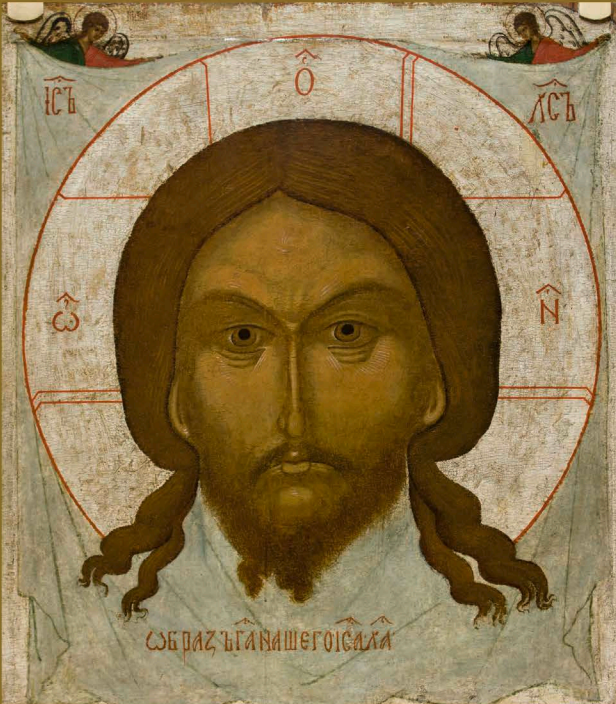


Thomas Kremer (Hg.)

„Dein Antlitz Herr will ich suchen!“

Selbstoffenbarung Gottes und Antwort des Menschen

Festschrift für Michael Schneider SJ
zum 70. Geburtstag



MISCHUNG UND SEGEN

Kyrrill von Alexandria über Blut und Wasser aus der Seite Jesu

Hans-Ulrich Weidemann

1. DIE EXEGESE DER VÄTEREXEGESE

Der Schriftauslegung der altkirchlichen Theologen ist in den letzten Jahrzehnten zunehmende Aufmerksamkeit zuteil geworden.¹ Im Bereich der römischen Kirche wurde dieses wissenschaftlich-historische Interesse durch lehramtliche Verlautbarungen – insbesondere von Papst Benedikt XVI. – flankiert, die das „Hören auf die Kirchenväter und ihren exegetischen Ansatz“ (*auditione Patrum Ecclesiae eorumque aditus exegetici*) neu ins Bewusstsein rufen wollten.² Für Benedikt XVI. spielt die Väterexegese eine Schlüsselrolle bei der von ihm gewünschten Ergänzung der historisch-kritischen durch eine „theologische“ Auslegungsmethode.³ Hervorgehoben wird in diesem Zusammenhang das von den Vätern praktizierte Studium der Heiligen Schrift in ihrer Ganzheit sowie ihre Unterscheidung verschiedener Sinngehalte der Schrift, insbesondere die Unterscheidung von wörtlichem und geistlichem Sinn.

Dieses Anliegen wird man vorbehaltlos unterstützen! Dabei sollten aber die großen Schriftkommentare der Alten Kirche nicht ausschließlich unter dogmatischer und dogmengeschichtlicher Hinsicht wahrgenommen und ausgewertet werden. Immerhin ist ja in den letzten Jahrzehnten auch ein gesteigertes Interesse von Seiten der *theologischen Bibelwissenschaften* an der Kirchenväterexegese festzustellen. Allerdings steckt die Entwick-

¹ Ich nenne exemplarisch nur FIEDROWICZ, Michael: *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg u. a. 2010, 97–187; KANNENGIESSER, Charles: *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Leiden u. a. 2006; O'KEEFE, John J. / RENO, Russell R.: *Sanctified Vision. An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible*, Baltimore 2005; YOUNG, Frances M.: *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, New York 1997.

² So im großen Nachsynodalen Apostolischen Schreiben Papst Benedikts XVI. *Verbum Domini* über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche vom 30. September 2010, v. a. in den §§ 37–39, außerdem in § 41 zur christologischen Auslegung des Alten Testaments. Das Zitat ebd., § 37.

³ Zu den beiden methodologischen Ebenen vgl. ebd., § 34f.

lung eines genuin *exegetischen* Ansatzes in der Analyse von Kirchenväterauslegungen noch in den Kinderschuhen. Grundlage eines solchen exegetischen Ansatzes müsste die Analyse von konkreten Einzelexegesen durch Theologen der Alten Kirche bilden, nicht zuletzt die detaillierte Nachzeichnung ihres Vorgehens, die Rekonstruktion ihrer exegetischen Techniken und die historische Kontextualisierung ihrer Ergebnisse.

Für die wissenschaftliche Exegese im Kontext katholischer Theologie sind hier interessante Einsichten zu erwarten, nicht zuletzt konkrete wirkungs- und rezeptionsgeschichtliche Fallstudien, die einerseits die kreativen Sinnpotenziale eines Bibeltexes entfalten, andererseits aber auch die Leerstellen oder Mehrdeutigkeiten im Ausgangstext anzeigen.

Im Rahmen dieser Festschrift soll dies exemplarisch und experimentell an einem konkreten Beispiel erprobt werden, nämlich an der Auslegung der sogenannten Lanzenstichszene der Johannespassion durch Kyrill von Alexandrien (378–444). Diese Passage hat eine Wirkungsgeschichte gezeitigt, deren wissenschaftliche Inventur die menschlichen Möglichkeiten weit übersteigen dürfte. Klar ist allerdings, dass für viele altkirchliche Autoren ein symbolisches Verständnis von Blut und Wasser und die Annahme einer „externen“ Referenz dieser beiden Flüssigkeiten auf die kirchlichen Grundvollzüge Taufe und Eucharistie nahelag.⁴ Zu diesen Autoren gehört auch Kyrill von Alexandrien, er stellt den Bezug ausdrücklich in seinem monumentalen Johanneskommentar her:⁵ Für Kyrill ist das aus Jesu Seite strömende, mit Wasser vermischte Blut (μεμιγμένον

⁴ Vgl. dazu umfangreich RAHNER, Karl: E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19,34 (Diss. theol. 1936), in: LEHMANN, Karl u. a. (Hgg.), Karl Rahner. Sämtliche Werke Bd. 3: Spiritualität und Theologie der Kirchenväter, Freiburg u. a. 1999, 3–84; Rahner stellt ebd., 32, fest: „Weiterhin kann bestimmt gesagt werden, dass alle Väter dem Hervorfließen von Blut und Wasser einen tieferen Sinn beilegen. In der genauen Erklärung dieses Sinnes mögen sie verschiedener Meinung sein; daß aber dem Vorgang eine symbolische Bedeutung zukommt, darüber sind sich alle einig.“

⁵ Ich zitiere Kyrills Johanneskommentar (*Jo.*) nach der Edition von PUSEY, Philip E. (Hg.): Sancti Patri Nostri Kyrilli Archiepiskopi Alexandrini In D. Joannis Evangelium I–III (= Opera III–V), Oxford 1872 (Nachdruck Bruxelles 1965). In der *Patrologia Graeca* ist der Kommentar in den Bänden 73 und 74 ediert. Auf der Edition Puseys beruht auch eine neuere englische Übersetzung des Werkes: Cyril of Alexandria, Commentary on John I–II, translated with an Introduction and Notes by David R. Maxwell, edited by Joel C. Elowsky (Ancient Christian Texts), Downers Grove, IL 2013, 2015. Im Jahre 2018 erschien der erste Band der Neuedition von Kyrills Johanneskommentar in den *Sources Chrétiennes*: Cyrille d’Alexandrie, Commentaire sur Jean. Tome I (Livre I), introduction, traduction, notes et index par Bernard Meunier (SChr 600), Paris 2018. Er umfasst Kyrills Kommentierung von Joh 1,1–28. Der Herausgeber Bernard Meunier listet ebd., 163f., nur 30 (zum Teil marginale) Änderungen auf, die er gegenüber Puseys Text (168 Seiten) vornahm. Ebd., 115–158, stellt er ausführlich die Textgeschichte des Kommentars, ebd., 159–162, die Prinzipien seiner Edition vor.

ὑδατι τὸ αἶμα) „Bild und Erstlingsgabe des mystischen Segens“, das heißt der Eucharistie, „und der heiligen Taufe“.⁶

2. LITERALE UND ALLEGORISCHE EXEGESE: DER JOHANNESKOMMENTAR DES KYRILL VON ALEXANDRIEN

Seit dem bahnbrechenden Aufsatz von Joseph Mahé aus dem Jahre 1907⁷ besteht in der Forschung weitgehend Einigkeit, dass Kyrills Johanneskommentar vor der nestorianischen Kontroverse (ab 428) entstanden ist, da sich in jenem keinerlei Spuren von dieser finden.⁸

Die christliche Antike kannte drei literarische Gattungen zur schriftlichen Fixierung von exegetischen Aussagen: Scholion, Homilie und Kommentar.⁹ Bei Kyrills Auslegung des Johannesevangeliums handelt es sich um einen *Kommentar* im engeren Sinne. Das zeigt bereits der Titel des Werkes, in dem die beiden Stichworte ἐρμηνεία und ὑπόμνημα als Synonyme erscheinen.¹⁰ Wie Konrad Zawadzki für Kyrills analog bezeichneten Kommentar zum ersten Korintherbrief gezeigt hat, belegt die Zusammenstellung dieser beiden Termini, dass Kyrill auch seine Erklärung des Johannesevangeliums „als Kommentar konzipierte und dabei der pagan-christlichen Tradition der Kommentarliteratur folgte“.¹¹

Das von Kyrill angezielte Publikum ist also nicht das zur Liturgie versammelte Volk, sondern der gebildete Leser, der tiefere Einsicht sucht.¹²

⁶ KYRILL, *Jo.* XII (zu Joh 19,34) (PUSEY III 103¹⁴⁻¹⁶): τῆς μουσικῆς εὐλογίας καὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος εἰκόνα καὶ ἀπαρχήν.

⁷ Vgl. MAHÉ, Joseph: La date du Commentaire de S. Cyrille d’Alexandrie sur l’Evangile selon S. Jean, in: Bulletin de Littérature Ecclésiastique 8 (1907) 41–45.

⁸ Zu dieser weithin akzeptierten Zweiteilung des Œuvres Kyrills vgl. ZAWADZKI, Konrad F.: Der Kommentar Kyrills von Alexandrien zum 1. Korintherbrief. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Einzelanalyse (Traditio Exegetica Graeca; 16), Leuven u. a. 2015, 37–41.

⁹ Vgl. ebd., 61; zum Folgenden insgesamt ebd., 61–67.

¹⁰ Im Titel heißt das Werk ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΗΤΟΙ ΥΠΟΜΝΗΜΑ ΕΙΣ ΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ.

¹¹ ZAWADZKI, Kommentar (wie Anm. 8), 64 (im Hinblick auf den Kommentar zum 1. Korintherbrief); bereits in der vorchristlichen Antike wurde der Begriff ὑπόμνημα zur Bezeichnung für fortlaufende Kommentare verwendet, in christlicher Literatur wurde diese literarische Gattung dann von Origenes für die Kommentierung der Heiligen Schrift eingeführt. Origenes übernahm die philologischen Methoden der paganen Kommentartechnik und wandte diese bei der Erklärung der Bibel konsequent an. In der Folgezeit setzte sich diese Gattung dann endgültig als Form der Bibelauslegung durch (vgl. ebd., 63f.).

¹² Vgl. FARAG, Lois M.: St. Cyril of Alexandria, a New Testament Exegete. His Commentary on the Gospel of John (Gorgias Dissertations; 29 / Early Christian Studies; 7), Washington, DC 2007, 155–157. ZAWADZKI, Kommentar (wie Anm. 8), 65, betont, „dass der Kommentar mit seinen Wort- und Sacherklärungen in erster Linie als wissenschaftliche Enzyklopädie fungierte, die eine sachlich fundierte Verstehenshilfe beim Lesen besonders

Der Johanneskommentar soll laut Kyrills Vorwort eine „mehr auf das Dogma ausgerichtete Exegese“ (δογματικωτέραν ἐξήγησιν) sein¹³ und soll zu diesem Zweck vor allem die Argumente von „Heterodoxen“, aber auch von Juden widerlegen.¹⁴ Kyrill will also den „orthodoxen“ Rezipienten mit Argumenten ausstatten und zugleich Leser mit gegnerischen Positionen widerlegen. Daher liegt es nahe, als primäre, allerdings nicht abschließliche, Adressaten *Katechetes* anzunehmen: „those charged with teaching the catechumens“¹⁵. Deswegen dienen die Kapitelüberschriften laut Kyrill auch als eine Art Index, mit dessen Hilfe die Lehrer schnell die Passagen finden können, in denen heikle Themen abgehandelt werden.¹⁶

Überschaut man Kyrills Johannauslegung insgesamt und die der Passionserzählung im Besonderen, dann werden Klischees, die man landläufig mit „alexandrinischer Exegese“ verbindet, zunächst nicht bestätigt. Gerade im Falle der Passion (aber auch sonst) legt Kyrill nämlich den klaren Schwerpunkt auf die *literale* Exegese, was nicht zuletzt mit seiner anti-arianischen, vor allem aber mit seiner anti-jüdischen Ausrichtung zusammenhängen dürfte.¹⁷ Der literalen Exegese gegenüber tritt die allegorische bei der Erklärung der einzelnen Passagen der Johannespassion klar zurück und findet nur an einzelnen, präzise gekennzeichneten Stellen Anwendung. Eine dieser Stellen ist die Lanzenstichszene!

3. DIE LANZENSTICHSZENE (JOH 19,31–37) IN DER AUSLEGUNG KYRILLS

Kyrills Johanneskommentar ist kleinteilig angelegt, das heißt er kommentiert in der Regel ein einzelnes Satzgefüge, oft entspricht der von Kyrill ausgelegte Textabschnitt der späteren Verseinteilung. So kommentiert er

schwieriger oder besonders beliebter Texte bieten konnte.“ Die Kommentare waren also „vor allem für ein gebildetes, an literarischen Texten interessiertes Publikum bestimmt“, dabei aber nicht auf christlich-orthodoxe „Insider“ beschränkt.

¹³ KYRILL, *Jo. Praefatio* (PUSEY I 7¹³). Ausführlich dazu AZAR, Michael G.: *Exegeting the Jews. The Early Reception of the Johannine „Jews“* (Bible in ancient Christianity; 10), Leiden / Boston 2016, 162–165.

¹⁴ Vgl. KYRILL, *Jo. II 1* (zu Joh 1,32f.) (PUSEY I 189⁵⁻⁷).

¹⁵ MAXWELL, David R.: *Translator's Introduction*, in: ELOWSKY, *Commentary* (wie Anm. 5), XV–XXV, hier: XVIII.

¹⁶ Vgl. ebd., XX: „chapter headings as an index of doctrinal topics“. Vgl. AZAR, *Exegeting* (wie Anm. 13), 163f. Dieses Programm formuliert KYRILL, *Jo. Praefatio* (PUSEY I 7¹⁷⁻²⁰) exemplarisch.

¹⁷ Vgl. KOEN, Lars: *The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel According to St. John* (Studia doctrinae christianae Upsaliensia; 31), Uppsala 1991, 25. Während Kyrill das Alte Testament in erster Linie typologisch (und weniger allegorisch) auslege, gelte für seine Auslegung des Neuen Testaments: „we find that, due to the circumstances, he often ends up in a literary interpretation directed against the heretics“.

zunächst Joh 19,31.¹⁸ Auffällig (weil im Johanneskommentar eher unüblich) ist dann aber, dass Kyrill die ganze folgende Passage (Joh 19,32–37) offensichtlich als Einheit begreift und insgesamt kommentiert.¹⁹ Er ist sich also der hohen internen Kohäsion der Szene bewusst, die der vierte Evangelist mit einem Subjektwechsel (19,32a: ἦλθον οὖν οἱ στρατιῶται) beginnt und die bis zum zweiten Schrifteerfüllungszitat in 19,37 reicht.²⁰ Die Szene beginnt mit der Erfüllung der von Seiten der Juden an Pilatus gerichteten Bitte, den Gekreuzigten die Gebeine zu zerschlagen und sie abzunehmen: Mit einer μὲν-δὲ-Konstruktion stellt der Evangelist dem Vollzug des Crurifragiums an den beiden Mitgekreuzigten (19,32b: μὲν) Jesu Verschonung vor demselben gegenüber (19,33: δέ). Doch dabei bleibt es nicht. Anstatt dem bereits gestorbenen Jesus die Schenkel zu zertrümmern, stößt einer der Soldaten Jesus mit einer Lanze in die Seite (19,34a). Mit den beiden Aktionen, dem Unterlassen des Crurifragiums wie dem Durchbohren der Seite, wird jeweils eine Schriftstelle erfüllt, wie der Evangelist abschließend notiert (19,36f.). Durch diese „Ringkomposition“ – Ex 12,46 (Joh 19,36) bezieht sich zurück auf die Verschonung Jesu vor dem Zerbrechen der Beine (19,33), Sach 12,10 (Joh 19,37) dagegen auf den Lanzenstich (19,34a) – gerät der Austritt von Blut und Wasser aus der Seite Jesu (19,34b) sowie das Zeugnis des Jüngers (19,35) ins Zentrum der ganzen Komposition.

Als Folge des Lanzenstichs formuliert der Evangelist den sofortigen Austritt von Blut und Wasser: καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ (19,34b). Es bleibt weitgehend dem Leser überlassen, die Szene mit anderen Passagen des Evangeliums oder mit kirchlichen Vollzügen seiner Gegenwart zu verbinden. Überschaute man das vierte Evangelium nach Belegen für die beiden Flüssigkeiten, so ist vom αἷμα Jesu nur noch in Joh 6,53–56 die Rede, dort flankiert es als „wahrer Trank“ die σάρξ Jesu, die dieser nach seinem Aufstieg zum Vater als wahre Speise „geben wird“ (6,51; vgl. 6,27), damit derjenige, der das Fleisch isst und das Blut trinkt, ewiges Leben habe (6,53). Was das ὕδωρ angeht, so erscheint es zunächst im Kontext der zur Erlösung notwendigen Geburt ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος (3,5). In 4,10–15 und 7,37–39 fungiert es dann eindeutig als Metapher für den von Jesus dem Glaubenden gegebenen Heiligen Geist. Dass schon die Rezi-

¹⁸ Vgl. KYRILL, *Jo.* XII (zu Joh 19,31) (PUSEY III 102^{1–23})

¹⁹ Vgl. KYRILL, *Jo.* XII (zu Joh 19,32–37) (PUSEY III 102^{24–103}³²)

²⁰ An den mit οὖν und Subjektwechsel neu einsetzenden Hauptsatz V. 32a schließt ein größeres Satzgefüge an, das syntaktisch als μὲν-δὲ-Konstruktion gestaltet ist; es umfasst VV. 32b,33, V. 34 führt es mit ἀλλά weiter und V. 34b schließt parataktisch mit καὶ an, ebenso dann V. 35. V. 36f. ist daran kausal (γάρ) angeschlossen, die Wendung ἐγένετο ταῦτα bezieht sich auf die Gesamtheit von VV. 32–34 zurück.

pienten des vierten Evangeliums bei αἷμα καὶ ὕδωρ in erster Linie an Eucharistie und Taufe als jene Vollzüge gedacht haben, bei denen die Gläubigen in Kontakt mit „Blut“ und „Wasser“ Jesu kommen, liegt nahe.

Kyrills Auslegung der Passage ist ein schönes Beispiel seiner „zweistufigen“ Exegese,²¹ die er im Johanneskommentar zwar nicht durchgängig und schablonenhaft, an dieser Stelle aber mustergültig vornimmt. Zunächst erklärt Kyrill den Text von Joh 19,32, indem er die Handlung nochmals paraphrasiert und dabei einige Leerstellen im Text füllt. Über den Ausgangstext hinaus betont er massiv die Grausamkeit der römischen Soldaten (die derjenigen der Juden in nichts nachstehe):

Die Forderung der Juden (τὴν τῶν Ἰουδαίων ... αἰτήσιν) erfüllen diejenigen, die an einem Wahnsinn krank sind (νοσοῦντες μανίαν), welcher dem ähnlich ist, der ihnen [d. h. den Juden] innewohnt – ich meine aber offensichtlich die Soldaten des Pilatus. Die Schenkel der beiden Räuber, die sich auch noch unter den Lebenden befanden, zerschlagen sie, wodurch sie die drohende unheilbare Katastrophe noch näher an sie [d. h. die Räuber] bringen und diese gleichsam von einer bereits unerträglichen Not zum Tod hin drängen.²²

Es folgt die Auslegung von Joh 19,33.34a Auch hier ergänzt Kyrill den johanneischen Text, in diesem Fall um die Motivation der Soldaten. Diese nämlich zweifeln, ob Jesus bereits tot sei. Der Lanzenstich dient also dazu, Jesu Tod festzustellen.

Als sie aber Jesus mit dem gesenkten Haupt fanden und erkannten, dass er bereits ausgehaucht hatte (ἀποπνεύσαντά τε), waren sie der Auffassung, das Zerschlagen der Gebeine sei zwecklos. Weil sie aber auch ein wenig zweifelten (ἀπιστήσαντες), ob er schon gestorben sei, durchbohren sie mit einer Lanze (λόγχῃ διανύττουσι) die Seite ...²³

Es folgt die Auslegung von 19,34b. Hier fällt nun auf, dass Kyrill den johanneischen Text deutlich *verändert*. Im Unterschied zur bisherigen Kommentierung der Szene dient diese Neufassung nun aber dazu, die anschließende *Allegorese* vorzubereiten. Ein ganz übliches Verfahren, wie Daniel Lanzinger an mehreren Beispielen gezeigt hat: Zur Vorbereitung der Allegorese wird die Vorlage mit eigenen Pointierungen, Auslassungen und Ergänzungen wiedergegeben und damit der auszulegende Stoff als solcher „allegorieförmig“ dargestellt.²⁴

²¹ Dazu vgl. FARAG, St. Cyril (wie Anm. 12), 199–223.

²² KYRILL, Jo. XII (zu Joh 19,32–37) (PUSEY III 103^{5–11}).

²³ KYRILL, Jo. XII (zu Joh 19,32–37) (PUSEY III 103^{11–14}).

²⁴ Vgl. dazu LANZINGER, Daniel: Ein „unerträgliches philologisches Possensspiel“? Paulinische Schriftverwendung im Kontext antiker Allegorese (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments; 112), Göttingen 2016, 189, 202f. u. ö.

... aber (δὲ) das mit Wasser vermischte Blut (μεμιγμένον ὕδατι τὸ αἷμα) strömte heraus, wobei Gott das Geschehene als Bild und Erstlingsgabe des mystischen Segens und der heiligen Taufe hingestellt hat für uns (τῆς μυστικῆς εὐλογίας καὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος εἰκόνα καὶ ἀπαρχὴν ὡσπερ τινὰ τιθέντος ἡμῖν τοῦ Θεοῦ τὸ γεγεννημένον).²⁵

Im Unterschied zum johanneischen Text, laut dem schlicht „sofort Blut und Wasser herauskommen“, strömt laut Kyrill aus Jesu Seite „das mit Wasser vermischte Blut heraus“ (ἢ δὲ μεμιγμένον ὕδατι τὸ αἷμα διέβλυσε). Anders als der Prätext nennt Kyrill in seiner Nacherzählung also das Wasser zuerst, belässt aber das Blut im Nominativ. Neu ist, dass die beiden Flüssigkeiten ausdrücklich als miteinander vermischt (μεμιγμένον) dargestellt werden.

Dieses mit Wasser vermischte Blut ist laut Kyrill von Gott als εἰκὼν des mystischen Segens, also der Eucharistie²⁶, und der heiligen Taufe aufgestellt und außerdem als ἀπαρχή, also als Erstlingsgabe. Die beiden genannten Begriffe zeigen laut Lois M. Farag an, dass Kyrill nun den „geistlichen Sinn“ des biblischen Textes anvisiert, an anderen Stellen entsprechen dem zum Beispiel τύπος oder auch πνευματικὸν μυστήριον.²⁷ In seiner Untersuchung des Vokabulars von Kyrills „Spiritual Exegesis“ zeigt Farag zudem, dass Kyrill εἰκὼν fast synonym mit σημεῖον benutzt,²⁸ nämlich beide im Sinne von „Symbol“.²⁹

Bemerkenswert ist dabei die fast lakonische Knappheit, mit der Kyrill den Bezug zwischen der aus Jesu Seite austretenden Flüssigkeit und den beiden Mysterien herstellt: „The use of εἰκὼν to represent sacramental notions became so common in the church by the time of Cyril that it became common knowledge that did not need further elaboration.“³⁰ Für die Lanzenstichszene gilt also, was Lawrence J. Welch für den Kreuzes-

²⁵ KYRILL, *Jo.* XII (zu Joh 19,32–37) (PUSEY III 103^{14–17}).

²⁶ Vgl. dazu BOULNOIS, Marie-Odette: Die Eucharistie, Mysterium der Einigung bei Kyrill von Alexandrien. Die Modelle der trinitarischen und christologischen Einigung, in: Theologische Quartalschrift 178 (1998) 294–310, hier: 294 Anm. 2: „Eulogia‘ bedeutet zwar zunächst ‚Segen‘; Kyrill aber gebraucht im Gefolge anderer Väter ausschließlich dieses Wort für das Sakrament der Eucharistie [...]. Meistens fügt Kyrill ein Adjektiv hinzu, ‚mystisch‘, ‚geistlich‘ oder ‚lebendigmachend‘. Dabei betonen die beiden ersten die Sakramentalität und markieren den Unterschied zu den Opfern des Alten Bundes, das letzte verweist auf die Wirkungen der ‚Eulogie‘.“

²⁷ Vgl. dazu insgesamt FARAG, St. Cyril (wie Anm. 12), 223–243.

²⁸ So z. B. KYRILL, *Jo.* XI 12 (zu Joh 18,4–6) (PUSEY III 19^{25,30}) anlässlich des Niederstürzens der Feinde kurz vor seiner Verhaftung.

²⁹ Vgl. FARAG, St. Cyril (wie Anm. 12), 238–240.

³⁰ Ebd., 240, unter Hinweis auf die bei LAMPE, Geoffrey W. H.: A Patristic Greek Lexicon, Oxford ⁸1987, s. v. εἰκὼν 412.7b, aufgelisteten Autoren.

tod Jesu insgesamt festhält: „At the death of Christ, the mystery of salvation was completely unveiled. The divine mysteries were completely revealed because the death of Christ was the total revelation of his person.“³¹

Nun ist der Bezug der beiden aus Jesu Seite austretenden Flüssigkeiten auf Taufe und Eucharistie zur Zeit Kyrills bereits weit verbreitet. Allerdings setzt Kyrill bei aller Knappheit der Darstellung im Anschluss an die eben zitierte Passage doch zwei eigene Akzente: erstens die *christologische Provenienz* der beiden Sakramente und zweitens die *Vermischung* von Blut und Wasser. Im Folgenden gehen wir diesen beiden Akzenten nach, wobei wir uns hier auf die Eucharistie beschränken müssen.³²

4. DAS FLEISCH DES GOTTLOGOS: KYRILLS CHRISTOLOGISCHE AUFFASSUNG DER EUCHARISTIE³³

Laut Kyrill ist die aus Jesu Seite austretende Mischung nicht einfach εἰκών für die Sakramente, sondern εἰκών dafür, dass die beiden Sakramente von Christus stammen:

Denn die heilige Taufe gehört wirklich zu Christus (Χριστοῦ γὰρ ὄντως ἐστὶ) und stammt von Christus (καὶ παρὰ Χριστοῦ τὸ ἅγιον βαπτίσμα), und die Kraft des mystischen Segens (καὶ τῆς μυστικῆς εὐλογίας ἢ δύνάμεις) ist für uns aus seinem heiligen Fleisch herausgewachsen (ἐκ τῆς ἁγίας ἡμῖν ἀνέφυ σαρκός).³⁴

Das „reale“, von dem unter dem Kreuz anwesenden Evangelisten bezeugte (19,35) Ereignis wird bei Kyrill also zur εἰκών der *Zusammengehörigkeit*, vor allem aber der *christologischen Herkunft* der beiden nachösterlichen Sakramente. Schließlich gehöre die heilige Taufe wahrhaftig zu Christus und stamme von ihm, und die Kraft des mystischen Segens stamme aus seinem heiligen Fleisch.

³¹ WELCH, Lawrence J.: *Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria*, San Francisco / London 1994, 62.

³² Zu Kyrills Auffassung von der Taufe im Johanneskommentar vgl. KEATING, Daniel A.: *Divinization in Cyril. The Appropriation of Divine Life*, in: WEINANDY, Thomas G./ KEATING, Daniel A. (Hgg.): *The Theology of St. Cyril of Alexandria. A Critical Appreciation*, Edinburgh 2003, 149–186, hier: 160–162.

³³ Zum Folgenden vgl. neben BOULNOIS, *Eucharistie* (wie Anm. 26) auch CHADWICK, Henry: *Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy*, in: *The Journal of Theological Studies* N. S. 2 (1951) 145–164; HAINTHALER, Theresia: *Perspectives on the Eucharist in the Nestorian Controversy*, in: PERCZEL, István u. a. (Hgg.), *The Eucharist in Theology and Philosophy. Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation*, Leuven 2005, 3–22; GRAY, Patrick T. R.: *From Eucharist to Christology. The Life-Giving Body of Christ in Cyril of Alexandria, Eutyches and Julian of Halicarnassus*, in: ebd., 23–35.

³⁴ KYRILL, *Jo. XII* (zu Joh 19,32–37) (PUSEY III 103^{17–20}).

Diesen für sein Sakramentsverständnis zentralen Gedanken führt Kyrill bei der Auslegung der Lanzenstichszene nicht weiter aus. Und umgekehrt stellt er weder bei der Auslegung von Joh 4,10–15 noch von 7,37–39 und auch nicht bei der Auslegung der Brotrede (Joh 6,51–58) einen Bezug zur Lanzenstichszene her. Für die Rezipienten seines Kommentars dürfte dieser hier nur angedeutete Grundgedanke aber dennoch deutlich gewesen sein, da Kyrill ihn an anderen Stellen, insbesondere bei seiner Auslegung von Joh 6,51–58, weiter ausführt. Denn zweifellos liegt der Schlüssel zu Kyrills Verständnis der Lanzenstichszene in der Eucharistietheologie. Dies ist nicht wirklich überraschend, denn: „The eucharist is central for the comprehension of Cyril’s religion.“³⁵

Zunächst können die Adressaten des Kommentars der von Gott selbst gegebenen εἰκὼν des aus Jesu Seitenwunde austretenden Blutes entnehmen, dass die der Eucharistie innewohnende „Kraft“ (δύναμις) *aus dem heiligen Fleisch Christi stammt*. Auch diesen Gedanken führt Kyrill anlässlich des Lanzenstichs nicht weiter aus, er ist aber für sein Verständnis der Eucharistie zentral. Denn die Eucharistie ist die Gabe des ewigen Lebens und der Unsterblichkeit an denjenigen, der Christi Fleisch isst und sein Blut trinkt.³⁶ Da diese Gabe auf die *Leiblichkeit* des Menschen hinzielt, die ja der Vergänglichkeit und der Sterblichkeit unterworfen ist, betont Kyrill im Vergleich mit der Taufe gerade den *leiblichen* Aspekt der Eucharistie: „the unique character of the Eucharist for Cyril is that it bonds Christ with the believer according to a common nature, that is, according to the flesh.“³⁷

In der Eucharistie haben die Getauften Anteil am Leib Christi, der das vom Gottlogos zu eigen angenommene Fleisch ist.³⁸ Diesen Gedanken führt Kyrill exemplarisch bei seiner Auslegung von Joh 6,51b („Das Brot aber, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt“) aus:

Gegeben (δέδωκε) hat Christus nämlich für das Leben aller (ὑπὲρ τῆς ἀπάντων ζωῆς) seinen eigenen Leib (τὸ ἴδιον σῶμα), durch ihn aber lässt er in uns erneut das Leben wohnen (ἐνοικίζει δὲ πάλιν ἡμῖν δι’ αὐτοῦ τὴν ζωὴν). Und wie (er das tut), werde ich nach Möglichkeit sagen: Denn weil der lebensschaffende Logos Gottes im Fleisch eingewohnt hat (ἐνώκηκε τῇ σαρκί), hat er es in das ihm

³⁵ CHADWICK, Eucharist (wie Anm. 33), 155, und kurz darauf: „Here is the heart of Cyril’s faith, the dynamic which imparted such intense religious fervour to his monophysite monks. Every eucharist is a reincarnation of the Logos who is there πάλιν ἐν σώματι and whose ἰδίᾳ σάρξ is given to the communicant.“

³⁶ Vgl. KEATING, Divinization (wie Anm. 32), 164.

³⁷ Ebd., 168.

³⁸ Vgl. dazu auch WELCH, Christology (wie Anm. 31), 125–128, der mit Recht herausarbeitet, dass es in der Eucharistie nicht um den „pre-human“ beziehungsweise den „non-human Logos“ gehe: „Whenever he speaks of the eucharist Cyril’s attention is always focussed on the historical immanence of the Logos who is the Christ.“

eigene Gut, d. h. ins Leben, umgewandelt (μετεσκεύασεν αὐτὴν εἰς τὸ ἴδιον ἀγαθόν, τουτέστι τὴν ζωὴν).

Und indem er ganz und gar mit ihm [d. h. dem Fleisch] auf die unaussprechliche Weise der Einigung (κατὰ τὸν ἄρρητον τῆς ἐνώσεως λόγον) zusammengekommen ist (συμβεβηκώς), hat er es als lebensspendend erwiesen (ζωοποιὸν ἀπέδειξε), ebenso wie er selbst es der Natur nach (κατὰ φύσιν) ist. Deswegen macht der Leib Christi lebendig diejenigen, die an ihm teilhaben (τοῦς μετέχοντας αὐτοῦ). Denn den Tod treibt er aus, wenn er in die Sterbenden „eintritt“, und die Verwesung vertreibt er, da er in sich selbst mit dem Logos, der die Verwesung zerstört, vollkommen „schwanger“ ist (τελείως ὄδινον ἐν ἑαυτῷ).³⁹

Für Kyrill hat das Fleisch Christi also deswegen die lebensspendende Kraft, weil „der Logos das Fleisch als sein eigenes besitzt.“⁴⁰ Der Leib des Logos ist deswegen vor und nach Ostern nicht nur lebendig, sondern selbst lebensspendend, „da er selber ihn sich in einer wirklichen Einigung zu eigen gemacht hat.“⁴¹ Mit Daniel Keating gesprochen: „in the unique union brought about by the Word’s assumption of our humanity, Christ’s flesh is sanctified specially from the point of conception, and it becomes powerful and life-giving.“⁴²

Kurz darauf betont Kyrill anlässlich von Joh 6,53, dass der Logos ζῶν κατὰ φύσιν ist, insofern er aus dem lebendigen Vater gezeugt ist. Indem sich der Logos das Fleisch aber ganz zu eigen macht, verleiht er ihm das Leben.⁴³ An dieser Stelle wird also Kyrills Konzept der Idiomenkommunikation wichtig: Gerade seine Eigenschaft (ἀγαθόν, im Sinne von „Hab und Gut“, „Eigentum“), Leben zu geben, teilt der Logos seinem Fleisch mit.⁴⁴ Der Logos teilt durch die Fleischwerdung seinem von ihm ganz zu eigen genommenen Leib die göttliche Eigenschaft der Lebensspendung

³⁹ KYRILL, *Jo.* IV 2 (zu Joh 6,51) (PUSEY I 520¹⁻¹¹).

⁴⁰ BOULNOIS, Eucharistie (wie Anm. 26), 301, unter Hinweis auf Kyrills dritten Brief an Nestorius 7 (WICKHAM, Lionel R. [Hg.]: Cyril of Alexandria. Select Letters [Oxford early Christians texts], Oxford 1983, 22¹⁷⁻²⁵).

⁴¹ KYRILL, *Adversus Nestorium* IV 5 110 (PG 76, 193B): ἴδιον αὐτοῦ ποιησάμενον καθ’ ἑνώσειν ἀληθῆ. Vgl. WELCH, Christology (wie Anm. 31), 106: „if the flesh of Christ is not the flesh of the Son of God, the only-begotten, then it does not have the power to overcome death and corruption. The Eucharist would then join the baptized, not to the Son of God, but to a mere man.“ Vgl. dazu auch WEINANDY, Thomas G.: Cyril and the Mystery of the Incarnation, in: DERS. / KEATING, Theology (wie Anm. 32), 23–54, hier: 29f.

⁴² KEATING, Divinization (wie Anm. 32), 182f.

⁴³ Vgl. auch CHADWICK, Eucharist (wie Anm. 33), 153: „Within itself the body has the entire power of the Logos with which it has been united, so that it is endowed with the qualities, or rather the ἐνέργεια, by which all things are given life.“

⁴⁴ Zum Folgenden vgl. BOULNOIS, Eucharistie (wie Anm. 26), 304–308, ferner WEINANDY, Mystery (wie Anm. 41), 27–40. Außerdem RICHES, Aaron: Ecce Homo. On the Divine Unity of Christ (Interventions), Grand Rapids, MI 2016, 42–45 und 51–54.

mit.⁴⁵ Pointiert kann man daher mit Daniel Keating sagen: „the one and the same Incarnate Word is both agent and recipient of human redemption“⁴⁶.

Weil der Leib Christi „der eigene Leib des Logos ist“, besitzt er aufgrund der Idiomenkommunikation die Macht, Leben zu spenden; deswegen kann der dem Vergehen unterworfenen Leib des Menschen nur dadurch lebendig gemacht werden, dass er mit dem Leib dessen verbunden wird, der das Leben ist.⁴⁷

Die Einigung des Gottlogos mit dem von ihm angenommenen Fleisch ist also Voraussetzung und Grundlage der in der Eucharistie erfolgten Einigung des Glaubenden mit dem lebensspendenden Fleisch Christi.⁴⁸ Indem uns der Logos in der Eucharistie seinen Leib gibt, eint er uns mit sich und untereinander und zwar sowohl geistig (durch den Heiligen Geist) als auch leiblich (durch sein eigenes Fleisch). In der Eucharistie wird „die Körperlichkeit, welche eigentlich die Einheit verhindert, geradezu in das Mittel der Einigung“ verwandelt.⁴⁹

5. DIE METAPHORIK DER VERMISCHUNG

Kyrills zweiter, durchaus ungewöhnlicher Akzent verdient hier aber noch genauere Beachtung: In seiner Paraphrase des johanneischen Textes hatte Kyrill den Aspekt der *Vermischung* von Blut und Wasser zusätzlich eingeführt. Εἰκὼν des mystischen Segens ist das mit Wasser *vermischte* Blut. Den üblichen Prozessen der Allegorisierung entsprechend, liegt gerade in dem neu zum Ausgangstext hinzukommenden Element – in diesem Fall also in der *Vermischung* – der *entscheidende* Aspekt.

5.1 Das Thema der Vermischung im Johanneskommentar Kyrills

Warum also fügt Kyrill hier ausdrücklich den Aspekt der Vermischung ein? Die Antwort liefern eine Reihe von Stellen im Johanneskommentar, in der Kyrill das semantische Feld μείγνυμι, ἀναμείγνυμι, μίξις, μισγάγκεια etc. bemüht. Aus Platzgründen müssen wir uns auf einige Beispiele beschränken. So schreibt Kyrill anlässlich der Auslegung von Joh 3,35, dass uns Christus von Tod und Verwesung erlöste, indem er – der von Natur

⁴⁵ Vgl. KEATING, *Divinization* (wie Anm. 32), 164: „By this union, the flesh obtains the capacity to give life, not from itself, as possessing a property that now pertains to it by nature, but only on account of the ongoing union it has with the Word. [...] The life-giving power of the Word is now in its own flesh [...] giving to that flesh a life-giving power, which will also serve as the seed of immortality in us, causing us to rise on the last day.“

⁴⁶ Ebd., 183. Dadurch werde der Inkarnierte auch (!) zum „pattern for our participation in the divine life“.

⁴⁷ BOULNOIS, *Eucharistie* (wie Anm. 26), 303.

⁴⁸ Zum Folgenden vgl. ebd., 310.

⁴⁹ Ebd.

das Leben ist – sich sozusagen selbst mit uns vermischte durch seine Gleichheit mit uns (διὰ τῆς πρὸς ἡμᾶς ὁμοιώσεως οἶον ἀναμίξας ἑαυτῷ), um uns so zu Teilhabern am ewigen Leben zu machen.⁵⁰

Dies wird bei Kyrills Auslegung der Brotrede (Joh 6,51–58) dann eucharistisch zugespitzt. Zu 6,53 schreibt er, dass wir, die wir durch die Natur unseres Fleisches verweslich sind, unsere Schwachheit hinter uns lassen durch die *Vermischung* mit Leben (ἀλλὰ τῇ μίξει τῆς ζωῆς τὴν ἑαυτῶν ἀφέντες ἀσθένειαν).⁵¹ Die entscheidende Passage findet sich dann in Kyrills Kommentar zu Joh 6,56: Ausgehend vom Beispiel der Vermischung zweier Arten von Wachs schreibt Kyrill, dass derjenige, der das Fleisch unseres Erlöser Jesus Christus empfängt und sein kostbares Blut trinkt, als „eins mit ihm“ gefunden wird (ἐν ὧς πρὸς αὐτὸν εὕρισκεται), mit ihm verbunden und *vermischt* durch die Teilhabe (συνανακτιρνάμενος ὥσπερ καὶ ἀναμιγνύμενος αὐτῷ διὰ τῆς μεταλήψεως)⁵².

Und im Zuge der Auslegung von Joh 6,63 bemerkt er im Anschluss an einen Vergleich mit Honig, der süßt, womit er vermischt wird (ὅπερ ἂν ἀναμίσηται), dass die lebensspendende Natur des Gottlogos den Leib, in dem sie einwohnt, zum eigenen Gut (πρὸς τὸ ἴδιον ἀγαθὸν) emporhebt.⁵³ Der eucharistischen korrespondiert also die christologische Aussage mit diesem Wortfeld. Die Eucharistie ist damit „the cultic prolongation of the Incarnation of the Logos“⁵⁴.

Im Zuge seiner umfangreichen Darlegungen zu 14,11 schreibt er dann, dass wir „im Vater“ und „im Sohne“ sind, indem unsere Substanz mit der göttlichen Natur vermischt wird (τὴν οὐσίαν ὥσπερ τὴν ἑαυτῶν ἀναμιγνύοντες τῇ θεῷ φύσει).⁵⁵ Und im Kommentar zu 17,22f. findet sich die Aussage, dass die der Verwesung unterworfenen menschliche Natur zur Unverweslichkeit erhoben wird durch Gemeinschaft und *Vermischung* (τῇ κοινωνίᾳ καὶ ἀναμίξει) mit der göttlichen Natur.⁵⁶

Schon zu 17,20f. hatte Kyrill festgehalten, dass der Einziggezeugte gemäß den Schriften Fleisch wurde, indem er sich sozusagen selbst mit unserer Natur *vermischte* (ἀναμιγνύς ὥσπερ ἑαυτὸν τῇ ἡμέτερᾳ φύσει) durch (διὰ) die unaussprechliche Zusammenführung (συνόδου) und Einigung mit seinem Leib, das heißt dem von der Erde (ἐνώσεως τῆς πρὸς τὸ σῶμα

⁵⁰ KYRILL, *Jo.* II 4 (zu Joh 3,35) (PUSEY I 258¹⁻⁵).

⁵¹ KYRILL, *Jo.* IV 2 (zu Joh 6,53) (PUSEY I 531^{10f}).

⁵² KYRILL, *Jo.* IV 2 (zu Joh 6,56) (PUSEY I 535⁹⁻¹²). Zu dieser Stelle vgl. auch KEATING, *Divinization* (wie Anm. 32), 164: „we become intermingled with Christ through the mingling of his flesh with ours“.

⁵³ KYRILL, *Jo.* IV 3 (zu Joh 6,63) (PUSEY I 552⁹⁻¹²).

⁵⁴ GEBREMEDHIN, *Ezra: Life-giving Blessing. An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria*, Uppsala 1977, 70.

⁵⁵ KYRILL, *Jo.* III 6 (zu Joh 6,35) (PUSEY II 452³⁰).

⁵⁶ KYRILL, *Jo.* XI 12 (PUSEY III 3⁷⁻⁹).

τουτὶ τὸ ἀπὸ τῆς γῆς).⁵⁷ Und kurz darauf formuliert er im Hinblick auf die Eucharistie:

Denn durch den einen Leib (ἐνὶ γὰρ σώματι), das ist: sein eigener, der diejenigen, die an ihn glauben, durch die mystische Teilhabe mit Segen erfüllt, vollendet er uns zu Mit-Leibern mit ihm selbst und miteinander (ἑαυτῷ τε συσσωμούς καὶ ἀλλήλοις ἀποτελεῖ).⁵⁸

Treffend bemerkt Yonatan Moss im Hinblick auf diese Passage:

For Cyril the physical, social, and liturgical bodies of Christ are all intimately interconnected. They are virtually one and the same. What applies to one applies to the other two. [...] In short, the Eucharist, ecclesiology, and Christology all explain and justify one another.⁵⁹

Dies zeigt sich auch daran, dass Kyrill das Metaphernfeld von der Vermischung in allen drei Bereichen einsetzt.

Kyrill benutzt neben den Derivaten von (ἀνα-)μείγνυμι aber auch das (für ihn offenbar synonyme) Wortfeld ἀνακίρνω etc., so zum Beispiel anlässlich der Auslegung von Joh 6,35:

Denn der heilige Leib Christi macht diejenigen lebendig, in denen er sich befindet, und bewahrt sie zur Unverweslichkeit, wenn er mit unseren Leibern vermischt wird (τοῖς ἡμετέροις ἀνακίρνώμενον σώμασι).⁶⁰

Indem die Getauften in der Eucharistie nicht das Blut eines Menschen empfangen, sondern das Blut, das der Gottlogos in der Inkarnation ebenso zu seinem eigenen gemacht hat wie seinen Leib, erhalten sie das Leben. Denn das Blut Christi ist durch die Idiomenkommunikation ebenso zum Lebensspender geworden wie der Leib Christi.

Sowohl hierfür als auch zur Erklärung des (letztlich unaussprechlichen) Mysteriums, wie die Eucharistie dem Glaubenden das Leben vermittelt, benutzt Kyrill gerne das Wortfeld der Vermischung:

Cyril employs the language of mingling and mixing to define the presence of Christ's divine body in the Eucharist, as well as to describe how humans receive that body's life sustaining properties into their own bodies.⁶¹

⁵⁷ KYRILL, *Jo.* XI 11 (zu Joh 17,20f.) (PUSEY II 734²⁴⁻²⁶).

⁵⁸ KYRILL, *Jo.* XI 11 (zu Joh 17,20f.) (PUSEY II 735¹⁷⁻¹⁹).

⁵⁹ MOSS, Yonatan: *Incorruptible Bodies. Christology, Society, and Authority in Late Antiquity* (Christianity in Late Antiquity; 1), Oakland, CAS 2016, 15.

⁶⁰ KYRILL, *Jo.* III 6 (zu Joh 6,35) (PUSEY I 475²³⁻²⁵).

⁶¹ GRUMETT, David: *Material Eucharist*, Oxford 2016, 152f.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Daniel Keating: „In fact, Cyril’s entire argument for the efficacy of the Eucharist is based upon the reality of Christ’s flesh mingling with ours in a natural (φυσικῶς) union.“⁶²

5.2 „Mischung“ als christologischer und eucharistietheologischer Terminus

Auch in anderen frühen Schriften benutzt Kyrill die diversen Wortfelder für „vermischen“ (ἀναμίγνυμι etc., ἀνακτιρνᾶν, μίξις etc.).⁶³ Doch steht Kyrill damit keineswegs alleine da. Denn Metaphern wie μίξις etc. wurden auch schon vor ihm, zum Beispiel von Gregor von Nyssa⁶⁴ und Gregor von Nazianz verwendet – letzterer ruft angesichts der Inkarnation gar emphatisch aus: „Oh neue Mischung, oh paradoxe Mischung!“⁶⁵ Der Begriff, der eine lange und facettenreiche Vorgeschichte insbesondere bei Platon hat,⁶⁶ bot sich (zum Beispiel im Unterschied zu σύγγυσις) an, weil man darunter auch eine solche Zusammenführung von Substanzen verstehen konnte, bei der die beiden Ausgangssubstanzen in ihren Eigenschaften erhalten bleiben.⁶⁷

⁶² KEATING, *Divinization* (wie Anm. 32), 163 Anm. 37. Vgl. weiter ebd., 164: „In Eucharistic communion, Cyril underscores the mingling of ‚like to like‘, the flesh of Christ under the form of bread becoming ‚mingled‘ with our bodies, and so passing on to them the life it possesses by virtue of its union with the life-giving word.“

⁶³ Vgl. SCHURIG, Sebastian: *Die Theologie des Kreuzes beim frühen Cyrill von Alexandria*. Dargestellt an seiner Schrift „De adoratione et cultu in spiritu et veritate“ (Studien und Texte zu Antike und Christentum; 29), Tübingen 2005, 96 mit Anm. 9, verweist auf eine Passage aus *De adoratione*: „Denn mit denen, die unsauber waren, wurde er fleischlich und zugleich auch geistlich vermischt (ἐμίχθη σωματικῶς τε ἅμα καὶ πνευματικῶς), und er hat so den übrigen Schmutz in uns geschmolzen.“ (PG 68, 297D); die hier geäußerte Vorstellung der Vermischung von Gott und Mensch habe keine christologische Stoßrichtung, sondern sei soteriologisch motiviert: „Er wurde mit uns ‚vermischt‘, um einen für uns heilsamen Austausch zu ermöglichen: seine Reinheit gegen unseren Schmutz und unsere Sünden. Mithin geht es um die *communicatio idiomatum* als einen soteriologischen Vorgang [...] Die μίξις beschreibt hier, dass die Gemeinschaft von Gott und Mensch so eng und intensiv ist, dass ein solcher Austausch und damit unser Heil möglich wird.“ (Ebd., 97).

⁶⁴ Ausführlich zu Gregor von Nyssa und seiner „key metaphor of mingling“ vgl. COAKLEY, Sarah: „Mingling“ in Gregory of Nyssa’s Christology. A Reconsideration, in: SCHUELE, Andreas / THOMAS, Günter (Hgg.), *Who is Christ for us today? Pathways to Contemporary Christology*, Louisville, KY 2009, 72–84, laut der die Vermischung Gregors favorisierte Metapher darstellt (vgl. ebd., 73).

⁶⁵ GREGOR VON NAZIANZ, *or.* 38,13: ὃ τῆς καινῆς μίξεως, ὃ τῆς παραδόξου κράσεως (SChr 358, 134; PG 36, 325C); vgl. RICHES, *Ecce Homo* (wie Anm. 44), 98.

⁶⁶ Vgl. dazu umfassend MOUROUTSOU, Georgia: *Die Metapher der Mischung in den platonischen Dialogen „Sophistes“ und „Philebos“* (International Plato Studies; 28), Sankt Augustin 2010.

⁶⁷ Vgl. SCHURIG, *Theologie* (wie Anm. 63), 99. Ausführlich dazu vgl. WOLFSON, Harry A.: *The Philosophy of the Church Fathers*. Vol. I, Cambridge, MA 1970, 372–463. Scharfe Kritik an Wolfsons Darstellung übt COAKLEY, *Mingling* (wie Anm. 64), 74f., 76f.

Many pre-Chalcedonian Fathers of undoubtedly orthodox pedigree had used this language to account for the intimacy of union, but after Chalcedon it was quietly shunted into the background [...]. The language of „mingling“ was a central aspect of the Christological grammar of Gregory of Nyssa (c. 335–c. 394) and Gregory of Nazianzus (330–c. 390). Half a century before Chalcedon, both Gregories used this language as a tool to specify the interpenetration of the union of divinity and humanity in Christ.⁶⁸

Im Zuge des vierten Jahrhunderts wurde der Gebrauch des Wortfeldes in der Christologie wie in der Eucharistietheologie zunehmend problematisch.⁶⁹ Denn zu den beiden Kappadoziern sowie anderen altkirchlichen Autoren gesellte sich auch Apollinaris von Laodizea.⁷⁰ Dessen Gebrauch des Wortfeldes dürfte der Grund sein, warum auch Kyrill den Begriff nach 428 nicht mehr benutzte.⁷¹ Im Gefolge Kyrills sollten dann auch die anti-chalcedonischen Miaphysiten auf das $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\xi\tau\iota\varsigma$ -Wortfeld verzichten, um sich nicht wegen dieses mittlerweile in Verruf geratenen, wenn auch ursprünglich im orthodoxen Sinne gebrauchten Wortfeldes unnötig angreifbar zu machen.⁷²

Nach Jahrhunderten des Schweigens sind aber in den letzten Jahrzehnten auch zeitgenössische Stimmen mit dem Plädoyer zu hören, diesen „unjustly neglected strand of patristic thought“⁷³ wieder zu reanimieren und das Sprachspiel von der Vermischung wieder zu nutzen. So schrieb

⁶⁸ RICHES, *Ecce Homo* (wie Anm. 44), 92. Vgl. FREEMAN, Bill: *The Testimony of Church History Regarding the Mystery of the Mingling of God with Man*, Anaheim, CA 1977, 14: „The term ‚mingle‘ was used in good faith by the Fathers in the first four centuries to describe the mystery of God manifest in the flesh.“ Einige Belege ebd., 14–21 und 31–63 (bis in die Gegenwart).

⁶⁹ FREEMAN, *Testimony* (wie Anm. 69), 17–21, diagnostiziert „first signs of the damaging of the term“ bei Theodor von Mopsuestia, dann ein „second stage in the damaging of the term“ bei Eutyches.

⁷⁰ Ausführlich vgl. RICHES, *Ecce Homo* (wie Anm. 44), 91–101, mit Belegen aus Gregor von Nyssa (vor allem *Ad Theophilum*) und Gregor von Nazianz (*Oratio* 38 u. a.) sowie Apollinaris. Zu letzterem bemerkt er ebd., 94: „Apollinarius relied heavily on the language of mingling to signify this absolute unity of Christ.“

⁷¹ LOON, Hans van: *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria (Vigiliae Christianae supplements; 96)*, Leiden 2009, zeigt anhand eines Vergleichs von *De incarnatione* (vor 429) und der darauf basierenden *Oratio ad Theodosium* (430), dass Kyrill in ersterem noch das genannte Wortfeld benutzt, in letzterem dagegen nicht mehr (419–433). Denn inzwischen hatte ihn Nestorius des Apollinarismus bezichtigt, damit war der Gebrauch dieses Wortfeldes für Kyrill offenbar kontaminiert; vgl. ebd., 428f.: „Cyril has probably dropped the terms ‚mingling‘ and ‚confluence‘ because they evoked reminiscences of Apollinarius in his opponents, and he wanted to distance himself from the Apollinarian view.“ Vgl. ferner FREEMAN, *Testimony* (wie Anm. 69), 23; GRUMETT, *Eucharist* (wie Anm. 61), 154.

⁷² RICHES, *Ecce Homo* (wie Anm. 44), 92 Anm. 3, verweist auf Severus von Antiochiens zweiten Brief an Sergius den Grammatiker.

⁷³ COAKLEY, *Mingling* (wie Anm. 64), 72.

Bill Freeman bereits 1977: „it should not be dropped because of its misuse; rather, it should be fully recovered for the utterance and experience of the saints.“⁷⁴ Und jüngst betont Sarah Coakley: „My claim is that this strand of tradition is now worthy of positive review and reinterpretation.“⁷⁵ Was sie dann für Gregor von Nyssa herausstellt, gilt ebenso für Kyrill:

His theory of „Mingling“ seems to me remarkably rich and strange, not happily acceptable to those who bred on the clarificatory dualisms of Leo’s Tome, to be sure, but continuing a tradition of participatory deification that goes back to Athanasius and then stretches forward (with huge and conscious debts to Nyssen) to Leontius, Maximus, and John Damascene.⁷⁶

6. „INTERSECTION“: DIE ALLEGORESE DES LANZENSTICHS UND KYRILLS UNIVERSALE ERZÄHLUNG

Die genaue Analyse seiner Auslegung der Lanzenstichszene hat gezeigt, dass Kyrill dem Austreten einer Mischung von Blut und Wasser aus der Seite Jesu grundlegende Bedeutung für seine Eucharistietheologie verleiht. Gerade diese Szene ist von der oft festgestellten „clear connection between Kyrillian Christology and Eucharistic piety“⁷⁷ geprägt. Zwar ist der Bezug der beiden Flüssigkeiten auf Taufe und Eucharistie konventionell, Kyrill setzt aber zwei eigene Akzente: den der Vermischung von Blut und Wasser und den der christologischen Rückbindung insbesondere der Eucharistie. Die Lanzenstichszene wird von Kyrill zum „Bild“ für sein grundlegendes Anliegen gemacht, dass die Eucharistie ihre lebensspendende Kraft aus dem Fleisch und dem Blut des inkarnierten Logos empfängt.

⁷⁴ FREEMAN, *Testimony* (wie Anm. 69), 21.

⁷⁵ COAKLEY, *Mingling* (wie Anm. 64), 73.

⁷⁶ Ebd., 80, und weiter: „from here it was ultimately to leave its contentious marks on Luther’s Eucharistic theology“.

⁷⁷ GRAY, *Eucharist* (wie Anm. 33), 27. Gray zeigt insbesondere am Johanneskommentar, dass sich Kyrills Christologie und die alexandrinische „Eucharistic piety“ wechselseitig (!) bedingen: Nicht nur beeinflusst die Christologie die Eucharistietheologie, sondern es gilt auch umgekehrt: „Eucharistic beliefs founded on certain key passages in the Gospel of John, in which the Eucharistic body of Christ is associated with His Christological human body and the assertion that it was life-giving, underlay the initiatives undertaken by these theologians [i. e. Cyril, Eutyches, Julian] to defend a distinctive Christological position for which the Word really became flesh in the incarnation“ (ebd., 34).

Im Unterschied zum Beispiel zu Augustinus geht es Kyrill nicht darum, dass mit den Sakramenten die Kirche aus der Seite des am Kreuz schlafenden Christus entsteht.⁷⁸ Vielmehr ist das mit Wasser vermischte Blut für Kyrill εἰκὼν für Taufe und Eucharistie, weil beide Flüssigkeiten aus dem irdischen Leib Jesu fließen, jenem Leib, den der Gottlogos aus der Jungfrau Maria angenommen und sich ganz zu eigen gemacht hat, der am Kreuz starb, aufgeweckt wurde, zum Vater aufstieg und den Getauften als „wahre Speise“ gereicht wird. Damit wird die Lanzenstichszene in den Dienst von Kyrills anti-antiochenischer Eucharistietheologie gestellt, laut der „der Leib des Christus der eigene Leib des Logos ist und deswegen die Macht besitzt, Leben zu spenden. Der Wirksamkeit des Leibes Christi während seines irdischen Lebens entspricht die seines eucharistischen Leibes.“⁷⁹ Dies gilt ebenso für das Blut. Durch die Rezeption des Kyrill wird die Lanzenstichszene zum Garanten der alexandrinischen Eucharistielehre, den er zudem über das Wortfeld „Vermischung“ mit anderen christologischen und eucharistischen Passagen seines Kommentars verlinkt.

Die hier exemplarisch behandelte Passage zeigt aber auch Kyrills Verständnis des allegorischen Schriftsinns. Dieser ist bei Kyrill keineswegs nur die zusätzliche Sinn dimension einer Einzelperikope. Das für Kyrills Auslegung charakteristische Modell von Allegorie kann man mit Frances Young als „figural allegory“ bezeichnen. Laut Young ist der geistliche Sinn der Heiligen Schrift in diesem Fall keineswegs nur die Summe einzelner Allegorien und Allegoresen, sondern hat vielmehr selbst den Charakter einer universalen Erzählung (*universal narrative*), nämlich der Erzählung von Fall und Erlösung des Menschen: „The particular narratives are intersected by the universal narrative of fall and redemption. [...] But the universal narrative is the narrative of ‚everyman‘.“⁸⁰ Die vereinzelt allegorisierten Kyrills verknüpfen an exemplarischen Stellen die „universale Erzählung“ mit dem konkreten Bibeltext und zeigen als eine Art Boje innerhalb von letzterem das Vorhandensein von ersterer an.

Kyrills Auslegung der Lanzenstichszene zeigt aber auch, dass die von Young notierte „intersection“ von Bibeltext und universalen Erzählung sogar so weit geht, dass der Bibeltext selbst an entscheidenden Stellen modifiziert wird. Demnach hat die Allegorisierung des Austritts von Blut und Wasser als „Bild des mystischen Segens“ eine Art *Rückkopplungs-*

⁷⁸ Vgl. dazu GEERLINGS, Wilhelm: Die Kirche aus der Seitenwunde Christi bei Augustinus, in: ARNOLD, Johannes u. a. (Hgg.), Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit (Festgabe für Hermann J. Sieben zum 70. Geburtstag), Paderborn u. a. 2004, 465–481; vgl. ferner bereits RAHNER, E latera Christi (wie Anm. 4), 66.

⁷⁹ BOULNOIS, Eucharistie (wie Anm. 26), 303. Dies sei „ein Leitmotiv im Denken des Kyrill“.

⁸⁰ YOUNG, Exegesis (wie Anm. 1), 26. Vgl. dazu AZAR, Exegeting (wie Anm. 13), 161: „In the Gospel of John, Cyril’s exegesis uncovers a narrative similar to what is described above – a recurring, timeless drama through which his contemporary situation, the lives of his readers, is drawn into the narrative of the Fourth Gospel.“

effekt: Ein Begriff, der in Kyrills Auffassung der Eucharistie (wie auch der Christologie) eine zentrale Rolle spielt – die Vermischung –, wird in die Reformulierung der auszulegenden Szene selbst eingebracht, womit das durch die Erzählung imaginierte Geschehen nicht unwesentlich präzisiert wird. Zumindest wird so eine Leerstelle des Textes geschlossen: Die beiden Flüssigkeiten treten nicht etwa getrennt voneinander aus der Seite Jesu aus, sondern eben vermischt. Außerdem legt Kyrill den Schwerpunkt auf das *Blut*, schließlich tritt aus der Seite Jesu mit Wasser vermisches *Blut* aus (und keineswegs mit Blut vermisches *Wasser*). Offensichtlich sieht Kyrill im Wasser – ganz im Einklang mit zentralen johanneischen Texten – ein Symbol für den Heiligen Geist; demgegenüber ist das aus Jesu Seite austretende Blut nicht Symbol für etwas anderes, sondern eben jene Substanz, mit der die Getauften in der Eucharistie tatsächlich in Berührung kommen.

Bemerkenswert ist also, dass Allegorisierung hier kein einliniger Prozess ist, sondern ein *wechselseitiges* Geschehen. Dieser Aspekt ist ein zentraler Baustein eines reziproken Rezeptionsbegriffs, den Andreas Merkt im Anschluss an Hartmut Böhmes Konzept der „allopoietischen Transformation“ entwickelt hat: Demnach sind die altkirchlichen *Rezipienten* neutestamentlicher Texte im Zuge eines dynamischen Informationsflusses zugleich *Produzenten*, da Rezeption immer auch auf den Referenzbereich einwirkt und diesen gewissermaßen miterzeugt.⁸¹

Zwar greift Kyrill natürlich nicht in den kanonischen Text ein. Aber er kreierte (wie andere Väter auch) mit seinen Paraphrasen des Textes und erst recht mit den darauf aufbauenden Allegoresen eine Art „Zwischentext“, eine Lesebrille oder einen Filter, der die Rezeption des kanonischen Textes steuern soll. Kyrills intendierte Rezipienten der Johannespassion sollen beim Hören der Lanzenstichszene den Austritt der beiden *vermischten* Substanzen imaginieren, was wiederum beim Empfang der Eucharistie ihre Aufmerksamkeit auf den Aspekt der Vermischung⁸² richten soll, dem sie dann in Formulierungen von Kyrills Christologie und Inkarnationstheologie begegnen.

⁸¹ Programmatisc dazu vgl. MERKT, Andreas: 1. Petrus. Teilband 1 (Novum Testamentum Patristicum; 21/1), Göttingen 2015, 204–208, unter Bezugnahme auf BÖHME, Hartmut u. a. (Hgg.), Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels, München 2011. Dieser reziproke Rezeptionsbegriff liegt auch dem in Regensburg und Leuven angesiedelten internationalen Projekt *Novum Testamentum Patristicum* zugrunde.

⁸² Zur Mischung von Wein und Wasser in der Chrysostomos-Liturgie unter Bezug auf die Lanzenstichszene und zur späteren Kontroverse um die davon abweichende Praxis der Armenier (die diese ebenfalls mit einer Auslegung der Lanzenstichszene begründeten) vgl. KAVVADAS, Nestor: Getrennt oder vermischt? Die johanneische Lanzenstich-Szene im Spannungsfeld des nachchalkedonischen Konflikts, in: FREY, Jörg / NICKLAS, Tobias (Hgg.), Das Johannesevangelium in der Alten Kirche (Novum Testamentum et Orbis Antiquus), Göttingen 2020 (im Druck).