

Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus

Autor(en): **Kraft, Heinz**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **11 (1955)**

Heft 4

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877429>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

51 und 69 wollen den Opferkult ersetzt wissen durch das Flehen und Bitten zu Gott. So wie das Opfer nach alter Auffassung eine durchaus reale Wirkung auf Gott hatte, die ihn gnädig stimmte, so ist das Flehen und Anrufen Gottes ein Gott versöhnendes und gnädig stimmendes Handeln des Menschen und hat somit die gleiche reale Wirkung auf Gott, wie sie dem Opfer zugeschrieben wurde. In Psalm 51 ist jedoch entsprechend der realistischen Auffassung vom Wesen des Menschen nicht der Mensch der Handelnde, sondern Gott. Nicht das Leiden oder das Flehen eines Menschen erwirkt die Versöhnung Gottes, sondern Gott selbst schafft die Voraussetzung hierzu, indem er die Schuld auslöscht und dem Menschen ein reines Herz schenkt. So ist der paulinische Gedanke von der *καινή κτίσις* bereits im 51. Psalm vorgebildet.

Trebbin.

Richard Preß.

Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus.¹

Die Bewegung, von der wir hier reden wollen, nimmt den Namen «Montanismus» relativ spät an. Er begegnet in unsern Quellen erst im vierten Jahrhundert und wird als «Ketzername» gebraucht, als einer von den Namen, durch die die Großkirche eine Ketzerei als solche bezeichnete. Vorher, im dritten Jahrhundert, sprach man von der «phrygischen Häresie»; auch diese Benennung sagt aus, daß die Montanisten außerhalb der Kirche stehen. Bevor das zum unwiderruflichen Faktum geworden war, war die Benennung «die neue Prophetie» üblich; für die Kirche enthält das Attribut «neu» die Qualität des Häretischen und nachträglich Hinzugekommenen. Die Montanisten selbst nannten ihre Bewegung ursprünglich ohne dieses Attribut «die Prophetie».

Die Wahl dieses Namens gibt uns Grund zu der Vermutung, der Hauptunterschied zwischen Montanisten und Nichtmonta-

¹ Probevorlesung vor der Heidelberger Theologischen Fakultät am 27. 2. 1954.

nisten habe in der Stellung zum prophetischen Charisma gelegen. Nun wissen wir aber, daß diese Gabe im Urchristentum das wichtigste Zeichen für den Geistbesitz der Gemeinden ist. Damit stellt sich für uns die Frage: Wie war es möglich, daß sich an das hochgeschätzte prophetische Charisma der Makel des Häretischen anhängte?

I.

Unter den Zeugnissen für die Bedeutung, die die Prophetie für die älteste Christenheit besaß, heben sich die Aussagen des Paulus im ersten Korintherbrief hervor. Für Paulus ist es selbstverständlich, daß es in Korinth Propheten gibt. Die Gemeinde hat den Geist, folglich gibt es in ihr auch Propheten, durch die der Geist spricht. Die Christen in Korinth sollen nach dieser vornehmsten unter den Geistesgaben streben. Sie können das, denn das Prophetsein ist keine Eigenschaft, die der Mensch besitzt oder über die er verfügt; man kann nicht einmal von einem prophetischen Amt sprechen, und es gibt daher auch keine Berufung zum Propheten. Der Geistbesitz kommt vielmehr der Gemeinde zu; erst durch seine Zugehörigkeit zu ihr erhält der Christ die Möglichkeit echter prophetischer Rede.

Paulus verfolgt mit seinen Ausführungen ein bestimmtes, pädagogisches Ziel. Er will nicht, daß einzelne sich für besonders wertvolle Geistesmenschen halten und in unbegründetem Hochmut auf die andern als Nichtpneumatiker herabsehen. Der prophetisch Begabte soll wissen, daß er den selben Auftrag hat wie jeder andere, den Dienst an der Gemeinde.²

Die Apostelgeschichte unterscheidet sich in ihren Aussagen von Paulus dadurch, daß ihr dessen pädagogische Tendenz fernliegt. Sachlich besteht kein Unterschied, der ins Gewicht fällt. Sie kennt kein prophetisches Amt, ob sie nun die prophezeienden Personen bei Namen nennt oder nicht.³ Agabus und die Philippustöchter stehen nicht wie die alttestamentlichen Propheten der Gemeinde gegenüber, sondern in ihr. Sie weissagen kraft des Heiligen Geistes, der über die Gemeinde ausgegossen ist. Es ist theologisch erheblich, daß es die *ganze* Gemeinde ist, die am Geist Anteil hat. Darum nämlich, weil die Prophetie

² 1. Kor. 14, 37.

³ Act. 11, 27 f.; 15, 32; 20, 23; 21, 4; 21, 9—11.

in erster Linie Zeichen ist, Zeichen dafür, daß die Joelweissagung sich erfüllt hat und damit das Ende herbeigekommen ist.⁴ «Ich will meinen Geist ausgießen über alles Fleisch, und eure Söhne und Töchter sollen weissagen. Eure Aeltesten sollen Träume haben, und eure Jünglinge sollen Gesichte sehen.»⁵

Man übersieht leicht, daß die Nachrichten des ersten Korintherbriefes von der Prophetie mehr sind als ein bloßer Bericht. Paulus hat das Phänomen «Prophetie» in seine Theologie eingebaut; er hat dabei die Prophetie auf eine Weise in den Dienst an der Gemeinde gestellt, die für ihn charakteristisch ist. Wenn man bei der Interpretation den Anteil nicht berücksichtigt, der auf die theologische Reflexion des Paulus fällt, dann kann man der Meinung werden, der eigentliche Zweck der Prophetie sei das Tun von glaubenwirkenden Zeichen gewesen, die Erbauung der Gemeinde im Sinne des Paulus. Das ist jedoch nur so lange berechtigt, als man paulinische Theologie darstellt. Will man die Prophetie selbst behandeln, dann empfiehlt es sich, von anderen Zeugnissen auszugehen. Der eschatologische Charakter der Joelweissagung gibt einen Hinweis, daß die Prophetie eigentlich in einen anderen Zusammenhang gehört, in die jüdisch-christliche Apokalyptik. Die urchristlichen Propheten halten sich für die Erben der alttestamentlichen Prophetie. Sie sehen ihre Aufgabe darin, in den Zeichen der Zeit die Zeichen des Endes zu erkennen. Es sind längst geweissagte Zeichen; die prophetische Rede besteht größtenteils darin, die alten Traditionen wiederzugeben, zu deuten, und so die Nähe des Endes zu verkündigen.

Das soll an einigen Beispielen erläutert werden. Gemäß dem eben Gesagten vermuten wir, daß Agabus Act. 11, 28 keine gewöhnliche Hungersnot vorausgesagt hat, sondern die große eschatologische Hungersnot ankündigte, die dem Ende vorausgehen soll. Für diese Vermutung spricht, daß das Ereignis nach Agabus die ganze Erde betreffen wird. «. . . und deutete durch den Geist eine große Teuerung, die da kommen sollte über den ganzen Kreis der Erde.» Für den in Frage kommenden Zeit-

⁴ Auch die einleitende Vision der Johannesapokalypse steht zu dem Gesagten nicht im Gegensatz. Der Seher wird nicht erst durch die Vision zum Propheten. Vgl. E. Lohmeyer, *D. Off. d. Joh.*, 1953, S. 13 f. (z. Apoc. 1. 9—20). ⁵ Act. 1, 16 ff. (Joel 3, 1 ff.).

abschnitt kennt die Geschichte keine Hungersnot entsprechenden Ausmaßes. Lukas hat auf den eschatologischen Sinn der Weissagung nicht weiter geachtet. Er hat in einer lokalen Teuerung, «welche geschah unter dem Kaiser Claudius» — wir wissen nicht, in welcher —, die Erfüllung der Weissagung gesehen und hat in ihr sogar das Motiv für das paulinische Kollektenwerk gesucht. Damit zeigt er uns unabsichtlich, daß er nicht an eine ökumenische Hungersnot denkt. Agabus hatte aber etwas anderes gemeint als Lukas, das, was Johannes in der Apokalypse unter dem Bild des dritten Reiters beschreibt.

Der Auszug der Urgemeinde nach Pella wurde durch einen apokalyptischen Prophetenspruch veranlaßt. Aus Euseb erfahren wir, die Gemeinde habe auf Grund einer Offenbarung Jerusalem verlassen und sei dadurch von dem Unglück der Stadt im Jüdischen Krieg verschont geblieben.⁶ Derartige Prophetensprüche kennen wir aus der synoptischen Apokalypse. Sie kündigen ein antitypisches Geschehen zu dem Gottesgericht über Sodom und Gomorrha an.⁷ Wenn der Frevel auf seinen Höhepunkt kommt, dann sollen die Frommen sich schleunigst aus der Stadt entfernen. Denn in diesem Augenblick wird die vernichtende Strafe hereinbrechen. Anders als in der lukanischen Form⁸ denkt die Weissagung nicht an die Vernichtung durch ein feindliches Heer, sondern an Unheil, das viel plötzlicher hereinbricht; so plötzlich, daß die geringste Verzögerung Verderben bringt.

Eine Parallele zu diesem Spruch aus der jüdischen Apokalyptik überliefert Josephus in seiner Kriegsgeschichte (und nach ihm Euseb).⁹ Vier Jahre vor dem Krieg, als die schreckliche Zukunft noch nicht voraussehen gewesen sei, sei in Jerusalem ein junger Bauer namens Jesus, Sohn des Ananias, aufgetreten und habe Wehrufe über die Stadt erklingen lassen. «Stimme von Aufgang, Stimme von Untergang, Stimme von den vier Winden. Stimme über Jerusalem und den Tempel, Stimme über Braut und Bräutigam, Stimme über das Volk.»

Die beiden letzten Beispiele sollen auf den Zusammenhang zwischen jüdischer und christlicher Apokalyptik hinweisen.

⁶ h. e. 3, 5, 3. ⁷ Matth. 24, 15 ff.; Mark. 13, 14 ff.

⁸ Luk. 21, 20 ff. (Luk. 17, 30 ff., wie bei den anderen Synoptikern).

⁹ Euseb h. e. 3, 8, 7—9; Jos. Bell. 6, 300 ff.

Beide stehen im selben Traditionsstrom; sie unterscheiden sich in der Hauptsache dadurch, daß die Juden die Ankunft, die Christen die Wiederkunft des Messias erwarten. Es ist daher traditionskritisch nur selten möglich, in einer Apokalypse jüdisches und christliches Gut zu unterscheiden. Nur wenn eine ausdrückliche Beziehung auf Jesu Kreuzestod vorliegt, läßt sich eine sichere Aussage machen.

Am wichtigsten unter den Formen, in denen die Prophetie sich äußerte und weitergegeben wurde, sind für uns die Apokalypsen. In ihnen handelt es sich um recht komplizierte literarische Gebilde. Zumeist sind sie kompiliert, aus mündlichen und schriftlichen Quellen, vielfach glossiert und häufig nachträglich berichtigt, wenn eine konkrete Weissagung der Korrektur bedurfte, weil sie von der Geschichte überholt worden war. Indessen ist die Geschichte der literarischen Form nur die Endphase der wesentlich längeren Gesamtentwicklung; eigentlich wurde der apokalyptische Stoff mündlich tradiert. Man wird dabei nicht an Geheimtraditionen denken dürfen. Die werden zwar gelegentlich behauptet, und eine gewisse Geheimniskrämerei, die die Apokalyptik liebt, scheint die Behauptung zu unterstützen. Aber jene Behauptung ist eine Fiktion, erfunden zur Rechtfertigung der Apokalypsen für einen Menschenkreis, der das prophetische Charisma für ausgestorben hielt. Sie sollte erklären, woher plötzlich die Bücher auftauchten, die man bestimmten Propheten der Vergangenheit in den Mund gelegt hatte. Die apokalyptische Botschaft ist insofern geheim, als sie häufig in chiffrierter Form mitgeteilt wird. Aber die Einkleidung in Chiffren hat nicht den Zweck, die Weissagung unverständlich zu machen; die prophetische Predigt sollte allen verständlich sein, die es anging, und das war kein kleiner Kreis Erleuchteter.

Die apokalyptischen Propheten sind stärker als die alttestamentlichen auf den Stoff angewiesen, der ihnen überliefert wurde. Doch scheinen sie, wenigstens prinzipiell, durch ekstatische Erlebnisse zu ihrer Aufgabe ermächtigt gewesen zu sein. Sehr oft erwecken die Visionen, die geschildert werden, den Eindruck der Echtheit. Damit hängt es zusammen, daß diese Propheten ihrem Stoff wesentlich selbständiger gegenüberstehen als etwa die Evangelisten ihren Quellen. Daher ist es bemer-

kenswert, daß sich oft eine Art Formgeschichte der prophetischen Traditionen zeigen läßt, die von der formlosen Einzelweissagung zur Sammlung in festem Rahmen führt.

Prophetensprüche sind in der apokalyptischen Literatur besonders häufig — im Kanon also in der synoptischen Apokalypse und der Johannesapokalypse —, finden sich aber auch außerhalb. Häufig liegen sie in charakteristischer, fester Form vor. Diese Form braucht natürlich nicht ursprünglich gewesen zu sein. Der Prophet ist, wie die Didache ausdrücklich feststellt¹⁰, an keine Form gebunden. Sobald man aber solche Sprüche weitergab und sammelte, werden sie mit einer Einleitung versehen: ¹¹ «Der Geist sagt», «So sagt der Geist», bei den Montanisten im Westen auch «Der Paraklet sagt». Es ist die Form der alttestamentlichen Prophetensprüche. Die Ueberlieferung solcher Sprüche ist die Voraussetzung dafür, daß als Autorität neben dem «Kyrios» das «Pneuma» zitiert werden kann. Tertullian beruft sich für die montanistischen Bußvorschriften auf den Parakleten.

Die ebengenannte Einleitung «Der Geist sagt» ist nicht die einzige Rahmenformel, die für Sammlung und Ueberlieferung in Betracht kam. Ziemlich häufig finden wir die Prophetensprüche auch begleitet von einem «Wer Ohren hat zu hören, der höre». ¹² Wenn diese Formel in den sog. Sendschreiben der Johannesapokalypse erweitert wird durch «. . . was der Geist den Gemeinden sagt»¹³, so zeigt sich hier besonders deutlich, daß es sich dabei um ein festes Rahmenwort für Prophetensprüche handelt.

Neben diesen einleitenden Formeln finden wir mehrfach, daß auch der Prophetenspruch selbst in fester Form dargeboten wird. Hier sind z. B. Sprüche zu nennen, die nach den kasuistischen Rechtssätzen des ATs gebildet sind: «Wenn einer das und das tut, ist so und so zu entscheiden.» Ein derartiger Spruch liegt etwa 1. Kor. 14, 38 vor: «Wenn einer das nicht anerkennen will, dann wird ihn auch Gott nicht (an)erkennen.» Die Tendenz des Spruches gegen eine vermeintliche und überhebliche

¹⁰ Did. 10, 7.

¹¹ z. B. 1. Tim. 4, 1; Apoc. 14, 13; Act. 21, 11; Tert. de pud. 21, 7; Epiph. haer. 48, 10.

¹² z. B. Matth. 11, 15; Apoc. 13, 9.

¹³ Apoc. 2, 7 parr.

Gnosis macht wahrscheinlich, daß Paulus hier seine prophetenartige Autorität in Anspruch genommen und ihn nach fester Form ad hoc gebildet hat. Das unübersetzbare Wortspiel verschleiert ein wenig, daß Paulus einen nach dem Prinzip der Talion gebildeten Rechtssatz aufstellt; deutlicher kommt das bei den Sätzen heraus, die sich an Jer. 15, 2 anlehnen.¹⁴ In diesem Zusammenhang sind auch die Ueberwindersprüche der Apokalypse anzuführen. Sie stellen in einer Hinsicht eine Ausnahme dar; sie haben nämlich keine alttestamentliche Formel zum Vorbild, sondern gehören vermutlich dorthin, wo die Mehrzahl der in ihnen vorkommenden Begriffe zu Haus ist, in die orientalischen Mysterienreligionen. Schließlich könnte man hier auch die Makarismen¹⁵ der Apokalypse nennen, die sich stets in der Nachbarschaft von anderen Prophetensprüchen finden.

Schon im ersten Jahrhundert besaß die Prophetie, nach Ausweis unserer Quellen, einen Schwerpunkt in Kleinasien. Hierhin laufen die Johannes- und Philippustraditionen, hier wird die Johannesapokalypse geschrieben; aus dem Zeugnis des Papias und Irenaeus erfahren wir, daß hier die apokalyptische Prophetie lebendig blieb, und schließlich entstand hier die montanistische Bewegung. Der Johannesapokalypse kommt in dieser Aufzählung besondere Bedeutung zu; sie zeigt uns, daß die Prophetie die Figur des Gotteszeugen aufgenommen und weitergebildet hat in Richtung des Märtyrerbegriffs.¹⁶ Menschen, die für ihre Ueberzeugung zu sterben bereit waren, hat es wohl immer schon gegeben. Aber der Märtyrer im technischen Sinn wird für uns erst im zweiten Jahrhundert faßbar, und wo wir ihn finden, läßt sich der Einfluß der Apokalypse nachweisen.

In einer Reihe neutestamentlicher Stellen wird die Ansicht vertreten, daß der Prophet notwendig für seine Botschaft leiden müsse.¹⁷ Diese Meinung vom üblichen Schicksal des Propheten ist in vorchristlicher Zeit in Kreisen entstanden, die die pro-

¹⁴ Matth. 26, 52; Apoc. 13, 10.

¹⁵ Apoc. 1, 3; 14, 13; 16, 15; 19, 9; 20, 6; 22, 7; 22, 14.

¹⁶ Eine Darstellung der komplizierten Entwicklung des Märtyrerbegriffs läge fern von unserem Thema. Hier kann nur auf eine, allerdings sehr wichtige, Linie dieser Entwicklung hingewiesen werden, deren Kenntnis für das Verständnis der Prophetie unerläßlich ist.

¹⁷ Vgl. f. d. Folgende H. J. Schoeps, *Die jüdischen Prophetenmorde*, in *«Aus frühchristl. Zeit»*, 126 ff.

phetischen Traditionen pflegten. Ebendort werden Prophetenmartyrien gebildet und überliefert. Die klassische Schriftstelle für das Leiden des Propheten ist der leidende Gottesknecht von Jes. 53. Gottesknecht ist häufig prophetischer Titel; der beliebteste in der Johannesapokalypse.

Im kanonischen AT gibt es kein Jesajamartyrium, in dem das Leiden des Gottesknechts ausgeführt gewesen wäre. Aber in vorchristlicher Zeit, vermutlich im zweiten Jahrhundert, entstand die Legende von der Zersägung Jesajas. Weitere Prophetenmartyrien sind in den «*Vitae Prophetarum*» überliefert. Diese Prophetenleben dienen weder der Sammlung messianischer Belegstellen noch der Ueberlieferung erbaulicher Legenden. Ihr Interesse hängt an den Propheten selbst. Es kommt dem Verfasser darauf an, das positive Wissen über die im AT genannten Propheten zusammenzustellen. Als Nebeninteresse kommt die Sammlung apokalyptischer Zeichen und eben der Prophetenmartyrien dazu. Die Berichte sind in die christliche Apokalyptik übergegangen. Das zeigt zunächst die Geschichte der Texte. Die «*Zersägung Jesajas*» wurde von Christen erweitert und in die heutige Form gebracht. Die *Vitae Prophetarum* sind gelegentlich christlich interpoliert. Vor allem liegen aber, wie J. H. Schoeps gezeigt hat, im NT eine Reihe von Beziehungen zu diesen Legenden vor.

Mit den Vorstellungen vom «*leidenden Gottesknecht*», worunter der leidende Prophet verstanden wurde, sind nun die Aussagen über den Gotteszeugen (Jes. 43, 10. 12; 44, 8), ebenfalls auf den Propheten bezogen, kombiniert worden. Diese Kombination steht hinter Hebr. 11, 36 bis 12, 3; noch greifbarer wird sie für uns in der Johannesapokalypse. Hier sind die Gestalten des Propheten, des leidenden Propheten und des Gotteszeugen ganz nah zusammengerückt und konsequent auf Christus bezogen. Der Prophet redet Zeugnis von Christus, er wird für sein Zeugnis erschlagen und folgt darin Christus, dem Lamm, der selbst der zuverlässige Gotteszeuge ist. Der Text der Apokalypse ist dabei auf Schritt und Tritt von Deuterocesaja beeinflusst.

Den Standpunkt der Apokalypse nehmen noch die Lyoner Märtyrer ein, wenn sie betonen, daß sie noch nicht vollendet sind und den letzten Schritt in der Nachfolge noch nicht getan

haben.¹⁸ Endgültig technisch wird der Märtyrerbegriff im Polykarpmartyrium. Zugleich wird hier der Gedanke der Nachfolge ausgemalt. In unzähligen Einzelheiten ahmt dieses Martyrium die Kreuzigung Christi nach. Das Wissen vom prophetischen Charisma des Märtyrers ist nicht alsbald verlorengegangen. Als im dritten Jahrhundert nach der Ausscheidung des Montanismus die Prophetie ihr altes Ansehen eingebüßt hatte, da waren es die Märtyrer und Confessoren, die an Stelle der Propheten die Ansprüche des alten Pneumatikertums aufrecht erhielten.

II.

Bei allem Reichtum der apokalyptischen Bildersprache ist die Zahl der behandelten Themen gering. Als wichtigste heben sich die Fragen nach der Zeit und dem Ort der Offenbarung des Gottesreiches heraus. Wenn wir vielfach lesen, daß niemand die Stunde weiß, zu der die Weissagung sich erfüllt¹⁹, so erkennen wir, wie sehr diese Frage die Gemüter bewegt hat. Aber die legitime Antwort auf die Frage nach dem *Wann* ist allein die Aufforderung, stets darauf gefaßt zu sein. Die Gefahr, nicht wach zu bleiben, sondern einzuschlafen, das heißt die Gefahr der Beteiligung am großen eschatologischen Abfall wird um so größer, je näher das Ende heranrückt. Als Beispiel eines Spruches, der vor dieser Gefahr warnt, sei das «Wachen und Beten» genannt, das in die Gethsemaneperikope eingegangen ist.²⁰ Eine entsprechende Warnung stellt auch das Gleichnis von den sieben törichtchen und den sieben klugen Jungfrauen dar. Es ist vielleicht sogar in den montanistischen Kult eingedrungen. Wenigstens berichtet Epiphanius²¹ von einer merkwürdigen Sitte der Montanisten; oftmals träten in ihren Kult sieben weißgekleidete Jungfrauen ein mit Lampen in den Händen. Ihre Aufgabe sei, zu prophezeien. Außerdem klagten, weinten sie und vergössen Tränen. Zwar ist allen Berichten des Epiphanius gegenüber äußerste Vorsicht angebracht. Aber irgendeinen Kern müssen auch die größten Entstellungen haben. Da-

¹⁸ Euseb h. e. 5, 2, 3.

¹⁹ Matth. 24, 36. 44. 50; 25, 13 usw.

²⁰ Vgl. M. Dibelius, Gethsemane in «Botschaft und Geschichte» 258 ff.

²¹ haer. 49, 2.

her lassen die sieben klagenden Jungfrauen mit ihren Lampen in den Händen vielleicht doch die Vermutung zu, daß hier das Gleichnis zur Darstellung gekommen ist.

Meist ist mit der Mahnung zur Wachsamkeit die Forderung anhaltenden Gebetes verknüpft. Damit steht die Sitte der Gebetsfasten im Zusammenhang; das Stationsfasten hat sich nicht aus asketischen, sondern aus eschatologischen Motiven entwickelt. Das aus dem Lateinischen stammende Lehnwort *στατίων* hat denselben militärischen Klang wie unser Wort «Wache». Man hat darum die Stationsfasten bald militärisch als Dienst in der *militia Christi* verstanden. Aber das ist nicht der ursprüngliche Sinn. Vielmehr sind die Verknüpfungen von «Fasten und Beten», «Wachen und Fasten», «Wachen und Beten» in der eschatologisch bestimmten jüdischen und christlichen Terminologie so häufig, daß die eschatologische Bedeutung und nicht das militärische Bild für ursprünglich gelten muß.²² Grundbedeutung ist das Gefaßtsein auf das Ende; das «Stehen und Wachen» scheint antithetisch zu dem «Liegen und Schlafen» gebildet zu sein.²³ Zur Illustration dieser Verhältnisse dient die Tatsache, daß die lateinische Bibel das Wort *νήφειν* = nüchtern (nicht betrunken) sein, abwechselnd mit *vigilare* und *sobrium esse* wiedergibt. Schon hieraus wird deutlich, daß die eschatologische, nicht die asketische Bedeutung, ursprünglich ist.

Die Stationsfasten wurden zweimal wöchentlich einen Halbtage über gehalten. Diese Fasten hatten von Anfang an den Charakter einer freiwilligen Leistung. Zu den frühesten Vorwürfen gegen den Montanismus gehört es, daß dort die Fasten bis auf den Abend ausgedehnt und zur Pflicht gemacht wurden. Die Auseinandersetzung um die Fasten beginnt schon in der vormontanistischen Phase der Prophetie. Sie beginnt in dem Augenblick, in dem ihr ursprünglicher eschatologischer Sinn vergessen ging und man nicht mehr wußte, daß man mit dem Fasten die eschatologische Bereitschaft festigen und das Gebet um die Ankunft des Reiches verstärken wollte. Die asketische

²² Beispiele: Fasten und Beten, Matth. 17, 21; Act. 13, 3; 14, 23; IV. Esra 5, 13; 6, 31. Wachen und Beten, Matth. 26, 41; Kol. 4, 2; Wachen und Fasten, 2. Kor. 6, 5; Herm. Sim. 5, 1, 1.

²³ Beispiele: Die Gethsemaneperikope, 1. Kor. 16, 13.

Tendenz, die das Fasten nun erhielt, wurde als Neuerung empfunden. Das veranschaulicht ein Dialog zwischen Hermas und dem Hirten (Sim. V, 1):

„Ich hielt Fasten und saß auf einem Berg. Als ich dem Herrn dankte für alles, was er an mir getan, sah ich den Hirten bei mir sitzen.

Er fragte: «Warum bist du schon so früh hierher gekommen?»

Ich antwortete: «Herr, weil ich Wache habe» (στατίων).

Darauf er: «Was heißt das, ‚Wache‘?»

«Herr, ich faste», sagte ich.

Er fragte wieder: «Was ist das für ein Fasten, das ihr haltet?» usf.’

Im folgenden setzt der Hirt dann dem Hermas auseinander, daß dieses Fasten unnütz und darum kein echtes Fasten sei; er erläutert ihm, wie ein «echtes» Fasten zugunsten der Armen anzustellen wäre.

In dem Abschnitt will Hermas der Fastensitte, für die er kein Verständnis hat, einen neuen Sinn geben. Durch Zufall hat sich gerade hier ein Hinweis auf den alten eschatologischen Sinn erhalten, der vielleicht dem Hermas selbst nicht mehr bewußt war. Es handelt sich dabei um den zunächst unmotiviert erscheinenden Zug, daß Hermas sich zu seinen Fasten auf einen Berg setzt. Dieser Berg steht zu dem Fasten scheinbar in keiner Beziehung mehr. Aber er ist auch kein idyllisches Requisit. Vielmehr gehört er ursprünglich zum apokalyptischen Apparat; es ist der Berg, von dem aus die eschatologischen Visionen geschaut werden.²⁴ Hermas sitzt auf diesem Berg, weil er — das weiß er wahrscheinlich nicht mehr — die Niederfahrt des himmlischen Jerusalem erwartet. Bei allem Rationalisieren ist Hermas doch, wie sich hier zeigt, ziemlich fest an seine Traditionen gebunden. Auch das eschatologische Fasten hat er nicht ganz ausgeschaltet, sondern rüstet sich auf den Empfang der Visionen von der Kirche (Visio 2 und 3) durch Fasten und Beten. Man wird sich hier fragen können, ob Hermas angesichts seiner Abwehr des Stationsfastens in dieser Einzelheit wie in vielen anderen nicht von IV. Esra abhängig ist.²⁵ In der Johannes-

²⁴ Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, 90 f.; 217 ff. nennt weitere Bedeutungen des «Berges».

²⁵ IV. Esra 5, 20; 6, 35; 9, 26; 12, 51.

apokalypse, die von solchen Aeüßerlichkeiten viel unabhängiger ist, fehlt die Vorschrift; nur der Berg ist erhalten, von dem aus die Vision des himmlischen Jerusalem geschaut wird.²⁶ Der Seher benötigte ihn als Pendant zur Wüste, in der er die Vision der großen Hure sieht.²⁷

Die letzten Beispiele zeigten, daß man neben dem Wann das *Wo* zu ergründen sucht. Man fragt nach dem Ort, an dem das himmlische Jerusalem auf Erden erscheinen wird. Die Vision erfolgt vorzugsweise an der Stelle, an der das geschaute Ereignis sich später real vollziehen wird. Nach IV. Esra soll die Stadt auf dem freien Felde erscheinen, auf einer Stelle, auf der noch kein Haus gestanden hat. Das Feld hat einen Namen, der in den verschiedenen Uebersetzungen als Ardab, Ardaf etc. angegeben wird.²⁸ Apoc. Joh. überliefert, wie gesagt, an der entsprechenden Stelle nur einen großen und hohen Berg.²⁹ Die beiden Traditionen liegen bei Hermas miteinander verbunden vor; nur der Name hat durch des Hermas Tendenz zum Rationalisieren die Form «Arkadien» angenommen.³⁰ Wir hören von dem Ort noch einmal im Zusammenhang mit dem Montanismus. Einer der ersten Antimontanisten nennt ein ganz unbekanntes und nicht nachweisbares Dorf Ardabau als Geburtsort des Montanus.³¹ Es ist zu vermuten, daß sich hinter dem Namen das Feld Ardab von IV. Esra verbirgt.³² Die montanistische Bewegung hat ihr Zentrum in Pepuza und Thymion und erwartet dort auch das himmlische Jerusalem.³³ Daher macht der Antimontanist den anderen ihm überlieferten Namen zum Geburtsort des Montanus.

Auch so ist es auffällig, daß immer die zwei Orte Pepuza und Thymion als Zentrum des Montanismus genannt werden. Warum zwei und nicht einer? Wenn die Archäologen die Lage der Orte richtig bestimmt haben³⁴, dann befindet sich zwischen

²⁶ Apoc. Joh. 21, 10.

²⁷ Apoc. Joh. 17, 3.

²⁸ IV. Esra 9, 26.

²⁹ 21, 10.

³⁰ Sim. 9, 1, 4.

³¹ Euseb h. e. 5, 16, 7.

³² Die Beobachtung ist m. W. zuerst von Preuschen, ZNW 1/1900, 265 f. gemacht worden. Die Beziehungen zwischen IV. Esra und Hermas sind teilweise notiert von Violet in seiner Uebersetzung der Esraapokalypse (Die Apokalypsen des Esra und Baruch in deutscher Gestalt, 1924).

³³ Epiph. haer. 49, 1.

³⁴ Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia*, I 243 f.; V. Schultze, *Altchr. Städte u. Landschaften* 2, 1, 474—477.

beiden der «große und hohe Berg», auf dem man die Offenbarung der Himmelsstadt erwartete.

Sie ist das Kernstück der prophetischen Erwartung. Noch aus späterer Zeit erfahren wir, daß ein Bischof mit seiner ganzen Gemeinde in die Wüste zog, dem himmlischen Jerusalem entgegen. Mit knapper Not entgingen die Schwärmer dem Hungertod.³⁵

³⁵ Hippolyt, In Dan. IV 18 f.

Es ist bemerkenswert, daß diese Gemeinde in die Wüste zog. Die «Wüste» ist eine ambivalente Größe. Sie kann der Ort sein, wo die Dämonen hausen. Die Anachoreten nehmen hier ihren Aufenthalt, um den Kampf mit dem Teufel zu bestehen. So wird wohl auch die Versuchung Jesu zu verstehen sein. Als Ort der Dämonen, Apoc. 18, 2 (aber nicht 17, 3; hier ist die Wüste vollständig durch Jes. 21, 1, das Vorbild der Vision, erklärt).

Daneben gibt es nun eine positive Bewertung der Wüste; eine Reihe von Heilsgütern steht irgendwie mit der Wüste in Verbindung. Z. B. ist in dem hinter Apoc. 12 stehenden Mythos die «Wüste» der Ort, an dem der Messias aufbewahrt wird. Am deutlichsten werden uns diese Vorstellungen durch das hermeneutische Prinzip, daß die Wüstenzeit des Volkes Israel Typus der Heilszeit sei (1. Kor. 10, 1—6). Auch das Auftreten des Täufers in der «Wüste» kann unter diesem Gesichtspunkt gesehen werden. «Den Schauplatz seines Wirkens bildet ἡ ἔρημος: wenn auch nicht eine eigentliche Sand- oder Felsenwüste, so doch eine unbewohnte Gegend, das untere Jordantal, die sogenannte *Araba*» (E. Klostermann im Handb. z. Mark. 1, 4; vgl. auch die Variante zu Joh. 1, 28: Johannes taufte in Beth-Araba). Es ist wichtig, hier unter der Wüste nicht das unbewohnbare, sondern das unbewohnte, unberührte Land zu verstehen. Auch auf dem Feld, auf dem Esra die Ankunft der Himmelsstadt erwartet, hat noch kein Haus gestanden. «. . . geh auf ein Gefilde voller Kräuter, wo noch kein Haus erbaut ist, und genieße dort allein Pflanzen des Feldes; koste kein Fleisch, trinke keinen Wein . . . So ging ich, wie er mir befohlen hatte, auf das Gefilde Ardab . . .» (IV. Esra 9, 24. 26).

Es ist damit zu rechnen, daß sich in der Prophetie alte kulturfeindliche Ideale erhalten haben, wie wir sie etwa von den Rechabiten kennen (Jer. 35), die in Zelten wohnen, und nicht Acker- noch Weinbau betreiben. Kleidung und Nahrung des Täufers, auch die Kleidung der beiden Zeugen, Apoc. 11, 3, ebenso zu verstehen, ist naheliegend (über die Zelte s. Riesenfeld a. a. O. 146 ff.; W. Michaelis, Evang. Theologie 14, 1954, 29 ff.). Wenn nun dem Esra befohlen wird, auf ein Feld zu gehen, auf dem noch kein Haus gestanden hat, und wenn Esra daraufhin «wie er befohlen hatte, auf das Gefilde Ardab» geht, dann drängt sich die Vermutung auf, daß «Ardab» hier die «Wüste» im Sinn von «unberührtes Land» meint, und daß Ardab aus Araba entstellt ist.

In diesem Sinn scheint auch die obenerwähnte Gemeinde in die Wüste gezogen zu sein. Man wird sich weiter fragen können, ob nicht der Auszug

Neben der Herabkunft der Himmelsstadt begegnet häufig eine andere Form des selben Themas: die verklarte Kirche erscheint unter der Gestalt eines Weibes. In der Johannesapokalypse kommt diese Vorstellung — außer in Kap. 12 —, obwohl sie deutlich fühlbar ist³⁶, nicht durch; hier herrscht die Vorstellung von der «Stadt».³⁷ Anders ist es im IV. Esra; in der eigentlichen Vision erscheint Jerusalem als Weib³⁸, und nur am Ende, gewissermaßen als Schlüssel, wird auch die Stadt gezeigt.³⁹ Diese Vision hat wieder viele Züge mit den entsprechenden Visionen bei Hermas gemeinsam, besonders den Wechsel vom Weib zur Himmelsstadt⁴⁰ und den Wechsel von der Greisin zur jungen Frau.⁴¹ Der Sinn dieses zweiten Uebergangs ist bei Hermas bereits verlorengegangen, während er bei Esra noch erkennbar ist. Er bedeutet den Uebergang von der weinenden, klagenden, irdischen Kirche zur künftigen, verklärten, triumphierenden Gemeinde.⁴²

Bei den Montanisten finden wir wieder die wichtigsten prophetischen Traditionen miteinander kombiniert. Eine der ersten montanistischen Prophetinnen berichtet, ihr sei in Pepuza Christus in Gestalt eines Weibes erschienen.⁴³ Er habe ihr «Weisheit» verliehen (das ist wohl die Fähigkeit, das Gesehene zu deuten⁴⁴) und habe ihr die Stätte als den Ort bezeichnet, an dem die neue Stadt vom Himmel herabkommen werde.

Die Tradenten dieser Stoffe sind in erster Linie die Propheten selbst. Als die Montanisten genötigt waren, die Rechtmäßig-

der Urgemeinde ins Ostjordanland, nach Arabien, ebenso zu verstehen sei. Ja der etwas unmotiviert Aufenthalt des Paulus in «Arabien» könnte so seine Erklärung finden, wenn Arabien, was es auch immer sein mag, den Ort der Heilserwartung bedeutet.

³⁶ Apoc. 21, 2. 9.

³⁷ Apoc. 21, 10 bis 22, 5.

³⁸ IV. Esra 9, 38.

³⁹ IV. Esra 10, 27.

⁴⁰ Hermas Vis. 3, 3, 3. «Der Turm . . . bin ich selbst . . .»

⁴¹ Hermas Vis. 3, 10, 3—5.

⁴² IV. Esra 10, 40—50.

⁴³ Epiph. haer. 49, 1: Schepelerns Versuch (Montanismus, 144), das Erlebnis der Prophetin als eine Art hieros gamos zu deuten, ist ganz abwegig und wird bereits durch die Worte «in Gestalt eines Weibes» ausgeschlossen.

⁴⁴ Sophia-Spekulationen sind in der Apokalyptik schwer nachzuweisen. Lohmeyers Versuch, hinter Apoc. 12 (Komm. z. St.) einen Sophia-Mythus zu finden, wirkt nicht überzeugend. In der Johannesapokalypse heißt Sophia (13, 18; 17, 9) schlicht «die Deutung»; bei Daniel (1, 17 u. öfter) kann das Wort auch «die Fähigkeit zu deuten» heißen.

keit ihrer außerkanonischen Ueberlieferung zu verteidigen, da stellten sie eine Sukzessionsreihe auf, über die die prophetische Gabe, und damit der prophetische Stoff, vermittelt worden sei.⁴⁵ Die Reihe beginnt bei den alttestamentlichen Propheten, auf die sich bereits die Apokalyptiker im ersten vorchristlichen Jahrhundert berufen hatten, nennt dann die vielleicht aus der kanonischen Apostelgeschichte übernommenen Agabus, Judas und Silas, geht dann weiter zu den Philippustöchtern, einer philadelphischen Prophetin Ammia, dem als Apologeten bekannten Quadratus und endet bei den Prophetinnen des Montanus. Was wir von diesen Personen über die reine Aufzählung hinaus wissen, verdanken wir Papias. Er berichtet von einer Totenerweckung, bei der eine Philippustochter beteiligt war, und von einem an Justus Barsabbas geschehenen Wunder⁴⁶, wobei wohl an den genannten Judas Barsabbas zu denken ist. Von Quadratus ist ein kleines Fragment erhalten.⁴⁷ Er spricht darin von den durch die Kraft Christi Auferweckten und sagt von ihnen, sie seien noch am Leben. Man wird vermuten können, daß es sich dabei um die gerade genannte Auferweckung handelt. Denn die Quadratusapologie wurde in den zwanziger Jahren an Kaiser Hadrian gerichtet; dadurch ist man genötigt, eine Auferweckung auf den Auferstandenen zu beziehen.

Papias selbst erscheint nicht in der Reihe; es ist daher anzunehmen, daß er kein Prophet war. Aber er gehört zur prophetischen Bewegung hinzu; insbesondere ist er so sehr Chiliast, daß Euseb eine unfreundliche Bemerkung über seine Intelligenz anbringt.⁴⁸ Von Quadratus geht die Reihe auf die Prophetinnen des Montanus über. Das ist in zweifacher Hinsicht interessant. Zunächst wegen der Chronologie des Montanismus, weil sich daraus das Auftreten der ersten montanistischen Prophetin im Anschluß an Quadratus erschließen läßt; sodann ist es doch sehr erstaunlich, daß Montanus nicht in der Reihe mit aufgezählt wird. Man wird daraus zu folgern haben, daß er auch seinen ersten Anhängern nicht als Prophet galt und erst in der späteren Ueberlieferung dazu geworden ist. Ein gutes Halbdutzend Aussprüche ist unter seinem Namen überliefert.⁴⁹

⁴⁵ Euseb h. e. 5, 17, 3—4.

⁴⁶ h. e. 3, 39, 9.

⁴⁷ h. e. 4, 3, 2.

⁴⁸ h. e. 3, 39, 13.

⁴⁹ Zusammengestellt bei Hennecke², 427.

Aber nur einer davon enthält wirklich eine Aussage; er behandelt die Auslegung einer Danielstelle.⁵⁰

Von den ersten Prophetinnen des Montanus wissen wir nicht einmal die genaue Zahl. Möglicherweise bezeichnen die vier Namen, die sich in der älteren Ueberlieferung finden, nur zwei Personen.⁵¹ Die erste Prophetin hatte die für den Montanismus grundlegende Vision, die oben erwähnt wurde.⁵² Bei Tertullian sind noch zwei weitere Aussprüche von ihr erhalten. In dem einen wendet sie sich mit den Worten «Sie sind Fleisch, auch wenn sie das Fleisch hassen» gegen die die Auferstehung des Fleisches leugnenden Gnostiker⁵³, im andern tritt sie für die reinigende und heiligende Wirkung der Askese ein.⁵⁴

Die Aussprüche der Maximilla klagen über Verfolgung und zeigen damit an, daß die Auseinandersetzung mit der Kirche bereits begonnen hat.⁵⁵ Die kirchlichen Antimontanisten versuchten, sie einem Exorzismus zu unterwerfen, aber die Montanisten ließen diese Lästerung des Geistes natürlich nicht zu.⁵⁶ Sie ist vermutlich im Jahr 179 gestorben.⁵⁷

III.

Allein aus dem seither Gesagten ist die Ausscheidung des Montanismus noch nicht verständlich; keine der genannten Erscheinungen wäre für die Kirche untragbar gewesen. Tatsächlich war aber aus der Prophetie eine schwere Gefahr für die Kirche erwachsen, genauer gesagt aus ihrer Unkontrollierbarkeit. Der Prophet spricht nicht sein eigenes Wort, sondern aus seinem Mund spricht der Heilige Geist. Ein montanistischer Prophet beschreibt diesen Ausspruch mit den Worten: «Siehe, der Mensch ist wie die Leier und ich fliege als Plektron, als Schlagstäbchen, hinzu. Der Mensch schläft und ich wache.

⁵⁰ Nr. 2 (Epiph. haer. 48, 10).

⁵¹ Genannt werden Prisca, Priscilla, Quintilla, Maximilla; wegen des Schwankens in der Ueberlieferung muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die ersten drei Namen dieselbe Person bezeichnen. Die späte Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus (7. Jhdt.) zählt auf: Carata, Maximilla, Priscilla (s. Labriolle, Sources 238).

⁵² s. Anm. 43.

⁵³ Tert. de res. 1.

⁵⁴ Tert. de exh. 10.

⁵⁵ Euseb h. e. 5, 16, 7.

⁵⁶ Euseb h. e. 5, 16, 17; 5, 19, 3.

⁵⁷ aus h. e. 5, 16, 19 zu errechnen.

Siehe, der Herr ist es, der Menschenherzen herausreißt und den Menschen Herzen gibt.»⁵⁸

Zu Paulus' Zeiten hatte das Problem noch nicht bestanden, zumindest hatte es noch nicht seine spätere Bedeutung erlangt. Damals besaß die Gemeinde nicht nur das prophetische Charisma, sondern auch die Gabe der Unterscheidung der Geister. Aber die Entwicklung verlief so, daß das prophetische Charisma der Gemeinde als ganzer verlorenging und sich auf wenige Personen konzentrierte; zugleich erlosch für die Gemeinde die Fähigkeit zur Diakrisis Pneumaton. Um die Jahrhundertwende ist der Vorgang vollzogen; wir können beobachten, daß die Gemeinde nicht mehr in der Lage war, die Geister zu prüfen. Dabei war die Prophetie, wenigstens stellenweise, zum Einfallstor für die Irrlehre geworden. Johannes in der Apokalypse wettert gegen die Lügenpropheten, gegen die, die sich für Apostel ausgeben und es nicht sind, gegen die Isabel von Thyatira und die Nikolaiten. Das alles heißt: gegen die Leute, die die scharfe Grenze zwischen Heidentum und Christentum verwischen wollen. Es sind Menschen, die das Goetzenopferessen für ungefährlich erklären und die meinen, der Christ könne sich ohne Schaden am Kaiserkult und an anderen heidnischen Kulturen beteiligen.

Um diese Zeit werden verschiedene Vorschläge gemacht, die eine Kontrolle ermöglichen sollen. Der Apokalyptiker mißt am Bekenntnis und an der Bereitschaft zum Martyrium. Johannes im ersten Brief nennt das Bekenntnis zur Fleischwerdung des Herrn als Kriterium.⁵⁹ Die Didache empfiehlt, die Sitten des Propheten zu beobachten und festzustellen, ob er die *τρόποι κυρίου* hat.⁶⁰ Aber all diese Vorschläge halfen im Grunde nichts, denn es gab niemanden, der sich zur Prüfung ermächtigt glaubte. Gerade die Didache zeigt die Hilflosigkeit mit aller Deutlichkeit. Hier ist der Grundsatz ausgesprochen, daß die Propheten für ihre Aussprüche dieselbe Anerkennung finden sollten, wie sie den Herrenworten zukomme. Ihre Worte sind vom Heiligen Geist gesprochen; wer wider den sündigt, der begeht die schwerste, die unvergebliche Sünde. Wer wollte sich in die Gefahr

⁵⁸ Epiph. haer. 48, 4.

⁵⁹ 1. Joh. 4, 1—3.

⁶⁰ Did. 11, 8.

begeben, ihrer schuldig zu werden, wer, der nicht durch besondere Ermächtigung gesichert war?

Den Ausweg zeigt zuerst der antiochenische Bischof Ignatius. Wenn wir eine Liste der in der Johannesapokalypse vorkommenden Aemter aufstellen, dann finden wir dort Propheten, Presbyter, Apostel und gegebenenfalls die rätselhaften Angeloi. Was es nicht gibt, eine überraschende Feststellung, sind Bischöfe und Diakonen. Höchstens zwanzig Jahre später schreibt Ignatius, zum Teil an dieselben Gemeinden wie Johannes in apocalypsi. Da haben die angeredeten Gemeinden sämtlich Bischöfe. Deren Existenz steht nicht in Frage. Was Ignatius den Gemeinden einschärfen muß, ist die Bedeutung dieses Amtes: daß der Bischof der berufene Leiter der Gemeinde ist. Um ihn, um das von ihm geleitete oder wenigstens angeordnete Abendmahl konstituiert sich die Gemeinde.

Wir fragen, gegen wen oder was die Tendenz des Ignatius sich richtet. Vorsichtig gesagt: gegen eine Gemeindeverfassung, in der der Bischof nicht an der Spitze steht, in der nicht alles, was geschieht, mit Wissen und Willen des Bischofs geschieht. Und nun liegt es nah, an die prophetischen Gemeinden der Apokalypse zu denken, an Gemeinden also, deren Bischöfe nicht der Rede wert sind. Ignatius ist der Prophetie keineswegs feind. Im Gegenteil, er ist selbst Prophet und trägt seinen Pneumatiker-namen ⁶¹ «Theophoros» voll Stolz auf sein Charisma. Den Maß-

⁶¹ Namen, die ihren Träger als Propheten bezeichnen, sind gelegentlich bezeugt. Für Ignatius-Theophoros s. W. Bauer, Handb. z. Präschrift d. Epheserbriefs. Theophoros ist nach Mart. Ign. 2 ein Aequivalent für $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\theta\epsilon\omicron\upsilon$; das ist aber in der gesamten prophetischen Literatur synonym mit «Prophet».

Der kyprische Levit Joseph wird Act. 4, 36 von den Aposteln «Barnabas» genannt, was nach H. H. Wendt (Komm. z. St.) = בֶּרֶךְ נְבוֹאָה = Sohn prophetischer Rede.

Die Zebedaiden erhalten den Namen «Donnersöhne» $\upsilon\iota\omicron\iota\ \beta\rho\nu\nu\tau\eta\varsigma$. Der Donner ist die Himmelsstimme, durch die der Prophet berufen werden kann. So in der Berufungsvision Apoc. 10, 3 f. Die alttestamentliche Grundlage dafür ist Amos 3, 7 f. «Denn der Herr tut nichts, er offenbare denn sein Geheimnis den Propheten, seinen Knechten. Der Löwe brüllt, wer sollte sich nicht fürchten. Der Herr redet, wer sollte nicht weissagen.» Aehnliche Situationen sind in der Taufe Jesu, der Verklärungsgeschichte und Joh. 12, 28 f. beschrieben. Der Uebersetzer von Boanerges verstand also unter dem Namen, gleich wie er ihn immer las, einen Prophetennamen. (Für die Ar-

stab «Christus», welchen Johannesapokalypse, Johannesbrief und Didache, jede Schrift auf ihre Weise, fordern, will er durchaus nicht preisgeben. Vielmehr macht er ihn erst brauchbar, indem er den nennt, der ihn anzulegen hat. Die Gemeinde soll gesichert werden; die Leitung kommt nach Ignatius dem Mann zu, der gewählt ist, der in ständigem Einvernehmen mit den Nachbar-Gemeinden steht und schon dadurch das konservative Element repräsentiert. Er allein kann die Propheten, die auf unkontrollierbare Weise ihre Gabe empfangen und sie womöglich wandernd ausüben, beaufsichtigen.

Der Vorschlag des Ignatius hat sich nicht überall sofort durchgesetzt. Offensichtlich gab es Gemeinden, etwa Ephesus und Smyrna, wo der Bischof ohne Schwierigkeiten die Leitung in die Hand nehmen konnte. Aber andernorts, etwa in Hierapolis, scheinen die Propheten sich widersetzt zu haben.⁶² Es sind *die* Gemeinden, in denen später der Montanismus sich ausbreitet; eben dort bleibt die Bedeutung des Bischofs gering. Als Beleg möge der Vergleich zweier Briefe dienen, die ungefähr gleichzeitig nach Rom geschrieben wurden.⁶³

Den einen hat der montanistenfreundliche, aus Kleinasien stammende Bischof Irenäus von Lyon geschrieben. Darin redet er den römischen Bischof Victor beharrlich als «Presbyter» an; zur Zeit des ersten Clemensbriefs wäre diese Anrede zweifellos am Platz gewesen, aber achtzig Jahre später wirkt sie zumindest veraltet. Man wird sich hier fragen müssen, ob Irenäus aus Unbeholfenheit an der veralteten Anrede festhält, oder ob er nicht eine verfassungsgeschichtliche Tendenz dabei verfolgt.

Diese Frage legt sich einem erst recht nah, wenn man das ungefähr gleichzeitige Schreiben des Bischofs Polykrates von Ephesus an denselben Adressaten damit vergleicht. Polykrates ist, wie Irenäus, Bischof und Kleinasiate. Aber welcher Unterschied. Er kann sich nicht genug tun, die bischöfliche Würde

beitsweise des Apokalyptikers Johannes ist es charakteristisch, daß der Engel, der den berufenden Donner verursacht und das Löwengebrüll erschallen läßt, theophane Züge trägt. Die Wolke aus den Verklärungsgeschichten [ihre Bedeutung bei Riesenfeld a. a. O. 130 ff.: 296] dient ihm als Kleidung.)

⁶² Euseb h. e. 5, 16.

⁶³ h. e. 5, 24.

zu betonen, die er trägt und die seine Verwandten getragen hätten. Für seine Ansicht im Passahstreit macht er geltend, man verstehe in Kleinasien doch auch etwas vom Christentum und habe seine unverächtlichen Traditionen. Als Zeugen dafür beruft er sich — außer auf kanonische Männer von apostolischem Rang — nur auf Märtyrerbischöfe. Außerdem stützt er sich auf eine Synode von Bischöfen, die alle seiner Meinung seien.

Der Vergleich redet eine eindeutige Sprache. Darum darf man auch eine dritte, für sich allein nicht beweiskräftige Stelle aus dem Brief der Lyoner Märtyrer heranziehen. Dieser Brief geht, das ist zur Beurteilung wichtig, an die Gemeinden in Asien und Phrygien, also ins Kernland des Montanismus. Darin wird unter anderem von der vorbildlichen Haltung des greisen Bischofs Pothinus erzählt.⁶⁴ Wenn wir nun an das Ergebnis des eben angestellten Vergleiches denken, dann brauchen wir es nicht für einen Zufall zu halten, daß in diesem — mindestens — montanistenfreundlichen Schreiben Pothinus nicht schlicht «Bischof» heißt, sondern daß ihm die *διακονία τῆς ἐπισκοπῆς* anvertraut ist. Daß der Bischof in dem Bericht nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, sondern mit den andern mitgenannt wird und nicht einmal an erster Stelle, verstärkt ebenfalls den Eindruck.

Wir können ihn so zusammenfassen: Im Montanismus hat sich in der Verfassung ein früherer kirchenrechtlicher Zustand, der vorignatische, erhalten. Der Bischof hat hier nicht die Bedeutung, die er im Katholizismus erhält, sondern nimmt einen relativ unbedeutenden Rang ein. Die Verfassung der montanistischen Kirche scheint sich nicht analog zur katholischen entwickelt zu haben, sondern ist auf einer früheren Stufe stehen geblieben. Bei Hieronymus⁶⁵ und im Cod. Iust.⁶⁶ lesen wir, daß der Bischof erst an dritter Stelle im Klerus steht. Das stimmt zu einer Bemerkung des Sozomenus, die Montanisten hätten auch auf den Dörfern Bischöfe.⁶⁷ Ueber den montanistischen Bischöfen stehen die sogenannten Koinonen und der in Pepuza residierende Patriarch.

Die Koinonen werden in Kanon 8 von Laodikeia «Megistoi» genannt. Nach dem seither Gesagten darf man vielleicht die

⁶⁴ h. e 5, 1, 29.

⁶⁵ ep. 49, 3.

⁶⁶ Cod. Iust. 1, 5, 20, 3.

⁶⁷ h. e. 7, 9, 2.

Vermutung äußern, daß sich in der montanistischen Verfassung ein Analogon zur jüdischen Verfassung, nach 70 p. C., erhalten hat. Es ist jedenfalls verlockend, diese Megistoi in Parallele zu setzen mit den Rabbinen, da sie mit dem griechischen Aequivalent dieses Titels benannt sind. Bei dieser Gelegenheit ist es auch Zeit, sich einer von Th. Zahn verfochtenen Meinung zu erinnern. Zahn glaubt (er nimmt dabei eine Erklärung Vitringas auf), der Angelos der Sendschreiben in der Johannesapokalypse habe seinen Titel durch Uebersetzung des Scheliach zibbur, des Vorbeters, ins Griechische erhalten.⁶⁸

So scheint die Auseinanderentwicklung der Verfassung den wichtigsten Differenzpunkt bei der Ausscheidung des Montanismus gebildet zu haben. Die Unterschiede, die dabei aufgetreten waren, zogen andere nach sich. Die nächste Streitfrage, die aufkam, war die unterschiedliche Einstellung zum Martyrium. Der älteste Bericht ist der vom Martyrium des Polykarp.⁶⁹ Schon hier liegt eine Stellungnahme vor. Wir lesen von einem Phrygier, der sich erst zum Martyrium gedrängt habe, aber dann umgefallen sei.⁷⁰ Dabei ist sichtlich noch nicht von einer Ketzerei die Rede, sondern von einer in Phrygien verbreiteten Unsitte. Die Berichte von den nächsten großen Martyrien stammen von Montanisten oder von Montanistenfreunden. Die Lyoner loben das Beispiel des *phrygischen* Arztes Alexander⁷¹, der sein Martyrium provoziert. Aus ähnlichem Grund findet auch der Märtyrer Epagathus⁷² Anerkennung. Wichtig

⁶⁸ Th. Zahn, D. Offb. d. Joh. I 214 ff. Zu einer nüchternen Erörterung dieser m. E. diskutablen Meinung ist es seither noch nicht gekommen. Schuld daran ist größtenteils Zahn selbst, der diesen Vorbeter zu schnell mit dem Bischof identifiziert und dadurch eine nicht tragfähige verfassungsgeschichtliche Konstruktion errichtet. Ferner spielt dabei das verbreitete Vorurteil eine Rolle, die Apokalypse müsse von *einer* Hand geschrieben sein, daher könnten die Engel in Kap. 2 und 3 nicht Menschen und im Rest des Buches himmlische Wesen sein. Aber jede kritische Betrachtungsweise führt zu dem Ergebnis, daß Kap. 3 und Kap. 4 nicht demselben originalen Entwurf zugehören können.

⁶⁹ Als Todesjahr des Polykarp gibt Grégoire (*La véritable date du martyre de S. Polycarpe*, Anal. Boll. 69, 1951) das Jahr 177 an; W. Telfer, *The date of the Martyrdom of Polycarp*, Journ. Theol. Stud., 1952, entscheidet sich für 168. Der ältere Ansatz 156 behält trotzdem viel für sich.

⁷⁰ Mart. Pol. 4.

⁷¹ Euseb h. e. 5, 1, 49.

⁷² h. e. 5, 1, 9

ist dabei, daß dieser Bericht an die Brüder in Kleinasien und Phrygien geht und so die Kirchengemeinschaft mit ihnen zu einer Zeit hervorhebt, in der die übrige Kirche sich von ihnen löst.⁷³ In diesem Sinn setzen sich die Lyoner Bekenner ja auch beim römischen Bischof für die Brüder ein.⁷⁴

Die nichtmontanistischen Gemeinden mißbilligten diesen Drang zum Martyrium. Nachdem Trajans «*inquirendi non sunt*» Rechtspraxis geworden war, bestand die Möglichkeit, so schwere Erschütterungen von der Kirche fernzuhalten. Es ist also keineswegs zufällig, daß die großen Martyrien von Lyon, Scili und Karthago unter Einfluß montanistischer Ideen zustande gekommen sind.

Man trennt sich jetzt auch in der Frage der Askese. Wir haben oben gesehen, daß die Askese ursprünglich die eschatologische Erwartung unterstützen sollte. Aber nachdem man begonnen hatte, sich auf beiden Seiten voneinander zurückzuziehen, insbesondere nach der großen Sezession, deren Veranlassung wohl die Hauptbedeutung des Montanus darstellt, schärften die Montanisten die asketischen Vorschriften als Gebote ein. Man wird sich für die ablehnende Beurteilung dieser Maßnahmen durch die Kirche daran erinnern, daß im Kampf mit der Gnosis asketische Gesetze ohnehin den Verdacht auf Ketzerei begründeten. So ist es verständlich, daß die kirchliche Polemik sich mit Eifer auf diese Gesetze des Montanus stürzte.

Die Entwicklung, die hier skizziert wurde, durchläuft das zweite und dritte Viertel des zweiten Jahrhunderts. Seit den fünfziger Jahren empfand man die Gegensätze und trennte sich; in den siebziger Jahren kam es dann endgültig zum Streit. Die Kirche befaßte sich zunächst mit dem Kernproblem, der Frage der Prophetie. Da sie die Prophetie selbst nicht bekämpfen konnte, versuchte sie zu zeigen, daß aus den montanistischen Propheten nicht der Heilige Geist, sondern ein Dämon spreche. In dieser Zeit liegen Versuche, die montanistischen Dämonen auszutreiben — wenigstens erwog man dies.⁷⁵ Voraussetzung für solche Erwägungen ist eine gewisse Berührung zwischen den Parteien, wie sie vor dem Tode der Maximilla noch bestand.

⁷³ h. e. 5, 1, 3.

⁷⁴ h. e. 5, 3, 4.

⁷⁵ s. Anm. 56.

Das ist das letzte Stadium der gemeinsamen Geschichte; von da an betrachtet man die Montanisten endgültig als Ketzer. Die literarische Polemik beginnt; man erklärt, Propheten dürften nicht in der Ekstase prophezeien.⁷⁶ Die alttestamentlichen Propheten hätten das auch nicht getan. Bald danach beginnen auch die schweren Verleumdungen. Die Montanisten sollen heidnische Sitten angenommen haben; ihre Propheten schmückten und schminkten sich und sammelten Reichtümer.⁷⁷ Wenn man den Polemikern glauben wollte, dann müßte man sich die montanistischen Propheten etwa so vorstellen, wie Lukian im Eselsroman die Priester der syrischen Göttin zeichnet. Montanus gilt für einen Neubekehrten⁷⁸, vorher sei er Kybelepriester gewesen. Daraus zieht man bald die Folgerung, er sei verschnitten gewesen. Wie schweres Unrecht man dem Montanismus mit diesen Behauptungen tat, geht bereits aus der Tatsache hervor, daß ein Mann wie Tertullian stets mit Hochachtung von Montanus und seinen Prophetinnen gesprochen hat. Wenn wir an die Rolle denken, die die Johannesapokalypse bei den Montanisten gespielt hat, dann ist es ganz unvorstellbar, daß der Montanismus ein synkretistisches Gemisch aus Christentum und phrygischen Kulturen war. Wieder ein paar Jahrzehnte später ist die Kirche dabei angelangt, den Montanisten Kindermord vorzuwerfen. Als Konstantin die katholische Kirche zur Staatskirche macht, da sind die Montanisten die ersten, die von den neuen Ketzergesetzen betroffen werden.

Mit dem Montanismus hat die Kirche die Prophetie ausgeschieden, aber nicht die apokalyptische Erwartung. Die Apokalypsen fanden zwar nicht mehr den Weg in den Kanon, aber sie wurden gelesen, überliefert und übten ihren Einfluß auf die Frömmigkeit. Die Geschichte der christlichen Apokalyptik verläuft über lange Zeiträume unter der Oberfläche. Ihre Erscheinungen und ihre Probleme sind zwar oft unbekannt, aber nie unbedeutend. Von dem ersten Abschnitt dieser Geschichte handelt der vorliegende Aufsatz.

Heidelberg.

Heinz Kraft.

⁷⁶ h. e. 5, 17.

⁷⁷ h. e. 5, 18, 11.

⁷⁸ h. e. 5, 16, 7.