sup>43</sup>. Dieses prophetische Element kommt auch den rein geschichtlichen Büchern zu (vgl. Dial 131-133; 85, 1). Dementsprechend hält er eine Änderung des Schrifttextes, wie er sie mehrfach den Juden vorwirft (z. B. Dial 72, 3 u. ö.), für eine Blasphemie, die schlimmer ist als die Anbetung des goldenen Kalbes und als die Kinderopfer an die Götzen und als die Prophetenmorde (Dial 73, 6). Es sei noch beigefügt, daß für Justin (ähnlich wie für Ps.-Barnabas) diese absolute Autorität auch der Septuaginta zukommt (Dial 71, 1), deren wunderbare Entstehung in I 31, 2-5 erzählt wird. Demgemäß zieht er die Septuaginta stets den privaten Übersetzungen der jüdischen Schriftgelehrten vor (vgl. Dial 71, 1).

Neben der Wortprophetie räumt Justin der Realprophetie, dem Typus, einen weiten Platz ein. In Dial 114, 1 wird allgemein festgestellt: „Bald bewirkte der Heilige Geist, daß sich etwas sichtbar vollzog, was ein Typus des Zukünftigen war, bald sprach er darüber in Worten, und zwar sprach er über sie so, als ob es sich um Dinge handle, die gerade geschehen oder bereits geschehen seien“ (vgl. Dial 90, 2). Von Moses heißt es (Dial 42, 4), daß alle seine Anordnungen „Typen, Symbole und Hinweise“ auf das Schicksal Christi, auf die vorhererkannten Gläubigen und auf das künftige Werk Christi seien. Solche symbolisch-prophetische Bedeutung kommt auch den Handlungen der Patriarchen zu, von welchen in der Schrift die Rede ist, auch denen, welche uns vielleicht anstößig erscheinen. So sagt Justin von den Viehen der Stammväter Israels (Dial 134, 2): *οικονομῶν τινὲς μεγάλων μυστηρίων ἐν ἑκάστη τινὶ τοιαύτη πράξει ἀπετελοῦντο*. Besonders in den Ehen Jakobs liegt eine machtvolle *οικονομία καὶ προκήρυξις* (Dial 134, 3 ff.). Aber leider beachten die jüdischen Lehrer nicht dieses *θειωδέστερον δι' ἑκάστην πρᾶξιν γέγονεν*, sondern sie suchen in der Handlungsweise der Patriarchen nur eine Entschuldigung für ihre eigenen Leidenschaften. Es wird also an diesen „typischen“ Akten ein doppeltes Element unterschieden, das äußere Geschehen und der daran haftende prophetische Charakter. Aus einer ähnlichen Überlegung heraus wird in Dial 139, 1 der Fluch Noes über Chams Nachkommenschaft dem prophetischen Geiste zugeschrieben.

Nun ist aber für die ganze Auseinandersetzung Justins mit seinen jüdischen Gegnern ein Gedanke nicht zu übersehen: Die Worte und Handlungen der Propheten sind zwar durch und durch „prophetisch“, d. h. auf die christologische Zukunft verweisend. Aber diese Prophetien liegen zumeist nicht offen zutage, sondern sie ruhen unter ge-

<sup>43</sup> Haeuser in *BiblKirchVäter* übersetzt: „der in der Prophetie sprechende Logos“. Aber J. C. Th. von Otto, *Justini opera*, II, 70 Anm. 15 scheint eher im Recht zu sein, der hier λόγος mit „Wort der Schrift“ bzw. „Schrift“ wiedergibt.

heimnisvoller Verhüllung. Auf diesen Punkt kommt er immer wieder zurück, und man sieht aus den mannigfachen Erklärungen, die er dazu gibt, daß ihm selbst das Problematische dieser Auffassung nicht entgangen ist. In Dial 77, 4 stellt er es als eine Eigentümlichkeit des Heiligen Geistes hin, sich in „Parabeln und Gleichnissen“ auszudrücken oder Zukünftiges im prophetischen Perfekt bzw. Präsens zu beschreiben (vgl. Dial 114,1; I 36). Ein anderes Mal (Dial 52, 1; 120, 5) wird als Grund dieser dunklen Redeweise die Rücksicht auf die Bosheit der Juden genannt, die vor einer Textfälschung sonst nicht zurückgeschreckt wären. Wieder an anderer Stelle (Dial 51, 1; 76, 6) erklärt er solche Dunkelheit damit, daß Weissagungen überhaupt erst im Lichte der Erfüllung deutlich zu werden pflegten. Das gilt zumal von den Prophetien über den leidenden Messias: Die Propheten haben davon nur in geheimnisvollen Andeutungen gesprochen, so daß niemand sie recht verstand, bis Christus selbst seine Apostel zum Glauben führte, daß seine Passion *διαφρήδην* in der Schrift geschrieben stehe. Ein anderer öfters anklingender Gedanke ist der, daß Justin die nachfolgenden Propheten zu Exegeten ihrer Vorgänger macht (vgl. Dial 66, 6; 58, 4)<sup>44</sup>. Dann heißt es wieder, daß die Weissagungen vor den Dämonen geheimgehalten werden mußten, die auch so noch durch Nachäffung der — halbverstandenen — Schriftworte über Christus ihm zu schaden trachteten (Dial 69, 1; 78, 6). Eine letzte Erklärung besagt, daß der Heilige Geist die Wahrheit nicht jedem oberflächlichen Einblick und Zugriff preisgeben wollte (Dial 90, 2): Die Propheten haben ihre Worte und Taten in Gleichnisse und Typen gehüllt, damit das meiste nicht so ohne weiteres von jedermann erkannt werden könne; sie verlangen die eingeschlossene Wahrheit, damit die Suchenden sich Mühe geben müßten beim Suchen und Lernen.

Die Verborgenheit des eigentlichen Schriftsinnes besagt aber, daß nicht alle die Schrift verstehen können, sondern nur die, welche die „Gnosis“ empfangen haben<sup>45</sup>. Diese Fähigkeit echten Schriftverständnisses fehlt zumal den Juden<sup>46</sup>. Den Christen dagegen ist kraft ihrer Zugehörigkeit zu Christus, dem „Exegeten der unverständenen Prophetien“, diese Gnosis geschenkt. Darum gehört die Schrift in Wahrheit ihnen (Dial 29, 2): „In eurer Schrift steht (dieses Prophetenwort), oder vielmehr nicht in der eurigen, sondern in der unsrigen; denn wir gehorchen ihr, während ihr sie wohl leset, ihren Sinn aber nicht ver-

<sup>44</sup> „Ein Prophet kann als Geistbegabter Exeget seiner Vorgänger sein, so daß damit dunkle Worte nachträglich ‚richtig‘ geoffenbart werden“; E. Fascher, *Prophetes* (Anm. 14) 213.

<sup>45</sup> Vgl. Dial 55, 3; 78, 9; 92, 1 f.; 110, 1 u. ö. — D. van den Eynde, *Les normes* (Anm. 24) 82 ff. macht auf die Verwandtschaft mit den Anschauungen des Ps.-Barnabas und Clemens Romanus aufmerksam.

<sup>46</sup> Vgl. Dial 29, 2; 38, 2; 55, 3; 58, 1 u. ö.

steht.“ In Dial 131, 4 wirft Justin das gerade den Juden vor, daß sie, „denen Gott trotz ihrer ständig offenbaren Undankbarkeit vor der festgesetzten Zeit im voraus alle Geheimnisse mitgeteilt hat“, der Schrift sich nicht unterstellen wollen. Sie begreifen die „Kraft“ der Schrift mancherlei Schwächen Gottes herausgelesen werden müßten statt dessen den Text *ταπεινῶς καὶ ψιλῶς* aus, d. h. sie betreiben reine Verbal- bzw. Literalexegese.

Gegen diese Art von Schriftauslegung betont Justin, daß ohne ein pneumatisches, durch die „Gnosis“ vermitteltes Verständnis aus der Schriftworte, d. h. ihren pneumatischen Sinn nicht, sondern sie legen (Dial 112, 1), während der „Gnostiker“ an dem, was je ein Prophet gesagt oder getan hat, nichts mit Grund zu beanstanden fände, da er ja den einbeschlossenen Sinn begreife.

Wenn nun auch jeder Christ irgendwie dieser pneumatischen Exegese fähig ist, so besitzt doch nicht jeder dieses Charisma in so ausgezeichnetem Grade, wie es beispielsweise Justin sich selber zuschreibt (Dial 58, 1; 30, 1; 99, 1). Aber es ist wichtig, festzustellen, daß auch dieses Charisma nicht von der Anwendung methodischen und, wenn man so sagen darf, schulmäßigen Vorgehens zur Erhebung des eigentlichen Schriftsinnes entbindet. An verschiedenen Stellen seines Dialoges kommt deshalb Justin auf derartige hermeneutische Grundsätze zu sprechen (vgl. auch I 36). Sie alle lassen sich in dem einen Leitsatz zusammenfassen: Keine Schriftstelle ist wirklich verstanden, wenn sie nicht offen oder unter dem geheimnisvollen Schleier des Typus oder Symbols auf Christus weist.

Was ergibt sich nun aus alledem für die Inspirationsauffassung Justins? Wie muß er sich den inspirierenden Einfluß des Heiligen Geistes gedacht haben, wenn eine derartige Einstellung zum Schriftwort verständlich sein soll? Daß Justin Wort für Wort auf göttliche Inspiration zurückführt, in diesem Sinne also eine Verbalinspiration lehrt, ist unbestreitbar, und Heinisch hat recht<sup>47</sup>, wenn er gegen K. Grube<sup>48</sup> und L. J. Sprinzl<sup>49</sup> dies verteidigt. Aber die Weise dieser Inspiration wird man von hier aus kaum bestimmen können. Ob Justin sich den inspirierenden Einfluß nach Art eines Diktates gedacht, wie Dial 34, 1 nahelegen könnte<sup>50</sup>, oder ob er sich die Inspiration als eine geistgewirkte Steigerung der menschlichen Erkenntniskräfte vorgestellt hat oder als eine „Geistbesessenheit des Menschen“, — all das läßt sich durch die Analyse der hermeneutischen Grundsätze allein nicht entscheiden. Wir können von hier immerhin die eine Erkenntnis mitnehmen, daß die Art des Zusammenwirkens zwischen dem inspirie-

<sup>47</sup> P. Heinisch, *Der Einfluß Philos* (Anm. 28) 48.

<sup>48</sup> K. Grube, *Die hermeneutischen Grundsätze Justins des M.: Der Katholik* 60 (1880) I, 12. 142; im übrigen bietet Grube viel wertvolles Material.

<sup>49</sup> L. J. Sprinzl, *Die Theologie des hl. Justin des M.: ThQschr* 37 (1884) 289.

<sup>50</sup> Dieser Text steht übrigens im Schrifttum Justins isoliert da.

renden Geist und dem menschlichen Subjekt sehr intim gedacht sein muß. Die nähere Bestimmung dieses Einwirkens auf die Seele ist von dem zugrundeliegenden Gottesbild abhängig. Davon soll im folgenden die Rede sein.

*b) Der „deus inspirans“ nach dem Dialog*

In diesem Abschnitt sind die Fragen wieder aufzunehmen, die wir bei der Besprechung der Apologien schon berührt hatten. Zunächst gilt es, die theologischen Grundlagen, zumal das Gottesbild des Dialogs, herauszuarbeiten. Es geht da vor allem um eine dreifache Feststellung.

1. Justins Theologie<sup>51</sup> betont sehr nachdrücklich die seinshafte und räumliche Transzendenz Gottes (des Vaters) (vgl. Dial 56, 1; 60, 2). Es mag dahingestellt bleiben, ob er hierbei mehr von der platonischen Philosophie oder von der Offenbarungslehre her bestimmt ist<sup>52</sup>. Jedenfalls legt er gerade im Dialog großen Nachdruck darauf, daß Gott jenseits dieser raum-zeitlichen Welt thronet. Diese Distanzierung von der materiellen Welt wird besonders dort betont, wo es sich um die Selbstoffenbarung Gottes handelt, also vornehmlich bei der Erklärung der Theophanien des AT<sup>53</sup>. Es ist dabei zu beachten, daß Justin diese Auffassung von der göttlichen Transzendenz als einfachhin selbstverständliche Voraussetzung hinstellen kann, ohne daß Tryphon ihm widerspricht, — trotz der weittragenden Folgerungen, die Justin daraus für die Gottheit des Logos zieht (Dial 60, 1).

2. Mit dieser Vorstellung von der Jenseitigkeit des Vaters ist engstens Justins Lehre vom Logos, seiner Natur und seiner Mission verknüpft<sup>54</sup>. Auch hier muß die Frage nach den Quellen der Logospekulationen Justins außeracht bleiben<sup>55</sup>. Immerhin wird man berücksichtigen müssen, daß unser Apologet durchaus den Eindruck erweckt, als trage er allbekannte Anschauungen vor, die der christlichen Tradition entstammen. Das legt nahe, daß er tatsächlich aus den christlichen Glaubensquellen schöpft, vor allem aus dem Johannesprolog<sup>56</sup>,

<sup>51</sup> Zum Folgenden vgl. A. Puech, *Les Apologistes* (Anm. 11) 94—103.

<sup>52</sup> Vgl. G. Bardy in *DictThCath* 8, 2254/5. — Diese „räumliche“ Transzendenz des Vaters gerät naturgemäß in Konflikt mit der biblischen Lehre von der Himmel und Erde erfüllenden Allgegenwart Gottes. Im *Martyrium S. Iustini* 3, 1 (Florileg. Patristicum, fasc. 3, p. 99) bekennt sich Justin ausdrücklich zu ihr. Aber in seinen Schriften bemüht er sich m. W. nicht um Lösung dieser Aporie.

<sup>53</sup> Siehe Dial 56, 1; 127—130; *Apol I* 63 u. ö. — J. Barbel, *Christos Angelos*. Die Anschauungen von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums (*Theophaneia* 3) 1941, 60—63.

<sup>54</sup> A. Puech, *Les Apologistes* (Anm. 11) 103—115; A. Feder, *Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus* (1906) 79—154, zumal 123—128; J. Barbel a. a. O.

<sup>55</sup> A. Feder a. a. O. 131—154.

<sup>56</sup> So auch A. Puech, *Les Apologistes* (Anm. 11) 105; A. Feder a. a. O. 148.

wo ja auch der Logos in seiner Beziehung zur Welterschöpfung und zur Gottesoffenbarung erscheint. Zumal auf das zuletztgenannte Moment legt Justin allen Nachdruck. Vater und Logos werden im Offenbarungsprozeß immer klar geschieden. Der Vater erscheint niemandem und spricht mit niemandem (Dial 56, 1); alle Theophanien sind Selbstoffenbarungen des Logos<sup>57</sup>.

3. In seiner Untersuchung über die „Geschichte des Montanismus“ schreibt G. N. Bonwetsch<sup>58</sup>: „... das theologische Denken des 2. Jahrhunderts hielt den im Anschluß an den Gemeindeglauben bekannten Unterschied des Heiligen Geistes vom Logos in Christo nicht fest, denn seine Konstruktion des göttlichen Lebens- und Offenbarungsprozesses war *nur* auf den Logos angelegt.“ Hier ist also ein Doppeltes ausgesagt: einmal, daß Justin wie die anderen uns bekannten christlichen Schriftsteller seines Jahrhunderts ein trinitarisches Credo hatte, in welchem neben dem Logos auch der Heilige Geist seinen Platz hatte. Sodann aber, daß in der spekulativen Behandlung der theologischen Probleme, zumal des Offenbarungsprozesses und damit der Inspirationsvorstellungen, die Geistlehre merklich zurücktritt. Nicht als ob der „Geist“ nicht mehr genannt würde. Im Gegenteil, die meisten Schriftstellen werden ihm zugeschrieben. Aber die Frage ist, ob mit dem „prophetischen Geist“ tatsächlich die Person des trinitarischen Geistes gemeint ist, oder ab es sich nur um eine Umschreibung der inspiratorischen Tätigkeit des Logos handelt. Denn, wie E. R. Goodenough<sup>59</sup> zeigt, erscheint bei Justin der Heilige Geist fast<sup>60</sup> nur als Inspirator der Propheten, und zwar so, daß der Eindruck einer Verschmelzung von Logos und Pneuma sich geradezu aufdrängt<sup>61</sup>. Für den Dialog kommt hier — gegenüber den Apologien — noch eine bedeutsame Schwierigkeit hinzu: Justin findet mit seiner Anschauung vom prophetischen Geist bei seinem jüdischen Gesprächspartner nirgends Widerspruch, er fühlt sich auch nie veranlaßt, neben dem Logos auch die göttliche Natur des Gottesgeistes zu beweisen. Ferner fehlen im Dialog so klare trinitarische Texte, wie sie uns in den Apologien begegnen.

<sup>57</sup> Vgl. Dial 128, 2 ff.; 129. 130; über den Subordinationianismus in Justins Logoslehre vgl. J. Barbel, *Christos Angelos* (Anm. 53) 50—63, vor allem 56 mit Anm. 47.

<sup>58</sup> *Geschichte des Montanismus*, 1881, 62 Anm. 1.

<sup>59</sup> *The Theology* (Anm. 2) 177; ebd. 176—188: Justins Lehre vom Heiligen Geist. Neuestens G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à S. Augustin*, 1945, 426—428.

<sup>60</sup> C. Clemen, *Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie* (1890) 73 f. streicht dieses „fast“; vor allem sei bei Justin der „Geist“ nie sittliches Lebensprinzip; Goodenough ist vorsichtiger.

<sup>61</sup> Vgl. E. R. Goodenough, *The Theology* (Anm. 2) 180 f. — Zur Geistlehre Justins s. auch den wertvollen Exkurs bei A. Puech, *Les Apologistes* (Anm. 11) 322—329.

Somit liegt der Schluß nahe, daß Justin unter dem Heiligen Geist nichts anderes verstanden hat als die zeitgenössische jüdische Theologie auch<sup>62</sup>.

Aber man wird eine derartige Behauptung, die nur bei ausschließlicher Berücksichtigung des Dialogs eine gewisse Wahrscheinlichkeit hat, doch angesichts der klaren Bezeugung des trinitarischen Credo in den Apologien<sup>63</sup> nicht aufrechterhalten können. Denn das gewiß auffallende Schweigen im Dialog läßt sich aus der Gesprächssituation verstehen, die es nahelegen mußte, die Kontroverspunkte nicht unnötig zu häufen. So begreift man auch, daß Justin in Dial 36, 6 dem Heiligen Geist ein eigenes πρόσωπον, eine eigene Rolle zuschreibt<sup>64</sup>. Im übrigen ist zuzugeben, daß Justin nicht den geringsten Versuch macht, sich über die Natur der dritten Person in der Trinität Rechenschaft zu geben.

Nach diesen grundsätzlichen Bemerkungen über die Trinitätstheologie Justins können wir nunmehr die Texte ansehen, in denen den einzelnen trinitarischen Personen eine Beziehung zur prophetischen Inspiration zugewiesen wird. Nach dem, was oben über die betonte Transzendenz des Vaters gesagt wurde, sollte man erwarten, daß ihm niemals die Prophetenworte zugeschrieben würden, oder höchstens nur an solchen Stellen, wo im AT Gott als sprechend eingeführt wird. Denn solche Stellen wären dann nach der hermeneutischen Regel in I 36 als Worte des göttlichen Logos zu verstehen, die dieser in der Rolle des Vaters spricht. Aber Otto hat in seiner ausführlichen Note zu Dial 61, 3 dargelegt, daß auch andere Stellen als Worte des Vaters erwähnt werden<sup>65</sup>. Ähnlich ist in Dial 79,4 von der Wunderkraft die Rede, die von Gott durch Vermittlung des Moses ausgeübt wurde. In Dial 38, 2 findet sich eine sonst bei Justin nicht belegte Formel: Die Schriftworte heißen da τὰ διὰ τοῦ θεοῦ (ohne Substantiv)<sup>66</sup>. Das eine oder andere Mal kommt auch die Formel vor: Gott hat durch den prophetischen Geist vorherverkündigt (so etwa Dial 84, 2).

Es ist schon C. Semisch<sup>67</sup> aufgefallen, daß Justin im Dialog, im

<sup>62</sup> Vgl. F. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 1897<sup>2</sup>, 190 ff.; V. Hamp, Der Begriff „Wort“ in den aramäischen Bibelübersetzungen, 1938, 116—120; Bousset-Gressmann (Anm. 32) 394—399; 347—349.

<sup>63</sup> Vgl. A. Feder, Justins Lehre (Anm. 54) 36—42; J. Lebreton, Histoire (Anm. 38) II, 471—480.

<sup>64</sup> Dies übersieht C. Clemen in seiner oben (Anm. 60) 73 f. genannten Arbeit; auch nach E. R. Goodenough, The Theology (Anm. 2) 184 f. lehrt Justin die Personalität des Geistes.

<sup>65</sup> Demgemäß lehnt Otto die von anderen vorgeschlagene Textkorrektur in Dial 61, 3 ab: Gott, nicht der Logos prophezeit durch Salomon.

<sup>66</sup> Vgl. hierzu G. Archambault, Le Dialogue (Anm. 25) I, 171, der der Deutung von Otto folgt. Die Übersetzung von Haeuser in BiblKirchVäter S. 57 scheint mir nicht richtig zu sein.

<sup>67</sup> Justin der Märtyrer II, 1842, 329 f.

Unterschied zu den Apologien, nie dem Logos die Inspiration der Propheten zuschreibt. Wenn J. M. Pfättisch<sup>68</sup> dagegen auf Dial 61, 3 hinweist, dann übersieht er, daß an dieser Stelle nur dann der Logos als Inspirator zu gelten hat, wenn man die soeben (vgl. Anm. 65) abgelehnte Textkorrektur annimmt. Und was die Stellen angeht, an denen Justin zu Eingang von Schriftzitate vom λόγος προφητικός spricht (Dial 56, 6), so wird man hier, wie schon früher bemerkt wurde, λόγος einfach als „Schriftwort“ zu nehmen haben; das empfiehlt sich auch schon deshalb, weil gelegentlich neben dieser Form auch der Plural λόγοι προφητικοί begegnet<sup>69</sup>.

An den weitaus meisten Stellen ist es der prophetische<sup>70</sup> bzw. der Heilige Geist, dem die Prophetenworte zugehören. Dabei ist zu beachten, daß der Ausdruck: „der prophetische Geist sagt“, beliebig mit dem anderen ausgewechselt werden kann: „Gott sagt (durch den prophetischen Geist)“ bzw. „der Prophet sagt“. In Dial 34, 1 ist von einem Psalm die Rede, den der Heilige Geist dem David „gesagt“ hat. Der prophetische Geist bewirkt auch den Vollzug typologischer Akte (Dial 139, 1: Verfluchung Kanaans; vgl. 114, 1). Der Propheten Worte und Werke sind Worte und Werke des Geistes: jene sind von ihm erfüllt (Dial 7, 1—3); der Geist ist in ihnen (Dial 52, 3; 49, 6). Aber in den alttestamentlichen Propheten war der Geist nicht in seiner Fülle (Dial 87, 2 ff.), sondern jeweils nur mit der einen oder anderen seiner „Kräfte“ (bzw. Pneumata).

### c) Das Problem der ekstatischen Prophetie bei Justin

Was wir in den vorhergehenden Abschnitten an Material zusammengetragen haben, kann nunmehr zur Lösung der entscheidenden Frage ausgewertet werden: Wo steht Justins Inspirationsbegriff? Wir haben schon gesehen, daß er sehr stark die Rezeptivität der Propheten betont, daß bei ihm die Subjektivität des Menschen unter der Inspiration fast gänzlich zurücktritt<sup>71</sup>. Die Instrumentalität des Propheten wird gerade durch das so häufige διὰ kräftig unterstrichen, wenn es auch nicht angeht, daneben die doch auch häufigen Stellen zu übersehen<sup>72</sup>, an denen die Schriftworte als Aussprüche der einzelnen Propheten eingeführt werden (vgl. etwa Dial 29, 2). Aber darüber hinaus fehlt doch fast jede Spur, daß das menschliche Element im Inspira-

<sup>68</sup> Der Einfluß Platons auf die Theologie Justins des Märtyrers: ForschChr-LitDog 10 (1910) 45 Anm. 1.

<sup>69</sup> Vgl. C. Semisch, Justin (Anm. 67) II, 330.

<sup>70</sup> Die Erklärung von Otto (Anm. 43) I, 23 Anm. 3, weshalb Justin so oft vom „prophetischen Geist“ spreche, befriedigt nicht. Es handelt sich um eine im Judentum traditionelle Redeweise.

<sup>71</sup> Dial 118, 4 steht zwar: „Isaias sagt voll Erstaunen . . .“; aber bezeichnenderweise ist dieser Text ganz vereinzelt.

<sup>72</sup> Vgl. C. Semisch, Justin (Anm. 67) II, 16 Anm. 4.

tionsprozeß berücksichtigt würde. Nimmt man dann noch I 36 hinzu, wo ausdrücklich gesagt wird, daß man die Prophetenworte nicht als Aussprüche der „Inspirierten“ zu betrachten habe, sondern als Worte des Logos, der jene „bewege“, dann liegt die Vermutung nahe, daß Justin tatsächlich eine dem hellenistischen Inspirationsbegriff verwandte Vorstellung von der Einwirkung des Gottesgeistes gehabt hat<sup>73</sup>.

Um zu einer Lösung dieser Frage zu kommen, beginnen wir am besten mit der Analyse des Textes, der gewöhnlich als besonders beweiskräftig angesehen wird und dessen Besprechung wir bislang mit Absicht zurückgestellt haben. Ich meine Dial 115, 3<sup>74</sup>.

In den beiden ersten Nummern von Dial 115 hatte Justin aus Zach 2, 10 bis 3, 2 zu beweisen gesucht, daß der Prophet Zacharias an dieser Stelle<sup>75</sup> in einem Gleichnis (ἐν παραβολῇ) das Geheimnis Christi andeute. Da Tryphon die Legitimität der Auslegung seines Gesprächspartners anzweifelt, fährt Justin fort (im folgenden umschreibe ich den Text, dessen komplizierter Satzbau zu sehr entgegengesetzten Übersetzungen geführt hat<sup>76</sup>): „Du meinst natürlich, ich würde nun so argumentieren: Zacharias hat von dem Hohenpriester Jesus gesprochen; nun aber gab es im Lande Babylon, wo euer Volk damals weilte, keinen Hohenpriester dieses Namens. Also kann damit nur unser Priester Jesus Christus gemeint sein. — Aber so will ich gar nicht argumentieren. Ich könnte allerdings davon ausgehen, daß es in Babylon damals keinen Priester Jesus gab, wohl aber in Jerusalem, wo Zacharias damals weilte. Dann würde ich aber zeigen, daß es zwar einen Hohenpriester dieses Namens bei euch (in Jerusalem) gab, daß dies aber nicht jener war, den Zacharias in der Offenbarung sah. Denn Zacharias war ja in Ekstase, nicht im gewöhnlichen Geisteszustand; und wie er den Engel des Herrn und den Satan nicht mit seinen normalen Sinnen wahrnahm, so war auch der geschaute Hohepriester nicht derjenige, der damals bei euch lebte.“<sup>77</sup>

Was ergibt sich aus dieser Stelle für die Inspirationsauffassung Ju-

<sup>73</sup> Ausführlich wird die Prophetologie Justins im Sinne der hellenistischen Inspirationsauffassung dargelegt von C. Semisch, Justin (Anm. 67) II, 11—29, vor allem 14—22; ebenso von E. R. Goodenough, The Theology (Anm. 2) 177. Bei C. Semisch gründet diese Auffassung nicht zuletzt auf der heute wohl von allen abgelehnten Echtheit der Cohortatio ad Graecos, die lange als Werk Justins galt; vgl. A. Puech, Les Apologistes (Anm. 11) 232—250.

<sup>74</sup> Vgl. auch H. Windisch, Die katholischen Briefe, 1930<sup>2</sup>, 91; R. Knopf, Die Briefe Petri und Judae, 1912, 285 f.

<sup>75</sup> Es geht vor allem um Zach 3, 1: „Dann ließ er mich den Hohenpriester Jesus sehen, wie er vor dem Engel des Herrn stand, während zu seiner Rechten der Satan stand . . .“ (Übers. von Henne).

<sup>76</sup> Vgl. Otto (Anm. 43) zu dieser Stelle; ebenso G. Archambault (Anm. 25); die Übersetzung von Haeuser in BiblKirchVäter trifft den Sinn nicht.

<sup>77</sup> τοῦτον δὲ αὐτὸν οὐκ ἐν τῇ ἀποκαλύψει αὐτοῦ ἐωράκει ὁ προφήτης . . . οὐκ αὐτοψία, ἐν καταστάσει ὄν . . . ἀλλ' ἐν ἐκστάσει, ἀποκαλύψεως αὐτῷ γεγεννημένης.

stins? Nach der Deutung von C. Semisch<sup>78</sup> leugnet Justin hiermit, daß die Propheten „während der Inspiration überhaupt ihr natürliches Bewußtsein gehabt haben, er faßt die Inspiration als Ekstase“. Und in einer Note<sup>79</sup> fügt er bei: „Es liegt kein Grund vor, diese dogmatische Bestimmung auf die eine prophetische Vision des Zacharias, an welche sie zufällig geknüpft ist, zu beschränken, sondern sie bezeichnet den allgemeinen Charakter der prophetischen Inspiration.“

Semisch behauptet also praktisch ein Zweifaches: einmal, daß die Inspirationsanschauung von Dial 115, 3 ganz allgemein für die Prophetologie Justins gilt; sodann, daß die in Dial 115, 3 vorgetragene Inspirationsanschauung identisch ist mit derjenigen der heidnischen Umwelt und des Montanismus.

Die erste Behauptung wurde schon von K. Weizsäcker in seiner mehrfach erwähnten Arbeit<sup>80</sup> beanstandet: „Sicher ist, daß Justin den Zustand der Weissagenden nicht im allgemeinen als den der Ekstase gedacht hat. Er hat vielmehr ausdrücklich die Ekstase auf besondere Offenbarungen bezogen, in welchen dieselben solche Dinge zu schauen bekamen, die der Mensch in gewöhnlichem Zustand überhaupt nicht sehen kann . . . , während sie aber anderes nicht in apokalyptischer Weise sahen.“ Ebenso schreibt E. R. Goodenough<sup>81</sup>: „Justin nowhere else uses the word ecstasy, or implies so complete emergence of the normal personal activity of the Prophet, and it is not right, as has frequently protested, to conclude from this one passage that Justin regarded ecstasy as the normal prophetic state.“ — Tatsächlich hat Semisch — abgesehen von den Belegen aus der unechten *Cohortatio ad Graecos* — keinen Beweis erbracht, daß der in Dial 115, 3 beschriebene Zustand ekstatischer Entrückung für Justin die durchgehende Inspirationsvorstellung gewesen ist.

Aber auch die Autoren, welche diese erste Behauptung von Semisch ablehnen, gehen doch meist mit ihm darin einig, daß Justin hier eine dem hellenistischen Denken verwandte und wohl auch entstammende Inspirationsanschauung vertrete. So bemerkt Otto in der Note zu unserer Stelle<sup>82</sup>: „Diese mit dem antiken mantischen Begriffe zusammenhängende Lehrform war keineswegs in der Kirche anerkannt.“ Zugleich verweist Otto auf Parallelen bei Platon und Philon. Ähnlich sprechen J. Delitzsch<sup>83</sup> und E. R. Goodenough<sup>84</sup>. Auch P. Heinisch<sup>85</sup> möchte hier, allerdings auch nur hier, einen Beleg dafür finden, daß Justin mit Philon eine ekstatische Pro-

<sup>78</sup> Justin (Anm. 67) II, 16f. <sup>79</sup> A. a O. II, 17 Anm. 1.

<sup>80</sup> Die Theologie des Märtyrers Justinus: Jahrbuch f. deutsche Theologie 12 (1867) 90.

<sup>81</sup> The Theology (Anm. 2) 178.

<sup>82</sup> (Anm. 43) II, 411 Anm. 8.

<sup>83</sup> De inspiratione Scripturae sacrae quid statuerint Patres apostolici et Apologetae secundi saeculi, 1872, 42f.

<sup>84</sup> E. R. Goodenough verweist vor allem auf Philon, de mutat. nom. 3ff., wo auch die Unvereinbarkeit von physischem und visionärem Erkennen besprochen wird.

<sup>85</sup> Der Einfluß Philos auf die christliche Exegese, 1908, 44.

phetie gelehrt habe. G. Archambault<sup>86</sup> geht noch weiter: Es sei nicht verwunderlich, daß Justin hier (und in Dial 7, 1; 52, 3; Apol I 33, 9; 35, 3; 36, 1) noch ganz unbefangen von ekstatischer Prophetie rede, da diese Sprechweise damals noch unverdächtig gewesen sei. Erst durch die montanistische Kontroverse seien die Ekstatiker den Katholiken verdächtig geworden<sup>87</sup>. Hinter Justin stehe Philon (Quis rer. div. her. 51 f.).

Aber trotz der Autorität dieser Forscher will uns scheinen, daß eine nähere Untersuchung der Frage zu einem anderen Ergebnis führt. Zunächst sind am prophetischen Erlebnis verschiedene Momente deutlich auseinanderzuhalten; der Offenbarungsempfang ist nicht dasselbe wie die prophetische Verkündigung, beides kann auch aktmäßig durchaus getrennt sein. In diesen beiden Phasen des prophetischen Aktes kann die Passivität bzw. Rezeptivität oder die Aktivität des menschlichen Subjektes sehr verschieden sein. Sodann ist bei der Verwendung des Terminus „Ekstase“ immer daran zu denken, daß unter diesem Namen sehr disparate Dinge sich verbergen können.

Wenden wir diese Unterscheidungen auf den Justintext an, so ist zu fragen: 1. Läßt Justin in Dial 115, 3 die beiden Phasen des prophetischen Erlebnisses zusammenfallen oder nicht? Und wenn er sie aktmäßig trennt, behauptet er ein ekstatisches Verhalten des Propheten nur während des Offenbarungsempfanges, oder auch während der prophetischen Verkündigung? 2. Wie ist der von Justin gebrauchte Terminus „Ekstase“ zu verstehen? Meint er damit dasselbe, was die hellenistische und montanistische Religionsphilosophie darunter versteht?<sup>88</sup>

Daß Justin in Dial 115, 3 den Offenbarungsempfang nicht mit der prophetischen Rede zusammenfallen lassen will, scheint mir die nächstliegende Deutung der Stelle zu sein; zum mindesten wird das Gegenteil mit keinem Wort angedeutet. Es wird nur gesagt, daß Zacharias im Zustand der Ekstase etwas gesehen und gehört hat, nicht aber, daß er gleichzeitig, d. h. im ekstatischen Zustand, zu seiner Gemeinde<sup>89</sup> gesprochen hat. Im Gegenteil, in Dial 7, 1 unterscheidet Justin, wie wir schon früher angemerkt haben<sup>90</sup>, ausdrücklich zwischen den pneuma-

<sup>86</sup> Le Dialogue (Anm. 25) II, 192.

<sup>87</sup> Über die Frage, inwieweit der Montanismus auf die Einstellung der Kirche zur Ekstase und zur ekstatischen Prophetie eingewirkt hat, vgl. P. de Labriolle, *La Crise* (Anm. 22) 555—568.

<sup>88</sup> Es muß betont werden, daß der ungeklärte Begriff „Ekstase“ bei der Deutung des Prophetismus zu Mißverständnissen führen muß; vgl. A. Causse, *Quelques remarques sur la psychologie des prophètes*: *RevHistPhRel* 1922, 348—356; Kritik an den Thesen von H. Gunkel und G. Hölscher; ferner T. H. Robinson, *Neuere Prophetenforschung*: *Theol. Rundschau* 3 (1931), 75—104, zumal 76. 83. Über den Begriff der Ekstase in der mystischen Theologie vgl. den betreffenden Artikel von A. Mager in *LexThKirche* 3, 609—612.

<sup>89</sup> Denn die Worte, die Zacharias an den Offenbarungselengel richtet, sind ja nicht die „prophetische Verkündigung“.

<sup>90</sup> So auch K. Weizsäcker, *Die Theologie* (Anm. 80) 90.

tischen Visionen und Auditionen der Propheten und ihrer pneumatischen Rede: Sie haben nur das gelehrt, was sie, vom Heiligen Geist erfüllt, gehört und gesehen hatten. Gewiß, auch ihre Rede geschah „im Geiste Gottes“ (ebd.), aber es wäre zuviel behauptet, wollte man darin eine Bestätigung dafür sehen, daß die Propheten bei ihrer Verkündigung im Zustand der Sinnenentrücktheit waren. Diese wird ihnen nur für den Moment des Offenbarungsempfanges zugeschrieben, wenn es sich um ein visionäres Erlebnis handelt.

Die Ekstase, von der in Dial 115, 3 die Rede ist, wird durch folgende drei Begriffe umschrieben: Zacharias ist ἐν ἐκστάσει, im Gegensatz zum ἐν καταστάσει und zur αὐτοψία. Worauf es Justin nach dem Zusammenhang ankommt, ist, zu zeigen, daß der Prophet den Hohenpriester Jesus nicht mit den normalen Sinnesorganen (αὐτοψία meint wörtlich ein Wahrnehmen mit eigenen Augen) gesehen habe, sondern mit dem Sehorgan des Visionärs. Das wird durch den Zusatz οὐκ ἐν καταστάσει ὧν erläutert. Wer also mit den normalen äußeren Sinnen erkennt, der ist im Zustand der κατάστασις. An sich könnte nach Ausweis der Lexika<sup>91</sup> auch an einen Zustand gedacht werden, der den Gegensatz bildet zum παροξυσμός, bei dem irgendein Faktor das seelische Gleichgewicht des Menschen gestört hat. Aber der Zusammenhang legt es doch wohl näher, hier unter κατάστασις den normalen Seelenzustand zu verstehen; so übersetzen auch Archambault, Otto und Haeuser den Ausdruck. Dann ist aber die „Ekstase“ als der entgegengesetzte Zustand nur dadurch gekennzeichnet, daß die normale Sinnesfähigkeit unterbunden ist und vor der Seele des Propheten die Dimensionen des Visionären sich eröffnen. Das Element des mantischen Furors oder der krankhaften Bewußtseinspaltung u. dgl. ist in keiner Weise angedeutet, ebensowenig wie an den Stellen des NT, wo ἐκστασις prophetologisch gebraucht ist (vgl. Apg 10, 10; 11, 5; 22, 17; 2 Kor 12, 2f.).

Wenn aber demnach die prophetische Ekstase, von der in Dial 115, 3 die Rede ist, in zwei so wesentlichen Punkten von der Auffassung ekstatischer Prophetie, wie sie im Hellenismus und Montanismus verstanden wurde, abweicht, dann wird man wohl kein Recht haben, Justins Prophetologie von dort herzuleiten. Das wird vollends deutlich, wenn man mit dieser Justinstelle einen Text vergleicht, in welchem uns die ekstatische Prophetie des Montanus beschrieben wird<sup>92</sup>. Da ist die Rede davon, wie Montanus „dem Widersacher Zutritt gestattet . . . und, von Geistern getrieben, plötzlich in den Zustand der Besessenheit und einer falschen Ekstase (παρέκστασις) gerät und sich

<sup>91</sup> Vgl. Liddell-Scott, Greek Lexicon 18837 s. v. nr. 5; ferner Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods, 1888 s. v. nr. 3.

<sup>92</sup> Bei Euseb., Hist. Eccl. V 16, 7.

„enthusiastisch“ zu gebärden, zu stammeln und fremdartige Laute hervorzustoßen beginnt.“ Von dieser „Ekstase“ des Montanus sagt de Labriolle mit Recht: „La prophétie de Montan . . . s'accompagnait donc de transports furieux, d'un grand désordre physique, peut-être d'une sorte de crise épileptiforme.“<sup>93</sup> Von derartigen Phänomenen ist aber bei Justin weder hier (Dial 115) noch sonstwo die Rede, wenn es sich um die göttlichen Propheten handelt. Insoweit also, als der hellenistische Inspirationsbegriff sich ebenso darstellt wie derjenige des Montanismus, kann man ihn nicht als Quelle der Inspirationsanschauung Justins bezeichnen. Daß einige terminologische Anklänge zu finden sind, vor allem in den Apologien, wurde früher schon zugegeben. Aber sie allein reichen nicht aus, um eine innere, ideenmäßige Verwandtschaft zu behaupten. Von der hellenistischen Vorstellungsweise ist Justins Prophetentyp zudem auch dadurch klar geschieden, daß bei ihm nirgends irgendwelche Erweckungsmittel und -praktiken genannt werden, durch die wahre Propheten sich in den Zustand der Ekstase versetzen, wie auch durch das andere Moment, daß bei ihm der Prophetismus eine durch und durch sittlich-religiöse Größe ist; die Propheten des Alten und Neuen Bundes sind ihm Männer von höchster sittlicher Lauterkeit und religiöser Hingabe. Dagegen tritt dieses ethisch-religiöse Moment bekanntlich im heidnischen Prophetismus fast ganz zurück.

Zusammenfassend werden wir also sagen dürfen, daß Justins Auffassung von der prophetischen Inspiration viel weniger hellenistisch geprägt ist, als man seit langem zu glauben gewohnt ist. Vielmehr verrät seine Prophetologie deutlich die Herkunft aus dem alttestamentlich-jüdischen Denken. Uns ging es im Rahmen dieser Studie vor allem darum, Justins Auffassung von derjenigen des Hellenismus abzuheben. Es wäre Aufgabe einer eigenen Untersuchung, die Verbindungslinien zur Prophetologie des AT und des rabbinischen Judentums im einzelnen darzutun. Sie würde zeigen, wie sehr der „Philosoph“ Justin um die Eigenart biblischen Denkens gegenüber den Vorstellungen des antiken Heidentums gewußt hat. Dieser Sinn wachsender Unterscheidung rechtfertigt nicht zuletzt die Zuweisung des Ehrennamens „Theologe“ an den Mann, der im Zeugnis seines Martyrertums der Kirche unsagbar mehr geschenkt hat als nur das „rechte Wort“ von Gott.

<sup>93</sup> La crise (Anm. 22) 109. — Eine drastische Veranschaulichung (mit Bildern) solcher epileptiformen Ekstase bietet A. Lehmann, Aberglauben und Zauberei, 1898, 529—537.