

de 363 et la naissance du néo-nicénisme (voir p. 259 et n. 1, où il est du reste, correctement cité et à sa place), et n'a rien à faire avec celui de Sardique de 343! (résultat sans doute de la division du travail). Cette même note aurait dû faire état du *Codex Veronensis* 60, qui contient, entre autres, la profession de foi des Occidentaux citée par Théodoret, ainsi qu'un cycle pascal des Orientaux, non mentionné par les auteurs. (On aura rectifié au passage l'orthographe de L.W. Bernard pour Barnard, et, p. 193, celle de A. Campini pour Camp/ani).

Qu'on me permette quelques remarques à propos d'Alexandrie. P. 41, n. 4, on ne trouvera rien dans Socrate, *HE IV*, 28, concernant une quelconque prise de position «contre les novatiens» en 258 par Alexandrie; mieux vaut se reporter à Eusèbe, *HE VI*, 45, renvoyant à la lettre de Denys à Novatien, et *ibid.* VII, 8 à la lettre du même Denys à Denys de Rome condamnant les novatiens. À la même page, la note 6, à propos des millénaristes est à corriger, s'il s'agit bien, compte tenu de la date proposée, circa 260, du schisme de Népos résolu par Denys: on citera en ce cas Eusèbe, *HE VII*, 24, cf. III, 28, 4-5 et VII, 25, 3 (citation du livre *Des Promesses* de Denys contre Cérinthe). P. 82, et n. 8, Athanase, *Apologia contra Arianos* 76, concerne la résolution du schisme de Kollouthos par Ossius de Cordoue à Alexandrie en 324, et non le schisme mélitien. P. 91, à propos du synode de Tyr, plutôt que le récit de Socrate, *HE I*, 28 et 32, il eût été préférable de citer celui de Sozomène, II, 25, 3-6, et 15-20, qui utilise les actes du synode. P. 249, n. 3, à propos du *Tome aux antiochiens*, on ajoutera aux références citées l'article d'A. Camplani, *Atanasio e Eusebio tra Alessandria e Antiochia (362-363): Osservazioni sul Tomos ad Antiochenos, l'Epistula catholica e due fogli copti (edizione di Pap. Berol. 11948, dans Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, E. dal Covolo, R. Uglione, G.M. Vian ed., Rome 1997, 191-246. C'est aussi l'occasion de signaler ici la récente édition du *Tomos* dans la collection des *Athanasius Werke, Die Apologien*, II, 8, par H.G. Brennecke, U. Heil et A. von Stockhausen, Berlin – New York 2006, fascicule qui contient également l'*Epistula ad Jovianum* et l'*Epistula ad Afros*, deux textes utilisés par nos auteurs (p. 257 et p. 265). P. 257, c'est à Antioche, et non à Alexandrie, qu'Athanase écrit cette lettre à Jovien, encore appelée *De fide*.

Nous achèverons sur un problème de datation qui a son importance sur le déroulement chronologique de deux synodes en rapport l'un avec l'autre, celui de Rome (p. 275), qu'il faut rétablir en 371 – et non circa 370 – c'est-à-dire avant à celui d'Alexandrie de 372, cité p. 265, et daté lui aussi circa 370. Pour la datation et l'analyse de la lettre de Damase, *Confidimus quidem*, la note 5, p. 275, doit renvoyer en effet, non plus à Bardy, mais à Ch. Pietri, *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440)*, I, Rome 1976, 733-736 et 777-782. Pour ce texte, on attend le signalement de la version du *Codex Veronensis* 60, qui, une fois de plus, fait défaut.

Malgré ces imperfections, l'ouvrage n'en constitue pas moins un instrument de travail capable de rendre d'utiles services, non seulement aux lecteurs polonais auxquels il est en priorité destiné, mais aussi, grâce à sa présentation en langue latine, aux chercheurs internationaux.

[Annick Martin]

Christian UHRIG, «*Und das Wort ist Fleisch geworden*». *Zur Rezeption von Joh 1, 14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik* (Münsterische Beiträge zur Theologie, 63), Aschendorff, Münster 2004, pp. 598.

Zu Beginn dieser Arbeit, die 2003 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Dissertation angenommen wurde, erklärt der Verfasser seine Ansicht über den Unterschied zwischen der johanneischen Aussage über die Fleischwerdung des Wortes und dem theologischen Konzept von dessen *Menschwerdung*. Vom alttestamentlichen Hintergrund her gesehen, bedeute «Fleisch» ja nicht nur «Mensch», sondern die Dimension der menschlichen Hinfalligkeit und Vergänglichkeit, die niemals Gott zugeschrieben wurde. Im ersten Kapitel werden die Wörter *logos, sarx* und *egeneto* (Joh 1, 14a) semantisch analysiert und daraus wird gefolgert, dass gemäss dem Prolog des Johannesevangeliums der Logos nicht *zu* Fleisch wird, so als

würde er verwandelt. Dem Autor nach sei «Fleischwerdung» auch nicht völlig gleichzustellen mit «Fleisch annehmen», «im Fleisch erscheinen», «in Fleisch gehüllt bzw. gekleidet werden» oder «im Fleisch kommen». Es sei dagegen gemeint, dass der Logos in diesem Ereignis seine Herrlichkeit behält und zusätzlich etwas wird, was er vorher nicht war: Fleisch. Der Logos habe sich also als Fleisch ereignet.

Nachdem der Autor mit Hilfe der heutigen exegetischen Einsichten seinen eigenen Standpunkt über diesen Text erklärt hat, wendet er sich den griechischen Vätern zu, von denen Ignatius von Antiochien als erster in Betracht kommt. Obwohl Ignatius Jesus Gottes Logos nennt, und über ihn schreibt, dass er «fleischlich und auch geistig» ist, und «ins Fleisch gekommener Gott» ist, «sowohl aus Maria als auch aus Gott, zuerst leidensfähig und dann leidensunfähig», und U. anerkennt, dass verschiedene von solchen Gedanken johanneisch klingen, so dass eine Adaptation des johanneischen Logions auf den ersten Blick wahrscheinlich erscheint, betont er doch, dass Ignatius nicht von «Fleisch werden» spricht, und sieht vielmehr eine Beziehung zwischen Ignatius und den Johannesbriefen, wo von «im Fleisch kommen» die Rede ist. Er bezweifelt, ob Ignatius auf Joh 1, 14a angespielt hat, und sieht ihn vielmehr als Zeuge der Menschwerdung des Gottessohnes.

Auch der sogenannte *zweite Klemensbrief* erinnert an den Johannesprolog, indem in dieser Schrift ausgesagt wird, dass Christus, der zuerst Geist gewesen, Fleisch geworden ist (*egeneto sarx*). Aber weil der Kontext anders ist, und das Johannesevangelium im *zweiten Klemensbrief* sonst nicht berücksichtigt wird, argumentiert der Autor, dass diese Stelle auch ein eigenständiger christologischer Gedanke sein kann, und somit nicht unbedingt auf den Johannesprolog Bezug nimmt.

In der *Epistula Apostolorum* wird anscheinend verschiedene Male auf Joh 1, 14a angespielt, da ja von Christus als dem Logos ausgesagt wird, dass er Fleisch wurde. U. zeigt jedoch, dass damit die im Lukasevangelium beschriebene Empfängnis in Mariens Leib gemeint ist, und dass die *Epistula Apostolorum* sonst auch vom «Anziehen» und «Tragen des Fleisches» spricht, weswegen er die Frage nach der Nutzung des johanneischen Logions offen lassen will. Seiner Meinung nach wird die Unsicherheit dadurch noch verstärkt, dass die *Epistula* das Johannesevangelium sonst niemals explizit nennt, aber dieses Argument scheint mir ungültig, weil in dieser Schrift sonst ganz klar auf das vierte Evangelium Bezug genommen wird (z.B. in § 10 auf Joh 20, 25-27).

Justin der Märtyrer sagt einmal vom Logos, dass er, «zu Fleisch gemacht, Mensch geworden ist», aber U. argumentiert, dies sei keine Anspielung auf das Johannesevangelium, weil es sich bei Justin um die Empfängnis handelt, und *sarkopoiein* nicht auf «Menschwerdung» hinweist, sondern auf das Entstehen eines blossen «Fleischklumpens» ohne Seele. Der Autor zeigt jedoch, dass Justin in anderen Texten offensichtlich schon Wert darauf legt, dass der Logos ein ganzer Mensch geworden ist. Auch in Bezug auf die Eucharistie spricht Justin von Jesus, der «zu Fleisch gemacht worden ist», aber hier betont U., dass der Zusammenhang ein ganz anderer ist als im Johannesprolog. So schliesst er, dass Justin nicht im johanneischen Sinne von Fleischwerdung des Logos spricht, sondern von dessen Menschwerdung.

Auch Melito von Sardes sagt aus, dass Christus in der Jungfrau Fleisch geworden ist (*sarkôtheis*), aber gemäss U. steht dieser Ausdruck in keiner unmittelbaren Verbindung zum Johannesprolog, sondern drückt ein Stadium der Embryonalentwicklung aus.

Für den Autor ist Irenäus der erste Theologe, der bewusst und unwidersprechlich auf Joh 1, 14a Bezug nimmt. Dagegen kann man eventuell sagen, dass gerade Irenäus die valentinianische Bezugnahme auf dieses Logion zitiert, so dass man auch behaupten kann, dass die valentinianischen Gnostiker die johanneische Aussage zum ersten Mal klar benutzt haben. Anscheinend sieht U. die Valentinianer nicht als «Theologen»; wichtiger ist vielleicht, dass seine Untersuchung die griechischen Kirchenväter und nicht das alte Christentum im breiten Sinne des Wortes betrifft. Gemäss Irenäus' Darstellung des valentinianischen Systems spielt die Fleischwerdung des Logos sich jedoch in den himmlischen Sphären der Äonen ab, und, falls diese Wiedergabe richtig ist, kann man ihm zustimmen, dass ihnen zufolge der Logos gar nicht Fleisch geworden ist. Für Irenäus ist diese Aussage dagegen sehr wichtig; so argumentiert er u.a., dass das menschliche Fleisch nicht hätte gerettet werden können, wenn der Herr kein Fleisch geworden wäre. U. betont jedoch, dass es Irenäus eher um die Menschwerdung des Logos gehe, und dass ihm zufolge der Mensch gewordene Logos den Menschen die Ähnlichkeit zeigte, die

von Anfang an zwischen Gott und Mensch besteht, und er so die neue Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch stiftete. Trotzdem sieht man, dass Irenäus entgegen den Gnostikern das «Fleisch» sehr hochschätzt, weil darin Gottes Ebenbildlichkeit zum Vorschein kommt.

Für U. ist es bemerkenswert, dass Irenäus nicht über das *wie* der Fleischwerdung reflektiert, sondern sich nur auf das *dass* bezieht. Obwohl Irenäus die Fleischwerdung des Logos als die Mitte der Heilsgeschichte betrachtet, zeigt U., dass der Lyoner Bischof nicht nur auf das Johannesevangelium zurückgreift, sondern auch andere biblische Traditionen aufnimmt, und deswegen auch andere Schwerpunkte setzt als den der Fleischwerdung im johanneischen Sinne.

Wenngleich nicht so oft wie Irenäus, nimmt auch Klemens von Alexandrien verschiedene Male auf Joh 1, 14a Bezug. Er bezieht die Fleischwerdung des Logos nicht nur auf die Menschwerdung, sondern auch auf den Anfang im Himmel, als der Logos Sohn geworden ist, und er betont, dass es dabei um denselben Logos geht. Offensichtlich ist er dann mit valentinianischen Gnostikern im Gespräch. Sonst erwähnt Klemens auch eine Fleischwerdung des Logos in den Propheten. Die Fleischwerdung im Sinne der Menschwerdung bedeutet für ihn u.a., dass Gott den ersten Schritt auf die Menschen zugeht, um geschaut werden zu können, nicht nur von einem kleinen, elitären Kreis, sondern von allen. Zu Recht hebt U. hervor, dass dies im Hinblick auf Platon etwas wesentlich Neues ist. Nach Klemens ermöglicht die Fleischwerdung auch die Eucharistie, wo die Gläubigen von Jesus, dem Logos Gottes und dem Fleisch gewordenen Geist, gespeist werden. U. meint jedoch, dass Klemens in dem diesbezüglichen Text nicht das johanneische Logion als Hintergedanken hat. Obwohl es für Klemens mehr darauf ankommt, dass man den Logos sehen kann, als auf dessen Fleisch, wird es trotzdem klar, dass für Klemens die Rede von der Fleischwerdung eine Spitzenaussage der christlichen Verkündigung darstellt.

Hippolyt von Rom erwähnt die Fleischwerdung des Logos in Beziehung zu Jesu Empfängnis; er betont, dass der Logos erst durch das Fleisch zum vollkommenen Sohn Gottes wird. U. nimmt bei Hippolyt keine unmittelbare Beziehung auf Joh 1, 14a wahr.

Kurz werden einige Texte der gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi besprochen (auf S. 314-315 ist jedoch kein Hinweis auf den *zweiten Klemensbrief*, sondern auf die *Epistula Apostolorum* gemeint), aber nirgendwo stellt U. eine klare Bezugnahme auf das johanneische Logion fest.

Ein grösserer Raum wird Origenes gewidmet. Wie für Irenäus und Klemens, gehört auch für Origenes das Thema von der Fleischwerdung des Logos zu den Hauptpunkten der christlichen Verkündigung. Trotzdem kommt eine Anspielung auf Joh 1, 14a im Kapitel über die Inkarnation – oder, nach einem griechischen Zeuge, die Menschwerdung – in seiner Schrift *De Principiis* nicht vor. Er spricht da von der Menschwerdung von *Jesus Christus*, und nicht vom Logos. Immer wieder zeigt es sich, gemäss U., dass Origenes die Fleischwerdung als Menschwerdung versteht, weil die Fleischwerdung des Logos für ihn naturwidrig sei; ansonsten halte er auch eine Menschwerdung Christi im Wortsinn für undenkbar. Nach der Ansicht des Origenes wird die Fleischwerdung nur möglich, indem die Seele Christi sich eines Körpers bedient und so den Gott-Logos mit dem Menschen Jesus verbindet. Letztendlich kommt es für ihn darauf an, dass man Christus nicht nur als den Fleisch Gewordenen sieht («ihn nicht seinem Fleisch nach kennt», vgl. 2 Kor. 5, 16) sondern vor allem als den göttlichen Logos. Christi Fleisch verhülle also seine wirkliche, göttliche Identität. So schreibt Origenes einmal, der Logos werde gewissermassen (*hoionei*) Fleisch. Für einfache Gläubige sei die Aussage, dass der Logos Fleisch geworden ist, die ganze Wahrheit über ihn, indem fortgeschrittene Christen einsehen, dass es im Wesentlichen um die Schau des göttlichen Logos geht, und man zu dieser Ebene aufsteigen sollte. Sonst spricht Origenes auch von der Fleischwerdung in Bezug auf die Heilige Schrift, auf die Vereinigung des Logos mit der Kirche, und in Bezug auf die Eucharistie.

Obwohl Origenes eine sehr spiritualisierte Sicht des Fleischgewordenen Logos hat, hebt er doch hervor, dass eben durch die Fleischwerdung – als Menschwerdung verstanden – die «fleischlichen» Menschen den Zugang zu Gott finden können und davon also nicht ausgeschlossen werden. Den Logos versteht er so als Mittler zwischen Gott und den Menschen.

Nach dem grossen Origenes wird sehr kurz Dionysius von Alexandrien besprochen, danach Petrus von Alexandrien, der Christi Fleischwerdung mit der Empfängnis verbindet und als Menschwerdung betrachtet, und Methodius von Olympus, der nach U. ebensowenig auf den johanneischen Gedanken

zurückgreift. Zuletzt wird Eusebius von Caesarea besprochen, der die Fleischwerdung des Logos als dessen Aufenthalt unter den Menschen im Fleisch und als dessen Annahme eines Menschen erklärt. Genauso wie Origenes kann auch Eusebius, gemäss U., eine wirkliche Fleischwerdung des Logos nicht denken.

Dieses sehr lehrreiche Buch, aus dem ich hier nur einen kurzen Eindruck geben kann, wird mit einem Ergebniskapitel samt einem Ausblick abgeschlossen, in dem auch auf die Auseinandersetzungen mit den Arianern und das Konzil von Nizäa hingewiesen wird. Es verwundert dann nicht mehr, dass nach der Ansicht des Autors die Aussage des Nizänums, dass Jesus Christus Fleisch und Mensch geworden ist (*sarkôthenta, enanthrôpêsanta*), nicht mit dem johanneischen Logion in Beziehung zu bringen sei.

In einer Auswertung dieser umfangreichen Untersuchung soll der Autor vor allem für seine geduldige Arbeit gelobt werden. Sorgfältig erklärt er die zahlreichen patristischen Texte, wo von Fleischwerdung oder einem damit verwandten Begriff die Rede ist. Das Buch enthält nur sehr wenige Druckfehler. Die wichtigste Frage, die man meines Erachtens an diese Arbeit stellen kann, ist, in wie weit es sinnvoll ist, so genau von einem heutigen historisch-exegetischen Standpunkt aus zwischen den Konzepten von Fleischwerdung, Menschwerdung, Fleisch annehmen u.a. zu unterscheiden, wenn die Väter der ersten christlichen Jahrhunderte gar nicht die Absicht hatten, sich rein auf den Johannesprolog zu beziehen, sondern auf die breite christliche Tradition zurückgreifen wollten. So hat die Fragestellung dieser Arbeit, obwohl völlig berechtigt und sehr interessant, auch etwas Künstliches und Überspitztes in sich. Für den Autor spricht jedoch, dass er zeigt, sich auch dieses Problems bewusst zu sein.

[Riemer Roukema]

Mark VESSEY, *Latin Christian Writers in Late Antiquity and their Texts* (Variorum collected studies series), Ashgate, Aldershot 2005, pp. XII+338.

Alla nota collana di *reprints* Variorum è universalmente riconosciuto il merito di offrire esaurienti sintesi dell'attività di ricerca di autorevoli studiosi, riunendo in unico volume articoli, saggi e recensioni pubblicati in anni lontani o in riviste e miscellanee di non sempre facile reperibilità. Non è questo il caso però di Mark Vessey. L'autore, di origine e formazione inglese, ma da molti anni docente di letteratura cristiana antica e letteratura inglese (*sic*) all'università di Vancouver, raccoglie qui materiali recenti pubblicati nella decade 1991-2001, senza peraltro avere ancora dato alle stampe alcuna monografia, se si esclude la tesi di dottorato inedita e consultabile solamente alla Bodleian Library di Oxford (*Ideas of Christian Writing in Late Roman Gaul*, 1988). Lo stesso V. ringrazia di cuore l'editore per aver accolto l'idea a farli diventare davvero un libro, come se uno dei due avesse espresso inizialmente qualche perplessità in merito (p. X). Non sappiamo chi dei due possa essere stato né se davvero sia andata così o se questa sensazione sia più semplicemente dovuta all'annosa questione sull'opportunità di ripubblicare scritti anche recenti. La disputa è nota: meglio una semplice riproduzione anastatica con qualche aggiornamento alla bibliografia e minime eventuali correzioni oppure la riscrittura in volume unitario, suddividendo la materia in capitoli? Vantaggi e svantaggi dell'una e dell'altra opzione sono facilmente comprensibili, ma va precisato fin da subito che la raccolta di V. poteva benissimo trasformarsi in monografia con alcuni piccoli aggiustamenti e un sottotitolo più circostanziato. Un'implicita spiegazione della scelta compiuta è forse nella prefazione, dove si legge che il presente volume si colloca fra la tesi di dottorato e un lavoro più vasto ancora in corso sulle scritture latine nella storia e critica letteraria occidentale (p. VII). Può essere comunque un utile esercizio ignorare la sequenza proposta nell'indice e seguire un percorso di lettura alternativo. Ecco così prendere forma i nuclei forti di una monografia classica: una serie di *case study*, perlopiù incentrati su Agostino, Gerolamo e gli autori gallici (I, II, IV, V, VII-X, XII), l'introduzione metodologica che, com'è d'obbligo in ogni buona ricerca anglosassone, non dimentica di descrivere l'*intellectual landscape* nel quale o contro il quale ogni lavoro originale si pone (III, VI) e infine un'appendice storiografica (XI, XIII).

L'approccio di V. è da subito innovativo: i tre temi principali – Agostino, Gerolamo e gli autori gallici – non sono semplicemente giustapposti, bensì diventano attori principali di una serie di relazioni e