

ten Theologiestudierenden in vielen Hörsälen auf dankbare Zustimmung stoßen wird, wenn es auch kaum der damaligen Diskussionslage entspricht.

Diese Entscheidung versucht der Verfasser aus der Sache heraus zu begründen: Hinter all dem steht die These, der zentrale Punkt der christologischen Debatte sei das Geschenk der göttlichen Gnade und nichts anderes gewesen. Nach der in Chalkedon unterlegenen Meinung von Nestorius und Theodoret können die Menschen durch dieses Geschenk der Kooperation Gottes aus dem jetzigen Zeitalter in das zukünftige voranschreiten, wie es Jesus Christus vorgemacht hat, der als einzigartig begnadeter Mensch dieses Geschenk Gottes an die Menschen zu vermitteln imstande ist. Kyrill von Alexandrien wehrt sich gegen diese Vorbild- und Mittlerfunktion Christi und vertritt die Vorstellung einer unmittelbaren Gabe der Gnade Gottes an die Menschen. Wenn wir Gnade empfangen, dann direkt von Gott – sei es vom Vater, vom Sohn oder vom Heiligen Geist. Deshalb kann Christus seiner Natur nach nur Sohn Gottes sein, sonst gäbe es diese Unmittelbarkeit nicht. Bemerkenswerterweise gelingt es dem Verfasser nachzuweisen, dass der ansonsten so anders geartete Denker Cassian hier mit Kyrill voll und ganz überein stimmt: Nur wenn Christus der Logos selbst ist, kann er zum wirksamen Gnadenspender für die Menschen werden. Mit anderen Worten: Nur wenn Gott, der Logos, im Fleisch gewordenen Christus selbst auf Erden war, kann der Mensch an der göttlichen Gnade Anteil haben. Ohne das Bekenntnis „wahrer Mensch und wahrer Gott“ gibt es demzufolge keine christliche Hoffnung.

Leider hat der Verfasser nicht auch Athanasius ein eigenes Kapitel gewidmet (obwohl er immer wieder auf ihn zurückkommt). Selbst wenn die Gnadentheorie nicht das Kernstück der Theologie des Athanasius bildet, so ist er es doch, bei dem die christologische Verbindung zwischen *cavriý* und *fuvsíý* zum ersten Mal größere Bedeutung erlangt. Damit ist jedoch auch schon angedeutet, weshalb Fairbairns Monographie einen Platz in jeder patristischen Bibliothek wird beanspruchen können: Er macht eindrucksvoll deutlich, wie weit die Theologie in dieser Frage seit der Mitte des 4. Jh.s fortgeschritten ist. Wenn der Verfasser allerdings auch Augustin zugunsten von Cassian weitgehend ausblendet, dann sind doch Zweifel angebracht, ob seine Thesen der altkirchlichen Theologiegeschichte wirklich gerecht werden. Vielleicht lässt sich das Thema in dieser Kürze eben doch nicht abhandeln, ohne es zu sehr auf *eine*

(außerdem sehr westliche) Sicht der Dinge zu reduzieren – auch wenn das alles zu einer guten und angenehmen Lesbarkeit dieses Buches führt.

Angesichts der Tatsache, dass z. Zt. zwei in der Patristik ausgewiesene und schwierige Fragen nicht scheuende Universitäts-theologen, Rowan Williams und Wolfgang Huber, an der Spitze der evangelischen Kirchen Englands und Deutschlands stehen, mag die Ökumene aus diesen Ergebnissen jedoch vielleicht neue Hoffnung schöpfen. Das Buch demonstriert nämlich eindrücklich, dass man zu wirklichen ökumenischen Fortschritten schon in der Alten Kirche nicht durch Einigungen auf kleinsten gemeinsamen Nennern, sondern durch ehrliches Ringen mit tiefen und vor allem auch beschwerlichen theologischen Fragen kam, bei denen es im wahrsten Sinne um Kopf und Kragen ging – nämlich darum, ob für den Menschen die christliche Hoffnung theologisch denkbar ist oder nicht.

*Birmingham*

*Ulrich Vop*

*Heid, Stefan: Kreuz – Jerusalem – Kosmos. Aspekte frühchristlicher Staurologie (= JAC. E 31), Münster ( Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung ) 2001, 294 S., 50 Abb., ISBN 3-402-08116-4.*

Der Leser wird sich vielleicht an dem Wort von der Staurologie stoßen, das nicht unbedingt zum allgemein gebrauchten theologischen Vokabular zählt, doch die Fülle des Materials, das der Verfasser präsentiert und die spannend zu lesende Entwicklungsgeschichte einer vielfältigen frühchristlichen Deutung des Kreuzes Christi legitimieren nicht nur hier diesen Fachaussdruck. – Der Vf. liefert mit seiner Habilitationsschrift einen Einblick in jenen äußerst vielschichtigen Prozess, in dessen Verlauf aus dem massenhaft gebrauchten schändlichen Hinrichtungsinstrument das Zeichen eines großen göttlichen Mysteriums wird. Was bei Paulus noch Torheit und Ärgernis ist, wird im Laufe des 2. und 3. Jh.s immer mehr seiner realen Scheußlichkeit entkleidet und zum Symbol eines umfassenden kosmischen Geschehens. – Die Untersuchung geht dieser Entwicklung nach und konzentriert sich dabei auf Jerusalem mit dem Golgota und dem Ölberg als Zentren einer expliziten Kreuzestheologie, die an diesen Orten nicht nur symbolisch, sondern auch topographisch festgemacht werden kann. Die Arbeit ist unterteilt in zwei Hauptteile, die jeweils in zwei Unterteile eingeteilt sind. Ein ausgezeichnetes Bildteil illustriert, wie schon früh die



Kreuzesfrömmigkeit sich nicht nur in Predigt und Liturgie ausdrückte, sondern auch in der Kunst einen sichtbaren Ausdruck fand.

Teil 1: *Jerusalem und Christi kosmische Kraft im Kreuz* beschäftigt sich zunächst mit dem Ursprung des Kosmoskreuzes bei Justin. Als Apologet unternahm er es zum einen, den platonisch gebildeten Kritikern den neuen Glauben mit Hilfe Platons näher zu bringen, zum anderen, der jüdischen Seite den Verlust ihrer Erwählung deutlich zu machen. Den philosophisch gebildeten Kritikern gegenüber beruft er sich dabei vor allem auf die X-förmig gespannte Weltseele, wie sie im Timaios beschrieben wird und sieht darin bereits eine Vorwegnahme des Kreuzes Christi, wobei nach Überzeugung Justins Plato dieses Wissen in Ägypten übernommen hat aus der Tradition des Moses, dessen Kreuz mit der ehernen Schlange ein Urbild des christlichen Kreuzes gewesen ist. Mit solcher Art der Deutung steht Justin freilich nicht allein, vergleichbare Ansätze lassen sich im übrigen christlichen Umfeld finden, und es ist beeindruckend, wie vielen Spuren der Verfasser hier nachgeht, die alle von dem Bemühen zeugen, Philosophie und Glauben schon in dieser Frühzeit miteinander zu versöhnen. Gegenüber dem zeitgenössischen Judentum übernimmt Justin die Tradition vom Tempel als dem Mittelpunkt der Welt und Ruheort der kosmischen Gotteskraft. Mit der Zerstörung des Tempels hat die göttliche Kraft den alten Ort verlassen und ist nun zum Kreuz als dem neuen Mittelpunkt und Ruheort des Logos übergegangen. So bleibt Jerusalem die Heilige Stadt, doch ihr Mittelpunkt ist von nun an anders bestimmt.

Eindrucksvoll und für viele Leser sicher neu, führt der Vf. dann in einem zweiten Unterteil in die kosmologische Verortung des Kreuzes im Weltbild ein und zeigt auf, wie hier mit Hilfe der jeweiligen Weltbilder, seien sie nun von einem starren Stockwerkdenken oder von einem geozentrischen Weltbild geprägt, das Kreuz zu der alles bestimmenden Größe im All wird. Nur zwei Beispiele aus der Arbeit seien hier genannt. So sieht Jakob von Sarug im Kreuz die zentrale, tragende Säule, die Kirche und Kosmos trägt. Für Gregor von Nyssa verwaltet der göttliche Logos vom Kreuz aus in alle vier Himmelsrichtungen hinein den gesamten Kosmos und bindet ihn in Harmonie zusammen, tritt damit also an die Stelle des Helios. – Das historische Kreuz stand in Jerusalem, und der Faszination des Ortes konnte sich auch die junge christliche Gemeinde nicht entziehen. Mit der Kreuz-

auffindungslegende und der daran anknüpfenden Reliquienverehrung gewann die Topographie der Heiligen Stadt eine neue Bedeutung.

So geht der Vf. im 2. Hauptteil, *Jerusalem und Christi sichtbare Nähe am Kreuz*, den spezifischen Jerusalemer Traditionen nach. Der erste Unterteil lenkt dabei den Blick auf eine häufig übersehene Tradition, auf das Kreuz auf dem Ölberg, das als sichtbares Zeichen neben dem Golgota-Kreuz seit dem 4. Jh. bezeugt ist. So beschreibt Hieronymus ein vergoldetes und auf den Tempelberg hin ausgerichtete Kreuz, das wohl in der Nähe der Himmelfahrtsstelle gestanden hat und erst in islamischer Zeit beseitigt wurde. Nach Mt. 24, 1–3 hatte hier Christus selbst den Untergang des Judentums und den Sieg der Kirche vorausgesagt und beschlossen. Dazu wurde früh Ez. 11, 22 f. christlich so umgedeutet, dass die Shekina den Tempel bei der Zerstörung verlassen und auf den Logos am Kreuz übergegangen sei. Zudem benutzten wohl auch viele Juden nach der Zerstörung des Tempels den Ölberg als Aussichtspunkt, um so wenigstens einen Blick auf den ansonsten für sie verbotenen Tempelberg zu werfen. Auch das galt den Christen als Bestätigung des Sieges des Kreuzes. – Im Gegensatz zum Ölberg-Kreuz war das Kreuz von Golgota von Anfang an viel tiefer im Bewusstsein der christlichen Kirche verankert. Doch erst unter Konstantin mit der Auffindung des Kreuzes, der Errichtung der Grabeskirche und vor allem mit dem aufblühenden Pilgerwesen rückten Kreuz und Felsen in das besondere Interesse der Theologie. – Im 2. Unterabschnitt des 2. Teils geht der Vf. dieser Tradition nach und belegt, wie bei den Kirchenvätern das Interesse an der Stadt Jerusalem wuchs. War Hieronymus in seinen Kommentaren an dieser Stelle noch zurückhaltend, so hob Theodoret von Cyres schon die Grabeskirche als Nachfolgerin des Tempels besonders hervor. Wichtig sind in diesem Zusammenhang auch die zahlreichen Hinweise auf die gefundenen Souvenirs, die die Pilger von ihrer Fahrt nach Jerusalem mitbrachten und in denen sich eine sehnsuchtsvolle Erwartung an die Kraft dieser heiligen Stätte ausdrückte, die die Theologie dann nur nachträglich legitimieren konnte. *„Man muss diese neue theologische Aufwertung Jerusalems sehen, die nicht denkbar ist ohne die von den Pilgern ersehnte und geglaubte Gottesgegenwart an den Heiligen Stätten, um nun auch zu verstehen, dass darin gleichsam Heilsgeschichte geschrieben wird: Die Jerusalemer Prediger sehen vorzüglich die alte Prophetie der Völkerwallfahrt zum Zion verwirklicht .... Sie identifizie-*



ren konkret den Golgota mit dem Memorialkreuz als dem Ziel der aus aller Welt herbeiströmenden Völker“ (172). – Eine ausgezeichnete Deutung des Apsismosaiks von Santa Pudenziana in Rom durch den Vf. zeigt, wie sehr solche Gedanken sich in der Kirche verbreiteten und zum festen Bestandteil von Liturgie, Verkündigung und Kunst wurden. Aus dem Instrument des Todes ist ein Kraftfeld geworden, das die ganze Welt durchdringt, die Dämonen vertreibt und als Zeichen des neuen Jerusalem steht, zu dem die Völker wallfahren. – Eine Rezension kann leider immer nur hinweisen und zur Lektüre einladen. Diese Arbeit zeichnet sich durch Materialreichtum und gekonnte Darstellung aus. Es ist der faszinierende Einblick in eine theologische Entwicklung, in der Volksfrömmigkeit und Bindung an lokale Traditionen die theologische Denkrichtungen vorgaben und am Ende zu einer weit gefächerten Kreuzestheologie und Ikonographie führten. Für den westlichen Leser lohnt sich die Lektüre umso mehr, da sie zu einem besseren und tieferen Verständnis vieler Feste der östlichen Christenheit führt, in deren Mittelpunkt das Kreuz steht.

Bonn Wilhelm-Peter Schneemelcher

Rudolph, Anette: „Denn wir sind jenes Volk ...“. Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch-theologischer Sicht (= Hereditas 15), Bonn (Borengässer) 1999, 308 S., geb., ISBN 3-923946-42-2.

Die Arbeit von R. ist von einem systematischen Interesse an Justins Dialog mit Tryphon geprägt. Sie sucht nach einem Gesamtkonzept Justins, will die theologische Leistung Justins aufzeigen und die Struktur seiner Theologie erschließen. Dies geschieht im zweiten Teil der Arbeit, dem eigentlichen Hauptteil (83–265), der eine weitgehend werkimmanente Analyse des Textes enthält. Um dennoch den Text Justins historisch zu verankern, wird in einem ersten Teil detailliert in die Forschungsgeschichte eingeführt (7–82). Die Arbeit schließt mit einer Auswertung (266–274).

Der Dialog mit Tryphon wurde, sieht man von den Eingangskapiteln ab, lange von der Forschung vernachlässigt. Die Arbeit gehört zu einer Reihe von Untersuchungen, die in den letzten Jahren wieder auf den Text aufmerksam gemacht haben. Trotz dieser Forschungslage kann R. durch sorgfältige Aufarbeitung der Sekundärliteratur zeigen, welch ein facettenreiches Bild von der Bedeutung des Textes bereits vorliegt. Die Darstellung der Forschungsgeschichte zeichnet sich vor allem da-

durch aus, dass R. auch die ältere Literatur des 19. Jh.s berücksichtigt. In ihrem Forschungsüberblick geht R. ein auf die Person Justins, auf die Textgeschichte, führt ein in das 2. Jh., hierbei vor allem in die verschiedenen Ansätze, das Judenchristentum und das Verhältnis von Juden und Christen zu beschreiben. Die Fragen nach Adressat und Gattung des Textes sowie nach Traditionen, die Justin verarbeitete, schließen sich an. R. gibt einen Überblick über biographische Nachrichten, dabei neigt sie dazu, das philosophische Itinerar (dial.2) als biographisches Zeugnis zu werten, und fragt nach der Zeit, in der „die Disputation mit Tryphon stattgefunden haben“ könnte (17). R. informiert über die Justin zugeschriebenen Werke und die apologetische Situation, auf die auch der Dialog eine Antwort gibt (21). Nach R. hat man sich das „rabinisch geprägte Reformjudentum, das sich schon vor 70 formiert hatte“ (27) als das Gegenüber im Dialog vorzustellen, während das Judenchristentum, wobei zur Frage der Definition die Arbeiten von Daniélou und Mimouni hervorgehoben werden, im Dialog nur am Rand erwähnt werde. Dennoch versteht R. den Dialog nicht als an jüdische Adressaten gerichtet, sondern als einen Text, der „in Konkurrenz zu jüdischen Missionsschriften“ wie diese ebenfalls Heiden anspricht, und schließt sich damit den Überlegungen von B.R. Voss an. Die Annahme heidnischer Adressaten entspricht dem von R. herausgearbeiteten Grundzug justinischer Theologie, nämlich der Ablösung einer partikularen Religion durch eine universale, und kann die Eingangskapitel des Dialogs integrieren, in denen Justin seinen Weg von der Philosophie zum Christentum beschreibt. Dennoch bleibt eine gewisse Spannung, da R. weitgehend dem Duktus der Schrift folgt und den Text als eine jüdisch-christliche Auseinandersetzung versteht. R. schreibt, dass Tryphon die strittigen Punkte einbringt (83). Aber was sind strittige Punkte für einen heidnischen Leserkreis? Zu Jes 42,6f. heißt es: Die „Stelle (dient) dazu, Tryphon zu überzeugen, dass anstelle derjenigen unter den Juden, die Christus verfolgt haben, nun die Heiden, die an ihn glauben, das Erbe Gottes erlangen werden“ (113). Aber wen will Justin überzeugen? In der Frage nach von Justin verarbeiteten Quellen baut R. wesentlich auf den Arbeiten von O. Skarσαune auf und setzt sie voraus. Mit Fragen der Gliederung schließt das Kapitel der Einleitungsfragen ab.

In dem Hauptteil, der sich kommentierend am Text entlang entwickelt, versucht R. mit einem Grundgedanken, die ver-