

weisen. Apollinaris kennt den Bericht des Horaz, und obwohl seine Motivation zur Reise eine ganz andere ist, wird auch er eingefangen von der Faszination dieser ewigen Stadt. Den modernen Leser überkommt nach der Lektüre dieses Aufsatzes das Verlangen, es den beiden gleichzutun.

Nicht nach Rom, dafür aber nach Köln führt der Aufsatz von *Sebastian Ristow* zur *Frage einer frühchristlichen Bischofskirche unter dem Kölner Dom*. An Hand von Plänen, Skizzen und Berichten wird ein sehr informativer Bericht zum Stand der derzeitigen Grabungen unter dem Dom gegeben. Ein eindeutiger Nachweis für die Errichtung einer frühchristlichen bischöflichen Hauptkirche unter dem Dom kann bisher noch nicht geführt werden. Doch die Grabungen sind noch nicht am Ende und man darf auf weitere Entdeckungen gespannt sein.

Bonn Wilhelm-Peter Schneemelcher

Bernard Meunier: Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le Salut et la question monophysite (= Théologie historique 104), Paris (Beauchesne Éditeur) 1997, XIX u. 304 S., kt., ISBN 2-7010-1354-2.

Die mit Feingespür für das theologische Denken des Cyrill sehr textnah verfaßte Studie lenkt den Blick auf die Wertschätzung, die die cyrillische Christologie auf monophysitischer wie auf orthodox-chalcedonischer Seite erfahren hat, und spitzt die Frage nach dem Grund für ihre dauerhafte Autorität auf die Frage nach dem genauen Status der Menschheit des Christus zu. Meunier geht diese Frage aber nicht direkt an, sondern auf dem Weg über die Soteriologie und fragt zuerst nach der Menschheit, die der Christus zu heilen kommt und die von Cyrill v.a. als Subjekt einer Geschichte, nämlich der Heilsgeschichte betrachtet wird (3).

Ausgehend von der Beobachtung, daß im Gesamtwerk des Cyrill immer wieder schematisierte Zusammenfassungen der Heilsgeschichte (Meunier bezeichnet sie als „résumés de foi sotériologiques“, vgl. Einleitungskapitel S.6) begegnen, die, geformt durch die Frage nach dem Grund der Inkarnation, der Verlorenheit der Menschheit vor dem Kommen des Christus das durch ihn gebrachte Heil entgegenseetzen, sieht Meunier die cyrillische Soteriologie wesentlich durch die paulinische Adam-Christus-Typologie strukturiert; entsprechend behandelt er im ersten

Teil seiner Untersuchung in zwei Abschnitten zunächst den Fall Adams (25–98) und dann den zweiten Anfang (99–157) durch Christus. Der zweite Teil der Untersuchung („Die mit Gott vereinte Menschheit“) befaßt sich im ersten Abschnitt mit der für Cyrill zentralen Heilsvorstellung von der Teilnahme an der göttlichen Natur (159–213); unter den Aspekten der leiblichen und der geistlichen Teilnahme geht es hier um die Frage nach der subjektiven Aneignung des Heils durch die einzelnen Menschen auch in den Sakramenten. Der zweite Abschnitt macht schließlich den Schritt „vom Heilswerk zum Sein des Heilands“ (215–290), fragt also nun nach dem genauen Status der Menschheit des Christus und beschreibt Cyrills Christologie als Christologie der Aneignung, wobei die Kategorie der Aneignung in der Christologie in Entsprechung gesehen wird zu der der Teilnahme in der Soteriologie. Die beschriebenen vier großen Abschnitte des Buchs werden jeweils von einer „Introduction“ und einer „Conclusion“ gerahmt. Im Anhang findet sich ein Index der Bibelzitate (291–295) sowie ein Index der angeführten Cyrillstellen (297–304); ein Sachregister wird nicht geboten.

Meunier ist bemüht, die wesentlichen Vorstellungen und Anliegen des Cyrill in ihrer Struktur zu erfassen, ohne sie in ein systematisches Korsett zu zwingen. So macht er immer wieder auf gleitende Perspektiven und mehr bildlich-untechnische Ausdrucksweisen bei Cyrill aufmerksam, etwa bei der Beschreibung des Sündenfalls und v.a. der Übermittlung der Folgen davon von Adam auf seine Nachkommen (vgl. 27 u.83); die Texte z.B., die Meunier 71–77 zum Verlust des Heiligen Geistes als Folge des Falls anführt, schwanken zwischen der Perspektive auf Adam als Individuum und der auf die ganze menschliche Natur, zwischen dem Einbüßen der Gottebenbildlichkeit und ihrer bloßen Verdunklung, zwischen der Sünde als Grund und als Auswirkung des Falls, zwischen dem Verlust des Geistes unmittelbar nach dem Fall des Adam bzw. in Anlehnung an Gen 6 erst nach dem Anwachsen der Sünde in der Menschheit.

Im Zusammenhang mit der Frage, ob das Bild von Christus als dem zweiten Adam nicht einfach den Beginn der ganzen Geschichte von vorn und schließlich gar eine ewige Wiederkehr nahelegt, zeigt Meunier 106f anhand der Auslegungen von Joh 1,29 und Joh 1,32f, daß Cyrill mit der Adam-Christus-Typologie nicht auf die Parallelisierung zweier Existenzen

oder Verhaltensweisen, sondern auf die Konsequenzen davon, auf ihre universelle Wirkung abhebt: Nicht damit er gehorcht, wo Adam ungehorsam war, hat Gott seinen Sohn geschickt, sondern weil der erste Adam die Gabe nicht bewahrt hat; und nicht, damit Gott schließlich einen Menschen ihm Gehorsam erweisen sieht, sondern damit der Sohn die Folgen seines Gehorsams allen Menschen übermitteln. An der Beschreibung der Überwindung der Sünde läßt sich in der Tat die Eigenart cyrillischer Soteriologie besonders gut festmachen. Da mag einen der Umstand etwas irritieren, daß Meunier diesen Aspekt so pointiert als moralischen von der „*lecture physique du salut*“ durch Cyrill unterscheidet (120 und ausgehend vom Kommentar zu Joh 14,20 schon ab 111), lassen doch die entsprechenden in Abschnitt 2 des ersten Teils („*Le second commencement*“) ins Feld geführten Texte klar erkennen, daß hier das Heilswerk jedenfalls nicht mit menschlichem Gehorsam oder einer menschlichen Verdienstlichkeit seitens des Christus erklärt wird. In diesem engen Sinn darf man also die Titulierung „moralisch“ bei Meunier nicht nehmen. So hält er denn auch fest, daß Cyrill gerade im Kommentar zu Joh 14,20 das moralische Thema (der Christus fällt nicht in Sünde) an das metaphysische Thema der Unwandelbarkeit des Göttlichen bindet; dieses ontologische Charakteristikum wird im menschgewordenen Logos zum moralischen Zustand (112). Dieselbe Beobachtung macht Meunier u.a. im Osterfestbrief 19 von 431: Da dem Logos zueigen geworden, war sein Leib von den Leidenschaften, denen wir unterworfen sind, befreit und sozusagen verwandelt in einen Zustand gottgeziemender und unsagbarer Reinheit; wie er dem Tod überlegen war, da er zum Fleisch dessen, der von Natur Leben ist, geworden ist, auf die gleiche Weise hat er die Macht der Sünde zertreten. Der neue Adam besiegt also die Sünde, weil er Gott ist (113). „*La lecture physique du salut, c'est un fait, a tendance à éclipser sa dimension morale*“ (122), was Meunier im weiteren, dann auch für die Wiedererlangung der durch Adam verlorenen Gabe des Heiligen Geistes aufzeigt. Dennoch betont Meunier S. 154–156 völlig zurecht, daß die göttliche Identität des Heilands Cyrill keineswegs hindert, auch den menschlichen Faktor des Heils herauszustellen. Er führt eine Stelle aus Thesaurus 15 an: Da sich kein Mensch fand, der uns hätte einen Weg zurück zum ursprünglichen Zustand zeigen können, wird notwendigerweise der

menschenliebende Logos Gottes selber, der von Natur ungeschaffen ist, als Mensch geschaffen wegen uns ... Und zu Joh 19,4 erklärt Cyrill, wie Satan, der in Adam die ganze Natur des Menschen besiegt hat, nun von ihr besiegt wird, indem er betont: Mensch nämlich war er (der Heiland), wenn auch von Natur aus Gott, der keine Sünde hat. So trifft Meunier m.E. Cyrills Denken ganz exakt, wenn er zusammenfassend feststellt: Gott rettet, aber erst nachdem er Mensch geworden ist (155). Für Cyrill ist der Logos also ins Fleisch gekommen, um unser Heil zu vollbringen; das ist die Grundlage all seiner christologischen Rede (217). Festzuhalten ist, worauf Meunier u.a. im Zusammenhang mit der Analyse des Gebrauchs der Mia-Physis-Formel (255ff.) hinweist, Cyrills bleibende Reserve gegenüber dem Begriff der Natur für die Menschheit des Christus. Aber sie wird von ihm auch nirgends auf eine *quantité négligeable* reduziert (225, hier aufgezeigt aus dem Brief an die Mönche zu Beginn der nestorianischen Kontroverse). So fehlt einerseits der individuellen Menschheit des Christus nichts, damit sie der unseren in allem – außer der Sünde – gleich ist; andererseits ist diese individuelle Menschheit des Christus Mittlerin, durch die uns die göttlichen Güter wie Sieg über Tod und Sünde und der Besitz des lebensspendenden Geistes zukommen: Sie gibt weiter, was nicht aus ihr kommt, aber sie trägt dazu bei, daß wir es empfangen: Aktivität und Passivität sind in dieser Funktion gemischt; und da die soteriologischen Überlegungen der Christologie Form geben (und nicht umgekehrt), ist es nach Meunier logisch, daß dieser Mischfunktion ein verschwommener ontologischer Status korrespondiert. Die Menschheit Christi in sich ist kein Subjekt, weil das, was sie gibt, von Gott gegeben werden muß; dennoch ist sie es, die gibt (281) und müßte vom Logos nicht angeeignet werden, wenn er diese Wirkung direkt hervorbringen würde (284). Schließlich sieht Meunier die Wirkung der Theologie des Cyrill nicht zuletzt in ihrer Popularität begründet, was eben daran zu sehen ist, daß sich diese Christologie der Aneignung auch in der religiösen Praxis (er nennt Ikonenverehrung und Sakramentenfrömmigkeit) bewährt hat (289).

Meine eigene Arbeit „Naturhaftes und geschichtliches Denken bei Cyrill von Alexandrien. Die verschiedenen Betrachtungsweisen der Heilsverwirklichung in seinem Johannes-Kommentar“ (Bonn 1996) konnte Meunier wohl nicht mehr

einsehen. Umso erfreulicher ist es, daß er, wo sich die Fragestellungen kreuzen, zu ganz ähnlichen Ergebnissen kommt.

Tübingen Gudrun Münch-Labacher

Anne Ducloux: *Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d'asile dans les églises: IV^e – milieu du V^e s.*, (= de l'archéologie à l'histoire), publié avec le concours de l'Université Paris XII, Paris (De Boccard) 1994, 320 S., Br., ISBN 2-7018-0088-9.

Das vierte und fünfte nachchristliche Jahrhundert, dem sich die Verfasserin (V.) in ihrer 1992 in Paris eingereichten Dissertation widmet, ist der bedeutendste Zeitraum für die Entstehung des Kirchenasyls, da die in den römischen Rechtscodices (Cod. Theod. und Cod. Iust.) tradierten ersten Asylgesetze der römischen Kaiser dem letzten Jahrzehnt des vierten und den ersten Jahrzehnten des fünften Jahrhunderts entstammen. Lange Zeit war in der Forschung umstritten, seit wann die Kirchen Asylrecht besäßen. Insbesondere Juristen und Rechtshistoriker haben häufiger die These vertreten, das Kirchenasyl sei gewohnheitsrechtlich entstanden, blieben jedoch nähere Beweise schuldig. V. stößt nun in diese Lücke vor und versucht erstmals diese Theorie argumentativ zu untermauern, indem sie die tradierten Gesetze in den jeweiligen Kontext der kontemporären Erzählungen von Asylfällen aus der Praxis einordnet, um auf diese Weise Aufschluß über das (faktische oder juristische) Bestehen eines Kirchenasyls zu gewinnen. V. kommt dabei zu folgenden Ergebnissen: Im vierten Jahrhundert bestehe eine Praxis (*usage*) der Flucht zur Kirche, aber noch kein Recht. Die Synode von Serdica 343/344 bezeuge, daß diese Praxis bereits etabliert gewesen sei. Doch sei die *reverentia* der Kirchen häufig verletzt worden, was auch mit den Turbulenzen der Zeit (Arianismustreit) zusammenhänge (15–51). Diese Sakrilege stellten wiederum eine Herausforderung an die Bischöfe dar, sich gegen die Profanisierung der Gotteshäuser und zu Gunsten der Flüchtenden einzusetzen. Herausragende Autoritäten wie Ambrosius, Augustinus und Johannes Chrysostomus sorgten schließlich dafür, daß das praktizierte Kirchenasyl zu einem Recht *supra legem* geworden sei (254) und hätten auf diese Weise mitgeholfen, daß sich dieses Recht am Ende des vierten Jahrhunderts so stark ausgedehnt habe, daß man nunmehr von

einem „Gewohnheitsrecht“ (*coutume*) sprechen könne. Die drei Wesenselemente des Gewohnheitsrechts seien vorhanden: Es handle sich zwar weniger um eine längere Zeit fortgesetzte (*vetustas*), dafür aber um eine häufig praktizierte Übung, außerdem liege ein gemeinsamer Wille des Volkes vor (*consensus populi*) und es bestehe ein objektives vernünftiges Bedürfnis (*ratio*) nach diesem Recht. Der Staat habe dieses Gewohnheitsrecht geduldet und höchstensfalls den Mißbrauch eingeschränkt (wie etwa durch die Gesetze von 392 und 397), nicht aber die *coutume* insgesamt untersagt (53–80). Grundlage des Gewohnheitsrechts sei die Überzeugung gewesen, daß der sakrale Raum unter dem besonderen Schutz Gottes stehe, weshalb der Verletzer der *reverentia loci* göttliche Sanktionen zu befürchten hätte (85–103; 255–256). Dies habe schließlich dazu geführt, daß der *reverentia* des sakralen Ortes ein höherer Stellenwert zugekommen sei und in den Gotteshäusern wirkliche Asylorte entstanden seien (141). Deshalb seien viele der zahlreichen Asylverletzungen aus Gründen der Staatsraison in dem turbulenten Italien des beginnenden fünften Jahrhunderts geschehen, jedoch sei häufig die *reverentia loci* nicht unmittelbar verletzt worden, sondern der Flüchtige sei mit List und Tücke aus dem Gotteshaus herausgelockt und dann erst bestraft worden (105–142), während in den Asylfällen in Afrika, die dem privaten Rechtsbereich zuzurechnen seien, das Gewohnheitsrecht respektiert worden sei (145–158). Diese verstärkte Respektierung des Gewohnheitsrechts seitens der Bevölkerung und der Machthaber sowie der Druck einflußreicher Kirchenfürsten wie des Augustinus, der die Kirchen zu einem *commune refugium* für alle machen wollte, hätten dem Staat schließlich keine andere Möglichkeit gelassen, als das eigentlich dem göttlichen Rechtsbereich zugehörnde Gewohnheitsrecht *a posteriori* im Jahre 419 für den Westen anzuerkennen, indem er den Bruch des Kirchenasyls zu einem strafbaren Delikt machte und den Geltungsbereich des Gewohnheitsrechts vom kirchlichen Innenbereich auf eine Umgebung von 50 Schritten um die Kirche herum ausdehnte (165–207). Ab diesem Zeitpunkt sei das Kirchenasyl nicht mehr Gewohnheitsrecht, sondern positives Recht (190). Für den Ostteil des Reiches sei die Anerkennung erst 431 vollzogen, allerdings im darauffolgenden Jahr für Sklaven wieder eingeschränkt worden (214; 258). Mit Inkrafttreten des Codex Theo-