

as Problem des Nationalismus im alten Christentum

Autor(en): **Peterson, Erik**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **7 (1951)**

Heft 2

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877485>

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.

Das Problem des Nationalismus im alten Christentum.

Nation und Nationalismus sind für das alte Christentum ein Problem gewesen. Diese Problematisierung eines Phänomens, das für viele von uns heute einfach eine Gegebenheit der natürlichen Ordnung ist, erklärt sich durch die jüdischen Prämissen, die dem christlichen Denken vorausliegen. Den Völkern der Welt, den nationes, den gentes, steht das Volk Gottes gegenüber, unterschieden von ihnen durch die göttliche Erwählung. Die Problematik im Verhältnis des Gottesvolkes zu den Nationen hat das für die christlichen Völker existierende Problem Nation und Nationalismus erst geschaffen. Die klassische Formulierung für den Unterschied des jüdischen Volkes zu den Weltvölkern hat das spätere Judentum in den Versen 8 und 9 von Deuteronomium 32, dem Moses-Lied, gefunden. Ich zitiere im folgenden den Wortlaut nach dem Septuaginta-Text, der allein für die Kirchenväter, speziell die griechischen, maßgebend geworden ist, und nicht nach dem von der Septuaginta (die Vulgata hat den Wortlaut des hebräischen Originals) variierenden hebräischen Urtext, betone aber nachdrücklich, daß die Septuaginta-Uebersetzung schon eine Interpretation des hebräischen Originals darstellt. Ich bemerke außerdem noch, daß die Deuteronomium-Verse seit dem 1. Clem.-Brief 30, 1 von den Christen stets auf die Kirche als auf das wahre Israel bezogen sind. Der biblische Text lautet: «Als der Höchste die Völker teilte, als er die Söhne Adams zerstreute, setzte er den Nationen Grenzen, entsprechend der Zahl der Engel Gottes.» Der hebräische Text lautet: «...entsprechend der Zahl der Kinder Israels. Und es wurde Anteil des Herrn sein Volk Jakob, sein ihm zugemessenes Anteil Israel.» Man deutete den griechischen Text in der Weise, daß jede Nation einem Engel unterstellt sei, während Israel allein Gottes Eigentum ist, also nicht einem Engel, sondern Gott selbst gehört. Wenn dann doch in vielen Texten Michael als der Schutz-Engel Israels auftritt, so ist sein Verhältnis zum jüdischen Volke jedenfalls anders

aufzufassen als das der übrigen Engel zu den einzelnen Nationen. (Bei Pseud. Dionys., *De caelesti hier.* IX 4 kommt dieses Problem zur Aussprache.) Es ist nun wichtig, sich deutlich zu machen, daß das Verhältnis Israels zu den Nationen primär gar nicht als ein Verhältnis von Volk zu Volk, sondern als eines von Gott zu den Engeln der Völker aufgefaßt ist. Wenn von den Engeln der Völker die Rede ist, so verbirgt sich hinter dieser uns ungewohnten Formulierung, wie wir noch sehen werden, jenes Phänomen, das wir heute Nationalismus nennen. Eine Nation ist immer mehr als eine Summe von Eigenschaften, sie ist konstituiert durch ein geistiges Prinzip, und dieses ist nun, wie die Juden sagen, entweder ein Engel — der römische Senator Symmachus hat in analoger Weise von den *fatales genii in populis* gesprochen — oder Gott. Es ist interessant, die Tätigkeit der Völker-Engel aufzuzeigen, die Israel ihnen zuschreibt. Zunächst einmal: Die Engel der Völker, die 70 Hirten, wie sie in Kap. 89, 59 f. des Henoch-Buches genannt werden, haben die Aufgabe, die Strafen Gottes an seinem Volk zu vollziehen. Sodann: die Völker-Engel sind es, die die Nationen von Gott abirren lassen (Jubiläen Kap. 15). Es sind die Engel der Völker, die Jakob im Traum auf der Leiter auf- und absteigen sieht, denn sie wollen sich neben Gott auf den Thron setzen, aber Gott läßt sie alle wieder heruntersteigen, auch die Römer, die am höchsten auf der Leiter emporgestiegen waren (Talmudische Tradition bei Strack-Billerbeck III 49 f.). Die Völker-Engel verklagen nun die Juden bei Gott und erklären, daß diese auch nicht besser seien als die andern Völker (Midrasch zu Cant. 2, 1). Aus all diesen Zügen geht hervor, was die Engel der Völker, was der Nationalismus für die Juden bedeutet hat: Bedrückung des Volkes Gottes, Tendenz, die Nationen von Gott wegzuführen, Erhebung ins Göttliche durch politischen Imperialismus, moralistische Kritik am Gesetzes-Gehorsam des Gottesvolkes. Die Lösung des Problems: Israel und die Nationen, wird von den Juden in der Eschatologie, im Jüngsten Gericht gesucht. Bedeutsam aber ist, daß nach jüdischer Meinung zuerst die Völker-Engel und dann erst die Völker selber gerichtet werden. «Nie bestraft Gott eine Nation eher, als bis Er zuvor ihren Engelfürsten im Himmel gestraft hat», das ist jüdische These (s. Strack-

Billerbeck III p. 50) und wird in rabbinischer Exegese an geschichtlichen Beispielen erläutert. Als Gott z. B. die Aegypter in das Meer versenkte, versenkte er zuerst ihren Engelfürsten. In unsere Sprache übersetzt würde das also heißen: zuerst wird der Geist, der Genius der Nation, von Gottes Gericht getroffen und dann erst die Nation selber.

Da es nun ebenso viele Völker-Engel gibt wie Völker selber, so kann man sich gut vorstellen, daß im Himmel alles andere als Frieden herrscht. In der Tat bittet man in jüdischen Gebeten, daß Gott Frieden stiften möge in der oberen und in der unteren Familie (Berakh. 16 [T. b.], ebenso im Jüdischen Kaddisch-Gebet 5. Bitte). Im Daniel-Buch sehen wir, daß der Engel Persiens verhindern will, daß das Gebet Daniels zu Gott gelangt (Dan. 10, 13). Erst nach drei Wochen gelingt es Michael, dem Engel Israels, und einer andern himmlischen Gestalt (vielleicht Gabriel), den Widerstand des Engels von Persien zu überwinden. (Eine die Anstöße des Daniel-Textes auflösende Deutung hat Polychromios von Apamea gegeben, s. O. Bardenhewer, Polychromius, Freiburg 1879, p. 96 sq.; s. auch Thomas Aq. S. theol. p. 1 qu. 113 a^o.) Nach Henoch 56, 5 rufen die Engel eine Revolution bei Medern und Parthern hervor, die dann zu einem Krieg gegen die Auserwählten Gottes in Palästina führt. (Aehnlich die Prophezeiung des Elkesai für das 3. Jahr Trajans bei Hippolyt, Refut. IX 16, 4.) Hippolyt deutet Apk. 9, 14 f., wo von der Freilassung von vier Engeln am Euphrat die Rede ist, auf die Engel von Persien, Medien, Babylonien und Assyrien; ihre Freilassung führt zur Vernichtung eines Drittels der Menschheit (s. Kapitel gegen Gaius p. 243 ed. Achelis, vgl. auch Hippolyt, Daniel-Kommentar III 9 p. 142, 4 ff.). In derselben Richtung liegt es, wenn der Gnostiker Basilides (in antijüdischer Polemik) die Meinung vorträgt, daß die Völker-Engel sich gegen den Engel Israels erheben, weil dieser sich die gentes unterwerfen will. Die Folge ist ein Angriff auf das jüdische Volk (Irenaeus, Haer. I, 19, 2 p. 200 Harv.). Hier ist die jüdische Form der Argumentierung gegen die Juden umgedreht und gegen diese selber geltend gemacht worden. Und wenn Simon Magus nach Hippol. Ref. VI 69, 6 sein Kommen damit begründet, daß die Engel die Welt bisher schlecht verwaltet hätten, da jeder nach

der Macht strebe, so haben wir es wohl ebenfalls mit derselben Idee vom Unfrieden in der Himmels-Welt zu tun. Auf den ersten Blick mag es auffallend und widerspruchsvoll erscheinen, daß die Völker-Engel, die den Nationen von Gott selber vorgesetzt sind und damit ein Prinzip der Ordnung sein sollten, nun doch die Ursache für jede Form der Unordnung in der Welt werden. In der Alexandrinischen Theologie ist es oft ausgesprochen worden, daß die Völker-Engel für die ihnen anvertrauten Nationen Lehrer einer natürlichen Theologie gewesen sind. Nach Clem. Alex. Strom. VII 2, 6, 4 haben sie die griechische Philosophie gelehrt (ältere Tradition s. Strom. I 16, 80, 5). Es handelt sich freilich nur um eine «natürliche» (s. Röm. 1, 20) Gotteserkenntnis (Strom. VI 8, 68, 1), wie sie durch die Betrachtung der Sternenwelt, auf Grund von Dt. 4, 19 den Heiden nahegelegt wird (Strom. VI 14, 110, 3; ebenso Origenes in Joh. II 3, 25; Euseb., Dem. er. IV 8, 1). Differenzierter ist Origenes, der in *De principiis* III 3, 2 ausführt, daß die Völker-Engel in Aegypten die Geheimwissenschaften, in Chaldäa die Astrologie, in Indien die Metaphysik und in Griechenland die kosmische Theologie gelehrt haben. In all diesen Aeüßerungen kommt zum Ausdruck, daß die Völker-Engel ihrem Ursprung nach alles andere als dämonische Wesen sind; wenn sie nun doch versagen, so erklärt sich das aus dem ambivalenten Wesen des zur Erde gewandten Engels (s. Origenes, *De princ.* I 5, 4 p. 73, 21 sq. Kötschau; s. auch Arnob., *Adr. nat.* II 35; Augustin., *Civ. dei* XVI 9) selber, der nicht unwandelbar wie der Gott Israels ist. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Origenes z. B. in der 12. Luk.-Homilie (p. 86, 19 ff. ed. Rauer) von den zwei Engeln in bezug auf die Völker-Engel spricht. Er überträgt damit einfach die aus dem Hirten des Hermas bekannte jüdische Zwei-Engel-Lehre von den Menschen auf die Völker-Engel, um die Ambivalenz des Engelhaften zum Ausdruck zu bringen. Das heißt aber letztthin, daß der Völker-Engel sowohl unter dem Aspekt des Volks-*Geistes* als auch unter dem der Volks-*Seele* betrachtet werden kann. Aber in dem von uns empfundenen Widerspruch kommt man, wie ich glaube, auch dem Problem der historischen Herkunft der Idee der Völker-Engel bei den Juden auf die Spur. Wir kennen eine Theorie, die bis in die hellenistische

Zeit zurückgeht und vielleicht vom Peripatos geschaffen worden ist, wonach die National-Götter die Funktion von Satrapen haben, die einem höchsten Gott, der nach Art des persischen Großkönigs gedacht ist, in der Administration der Welt zur Seite stehen. Manche haben gemeint, es handle sich hier um eine persische Idee; mir scheint es indessen viel wahrscheinlicher, daß wir es hier mit einer Schöpfung hellenistischen Geistes zu tun haben; legt doch der kosmische Charakter des Weltgottes und seiner Administratoren eine solche Ableitung aus der Entwicklung des hellenistischen Denkens nahe. Diese hellenistische Theorie berührt sich stark mit der jüdischen Lehre von den Völker-Engeln, die dem jüdischen Gott unterstehen, und da diese Lehre zum erstenmal im Daniel-Buch auftaucht — in den Text von Dt. 32, 9 ist sie, wie wir schon gesagt haben, erst durch die Septuaginta eingetragen worden —, so wäre also eine hellenistische Beeinflussung des Judentums in diesem Punkte nicht ausgeschlossen. Jedoch das andere ist nun auch klar, daß die hellenistische Theorie aus den Voraussetzungen des Judentums heraus sofort eine ganz andere Gestalt angenommen hat. Für die Griechen handelt es sich um die administrative Ueberordnung eines höchsten Gottes über andere Götter, für die Juden dagegen um die qualitative Gegenüberstellung des einen, des einzigen Gottes gegenüber andern Mächten, die keine Götter, sondern Engel sind. Die Juden sprechen von Fürsten, bei Origenes: principes, griechisch: archontes, s. Origenes in Lucam Hom. 35 p. 207, 4 Rauer. In der Polemik, die das Judentum und nach ihm die christlichen Schriftsteller gegen die hellenistische Theorie geführt haben, wird stets mit Nachdruck hervorgehoben, daß es eine Nichtachtung des Groß-Königs darstellen würde, wenn man den Satrapen-Göttern dieselbe Ehre wie ihrem Herrn erweisen würde. (Interessant ist, daß Severian von Gabala den Engelkult in Kolossä mit der hellenistisch-jüdischen Theorie der Völker-Engel erklärt; s. K. Staab, Pauluskommentare der griechischen Kirche, Münster 1933, S. 315.) Die hellenistische Theorie scheint mir eine Ideologie zu sein, die geschaffen wurde, um die verschiedenen Religionen im Alexander-Reich als gleichberechtigt nebeneinanderzustellen und damit den Gegensatz der Nationen auszugleichen. Es handelt sich also um

einen Versuch, das Problem der Nation und des Nationalismus zu neutralisieren. Aber hiergegen setzt sich nun der strenge jüdische Monotheismus zur Wehr. Es gibt keine Neutralität zwischen dem Gott des Volkes Israel und den Engel-Fürsten der Nationen, wie es ja im Grunde auch keine Neutralität zwischen dem Volk Gottes und den Weltvölkern gibt. Mit andern Worten: man kann das Problem der Nationen und des Nationalismus nicht neutralisieren. Das scheint mir die aus der jüdischen Position sich ergebende Schlußfolgerung zu sein. Wir sehen, wie in der patristischen Literatur Origenes sich mit Celsus auseinandersetzt, der die hellenistische Theorie, diesmal um der Einheit des römischen Imperiums willen, wieder aufnimmt; aber auch der Christ lehnt entschieden die hellenistische Theorie ab. Sie hätte in der Tat zu einer Relativierung des christlichen Gottesglaubens geführt, hätte den Gott der Juden und der Christen zu einem Völker-Engel degradiert. Nun setzt jedoch bei den Christen im Unterschied zu den Juden ein neuer Gedanke ein. Für die Juden ist der Messias noch nicht gekommen. Die definitive Auseinandersetzung zwischen den Nationen und dem Volke Gottes, die Ueberwindung des Nationalismus, wird erst in der Zukunft erfolgen. Anders stellt sich jedoch das Problem für die Christen. Für sie hat die Messianische Herrschaft mit dem Kommen Jesu schon begonnen mit seiner Auferstehung und seiner Himmelfahrt, die ihn zum Herrn über die Engelmächte — also auch über die Völker-Engel — gemacht und auf den Thron zur Rechten Gottes gebracht hat. Vergessen wir nicht, daß die Völker-Engel beim Aufstieg auf der Himmels-Leiter auf diesen Platz zur Rechten Gottes Aspirationen hatten. Als Er, der zur Rechten Gottes sitzt, zum Himmel aufgestiegen war, wurden Ihm Engel und Mächte und Gewalten unterworfen (1. Petr. 3, 22 f., Eph. 1, 21 f., Hebr. 1, 4), und so kann es nicht verwundern, wenn es in Kol. 1, 20 heißt, daß Er auf Erden wie im Himmel Frieden gestiftet habe (cf. Eph. 1, 10). Das Problem der Ueberwindung der Nation und des Nationalismus, das in der hellenistischen Theorie neutralisiert war und für die Juden in seiner ganzen Aktualität erst am Ende der Zeiten spürbar wird, wurde also durch den christlichen Messias-Begriff jetzt zu einem konkreten Problem in der historischen Zeit und damit

auch der politischen Ordnung. Es war wohl beinahe unausbleiblich, daß man die Lösung da suchte, wo sie Euseb zuerst und in seinem Gefolge fast alle Kirchenväter gefunden haben: im römischen Imperium. Das römische Reich wird in dieser Theorie, die zugleich die Ideologie des Konstantinischen Kaisertums ist, die Verwirklichung des Messianischen Reiches, in dem das Problem der Nation und des Nationalismus überwunden ist. Seitdem die Engel den Frieden bei der Geburt des Herrn zur Zeit des Friedens-Kaisers Augustus verkündet haben, herrscht Frieden im Himmel und auf Erden. Die National-Staaten haben aufgehört zu bestehen und mit ihnen die National-Religionen, denn der christliche Glaube hat zur selben Zeit — für alle sichtbar — seinen Siegeszug im römischen Reiche angetreten. Der Glaube an den Einen Gott, den Einen göttlichen Monarchen wird zur notwendigen Forderung in einem einheitlichen Imperium, das von *einem* irdischen Monarchen als Abbild des göttlichen Monarchen beherrscht wird. Man sieht in den Einzelausführungen bei Euseb noch deutlich die jüdischen Prämissen über Gott und die Völker-Engel hindurchscheinen. Der jüdische Monotheismus und nicht etwa der trinitarische Gott wird die theologische Basis des zur Würde eines eschatologischen Reiches erhobenen Imperium Romanum. Die Nationen sind überwunden, freilich nicht primär von Gott, sondern von den Römern. Die kriegslüsternen Völker-Engel sind noch deutlich erkennbar, nur leicht verhüllt durch das Prinzip der Polyarchie, auf das der Ursprung der Kriege der Völker zurückgeführt wird. Der eschatologische Friede wird begeistert verkündet, aber er fällt mit der Pax Augusti zusammen. In dieser Theorie Eusebs ist eine zweite Ankunft Christi eigentlich überflüssig geworden, und man versteht von hier aus die Abneigung des Hof-Bischofs gegen die alten Formen der jüdisch-christlichen Eschatologie. Der eigentümlichen Dialektik der christlichen Eschatologie, wonach das Messianische Reich zwar schon gekommen ist, aber doch erst in der zweiten Ankunft Christi seine Vollendung erfahren wird, wird die Theorie des Euseb nicht gerecht. Das Problem der Nation und des Nationalismus wird hier ganz gradlinig, man möchte beinahe sagen: in der Form eines geschichtlichen Fortschritts vom Nationalstaat zum übernationalen Imperium gesehen.

Daß mit dem Kommen Christi die Herrschaft der Völker-Engel aufgehört hat, ist allgemeine christliche Ueberzeugung gewesen. Das haben sowohl Origenes (C. Cels. VII 15 id. in Johann. XIII 50 p. 278, 22 s. Pr.) als auch Johs. Chrysostomus in der 3. Homilie zum Kolosser-Brief zum Ausdruck gebracht, letzterer in der interessanten Form, daß jetzt an die Stelle der Völker-Engel die persönlichen Schutz-Engel der Gläubigen getreten seien (ähnlich Anast. Sin. Quaest. P. G. 89 p. 621). Man kann diese eschatologische Antizipation vielleicht von der früher erwähnten jüdischen Vorstellung her verstehen, wonach Gott zuerst die Engel der Völker mit seinem Urteil trifft und danach die Völker selber. Aber Origenes ist in seinem theologischen Denken sehr vorsichtig gewesen, er hat in der 35. Homilie zum Lukas-Evangelium auch von der Möglichkeit gesprochen, daß ein Christ ungeachtet des Sieges des Herrn über die Völker-Engel doch wieder von neuem unter ihre Gewalt gerät, d. h. also dem Geist seines Volkes unterliegen kann. Das Problem ist für Origenes besonders eng mit dem Problem der menschlichen Sprache verbunden, und um das verständlich zu machen, müssen wir etwas weiter ausgreifen. Die jüdische Lehre, wie sie vielleicht am klarsten im hebräischen Text des Testamentum Naphthali zum Ausdruck kommt, besagte, daß Gott nach dem frevelhaften Turmbau von Babel 70 Engel zu den 70 Geschlechtern, die aus der Hüfte Noahs entstammten, entsandte, um sie 70 Sprachen zu lehren. Bei dieser Gelegenheit fragt Gott die 70 Nationen, wem sie dienen wollen, und jede von ihnen antwortet, daß sie jenem Engel dienen wolle, der sie ihre Sprache gelehrt habe, nur Abraham erklärt, daß er seinem Schöpfer dienen wolle, und nun erst kommt es zur Scheidung der Völker von dem Heiligen Gott, da nur das Haus Abrahams bei seinem Schöpfer verblieben ist. Die Erzählung ist sehr lehrreich, weil sie zeigt, daß der jüdische — und übrigens auch der christliche Begriff der Völker-Engel (s. Dionys. Areop.) darauf bedacht sein mußte, den Fatalitätsanspruch (s. *genius fatalis populi*) dem Engel zu nehmen. Soweit der Begriff des Engels von der Seele bzw. dem platonischen *δαίμων* her formuliert wurde, mußte sich ja diese Folgerung einstellen. Bei Jamblich werden die Völker-Geister zu astralen Determinanten.

Das Problem der Völker-Engel, des Nationalismus und der Nation ist also bei Juden und Christen mit dem Problem der Sprachverschiedenheit auf das engste verknüpft. Die Verschiedenheit der Religionen ergibt sich aus der Verschiedenheit des Sprach-Geistes. Das entspricht einem realen Tatbestand. Während man z. B. in Aegypten die Theorie von dem römischen Reich mit der griechischen Universalsprache entwickelte, in dem die nationalen Gegensätze überwunden seien, bildete sich in demselben Aegypten eine Opposition gegen die griechische Sprache in Kreisen, die zwar im Besitz der griechischen Bildung waren, aber die griechische Sprache als vollkommen ungeeignet für den Ausdruck einer tieferen, gnostischen Frömmigkeit erachteten. Das kommt im Traktat XVI 2 des Corpus Hermeticum deutlich zum Ausdruck, der eine Uebersetzung in das Griechische entschieden ablehnt, weil die griechische Rhetorik und das griechische diskursive Denken nicht in der Lage sei, das Wort nach der Seite seiner magischen Bedeutsamkeit auszudrücken. Erst seit kurzem wissen wir aber, daß die Hermetischen Schriften in denselben Kreisen entstanden sind, die die koptische Sprache geschaffen haben. Wir sehen also hier, wie eng das Problem der Sprache, der Nation und des religiösen Erlebens miteinander verbunden sind. Eine ähnliche Tendenz kommt, wie mir scheint, auch bei dem Syrer Tatian in der polemischen Beurteilung des Griechentums zum Ausdruck. Gerade weil man durch die christliche Verkündigung zum Reden in den «Zungen» befähigt worden war, mußte sich das Problem der Verschiedenheit der Zungen und ihrer Ueberwindung im Zusammenhang mit der Frage nach der Ueberwindung von Nation und Nationalismus stellen. Es ist nun allgemeine christliche Ueberzeugung, daß am Ende der Tage alle Menschen nur *eine* Sprache sprechen werden. «Die Himmlichen, die Irdischen und die Unterirdischen», so heißt es bei Paulus im Hinblick auf die Erhöhung Christi im Hymnus Phil. 2, 10 f., werden im Namen Jesu ihre Knie beugen, und jede Zunge, d. h. jede Sprache, wird bekennen, daß Jesus Christus Kyrios ist. Damit ist, in anderer Form, von neuem die Ueberwindung der Völker-Engel, diesmal durch die eschatologische Einheitssprache, zum Ausdruck gebracht. Die Idee, daß die Menschen in der eschatologischen Zeit alle eine

einzigste Sprache sprechen werden, ist — wenigstens was die christliche Literatur betrifft — jüdischer Herkunft. Sie wird schon beim Propheten Sophonias 3, 9 (s. Hieronymus z. St.) ausgesprochen. Ich zitiere aus späterer Zeit noch das Targum zu Sach. 14, 9 wegen seiner dem Philipper-Brief ähnlichen Formulierung: «Dann will ich bei den Völkern die Sprache verändern in die *eine* erwählte, daß sie alle anbeten im Namen Jahwes.» Voraussetzung der jüdischen Eschatologie ist natürlich, daß die Menschen am Ende der Zeiten alle hebräisch sprechen werden, war doch das Hebräische auch vor der Sprachenverwirrung die allgemeine Sprache der Menschheit gewesen. Origenes hat in seiner Schrift gegen Celsus V 30 sq. die jüdische Theorie von der hebräischen Ursprache übernommen, aber er hat sie spiritualisiert. Das Hebräische als die eschatologische Sprache ist nach ihm die Sprache derer, die im Osten, d. h. im Paradiese, verweilen. Er drückt sich in den betreffenden Kapiteln seines Anti-Celsus sehr geheimnisvoll aus. Es scheint aber, daß er an eine Sprache denkt, die nicht durch die Bindung der Seele an den Leib bedingt ist (V 29 Ende), vielleicht an die Sprache der Engel (Gegenüberstellung von menschlicher Sprache und Sprache der Engel auch bei Origenes in Joh. 13, 4. 14 p. 230 Ps.). Aber es gab noch andere Ueberlegungen. Man kann z. B. auf die Spekulation über das Geheimnis des Kreuzes und der Sprache hinweisen, die sich in den apokryphen Petrus-Akten findet: Martyr. Petri Kap. 9: Christus bzw. das Kreuz ist das ausgebreitete Wort (λόγος τεταμένος), über das der Geist sagt: denn was ist Christus anderes als das Wort, der Schall Gottes? Damit Wort sei dieses aufrechtstehende Kreuz; der Schall aber ist der Querbalken, nämlich die Menschennatur (vielleicht im Anschluß an das «Wort vom Kreuz» bei Paulus im 1. Kor.-Brief; anders Herakleon bei Origenes in Joh. VI 20 p. 129, 1 ff. Pr.). In dieser Spekulation scheinen die Ueberwindung der Geschlechtlichkeit und eine durch das Kreuz Christi bedingte Sprache in einem inneren Zusammenhang zu stehen, ganz ähnlich wie das bei Joh. Georg Hamann, der übrigens eine nicht geringe Kenntnis der Kirchenväter hatte, zum Ausdruck gekommen ist. Wir begnügen uns jedoch, mit Origenes auf das Wort von Tobit 12, 7 hinzuweisen: «Das Geheimnis eines Königs zu verbergen ist schön.» Dieses

Thema würde eine eigene Ausführung verlangen. Wir müssen also am Schluß unserer Darlegung bekennen, daß wir bei der Behandlung des großen Themas «Das Problem des Nationalismus im alten Christentum» nur einen kleinen Ausschnitt behandelt und wichtige Fragen kaum mehr als angerührt haben. Nur eines wird deutlich geworden sein, wie ernst die Väter über das Problem des Nationalismus nachgedacht haben, und es will mir scheinen, daß, wenn die Liebe zum Wort die Erkenntnis der Geschichte leitet, die Problem-Formulierungen der Vergangenheit für uns einen neuen Zugang zu Problemstellungen der Gegenwart vermitteln können.

Rom.

Erik Peterson.

Wulfstanstudien.

Karl Jost, Wulfstanstudien, Schweizer Anglistische Arbeiten (hrsg. von E. Dieth, Zürich; O. Funke, Bern; H. Lüdeke, Basel; H. Straumann, Zürich), 23. Band, Bern, A. Francke Verlag, 1950, 271 S., Fr. 22.50.

Mit der Wahl des Titels «Wulfstanstudien» statt etwa «Wulfstans Leben und Werke» glaubte ich mich der Verpflichtung enthoben, mein Thema «Wulfstan» auch nach jenen Seiten zu behandeln, nach denen ich der bisherigen Forschung nichts Neues beizufügen hatte. Seitdem ich nachträglich festgestellt habe, was in den großen theologischen Nachschlagewerken über Erzbischof Wulfstan von York und seinen geistigen Mitkämpfer Abt Ælfric zu lesen oder auch nicht zu lesen steht, möchte ich bedauern, nicht die Hauptdaten aus dem Leben dieser für die Kirche Englands um die Jahrtausendwende hochbedeutenden Männer zusammengestellt zu haben.¹

¹ Das Kirchenlexikon von Wetzer und Welte (1882), die Realencyklopädie für protestantische Theologie 3. Aufl. 1896, das Kirchliche Handlexikon von Buchberger, Religion in Geschichte und Gegenwart (1927), Calwer Kirchenlexikon (1937), das Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl. und der Dictionnaire de Théologie Catholique (1923) erwähnen den Yorker Erzbischof Wulfstan überhaupt nicht. Das Kirchliche Handlexikon (1907) nennt unter dem Stichwort «Wul(f)stan» 1. den Cantor von Winchester; 2. den später kanonisierten Bischof Wulfstan von Worcester (1012[?]-1095) und zitiert dazu drei deutsche Dissertationen, ohne zu