

Gudrun Münch-Labacher, *Naturhaftes und geschichtliches Denken bei Cyrill von Alexandrien. Die verschiedenen Betrachtungsweisen der Heilsverwirklichung in seinem Johannes-Kommentar*, Hereditas 10, Bonn (Borengässer) 1996, XXII + 200 S., ISBN 3-923946-29-5, EUR 27,60.

Wer den Titel dieser (erfreulich schlanken) Tübinger katholisch-theologischen Dissertation von 1994 liest, mag zunächst stutzig werden, stand doch Kyrills Johanneskommentar unlängst bereits im Zentrum zweier Monographien (von Luigi Fatica¹ und Lars Koen²). Vor allem die Arbeit des Schweden Koen überschneidet sich mit der vorliegenden nicht nur hinsichtlich der Quellengrundlage, sondern auch thematisch, insofern es in beiden Fällen um die Inkarnations- und Soteriologievorstellungen in besagtem Kommentar geht. Angesichts der Tatsache, daß die Arbeit der Vf.in nur drei Jahre nach Koens Untersuchung eingereicht wurde, legt sich die Vermutung nahe, daß die wissenschaftliche Kommunikation hier wieder einmal nicht befriedigend funktioniert hat. Gleichwohl ist die vorliegende Studie nicht einfach nur eine Dublette zu Koens Buch. Vielmehr unterzieht die Vf.in Koen in der Einleitung einer ausführlichen und – wie ich finde – überzeugenden Kritik (S. 5-12) und vermag auf diese Weise darzutun, warum ihre eigenen Ausführungen über den bisherigen *status quaestionis* hinausführen.

Die Vf.in möchte Einsicht gewinnen „in den Zusammenhang von Glaube an Christus und Heilsverlangen bei Cyrill“, genauer: „Die christologische Lehre des Cyrill soll von seinen Darlegungen über Heil und Erlösung her motiviert erkennbar werden“ (S. 2). Dabei setzt sie sich vor allem mit der von protestantischen Dogmenhistorikern seit Albrecht Ritschl und Adolf von Harnack vertretenen These auseinander, Kyrill vertrete eine „physische Soteriologie“ oder eine „Inkarnationschristologie“, wie sie überhaupt für die östlichen Kirchenväter typisch sei. Durch die Einung des Logos mit der Menschennatur werde die universale Erlösung gewährleistet. „Leben und Handeln des Christus sind in dieser Sicht unwichtig, im besonderen spielt sein Heilswerk am Kreuz als erlösender Akt keine Rolle“ (S. 27). Letzteres sei aber zentral für die Kreuzesoteriologie der Lateiner. Die Vf.in möchte mit ihrer Studie herausarbeiten, daß diese Sicht, was Kyrill anbetrifft, differenziert werden muß. Es geht ihr darum zu zeigen, „daß die naturhaft-seinsmäßige und die geschichtlich-personale Sichtweise einander nicht notwendig ausschließen, sondern als jeweils zu unterscheidende, aber auch ergänzende Perspektiven betrachtet werden können“ (S. 29).

Die Vf.in erschließt nun Kyrills Soteriologie in zwei Argumentationsdurchgängen. Zunächst bietet sie eine Darstellung dreier zentraler exegetischer Passagen im Johanneskommentar (zu 14,20; 16,7; 17,18f.). Ihr stellt sie eine (bisweilen sprachlich etwas unebene) Übersetzung dieser Passagen voran. Sodann entfaltet sie in den folgenden Kapiteln in synthetischer Betrachtungsweise die verschiedenen Aspekte der kyrillischen Soteriologie.

Welches sind die Ergebnisse ihrer Analysen? Man kommt nach Meinung der Vf.in mit der Unterscheidung zwischen (östlicher) naturhaft verstandener Inkarnationsoteriologie und (westlicher) heilsgeschichtlich orientierter Kreuzesoteriologie bei Kyrill nicht aus. Die Soteriologie Kyrills ist insofern „heilsgeschichtlich“, als „das Heilswerk des Christus von der Inkarnation über das Kreuz bis zur Auferstehung und Erhöhung reicht und erst mit der Rückkehr zum Vater seinen vollen Abschluß findet“. Kyrill zufolge schickt der Logos sein Leben nicht einfach in die Menschheit hinein, sondern bringt es dadurch für alle Menschen hervor, daß er selbst stirbt. Mit der Inkarnation

¹ L. Fatica, *I Commentari a Giovanni di Teodoro di Mopsuestia e di Cirillo di Alessandria. Confronto fra metodi esegetici e teologici*, SEAug 29, Rom 1988.

² L. Koen, *The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel According to St. John*, SDCU 31, Uppsala 1991.

wird „die neue Seinsweise der Menschheit in Christus“ inauguriert (S. 184). Oder anders herum formuliert: „Das neue Sein wurzelt in der heilschaffenden Geschichte Gottes mit den Menschen“ (S. 185). Die Vf.in sieht in Aussagen, die eine physische Erlösungslehre bei Kyrill nahelegen, und solchen, die heilsgeschichtlich orientiert sind, keinen Widerspruch. Vielmehr handele es sich um zwei Aspekte derselben Sache. Einerseits seien „wir – paulinisch gesprochen – wirklich eine neue Schöpfung“, und zwar deswegen, „weil sich der Logos wirklich unserer Natur geeint hat“. Andererseits sei Versöhnung bei Kyrill so zu verstehen, „daß der Sohn Gottes das Menschsein liebend durchlitten hat“. Das „aktive Subjekt des Heilshandelns“ sei für Kyrill „der Gottessohn“ bzw. „der Gottlogos“ (S. 185f.). Dabei liege die Betonung darauf, „daß der Heiland selber Gott ist“. Es gehe „um die Subjektseinheit in Christus“ (S. 186). Dabei bedinge die antiarianische Frontstellung, daß die „physische“ Perspektive, die die naturhafte Einung von Logos und Mensch um des Heils willen betont, über die heilsgeschichtliche dominiert.

Nun sind die Korrekturen, die die Vf.in an der Ritschl-Harnack-Sicht der Dinge anbringt, durchaus bedenkenswert; sie verhelfen zu einer nuancierteren Beurteilung der theologischen Eigenart des streitbaren Alexandriner. Man fragt sich aber doch nach der Lektüre, ob das denn alles gewesen sei. Meine Anfragen betreffen v.a. drei Punkte:

Erstens werden die Einleitungsfragen zum Johanneskommentar mit keinem Wort gestreift. Gerade auch für die dogmengeschichtliche Einordnung des Werkes wäre es nicht ohne Belang gewesen, zu wissen, welche Erkenntnisse sich aus den Analysen der Vf.in für Datierung und evtl. auch Abzweckung des Kommentars ergeben. Man muß schon in den Artikel „Kyrill von Alexandrien“ der Vf.in im „Lexikon der antiken christlichen Literatur“ hineinschauen, um festzustellen, daß sie das Werk zwischen 425 und 428 datiert – mit kaum ausreichender Begründung. Auch hätten Bemerkungen zum exegetischen „Handwerk“ Kyrills nicht geschadet – hier hätte man leicht über die insgesamt wenig eindringenden Bemerkungen Koens hinausgehen können, hätte sich die Auseinandersetzung mit dem in der Einleitung allzu flink beiseite geschobenen *Fatica* gelohnt!

Zum zweiten hat die Vf.in die (ja nicht gerade ausufernde) dogmengeschichtliche Sekundärliteratur zum protestantischer Provenienz nur ausschnittsweise wahrgenommen. Der Gegner, gegen den sie zu Felde zieht, nämlich ein bestimmtes Verständnis von „physischer Erlösungslehre“, wie es die Vf.in aus A. Ritschl und A. von Harnack erhebt, erweist sich beim heutigen Stand der Diskussion als Pappkamerad. Die evangelische Dogmengeschichtsschreibung ist nach Harnack weitergegangen. Freilich hat die Vf.in Arbeiten wie den zweiten Band der Dogmengeschichte Karlmann Beyschlags oder Adolf Martin Ritters Beitrag zu dem von Carl Andresen herausgegebenen Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte (soeben in überarbeiteter zweiter Auflage erschienen), in denen die Dinge doch differenzierter dargestellt werden (ebd. 65-73 bzw. 241-245), gar nicht erst zur Kenntnis genommen. Ebenso hat sie wichtige neue Monographien zu Kyrill (z.B. von John A. McGuckin zur Christologie³ oder von Marie-Odile Boulnois zur Trinitätstheologie [s.u.], beide 1994 publiziert) ignoriert.

Drittens fehlt es der Arbeit an dogmengeschichtlicher Präzision und Vertiefung. Die These, Kyrills Lehre von der Ausstattung des Protoplasten mit der Gabe des Heiligen Geistes sei antipelagianisch zu verstehen (S. 78f.), ist unter historischen Gesichtspunkten kaum plausibel. Die häufigen Verweise auf andersartige Erlösungskonzeptionen bei Augustin zeugen zwar von der Belesenheit der Vf.in auch in der Theologie der westlichen Väter, haben aber allenfalls heuristischen, keinen traditionsgeschichtlichen Wert. Indessen fehlt die genauere Untersuchung eines griechischen Theologen, dessen Christo-

³ J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria, the Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts*, SVigChr 23, Leiden u.a. 1994.

logie nun allerdings für Kyrill – freilich ohne dessen Wissen! – bedeutsam ist. Die unter dem Namen des Athanasius umlaufenden Schriften des Apollinaris von Laodicea hat der Alexandriner bekanntlich (wenigstens seit 430) eifrig rezipiert. (Um dies zu wissen, hätte ein Blick in die o.a. Arbeiten von Beyschlag und Ritter genügt; vgl. ebenda 67 mit Anm. 117 bzw. 243 Anm. 138). Tatsächlich stellt die Vf.in auch S. 110 fest: „Wenn man mit diesen Aussagen des Cyrill Texte von Autoren vergleicht, die sich ausdrücklich gegen eine christologische Lehre vom Typ der Christologie des Apollinaris von Laodicea gewandt haben, kann man beinahe nicht umhin, im Text des Cyrill vielleicht doch eine leicht apollinaristische Note auszumachen.“ Damit steht nicht zuletzt die Datierungsfrage wieder auf der Tagesordnung!

Ebenso ist es für die Stoßrichtung der kyrillischen Argumentation von Bedeutung, wer denn die „arianischen“ (richtiger wohl: anhomöischen) Positionen vertreten hat, gegen die der Patriarch polemisiert. So setzt sich Kyrill etwa in seiner Auslegung zu Joh 14,20 mit einer Position auseinander, die aus dem Evangeliumsvers ein Argument gegen die Homousie von Vater und Sohn gewinnt. Die ἕνωσις sei nicht „natürlich“ (φυσική), sondern „relational“ (σχετική) zu verstehen, wobei das einigende Band die gegenseitige Liebe sei, die der Liebe zwischen den Menschen und Christus entspreche. Die Vf.in verzichtet auf eine genauere Analyse und Bestimmung der Provenienz dieser gegnerischen Auffassung, da Kyrill sie auf den Skopos seiner eigenen Argumentation zugeschnitten habe (S. 31 Anm. 4; vgl. auch S. 54f.). Hier hätte sich ein Blick in das wichtige Buch von Marie-Odile Boulnois, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique*, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 143, Paris 1994, gelohnt, wo zu diesem Thema einiges zu finden gewesen wäre, etwa der Hinweis darauf, daß die Opposition zwischen σχέσις und φύσις (bzw. ἕξις) bereits in der griechischen Philosophie breit diskutiert wurde (z.B. ebd. 400f. mit Anm. 322). Zu fragen wäre, inwiefern diese Debatte zu Zeiten Kyrills in der Auseinandersetzung um die rechte Gottesvorstellung noch aktuell ist. Keinesfalls sollte man es einfach „dahingestellt sein lassen“, „ob Cyrill nun zu seiner Zeit wirklich noch mit arianischen Theologen konfrontiert war“ (S. 187)!

Eine präzisere Bestimmung der Gegner hätte möglicherweise auch für die Einleitungsfragen etwas austragen können!

Kleinere Mängel: Die herangezogenen Editionen antiker Werke sind nicht immer die besten (z.B. bei der *Ascensio Isaiae* und der Paschahomilie Ps.-Hippolyts). Auf S. 21 ist ein Satz grammatikalisch verunglückt. S. 116 muß es heißen: „mit drei (nicht: mit zwei) absoluten Genitiven“, was vielleicht durch die ebenda gebotene unpräzise Übersetzung des Textes Pusey I, 184,4-8 verursacht ist. Es fehlt ein Stellenregister antiker Autoren.

Das Buch von Gudrun Münch-Labacher bereichert die landläufige Vorstellung von der Soteriologie (und damit implizit auch von der Christologie) Kyrills um einige nicht unerhebliche Nuancen. Unser Bild des Theologen Kyrill wird facettenreicher. Insgesamt bleibt jedoch ein gemischter Eindruck zurück von einer Arbeit, in der durchaus präzise theologisch argumentiert wird, die aber eine gewisse Hilflosigkeit bei den im engeren Sinne dogmenhistorischen Fragen verrät.

Bonn

Wolfram Kinzig