

DE GRUYTER

*Georgiana Huian, Beatrice Wyss,
Rainer Hirsch-Luipold (Hrsg.)*

DER MENSCH ALS BILD DES UNERGRÜNDLICHEN GOTTES

VON DER THEOLOGIE ZUR ANTHROPOLOGIE
UND ZURÜCK

Unter Mitarbeit von Ilya Kaplan



DE
—
G

Der Mensch als Bild des unergündlichen Gottes

Der Mensch als Bild des unergründlichen Gottes



Von der Theologie zur Anthropologie und zurück

Herausgegeben von
Georgiana Huian, Beatrice Wyss
und Rainer Hirsch-Luipold
unter Mitarbeit von Ilya Kaplan

DE GRUYTER

Die Open-Access-Version dieser Publikation wird publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung



ISBN 978-3-11-102078-5
e-ISBN (PDF) 978-3-11-102240-6
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-102288-8
DOI <https://doi.org/10.1515/9783111022406>



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Creative Commons-Lizenzbedingungen für die Weiterverwendung gelten nicht für Inhalte (wie Grafiken, Abbildungen, Fotos, Auszüge usw.), die nicht im Original der Open-Access-Publikation enthalten sind. Es kann eine weitere Genehmigung des Rechteinhabers erforderlich sein. Die Verpflichtung zur Recherche und Genehmigung liegt allein bei der Partei, die das Material weiterverwendet.

Library of Congress Control Number: 2023934699

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2023 bei den Autorinnen und Autoren, Zusammenstellung © 2023 Georgiana Huian, Beatrice Wyss und Rainer Hirsch-Luipold, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Einbandabbildung: Jesus Christus, enkaustische Ikone; Saint Catherine's Monastery, Sinai (Egypt), public domain; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Christ_Icon_Sinai_6th_century.jpg

Satz: Integra Software Services Pvt. Ltd.

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Vorwort

Die Rede vom Menschen als Bild Gottes ist paradox, und dies hauptsächlich aus zwei Gründen: zum einen aufgrund der Unsichtbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes, zum anderen aufgrund der Hinfälligkeit und Haltlosigkeit des Menschen. Dieses Paradox auszuloten, ist das Ziel des vorliegenden Bandes.

Gott, so sagt es die biblische Tradition (insbesondere in der griechischen Übersetzung der Selbstvorstellung Gottes in Ex 3,14) ebenso wie die griechische Philosophie, ist im eigentlichen Sinne seiend und deshalb wahr und zuverlässig, aber er bleibt dem Menschen unsichtbar, verborgen und unsagbar (Ex 33,20: „Du kannst mein Angesicht nicht schauen, denn kein Mensch bleibt am Leben, der mich schaut“; Jh 1,18: „Niemand hat Gott jemals gesehen“; vgl. 1Joh 4,12; 1Tim 6,16). Die biblische Tradition spricht indes auch von der Gottebenbildlichkeit des Menschen: „Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn“ (Gen 1,26–27). Wenn aber Gott sinnlich nicht wahrnehmbar und diskursiv nicht vermittelbar ist, wie und in welchem Sinne lässt sich dann sinnvoll und ohne Selbstwiderspruch vom Menschen als einem „Bild“ Gottes sprechen? Zudem: Die Aussage über den Menschen als Bild Gottes, die im ersten Kapitel der Genesis gemacht wird und die eine ungeheure Wirkungsgeschichte nach sich gezogen hat, wird im Alten Testament selbst nicht wieder aufgegriffen. Vielmehr erscheint der Mensch von Anfang an (z.B. Gen 3,6) und immer wieder als bodenloser Abgrund von Begierden, der sich dem Willen Gottes widersetzt. Vor diesem Hintergrund sieht sich jede religiös-philosophische Anthropologie vor ein scheinbar unauflösbares Paradox gestellt: als Bild des Göttlichen soll der Mensch eine erkenntnistheoretische Brücke zwischen der körperlichen Welt und dem transzendenten Gott herstellen, und trägt doch – als gefallene Kreatur – einen Abgrund in sich, der die äußerste Entfernung von Gott repräsentiert. Wie sollte der Mensch in seiner Ambivalenz Bild des unsichtbaren, unfassbaren Gottes sein? Oder ist es gerade seine Abgründigkeit und Bodenlosigkeit, die es ihm ermöglicht, auch der unfassbaren Tiefe Gottes Raum zu geben?

Der Gedanke der Bildhaftigkeit bildet einen Kontaktpunkt zwischen biblischen und platonischen Traditionen. Während die Rede vom Menschen als Bild Gottes in der Genesis allerdings Ausdruck äusserster Würde ist, unterstreicht sie in platonischer Tradition eine ontologische Differenz zwischen der irdisch-körperlichen Realität des Menschen und dem wahren Sein und der Wirklichkeit der Ideenwelt (die im Hellenismus und der frühen Kaiserzeit zunehmend durch den Gottesgedanken interpretiert wird). Erkenntnistheoretisch bedeutet das, dass verlässliche Aussagen im Bereich des Bildhaften grundsätzlich nicht möglich sind. Die für die biblische Tradition fundamentale Würdigung der körperlichen Welt als Schöpfung verbindet sich in der Kaiserzeit in der Interpretation des *Timaios* mit philosophischer Spekulation (insbesondere bei Philon von Alexandrien).

Die Rede vom Menschen als Bild Gottes wird in der Deutung nicht nur auf Denken und Wahrnehmung bezogen, sondern auch auf den Bereich der Emotionen: wie von Gottes Menschenliebe (φιλανθρωπία) die Rede ist, so ist es umgekehrt dem Menschen geboten, Gott zu lieben. So vermag die Liebe die Kluft zwischen Gott und Mensch ebenso zu überbrücken wie die Kluft zwischen Menschen (Dtn 30,9–20; 1 Jh 4,7–21). Freilich sind wir hier im Kontakt mit der philosophischen, insbesondere stoischen Tradition mit einem neuerlichen Paradox konfrontiert: während Mystiker und Mystikerinnen im bodenlosen Verlangen zu Gott hingeführt werden, gelten Emotion, die nicht durch die *ratio* gemässigt und kontrolliert sind, als Einfallstor widergöttlichen, auf den Körper bezogenen Denkens und Handelns: Begehren und Lust, Habsucht und Rache, Neid und Hass.

Der Abgrund, die Tiefe, ist ein eigentümlicher Aspekt der Bildhaftigkeit des Menschen, der in diesem Band zu Wort kommt. Nicht von ungefähr hat Thomas Mann das Motiv, aufgenommen aus der biblischen Erzählung von Jakob im Brunnen, an den Anfang seines Romans *Joseph und seine Brüder* gestellt, und dabei die paradox verbundenen Aspekte angedeutet: Tiefe als Ort des Todes und der Dunkelheit, der Verzweiflung und Einsamkeit, aber eben auch als Ort der Reise ins Innere und der Gottesbegegnung. Unerforschbar tief ist Gottes Wesen, unerforschbar tief das Innere des Menschen, gefährlich und bergend zugleich. Die einen assoziieren mit der Tiefe das Unbewusste oder Unterbewusste, andere Abgründe von schlechten und schädlichen Begierden, die den Menschen ins Bodenlose stürzen. In Anknüpfung an Aussagen der spätantiken Kirchenväter und mystischer Traditionen loten manche Strömungen zeitgenössischer orthodoxer Theologie im Rahmen einer apophatischen Theologie, die notwendig mit einem apophatischen Verständnis des Menschen korrespondiert, die Kategorie des bodenlosen Abgrunds aus im Sinne einer unausschöpflichen Tiefe, die zum unaussprechlich Göttlichen hinführt. *Eine konsequente Bild-Anthropologie ist zugleich apophatische Anthropologie*: Das Bild des unbegreiflichen Gottes trägt selbst das Zeichen der Unbegreiflichkeit.

Der vorliegende Band enthält die Beiträge der Tagung „Siegel des Göttlichen. Von der Theologie zur Anthropologie und zurück“, die im Herbst 2020 in Bern stattgefunden hat, im Rahmen des Projektes *Image of God and Abyss of Desires*, das vom Schweizerischen Nationalfonds 2019–2022 gefördert wurde und von Georgiana Huian und Rainer Hirsch-Luipold geleitet wurde; Mitarbeiter des Projektes waren Athanasios Despotis, Ilya Kaplan und Beatrice Wyss. Ergänzend kommen zwei Beiträge von Georgiana Huian und Ilya Kaplan dazu, die anlässlich einer Tagung in Liverpool zum Thema „Thinking about Nothing. Negation, Philosophy, and the Mys-

tical“ entstanden sind.¹ Die Beiträge gehen den oben genannten Fragen nach im Brückenschlag zwischen Geschichte und Gegenwart, zwischen Ost und West: jüdische, pagan-religiöse, neutestamentliche und frühchristliche Schriften werden ins Gespräch gebracht mit Positionen gegenwärtiger systematischer Theologie.

Auf Grundlage der Beiträge lassen sich Grundlinien einer anthropologischen Theologie wie folgt skizzieren:² der Gedanke der Ebenbildlichkeit des Menschen ist ebenso ambivalent wie die Unbegreiflichkeit Gottes selbst, aber aus anderen Gründen. Während Gottes Unbegreiflichkeit eng mit seiner Einzigkeit, Einzigartigkeit und wesenhaften Entzogenheit zusammenhängt, kann keine Erklärung und Beschreibung das Wesen des Menschen in seiner Disparatheit erfassen, so die Ausgangsthese Ingolf Dalferths. Gott bleibt ein Geheimnis als Ungrund von Allem, und Menschen bleiben, wenn sie sich vom Geheimnis her, das sie Gott nennen, als Bild Gottes verstehen, der Ort in der Schöpfung, an dem sich der Schöpfer als Schöpfer und die Geschöpfe als Schöpfung zeigen. Das geschieht, wo und wenn Gott sich durch Menschen für Menschen als schöpferische Liebe erschliesst.

1 Negative Theologie – Gottes Unerkennbarkeit

Im Bereich negative Theologie zeigt Athanasios Despotis, wie mutmasslich der akademisch-skeptische Fachbegriff für Unerfassbarkeit und Unbegreiflichkeit, nämlich ἀκαταληψία, im Denken des 1. Jh. eine Rolle spielt, um die Nichterkenntnis von Jesus als Wort Gottes zu beschreiben. Ἀκαταληψία spielt im Denken Philons aus Alexandria eine Rolle, in seiner Sicht sind sowohl Gott als auch Gottes Logos, aber auch der

1 Georgiana Huian, Ilya Kaplan und Beatrice Wyss bestritten im Rahmen der Liverpooler Konferenz von 12.–14. Juli 2021 ein eigenes Panel mit dem Thema: “God and Negation: From Philo of Alexandria to John Chrysostom.“ Beatrice Wyss veröffentlichte ihren Beitrag „Biblical and Philosophical Influences on the Negative Theology of Philo of Alexandria,“ in *Filón de Alejandría: Filosofía, método y recepción*, hg. v. Paola Druille und Laura Pérez (Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa, 2022), 31–48.

2 Der Begriff „anthropologische Theologie“ ist in der Fachliteratur bereits geprägt worden. So argumentierte Casey A. Strine in dem Artikel mit dem vielsagenden Titel „Theological Anthropology and Anthropological Theology in the Book of Ezekiel“ u.a., dass das Buch Ezechiel seine Anthropologie auf JHWH projizierte (in *Das Buch Ezechiel: Komposition, Redaktion und Rezeption*, hg. v. Jan Christian Gertz, Corinna Körting und Markus Witte [Berlin: De Gruyter, 2020], 233–254, 251). Matthew C. Steenberg, der die Inkarnationstheologie bei Irenäus, Tertulian, dem Nizänischen Glaubensbekenntnis, Cyrill von Jerusalem und Athanasius untersuchte, verwendete den Begriff ebenfalls und schloss seine Untersuchung mit der Behauptung, dass jede christliche Theologie notwendigerweise Anthropologie ist, weil Gott sich als Mensch offenbarte (*Of God and Man: Theology as Anthropology from Irenaeus to Athanasius* [London: T & T Clark, 2009], 191).

Geist und die Seele des Menschen, ebenso der Himmel unfassbar (*Deus* 62; *Mut.* 10; *Somn.* 1,21–33). Georgiana Huian weist nach, dass ἀκαταληψία im Denken des Johannes Chrysostomos zum Überbegriff apophatischer Theologie wird. Was über Gottes Unerkennbarkeit ausgesagt wird, gilt auch für Christus, denn das Göttliche in Christus ist an sich unerkennbar und unsagbar und die Erkennbarkeit des menschlichen Anteils in Christus ist nach der Auferstehung ebenfalls problematisch. Ilya Kaplan zeigt, wie Gregor von Nyssa (4. Jh.) dieses Problem ekklesiologisch, christologisch und eschatologisch löst: es ist die Kirche, welche im Hier und Jetzt den sichtbaren Leib Christi darstellt und ihn bis ins Eschaton vervollkommnet. Doch Gottes Unerkennbarkeit, Unsichtbarkeit, Unaussprechbarkeit rufen nach Möglichkeiten, ihn zu kennen, sehen, über ihn zu sprechen oder ihm zu begegnen. ‚Kennen‘ bezieht sich auf die erkenntnistheoretische Möglichkeit der Gotteserkenntnis, ‚Sehen‘ auf Optik und Visualisierung, ‚Sprechen‘ auf den kommunikativen Akt, aber in einem weiteren, theologischen Sinn auch auf das Konzept von Gottes Logos, und Begegnung auf eine allgemeine Art der Beziehung. Elad Lapidot zeigt, wie Heidegger, Jonas und Levinas im Gegensatz zu *theoria*, verstanden als objektiver Erkenntnis, alternative Erkenntnismodelle entwickeln, eine nicht-visuelle, nicht theoretische, sondern existentielle, ethische Form von Erkenntnis. Die Unsichtbarkeit des letzten Grundes (oder Gottes) wird durch eine nicht auf Visualität basierende Erkenntnis überbrückt.

2 Der Mensch als Bild Gottes

Andreas Wagner arbeitet die ursprüngliche Bedeutung von Gen 1,26 heraus: Der Mensch repräsentiert Gott in der Welt, wie eine Statue den Gott, die Göttin oder den König repräsentiert. Demzufolge ist jeder Mensch eine Stellvertretungsperson Gottes, ohne Abstufungen und Hierarchien zwischen den Menschen. Die Bildfunktion des Menschen verbindet die Frage des Bezugs zu Gott mit der Frage der Sichtbarkeit und Erkenntnis Gottes. Die Briefe des Paulus zeigen die Probleme der Spiegelmetapher im Hinblick auf Materialität und Medialität des Menschen als Bild Gottes. Das Bild im Spiegel ist keine statische und abgeschwächte Kopie eines Gesichts, sondern ein Bild, das durch die Wirkung seiner Idealität den Menschen zur Transformation bewegt. Rainer Hirsch-Luipold zeigt vor dem Hintergrund zeitgenössischer platonischer Vorstellungen auf, wie der Gedanke des Spiegels, wenn er sich mit der Rede vom Menschen als Bild Gottes verbindet, darauf verweist, dass jedem körperlichen Spiegel aufgrund seiner Materialität notwendigerweise eine dunkle Seite eignet. Das Rätsel besteht dann darin, wie sich dieses materiale Bild auf seinen transzendent-idealen Kern der Gottebenbildlichkeit hin transzendieren lässt. Ilya Kaplan zeigt, dass für Gregor von Nyssa Christus als das wahre Bild Gottes den Gedanken zur Vollendung führt, dass der Mensch als Bild Gottes geschaffen ist.

Das am Ende, im Eschaton, erreichte Bild Gottes zeigt sich in Christus, dessen Leib alle Menschen bilden. Laut Anca Vasiliu prägt die Suche der Darstellung des „Gesichts“ Christi in Zusammenhang mit der Problematik der Körperlichkeit des Bildes auch die Denkweise in Byzanz und ihre ikonographische Konkretisierung. Mit der Assoziierung der Darstellungen des Antlitzes Christi und des Lammes zeigt sich eine Verbindung zwischen dem inkarnierten, dem eucharistischen und dem apokalyptischen Christus, wie sie auch ikonographisch auf die Wände einiger rumänischer Kirchen im 15.–16. Jh. eingeschrieben wurde. Das Bild bleibt also ein Topos der Auseinandersetzung mit der Materialität und Medialität, Körperlichkeit und Geistigkeit, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, Zugänglichkeit und Unzugänglichkeit Gottes.

3 Die Ambivalenz des Begehrens

Eine weitere Möglichkeit, wie der Mensch in seiner Beschränkung im Hier und Jetzt Gott begegnen kann, liegt paradoxerweise im Begehren und in der Liebe. Hier kommt Philons himmlische Liebe oder Bernard von Clairvaux' *desiderium* ins Spiel, wie Beatrice Wyss und Stefan Constantinescu zeigen: Während Philon himmlische Liebe als ekstatisches und pneumatisches Geschehen versteht, das die Seele des Menschen gleichsam „nach oben“ entrückt und sie mit Gottes Pneuma erfüllt, findet im Denken Bernards von Clairvaux die Erfüllung im Inneren des Menschen statt, im Herzen: im Herzen wirkt das Sehnen, im Herzen ist über das Sehnen die Begegnung mit Gottes Wort möglich. Hier liegt wiederum über Zeiten, Religionen und Sprachen hinweg eine Gemeinsamkeit zwischen dem Juden Philon und dem Mönch Bernard: die Seele trifft auf etwas von Gott, nicht auf Gott selbst, sondern auf Gottes Wort oder auf Gottes Pneuma. Katharina Heyden skizziert eine praktische Anthropologie der *Apophthegmata Patrum* und verknüpft zwei Themenfelder der Tagung: Dauernde Aufgabe des Menschen, verstanden als Bild Gottes, ist es, in Gott zu ruhen; diese Ruhe ist kein statischer Zustand, sondern stellt sich ein nach sorgfältiger Prüfung und Unterscheidung der sogenannten *Logismoi*, Gedanken. *Logismoi* können heilsam oder verderblich sein (tierische Begierden), sie stehen auf der Grenzlinie zwischen innen und aussen, zwischen Gedanken und Dämonen. Deshalb ist Kampf in seiner kriegerischen und athletischen Ausprägung ständig notwendig. Der Asket, die Asketin sind dabei auf die bleibende Kraft Christi angewiesen, die sie gleichsam wie ein Siegel prägt.

4 Tiefe und Abgrund: die Unergründbarkeit Gottes und des Menschen

Nicht nur Bernard von Clairvaux verortet die Begegnung mit dem Göttlichen in der Tiefe des Menschen, in seinem Herzen, sondern auch weitere Denker. Wie das Verlangen und Sehnen weisen Tiefe und Abgrund auf eine breite Palette an Paradoxien des Menschen hin. Dabei geht es um ontologische, epistemische und ethische, aber auch grundsätzlich um theologische und mystische Fragen. Angesichts der Tiefe Gottes kann den Menschen Schwindel ergreifen oder Wundern, Staunen oder Erstaunen. Mit der Untersuchung dieser Grunddispositionen sowohl in der griechischen als auch in der syrischen Literatur ergibt sich nicht nur eine Phänomenologie der menschlichen Erfahrung, sondern eine Theologie der menschlichen Annäherung an die Unbegreiflichkeit Gottes. Dem Menschen kann es schwindelig werden – so Johannes Chrysostomos – nicht nur wegen seiner Schwäche oder Sündhaftigkeit, sondern auch wegen der Unergründbarkeit Gottes und der Rätselhaftigkeit der Heiligen Schrift, wie Marie-Ève Geiger zeigt. Die Begegnung mit Gott verursacht nicht nur Schwindel, sondern auch Erstaunen und Bewunderung – dieses Motiv ist laut Adrian Pirtea prominent in der syrischen Tradition bei Ephrem dem Syrer und Isaak von Ninive.

Gerold Necker stellt die Frage nach der Verbindung zwischen dem verborgenen Bereich der Gottheit und der Selbstoffenbarung Gottes und untersucht drei Motive der frühjüdischen Mystik, die für die Entwicklung der kabbalistischen Vorstellung vom Adam Qadmon, dem „Urbild des Menschen“, wesentlich waren. Dazu gehören die Maße der göttlichen Gestalt, die Topographie der Schechina und die Verwandlung des Henoch in den Engel Metatron. In den kabbalistischen Systemen fallen die Antworten dann gegensätzlich aus: die zehn Sefirot – die mystische Gestalt der Gottheit – haben nur instrumentalen Charakter, sind also mit dem verborgenen Gott nicht eins; oder, im Gegenteil, sie sind eines Wesens mit der unendlichen und unerkennbaren Gottheit selbst. Die Frage des Verhältnisses zwischen Verborgenheit und Selbst-Manifestation Gottes wird in der modernen orthodoxen Theologie, wie bei Stăniloae oder Scrima, mithilfe der Palamitischen Unterscheidung zwischen unerkennbarem Wesen Gottes und erfahrbaren Energien Gottes ausgearbeitet. Das verborgene Wesen Gottes kann auch als unfassbare Tiefe verstanden werden; aber die apophatische Tiefe Gottes widerspiegelt sich im Menschen, je mehr der Mensch als Bild Gottes dem Archetyp ähnelt. Deswegen kann die Metaphorik der Tiefe, trotz aller biblisch begründeten und kulturell entwickelten Ambivalenz, als Grundbegriff einer apophatischen Anthropologie zählen, wie Georgiana Huian nachweist.

Zum Schluss sollen einige ideengeschichtliche und theologische Beobachtungen und Einsichten formuliert werden, die im Austausch mit den Beiträgen gewonnen wurden: Es zeigt sich, dass apophatische Theologie im 1. Jh. n. Chr. aus der Begegnung

von biblischen und platonisch-skeptischen Traditionen und Problemstellungen herauswächst. In philosophisch interessierten Zirkeln unterschiedlicher religiöser Provenienz werden religiöse Traditionen so interpretiert, dass sie etwas von dem ansonsten unerreichbaren Gott vermitteln. Prominenteste Beispiele sind Philon von Alexandria, der jüdische Exeget der Thora, und Plutarch, der Philosoph und Priester des Apollon in Delphi. Diese Entwicklung hatte mittelbar einen grossen Einfluss auf den paganen Neuplatonismus des 3. bis 6. Jh. sowie auf die christlichen Denker von Clemens und Origenes über die Kappadokier und Johannes Chrysostomos bis hin zu den orthodoxen Theologinnen und Theologen von heute.

Philon, Plutarch, aber auch der Evangelist Johannes zeigen, dass im Zentrum der Entwicklung die Durchdringung des philosophischen Denkens nicht allein mit spekulativer Theologie steht, sondern mit der Interpretation der Traditionen der gelebten Religion. Diese gegenseitige Durchdringung geht in der christlichen Tradition weiter und führt u.a. zu eucharistischen Interpretationen in der Christologie, die sich nicht nur in Texten, sondern auch in ikonographischen Darstellungen zeigen, und die Spiritualität und Liturgie prägen.

Zweitens führen Überlegungen in den Bereich der Christologie wenn sich der Mensch der Gegenwart im Gegensatz zu einem idealen Ur- oder Zielzustand der Menschheit befindet. Eine christliche Theorie des Menschen als Ebenbild Gottes kann deshalb nur in einer Christologie verwurzelt sein, die den Menschen als geschaffen und vollendet in Christus versteht.

Drittens, wenn der Mensch als Bild des unfassbaren Gottes seinerseits unfassbar ist, sollte in einer systematischen Perspektive eine neue Sicht des Menschen die ambivalenten Aspekte des Begehrens und der abgründigen Tiefe in den Mittelpunkt stellen. Hier wurde auf himmlische Liebe und spirituelles Begehren fokussiert. Das Nachdenken über die unaussprechliche Tiefe Gottes und des Menschen findet Tröstliches, eine nicht in Worte zu fassende Liebe: es ist diese Ambivalenz der Tiefe Gottes und des Menschen, die in einer apophatischen theologischen Anthropologie zum Weiterdenken einlädt.

Ilya Kaplan sei sehr herzlich gedankt für sein grosses Engagement bei der Organisation der Tagung, für seine intensive Arbeit in der redaktionellen Bearbeitung der englischsprachigen Beiträge und seine energische Unterstützung von der Erstellung bis hin zur Korrekturarbeit des ganzen Manuskriptes. Seine Mitwirkung in inhaltlichen, formellen, und ästhetischen Fragen war ebenfalls sehr wertvoll in der Vorbereitung des Bandes für Publikation. Ein besonderer Dank geht an Athanasios Despotis für die gute Zusammenarbeit in allen Phasen des Projektes, für seine inspirierende Mitwirkung in Fragestellung und thematischer Gestaltung und für sein konstruktives Feedback zum vorliegenden Tagungsband.

Die Herausgeberinnen und der Herausgeber bedanken sich beim Schweizerischen Nationalfonds für die finanzielle Unterstützung des Projektes von 2019–2023. Dank geht auch an den Verlag De Gruyter und besonders an den Direktor der Sparte Theologie und Religion, Dr. Albrecht Döhnert, für die Aufnahme des Bandes zur Publikation. Dinu Mendrea und Radu Mendrea sei gedankt, dass sie die Fotos für den Beitrag von Anca Vasiliu aufgenommen und in einer technisch aktualisierten Version zur Verfügung gestellt haben. Severin Küenzi hat als studentische Hilfskraft an der Tagungsorganisation und -durchführung mitgewirkt und an der Erstellung des Manuskripts gearbeitet. Dafür sei ihm herzlich gedankt.

Die bibliographischen Abkürzungen folgen ³IATG, die Abkürzungen antiker und mittelalterlicher Werke ³IATG, und LACL

Georgiana Huian, Beatrice Wyss,
Rainer Hirsch-Luipold, Bern im Frühjahr 2023.

Inhalt

Vorwort — V

Ingolf U. Dalferth

Unbegreiflich: Über die Unergründlichkeit Gottes und die Abgründigkeit des Menschen — 1

Teil I: Negative Theologie – Gottes Unerkennbarkeit

Athanasios Despotis

John and Ancient Scepticism on Incomprehensibility — 31

Ilya Kaplan

The Church as Christ's Availability in Gregory of Nyssa's *Cant. 13* — 43

Georgiana Huian

Layers of Negativity in Thinking and Talking about God: Exploring John Chrysostom's Language of Negation — 53

Elad Lapidot

Divine Invisibility and Ethical Epistemology in Late Modernity: Heidegger, Jonas and Levinas — 71

Teil II: Der Mensch als Bild Gottes

Andreas Wagner

Göttliche Präsenz im menschlichen „Bild“?: Implikationen der Ebenbildlichkeitsvorstellung der Priesterschrift — 87

Rainer Hirsch-Luipold

The Dark Side of the Mirror: Der Mensch als Spiegelbild Gottes bei Paulus und darüber hinaus — 99

Ilya Kaplan

The *Imago Dei* as an Eschatological Concept in Gregory of Nyssa — 115

Anca Vasiliiu

Le visage comme empreinte divine dans le corps de l'Église: Reflexions sur la trace, le portrait antique et le *Mandylion* byzantin — 131

Teil III: **Das Begehren in seiner Ambivalenz zwischen tierischem Trieb und göttlichem Antrieb**

Beatrice Wyss

Philon aus Alexandria: Himmlische Liebe, Gottes Pneuma und Ekstasis — 159

Katharina Heyden

Gottesbild und Gottbegehren, dämonische Einbildungen und tierische Begierden. Motive einer praktischen Anthropologie in den *Apophthegmata Patrum* — 195

Stefan Constantinescu

Desire: An Inoperative Language? Exploring the Mystical Experience of Bernard of Clairvaux with the Philosophical Thought of Giorgio Agamben — 211

Teil IV: **Tiefe und Abgrund als Bilder für Gott und den Menschen in ihrer Unergründbarkeit und Rätselhaftigkeit**

Marie-Ève Geiger

Vertigo: Das Schwindelgefühl bei Johannes Chrysostomos — 225

Adrian C. Pirtea

Divine Incomprehensibility and Human Wonder: *Tehrā/Temhā* in Isaac of Nineveh and Early Syriac Ascetical Literature — 259

Gerold Necker

Vom Siegel der Merkava zum Adam Qadmon: Das Urbild des Menschen in der Frühen Jüdischen Mystik — 285

Georgiana Huian

Die geheimnisvolle Tiefe des Menschen – eine Widerspiegelung der unfassbaren Tiefe Gottes: Ein Gespräch mit Dumitru Stăniloae und André Scrima — 315

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren — 345

Bibliographie — 347

Stellenregister — 375

Sachregister — 385

Ingolf U. Dalferth

Unbegreiflich

Über die Unergründlichkeit Gottes und die Abgründigkeit des Menschen

Abstract: The essay explores the difference between *deus definiri nequit* and *homo definiri nequit*. While both God's darkness and uniqueness make God incomprehensible, human beings are incomprehensible because they are creatures that can live inhumanly. God remains a mystery as the ground and *Ungrund* of everything, while we remain a mystery when we understand ourselves as the image of God – the place in creation where the Creator can be understood as Creator and everything else as creation.

Keywords: God, image of God, unground, mystery, incomprehensibility

1

In der Regel ist es keine gute Idee, Dunkles durch Dunkles erhellen zu wollen. Aber gerade das wurde in Philosophie und Theologie durch Jahrhunderte versucht, indem man Gott vom Menschen und den Menschen von Gott her, ein Unbegreifliches also durch ein anderes Unbegreifliches verstehen wollte. Denn was ist Gott? Wir wissen es nicht. Und was ist der Mensch? Wir sind nicht sicher.¹ Wir wissen nicht, was Gott ist, weil die christliche Überzeugung, dass Gott Liebe ist, keine Wahrheit ist, von der sich jeder vernünftige Mensch auch ohne Glauben überzeugen kann. Und wir sind nicht sicher, was der Mensch ist, weil sich so viel Wahres

¹ Calvin würde dem zweiten zustimmen, aber nicht dem ersten. Ihm zufolge können wir eine gewisse Kenntnis unserer selbst (*certa cognitio nostri*) nur gewinnen, wenn wir uns von Gott her verstehen. Dazu müssen wir von einer *cognitio dei* ausgehen können, die wir auch haben: „Gott ist unendliche Weisheit, Gerechtigkeit, Güte, Barmherzigkeit, Wahrheit, Kraft und Leben; es gibt keine andere Weisheit, Gerechtigkeit, Güte, Barmherzigkeit, Wahrheit, Kraft und Leben“ (Johannes Calvin, *Christianae religionis institutio* [OS II], 37). Das ist zunächst aber nur eine traditionelle Formel. Man muss sie verstehen, um sie vertreten zu können, und man braucht einen *gewissen Glauben* (*certa fides*), um sie für wahr zu halten und zum Ausgang für das Verstehen des Menschen zu machen. Gewiss aber ist nur ein Glaube, der nicht nur eine epistemische Einstellung des Menschen, sondern die Gott selbst zu verdankende Resonanz von Gottes Gegenwart im Leben eines Menschen ist. Vgl. Wilhelm Heinrich Neuser, „Calvins theologisches Leitmotiv *cognitio dei et nostri* in der *Institutio* von 1536,“ *Acta Theologica Supplementum* 5 (2004): 28–50.

Ingolf U. Dalferth, Claremont, CA

über den Menschen sagen lässt, dass man nicht weiß, wo man anfangen oder aufhören soll und ob man auf das Wichtige geachtet hat oder nicht.

Auch wer das nicht so sieht, wird zugeben: Ob Gott ist, ist eine umstrittene Frage. Wer oder was Gott ist, ebenso. Für manche ist es irrig, nach Gottes Wesen zu fragen, weil Gott ist, aber nicht etwas ist. Für andere kann Gott nicht sein, weil es unmöglich ist, dass es das gibt, was wir uns als Gott vorstellen. Vorstellungen und Bilder Gottes gibt es zuhauf, alte und neue, überholte und noch nicht, aber bald auch überholte.² Aber gibt es auch das, von dem sie Bilder zu sein beanspruchen? Gibt es die göttliche Wirklichkeit, von der man mit ihrer Hilfe reden will?

Beim Menschen ist es umgekehrt. Seine Wirklichkeit steht nicht in Frage. Dass es Menschen gibt, ist nicht strittig. Wohl aber das, was sie sind. „Der Mensch? wo ist er her? / Zu schlecht für einen Gott; zu gut fürs Ungefähr.“³ Lessings Zweizeiler von 1753 bringt die Verunsicherung der Aufklärungsepoche im Blick auf das Was und Woher des Menschen zum Ausdruck.

20 Jahre zuvor hatte Alexander Pope in seinem *Essay on Man* (1733–34) die Maxime der Aufklärung formuliert, dass man nicht Gott, sondern den Menschen studieren müsse, um sich selbst zu erkennen: „Know then thyself, presume not God to scan / the proper study of mankind is man.“⁴ Aber was ist der Mensch, den man da studieren soll? Und wie kann man sich selbst erkennen, wenn man sich allein auf den Menschen konzentriert? Muss man ihn nicht in seinen Beziehungen und Kontexten verstehen, um überhaupt etwas verstehen zu können? Und welche der vielfältigen Beziehungen und Kontexte erschließen nicht nur irgend etwas mehr oder weniger Interessantes über die Wirklichkeit der Menschen, sondern helfen mir, mich selbst zu erkennen?

100 Jahre nach Popes *Essay* beantwortet Coleridge diese Fragen knapp und klar: Erkennen können wir nur, was wir selbst gemacht haben. Deshalb können

2 Es genügt daher nicht, sich an angeblich „überholten Gottesbildern und Denkmodellen“ abzuarbeiten und sie durch neue, am Werden und nicht am Sein, am Kommen und nicht am Dasein, am Zusammenwirken von Gott und Geschöpfen und nicht am Schöpfersein, am Ruf, an der Spur, am Locken und nicht am Wort Gottes ausgerichtete Bilder zu ersetzen. Gottesbilder entstammen immer einer menschlichen Lebenswirklichkeit, der sie ihre Überzeugungskraft verdanken. Sie verlieren diese, wenn sich diese Lebenswirklichkeit verändert. Da dies ständig geschieht, sind Gottesbilder immer im Umbruch. Zum Problem wird das erst, wenn man die Bilder für wichtiger hält als Gott oder Gott mit dem gleichsetzt, was diese Bilder zum Ausdruck bringen. Das Bilderverbot erinnert nachdrücklich daran, dass der menschliche Basteltrieb seine Grenzen hat, weil Gott Gott ist und damit mehr als jedes Bild, das man sich von ihm macht. Vgl. Christiane Bundschuh-Schramm, „Der Gott von gestern,“ *Publik-Forum* 13 (2020): 28–31.

3 Gotthold Ephraim Lessing, *Die Religion: Fragment*, in *Lessings Werke, Erster Teil*, hg. v. Robert Boxberger (Stuttgart: W. Spemann, o.J.), 201.

4 Alexander Pope, *An Essay on Man: Epistle 2,1,1–2*.

wir erforschen, was Menschen gemacht haben. Aber dazu gehören sie selbst gerade nicht. „Say, canst thou make thyself?“ Die Frage beantwortet sich selbst. Aber was kann dann Popes Maxime noch heißen?

What hast thou, Man, that thou dar'st call thine own? / What is there in thee, Man, that can be known? / Dark fluxion, all unfixable by thought, / A phantom dim of past and future wrought, / Vain sister of the worm, life, death, soul, clod / Ignore thyself, and strive to know thy God!⁵

Lessing steht zwischen Pope und Coleridge, und er zögert. Die alten Antworten – der Mensch ist Gottes Geschöpf, Gottes Ebenbild – tragen nicht mehr, neue Antworten sind noch nicht in Sicht. Lessing beschränkte sich daher auf Hinweise, was der Mensch nicht ist: weder etwas Göttliches – ein so fragwürdiges Wesen kann nichts Vollkommenes sein –, noch einfach vom Himmel gefallen. Irgendwo zwischen Zufall und Notwendigkeit ist der Mensch anzusiedeln. Mehr konnte oder wollte Lessing nicht sagen.

Zwei Generationen später notiert Hölderlin: „Ein Zeichen sind wir, deutungslos.“⁶ Es gibt uns, aber wofür wir stehen und welchen Sinn das haben soll, können wir nicht mehr sagen. Wir haben die Erinnerung und Sprache verloren, die uns helfen könnte, uns selbst zu verstehen, weil wir nicht mehr wissen, wo und was wir sind. Die Menschen lassen sich nicht nur so begreifen wie die Monde am Himmel, das Meer und die Ströme auf dem Land. Die sind, was sie sind. Aber wie alle Naturphänomene könnten sie auch nicht sein. Dass sie sind, verdankt sich einer Wirklichkeit, ohne die sie nicht wären und auf die sie nicht verweisen. Anders die Menschen. Sie sind nicht nur Naturphänomene, sondern Zeichen, die auf das verweisen, dem sie sich verdanken, ein Echo der Ewigkeit in der Zeit, das von anderswoher, vom einzig wahrhaft Wirklichen her verstanden werden muss: „Zweifellos / Ist aber *Einer*. Der / Kann täglich es ändern.“ Nichts geschieht ohne ihn, sondern alles

5 Samuel Taylor Coleridge, „Know Thyself“ (Know thyself – and is this the prime / And heaven-sprung adage of the olden time! – / Say, canst thou make thyself? – Learn first that trade; – / Haply thou mayst know what thyself had made. / What hast thou, Man, that thou dar'st call thine own? – / What is there in thee, Man, that can be known? – / Dark fluxion, all unfixable by thought, / A phantom dim of past and future wrought, / Vain sister of the worm, – life, death, soul, clod – / Ignore thyself, and strive to know thy God!).

6 Friedrich Hölderlin, *Mnemosyne* (2. Fassung), in *Hölderlin: Sämtliche Werke*, Bd. 2 (Stuttgart: Cotta, 1953), 203–205 (Ein Zeichen sind wir, deutungslos, / Schmerzlos sind wir und haben fast / Die Sprache in der Fremde verloren. / Wenn nämlich über Menschen / Ein Streit ist an dem Himmel und gewaltig / Die Monde gehn, so redet / Das Meer auch und Ströme müssen / Den Pfad sich suchen. Zweifellos / Ist aber *Einer*: Der / Kann täglich es ändern. / Kaum bedarf er / Gesetz. Und es tönet das Blatt und Eichbäume wehn dann neben / Den Firnen. Denn nicht vermögen / Die Himmlichen alles. Nämlich es reichen / Die Sterblichen eh an den Abgrund. Also wendet es sich, das Echo, / Mit diesen. Lang ist / Die Zeit, es ereignet sich aber / Das Wahre).

geschieht durch ihn. Der Ruf dieses Einen wirkt aber nicht nur Ewiges, sondern auch Vergängliches. Sein Schöpfungswort unterscheidet Sein und Nichtsein, damit aber auch Himmlisches, das immer ist, und Sterbliches, das vergeht. „Denn nicht vermögen / Die Himmlischen alles. Nämlich es reichen / Die Sterblichen eh an den Abgrund. Also wendet es sich, das Echo, / Mit diesen.“ Die Himmlischen kennen nur Himmlisches, nichts Vergängliches. Nur Gleiches kann Gleiches erkennen, wie nicht erst seit Empedokles immer wiederholt wird.⁷ Vergängliches und Sterbliches können daher nur die Vergänglichen und Sterblichen kennen. Sie stehen an dem Abgrund, der sich ins Nichts öffnet. Doch nicht beim Blick in diesen Abgrund, sondern erst in der Abwendung von ihm erschließt sich uns der Sinn des Zeichens, das wir sind. Und zwar erschließt er sich so, wie ein Echo, das von diesem Abgrund zurückschallt. Ein Echo entsteht nicht dort, von wo es auszugehen scheint, sondern verweist auf etwas, was ihm voran- und vorausgeht. Wer sich dem Woher des Echos zuwendet, kann zurückgehen, so lange er will, er wird nicht an den Anfang gelangen, sondern im Abgrund enden. Deshalb muss man nicht in den „Brunnen der Vergangenheit“⁸ hinabsteigen, wenn man sich verstehen will, sondern auf das achten, was einem widerfährt und Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft überhaupt erst möglich macht. „Lang ist / Die Zeit, es ereignet sich aber / Das Wahre.“ Wir sind das Echo eines Ereignisses, dessen Ursprung nicht in der Vergangenheit, sondern dieser voraus und zugrunde liegt, und wir bleiben uns dunkel, solange wir das nicht beachten.

Lessings und Hölderlins Erwägungen stehen an der Schwelle zwischen dem – übertvereinfachend gesagt – klassischen *ontologischen* und dem modernen *evolutionären* Paradigma, dem Denken in Kategorien des Seins und dem Denken in Kategorien des Werdens. Im ontologischen Paradigma wird die Welt als *Kosmos* und der Menschen an seinem ontologischen Ort im Kosmos als vernünftiges bzw. vernunftfähiges Lebewesen (*animal rationale* bzw. *rationabile*) bzw. christlich als Ebenbild Gottes (*imago dei*) und Echo des göttlichen Rufes verstanden. Im evolutionären Paradigma dagegen kommt die Welt als kosmischer Prozess und der Mensch als Emergenzphänomen der biologischen Evolution in den Blick, und es ist eine offene Frage, was das für das klassische philosophische (*animal rationale*) und theologische Verständnis des Menschen (*imago dei*) besagt. Lassen sich diese überkom-

7 Aristoteles, *De anima* 1,2 415b15; *Metaph.* 3,4, 1000b6; Sextus Empiricus, *Math.* 7,121. Vgl. Johann Wolfgang Goethe: „Das Gleiche kann nur vom Gleichen erkannt werden“ (1144. 1828, 11. März. Mit Johann Peter Eckermann, in *Goethes Gespräche*, Bd. 10 [Leipzig: Biedermann, 1896], 178); ders.: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft / Wie könnten wir das Licht erblicken? / Leb' nicht in uns des Gottes eig'ne Kraft, / Wie könnt' uns Göttliches entzücken?“ (*Entwurf einer Farbenlehre*, in *Goethe: Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Bd. 16 [Zürich: Artemis, 1948], 17–27).

8 Thomas Mann, *Joseph und seine Brüder*, Bd. 1, *Vorspiel. Höllenfahrt 1*.

menen Bestimmungen aus dem ontologischen Paradigma unter gegenwärtigen Bedingungen überhaupt noch zur Geltung bringen oder gehören sie aufgrund ihres durch Evolutions- und Neurobiologie scheinbar unaufhaltsam gewordenen Plausibilitätsverfalls auf die Schutthalde der Geschichte? Deutlich jedenfalls ist: Wo früher der Blick zurückgewandt wurde, wird er jetzt nach vorne gerichtet. Nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft entscheidet sich, was wir sind. Wir sind da, aber wir wissen nicht, was wir sind, denn wir werden es erst.

2

Die Fragen nach dem Menschen, denen wir heute nachgehen, sind deshalb andere geworden. Wir suchen mit wissenschaftlichen Methoden Sachverhalte festzustellen und Bedingungsbeziehungen zu erklären – „Wenn das der Fall ist, dann ist das der Fall, weil das und das gilt“ – und wir halten an jeder Antwort nur so lange fest, bis eine bessere gefunden wird. Damit wächst unser Wissen über den Menschen, aber wissen wir auch besser, was er ist, wenn wir mehr über ihn wissen? Zweifel sind angebracht, und zwar aus mindestens zwei Gründen.

Zum einen: Wer nach dem Menschen fragt, fragt immer auch nach sich selbst, und nirgendwo sind wir so geneigt, uns zu täuschen, wie wenn es um uns geht. Wir sind ja nicht nur das, was man beobachten und beschreiben kann. Wir sind nicht nur ein Set von Daten oder ein Ensemble von neuronalen Prozessen, genetischen Algorithmen und digitalisierten Verhaltensmustern, auf die wir derzeit gerne reduziert werden.⁹ Wir sind auch das, was wir je für uns sein wollen und nicht sein können, was wir erreichen und verfehlen, was wir uns vormachen und wonach wir streben. Wir haben ein Außenleben und ein Innenleben. Das eine bindet uns in Zusammenhänge ein, die wir nur teilweise kennen (wir gehören zu einer Welt, die komplexer ist als der komplexeste Gedanke, den wir uns von ihr machen können). Und das andere stellt uns vor Abgründe, die wir nicht durchschauen (es gibt Tiefenschichten unseres Erlebens, die uns in vieler Hinsicht verborgen bleiben). Keiner kennt sich ganz. Und niemand kennt einen anderen wirklich. Vor allem aber: Wer das Außenleben einer Person kennt, kennt noch nicht ihr Innenleben. Und umgekehrt. Aber erst beides zusammen macht uns zu dem, was wir sind. Und niemand kann beides vollständig erfassen. Von unserer Geburt und unserem Tod können wir aus eigenem Erleben nichts erzählen. Nur andere können das. Sie wiederum

⁹ Vgl. die Kritik von Thomas Fuchs, *Verteidigung des Menschen: Grundfragen einer verkörperten Anthropologie* (Berlin: Suhrkamp, 2020).

wissen nicht, wie wir unser Leben erleben, wenn wir es ihnen nicht mitteilen. Die biographische und die autobiographische Kenntnis eines Lebens sind nie deckungsgleich. Beide sind durch eine Kluft des Erlebens getrennt, die durch keine wissenschaftliche Forschung beseitigt werden kann.

Dazu kommt das andere: Menschen sind nie nur das, was sie aufgrund ihrer natürlichen (physischen, biologischen, neurophysiologischen) Gegebenheiten sind und sein können, sondern immer auch das, was sie auf der Grundlage dieser Gegebenheiten in ihren unterschiedlichen Umgebungen aus sich machen bzw. was aus ihnen gemacht wird. Wir sind nicht nur Naturwesen, sondern Kulturwesen, nicht nur in Seinsprozesse, sondern in Sinnzusammenhänge verstrickt. Wir haben es mit Sein und Sollen, Fakten und Werten, Gesetzmäßigkeiten und Normen, Trieben und Idealen zu tun. Wir leben auf sehr verschiedene Weisen, und wenn es etwas gibt, was wir mit allen anderen teilen, dann ist es das, dass wir alle anders sind als alle anderen. Natürlich gilt das nur graduell. Natürlich haben wir vieles gemeinsam mit anderen Menschen, und manchmal noch mehr mit anderen Lebewesen. Wir sind eingebettet in Zusammenhänge, von denen man nicht absehen kann, wenn man uns verstehen will. Aber wir tun auch alles, um in diesen Zusammenhängen etwas unverwechselbar Eigenes zu sein. Und wir erschöpfen uns nicht in dem, was sich beschreibend feststellen lässt.

Das hat auf seine Weise schon Kant betont. Im Gefolge der Maxime Popes hat er die ganze Philosophie im Hinblick auf ihren Beitrag zur Erhellung des menschlichen Lebens im Licht der Vernunft auf eine Frage konzentriert: „Was ist der Mensch?“¹⁰ Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir ihm zufolge drei andere Fragen beantworten. Die aber sind nicht in der dritten, sondern in der ersten Person formuliert und verwenden nicht indikative Seins- oder Handlungsverben, sondern Modalverben. Es gibt niemanden, der nicht meint, etwas zu wissen, der nicht handeln und auf etwas hoffen würde. Aber wissen wir wirklich, was wir zu wissen meinen? Tun wir, was wir sollen? Haben wir ein Recht zu hoffen, was wir hoffen? Die Wissenschaften können empirisch feststellen, was Menschen tun und lassen. Aber sie können nicht sagen, ob das vernünftig, begründet, moralisch richtig, legitim ist. Aber genau das gehört entscheidend zum menschlichen Leben. Deshalb fragt Kant: Was kann ich denn wissen, was soll ich tun, was darf ich hoffen? Er schreibt nicht vor, was das jeweils sein soll. Aber er sucht nach vernünftigen Kriterien, diese kritischen Fragen zu beantworten. Und er betont, dass es zum Menschsein gehört, sich selbst diese Fragen zu stellen, und dass man das nicht ausblenden kann, wenn man den Menschen verstehen will.

10 *Kritik der reinen Vernunft*, AA III, 522f; *Logik*, AA IX, 25.

All das ist mitzubedenken, wenn man nach dem Menschen fragt. Offenkundig ist diese Frage komplexer, als manche meinen. Wir haben es nicht nur mit verschiedenen Antworten auf dieselbe Frage zu tun, sondern mit Antworten auf sehr verschiedene Fragen. Wer vom Menschen als *imago dei* spricht, hat ein anderes Problem im Blick als der, der ihn als eine bestimmte „Art der Gattung *Homo* aus der Familie der Menschenaffen“ bestimmt, „die zur Ordnung der Primaten und damit zu den höheren Säugetieren gehört“.¹¹ Biologische Fragen verlangen nach biologischen, nicht theologischen Antworten, und theologische Feststellungen beantworten nicht naturwissenschaftliche, sondern theologische Fragen. Es gibt nicht nur eine Frage nach dem Menschen und nicht nur eine Antwort auf diese Fragen. Stets erhält man nur Teilantworten, niemals das ganze Bild.

Das war schon immer so. So hat man den Menschen aus dem Gegenüber zum *Übermenschlichen* (dem Göttlichen) zu bestimmen gesucht, oder zum *Nichtmenschlichen* (anderen Tieren), oder zum *Unmenschlichen* (Negativgestalten des Menschseins) oder zum *Transhumanen* bzw. Nicht-mehr-nur-Menschlichen (Verschmelzung von Mensch und Maschine). In all diesen Hinsichten kann man nach dem Menschen fragen. Es gibt viele Antworten. Aber keine Frage und keine Antwort integriert alle anderen, jede Antwort macht vielmehr klar, dass man auch noch anders fragen und antworten kann.

3

Aus gutem Grund hat man in der Hochzeit scholastischer Metaphysik deshalb betont, dass sich weder Gott noch der Mensch definieren lassen. Beide sind auf je ihre Weise nicht zu begreifen, allerdings aus unterschiedlichen Gründen.

Deus definiri nequit, weil Gott als der Urgrund von allem nicht als besonderer Fall eines Allgemeinen bestimmt werden kann, sondern universal ist als das Allgemeinste und individueller als das Besonderste. Wir können zwar sagen, was Gott nicht ist und was nicht Gott ist. Aber was Gott ist, bleibt dunkel. Der Urgrund von allem ist anders als alles, was wir denken können.

Und *homo definiri nequit*, weil unklar ist, als Fall welches Allgemeinen der Mensch bestimmt werden sollte: Ist er als *animal rationale* ein Vernunftwesen, das sich von anderen Vernunftwesen (den Engeln oder Gott) durch seine Körperlichkeit (und damit seine Endlichkeit) unterscheidet? Oder ist er ein Tier, das sich von anderen Tieren durch seine Vernunft unterscheidet? Platoniker neigten zur

¹¹ „Mensch,“ Wikipedia, 09.06.2021 <https://de.wikipedia.org/wiki/Mensch>.

ersten, Aristoteliker zur zweiten Ansicht. Aber auch zusammen genommen belegten sie nur, dass der Mensch sich nie nur auf eine, sondern immer auch auf eine andere Weise verstehen lässt und eben deshalb nicht klar und deutlich begriffen werden kann. Jede Bestimmung des Menschen versinkt im Abgrund seines Andersseinkönnens: Der Mensch ist nicht festlegbar auf irgendeine Bestimmung, mit der wir ihn zu fassen suchen, sondern könnte immer auch noch einmal anders sein.

Auf der einen Seite ist also Gott so anders als alles Mögliche und Wirkliche, dass er sich von diesem her nicht begreifen lässt. Und auf der anderen Seite ist der Mensch nur so zu begreifen, dass man begreifen kann, dass er sich immer auch noch anders begreifen lässt. Wie kann man da erwarten, dass die Bemühungen um ein Verstehen Gottes und ein Verstehen des Menschen sich gegenseitig erhellen können?

Nicht anzunehmen ist jedenfalls, dass es irgendwelche positiven Übereinstimmungen gibt, die sie miteinander teilen. Gott ist Gott und Menschen sind Menschen, und beide lassen sich in keinen gemeinsamen Vergleichszusammenhang einordnen. Zwar ist richtig, dass es Gott nur gibt, wenn es wahr ist, dass es ohne Gott keine Menschen gäbe: Die Differenz zwischen Gott und Mensch wird ontologisch durch Gott gesetzt. Aber es ist auch richtig, dass das über Gott und Mensch nur gesagt werden kann, wenn es Menschen gibt: Die Differenz zwischen Gott und Mensch wird epistemologisch durch Menschen gemacht. Ontologisch steht daher Gott an erster Stelle, epistemologisch der Mensch.

Weder ontologisch noch epistemologisch aber kann man von Gott und Mensch sprechen, ohne ihre jeweilige Unbegreiflichkeit zu berücksichtigen. Diese Unbegreiflichkeit ist nicht nur der Schwäche menschlicher Fassungskraft geschuldet. Das wäre mit Hilfsmitteln überwindbar. Aber niemand erwartet ernsthaft von Computern oder künstlicher Intelligenz, dass es für sie diese Unbegreiflichkeit nicht geben würde. Diese eignet je nicht denen, die begreifen wollen, sondern dem, was man da zu begreifen sucht: Gott ist unbegreiflich, und der Mensch ist nicht begreifbar. Aber sie sind es auf unterschiedliche Weise. Gott übersteigt alles Begreifen, der Mensch dagegen lässt sich immer auch noch einmal anders begreifen.

Könnte dann aber nicht gerade die unterschiedliche Unbegreiflichkeit von Gott und Mensch der Vergleichspunkt sein, um Gott und Mensch zu verstehen? Vergleichen heißt ja immer, dass man zwei oder mehr Größen im Blick auf etwas Drittes vergleicht: A und B in Bezug auf C; Wein und Bier im Hinblick auf ihren Alkoholgehalt; Auto und Bahn in Bezug auf ihre CO₂-Bilanz usw. Könnte die *Unbegreiflichkeit* der Vergleichspunkt sein, von dem her sich Gott und Mensch besser verstehen lassen?

4

Im Fall Gottes ist das nicht klar. Seine Unbegreiflichkeit resultiert ja gerade aus seiner Unergründlichkeit, und seine Unergründlichkeit zeigt sich daran, dass er sich mit nichts vergleichen lässt. Unergründlich ist nicht das, für das ein Grund – also eine Antwort auf die Fragen Warum? Woher? Woraus? Wodurch? Wozu? – noch nicht gefunden ist, sondern bei dem schon die Frage nach einem Grund unsinnig ist, weil man nur mit dem Verweis auf das antworten könnte, nach dessen Grund gefragt wird. Wer im Hinblick auf Gott Warum? Woher? Woraus? Wodurch? Wozu? fragt, der wird immer nur die Antwort Gott erhalten können. Das aber ist keine Antwort, sondern die Abweisung der Frage nach dem Grund, weil es der selbstwidersprüchliche Versuch ist, Gott – also das, was ganz und ausschließlich nur von sich selbst her ist – von etwas anderem als von Gott her zu verstehen. Deshalb hat Jakob Böhme von Gott als dem „Ungrund“ gesprochen, der „ein ewig Nichts“ ist.¹² Ist Gott nichts, nach dessen Grund gefragt werden könnte, dann ist Gott im gängigen Sinn nicht, gehört also nicht auf die Seite des Seins, sondern des Nichts. Damit wird nicht etwa Gott als Nichts oder das Nichts als Gott begreifbar, sondern Sein und Nichts werden zu ununterscheidbaren Größen, wie Hegel zu Beginn der Logik klarstellt: „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe.“¹³ Nach einem Grund Gottes zu fragen, wird damit sinnlos.

Das heißt aber nicht, dass es sinnlos wäre, Gott als Antwort auf die Frage nach dem Grund von anderem zu nennen. Im Gegenteil: Gott ist der *Urgrund* von allem Möglichen und Wirklichen, weil ohne ihn nichts anderes möglich oder wirklich wäre und er überall mit präsent ist, wo etwas möglich oder wirklich ist. Gott ist Gott und damit anders als alles andere (der *Ungrund*), zugleich aber ist er auch der, ohne den nichts anderes möglich und wirklich wäre (der *Urgrund*).¹⁴

Beides macht ihn unbegreiflich, aber auf verschiedene Weise. Das erste macht ihn unbegreiflich, weil er ganz anders ist als alles andere und sich mit nichts vergleichen lässt. Das zweite dagegen macht ihn unbegreiflich, weil er der ist, dem sich alles, was sich vergleichen lässt, verdankt. Das erste ist eine nur *negative Andersheit*

¹² Jakob Böhme, *Mysterium Pansopicum oder Ein gründlicher Bericht von dem irdischen Mysterio und dann von dem himmlischen Mysterio*, in *Jacob Böhme: Sämtliche Schriften. Faksimile Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden*, hg. v. Will Erich Peuckert (Stuttgart: Frommanns Verlag 1957), 4,97.

¹³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik, 1812. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch: Die Lehre vom Sein. Erster Abschnitt: Bestimmtheit (Qualität). Erstes Kapitel: Sein. C. Werden. a. Einheit des Seins und Nichts*.

¹⁴ Gott ist keine *Ursache*, sondern *Urgrund*, Ursachen sind immer Wirkliches (Ereignisse, Fakten), das andere Wirkliche bewirkt, Urgrund dagegen ist die Wirklichkeit des Möglichen, ohne die nichts anderes möglich oder wirklich sein könnte.

(Gott ist ganz anders als alles andere), das zweite dagegen eine *produktive Andersheit* (Es gibt nichts von Gott Verschiedenes ohne Gott). Das erste macht Gott gänzlich dunkel, das zweite dagegen einzigartig, weil es nur für Gott und sonst nichts gilt: Alles, von dem gilt, dass es ohne es nichts anderes gibt, ist identisch mit Gott.

Sowohl Gottes Dunkelheit als auch seine Einzigartigkeit machen Gott unbegreiflich. Die erste Unbegreiflichkeit von Gottes radikaler Andersheit als Ungrund aber führt ins Schweigen und resultiert in Sprachlosigkeit und Verstummen (von Gott lässt sich nichts sagen). Die zweite Unbegreiflichkeit von Gottes Einzigartigkeit als Urgrund dagegen nötigt, von Gott zu reden und immer weiterzureden (das Einzigartige lässt sich nicht begrifflich als Fall von etwas bestimmen und damit denkend fassen, sondern man kann es nur thematisieren, indem man von ihm spricht, aber dann gleich wieder durchstreicht, was man von ihm sagt). Wird von Gott nicht gesprochen, verschwindet er aus dem Bewusstsein, wird das Gesagte nicht gleich wieder durchgestrichen, besteht die Gefahr, die Zeichen und Bilder für Gott mit Gott zu verwechseln. Deshalb halten manche Gott nur für ein Relikt unserer Sprache, eine grammatische Fiktion, wie Nietzsche meinte. Sie sehen etwas Richtiges, aber sie ziehen die falschen Schlüsse, weil sie die Poetik des Redens vom Einzigartigen nicht bedenken.

5

Anders im Fall des Menschen. Hier ist der Vergleich die gängige Methode, um das Menschsein zu bestimmen, und das resultiert zwangsläufig in unterschiedlichen Bestimmungen seines Menschseins. Man vergleicht Menschen mit anderen Menschen mit Blick auf ihre Fähigkeiten und Verhaltensweisen, mit Nichtmenschlichem (anderen Tieren oder Maschinen) in Bezug auf Werkzeuggebrauch, Kooperationskompetenz, Lernfähigkeit, Kalkulationsgeschwindigkeit usw., oder mit Übermenschlichem (Göttlichem, Göttern oder Gott) im Hinblick auf Endlichkeit oder Unendlichkeit, das Wissen um Wahrheit oder die Unterscheidungsfähigkeit zwischen Gut und Böse. Alle diese Betrachtungsweisen gehen vom Menschen aus und sind in *anthropomorpher Perspektive* entworfen. Schon die Bezeichnung der Vergleichshinrichtungen (Übermenschliches, Nichtmenschliches, Anders-Menschliches, Transmenschliches) belegt das.

Um nicht bei der Vielzahl verschiedener Bestimmungen stehen zu bleiben, hat die philosophisch-theologische Tradition Europas lange Zeit versucht, alle Vergleichshorizonte des Menschseins in einem einzigen Gedanken zu verknüpfen: dem der *Vernunft*. Die Vernunft verbindet Gott und die Menschen, sie unterscheidet die Menschen von anderen Lebewesen und sie ist das, worin Menschen mit anderen

Menschen auf differenzierte Weise übereinkommen: die einen sind vernünftiger als die anderen, aber niemand ist ohne Vernunft. Die Vernunft ist die höchste Auszeichnung des Menschen, aber sie ist zugleich auch das Menetekel seines größten Versagens.

„Welch ein Meisterwerk ist der Mensch!“ sinniert Shakespeares Hamlet. „Wie edel durch Vernunft! Wie unbegrenzt an Fähigkeiten! In Gestalt und Bewegung wie bedeutend und wunderwürdig! Im Handeln wie ähnlich einem Engel! Im Begreifen wie ähnlich einem Gott! Die Zierde der Welt! Das Vorbild der Lebewesen! Und doch, was ist mir diese Quintessenz von Staub?“¹⁵

Menschen haben alle Fähigkeiten, die wunderbarsten Geschöpfe der Welt zu sein, mehr engelgleich und gottähnlich als irgendein anderes Lebewesen. Aber sie sind das nur der Möglichkeit nach, nicht in Wirklichkeit. Wenn sie ihre Fähigkeiten praktizieren, versagen sie jämmerlich. Sie haben alle Möglichkeiten, und enttäuschen immer wieder, wenn es darum geht, sie zu realisieren.

Das ist eine uralte Einsicht, und das Scheitern hat mit der Neigung der Menschen zu tun, sich selbst zu überschätzen. Die biblische Schöpfungsgeschichte hat es unserem kulturellen Gedächtnis eingeschrieben. Gott setzt die Menschen ein, mit ihm über alle anderen Geschöpfe zu herrschen. Aber das genügt ihnen nicht. Sie wollen nicht nur die besten Geschöpfe, sondern wie der Schöpfer sein. Das werden sie, indem sie sich durch das Essen der verbotenen Früchte die Fähigkeit aneignen, wie Gott zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Aber eben dadurch verspielen sie die Möglichkeit, ihre Fähigkeit lebensdienlich zu gebrauchen, weil sie missverstehen, wer sie selbst in Wahrheit sind: Geschöpfe und eben nicht der Schöpfer. Wie Gott haben sie jetzt das Potential, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Aber sie können ihr Wissen nicht für sich fruchtbar machen, weil sie nicht mehr wissen, was sie in Wahrheit sind. Gut und böse heißt ja immer, gut oder böse für jemanden, und man muss wissen, wer oder was man ist, um sagen zu können, ob etwas gut oder böse für einen ist – was gut für mich als Politikerin ist, muss nicht auch gut für mich als Mutter sein. Menschen haben so zwar eine göttliche Fähigkeit gewonnen, aber sie das Wissen um ihr Geschöpfsein verloren und sind damit unfähiger als zuvor: Sie können sein wie Gott, aber sie sind nicht mehr in der Lage zu sein, was sie in Wahrheit sind.

Hamlet, der traurige Realist, sieht das. Menschen wollen wie Gott sein, und werden doch gerade dadurch unfähig, wahrhaft Menschen zu sein. Das Vorbild der Lebewesen wird zum Albtraum für alle anderen Geschöpfe.

15 William Shakespeare, *Hamlet*, II.2, Übers. August Wilhelm von Schlegel.

6

Realistisches Menschenbild, meinen die einen, üble Verzeichnung, sagen die anderen. Immer wieder wird gegen das (angeblich) negative Menschenbild der christlichen Tradition der säkulare Humanismus der antiken und neuzeitlichen Aufklärung ins Feld geführt, der Hoffnung gebe und Mut mache, weil er auf menschlichen Fortschritt und nicht auf menschliches Versagen setze. Das sei der Weg in die Zukunft, nicht die Depressionsanthropologie des Christentums. Um weiter zu kommen, müsse man den Glauben an Gott daher minimieren und die Vernunft maximieren.

Doch die Sache ist komplizierter. Man braucht Glaube und Vernunft gar nicht so gegeneinander auszuspielen. Das Andere des Glaubens ist der Unglaube, nicht die Vernunft, und das andere der Vernunft ist die Unvernunft, nicht der Glaube. Man kann die Vernunft auch nicht maximieren, ohne die Grenzen im Blick zu behalten, bei deren Überschreitung sie zur Unvernunft wird. Eine auf sich allein gestellte menschliche Vernunft steht in Gefahr, sich nur zu leicht gegen sich selbst zu kehren und die Menschen nicht besser, sondern schlechter zu machen als sie sein müssten. Sie wird selbstzerstörerisch, wenn sie sich nicht selbst Grenzen setzt. Sie kann das nur, indem sie sich von anderem unterscheidet, und sie tut das nur richtig, wenn sie sich von anderem auf die richtige Weise unterscheidet. Eben das brachte die christliche Tradition zum Ausdruck, indem sie den Menschen im Anschluss an Gen 1,26f; 5,1; 9,6 und Ps 8,6 als *imago dei* bestimmte. Was meinte sie damit?

Aus den unzähligen Antworten durch die Jahrhunderte ragt eine heraus, in der sich das Tor zur Neuzeit öffnet. In seiner *Rede über die Würde des Menschen* (1486) beschreibt Giovanni Pico della Mirandola den Menschen als Resultat eines göttlichen Planungsdesasters.

Nach Abschluss seines Schöpfungswerks sehnte Gott sich „nach jemandem, der fähig wäre, den Sinn seines grossen Werkes zu begreifen, dessen Schönheit zu lieben, dessen Erhabenheit zu bewundern.“ Deshalb „beschloss er [...], als letztes Werk Menschen zu erschaffen.“ Sein Pech war, dass von „den Urbildern [...] keines mehr da [war], um daraus das neue Geschöpf zu formen“ und dass es „auf der ganzen Welt“ keinen Ort mehr gab, der nicht schon von anderen Wesen „besetzt“ gewesen wäre. Da nahm der göttliche „Baumeister [...] den Menschen als ein Werk unbestimmter Art [...], stellte ihn in die Mitte der Welt und sprach zu ihm [...]: Ich erschuf dich weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich, damit du als dein eigener, gleichsam freier, unumschränkter Baumeister dich selbst in der von dir gewählten Form aufbaust und gestaltest.“¹⁶

16 Giovanni Pico della Mirandola, *De dignitate hominis: Über die Würde des Menschen*, Übers. Dora Baker (Dornach: Verlag am Goetheanum, 1983; Original 1486), 64–66.

Tiere sind von Anfang an auf das festgelegt, was sie sein werden, und Engel sind von Anfang an alles, was sie sein können. Menschen aber haben das kreative Potential, sich selbst zu Pflanzen, Tieren, Menschen, Engeln oder Teufeln zu machen. In ihrer Schöpferkraft entsprechen sie dem göttlichen Urgrund, der sie ihnen verliehen hat, zugleich aber stehen sie damit permanent vor dem Abgrund, sie zu missbrauchen und sich selbst zu verfehlen. Denn zielen sie zu niedrig, dann verfehlen sie ihre Möglichkeiten und leben nicht menschlich, zielen sie dagegen zu hoch, dann überschätzen sie ihre Möglichkeiten und leben unmenschlich. Beide Abstürze sind die Regel, wie Pascal knapp zweihundert Jahre später desillusioniert feststellt: „Der Mensch ist weder Engel noch Tier, und das Unglück will es, dass, wer einen Engel aus ihm machen will, ein Tier aus ihm macht.“¹⁷ Die Menschen haben ein immenses Potential, aber auch eine enorme Verantwortung, denn sie schaffen Elend für alle, wenn sie ihr Potential missbrauchen.

Picos Rede markiert anthropologisch den Beginn der Neuzeit. Diese fragt nicht mehr nach einem unveränderlichen Wesen des Menschen, sondern nach den Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Kreativität und Selbstbestimmung. Wo bleiben wir unter unseren Möglichkeiten, und wo schießen wir über sie hinaus? Worauf müssen wir achten, um nicht zu klein von uns zu denken? Und was müssen wir beachten, um uns vor der Gefahr der Selbstüberschätzung zu schützen?

7

Die klassische Antwort auf diese Fragen sah im richtigen Verständnis der Vernunft den Schlüssel zum rechten Verständnis unserer selbst: Wir sind *endliche Vernunftwesen*, nicht unendlich wie der Schöpfer, aber auch nicht vernunftlos wie die übrige Schöpfung.

In einer postdarwinischen Welt springt die Fragwürdigkeit dieser Antwort in die Augen. Wenn Vernunft das ist, was uns mit dem Schöpfer verbindet, und zugleich das, was uns von den anderen Lebewesen unterscheidet, dann muss die wachsende Einsicht in die Vernunftfähigkeit unserer tierischen Artgenossen als Angriff auf die Sonderstellung des Menschen als Gottes Ebenbild in der Schöpfung verstanden werden. Nur wenig unterscheidet uns vom Wurm, und noch weniger vom Makaken.

¹⁷ Blaise Pascal, *Gedanken über die Religion*, Übers. Karl Adolf Blech (1840), hg. v. Karl-Mari Guth (Berlin: Hofenberg, 2016); Original: „L’homme n’est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l’ange fait la bête“ (Blaise Pascal, *Pensées*, VI, 358).

Doch wie immer man die graduellen Unterschiede beurteilen mag, theologisch ist es ein Irrweg, den Menschen aufgrund seiner Vernunft für ausgezeichnet zu halten. Auch andere haben Vernunft und manche mehr als wir. Man muss kein Vertreter von PETA (*People for the Ethical Treatment of Animals*) sein, um zuzugestehen, dass auch andere Lebewesen vernunftfähig sind und entsprechend behandelt gehören. Und man muss kein Transhumanist sein, um zuzugeben, dass uns nicht erst Quantencomputer in vielem den Rang ablaufen. Der Schritt aus der analogen in die digitale Welt dürfte im Rückblick eine ähnlich einschneidende Singularität darstellen, wie der Schritt von einer vorsprachlichen in eine sprachliche Welt. Das Menschensein hat sich damit so verändert, dass es kein Zurück zu den Erfahrungen und Denkweisen davor gibt. Es gibt daher mehr als einen guten Grund, theologisch nicht zu exklusiv auf Vernunft zu setzen, wie sie sich in einer bestimmten Phase der Menschheitsgeschichte herausgebildet hat.

Aus den gleichen Gründen genügt es aber auch nicht, gegenüber der klassischen Vernunftbetonung auf Sinne und Sinnlichkeit, Körperlichkeit und Materialität zu setzen, um die wirkliche oder vermeintliche Einseitigkeit einer abstrakten Vernunftanthropologie zu korrigieren. Aus theologischer Perspektive ist nicht die Wiedergewinnung von Sinnlichkeit und Körperlichkeit die anthropologische Herausforderung angesichts einer fragwürdig gewordenen Vernunfttradition, sondern die Wiedergewinnung der Orientierung an der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf. Vernunft, Verstand, Sinnlichkeit, Körperlichkeit markieren alle Unterschiede in der Schöpfung. Doch theologisch entscheidend ist die Unterscheidung der Schöpfung mit all ihren Unterschieden vom Schöpfer, dem sie sich verdankt und ohne den sie nicht wäre.

8

Das ist kein Rückzug in eine Welt des Glaubens, in der die Wirklichkeiten des Lebens ausgeblendet werden. Im Gegenteil, dadurch treten sie überscharf in den Blick. Wer theologisch vom Menschen als Geschöpf sprechen will, der muss auch vom *Schöpfer* sprechen und der kann von der *Sünde* nicht schweigen. Mit der Orientierung am Schöpfer aber kommt nicht nur ein Privatbereich des Religiösen in den Blick, sondern *alles* in bestimmter Hinsicht, nämlich so, wie es sich unter dem Gesichtspunkt der Gegenwart Gottes darstellt. Und in der Problemgeschichte der Sünde geht es nicht nur um die endemische Gottesblindheit der Menschen, sondern um die Verfehlungen, Verkehrungen, Abgründe und Abstürze des Menschseins, die in den gängigen Analysen des Menschen als *animal rationale* ausgeblendet oder unterschätzt werden. Der Mensch ist ein gefährliches Wesen, das nicht nur sich

selbst, sondern auch alles andere in den Abgrund reißen kann. Seine Fähigkeit zur Unmenschlichkeit ist lebensbedrohlich, die kulturelle Bemühung um Menschlichkeit (Mitmenschlichkeit und Mitgeschöpflichkeit) ein Projekt mit vielen Abstürzen, an dessen Gelingen die Zukunft des Lebens auf unserem Planeten hängt. Wer sich nicht den Abgründen seiner eigenen Existenz stellt, wird dabei keine großen Fortschritte machen. Und diese Abgründe treten nirgendwo deutlicher in den Blick, als wenn man sich selbst im Licht von Gottes Gegenwart zu verstehen beginnt.

Die theologisch entscheidende Frage ist deshalb nicht die nach dem *Menschsein* (Was ist der Mensch?), sondern die nach der *Menschlichkeit* des Menschen (Was heißt es, als Mensch wirklich menschlich zu leben?) Was ist das *Ideal der Menschlichkeit*, an dem wir uns orientieren sollten, um den lebensbedrohenden Gefährdungen der Unmenschlichkeit zu entgegen?

Darauf gibt es in Geschichte und Gegenwart nicht nur eine Antwort, und nicht alle sind miteinander vereinbar. Angesichts der Beschränktheit unserer Lebenszeit sind Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit nicht immer zugleich zu haben, und angesichts der Knappheit unserer Ressourcen ist das Streben nach Glück meist etwas anderes als mitmenschliche Solidarität mit den Notleidenden. Um ein realistisches und lebensdienliches Ideal der Menschlichkeit muss immer wieder gestritten werden, und dieser Streit ist nicht zu vermeiden, wenn man die Bemühung um eine Bestimmung der Menschlichkeit und ein wirklich menschliches Leben nicht aufgeben will.

9

Christen – und nicht nur sie – formulieren dieses Ideal unter Bezugnahme auf Gott. Das steht nicht in Konkurrenz zu wissenschaftlichen Antworten auf die Frage nach dem Menschen, weil Gott keine Größe ist, die im Erklärungszusammenhang der Wissenschaften eine Rolle spielt, und weil es gar nicht um die Frage nach dem Menschen, sondern um die nach der Menschlichkeit geht. Der Rekurs auf Gott erklärt nichts, aber er orientiert das Leben, indem er Grenzen menschlichen Tuns und Lassens markiert, die nur um den Preis der Schädigung und Zerstörung des Lebens ignoriert werden können.

Wer keinen Schöpfer kennt, der – und das meine ich nicht in moralischem, sondern prinzipiellem Sinn – kennt auch keine *Geschöpfe*, kann andere Menschen nicht als *Gottes Nächste* würdigen und andere Lebewesen nicht als *Gottes Schöpfung* respektieren. Damit gehen wichtige Impulse der Menschlichkeit verloren, wie immer das Ideal aussehen mag, an dem man sich stattdessen orientiert. Wer Gott klein macht, macht meist anderes groß: die Vernunft, die Erfindungskraft, die Krea-

tivität, die Macht des Menschen. Aber sie nur groß zu machen, ohne ihre Grenzen zu bestimmen, also die Punkte zu markieren, an denen die Orientierung an ihnen von der Betonung menschlicher Möglichkeiten in Ideologie, Borniertheit oder Überheblichkeit umschlägt, löst das Problem menschlicher Selbstüberschätzung, egoistischer Absolutsetzung und diskriminierender Herabsetzung anderer nicht.

Die Orientierung an Gott kann das. Sie markiert Grenzen, deren Beachtung verhindern kann, dass Unterschiede unter den Menschen zu wertenden und abwertenden Ab- und Ausgrenzungen werden. Wer sich an Gottes Gegenwart orientiert, muss seine eigene Identität nicht in der Abgrenzung von anderen suchen. Er muss nicht um Anerkennung kämpfen, weil er in der Orientierung an Gott anerkennt, dass er in seiner unverwechselbaren Eigenart ebenso anerkannt ist wie die anderen, und dass man genau dann menschlich zusammenleben kann, wenn man sich gemeinsam von Gott anerkannt weiß. Niemand hat hier einem anderen etwas voraus oder anderen gegenüber etwas wettzumachen. Jeder Mensch ist, wer er ist, im Unterschied zu anderen, aber zugleich ist jeder in derselben Situation vor Gott.

Die Anerkennung, die jeder mit Recht von jedem anderen erwarten kann, gilt in dieser Sicht nicht dem, wodurch man sich von den anderen abhebt und unterscheidet, sondern dem, was man mit ihnen teilt: dass man Geschöpf und Nächster Gottes ist. *Menschsein* gibt es nur in einer multiplen Vielfalt von Differenzen, die jeden Menschen im Unterschied zu allen anderen zu dem macht, was er oder sie ist. Aber das zu bejahen, garantiert noch keine *Menschlichkeit* im Umgang miteinander. Dazu muss man ernst nehmen, was Menschen jenseits all dessen, was sie im Unterschied zu anderen jeweils sind, gemeinsam haben: ihre Würde als Geschöpfe, denen Gott zum Nächsten wird.

Die Orientierung an Gott öffnet deshalb den Horizont für einen Umgang miteinander, der nicht als Machtkampf um die eigene Identität inszeniert werden muss. Man sieht und beurteilt sich unter einem Gesichtspunkt *ab extra*, der Zuwendung Gottes zum Menschen, der nicht die einen den anderen gegenüber hervorhebt, sondern unter dem sich jeder sehen und beurteilen kann. Diese Sicht des eigenen und jeden anderen menschlichen Lebens macht es möglich, mit seinen Auszeichnungen und Abgründen zu leben, ohne in Unmenschlichkeiten zu versinken. Die Orientierung an Gott verstellt nicht den Blick auf die Diversität und Vielfalt des Menschseins, aber sie idealisiert diese auch nicht, sondern hilft, einen realistischen Blick auf die menschliche Existenz zu gewinnen – einen Blick, der Differenzen nicht vertuscht, aber auch nicht aufbauscht, sondern auf das Gemeinsame achtet, das nicht in irgendwelchen Merkmalen besteht, die man mit manchen, aber nie mit allen teilt, sondern in dem Existenzort, an dem jeder sein Leben vor Gott lebt.

10

Ohne einen realistischen Blick auf unsere Situation gibt es keine Fortschritte in der Menschlichkeit. Fragt man nicht primär, *was der Mensch ist*, sondern *wie Menschen leben* oder gar *wie sie leben sollen, wenn sie menschlich leben wollen*, dann erweist sich die Geschichte der Menschen als eine Geschichte der nicht endenden Verblendung über die Realität der *conditio humana*. Menschen sind in vieler Hinsicht das Gegenteil dessen, wie sie sich selbst gern sehen würden. Sie bringen Erstaunliches zustande, sie sind weiter ins Universum vorgedrungen als irgendein anderes uns bekanntes Wesen, bauen sich mit Wissenschaft und Technik ein globales Habitat nach ihren Vorstellungen und sind dabei, sich selbst in einem technologischen Großexperiment transhuman umzugestalten. Aber auch wenn wir nicht wissen, was wir in Zukunft sein werden, an einem Punkt wird sich nichts ändern: wir haben ein erschreckendes Potential zur Unmenschlichkeit, das kulturell kaum zu kontrollieren ist. Auch wenn wir wissen, was gut und wichtig wäre, tun wir es meist nicht, und selbst wenn wir das Gute tun, was wir wollen, schaffen wir dadurch immer wieder Übles.

Um diese Abgründigkeit geht es, wenn Menschen als Sünder thematisiert werden. Wer ernsthaft von Sünde spricht, macht sich keine Illusionen über die Menschen, weder über sich selbst noch über andere. Kreativität, Erfindungsfähigkeit und Schöpferkraft zeichnen den Menschen aus unter den Lebewesen. Aber sie lassen sich missbrauchen, um das Potential unserer Unmenschlichkeit zu steigern, und sie helfen nicht, die Abgründe zu überbrücken zwischen Dasein und Wissen, Wissen und Wollen, Wollen und Tun, Tun und seinen Auswirkungen im Leben. Wir können handeln, aber nicht garantieren, dass dabei etwas Gutes herauskommt. Wir sind, aber wir haben uns nicht selbst ins Dasein gebracht, sondern verdanken uns anderen, für die das gleiche gilt.

Ohne Anerkennung dieser Tiefenpassivität und der darin angelegten Endlichkeit und Kontingenz unseres Daseins können wir nicht wirklich menschlich leben, weil wir uns nicht so wahrnehmen, wie wir sind. Sie bindet uns in das Leben anderer ein, ohne die wir nicht da wären, und sie markiert die Grenze unseres Vermögens, indem sie über die anderen, denen wir unser Leben verdanken, auf den Urgrund verweist, ohne den weder andere noch wir da sein könnten. Wo dieser Urgrund religiös als *Gott* angesprochen wird, wird die Tiefenpassivität unseres Daseins als Gabe Gottes verstehbar und die Anerkennung unserer Tiefenpassivität zur Dankbarkeit gegenüber Gott.

11

Manchen geht das zu weit. Sie wollen sich auf die negative Einsicht beschränken, dass menschlich nur lebt, wer nicht unmenschlich lebt, also unmenschlich handelt oder unter unmenschlichen Bedingungen lebt. Was das heißt, ist immer wieder neu auszuloten. Unmenschlichkeit kennt viele Facetten und Gestalten. Aber ohne Sensibilität für unsere Abgründe und Grenzen können wir kein menschliches Leben führen. Wir sind fragwürdige Wesen, die in mehr als einer Hinsicht keine Kontrolle über ihr Leben haben. Wir verdanken unser Dasein nicht uns selbst, wir haben nicht die gleichen Ausgangschancen und wir leben vom Zuspiel von Möglichkeiten, über die wir nicht verfügen können. Wir nennen das eine *Kontingenz* (wir hätten auch nicht sein können) und das andere *Schicksal* (wir sind ihm ausgeliefert und können es nicht kontrollieren). Beides nötigt uns zu Einstellungen, die wir nicht natürlich haben, sondern im Prozess des Lebens erwerben müssen.

Keiner hat sich selbst entschieden, ins Dasein zu kommen, und keiner kann verhindern, dass das auch wieder zu Ende geht. Ohne da zu sein, ist nicht einmal nicht mehr da sein zu wollen eine Option für uns. Da zu sein heißt aber auch immer, an seinem Ort und nicht an einem anderen zu sein und die Möglichkeiten zu haben, die es an diesem Ort gibt und keine anderen. Wir existieren unter Bedingungen der Ungleichheit, die wir nur ausgleichen, aber nicht beseitigen können. Unsere Existenzressourcen sind endlich und lassen sich nicht beliebig steigern. Nicht alles steht jederzeit jedem zur Verfügung. Wir leben auf Kosten anderen Lebens und können nur leben, weil wir anderes Leben vernichten.

Wäre das anders, gäbe es keinen Anlass und keine Nötigung, nach Menschlichkeit im Umgang miteinander und nach Verantwortlichkeit im Umgang mit unseren Mitgeschöpfen zu fragen. Wenn niemand in einer anderen Situation wäre als andere, dann würde jeder so leben, wie jeder andere. Doch das Gegenteil ist der Fall. Jeder kommt ungefragt ins Dasein, jeder lebt unter konkreten Bedingungen, die nicht die jedes anderen sind, jeder lebt von Möglichkeiten, über die er nicht verfügt, und jeder verbraucht Ressourcen, die anderen damit entzogen sind.

All das sind Merkmale unserer Endlichkeit. Diese ist keine Unvollkommenheit, die sich beseitigen ließe. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit eines menschlichen Lebens, die uns zum Handeln nötigt, aber sich handelnd nicht überwinden lässt. Im endlichen Leben *kann* man sich nicht nur entscheiden, sondern *muss* sich entscheiden, weil nicht alles immer für alle möglich ist. Wir können versuchen, die Zeitspanne des Lebens zu verlängern und seine Qualität in dieser Zeit für möglichst viele Menschen zu steigern, und vieles, was wir wissenschaftlich, technisch, kulturell und politisch tun, dient diesem Ziel. Aber auch ein viel längeres und besseres Leben wird ein endliches und kontingentes Leben sein. Endlichkeit ist keine Ungerechtigkeit und Kontingenz keine Unvollkommenheit, weil es keine Alternative zu

ihnen gibt, die für uns eine Option wäre. Die in ihnen zum Ausdruck kommenden Beschränkungen sind nicht privativ (also so, dass sie eigentlich nicht sein sollten), sondern prinzipiell (also so, dass es für uns unmöglich ist, ohne sie zu sein). Sie sind die Grundbedingungen geschöpflichen Lebens, die uns von Gott unterscheiden, eben damit aber auch das, was uns und unsere Welt in spezifischer Weise auf Gott, den Urgrund alles Möglichen, bezieht.

Ähnliches gilt auch für das, was wir *Schicksal* nennen. Wir halten es für ungerecht, dass es den einen besser geht als den anderen. Doch weder die Bemühung um Chancengleichheit noch um die Korrektur ungleicher Startbedingungen im Leben wird daran etwas ändern. Es gibt in dieser Hinsicht keine Gerechtigkeit, weil niemand ein Recht auf Glück, sondern allenfalls ein recht auf das Streben nach Glück hat und sich daher auch niemand zu Recht auf ein gleiches Recht auf Glück berufen kann. Gerade die nicht aufhebbare Ungleichheit fordert vielmehr zur Menschlichkeit heraus, das, was man hat, mit denen zu teilen, denen es schlechter geht als einem selbst. Doch der Schritt vom besseren Leben zur Mitmenschlichkeit ist kein Schritt, der durch Gerechtigkeitsforderungen bewirkt oder begründet werden könnte. Alle sind darauf angewiesen, dass andere einem jenseits aller berechtigten Ansprüche mitmenschlich begegnen und aus freien Stücken das mit einem teilen, was sie mehr, besser oder verfügbarer haben als man selbst. Aber keiner hat ein Recht, das von den anderen einzufordern, oder ihnen vorzuwerfen, dass es ihnen besser geht, oder daraus eine moralische oder rechtliche Verpflichtung zu konstruieren, der sie genügen müssten. Niemand kann moralisch genötigt werden, sich menschlich, ehrlich, gerecht oder verlässlich zu verhalten. Tut man es unter Zwang, ist es kein Sieg der Moral, sondern der Klugheit, der Furcht oder der Feigheit. Jeder kann und soll menschlich leben. Aber man muss es aus eigener Überzeugung und nicht aus äußerer Nötigung oder als Mittel zu einem davon verschiedenen Zweck tun (Ich spende, weil ich damit Steuern sparen kann). Niemand muss mitmenschlich leben. Eben deshalb ist es ein Zeichen der Menschlichkeit, es zu tun.

12

Die Erfahrungen von Endlichkeit und Schicksal nötigen, von den Abgründen des Menschseins differenziert zu reden. Wir stehen vor einem *moralischen Abgrund*, weil wir keine Kontrolle über die moralischen Auswirkungen unseres Tuns haben. Wir mögen Gutes wollen, und können nicht verhindern, dass Übles daraus resultiert. Und umgekehrt. Wir sind frei, das eine oder das andere zu wollen und zu tun, aber unfrei, wenn es darum geht, das Gute, das wir anstreben, auch zu realisieren,

und das Übel, das wir vermeiden wollen, auch zu vermeiden. In entscheidender Hinsicht sind wir daher nicht frei, sondern stehen vor einem moralischen Abgrund unserer Freiheit.

Der ist unvermeidlich, weil er die Folge des *existenziellen Abgrunds* unserer Endlichkeit ist. Nur wer da ist, kann handeln. Niemand ist da, ohne zu handeln. Aber auch niemand ist durch eigenes Handeln da. Unsere Fähigkeit zu Handeln gründet in einer Tiefenpassivität, die sich nicht uns, sondern der wir uns verdanken. Wir sind geworden, und wir haben uns nicht selbst ins Dasein gebracht. Das macht unser Leben weder glücklich noch unglücklich, sondern es schafft die Möglichkeit zu leben und damit das eine oder das andere zu werden. Sie ist nie alles, aber ohne sie wäre unser Leben nichts, weil es nicht wäre. Sie tritt nie gesondert in Erscheinung, weil sie allen Lebensphänomenen voraus- und zugrunde liegt, den negativen nicht weniger als den positiven. Sie ist das überall Mitgesetzte und Mitpräsente, das leicht übersehen wird, weil es keine Unterschiede im Leben, sondern den Unterschied zwischen Dasein und Nichtdasein setzt. Nur wer da ist, kann gut oder schlecht, glücklich oder unglücklich, menschlich oder unmenschlich leben. Und menschlich lebt nur, wer das nicht ausblendet, sondern es in der Ausrichtung und dem Vollzug seines Lebens berücksichtigt.

Unsere moralischen Abgründe kann jeder erkennen, der aufmerksam lebt. Aber erst wenn wir anfangen, nach den Bedingungen seiner Möglichkeit zu fragen, werden wir des existenziellen Abgrunds gewahr, dem er sich verdankt. Wir haben keine letzte Kontrolle über uns und unser Leben. Wir können seinen Anfang nicht setzen und sein Ende nicht selbst erzählen. Nur andere können das. Und sie können nicht erleben, wie wir unser Leben erleben. Nur wir können das. Es gehört zur Menschlichkeit, das anzuerkennen und entsprechend zu leben und zu handeln. Niemand kann gezwungen werden, das zu tun. Und niemand muss an dieser Stelle von Gott reden.

Aber wer es tut und sein Leben an Gottes Gegenwart orientiert, dem öffnet sich ein anderer Blick. Christen sehen sich und alles andere Endliche und Kontingente im Licht von Gottes Gegenwart als Wirkraum seiner Liebe. Gott ist jedem Leben gegenwärtig, auch dort, wo man seine Gegenwart ignoriert oder bestreitet. Man könnte das nicht, wenn er nicht gegenwärtig wäre. Diese Existenzsituation in der Gegenwart Gottes ist das, was alle Menschen teilen. Die Gleichheit der Menschen ist im Entscheidenden keine Wertegemeinschaft, sondern Gleichheit vor Gott unbeschadet unterschiedlicher Wertorientierungen, Kulturtraditionen und Herkunftsgeschichten. Die Menschen sind ein bunter Haufen mit wenigen Gemeinsamkeiten, jeder ist anders als jeder andere, aber alle sind gleich vor Gott.

Diese Gleichheit wird immer dann gefährdet, wenn man sie nicht ausschließlich von Gott her denkt, sondern an den Besitz gemeinsamer Einsichten und Werte, Glaubens- und Moralüberzeugungen knüpft. Dann gibt es zwangsläufig Bedin-

gungen, denen Menschen genügen müssen, um mit anderen gleich zu sein, und da Menschen alle verschieden sind, öffnet das Tor und Tür dafür, Unterschiede zwischen Menschen zu machen und Gleichheit ohne Rekurs auf Gott über gemeinsame Fähigkeiten, Rechte, Bedürfnisse und Werte zu definieren. Doch diese Kriterien sind nie neutral, sondern bringen immer die Interessen einer Gruppe, Kultur oder Tradition anderen gegenüber zur Geltung, zwingen anderen also unser Bild von ihnen auf, auch wenn das mit den besten Absichten geschieht. All unser Wollen und Handeln leidet an dieser Gefahr interessengeleiteter Blindheit für die Andersheit der anderen. Deshalb ist ein Rechtssystem nicht dann menschlich adäquat, wenn es eine Werteordnung vorschreibt, die für alle verbindlich ist, sondern wenn es diejenigen Rechte und Pflichten festlegt, die es ermöglichen, dass Menschen mit unterschiedlichen Wert- und Glaubensüberzeugungen friedlich zusammenleben können. Dass Menschen menschlich miteinander umgehen, lässt sich nicht erzwingen, allenfalls kann man versuchen, ihre Tendenzen zur Unmenschlichkeit einzudämmen.

Deshalb ist es keine schlechte, sondern eine gute Nachricht, dass Menschen im Blick auf Gott *gar nichts* tun können, sondern *alle* in gleicher Weise davon leben, wie Gott sich zu ihnen verhält. Der aber verhält sich zu allen so, wie es für sie in ihrer Unterschiedlichkeit gut ist. Dass alle gleich sind vor Gott, heißt nicht, dass Gott keine Unterschiede macht, sondern im Gegenteil, dass Gott sich auf jeden Menschen so bezieht, wie es für ihn oder sie in ihrer Eigentümlichkeit und Andersheit von allen anderen gut ist. Alle sind Gottes Geschöpfe, aber jedem ist Gott so gegenwärtig, dass er ihm oder ihr in ihrer unverwechselbaren Eigentümlichkeit zum Nächsten wird. Nicht was wir tun, entscheidet daher darüber, wie Gott uns gegenwärtig ist. Sondern das, was wir tun oder nicht tun, zeigt, ob und wie wir mit Gottes Gegenwart rechnen – oder das eben nicht tun.

13

Man kann sich nicht an Gottes Gegenwart orientieren, ohne auch die Abgründigkeit der eigenen Existenz im Licht der Unergründlichkeit Gottes zu verstehen. Gottes Gegenwart setzt uns Grenzen, die der Suche nach unserer Menschlichkeit eine Richtung weisen. Das zeigt sich nicht primär in dem, was den Menschen verboten bzw. geboten wird, wenn sie gedeihlich zusammenleben wollen. Das setzt sie immer schon als Handelnde oder Handlungsfähige voraus, die zu ihren Wünschen und Begierden Nein sagen können. Das zeigen vielmehr vor allem die Möglichkeiten, die uns vor allem eigenen Agieren immer wieder unerwartet eröffnet werden, und das Gute, was uns wieder alle Wahrscheinlichkeit trotz allem widerfährt.

Unser Leben ist mehr als das, was wir tun und erleiden und aus ihm machen oder machen können. Es ist der Resonanzraum von Gottes Wirken in, mit und unter allem, was wir tun und lassen. Nicht nur wir und unsere Interaktionen mit anderen gestalten unser Leben, sondern Gott ist in ihm am Werk. Wir können nur tun oder lassen, was uns je und je möglich ist, und was uns möglich ist, verdankt sich nicht uns, sondern dem, der es in unser Leben einspielt und es für uns zugänglich macht. Ehe wir aktiv werden können, müssen wir dazu instandgesetzt werden durch etwas, was uns passiv widerfährt und uns zu eigener Aktivität ermächtigt. Wir leben von einer Vorgabe, die uns ermöglicht, unser Leben aktiv zu gestalten. Nur Gott ist reine Aktivität, wir sind es nicht. Wir verdanken unser Dasein anderen und zusammen mit diesen im Letzten Gott. Wir existieren zuerst in der Zweiten Person, als Du und Dir, Ihr und Euch, als Empfangende, Angesprochene und Werdende, ehe wir in der Ersten Person als Ich und Wir aktiv sein können.

Bei Gott ist es umgekehrt. Er ist *semper ubique actuosus*, immer schon Geschehen, Wirken, Werden, schöpferische Aktivität und unerschöpfliche Kreativität. Gott wäre nicht Gott, wenn er nicht der wäre, der von sich aus anfängt. Er ist der Schöpfer, wir sind Geschöpfe.

Das ist die entscheidende Asymmetrie, an der sich das christliche Ideal der Menschlichkeit ausrichtet. Christen erfinden diese Asymmetrie nicht, sondern beachten sie. Sie ist da, wenn und weil wir da sind. Deshalb reden Christen – und nicht nur sie – von *Gott*, und deshalb verstehen sie unter *Gott* nicht etwas, was vielleicht sein könnte oder auch nicht, sondern die ursprüngliche Wirklichkeit, ohne die es nichts anderes Mögliche und Wirkliche gäbe.

14

Das Verständnis dessen, was man „Gott“ nennt, hat sich im Lauf der Geschichte immer wieder verändert. Es gibt anthropomorphe, kosmomorphe und soziomorphe Gottesbilder. Aber es sind stets *Bilder* Gottes, die von *Gott selbst* zu unterscheiden sind. Gottesbilder sind historisch bedingt und kulturell geprägt. Sie sind unsere Produkte. Gott ist das nicht. Er ist der Schöpfer, kein Geschöpf des Geschöpfes.

Auch Menschen sind schöpferisch. Aber sie schaffen nicht Gott, sondern Gottesbilder, und Gottesbilder sind immer auch Selbstbilder: Sie zeigen nicht nur, wie man Gott versteht, sondern zugleich auch, wie man sich selbst in Bezug auf Gott versteht.

Menschen als Bild Gottes zu bezeichnen, heißt dementsprechend zuerst und vor allem, dass sie *nicht Gott sind*, sondern etwas anderes, dass sie *ohne Bezug auf Gott* aber auch *nicht zureichend zu verstehen* sind. Beides ist zu betonen.

Menschen sind der Ort in der Schöpfung, wo Geschöpfe sich Bilder von Gott machen. Sie selbst als Bild Gottes zu bezeichnen, rückt das in die richtige Perspektive: Nicht Gott ist ein Geschöpf des Geschöpfes, sondern das Geschöpf, das Bilder von Gott macht, ist selbst von Gott gemacht. Das heißt zum einen, dass es ohne Gott nicht wäre. Aber das gilt auch für alle übrigen Geschöpfe. Es heißt daher zum zweiten, dass Menschen diejenigen Geschöpfe sind, denen sich erschließen kann, dass sie Geschöpf sind, weil es ohne Gott nichts von Gott Verschiedenes geben würde, und die nicht vermeiden können, mit dem Vollzug ihres Lebens zum Ausdruck zu bringen, wie sie sich dazu verhalten, weil sie Gottes Gegenwart entweder verdunkeln oder erhellen. Sind diejenigen, die Bilder von Gott machen können, selbst Gottes Bild, also der Ort in der Schöpfung, an dem Gottes Verhältnis zur Schöpfung im Verhalten des Menschen zu den übrigen Geschöpfen positiv oder negativ manifest wird, dann heißt das, dass in ihrem Tun und Lassen mehr zum Ausdruck kommt, als sie selbst intendieren, wissen und wollen. Dieses Mehr besteht nicht in einer Analogie zwischen Gott und Mensch, die beide im Hinblick auf ihre Kreativität, Schöpferkraft, Symbolisierungsfähigkeit, Bildkraft o. ä. in differenzierter Weise zusammendenkt. Gott ist keine Projektion eines Menschheitsideals in den Himmel, sondern der, ohne den es Menschen und ihre Projektionen nicht geben könnte. Und der Mensch ist keine geschöpfliche Entsprechung Gottes, sondern der Ort in der Schöpfung, wo Gottes Gegenwart deutlich werden kann.

Im Leben von Menschen geschieht daher mehr, als dieses von sich aus zu erkennen gibt. Menschen können dadurch, wie sie leben, sich und anderen Gottes Gegenwart erhellen oder verstellen – ob sie das wollen und intendieren oder nicht. Sie reflektieren eine Gegenwart, der sich ihre eigene Gegenwart verdankt, und sie tun das nicht nur in ihren Stärken und Leistungen, sondern auch in ihren Schwächen und ihrem Versagen. Nicht sie stellen daher Gott dar, auch nicht in den Gedankengebilden und Gottesbildern, die sie entwerfen und schaffen, sondern Gott stellt sich in, mit und unter ihrem Leben selbst dar, indem er es zum Ort der Erfahrung seiner Gegenwart macht. Sie werden zum Spiegel der Gegenwart Gottes, wenn und insofern sich Gott in ihnen und durch sie anderen seine Gegenwart erschließt.¹⁸ Aber sie tragen nicht als solche Züge, die sie zu Gottes Bild machen, sondern sie werden dazu nur, wenn sie von Gott dazu gebraucht werden. Nur *in usu*, nicht *extra usum* sind sie Bild Gottes.

¹⁸ Vgl. die Überlegungen von Rainer Hirsch-Luipold zur Spiegelmetapher in diesem Band.

15

Das war schon die Einsicht der alttestamentlichen Bestimmung des Menschen als *Bild Gottes*. In Adam – also nicht einem bestimmten Menschen, sondern der Menschheit – hat Gott sich seinen Präsenzort in der Schöpfung geschaffen.¹⁹ So formuliert die Priesterschrift in ihrer Darstellung der Urgeschichte, in der die Grundstrukturen der *conditio humana* überhaupt dargelegt werden, dass der Mensch von Gott als *Bild Gottes* (צֶלְמָא / דְמוּת, *šaelaem* / *dʿmut*; εἰκὼν / ὁμοίωσις; *imago* / *similitudo*) geschaffen sei, um über die Tiere zu herrschen (Gen 1,26). Den Menschen wird hier von Gott eine Stellung zwischen Gott und den Tieren zugewiesen mit dem Auftrag, so fürsorglich über die Tierwelt zu herrschen, wie Gott über seiner Schöpfung herrscht.

Die Rede vom Bild ist hier wohl am besten im Sinn einer „Bilsäule“ (*šaelaem*) zu verstehen, der Mensch also als „Repräsentationsbild“ bzw. als „lebendige Statue Gottes“ bestimmt.²⁰ Wurde in der altorientalischen Umwelt Israels der König als Bild Gottes bezeichnet, so wird diese Vorstellung hier auf die Menschheit insgesamt übertragen. Das ist nach Janowski nicht als eine „Demokratisierung“ des Königsbilds, sondern als eine „Royalisierung“ des Menschenbilds zu verstehen.²¹ Die Menschen haben keine göttlichen Qualitäten oder Merkmale (aufrechter Gang, Geist, Vernunft, Ansprechbarkeit usw.), die sich an ihnen selbst aufweisen ließen, sondern einen Auftrag, dem sie genügen oder nicht genügen können. Sie sind „nicht kraft unbekannter Qualität Gottes Bild und sollen infolgedessen u. a. über die Tiere herrschen, sondern der Mensch ist Gottes Bild, insofern er ermächtigt ist, über die Tiere zu herrschen“.²² Dass er ein Bild von Gottes Präsenz ist, zeigt sich allerdings nur, wenn er diesen Herrschaftsauftrag auch so ausübt, wie es dem Schöpfer entspricht: „als Sachwalter für das Ganze der Schöpfungswelt“.²³ Nicht durch das, was er für sich betrachtet ist, sondern darin, wie er lebt, was er tut und wie er handelt, erweist er sich als Ort der Gegenwart des Schöpfers in der Schöpfung – oder eben nicht.

19 Vgl. zum Folgenden die Überlegungen von Andreas Wagner in diesem Band; Bernd Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen – Kontexte – Themenfelder* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 407–424.

20 Janowski, *Anthropologie*, 409; vgl. ders., *Die Welt als Schöpfung* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008), 140–171.

21 Janowski, *Anthropologie*, 410.

22 Walter Groß, *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1999), 31; Janowski, *Anthropologie*, 410.

23 Janowski, *Anthropologie*, 411.

Das wird unterstrichen durch die pleonastisch zu verstehende Wendung כַּדְמוּתָנוּ: „wie“ bzw. „gemäß unserer Ähnlichkeit“. Der Mensch hat eine „doppelte Verantwortung [...] gegenüber seinem Schöpfer (Gottesbezug) wie gegenüber der Schöpfung (Weltbezug)“,²⁴ und er verspielt die erste, wenn er der zweiten nicht nachkommt. Am Verhalten der Menschen gegenüber der übrigen Schöpfung entscheidet sich also, ob sie der Präsenzort der Erschließung von Gottes Gegenwart in der Schöpfung sind oder nicht, ob sie diese Gegenwart anderen gegenüber zum Ausdruck bringen oder ob sie diese verstellen und verdunkeln. Und umgekehrt ist ihr rechtes Verhalten dem Schöpfer gegenüber die Voraussetzung dafür, dass sie sich auch der Schöpfung gegenüber richtig verhalten.

Mit dem Fehlverhalten Gott gegenüber, von dem Gen 3 erzählt, verkehrt sich daher auch das Verhältnis zur Schöpfung. Nicht diese ist anders geworden, sondern das Verhältnis des Menschen zu ihr und damit auch zu sich selbst. Sie bemerken, dass sie nackt sind (Gen 3,7), der Lebensunterhalt erfordert nun Mühe und Arbeit (Gen 3,17–19), Kinder werden unter Schmerzen geboren (Gen 3,16), Menschen werden sich selbst als Brüder gegenseitig zur tödlichen Gefahr (Gen 4,1–16) und drohen sich schließlich selbst aus der Schöpfung auszulöschen (Gen 6,5–8,22). Ohne Gottes Eingreifen wäre der Mensch am Ende, er hätte nicht nur seine Gottebenbildlichkeit verfehlt, sondern er wäre nicht mehr der Ort in der Schöpfung, an dem sich Gottes Gegenwart erschließen könnte, weil es ihn nicht mehr gäbe. Wenn Gott in der Noahgeschichte (Gen 9,1–7) daher den Fortbestand der Menschheit garantiert, dann tut er es so, dass klare Unterscheidungen für seinen Umgang mit den übrigen Geschöpfen und seinen Mitmenschen gesetzt werden: Er darf sich von Pflanzen und Tieren ernähren (Gen 9,2–3), aber kein Tierblut essen (Gen 9,4) und keine Menschen töten (Gen 9,5), denn damit griffe er in Gottes Prärogative ein, das Leben zu geben und Menschen als seine Repräsentanten in der Schöpfung da sein zu lassen (Gen 9,6). Wer Menschen tötet, vergeht sich gegen Gott, und eben deshalb müssen Menschen diejenigen, die das tun, zur Rechenschaft ziehen. Auch die Tiere werden daher nach der Flut ausdrücklich in den Noah-Bund Gottes mit den Menschen hineingenommen (Gen 9,8–11), haben also die Verheißung, dass sie nicht mehr ausgerottet werden.

Das ändert nichts daran, dass der Mensch und nicht die Tiere der Ort sind, an dem Gott seine Gegenwart erschließt, auch wenn demjenigen, der sich als Geschöpf kennt, Gottes Gegenwart auch in den anderen Geschöpfen erkennbar wird. Aber die Menschen haben es in der Hand, durch ihren Umgang mit ihren Mitgeschöpfen Gottes Gegenwart zu verdunkeln oder sie zu verdeutlichen. Aufgrund der Asymmetrie zwischen Wollen und Tun können sie das erste aktiv und damit in eigener Ver-

²⁴ Janowski, *Anthropologie*, 410.

antwortung, das zweite aber nur passiv und damit nicht so, dass sie es sich selbst zuschreiben könnten. Sie können negativ verhindern, dass sie als Gottes Bild leben und Gottes Gegenwart deutlich machen. Aber sie können nicht positiv bewirken, dass sie das tun, wenn Gott es nicht von sich aus durch sie tut.

Nach der Überzeugung von Paulus ist eben das definitiv in Jesus Christus geschehen – definitiv, weil es durch Gottes Selbstvergegenwärtigung im Leben, Sterben und Tod Jesu so geschehen ist, dass es nicht mehr rückgängig zu machen ist, weil es mit der Auferweckung des Gekreuzigten in Gottes schöpferische Wirklichkeit hinein aufgehoben, also zu einer unveränderlichen Bestimmung und Wahrheit Gottes selbst geworden ist. Er nennt Adam deshalb in Röm 5,14 das „Vorbild des Kommenden“ (τύπος τοῦ μέλλοντος), nämlich des kommenden Christus, in dem das, was mit Adam intendiert war, nicht nur Ankündigung und Verheißung blieb, sondern Wirklichkeit wurde. Christus wird so als *neuer Mensch* bestimmt und Adam als Repräsentanten des *alten Menschen* entgegengesetzt. Der adamitische Mensch könnte der Präsenzort Gottes in der Schöpfung sein, verspielt das aber immer wieder durch sein Verhalten sich und seinen Mitgeschöpfen gegenüber. Deshalb brauchte es in Israel mit dem Tempel einen ausdrücklichen Kultort, an dem der Gegenwart Gottes gedacht und diese zum Ausdruck gebracht wird. Wären die Menschen das, was sie als Beauftragte Gottes sein könnten und sollten, wäre das nicht nötig: Die Menschheit würde in offenkundiger Weise als Präsenzort des Schöpfers fungieren und Gottes Gegenwart immer, durch alles und für alle erschließen.

Genau so haben Christen sich verstanden. Als Glieder am Leib Christi bringen sie Gottes Gegenwart im konkreten Vollzug ihres Lebens zur Darstellung und bedürfen nicht besonderer kultischer Orte und Vorkehrungen, um das zu tun. Gott ist jeder Gegenwart gegenwärtig, jeder Mensch kann das zum Ausdruck bringen und jeder Christ manifestiert es, im Alltag (Röm 12) nicht weniger als in der gemeinsamen Gedenkfeier an die Erschließung von Gottes Gegenwart als Liebe in Jesus Christus. „Welches Bild soll ich für Gott ersinnen, da doch im Grunde genommen der Mensch selbst Gottes Bild ist? Welchen Tempel soll ich ihm bauen, da diese ganze Welt, das Werk seiner Hände, ihn nicht zu fassen vermag?“²⁵ Gottes Gegenwart ist überall zu erkennen.

In seinen Werken, in allen Bewegungen der Welt, schauen wir immer seine Macht gegenwärtig, sei es im Donner, Blitz und Wetterleuchten oder sei es bei heiterem Himmel. Du meinst, dieser Gott wisse nichts vom Tun und Treiben der Menschen? Du meinst, er könne von seinem Thron im Himmel nicht zu allen kommen, und er könne nicht alle kennen? Mensch! Das ist Irrtum und Täuschung. Wie kann denn Gott weit weg sein! Der ganze Himmel und die ganze Erde und alles außerhalb des Erdkreises ist von Gott erfüllt. Überall ist er uns ganz nahe, weit

25 Minucius Felix, *Octavius*, 32,1 (Minucius Felix. *Octavius. Lateinisch-Deutsch*, Übers. Bernhard Kytzler [München: Kösel, 1965]).

mehr als das: Er ist in uns. Sieh wieder die Sonne! Sie steht am Himmel, und doch ist ihr Licht über alle Länder ausgegossen. Überall ist sie in gleicher Weise gegenwärtig. Überall dringt sie in alles ein. Nirgends wird ihr Glanz getrübt. Wie viel mehr ist Gott gegenwärtig, der alles erschafft und erschaut, vor dem nichts verborgen bleiben kann! Er ist gegenwärtig in der Finsternis, gegenwärtig auch in unseren Gedanken, die gleichsam eine Finsternis anderer Art umfassen. Alle unsere Handlungen geschehen unter seinen Augen. Wir leben, ich möchte fast sagen: mit ihm zusammen.²⁶

Weil die Menschen der Ort sind, an dem sich Gottes Gegenwart erschließt, bedarf es keiner Tempel mehr und keiner kultischen Vergegenwärtigung von Gottes Präsenz. Und weil sich in Christus erschlossen hat, *wie* Gott präsent ist, manifestiert jeder Mensch, der als Christ lebt, wie Gott seiner Schöpfung gegenwärtig ist: als schöpferische und erbarmende Liebe.

16

Die Pointe der *imago dei*-Bestimmung liegt daher nicht darin, dass der Mensch ein *animal symbolicum et fingens*, eine *homo pictor* ist,²⁷ sondern – zum einen – dass er *nicht Gott* ist und das wissen kann, und – zum zweiten – dass er für andere zum Ort der Wahrnehmung oder Verdunklung von Gottes Gegenwart werden kann, ob er das will oder nicht. Nur weil er *nicht Gott* ist, kann er für die, die nicht Gott sind, zum Ort der Wahrnehmung von Gottes Gegenwart werden: Das Negative ist hier entscheidend, kein irgendwie konstruierbares Positives. Nicht der Mensch erschließt Gott, sondern Gott erschließt sich durch den Menschen. Im Fokus steht nicht der, in und durch dessen Leben Gottes Gegenwart erschlossen wird, sondern die Gegenwart Gottes, die sich dort erschließt. Wer nur auf den Menschen achtet, wird das nicht wahrnehmen. Nichts, was er ist und sich empirisch erforschen lässt, zeichnet ihn als Bild Gottes aus, sondern allein das, dass er immer wieder zum Ort wird, wo Menschen sich Gottes Gegenwart durch das Tun und Lassen von Menschen so erschließt, dass sie ihr eigenes Leben an dieser Gegenwart auszurichten beginnen – *ubi et quando visum est deo in his qui audiunt evangelium*.

Dass Menschen ohne Bezug auf Gott nicht zureichend zu verstehen sind, springt nicht in die Augen, wenn man die Geschichte und das Leben der Menschen betrachtet. Das erschließt sich erst, wenn man nicht von dieser Geschichte her nach Gott fragt, sondern umgekehrt diese Geschichte von Gott her in den Blick nimmt,

²⁶ Minucius Felix, *Octavius*, 32,4–9, Übers. Kytzler.

²⁷ Vgl. Friedhelm Hartenstein und Michael Moxter, *Hermeneutik des Bilderverbots: Exegetische und systematisch-theologische Annäherungen* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016), 343.

also mehr in ihr am Werk sieht, als was sie von sich aus zu erkennen gibt. Auf die Abgründe des Menschen kann jeder stoßen, der sich mit Menschen beschäftigt. Dass diese Abgründe auf einen göttlichen Urgrund verweisen, zeigt sich erst, wenn man vom Urgrund her auf diese Abgründe blickt. Ist Gott nicht von Anfang an im Spiel, lässt er sich auch nachträglich nicht finden. Nur von Gott aus und damit in Gott und durch Gott kann man Gott erkennen, nicht von einem anderen Ort aus. Gott ist der *blind spot*, an dem wir stehen, wenn wir Gott zu erkennen suchen. Er ist uns so nahe, dass wir ihn ständig übersehen. Deshalb kann man Gott nur erkennen, indem man sein eigenes Leben in Gottes Gegenwart zu verstehen beginnt. Gott lässt sich nicht an sich begreifen, aber wir können uns in Gottes Gegenwart begreifen.

Wo das geschieht, wo Menschen sich als Geschöpfe verstehen, die ihr Dasein und ihre Welt Gottes unergründlicher Zuwendung verdanken, wo sie also anerkennen, dass sie anerkannt sind (Tillich) und alle Menschen so verstehen und behandeln, wie sie es als von Gott anerkannte Nächste Gottes verdienen, da können sie auch ihre Abgründe als Hinweis auf den Urgrund von allem verstehen. Darauf basierte Gottesbilder projizieren keine Selbstideale in den Himmel, sondern bringen zum Ausdruck, wie sich Gottes Gegenwart im Leben seiner Geschöpfe zur Geltung bringt, ohne die Unergründlichkeit Gottes und die Abgründigkeit des Menschen aufzuheben. Gott, der Urgrund alles Möglichen und Wirklichen, ist unbegreiflich, weil er auf nichts anderes als sich selbst zurückgeführt werden kann und sich nur aus sich selbst und nicht von anderswoher begreifen lässt. Aber es ist begreiflich, dass er unbegreiflich ist und dass weder wir noch irgendetwas anderes wären, wenn Gott nicht wäre. In unserer Unbegreiflichkeit reflektiert sich die Unbegreiflichkeit dessen, ohne den nichts möglich und wir nicht wirklich wären, indem unser Leben zum Zeichen dafür wird, dass mehr in ihm geschieht, als es von sich aus zeigt.

Wie daher Gott ein Geheimnis bleibt, wenn wir ihn den Urgrund von allem nennen, so bleiben wir ein Geheimnis, wenn wir uns von dem Geheimnis her, das wir *Gott* nennen, als Bild Gottes verstehen – als der Ort in der Schöpfung, an dem der Schöpfer als Schöpfer und die Schöpfung als Schöpfung einsichtig werden kann. Das geschieht, wo Gott sich durch Menschen für Menschen als schöpferische Liebe erschließt, die Gutes aus Übel, Leben aus Tod, Sein aus Nichtsein wirkt. Und wo das geschieht, beginnt der christliche Glaube.



Teil I: **Negative Theologie – Gottes Unerkennbarkeit**

Athanasios Despotis

John and Ancient Scepticism on Incomprehensibility

Abstract: Der Aufsatz untersucht, wie Leser, die mit den Argumenten der Skeptiker vertraut waren, das Johannesevangelium rezipieren konnten. Johannes' Idee der Inkarnation des Logos stellt das skeptische agnostische Konzept einer absoluten Unbegreiflichkeit in Frage. Johannes beschreibt das Christuserlebnis in einer Weise, die die zeitgenössischen philosophischen Fragen über die Offenbarung eines unbegreiflichen Gottes beantwortet. Die Katabasis des Logos zielt darauf ab, alle Menschen aus der Dunkelheit der Ignoranz in die Liebesgemeinschaft zwischen dem Sohn und dem unfassbaren Vater zu ziehen.

Keywords: Scepticism, incomprehensibility, incarnation, birth from above, love

One of the most intriguing characteristics of Eastern Orthodox theology, i.e., preference for the apophatic theology, has its roots not in a pure biblical or patristic tradition but in an interaction between competing religious-philosophical schools of thought and ways of life in the early Imperial era. This interaction can also be detected in Johannine formulations regarding the knowledge of the truth. Before analysing the relevant material, I would like to reflect on the methodology of this paper shortly.

1 A Short Reflection on Methodology

First, I adopt a synchronic approach to the Fourth Gospel and the First Catholic Epistle of John, and I follow the majority of exegetes who support the view that these writings belong to the same school of thought. Thus, I conventionally call the author(s) of the Fourth Gospel and the First Catholic Epistle John. Second, I aim to describe how John interacts with contemporary authors speaking about the knowability or incomprehensibility of the truth by conducting a discussion analysis. I am looking neither for parallels nor analogies between John and philosophers but for widespread philosophical concepts. From my point of view, John participates in a broader cultural discussion regarding search and knowledge of the truth in

Athanasios Despotis, Bonn

the early Imperial era.¹ He competes with representatives of other religious-philosophical traditions who try to attract new converts to a philosophical αἵρεσις, i.e., in Sextus Empiricus's words, a way of life following a specific line of reasoning (τὴν λόγῳ τινὶ ἀκολουθοῦσαν ἀγωγὴν, *Pyrr.* 1.8). Due to the intellectual and educational creativity of Hellenistic and Roman masters, philosophical schools became very popular in the early Imperial time.²

2 The Scholarly Discourse

To my knowledge, Erich Osborn has been the first author who has dedicated a short study on negative theology in John in 1983.³ According to Osborn, there is a combination of negative theology and positive Christology in John. Yet, Osborn does not detect any echo from debates between contemporary philosophical traditions in John.⁴ A second contribution by Michel Deneken in 1998 emphasises Jesus's use of symbolic language, i.e., the application of parables, as a kind of linguistic apophaticism.⁵ Similarly, he links negative theology to Jesus's function as an image of the incomprehensible God in John. Deneken does not consider the cultural discourses in the New Testament era, he is only interested in describing the biblical backgrounds of Christian apophatic theology. On the contrary, another contribution of Stacy Abernathy in 2006 highlights John's relationship to contemporary philosophy. According to Stacy, the Fourth Evangelist knew and engaged early Sceptical tendencies.⁶ This finding is crucial due to the fact that negative theology or apophaticism have an indirect relationship to Sceptic thought from the antiquity to our

1 Harold W. Attridge, "How Johannine Signs Signify (or Don't)," in *Anatomies of the Gospels and Beyond: Essays in Honor of R. Alan Culpepper*, ed. Mikeal Parsons, Elizabeth Struthers Malbon and Paul Anderson, *BilnS* 164 (Leiden: Brill, 2018): 335–47, 338.

2 Arthur A. Long, "Socrates in Later Greek Philosophy," in *The Cambridge Companion to Socrates*, ed. Donald R. Morrison (Cambridge: Cambridge University Press, 2011): 355–80.

3 Eric F. Osborn, "Negative and Positive Theology in John," *ABR* 31 (1983): 72–80.

4 In a later study devoted to Clement of Alexandria, Osborn continues this pattern of thought. However, he delivers an intriguing presentation of Middle-Platonic speculations crucial to reconstruct the beginnings of negative theology and anthropology in the early Roman empire in Eric Osborn, *Clement of Alexandria* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 122.

5 Michel Deneken, "L'affirmation de Dieu en Jésus Christ. Voie négative et Christologie: du Nouveau Testament à Chalcedoine," *RevSR* 72 (1998): 485–501.

6 Stacy Abernathy, "Thomas as Sextus Empiricus's Arch-Skeptic," *Stone-Campbell Journal* 19 (2006): 191–203.

days.⁷ Stacy claims that John's acquaintance with Scepticism is reflected by narratives (e.g., Jesus's appearance to Thomas in John 20) that satisfy a Sceptic's criteria for belief in the 1st c. AD. Indeed, Abernathy's thesis highlights the Fourth Gospel's echoes of Sceptic criteria for the first time so intensively,⁸ yet without reference to the issue of apophaticism. The most recent paper scrutinising John's apophatic theology does not consider John's contemporary philosophical debates on apophaticism. It is the response of Paul Anderson to my presentation regarding Philo's apophatic anthropology at the Studiorum Novi Testamenti Societas annual meeting in Marburg in 2019.⁹ Anderson draws on the general dialectic between revelation and divine intervention on the one hand and human response in faith within a cataphatic confession *over and against philosophical approaches* on the other. However, Anderson's dichotomies between cataphatic ritual materiality¹⁰ and the apophatic values of spirit and faith project later understandings of the concepts πίστις and φιλοσοφία to Mediterranean antiquity. Accordingly, this paper investigates how John's Gospel could be perceived by readers of Greek culture acquainted with traditions that used negative language to reflect not only on the divine side but also on the human one.

3 Hellenistic and Early Imperial Debates on Apophaticism

The question on the incomprehensibility of the truth raised by ancient Sceptics,¹¹ i.e., Pyrrhonists and the New Academics, had not lost its interest in the era of the

7 Rico Gutschmidt, "Skeptizismus und negative Theologie. Endlichkeit als transformative Erfahrung," *DZPh* 67 (2019): 23–41.

8 A few authors detect echoes of Hellenistic Scepticism but not to the same degree as Abernathy. See, e.g., Udo Schnelle, *Neuer Wettstein: Band I/2 Texte zum Johannesevangelium* (Berlin: De Gruyter, 2001), 482, 794f.; Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2003), 262f.

9 Paul Anderson, "On Vias Negativa and Positiva in John's Dialectical Theology: Apophatic and Kataphatic Thrusts in Philo and Within the Johannine Tradition," in *Da Gesù a Paolo: Evangelizzare la gioia del Regno*, ed. Giuseppe De Virgilio (Roma, 2020): 171–83.

10 Anderson, "Via Negativa," 179.

11 Ancient Scepticism is not a homogenous school of thought. Academics and Pyrrhonists adopt some common Sceptic arguments, yet they also have important differences in their concepts. See John Cooper, "Arcesilaus: Socratic and Sceptic," in *Remembering Socrates: Philosophical Essays*, ed. Lindsay Judson and Vassilis Karasmanis (Oxford: Clarendon Press, 2008): 169–87.

New Testament.¹² Sceptics, Stoics, and Middle-Platonists still used technical terms to debate if the nature of things may be knowable.¹³ Earlier Stoics had claimed that certain knowledge is possible because reason can hold the truth by grasping correct apprehensions (κατάληψις). Academics and Pyrrhonists challenged them by raising doubt about knowledge but also as to whether we could attain rational beliefs.¹⁴ Therefore, they proposed a suspension of assent (ἐποχή) and developed theories of incomprehensibility (ἀκαταληψία) and ongoing inquiry of the truth. Middle-Platonists starting from Antiochus of Ascalon (125–68 BC) strike a new path by grafting the Stoic theory of apprehension on Old Academic physics and ethics.¹⁵ They formulated new definitions of knowledge¹⁶ but also new kinds of scepticism, a kind of metaphysical scepticism¹⁷ and religious apophaticism that does not challenge the idea of a transcendent God.¹⁸

Philo of Alexandria (c. 20 BC–45 AD) takes his position in the revival of the struggle between Sceptics, Stoics, and Middle-Platonists in Alexandria. He applies the Stoic concepts of κατάληψις and συγκατάθεσις (yet out of their immanentist contexts)¹⁹ and condemns the Sceptics as “sophists”²⁰ (*Congr.* 51–53; *Fug.* 209; *Mut.* 208). Philo challenges the radical scepticism of Pyrrhonists that he experienced by studying the works of Aenesidemus (*Pyrrhonian Discourses*). In Philo’s view, negative philosophy of Sceptics is sophistry because it cannot heal sick souls (*Congr.* 51–53).²¹ However, Philo was well acquainted with Sceptic tendencies because he

12 Jan Opsomer, *In Search of the Truth: Academic Tendencies in Middle Platonism* (Brussel: Paleis der Academien, 1998), 16.

13 Peter Adamson, *Philosophy in the Hellenistic and Roman Worlds: Volume 2* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 107.

14 Adamson, *Philosophy*, 110.

15 Mauro Bonazzi, “The Platonist Appropriation of Stoic Epistemology,” in *From Stoicism to Platonism: The Development of Philosophy, 100 BCE–100 CE*, ed. Troels Engberg-Pedersen (Cambridge: Cambridge University Press, 2017): 120–41.

16 Charles Brittain, “Middle Platonists on Academic Scepticism,” *BICS* 94 (2007): 297–315.

17 Anna van den Kerchove, “‘Why Do You Doubt?’: Scepticism and Some Nag Hammadi Writings,” in *Sceptic and Believer in Ancient Mediterranean Religions*, ed. Babett Edelmann-Singer et al., WUNT 2.443 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020): 227–41, 239.

18 Maximus of Tyrus, *Diss.* 11.11: τὸ δὲ θεῖον αὐτὸ ἄορατον ὀφθαλμοῖς, ἄρρητον φωνῇ, ἀναφῆς σαρκί, ἀπευθὲς ἀκοῇ.

19 *Post.* 191; *Mos.* 2.228.

20 George H. van Kooten, “Balaam as the Sophist Par Excellence in Philo of Alexandria: Philo’s Projection of an Urgent Contemporary Debate onto Moses’ Pentateuchal Narratives,” in *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*, ed. George van Kooten and Jacques van Ruiten, TBN 11 (Leiden: Brill, 2008): 131–61, 136.

21 Sceptics claimed the opposite, i.e., that only their methodology can heal human passions. Sextus Empiricus, *Pyr.* 3.281.

adopts and adapts them (e.g., the ten tropes of Aenesidemus in *Ebr.* 166–202)²² in new contexts.²³ Thus, he delivers new concepts of negative theology and anthropology, a notion of incomprehensibility, referring both to a transcendent God and the human being as the image of God.²⁴

Philo integrated the ἀκαταληψία notion into his *Mosaic philosophy*, gearing towards not the Sceptic ideal, i.e., tranquility (ἀταραξία), but rather the Middle-Platonic telos, assimilation to God (ὁμοίωσις Θεῷ). Nevertheless, Philo is not interested in the incomprehensibility *per se* but rather the attitude of the human being before God.²⁵ From Philo's perspective, a man must first acknowledge his weakness²⁶ to comprehend (καταλαμβάνειν) either material or immaterial entities by human power and wait for the divine Logos “who invisibly comes to his assistance” (*Somn.* 1.119). While God's substance or nature is beyond human apprehension, his energies and his Logos (or *logoi* in plural) may descend for the support or salvation of humans.²⁷ The encounter with the divine Logos can lead to an apophatic experience, i.e., a mystic ascent and vision of the divine light (*Opif.* 69–71). This is what has happened to Moses who, according to Philo, has become one with the nature of the intelligible light. He has been deified.²⁸ The Fourth Gospel compares Moses' experience on Sinai to the revelation of God in the incarnate Word and intends to show that what has occurred in Christ transcends religious-philosophical speculations about truth, glory and union with God.

22 According to David T. Runia, “Philo and Hellenistic Doxography,” in *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, ed. Francesca Alesse (Leiden: Brill, 2008), 29, this passage “is such a remarkable example of how Philo can press into service for his exegesis philosophical material which seems quite antithetical to his own philosophical sympathies.”

23 *Ebr.* 175: ταῦτα δὴ καὶ τὰ τούτοις ὅμοια πίστεις ἐναργεῖς ἀκαταληψίας εἰσὶν. See Carlos Lévy, “La conversion du scepticisme chez Philon d'Alexandrie,” in Alesse, *Philo*, 103–20; Carlos Lévy, “Philo of Alexandria vs. Descartes: An Ignored Jewish Premonitory Critic of the Cogito,” in *Sceptical Paths: Enquiry and Doubt from Antiquity to the Present*, ed. Giuseppe Veltri et al. (Berlin: De Gruyter, 2019), 5–22, 6.

24 If human being is an image of the incomprehensible God, then he must be incomprehensible too, *Opif.* 69. S. in detail, A. Despotis, “Aspects of Cultural Hybridity in Philo's Apophatic Anthropology,” *SPhiloA* 33 (2021): 91–108.

25 Lévy, “Conversion,” 20.

26 This practice builds on the Socratic model of philosophical education that begins with the recognition of ignorance. Cf. Epictetus, *Diatr.* 2.11.1: Ἀρχὴ φιλοσοφίας παρὰ γε τοῖς ὡς δεῖ καὶ κατὰ θύραν ἀπτομένοις αὐτῆς συναίσθησις τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαῖα. See further Rachana Kamtekar, “ΑἰΔΩΣ in Epictetus,” *CP* 93 (1998): 136–60.

27 *Somn.* 1.147: οὕτε λόγος θεῖος ζημίαις αἰτίος, ἀλλὰ συγκатаβαίνοντες διὰ φιλανθρωπίαν καὶ ἔλεον τοῦ γένους ἡμῶν, ἐπικουρίας ἔνεκα καὶ συμμαχίας, ἵνα καὶ τὴν ἔτι ὥσπερ ἐν ποταμῷ, τῷ σώματι, φορουμένην ψυχὴν σωτήριον πνεόντες ἀναζώσωσι.

28 M. D. Litwa, “The Deification of Moses in Philo of Alexandria,” *SPhiloA* 26 (2014): 1–27.

4 Counter-sceptic Tendencies in John

I am not assuming that John belongs to a specific philosophical school. However, he reflects on topics that were discussed among contemporary philosophical traditions (perhaps also in his community/ies).²⁹ This is evident if we read John's Gospel against the backdrop of one of the essential sources for imperial Scepticism, i.e., Sextus Empiricus.³⁰ Sextus lives in the 2nd century AD, but he draws on Aenesidemus, the author from the 1st century BC Alexandria, also quoted by Philo of Alexandria in *Ebr.* 166–202. In the introduction to his *Outlines of Pyrrhonism*, he stresses that philosophic systems are differentiated according to their claims regarding the search for the truth. While all philosophers are looking (ζητέω) for the truth (ἀλήθεια), some assume that they have discovered the truth (the Stoics and Epicureans), others, namely the Academics, assert that they do not apprehend it (οὐ καταλαμβάνειν) or that they are still inquiring for it (*Pyr.* 1.1). This differentiation also refers to knowledge about God. Some philosophers claim that God exists, others that he is anthropomorphic, and some that he is transcendent. From Sextus's point of view, God's existence is incomprehensible in an agnostic sense (ἀκατάληπτον ἔσται εἰ ἔστι θεός, *Pyr.* 3.9) because humans do not know the substance of God (οὐκ ἴσμεν τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ, *Pyr.* 3.4).

In the opening but also at other points of the Gospel narrative, John describes the Christ event in a way that answers these issues. The Johannine idea of the incarnation of the Word challenges the Sceptic agnostic notion of incomprehensibility. This is because Christ reveals the hidden God in the flesh, in the physical world of our senses. He is the ἀλήθεια incarnate (John 1:14),³¹ a truth that has been experienced in history by its seekers, i.e., his disciples, with all their senses (ὁ ἀκηκόαμεν, ὁ ἐώρακάμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὁ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, 1 John 1:1). Against the background of the debates on the search of the truth, it is not a coincidence that Jesus's first word to his disciples in the Fourth Gospel is τί ζητεῖτε (John 1:38).³² But the investigation of the disciples has a limit, it cannot be equated with the endless Sceptic inquiry for the truth. They confess that Christ reveals the full truth (John 1:14.17; 14:6; 18:37), not an imitation of the truth.³³

²⁹ Johan C. Thom, "Popular Philosophy in the Hellenistic-Roman World," *EC* 3 (2012): 279–95.

³⁰ See a similar survey regarding "gnostic" texts in van den Kerchove, "Doubt," 227–41.

³¹ Attridge, "Johannine Signs," 338.

³² Cf. Abernathy, "Thomas," 196.

³³ Cf. Philo, *Aet.* 2: μίμημά τι τῆς ἀληθείας ἀνευρίσκωμεν. On the Sceptic background see Carlos Lévy, "From Cicero to Philo of Alexandria: Ascending and Descending Axes in the Interpretation of Platonism and Stoicism," in Engberg-Pedersen, *Stoicism*, 180.

On the contrary, Jesus's opponents represent the darkness that wilfully³⁴ rejects to understand the true light (οὐ καταλαμβάνειν, John 1:5). John makes a wordplay for the verb καταλαμβάνω can mean both “apprehend” and “overtake” (cf. 12:35)³⁵ and both meanings make sense in the context of the Johannine prologue.³⁶ However, if we consider the parallel negation οὐκ ἔγνω (John 1:10; cf. 8:55; 17:25), the expression οὐ καταλαμβάνω can have a technical, cognitive meaning, i.e., ἀκαταληπτῶ in the prologue. If this reading is accurate, those who discard *pisteuein*³⁷ in Jesus embody some characteristics of sophists or Sceptics who reject the claim of the Johannine philosophy that the truth is identified with Jesus. Non-believers remain in the darkness of ignorance³⁸ (οὐκ οἶδατε οὐδέν, John 11:49) and fruitless acquisition of the truth as the repetition of questions by the hostile Pharisees (e.g., in John 9) or Pilate's question τί ἐστὶν ἀλήθεια; make evident.³⁹ Thus Johannine Jesus accuses his opponents of being hardened (John 12:40, cf. Isa 6:10). Similarly, Epictetus (c. 50–135 AD) condemned the Academic Scepticists for being in the state of mental petrification ἀπολίθωσις,⁴⁰ almost a synonym for hardening, and non-believing anyone πιστεύσατε ἡμῖν ὅτι οὐδεὶς πιστεύει οὐδενί (*Diatr.* 2.20.5).

John claims neither that reality is (only) material nor that believers have complete knowledge of the divine substance. The incarnation of the Logos points to the

34 The world has neither accepted (John 1:11; 3:32) nor loved (3:19) the light for it is not willing to come to Jesus (5:40).

35 Origen, *Comm. Jo.* 2.27; John Chrysostom, *Hom. Jo.* 5.3, PG 59:58: Καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβε. Καὶ γὰρ ἐστὶν ἀκαταγώνιστον, οὐκ ἐμφιλοχωροῦν ταῖς μὴ φωτισθῆναι βουλομέναις ψυχαῖς. See arguments in favour of this reading in Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 1–12*, RNT (Regensburg: Pustet, 2009): 115–7.

36 Keener, *Gospel*, 387; Murray J. Harris, *John* (Nashville: B&H Publishing Group, 2015), 23; Jean Zumstein, *Das Johannesevangelium*, KEK 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 78f. Cf. Cyril of Alexandria, *Comm. Jo.* 1.88f: ἀγνοεῖται δὲ ὑπὸ τῆς σκοτίας· ἡ γὰρ ἐπὶ γῆς τυγχάνουσα λογικὴ φύσις, τουτέστιν ὁ ἄνθρωπος, ἐλάτρευσέ ποτε τῆ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα· οὐ κατέλαβε τὸ φῶς· οὐ γὰρ ἔγνω τὸν δημιουργόν.

37 The concept of *pisteuein* in John includes both ideas of trusting and believing. See Teresa Morgan, *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 406.

38 Socrates's claim of ignorance in *Apol.* 21D (ἐγὼ δέ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶομαι) can be interpreted in various ways, yet Scepticists of the early Empire preferred the popular “I know that I know nothing” interpretation. Cf. Cicero, *Academicorum liber* = *Ac.* 1.16: *nihil se scire dicat nisi id ipsum*. Cf. Diogenes Laertius, 2.32: εἰδέναι μὲν μηδὲν πλὴν αὐτὸ τοῦτο [εἰδέναι].

39 Thomas Knight, “The Use of Aletheia for the ‘Truth of Unreason’: Plato, the Septuagint, and Philo,” *AJP* 114 (1993): 581–609: 605; Schnelle, *Neuer Wettstein*, 794f.

40 *Diatr.* 1.5.2: τοῦτο δ' οὔτε παρὰ τὴν ἐκείνου γίνεται δύναμιν οὔτε παρὰ τὴν τοῦ διδάσκοντος ἀσθένειαν, ἀλλ' ὅταν ἀπαχθεὶς ἀπολιθωθῆ, πῶς ἔτι χρήσεται τις αὐτῷ διὰ λόγου; On the Stoic idea of petrification see Robert Dobbin, *Epictetus: Discourses Book I* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 100.

idea that the divine became partially knowledgeable and accessible in the person of Jesus Christ.⁴¹ The nature of God the Father is still incomprehensible. He remains above, on another ontological realm, according to the Johannine vertical metaphor. Accordingly, the incarnate Logos is not the Stoic logos identified with an immanent God, the material spirit. The Logos descends from heaven to reveal⁴² to humans an aspect of the divine reality,⁴³ the relationship of love between the Father and the Son (John 1:18) and to draw them from the darkness of ignorance to another transcendent ontological realm. The Spirit is another entity, i.e., the other paraclete, a seed,⁴⁴ which is given to the disciples after the resurrection of Jesus (John 20:22). John's application of the term seed shows that he has been aware of Stoic notions,⁴⁵ yet he integrated them into new concepts.

5 Sceptic Darkness and Spiritual Enlightenment

Another notion, the motive of darkness, that John uses very often in his texts, has great importance in the early Empire's philosophical debates. That man is blind from his birth (τυφλὸς ἐκ γενετῆς)⁴⁶ and lives in a dark abyss is a Sceptic argu-

41 Harold W. Attridge, "Stoic and Platonic Reflections on Naming in Early Christian Circles," in Engberg-Pedersen, *Stoicism*, 277–95.

42 On the pedagogical dimension of the notion of the descent of the Logos see Jason S. Sturdevant, *The Adaptable Jesus of the Fourth Gospel: The Pedagogy of the Logos*, N.T.S. 162 (Leiden: Brill, 2015).

43 Furthermore, the flesh of Jesus (John 2:21) becomes the temple of God where angels serve God; for Christ and the Father are one (John 10:30). This is the reason why the Fourth Evangelist, despite alluding to Jacob's vision at Bethel (cf. Philo's allegory in *Somn.* 1.133–156), does not refer to Jacob's ladder at all. JHWH's glory which Isaiah saw in heaven (Isa 6:1) is now embodied on earth (John 12:41). Thus one does not need any allegorical ladder or migration to heaven to become united with the Logos (John 6:56) or experience the birth from above. Cf. William C. Weinrich, *John 1:1–7:1*, ConCom (St. Louis: Concordia Publishing House, 2015), 285–95. See comparison between Philo and John in Annegret Meyer, *Kommt und seht: Mystagogie im Johannesevangelium ausgehend von Joh 1,35–51*, FB 103 (Würzburg: Echter, 2005), 309–43.

44 In John, the σπέρμα is identified with the incorporeal Spirit of God that is infused in the believers (John 7:39; 16:7; 20:22), teaches them the whole truth (John 14:26; 15:26; 16:13) and enables them to imitate God's love as it has been demonstrated on the cross (1 John 3:16–18).

45 E.g. Cleanthes, *Fr.* 497: ὡςπερ γὰρ ἐνός τινος τὰ μέρη πάντα φύεται ἐκ σπερμάτων ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις, οὕτω καὶ τοῦ ὄλου τὰ μέρη, ὧν καὶ τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτὰ ὄντα τυγχάνει, ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις φύεται. καὶ ὡςπερ τινὲς λόγοι τῶν μερῶν εἰς σπέρμα συνιόντες μίγνυνται καὶ αὐθὶς διακρίνονται γινομένων τῶν μερῶν, οὕτως ἐξ ἐνός τε πάντα γίνεσθαι καὶ ἐκ πάντων [εἰς] ἐν συγκρίνεσθαι.

46 Sextus Empiricus, *Math.* Proemium, 34.

ment.⁴⁷ Human senses are false (ψευδεῖς),⁴⁸ thus everything is false. Therefore, human intellect cannot have a true idea about divine or heavenly natures. Cicero writes: “All those things [...] are enfolded in thick clouds of darkness, so that no human intellect has a sufficiently powerful sight.”⁴⁹ In the Gospel of John, Jesus is identified with the “true light” (John 1:9), a platonic notion from *Phaedo* 109E. The Logos incarnate leads humans from the darkness of ignorance to the truth. George van Kooten has already demonstrated that John does not describe spiritual enlightenment as a turning of the soul’s eye to the intelligible light.⁵⁰ This is the case with the turning of the prisoners from the shadows to the truth in the Platonic cave parable (*Resp.* 7). In John, instead, human spiritual enlightenment is interpreted as an endowment with eyes that one has not possessed before.⁵¹ This is evident in John 9. The healed born blind man, a prototype of Johannine converts, has a new organ that allows him to see both the material and the intelligible light (and understand their continuity). He recognises the invisible God in the incarnate Logos, turns to *pisteuein* in him, and worships him.⁵² He represents those who are not any more in the darkness of ignorance. In John’s view, Christ believers experience an ontological transformation by entering into and remaining in Jesus’s fellowship.

47 Sextus Empiricus, *Math.* 8.5: οὕτως ἐν βαθεῖ σχεδὸν σκότῳ τῆς ἀληθείας ἀποκεκρυμμένης ἀφίενται μὲν ἐπὶ ταύτην πολλοὶ λόγοι. Cf. the Aenesidimian tropes in Philo, *Ebr.* 167: πολὺ γὰρ σκότος τῶν ὄντων καὶ σωμάτων καὶ πραγμάτων κατακεχυμένον οὐκ ἔξ τὴν ἐκάστου φύσιν ἰδεῖν, ἀλλὰ κἀν βιασάμενός τις ὑπὸ περιεργίας ἢ τοῦ φιλομαθοῦς ἐθελήσῃ διακῦψαι, καθάπερ οἱ πεπηρωμένοι προσπταίων τοῖς ἐν ποσὶ, πρὶν τι λαβεῖν, ἀναπεσῶν ὑστερίζει ἢ ταῖς χερσὶν ἐφαπτόμενος τὰ ἀδηλα εἰκάζει στοχασμὸν πρὸ ἀληθείας κτώμενος.

48 Sextus Empiricus, *Math.* 1.54. Cf. *Pyr.* 1.44; 2.49.

49 *Ac.* 2.39: *Latent ista omnia, Luculle, crassis occultata et circumfusa tenebris, ut nulla acies humani ingenii tanta sit quae penetrare in caelum, terram intrare possit. Corpora nostra non novimus, qui sint situs partium, quam vim quaeque pars habeat ignoramus.* Translation from Loeb Classical Library. Cf. *Ac.* 1.45; 2.19; 2.10.

50 George van Kooten, “The True Light Which Enlightens Everyone’ (John 1:9): John, Genesis, the Platonic Notion of the ‘True, Noetic Light,’ and the Allegory of the Cave in Plato’s Republic,” in *The Creation of Heaven and Earth: Re-Interpretations of Genesis 1 in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics*, ed. George H. van Kooten, TBN 8 (Leiden: Brill, 2005), 149–94.

51 To my knowledge, a similar interpretation occurs only in Philo, who interprets conversion to the true God on behalf of the notion of ἐνοματώω in *Ebr.* 82; *Congr.* 145; *Mut.* 56.82; *Somn.* 1.164; *Virt.* 11. See Gerhard Dellling, “The One Who Sees God in Philo,” in *Nourished with Peace: Studies in Hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandmel*, ed. Frederick E. Greenspahn (Chico: Scholars Press, 1984), 32.

52 Rainer Hirsch-Luipold, *Gott wahrnehmen: Die Sinne im Johannesevangelium* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 350.

6 Birth from Above: An Apophatic Ascent

In John, the ontological transformation of the believers is interpreted as a “birth from above.” John uses the vertical metaphor to refer to a shift of ontological realms. Being born or begotten⁵³ from above means experiencing a transformative union with the “God from above,” the “invisible God.” This process cannot be equated neither with the idea of rebirth nor becoming “new creation” (2 Cor 5:17; Gal 6:15). In the words of John’s contemporary authors, especially Philo and the author of 2 Pet 1:4, it can be described as a deification. The Johannine deification idea does not refer to a Stoic immanentist divinization of the sage⁵⁴ but is linked to a process of transcending ontological boundaries. While Platonists intensively reflect on the difference between being created and begotten by God,⁵⁵ John delivers a new idea in Jesus’s dialogue with Nicodemus. It is the concept of the “birth from above” or from “water and Spirit” that cannot be grasped by human reason. Academics and Pyrrhonists but also Philo considered the man to be incomprehensible and inconceivable (ἀκατάληπτος ἀλλὰ καὶ ἀνεπινώητος).⁵⁶ In John’s view, this characteristic refers to the baptised converts who experience an ongoing assimilation to God. Their identity is defined with three negative phrases in the prologue that highlight their divine kinship (οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, John 1:13).⁵⁷

Furthermore, the author uses negative language in John 3. He shows that the idea of the “birth from above” cannot accurately be explained with rational arguments.⁵⁸ Therefore, the Johannine Jesus claims that his interlocutor neither understands (οὐ γινώσκεις) nor knows (οὐκ οἶδας cf. οὐ δύναται ἰδεῖν, 3:3) how one, by

53 The Greek verb γεννάω can mean both beget and give birth. However, John does not reflect on the difference between the two meanings but rather on the idea of an ontological kinship.

54 See discussion in R. Brouwer, *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 62–68.

55 In Philo, the “heavenly man” is not a creation (κτίσμα) but a begotten one, a γέννημα (*Leg.* 1.31; cf. *Abr.* 157), for according to Platonists the progeny contains the power of the one who begets. Plutarch, *Quaest. plat.*, 2.1001B: ἡ δ’ ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἀρχὴ καὶ δύναμις ἐγκέκραται τῷ τεκνωθέντι καὶ συνέχει τὴν φύσιν, ἀπόσπασμα καὶ μόριον οὔσαν τοῦ τεκνώσαντος. See further George van Kooten, “The Divine Father of the Universe from the Presocratics to Celsus: The Graeco-Roman Background to the ‘Father of All’ in Paul’s Letter to Ephesians,” in *The Divine Father: Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*, ed. Felix Albrecht and Reinhard Feldmeier, TBN 18 (Leiden: Brill, 2014), 293–323.

56 Sextus Empiricus, *Pyrr.* 2.22.

57 Harris, *John*, 23.

58 See Ismo Dunderberg, “Secrecy in the Gospel of John,” in *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices*, ed. Christian H. Bull, Liv Lied and John D. Turner (Brill, 2012), 235.

turning to *pisteuein* and baptism, becomes spirit (πνεῦμα 3:6). Thus, contrary to the genre conventions of revelatory discourses, he leaves Nicodemus's last question unanswered. Instead, he uses the *a minori ad maius* schema and speaks about the difference between earthly and heavenly things (ἐπίγεια/ἐπουράνια). It is striking that, in Philo's view, heaven is as incomprehensible (ἀκατάληπτον) as the fourth part of the human being, i.e., the mind (cf. *Somn.* 1.15; 21; 30; 33) that can ascend to heaven.⁵⁹

John, probably challenges popular concepts of the soul's flight to heaven and vision of God,⁶⁰ by stressing⁶¹ that no one (neither philosophers nor Moses) has ascended into heaven and seen God but he who descended from heaven, even the Son of Man (John 3:13). However, the descent of the Logos leads the believers to an increasingly apophatic ascent to the heavenly realms.⁶² The Logos's becoming flesh allows humans to transcend the standards of normal procreation by flesh and experience the very aim of philosophy, the progress of a dynamic *homoiōsis* to God by entering and abiding in the community of the Christ believers.

Those early Christian exegetes who were aware of the ancient discourse about assimilation to God as the ultimate goal of philosophical life⁶³ have linked the Johannine concept of becoming children or sons of God (τέκνα Θεοῦ γενέσθαι, John 1:12; υἱοὶ φωτός, 12:36; τοὺς ἀδελφούς μου, 20:17) to the Platonic idea of ὁμοίωσις Θεῷ.⁶⁴ Another Johannine text, 1 John 3:2, confirms: "Beloved, now, we are children of God, but it has not yet been revealed what we will be. For we know that when he is revealed, we will be assimilated to him (ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα) because we will see him as he is." This text exposes that God and the truth remain partially knowable and partially incomprehensible for the believers. The kataphatic descent of the Logos is the first and most important part of the Johannine account of God's revelation. The second part refers to human transformation. For the only way to transcend the borders of the divine incomprehensibility is to become divine, to experience an apophatic ascent, an alteration in nature⁶⁵ by participation in

59 On the notion ἄνωθεν see Philo *Migr.* 34; *Her.* 64; *Fug.* 138. Regarding οὐρανός, see *Fug.* 166.

60 E.g., Maximus of Tyre, *Diss.* 9.6–7; See further William C. Grese, "Unless One Is Born Again: The Use of a Heavenly Journey in John 3," *JBL* 107 (1988): 677–93.

61 Cf. the emphatic combination οὐδεὶς and πώποτε in 1:18.

62 With George L. Parsenios, *First, Second, and Third John* (Grand Rapids: Baker Academic, 2014), 73f.

63 Clement of Alexandria, *Paed.* 2.19.100f.

64 Clement of Alexandria, *Strom.* 6.14.114.6; John Chrysostom, *Hom. Jo.* 12.2, PG 59.84: ὁμοίους Θεῷ κατὰ δύναμιν τὴν ἡμετέραν (cf. Plato, *Theaet.* 176B).

65 Philo, *QE* 1:3: καὶ ἵνα μὴ περιπλέκων μηκύνω, θεὸν γενέσθαι δεῖ πρότερον ὅπερ οὐδὲ οἶόν τε ἵνα θεὸν ἰσχύσῃ τις καταλαβεῖν. ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ μὲν τις τὸν θνητὸν βίον, ζήσῃ δὲ ἀνταβίων τὸν ἀθάνατον, ἴσως ὁ μηδέποτε εἶδεν ὄψεται.

the Logos and the Spirit of truth in the community of the Christ believers.⁶⁶ John highlights more than any other Evangelist the role of the “other Paraclete”, i.e., the Spirit, for the access to the truth (ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση, 16:13). But both the Christ event as well as the gift of the Spirit have an ecclesiological reference. Thus the doubting Thomas, a symbol of sceptic attitude,⁶⁷ encounters the resurrected Jesus in the community of the disciples who have received the gift of the Spirit and meet on Sunday (20:16).

7 Conclusion

Whilst philosophers adopt negative terminology in their speculations about God and human nature (apophatic theology and anthropology), John’s reflections reveal that God, due to his love, descends from an apophatic state to a more cataphatic condition. Conversely, humans who turn to *pisteuein* in Christ experience a dynamic ascent to God that is increasingly apophatic⁶⁸ yet not agnostic.

Though one detects a relationship between apophatic language and ancient Scepticism, John adopts neither a Scepticist perspective nor a dogmatist Stoic theory. He transforms popular philosophical ideas to work on the counter-intuitive concept of the incarnation of the transcendent Logos, who is identified with ἀλήθεια. This ἀλήθεια is not only a true perspective on reality⁶⁹ but is a holistic notion referring to the very principle of life and is also a way of life mostly manifested in the ethics of love (1 John 3:4.8.18f.; 4:12).

Thus, believers do not wholly possess this truth yet. They are in an ongoing process of becoming akin to the Logos that will be accomplished at the eschaton. The author admits that he does not know how the transformation of the believers occurs and cannot describe their eschatological state. The reason is that both points refer to another ontological realm and cannot be comprehended by physical senses and reason. However, this transformation already begins, it can be experienced in the community where believers receive the Spirit of God, the divine “seed,” steering the believers to the very goal of the Johannine philosophy, i.e., assimilation to God.

⁶⁶ Andrew J. Byers, *Ecclesiology and Theosis in the Gospel of John*, SNTSMS 167 (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 224–34.

⁶⁷ Benjamin Schließer, “The Gospel for Sceptics: Doubting Thomas (John 20:24–29) and Early Christian Identity Formation,” in Edelman-Singer, *Sceptic*: 224.

⁶⁸ See Parsenius, *First John*, 73f.

⁶⁹ Keener, *Gospel*, 1113.

Ilya Kaplan

The Church as Christ's Availability in Gregory of Nyssa's *Cant. 13*

Abstract: In dem Beitrag wird eine Passage aus *In Canticum Canticorum* von Gregor von Nyssa analysiert, wo er versucht, die Aporie des Sehens des Unsichtbaren auf eine Weise zu lösen, die christologische, ekklesiologische und eschatologische Dimensionen einschliesst, und es wird gezeigt, dass für ihn das, was Christus sichtbar und zugänglich macht, die Kirche ist, d. h. der Leib Christi, der seine Vollendung bei der Auferstehung erreichen wird.

Keywords: Gregory of Nyssa, body of Christ, bride of Christ, resurrection of Christ, (in)visibility of Christ

1 Introduction

Negative theology's claim about God is that we cannot make claims about God.¹ At the same time, Christian theology proposes the paradigmatic image – or metaphor, symbol, parable – of God, Jesus of Nazareth, called “Christ” by the church.² The problem is, however, that all we are left with in regard to this Christ is only “the economy of the deferred identity” and “a series of displacements” of his body, as Graham Ward puts it in Derridean vocabulary.³ Gregory of Nyssa was well aware that we are in trouble not only when we try to speak of the unspeakable God but also of Christ, who always goes ungraspable *through* our language, as once he did “through” the crowd.⁴ This paper analyses a passage from Gregory of Nyssa's

1 Following Ilaria Ramelli, one can call this “the dialectics of apophaticism” (Ilaria Ramelli, “Philo as One of the Main Inspirers of Early Christian Hermeneutics and Apophatic Theology,” *Adam*. 24 [2018]: 276–292).

2 Cf. Paul Avis, *God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology* (London: Routledge, 1999). To construct his Christological account, the author masterfully draws upon a range of prominent 20th-century theologians (as broadly as from Paul Tillich to Edward Schillebeeckx).

3 Graham Ward, “The Displaced Body of Christ,” in *Radical Orthodoxy: A New Theology*, eds. John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward (London: Routledge, 1999): 163–181, 163.

4 In Luke 4:30 and in some not reliable versions of John 8:59.

Ilya Kaplan, Bern

Homily 13 on the Song of Songs,⁵ where he tries to solve the aporia of seeing the invisible and approaching the unapproachable in a way that intrinsically includes Christological, ecclesiological, and eschatological dimensions (to use modern theological categories). For Gregory, as I argue, what makes Christ visible and available⁶ is the church, Christ's body that reaches its perfection at the eschaton. The scope of this paper is limited to demonstrating this point as it is expressed in *Cant.* 13 and some other closely related texts.

2 Christ: A Puzzle

In Song 5:8, the bride asks the daughters of Jerusalem, who accompany her, to tell the bridegroom, if they find him, that she is “wounded by love” (τετρωμένη ἀγάπης). And the question is how the virgins can possibly find the bridegroom, Christ. So, Gregory invites his audience to turn to the bride together with the virgins to inquire from her how it is possible to identify the bridegroom. The virgins recognised that, in fact, the bride “was seeking One who is not found by signs and [...] was calling upon One who does not answer to names.”⁷ Gregory puts in their mouth the following words: “How shall we find him who is not detected by any sign of recognition, who neither answers when called upon nor is secured when sought?”⁸ Here it is necessary to remember how Gregory perceives the nature of human language. He argued against Eunomius that human words are invented by people themselves; they are not given by God. Therefore, all words refer always to *human* concepts of the divine and never to God himself.⁹

⁵ For a concise and state-of-the-art introduction to Gregory's homilies, see Gulio Maspero, “The *In Canticum* in Gregory's Theology: Introduction and *Gliederung*,” in *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum*, ed. Giulio Maspero, Miguel Brugarolas, and Ilaria Vigorelli, SVigChr 150 (Leiden: Brill, 2018).

⁶ The argument is thus partly based on Robert Jenson's notion of body as “availability” (cf. Robert W. Jenson, *Systematic Theology, Volume 2: The Works of God* [New York: Oxford University Press, 1999], 213).

⁷ *Cant.* 13 (GNO VI), 379: ἐζήτηι [...] τὸν διὰ σημείων οὐχ εὕρισκόμενον καὶ ἐκάλει [...] τὸν οὐχ ὑπακούοντα τοῖς ὀνόμασι. The English translation is taken from *Gregory of Nyssa: Homilies on the Song of Songs*, trans. Richard A. Norris Jr. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012) and was modified where necessary.

⁸ *Cant.* 13 (GNO VI), 379: πῶς ἐπιγνώμεν αὐτὸν ἡμεῖς τὸν μηδενὶ σημείῳ γνωριστικῶ εὕρισκόμενον, ὃς οὔτε ὑπακούει καλούμενος οὔτε κρατεῖται ζητούμενος.

⁹ This is quite a “postmodern” view of human language – or its anticipation, to be less anachronistic – that Gregory proposes in *Eun.* 2. Although the whole text of *Eun.* 2 is, in a way, a treatise on the philosophy of language, see especially: *Eun.* 2,237–246 (GNO I, 295–298), 281–288 (GNO I, 309–310),

However, the virgins still demand some guidance: namely, for some “signs” (σημεῖα) and “tokens” (τεκμήρια) by which they can detect the bridegroom.¹⁰ And the question here is how the bride can, in fact, “portray in speech the distinctive marks of the desired One” and “bring the Unknown One within the sight of her virgins.”¹¹ The reason that Gregory gives for this difficulty is that Christ is both creature and uncreated. And here lies the epistemological problem. On the one hand, “uncreated” *per definitionem* means unknowable; on the other, this uncreated one is at the same time creature and thus can be known. But since Christ is one, then the two opposite predicates are applied to the same subject so that it is unclear how Christ can be and cannot be known.¹² Gregory explains that it is impossible to make any theological speculations regarding the eternity of the divine Word, while the proper and only possible object of our reasoning and speech is the economy, *oikonomia*. As Gregory puts it, “that of him [Christ] which is uncreated and before the ages and eternal is by nature completely incapable of being grasped and unutterable, while what is manifested for us through the flesh can to a degree come into our knowledge.”¹³

The problem proves to be even more complicated if we remember how Gregory understands Christ's resurrection. In *Antirr.*, he writes: “everything, which then appeared as an attribute of that flesh, was also changed with it into the divine, immortal nature. Neither weight, form, colour, hardness, softness, quantity, nor anything else that was then visible remains: the mixture with the divine takes up the lowliness of the fleshly nature into the divine attributes.”¹⁴ Therefore, abso-

and 577–587 (GNO I, 394–397). For further guidance, see the collection of articles in Lenka Karfiková, Scot Douglass, and Johannes Zachhuber, eds., *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II*, SVigChr 82 (Leiden: Brill, 2007).

10 *Cant.* 13 (GNO VI), 380. The virgins also ask the bride to take the veils from their eyes and to give them guidance on their way to the bridegroom whom they seek, which echoes 2 Cor 3:14–18; they also ask her how the bridegroom “is to be classed by nature (φύσεως),” which may point to confusion caused by two mutually exclusive sets of Christ's predicates (cf. Gregory of Nazianzus, *Or.* 30).

11 *Cant.* 13 (GNO VI), 380: ζωγραφεῖ τῷ λόγῳ τοῦ ποθομένου τὸν χαρακτήρα [...] ὑπ' ὄψιν ἄγει ταῖς παρθένους τὸν ἀγνοούμενον.

12 Here, Gregory provides the reader with a Christological excursus on the incarnation, namely on how Christ “*tabernacled in us*” and “*we have seen his glory*” (John 1:14). Christ was perceived on two different registers: a human being was *observable* while the glory of the Word was *known*.

13 *Cant.* 13 (GNO VI), 381: τὸ μὲν ἄκτιστον αὐτοῦ καὶ προαιώνιον καὶ αἰδίων ἄληπτον μένει καθ' ὅλον πάση φύσει καὶ ἀνεκφώνητον, τὸ δὲ διὰ σαρκὸς ἡμῖν φανερωθὲν δύναται ποσῶς καὶ εἰς γνῶσιν ἐλθεῖν.

14 *Antirr.* (GNO III.1), 201: συμμετεβλήθη καὶ πάντα τὰ κατὰ τὴν σάρκα τότε φαινόμενα πρὸς τὴν θεῖαν τε καὶ ἀκήρατον φύσιν· οὐ βάρος, οὐκ εἶδος, οὐ χρῶμα, οὐκ ἀντιτυπία, οὐ μαλακότης, οὐχ ἡ κατὰ τὸ ποσὸν περιγραφή, οὐκ ἄλλο τι τῶν τότε καθορωμένων οὐδὲν παραμένει, τῆς πρὸς τὸ θεῖον ἀνακράσεως εἰς τὰ θεϊκὰ ιδιώματα τὸ ταπεινὸν τῆς σαρκώδους φύσεως ἀναλαβοῦσης. The English

lutely nothing from Christ's physical and visible qualities that he possessed during his earthly life remained after the resurrection. His flesh possesses now *other* qualities, that is, those which belong to the divine. Gregory formulates it quite radically: "there was no man before the birth of the Virgin, nor after his return to heaven did the flesh retain its own characteristics."¹⁵ The scriptural proof-text for Gregory is 2 Cor 5:16, where it is stated that we know Christ no longer "according to the flesh." Beyond the bounds of Christ's earthly life, there is no man that can be identified by a set of characteristics (ιδιώματα). Therefore, we cannot say that there is such a man because, for us, all human beings are necessarily identified by their individual characteristics, while in the case of Jesus, there is no longer any subject that would possess all those qualities listed above ("weight, form, colour, hardness, softness, quantity" and so on). All this means that for Gregory, Christ is now recognised and known *not* as any other object within the created realm.

Gregory explains that this, so to say, deformation of Christ's flesh was inevitable. Since divinity cannot undergo any change, it was human flesh that must have been changed because of the union between the two. The union, culminating at the resurrection, should not be understood as though the risen Christ had a mixture of qualities, composed of the divine and human ones, but it rather means that in the risen Christ, the qualities that are proper to the human are substituted by those of the divine. The following passage is a key one for understanding Gregory's Christology with its eternal, incorporeal and formless character of Christ's humanity: "the human nature in Christ has experienced change for the better, that is, from corruptible to incorruptible, from perishable to unfading, from temporal to eternal, from bodily and invested with form to incorporeal and formless."¹⁶ The point that Gregory makes is, in fact, polemical. Below, he directly attacks Apollinarius' idea that after the resurrection, Christ remained in human form.¹⁷ Now, after this Christological excursus, we have to go back to Gregory's exegetical homily.

translation is from *St. Gregory of Nyssa: Anti-Apollinarian Writings*, trans. Robin Orton (Washington: Catholic University of America Press, 2015); the quotations are slightly modified where necessary.

15 *Antirr.* (GNO III.1), 222: οὐτε γὰρ πρὸ τῆς παρθένου ὁ ἄνθρωπος οὐτε μετὰ τὴν εἰς οὐρανοῦς ἄνοδον ἔτι ἡ σὰρξ ἐν τοῖς ἑαυτῆς ιδιώμασιν.

16 *Antirr.* (GNO III.1), 223: ἡ δὲ ἀνθρωπίνη φύσις ἐν Χριστῷ πρὸς τὸ κρεῖττον κέχρηται τῇ τροπῇ, ἀπὸ τοῦ φθαρτοῦ πρὸς τὸ ἀφθαρτον ἀλλοιωθεῖσα, ἀπὸ τοῦ ἐπικλήρου πρὸς τὸ ἀκλήρατον, ἀπὸ τοῦ ὀλιγοχρονίου πρὸς τὸ αἰδιδιον, ἀπὸ τοῦ σωματικοῦ καὶ κατεσχηματισμένου πρὸς τὸ ἀσώματόν τε καὶ ἀσημάτιστον.

17 *Antirr.* (GNO III.1), 228. Here Gregory criticises how Apollinarius – whether his views are presented correctly by Gregory is not of any importance for the purpose of this paper – envisages the coming of the Son of Man described in Matt 24:30. Cf. *Antirr.* (GNO III.1), 229: "he [Apollinarius] thinks it necessary to believe that Christ has human characteristics until the end of time (μέχρι

3 First Clue: Christ and the Church

Gregory argues that the Word drew to himself the whole human nature through its first fruits, the risen Christ, and sanctifies it now through the same medium. However, Christ's body is nourished through others who, joining the church, are fitted into "the common body," τῷ κοινῷ σώματι.¹⁸ *Inter alia*, Gregory paraphrases Eph 4:11–16, a passage on how the whole body of Christ is built up until "the measure of the stature of the fullness of Christ" is reached. And here, Gregory formulates his key thesis: "anyone, therefore, who looks at the church is, in fact, looking at Christ – Christ, building himself up and augmenting himself by the addition of people who are being saved."¹⁹ This is Gregory's answer to the epistemological issue outlined above: to see and know Christ, one must look at the church, his body. Turning to the church is the only way to find Christ because he has no other body that could make him manifest to us in this world. The church, in short, embodies Christ and makes him available and approachable.

Gregory makes the same point in *Cant.* 8. He claims there that "the great economy of the theophany" took place not only for human beings but also for the sake of angels. Drawing on Eph 3:10–11, Gregory says that "the manifold Wisdom of God was also made known to the heavenly rulers and powers, having been revealed through the economy of Christ that was carried in human beings."²⁰ As the author of Eph put it, it was "through the church" (not simply Christ *per se*) that the "manifold (πολυπόικλος) Wisdom of God" was made known to heavenly powers who, in Gregory's formulation, "discerned the beauty of the bridegroom by the agency of the bride." The invisible Word "established the church as his body," a *visible* body, and he shapes it himself: Christ "forms the countenance of the church with the stamp of his own identity."²¹

παντός οἶεται δεῖν ἐν τοῖς ἀνθρωπίνους αὐτὸν ιδιώμασι πιστεύειν εἶναι.)" In what follows (*Antirr.* [GNO III.1], 230), Gregory proposes a more detailed critique of the Apollinarian idea, making a far-reaching claim that there is *nothing corporeal* (οὐδὲν σωματικόν) in the risen Christ.

18 *Cant.* 13 (GNO VI), 382. The same ecclesiological conception of the *totus Christus*, built primarily on the material from Eph, is found throughout the corpus of Gregory's works. How it is expressed in *Tunc et ipse*, is shortly outlined in my other paper in this volume.

19 *Cant.* 13 (GNO VI), 383: οὐκοῦν ὁ πρὸς τὴν ἐκκλησίαν βλέπων πρὸς τὸν Χριστὸν ἄντικρυς βλέπει τὸν ἑαυτὸν διὰ τῆς προσθήκης τῶν σωζομένων οικοδομοῦντα καὶ μεγαλύνοντα.

20 *Cant.* 8 (GNO VI), 254: ἀλλὰ καὶ ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐγνωρίσθη ἡ πολυπόικλος σοφία τοῦ θεοῦ διὰ τῆς κατὰ Χριστὸν ἐν τοῖς ἀνθρώποις οικονομίας φανερωθεῖσα.

21 *Cant.* 8 (GNO VI), 256: τῷ ἰδίῳ χαρακτῆρι μορφῶν τῆς ἐκκλησίας τὸ πρόσωπον. Here Gregory also uses a metaphor of a mirror; namely, the church reflects Christ as a mirror. For more on this metaphor in Antiquity and Paul, see Rainer Hirsch-Luipold's paper in this volume.

What is essential here is that the church is intrinsic to the theophany of the Word made flesh and to the economy “that was carried in human beings.” And this claim of Gregory is coherent with his overall vision since, on the one hand, he associates that theophany primarily with Christ’s resurrection, but on the other hand, for him, the risen Christ loses human appearance. Therefore, it is the church, the *only* body of the risen one, that shows by and in herself who Christ is.

4 Second Clue: The Church and Creation

Returning to Homily 13, we see that it is a rather striking interpretation that Gregory proposes there for Rom 1:20 (read by him in parallel with Isa 65:17). First, Gregory makes clear that everything that the bride says about the bridegroom’s beauty does not concern “the invisible and incomprehensible realities of the Godhead” but “the things that were revealed in accordance with the economy.” The bridegroom’s beauty cannot be, *in principle*, shown by telling “that which was *in the beginning*”²² because “it is not possible for the unutterable to be made manifest by the power of words.” And according to Gregory, it is precisely by that revelation – “the theophany that came to us through the flesh” – that “God’s invisible things [...] have been clearly apprehended,” as stated in Rom 1:20. In short, Gregory reads this verse as referring to “the foundation of the world of the church” (τῆς τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κόσμου κατασκευῆς). Thus, the *oikonomia* of Christ’s flesh is for him the creation of the world that Paul is speaking about so that where the “invisible things” can be “clearly apprehended” is Christ and his ecclesial body. Moreover, this is creation in its proper sense because here, the human being is finally brought to the final destiny, namely to their being in the image of God: “*the creation of the world* signifies the foundation of the church, in which, according to the word of the prophet,²³ both a new heaven is created [...] and a new earth is established [...] and another human being is fashioned, who is renewed by the birth from above *after the image of his Creator*.”²⁴

There is a parallel passage to this one in one of Gregory’s *Easter homilies*. There Gregory applies the verse from the Psalms, “*this is the day that the Lord has made,*”

²² Cf. John 1:1.

²³ Cf. Isa 65:17.

²⁴ Cf. Col 3:10. *Cant.* 13 (GNO VI), 384–385: κόσμου γὰρ κτίσις ἐστὶν ἡ τῆς ἐκκλησίας κατασκευή, ἐν ἣ κατὰ τὴν τοῦ προφήτου φωνὴν καὶ οὐρανὸς κτίζεται καινός [...] καὶ γῆ καινὴ κατασκευάζεται [...] καὶ ἄνθρωπος πλάσσεται ἄλλος, ὁ διὰ τῆς ἄνωθεν γεννήσεως ἀνακαινιζόμενος κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν.

to Easter day, arguing that this day “is the beginning of another creation.” This day is different from all the other days: the ordinary days flow from the chronological beginning (ἀρχή) and are measured by time, χρόνος. But Easter day is in itself ἀρχή. And not only “a new heaven” and “a new earth”²⁵ are created on this “day,” but also “the true (ἀληθινός) human being made after the image and likeness of God is created”²⁶ in this “beginning.” Thus, the creation after the image happens in what Gregory calls “another creation,” ἄλλη κτίσις. This creation does not take place in the temporal beginning, that is, the beginning of χρόνος but goes back to the different ἀρχή, namely Christ’s resurrection. Gregory adds ἀληθινός to avoid any misunderstanding: here he is talking about the final realisation of God’s plan, that is, the real and actual human being finally made after the image of God.

In *Cant.* 13, Gregory juxtaposes the two creations,²⁷ and it is actually in the case of both that the human mind can be led through things visible and comprehensible to those invisible and incomprehensible: “just as the person, looking upon the sensible world and having grasped the Wisdom that is displayed in the beauty of these beings, by analogy infers from what is visible the invisible Beauty and the wellspring of Wisdom, whose emanation constituted the nature of what is, so too the person, who looks at this new world of the church’s creation, sees in it the One who is and is becoming *all in all*.”²⁸ Interestingly, the first creation is depicted here as an emanation of the divine Wisdom, whereas in the second creation, God enters into that order in a different, new way, namely being incarnate in Christ and his body in order to become *all in all*. In other words, God – although he is the absolute being – is in Christ a subject of a certain *becoming* until the ever-growing body of Christ and the whole world coincide in the ultimate end.

It is worth comparing this to Gregory’s interpretation of the “manifold (ποικίλη) Wisdom of God” in *Cant.* 8 (this concept Gregory borrowed from Eph 3:10). What angels knew before Christ was only “the simple and uniform Wisdom of God.”²⁹ Before, “the divine nature made the entire creation by its power, bringing into exist-

25 Cf. Isa 65:17.

26 *Trid. spat.* (GNO IX.1), 280: κτίζεται και ὁ ἀληθινός ἄνθρωπος ὁ κατ’ εἰκόνα γενόμενος θεοῦ και ὁμοίωσιν.

27 Gregory’s teaching on the two creations is a complicated and debatable topic; it is touched on in my other paper in this volume.

28 Cf. 1 Cor 15:28. *Cant.* 13 (GNO VI), 385–386: ὡσπερ [...] ὁ πρὸς τὸν αἰσθητὸν ἀπιδὼν κόσμον και τὴν ἐμφαινόμενῃ τῷ κάλλει τῶν ὄντων σοφίαν κατανοήσας ἀναλογίζεται διὰ τῶν ὀρωμένων τό τε ἀόρατον κάλλος και τὴν πηγὴν τῆς σοφίας, ἧς ἡ ἀπόρροια τὴν τῶν ὄντων συνεστήσατο φύσιν, οὕτω και ὁ πρὸς τὸν καινὸν τοῦτον κόσμον τῆς κατὰ τὴν ἐκκλησίαν κτίσεως βλέπων ὄρᾳ ἐν αὐτῷ τὸν πάντα ἐν πᾶσιν ὄντα τε και γινόμενον.

29 *Cant.* 8 (GNO VI), 255: τὴν ἀπλῆν τε και μονοειδῆ τοῦ θεοῦ σοφίαν.

ence the nature of things only by the impulse of will.”³⁰ There is nothing “multiform” in these acts of God’s Wisdom, or of “the divine nature,” as Gregory puts it in a quite impersonal way. But now there is something radically different since, in Christ, the “opposite things” (τὰ ἐναντία) were wisely and paradoxically knitted together. And most interestingly, all this was made known exclusively “through the church”; namely, “how life is mingled with death [...], how the invisible was revealed in flesh [...], how he died and did not depart from life,” and so on. And Gregory claims that “the friends of the bride learned through the church that all these things [...] are multiform and not simple works of Wisdom.”³¹ Therefore, the incarnation, death and resurrection of Christ are known and seen in the church, never independently from her. There is no other Christ but the one who is recognised, interpreted and proclaimed in and by the community of believers. To use the modern term, it is not in the so-called historical Jesus that one sees how God’s manifold Wisdom knits those “opposite things,” but rather in the Sacramental life of the church, where God’s Wisdom does indeed mingle life with death. In short, the church is the only access to the person of Christ.

5 Final Solution: Christ’s Ecclesial Flesh

Coming back to *Cant.* 13, we see that the bride eventually fulfils the virgins’ request by giving them an answer. With her reply, the bride, in Gregory’s interpretation, “describes for the virgins the marks of the One they seek, by appealing to the things that have been revealed to us for the sake of our salvation.”³² Interestingly, by these revealed things, Gregory understands not the life of Jesus on its own but the extension of it in the life of the church and her members since the bride “treats of the whole church as the one body of the bridegroom”³³ and thus names different members of the bridegroom’s body in her description. So, to show the bridegroom and his beauty, the bride invites others to look at each member of the church so that all of them *together* can portray by themselves the identity of the bridegroom.

But before considering the bride’s speech as interpreted by Gregory, it would make sense to turn shortly to *Cant.* 14, where Gregory expresses some similar ideas

³⁰ *Cant.* 8 (GNO VI), 255: τὴν θεϊαν φύσιν πᾶσαν τὴν κτίσιν κατ’ ἐξουσίαν ἐργάζεσθαι ἐν μόνῃ τῇ ὀρμῇ τοῦ θελήματος τὴν τῶν ὄντων φύσιν εἰς γένεσιν ἄγουσαν.

³¹ *Cant.* 8 (GNO VI), 256: ταῦτα γὰρ πάντα [...] ποικίλα ὄντα καὶ οὐχ ἅπλᾳ τῆς σοφίας ἔργα διὰ τῆς ἐκκλησίας οἱ φίλοι τοῦ νυμφίου μαθόντες.

³² *Cant.* 13 (GNO VI), 386: διὰ τῶν ἐπὶ σωτηρίᾳ φανερωθέντων ἡμῖν ὑπογράφει ταῖς παρθένοις τὰ τοῦ ζητουμένου γνωρίσματα.

³³ *Cant.* 13 (GNO VI), 386: πᾶσαν τὴν ἐκκλησίαν ἐν σώμα τοῦ νυμφίου ποιήσασα.

to those we have just seen. There, Gregory is commenting on the following words of the bride: *His appearance (εἶδος) is like Lebanon the chosen [...] and [he is] totally desire.*³⁴ The term εἶδος draws Gregory's special attention.³⁵ This term, as he explains, must refer to "the visible beauty of the bridegroom" (τὸ βλεπόμενον τοῦ νυμφίου κάλλος), which means for Gregory nothing else than that ecclesial body that consists of "individual members." Therefore, what the bride refers to is "the beauty of the bridegroom in its totality."³⁶ In the same way, the bridegroom is named by the bride as "totally desire," ὅλος ἐπιθυμία. In Gregory's interpretation, each member contributes to how Christ's body becomes totally desirable. And according to Gregory's universalist vision, the body is "totally" beautiful and desirable when no member is missing from the body. Moreover, this glorious completion of Christ, which comes at the eschaton, is already realised in a certain incipient, or potential, form since in Christ, "there was a portion of every nation [...] and all human beings at once."³⁷

Going back to *Cant.* 13, we see that the bride begins her description of the bridegroom in the following way: *My kinsman is white and ruddy.*³⁸ According to Gregory, these two colours point to "the characteristic trait of flesh."³⁹ So, in searching for the bridegroom, what we must look for is flesh. This is so because "our understanding will not reach up to the incomprehensible and the infinite until it has first grasped in faith what has been made visible."⁴⁰ In short, the visible flesh is the only way to the invisible God. But interestingly, this flesh is approached *in faith*. So, I would suppose that what Gregory has in mind here is the Eucharist. And the following discussion only supports this hypothesis. Gregory refers to another verse from Song where the bride compares the bridegroom to an apple,⁴¹ and he notes that an apple is also characterised by those two colours: "the apple is white and it blushes – and the blush, I venture, points symbolically to the nature of blood."⁴² Therefore, since Gregory distinctively emphasises blood, he must indeed allude to

34 Song 5:15–16: εἶδος αὐτοῦ ὡς Λίβανος ἐκλεκτός [...] καὶ ὅλος ἐπιθυμία.

35 Probably because of its significance in the Greek philosophical tradition. Still, in this case, it is taken as neither the Aristotelian "form" (as distinct from matter) nor as the Platonic "idea," which is transcendent to its "copy."

36 *Cant.* 14 (GNO VI), 423: ὅλον τὸ τοῦ νυμφίου κάλλος.

37 *Cant.* 14 (GNO VI), 427–428: παντός ἦν ἔθνους τὸ μέρος, [...] καὶ πάντων ἅπαξ ἀνθρώπων.

38 Song 5:10: ἀδελφιδός μου λευκός καὶ πυρρός.

39 *Cant.* 13 (GNO VI), 387: τὸ τῆς σαρκὸς ἰδίωμα.

40 *Cant.* 13 (GNO VI), 387: οὐ πρότερον ἐπὶ τὸ ἀληπτὸν τε καὶ ἀόριστον ἀναχθήσεται ὑμῶν ἡ διάνοια πρὶν τοῦ ὀφθέντος διὰ τῆς πίστεως περιδράξασθαι.

41 Song 2:3.

42 *Cant.* 13 (GNO VI), 387: λευκὸν τε γάρ ἐστι τὸ μῆλον καὶ ἐρυθραίνεται, τὴν τοῦ αἵματος οἶμα φύσιν συμβολικῶς ἐνδεικνυμένου τοῦ ἐρυθρήματος.

the Eucharist here. Thus, the bridegroom, Christ, is to be searched for and met by the virgins, us, in a Eucharistic community that gathers together *in faith*.

The bride continues: *His head is as very fine gold*,⁴³ and this allows Gregory to speculate further on Christ's headship. He again explains that what we are dealing with is not God *per se* but the human being in whom God is incarnate: "when we speak of Christ, we are not using that name to refer to the eternity of the Godhead but to the human being that has received God [...], through whom the Word put on our nature."⁴⁴ This passage is of critical importance because Gregory's language here is very curious. It is through the human being Christ that the Word puts on our nature. Thus, the Word's putting on of human nature is mediated through the particular divinised human being and is, consequently, broader than what happened only in that head or the first fruits. The incarnation of the Word takes place in the whole body of Christ, the church, that will eventually include every human being, as Gregory believed. Therefore, it is this *completed* Christ, *totus Christus*, who is God made *fully* visible, from which one may conclude that for Gregory, "all the fullness of the Godhead" will "dwell bodily" in whole humanity.⁴⁵ And it is in this way that the unimaginable God will be imaged, and the immeasurable God will be measured, namely by "the measure of the stature of the fullness of Christ."

To sum up, we have seen most clearly that the bridegroom is to be found and seen nowhere else but in the bride herself. There is no Christ except the one whose visible, approachable, and comprehensible human nature is constituted by those who believe in him, search for him and eventually find him (or his trace⁴⁶) in themselves and each other. And Christian eschatology lies in the hope that Christ, who is still incomplete, will be completed when the whole of humanity constitutes him as the only perfect manifestation and image of God.

⁴³ Song 5:11.

⁴⁴ *Cant.* 13 (GNO VI), 390–391: Χριστὸν δὲ νῦν λέγομεν οὐ πρὸς τὸ αἶδιον τῆς θεότητος ἀναπέμποντες τοῦτο τὸ ὄνομα ἀλλὰ πρὸς τὸν θεοδόχον ἄνθρωπον, [...] δι' οὗ ὁ λόγος τὴν φύσιν ἡμῶν περιεβάλετο.

⁴⁵ Col 2:9.

⁴⁶ If I am allowed to adopt the concept from: Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997), 61.

Georgiana Huian

Layers of Negativity in Thinking and Talking about God: Exploring John Chrysostom's Language of Negation

Abstract: Der Beitrag analysiert die sprachlichen Mittel, insbesondere die Termini mit *alpha privativum*, in der ersten *Homilie über die Unbegreiflichkeit Gottes* von Johannes Chrysostomos. Diese sprachlichen Mittel dienen dem Aufbau verschiedener Ebenen der negativen oder apophatischen Theologie. Der Zweck ist zu zeigen, dass Gottes Wesen unfassbar bleibt. Dennoch deutet Chrysostomos auf eine mystische Erfahrung hin, die alle diskursiven Konstruktionen der Negation übersteigt und ihnen einen umfassenden Rahmen verleiht.

Keywords: negative theology, God's essence, incomprehensibility, mystical experience

1 Introduction

In his first homily *On the Incomprehensibility of God*,¹ John Chrysostom (†407) raises two important questions: What can we know about God in this life, and can we fully comprehend God's essence (*ousia*)? In seeking answers to these questions, he attempts to refute the notion that the human being's earthly condition permits full and perfect knowledge of God. Asserting the fundamental unknowability of God's "essence," Chrysostom mobilises a range of *a fortiori* arguments that are similar in structure: if we are unable to fully comprehend God's manifestations or actions, then his essence must surely be wholly hidden and incomprehensible. John Chrysostom completes this framework with biblical references, images, and analogies

¹ The title mentioned in the manuscripts is *Περὶ ἀκαταλήπτου* – literally, "On the incomprehensible," with the adjective nominalised as in the titles of several ancient philosophical treatises (e.g., "On the good" or "On the beautiful"). The title in Latin is designed to be more explicit but loses the elegant and implicit parallel with philosophical works: *De incomprehensibili Dei natura*.

Note: This is an extended version of a paper presented as part of an online panel at the conference entitled "Thinking about Nothing: Negation, Philosophy, and the Mystical" at Hope University, Liverpool, 12–14 July 2021. I am grateful to Athanasios Despotis for his bibliographic suggestions and to all team members of the Project *Image of God and Abyss of Desires* for their insightful remarks.

Georgiana Huian, Bern

and develops a refined negative language to characterise the inaccessibility of God's manifestations to human thought, knowledge, and speech. This paper explores the uses of negative terms expressed as alpha privative prefix constructions that render attributes such as "incomprehensible," "inaccessible," "inscrutable," "unsearchable," "indescribable," or "ineffable." The central term in this list is "incomprehensible" (*akataleptos*), which comes to be used as an overarching term for the unknowability of God.² The paper further analyses the nuances and differences between these negative terms while examining how they are attributed to different manifestations of God in his wisdom, judgments, rewards, ways, gifts, and glory. It therefore expounds on Chrysostom's construction of different layers of negation to preserve the purity of one final negativity: the impossibility of comprehending the essence of God. Finally, the inquiry emphasises the possibility of experiencing God in a mystical sense, which both assumes and transcends all these levels of negation.

2 Talking About the Apophatic – Again?

The above question relates to the difficulty and (alluding to both Socrates and Kierkegaard) even to the *irony* of discussing the *via negativa* – the negative way, the apophatic. As scholarly interest in apophaticism has increased, yielding numerous publications on the topic in recent decades,³ we persist in discussing *what we*

2 The term is already central to Philo of Alexandria's argument for the incomprehensibility of God's essence, as Beatrice Wyss demonstrates: "Biblical and Philosophical Influences on the Negative Theology of Philo of Alexandria," in *Filón de Alejandría: Filosofía, método y recepción*, eds. Paola Druille and Laura Pérez (Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa, 2022), 39–41.

3 Deirdre Carabine, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena* (Louvain: Peeters, 1995). Paul van Geest, *The Incomprehensibility of God: Augustine as a Negative Theologian* (Leuven: Peeters, 2010). William Franke, ed., *On What Cannot Be Said: Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts*, vol. 2 (Notre Dame: University of Notre Dame, 2007). William Franke, *A Philosophy of the Unsayable* (Notre Dame: University of Notre Dame, 2014). Jonathan D. Jacobs, "The Ineffable, Inconceivable, and Incomprehensible God: Fundamentality and Apophatic Theology," *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 6 (2015):158–176. Dirk Westerkamp, *Via negativa: Sprache und Methode der negativen Theologie* (München: Fink, 2006). Mariele Nientied, *Reden ohne Wissen: Apophatik bei Dionysius Areopagita, Moses Maimonides und Emmanuel Levinas* (Regensburg: Pustet, 2010). Thomas Rentsch, "Theologie, negative," *HWPPh* 10 (Basel: Schwabe, 1998): 1102–1105. Michael A. Sells, *Mystical Languages of Unsaying* (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Ralf Stolina, *Niemand hat Gott je gesehen: Traktat über negative Theologie* (Berlin: De Gruyter, 2000). Bruce Milem, "Four Theories of Negative Theology," *HeyJ* 48 (2007): 187–204. Willi Ölmüller, *Negative Theologie heute: Die Lage des Menschen vor Gott* (Leiden: Brill, 1999). Ulrich Felder, *Apophatik als Lösungsformel für den interreligiösen Dialog? Das Konzept der negativen Theologie in den pluralistischen Religionstheorien von John Hick und Perry Schmidt-Leu-*

cannot talk about. In such endeavors, one should exercise caution in navigating the various forms of “understanding and misunderstanding negative theology,” as described by Rowan Williams in the title of his 2021 Père Marquette Lecture in Theology.⁴

In search of the apophatic as it manifests in the writings of the Church Fathers, I will engage with John Chrysostom’s first homily *On the Incomprehensibility of God* in what may be a somewhat microscopic approach to an exemplary performance of negative theology executed by one of the most influential and prolific Fathers of the Eastern Church.⁵ At the very least, it is intriguing that John Chrysostom is not afforded a chapter in many monographs dedicated to negative theology; in some cases, he goes practically unmentioned.⁶ New approaches to his life, work, and context(s) have emerged in recent research, with fresh perspectives within an impressive interdisciplinary scope.⁷ Nonetheless, negative theology is rarely explored in all its depth and implications. In this respect, two studies have been particularly

kel (Würzburg: Echter, 2012). Chris Boesel and Catherine Keller, eds., *Apophatic Bodies: Negative Theology, Incarnation, and Relationality* (New York: Fordham University Press, 2010). Susannah Ticciati, *A New Apophaticism: Augustine and the Redemption of Signs* (Leiden: Brill, 2013). Aristotle Papanikolaou, *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine–Human Communion* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006). Wesley J. Wildman, *In Our Own Image: Anthropomorphism, Apophaticism, and Ultimacy* (Oxford: Oxford University Press, 2017). See also: Andreas Benk, “Negative Theologie,” *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon* (www.wirelex.de), ed. Mirjam Zimmermann, Heike Lindner (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2018), 14.07.2021: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200341>.

4 Rowan Williams, *Understanding and Misunderstanding “Negative Theology”* (Milwaukee: Marquette University Press, 2021). Lecture delivered on 11 April 2021.

5 For biographical accounts, see John Norman Davidson Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop* (London: Duckworth, 1995), Wendy Mayer and Pauline Allen, *John Chrysostom* (New York: Routledge, 2000), esp. 3–52, Chrysostomus Baur, *Der Heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, 2 vols (München: Hueber, 1929–30).

6 For example, in the patristic overview of Josef Hochstaffl, *Negative Theologie: Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs* (München: Kösel, 1976), where we find only one mention of *De incomprehens.* (p. 101). The study of Carabine has two mentions of John Chrysostom (*God*, 224 and 229): Carabine follows the assumption that Chrysostom’s negative theology merely repeats the ideas and patterns already demonstrated by Gregory of Nyssa and Basil but also notes that it is more scriptural than speculative and firmly rooted within a Pauline framework. Focusing primarily on interiority, ascent, light, and darkness as distinctive “metaphors” of an apophatic way of life, Denys Turner’s monograph, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), does not engage with John Chrysostom, though it mentions several of the Cappadocians’ doctrinal and mystical contributions.

7 Chris de Wet and Wendy Mayer, eds., *Revisiting John Chrysostom: New Approaches, New Perspectives* (Leiden: Brill, 2019). Catherine Broc-Schmezer, *Les figures féminines du Nouveau Testament dans l’œuvre de Jean Chrysostome: exégèse et pastorale* (Paris: Institut d’études augustiniennes, 2010).

salutary: Jean Daniélou's introductory study⁸ and Françoise Vinel's thorough investigation, offering a complete catalogue of the adjectives constructed with alpha privative prefixes.⁹ The question of divine *paideia*, as examined by David Rylaarsdam, highlights God's incomprehensibility as the basic theological assumption of any discussion surrounding the possibility "to bridge the gulf between Creator and creature."¹⁰ It is precisely because God's nature is incomprehensible that God is depicted as a teacher of true philosophy, the only means by which divine realities may be made accessible to human beings.¹¹ The predecessors of the Chrysostomic doctrine of divine incomprehensibility may be sought in Meletius of Antioch, as Pak-Wah Lai has demonstrated.¹² Equally inspiring is Marie-Ève Geiger's contribution, which links the vertigo effect with God's incomprehensibility, his unknowable ways, and complex passages in the Scriptures.¹³

Herein, I proceed from discussing the context to defining the philosophical and theological problems and formulating a dual-faceted response. In terms of the response's texture, I present the construction of the discourse, with a focus on negative language, closely examining the sources and uses of the terms taking alpha privative constructions and evaluating the nuances and layers of negation. I conclude with some remarks linking negation to mystical experience. Ultimately, I ask how we might reframe negation in the context of mystical experience and γνῶσις.

3 The Historical Context

Chrysostom's immediate context was characterised by Christian polemic against the Eunomians or Anomoeans: an extreme Arian faction founded by Aetius and later led by Eunomius. This faction claimed that Jesus Christ was neither of the same nature nor of like nature with the Father, and that God could be known

8 Jean Daniélou, Introduction to Jean Chrysostome, in *Sur l'incompréhensibilité de Dieu I* (Homélie I–IV), SC 28 bis, ed. Jean Daniélou (Paris: Cerf, 1970), 9–63.

9 Françoise Vinel, "L'incompréhensible demeure," *RSR* 84:4 (2010): 451–65.

10 David Rylaarsdam, *John Chrysostom on Divine Pedagogy: The Coherence of His Pedagogy and Teaching*, OECS (Oxford: Oxford University Press, 2014), 13.

11 Rylaarsdam, *Pedagogy*, 13.

12 Pak-Wah Lai, "The Eusebian and Meletian Roots of John Chrysostom's Trinitarian Theology," *Scrinium* 14 (2018): 37–62, esp. 40–50. Lai argues for the incomprehensibility and inexpressibility of the Creator in the Trinitarian Theology of Chrysostom starting from his *Catechetical Homilies/Baptismal Instructions*, delivered in Antioch around 388–390 ("Roots," 55–56).

13 See Marie-Ève Geiger's contribution to this volume: "Vertigo. Das Schwindelgefühl bei Johannes Chrysostomos."

through his name. The doctrine was notably refuted by Basil of Caesarea (*Against Eunomius*), Gregory of Nazianzus (*First Theological Oration*), and Gregory of Nyssa (*Against Eunomius*).

The broader context within which John Chrysostom's work is positioned consists in the 4th- and 5th-century endeavors of Christian theologians to defend the unknowability and ineffability of God.¹⁴ Basil of Caesarea, for example, asserted the incomprehensibility of God's *ousia* as follows: "It is to be expected that the very substance of God is incomprehensible to everyone except the Only-Begotten and the Holy Spirit."¹⁵ Gregory of Nazianzus emphasises, "if it is impossible to express God in words, it is even more impossible to conceive him" (ἀλλὰ φράσαι μὲν ἀδύνατον . . . νοῆσαι δὲ ἀδύνατώτερον).¹⁶ He further stresses that humanity's present condition is not conducive to true and ultimate knowledge of God:

No one has yet discovered or ever shall discover what God is in his nature and essence. As for a discovery some time in the future, let those who have a mind to it research and speculate. The discovery will take place, so my reason tells me, when this God-like, divine thing, I mean our mind and reason, mingles with its kin, when the copy returns to the pattern it now longs after. This seems to me to be the meaning of the great dictum that we shall, in time to come, 'know even as we are known' (1 Cor 13:12).¹⁷

Along with the Cappadocians, John Chrysostom is a champion of these endeavors, and clear similarities may be drawn between Gregory of Nazianzus' *Or. 28* and Chrysostom's arguments for God's incomprehensibility.¹⁸

Chrysostom's homily can be further positioned within an even broader context: the construction of a language of "negative theology" in the philosophical and

14 See Tomasz Stepien and Karolina Kochańczyk-Bonińska, *Unknown God, Known in His Activities: The Incomprehensibility of God during the Trinitarian Controversy of the 4th Century* (Berlin: Lang, 2018), especially Ch. 5: "The Development of the Negative Theology in the Latter Half of the 4th Century." See also Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

15 Basil of Caesarea, *Con. Eun.* 1.14.14–17: Πᾶν γὰρ που τὸ ἐναντίον, εἰκὸς αὐτὴν μὲν τὴν οὐσίαν ἀπερίοπτον εἶναι παντὶ, πλὴν εἰ τῷ Μονογενεῖ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι· ἐκ δὲ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ ἀναγομένους ἡμᾶς (tr. DelCogliano and Radde-Gallwitz, p. 113).

16 Gregory of Nazianzus, *Or. 28.4* (SC 250, 108, l. 5–6). This echoes Plato, *Tim.* 28c.

17 Gregory of Nazianzus, *Or. 28.17*, trans. Wickham, *On God and Christ* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2002), 49–50. Cf. *Or. 28.6*: "whatever we may have imagined or figured or our reason may have indicated, this is not the reality of God (οὐδὲ τοῦτο εἶναι Θεόν)."

18 Rylaarsdam (*Pedagogy*, 14) astutely remarks, "Chrysostom's arguments for divine incomprehensibility are strikingly similar to those of Gregory of Nazianzus, who was bishop in Constantinople seventeen years before Chrysostom."

Christian theological traditions.¹⁹ From Plato's claim in the *Republic* that the idea of the Good remains beyond essence or being (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) in dignity and power (*Resp.* 509b),²⁰ thinkers grounded in the Platonic tradition – pagan, Jewish, or Christian – endeavored to reinforce the inaccessibility of the divine. In late Neo-Platonism, for example, even the accumulation of negation was insufficient to visualise the radical transcendence of the Principle (i.e., the divine). This is Proclus' (ca. 412–485) insight in his *Commentary on Plato's Parmenides* (7.70). However, let us return to the 4th-century Christian debate.

The five homilies *On the Incomprehensibility of God* arose within the debate against the Eunomians. They are the product of Chrysostom's preaching in Antioch around 386, and their polemical nature is inherent in their subtitle "Against the Anomoeans". The Arian crisis prompted not only debates regarding the generation of the Son but also fundamental epistemological questions regarding God's knowability (as he knows himself). Chrysostom embarks on his series of five homilies in the context of these doctrinal and epistemological issues. Moreover, this series belongs to the first months of his homiletic activity after his ordination to the priest-

19 Some bibliographical suggestions: Georgiana Huian, "Negative Theology: Greco-Roman Antiquity," *EBR* 21 (Berlin: De Gruyter, 2023). Hella Theill-Wunder, *Die archaische Verborgenheit: Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie* (München: Fink, 1970). Marios P. Bezgos, "Apotheism in the Theology of the Eastern Church: The Modern Critical Function of a Traditional Theory," *GOTR* 41 (1996): 327–357. Jens Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin* (Stuttgart: Teubner, 1992). Jens Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus* (München: Beck, 2004), 43–49. Darryl W. Palmer, "Atheism, Apologetic, and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century," *VC* 37 (1983): 234–259. Daniel Jugrin, "The Taxonomy of Negation in Plotinus," *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Philosophia* 59:2 (2014): 73–90. Jan Opsomer, *In Search of Truth: Academic Tendencies in Middle Platonism* (Brussels: Paleis der Academiën, 1998). Marilena Vlad, *Damascius et l'ineffable: Récit de l'impossible discours* (Paris: Vrin, 2019). Dirk Westerkamp, *Via Negativa: Sprache und Methode der negativen Theologie* (Paderborn: Fink, 2006). Josef Hochstaffl, *Negative Theologie: Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs* (München: Kösel, 1976). Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: Plato to Denys* (Oxford: Clarendon Press, 1981 and 2007). Ilaria L.E. Ramelli, "The Divine as Inaccessible Object of Knowledge in Ancient Platonism: A Common Philosophical Pattern across Religious Traditions," *JHI* 75 (2014): 167–188.

20 Rafael Ferber, "Is the Idea of the Good Beyond Being? Plato's *epekeina tês ousias* Revisited (*Republic* 6, 509b8–10)," in *Platonische Aufsätze* (Berlin: De Gruyter, 2020), 139–146. As to whether the expression can be interpreted as a *hyperbolê*, see Thomas A. Szlezák, *Die Idee des Guten in Platons Politeia: Beobachtungen zu den mittleren Büchern* (St. Augustin: Akademia, 2003), 364–65, and Luc Brisson, "L'approche traditionnelle de Platon par H.F. Cherniss," in *New Images of Plato: Dialogues on the Idea of the Good*, ed. Giovanni Reale, Samuel Scolnicov (St. Augustin: Akademia, 2002), 85–97: 87. Cf. Thomas A. Szlezák, "Die Idee des Guten als *arche* in Platons *Politeia*," in *Aufsätze zur griechischen Literatur und Philosophie*, hg. v. Thomas A. Szlezák (Baden-Baden: Academia, 2002), 569–590.

hood in 386.²¹ As such, they inevitably bear the watermark of late ancient rhetoric, including adjustment to the audience and the intention to achieve greater vividness than other public speech performances in late antique Antioch²² and to simultaneously be more convincing than his theological opponents. Most likely, Chrysostom's intention was not merely to refute his opponents' arguments and to keep his audience uncorrupted by their errors but also to convince those adversaries who were present to embrace his views and to welcome them into the fold. The polemic functioned less as a delimitation than as a means of converting the heterodox to the right understanding, to effect a change of mind in the Anomoeans themselves.²³ Through their rhetoric, the sermons present a robust dogmatic argument,²⁴ but doctrinal arguments also promote identity formation and reinforcement²⁵ in the aftermath of Nicaea.

4 The Theological and Philosophical Problem

In his first homily *On the Incomprehensibility of God*, John Chrysostom addresses two key questions:

21 Daniélou, Introduction, 9; Harkins, Introduction, 23. A general description of Chrysostom's homiletic activity in the first years of priesthood may be found in Rudolf Brändle, *Johannes Chrysostomus: Bischof – Reformator – Märtyrer* (Stuttgart: Kohlhammer, 1999), esp. 35–39: “Erste Zeit als Presbyter (386–387)”.

22 For insights on John Chrysostom and his audiences, see Wendy Mayer, “John Chrysostom: Extraordinary Preacher, Ordinary Audience,” in *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, ed. P. Allen and M. B. Cunningham (Leiden: Brill, 1998), 105–37; Jaclyn LaRae Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and His Congregation in Antioch* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

23 Harkins, Introduction, 23: “The setting was unique because not only were the Anomoeans present to hear him but they had even challenged him to do battle with them (cf. *Hom.* 1.39). Here was an opportunity both to refute and root out the errors of the heterodox and also to instruct the orthodox in the tenets of the true faith.”

24 Scholarship on John Chrysostom generally regards these sermons as exceptional by virtue of their “dogmatic and doctrinal” character, maintaining – as, for example, Liebeschuetz – that “the great majority of his sermons were concerned with doctrine only in passing, or not at all.” Cf. J. H. W. G. Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom: Clerics between Desert and Empire* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 188. I consider the dogmatic content of Chrysostom's work to be in need of reconsideration and argue that it should be taken more seriously. Pak-Wah Lai also challenges the reception of Chrysostom as a “mere moralist” and makes a case for engaging systematic theology with Chrysostom's theological legacy (“Roots,” esp. 38–40).

25 Cf. Liebeschuetz, *Ambrose*, 190–194 (who shows that other worshiping practices contributed, together with preaching, to the creation of identity in 4th-century Antioch).

- (1) What can we know about God in this life? and
- (2) Can we truly comprehend the essence (*ousia*) of God?

He follows these questions by stating his intention to refute the Eunomian claim that the human being, in its earthly condition, can fully and perfectly know God. Throughout the homily, the Anomoeans, compared to wolves threatening the flock of Christ,²⁶ are portrayed as having reached the utmost peak of madness through their “meddlesome inquisitiveness” concerning the “very essence of God.”²⁷ The problem of direct, full, and assured access to the essence (*ousia*) of God is the epistemological topic at stake. It is gradually formulated as the adversaries’ thesis through rhetorical constructions, such as

Where are those who say they have attained and possess the fullness of knowledge (τὸ πᾶν τῆς γνώσεως)?²⁸

They are the ones to say that their knowledge is entire, perfect and complete (παντελή καὶ ὀλόκληρον καὶ τελείαν).²⁹

And I tell you that it is the ultimate madness (μανίαν. . . ἐσχάτην) to obstinately strive to know what God is in his essence (τί τὴν οὐσίαν ἐστὶν ὁ θεός).³⁰

Let us examine the answers that John Chrysostom gives to these questions:

- (1) What we can know (of God) in this life is very little, infinitesimal, almost nothing, a little part that amounts to zero and nevertheless is not absolutely nothing. Commenting on 1 Cor 13:9 (“Our knowledge is imperfect”), Chrysostom claims: “We grasp the part of a part” and later: “You grasp the smaller, and not simply the smaller, but the hundredth and the ten thousandth part.”³¹
- (2) The answer to the second question is simply: No; by no means of knowledge and by no process or power of reasoning can we comprehend the essence of God. One rhetorical formulation reads as follows:

²⁶ *Incomprehens.* I.3. I refer to the following editions: for the English translation: John Chrysostom, *On the Incomprehensible Nature of God*, translated by Paul W. Harkins (Washington: The Catholic University of America Press, 1984) FC 72; for Greek text: Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu* I. Homélie I–IV. SC 28 bis, introd. de Jean Daniélou (Paris, Cerf, 1970). I give the number of the homily and the paragraph in Harkins’ translation, corresponding to the lines of the Greek text in the SC edition.

²⁷ *Incomprehens.* I.26, tr. Harkins, 60, cf. also I.36, 66.

²⁸ *Incomprehens.* I.20, tr. Harkins, 58 (1,168–9, SC 28 bis, 112).

²⁹ *Incomprehens.* I.21, tr. Harkins, 58 (1,175–6, SC 28 bis, 114).

³⁰ *Incomprehens.* I.23, tr. Harkins (revised), 59 (1,188–9, SC 28 bis, 116).

³¹ *Incomprehens.* I.13, tr. Harkins, 55–56 (1,112–114, SC 28 bis, 106).

When the prophets cannot perfectly understand his wisdom, how great would be the foolishness [of the Anomoeans] to think that they could make his very essence subject to their own processes of reasoning?³²

5 The Construction of the Discourse

In supporting these answers with argument, the homily proceeds from an exegetical approach, referring to 1 Cor 13:8 (“But prophesies will cease, and tongues will be silent, and knowledge will pass away.”). In his First Epistle to the Corinthians, Paul’s intention was to demonstrate the superiority of love over knowledge and praise love as the ultimate virtue and power that does not lose its vigor in the afterlife. John Chrysostom shifts the focus from love to knowledge (γνώσις). Therefore, in his exegesis to 1 Cor 13:8, he refutes the Eunomians’ pretensions that they can attain fullness of knowledge in the here and now, within the limitations of this earthly life. Chrysostom thus builds his epistemological scheme on an image of contrast to legitimise the loss of knowledge in the afterlife/future. He wishes to demonstrate the vast chasm between the knowledge attainable in the here and now and the knowledge of there and then – in the *eschaton*, the Kingdom of God. A series of images and analogies, with clear Pauline echoes, serve to illustrate this distance.

A problem arises in 1 Cor 13:8 in the statement on the “passing of knowledge”. Does this not suggest the loss of something positive while enjoining the embracing of *nothing*? What of value or worthy of striving for can we expect in the afterlife if no knowledge is available, if knowledge will pass away? Chrysostom admits,

But the passing away of knowledge does raise a question. [. . .] If indeed, then, knowledge should be going to pass away, our situation will not improve but will go worse; without knowledge we shall destroy what makes us completely human.³³

The crux of Chrysostom’s argument is that not all knowledge will disappear, and, in fact, knowledge in itself will not disappear; rather, partial knowledge will pass away to allow the actualisation of its complete form. Thus, this loss represents not a step into a void but rather the retirement of incompleteness for the sake of completeness. The loss of knowledge is not “complete dissolution” but an “increase and advancement into better.”³⁴ In other words, “the result is that the imperfec-

³² *Incomprehens.* I.23, tr. Harkins (revised), 59 (1,195–198, SC 28 bis, 116).

³³ *Incomprehens.* I.8, tr. Harkins (slightly revised), 54 (1,75–76, 78–81, SC 28 bis, 100–102).

³⁴ *Incomprehens.* I.11, tr. Harkins, 55 (1,102–103, SC 28 bis, 104).

tion of knowledge passes away, so that it is no longer imperfect, but perfect.”³⁵ However, this optimistic turn of interpretation still does not permit knowledge of God’s essence.

How does this rhetorical move reconcile the fullness of knowledge with the radical denial of the knowledge of God’s essence? I identify three key elements in the construction of discourse on the present partiality of knowledge and the impossibility of comprehending God’s essence.

First, the arguments: In arguing for the unknowability of the essence of God, Chrysostom mobilises *a fortiori* arguments that are similar in structure: if God’s manifestations or actions are incomprehensible to us, then his essence is surely even more hidden and incomprehensible.³⁶ These arguments typically conclude with a rhetorical question – for example, “Is his wisdom beyond the prophet’s grasp”³⁷, and do we comprehend his essence?”³⁸ or “His greatness has no limit, and do you put his essence within the limits of a definition [do you circumscribe – περιγράφεις – his essence]?”³⁹

The second element comprises biblical references and imagery: Chrysostom fills the structure with biblical references, images, and analogies. For example, the child,⁴⁰ the mirror, and the unclear or indistinct image⁴¹ function as representations, figures, or exemplary images (ὕποδείγματα) of the present condition of knowledge.

The third element comprises the negative attributes: John Chrysostom develops a refined negative vocabulary to characterise the inaccessibility of God’s manifestations to human thought, knowledge, and speech using negative terms

35 *Incomprehens.* I.12, tr. Harkins (revised), 55 (1,107–108, SC 28 bis, 104): Ὡστε τὸ ἀτελὲς αὐτοῦ καταργεῖται, ὡς μηκέτι εἶναι ἀτελές, ἀλλὰ τέλειον.

36 Vinel also remarked on the structure of these *a fortiori* arguments in “L’incompréhensible.”

37 Referring to Ps 146(147):5.

38 *Incomprehens.* I.26, tr. Harkins, 61 (1,231–232, SC 28 bis, 120).

39 *Incomprehens.* I.26, tr. Harkins (revised), 62 (1,233–234, SC 28 bis, 120).

40 *Incomprehens.* I.11, tr. Harkins (revised), 55 (1,97–99, SC 28 bis, 104): “The age of a child passes away but the child’s essence does not disappear nor does it cease to exist. The child’s age increases and turns him into a complete and perfect human being. Such is the case with knowledge.”

41 *Incomprehens.* I.18, tr. Harkins, 57 (1,146–156, SC 28 bis, 110). Cf. 1 Cor 13:11 (the child); 1 Cor 13:12 (the mirror and the indistinct image/riddle). Harkins (57, footnote 26) notes that the mirror metaphor was popular in Stoic–Cynic philosophy, whereas the “indistinct image/riddle” has a biblical background (Num 12:8). Nevertheless, both invite further reflection on the ontological and epistemological status of the image/reflection in the mirror. For the mirror and its Pauline use against a philosophical (Middle Platonist) background, see Rainer Hirsch-Luipold’s contribution in this volume.

(attributes) that take the form of alpha privative constructions.⁴² The term “incomprehensible” (*akataleptos*) is central to this list, becoming an overarching term to denote the concept of God’s unknowability.⁴³

6 The Negative Attributes

Middle Platonists, including Philo, Plutarch, Alcinous, Celsus, and Maximus of Tyre, introduce a range of terms constructed with alpha privative prefixes to suggest that the limitations of human comprehension preclude the conception of God. He is “without beginning” (ἀναρχος), “unbegotten” (ἀγέννητος), “indestructible” (ἀνολεθρος), “incorruptible” (ἄφθαρτος), “invisible” (ἀόρατος), “intangible” (ἀναφής), “form- and shapeless” (ἀνείδεος, ἄμορφος) and “unspeakable” (ἄρρητος).⁴⁴

Neoplatonic thinkers continue the tradition of constructing and using terms with alpha privative prefixes. For example, Plotinus (ca. 205–270) argues that the divine principle – the One – is “formless” (ἄμορφον, ἀνείδεον), “unthinkable” (ἀνόητον), “infinite” (ἄπειρον)⁴⁵ and “indefinite” (ἀόριστον)⁴⁶. The One is infinite because it is intraversable and incomprehensible.⁴⁷

The way was thus prepared, so to speak, for Christian thinkers to adopt and refine this vocabulary. John Chrysostom embarks on constructing a similar negative vocabulary, which he connects to abundant biblical references.

– ἀκατάληπτος (incomprehensible) is the most frequently used of these terms: God as Master cannot be comprehended,⁴⁸ let alone God in his essence: “He passes over the incomprehensibility of his essence as if it is something on which everybody

⁴² This is the layer of “grammatical negation,” according to Williams, *Understanding and Misunderstanding*, 12 (who mentions the Liturgy of St Basil and St John Chrysostom as exemplary for this type of negation).

⁴³ In her article, Françoise Vinel remarks that in the third homily the adjective “inaccessible” (*aprositos*) seems to be proposed as a stronger term than “incomprehensible” (*akateleptos*).

⁴⁴ Gregory P. Rocca, *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press, 2004), 3–26: 6.

⁴⁵ Plotinus, *Enn.* 6.9.6.10–11.

⁴⁶ Plotinus, *Enn.* 6.9.7.

⁴⁷ Plotinus, *Enn.* 2.4.7.15.

⁴⁸ *Incomprehens.* I.25, tr. Harkins, 60 (I,213–214, SC 28 bis, 118), commenting on Ps 138(139):6.14 (LXX), cited earlier. The term “incomprehensible” (ἀκατάληπτος) is used here for the first time in these homilies. Without occurrences in the NT, the term is philosophical in origin and is used

is agreed.”⁴⁹ God’s omnipresence is also incomprehensible; it causes the prophet to tremble and feel destitute or deprived of all means of understanding, to be at a loss.⁵⁰ This is a holy trembling, as before a *mysterium tremendum*, to borrow Rudolf Otto’s expression.⁵¹ Moreover, humans cannot hope to comprehend God’s wisdom, which is boundless, defying measurement (Ps 146:5).⁵² God’s judgments cannot possibly be understood,⁵³ any more than his rewards can.⁵⁴ According to the mystical account of Paul’s ascent to heaven (1 Cor 2:9), such rewards are inaccessible to the human eye, ear, or heart. In short, everything that manifests or comes from God is beyond the grasp of the human mind. Could God’s *ousia*, his most hidden essence, possibly be within human reach? Chrysostom asks rhetorically, “Are all these incomprehensible while only God himself can be comprehended? What excessive madness would it be to say that?”⁵⁵

– ἀπρόσιτος (inaccessible) applies to the wisdom of God:

Even when God reveals to extraordinary human beings, such as the prophets, hidden and secret aspects of his wisdom (Ps 50[51]:8), the wisdom itself remains inaccessible (as well as incomprehensible).⁵⁶ The theologian confronts God’s wisdom as he confronts locked doors or the unreachable summit of a mountain.⁵⁷

– ἀνεξερεύνητος (inscrutable), in Rom 11:33, is used to describe God’s judgments:

The idea of inscrutable judgment carries the sense of the abyss in addition to the vertigo effect. When faced with even a minuscule manifestation of God’s providence, the human being is left as though “shuddering at a limitless sea” or “peering into its yawning depth.”⁵⁸ However, this depth is impenetrable to human vision or intelligence. In relation to Rom 11:33, it appears that “inscrutable” carries greater force than “incomprehensible”: “Paul did not say incomprehensible, but inscrutable. But if his judgments cannot be searched out, it is much less possible that they can be comprehended.”⁵⁹

frequently in 4th-century theology, as observed by both Anne-Marie Malingrey (SC 28 bis, 118, footnote 1) and Harkins (60, footnote 37).

49 *Incomprehens.* I. 25, tr. Harkins, 60–61 (1,215–216, SC 28 bis, 118).

50 *Incomprehens.* I.25, tr. Harkins, 61 (1,216–222, SC 28 bis, 118).

51 Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München: Beck, 1. Auflage ¹1917).

52 *Incomprehens.* I. 26, tr. Harkins, 62 (1,227–231, SC 28 bis, 118).

53 *Incomprehens.* I.29, tr. Harkins, 63 (1,261–263, SC 28 bis, 122).

54 *Incomprehens.* I.30, tr. Harkins, 63 (1,265–266, SC 28 bis, 122–4).

55 *Incomprehens.* I.30, tr. Harkins, 64 (1,276–278, SC 28 bis, 124).

56 *Incomprehens.* I.26, tr. Harkins, 62 (1,228, SC 28 bis, 120).

57 For the mountain metaphor, see Marie-Ève Geiger’s contribution in this volume.

58 *Incomprehens.* I.29, tr. Harkins, 63 (1,256–258, SC 28 bis, 122).

59 *Incomprehens.* I.29, tr. Harkins, 63 (1,261–263, SC 28 bis, 122).

– ἀνεξιχνίαστος (unsearchable) also occurs in Rom 11:33: “How unsearchable are his ways”.

That the ways of God are unsearchable confirms that God cannot be comprehended: “Are his ways unsearchable, while he himself is comprehensible?”⁶⁰

– ἀνεκδιήγητος (indescribable/ineffable):

God’s gift is indescribable, according to 2 Cor 9:15 (“Thanks be to God for his indescribable gift”), whereas his “peace surpasses all understanding” (Phil. 4:7).⁶¹ Neither human language nor human thought is capable of evoking the gifts or the serenity that God bestows; these are simply ineffable.

7 Layers of Negation

Three questions arise in reviewing this tapestry of negative attributes:

- (1) What nuances and differences are evident between these negative terms?
- (2) How do they synthesise to preserve the intangibility of one last negativity: the impossibility of comprehending the essence of God?
- (3) What is the effect of this negative theology when there is no longer anything – in thought or speech – to cling to?

Tentative responses to these questions may help us comprehend how these layers of negation function and what their effects are.

- (1) Nuances: “Incomprehensible” is the overarching term. It expresses the human mind’s incapacity to grasp something that lies beyond our limited understanding. “Inaccessible” denotes the confrontation of God’s mystery as though confronting locked doors, even when God occasionally unveils the riches of his secrets, or contemplating unattainable heights. “Inscrutable” carries a stronger force, invoking awe and tremor, as though looking directly into the deepest depth of a bottomless abyss, unable to envisage anything with the mind’s eye.⁶² “Unsearchable” brings us from the aquatic to the terrestrial representations:

⁶⁰ *Incomprehens.* I.29, tr. Harkins, 63 (1,263–4, SC 28 bis, 122).

⁶¹ *Incomprehens.* I.30, tr. Harkins, 64 (1,268–271, SC 28 bis, 124).

⁶² On the stupor, sacred fear, overwhelming terror and tremor and the whirlpool effect of the theophany or presence of God, see Daniélou, Introduction, 30–39. Note the interesting comparison with Rudolf Otto’s understanding of the experience of the numinous (*mysterium tremendum*) or Kierkegaard’s “tremor.” In John Chrysostom’s *Homilies on John*, “stupor” is the reaction to the Resurrection of Jesus, as exhibited by Mary Magdalene (*Hom. 86 Io.*). For commentary, see Broc-Schmezer, *Figures*, 231–232.

God's ways are as unsearchable as the reaches of unexplored lands. Finally, "indescribable" elevates the discussion into the realm of language's possibilities (potentialities). It is not merely that one cannot find the words for a reality but that the reality itself is ineffable; it fundamentally evades any attempt at its expression using words, signs, or symbols.

- (2) These negations are not simply juxtaposed with one another, and the result is not a sum of negations but rather a progression through increasingly radical levels of negation that demonstrates or preserves the incomprehensibility of God's *ousia*. We may imagine a system of concentric circles of negations, with God's incomprehensible essence concealed in the center, or a ladder with numerous rungs, with the incomprehensible *ousia* of God inaccessible beyond the topmost rung. This idea of a *crescendo* or climax is suggested by the text itself:

His judgements are inscrutable (ἀνεξερεύνητα), his ways are unsearchable (ἀνεξιχνίαστοι), his peace surpasses all understanding, his gift is indescribable (ἀνεκδιήγητος), what God has prepared for those who love him has not entered into the heart of man, his greatness has no bound, his understanding is infinite. Are all these incomprehensible while only God himself can be comprehended? (πάντα ἀκατάληπα, καὶ αὐτὸς μόνος καταληπτὸς).⁶³

- (3) The language of the negative theology, the climax of the circles of negation, highlights the impossibility of finding any assured ground in thought or language; neither habitude of thought, concept, nor words. The mystery remains impenetrable, with no available means of entry but merely a crushing aporia, with the use of the verb ἀπορεῖν demonstrating the effect of the negative theology.⁶⁴ Therefore, the human tendency is to withdraw, to recoil from this frightening experience of that which is beyond comprehension.⁶⁵ This is the withdrawal, the retreat – ἀναχωρεῖν⁶⁶ or ἀποπηδᾶν⁶⁷. It is the opposite of the inquisitive meddlesomeness of those who pretend that they can grasp the essence of God. It is also a sign of humility, or that which today we might call intellectual honesty.⁶⁸

⁶³ *Incomprehens.* I.30; tr. Harkins, 64 (1,272–277, SC 28 bis, 124).

⁶⁴ *Incomprehens.* I.23, tr. Harkins, 59 (1,194, SC 28 bis, 116). Cf. Plato, *Lysis* 216c.

⁶⁵ On the fear of grasping nothing (οὐδέν) that threatens the soul and fuels the tendency to shrink from encounters with the divine (the One), see Plotinus, *Enn.* 6.9.3.

⁶⁶ *Incomprehens.* I.24. tr. Harkins, 60 (1,209, SC 28 bis, 118).

⁶⁷ Cf. Daniélou, Introduction, 34.

⁶⁸ In fact, early Christian authors distinguished between "legitimate and pernicious forms of inquiry" in both their exegetical and theological (doctrinal) works. On Chrysostom's participation in the ancient Christian ethos of such questioning and his approach of inquiry (ζήτημα) or problem (ἀπορία), with an application to his *Homilies on Genesis*, see the dissertation of Samuel Arthur Pomeroy, *Chrysostom as Exegete: Scholarly Techniques and Traditions in the Homilies on Genesis*

8 Transcending Negation: the Mystical Experience of God

How can the human being overcome the games and traps of negations as well as the “foolishness” of false pretensions to positive knowledge of God? The answer to this question is only by contemplating the celestial beings – the angels.⁶⁹ They do not speculate about God’s being but simply adore and praise God: “They chant without ceasing their triumphal and mystical hymns with a deep feeling of religious awe.”⁷⁰ It is thus not “meddlesome investigations” that lead to God, but rather the praising of God, with “eyes veiled” before God’s “ineffable glory.”⁷¹ Even when one attains mystical experience of God, the mystery of God’s essence persists.⁷² This recalls the Eunomians’ arrogance in their claims of perfect speculative knowledge: “Did you see how great is the holy dread in heaven and how great the arrogant presumption here below?”⁷³

The earthly theological debates with the Anomoeans are likened to combat. Before his listeners in Antioch, the preacher compares himself to an athlete who hesitates to enter the arena.⁷⁴ Like “a mother in labor,” he experiences “anguish” in his “desire to bring forth” his arguments against the adversaries but confesses his

(Leuven: Leuven Catholic University, 2019), esp. Ch. 2. Christian authors – like Chrysostom in his homilies – claim that there are intrinsic normative reasons to discern between legitimate and illegitimate (foolish, blasphemous, heterodox) forms of inquiry. However, Richard Lim claims that “meddlesome curiosity” lies in the “eye of the beholder,” see *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*, TCH 23 (Berkeley: University of California Press, 1995), 163.

69 See Daniélou’s remarks on the role and scope of the “angelology” in these five homilies, which are remarkable for their frequent mentions of the angels throughout the whole of Chrysostom’s work. (Introduction, 40).

70 *Incomprehens*. I.35, tr. Harkins, 66 (1,310–312, SC 28 bis, 128).

71 *Incomprehens*. I.36, tr. Harkins (revised), 66 (1,323–325, SC 28 bis, 128).

72 In this homily, angelic activity provides the model for mystical experience. Otherwise, the pattern of mystical experience may correspond to the ineffable mysteries granted to Paul, as narrated in 2 Cor 12:2–5. On Chrysostom’s exegesis on Paul’s heavenly or “ecstatic experiences,” see Margaret M. Mitchell, *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, HUT 40 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 301–302.

73 *Incomprehens*. I.36, tr. Harkins, p. 66 (1,321–322, SC 28 bis, 128).

74 Cf. Pauline passages with athletic images or allusions (such as 1 Cor 4:9, 9:24–27; Gal 2:2; Phil 2:16, 3:13–14; 1 Tim 4:7–10; 2 Tim 2:5). On the athletic metaphor, its origin, use and reception in Early Christianity, see Victor C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature* (Leiden: Brill, 1967), Manfred Kertsch, *Exempla Chrysostomica: Zu Exegese, Stil und Bildersprache bei Johannes Chrysostomos* (Graz: Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz, 1995), Christopher P. Jones, “Imaginary Athletics in Two Followers of John Chrysostom,” *HSCP* 106 (2011): 321–338.

conflicting wish to postpone the open debate.⁷⁵ When he finally accedes to combat and enters the arena, he is reluctant to brandish arguments as weapons that might “inflict wounds.”⁷⁶ On the contrary, he intends to “cure those who are sick”⁷⁷ with gentleness and kindness.⁷⁸ His teachings regarding God’s unknowability are thus analogous to healing with medicine.⁷⁹

9 Conclusion? God and Negation

In conclusion, I wish to make the following observations:

- i. Nothing that can be thought or spoken of can express the essence (substance) of God.
- ii. God (in his essence) is *nothing* . . . less than the inexpressible.
- iii. Nonetheless, the paradox is that a rigorous philosophical language and an expressive rhetoric are developed to support this view of “nothing . . . less than the inexpressible.”
- iv. The ascent through these various layers of negativity culminates in the mystical. The angels in heaven, their song, and their holy fear constitute the paradigm of the mystical experience.

One final question remains: Can God ultimately be called upon by name – any name (including biblical name)? Chrysostom’s response to this question, which can be found in his third homily *On the Incomprehensibility of God*, is characterised by radical negativity. To call upon God yields nothing less than a waterfall of negative terms that correspond to the mystical insights of the angels:

Let us call upon him, then, as the ineffable (ἀνέκφραστον) God who is beyond our intelligence (ἀπερινόητον), invisible (ἀόρατον), incomprehensible (ἀκατάληπτον), who overcomes the power of human language and transcends the grasp of mortal thought. Let us call on him as the God who is inscrutable (ἀνεξιχνίαστος) to the angels, unseen/uncontemplated (ἀθέατον) by the seraphim, inconceivable (ἀκατανόητον) to the cherubim, invisible (ἀόρατον) to the principalities, to the powers, and to the virtues, in fact, to all creatures without qualification, because he is known (γνωρίζομενον) only by the Son and the Spirit.⁸⁰

⁷⁵ *Incomprehens.* I.38, tr. Harkins, p. 67 (1,334–336, SC 28 bis, 130).

⁷⁶ *Incomprehens.* I.39, tr. Harkins, 67 (1,349, SC 28 bis, 132).

⁷⁷ *Incomprehens.* I.39, tr. Harkins, 67 (1,349–350, SC 28 bis, 132).

⁷⁸ *Incomprehens.* I.40, tr. Harkins, 67 (1,352–353, SC 28 bis, 132).

⁷⁹ On Chrysostom’s use of medical images, see James D. Cook, “Therapeutic Preaching: The Use of Medical Imagery in the Sermons of John Chrysostom,” *StPatr* 96 (2017): 127–132.

⁸⁰ *Incomprehens.* III.5, tr. Harkins (revised), 97 (3,53–59, SC 28 bis, 190).

God's essence transcends the comprehension of all creatures, both human and angelic, who are all limited in their capacity for knowledge.⁸¹ Far from being a lament over the finitude of these creatures' knowledge, however, the abundance of negative epithets constitutes an affirmation of the infinite distance between the created and the uncreated and a doxology of the incomprehensible God. Nonetheless, as a philanthropic Creator, God can make himself accessible to humans' limited and weak capacity for comprehension.⁸² Rather than denying apophatic theology, however, this is the consequence and confirmation of its necessity.

⁸¹ Cf. Rylaasdam, *Pedagogy*, 16.

⁸² Rylaasdam, *Pedagogy*, 18: "Remaining unchanged in his incomprehensible essence, God adapts his revelation to the capacity of humans. The pedagogical way in which Chrysostom reads God's adaptation has roots in classical rhetoric and the Christian theological tradition." See also the remarks on the condescension (*synkatabasis*) of God as a means of transcending the boundaries between God and human finitude and weakness in John Chrysostom, with reference to his *Homilies on John*: Athanasios Despotis, "Drawing and Transcending Boundaries in the Dialogue between Jesus and Nicodemus: Fresh Perspectives from John's Hellenistic Background and Chrysostomic Reception," *Journal of Early Christian History* 8:1 (2018): 68–87. For *synkatabasis* as a focal doctrinal point in Chrysostom, see also Brändle, *Chrysostomus*, 52–53. The articulation of the doctrine of *synkatabasis* with the apophatic approach in John Chrysostom's writing remains a topic for future exploration.

Elad Lapidot

Divine Invisibility and Ethical Epistemology in Late Modernity: Heidegger, Jonas and Levinas

Abstract: In diesem Aufsatz geht es um eine spätmoderne Konfiguration des Wissens, die auf der Ethik beruht. Diese Konfiguration verbindet eine Kritik der Vision oder Theoria als Paradigma allen Wissens mit dem alternativen Verständnis von Wissen als existentiell, praktisch oder ethisch. Diese Verlagerung von der Theorie zur Ethik bezieht sich auf biblische Vorstellungen von Theologie als Anthropologie. Dieser Aufsatz befragt diese Konstellation einer anti-visuellen pro-ethischen Erkenntnistheorie in den Werken von drei Philosophen des 20. Jh.: Martin Heidegger, Hans Jonas und Emmanuel Levinas.

Keywords: Epistemology, ethics, Heidegger, Jonas, Levinas

1 *tzelem elohim*: Knowledge as Ethics?

This volume examines the relations between two central notions of the historical discourse that is based on the biblical canon: the notion that the human cannot see the divine, God, and the notion that the human is created in God's image. These two notions concern seeing, optics. Considering that vision has been a central paradigm of knowledge within Western civilisation, the same civilisation that has incorporated the Bible as canon, these two notions may be said to be two epistemic or epistemological premises, namely premises concerning the nature of knowledge.

The hypothesis that this volume seeks to explore is accordingly that the combination of these two notions creates an epistemological constellation, which intimately links between our knowledge (vision) of the divine, *theology*, and our knowledge (vision) of the human, *anthropology*. More specifically, it suggests a conception of theology *as* anthropology: God cannot be seen directly, but is also not simply invisible, not unknowable; rather, since Man is created in God's image, the contemplation of Man is at the same time and somehow – indirectly – also the contemplation of God: our knowledge of the divine passes through our knowledge of the human, knowing the human *is* somehow knowing the divine.

Elad Lapidot, Lille

Already at this point, we may note the deep ambivalence of this – indeed daring – proposition. *On the one hand*, it suggests a divinisation of the human, in the sense of elevating, of sanctifying the human being above the realm of objects, also above animate nature. This suggestion, deeply ingrained in biblical traditions, has in itself become, in our contemporary era of increasing critique of anthropocentrism, in many ways problematic. But also within the biblical discourse itself, coupling theology with anthropology, inasmuch as it sanctifies the human, *on the other hand*, it also carries the ambivalent implication of humanising the divine, namely of identifying God with something that is not God, which might open the way to a false sense of knowledge, and to a misplaced form of worship, namely to idolatry.

The question of idolatry is once again a question of optics. Would idolatry, a fundamental epistemic transgression against the invisible God, consist in the worship of all images, of all visible things, or would *some* images transcend the realm of idolatry, would constitute no *idol* but *icon*, for instance the image of man? This question leads deep into central disputes within the history of theology, articulating, among others, a basic theo-aesthetical conflict between Christianity, on the one hand, and Judaism and Islam, on the other.

Be that as it may, in this essay I wish to reflect on the affinity of theology and anthropology, the knowledge of the divine and the knowledge of the human, through a different question, which does not interrogate potential distinctions within optics, but rather a potential distinction between optical and non-optical, visual and non-visual paradigms of knowledge. The point of departure is a question on the exact nature of our knowledge of the human, so-called “anthropology.” Is this concept, however, appropriate or primary? Is our knowledge of the human primarily “anthropological”? What I mean: is human knowledge of the human, namely human *self-knowledge*, primarily an objective, discursive knowledge (*logos*) of a certain objective entity (*anthropos*)? Is human self-knowledge primarily predicated on a distant relation of contemplation and observation, on *vision*? Would not our knowledge of ourselves, namely our self-conscious or self-awareness, be better described as based primarily not on contemplation, but on action, namely as something like existential or performative knowledge, less as theory and more as ethics?

The idea that I wish to explore in this essay is that the biblical notion of man as *imago dei*, or as the Hebrew text goes *tzelem elohim*, may be interpreted epistemologically not as positing the human as the primary object for the contemplation of the divine, namely not as positing Man as the visible manifestation for the invisible God; on the contrary, the notion of *tzelem elohim*, according to this interpretation, would rather predicate the knowledge of the divine, theology, which is the highest and therefore the seminal knowledge, on human self-knowledge, which is *not* primarily objective, theoretical and contemplative, but ethical. Could *tzelem elohim* be understood as the epistemological foundation for knowledge not as theory but as ethics?

2 Late Antiquity and Late Modernity

The aforementioned categories, each in itself and in their combinations, interrelations and implications raise numerous questions, including the one that I wish to analyse here. One way of raising and analysing these questions, as many contributions in this volume do, is to look at how these biblical categories were understood, applied, configured and reconfigured in the various constellations of post-biblical discourses in Late Antiquity, which developed broad epistemological and ethical frameworks based on the reception of the biblical archives, such as Hellenistic Judaism, Early Christianity and Neoplatonism. My own contribution – as its title makes clear – concerns what may be called late modern thought. Like everything in the history of thought, these two different periods, Late Antiquity and Late Modernity, are not unrelated. More specifically, it is possible to indicate obvious similarities between Late Antiquity and Late Modernity, both post-classical times, which mark simultaneously the canonisation of an era and its decline. In any case, the late modern notions that I wish to discuss in this essay feature not only typological similarities to late antique thought, but as I will show, they were all developed in direct reference to late antique corpora. With *imago dei* in mind, we may say that the relevant late modern concepts were created in the image of late antique ones.

The basic observation that this essay sets out to formulate, develop and reflect on concerns a late modern constellation of thought that combines two elements, which are akin to the two abovementioned notions at the centre of this volume, and whose combination generates the same epistemological configuration that I suggested above, namely of knowledge as based on ethics. The first element I have in mind is a critique of vision, contemplation or *theoria* as the paradigm of all knowledge. The second, interrelated element, is a shift, in the understanding of knowledge, from theory to non-theoretical paradigms, which may be characterised as existential, practical or ethical. This shift in the modern and still contemporary conception of knowledge, so to speak in the knowledge of knowledge (or in more technical, disciplinary terms, in *epistemology*), from theory to ethics, so I will show, echoes and has *explicitly referenced* bible-based notions of theology as anthropology, with more or less obvious references to the specific ideas of the invisible God and the Human as created in God's image.

This essay renders visible and interrogates this constellation of anti-visual pro-ethical epistemology in the works of three 20th-century European philosophers: Martin Heidegger, Hans Jonas and Emmanuel Levinas. This combination may seem paradoxical, unseemly, especially in the present context. Contemporary doxa commonly features Heidegger as a Nietzschean, secular, neo-pagan thinker, whose thought is anti-monotheist, anti-theological, anti-Christian, anti-Jewish and – as we know now, after the publication of his *Black Notebooks* – also anti-Semitic, at any rate

non- or even anti-ethical.¹ Jonas and Levinas, in contrast, are commonly presented as assimilated Jewish philosophers, who as students were lured by the master-philosopher Heidegger, but who after the Holocaust developed, in explicit critique against Heidegger's pagan ontology, their famous projects of ethics – Jonas, environmental ethics and Levinas, interpersonal ethics – both inspired by a return to the Judeo-Christian tradition.²

I state at the outset that I think this narrative is inaccurate and misleading. I have discussed elsewhere various aspects of this issue.³ My present contribution will provide some indications, within the context of the themes in question here, as to why I think the story is more complex. My hope is that this reflection on late modern thought will contribute to understanding the meanings and the implications of the late antique notions that this volume examines within the broader

1 Among the important works published in recent years on Heidegger's anti-Semitism: Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014); Donatella Di Cesare, *Heidegger, die Juden, die Shoah* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 2015); Friedrich-Wilhelm von Herrmann and F. Alfieri, *Martin Heidegger: Die Wahrheit über die Schwarzen Hefte*, trans. Pascal David (Berlin: Duncker & Humboldt, 2017); Elliot Wolfson, *The Duplicity of Philosophy's Shadow: Heidegger, Nazism, and the Jewish Other* (New York: Columbia University Press, 2018). To name also some of the collected volumes: Joseph Cohen and Raphael Zagury-Orly, eds., *Heidegger et "les juifs"* (Paris: Grasset, 2015); Peter Trawny and Andrew J. Mitchell, eds., *Heidegger, die Juden, noch einmal* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 2015); Marion Heinz and Sidonie Kellerer, eds., *Martin Heideggers "Schwarze Hefte": Eine philosophische-politische Debatte* (Berlin: Suhrkamp, 2016); Ingo Farin and Jeff Malpas, eds., *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931–1941* (Cambridge: MIT Press, 2016); Walter Homolka and Arnulf Heidegger, eds., *Heidegger und der Anti-Semitismus: Positionen im Widerstreit* (Freiburg: Herder, 2016); Hans-Helmuth Gander and Magnus Striet, eds., *Heideggers Weg in die Moderne: Eine Verortung der "Schwarzen Hefte"* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 2017); Márten Björk and Jayne Svenungsson, eds., *Heidegger's Black Notebooks and the Future of Theology* (New York: Palgrave Macmillan, 2017). For a good review of some of these volumes, see Jan Eike Dunkhase, "Beiträge zur neuen Heidegger-Debatte," *H-Soz-Kult*, 13.03.2017, <https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-25610>. For my own critical analysis of the debate, see Elad Lapidot, *Jews Out of the Question: A Critique of Anti-Anti-Semitism* (Albany: State University of New York Press, 2020).

2 On Jonas and Heidegger, see Lawrence Vogel, "Hans Jonas's Diagnosis of Nihilism: The Case of Heidegger," *IJPS* 3 (1995): 55–72; Avishag Zafrani, "Hans Jonas or How to Escape from Heidegger's Nihilism," *ArPh* 76 (2013): 497–509. For different approaches to the relations between Levinas and Heidegger, see John E. Drabinski and Eric S. Nelson, eds., *Between Levinas and Heidegger* (Albany: State University of New York Press, 2014); more recently see Michael Fagenblatt, "Levinas and Heidegger: The Elemental Confrontation," in *The Oxford Handbook of Levinas*, ed. Michael L. Morgan (Oxford: Oxford University Press, 2019): 1–36. For a broad perspective, see most recently Daniel M. Herskowitz, *Heidegger and his Jewish reception* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021).

3 Most recently, Elad Lapidot, "Heidegger as Levinas's Guide to Judaism beyond Philosophy," *Religions* 12 (2021): 477; Lapidot, *Jews*.

range of Western intellectual as well as ethical, social, cultural and political history, to our present time.

3 Martin Heidegger's Paul

We begin, as Jonas and Levinas did, with Heidegger. Martin Heidegger began as a student of Edmund Husserl, the founder of phenomenology, which has become one of the most influential philosophical currents in the 20th and 21st centuries, some say the essence of “continental philosophy.”⁴ In our present context, “phenomenology” is an ambiguous constellation. On the one hand, it is conceptually concerned with phenomena, appearance, and is therefore vision-based, centred on intuition – *Anschauung* – as the paradigm of knowledge and human conscience in general. However, one of Husserl's basic intentions was the resistance to empiricism and positivism, namely to modern science that claims to merely observe objects. Phenomenology, the science of appearance, is precisely the critique of “naïve” conceptions of vision, which demonstrates that what we perceive is not simply what we see; rather, the objects that we perceive are made of infinite “aspects” that are constructed into one coherent perception by our own intentionality: the object is made by our own image, of our own, as Husserl later called it, *Sinngebung*, “attribution of meaning.”⁵

Heidegger radicalised Husserl's critique of vision. Interestingly for our present context, one of the earliest sites where he did so, was his lecture course in Freiburg in 1920–1921 “Introduction to the Phenomenology of Religion”, which deals with the letters of Saint Paul.⁶ Heidegger's relation to theology is notoriously complex.⁷ He started as a theology student and later on became an opponent of theology, to the point of bluntly disregarding the theological tradition in his comprehensive analyses of Western intellectual history. His thought nonetheless remained till the end imbued with theological and even biblical motifs, and some scholars already

4 Edward Baring, *Converts to the Real: Catholicism and the Making of Continental Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 2019).

5 For a good introduction to Husserl's project, see Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Hamburg: Meiner, 2009).

6 Martin Heidegger, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion,” in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, ed. Matthias Jung and Thomas Regehly, Gesamtausgabe 60 (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995), “Introduction to the Phenomenology of Religion,” in *Phenomenology of Religious Life*, trans. Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei (Bloomington: Indiana University Press, 2004).

7 See, for instance, Björk and Svenungsson, *Notebooks*.

noted that a constant endeavour of his thought was to identify these motifs, which he completely detached from the Jewish-Christian tradition, as subversive elements within Greek thought, and this by deconstructive hermeneutics of the philosophical canon.⁸

Be that as it may, Heidegger's 1921 lectures on Saint Paul are an early instance where Heidegger applied Husserl's critique of the visual, objectifying paradigm of modern science and used it to criticise Husserl himself. Husserl's phenomenology, Heidegger argued, even as it shifted the philosopher's gaze from the perceived object to the perceiving conscience, to "intentionality," nonetheless remained committed to the visual paradigm, inasmuch as Husserl's paradigm of conscience is perception and his paradigm of knowledge is theory and science, which only describes, only observes. In contrast to theory, Heidegger famously asserted the paradigm of existential knowledge, what he called in these lectures "factual life experience," "*das faktische Dasein*" as "the entire active and passive position of man vis-à-vis the world,"⁹ which he will later call "*Seinsverständnis*," our "understanding of being."¹⁰ For our present discussion it is crucial to note that Heidegger, in his lecture course on Saint Paul, identified knowledge as theory with the "Platonic" tradition,¹¹ whereas the conception of knowledge as existential, as *Dasein*, he read in a text of late antiquity, namely in Paul's letters in the New Testament.

Six years later, Heidegger's *magnum opus*, *Sein und Zeit* of 1927, continued and elaborated his critique of Western thought as based on Platonic and Aristotelian ontology. This ontology, this "understanding of being," Heidegger argued, gives priority to the being of things as *vorhanden* ("present-at-hand"), namely as objective presence. Accordingly, this ontology fosters a conception of knowledge as vision of objectives, as distant contemplation, as *theory*, all the way to the mathematical formalism of modern science. The problem with this vision-based epistemology, Heidegger argued, is existential: the subject's self-forgetfulness and immersion in the world of things, to the point of understanding oneself – *uneigentlich*, "inauthentically" or "inappropriately" – not as a subject, but as an objective thing.

8 See most famously Marlène Zarader, *La dette impensée : Heidegger et l'héritage hébraïque* (Paris: Seuil, 1990), *The Unthought Debt: Heidegger and the Hebraic Heritage*, trans. Bettina Bergo (Stanford: Stanford University Press, 2006).

9 "Die ganze aktive und passive Stellung des Menschen zur Welt," Heidegger, *Phänomenologie*, 11. The translation here and elsewhere are mine.

10 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977), *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper Row, 1962).

11 Heidegger, *Phänomenologie*, 46–48.

Against this self-reification of human self-knowledge, Heidegger posited our basic relation to the world not as vision, not as *hinsehen* (looking at something from distance, staring) but as *umsehen*, namely as care. Man's basic understanding of being, namely the seminal human knowledge, is based on human self-knowledge, which is not theoretical but existential. Heidegger famously wrote of the human being, which he ontologically called *Dasein*, "existence", that "*es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*,"¹² "this entity [i.e., the human], in its very being, is concerned with this very being." In other words: in our very being, whatever we do, whatever we know, this knowledge always arises not from a theoretical position, but from our *concern* with existence. Seminal knowledge, which for Heidegger was ontology, and for Aristotle and the Bible was theology, would accordingly arise from human non-theoretical (and not "anthropological") but *existential* self-conscience.

It is, however, around the same time, in the late 1920s, that Heidegger distanced himself ever more decisively from the theological and biblical traditions as a viable alternative to Greek vision-based epistemology. Similarly to Nietzsche, he seems to have considered Jewish-Christian theology as popular Platonism, which culminated in Thomas' merger of theology with Aristotle. This merger produced what Heidegger calls "ontotheology," namely the conception of God as a supreme object, which is perhaps a Heideggerian understanding of idolatry.¹³

4 Hans Jonas's Gnosis

It is around the same time of Heidegger's lectures on Paul, that Hans Jonas, having studied one semester with Husserl in Freiburg in 1921 and two semesters at the *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* in Berlin in 1922–1923, went in 1924 to the University of Marburg to become – together with Hannah Arendt – a student of Heidegger in philosophy and of Rudolf Bultmann in Christian theology. Heidegger and Bultmann were the two supervisors of Jonas' dissertation on the Gnostic movements of late antiquity,¹⁴ which he submitted in 1928 and then developed to a

¹² Heidegger, *Sein*, 12.

¹³ On "ontotheology," see Iain Thomson, "Technology, Ontotheology," in *Heidegger on Technology*, ed. Aaron James Wendland, Christopher Merwin, and Christos Hadjioannou (New York: Taylor & Francis, 2018): 174–193; see also Laurence Paul Hemming, "Heidegger's God," in *Heidegger Reexamined. Vol. 3: Art, Poetry, and Technology*, ed. Hubert Dreyfus and Mark Wrathall (New York: Routledge, 2002): 249–294.

¹⁴ Their reports on Jonas's dissertation were very recently published in Rudolf Bultmann and Hans Jonas, *Briefwechsel 1928–1976. Mit einem Anhang anderer Zeugnisse*, ed. Andreas Großmann (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020): 111–115.

larger book project, *Gnosis und spätantiker Geist*, Part I published in 1934, and Part II published 20 years later, after the war, in 1954.¹⁵

Jonas' work turned Gnosticism into a figure of thought in 20th-century intellectual history, later used by authors such as Gershom Scholem, Hans Blumenberg, Jacob Taubes and Eric Voegelin, and more recently Elliot Wolfson. According to the common reading, which is largely based on Jonas's own account after the war, he identified in Gnosticism an "oriental" paradigm of knowledge. This oriental epistemology entered Hellenistic discourse in late antiquity to contest classic Greek epistemology and ethics. If the latter was predicated on basic harmony between man and world, Gnosticism, so goes the common account on Jonas's work, was based on a-cosmic dualism, estrangement between man and world, which undermined all knowledge and values, and later on led to the nihilism and value-free destructive technology that plague modern humanity and the entire planet.¹⁶

I think this account is inaccurate.¹⁷ If we look at Jonas' early writing, we see that, as a matter of fact, he endorsed Heidegger's critique of classic Greek, Platonic epistemology as vision- and theory-based and therefore existentially and ethically problematic. The alternative paradigm of knowledge, which Heidegger initially found in Saint Paul, Jonas found in the concept of *gnosis* as it was used not only by the so-called Gnostics, but in the theological and biblical Hellenistic discourse. In contrast to *theoria*, objective knowledge, *gnosis*, Jonas observed, was existential, ethical knowledge. This observation is supported by the very first appearance of this category in the Hellenised biblical discourse, which is also the first appearance of the concept of knowledge in the constitutive biblical narrative, namely in the (second) creation story, which tells about the famous tree of *ha-da'at tov va-ra*, "the knowledge of good and bad" (Gen 2:9), which the Septuagint translated γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ, *gnoston kalou kai ponerou*.

15 Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934); Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954).

16 For this narrative, see most famously Hans Jonas, "Gnosis, Existentialismus und Nihilismus," in *Zwischen Nichts und Ewigkeit. 3 Aufsätze zur Lehre vom Menschen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963): 5–25 (originally published as "Gnosticism and Modern Nihilism," *Social Research* 19 (1952): 430–452, and later as "Gnosticism, Existentialism, Nihilism," in *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* [Boston: Beacon Press, 1958]: 320–341).

17 For my detailed argument, see Elad Lapidot, "Gnosis and Spätantiker Geist II," in *Hans Jonas: Handbook*, ed. Michael Bongardt, Holger Burckhart, John-Stewart Gordon, and Jürgen Nielsen-Sikora (Stuttgart: Metzler, 2021): 88–95; also Elad Lapidot, "Hans Jonas' Work on Gnosticism as Counter-history," *Philosophical Readings* 9 (2017): 61–69.

Following Jonas, I suggest that this notion of knowledge as *gnosis* – which is at the heart of the original sin – should be placed, first and foremost in view of its *textual* locus in the biblical narrative, next to the first two biblical notions around which our discussion revolves, as I described in the beginning of this essay: the notion of God’s invisibility and the notion of the human being created in the image of God. According to Jonas’s original project, *gnosis* was used in the Hellenised Bible to denote the non-visual, non-theoretical and instead ethico-existential epistemology that in late antiquity was developed *within Greek discourse* as a counter-conception to classic Greek *theoria*. This Gnostic epistemology, which would have been, according to Jonas’s thesis, at the basis of the Jewish, Christian and largely Western traditions, was accordingly what Jonas identified as the historical manifestation of what Heidegger (originally inspired by Paul) identified as the *eigentliche*, namely the authentic or proper form of knowledge.

Jonas’ original project was dedicated to showing how Gnostic epistemology became corrupted by Gnostic sects and neo-Platonic systems, from Philo to Plotinus, which, according to his analysis, took the non-visual, non-theoretical, anti-Platonic conception of Gnostic knowledge and re-interpreted it in Platonic categories of seeing. The result, on Jonas’ account, was the perversion of individual ethics in contemplative mysticism. This so-to-speak “bad” ancient Gnosticism is what Jonas, in his later writings, considered to be the precursor of the Gnosticism of modernity, which radically detached the human (and the divine) from the world, thereby de-sacralising nature, be that by way of existential philosophy (such as Heidegger’s), or by way of technological science. For the young Jonas, the original Gnostic principle of ethical knowledge was preserved from the Platonic perversion of theory in Christian theology through the idea of faith, *pistis*, and in Jewish tradition through the institution of law, *nomos*.

5 Emmanuel Levinas’s Talmud

My discussion of Emmanuel Levinas will serve as a conclusion for this reflection on – a certain constellation in – late modern philosophy, by accentuating the similarity and the difference between the non-theoretical epistemology of Hans Jonas and Martin Heidegger. Like Jonas, Levinas too studied with Heidegger in the late 1920s and learned from him the critique of the visual and theoretical paradigm of Philosophy from Plato to Husserl. Whereas Jonas, after World War II and the Holocaust, opposed Heidegger by renouncing Gnosis and converting back to Plato and Husserl, namely to nature and life, to *physis*, Levinas sought to oppose Heidegger by radicalizing the Heideggerian critique. Similarly to what Heidegger himself

had done to Husserl, namely using Husserl's critique against Husserl, Levinas used Heidegger's critique against Husserl for criticizing Heidegger himself as the perfection of Greek visualism in ontology. Whereas Jonas reproached Heidegger's Gnostic epistemology for fostering modern nihilism, Levinas reproached Heidegger's Platonism, and commitment to knowledge as theory and "light", for grounding modern totalitarianism.¹⁸

In support of Levinas's critique, and in the context of my attempted apposition of late modernity and late antiquity, it should be noted that Heidegger's critique of theory in the name of praxis-oriented thought, inasmuch as it echoes the combination of the two biblical notions of divine invisibility and human divinity, and despite its early emergence in Heidegger's lectures on Paul, later never again led Heidegger away from the corpora of classic Greek tradition towards any archives of biblical tradition. His only proclaimed attempt to displace thought from the classic sites of Western philosophy to a different textual site, was his readings in Friedrich Hölderlin in the 1930s and 1940s.¹⁹ In other words, the epistemic alternative to theoretical knowledge that Heidegger sought to develop was not so much ethics, but more precisely poetics, *Dichtung*.²⁰ Indeed, Hölderlin's work and especially Heidegger's interest in it very often concern the foundational themes that are central to the biblical and post-biblical traditions – the holy, the divine, the people, prophecy –, to feature what one may call something like secularised theology. Nonetheless, and all the more, Heidegger was adamant in dis-associating or even contrasting his poetic ponderings from the Judeo-Christian tradition of text and thought, which he understood as "onto-theology". One wonders how exactly this rejection is connected to the fact that the only actual, historical, ethico-political manifestation of non-theoretical epistemology that Heidegger was ever able to discern in reality

¹⁸ See Emmanuel Levinas, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1961), 33, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 43. For the most famous critical discussion of Levinas's critique against Heidegger, see Jacques Derrida, "Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas," in *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967): 117–228. Recent literature on Levinas and Heidegger is abundant, see for instance the various contributions in Drabinski and Nelson, *Levinas*.

¹⁹ See, for instance, Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Gesamtausgabe 4 (Frankfurt a. M., Klostermann: 1981), *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, trans. Keith Hoeller (Amherst, MA: Humanity Books, 2000); Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, ed. Susanne Ziegler, Gesamtausgabe 39 (Frankfurt a. M.: Klostermann: 1980), *Hölderlin's Hymn "Germanien" and "Der Rhein"*, trans. William McNeill and Julia Ireland (Bloomington: Indiana University Press, 2014).

²⁰ For an attempt to indicate nonetheless a foundational project of ethics in Heidegger's poetical thought, see Charles Bambach, *Thinking the Poetic Measure of Justice: Hölderlin–Heidegger–Celan* (Albany: State University of New York Press, 2013).

was National-Socialism, and this for a limited period, before he judged Nazism as still too Judeo-Christian.²¹

Jonas, as already noted, before the war, before converting back to Plato, recognised the alternative epistemology of non-vision in a common Gnostic principle of late antique theologies, and – against bad Gnosticism – he identified the positive traditions of gnosis in Christianity and Rabbinic Judaism. Emmanuel Levinas, even as he too, like Heidegger, tried to expose non-visual ethical thought as a subversive current within the tradition of Greek and later modern philosophy, at the same time also clearly indicated the proper historical location of this thought in the discourse of the “Prophets”, namely the ancient biblical canon. Unlike early Heidegger, who tapped into the biblical archive through the late antique letters of Paul, through the New Testament, Levinas subscribed to the specifically non-Christian reception of the prophetic discourse, namely to the post-biblical *Jewish* reception and deployment of this discourse in the rabbinic literature, and more specifically in the Talmud. If Heidegger countered Greek philosophy with readings of Hölderlin, Levinas performed a similar trans-epistemic move by developing, next to his philosophical works, a significant corpus of “talmudic readings.”²²

In these talmudic readings Levinas most explicitly grounded his alternative, non-visual, non-theoretical epistemology in the biblical discourse. However, many hints for this biblical grounding are also found in Levinas’s philosophical writings, inasmuch as these writings strategically remain within the traditional discourse and references of classic and modern Western philosophy, from Plato to Heidegger, and seek to interrupt or deconstruct the visual paradigm of philosophical knowledge so to speak from within philosophy. Levinas’s famous alternative to objecti-

²¹ See Lapidot, *Jews*, 290–297.

²² See in Emmanuel Levinas, *Difficile liberté : Essai sur le judaïsme* (Paris: Albin Michel, 1963), *Difficult Freedom*, trans. Seán Hand (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1990); Emmanuel Levinas, *Quatre lectures talmudiques* (Paris: Minuit, 1968); Emmanuel Levinas, *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* (Paris: Minuit, 1977); *Nine Talmudic Readings*, trans. Annette Aronowicz (Bloomington: Indiana University Press, 1990); Emmanuel Levinas, *L’au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques* (Paris: Minuit, 1982), *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*, trans. Gary D. Mole (Bloomington: Indiana University Press, 1994); Emmanuel Levinas, *A l’heure des nations* (Paris: Minuit, 1988), *In the Time of the Nations*, trans. Michael B. Smith (Bloomington: Indiana University Press, 1994). All the translations below follow the published translations, with my adjustments. Citations to Levinas’s work specify the page in the original and then in translation.

For introductory texts on the Talmudic readings, see Ethan Kleinberg, “Levinas as a Reader of Jewish Texts: The Talmudic Commentaries,” in *The Oxford Handbook of Levinas*, ed. Michael L. Morgan (Oxford: Oxford University Press, 2019): 443–457; Samuel Moyn, “Emmanuel Levinas’s Talmudic Readings: Between Tradition and Invention,” *Prooftexts* 23 (2003): 338–364; Annette Aronowicz, “Translator’s Introduction” in Levinas, *Nine Talmudic Readings*, ix–xxxix.

ifying visual knowledge was not invisibility, but, as he liked to call it, the “optics of ethics”. What this expression means is that ethics does not just feature an alternative *to* knowledge, *to* vision, but an alternative conception *of* knowledge, *of* vision, or more precisely, that the ethical relation *is* the very foundation of all optics and of all epistemology.

In this sense, Levinas offers a conception of seminal, foundational knowledge that is akin to Heidegger’s existential “understanding of being” and to Jonas’s notion of *gnosis*. Unlike Heidegger and similarly to Jonas, Levinas too, as noted, traces back his conception of ethical knowledge to the biblical, “prophetic”, and even explicitly theo-logical tradition. In fact, the basic epistemological configuration offered by Levinas ties a tight knot between knowledge of the human and knowledge of the divine, and this very much in the way that I described at the beginning of this essay. God’s invisibility is expressed in Levinas’s thought through the (Cartesian) notion that our foundational knowledge or, in more general terms, our constitutive relation to anything, is a relation to infinity or the Infinite. Accordingly, as relation to infinity, our knowledge of the invisible God is not lesser but greater than any other knowledge, since it demands infinite attention, requires endless intentionality, which never reaches its term, never rests on a finite object. This kind of infinite knowledge is therefore no distant observation, no static subject-object relation, no theory, but rather a never-ending *demand* on the subject to endless response, a never-ending call to infinite “responsibility”.

Our seminal form of knowledge, our foundational state of conscience, which consists in relation to (divine) infinity, is therefore not perception, but responsibility: optics as ethics. This fundamental responsibility does not, as already noted, simply contradict perception and visibility – on the contrary, it grounds visual perception. Levinas’s work provides two basic perceptions, two basic manifestations or “revelations”, as he terms it, that arise from and enact our seminal knowledge of infinite responsibility to the Infinite. Both these perceptions are human, both are described, portrayed and summoned by Levinas – not in this talmudic, but in his philosophical writings – by way of direct reference to the prophetic, biblical text. Accordingly, I conclude by offering them here as two different performances of the ethico-epistemic divine-human drama that this essay seeks to render visible in late modern thought.

The *first* revelation is offered by Levinas in his earlier philosophy, most notably in *Totality and Infinity*. Here, my infinite relation to the divine manifests itself in my perception of the other person, which is originally perceived not by an act of objective seeing, but by an acknowledgment of obligation, of responsibility, of commitment or commandment towards the other person. The “face” of the other person is accordingly originally revealed, Levinas argues, in the revelation or reception of the commandment of not harming the other, a commandment of non-violence,

which Levinas renders present, re-presents or presentifies in his text by quoting the divine revelation on Sinai in Exod 20:12, “you shall not commit murder.”²³ The *second* revelation is offered by Levinas in his later philosophy, most notably in his second major philosophy book, *Otherwise than Being*.²⁴ Here, the infinite relation to the divine, which generates my infinite responsibility, manifests itself most originally not in the face of the other person, not in the revealed commandment, not on Sinai, but rather in my own *self*-positioning, *self*-presentation as the bearer of this responsibility, namely in my placing and revealing of myself as a visible and already responsible entity in the world. Levinas presentifies this seminal revelation in his text through another biblical quote, this time not from Exodus, but from Genesis, not a Sinaitic, Mosaic revelation, but an Abrahamic one, namely Abraham’s response to God’s calling him to sacrifice his son: *hineni*, “here I am” (Gen 22:1, 11).

²³ Levinas, *Totality*, 217.

²⁴ Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), 233, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1978), 149.



Teil II: **Der Mensch als Bild Gottes**

Andreas Wagner

Göttliche Präsenz im menschlichen „Bild“?

Implikationen der Ebenbildlichkeitsvorstellung der Priesterschrift

Abstract: The conception of the image of God in the priestly writing (P) in Gen 1:1–2:2a is understood in the recent Old Testament exegetical discussion in such a way that P sees humanity (collectively) in an analogous relationship to God as a representational image, a statue, that represents his referent. In the process of creation, the representational relationship is put into function. In this sense of the representational image, God is present in each individual human being. In the image of humanity, God enters the world revealed and acting.

Keywords: image of God, representation, statue, hiddenness/revelation, humankind, Priestly Document (P)

1 Der literarhistorische Bezugsrahmen des Konzepts der Gottebenbildlichkeit im AT: Die Priesterschrift

Bei der Rede vom Menschen als „Bild“ Gottes im AT ist zunächst festzuhalten, dass wir einen klaren Konsens in der alttestamentlichen Wissenschaft greifen, was die Identifikation und literarische Zuordnung der Belege über die Gottebenbildlichkeit anbelangt: Alle lexematischen Belege für die Gottebenbildlichkeit, hebr. *šəlaēm* und *d^hmūt*, Gen 5,1, Gen 9,6 und allen voran Gen 1,26–27, gehören zur sog. Priesterschrift (P) im Pentateuch.¹ Diese Zuweisung ermöglicht uns, die Vorstellung der Gottebenbildlichkeit tatsächlich konzeptuell im Rahmen der Theologie und Anthropologie der Priesterschrift zu verstehen und auszulegen.

¹ Die Diskussion zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch und zur Analyse der Werdeggeschichte des Pentateuch kann in einer Fussnote nicht eingeholt werden, daher sei stellvertretend für die Einleitungs- und Forschungsliteratur auf zwei Stimmen hingewiesen, die literarkritische und redaktionelle Forschungsergebnisse vor allem mit Blick auf die Urgeschichte, dem Kotext aller Ebenbildlichkeitsbelege, thematisieren: Jan Christian Gertz, *Das erste Buch Mose (Genesis): Die Urgeschichte Gen 1–11*, ATD 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018), 10–18; zur älteren Diskussion: Horst Seebass, *Genesis I: Urgeschichte (1,1–11,26)* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996), 14–36.

Andreas Wagner, Bern

Die Priesterschrift ist in ihren grundlegenden Teilen (P^G) und von späteren Ergänzungen (P^S) abgesehen von der Exilserfahrung des alten Israel geprägt. 587 v. Chr. war das Südreich als das letzte der beiden israelitischen Königreiche von den Babyloniern erobert und die Oberschicht Judas ins Exil ins Zweistromland verbracht worden. Dort im Exil, jedenfalls mit einiger Wahrscheinlichkeit,² ist P entstanden, am Ende des Exils oder in frühnachexilischer Zeit.

P hat *nach* der Erfahrung des untergegangenen Königtums, *nach* dem Wirken der für Jahwe eifernden Unheilsprophetie des 8. und 7. Jh. v. Chr., *nach* der deuteronomischen Bewegung und kurz nach oder noch zeitgleich mit Deuterocesaja einen Gesamtentwurf der Frühgeschichte Gottes mit seinem Volk geschaffen, von der Schöpfung bis zum Tod des Moses. In diesem Entwurf sind theologische und anthropologische Grundaussagen zum Ausdruck gebracht worden, die die künftige *‘edāh*, die Gemeinde, prägen und leiten sollen. Dies geschieht in Form einer Geschichtsdarstellung – nicht um zu sagen, wie es gewesen ist, sondern um die Adressaten der Priesterschrift über Grundwesenheiten des Gott-Mensch-Verhältnisses und des Gott-Welt-Verhältnisses zu orientieren und diese Beziehungen mit Blick auf die Zukunft zu gestalten.

Von heute aus gesehen erscheint P als ausserordentlich progressiv und revolutionär, insbesondere was die Formulierung des Gottesgedankens, des Weltkonzepts, der Anthropologie und die Frage des Gott-Weltverhältnisses anbelangt. In mehrererlei Hinsicht ist P daher ein sehr moderner Text. Drei Grundgedanken aus diesem Ensemble fundamentaler Neuerungen formen dabei das Gotteskonzept von P:

- Im Schöpfungstext von P tritt uns eine Welt vor Augen, die von Gott geschaffen, aber gleichzeitig von Gott getrennt ist. Der Raum der Welt zwischen *rāqīa’*, der Himmelsfeste, und der Erdscheibe, ist der Lebensraum von Pflanzen, Tieren und Menschen. Diese Welt ist im Schöpfungstext ziseliert beschrieben. Es gibt dabei nur die irdische, geschaffene Welt, die keine weiteren göttlichen Grössen zwischen der Welt und Gott kennt. Selbst die in der polytheistischen Umwelt des alten Israel als göttlich angesehenen Himmelsphänomene wie Sonne, Mond und Gestirne sind nach Anschauung von P nichts als „Lampen“.³ Wie bei (dem zeitgleichen) Deuterocesaja ist bei P von einem monotheistischen Gottesbild auszugehen, in der Welt wie auch ausserhalb der Welt kennt P keine anderen Götter.
- Gott selbst hat in der Welt keinen festzugewiesenen Ort, er steht der Welt gegenüber bzw. hat nach P ausserhalb der Welt seinen Platz.⁴ Innerhalb von P selbst

² Aus dem babylonischen Kontext würde sich die Betonung von Sabbat und Beschneidung durch P^G als Identity-marker für eine neue religiöse Identität gut erklären.

³ Vgl. die neuere Diskussion bei Gertz, *Urgeschichte*, 53–57.

⁴ Vgl. Konrad Schmid, *Schöpfung*, TdT 4 (Stuttgart: UTB, 2012), 71–120, hier 89.

bleibt die Frage nach einem „Wohnort Gottes“ offen, es bleibt eine Leerstelle. Gott wird allerdings die Möglichkeit zugesprochen, den Menschen in der Welt nah zu sein. Nach Gen 1 sind alle Menschen durch ihn geschaffen und haben die Ebenbildlichkeit (dazu s. u.). Insbesondere wendet er sich dann Israel zu (den Vätern als El Schaddaj, den Israeliten in Ägypten als Jahwe, vgl. Ex 6⁵). Vor allem ist für P in der Form des Kabod („Herrlichkeit“) Jahwes eine von ihm her kommende Erfahrungsmöglichkeit vorhanden, die bes. in den Kult hineinreicht (Lev 9,23–24).⁶

- Es ist schon angedeutet, dass Gott, obwohl er von der Welt strikt unterschieden gedacht wird, auch nach der Schöpfung auf die Welt einwirkt. Das Einwirken wäre bei P an der Geschichtsdarstellung weiter zu verfolgen. Wie die Eingriffsmöglichkeiten bei der Fluterzählung (P) oder der Exoduserzählung (P) zeigen, geht P ähnlich wie Deuterocesaja von der Geschichtsmächtigkeit Gottes aus. Dabei ist auch das Interesse Gottes hinsichtlich der gesamten Welt (Fluterzählung) und hinsichtlich Israels (Exodus- und Moseserzählung) deutlich zu greifen.

Entgegen einer naiven Auffassung einer Ebenbildlichkeitsvorstellung ist Gott also nach P keineswegs in irgendeiner Art seinem Geschöpf, dem Menschen, „gleich“; alles, was oben von Gott nach P gesagt wurde, betont zunächst die Alleinmächtigkeit und die Verschiedenheit von Gott und Mensch/Schöpfung. Vor diesem Hintergrund soll nun in den nächsten Abschnitten gefragt werden, ob P, von den Gott zugesprochenen Möglichkeiten zur Selbstoffenbarung einmal abgesehen, in der Ebenbildlichkeitskonzeption einen bisher vielleicht zu wenig beleuchteten Verknüpfungspunkt zwischen Gott und Mensch (Menschheit) markiert hat.

5 Vgl. Anja A. Diesel, „*Ich bin Jahwe*“: *Der Aufstieg der Ich-bin-Jahwe-Aussage zum Schlüsselwort des alttestamentlichen Monotheismus*, WMANT 110 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006), 95–118.

6 Vgl. Ursula Struppe, *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift*, ÖBS 9 (Klosterneuburg: Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, 1988); Thomas Podella, *Das Lichtkleid JHWHs: Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt*, FAT 15 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996).

2 Die Gottebenbildlichkeit und das Verhältnis zwischen Mensch und Gott

2.1 Die Kernstelle für die Gottebenbildlichkeit findet sich in Gen 1,26–28

26 Dann sprach Gott (Elohim):

Wir wollen (einen) *’ādām* /eine Menscheit machen

als etwas wie unser *šælæm*

und entsprechend unserer *d^emūt*.

Und sie [die Menschen] sollen „treten auf / über“ (= herrschen über)

– die Fischbrut des Meeres

– und die Vögel des Himmels

– und das Vieh

– und die ganze Erde

– und alles Kriechgetier, das auf der Erde kriecht.

27 Und da schuf (*br*) Gott (Elohim) den Menschen als etwas wie seinen *šælæm*,

als etwas wie seinen *šælæm* hat er ihn erschaffen (*br*),

männlich und weiblich hat er sie (pl.) erschaffen.

28 Und Gott (Elohim) segnete sie

und Gott (Elohim) sprach zu ihnen:

Seid fruchtbar und werdet viele und füllt die Erde an

und „bekommt unter eure Füße“ / „tretet nieder“ (= übt Macht aus über) und „tretet“ auf / über (= herrscht über)

– die Fischbrut des Meeres

– und die Vögel des Himmels

– und alles Lebendige, das auf der Erde wimmelt.⁷

In der Urgeschichte wird in der Priesterschrift von Gott mit dem *nomen appellativum* „Elohim“ geredet, das Nomen Proprium „Jahwe“ als selbstkundgegebener Eigenname Gottes verwendet. P erst in und nach Ex 6.⁸ Dadurch wird von P zum Ausdruck gebracht, dass es in den Texten vor den Väternotizen um das Schicksal der ganzen Welt geht, wohingegen in der Nachväterzeit besonders auf Israel (im Gegenüber zu Jahwe) geblickt wird.

⁷ Übersetzung und Auslegung und alles, was in die sich an die Übersetzung anschließende Darstellung eingeflossen ist, folgt den Darlegungen aus etlichen Publikationen zur Anthropologie, Körperforschung und der Gottebenbildlichkeitsvorstellung: Andreas Wagner, *Gottes Körper: Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes* (Gütersloh: Gütersloher, 2010), 167–181; ders., *Menschenverständnis und Gottesverständnis im Alten Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 177–198, 199–214, 273–285, 287–313; ders., *God’s Body. The Anthropomorphic God in the Old Testament*. London: Bloomsbury, 2019), 145–157.

⁸ Vgl. Diesel, *Jahwe*, 95–118.

P redet in Vers 26 auffallend in einer Pluralform von Gott, wie die Formulierungen des Verbs (lasst uns) und die Suffixe (wie unser *šaelæm* und entsprechend unserer *d^emût*) zeigen; das Wort Elohim selbst ist hier kein Plural, wie die Kombinationen mit Verben im Singular in V. 26 und 27 klar zeigen. Bei den pluralistischen Formulierungen von V. 26 gehe ich von einem Pluralis majestatis aus, wie er als Stilform in der persischen Zeit – der Entstehungszeit von P! – aufkommt (im AT: vgl. Esr 4,18). In den Pluralformulierungen eine Anspielung auf eine Thronratsvorstellung zu sehen, wäre innerhalb der P-Texte singulär und scheint mir daher wenig plausibel. Auch wenn die Erklärung des Pluralis majestatis kontrovers diskutiert wird⁹, in einem Punkt sind sich die Auslegenden einig: Der Pluralis majestatis, der sich nur in diesem Vers findet, dient hier der Hervorhebung der Menschenschöpfung im Gefüge der Schöpfungswerke¹⁰ – wobei deutlich vermerkt werden soll, dass der Höhepunkt des gesamten Schöpfungstextes Gen 1,1–2,4a nicht die Menschenschöpfung, sondern der Sabbat ist, die Menschenschöpfung ist lediglich das letzte der Schöpfungswerke.

Die priesterschriftlichen Texte geben keinerlei Anlass, an einer Einheit Gottes zu zweifeln; der Schöpfungstext Gen 1,1–2,4a zeigt, dass es keine weiteren selbständigen göttlichen Grössen in der Schöpfung neben Gott gibt; die nächstähnliche Grösse zu Gott ist der Mensch, die Menschheit.

Im universalen Konzept der Urgeschichte wird von Elohim nun also die Menschheit – *’ādām* – geschaffen. Es geht P dabei um die grundlegendste Fassung der Gottesbeziehung in Form von Schöpfungsaussagen, und zwar der Gottesbeziehung *aller* Menschen zu dem einen Schöpfer. In weiteren Aussagen des Schöpfungstextes werden die Qualität der Mensch-Gott-Beziehung (Ebenbildlichkeit, Segen usw.) wie die Menschheit selbst (männlich und weiblich) näher bestimmt und der Menschheit wird eine Grundaufgabe gegeben (Herrschaftsauftrag etc.):

- Die Menschheit soll zu Gott im Verhältnis von *šaelæm* und *d^emût* stehen (s. dazu den nächsten Abschnitt),
- die Menschheit soll auf die geschaffenen Lebewesen und die ganze Erde „treten“, will sagen, in einer bestimmten (positiven Weise) über sie herrschen¹¹,
- die Menschheit wird geschaffen „männlich und weiblich“, in dieser geschlechtlichen Scheidung und in ihrer Kollektivität ist sie insgesamt ein „Gegenüber“ Gottes.¹²

9 Vgl. John C. Beckman, „Pluralis Majestatis: Biblical Hebrew,“ in *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Bd. 3, P–Z, ed. Geoffrey Khan (Leiden: Brill, 2013), 145–146.

10 Vgl. Gertz, *Urgeschichte*, 61: „Offenkundig wird damit die Menschenschöpfung von den übrigen Werken abgehoben [...]“

11 Vgl. Wagner, *Körper*, 199–214.

12 In gewisser Weise liegt hier ein ähnlicher – nicht gleicher – Entsprechungsgedanke vor wie in Gen 2,4bff., wo am Ende hebr. „isch“ (Mann) und „ischa“ (Frau) in einem poetisch geformten Entsprechungsbezug gesehen werden (Gen 2,23) – aber das wäre ein anderes Thema.

2.2 Die Schlüsselbegriffe *ṣælæm* und *d^emût*

Das Bildkonzept von P ist durch die beiden Schlüsselbegriffe *ṣælæm* und *d^emût* geprägt. Neben der nur einmal in Vers 26 auftauchenden Paarung mit *d^emût* kommt *ṣælæm* in unserem Abschnitt in Vers 27 noch weitere zweimal vor, *d^emût* dagegen nicht.

2.2.1 *ṣælæm*

Die meisten neueren Untersuchungen führen auf die Spur, dass unter *ṣælæm* einerseits handwerklich gemachte, in der Regel dreidimensionale Bilder, andererseits angefertigte Artefakte in verschiedener materialer Ausführung mit Abbildungsfunktion zu verstehen sind.¹³

Umschrieben ist damit ein Kult- und Repräsentations-„Bild“, in der Regel eine Statue, wie wir es aus den altorientalischen Nachbarkulturen Israels kennen. Solche „Statuen“ als Stellvertretungsbilder kommen sowohl im Bereich der Repräsentationen von Göttern wie auch von Königen vor.¹⁴

Die grundsätzliche Bezugnahme von P auf diese „Statuen-Bilder“ ist in der jüngeren exgetischen Diskussion unbestritten. Viel schwieriger ist es, den Bezug genau auszuleuchten. Der Entwurf der priesterschriftlichen Urgeschichts- wie Moseserzählungsdarstellung ist höchst eigenständig. Die Konzeption von P ist aber nicht von *einzelnen, klar bestimmbar*en Texten oder Motivzusammenhängen oder Vorstellungen bzw. Traditionen der Nachbarn abhängig oder herzuleiten. Hier ist der Formulierung von Gertz völlig zuzustimmen: „Vers für Vers zeigt er [der Schöpfungstext der Priesterschrift] seine enge Verbindung mit den [...] Vorstellungen des alten Vorderen Orients, wobei es weniger um die Rezeption identifizierbarer Einzeltexte handelt als um die Teilhabe an einem breiten Traditionsstrom.“¹⁵ An

¹³ Vgl. Bernd Janowski, „Die lebendige Statue Gottes: Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte,“ in *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag*, Bd. 1, BZAW 345, ed. Markus Witte (Berlin: De Gruyter, 2004), 183–214; Bernd Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen – Kontexte – Themenfelder* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 409–410; Wagner, *Body*, 151–153.

¹⁴ Vgl. Johannes Renger, „Kultbild. A: Philologisch,“ in *Reallexikon der Assyriologie (RLA)*, Bd. 6, *Klaugesang–Libanon*, ed. Otto Ezard Dietz (Berlin: De Gruyter, 1983), 306–315; Angelika Berlejung, *Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bildpolemik*, OBO 162 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998); Wagner, *God's Body*, 9–19 und 151–153.

¹⁵ Gertz, *Urgeschichte*, 77.

welche Bezüge P bei der Bildvorstellung im einzelnen anknüpft bzw. welche Einzelzüge dieser Vorstellungen P bei ihren Übertragungen voraussetzt, ist daher nicht einfach zu sagen.

Auch ist die „Bildsituation“ in der altorientalisch-ägyptischen Umwelt in sich „geschichtet“, schon dort gibt es Übertragungsprozesse: In Ägypten kann der Pharao, von dem es „königliche“ Repräsentationsbilder gibt, selbst und gleichzeitig als Statue, als „Bild“ Gottes gesehen werden (s. u.). Im Akkadischen kann mit demselben Wort *šalmu* sowohl der König in seiner Statuenfunktion (gegenüber der Bezugsgrösse eines Gottes bzw. einer Göttin, s. u.) wie auch das Kultbild, das die Statue einer Gottheit im Tempel darstellt, bezeichnet werden.¹⁶

Statue und Bezugsgrösse (also ein Gott bzw. eine Göttin, ein König/Pharao) haben eine enge Beziehung zueinander, in der die Statue die Bezugsgrösse repräsentiert. Indem die Priesterschrift in Gen 1,26 die Menschheit (*‘ādām*) als *šaelæm* versteht, überträgt sie in ihrem Schöpfungskonzept die Repräsentations- bzw. Kultbildvorstellung auf den Menschen, auf die Menschheit insgesamt: *‘ādām* (ein Kollektivsubstantiv!) ist *šaelæm* Gottes. Die Aussage zielt dabei auf den Zusammenhang von Statue und Bezugsgrösse: Wie das Repräsentationsbild als Statue – nach altorientalischer Vorstellung – Gott, Göttin oder König repräsentiert (oder der Pharao seinerseits „Bild“ Gottes ist), so repräsentiert die Menschheit – nach der Vorstellung von P – Gott. Der Mensch steht in der Welt an Gottes statt.

Der Sinn dieses Übertragungsvorganges durch P wird (neben einem möglicherweise polemischen Unterton gegenüber fremden Kultbildern) darin gesehen, dass die Menschheit an Gottes Statt die ihr zugeordneten Aufgaben in der Welt übernehmen kann. Es ist dabei festzuhalten, dass es eine enge Beziehung zwischen Mensch und Gott gibt, die keinerlei Vermittlungsinstanz benötigt und dass diese Beziehung zwischen Gott und jedem Menschen (*‘ādām* als Kollektivbezeichnung!¹⁷) besteht: jeder Mensch, alle, die als Menschenperson männlichen und weiblichen Anteil an der Menschheit haben, ist Stellvertretungsperson Gottes, wie Vers 27 zeigt; es gibt unter den Menschen keine weitere Unterschiede oder Abstufungen in dieser Hinsicht!

Weil im Schöpfungstext von P alsdann die Aufgaben der Menschheit in der Welt beschrieben und diese Aufgaben vor allem mit dem „Herrschen“ verbunden werden, liegt es nahe, eine Verbindung mit den Vorstellungen vom Pharao bzw.

¹⁶ Vgl. Renger, „Kultbild,“ 307.

¹⁷ Vgl. auch das Vorkommen der Ebenbildlichkeitsvorstellung in Gen 5,3 (Stammbaumeinleitung), wo vorausgesetzt wird, dass die Gottebenbildlichkeit von Generation zu Generation (genetisch) weitergegeben wird und damit alle (!) Menschen im sukzessive entstehenden Kollektiv durch die Gottebenbildlichkeit bestimmt sind.

der Könige als Statue/Bild eines Gottes anzunehmen. In etlichen ägyptischen und akkadischen Texten, die einen solchen Zusammenhang belegen, ist die „Bild“-Vorstellung mit dem Herrschen verknüpft, hier nur zwei exemplarische Texte¹⁸:

Rede des Sonnengottes zum König:¹⁹

Dieses Land (sc. Ägypten) habe ich in seiner Länge
und Breite geschaffen,
um auszuführen, was mein Ka wünscht;
dir habe ich gegeben /// meine /// insgesamt;
du beherrscht es so wie (zu der Zeit), als ich König
von Ober- und Unterägypten war;
du bewirtschaftest es für mich aus liebendem Herzen,
denn du bist mein geliebter Sohn, der aus meinem Leib
hervorgegangen ist,
mein Abbild (*hntj*), das ich auf Erden gestellt habe.
In Frieden lasse ich dich das Land regieren,
indem du die Häupter aller Fremdländer tilgst.

Aus einem Brief des Beschwörungspriesters Adad-šumu-usur an Assurbanipal:²⁰

[Der] König, der Herr der Länder,
die Statue/Bild des [Gottes] Šamaš (ist) er

Da bei P der Repräsentationsbild-Bildgedanke der ganzen Menschheit, allen Menschen zugesprochen wird, und da der Bildgedanke wie beim König/Pharao mit dem *Herrschen* verbunden ist, spricht man in neuerer Forschung häufig von einer „Royalisierung“ des/der Menschen bei P: was in Ägypten und Mesopotamien eine königlich-royale Eigenschaft ist, kommt bei P allen Menschen zu.²¹

¹⁸ Von der Beleglage her ist für Syrien-Palästina auf einen einschlägigen Beleg vom Text der Statue von Tell Fecherije hinzuweisen; vgl. Otto Kaiser, *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (TUAT), Bd. 1, *Rechts- und Wirtschaftsurkunden Historisch-chronologische Texte* (Gütersloh: Mohn, 1985), 632–637; dieser Beleg zeigt, dass das Konzept vom König als Bild Gottes auch in der kulturellen Sphäre zwischen den grossen Reichen in Mesopotamien und Ägypten nachweisbar ist.

¹⁹ Text und Übersetzung nach: Boyo Ockinga, *Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament*, ÄAT 7 (Wiesbaden: Harassowitz, 1984), 21–22.

²⁰ Text und Übersetzung nach: Andreas Angerstorfer, „Ebenbild eines Gottes in babylonischen und assyrischen Keilschrifttexten,“ *BN* 88 (1997): 47–58, hier 50–51.

²¹ Zur Royalisierung: Janowski, „Lebendige Statue,“ 193; Ernst-Joachim Waschke, „Zur Bedeutung der Königsideologie für die Gottebenbildlichkeit,“ in *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche Menschenkonzepte und anthropologische Positionen und Methoden*, ed. Andreas Wagner, FR-LANT 232 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 235–254.

2.2.2 *d^emût*

In *šaelæm* ist auch das Bedeutungsmoment der Abbildung einer Sache enthalten. Das Aussehen eines Kultbildes ist nicht völlig beliebig, auch wenn es keine individuell-idiographischen Prägungen hat.²² Dieser Aspekt der Ebenbildlichkeit wird nun in Vers 26 durch *d^emût* konkretisiert:

Die Abstraktbildung *d^emût* wurde vom Verbum *dmh* / *gleichen* abgeleitet. Dem Sinn des Verbes entsprechend weist die Abstraktbildung *d^emût* auf die Tatsache des Gleichens „und [so formuliert Jenni im THAT] unterstreicht [die] Entsprechung zum Vorbild“ (vgl. 2. Kön 16,10).²³

So kann man mit J.Gertz zusammenfassen: „Aus alldem ergibt sich, dass nach Gen 1,26f der Mensch, männlich und weiblich, als eine lebendige Statue Gottes erschaffen worden ist, die ihn in ihrer äußerlichen Gestalt und in ihrem Wesen repräsentiert.“²⁴

3 Fazit und Zielpunkt der Argumentation: Bisher nicht beachtete theologische Aspekte des (Eben-)Bildverständnisses von P

Möglicherweise hat die Diskussion über die Analogie des Bildverständnisses von P und dem der Repräsentationsbildvorstellung aus den Nachbarkulturen des Alten Israel zu sehr auf den Aspekt der Royalisierung und die Herrschaftsproblematik gelegt (s. o. Abschn. 2.2). Im Vergleich mit weiteren Einzelaspekten aus den alto-orientalisch-ägyptischen Vorstellungen um Repräsentationsbilder ergeben sich weitere Hinweise bei der Übertragung des Statuen-Prinzips in der Priesterschrift auf die Menschheit:

– Statuen, die eine Repräsentationsfunktion haben, müssen in einem Ritual ‚in Funktion‘ gebracht werden; am bekanntesten sind die Mundöffnungsrituale akkadischer und ägyptischer Götterstatuen, die anlässlich der ‚Funktionsaufnahme‘ im Tempel ausgeführt werden.²⁵ Den Bezug zur Gottheit hat die Statue noch nicht

²² Vgl. Wagner, *Körper*, 80–81.99.

²³ Ernst Jenni, „דמה *dmh* gleichen,“ in THAT, Bd. 1, ed. Ernst Jenni (München: Kaiser, 1984), 452.

²⁴ Gertz, *Urgeschichte*, 77.

²⁵ Eberhard Otto, *Das ägyptische Mundöffnungsritual*, ÄA 3, 1–2 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1960); Berlejung, *Theologie der Bilder*, 178–284; Hans Bonnet, „Mundöffnung,“ in *Lexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, ed. Hans Bonnet (Hamburg: Nikol, 2000), 487–490.

im Atelier des Kunsthandwerkers, sondern erst nach dem Mundöffnungsritual. Ähnlich kommt ein König erst in und durch seine Einsetzung in einem Ritual in seine ‚Bild‘-Funktion. Indem nun P die Menschheit /'ādām bei der Schöpfung als Statue begreift und in das Schöpfungsgeschehen – oder sollen wir sagen im funktionskonstituierenden Schöpfungsritual? – mit dem Herrschaftsauftrag sogleich einbindet und Gott den Segen zusprechen lässt (Gen 1,28), sieht sie die Menschheit /'ādām ‚in Funktion‘ gesetzt, ganz analog zu den ‚In-Funktion-Setzungsritualen‘ altorientalisch-ägyptischer Statuen. Den Statuencharakter, die Präsenz des Göttlichen in der Statue und die damit verbundenen Repräsentationsaufgaben verliert die Menschheit nie wieder, denn wie die Aufnahme des Ebenbildlichkeitskonzepts im Stammbaum Gen 5 zeigt, wird diese Qualität von Generation zu Generation (bis auf den heutigen Tag) weitergegeben. Hier sei noch einmal an den Ort des Schöpfungstextes in der Urgeschichte erinnert: Hier werden Aussagen getroffen, die nicht allein Israel gelten, sondern der ganzen Menschheit!

– Der Präsenzgedanke spielt in der theologischen Anthropologie von P eine grosse Rolle, denn obwohl Gottes Platz nicht innerhalb der Welt/Schöpfung gesehen wird (vgl. oben Abschn. 1), hat die Menschheit über diese spezifische Ebenbildlichkeitsvorstellung von P einen unverlierbaren ‚Präsenzbezug‘ mit Gott. Auch hier ist die Analogie zum ägyptisch-altorientalischen Statuendenken stark zu machen: Die Bezugsgrösse einer Statue, also eine Göttin, ein Gott, ein Herrscher, eine Herrscherin, wird als tatsächlich präsent in der Statue gesehen. Die Statue ‚ist‘ nicht die Göttin oder der Gott (entgegen mancher auch alttestamentlicher Kultbildpolemik), aber sie hat eine Verbindung mit ihm. Ich hielte es nicht für überinterpretiert, gemäss dieser Analogie von der Präsenz des Göttlichen im Menschen – in jedem Menschen – im Menschenkonzept von P zu sprechen.

– Janowski hat mit Bezug auf Hornung und Maul auf eine weitere Beobachtung hingewiesen, deren Bedeutung bisher noch nicht vollständig ausgeleuchtet worden ist:

Für gewöhnlich ist der König, ebenso wie das Kultbild eines Gottes im Tempel, in der Abgeschiedenheit seines Palastes verborgen, „Aber wenn er heraustritt und seinen Untertanen ‚erscheint‘, wird er für die staunende und jubelnde Welt zum deus praesens, lässt er sie die Gegenwart des Schöpfergottes spüren und wiederholt dessen Taten. Denn das, was er tut, ist ‚nicht Menschenwerk‘, sein Wort ist ‚der Ausspruch eines Gottes selbst‘.“²⁶ Ähnlich formuliert S. Maul für den akkadischen Bereich: „Wenn sich der assyrische König dem Volke auf dem Vorhof des Assur-Tempels, angetan mit

26 Erik Hornung, *Der Eine und die Vielen: Ägyptische Gottesvorstellungen* (Darmstadt: WBG, 1993), 129.

der Krone des Gottes Assur; zeigte, wurde den Assyryern deutlich, daß hier der ‚Schreckensglanz‘ Assurs mit der Gestalt des Königs verschmolz.“²⁷

Indem P nun den Gedanken der Statuenhaftigkeit auf die Menschheit /'ādām überträgt, bricht sie mit diesem für altorientalische Repräsentationsbilder charakteristischen Verborgensein, die Menschheit /'ādām steht immer im Licht der Welt und hat ihren Herrschaftsauftrag immer und überall auszuführen. In der monotheistisch denkenden Priesterschrift gibt es nur einen immerwährenden Anspruch und eine immerwährende Aufgabe der Menschheit, um dem einen Gott allgültige Präsenz in der Welt zu verschaffen. Das Stichwort wäre wohl Alloffenbarung der Gottesbeziehung zwischen Gott und Menschheit /'ādām durch die Ebenbildlichkeit. Das Ebenbild Gottes erinnert sich und alle anderen Ebenbilder qua offensichtlicher und andauernder, jederzeit sichtbarer und ‚öffentlicher‘ Ebenbildlichkeit immer und überall an die Gottesbeziehung und die Aufgaben.

Anders als etwa in der altorientalischen Königsideologie ist dabei die Ebenbildlichkeit bei P nicht auf eine Person – den König – fokussiert (die zudem noch von anderen Göttern/Göttinnen und ihren Beziehungen zu anderen Königen bei anderen Völkern weiss), sondern auf das ganze Kollektiv der Menschheit /'ādām verteilt. Es lässt sich dabei nicht trennen zwischen der Herrschaftsverantwortung (in der Verbundenheit mit Gott) des einzelnen Menschen und der Herrschaftsverantwortung (in der Verbundenheit mit Gott) des Kollektivs.

– Die Ebenbildlichkeitsbeziehung zwischen Gott und Mensch innerhalb der Schöpfung ist exklusiv auf den Menschen beschränkt. Die ganze Schöpfung von Welt, Tier und Pflanze ist Schöpfungswerk, alleine die Menschheit/'ādām, also alle Menschen zusammen, werden als *šælæm* und *d^emût* qualifiziert. Wenn die These von der Analogie des Schöpfungsaktes mit dem Einsetzungsritual richtig ist, bedeutet dies auch zugleich, dass alleine die Menschen eine besondere Beziehung zu Ihrer Bezugsgröße erhalten, die sie deutlich über andere Schöpfungswerke hinaushebt. Ein zu Gott hin offenes „Fenster“ besitzt dann nach P nur der Mensch.

27 Stefan Maul, „Der assyrische König – Hüter der Weltordnung,“ in *Gerechtigkeit: Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, ed. Jan Assmann, Bernd Janowski und Michael Welker (München: Fink, 1998), 65–77, hier 77.

Rainer Hirsch-Luipold

The Dark Side of the Mirror

Der Mensch als Spiegelbild Gottes bei Paulus und darüber hinaus

Abstract: Proceeding from the metaphor of the mirror both in Paul (1 Cor 13,12; 2 Cor 3,18) and in Middle Platonic texts (mainly Plutarch *On the Pythia* and *On the Moon*), the article argues that in order to reflect God's image like a mirror, the human being – like every other mirror – must have a dark side. This has to do with the necessary materiality of any mirror, and it allows us to elucidate the paradox of the notion of an image of God both in ontological and in epistemological terms.

Keywords: mirror, Plutarch, Paul, anthropology, materiality

1 Der Mensch als Bild Gottes?

Wie ist es möglich, ausgerechnet den Menschen mit seinen Blind-Spots als Bild Gottes zu bezeichnen? Nicht erst angesichts der dramatischen ökologischen Krise, der Ausbeutung von Tier und Natur mit der Folge u. a. eines Artensterbens, das ebenso bedrohlich für die Lebensgrundlagen auf der Erde ist wie die menschengemachte Erderwärmung, nicht erst durch den bestialischen Krieg in der Ukraine, der uns an die dunkelsten Zeiten der menschenverachtenden nationalsozialistischen Diktatur erinnert, nicht erst anhand dieser jüngsten Schuldgeschichte, durch die der Mensch sein Menschsein verfehlt und seinen Mitmenschen und der Schöpfung insgesamt zum unmenschlichen Feind wird, wird der Gedanke einer wie auch immer gearteten Repräsentation Gottes durch den Menschen rätselhaft. In diesem Beitrag sollen deshalb die dunklen Stellen in den Blick genommen, die, so die These, notwendig im Gedanken der Bildhaftigkeit des Menschen mitgedacht sind, wie an der Metapher des Spiegels besonders deutlich wird.

2 Der Spiegel als Metapher

Der Spiegel und das Sich-Spiegeln spielt bei Paulus in seiner korinthischen Korrespondenz an zwei Stellen eine wichtige Rolle (nämlich in 1 Kor 13,12; 2 Kor 3,18). Wie das Siegel wird die Metapher des Spiegels – als eine Sonderform des Bildes – bereits

Rainer Hirsch-Luipold, Bern

von Platon verwendet. Der Siegelabdruck vermag über das Verhältnis von Positiv und Negativ, Stempel und Abdruck, insbesondere den Gedanken umzusetzen, dass sich etwas in der körperlichen Welt abzeichnet, ohne selbst körperlich (oder jedenfalls körperlich anwesend) zu sein – pure Struktur gewissermaßen.¹ In diesem Sinne verwendet Platon die Metapher des Siegels im *Theaitetos* (191d), allerdings nicht ontologisch, sondern erkenntnistheoretisch im Sinne eines Eindrucks in der Seele. Demgegenüber arbeitet die Metapher des Spiegels mit optischer Metaphorik der Brechung, der Widerspiegelung und des Aufscheinens.²

Der Spiegel als Metapher soll in diesem Beitrag vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Philosophie, insbesondere bei Plutarch, beleuchtet werden. Denn Paulus greift in seiner Verwendung des Motivs, wie wir sehen werden, auf Assoziationshorizonte zurück, die man in der Antike allgemein und speziell in der platonischen Tradition mit dem Motiv des Spiegels verbindet:³ im Blick auf das Verhältnis von Gott und Mensch umfasst seine Bedeutung ontologische und epistemologische Aspekte des Bildes verbunden mit dem Gedanken der Brechung und Indirektheit, aber auch Undeutlichkeit oder Unerkennbarkeit sowie ethisch den Aspekt der Verwandlung des Menschen bis hin zu „Angleichung an Gott“, mithin auch der Widerspiegelung göttlicher Herrlichkeit im Menschen. Der ethische Aspekt setzt bei der Alltagsverwendung des Spiegels an: anhand des im Spiegel erscheinenden Bildes korrigiert man sich und bringt sich in Ordnung. Diese ethische Verwendung des Spiegelmotivs findet sich programmatisch bei Plutarch am Beginn seiner Vita des *Aemilius Paullus* (1,1) ausgeführt – wir kommen sogleich darauf zurück. Im Spiegel stoßen reale und ideale Bilder aufeinander. Es zeigt sich dort ein Bild, das – je nach Blickwinkel und Kontext – mal das eigene Bild, mal das Bild eines anderen Men-

1 Die Pointe der platonischen Metapher vom Siegelabdruck in Wachs besteht darin, dass diese Struktur einfach wieder eingeschmolzen werden kann und sich dann auflöst. Es klingt deshalb wie eine bewusste Gegenthese, wenn der Kolosserbrief über Jesus Christus betont, in ihm wohne die Fülle des Gottseins „körperlich“ (πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς; Kol 2,9).

2 Gegenüber dem Spiegel bleibt in der Metapher des Siegels, ähnlich wie bei der Ritzung auf einer Matrize (χαράκτηρ; Hebr 1,3), im Blick auf die Produktion des Bildes die Vorstellung einer sehr physischen Einwirkung, die beim Spiegelbild nicht da ist. Auch ist das Ergebnis ein wesentlich stabileres und dauerhafteres Bild als das flüchtige Bild im Spiegel.

3 Für eine ausführliche Analyse des paulinischen Spiegelmotivs vor dem Hintergrund sowohl der literarischen als auch der material archäologischen Quellen vgl. Barbara Hirsch und Rainer Hirsch-Luipold, „Von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13,12): Gott, Christus und Mensch im Spiegel,“ in *Über Gott: Festschrift für Reinhard Feldmeier zum 70. Geburtstag*, ed. Jan Dochhorn, Rainer Hirsch-Luipold und Ilinca Tanaseanu-Döbler (Tübingen: Mohr Siebeck, 2022), 299–333. Spiegel sind aus der Antike nicht nur als Artefakte in großer Zahl auf uns gekommen, sondern finden sich auch als Metapher in unterschiedlichen Zusammenhängen bei den Autoren der Kaiserzeit.

schen oder einer anderen Sache, mal gar Widerspiegelung des Glanzes göttlicher Herrlichkeit sein kann.

Was genau also erblickt der Mensch jeweils im Spiegel? Eine Widerspiegelung seiner selbst oder von etwas anderem? Bleiben wir im Bereich der Anthropologie und Ethik, oder klärt paradoxerweise ein Bild unseren Blick, das uns (noch) gar nicht im Letzten zugänglich ist, verwandelt vom Glanz der Herrlichkeit Gottes? Und was sagt das im Spiegel erscheinende Bild über Gott aus, wenn der Mensch nach Gen 1,26f. als Bild Gottes erschaffen wurde? Schliesslich: Wenn der Mensch im Spiegel als Spiegelbild Gottes erscheint, wie lassen sich die dunklen Seiten einordnen?

3 Die materiale Seite der Bilder

Ein entscheidender Aspekt von Bildern liegt in ihrer Materialität. Wie der Siegelabdruck rückt auch der Spiegel diese materiale Seite des Bildträgers ins Zentrum, insofern das Material eines Spiegels oder einer Matrize das jeweils erscheinende Bild mit beeinflusst. Ein bronzenener Spiegel etwa wirft ein anderes Bild zurück als ein silberner oder goldener (Glasspiegel sind in der Antike eher die Ausnahme); ebenso vermittelt eine hölzerne Statue ein anderes Bild des Göttlichen als eine chryselephantine (wie etwa das berühmte, von Phidias hergestellte Götterbild des olympischen Zeus).⁴ Eine weitere Pointe des Spiegels hängt unmittelbar mit seiner Materialität zusammen: er gibt ein Objekt in ganz unterschiedlicher Weise wider, mal größer, mal kleiner, je nachdem, ob er plan, konvex oder konkav ist. Am deutlichsten diskutiert Plutarch die Implikationen der Materialität des Spiegels in seiner Schrift *Über die Orakel der Pythia*, wo es um die Art geht, wie Apollon die Pythia als divinatorisches Medium verwendet, um seine Botschaften zu offenbaren.⁵ Plutarch greift sowohl die Pythia, als auch die menschliche Seele (im Vergleich mit dem

4 Diesem Götterbild hat Dion von Prusa eine ausführliche theologische Darlegung als vollkommene Ausdrucksform menschlichen Denkens über das Göttliche (or. 12,26) gewidmet (Dion von Prusa, *Olympische Rede oder über die erste Erkenntnis Gottes*, Übers. Hans-Josef Klauck und Balbina Bähler, SAPERE 2, [Darmstadt: WBG, 2002], insbes. 186–216: „Zu religionsphilosophischen und theologischen Aspekten der Rede“).

5 Dies wird im unmittelbaren Anschluss in 404D verglichen mit dem Mond als Spiegel der Sonne, die bei Plutarch verschiedentlich als herausragendstes Bild des Göttlichen erscheint. Vgl. εσοπρική εικῶν (*De facie* 920F6f.) als natürliches Abbild auf einem künstlerisch gestalteten Werkzeug zur Abbildung, einem Spiegel.

Mond in seinem Verhältnis zu Sonne) als ein göttliches Werkzeug (ὄργανον),⁶ das die an sich unsichtbaren Gedanken Gottes in der körperlichen Welt wahrnehmbar zu machen in der Lage ist. Auf diese Weise erhalte der an sich nicht wahrnehmbare göttliche Gedanke eine materiale Grundlage, in der er sich abzeichnen kann.⁷

Die Seele ist als *Werkzeug Gottes* geschaffen. Der besondere Wert dieses Werkzeugs besteht darin, dasjenige, das von ihm Gebrauch macht, durch das in seiner Natur angelegte Vermögen nachahmend darzustellen, und die Umsetzung des Gedankens selbst, der in ihm aufscheint, darzubieten. Dabei zeigt es den Gedanken nicht so, wie er im Schöpfer war – rein, ohne Trübung durch Affekte und makellos –, sondern vermischt mit vielem, was ihm fremd ist. *Absolut ist der Gedanke uns nämlich unsichtbar; in einem anderen aber und durch ein anderes wird er sichtbar; indem er mit dessen Natur ausgefüllt wird.* Auf Wachs gehe ich hier ebenso wenig ein wie auf Gold, Silber, Erz und alle anderen Formen gestaltbarer Materie. Sie alle nehmen zwar eine einzige (gemeinsame) Idee auf, wodurch ein Abbild geformt wird, jede Substanz aber fügt aus ihrem eigenen Wesen heraus dem Abbild ein unterscheidendes Spezifikum hinzu. Ebenso übergehe ich die unzähligen aus einer einzigen Gestalt hervorgehenden Ausprägungen von Erscheinungen und Abbildern in den planen, konkaven und konvexen Spiegeln.⁸

ψυχὴ δ' ὄργανον θεοῦ γέγονεν, ὄργανου δ' ἀρετὴ μάλιστα μιμῆσθαι τὸ χρώμενον ἢ πέφυκε δυνάμει καὶ παρέχειν τὸ (C) ἔργον αὐτοῦ τοῦ νοήματος ἐν αὐτῷ διαφανομένου, δεικνύουσα δ' οὐχ οἷον ἦν ἐν τῷ δημιουργῶ καθαρὸν καὶ ἀπαθὲς καὶ ἀναμάρτητον, ἀλλὰ μεμιγμένον πολλῶ τῷ ἄλλοτριῷ· καθ' ἑαυτὸ γὰρ ἄδηλον ἡμῖν, ἐν ἑτέρῳ δὲ καὶ δι' ἑτέρου φαινόμενον ἀναπίμπλαται τῆς ἐκείνου φύσεως. καὶ κηρὸν μὲν ἐὼ καὶ χρυσὸν ἄργυρον τε καὶ χαλκὸν ὅσα τ' ἄλλα πλαττομένης οὐσίας εἶδη. δέχεται μὲν ἰδέαν μίαν ἐκτυπούμενης ὁμοιότητος, ἀλλο δ' ἄλλην ἀφ' ἑαυτοῦ τῷ μιμήματι διαφορὰν προστίθησι· καὶ τὰς ἐν κατόπτροις ἐπιπέδοις τε καὶ κοίλοις καὶ περιπεδίσι φασμάτων καὶ εἰδώλων (D) ἀφ' ἑνὸς εἶδους μυρίας παρατυπώσεις.

In einer rhetorischen *praeteritio* („auf Wachs gehe ich hier ebenso wenig ein wie auf Gold, Silber, Erz...“) verdeutlicht der Philosoph mit dem Bild des Spiegels, dass in der Prophetie die persönlichen Voraussetzungen des Mediums wie Stimme und Bildungsgrad eine Rolle spielen. Mit anderen Worten: das göttliche Bild und damit die göttliche Botschaft kann nicht als solche, „rein, ohne Trübung durch Affekte und makellos“, vermittelt werden, sondern immer nur in einer körperlichen Ausdrucksform: „Absolut ist der Gedanke uns nämlich unsichtbar; in einem anderen aber und durch ein anderes wird er sichtbar; indem er mit dessen Natur ausgefüllt wird

⁶ *De Pyth. orac.* 404B–C; vgl. *De gen. Socr.* 582C. Oft auch gerade „Wahrnehmungsorgan“; vgl. *Amat.* 766A, wo der sichtbare Körper insgesamt als Werkzeug der Erinnerung erscheint. Auf die Parallelität dieser Stelle insgesamt wäre noch näher einzugehen. Auch dort ist von Licht und Feuer die Rede. Plutarch spielt an anderer Stelle auch mit der Verwendung des Wortes für ein Musikinstrument, vgl. *De def.* 418C.

⁷ Christlich gesprochen wäre man mit dieser Übersetzung des Nicht-Wahrnehmbaren ins Wahrnehmbare beim Gedanken der Offenbarung als Grundlage für den Menschen, seinerseits Kontakt aufzunehmen.

⁸ *De Pyth. orac.* 404B–D; eigene Übersetzung.

(ἀναπίμπλαται τῆς ἐκεῖνου φύσεως). Die Veränderung, die der göttliche Gedanke bei der Vermittlung notwendig erfährt, hängt mit der individuellen körperlichen Verfasstheit des Mediums zusammen, anders gesagt: sie liegt in der Materialität des Bildcharakters: „Jede Substanz fügt aus ihrem eigenen Wesen heraus dem Abbild ein unterscheidendes Spezifikum hinzu“ (ἀφ’ ἑαυτοῦ τῷ μιμήματι διαφορὰν προστίθησι). Mit diesem Gedanken, der hier auf die Seele bezogen ist, dessen Logik aber auf das Wesen der Pythia ebenso zu übertragen ist wie auf das Wesen des Mondes, der nach Plutarch das Licht der Sonne widerspiegelt und so sichtbar macht, begegnet Plutarch dem Einwand, die Orakelsprüche der delphischen Pythia könnten aufgrund ihrer mangelnden ästhetischen Qualität unmöglich von dem Gott Apollon stammen. Aus der Essenz der göttlichen Botschaft, so sagt Plutarch (allgemeiner könnte man sagen: aus der einen göttlichen Wahrheit), können je nach Art der „Spiegel“ eine Vielzahl verschiedener Ausprägungen hervorgehen. Die materiale Grundlage hat damit Einfluss auf die konkrete Gestalt des Abbildes, aber nicht auf seinen „Wahrheitsgehalt“, also seinen Bezug zum Dargestellten. Entscheidend für unser Thema ist hier: die notwendige Materialität des Bildes, die im Vergleich zur Reinheit des Göttlichen immer eine Veränderung bedeutet, darf nicht dazu verwendet werden, den Bildgedanken insgesamt zu negieren und die göttliche Herkunft des Göttlichen *a priori* zu verneinen.

Da Plutarch hier über die Seele als Matrize der göttlichen Botschaft handelt, wird deutlich, dass auch die Seele gemäss der Anthropologie Plutarchs nicht einfach immateriell ist, sondern einen Zwischenstatus einnimmt zwischen dem vergänglichen Körper und dem unkörperlich-göttlichen Geist (νοῦς). Diese Mittelstellung, die von der Vorstellung einer Dreiteilung des Menschen her verständlich wird, hat ihre Entsprechung in der Kosmologie, wo der Mond eine Zwischenstellung einnimmt zwischen Erde und Sonne, welche letztere Plutarch als Platz des göttlichen Geistes begreift.⁹ Entsprechend heisst es im direkten Anschluss an die eben zitierte Stelle, das Göttliche bediene sich der Pythia, um sich hörbar zu machen, wie sich die Sonne des Mondes bediene, um sich sichtbar zu machen. Der Mond – und das ist ganz naturwissenschaftlich gedacht – ist also eine Art Spiegel der Sonne (404D):¹⁰ dies impliziert den (in der Antike umstrittenen) Gedanken, dass der Mond „erdartig“,

9 Der ebenfalls bei Plutarch formulierte Gedanke, dass es den Menschen nur möglich ist, das Licht der Sonne zu sehen, wenn es sich im Mond spiegelt, vermischt dagegen diese Vorstellung mit dem auch in der biblischen Sinaigeschichte vorkommenden Gedanken, dass eine unmittelbare Begegnung mit der Macht des Göttlichen für die Menschen schädlich ist: am Beispiel der Sonne entspricht es der einfachen Alltagserfahrung, dass die unmittelbare Schau die Augen beschädigt.

10 Man darf bei dieser Metaphorik den Gender-Aspekt nicht übersehen: das Bild funktioniert deshalb, weil die Sonne im Griechischen maskulinum ist und der Mond femininum.

also materiell ist. Im Prozess der Spiegelung verändert der Mond die Qualität des Lichts der Sonne, ihre Farbe und Kraft.

Ein weiterer Aspekt der Materialität des Spiegels ist die Beschaffenheit der Oberfläche, die die Qualität eines Spiegels wesentlich beeinflusst: der Spiegel kann klar oder getrübt sein, fleckig oder zerkratzt. Spiegel geben dann nur noch ein undeutliches Bild wieder, wodurch sich metaphorisch insbesondere die Aspekte des Rätselhaften, Unklaren und Verschwommenen der Gotteserkenntnis unter den Bedingungen der Körperlichkeit des Menschen und der Welt ins Bild setzen lassen. Bisweilen tritt dieser Aspekt in der Literatur hervor, wie etwa an einer berühmten Stelle in Weish 7,26, wo es um das Wesen der göttlichen Weisheit geht und diese als „Widerschein (ἀπαύγασμα) ewigen Lichts als fleckenloser Spiegel der göttlichen Wirkkraft (ἔσπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας) und Bild seiner Güte (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος)“ erscheint. Interessanterweise ist jeweils nicht vom Bild Gottes selbst die Rede, sondern von einem Bild von bestimmten Qualitäten Gottes wie seiner Güte, Kraft und Ewigkeit.¹¹ Plutarch seinerseits spricht einmal von den ägyptischen Tiergöttern als „klareren Spiegeln¹²“ des Göttlichen, weil sie im Gegensatz zu klassischen griechischen Götterstatuen den entscheidenden Punkt des Göttlichen zu versinnbildlichen vermögen, nämlich seine Lebenskraft.¹³ Eine komparative Bedeutung (und damit eine polemische Zuspitzung) ist hier mit Sicherheit intendiert, um Plutarchs Pointe, nämlich ein richtiges theologisches Verständnis von Bildern Gottes zu unterstreichen. Der Komparativ impliziert, dass es Qualitätsunterschiede zwischen den unterschiedlichen materialen Spiegeln des Göttlichen gibt.¹⁴ Es gibt also offenbar auch Grade der Bildhaftigkeit oder der Erkennbarkeit und Deutbarkeit eines Bildes, die von unterschiedlichen Faktoren abhängig sind.

Die Rede von „klareren Spiegeln“ verweist schon darauf, dass auch die Umgebung teil der Materialität des Spiegels ist – auch sie hat auf seine Qualität Einfluss: eine feuchte Umgebung führt dazu, dass ein Spiegel beschlägt und blind wird, während ein eine trockene Umgebung ihm seine Klarheit zurückgibt. Auch das überträgt Plutarch auf seine Inspirationslehre: Bei der Seele als Rezeptionsorgan des Göttlichen im Menschen beeinträchtigt die feuchte Umgebung des Körpers ihre Strahlkraft. Auch dieser Aspekt des Bildes zeigt: allein die materiale Gebundenheit des (Spiegel-)Bildes trägt zu Unklarheit des Bildes (gegenüber der Klarheit des Dar-

¹¹ Dies betont Travis Niles, *The Image of the Invisible God: An Exegetical Study of Colossians 1,15–20*, WUNT 2 (Tübingen: Mohr Siebeck, erscheint 2023).

¹² Anders übersetzt Görgemanns: „besonders klare.“

¹³ *De Is.* 382A–B.

¹⁴ Bisweilen erscheinen Spiegel und ἀνίωμα als Gegensatz (oder jedenfalls als Skala von Sichtbarkeit), so in Plutarch *De Is.* 382A. Entsprechende Attribute zur Qualität des Spiegels finden sich auch Sir 12,11; Platon *Tim.* 72c; Plutarch *De Is.* 384A; Apuleius *Apol.* 14,8 ff. u.ö.

gestellten) bei. Im Zusammenhang von Plutarchs Inspirationslehre bedeutet dies, dass der „göttlichste Hauch [πνεῦμα]“, der aus einer Erdspalte in Delphi hervor- drang und für die Inspiration der Pythia verantwortlich gemacht wurde, in Wirk- lichkeit ganz physiologisch auf ihren Körper einwirkt und auf diese Weise bessere Rezeptionsbedingungen schafft: wie ein Föhn bringt er Trockenheit und damit Klar- heit der Spiegelung der göttlichen Nachricht.¹⁵ Die Materialität des Spiegels, so zeigt sich in diesen unterschiedlichen Zusammenhängen, ist für seine Verwendung als Metapher und für das jeweilige Verständnis wesentlich.

4 Materialität und die dunkle Seite des Spiegels

Als Gegenseite des biblischen Gedankens vom Menschen als Bild Gottes rückt mit der Materialität des Spiegels neben dem Aspekt einer notwendigen Veränderung des Seins Gottes bei Repräsentation in einer körperlichen Matrizie und neben der Möglichkeit der Verdunklung der Wiedergabe durch Korrosion oder Befleckung ein weiterer Sonderaspekt des Spiegels in den Blick: „The Dark Side of the Mirror“. Jeder Spiegel hat notwendig eine dunkle Hinterseite. Wird der Mensch als (Spiegel-) Bild Gottes betrachtet, dann kommen unvermeidbar die rätselhaften, dunklen, undeutlichen, auch gebrochenen Seiten dieser Bildlichkeit in den Blick, und damit zusammenhängend Doppeldeutlichkeit und Unklarheit dessen, was im Spiegel gegenwärtig wird.

Der Titel meines Beitrags spielt natürlich auf das Album von Pink Floyd an: *Dark Side of the Moon*. „Die dunkle Seite des Mondes“ ist zudem der – wiederum von Pink Floyd beeinflusste – Titel eines ziemlich düsteren Romans von Martin Suter, dem Züricher Schriftsteller. Suter erzählt von dem erfolgreichen Wirtschafts- anwalt Urs Blank, der irgendwann aus der Spur gerät, seine Persönlichkeit durch psychedelische Pilze verändert und sich von der Gesellschaft, von Normen und

¹⁵ *De def. orac.* 432D. Die physiologische Deutung an dieser Stelle ist durchaus bemerkenswert. Denn Plutarch nimmt hier stoische Theorien zur divinatorischen Funktion des delphischen Luft- hauches auf, die sich mit den Attributen *θειότατος* und *δσιώτατος*, um sie physiologisch zu entmy- thologisieren: göttlich ist nicht der aus der Erdspalte dringende Hauch an sich (denn das Göttliche hat mit physischen Realitäten, in der Deutung des Platonikers Plutarch) nichts gemein; es kann aber insofern „göttlich“ genannt werden, als es die Rezeptionsfähigkeit der Pythia für die Botschaft des Orakelgottes erhöht, ist aber nicht selbst Träger der göttliche Botschaft. Zur Diskussion der Stelle vgl. Heidrun Gunkel, Rainer Hirsch-Luipold und John R. Levison, „Plutarch and Pentecost: An Exploration in Interdisciplinary Collaboration,“ in *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity: Multidisciplinary Perspectives*, Ekstasis 5, ed. Jörg Frey und John R. Levison (Berlin: De Gruyter, 2014), 63–94.

insbesondere von jeder Empathie abkoppelt – letztlich sich abkoppelt von dem, was den Menschen zum Menschen macht. Sein dunkles Nicht-Menschsein hat eine monströse Größe, die ihn in die Nähe der Absolutheit des Göttlichen rückt. Tatsächlich geht es schon im Album von Pink Floyd um die dunklen Seiten menschlicher Größe, genauer um die psychische Erkrankung von Pink-Floyd-Mitgründer und Mastermind Syd Barrett, aufgrund derer er bereits 1968 im Alter von 22 Jahren aus der Band ausschied. Mit seiner Genialität und seinem Wahnsinn beschäftigen sich Alben wie *Dark Side of the Moon* oder *Wish you were here*.

Die dunklen Seiten des Spiegels weisen auf die Herausforderungen der Rede vom Menschen als Bild Gottes. Wie Nietzsches toller Mensch, der sich von der Sonne abkoppelt, oder wie Ikarus kann der Mensch auf seinen Höhenflügen zur göttlichen Sonne abstürzen. Die Spiegelmetapher verweist darauf, dass wir das Bild Gottes gegenwärtig nur als Vexierbild haben. Immer wieder dient gerade die Spiegelmetapher dazu, die Gebrochenheit jeder Darstellung im Bild herauszustellen. Und doch sind es paradoxerweise gerade diese dunklen Stellen, die es überhaupt nur erlauben, den Menschen als Bild Gottes zu begreifen, insofern Materialität die Voraussetzung der Bildhaftigkeit ist.¹⁶ Nur durch die Materialität der menschlichen Seele kann der Mensch gemäss der genannten Stelle in *Über die Orakel der Pythia* (*De Pyth. orac.* 404C) als Medium den von Gott eingepprägten Gedanken körperlich vermitteln, der absolut, an und für sich (καθ' ἑαυτό) unsichtbar wäre.

5 Der „dunkle“ Spiegel und die Ambivalenz der Spiegel-Metapher bei Paulus

Damit haben wir uns der Frage angenähert, was mich dazu bringt, die dunkle Seite des Mondes mit der paulinischen Rede vom Spiegel in Verbindung zu bringen. Wir haben gesehen, wie der Mond in der Antike tatsächlich als Spiegel der Sonne verstanden wird, der ihr Licht – verwandelt und depotenziert – wiedergibt. Nachdem die Sonne im Platonismus seit Platons Sonnengleichnis (*Resp.* 508a–509c), wo sie für die Idee des Guten steht, als höchstes Bild des Göttlichen gilt (genauer selbst als Gestirngott)¹⁷, wird der Mond damit zur Metapher dafür, wie sich das transzendente Göttliche über ein materiales Medium indirekt dem Menschen wahrnehmbar

¹⁶ Diese spannungsvolle Beziehung kommt deutlich zum Ausdruck in Ingolf U. Dalferth, *Sünde. Die Entdeckung der Menschlichkeit* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020).

¹⁷ Vgl. *Ad princ. inerud.* 781F–782A, wo er die Sonne als schönstes Bild (μίμημα) im Himmel bezeichnet, in dem denen, die es zu sehen vermögen, ein Abbild (εἰδωλον) Gottes durch einen Spiegel (δι' ἐσόπτρου) aufscheint.

macht.¹⁸ Wir haben gesehen, dass der Mond damit im Platonismus zur Zeit des Neuen Testaments eine ähnliche Zwischenstellung im Kosmos zwischen Gott und Erde einnimmt, wie die Seele im Menschen eine Zwischenstellung zwischen göttlicher Vernunft und menschlichem Körper. Wir haben weiter gesehen, wie Plutarch die Möglichkeit des Mondes, als Spiegel zu dienen, in seiner durchaus naturwissenschaftlichen Schrift *Über das Gesicht im Mond (De facie in orbe lunae)*, mit dessen Erdartigkeit und damit mit seiner Materialität als Voraussetzung des Spiegeln in Verbindung bringt. Dass der Mond erdartig ist, erklärt nun aber zugleich, dass es sich bei seiner dunklen Seite um die Hinterseite des Spiegels handelt, die nicht vom Licht der (göttlichen) Sonne angestrahlt wird.

Kommen wir zu Paulus, so geht es sowohl in 1 Kor 13,12 als auch in 2 Kor 2–4, wo die Rede vom Spiegel ist, um dieselbe Schnittstelle zwischen Gott, Welt und Mensch, um Anthropologie und Theologie, Erkenntnistheorie und Ethik – in 1 Kor 13 am Ende der Zeit, in 2 Kor 2–4 im Kontext der Verwandlung des Menschen durch die Begegnung mit der Versöhnungsbotschaft Gottes in Christus. Paulus redet nicht unmittelbar vom „dunklen Bild im Spiegel“. Diese Formulierung stammt aus der Tradition der Lutherübersetzung von 1 Kor 13,12, dem Ende des sogenannten Hohenliedes der Liebe, in dem Paulus einen ersten Vorausblick auf die eschatologische Begegnung mit Gott bietet, bevor er das Thema in 1 Kor 15 breiter ausführen wird: in der Übersetzung von 1545 heißt es: „Wir sehen jtz durch einen Spiegel in einem tunckeln wort“, seit der Revision von 1912: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht“. Paulus schreibt nicht unmittelbar von Dunkelheit, sondern er schreibt ἐν αἰνίγματι, also „in einem Rätsel“ oder „Rätselbild“, eine Formulierung, die man aber vielfach mit der mangelnden Klarheit des Spiegels in Zusammenhang gebracht hat. Es geht ihm in der Verwendung der Metapher des Spiegels – interessant im Gegenüber zum delphischen Kontext der oben diskutierten Plutarchstelle – sowohl um *Erkenntnis* (göttlicher Wahrheit) und dem darauf beruhenden Glauben und Gottvertrauen, als auch um die *Vermittlung* dieser Erkenntnis durch Prophetie und Zungenrede. Im Gegenüber von „jetzt“ (ἄρτι) und „dann“ (τότε) spricht Paulus in 13,9f. von dem gegenwärtig (und das heisst doch wohl: „unter den Bedingungen der Welt“) stückhaften Erkennen und Prophezeien. Diese Stückhaftigkeit (τὸ ἐκ μέρους) werde in der Vollendung vergehen.¹⁹ Bei der knappen Beschreibung dessen, was dann kommen wird, drängt Paulus eine Vielzahl von Assoziationsbereichen und intertextuellen Bezügen zusammen: „Wir sehen nämlich noch durch einen Spiegel in einem Rät-

¹⁸ Bei Platon lag demgegenüber der Ton auf dem Licht als notwendigem Medium von Erkenntnis.

¹⁹ Paulus beschreibt es in 1 Kor 13,11 als einen natürlichen Wachstumsvorgang, bei dem man aus den früheren Beschränkungen herauswächst. Vgl. die Metapher des Wachstums in der eschatologischen Perspektive von 1 Kor 15.

selbild, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Noch erkenne ich bruchstückhaft, dann aber werde ich so erkennen, wie ich auch erkannt worden bin (nämlich vollkommen)²⁰.

Warum aber ist das Bild rätselhaft oder dunkel? Und warum redet Paulus gerade an dieser Stelle, am Ende des sog. Hoheliedes der Liebe, von einer rätselhaften, dunklen Gotteserkenntnis? Dieses Rätsel gilt es zu lösen, und die Beobachtung ist schon ein erster Schritt zur Lösung: im Spiegel sieht der Mensch, so meine These, zunächst einmal sich selbst – als Teil der menschlichen Gemeinschaft, als *Adam*, und damit auch als Bild Gottes. Gotteserkenntnis, so könnte man den Ort deuten, beginnt mit Selbsterkenntnis und – im Kontext der Kategorie der Liebe – mit der dieser Selbsterkenntnis entsprechenden Lebenseinstellung, die sich auch in der Haltung gegenüber den Mitmenschen zeigt.²¹ Dazu ist es freilich nötig, trotz aller Verdunkelungen des Spiegelbilds sich und die Menschen so zu sehen, wie der Mensch von Gott erkannt worden ist: der hat ihm die Würde als Bild zuerkannt.

Auch in 2 Kor 3,18, wo Paulus mit dem Verb κατοπτρίζω das Bildfeld des Spiegels aufnimmt (ebenso wie im weiteren Umfeld von 2 Kor 2,14–4,6) ist nicht unmittelbar von Dunkelheit die Rede, wohl aber verwendet Paulus im Rahmen eines durch Ex 32–34 inspirierten optischen Bildfelds das Antonym zu Dunkelheit und Verborgenheit, nämlich die Rede vom Widerschein der glänzenden Herrlichkeit Gottes (δόξα θεοῦ).²² Während dieser Widerschein temporär auf dem Antlitz

20 Mir scheint diese Wiedergabe des Aorists treffender als das übliche „wie ich erkannt bin“, das eher auf ein griechisches Perfekt hindeuten würde.

21 Vgl. 1 Kor 8, wo die Erkenntnis in Konflikt mit der Liebe zu geraten droht, sowie 1 Joh 4, wo die Haltung zum Nächsten zum Kriterium der Gotteserkenntnis gemacht wird. In 1 Kor 8 wird Gotteserkenntnis von Paulus problematisiert, wo sie sich nicht der Liebe unterordnet und sogar zu Spaltungen in der Gemeinde führt. Bereits in 1 Kor 1–2 hatte er deshalb das Kreuz (als Zeichen der Liebe und Versöhnung Gottes zu uns) in einer „kriteriologischen Metatheorie“ (Samuel Vollenweider, „Weisheit am Kreuzweg. Zum theologischen Programm von 1 Kor 1 und 2,“ in *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, ed. Andreas Dettwiler, Jean Zumstein, WUNT 151 [Tübingen: Mohr Siebeck, 2002], 43–58, das Stichwort „kriteriologische Metatheorie“ steht auf S. 45) zur Voraussetzung und zum Maßstab aller menschlichen Erkenntnis gemacht. Man mag auch die zentrale Botschaft in Plutarchs Schrift *Über das rätselhafte E-Zeichen in Delphi* zum Vergleich heranziehen. Der delphische Weisheitsspruch „erkenne dich selbst“ ist, wie Plutarch ausführt, mit dem „Ei“ („Du bist“) als Anrede Gottes in Verbindung zu setzen. Indem der Besucher oder die Besucherin des Heiligtums das Göttliche so anredet, werden sie ihrer eigenen Vergänglichkeit und Nichtigkeit im Vergleich zum göttlichen Sein gewahr. Daraus erwächst der Impuls zur Hinwendung und Angleichung an Gott. Vgl. dazu vom Verfasser „Der eine Gott bei Philon von Alexandrien und Plutarch“, in *Gott und die Götter bei Plutarch: Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*, RGVI 54, hg. v. Rainer Hirsch-Luipold (Berlin: De Gruyter, 2005), 141–167.

22 In 2 Kor 4,6 ist dann freilich explizit von dem Kontrast von Dunkelheit und Licht die Rede mit Bezug wohl auf Gen 1,3.

des Mose lag, als er vom Berg stieg (cf. δόξα 2 Kor 3,7 sowie in 3,8–9 übertragen auf die Bedeutung, die mit dem über das jeweilige Widerspiegeln von Gottes Herrlichkeit übertragenen Amt verbunden ist), und von diesem abgedeckt werden musste, damit die Kraft der göttlichen Herrlichkeit dem Volk keinen Schaden zufügt, bleibt er dauerhaft und unverhüllt auf dem Angesicht Jesu, der das Bild Gottes (εἰκὼν θεοῦ; 2 Kor 4,4–6) ist! Dass das Widerspiegeln im Bezug zur Metapher des Spiegels in 2 Kor 3,18 steht, wird in der Literatur deutlich gesehen. Durch den Vergleich mit dem Mond als Spiegel der Sonne bei Plutarch gewinnt es weiter an Plausibilität. Ebenso einleuchtend ist die Verbindung des Aufleuchtens des Lichtglanzes Gottes mit dem Aufleuchten der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Christi als des Bildes Gottes in 2 Kor 4,4–6.

Fraglich ist in 2 Kor 3,18 aber ausgerechnet die Deutung des Partizips κατοπτριζόμενοι (und damit zugleich die Frage, was in der Passage womit verglichen werden soll). Heißt es: „wir schauen in einem Spiegel“ oder „wir spiegeln wider“?²³ Mit anderen Worten: geht es um ein Bild, das (rätselhaft) im Spiegel erscheint (und damit um Erkenntnis oder Erleuchtung) oder um eine Widerspiegelung göttlichen Lichts (und also um die Spiegelung und Vermittlung dieser Erleuchtung und zugleich um Verwandlung dessen, der widerspiegelt)?²⁴ Nur wenn Widerspiegeln gemeint ist, ist tatsächlich vom *Menschen* als (Spiegel-)Bild die Rede, wodurch sich die beiden Stellen ja erst mit der biblischen Rede vom Menschen als Bild Gottes im biblischen Schöpfungsbericht in Verbindung bringen ließen. Nur dann ist auch der Bezug zur vorausgehenden Erzählung von Moses auf dem Sinai erkennbar. Nur wenn es um das Sehen eines Bildes im Spiegel und einer über dieses Sehen vermittelten Erkenntnis die Rede ist, ist ein klarer Bezug zu 1 Kor 13,12 erkennbar. Vergleicht man Übersetzungen und Kommentare, so haben wir es mit einem Paradigmenwechsel in den letzten Jahrzehnten zu tun – mit großen theologischen Implikationen.

Die älteren Übersetzungen tendieren zur zweiten Übersetzung („wir spiegeln wider“): zB. Luther 1912: „Nun aber spiegelt sich in uns allen...“; NEG: „Nous tous dont le visage découvert reflète la gloire du Seigneur“ (1979). Für ein „Sehen im Spiegel“ und damit für eine Übersetzung, die dem Medium κατοπτριζόμενοι eher entspricht und zudem gut zu 1 Kor 13,12 passt, entscheiden sich dagegen die meisten neueren Übersetzungsrevisionen: Luth 2017; Elberfelder; KJV; NGÜ; Nuova Riveduta von 1994 (allerdings auch schon die Reina Valera von 1909).

²³ Diese Bedeutung legt sich insbesondere vom Kontext nahe, wo vom Spiegeln des Lichtglanzes Gottes auf dem Angesicht des Moses die Rede ist, das kontrastiert würde durch das entsprechende Spiegeln auf dem Angesicht des Paulus (und, je nach Interpretation, auch anderer Christen).

²⁴ Wodurch die Stelle näher an die Verklärungsgeschichte in Mk 9 par. rückt.

Sehr interessant erscheint mir der Vorschlag der „Bibel in gerechter Sprache“: „Wir alle sehen gegenseitig in unseren offenen Gesichtern das Strahlen der Gegenwart des Ewigen.“²⁵ Gelungen erscheint mir, wie die Übersetzung über das reziproke Schauen die beiden Deutungsmöglichkeit des Schauens und des Widerspiegeln zu integrieren versteht: dass wir die „Strahlen der Gegenwart des Ewigen“ in unseren Angesichtern erkennen können, setzt voraus, dass sie dort widergespiegelt werden. Leider ist dabei der Spiegel explizit nicht mehr aufgenommen, wodurch der sprachliche Bezug zu 1 Kor 13,12 verdeckt wird. Zudem scheint mit gerade das Spiegelmotiv einen Schlüssel zur Deutung bereitzulegen. Denn es führt auch bezüglich der genannten Übersetzung auf eine Frage, die überraschend selten gestellt wird: Was genau sehen wir jeweils in dem Spiegel, und wie setzt dies Erkenntnis und Zeugnis einerseits und Verwandlung andererseits aus sich heraus? Sehen wir „uns gegenseitig“, wie es in der Bibel in gerechter Sprache heisst? Oder nicht doch, wie es die Alltagsverwendung eines Spiegels nahelegt, zunächst einmal uns selbst? Oder kann man beide Möglichkeiten als sich überlagernd denken und sie vielleicht gar noch mit einer Gotteserfahrung verbinden, die sich vom Kontext der angespielten Sinai-Erzählung nahelegt? Um in der Deutung weiterzukommen, versteht man die beiden Spiegelstellen bei Paulus am besten im Zusammenhang miteinander und aus ihrem jeweiligen Bildkontext heraus.

Zudem möchte ich eine programmatische und zugleich rätselhafte Verwendung der Spiegelmetapher am Beginn von Plutarchs *Vita des Aemilius Paullus* heranziehen, die uns der Klärung der genannten Fragen etwas näherbringen mag, weil sie auf eine gebrochene Verwendung der Spiegelmetapher weist, die auch für das Verständnis bei Paulus interessante Deutungsperspektive eröffnet. Ziel seiner Lebensbeschreibungen sei es, so Plutarch an dieser Stelle, dass die Leserin oder der Leser ihr Leben am Bild der bedeutenden Figuren der Vergangenheit, die Plutarch in seinen Lebensbeschreibungen vorführt, „wie in einem Spiegel“ (ἐν ἑσώπτρῳ, V. Aem. 1,1) ausrichten können. Die Metapher geht offensichtlich nicht auf: wir können uns durchaus durch den Blick in den Spiegel in Ordnung bringen, aber wenn wir normalerweise in den Spiegel schauen, sehen wir eben nicht das

25 Weniger geglückt scheint mir indes die Übersetzung „offene Gesichter“, das den Bezug zur Moses-Erzählung herausnimmt, vor allem aber die Übersetzung von ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν mit „von einem Aufleuchten zum anderen,“ letzteres aus zweierlei Gründen. Zum einen scheint mir die Formulierung mit einem unbestimmten Artikel nicht angemessen: es geht um *das* Strahlen Gottes (um bei der Übersetzung der BGS zu bleiben), durch das wir verwandelt werden. Und damit hängt das andere zusammen: es geht nicht um ein „Auf“-Leuchten, das eine temporäre Verwandlung implizieren würde, sondern es geht tatsächlich darum, dass wir als dauerhaft in Christus verwandelte Menschen den Geruch des Neuen Lebens in Christus aussenden und den auf ihm liegenden Glanz als Bilder Gottes erstrahlen lassen.

ideale Vorbild großer Menschen, sondern uns selbst – mit allen Fehlern, grauen Haaren und Falten, unseren Macken und Lastern. Artemidor bringt es auf den Punkt, wenn er einmal in seinem Traumbuch (2,7) schreibt: wenn man sich spiegele, sehe man τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα ἐν κατόπτρῳ („sein eigenes Bild im Spiegel“; und es kommt Artemidor gerade auf die Übereinstimmung des Spiegelbildes mit dem Aussehen des Betrachtenden an).²⁶ Bei Plutarch hingegen liegt die Pointe in der Differenz von Real- und Idealbild, die beim Betrachten des Spiegels hervortritt die eine Angleichung *als Ziel* aus sich heraussetzt. Das Bild im Spiegel will uns mittels dieser Differenz offensichtlich aus dem Befreiten, was wir vorfindlich sind, indem es uns auf eine ideale Realität dessen hinführt, was wir sein könnten und was wir unser Bestimmung nach bereits sind. Für den an Ethik interessierten Philosophen impliziert Wohlordnung (κόσμος) mehr als äusserliche Schönheit – sie impliziert Selbstkritik und beginnt mit Selbsterkenntnis.²⁷

Kommen wir, sensibilisiert durch die Brechung der Spiegelmetapher bei Plutarch, zu Paulus zurück und fragen erneut, was wir bei ihm an den beiden Stellen im Spiegel sehen.

Zunächst in 1 Kor 13: das Gegenüber von jetzt und dann ebenso wie das Gegenüber zu prophetischen Reden, Zungenrede und Erkenntnis, von rätselhafter Zersplitterung und Sehen „von Angesicht zu Angesicht“ legt nahe, dass es tatsächlich um ein Sehen (und Erkennen) Gottes geht. Wie bei Plutarch ist die Widerspiegelung Gottes insofern verdunkelt, als sie immer eines körperlichen Mediums der Darstellung bedarf, eines Bildes, das notwendig seine eigenen, bisweilen dunklen, Qualitäten in die Darstellung mit einbringt. So ist es insbesondere beim Menschen als Bild Gottes.

Deshalb spielt auch der Blick auf uns selbst eine Rolle, wie es das Alltagsverständnis des Spiegels nahelegt.²⁸ Man könnte das für Paulus so ausformulieren: Im Rätselbild des Spiegels, der nicht vorfindliche Realität dupliziert, sondern eine

²⁶ Dass man tatsächlich sich selbst im Traum im Spiegel sieht, ist für ihn entscheidend, denn die Ähnlichkeit ist bei ihm ein Zeichen dafür, dass das Paar Kinder bekommen wird.

²⁷ In diesem Sinn spielt die Spiegelmetapher bei Plutarch in seinen Eheratschlägen eine wichtige Rolle. An die Frau gerichtet, sagt er: ist sie hübsch, soll sie bemühen, ihre innere Schönheit der äusseren anzupassen, ist sie nicht so hübsch, sollte sie sich klarmachen, dass es auf die äußere Erscheinung sowieso nicht ankommt.

²⁸ Wenngleich Paulus, anders als Plutarch, die Präposition διὰ statt ἐν verwendet (βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι). Die Formulierung mit δι' ἐσόπτρου findet sich nur einmal im paganen oder jüdischen Umfeld des Paulus, wiederum bei Plutarch in der bereits oben Anm. 16 zitierten theologischen Passage in *Ad princ. inerud.* 781 F–782 A. Häufig wird die Präposition dann bei Klemens, Origenes und den Kappadokischen Vätern, was sich aber als ein Reflex der Verwendung des Paulus versteht. Es scheint mir indes fraglich, wie sehr man die Bedeutung der Präposition hier wird pressen können, sie mag durchaus um der *variatio* willen angesichts des folgenden ἐν αἰνίγματι gewählt sein.

ideale Wirklichkeit präsent macht, an der der Mensch sein eigenes Leben ausrichten und in gute Ordnung bringen kann, spiegelt sich das Rätsel der uranfänglichen Begegnung von Gott und Mensch in ihrer kategorialen Distanz, aber vielleicht zugleich das Rätsel der Begegnung des Menschen mit sich selbst als dem Bild Gottes (weshalb diese Aussagen stimmig als Höhepunkt des Diskurses über die Liebe platziert sind). Im rätselhaften Spiegel, so schlage ich vor, sieht sich der Mensch als rätselhaftes, dunkles Bild Gottes und erkennt sich damit so, wie er von Gott bereits erkannt ist.

Dies würde die zweite Spiegelstelle in 2 Kor 3,18 ebenfalls in ein neues Licht rücken. Das entscheidende Deutungsproblem steckt, wie wir gesagt hatten, in der Übersetzung des medialen Partizips κατοπτριζόμενοι, das die Spiegelmetapher aufnimmt: „Indem wir alle mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit Gottes wie im Spiegel sehen/oder: widerspiegeln, werden wir verwandelt durch dasselbe Bild von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, wie durch den Geist des Herrn“²⁹ (ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακακαλυμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος).

Heisst κατοπτρίζομαι nun

- a. „etwas widerspiegeln“ (so klassisch im Aktiv – damit wäre am stärksten die zuvor angespielte Tradition des Moses aufgegriffen, der den Widerschein der göttlichen Doxa auf seinem Gesicht trägt, als er die Gesetzestafeln vom Berg Sinai herabbringt), oder
- b. „etwas im Spiegel erblicken“ oder präziser
- c. „sich spiegeln/sich im Spiegel betrachten“ (im Medium; vgl. Artemidor).

Geht es also um Erkenntnis durch Schau im Spiegel oder um Verwandlung durch Widerspiegelung, durch die man selbst zum Spiegel wird?

Im Anschluss an das Gesagte fiele beides in eins: in dem Masse, wie wir uns wie Moses durch die Herrlichkeit Gottes (verklärt in Christus als dem Bild Gottes) erleuchten lassen und so selbst zum Spiegel werden, klärt sich unser Wesen als Bild Gottes, das im Spiegel aufleuchtet, und damit (das wäre der Beitrag insbesondere von 1 Kor 13,12) zugleich das Wesen dessen, der uns zu seinem Bild gemacht hat. Der dunkle Spiegel erweist sich als das Lichtesteste, das unter den Bedingungen der vorfindlichen Welt Gottes Wesen erkennbar macht.

Im Spiegel, von dem Paulus redet, wird also in ähnlicher Weise wir bei Plutarch ein ideales Bild dessen sichtbar, was wir sein könnten. Freilich nicht das Bild grosser Menschen, die einmal als Vorbild dagewesen sind, sondern das Bild, zu dem

²⁹ Der Zusammenhang innerhalb des Briefs von 2 Kor 2,14–4,15 rankt sich um Fragen der Wahrnehmung Gottes und seiner Lebensmacht, und der Verwandlung durch sie.

wir werden sollen, weil wir uranfänglich dazu gemacht wurden. Im Spiegel der Liebe sehen wir uns rätselhaft so, wie wir von Gott gesehen worden sind.³⁰ Das Bild, das uns gegenwärtig wird, wenn wir in den Spiegel schauen, und das uns nach 2 Kor 2–4 verwandelt, wäre dann das in Christus durch die Herrlichkeit Gottes verwandelte Bild Adams, der zum Bild Gottes geschaffen war. Es hat transformative Kraft, insofern es auf die ursprüngliche Beziehung hinweist, die Gott zu den Menschen etabliert hatte. Das im Spiegel erscheinende Bild in 1 Kor 13 wäre dann durchaus unser eigenes Bild, das sich, als ursprüngliches Bild wahrgenommen, zugleich als ein Bild Gottes erweist. Wenn wir in Wahrheit seine Bilder würden, würde die Herrlichkeit Gottes auf unserem Angesicht zu leuchten beginnen, wie sie bereits aus dem Antlitz Christi leuchtet (2 Kor 4,4–6).³¹ Dies könnte man auch in die christologisch durchdrungene korporative Sprache des 1. Korintherbriefs fassen. Wenn wir Teil des Leibes Christi sind, liegt notwendigerweise auf uns die Herrlichkeit, die nach 2 Kor 4,4–6 in Christus als dem Bild Gottes sichtbar wird. Im „noch nicht“ und „schon jetzt“ ist in uns als Irdischen, deren Verwandlung in der Taufe schon Realität ist, bereits jetzt rätselhaft „das Bild des Himmlischen“ (1 Kor 15,49) erkennbar, das wir dereinst vollständig tragen werden.

6 Fazit

Die Metapher vom Spiegel vermag das Paradoxon der Rede von einem Bild Gottes in besonderer Weise herauszuheben, insofern jeder Spiegel aufgrund seiner Materialität, die Spiegelung erst möglich macht, notwendig das Dargestellte verändert und eine dunkle Gegenseite hat. Dies gilt im Blick auf das Wesen ebenso wie im Blick auf die Erkennbarkeit. Im Blick auf das Wesen, insofern jedes Bild der Materialität des Bildträgers bedarf, die aber „das Reich Gottes nicht ererben kann“ (1 Kor 15,50) und die sich bis zur monströsen Widrigkeit aufblasen oder wie ein Abgrund öffnen kann, um so den Bildcharakter selbst zu verdunkeln. Und es gilt im Blick auf die Erkennbarkeit, insofern kein Bild die Fülle des Dargestellten je zu erfassen mag und die Rückseite des materialen Spiegels notwendig dunkel bleibt.

³⁰ So jedenfalls interpretiert Augustin (*De trin.* 15,14. 44 [CCL 50A, 479f. 522f]; *de Gen. ad litt. imperf.* 12,28 [CSEL 28,1,422]).

³¹ Die Stelle spielt mit Ex 34, wo davon die Rede ist, wie Moses beim Herabsteigen vom Berg Sinai mit den Gesetzestafeln den Widerschein der göttlichen Herrlichkeit auf seinem Angesicht trägt (vgl. dazu Jane M.F. Heath, *Paul's Visual Piety: The Metamorphosis of the Beholder* (Oxford: Oxford University Press, 2013), bes. 211–214; Matthew David Litwa, „Transformation through a Mirror: Moses in 2 Cor. 3.18,“ *JSNT* 34 (2012): 286–297.

So vermag es die Metapher des Spiegels, gerade durch ihre Ambivalenz Gotteslehre und Anthropologie in ihrem spannungsvollen Verhältnis aufzunehmen, indem sie ins Bild setzt, wie der Mensch zu dem erst werden soll, was er immer schon ist: zum Bild Gottes, in dem der Mensch zuletzt nicht nur wahres Menschsein, sondern darin Gott selbst wiedererkennt.

Ilya Kaplan

The *Imago Dei* as an Eschatological Concept in Gregory of Nyssa

Abstract: Der Beitrag zeigt, dass für Gregor von Nyssa die „ursprüngliche“ Schöpfung des Menschen nach dem Bild Gottes, wie sie vor allem in *De hominis opificio* dargestellt wird, in der Tat die eschatologische Bestimmung des Menschen ist, die Gott von Ewigkeit her voraussieht, während wir über diese „ursprüngliche“ Schöpfung nur als eine Widerspiegelung unserer am Ende der Zeit verwirklichten Bestimmung spekulieren können.

Keywords: Gregory of Nyssa, image of God, human creation, eternity vs. time, protology vs. eschatology

1 Introduction

“What is that which was? It is that which will be! And what is that which was done? It is that which will be done (τί τὸ γεγονός αὐτὸ τὸ γενησόμενον καὶ τί τὸ πεπονημένον αὐτὸ τὸ ποιηθισόμενον),” reads one in Eccl 1:9 LXX. When Gregory of Nyssa was commenting on this verse, he confronted a question of the relation between the past and the future. He argues that this relation is not symmetrical: paradoxically, to know the past, one has to look at the future, not vice versa. The latter can provide us with the only epistemic way to the former. To know “what was” (τὸ γενόμενον or ὃ γέγονε), one has to look at “what is to come” (τὸ ἐσόμενον). And the notion of the creation after the image¹ concerns precisely these two realities. Consequently, to know “what came to be in the beginning,” that is, to know what the being after the image is, one should look at human destiny. Thus, the contemplation of the perfect existence of the human being becomes a key to understanding Gen 1:26.²

1 It must be noted straight away that Gregory did not follow Origen (cf. *Princ.* 3.6.1), as many others did, in distinguishing between the image and likeness.

2 *Eccl.* 1 (GNO V), 295. Here Gregory explains also that human destiny consists in the exaltation of the human being by virtue and describes the path of virtuous life through various “visual” metaphors (e.g., washing away “all stain of the filth of matter,” etc.). Seeing this perfect state, one can already have a glimpse of “what was in the beginning, which indeed will truly come to be, namely,

Ilya Kaplan, Bern

But how does the present relate to all of this? Gregory's answer is simple: the being after the image is *nowhere* in the present, and for this reason, the present is rightly referred to in Eccl 1:1 as futility (ματαιότης). The being after the image only "was" and is hoped for, but it is certainly not found in that state of human existence that we know and experience.³ The notion of the image belongs to the "original" creation and also to the eschatological "return" to that state. But this is clearly not enough to understand the precise nature of the relation between the two, as it is perceived by Gregory. To do this, one has not only to read *Op. hom.* carefully but also to compare it with Gregory's eschatological vision because, according to the principle just mentioned, when one narrates "what was," one actually retells what they see while gazing upon "what is to come." This article demonstrates that the "original" creation, as it is presented in *Op. hom.*, is, in fact, the eschatological human destiny that God foresees and foreknows, while we can speculate of this "original" creation only as a reflection of our destiny realised at the end of time.

The article is divided into four parts. In the first two sections, I examine *Op. hom.* 16 and *Op. hom.* 22, respectively. Then I propose an excursus to Gregory's other writings that support my reading of *Op. hom.* Finally, I point to Gregory's *Tunc et ipse* as a key to a fuller comprehension of *Op. hom.*

2 *Op. hom.* 16

In *Op. hom.* 16, Gregory is struggling with a question of how the words of Gen 1:26–27a can be applied to human beings given their present miserable condition in which it is difficult to see any traces of God's image.⁴ Interestingly, Gregory does not try to find a reconciliation to this contradiction but, on the contrary, sharply distinguishes between the being after God's image, on the one hand, and the actual human existence, on the other. These are simply *two different things* that should not be confused.⁵ Gregory finds evidence for this claim in the text of Scripture itself. In

what is according to the image and likeness of God (τὸ ἐν τοῖς πρώτοις γενόμενον, ὃ γε ἀληθῶς ἐστι γενησόμενον, τὸ κατ' εἰκόνα θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν)."

³ Eccl. 1 (GNO V), 295–296.

⁴ *Op. hom.* 16 (PG 44, 180–181). In this article, the English translation of *Op. hom.* is by W. Moore and H. A. Wilson (from *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ser. 2, vol. 5). The translation was altered when it seemed necessary.

⁵ Gregory clearly follows Philo when he states (in PG 44, 181) that "which was made after the image is one thing, and that which is now manifested in wretchedness is another" (ἕτερον μὲν τι τὸ κατ' εἰκόνα γενόμενον, ἕτερον δὲ τὸ νῦν ἐν ταλαιπωρίᾳ δεικνύμενον). What Gregory is saying is very close to what Philo wrote in his *De opificio mundi* because there Philo differentiat-

Gen 1:27, there is *first* a statement on the creation after the image (“according to the image of God he made him”) and *afterwards*, there is a “repetition” (ἐπανάληψις) of human creation (“male and female he made them”).⁶ In the latter case, it is not a creation in the image and has nothing to do with it.⁷ The proof-text that Gregory gives for this distinction is noteworthy; it is a quotation from Gal 3:28: “for in Christ there is neither male nor female.”⁸ Consequently, human beings’ creation in the image points to their future existence in Christ. What this means is analysed below, but for now, I concentrate on Gen 1:27a: “And God made the human being (τὸν ἄνθρωπον), according to the image of God he made him.” Gregory reads this verse

ed between human creation in Gen 1 and that in Gen 2, saying that there is “a vast difference” (διαφορὰ παμμεγέθης) between those two human beings. And he explains why it is so: ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς αἰσθητὸς ἤδη μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστῶς, ἀνὴρ ἢ γυνή, φύσει θνητός· ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὐτ’ ἄρρεν οὔτε θῆλυ, ἀφθαρτος φύσει (*Opif.* 134). “For the human being who has been moulded as sense-perceptible object already participates in quality, consists of body and soul, is either man or woman, and is by nature mortal. The human being after the image is a kind of idea or genus or seal, is perceived by the intellect, incorporeal, neither male nor female (cf. Gen 1:27), and is immortal by nature” (the English translation is by David T. Runia). And earlier in the treatise (*Opif.* 76), Philo made a similar observation, saying that in Gen 1, the human genus (τὸ γένος) is made, “even though the individuals had not yet taken shape” (μήπω τῶν ἐν μέρει μορφήν λαβόντων). Thus, Gregory borrowed from Philo the distinction between the two creations. But while Philo demarcates a line between Gen 1 and Gen 2, Gregory transfers this line into the verse Gen 1:27 itself.

6 *Op. hom.* 16 (PG 44, 181).

7 Thus, the creation of the human being can be called “twofold,” or “double” (διπλῆ). For an overview of the whole tradition of this concept, see: Ugo Bianchi, ed., *La ‘doppia creazione’ dell’uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi* (Roma: Edizioni dell’Ateneo & Bizzarri, 1978).

8 *Op. hom.* 16 (PG 44, 181). And a few lines further, Gregory repeats his thesis: Πρῶτον μὲν γὰρ φησιν, ὅτι Ἐποίησεν ὁ Θεὸς κατ’ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ τὸν ἄνθρωπον, δεικνὺς διὰ τῶν εἰρημένων, καθὼς φησιν ὁ Ἀπόστολος, ὅτι ἐν τῷ τοιοῦτῳ ἄρρεν καὶ θῆλυ οὐκ ἔστιν. Εἶτα ἐπάγει τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὰ ἰδιώματα, ὅτι Ἄρρεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς. “For he first says that *God made the human being after the image of God*, showing by these words – as the apostle says – that in this being there is neither male nor female. Then he adds the characteristic properties of human nature: *male and female he made them*.” Since here Gregory calls the division into male and female “the characteristic properties of human nature,” human individuals have always been male or female (cf. John Behr, “The Rational Animal: A Rereading of Gregory of Nyssa’s *De hominis opificio*,” *J ECS* 7 (1999): 219–247, 243–244). In *Op. hom.* 16 (PG 44, 185), Gregory considers God’s foreknowledge as the reason for that division, which means that due to divine foreknowledge, human beings are ‘adapted’ to the life which they confront from the very first moment of their existence. One plausible conclusion from this is that according to Gregory’s scheme, in the realm of real becoming (unlike that of ideal becoming), *humans have never existed otherwise at all*. Thus, I would not call the identification of the “second” creation with making the human being’s sensibility nonsense as J. Zachhuber did it (Johannes Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance* [Leiden: Brill, 2000], 171).

as by no means referring to any human individual. He explains that what we see in the text – τὸν ἄνθρωπον – is a common noun, not a proper noun.⁹ The term ὁ ἄνθρωπος does not refer to “a man” (ὁ τις) but to “man *in general*” (ὁ καθόλου).¹⁰ And thus Gregory concludes: “the general name of our nature leads us to a consideration that by divine foreknowledge and power, the whole humanity is included in the first construction.”¹¹ And since all of this takes place exclusively in God’s *foreknowledge*,¹² it already becomes clear that for us, the “original creation” can only be a *speculative* construct.

What is crucial is that in God’s foreknowledge, the whole of humanity is enclosed as *one single body* with definite limits:¹³ “I think that the entire fullness of humanity was included by the God of all, by his power of foreknowledge, as it were in one body.”¹⁴ Elaborating on this, Gregory underlines that according to Gen 1:27a, the image of God is not found in a certain part of humanity – in a single human being like Adam or anyone else – but only in the whole: “for the image is not in part

9 Right before this, Gregory affirmed that by Gen 1:27 (ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον), Scripture, in fact, “indicates the whole humanity by the indefinite character of the term (τῷ ἀόριστῳ τῆς σημασίας ἅπαν ἐνδείκνυται τὸ ἀνθρώπινον).” Thus, if the text does not specify who is made, but the general term is used (τὸν ἄνθρωπον, i.e., man/the human being), then “the whole humanity” or “all humankind” is meant here as created according to the image. Gregory, using the Greek Bible, notes that the name “Adam” is not mentioned here. So, it is definitely not a particular individual of whom Gen 1:27 speaks.

10 *Op. hom.* 16 (PG 44, 185). I would not agree with the conclusion that Zachhuber makes regarding this point in his article on Gregory’s view of universals. According to his interpretation, the “potential” human creation in Gen. 1:27 is, in fact, “the creation of Adam” but “as the progenitor of all humanity” and “not as such-and-such an individual” (Johannes Zachhuber, “Once Again: Gregory of Nyssa on Universals,” *JTS* 56 (2005): 75–98, 96–97). This position is even more rigorous than his earlier one. In his monograph, he only denied that, according to *Op. hom.* 16, God created just a “notion” of the human being (Zachhuber, *Human Nature*, 156–157). This latter interpretation was, in fact, R. Hübner’s position and is, to a certain extent, close to my reading of Gregory (cf. Reinhard M. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa: Untersuchungen zum Ursprung der ‘Physischen’ Erlösungslehre* (Leiden: Brill, 1974), 72–75). Still, my view differs from that of Hübner: in my opinion, the first human creation is God’s knowledge of the sum of *concrete* individuals rather than the creation of a “second substance” in Aristotelian terminology.

11 *Op. hom.* 16 (PG 44, 185): τῇ καθολικῇ τῆς φύσεως κλήσει τοιοῦτόν τι ὑπονοεῖν ἐναγόμεθα, ὅτι τῇ θεΐᾳ προγνώσει τε καὶ δυνάμει πᾶσα ἡ ἀνθρωπότης ἐν τῇ πρώτῃ κατασκευῇ περιεληπταί.

12 As P. Bouteneff correctly puts it, this creation of the human being is, for Gregory, “the humanity conceived by God,” whereas “the temporal stage, where humans come into being,” is referred to by the creation of male and female (Peter Bouteneff, *Beginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*, Grand Rapids: Baker Academic, 2008, 159).

13 Everything that exists has “a certain end/limit and measure” (τι πέρασ καὶ μέτρον).

14 *Op. hom.* 16 (PG 44, 185): οἶμαι καθάπερ ἐν ἐνὶ σώματι ὅλον τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πλήρωμα τῇ προγνωστικῇ δυνάμει παρὰ τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων περισχεθῆναι.

of our nature, [...] but this power extends equally to the whole race.”¹⁵ Gregory concludes with a clear indication that what he is saying points at the συντέλεια. In particular, he emphasises the common identity of both the “eschatological” and “protological” human being and thus the oneness of the image: “The human being that was shown at the first construction of the world and the one that will be at the consummation of the universe are alike: they equally bear in themselves the divine image.”¹⁶ So, the protological human being (who is only “shown” in Gen 1) and the eschatological human being (now *made* at “the consummation”) equally possess God’s image. But since the first one is “created” only in God’s knowledge of what is to come, then, for us, the first is a matter of speculation that “reflects” the second.¹⁷ And it is noteworthy that in both cases (whether as God’s foreknowledge or as the final realisation), the whole humanity (τὸ πᾶν) is named “one human being (εἷς ἄνθρωπος).”¹⁸

Gregory’s following discussion shows even more directly that there is only one real creation after the image, and this creation is a future event, “something expected” (τὸ προσδοκώμενον). What will occur at the consummation “exists” only as a *potential* reality: “to the power of God nothing is either past or future, but even what is expected is held equally with what is present by the all-embracing energy.”¹⁹ And then Gregory underlines that humanity considered as the single image of God must include no less than *all human beings*: “our whole nature, then, extending from the first to the last, is, so to say, one image of him who is.”²⁰ So, on

15 *Op. hom.* 16 (PG 44, 185): Οὐ γὰρ ἐν μέρει τῆς φύσεως ἡ εἰκὼν, [...] ἀλλ’ ἐφ’ ἅπαν τὸ γένος ἐπίσης ἡ τοιαύτη δὴκεῖ δύναμις.

16 *Op. hom.* 16 (PG 44, 185): Ὁμοίως ἔχει ὁ τε τῇ πρώτῃ τοῦ κόσμου κατασκευῆ συναναδειχθεὶς ἄνθρωπος, καὶ ὁ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς συντέλειαν γενησόμενος, ἐπίσης ἐφ’ ἑαυτῶν φέρουσι τὴν θεῖαν εἰκόνα.

17 This point is probably underlined also by Gregory’s choice of the participles: συναναδειχθεὶς and γενησόμενος (i.e., shown *versus* made).

18 *Op. hom.* 16 (PG 44, 185).

19 *Op. hom.* 16 (PG 44, 185): τῇ δυνάμει τοῦ Θεοῦ οὔτε τι παρώχηκεν, οὔτε μέλλει, ἀλλὰ καὶ τὸ προσδοκώμενον ἐπίσης τῷ παρόντι τῇ περιεκτικῇ τοῦ παντὸς ἐνεργείᾳ περικρατεῖται. For a concise overview of what, in Gregory’s cosmology, the potential creation is (as opposed to the actual one), see: Paul M. Blowers, *Drama of the Divine Economy: Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 146–153.

20 *Op. hom.* 16 (PG 44, 185): Πᾶσα τοίνυν ἡ φύσις ἢ ἀπὸ τῶν πρώτων μέχρι τῶν ἐσχάτων δῆκουσα, μία τις τοῦ ὄντος ἐστὶν εἰκὼν. With regard to the theme of “πᾶσα ἡ φύσις” in *Op. hom.* 16, M. Alexandre makes the following comment: “*Le registre christologique lui-même [...] n’est pas totalement absent de ce même chapitre*” (Monique Alexandre, “Protologie et eschatologie chez Gregoire de Nysse,” in *Arché e Telos: l’antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa: analisi storico-religiosa*, ed. Ugo Bianchi (Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore, 1981): 122–169, 132–133). But I would rather say: *il est évidemment present*. And this Christological framework is even more explicit in *Op. hom.* 22.

the empirical level, humanity cannot become the image of God until history reaches its end. In other words, before that ultimate moment, the creation after the image remains for us only a speculation, and it “exists” only for God in the form of fore-knowledge (and, of course, it “existed” in this way even before humanity came into actual being at all). Thus, the main conclusion from this is that the protological human being exists only *potentially*, that is to say, as God’s idea, but the making of the human being (that includes all human beings) coincides “temporally” with the consummation of the world.

3 *Op. hom. 22*

In *Op. hom. 22*, Gregory addresses the issue of the long duration (παράτασις) of time that lies between us and our desirable destiny. While Gregory started *Op. hom. 16* with a question of a distant contemplator of the human being, he begins this chapter with a much more *personal* one, a question of a sort of existential crisis.²¹ Since our life is “extended to some determinate times,” the “transition” that we await and hope for cannot happen to us “at once.” Gregory again turns to Gen 1:26 to solve the issue and makes the following comment on this verse: “The *image of God*, which we behold in universal humanity, had its consummation then; but Adam was not made yet.”²² Gregory clarifies once more that there is a difference between creation in the image and making a human individual. The image, i.e., the fullness of humanity, can be said to be already realised in accordance with the biblical text, though realised only as God’s idea. “Adam was not made yet” is a clear indication that the first human individual did not exist when the image was already there. At this point, there is *no human being* in actual existence at all, let alone the actual fullness of humanity.²³ As Gregory explains further, “Adam” means in Hebrew “the thing formed from earth” (τὸ γήϊνον πλάσμα), and at this point, there was certainly no such thing.²⁴

21 *Op. hom. 22* (PG 44, 204): Τίς οὗτος ὁ λόγος ἐστὶ, καθ’ ὃν οὐκ εὐθὺς ἐπὶ τὸ ποθοῦμενον ἢ τοῦ λυπηροῦ βίου μετὰστασις γίνεται, ἀλλ’ εἰς χρόνους τινὰς ὠρισμένους ἢ βαρεῖα καὶ σωματώδης αὐτῆ παραταθεῖσα ζωῆ, ἀναμένει τὸ πέρασ τῆς τοῦ παντός συμπληρώσεως. “What is this principle, according to which the transition of our painful life into that which is desired does not take place at once, but this heavy and corporeal life – extended to some determinate times – waits for the end of the consummation of the universe?”

22 *Op. hom. 22* (PG 44, 204): Ἡ μὲν οὖν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, ἢ ἐν πάσῃ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει θεωρουμένη, τὸ τέλος ἔσχεν. Ὁ δὲ Ἀδὰμ οὐπω ἐγένετο.

23 *Op. hom. 22* (PG 44, 204).

24 This is the strongest evidence against Zachhuber’s late position. Moreover, Gregory then referred to 1 Cor 15:47 in support of his idea that no human being from earth could exist at that point.

Gregory continues commenting on Gen 1:27a: “The human being, then, was made after the image, that is the universal nature, the godlike thing; not part of the whole, but the whole fullness of the nature was made all at once by the omnipotent Wisdom.”²⁵ Thus, Gregory again insists that “not part of the whole” (that is, a particular human being) is indicated in Gen 1:27a, but neither an abstract nature of humanity is meant (as “ἡ καθόλου φύσις” could be understood). Rather it is “the *fullness* of nature” (τὸ τῆς φύσεως πλήρωμα) that is an object of creation in the image. This fullness can only be the eschatological sum of all particular human beings. But within the protological framework of Gen 1, one can speak about making or creating this fullness in nowhere else but again in the *knowledge* of God. And to prove this point, Gregory finds evidence in Scriptural texts about God’s knowing things in advance.²⁶ The texts that Gregory cites (Ps 94/95:4 and Dan 13:42) reaffirm that he is speaking here not of the things brought into actual existence within time but of God’s knowledge of things *before* their existence. This is, in fact, the making of the human being after the image when not a part of humanity (οὐχὶ μέρος τοῦ ὄλου), that is, a concrete individual, is concerned but the sum (ὅσον κατ’ ἀριθμὸν) of all individuals. After making this point, Gregory turns to the idea of “mingling” human beings’ creation in the image with their, so to say, gendering, denoted in the second half of Gen 1:27.²⁷ But clearly, in *Op. hom.*, there is no description of the two stages of human creation.²⁸ If the making after the image refers to God’s vision of us, in which he also “perceived” (κατενόησεν) human “inclination” to evil, then the “mingling” of the human being with gender must refer to the *actual* bringing into exist-

25 *Op. hom.* 22 (PG 44, 204): Γέγονεν οὖν κατ’ εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος, ἡ καθόλου φύσις, τὸ θεοείκελον χρῆμα. Γέγονε δὲ τῆ παντοδυναμῶ σοφία οὐχὶ μέρος τοῦ ὄλου, ἀλλ’ ἅπαν ἀθρόως τὸ τῆς φύσεως πλήρωμα.

26 *Op. hom.* 22 (PG 44, 204–205): Εἶδεν ὁ πάντων τῶν περάτων περιδεδραγμένος, καθὼς φησιν ἡ Γραφή, ἡ λέγουσα, Ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ τὰ πέρατα τῆς γῆς· εἶδεν ὁ εἰδὼς τὰ πάντα καὶ πρὶν γενέσεως αὐτῶν, ἐμπεριλαθὼν τῇ γνώσει ὅσον κατ’ ἀριθμὸν ἐν τοῖς καθ’ ἕκαστον ἔσται τὸ ἀνθρώπινον. “He saw who grasps all the ends as the Scripture tells us, which says that *in His hand are all the corners of the earth* (Ps 94/95:4), he saw *who knows all things* even before *they come to be* (Dan 13:42), comprehending in his knowledge, how great in sum humanity will be in its individuals.”

27 *Op. hom.* 22 (PG 44, 205): Ἐπεὶ δὲ κατενόησεν ἐν τῷ πλάσματι ἡμῶν τὴν πρὸς τὸ χεῖρον ῥοπήν, καὶ ὅτι τῆς πρὸς τοὺς ἀγγέλους ὁμοτιμίας ἐκουσίως ἀπορρῦεν, τὴν πρὸς τὸ ταπεινὸν κοινωνίαν προσοικειώσεται· διὰ ταῦτα κατέμιξέ τι καὶ τοῦ ἀλόγου τῇ ἰδίᾳ εἰκόνι. “But as he perceived in our formation an inclination towards the worse and that it would acquire a fellowship with what is low because of its voluntary fall from equality with the angel, for this reason, he also mingled something from the irrational with his own image.”

28 Although J. Behr argued in favour of this, what I would not agree with, in his position, is that Gregory means two aspects of one creation in which the human being is simultaneously made after the image, on the one hand, and made a sexed/gendered creature, on the other. Cf. Behr, “The Rational Animal,” 233–245.

ence the first individual human being made of *dust*.²⁹ The former happens not in time and space, but the latter does, as it is an event in the *history* of the world. From this event, human history starts, which is a gradual way to the fullness of humanity through the long duration (παράτασις) of time, which Gregory mentioned earlier.

Gregory says more about God's "sexing" the human being: "transferring to the human being the special attribute of the irrational formation, he bestowed increase upon our race not according to the lofty character of our creation."³⁰ This is an important point for Gregory since, in humanity's path to its fullness, procreation and, consequently, sexuality plays a central role.³¹ Because of his foreknowledge of human beings' inclination to evil, God created them – now in real existence – with an "animal" element associated here with sexuality and located them in time. As Gregory puts it, time is "proportional" (σύμμετρος) to human creation (κατασκευή). In other words, time is a frame in which the project of human creation is realised, and both time and the completion of human creation presuppose the existence of each other.³² When time is no longer there, humanity will participate in the

29 In this case, one can indeed call making male and female "a separate act," as Zachhuber did (Zachhuber, *Human Nature*, 171), but in a slightly different sense from what he meant. Also, in this way, not only sin but also death is foreseen so that, as H. U. von Balthasar shows it, the question "Would Adam have been immortal, if...?" is absurd (Hans Urs von Balthasar, *Presence and Thought: Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, trans. Mark Sebanc (San Francisco: Ignatius Press, 1995), 72).

30 *Op. hom.* 22 (PG 44, 205): ἀλλὰ τῆς ἀλόγου κατασκευῆς ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον μετενεγκὼν τὸ ἰδίωμα, οὐ κατὰ τὸ ὑψηλὸν τῆς κτίσεως ἡμῶν τὸν πλεονασμὸν τῷ γένει χαρίζεται.

31 *Op. hom.* 22 (PG 44, 205): Τοῦτου τοίνυν προκατανοηθέντος διὰ τῆς προγνωστικῆς ἐνεργείας πληρώματος τῶν ἀνθρώπων, διὰ τῆς ζωωδεστέρας γενέσεως ἐπὶ τὴν ζωὴν μέλλοντος παριέναι, ὁ τάξει τινὶ καὶ εἰρμῷ διακυβερνῶν τὰ πάντα Θεὸς, ἐπειδὴ ὄλως τὸ τοιοῦτον τῇ ἀνθρωπότητι τῆς γεννήσεως εἶδος ἀναγκαῖον ἐποίησεν ἢ πρὸς τὸ ταπεινὸν τῆς φύσεως ἡμῶν ἐπίκλισις, ἢν εἶδε πρὶν γενέσθαι ὁ ἐπίσης τῷ ἐνεστῶτι τὸ μέλλον βλέπων, διὰ τοῦτο καὶ τὸν σύμμετρον τῇ κατασκευῇ τῶν ἀνθρώπων χρόνον προκατενόησεν. "Now, seeing that this fullness of human beings pre-conceived by the operation of foreknowledge will come into life by means of the animal generation, God who governs all things in a certain order and sequence – since the inclination of our nature to what is low (which he who beholds the future equally with the present saw before it existed) made such form of generation absolutely necessary for mankind – therefore foreknew also the time proportional to the creation of human beings."

32 Then Gregory elaborates further on his conclusion on what time is actually for: ὥστε τῇ παρόδῳ τῶν περιορισθεισῶν ψυχῶν συναρτασθῆναι τὴν τοῦ χρόνου παράτασις, καὶ τότε στῆναι τὴν ρώδη τοῦ χρόνου κίνησιν, ὅταν μηκέτι φύηται δι' αὐτοῦ τὸ ἀνθρώπινον τελεσθεισὴς δὲ τῆς τῶν ἀνθρώπων γενέσεως, τῷ τέλει ταύτης συγκαταλήξαι τὸν χρόνον, καὶ οὕτω τὴν τοῦ παντὸς ἀναστοιχείωσιν γενέσθαι. "So that the duration of time should correspond with the entrance of the pre-determined souls, and that the flux and motion of time should stop when humanity is no longer produced by it; and that when the genesis of human beings is completed, time should cease together with this completion, and then should be the restoration of the universe" (*Op. hom.* 22 [PG 44, 205]). This pas-

cosmic change “from the corruptible and earthly to the impassable and eternal.” But for now, time is what makes it possible for humanity to grow in order to finally enter into eternal life by transcending this time itself at the resurrection. Moreover, human beings’ creation as growth into its fullness is the only rationale for why there is at all such a dimension of creation as time. For Gregory, 1 Cor 15:51–52 indicates the point when time stops, which is not just the last moment of time but rather the absolute *absence* of linear time as such or even the consummation of all time and thus its restoration. Gregory’s following discussion of these Pauline verses makes clear that the resurrection follows immediately or even coincides with the point when humanity reaches its *pleroma*.³³ But to see what precisely this *pleroma* is, one should turn to Gregory’s *Tunc et ipse*.³⁴

4 *Apol. Hex. and Cant.*

Before I proceed to the final part, in which *Tunc et ipse* is analysed, it seems necessary to provide additional evidence of my reading of the first creation in *Op. hom.* This section draws some parallels to Gregory’s other works (namely, *Apol. Hex.* and *Cant.*), where he addresses the problem of double creation. To understand more accurately what Gregory means in *Op. hom.*, one has to look primarily at Gregory’s cosmological picture in *Apol. Hex.*³⁵ Commenting on Gen 1:1, he says that what was meant in this verse by “heaven and earth” is actually the whole creation (πάντα τὰ ὄντα) that was made “all at once” (ἀθρόως). Gregory claims that both Greek translations of *bereshith* are complementary to each other: Aquila’s ἐν κεφαλαίῳ points to the creation as being “in sum” (τὸ συλλήβδην); and the Septuagint version, to the cre-

sage is indeed pregnant and can tell us much about Gregory’s views of history, time and the final restoration (or more precisely, it identifies human beings’ place within these categories).

³³ *Op. hom.* 22 (PG 44, 205–208).

³⁴ Thus, what I believe to be missing from some brilliant studies of the human *pleroma* in Gregory (e.g., Eugenio Corsini, “Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse,” in *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, éd. par Marguerite Harl [Leiden: Brill, 1971], 111–126) is precisely such a reading of *Op. hom.* in light of *Tunc et ipse*. However, my approach is not completely innovative. D. B. Hart, e.g., has persuasively juxtaposed Gregory’s accounts in *Op. hom.* and *Tunc et ipse*: David Bentley Hart, “The ‘Whole Humanity’: Gregory of Nyssa’s Critique of Slavery in Light of His Eschatology,” *SJT* 54 (2001): 51–69, 56–62.

³⁵ Corsini is absolutely right when affirming the parallelism between Gregory’s anthropogenesis and cosmogenesis: “La doctrine grégorienne de la création du «plérôme» humain est donc le parallèle exact de l’explication philosophique que Grégoire donne de l’origine du monde” (Corsini, “Plérôme humain et plérôme cosmique,” 121).

ation as “instantaneous and non-dimensional” (τὸ ἀκαρές τε καὶ ἀδιάστατον) since in the term ἀρχή, no “idea of dimension” (διαστηματικοῦ νοήματος) is involved.³⁶ And Gregory immediately makes it clear that he is talking about a certain *potentiality* of the creation since “the all-inclusive foundation of beings,” in which “all is said to be united,” actually belongs to God’s *power*.³⁷ In other words, it is not some kind of potentiality *within* the created order. On the contrary, in the following discussion, it becomes even clearer that Gregory means not the creation’s coming into being but purely *God’s* creative will or impulse (ὄρμη).

Creation “in the beginning” does not concern the creatures’ *real* coming into existence, but it means that “God laid down instantly in sum the occasions, the causes and the potentials of all things.”³⁸ The locus of this ideal coming into being is God’s ὄρμη.³⁹ This realm of the ideal included “all things that were perceived by God’s eye.”⁴⁰ Thus, the subject of this discussion is creation as it exists in God’s will. It is also evident from another passage that as far as God’s ὄρμη is concerned, no single individual thing was in actual existence.⁴¹ Gregory reaffirms this point by saying that all the physical qualities (αἱ ποιότητες) were absent from the creation.⁴² But without qualities, at least in Gregory’s system, there cannot exist even matter.⁴³ Thus, at this point, there is *no material creation*, but only God’s idea of it that embraces the whole created order and all things that would eventually come into existence. The latter is, in fact, *another* reality, namely the gradual and ordered appearance of all things that “followed” the reality in God’s foreknowledge⁴⁴ (not temporally, of course, but logically since the “first” creation is *atemporal*).

In *Op. hom.*, we have seen the same structure. In particular, when Gregory describes the first human creation in *Op. hom.*, he refers to the same concept of cre-

³⁶ *Apol. Hex.* (GNO IV.1), 17.

³⁷ *Apol. Hex.* (GNO IV.1), 18.

³⁸ *Apol. Hex.* (GNO IV.1), 18: πάντων τῶν ὄντων τὰς ἀφορμὰς καὶ τὰς αἰτίας καὶ τὰς δυνάμεις συλλήβδην ὁ θεὸς ἐν ἀκαρεῖ κατεβάλλετο.

³⁹ *Apol. Hex.* (GNO IV.1), 18.

⁴⁰ *Apol. Hex.* (GNO IV.1), 18: ἂ τῷ μὲν θείῳ ὀφθαλμῷ πάντα καθωρᾶτο. Here Gregory also finds evidence in Dan 13:42, where God is said to know all things “before they come into being” (πρὸ τῆς γενέσεως αὐτῶν), that the ideal creation is God’s vision of the creation to come.

⁴¹ *Apol. Hex.* (GNO IV.1), 27: τῇ μὲν δυνάμει τὰ πάντα ἦν ἐν πρώτῃ τοῦ θεοῦ περὶ τὴν κτίσιν ὄρμη [...] ἐνεργεῖα δὲ τὰ καθ’ ἕκαστον οὐπω ἦν. “All things were potentially in God’s first impulse to creation [...], but in actuality there existed no particular things yet.”

⁴² *Apol. Hex.* (GNO IV.1), 27.

⁴³ On matter as “the combination of the qualities” in Gregory, see: Anna Marmodoro, “Gregory of Nyssa on the creation of the world,” in *Causation and Creation in Late Antiquity*, ed. Anna Marmodoro and Brian D. Prince (Cambridge: Cambridge University Press, 2015): 94–110.

⁴⁴ *Apol. Hex.* (GNO IV.1), 18.

ation of the totality in a moment. Thus, I believe that in *Op. hom.*, Gregory presents an anthropological model which goes in parallel to the cosmological one from *Apol. Hex.* Just as the whole creation was pre-conceived in God's will, so was the human being. Someone may argue that such an approach is inconsistent since, in *Op. hom.*, the main issue is God's foreknowledge of *sin* that conditions the particularities of the second human creation, while in *Apol. Hex.*, this question is not raised. However, since *sin* is a specifically human complication, it is for obvious reasons that it is not discussed in *Apol. Hex.* A key for figuring this all out can be found in *Cant.*, from which we learn that the second human creation and the salvation history are one and the same thing. This will be discussed below, but in any case, even if the second human creation is considered in *Op. hom.* within the context of *sin*, the first creation (untouched by *sin*) in both treatises – *Op. hom.* and *Apol. Hex.* – must point to the same reality.

Now I turn to *Cant.* 15, where (just as in *Op. hom.*) the human creation after the image is directly linked to what can be called the eschatologically-based speculative creation. Thus, I suppose that in *Cant.* 15, we find a precise parallel to *Op. hom.* 16. In *Cant.* 15, however, before setting forth his anthropological observations, Gregory – in a manner very similar to his exposition in *Apol. Hex.* – generally discusses the instantaneous creation, in which the end coincides with the coming into being.⁴⁵ The reason for this is that “for all that are brought from non-being into being, the perfection emerges simultaneously with the beginning.”⁴⁶ So, in all things that were created, their end (πέρας), that is, their perfection, cannot be abstracted from their beginning. There is no interval between them so that the coming into existence and the completion of all things (in other words, reaching destiny) happen simultaneously. Therefore, the creation is brought to its end and thus is fully completed and perfected from the very moment of its existence. Nothing can be added to it, and it has no way to move, being absolutely static. And since everything happens ἀδιαστάτως, no created space and time are involved here.

45 *Cant.* 15 (GNO VI), 458–459: ὅτε μὲν γὰρ κατ' ἀρχὰς διὰ τῆς θείας δυνάμεως ἡ τῆς κτίσεως ὑφίσταται φύσις, ἐφ' ἐκάστου τῶν ὄντων ἀδιαστάτως τῇ ἀρχῇ συναπηρτίσθη τὸ πέρασ. “For when at the beginning, the nature of the creation was laid down by God's power, it was for each of the beings that the end was completed together with the beginning without any interval” (translation by R. Norris is modified when necessary: *Gregory of Nyssa: Homilies on the Song of Songs*, trans. Richard A. Norris [Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012]). The “second” creation, in its turn, is presented here as a *re*-creation: “it is not in the same sequence and order that the beings are created and created anew” (οὐ μετὰ τῆς αὐτῆς ἀκολουθίας καὶ τάξεως κτίζεται τὰ ὄντα καὶ ἀνακτίζεται).

46 *Cant.* 15 (GNO VI), 459: πᾶσι τοῖς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγομένοις ὁμοῦ τῇ ἀρχῇ συνανασχοῦσης τῆς τελειότητος.

Next, Gregory says that human nature (ἡ ἀνθρωπίνη φύσις) was among all other things in that instantly perfect creation.⁴⁷ An indication of this, according to Gregory, is found in the biblical affirmation of the creation in the image.⁴⁸ Since human creation is as instantaneous as the rest of creation, there is no progress (προαγωγή) in it, and, as totally static, it is already there where it is destined to be.⁴⁹ Thus, the highest good possible is already fulfilled in this creation. And then Gregory sums up what the first human creation is: “in the case of the first creation, then, the end appeared together with the beginning without any interval, and the nature began its existence from the perfection.”⁵⁰ The expression “ἀπὸ τῆς τελειότητος ἡ φύσις τοῦ εἶναι ἤρξατο” is one with a quite paradoxical sense: the human nature *began* from its *completion* despite that τελειότης literally means what things must *end* with. But from this statement, we can draw a crucial theological conclusion: the ontological (not chronological) beginning of all things is nothing else but their “final perfection” (τελειότης). The end is, in fact, the genuine beginning so that all speculations regarding the ἀρχή can be only eschatologically grounded.⁵¹

In contrast to the “first” creation, the “second” (re-)creation is accomplished in a different way because human nature “acquired a kinship with death by its inclination toward evil and so ceased to abide in the good.”⁵² So, the second creation takes place as a *slow process* or, to be more precise, as a process of a certain *correc-*

47 *Cant.* 15 (GNO VI), 458: οὐδὲ αὐτὴ καθ’ ὁμοίότητα τῶν ἄλλων ἐκ προαγωγῆς προελθοῦσα ἐπὶ τὸ τέλειον, ἀλλ’ ἀπὸ τῆς πρώτης ὑπάρξεως συμπλασθεῖσα τῇ τελειότητι. “[The human nature] did not, like the others, go forward to perfection by progress, but from the first coming into existence, it was formed simultaneously with its perfection.”

48 In *Cant.*, there is no notion of the *imago Dei* in the account of the second creation, so the notion is reserved solely to the description of the first/ideal creation, which was immediately brought to its completeness (the same pattern is found in *Op. hom.*).

49 In light of Gregory’s famous doctrine of *epektasis*, according to which the end is never reached by a created being that finds itself *ever* in progress, it becomes even more apparent that in this passage, no actual/real becoming can be implied.

50 *Cant.* 15 (GNO VI), 458: ἐπὶ μὲν οὖν τῆς πρώτης κτίσεως ἀδιαστάτως τῇ ἀρχῇ συνανεφάνη τὸ πέρασ καὶ ἀπὸ τῆς τελειότητος ἡ φύσις τοῦ εἶναι ἤρξατο.

51 In this context, the ἀρχή can also be understood as “source” and even “foundation.” Things originate *from* and exist *because of* this ἀρχή. And here, we can see a clear link between the first speculative and the second actual creation because not only in the realm of potentiality but *also* in their actualisation, things exist *because of* their ἀρχή and originate (metaphysically) from it. Thus, Gregory’s claim “ἀπὸ τῆς τελειότητος ἡ φύσις τοῦ εἶναι ἤρξατο” is applicable to both creations and serves here as a bridge between his descriptions of them (even if Gregory does not make this explicit).

52 *Cant.* 15 (GNO VI), 458: τῷ θανάτῳ διὰ τῆς πρὸς τὴν κακίαν σχέσεως οἰκειωθεῖσα τῆς ἐν τῷ ἀγαθῷ διαμονῆς ἀπερρῦη. Cf. Wis 2:23–24.

tion.⁵³ Therefore, Zachhuber is right to note that here the second creation indicates *salvation*. But I cannot easily agree with him that, because of this, the second creation in *Cant.* 15 has a meaning different from what Gregory depicts in *Op. hom.*⁵⁴ On the contrary, it must be a strictly parallel text because in *Op. hom.*, the whole history of humanity is also presented as the salvation history. According to *Op. hom.*, “God himself created the ‘fallen’ state in anticipation of the Fall,” as Zachhuber formulated it.⁵⁵ In short, the human being is created to be saved (a very Irenaeian idea indeed!). Otherwise, an actual individual human being created in a *perfect* state could hardly fall at all. Here it is also important to note that the reason that Gregory gives in *Cant.* 15 for the principal difference between the two creations is very close to what he writes in *Op. hom.* The reason is, in fact, God’s foreknowledge of our *inclination* (προσπάθεια) to the opposite (τὰ ἐναντία).⁵⁶ Thus, what one finds in *Cant.* and *Apol. Hex.* can confirm to a substantial degree my reading of *Op. hom.*

53 *Cant.* 15 (GNO VI), 458: οὐκ ἀθρόαν καθ’ ὁμοιότητα τῆς πρώτης συστάσεως ἐπαναλαμβάνει τὴν τελειότητα, ἀλλ’ ὁδῶ τινι πρόεισιν ἐπὶ τὸ μείζον διὰ τινος ἀκολουθίας καὶ τάξεως κατ’ ὀλίγον ἀποσκευαζομένη τὴν πρὸς τὰ ἐναντία προσπάθειαν. “It does not receive back its perfection at once in the way of the first constitution, but with a certain method, it advances towards the greater in a particular sequence and order, slowly getting rid of the inclination to the opposite.” Below (*Cant.* 15 [GNO VI], 458–459), Gregory juxtaposes the two creations once more: “For when it was first created, since evil did not exist, there was nothing to prevent the nature’s perfection from concurring with its genesis, but in the second restoration the spatial-temporal extension accompanies those who are retracing their way toward the first good (ἐπὶ μὲν γὰρ τῆς πρώτης κατασκευῆς οὐδὲν ἦν τὸ κωλύον συνδραμεῖν τῇ γενέσει τὸ τῆς φύσεως τέλειον κακίας οὐκ οὔσης, ἐπὶ δὲ τῆς δευτέρας ἀναστοιχειώσεως ἀναγκαίως ἢ διαστηματικῇ παράτασις συμπαραομαρτεῖ τοῖς πρὸς τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἀνατρέχουσιν).” Here the “first constitution” (σύστασις) is again totally different from the “empirical” way to the perfection that Gregory calls the “second restoration” (ἀναστοιχείωσις). In the former, all the perfection is given at once (ἀθρόαν) so that the perfection coincides with γένεσις, but in the latter, the progress is described by such terms as ὁδός, ἀκολουθία, τάξις. Within the second creation, the inclination to evil is overcome not otherwise but little by little (κατ’ ὀλίγον) or, in other words, through *time*, while in the case of the first creation, Gregory characterised the correspondence between γένεσις and τέλειον by the verb συντρέχω, which means that it is a *timeless* reality, without any motion or any διάστημα between γένεσις and τέλειον.

54 Zachhuber, *Human Nature*, 179.

55 Zachhuber, *Human Nature*, 186. Hans J. Oesterle also made some helpful observations: “Bei Origines ist der Fall der äußere Grund der Welt; bei Gregor ist die Welt der innere Grund des Falls” (Hans J. Oesterle, “Probleme der Anthropologie bei Gregor von Nyssa: Zur Interpretation seiner Schrift *De hominis opificio*,” *Hermes* 113 (1985): 101–114, 103) and “Die Sünde ist kein historisches Ereignis der Menschheitsgeschichte mehr, kein personaler Akt des Ungehorsams, sie ist vielmehr eine Seinsbeschaffenheit des real existierenden Adam” (Oesterle, “Probleme,” 113).

56 In *Cant.* 15 (GNO VI), 459, it is also characterised by Gregory as the *material* (ὕλική) inclination.

5 *Tunc et ipse*

In *Tunc et ipse*, the theme of *imago* is absent at first glance. But, in fact, this text is crucial evidence for the eschatological character of the image of God in Gregory's thought since here he envisages the formation of the human being as the growth of the *totus Christus*.⁵⁷ Gregory claims here that, to be united to God and to "have" God, one must become of one body with God (or even become a *body for* God). This ultimate unity of humanity with God can be actualised only because of Christ to whose body other human beings become united. Then Gregory interprets the subjection of the Son to the Father as meaning the subjection of his ecclesial body. Consequently, this subjection is a synonym for universal salvation.⁵⁸ In this context, Gregory writes about Christ's "building himself," that is, his own body. Christ does this by uniting the believers to himself until the growth of the body reaches "its own measure" (τὸ ἴδιον μέτρον).⁵⁹ Not only Gregory's allusion to Eph 4:13 ("εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ") immediately becomes apparent, when one reads this, but also a surprisingly close similarity to what we have just seen in Gregory's discussions in *Op. hom.* And some lines below, Gregory cites Eph 4:13 verbatim, which is in itself a significant fact because, by this quotation, Gregory brings into his text the whole range of key terms that point to the fullness of humanity (namely, τέλειος, ἡλικία, πλήρωμα apart from just mentioned μέτρον). Thus, Gregory links nearly explicitly the present eschatological discourse with the "protological" one set forth in *Op. hom.*⁶⁰

57 I have borrowed this language from von Balthasar (Cf. Balthasar, *Presence and Thought*, 168: "the perfect, eschatological *Image* that is the total Christ"). Hübner argued against the identification of the human beings' return to their original being in God's image, on the one hand, and the eschatological fullness of Christ's body, on the other (Hübner, *Einheit*, 47–51). However, as long as the first (potential) creation in the image is not a creation of an abstract notion of human nature but rather God's knowledge of the sum of *concrete* human individuals (all of whom will be joined to Christ at the end, according to *Tunc et ipse*), that identification is inevitable.

58 *Tunc et ipse* (GNO III.2), 18. In this interpretation, Gregory, of course, repeats Origen's argumentation for whom 1 Cor 15:28 was the biblical cornerstone for the doctrine of universal restoration. Gregory also quotes Col 1:24–25 and 1 Cor 12:27 and paraphrases Eph 4:15–16 as evidence that the body of Christ is the church. What is interesting here is how Gregory envisages the bond between Christ and the church. The latter is no less than Christ's *own* body (τὸ ἴδιον σῶμα) to which he has the most intimate relation: he is "mingled" with it (ἀνακεκραμένον). This language of mingling is usually used by Gregory to describe the manner of the incarnation so that one may argue that the church is the humanity (or human nature) of the risen Christ. On this point, see my other article in this volume.

59 *Tunc et ipse* (GNO III.2), 19.

60 *Tunc et ipse* was composed later than *Op. hom.* (in 385 and 378–379, respectively). Cf. Pierre Maraval, "Chronology of Works," in *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. Lucas F. Mateo-Seco and Giulio Maspero, trans. Seth Cherney (Leiden: Brill, 2010): 153–169, 155, 157.

In the course of Gregory's exegetical elaboration on 1 Cor 15, it becomes even clearer how he understands the church's being Christ's body (or, even more simply, Christ). If Christ "builds" his own body, then he "builds" no less than "himself" (ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ). Thus, when Christ is in all, and all are in Christ, what we have is *one corporate* body with many members (according to 1 Cor 12:20).⁶¹ Certainly, Gregory perceives here Paul's concept of Christ's body not in a metaphorical way. Moreover, the body of Christ consists only of *other* human beings (αὐτοῦ σῶμα οἰκοδομεῖ διὰ τῶν ἀεὶ προστιθεμένων συναρμολογῶν) united to Christ who, in his turn, is the head that has no other body except this one.⁶² Gregory proceeds with his exegesis on 1 Cor 15 while interweaving his interpretation with the topic of death and life. For Gregory, the destruction of death (1 Cor 15:26) and the subjection of the Son are one and the same thing since the non-existence of death means nothing else but the universal entering into life.⁶³ And this life is Christ himself, through whom (δι' οὗ) all of this happens. Here again, Gregory repeats his main point that the body of Christ is "the whole human nature with which he has been mixed" (πᾶσα ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἧ κατεμίχθη).⁶⁴ And according to *Op. hom.*, πᾶσα ἡ φύσις was what God foreknew (or, to use another set of theological vocabulary, elected and predestined) as the whole humanity made in Christ after the image of God.

Therefore, the archetypal human being that exists as God's idea, or God's vision of us, is nothing else but the *totus Christus*. It is God's eternal contemplation of the concrete end of his creative project. Consequently, the *ideal* human being as a *protological* concept is, in a sense, *secondary* to its *actual realisation*. And if it is indeed so, then what we see here is, plausibly, a reversal of Platonism: for Gregory, it is not the real becoming that reflects the ideal, but on the contrary, it is the ideal that reflects the real. For us, then, this πᾶσα ἡ φύσις made in the beginning by God is the *telos* of our creation that, by theological speculation, we can envisage as our true origin, which we fall from and return to as long as we live under the shadow of time. In short, Gen 1:26–27a announces the goal of human beings' existence, namely their being one body of Christ, fully raised at the end of time.

⁶¹ *Tunc et ipse* (GNO III.2) 19–20.

⁶² And to reaffirm all this, Gregory expresses an idea (a rather unexpected one) that Christ is like a *soul indwelling* his body, church (*Tunc et ipse* [GNO III.2], 20).

⁶³ *Tunc et ipse* (GNO III.2), 21.

⁶⁴ *Tunc et ipse* (GNO III.2), 21. Moreover, all of this turns out to be closely connected with the role of the Holy Spirit. By receiving the Spirit, the flesh, now commixed with the Word, becomes what the Word is (*Tunc et ipse* [GNO III.2], 22).

Anca Vasiliu

Le visage comme empreinte divine dans le corps de l'Église

Réflexions sur la trace, le portrait antique et le *Mandyllion* byzantin

Abstract: The article is looking for the points of articulation between the theories of the trace (imprint of the singular) and the face (figure of the genus, with a divine character) in Plato and Plotinus on the one hand, and the tradition of the face of Christ printed on linen (*Mandyllion*) on the other. The iconographic inscription of the *Mandyllion* in the frescoes of some churches belonging to the Byzantine tradition shows the symbolism of the articulation between the imprint and the face.

Keywords: image, soul, shadow, absence, presence

1 Trace et portrait : témoignage du singulier et modes d'individuation

La trace ou l'empreinte conjugue une structure visuelle et un moyen de reconnaissance qui transcende le support visuel. Héritière de la tradition dont relève le contour des mains sur des parois de caverne, l'empreinte a une fonction précise dans la pensée antique : elle est censée capter un trait propre, conserver une donnée singulière, unique et spécifique, en situant aussitôt cette donnée en rapport avec les moyens de la connaissance appuyée par la mémoire. Cependant, comme l'intellection opère avec les catégories du langage et mise sur la réduction du particulier à l'universel, ce décalage entre le caractère singulier d'une donnée propre à la seule expérience sensible et sa traduction en donnée intelligible, est pallié en quelque sorte par le renvoi de la trace dans le registre des images. On fait ainsi jouer à la trace ou à l'empreinte le rôle d'un témoignage et d'un argument par la preuve dans un processus cognitif qui n'opère pas seulement par démonstration ou déduction, mais s'appuie aussi sur l'effet irréfutable produit par la révélation, l'apparition, l'exposition et le récit dont la trace *porte la trace* en tant qu'image, telle l'impression d'un sceau. Dès lors, la trace ou l'empreinte n'est plus seulement extérieure, soumise à l'aléatoire et livrée à l'expérience sensible, mais se retrouve aussi dans l'âme et dans l'intellect qui s'en saisissent et se laissent affectés.

Anca Vasiliu, Paris

La trace assure ainsi une connaissance réservée aux choses particulières à partir des impressions que celles-ci produisent dans l'âme comme si celle-ci était en cire (*il y a en nos âmes une cire imprégnable* – ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐνὸν κήρινον ἐκμαγεῖον, dit Platon dans le *Théétète* 191c) ; ou à partir de ce qui se reflète sur la surface lisse et brillante du foie sur lequel des impressions reçues s'impriment et se donne à voir sous une certaine forme visuelle (παρακείμενον ἐκμαγεῖον, *Timée* 72c) ; ou encore à partir de ce qui se forme et s'imprime dans la mémoire, dans l'imagination et dans le νοῦς sous le mode des représentations, des concepts et des impressions intellectives (φαντάσμα, ἔννοια, ἐπίνοια). Il s'en suit que l'intellection et le langage, qui n'ont pas d'emblée accès, à l'instar du regard, à la trace d'un être singulier ou d'une chose particulière, inscrivent cette trace comme une « image » et traduisent le rapport au singulier à partir de celle-ci, même si l'image est nécessairement décalée puisque soumise à la médiation de la similitude, de la copie, de la ressemblance homotétique ou d'une invention vraisemblable (εἰκασία). S'instaure par conséquent dans ce processus une dialectique entre la trace formelle ou l'empreinte (ἐκμαγεῖον, σφραγίς) et l'image (εἶδωλον ou εἰκῶν, ou encore εἰκασμα), une relation qu'il convient de saisir au plus juste pour pouvoir comprendre comment s'ouvre l'accès à un être ou à un objet particulier selon la distinction, bien établie dans la pensée ancienne, entre la trace qui signale le singulier et l'image qui en donne un aspect et permet la reconnaissance, tout en étant nécessairement détachée de ce dont elle est l'image. Or, pour comprendre ce qui est ici en jeu, le recours à un exemple emprunté au monde byzantin pourrait s'avérer salutaire pour deux raisons : d'une part, le monde byzantin est l'héritier direct de toute la complexité de la pensée ancienne (archaïque, classique, hellénistique) et de toutes les mutations que celle-ci a subi au contact avec des traditions non-helléniques, sémitiques en l'occurrence ; d'autre part, ce monde s'est constitué culturellement autour d'un axe théorique, celui qui relie le *logos* pourvu de puissance démiurgique et l'image de la réalité qui est produite (voire engendrée) par celui-ci – or, le rôle considérable que les Byzantins assignent dans ce contexte à l'image utilise à bon escient le levier ancien de cette distinction entre trace et image en la détournant de son fonctionnement ancien au profit d'un but nouveau. Une superposition des deux – image et trace –, superposition présentée comme une « œuvre divine », un *hapax* et un ἀχειροποίητον, balaye en effet la distinction dialectique au profit d'un renforcement de la valeur testimoniale, épiphanique et cognitive de la relation réciproque, l'image et la trace se retrouvant indéfectiblement unies dans la fonction de révélation du *logos* démiurgique. À Byzance le pouvoir double, de l'Église et de l'Empire, appuie son discours fondateur précisément sur cette unité forcée de la trace individuelle et d'une image générique et détachée, une image iconique, ni ressemblante ni dissemblable mais vraisemblable puisque provenant du vrai.

Contrairement à l'empreinte, issue d'un rapport direct, l'image se constitue à distance ; elle retient de manière mimétique ou homotétique l'extériorité caduque, mais dénote en même temps une incapacité certaine à accéder à la nature substantielle et au caractère propre d'un être ou d'un objet. En outre, elle ne survit à celui-ci que dans la mesure où elle s'en détache d'emblée. Nous savons que dans la pensée antique une identité individuelle est signalée par le nom et qu'au nom s'ajoutent des traits caractéristiques qui situent l'individu dans une catégorie et le décrivent à partir d'une typologie : roi, mage, athlète, héros, donateur, satyre, prêtre etc., en ce qui concerne l'appartenance de l'individu à une catégorie ; ou encore, figure large au nez camus (Socrate) ou efféminée (Antinoos) etc., pour ce qui est de la typologie ; à quoi s'ajoutent des signalements particuliers révélés par des récits, des « signes distinctifs » comme la cicatrice pour Ulysse ou le côté percé pour le Christ, censés assurer l'homme ou l'assemblée contre les sosies ou les esprits vagabonds. Or l'utilisation du trait imprimé, de l'encoche, du moulage, de la trace, de l'empreinte (ἡ σφραγίς, τὸ σφράγισμα) dans une matière propre à la recevoir, supplante les catégories et l'usage de l'image typologique à l'égard de l'identité d'un être en signalant deux aspects de sa réalité sensible telle qu'elle est saisie par le trait d'une impression : (i) que l'objet ou l'être qui a produit cette trace est un et seul, la trace étant *la sienne* – trace ou impression d'un objet particulier ou d'un individu ; et (ii) que la trace recueille sur un support différent de celui d'origine, certaines propriétés qui peuvent être accidentelles, mais qui constituent en même temps des propriétés spécifiques à ce que cet objet ou être a d'unique et d'irremplaçable au moment même où l'empreinte a été faite. Ces deux aspects, qui semblent aller de soi, et qui ne sont pas du ressort de l'image mais sont propres à la seule empreinte ou trace, soulèvent néanmoins des difficultés de définition pour la pensée antique.

La conséquence de cette situation est une distinction nette entre la puissance de la trace qui relève de l'individu et atteste de son existence, et une image qui « dit » quelque chose de l'homme en le *situant*, mais ne relève pas de l'être intime et singulier de celui-ci, aussi ressemblante soit-elle par ailleurs. Le portrait n'est pas un relevé d'identité de l'être mais une forme d'altérité bâtarde, qui met en lumière des propriétés, des fonctions, à la limite des actions, appartenant autant à celui qui est représenté, qu'à la communauté qui produit ou reçoit le portrait et qui s'en sert pour des raisons précises sociales, pédagogiques ou politiques. Bien que le portrait soit donc lié nécessairement à un individu, ni l'image ni l'artefact ne relèvent de la sphère privée et ne concernent un rapport intime au « soi » de l'être qui définirait sa singularité ; l'unicité et la nature propre de l'être en question se révèlent autrement et ailleurs. Qui plus est, le portrait n'est même pas le garant que l'être qu'il (re)présente ait jamais existé. Le portrait tient dans l'antiquité d'une fonction et d'une typologie, constitue l'expression consacrée d'un état de fait ou

d'une situation, et n'ouvre pas un accès à la « personne » ou au caractère propre de l'individu dont il représente de manière fidèle ou fictive l'aspect.

De son côté, la trace ou l'empreinte appartient à une catégorie à part de formes ou figures, puisque la trace, qui n'est tout simplement pas un portrait dans le genre classique du terme, va chercher dans le formel ce que l'aspect, l'apparence, le trait peuvent apporter à la connaissance d'un être au-delà de ce que présente un portrait comme tel. Est-ce que la trace partage alors avec l'être même quelque chose de l'intimité, voire de l'âme de celui-ci ? Participe-t-elle de son caractère unique et de sa nature propre ? Peut-être, car la trace ne produit pas, comme l'image, une altérité bâtarde de l'être, mais tient lieu d'identité : bien qu'elle ne soit pas complète mais toujours fragmentaire, elle touche néanmoins à l'essentiel, à ce qui constitue le noyau de *subsistence* de l'être lui-même ; elle en est donc le signe à jamais et peut dès lors le représenter *in absentia*, voire s'y substituer. La trace touche, ou plus exactement *a touché*, et continue à partir de là à se nourrir de la puissance inscrite une fois pour toutes dans l'existence même à laquelle elle a touché à un moment donné. La trace « retire » ou « retient » de ce contact quelque chose qu'elle fait apparaître ailleurs : elle fait acte de *ritratto* au sens premier du terme, alors qu'elle n'est justement pas un « portrait » mais tout au plus un moulage, voire une *imago* (à la romaine). Et ce qu'elle « retient » de l'original, elle l'affirme et le montre aussitôt ; elle est la trace de quelque chose qui *est* ou du moins *a été réellement* : un vivant ou une chose existante. Une trace ou une empreinte est donc perçue comme une preuve d'existence immanente, non comme une idée ou une représentation (à partir des facultés de la mémoire ou de l'imagination). En outre, elle est perçue comme le résultat d'une collaboration entre l'être (un geste produit par sa volonté, ou simplement par son existence de passage, comme dans la trace des pas sur le sable) et un support indépendant de l'être et structurellement différent de celui-ci : la glaise modelée, une pierre gravée, une paroi ou une toile maculée de crasse, de sueur, de sang, de couleurs etc. Comme dans le cas d'une ombre ou d'un reflet, l'empreinte provient d'une rencontre entre la présence actualisée de l'être et un support qui recueille un « reste », comme un lambeau de cette actualisation. Sauf que l'empreinte n'est pas nécessairement *attachée* à la présence de l'être et n'est pas conditionnée par ce lien, alors que l'ombre ou le reflet demeure tant qu'un être s'y mire ou se trouve dans une lumière particulière, et s'évanouit aussitôt après.

L'empreinte nécessite donc la présence, mais elle lui survit ; d'où son rôle de « témoin ». Toutefois, dans la rencontre et dans la collaboration entre une présence de passage et le réceptacle de sa trace se passe quelque chose d'essentiel qui transgresse les limites de la simple conservation d'une empreinte. Comme dans le secret de toute rencontre, un transfert a lieu, un échange et un infléchissement réciproque qui est perçu par les Anciens comme condition d'une révélation de la réalité propre de l'être et de son caractère singulier. Quelque chose comme une

dunamis de cet être-là survit dans sa trace et vient à l'entendement à partir de la rencontre nécessaire entre la vue et le toucher. Dans l'empreinte, l'unité substantielle entre la matière réceptrice et la forme donnée demeure dans l'objet lui-même, alors qu'une image se réalise dans la rupture affichée entre l'objet subsistant et la figure seule que l'image retrace, représente ou reproduit.¹

2 Un portrait en forme de trace ou le visage comme empreinte de l'être

Ce bref rappel théorique est censé souligner le caractère exceptionnel de la superposition entre une empreinte et un portrait, superposition à laquelle nous avons affaire pour la première fois dans le monde byzantin avec le visage du Christ imprimé sur le tissu emblématique appelé *Mandyllion*. Le *Mandyllion* articule en effet dans un objet-image unique deux genres distincts de structures visuelles, la trace d'une part, le portrait de l'autre, les deux faisant ici corps commun. De la superposition d'une trace et d'un portrait naît sous une entité unique à la fois un type et un objet, car le *Mandyllion* relève de l'image autant que de la relique, de la révélation autant que du témoignage, du visuel autant que du haptique, du commun autant que du propre singulier, du générique autant que de l'individuel, du formel autant que de la puissance enfermée dans le conjoncturel. On comprend dès lors que le *Mandyllion*, quand il s'impose au X^e s. dans le monde byzantin, inscrit son caractère exceptionnel à la racine même des structures visuelles traditionnelles, et que c'est à partir de là qu'il tente de changer le paradigme concernant l'accès à la fois à ce qui signalait la singularité d'une identité individuelle et à ce que l'existence rendait manifeste de l'être humain selon l'anthropologie chrétienne, à savoir le caractère divin du reflet, ou d'une image de l'image de Dieu.

Cette singulière association de trace et d'image porte en elle tout le trouble que devait encore susciter dans l'esprit des fidèles l'idée d'un Dieu qui à la fois créé l'homme à l'image de son image et qui s'incarne aussi, en se livrant à la vue comme un homme singulier, le *Fils* de Dieu. Au X^e s., quand le *Mandyllion*, transféré d'Édesse à Constantinople, commence à essaimer des répliques et à être connu, l'indécision entre une trace imprimée (ἐκτυπητόν) et un portrait peint (εἰκόν) per-

¹ Pour une réflexion sur le lien entre le toucher et la vue dans la pensée antique, la trace y jouant un rôle déterminant, je me permets de renvoyer à une étude et à un livre à partir desquels j'ai formulé cet aperçu introductif : Anca Vasiliu, « Toucher par la vue. Plotin en dialogue avec Aristote sur la sensorialité de l'incorporel », *Eph 4* (2015) : 555–80 et idem, *Images de soi dans l'Antiquité tardive* (Paris : Vrin, 2012), en particulier les chap. III et IV, 149–259.

siste dans les appellations qui lui sont données et signale la difficulté de voir deux structures visuelles aussi différentes se télescoper et s'unir en un seul et même objet. Le « miracle » est appelé à jouer son jeu, mais les traditions sont tout aussi fortes pour distinguer l'icône, considérée comme pareille aux paroles des Évangiles (selon le *Synodikon* du « Triomphe de l'Orthodoxie », 843), et les reliques qui sont des témoignages de la puissance divine et qui n'ont de valeur que par leurs actions : guérisons, apparitions, défenses contre des agresseurs, mais qui n'agissent pas par leur simple aspect formel. Le *Mandyllion*, en revanche, fait office double : il est « icône », appelé ainsi dès les premiers textes byzantins,² et il est en même temps considéré comme la relique par excellence de celui qui n'a pas laissé de cadavre pour preuve de sa vie terrestre. Et comme relique, cette « trace » est avant tout une preuve d'existence à la fois de la vie terrestre de l'individu singulier dont elle provient, et de la nature divine de celui-ci, divinité incarnée dans un être humain et rendue visible comme à travers un moulage ou une empreinte du corps vivant.

Dans le seul champ de visibilité du *Mandyllion* se télescopent ainsi au moins trois sens. L'un est proprement théologique et commun avec l'icône, selon l'acception qui s'était imposée avec Nicée II et le *Synodikon* de l'Orthodoxie : l'icône comme « portrait » du Christ et comme « preuve » de l'Incarnation et de la double nature du Fils. L'autre est propre aux pratiques religieuses des reliques, des amulettes et de tous les « objets magiques », « merveilleux », investis de « forces spirituelles » transmises par simple toucher à des lambeaux ou à des débris de matières (πράνδια). Enfin, s'ajoute au sens théologique et au sens religieux, un troisième, le sens politique, issu du rôle que l'on fait dorénavant jouer au *Mandyllion*. Celui-ci est en effet considéré comme *palladium* par les Byzantins, signe investi du pouvoir apotropaïque qu'il avait joué auprès du roi Abgar, puis comme défenseur de la ville d'Édesse. Toutefois, bien qu'il se présente comme un voile, tel un substitut du voile du Temple ancien dont il prend la relève, il n'est pas installé officiellement à Sainte-Sophie mais sera gardé dans une chapelle du palais impérial sur le Bosphore.³

Le plus troublant reste néanmoins le statut du soi-disant « portrait » (ou auto-portrait) du Christ présenté sur un support souple, tissé, et d'emblée inadéquat. Dans la plupart des représentations les plus anciennes (icône du Sinaï du temps de Constantin VII, manuscrits des X^e–XII^e s.), comme des représentations tardives (fresques moldaves du XVI^e s.), le tissu ne semble pas faire corps commun avec le portrait ou avec l'image qui devait y être imprimée. De toute évidence, la *trace* et

2 Dans la *Vie de Saint Paul du Mont Latros* (X^e s.) : Χριστοῦ εἰκόνη ἣν σύνηθερς μανδήλιον ; ou dans la *Chronique* de Michel le Syrien (XII^e s.) : ἡ εἰκωνὴ πρωτότυπός τε καὶ ἄγραφος. Cf. H. L. Kessler, cité *infra*.

3 Selon les documents conservés le *Mandyllion* ainsi que la lettre à Abgar se trouvaient dans la chapelle du Pharos. On en aurait perdu la trace après 1204.

L'*image iconique* font difficilement ménage commun. L'icône est *invicolata*, incircoscritable à la trame matérielle du textile. Le support est une médiation nécessaire pour une impression, pour une empreinte qui semble appartenir toutefois à une autre réalité existentielle, et que le regard doit, par conséquent, situer ailleurs que dans les pigments ou dans les restes de couleurs prises entre les fibres d'une serviette. Cette situation particulière ne tient pas seulement de la définition canonique de l'icône du Christ comme icône de l'Incarnation « incircoscritable » à la chair. Elle s'explique avant tout par ce statut ambigu du *Mandylion* qui, de concert avec les textes, ne distingue pas et ne tranche pas entre le statut de *trace* et celui de *portrait*.

Rappelons deux histoires paradigmatiques qui exprimaient dans le monde antique la possibilité de retrouver sur un support matériel la trace singulière de l'existence et d'avoir simultanément un accès visuel à une identité individuelle par portrait interposé : la légende concernant l'invention du portrait modelé en argile par le potier Butadès de Sicyone à partir d'une ombre projetée, légende rapportée par Pline l'Ancien,⁴ et l'histoire du portrait racontée par Porphyre au tout début de la *Vie de Plotin*.⁵ On remarquera que dans les deux histoires, autant dans la pre-

4 Histoire racontée par Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 35,43(12).

5 Porphyre, *Sur la vie de Plotin et la mise en ordre de ses livres (VP)*, I. « Plotin, le philosophe qui vécut à notre époque, donnait l'impression d'avoir honte d'être dans un corps (ἐν σώματι εἶη). C'est en vertu d'une telle disposition qu'il se refusait à raconter (διηγεῖσθαι) ses origines, ses parents ou sa patrie. Supporter un peintre ou un sculpteur (ζωγράφου [. . .] ἢ πλάστου) lui paraissait indigne au point même qu'il répondit à Amélius le priant d'autoriser que l'on fit son portrait (εἰκόνα αὐτοῦ) : « Il ne suffit donc pas de porter ce reflet [*cette image*] dont la nature nous a entourés (ἡ φύσις εἰδῶλον ἡμῖν περιτέθεικεν) », mais voilà qu'on lui demandait encore de consentir à laisser derrière lui une image de l'image (εἰδώλου εἰδῶλον συγχωρεῖν αὐτόν), plus durable celui-là, comme si c'était là vraiment l'une des œuvres dignes d'être contemplées (δὴ τι τῶν ἀξιοθεάτων ἔργων) ! Aussi, devant le refus de Plotin qui n'acceptait pas de poser à cette fin, Amélius, qui avait pour ami Cartérius, le meilleur des peintres de l'époque, l'introduisit et le fit assister aux cours – qui en avait le désir pouvait en effet fréquenter les cours – ; Cartérius s'habitua à recueillir des impressions visuelles plus marquées (ὄραν φαντασίας) grâce à une attention soutenue. Puis, lorsqu'il eut dessiné son ébauche à partir de l'image déposée dans sa mémoire (ἐκ τοῦ τῆ μνήμῃ ἐναποκειμένου ἰνδάλματος τὸ εἰκασμα), et qu'Amélius eut corrigé avec lui l'esquisse pour parfaire la ressemblance (εἰς ὁμοίωσιν), le talent de Cartérius permit la réalisation, à l'insu de Plotin (ἄγνωστον τοῦ Πλωτίνου), d'un portrait de lui, très ressemblant (εἰκόνα αὐτοῦ [. . .] ὁμοιοτάτην). » Je cite l'édition et la traduction (un peu retouchée) du texte dans le volume collectif paru sous le titre cité *supra* chez Vrin (coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique »), Paris, 1992. Porphyre cite Plotin, mais pas de manière littérale. Voici le propos de Plotin lui-même au sujet de corps envisagé comme une « image d'image » : « De cette illumination [de l'âme qui n'est pas descendue dans un corps] est née une image dans la matière (ἐκεῖθεν εἰδῶλον ἐν τῇ ὕλῃ γεγονόναί). Puis ils [les Gnostiques] façonnent une image de cette image (τοῦ εἰδώλου εἰδῶλον πλάσαντες) qui traverse ici-bas ce qu'ils appellent la matière, ou la matérialité (ὕλότητος), quelque nom qu'ils veulent lui donner, [...] ;

mière considérée comme archaïque, que dans la seconde, située vers la fin du III^e s. apr. J. C., le rapport à l'original, à l'être vivant, passe nécessairement par un intermédiaire et se réalise par une empreinte prise sur cet intermédiaire : l'ombre sur une paroi, pour l'amant de la fille de Butadès, ou l'impression du visage de Plotin dans l'âme et dans l'imagination du peintre Cartérius, obligé d'assister au cours de philosophie et de retenir, à défaut de pose, l'expression de l'être vivant à partir de l'acte qui lui était propre, celui d'enseigner la philosophie. La mémoire et l'imagination du peintre, ainsi que celles du disciple philosophe Amélius, collaborent pour réaliser un portrait à l'insu de Plotin, puisque celui-ci refuse de s'immobiliser et considère que son corps est déjà une « image » de l'être. Le portrait réalisé est dès lors un εἰδῶλου εἶδωλον, l'image d'une image, de même que l'homme est défini dans les exégèses alexandrines ou cappadociennes, ou encore romaines et médiévales de Genèse 1,26 comme une εἰκὼν εἰκόνοϋς ou comme une *imago imaginis* (Philon d'Alexandrie, Grégoire de Nysse, Marius Victorinus, Jean Scot Érigène etc.).⁶ Le redoublement de l'image apparaît ainsi comme une conséquence de l'inscription corporelle de tout être existant et de la nécessité absolue d'un intermédiaire pour accomplir cette opération.

Ces histoires, paradigmatiques pour le processus de structuration et d'objectivation du rapport entre la *trace* et le *portrait*, présentent certains parallélismes avec la légende du portrait du Christ destiné au roi Abgar. Elles indiquent une rémanence dans le mode de concevoir l'être à travers son portrait et d'accéder ainsi à quelque chose de propre à son identité vivante en faisant l'expérience de sa réduction à une trace singulière, spécifique à l'individu. Certes, l'action de peindre ou d'imprimer le portrait dépend cette fois-ci directement du sujet représenté. Mais le Christ, en faisant ainsi son autoportrait, laisse apparaître sur le linge l'icône de l'icône du Père, l'icône de l'image qu'il est lui-même en tant que Fils : icône du Dieu invisible, εἰκὼν τοῦ Θεοῦ (2 Cor. 4,5), εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου (Col. 1,15). À partir de cette « impression », l'image peut en effet se redupliquer à l'infini, puisque toute image est dès lors considérée comme une « image de l'image », εἰκὼν

alors ils engendrent l'être qu'ils appellent le démiurge ; [...] puis ils font venir de lui le monde jusqu'aux dernières images (τὸν κόσμον παρ' αὐτοῦ ἄγουσιν ἐπ' εἰδῶλων // *να*: παρ' αὐτοῦ ἔλκουσιν ἐπ' ἔσχατα εἰδῶλων), afin d'injurier avec violence le démiurge qui les a dessinées (γράφας). » (*Ennéade* 2,9 [T.33], 10, 25–27, trad. É. Bréhier modifiée, [Paris : Belles Lettres, 1998]).

6 Sur les sens et les usages de cette expression de dédoublement de l'image ou du reflet, voir A. Vasiliu, *Penser Dieu, Noétique et métaphysique dans l'Antiquité tardive* (Paris : Vrin, 2018), en particulier le chap. II (111–40), ainsi que plus récemment, en incluant le vocabulaire de l'empreinte comme double de l'image du sceau, utilisé dans le commentaire philonien de Gen. 1,26, idem, « *Le sceau et le pinceau du Logos*. Conversion de la parole démiurgique chez Philon d'Alexandrie », dans *Similitudini, metafore e allegorie nel De opificio mundi di Filone di Alessandria*, a cura di A. Longo, L. De Luca (Rome : Edizione di Storia e Letteratura, 2021), 111–131.

εἰκόνας ου εἰκόνας ἐκμαγεῖον ου τοῦ τύπου τύπος, « image de l'impression » ou « signe du signe », selon la manière dont l'auteur de la *Narratio de imagine Edessena* appelle le *Mandyllion*, en racontant, vers 945 probablement, l'histoire du transfert de l'image-empreinte (ἐκμαγεῖον) d'Édesse à Constantinople.⁷ On comprend alors la superposition : le corporel en tant qu'image de l'être donne à son tour lieu à une image et légitime du même coup cette production. Mais, pour que l'image soit en même temps une attestation d'identité de celui qui apparaît dans l'image, il faut en joindre le « cachet » personnel : la *signature*, le caractère propre *imprimé*, fixé à jamais, et non seulement *exprimé* à travers un geste, une expression ou une médiation comme l'ombre portée ou l'imagination d'un peintre ou sculpteur. C'est uniquement alors que l'icône devient l'objet visuel par excellence et non seulement un substitut du *logos* (une allégorie ou une métaphore). Pour remplir ce rôle, il faut que l'image soit justifiée par la preuve de la trace qui atteste une typologie particulière en l'imposant comme visage propre de l'être authentique. La fidélité à cette typologie sera par la suite la condition de vérité de l'image et donc le garant de sa puissance d'agir.

3 Un Agneau sur le Mandyllion

ICône et empreinte à la fois, le *Mandyllion* ἀχειροποίητον exprime, théologiquement parlant, le rapport qu'entretient l'*Incarnation* (Dieu visible) avec son dessein *eschatologique* : le fait de situer l'homme, et par extension le corps de l'Église,

7 Voir, pour une mise au point historique, l'article de H. L. Kessler, *Il Mandyllion*, dans le catalogue *Il volto di Cristo*, a cura di Giovanni Morello, Gerhard Wolf (Milano : Electa, 2000), 67–99. Pour la variante iconographique byzantine du *Mandyllion* – voir la Légende d'Abgar V, roi d'Édesse – (premières icônes connues, X^e siècle), histoire, iconographie et bibliographie dans *LCI 1* (Freiburg i.Br. : Herder, 1968), col. 18–19. Pour la variante occidentale – le Voile de Véronique – histoire, iconographie et bibliographie dans Gertrud Schiller, *Iconography of Christian Art*, vol. 2 (London : Lund Humphries, 1972), 78–81, 173, 190–193. Pour les discussions théoriques concernant le statut de l'image-icône-relique pendant et après la grande crise iconoclaste, voir les deux ouvrages de Ch. Barber : *Contesting the Logic of Painting, Art and Understanding in Eleventh-Century Byzantium* (Leiden : Brill, 2007), surtout le chap. 1 : « The Synodikon of Orthodoxy and the ground of painting » (1–22) et *Figure and Likeness. On the limits of Representation in Byzantine Iconoclasm* (Princeton : Princeton University Press, 2002). Depuis la rédaction de cet article nombre d'autres études ont été publiées au sujet du *Mandyllion*, dont : *Das Christusbild : Zu Herkunft und Entwicklung in Ost und West – The Image of Christ : Provenance and Origin in East and West*, Hrsg. Karlheinz Dietz, Christian Hannick, Carolina Lutzka, Elisabeth Maier, *Das Östliche Christentum N.F. 62* (Würzburg : Echter, 2016), et Mark Guscini, *The Tradition of the Image of Edessa* (Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars, 2016).

dans le royaume de l'Esprit, dans la *pré*-vision de la Seconde Parousie certifiée par la présence de l'image, par la révélation de la trace et par l'accomplissement du mystère eucharistique. Cette relation entre l'Incarnation, dont relève l'image du Christ, et l'Eschatologie, dont le sens est donné par le corps de l'Église appelée « demeure de l'Esprit Saint », correspond d'ailleurs à un paragraphe du *Horos* du concile de Nicée II. Il s'agit de la mise en commun des moyens du récit par lequel est proféré le message des Évangiles et de l'image *relevée par la peinture* (τῆς εἰκονικῆς ἀναζωγραφῆσεως). La parole évangélique et la peinture qui la montre en image constitue la *voie royale que nous pratiquons* (τὴν βασιλικὴν ὡσπερ ἐρχόμενοι τρίβον), voie par laquelle sont respectés (*suivis à la lettre, épakoλουθοῦτες*) l'enseignement des discours théologiques de nos saints Pères (τῆ θεηγόρω διδασκαλίᾳ τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν) et la tradition de l'Église universelle (καὶ τῆ παραδόσει τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας) en laquelle habite l'Esprit saint avec qui l'Église s'identifie (τοῦ γὰρ ἐν αὐτῇ οἰκήσαντος ἁγίου πνεύματος εἶναι ταύτην γινώσκομεν, [. . .]). Universelle, l'Église est ainsi reconnue comme identique (*tauta*) avec l'Esprit saint, lequel *se confond avec l'Église universelle* et en même temps *est présent* comme *habitant* dans ce lieu d'où s'est absenté, à l'Ascension, le verbe de Dieu incarné. Ainsi la « voie royale » (τὴν βασιλικὴν ὡσπερ ἐρχόμενοι τρίβον) doit conduire le fidèle du *Fils* à l'Esprit : depuis la parole des Évangiles vers l'expérience de l'Église, de l'idée d'individu vers l'idée de communauté, de la conscience d'un soi propre (*ego*) vers l'intégration du soi comme *sujet* d'une communauté.⁸

Or, sur l'abside du sanctuaire de quelques églises monastiques de tradition byzantine, datant de la première moitié du XVI^e s. et situées dans le Nord de la Moldavie médiévale (Nord-Est de la Roumanie actuelle), ce binôme théologique *Incarnation-eschatologie*, formulé en toute lettre par le VII^e Concile œcuménique,

8 Τοῦτων οὕτως ἐχόντων, τὴν βασιλικὴν ὡσπερ ἐρχόμενοι τρίβον, ἐπακολουθοῦτες τῆ θεηγόρω διδασκαλίᾳ τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν, καὶ τῆ παραδόσει τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, τοῦ γὰρ ἐν αὐτῇ οἰκήσαντος ἁγίου πνεύματος εἶναι ταύτην γινώσκομεν . . . « Puisqu'il en est ainsi, comme si nous marchions sur la voie royale, suivant l'enseignement proclamé par Dieu et la tradition de l'Église universelle – nous savons qu'elle est l'Église de l'Esprit Saint qui habite en elle, ... » Je cite l'édition Mansi XIII, 373D–380B (dans *COD* [Bologne : Istituto per le Scienze Religiose, 1973], 135–37) et la traduction du texte proposée par Marie-France Auzépy au début du volume des Actes du colloque consacré en 1986 au Concile de Nicée II, publié sous la dir. de François Bœspflug et Nicolas Lossky, *Nicée II. 787–1987 : Douze siècles d'images religieuses* (Paris : Cerf, 1987). NB : ici la traduction française présente des écarts, voire des omissions importantes par rapport au texte grec et à la traduction latine d'Anastase de la Bibliothécaire que je cite : *His itaque se habentibus, regiae quasi continuati semitae, sequentesque divinitus inspiratum sanctorum patrum nostrorum magisterium et catholicae traditionem ecclesiae – nam Spiritus sancti hanc esse novimus, qui nimirum in ipsa inhabitat* –. J'ai proposé dans le texte une traduction quasi littérale de ce passage.

est illustré non seulement par le recouvrement total de l'architecture par l'image, au point que le corps entier de l'Église devient, dehors comme dedans, une gigantesque et étincelante image de son histoire et de son dessein, mais est en outre signifié par une juxtaposition iconographique frappante et inédite, à ma connaissance. C'est la juxtaposition, et même la superposition dans au moins deux cas, du *Mandylion* et de l'*Agneau* de l'Apocalypse, une collision étonnante qui recèle la clef de l'ensemble du programme architectural et iconographique moldave. Ce rapprochement synthétise par un raccourci vertigineux deux registres iconographiques au centre desquels se trouve le *Mandylion* : d'une part le déroulement horizontal, processionnel, des Hiérarchies ecclésiastiques et célestes inspirées des écrits de Denys l'Aréopagite, qui se déploient à l'extérieur des trois absides de l'église sous la forme d'une monumentale image du monde comme *Deisis*, prière d'intercession ; de l'autre, les représentations iconographiques et symboliques de l'Incarnation superposées sur la verticale de l'axe, au-dessus et en dessous de la fenêtre du sanctuaire. Croisés sur l'axe absidal, ces deux registres iconographiques recouvrent l'espace de l'autel et en dévoilent les sens symboliques et mystagogiques, comme une herméneutique destinée au regard des fidèles. Le *Mandylion*, associé à l'Agneau eucharistique et apocalyptique, se trouve au cœur de ce dispositif architectural et iconographique en croix.⁹ Illustrations 1–4.

Voyons de plus près cette dialectique théologique exprimée ici à l'aide des images qui composent la grande procession de l'Église visible et invisible vers le *Mandylion-Agneau* (ill. 5–6). Binôme iconographique et théologique chargé de significations, le *Mandylion* et l'*Agneau* se trouvent au centre de l'abside principale, au-dessus de la fenêtre de l'axe, à Humor (1535) et à Moldovița (1537).¹⁰ Leur disposition centrale,

9 Je reprends, en les modifiant, certaines analyses iconographiques présentées dans Anca Vasiliu, *La traversée de l'image* (Paris : DDB, 1994) et eadem, *Les architectures de l'image. Monastères de Moldavie XIV^e–XVI^e s.* (Milano : Jaca book, 1998).

10 La même association iconographique se trouvait, vraisemblablement, aussi à Hârlău (où il ne reste que l'image de l'Agneau dans l'arcade de la fenêtre, à l'intérieur, le décor extérieur ayant complètement disparu) et à Probota, où les peintures extérieures, très endommagées à cet endroit même, ne laissent plus deviner l'identité iconographique de la représentation. On peut supposer, pourtant, en raison de plusieurs similitudes iconographiques présentes dans le premier groupe d'églises à façades peintes, que dans l'espace ménagé juste au-dessus de la fenêtre de l'axe à Probota se trouvait une image similaire à celle qui allait figurer au même endroit, quelques années plus tard, à Humor et ensuite à Moldovița. Quant à l'*Agneau*, il apparaît dans l'arcade de la fenêtre également dans l'église Saint-Nicolas de Dorohoi et dans la clef de voûte du sanctuaire de l'église de Neamț, ici toutefois dans le même type de voisinage iconographique (ordres ecclésiastiques et célestes, Vierge Platyτέρα) que l'on rencontre ensuite à Humor ou Moldovița. Le binôme symbolique *Agneau-Mandylion* figure également dans la peinture extérieure de la tour qui couronne la nef de l'église de Voroneț. J'y reviendrai.



Illustration 1: Monastère de Humor, détail de l'abside du sanctuaire. Le *Mandyllion* se trouve juste au-dessus de la fenêtre axiale et au-dessous de la *Deisis* (le Christ sur le trône, entouré par deux anges, ainsi que par la Mère de Dieu et par Saint Jean, eux aussi secondés par des anges). Cette représentation se trouve au centre de la vaste figuration des Hiérarchies célestes et ecclésiastiques qui embrassent l'abside du sanctuaire et les absides latérales de la nef. Le *Mandyllion* est rangé dans le registre des saints hiérarques (évêques). La hiérarchie céleste est représentée sur le relief des pilastres et des arcatures aveugles qui rythment les trois absides. Les deux hiérarchies sont ainsi concomitantes mais détachées par le relief des arcatures et pilastres.



Illustration 2: Monastère de Humor, intérieur de l'abside du sanctuaire, médaillon avec l'Agneau de l'Apocalypse dans l'embrasure de la fenêtre axiale, correspondant au *Mandyllion* à l'extérieur.



Illustration 3 : Monastère de Voroneț, extérieur de l'abside du sanctuaire (détail), le Christ sur la patène (image du sacrifice eucharistique) au-dessus de la fenêtre axiale, à la place du *Mandyllion* qui figure à Humor. Au-dessus, à la place du Christ de la *Deisis*, c'est la Mère de Dieu trônant avec le Christ enfant sur les genoux (*Hodêgêtria*), entourée par des archanges. Elle correspond au registre des prophètes dans la grande représentation des Hiérarchies, tandis que le Christ sur la patène est entouré d'anges thuriféraires et correspond au registre des apôtres. Les hiérarchies célestes ne figurent plus sur les pilastres et ne sont plus concomitantes avec les hiérarchies ecclésiastiques, mais sont reléguées dans les frises supérieures, au-dessus des arcatures aveugles.

ainsi que les voisinages iconographiques qui s'ajoutent au dialogue établi entre ces deux figures hautement symboliques, visent à mettre en évidence le sens particulier de ces représentations dans le programme iconographique général de ces façades peintes des deux côtés de l'édifice, dehors et dedans. À Humor, le *Mandyllion* est situé à l'extérieur. Un voile blanc se déploie, accroché comme un simple rideau, au-dessus de l'encadrement de la fenêtre ; il porte, non pas au centre mais sur la moitié supérieure



Illustration 4: Monastère de Sucevița, vue d'ensemble de l'extérieur de l'abside du sanctuaire. Le Christ sur la patène (image du sacrifice eucharistique) est ici gardé par des séraphins et se trouve toujours au-dessus de la fenêtre axiale. Au-dessus du Christ enfant sur la patène se tient à nouveau la *Deisis* (avec le Christ en habits de prêtre cette fois-ci). Comme à Voroneț, les hiérarchies célestes sont reléguées dans les frises supérieures et surplombent les arcatures aveugles sur lesquels sont représentées les hiérarchies ecclésiastiques. La séparation des Hiérarchies n'est plus réalisée par le relief subtil de l'architecture, comme à Humor et Moldovița, mais est simplement topographique (céleste/terrestre).



Illustration 5: Monastère de Moldovița, extérieur de l'abside du sanctuaire (détail), l'Agneau de l'Apocalypse sur fond de rideau rouge (*Mandyliion* symboliquement recomposé), en médaillon au-dessus de la fenêtre axiale. Il correspond au registre des apôtres (dans la représentation de la hiérarchie ecclésiastique), dont il est séparé par des séraphins et des chérubins (de la hiérarchie céleste) figurant sur les pilastres des arcatures aveugles. Au-dessus du *Mandyliion* se trouve la Mère de Dieu avec l'enfant (*Hodêgêtria*).

et comme décroché de la toile, l'empreinte du visage du Christ. Ce même décrochement symbolique entre l'empreinte du visage et la toile-support se remarque à l'intérieur, où le *Mandyliion* est repris sur la lunette de la porte entre la nef et la chambre funéraire (espace qui sépare la nef du narthex), visible lorsque le fidèle quitte la nef et se dirige vers la sortie ; la même image, avec le même décrochement symbolique entre le « portrait » et la toile, apparaît au même endroit à Voroneț, Humor et Moldovița. Comme à l'extérieur, le *Mandyliion* est situé dans un lieu de passage, signalant une limite et servant en même temps de sauf-conduit, à l'instar d'un rappel et d'une prière silencieuse pour le regard et pour l'âme du fidèle qui traverse le lieu. Dans la voûte qui couronne l'embrasure de la porte, la Main de Dieu, sortant des cieux et tenant les âmes des fidèles, rappelle le même rapport paradigmatique entre l'Incarnation et l'Eschatologie qui définit ce que j'ai appelé plus haut la dialectique théologique fondatrice de l'Église. Illustration 7 (Humor).

Mais revenons à l'extérieur. Disposé au centre de l'abside, ce voile se présente de la même manière que les draperies peintes qui courent tout au long du bas des parois à l'intérieur. La discrétion du dispositif n'empêche pourtant pas le *Mandyliion* extérieur de Humor de s'imposer au regard, de demeurer plus présent visuel-



Illustration 6: Monastère de Moldovița, intérieur de l'abside du sanctuaire : le *Mandylion* au-dessus de la fenêtre axiale (correspondant à l'Agneau sur le rideau rouge, à l'extérieur) et l'Agneau de l'Apocalypse en médaillon dans l'embrasure de la fenêtre axiale.

lement que les autres figures dans le contexte, et d'inverser l'ordre canonique entre l'effigie et le support pour déplacer ainsi le sens de l'image du registre habituellement narratif vers une lecture plus attentive aux autres fonctions de l'image. Contrairement à la représentation qui figure à l'intérieur, le voile est ici ostensiblement étendu bien au-delà du « portrait » qu'il est censé montrer, la composition de l'ensemble insistant davantage sur le plan du voile que sur le « sceau » du visage, davantage donc sur l'objet textile recouvrant que sur le sujet proprement dit de la



Illustration 7: Monastère de Humor, lunette du portail entre la nef et la chambre funéraire. Le *Mandyliion* figure du côté de la nef, entouré par des anachorètes dans les embrasures (saint Zosime et sainte Marie l'Égyptienne à gauche).

représentation. L'allusion au Voile du Temple est plus que vraisemblable dans ce contexte figuratif.¹¹

Voile paradoxal, car il ne cache pas mais précisément dévoile et révèle ainsi ce qu'il recèle, le *Mandyliion* se montre donc lui-même depuis sa place centrale sur l'abside, signalant le corps de l'église qu'il « couvre » et donnant à voir en même temps le Visage qui se dessine comme un « sceau » sur la blancheur de la trame textile. Le voisinage avec la fenêtre du sanctuaire charge davantage, comme tout

¹¹ On peut remarquer le même type de composition du *Mandyliion*, avec un déploiement particulier de la toile aux dépens de la présence du « portrait » dans la lunette du portail qui mène du naos au narthex à Voroneţ. Mais le déploiement plus généreux du voile autour du « sceau » *acheiropoietos* de l'expression est plutôt caractéristique des représentations du *Mandyliion* en rapport avec le symbolisme de l'autel et avec son correspondant iconographique privilégié – l'Agneau de Dieu ; voir, par exemple, les images présentes dans le sanctuaire de Moldoviţa, au-dessus de la fenêtre axiale ; c'est dans ce contexte que le *Mandyliion* est non seulement la « première » et l'« unique » icône « véritable », l'objet « historique » encastré dans le mur du palais d'Abgar à Édesse, mais il renvoie davantage et explicitement à l'image du rideau du temple ancien, et permet en conséquence une interprétation eschatologique de son rapport avec la manifestation divine visible/invisible, cachée/révoilée, en un mot avec la révélation théophanique propre à toute image associée au corps de l'Église.

lieu de passage, la signification des figures : l'extérieur exprime ce que l'œil, depuis le dehors, peut saisir du mystère qui s'actualise à l'intérieur. Les images se lisent des deux côtés de la paroi, comme si celle-ci était devenue transparente ou serait simplement recouverte d'un voile à double face. Que le *Mandylyon* soit par ailleurs conçu comme une image dont le caractère transitionnel est particulièrement souligné, cela se confirme par la présence du thème également à l'intérieur de l'église. Le Voile marqué par le sceau du visage réapparaît, en effet, constamment dans le programme intérieur, à la fois dans l'autel, auprès de la fenêtre axiale, en compagnie de l'Agneau, mais aussi dans le naos, cette fois-ci dans le voisinage d'une porte (à Humor, ill. 7, et Moldovița, comme c'était déjà le cas dans les églises stéphaniennes du XV^e s., à Pătrăuți, Voroneț, Bălinești, Saint-Elie près de Suceava, etc.), dans la lunette du portail qui mène de la nef vers la chambre funéraire ou directement au narthex.¹² Ici encore, l'image, physiquement plus proche du regard, renverse le rapport de proportion entre le portrait et la toile de fond et insiste cette fois-ci sur le visage et l'expression, sur son apparente symétrie et sur le regard fuyant, ainsi que sur la circularité concentrique du visage et du nimbe. Le *Mandylyon* joue dans ce cas sur sa définition d'icône plus que sur le témoignage porté par la trace imprimée. Mais, plus grand ou plus petit, le « portrait » semble toujours se détacher de la toile, flottant presque en deçà de celle-ci et légèrement au-dessus, comme si la matérialité du tissu et la visibilité du visage christique ne pouvaient en aucun cas faire corps commun – aucun contact n'étant en fait possible, aucun rapport immédiat entre le linge et l'image, aucune contiguïté entre deux *réalités* qui, demeurant ensemble, restent néanmoins radicalement distinctes, telles les deux natures du Christ. La distinction est ici traduite par le contraste entre le caractère étendu, horizontal, du voile et l'aspect circulaire et concentrique du visage et du nimbe. Au

¹² Signalons, par ailleurs, que le *Mandylyon* figure déjà au XV^e s. en rapport avec l'entrée dans d'autres églises (comme, par exemple, sur la façade de l'église de la Dormition du Kremlin, à Moscou, juste au-dessus du portail principal) ; quant à sa figuration à l'intérieur, on la rencontre habituellement soit à la base de la tour principale (au-dessus de la nef, entre les pendentifs des évangélistes), soit sur la clef de l'arc triomphal, entre la nef et l'abside du sanctuaire, flanquée par l'archange Gabriel et la Vierge (dans l'image de l'Annonciation) – comme dans l'église des Taxiarches (la Métropole) de Kastoria, au XIV^e s., ou dans l'église de la Trinité de Zagorsk, au XV^e s. –, ces deux emplacements étant les plus courants dans la disposition iconographique de tradition byzantine (voir des exemples plus anciens de Cappadoce, Chypre, Thessalonique des XI^e–XII^e s. cités par Kessler, *Il Mandylyon*), soit dans la lunette du portail qui sépare la nef de la chambre funéraire, comme dans la plupart des églises moldaves des XV^e et XVI^e s., où il est accompagné le plus souvent par l'image de la Main de Dieu avec les âmes des justes et par saint Zosime présentant la Communion à Marie l'Égyptienne, la sainte Face participant ainsi à la fois au mystère de l'*eschaton* (du Jugement et de la fin des temps) et au mystère de l'Eucharistie en tant que signe de la *présence* christique dans les *espèces*.

centre de l'image circulaire iconique, le regard à la fois frontal et décalé du Christ laisse transparaître la seule « partie » que le *Mandylion* n'a pas pu « toucher » réellement et la seule preuve en même temps d'une présence incirconscribable ; celle-ci renvoie au-delà du corps physique et « historique » de l'icône, au-delà de la trace et au-delà du lieu propre de l'église, vers le corps paradoxal du Christ qui ne peut être circonscrit ni à une forme particulière, ni à une matière, ni à la seule nature corporelle humaine, mais que l'Église entière signifie.

En revanche, à l'extérieur du bâtiment le *Mandylion* semble représenter l'objectivité même de l'image et signifie son statut iconique aux dépens de l'empreinte singulière du visage christique : c'est le déploiement d'un voile souple marqué par le *sceau acheiropoiëtos* du Fils de Dieu, sceau censé être passé (selon la légende) du Voile à une Brique (*Kéramion*) et de là à chaque brique de l'édifice, marquant et signifiant ainsi l'unité foncière de chaque bâtisse avec le corps universel de l'Église. Cependant, le correspondant immédiat du *Mandylion*, la figure qui reprend les mêmes significations à l'extérieur comme à l'intérieur de l'église, dans l'économie du sanctuaire, n'est pas le *Kéramion* (comme à l'intérieur, dans l'iconographie de la base de la tour qui couronne la nef dans nombre d'églises byzantines), mais l'image de l'Agneau. Peut-être ancienne ou, au contraire, relevant d'une innovation du tournant des XV^e et XVI^e s., cette association *Mandylion*-Agneau tient en tout cas non du registre narratif mais du symbolique. En outre, l'association entre une figuration christique paléochrétienne et une invention byzantine post-icônoclaste est ici récurrente, sans jamais être répétée à l'identique d'une église à l'autre. Elle ne relève donc pas du choix ponctuel d'un peintre, mais illustre une décision herméneutique émanant du pouvoir ecclésiastique. « Lampe » de la Cité de l'Apocalypse et symbole de l'Eucharistie sacrificielle, l'Agneau est ici représenté au-dessus de la fenêtre du sanctuaire, en rapport direct avec le *Mandylion*. Certes, l'Agneau occupe cette même place dans l'abside de nombreuses églises romanes des XI^e et XII^e s., mais, naturellement, sans la présence du *Mandylion*. Symbole du sacrifice du Christ, l'Agneau comprend les deux natures du Fils, or c'est par son emplacement dans l'embrasure de la fenêtre axiale qu'il les illustre en montrant l'entrelacement des deux natures de la lumière : physique et intelligible, céleste et supracéleste, semblable aux pierres précieuses et à la lumière indicible de la Nouvelle Jérusalem qui accueille l'Agneau, selon le texte de saint Jean. Si le type antinomique de l'Agneau de Dieu dans l'iconographie d'un sanctuaire n'a donc rien d'inhabituel dans les églises latines, bien que les Byzantins l'eussent interdit depuis le Concile Quinisexte (692), qui précède les conciles de défense de l'icône, son association, voire sa superposition avec le *Mandylion* est en revanche loin d'être coutumière dans l'iconographie byzantine. Cette rencontre iconographique est aussi spectaculaire qu'elle est peut-être unique.

Précisons toutefois quelques variantes typologiques. À Humor, ainsi qu'à Moldovița et peut-être à Probota (1532), comme auparavant à Dorohoi (1525) et à Hârlău (1530), l'Agneau n'est pas représenté sous la forme traditionnelle byzantine de l'« Enfant couché sur la patène » (« corps eucharistique » appelé *Agnetz–Amnos* ou *Agnus*), mais bien sous la forme d'un agneau véritable, blanc, portant, appuyé à l'une de ses pattes, le « flambeau de la victoire »,¹³ et parfois au-dessous de ses pattes, comme à Hârlău, un livre scellé – illustration fidèle de la Vision de Jean. Il s'agit donc bien de l'Agneau de l'Apocalypse (*Agnus victor*). Sa représentation, inscrite dans un médaillon rouge qui la détache du contexte, était censée être toujours bien visible : placée dans l'embrasure de l'unique fenêtre de l'abside, elle est la première à recevoir le rayon du matin. Aussi la blancheur de l'Agneau concentre-t-elle le symbolisme de cette lumière aurorale du sanctuaire, qu'elle semble irradier ensuite, devenant elle-même le « soleil » ou la « veilleuse » de l'espace.¹⁴ Cette représentation, de vieille tradition, est cependant rare dans le monde byzantin en raison de son interdiction par le Concile Quinisexte qui stipulait, dans le Canon 82, la nécessité impérative de représenter le Christ-Logos sous sa forme humaine, illustrant ainsi l'Incarnation.¹⁵ Comme l'icono-

13 Une plus ancienne *Adoration de l'Agneau*, avec un agneau véritable, mais représenté cette fois-ci dans le calice, à la manière occidentale, figure également dans l'embrasure de la fenêtre de l'axe à Saint-Nicolas de Dorohoi (1522–1525). Paul Henry observe et commente cette représentation tout en remarquant la « forme singulière » qu'allait prendre ce motif en Moldavie, par rapport au Mont Athos et au monde serbe (*Les Églises de la Moldavie du Nord* [Paris : Leroux, 1930], 163). D'ailleurs, comme l'observe Sorin Ulea (dans *Istoria artelor plastice în România*, vol. I [Bucarest : Meridiane, 1968], 360), par certains aspects stylistiques (et iconographiques, ajouterons-nous) novateurs, les peintres de Saint-Nicolas de Dorohoi préfigurent les ensembles de fresques qui seront réalisés pendant le règne de Petru Rareș.

14 Le thème de l'Agneau est fréquemment lié à la figuration de la lumière-soleil dans l'iconographie d'avant l'An Mil, aussi bien dans la mosaïque byzantine, que dans la peinture murale préromane, les arts décoratifs, la sculpture architecturale et l'enluminure, en association avec l'Adoration des 24 vieillards de l'Apocalypse. Plus tard, l'imagerie sculptée gothique en garde encore le souvenir, mais l'associe également à des éléments figuratifs propres au cycle de la Passion.

15 Le Canon 82 du Concile Quinisexte (ou *in Trullo*), réuni en 692 par l'empereur Justinien II, à Constantinople, établit que : « pour exposer à tous les regards, même à l'aide de la peinture, ce qui est parfait, nous décidons qu'à l'avenir il faudra représenter sous sa forme humaine le Christ notre dieu à la place de l'ancien agneau. » Voir Jean Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine* (Paris : Cerf, 1969), 242 et Egon Sendler, *L'icône – image de l'invisible. Éléments de théologie, esthétique et technique* (Paris : Desclée De Brouwer, 1981), 24–25. Traduction des canons du concile et leur commentaire dans l'édition roumaine de Constantin Dron, *Canoanele. Text și interpretare*, vol. II (Bucarest : Editura Cărților Bisericești, 1935), 351. Précisons qu'en Occident l'interdiction du Concile Quinisexte n'a pas été prise en compte et que la représentation de l'Agneau est plutôt fréquente. Voir le chap. *Agnus Dei* dans G. Schiller, *Iconography of Christian Art*, vol. 2, 117–121. On peut supposer que l'apparition de ce motif iconographique en Moldavie est le résultat d'un emprunt à l'imagerie gothique, ce qui ne surprend pas dans le contexte géo-culturel de la Moldavie

graphie de la fenêtre axiale est consacrée par tradition à l'image du « Christ-enfant sur la patène » (« corps » de la Passion et de l'Eucharistie) (voir ill. 3–4), on pourrait supposer que l'*Agneau* n'est ici qu'une variante « hérétique », empruntée aux voisins Latins, de la même image symbolique du mystère eucharistique.

Pourtant, tel qu'il est représenté, sans croix ni calice, dans son médaillon traversé par le « drapeau de la victoire », notre *Agneau* ne correspond pas à celui de la Passion mais bien à l'*Agnus victor* de l'Apocalypse. Or cette identification iconographique est d'autant plus étonnante que l'*Agneau* eschatologique se trouve mis en rapport direct avec le *Mandylion*. À Humor, la relation de l'*Agneau* et du *Mandylion* s'établit par la « transparence » des parois, les deux représentations occupant le même endroit, l'une au-dehors, l'autre dedans. À Moldovița en revanche, la juxtaposition est renforcée par une répétition, comme s'il fallait souligner qu'il s'agissait là d'une idée théologique fondatrice pour l'ensemble du discours iconographique. Un peu plus tard, à Voroneț (1547), l'*Agneau* et le *Mandylion* seront de nouveau associés (ill. 8–9), mais cette fois-ci dans le décor de la tour (symbolisant la Jérusalem céleste) : le premier, inscrit dans une étoile à huit pointes (comme dans la clef de voûte du sanctuaire de Neamț, quelques années auparavant), brillant au-dessus de la fenêtre méridionale ; le second orienté vers l'Est, toujours dans la lunette, comme si la fenêtre axiale de l'autel, couronnée à Voroneț par l'image traditionnelle de l'Enfant couché sur la patène, retrouvait seulement à l'étage de la tour le symbolisme eschatologique qui, à Humor et à Moldovița, avait été mis en rapport direct avec l'abside de l'autel, donc avec le corps eucharistique de l'église transfigurée.¹⁶

C'est dans ce double lieu dehors-dedans devenu transparent grâce au pouvoir des images, que le voisinage iconographique, clairement mis en évidence à Moldovița (ill. 5–6), porte la signification entière du binôme symbolique *eucharistie-eschatologie* et l'illustre par une figure inédite, issue du croisement des deux thèmes. À l'intérieur de l'abside, le médaillon de l'*Agneau* est surmonté par le *Mandylion* lui-même, placé au-dessus de l'arcade de la fenêtre, dans l'axe, exactement comme à Humor mais à l'intérieur cette fois-ci, en compagnie de l'*Agneau* eucharistique et

des XV^e et XVI^e s. ; bien d'autres éléments de sculpture ou de décor pictural gothique s'y retrouvent (à Bălinești ou Arbore, par exemple).

¹⁶ Signalons, sans entrer dans les détails, qu'un changement avait eu lieu entre temps à la tête de l'Église officielle moldave, et qu'un nouveau courant théologique s'installe à partir de l'époque où Voroneț reçoit ses peintures extérieures, un demi-siècle après les fresques intérieures. Les changements iconographiques qui apparaissent sur les façades de Voroneț sont conséquents à ce changement de direction ; sur la façade méridionale, tout près de l'entrée, figure d'ailleurs le métropolitain Grigorie Roșca, la nouvelle tête de l'institution ecclésiastique de l'époque qui a succédé à la mort du prince Petru Rareș. Voir A. Vasiliu, *Les architectures de l'image*.



Illustration 8: Monastère de Voroneț, vue de la tour au-dessus de la nef, détail du côté méridional, l'Agneau de l'Apocalypse inscrit dans une étoile à huit pointes sur la lunette de la petite fenêtre méridionale.



Illustration 9: Monastère de Voroneț, vue de la tour au-dessus de la nef, détail du côté Est, le *Mandylion* dans la lunette de la petite fenêtre axiale.

eschatologique à la fois. À l'extérieur, en revanche, l'abside de Moldovița offre l'une des images les plus étonnantes de l'iconographie moldave : au même endroit où se trouve à Humor le *Mandylion*, le peintre a réservé à Moldovița un espace légèrement plus grand et carré, dans lequel il a inscrit en médaillon l'*Agneau de Dieu*. Repérable dès l'entrée dans l'enceinte du monastère (située du côté est), l'*Agnus victor*, blanc, lumineux comme un phare allumé en plein jour, tournant sa tête nimbée et soutenant le flambeau, est projeté sur un *voile*, tel le visage du Christ imprimé sur le *Mandylion*, ou tel un « sceau » fixé sur le rideau du temple ancien, ou telle une icône sur le palladium d'une grande procession – à cette différence près que le voile de l'*Agneau* n'est pas blanc comme le tissu du *Mandylion*, mais rouge, en contraste avec la blancheur de l'animal-lumière et avec les couleurs de la création, le bleu et le vert du ciel étoilé et de la terre féconde. Annonce victorieuse de la Seconde Parousie, allusion à la Passion du Christ rachetant le « péché du monde », symbole du mystère eucharistique et signe iconique transformé en une véritable antithèse de l'icône, cette image – l'*Agneau-Mandylion* – concentre dans son périmètre toutes ces figures et toutes ces significations visibles et invisibles à la fois, rapprochant les extrêmes (la Passion du Fils et la Gloire de la Seconde Parousie) et relayant ainsi, par-delà l'iconographie traditionnelle, la théologie de l'Incarnation et le volet mystique de l'eschatologie.

Le *Mandylion* et l'*Agneau* reviennent en outre à plusieurs reprises dans les fresques de Moldovița. Ainsi le *Mandylion* figure comme icône dans le Siège de Constantinople (cycle de l'Hymne acathiste, sur la façade méridionale), élevé solennellement au cours d'une procession sur les fortifications de la ville, à côté de l'icône de la Vierge (ill. 10) ; brandies toutes deux, elles assurent par leur pouvoir d'*images saintes* la défense de la Cité. Tandis que l'*Agneau*, toujours dans l'iconographie de la façade méridionale, est cette fois-ci réduit à une seule corde sémantique, celle d'une figure-emblème de l'Apocalypse, en compagnie des séraphins. Il illumine, tout en haut, la pénombre de la corniche, et garde l'entrée dans l'église, au-dessus de la grande arcade latérale de l'exonarthex où il figure en compagnie d'une illustration de la Genèse (à l'extérieur de l'exonarthex) et du Jugement dernier (à l'intérieur de l'exonarthex). À l'intérieur de l'église, à Moldovița comme à Humor, le *Mandylion* se retrouve sur la lunette du portail qui mène de la nef à la chambre funéraire (ill. 7). Partout, le nimbe dépasse largement le cadre du voile, comme si un simple dessin sur le tissu sur lequel s'était imprimé le Visage, ne pouvait jamais circonscrire, au-delà des traits de la face, la lumière insoutenable du divin signifiée par l'aura.



Illustration 10: Monastère de Moldovița, façade méridionale, détail de la représentation du Siège de Constantinople : le *Mandylion* et l'icône de la Mère de Dieu (*Hodégêtria*) en procession sur les remparts de la ville. La scène fait partie de la représentation de l'Hymne Achatiste.

4 Corps et visage (en guise de conclusion)

Revenons au point de départ pour boucler cette analyse typologique, topographique et sémantique des images qui marquent d'un sceau l'extérieur et l'intérieur de l'abside du sanctuaire dans quelques églises monastiques de tradition byzantine tardive. L'iconographie n'est en effet intervenue que pour illustrer par un détour cette dialectique entre la *trace* et le *portrait* présentée au début, et pour appuyer ainsi, par les marges, une démonstration dont le but n'était pas d'ajouter une information concernant le mode de composition des décors iconographiques, mais de montrer à l'œuvre l'usage du discours visuel dans une démarche intellectuelle orientée vers la saisie des ambiguïtés et des « impensables » de la foi. C'est sur ce terrain aux contours fuyants mais aux racines profondes que la trace joue son rôle de preuve et d'expression de la singularité d'une identité, expression dans laquelle est enfermée toute la puissance du caractère existentiel de cette identité insaisissable autrement. Et c'est sur ce terrain aussi que l'invention byzantine du *Mandylion*, qui ne produit pas un simple objet « tombé du ciel » mais constitue un véritable mythe fondateur de la fonction sacrée assignée à l'icône, vient situer dans le contexte de l'anthropologie chrétienne la relation entre le corps et le visage.

Le binôme corps-visage se présente comme une transposition anthropologique de ce qui était en contexte théologique le rapport entre la *substance* et la *personne* dans le cas d'une identité individuelle pourvue d'existence humaine ou divine : un rapport entre le *substrat* et une constitution formelle qui y est inscrite et que nous définissons invisiblement par le *caractère* et visiblement par l'*expression*. L'image corporelle sert d'argument en faveur de la consubstantialité des Hypostases dans les débats trinitaires grecs et latins du IV^e s. L'aspect, sous le mode du « portrait », de même que sa traduction comme *eikôn*, conjoncture de visibilité spécifique à l'unicité de l'individu, vient établir un équilibre avec l'argument de l'image corporelle, en faisant de cette dernière une preuve d'existence, et donc de l'acte par lequel l'être se dévoile. Le sémantisme théologique est certes complexe, mais il s'éclaire dès que s'opère son transfert sur le plan de la structure de l'homme. Le corps devient substance et forme de la nature commune du genre, tandis que le visage, avec son expression indicible mais figurable à partir d'un certain nombre de traits et de conventions, s'évertue à refléter l'existence et contient toute sa puissance, sans pouvoir en dévoiler toutefois le contenu effectif. Ce binôme, corps-visage, ou corporéité du genre et portrait du singulier, circonscrit à travers les catégories du langage et de la pensée de l'être une forme de réciprocité entre Dieu et l'homme à l'*image de Dieu*, réciprocité appelée parfois homologie mais non analogie, afin de pouvoir saisir toujours l'unité dans la différence, jamais la division. Si l'homme est image mais n'est pas engendré comme l'est seul le Fils de Dieu, alors l'homme *εἰκὼν* est le seul véritable *ἀχειροποίητος* pour le monde chrétien. Dans ce cas, le *Mandylyon* peut à la rigueur se définir comme un argument ou un témoin de la vie terrestre du Fils de Dieu en tant qu'homme, peut en somme se défendre comme une preuve de l'histoire, mais ne légitime pas une « image vraie de Dieu ». D'où toute l'ambiguïté dans laquelle est pris le *Mandylyon* : entre un statut d'empreinte et un statut d'icône, entre la relique, l'image et le voile, entre la figure et le signe – un trouble qu'expriment autant les textes les plus anciens que l'iconographie tardive. Cependant, l'invention impériale d'une « image vraie » n'a pas l'audace de se montrer comme une invention de toute pièce. Elle fait fond sur une structure visuelle bien établie et encore à l'œuvre dans la pensée byzantine, un régime qui distingue clairement les registres sensible et conceptuel du visible : d'une part l'empreinte ou image naturelle, qui médiatise la puissance d'un étant, du vivant en particulier, et de l'autre le portrait comme genre de ressemblance typologique, qui permet à l'individu de garder intouchable l'unicité, donc son accès à la transcendance contenue, inscrite, enfouie dans son être même. Le plus troublant dans cette histoire n'est pas l'invention de l'objet iconique, ni l'attrait qu'il exerce pour le regard, mais le témoignage qu'il apporte sur le désir inextinguible d'installer des certitudes et de les asseoir, aux prix de miracles, sur des arguments immanents.

Teil III: **Das Begehren in seiner Ambivalenz
zwischen tierischem Trieb und
göttlichem Antrieb**

Beatrice Wyss

Philon aus Alexandria: Himmlische Liebe, Gottes Pneuma und Ekstasis

Abstract: In the work of Philo of Alexandria, heavenly love (ἔρωτος οὐράνιος) plays a crucial role in the encounter of the human soul with the divine during ecstasy. A closer look at the wording shows that Philo conceives heavenly love as a manifestation of God's *pneuma*. It bridges the epistemic and ontologic gap between the unknown God and the human being yearning and longing for God.

Keywords: love, desire, God's spirit, epistemology, ecstasy

Φαντασιούμενον αἰεὶ τὰ αἰθέρια κάλλη καὶ ποδηγετούμενον ὑπ' ἔρωτος οὐρανοῦ
„Mit dem geistigen Auge schauen sie die Schönheiten des Äthers und folgen
der Spur der himmlischen Liebe“ (Philon, *Praem.* 84)¹

In hymnischem Ton schildert Philon das Gott sehende Volk Israel, das in Schönheit und himmlischer Liebe schwelgt. Um Philons Auffassung von himmlischer Liebe geht es im Folgenden. Οὐράνιος ἔρωτος wirkt in einer ganz bestimmten Situation auf die Seele des Menschen, nämlich während einer Ekstasis. Philons Auffassung von himmlischer Liebe spielt in der Sekundärliteratur kaum eine Rolle. David Winston kommt einmal kurz darauf zu sprechen, Liebe als Movens ist in der Literatur von Mystikern und Mystikerinnen verbreitet.² Auf die irritierende und zugleich faszi-

1 Die Übersetzungen der griechisch überlieferten Werke stammen, wo nicht anders vermerkt, von der Autorin. Die Übersetzungen der armenisch überlieferten *QG* und *QE* sind von Ralph Marcus, *Philo: Questions and Answers on Genesis, Questions and Answers on Exodus, Supplements I and II*. LCL (Cambridge: Harvard University Press, 1953).

Dank geht an die Teammitglieder des Projektes „Image of God and Abyss of Desires. From Theology to Anthropology and Back“ für klärende Diskussionen und weiterführende Hinweise. Besonders danke ich Georgiana Huian. Ohne ihre Frage nach dem „abyss of desires“ im Verhältnis Gott-Mensch hätte ich Philons Konzept der himmlischen Liebe nicht beachtet.

2 David Winston, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1985), 54 (im Zusammenhang mit Somn. 2,232); 46–47 Liebe als Movens bei Mystikern. Winstons Beispiele sind spät und aus dem islamischen iranisch-indischen Kulturraum. Dieter Zeller, *Charis bei Philon und Paulus* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1990), 75–79. Christian Noack, *Gottesbewusstsein: Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandria* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 60 (zu Contempl. 11–12); 180–181 (zu Her. 70, kritische Diskussion unten).

Beatrice Wyss, Bern

nierende gemeinsame Grundlage von Mystik und Erotik kann ich nicht eingehen,³ denn Philon selber unternimmt grossen interpretatorischen Aufwand, himmlische Liebe von irdischem Begehren zu lösen.

Es war Platon, der von himmlischer Liebe oder οὐράνιος ἔρωσ sprach (*Symp.* 180e.187e). Philon aus Alexandria übernimmt die poetische Wendung, versteht sie aber anders. Philons Verständnis ist aufschlussreich im Hinblick auf 1 Joh 4,7–10.⁴ Während Platon im *Symposion* das Wesen des Eros zu ergründen sucht, ob er ein Gott oder ein Daimon sei, kennt Philon eine glaubenspraktische, soteriologische und erkenntnistheoretische Dimension der himmlischen Liebe.

Eine hermeneutische Vorbemerkung: Philon steht im Spannungsfeld dreier grosser Traditionen: 1) jüdische Traditionen und Schriften, insbesondere die Tora, aber auch Propheten, Psalmen und Weisheitsliteratur.⁵ 2) Griechische Philosophien: hier geht Philon komplementaristisch vor.⁶ Er wählt aus den philosophischen Traditionen aus, was sich in sein Weltbild einfügen lässt, übergeht, wofür er keine Verwendung hat, und kritisiert, was mit seiner Weltanschauung nicht zu vereinbaren ist.⁷ 3) Ägypten und seine Kultur: Philon wertet Ägypten stark ab, Ägypten ist das Land des Körpers, der Leidenschaften und der Laster.⁸

³ Dazu z. B. aus der Systematik: Joachim Negel, *Freundschaft: Von der Vielfalt und Tiefe einer Lebensform* (Freiburg i. Br.: Herder, 2019), 325–353. Beispiel aus dem 1. Jh.: Plutarch aus Chaironeia (etwa 40–125), *Amatorius* Kap. 19–20, 764a–766b, bes. 765bc.

⁴ Dies kann hier aus Platzgründen nicht geleistet werden. Athanasios Despotis vergleicht über die Begriffe φιλανθρωπία und ἀγάπη die Liebesethik im Corpus Johanneum und Philon: Athanasios Despotis, „The Relation between Anthropology and Love-Ethics in John against the Backdrop of Plutarchan and Philonic Ideas,“ in *Plutarch and the New Testament in Their Religio-Philosophical Contexts: Bridging Discourses in the World of the Early Roman Empire*, ed. Rainer Hirsch-Luipold (Leiden: Brill, 2022), 141–161.

⁵ Naomi Cohen, *Philo's Scriptures: Citations from the Prophets and Writings: Evidence for a Haftarah Cycle in Second Temple Judaism* (Leiden: Brill, 2007).

⁶ In meinem Aufsatz „Philon aus Alexandria und der fünfte Tag der Schöpfung,“ *EC* 4/9 (2018): 379 nannte ich Philons Vorgehen eklektisch; von dieser Bezeichnung sehe ich inzwischen ab, weil sie impliziert, dass die Auswahl aus prinzipiell gleichwertigen Alternativen erfolgt. Das entspricht nicht Philons Ansicht. Er wählt aus und wertet. Das Konzept des Komplementarismus propagiert Gottfried Gabriel, „Hans Leisegangs ‚Denkformen‘,“ in *Philosophie eines Unangepassten: Hans Leisegang*, ed. Klaus-M. Kodalle (Würzburg: Königshausen und Neumann, 2003), 13.

⁷ David Runia, „Philon d'Alexandrie P 150,“ *DPA* 5a, *De Paccius à Plotin*, ed. Richard Goulet (Paris: Edition du CNRS, 2012), 362–390, Francesca Alesse, Hg., *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy* (Leiden: Brill, 2008). Trends in der Philosophie im 1. Jh. v. Chr., unmittelbar vor Philons Lebenszeit: Malcolm Schofield, Hg., *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013); George Boys-Stones, *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of its Development from the Stoics to Origen* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

⁸ Sarah K. Pearce, *The Land of the Body: Studies in the Representation of Egypt*. WUNT 208 (Tübingen: Mohr Siebeck 2007).

Gestützt auf *QG* 3,3 und *Contempl.* 78 vertrete ich eine holistische Lesart von Philons Werk.⁹ Philon vergleicht die Tora mit einem Lebewesen, das aus Körper und Seele besteht; dem Körper entspricht der Wortsinn, der Seele der allegorische oder tiefere Sinn. Philon betont die Einheit und Einheitlichkeit dieses Lebewesens (*QG* 3,3). Im Wortsinn erkennt die Seele wie in einem Spiegel den tieferen Sinn (*Contempl.* 78) Zwar betont Philon die Einheitlichkeit und Einheit der Tora, und gibt keine Leseanleitung für seine eigene Exegese. Weil Philon den grundlegend einheitlichen Sinn der Tora hervorhebt, folgt m. E. daraus, dass auch seiner Exegese einheitliche Annahmen zu Grunde liegen, die über die verschiedenen Gattungen und Kommentarreihen gleichbleiben.¹⁰ Eine Grundannahme, die für das Thema der himmlischen Liebe wichtig ist, ist die Unverfügbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes und die mangelnde Zuverlässigkeit von Sinneswahrnehmung und Verstand des Menschen.¹¹

Zuerst gebe ich den jüdisch-biblichen Hintergrund an; Ansatzpunkte zu einer Liebe, die auf Göttliches oder Himmlisches zielt, finden sich in der Weisheitsliteratur und verwandten Texten (1), anschliessend zeige ich Platons Gebrauch der Wendung ἔρωσ οὐράνιος im *Symposion* und das Konzept der Liebe als gottgesandten Wahnsinn im *Phaidros*, sowie die Weiterentwicklung beider Aspekte im Denken Plutarchs (2); Plutarchs Verwendung von ἔρωσ οὐράνιος zeigt eine auffallende Ähnlichkeit mit Philon. Es folgen zwei deskriptive Abschnitte, um über Texte Motive und Themen im Zusammenhang mit himmlischer Liebe zu finden: Personen, die von himmlischer Liebe ergriffen sind (3) und Synonyme von ἔρωσ οὐράνιος, ich spreche von „Geistiger Liebe“ (4). Die folgenden Abschnitte bringen die Auswertung der Texte: Himmlische Liebe hat in Philons Sinnkosmos eine kultische oder

9 In den hermeneutischen Bemerkungen *Spec.* 1,200 und 3,178 deutet Philon den Wortsinn als Symbol für den verborgenen Sinn, ohne das Bild vom Lebewesen, das die Einheit betont.

10 Eine holistische Lesart vertritt z. B. Harry Austryn Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1948). David Runia betont mit Recht, dass Philon seine Exegese nach dem Wortlaut der LXX richtet: David Runia, „The Structure of Philo’s Allegorical Treatises: A Review of Two Recent Studies and Some Additional Comments,“ *VC* 38 (1984): 209–256 und „Further Observations on the Structure of Philo’s Allegorical Commentary,“ *VC* 41 (1987): 105–138.

11 Émile Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d’Alexandrie* (Paris: Vrin, 1950), 207–220 (zum Zusammenhang von Skepsis, bezogen auf den Bereich des Werdens, und Glaube, bezogen auf Gott); Valentin Nikiprowetzky, *Le commentaire de l’écriture chez Philon d’Alexandrie: Son caractère et sa portée.* ALGHJ 11 (Leiden: Brill, 1977), 183–192 (zum Zusammenhang Skepsis und Sophistik; Skepsis bezieht er korrekt sowohl auf den Bereich des Werdens als auch auf Fragen nach Gottes Attributen; unzweifelhaft ist einzig Gottes Existenz); Ursula Früchtel, *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandria: Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese* (Leiden: Brill, 1968), 144–163.

glaubenspraktische Dimension (5), eine soteriologische: himmlische Liebe führt zur Unsterblichkeit (6) und eine erkenntnistheoretische. Um die erkenntnistheoretische Dimension aufzuweisen, skizziere ich knapp die erkenntnistheoretischen Verwicklungen, die doppelte Aporie: weder die Sinne noch der Geist des Menschen sind zur Erkenntnis der Wahrheit fähig (7). Ausweg aus dieser Aporie ist Ekstasis als dritter Modus der Erkenntnis. Ekstasis und Eros sind so aufeinander bezogen, dass Eros den Geist in den Bereich des Jenseitigen zieht (8), zugleich erfüllt Gottes Pneuma die Seele des Menschen (9).

1 Gott lieben, das Gesetz lieben, Weisheit lieben: Deuteronomium 30 und Weisheitsliteratur

Μωσῆς δὲ τοῖς γνωρίμοις αὐτοῦ παράγγελμα κάλλιστον ὑποθήσεται, ἀγαπᾶν τὸν θεὸν καὶ εἰσακούειν καὶ ἔχεισθαι αὐτοῦ (Dtn 30,20). ταύτην γὰρ εἶναι ζωὴν τὴν πρὸς ἀλήθειαν εὐήμερόν τε καὶ μακράϊωνα.

Moses gab seinen Schülern die schönste Weisung auf: ‚Zu lieben Gott und auf ihn zu hören und sich an ihn zu halten‘ (Dtn 30,20). Dies nämlich sei in Wahrheit das glückliche und ewige Leben. (*Post.* 12)

Philon kennt den emotionalen Appell in Deuteronomium 30, das in seiner Beschäftigung mit himmlischer Liebe eine Rolle spielt, wie wir später sehen werden.¹² Der Autor von Dtn 30 ermuntert zum Einhalten der Gesetze. Das Einhalten der Gesetze geschieht nicht freudlos, im Gegenteil, es ist etwas, das der Mensch gerne tut, von ganzem Herzen.¹³ Das Einhalten der Gebote ist auch nicht schwierig, wie der Autor

¹² *Fug.* 53–59; *Praem.* 79–84; weitere Stellen, an denen Philon Dtn 30,15–20 zitiert, gefunden in Hans Leisegang, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. VII* (Berlin: De Gruyter, 1926), 42; im allegorischen Kommentar *Cong.* 134; *Deus* 50; *Mut.* 237; *Post.* 12.69.85; *Somn.* 2,175–180; in der *expositio legis* finden sich keine Zitate, sondern Anspielungen: *Praem.* 80; *Spec.* 1,301; *Virt.* 183; philosophische Schrift: *Prob.* 68, Zitat Dtn 30,14, eingeleitet mit den Worten: „Der Gesetzgeber der Juden“. Dass Philon Dtn 30,15–20 oder einzelne Verse aus diesem Abschnitt in allen drei Kommentarreihen zitiert oder paraphrasiert sowie in einer philosophischen, mutmasslich an ein paganes Publikum gerichteten Schrift, zeigt die grosse Bedeutung, die er dieser Stelle beimisst. Zu Dtn 30: Ernst Ehrenreich, *Wähle das Leben! Deuteronomium 30 als hermeneutischer Schlüssel zur Tora* (Wiesbaden: Harrasowitz, 2010), Datierung in nachexilische Zeit (20). Dtn 30 steht in Beziehung zu den Sophia-Spekulationen in Baruch 3,9–4,4, Hiob 28,12–28 und Spr 8: Alice M. Sinnott, *The Personification of Wisdom* (Aldershot: Ashgate, 2005), 92; Roland E. Murphy, *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 104.

¹³ Dtn 30,6.16.20; wobei „Herz“ לב im Hebräischen eine weitere Bedeutung hat als im Deutschen: לב bedeutet Körperorgan, Sitz der Empfindungen und Wünsche, der Verstand: Wilhelm Geseni-

von Dtn 30 betont, denn das Gebot ist nicht fern, weder im Himmel oben noch jenseits des Meeres,¹⁴ sondern ganz nah ist Gottes Wort.¹⁵ Zwar steht der Mensch vor der Alternative Tod oder Leben (Dtn 30,15.19): es geht um alles! Liebt der Mensch Gott, und hält er Gottes Satzungen, Gebote und Recht, wird der Mensch leben und Gott wird ihn segnen (16, vgl. Dtn 4,1), während Abwenden vom Gesetz den Tod bedeutet (Dtn 30,17–18). Liebe zu Gott führt zu einem langen Leben im verheißenen Land (Dtn 30,20). Dtn 30 verknüpft das Einhalten der Gebote mit Leben und mit Liebe zu den Geboten. Leben bedeutet ein gutes, gesegnetes Leben in der Zukunft (Dtn 30,1–10).

Vor die Wahl von Leben und Tod steht der Mensch auch im Buch der Sprüche.¹⁶ Die personifizierte Sophia bestimmt, dass diejenigen, die auf ihre Unterweisung hören, Weisheit und damit das Leben finden (Spr 8,32–35). Wer aber Sophia hasst, liebt den Tod (Spr 8,36). Wir finden hier erstmals die soteriologische Dimension der Sophia. Wer Weisheit wählt, wählt das Leben.

Die personifizierte Weisheit tritt in der Mitte von Sirachs Buch auf.¹⁷ Sie kommt aus Gottes Mund (Sir 24,3), sie ist also Gottes Wort, und sie ist identisch mit Gottes Gesetz (Sir 24,24). Gott liebt Jerusalem, wie er Sophia liebt (ἐν πόλει ἡγαπημένη ὁμοίως με κατέπαυσεν) (Sir 24,11); wer Sophia begehrt, soll sich ihr nähern (προσέλθετε πρὸς με, οἱ ἐπιθυμοῦντές μου, Sir 24,19): Sophia ist die Geliebte und Begehrte Gottes und der Menschen. Wer Sophia liebt, liebt Gottes Wort und Gesetz (Dtn 30,6.10.16.20). Einen weiteren Aspekt bringt Sirach, einen liturgischen: Sophia leitet den Gottesdienst im Zelt (ἐν σκηνῇ ἁγία ἐνώπιον αὐτοῦ ἐλειτούργησα, Sir 24,10).

Liebe kommt auch in der Weisheit Salomons vor.¹⁸ Wir werden wie in Sirach 24 Zeuge eines himmlisch-irdischen Dreiecks. Es gibt eine Frau und zwei, die sie lieben. Der eine ist ein Mensch, der Ich-Erzähler Salomon, er liebt Sophia, wird ein Liebhaber ihrer Schönheit und begehrt sie zur Frau.¹⁹ Der andere ist Gott, der Herrscher des Alls, er liebt Sophia ebenfalls (Weish 8,3). Diese Liebesbeziehungen

us, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Heidelberg: Springer, 2013), 590–592.

¹⁴ Dtn 30,11–13, im Kontrast zu Bar 3,29–31 und Hi 28,12–22.

¹⁵ Dtn 30,14 und Spr 1,20–21; 8,1–3.

¹⁶ Konsultiert wurden Sinnott, *Wisdom*, 53–87; Murphy, *Tree of Life*, 15–32; Max Küchler, *Frühjüdische Weisheitstraditionen: Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens*. OBO 26 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979).

¹⁷ Sir 24; Sinnott, *Wisdom*, 110–141; Murphy, *Tree of Life*, 65–81. Zur Identifikation von Torah und Weisheit: Küchler, *Frühjüdische Weisheitstraditionen*, 33–61.

¹⁸ Sinnott, *Wisdom*, 142–170; Murphy, *Tree of Life*, 83–96.

¹⁹ Weish 8,2; Liebe zu Sophia kennt auch Philon. In seinem Sinnkosmos symbolisiert Sara Sophia, und es ist Abraham, der Sara-Sophia liebt (QG 3,21): „For with the concubine the embrace was a

bilden gleichsam ein Dreieck: Gott liebt denjenigen, der Sophia liebt (οὐθὲν γὰρ ἀγαπᾷ ὁ θεὸς εἰ μὴ τὸν σοφία συνοικοῦντα, Weish 7,28). Sophia gewährt Unsterblichkeit (ἀθανασία, Weish 8,13.17). Wie in Sprüche 8 hat Sophia eine soteriologische Funktion: sie rettet den Menschen.²⁰ Zwei Aspekte der Sophia sind im Hinblick auf Philons Vorstellung der himmlischen Liebe wichtig: Mensch und Gott lieben Sophia, für die Liebesbeziehung benutzt der Autor einschlägiges erotisches Vokabular.²¹ Wichtig ist hier, dass der Autor ein Verständnis von Liebe losgelöst von allem Körperlichen vorstellt, transponiert in den Himmel bzw. in die Seele des Menschen: Die Liebe zwischen Gott und Sophia spielt auf einer höheren Ebene ebenso wie die Liebe zwischen Salomon und Sophia, die ein innerseelisches Geschehen ist. Denn Sophia geht auf Seelen von Menschen über (und nicht auf ihre Körper) und rüstet sie zu Freunden Gottes (εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει· Weish 7,27). Der zweite wichtige Aspekt im Hinblick auf Philon ist folgender: Sophia ist ein menschenfreundliches Pneuma (φιλόανθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία, Weish 1,6). Philons himmlische Liebe ist ein seelisches und pneumatisches Geschehen (Abschnitt 9).

Philon übernimmt aus der jüdischen Tradition das Konzept der Sophia, die sich auf höherer, denkbarer (Weish 7,22), geistiger Ebene befindet: sie war bei der Schöpfung dabei,²² sie wendet sich dem Menschen zu,²³ Mensch und Gott lieben sie;²⁴ Sophia hat soteriologische²⁵ und liturgische (Sir 24,10) Funktionen. Sophia

bodily one for the sake of begetting children. But with the wife the union was one of the soul harmonized to heavenly love (οὐράνιος ἔρωσ).“

²⁰ Sinnott, *Wisdom*, 142–170 betont die Retterfunktion der Sophia (z. B. Weish 9,18); sie sieht Sophia als jüdische Antwort auf die Retterin Isis.

²¹ Sinnott, *Wisdom*, 157–160, (kursiv ist einschlägiges Vokabular): Weish 8,2 Ταύτην ἐφιλήσα καὶ ἐξεζήτησα ἐκ νεότητός μου καὶ ἐζήτησα νύμφην ἀγαθέσθαι ἑμαυτῷ καὶ ἐραστής ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς. Weish 8,3 συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα, καὶ ὁ πάντων δεσπότης ἠγάπησεν αὐτήν. Weish 8,9 ἔκρινα τοίνυν ταύτην ἀγαθέσθαι πρὸς συμβίωσιν. Weish 8,16 εἰσελθὼν εἰς τὸν οἶκόν μου προσαναπαύσομαι αὐτῇ· οὐ γὰρ ἔχει πικρίαν ἢ συναναστροφή αὐτῆς οὐδὲ ὀδύνην ἢ συμβίωσις αὐτῆς, ἀλλὰ εὐφροσύνην καὶ χαρὰν (προσαναπαύσομαι 8,16 ist ein Ausdruck der Epikureer für Geschlechtsverkehr haben).

²² Sophia ist erstgeboren (Spr 8,22; Sir 24,9; Aristobul Frg. 5; Philon, *Virt.* 62; *Ebr.* 31), es gibt sie vor der Schöpfung (Spr 8,24–26); sie war bei der Schöpfung dabei (Hiob 28,24–27 Als Gott die Welt schuf, hat er sie gesehen. Spr 3,19–20; 8,27; Sir 24,5–6; Weish 9,2.9; Philon, *Det.* 54.116; *Fug.* 109). Sie kennt Gottes Werke (implizit Spr 8,27–29; Weish 9,9).

²³ Spr 8,1–3; Sir 24,19; Weish 6,12–16.

²⁴ Spr 8,30–31; Sir 24,11.19; 51,13–30; Weish 8,2–3.

²⁵ Spr 8,35; Weish 6,17–19.

hat gleichsam eine ägyptische Schwester, Isis. Mittelbar übernimmt hier Philon ein ägyptisches Konzept und rezipiert es positiv.²⁶

2 Himmlischer Eros. Der ideengeschichtliche Hintergrund. Platon und Platonismus

Καὶ οὗτός ἐστιν ὁ καλός, ὁ οὐράνιος, ὁ τῆς Οὐρανίας μούσης Ἔρως „und dieser ist der schöne, der himmlische Eros, der von der Muse Urania“ (Platon, *Symp.* 187e)

Die Wendung ἔρως οὐράνιος entnimmt Philon Platon.²⁷ Im Dialog *Symposion* unterscheiden zwei Dialogteilnehmer, Pausanias und Eryximachos, zwei Erosen. Laut Pausanias (*Symp.* 180d) gibt es zwei Aphroditen, eine ältere und eine jüngere. Die ältere Aphrodite ist die mutterlose Tochter des Uranos und trägt den Beinamen „Urania“.²⁸ Die jüngere ist die Tochter des Zeus und der Dione (Διὸς καὶ Διώνης) und heisst „gewöhnliche Aphrodite“ (πάνδημος). Notwendig heisst der Mitarbeiter der zweiten „gewöhnlicher Eros“ (πάνδημος), während der Sohn der Aphrodite Urania „himmlischer Eros“ heisst (οὐράνιος). Der Eros der gewöhnlichen Aphrodite Pandemos sei selber gewöhnlich und zuständig bei einfachen Leuten für die Fortpflanzung (*Symp.* 181b), der himmlische richte sich auf begabte junge Männer (*Symp.* 181cd).

²⁶ Burton Mack, *Logos und Sophia: Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973); Sinnott, *Wisdom*, 145; ob sich Philon der ägyptischen Parallelen bewusst war, kann man nicht entscheiden. Zur Isisrezeption von Plutarch, mit dem Philon so viel teilt, und Apuleius: Svenja Nagel, „Mittelplatonische Konzepte der Göttin Isis bei Plutarch und Apuleius im Vergleich mit ägyptischen Quellen der griechisch-römischen Zeit,“ in: Michael Erler und Martin Andreas Stadler, Hg., *Platonismus und spätägyptische Religion: Plutarch und die Ägyptenrezeption in der römischen Kaiserzeit* (Berlin: De Gruyter, 2017), 79–126; zum Thema Isis in Alexandria: Martin Bommas, „Isis in Alexandria – Theologie und Ikonographie,“ in *Alexandria*, ed. Tobias Georges, Felix Albrecht und Reinhard Feldmeier (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 127–147.

²⁷ Platon, *Symp.* 180e.187e; Die Literatur zu Platon ist unüberschaubar. Zum Thema z. B. Léon Robin, *La théorie platonicienne de l'amour* (Paris: Presses universitaires de France, 1964); Stanley Rosen, *Plato's Symposium* (New Haven: Yale University Press, 1968); Ernst Heitsch, *Platon Phaidros: Übersetzung und Kommentar* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997); James M. Rhodes, *Eros, Wisdom, and Silence: Plato's Erotic Dialogues* (Columbia: University of Missouri Press, 2003).

²⁸ „Urania“ bedeutet einerseits die „Himmlische,“ andererseits „Uranos-Tochter“ und ist ein Epitheton Aphrodites (Hdt 1,105); Urania ist auch der Name einer Muse. Zu Pausanias' Rede: Rosen, *Symposium*, 60–89.

Der Arzt Eryximachos unterscheidet ebenfalls zwischen einem schönen, himmlischen Eros, der in dieser Darstellung der Sohn der Muse Urania ist und deshalb Eros Uranios heisst, im Sinn von Eros, Sohn der Urania; der andere, der gewöhnliche (πάνδημος), stammt von der Muse Polymnia (*Symp.* 187de). Der erste, Eros Uranios, ist gesittet und besonnen, der zweite, Eros Pandemos, neigt zu Zügellosigkeit (*Symp.* 187d; 188ad).

Ein anderes Bild des Eros zeichnet Diotima.²⁹ Sie definiert Eros als Daimon (*Symp.* 202d), als Mittler und Dolmetsch zwischen Göttern und Menschen (*Symp.* 202e–203a). Eros und Schönheit sind eng verknüpft (*Symp.* 204d; 206b–209e). Eros führt zu Unsterblichkeit (*Symp.* 206e). Freilich versteht der Autor unter Untersterblichkeit das biologische Weiterleben in den Nachkommen (*Symp.* 207d–208b) und im weiteren Sinn, das soziale Weiterleben in Form von Ruhm (*Symp.* 208c–e). Der Daimon Eros führt vom Betrachten irdischer Schönheit zur Erkenntnis der Idee der Schönheit.³⁰

Für den Fortgang der Argumentation sind zwei weitere Stellen aus Platons Werk wichtig. Im *Phaidros* 252b spricht Platon vom „gefiederten Eros“, diese Wendung kennt Philon;³¹ Platon spricht sodann von der „göttlichen Liebe“ (ἔρωσ θεῖος, *Phaedr.* 266a), diese Wendung kennt Philon ebenfalls.³²

Philon übernimmt aus Platons *Symposion* die Wendung ἔρωσ οὐράνιος, nicht aber das damit verbundene Konzept der Päderastie, das Pausanias vertritt und das auch im *Phaidros* wichtig ist.³³ Philon lehnt sexuelle Kontakte unter Männern ab, gestützt auf Lev 18,22 und 20,13.³⁴ Er kritisiert die Symposien Platons und Xenophons explizit, weil sie Päderastie verherrlichten (*Contempl.* 57–64). In Philons Sinnkosmos ist Eros kein Daimon, sondern Gottes πνεῦμα; irdische Schönheit spielt in Philons Entwicklung der himmlischen Liebe keine Rolle, Schönheit zeichnet aber

²⁹ *Symp.* 201e–212a; Rosen, *Symposium*, 197–277.

³⁰ *Symp.* 210a–212a; Dieselbe Funktion hat Eros, den Plutarch als Gott definiert, im *Amatorius* 765a–f. Eine gute Einleitung, Übersetzung, Kommentar und interpretierende Essays finden sich in Herwig Görgemanns et al., *Plutarch, Dialog über die Liebe: Amatorius*. SAPERE X (Tübingen: Mohr Siebeck 2006).

³¹ Philon, *Cher.* 20; *Ebr.* 136.

³² Z. B. Philon, *Somn.* 1,165; *Somn.* 2,232.

³³ Platon, *Phaedr.* 253c–256e; Heitsch, *Phaidros*, 234–236 kurz und knapp zum Thema „Knabenliebe.“

³⁴ Philons Ablehnung entspricht damaliger jüdischer Mentalität, z. B. Sibyll. 3,763. Übernommen wurde diese Ablehnung von den Christen: Hartmut Leppin, *Die frühen Christen: von den Anfängen bis Konstantin* (München: Beck, 2018), 278–285; Larry Hurtado, *Destroyer of the Gods: early Christian distinctiveness in the Roman world* (Waco: Baylor University Press, 2016), 143–181; Christoph Markschies, *Das antike Christentum: Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen* (München: Beck, 2012), 142–168.

den geistigen Bereich aus.³⁵ Unsterblichkeit versteht Philon ebenfalls nicht physisch oder sozial, sondern geistig, wie zu zeigen ist (Abschnitt 6).

Für das Thema himmlische Liebe ist ein zweiter Dialog wichtig, der *Phaidros*. Wir finden in Platons *Phaidros* 247d–248a den Gedankengang, dass Liebe (ἔρωσ) über die sinnlich wahrnehmbare Welt hinaus die Seele zur Schau der Ideen leitet. Platon lässt Sokrates sprechen.³⁶ Sokrates schildert die Existenz der Seele vor der Einkörperung. Er vergleicht die Seele ausserhalb des Körpers mit einem Wagenlenker, der zwei Pferde führt, das eine Pferd ist gefügig, das andere störrisch. Der Lenker, also der Verstand, muss die Pferde seines Seelengefährtens an der Grenze zum überhimmlischen Ort (τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ... τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον, *Phaedr.* 247c) gut leiten, sonst stürzt er ab, und zwar in einen Körper. Gelingt die Kontrolle, sieht die Seele in den überhimmlischen Ort hinüber und dort erschaut sie mit der Zeit das Seiende. Diese Schau hat eine ästhetische und emotionale Dimension: die Seele liebt es zu schauen, sie nährt sich von der Wahrheit und es geht ihr gut (ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὄν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τάλιθ' ἰτρέφεται, *Phaedr.* 247d). Während die Götter das reine Sein problemlos schauen, gelingt das den Menschen kaum (μόγισ καθορῶσα τὰ ὄντα, *Phaedr.* 248a). Platon beschreibt das wahrhafte Sein apophatisch, das Seiende ist farblos, formlos, unberührbar (ἢ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὔσα, *Phaedr.* 247c). Diejenigen Menschenseelen, die das Sein mit Mühe schauen, sind die Besten, für die übrigen gilt: Sie sehnen sich zwar alle nach oben und streben aufwärts, sie vermögen es aber nicht und stürzen ab (αἱ δὲ ἄλλα γλιχόμενα μὲν ἅπασαι τοῦ ἄνω ἔπονται, ἀδυνατοῦσαι δὲ ὑποβρύχια συμπεριφέρονται, *Phaedr.* 248a). Absturz des Seelengespanns bedeutet nichts anderes als Einkörperung in einen Körper. Beherrscht der Verstand das Seelengespann nicht, stürzt er aus dem Bereich der Ideen und des Seins in den Bereich des Werdens und Meinens.

Welche Rolle spielt der Eros? Eros ist eine Form von Wahnsinn (μανία, *Phaedr.* 245b). Sokrates beschreibt die Wirkung schöner Jünglingskörper auf Seelen, die einst die Idee der Schönheit schauten (*Phaedr.* 251a). Es folgt eine Aufzählung von Symptomen heftiger Verliebtheit (*Phaedr.* 251b). Die Menschen nennen diesen Zustand Liebe (ἔρωσ, *Phaedr.* 252b), die Götter sprechen vom geflügelten Eros (ἔρωσ ποτηνός und πτέρωσ ἔρωσ, *Phaedr.* 252b). Mit anderen Worten: verliebt sich ein Mann in einen schönen Jüngling mit allen physischen und psychischen Folgen, so

35 Z.B. *Opif.* 70–71 und Abschnitt 7, Schluss.

36 Heitsch, *Phaidros*, 90–121, zum Seelengespann 93–95; er betont, dass das Seelengespann zu verstehen sei als Einheit mit verschiedenen Kräften, die darin wirken, und nicht als ein Gebilde aus verschiedenen, von einander abtrennbaren Teilen, wie das Sprachbild vom Wagenlenker und den zwei Pferden nahezu legen scheint. Philon hingegen versteht die Seelenteile als abtrennbare Teile oder Kräfte.

weist dieses atemraubende, hinreissende Geschehen, wenn es recht verstanden wird, über sich hinaus, das heisst, über den Anblick des schönen Jünglings hinaus, in den Bereich der Ideen, genauer hin zur Idee der Schönheit. Liebe versteht Sokrates aber als emotional-physiologisches Geschehen, das auf Sinneswahrnehmung beruht. Dieser Eros ist göttlich (ἔρως θεῖος, *Phaedr.* 266a), mit anderen Worten, Liebe ist göttlich. Eros ist mit Homoerotik verknüpft, während heterosexuelle Liebe von Sokrates mit dem Paarungsverhalten von Tieren verglichen wird (*Phaedr.* 245b).

Zwischen Platon und Philon liegen fast vierhundert Jahre. In dieser Zeit ist Platons Denken weiterentwickelt und verändert worden. Davon zeugt neben Philons Auffassung der himmlischen Liebe auch Plutarch. Wir finden in seinen *Quaestiones Convivales* (QC) eine Form von himmlischer Liebe, die mehr Ähnlichkeit mit Philons Konzept der himmlischen Liebe als mit Platons einschlägigen Werken hat.³⁷ Einer der Dialogteilnehmer, Ammonios, Plutarchs Lehrer, gibt eine allegorische Deutung der Sirenen (*Od.* 12,36–54.165–200). Ammonios interpretiert die Sirenen als Wesen, die in den Seelen, die nach dem Tod umherirren, eine Liebe zum Himmlischen und Göttlichen und ein Vergessen des Sterblichen bewirken, sie ergreifen und sie bezirzen, während die Seelen aus Freude folgen und mit ihnen umherschweifen.³⁸ Die Mehrheit der Menschen hat aber gleichsam verstopfte Ohren, weil Leidenschaften sie unempfindlich machen.³⁹ Die begabte Seele nimmt richtig wahr, erinnert sich, und sehnt sich in rasender Liebe danach, sich vom Körper zu trennen.⁴⁰ Die Ähnlichkeiten mit Philon werde ich im Verlauf der Argumentation angeben. Plutarch wendet hier eine Odyssee-Allegorese an, die pythagoreisch und platonisch inspiriert ist.⁴¹ Es ist möglich, weil Homerallegoresen im Schulunterricht gelernt

37 Winston, *Logos*, 36–37 verweist auf Plutarch QC 745de.

38 Plutarch, QC 745de ἀλλὰ ταῖς ἐντεῦθεν (Ε) ἀπιούσαις ἐκεῖ ψυχαῖς, ὡς ἔοικε, καὶ πλανωμένας μετὰ τὴν τελευτὴν ἔρωτα πρὸς τὰ οὐράνια καὶ θεῖα λήθην δὲ τῶν θνητῶν ἐμποιοῦσαν κατέχειν καὶ κατὰδεν θελγομένας, αἱ δ' ὑπὸ χαρᾶς ἔπονται καὶ συμπεριπολοῦσιν. ἐνταῦθα δὲ πρὸς ἡμᾶς ἀμυδρά τις οἶον ἡχώ τῆς μουσικῆς ἐκείνης ἐξικνουμένη διὰ λόγων ἐκκαλεῖται καὶ ἀναμνησκει τὰς ψυχὰς τῶν τότε·

39 Plutarch, QC 745e <τὰ δ' ὧτα τῶν> μὲν πλείστων περιαλήλιπται καὶ καταπέπλασαι σαρκίνους ἐμφράγμασι καὶ πάθεισιν, οὐ κηρίνοις.

40 Plutarch, QC 745e ἢ δὲ <δι'> εὐφυῖαν αἰσθάνεται καὶ μνημονεύει, καὶ τῶν ἐμμανεστάτων ἐρώτων οὐδὲν ἀποδεῖ τὸ πάθος αὐτῆς, γλιχομένης καὶ ποθοῦσης λῦσαι τε μὴ δυναμένης ἑαυτὴν ἀπὸ τοῦ σώματος. Sehnsucht, sich vom Körper wie aus einem Gefängnis zu befreien, kennt Philon, *Her.* 68.

41 Felix Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (Paris: Belles Lettres, 1956), 380–386; Jean Pépin, „The Platonic and Christian Ulysses,“ in *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. Dominic O'Meara (Norfolk: International Society for Neoplatonic Studies Old Dominion University, 1982), 3–18; Thomas Tobin, *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation* (Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1983), 150–154; Literatur von Winston, *Logos*, Endnote 42.

wurden,⁴² dass Philon diese Allegorese ebenfalls kennt. Denn in den *Quaestiones in Genesisin* (QG) beschreibt er die Wirkung des Sirenenegesanges ganz ähnlich wie Plutarch.⁴³

The prophet is alluding to the music which is perfected in heaven and is produced by the harmony of the movement of the stars. For it is an indication of human skill that all harmonic melody is formed by the voices of animals and living organs through the mechanism of the intelligence. But the heavenly singing does not extend or reach as far as the Creator's earth, as do the rays of the sun, because of His providential care for the human race. For it rouses to madness those who hear it, and produces in the soul an indescribable and unrestrained pleasure. It causes them to despise food and drink and to die an untimely death through hunger in their desire for the song. For did not the singing of the Sirens, as Homer says (*Od.* 12,39–45), so violently summon listeners that they forgot their country, their home, their friends and necessary foods? And would not that most perfect and most harmonious and truly heavenly music, when it strikes the organ of hearing, compel them to go mad and to be frenzied? (QG 3,3)

Der Unterschied zu Plutarch ist offensichtlich: Plutarch schildert das Ergehen der Seele nach dem Tod. Die Klänge der Sphärenharmonie erregen eine Liebe zum Himmlischen und Göttlichen und führen so die Seelen auf den richtigen Weg. Philon beschreibt die Wirkung der Sphärenharmonie auf eingekörperte Seelen und die Wirkung ist letal: Die Schönheit dieser Klänge würde die Menschen wahnsinnig machen und sie die nötigen körperlichen Bedürfnisse vergessen lassen. Deshalb sorgt Gott dafür, dass der Mensch, solange seine Seele eingekörpert ist, die Sphärenharmonie nicht zu hören bekommt. Diese Nebenlinie der Argumentation verlasse ich wieder und kehre zum Thema „himmlische Liebe“ zurück.

3 Wer ist von „himmlischer Liebe“ ergriffen?

Wie fügt Philon Platons himmlischen Eros in die Tora-Exegese ein? Sowohl biblische Figuren als auch die jüdische Gruppe der Therapeuten und überhaupt alle Juden sind in Philons Deutung von himmlischer Liebe ergriffen. Ich gehe die Per-

⁴² Zum Schulunterricht beim *Grammatikos* oder *grammaticus* (Sprachlehrer): Robert A. Kaster, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1988). Primärliteratur aus dem 1. Jh.: Heinz-Günther Nesselrath, Hg., *Cornutus. Die griechischen Götter*, SAPERE XIV (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009). Cornutus war *grammaticus*, sein Kompendium war für den Schulunterricht gedacht (Fabio Berdozzo, Einleitung, in Nesselrath, *Cornutus*, 13–16.)

⁴³ Auf die Ähnlichkeit macht Pépin, „Ulysses,“ 235 (Anm. 8) aufmerksam, er zitiert Pierre Boyancé, „Etudes Philoniennes,“ *REG* 76 (1963): 74–77 (76–77). Ohne Hinweis auf Sirenen beschreibt Philon die starke Wirkung der Sphärenharmonie *Somn.* 1,35–36.

sonen und Gruppen durch, beginne mit den biblischen Figuren entsprechend der Nennung in der Bibel, zuletzt komme ich zu den real existierenden Personen. Dieser Abschnitt ist deskriptiv und führt zu einer Sammlung von Gedanken und Vorstellungen, die zum Ideenkomplex „himmlische Liebe“ und verwandte „geistige“ Liebschaften gehören.

3.1 Die Cherubim

Τοῖς δὲ Χερουβὶμ καὶ τῇ φλογίνῃ ῥομφαίᾳ τὴν ἀντικρὺ τοῦ παραδείσου πόλιν οικείως δίδωσιν, οὐχ ὡς ἐχθροῖς μέλλουσιν ἀντιστατεῖν καὶ διαμάχεσθαι, ἀλλ' ὡς οικειοτάτοις καὶ φιλάτοις, ἵν' ἐκ τῆς ὁμοῦ προσόψεως καὶ συνεχοῦς περιαιθήσεως πόθον αἱ δυνάμεις ἴσχωσιν ἀλλήλων, καταπνέοντος εἰς αὐτὰς τὸν πτηνὸν ἔρωτα καὶ οὐράνιον τοῦ φιλοδώρου θεοῦ. (*Cher*: 20)

Den Cherubim und dem flammenden Schwert gibt er passend die Stätte gegenüber dem Paradies, nicht wie Feinden, die im Begriff sind, entgegenzutreten und zu kämpfen, sondern wie Vertrauten und besten Freunden, damit die Kräfte aus dem gegenseitigen Anschauen und der beständigen Betrachtung Sehnsucht zu einander bekommen, während Gott, der gerne gibt, auf sie die geflügelte und himmlische Liebe herabhaucht.

Die Cherubim, die Gott als Wächter vor dem Paradies aufstellt (ἀπέναντι τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς, Gen 3,24), empfangen geflügelte, himmlische Liebe (πτηνὸς οὐράνιος ἔρωτος). Unter den Cherubim versteht Philon Gottes Kräfte, hier deutet er diese Auslegung an, indem er zuerst von Cherubim und dann von Kräften spricht, später erläutert er diese Interpretation explizit.⁴⁴

3.2 Abraham

Μετ' ὀλίγων δὲ οὗτος ἦ καὶ μόνος ἅμα τῷ κελευσθῆναι μετανίστατο καὶ τῇ ψυχῇ πρὸ τοῦ σώματος τὴν ἀποικίαν ἐστέλλετο, τὸν ἐπὶ τοῖς θνητοῖς ἡμερον παρευημεροῦντος ἔρωτος οὐρανοῦ. (*Abt*: 66)

Mit wenigen oder auch allein wanderte er (Abraham) sogleich, wie es ihm befohlen wurde, aus und machte eine Wanderung mehr mit der Seele als mit dem Körper, weil himmlische Liebe die Sehnsucht nach Sterblichen überwältigte.

Abraham wird von himmlischer Liebe ergriffen und zwar anlässlich von Gottes Aufforderung, Heimat Erde, Verwandtschaft und Vatershaus zu verlassen (Gen 12,1–3). Gen 12,1–3 bildet mehrmals den Haftpunkt in der Tora für Philons Deutung des Geschehens als Ekstasis (Abschnitt 8).

⁴⁴ Philon, *Cher*: 27–30; Philons Lehre von Gottes Kräften knapp und präzise: Zeller, *Charis*, 43–48.

3.3 Moses

Φίλος ἦν αὐτῷ καὶ γνώριμος σχεδὸν ἐκ πρώτης ἡλικίας γενόμενος, Ἰησοῦς ὄνομα, οὗ τὴν φιλίαν προὔξενησεν οὐδὲν τῶν παρὰ τοῖς ἄλλοις εἰωθότων, ἀλλ' ἔρωσ οὐ οὐράνιος καὶ ἀκήρατος καὶ θεῖος ὄντως, ἐξ οὗ πᾶσαν ἀρετὴν φύεσθαι συμβέβηκεν· (Virt. 55)

Einen Freund hatte er, der schon seit frühester Jugend sein Schüler war, namens Jesus-Josua. Dessen Freundschaft hatte ihm nichts von dem, was bei anderen üblich ist, verschafft, sondern die himmlische, reine und wirklich göttliche Liebe, aus der jede Tugend erwächst.

Moses ist von himmlischer Liebe ergriffen, und das in mehrfacher Hinsicht: Die Freundschaft, die Moses und Josua verband, entsprang himmlischer, reiner, wirklich göttlicher Liebe, aus der Tugenden erwachsen (Virt. 55). Hier ist die himmlische Liebe der Grund für die Freundschaft, die zwischen zwei Männern besteht, freilich steht Moses selber etwas über den Menschen, wie folgende Stelle zeigt:

Τοιγαροῦν μετ' ὀλίγων ἄλλων φιλόθεός τε καὶ θεοφιλῆς ἐγένετο, καταπνευσθεὶς ὑπ' ἔρωτος οὐράνιου καὶ διαφερόντως τιμήσας τὸν ἡγεμόνα τοῦ παντός καὶ ἀντιτιμηθεὶς ὑπ' αὐτοῦ· τιμὴ δ' ἀρμόττουσα σοφῶ θεραπεύειν τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν· ἱερωσύνη δὲ θεραπείαν ἐπιτετήδευκε θεοῦ. (Mos. 2,67)

So wurde er (Moses) denn mit nur wenigen anderen einer, der Gott liebt und von Gott geliebt wird, er war erfüllt von himmlischer Liebe, ehrte besonders den Leiter des Alls und wurde selbst wiederum von Gott geehrt. Die dem Weisen angemessene Ehre aber ist der Dienst des wahrhaft Seienden und Gottesdienst ist das Priesteramt.

Philon schildert in Mos. 2,67 ein reziprokes Verhältnis auf zwei Ebenen: Gott liebt Moses, Moses liebt Gott (φιλόθεός τε καὶ θεοφιλῆς); Gott ehrt Moses, Moses ehrt Gott (τιμήσας τὸν ἡγεμόνα τοῦ παντός καὶ ἀντιτιμηθεὶς ὑπ' αὐτοῦ). Die Ehrung besteht in Gottesdienst (τιμὴ δ' ἀρμόττουσα σοφῶ θεραπεύειν τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν· ἱερωσύνη δὲ θεραπείαν ἐπιτετήδευκε θεοῦ).

3.4 Der Hohepriester

Τὴν δὲ μέσσην τάξιν εἴληχεν, ἕως ἂν ἐξέλθῃ πάλιν εἰς τὰ τοῦ σώματος καὶ τῆς σαρκὸς οἰκεῖα. καὶ πέφυκεν οὕτως ἔχειν· ὅταν μὲν ἐξ ἔρωτος θείου κατασχεθεὶς ὁ νοῦς, συντείνας ἑαυτὸν ἄχρι τῶν ἀδύτων, ὀρμῆ καὶ σπουδῆ πάσῃ χρώμενος προέρχεται, θεοφορούμενος ἐπιλέλησται μὲν τῶν ἄλλων, ἐπιλέλησται δὲ καὶ ἑαυτοῦ, μόνου δὲ μέμνηται καὶ ἐξήρτηται τοῦ δορυφορουμένου καὶ θεραπευομένου, ᾧ τὰς ἱεράς καὶ ἀναφείς καθαγιαζῶν ἀρετὰς ἐκθυμῶ. 233 ἐπειδὴν δὲ στή τὸ ἐνθουσιῶδες καὶ ὁ πολὺς ἡμερος χαλάσῃ, παλινδρομήσας ἀπὸ τῶν θεῶν ἄνθρωπος γίνεται, τοῖς ἀνθρωπίνοις ἐντυχῶν, ἅπερ ἐν τοῖς προπυλαίοις ἐφήδρευεν, ἵνα αὐτὸ μόνον ἐκκύψαντα ἔνδοθεν ἐξαρπάσῃ. (Somn. 2,232–233)

Sooft der Geist von göttlicher Liebe erfasst wird, dehnt er sich selbst bis zum Allerheiligsten (Unbetretbaren) aus und kommt unter Einsatz seines ganzen Dranges und Strebens voran, von Gott hingerissen vergisst er alles Übrige, vergisst auch sich selbst, erinnert sich nur und hält sich an den von Trabanten Bewachten und von Dienern Betreuten, dem er die heiligen und unberührten Tugenden als Rauchopfer darbringt. 233 Wenn aber die Gottesbegeisterung zum Stillstand kommt und die starke Sehnsucht nachlässt, wendet er sich vom Göttlichen ab und wird wieder Mensch, da er auf das Menschliche getroffen ist, das ihm im Vorhof auflauerte, um ihn, wenn er sich innen nur erblicken lässt, wegzuraffen.

Der Hohepriester betritt einmal im Jahr das Heiligtum, an Jom Kippur.⁴⁵ Beim Betreten des Heiligtums ist er von himmlischer Liebe ergriffen (*Somn.* 2,232), vergisst sich, erinnert sich aber.⁴⁶ Philon erklärt das Betreten des Allerheiligsten an Jom Kippur:⁴⁷ „Wenn er in das Allerheiligste hineingeht, wird er kein Mensch sein, bis er wieder herauskommt.“ Daraus folgert Philon (*Somn.* 2,231), dass der Hohepriester auch kein Gott ist, sondern eine Mittelstellung zwischen Mensch und Gott einnimmt. „Der von Trabanten Bewachte und von Dienern Betreute“ ist Gott.⁴⁸

3.5 Die Therapeutinnen und Therapeuten

Neben herausragenden Einzelnen stehen Gruppen unter dem Einfluss des οὐράνιος ἔρωσ. Die jüdische Gruppe der Therapeutinnen und Therapeuten ist von himmlischer Liebe ergriffen (*Contempl.* 11–12).

Τὸ δὲ θεραπευτικὸν γένος βλέπειν αἰεὶ προδιδασκόμενους τῆς τοῦ ὄντος θεάς ἐφιέσθω καὶ τὸν αἰσθητὸν ἥλιον ὑπερβαινέτω καὶ μηδέποτε τὴν τάξιν ταύτην λειπέτω πρὸς τελείαν ἀγουσαν εὐδαιμονίαν. 12 οἱ δὲ ἐπὶ θεραπείαν ἰόντες οὔτε ἐξ ἔθους οὔτε ἐκ παραινέσεως ἢ παρακλησίεως τινων, ἀλλ' ὑπ' ἔρωτος ἀρπασθέντες οὐρανοῦ, καθάπερ οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσι μέχρις ἂν τὸ ποθοῦμενον ἴδωσιν. (*Contempl.* 11–12)

45 Lev 16,2 und Philon, *Spec.* 2,193–203.

46 Erinnern auch Plutarch, *QC* 745e (Text in Anm. 40), *Amatorius* 764d; 765bcd; im Hintergrund Platon, *Phaedr.* 249d–250b.

47 Philon, *Somn.* 2,231–232 zu Lev 16,17.

48 Folker Siegert, *Philon von Alexandria: Über die Gottesbezeichnung „wohltätig verzehrendes Feuer“ (De Deo)* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1988), 71–73 zum persischen Hofzeremoniell, das diesem Bild zu Grunde liegt und das sich auch in der Schrift *De mundo* 398a10–398b6 findet, die Aristoteles zugeschrieben wird. Zur Schrift: Johan C. Thom, Hg., *Cosmic Order and Divine Power: Pseudo-Aristotle, On the Cosmos*. *SAPERE* 23 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014). Datierung: 3–8, Thom votiert für die Zeitenwende (8). Parallelen und Unterschiede zwischen Philon und *De mundo* behandelt Anna Tzvetkova-Glaser, „The Concepts of οὐσία and δύναμις in *De mundo* and Their Parallels in Hellenistic-Jewish and Christian Texts,“ in Thom, Hg., *Cosmic Order*, 137–140.

Die Gemeinschaft der Therapeuten aber hat sich belehren lassen, immer (sc. mit den geistigen Augen) zu sehen; strebe sie nach der Schau des Seienden! Überschreite sie die sinnlich wahrnehmbare Sonne und verlasse sie niemals diesen Posten, der zum vollendeten Glück führt! 12 Diejenigen, die sich diesem Dienst widmen weder aus Gewohnheit noch auf Grund einer Ermahnung oder Aufforderung, sondern weil sie von himmlischer Liebe ergriffen sind, sind von Geist erfüllt wie die Bakchanten oder Korybanten, bis sie vielleicht das Ziel ihrer Sehnsucht erblicken.

3.6 Das jüdische Volk

Nicht nur eine bestimmte Gruppe von Juden, sondern das jüdische Volk insgesamt wird von himmlischer Liebe geleitet. Τοῦτο τὸ γένος οὐ μακρὰν ἀπόκισται θεοῦ, φαντασιούμενον αἰεὶ τὰ αἰθέρια κάλλη καὶ ποδηγετούμενον ὑπ' ἔρωτος οὐρανοῦ (*Praem.* 84). „Dieses Volk siedelt nicht weit von Gott entfernt. Mit dem geistigen Auge schaut es die Schönheiten des Äthers und folgt der Spur der himmlischen Liebe.“

Das Motto zur Einleitung beschreibt das jüdische Volk, das sich geistiger Schau hingibt und sich von himmlischer Liebe leiten lässt.⁴⁹ An beiden Stellen steht die himmlische Liebe in engem Zusammenhang mit Dtn 30, wie ich Abschnitt 6 zeige. Geleitet von himmlischer Liebe ist das jüdische Volk nicht weit entfernt von Gott und schaut in Gedanken immer die Schönheit des Äthers (*Praem.* 84). Die schönste Definition des unsterblichen Lebens ist es, von unfleischlicher, unkörperlicher Liebe und Freundschaft zu Gott besessen zu sein (*Fug.* 58, Text Abschnitt 6). Die Aussage, die hier allgemeingültig scheint, ist bezogen auf das jüdische Volk, denn zuvor (*Fug.* 56–57) bezog sich Philon auf Dtn 4,4; 30,15.20, um diese Definition des unsterblichen Lebens zu geben. Unsterblich ist also, wer sich an die Gesetze, an die Tora hält und Gott liebt. Unter den Menschen, die die Schau lieben (*Fug.* 195), sind wohl ebenfalls Juden zu verstehen und nicht Menschen allgemein. Denn wie *Praem.* 79–84 und *Fug.* 56–58 zeigen, ist das Einhalten der jüdischen Gesetze die notwendige Voraussetzung, dass eine Seele von himmlischer Liebe ergriffen werden kann.

⁴⁹ Philon, *Praem.* 79–84; *Fug.* 56–58; *De Fuga* gehört zum allegorischen Kommentar; *De praemiis* zur *expositio legis*. Zur Einteilung der Werke Philons Samuel Sandmel, *Philo of Alexandria: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 29–81. *De praemiis* ist überdies nicht nur der Abschluss des grossen Werks über die Gesetzgebung (enthaltend *Dec.*, *Spec.*, *Virt.*, *Praem.*), sondern das letzte Werk der *expositio* (*Praem.* 1) und Leopold Cohn et al., *Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 2 (Berlin: De Gruyter, 1962), 281.

Schau liebend sind in Philons Sicht nicht alle Menschen, sondern im Besonderen Juden, das Volk Israel. Israel übersetzt Philon mit „Gott sehend“.⁵⁰

4 Geistige Liebe

Philon ist kein Anhänger einfacher Sprache, er liebt Variationen und Synonyme. Deshalb spricht er nicht nur von himmlischer Liebe, sondern auch von olympischer Liebe (ἔρωσ ὀλύμπιος, *Deus* 138), Liebe zum Besten (ἔρωσ τοῦ ἀρίστου, *Fug.* 195), Liebe zur Weisheit (ἔρωσ σοφίας, *Opif.* 70), göttlicher Liebe (θεῖος ἔρωσ, *Ebr.* 136; *Plant.* 39), unstillbarer Liebe (ἄπληστος ἔρωσ, *Gig.* 31) oder „heavenly desire“ (*QG* 4,130). Wenn man nach einem übergeordneten Begriff sucht, der diese Formen von Eros abdeckt, könnte man von „geistiger Liebe“ sprechen. Mit dem Wort „Geist“ lässt sich sowohl νοῦς als auch πνεῦμα übersetzen. Versteht man „geistige Liebe“ im Sinn von „noetischer Liebe“, geht es um den Wirkungsort der himmlischen Liebe: sie wirkt im νοῦς, im rationalen Seelenteil des Menschen. Versteht man „geistige Liebe“ hingegen im Sinn von „spiritueller Liebe“, geht es um das spirituelle Geschehen, das himmlische Liebe ist (Abschnitt 9).

4.1 Olympische Liebe

Λέγει δὲ πρὸς τὸν προφήτην πᾶσα διάνοια χήρα καὶ ἐρήμη κακῶν μέλλουσα γίνεσθαι· „ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ, εἰσηλθες πρὸς με ἀναμνήσαι τὸ ἀδίκημά μου καὶ τὸ ἀμάρτημά μου“ (1 Kön 17,18): εἰσελθὼν γὰρ εἰς τὴν ψυχὴν ὁ ἔνθους οὗτος καὶ κατεσχημένος ἐξ ἔρωτος ὀλυμπίου καὶ διηρητισμένος τοῖς τῆς θεοφορήτου μανίας ἀκατασχέτοις οἰστροῖς μνήμην ἀδικημάτων καὶ ἀμαρτημάτων ἀρχαίων ἐργάζεται, οὐχ ἵνα πάλιν αὐτοῖς χρήσῃται, ἀλλ’ ἵνα μέγα στενάξασα καὶ μέγα κλαύσασα τὴν παλαιὰν τροπὴν τὰ μὲν ἐκείνης ἔγγονα μισήσασα ἀποστραφῇ, οἷς δ’ ὑψηλεῖται ὁ ἔρμηνεύς τοῦ θεοῦ λόγος καὶ προφήτης ἔπηται· (*Deus* 138)

Zum Propheten spricht jede Gesinnung, die verwitwet und verlassen von Lastern zu werden im Begriff ist: „Mann Gottes, du kamst zu mir, zu erinnern an mein Unrecht und an meinen Fehler“ (1 Kön 17,18). Kommt nämlich dieser Gottbegeisterte in die Seele, bewirkt er unter dem Eindruck olympischer Liebe und unter dem ständigen Reiz der unkontrollierbaren Attacken gottgesandten Wahnsinns eine Erinnerung alter Unrechtstaten und Fehler, nicht damit sie diese wieder wünschte, sondern damit sie unter lautem Stöhnen und lautem Jammern

⁵⁰ Z.B. Philon, *Leg.* 2,34; *Congr.* 51; *Conf.* 148; *Ebr.* 82; *Gai.* 4; *Fug.* 208; *Migr.* 201; *Mut.* 81; *Post.* 63; *Sacr.* 120; dazu C.T. R. Hayward, *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings: From Victorious Athlete to Heavenly Champion* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 156–193.

über die frühere Wendung <sc. zum Schlechten> deren Ausgeburten hasse und sich von ihnen abwende, dem aber folge, was der Dolmetsch Gottes Wort und Prophet zeigt.

Es geht um den Propheten Elias und um die Witwe in Sarepta, die in Philons Deutung eine Gesinnung ist und keine Frau. Der Prophet Elias ist von olympischer Liebe ergriffen (ἔρωτος ὀλυμπίου). „Olympische“ Liebe ist ein Synonym für himmlische, göttliche Liebe.⁵¹ Auf die Themen Sünde und Reue kann ich nicht eingehen, die Motive Wahnsinn und Gottbessessenheit werde ich Abschnitt 9 behandeln.

4.2 Geflügelte, himmlische Liebe

Τούτω γὰρ ἐπιτέτραπται δι' ἔτους ἅπαξ εἰσιόντι ἐπισκοπεῖν τὰ ἀθέατα ἄλλοις, ἐπειδὴ καὶ ἐξ ἀπάντων μόνῳ ὁ τῶν ἀσωμάτων καὶ ἀφάρτων ἀγαθῶν πτηνὸς καὶ οὐράνιος ἔρωσ ἐνδραϊτᾶται. 137 ὅταν οὖν ὑπὸ τῆς ἰδέας πληχθεὶς ἔπηται τῇ τὰς κατὰ μέρος ἀρετὰς τυπούση σφραγίδι κατανοῶν καὶ καταπληττόμενος αὐτῆς τὸ θεοειδέστατον κάλλος ἢ τινι προσέρχηται δεξαμένη τὸν ἐκεῖνης χαρακτῆρα, λήθη μὲν ἀμαθίας καὶ ἀπαιδευσίας, μνήμη δὲ παιδείας καὶ ἐπιστήμης εὐθὺς ἐγγίνεται. (*Ebr.* 136)

Diesem (dem Hohepriester) ist es nämlich erlaubt, einmal des Jahres das Zelt zu betreten (Lev 16,2) und anzuschauen, was den Blicken anderer entzogen ist, weil in ihm allein von allen die beflügelte und himmlische Liebe nach den unkörperlichen und unvergänglichen Dingen lebt. 137 Wenn er nun von der Idee erschüttert, dem Urbildsiegel, das die Einzeltugenden prägt, folgt und dabei seine gottähnliche Schönheit denkend erfasst und ergriffen bewundert, oder wenn er einer sich nähert, die das Gepräge von jenem empfangen hat, dann stellt sich Vergessen des Unwissens und der Unbildung, dafür aber Erinnerung an Bildung und Wissen sofort bei ihm ein.

Den Hohepriester, der an Jom Kippur das Allerheiligste betritt und von himmlischer Liebe ergriffen ist (*Somn.* 2,232), deutet Philon *Fug.* 136 so: Der Hohepriester, d. h. eine Seele, die ohne Mängel, ganz vollkommen, ohne Leidenschaften, und ausgeglichen ist (*Ebr.* 135), ist voll göttlicher, geflügelter Liebe.⁵²

51 Wie folgende Stellen zeigen, kann Philon ὀλύμπιος und οὐράνιος als Synonyme verwenden: *Fug.* 199 οὐρανίων καὶ ὀλυμπίων; *Deus* 151 ὀλυμπίου καὶ οὐρανίου ψυχῆς; *Somn.* 1,84 τὰς ὀλυμπίους καὶ οὐρανίους ἐπιστήμιας; *Somn.* 1,151 ὀλύμπιον καὶ οὐράνιον χώρον.

52 Philon, *Ebr.* 136 vgl. *Ebr.* 134. Die Wendung πτηνὸς καὶ οὐράνιος ἔρωσ ist von Platon, *Phaedr.* 252b angeregt. Heitsch, *Phaidros*, 98–100 zu geflügelten Göttern oder Göttinnen, das Bild ist verbreitet, auch auf Vasen.

4.3 Liebe zum Besten

„Καταβάσα δὲ ἐπὶ τὴν πηγὴν ἐπλησε τὴν ὑδρίαν, καὶ ἀνέβη“ (Gen 24,16). ἡδ' ἐστὶν ἡ θεία σοφία, ἐξ ἧς αἱ τε κατὰ μέρος ἐπιστῆμαι ποτίζονται καὶ ὅσαι ψυχαὶ φιλοθεάμονες ἔρωτι τοῦ ἀρίστου κατέσχηται. (*Fug.* 195)

„Sie (Rebecca) stieg hinab zur Quelle, füllte den Wasserkrug, und stieg empor“ (Gen 24,16). Diese Quelle ist die göttliche Weisheit, aus der die Einzelwissenschaften getränkt werden und alle Seelen, die Schau lieben und von der Liebe zum Besten ergriffen sind.

Rebecca symbolisiert hier die göttliche Weisheit. Die alltägliche Tätigkeit des Wassers schöpfens aus einem Brunnen allegorisiert Philon folgendermassen: Die göttliche Weisheit θεία σοφία wirkt auf Seelen, die die Schau lieben und von Liebe zum Besten ergriffen sind (*Fug.* 195). Das heisst, es gibt gewisse innerseelische Voraussetzungen, damit göttliche Liebe überhaupt auf die Seele wirken kann. Die Seele muss „Schau liebend“ sein (und nicht etwa „Lust liebend“ oder „Körper liebend“), mit anderen Worten, sie muss eine intrinsische Motivation haben, sich mit Erkenntnis und Schau zu beschäftigen. Andernorts betont Philon die Freude und das Vergnügen, das dieses Trinken der Weisheit der Seele bereitet: Gott öffnet seine Weisheit wie eine Quelle und trinkt grosszügig die Seele des Menschen, die darüber voll Freude, Vergnügen und Fröhlichkeit ist.⁵³ In anderem Zusammenhang kann Philon von Sehnen sprechen: die Seele sehnt sich nach Schau des Unfassbaren.⁵⁴ Solche sehnsüchtige Seelen sind ergriffen von der „Liebe zum Besten“ (ähnlich *Post.* 15). Diese Seelen trinkt die göttliche Weisheit (*Fug.* 195). Das bedeutet nichts Anderes als dass die Fähigkeit zu Betätigung in Wissenschaften und die Fähigkeit zur Schau von Gottes Weisheit stammt, mittelbar also von Gott, und nicht vom Menschen ausgeht.

4.4 Liebe zur Weisheit

Καὶ πάλιν πτηνὸς ἄρθεις καὶ τὸν ἀέρα καὶ τὰ τούτου παθήματα κατασκεψάμενος ἀνωτέρω φέρεται πρὸς αἰθέρα καὶ τὰς οὐρανοῦ περιόδους, πλανήτων τε καὶ ἀπλανῶν χορείαις συμπεριποληθεὶς κατὰ τοὺς μουσικῆς τελείας νόμους, ἐπόμενος ἔρωτι σοφίας ποδηγετοῦντι,

⁵³ Philon, *QG* 4,101.116; Plutarch, *QC* 745e (Text Anm. 38) Freude erfüllt auch die Seelen, die von himmlischer und göttlicher Liebe erfüllt sind.

⁵⁴ Philon, *Det.* 89 γλιχόμενος; *Opif.* 71 ἡμέρου καὶ πόθου βελτίονος; Plutarch, *QC* 745e (Text Anm. 40) γλιχομένης καὶ ποθοῦσης. Noack, *Gottesbewusstsein*, 177 mit Anm. 535 versteht Eros und Sehnsucht als Synonyme, gestützt auf *Cher.* 20 und *Post.* 13–15. M. E. sind es nicht Synonyme, sondern Sehnsucht kennzeichnet die Seele, welche die Schau liebt, während himmlische oder göttliche Liebe von Gott her hilft, ich vertrete eine synergistische Lesart, ebenso Zeller, *Charis*, 75–79.

πάσαν τὴν αἰσθητὴν οὐσίαν ὑπερκύψας, ἐνταῦθα ἐφίεται τῆς νοητῆς· 71 καὶ ὧν εἶδεν ἐνταῦθα αἰσθητῶν ἐν ἐκείνῃ τὰ παραδείγματα καὶ τὰς ἰδέας θεασάμενος, ὑπερβάλλοντα κάλλη, μέθη νηφαλίῳ κατασχεθεὶς ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιᾷ, ἑτέρου γεμισθεὶς ἡμέρου καὶ πόθου βελτίονος, ὕφ' οὗ πρὸς τὴν ἄκραν ἀψίδα παραπεμφθεὶς τῶν νοητῶν ἐπ' αὐτὸν ἰέναι δοκεῖ τὸν μέγαν βασιλέα· γλιχομένου δ' ἰδεῖν, ἀθρόου φωτὸς ἄκρατοι καὶ ἀμυγεῖς αὐγαὶ χειμάρρου τρόπον ἐκχέονται, ὡς ταῖς μαρμαρυγαῖς τὸ τῆς διανοίας ὄμμα σκοτοδιναῖν. (*Opif.* 70–71)

Und aufs Neue erhebt er (der Geist νοῦς) sich wie auf Flügeln und schaut auf den Luftraum herab und seine Widerfahrnisse; höher lässt er sich tragen Richtung Äther und den Himmelslaufbahnen, mit den Reigentänzen der Planeten und Fixsterne dreht er sich im Kreis nach den Gesetzen der vollkommenen Musik, er folgt der Weisheitsliebe, die ihm den Weg weist, lüpf't den Kopf über die gesamte sinnlich wahrnehmbare Substanz hinaus und strebt hier nach der geistigen: 71 Von dem, was er hier an sinnlich wahrnehmbaren Dingen gesehen hat, betrachtet er dort die Vorbilder und Ideen, die ihn in ihrer Schönheit überwältigen, und er wird von einer nüchternen Trunkenheit ergriffen so wie die Korybanten und gerät in Verzückung, weil er erfüllt ist von einem Verlangen und einer Sehnsucht nach Besserem, die ihn Richtung höchsten Gipfel des Geistigen begleiten, und er glaubt, auf den Grosskönig persönlich zuzugehen. Trotz der Sehnsucht, <ihn> zu sehen, ergiessen sich über ihn ungetrübte und unvermischte Strahlen gleissenden Lichts wie ein Sturzbach, so dass durch das Funkengestöber das Auge des Denkens von schwarzem Schwindel ergriffen wird.

In *Opif.* 70–71 spricht Philon vom Geist (νοῦς) des Menschen, der sich hochschwingt und gleichsam im Äther mit den Planeten Reigen tanzt,⁵⁵ und dabei der Sphärenharmonie lauscht (*QG* 3,3), und der der Liebe zur Weisheit oder Liebe zu Sophia (ἔρωσ σοφίας) folgt und dabei die Grenzen der sinnlich wahrnehmbaren Welt überschreitet (*QG* 4,46). Zu beachten ist, dass der Geist zwar glaubt, bis zum Grosskönig (d. h. den Seienden) vorzudringen, es aber nicht schafft: zuvor ergiessen sich Strahlen gleissenden Lichts über ihn, so dass es dem Geist zugleich schwarz vor Augen wird und ihn Schwindel ergreift. Das seltene Verb σκοτοδιναῖν deckt beide Aspekte ab.

55 Vgl. Philon, *Gig.* 31; *QG* 4,46; im Hintergrund steht Platon, *Phaedr.* 246bc (ἐπτερωμένη τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ). Heitsch, *Phaidros*, 97–98 merkt an, dass die menschliche Erfahrung, die zeitliche und räumliche Beschränkung zu überwinden und den Überlegungen neue Wege zu eröffnen, bereits vor Platon als Offenbarung gedeutet und als Reise durch Raum und Zeit bis an den Rand der Welt beschrieben wurde. Er verweist auf *Ilias* 15,80; Parmenides VS 28 B 1; Empedokles VS 31 B 3,3–5; Pindar *Ol.* 6,22–26. Francesca Alesse, *Philo and Post-Aristotelian Philosophy*, 3 verweist auf Boyancé, „Études Philoniennes,“ 99–105, der gestützt auf *Mut.* 179 (Flug des Geistes), *Opif.* 71 (Enthusiasmus des Geistes, der die Ideen schaut), *Her.* 301 (Gott als Wagenlenker und Steuermann des Kosmos), *Abr.* 272 (der menschliche Geist als Steuermann) als Hintergrund eine Phaidros-Exegese vermutete, die in der Akademie nach Platon entwickelt und mutmasslich von Antiochos aus Askalon vertreten wurde.

4.5 Unstillbare Liebe

Ψυχαὶ μὲν γὰρ ἄσαρκοι καὶ ἀσώματοι ἐν τῷ τοῦ παντὸς θεάτρῳ διημερεύουσαι θεαμάτων καὶ ἀκουσμάτων θείων, ὧν ἅπληστος αὐτὰς εἰσελήλυθεν ἔρωσ, μηδενὸς κωλυσιεργούντος ἀπολαύουσιν. (*Gig.* 31)

Seelen ohne Leib und ohne Körper verbringen den Tag im Theater des Alls mit Schauen und Lauschen auf Göttliches, wonach sie unstillbare Liebe überkam, und niemand hindert sie.

Liebe spielt nicht nur in eingekörperten Seelen eine Rolle, sondern wirkt auch auf körperlose fleischlose Seelen, die im Theater des Alls verweilen.⁵⁶ Philon beschreibt, wie die fleischlosen, körperlosen Seelen voll unstillbarer Liebe göttliches Schauspiel genießen, ein ungehindertes genussvolles Schauen und Hören. Das Weltall ist das Theater, die Planeten und Fixsterne sind die Schauspieler (das ist zu ergänzen), und die körperlosen Seelen, unbeschwert und ganz leicht, sind die Zuschauerinnen (*Gig.* 31).

Geistige Liebe, soviel dürfte klar geworden sein, ist keine Hypostasierung.⁵⁷ Gegen ein solches Verständnis spricht, dass Philon nirgends eine biblische Person als Typus der himmlischen Liebe deutet. Was ist geistige Liebe dann? Eine Tugend? Gegen diese Deutung spricht, dass Philon Tugenden eher mit Bäumen vergleicht, die Gott pflanzt.⁵⁸ Eine Kraft? Gegen diese Deutung spricht *Cher.* 20: hier haucht Gott himmlische Liebe auf die Cherubim, die seine Kräfte symbolisieren; himmlische Liebe ist also von Gottes Kräften verschieden. Eine Gnadengabe, eine χάρις, die der gebefreudige Gott den Menschen gewährt? Philon vergleicht Gottes Gnadengaben oft mit einer Flüssigkeit. Gott lässt seine Gnaden regnen oder strömen.⁵⁹ Er haucht seine Gnaden nicht, während er *Cher.* 20 himmlische Liebe haucht. Himmlische Liebe ist, wie zu zeigen ist, ein Aspekt von Gottes πνεῦμα (Abschnitt 9).

⁵⁶ Philon, *Gig.* 31; Plutarch, *Amatorius* 766b kennt das Weltall als Aufenthaltsort der Seelen vor, nach und zwischen Einkörperungen. *QC* 745de (Text Anm. 38) ist es himmlische Liebe, die die Seelen dorthin führt.

⁵⁷ Gegen Noack, *Gottesbewusstsein*, 180; er interpretiert *Her.* 70 und übersieht den metaphorischen Sprachgebrauch, den er 176–179 in der Exegese von *Her.* 69 richtig erkannt hat.

⁵⁸ Z.B. Philon, *Leg.* 1,56; *Plant.* 37–38; dazu Albert Geljong und David Runia, *Philo of Alexandria: On Planting. Introduction, Translation, Commentary.* PACS 5 (Leiden: Brill, 2019), 140–153. Auf S. 151 gibt Geljong knappe Angaben zum Weiterleben der Wendung οὐράνιος, ἔρωσ bei den Kirchenvätern.

⁵⁹ Z.B. Philon, *Conf.* 182; *Migr.* 30; *Plant.* 91; *QG* 4,231; *Spec.* 1,285; *Virt.* 79. Der Unterschied ist vielleicht künstlich, auf Grund der Nomenklatur: Zeller, *Charis*, 43.47–48 ordnet Gottes χάρις der wohl-tuenden Kraft Gottes zu, die zur Schöpfungskraft Gottes gehört, er stützt sich auf *Deus* 108 (die Güte des Sendenden, welche die älteste der Kräfte Gottes und eine Gnadenquelle ist); *Migr.* 182–183 (hier sind die χάριτες Töchter von Gottes Güte, der Kraft, mit der er alles erschaffen hat) ähnlich *QE* 2,61.

5 Die glaubenspraktische und kultische Dimension der geistigen Liebe

Ψυχῆς τῆς ἄρτια βλεπούσης, ἀρεταῖς ἐγχορευούσης καὶ ὑπὸ πλήθους καὶ μεγέθους χαρᾶς ἀνασκιρτώσης, ἀπόλαυσμα ἐν ἀντὶ μυρίων τῶν παρὰ ἀνθρώποις ἡδίστων προτεθειμένης τὴν τοῦ μόνου θεραπείαν σοφοῦ (*Plant.* 38)

Die Seele, die klar blickt, reiht sich ein in den Tanz der Tugenden und springt auf vor lauter Freude, sie hat sich einen einzigen Genuss gewählt statt der unzähligen, die bei Menschen als Vergnügen gelten, den Dienst des einzig Weisen.

Sirach lässt Sophia, die geliebte und begehrte (Sir 24,11,19), Gottesdienst im Stiftszelt tun (Sir 24,10). Philon verknüpft himmlische Liebe ebenfalls mit Gottesdienst, freilich unterscheidet sich seine Darstellung in Vokabular und Thematik so stark von Sirach, dass ich nur von einer entfernten Verwandtschaft der Motive sprechen kann. In den Passagen aus Platons *Phaidros* und *Symposion*, die ich hier behandelt habe findet sich nur einmal eine ironische Bemerkung des Sokrates, dass die Verliebten ihren Lieblingen wie Götterstandbildern Opfer darbringen möchten (θούου ἄν ὡς ἀγάλατι καὶ θεῶ τοῖς παιδικοῖς, *Phaedr.* 251a). Eine Verbindung von himmlischer Liebe und kultischer Verehrung ergibt sich daraus nicht.

Hymnisch ist der Ton in *De plantatione* 36–39, wo Philon die Gewächse im Paradiesgarten als Tugenden deutet. Der Weg der vernünftigen Seele zur Tugend hat Leben und Unsterblichkeit zum Ziel, der Weg zur Schlechtigkeit Flucht davor und Tod.⁶⁰ Das Paradies liegt in Eden (*Plant.* 38), Eden bedeutet „Schwelgen“ τρυφή.⁶¹ Das Paradies, wenn man das Schwelgen richtig verstehen will, symbolisiert die Seele, die Gottesdienst gewählt hat (Gott nennt Philon hier den einzigen Weisen), sich in den Reigen der Tugenden einreihet und Freudensprünge aufführt (*Plant.* 38). Gottesverehrung ist kein freudloses Geschäft, sondern wahrhaftes Schwelgen, sich Freuen und Tanzen.⁶² Für diese Sicht stützt sich Philon auf einen Psalmvers Ps 36,4 LXX = Ps 37,4 MT „Freue dich im Herrn“ (κατατρυφήσον τοῦ κυρίου, *Plant.* 39). Das Verb κατατρυφᾶω bringt Philon mit τρυφή in Verbindung, Schwelgen. Philon fährt fort und erklärt die Bedeutung des Psalmverses (*Plant.* 39) „aufgeregt durch sein eigenes Wort zu himmlischem, göttlichen Liebesehnen, das ewige Prassen und Schwelgen in angeblichen, scheinbaren Menschengütern verschmähend, aber mit seinem ganzen Geist durch den Stachel der Gottbesessenheit hingerrissen und seine

⁶⁰ Philon, *Plant.* 37, eine Anspielung auf Dtn 30,15–20.

⁶¹ Philon, *Leg.* 1,45, vgl. Gen 3,23.24 τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς.

⁶² Gottesdienst macht Freude: Philon, *QE* 2,105; *Her.* 7; *Post.* 185; *Spec.* 2,38. Vollkommene Freude Gottes: *QG* 4,188.

Freude findend in Gott allein.⁶³ Gottesdienst interpretiert Philon hier bildhaft, Gott dienen heisst, den Reigen der Tugenden zu tanzen.⁶⁴ Anders gesagt: wer entsprechend der Tugenden lebt, dient zugleich Gott und lebt gut und schön. Tugend und Gottesdienst haben eine emotionale und ästhetische Dimension, beides tut man gerne und beides ist schön.

Wir haben auch andernorts himmlische oder geistige Liebe in engem Zusammenhang mit Gottesdienst gesehen (*Prob.* 43; *Dtn* 2,67). In *QG* 4,130 schreibt Philon, dass die Seele, die voller himmlischer Begierde ist und gleichsam auf Flügeln hochgetragen wird Richtung Vater und Schöpfer des Alls, ihn anbetet.⁶⁵ Zu fragen ist, ob diese buchstäblich abgehoben wirkenden Beschreibungen etwas mit der gelebten jüdischen Liturgie zu tun hat. Man kann diese Frage m. E. auf zwei gegensätzliche Weisen beantworten: Philon transformiert die tatsächliche Liturgie in ein geistiges Geschehen, er verinnerlicht den Gottesdienst. Oder: der Gottesdienst mit seiner Liturgie ist ein möglicher Ort, wo der Mensch von himmlischer oder geistiger Liebe ergriffen werden kann. Meiner Meinung nach entspricht die zweite Antwort eher Philons Ansicht. Denn Philon hält unmissverständlich an den Gesetzen fest, diese sind einzuhalten, ihr Wortsinn ist gültig. Der allegorische oder tiefere Sinn ersetzt den Wortsinn nicht, er ergänzt ihn (*Migr.* 88–94). Gottesdienst möchte ich deshalb als Hinweis auf den tatsächlich gefeierten Gottesdienst in der Synagoge oder auf Gebete zu Hause beziehen und nicht nur auf ein spiritualisiertes, verinnerlichtes Geschehen.⁶⁶ Die beiden Ebenen, Gottesdienst verstanden als Liturgie in der Synagoge oder in Form von Gebet zu Hause oder als innerliches Geschehen lassen

63 Philon, *Plant.* 39 τούτου τοῦ γνάμματος ἀκράτου τις σπάσας, ὁ τοῦ Μωυσέως δὴ θιασώτης, ὃς οὐχὶ τῶν ἡμελημένων ἦν, ἐν ὑμνωδίαις ἀνεφθέγγετο πρὸς τὸν ἴδιον νοῦν φάσκων „κατατρύφησον τοῦ κυρίου,“ παρακεκινημένος πρὸς τὸν οὐράνιον καὶ θεῖον ἔρωτα τῇ φωνῇ, τὰς μὲν ἐν τοῖς λεγομένοις καὶ φαινομένοις ἀνθρωπίνοις ἀγαθοῖς χλιδὰς καὶ θρύψεις ἀλήκτους δυσχεράνας, ὅλον δὲ τὸν νοῦν ὑπὸ θείας κατοχῆς συναρπασθεὶς οἴστρω καὶ ἐνευφραϊνόμενος μόνω θεῷ (Übersetzung I. Heinemann).

64 Therapeuten und Therapeutinnen singen nicht nur Gotteslob, sondern tanzen Reigentänze: *Contempl.* 83–89 und Noack, *Gottesbewusstsein*, 61.

65 Philon, *QG* 4,130 For being given wings and out of heavenly desire being borne aloft, they move in flight about the Father and Creator of all things, and Him, who truly with His being fills all things with his powers for salvation of all, they call „holy, blessed Creator, all-mighty, God of truth.“ Dazu Noack, *Gottesbewusstsein*, 153.

66 Weitere Stellen zum Gottesdienst: Philon kritisiert eine nur äusserliche Form des Gottesdienstes (*Cher.* 94–96); Gottesdienst ist die besondere Gabe des Menschen (*Somn.* 1,35); innerhalb des Menschengeschlechts sind die Juden ein besonders für den Gottesdienst befähigtes Volk (*Mos.* 2,190); *Dec.* 64 (Gottesdienst als Aufgabe des „Wir“); *Spec.* 2,38 οὗ τὴν θεραπείαν ἀρχὴν καὶ τέλος εὐδαιμονίας εἶναι νομιστέον (ähnlich *Post.* 185). Gottesdienst als Aufgabe der Leviten (*Cong.* 98); Beständiger Gottesdienst der Engel (*Conf.* 174; *Gig.* 12). Noack, *Gottesbewusstsein*, 58–63; er erwähnt unter dem Titel „Psychagogische Übungen in den missionstheologischen Schriften.“ Tora abschreiben und lesen (*Spec.* 4,160–167) sowie Gebet morgens und abends (*Contempl.* 27).

sich m. E. nicht trennen, sondern gehören zusammen.⁶⁷ Wenn der menschliche Geist νοῦς Gott dient, ist er nicht mehr menschlich, sondern göttlich (νοῦς, ὅτε μὲν καθαρῶς λειτουργεῖ θεῶ, οὐκ ἔστιν ἀνθρώπινος, ἀλλὰ θεῖος, *Her.* 84). Denn echter Gottesdienst bedeutet das Verlassen der Welt des Werdens, stattdessen trifft die Seele auf den Herrn.⁶⁸ Gottesdienst hat eine emotionale Qualität: er macht Freude (*QE* 2,105); insbesondere der Sabbat ist ein Symbol seelischer Freude (*Migr.* 91). Gottesdienst hat eine ästhetische Dimension: Er ist ewiger Quell des Schönen und ein Trank der Unsterblichkeit wie Nektar (*Spec.* 1,303).

6 Die soteriologische Dimension der himmlischen Liebe

Ὅρος ἀθανάτου βίου κάλλιστος οὗτος, ἔρωτι καὶ φιλίας θεοῦ ἀσάρκῳ καὶ ἀσωμάτῳ κατεσχῆσθαι „Dies ist die schönste Definition des unsterblichen Lebens: von Liebe ohne Fleisch und Körper und Freundschaft zu Gott ergriffen werden“ (*Fug.* 59)

Die Verknüpfung von himmlischer Liebe und Unsterblichkeit geschieht über Dtn 30,15.20.⁶⁹ Bereits die Weisheitsliteratur verknüpfte Sophia mit dem Leben, ihre Ablehnung mit dem Tod.⁷⁰ Auf andere Weise als die Autoren der Weisheitsliteratur verknüpft Platon Liebe mit Unsterblichkeit (*Symp.* 206e; 208b.e). Plutarch lobt den ehelichen Eros, weil er über Geburten dem sterblichen Menschengeschlecht Unsterblichkeit verleiht (*Amatorius* 752a); Eros wirkt als Arzt und Retter (σωτήρ) (*Amatorius* 764f). Eine Verknüpfung von Liebe und Unsterblichkeit oder Rettung fand Philon in jüdischen und in griechischen Denktraditionen. Ich konzentriere mich im Folgenden auf die Verknüpfung von himmlischer Liebe und Unsterblichkeit.

⁶⁷ Zeller, *Charis*, 119–125 spricht von einer spiritualisierenden Umdeutung des Kultes, und vom kosmischen Ausmass von Israels stellvertretendem Dank. Dazu ist zu sagen, dass Philon die Gesinnung betont, ohne den Kult abzulehnen.

⁶⁸ Philon, *Sacr.* 58, ähnlich *Somn.* 1,218.

⁶⁹ Ehrenreich, *Deuteronomium* 30, 233–271, Interpretation von Dtn 30,15–20. Dtn 30,1–10 schildert eine zukünftige Wende in der Realität des Volkes Israel (71–210). Philon individualisiert und spiritualisiert Dtn 30,15–20: es geht um Individuen und um eine Unsterblichkeit der Seele bzw. des rationalen Seelenteils. Eine ausführliche Interpretation von Dtn 30,15 gab Philon im 4. Buch von *Legum Allegoriae*. Eine Passage hat sich auf lateinisch erhalten, die deutsche Übersetzung samt Interpretation bei Gudrun Holtz, *Die Nichtigkeit des Menschen und die Übermacht Gottes: Studien zur Gottes- und Selbsterkenntnis bei Paulus, Philo und in der Stoa* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 337–343.

⁷⁰ Spr 8,32–36; Weish 8,13.17.

Die wichtigen Passagen in Philons Werk sind *Fug.* 53–59, *Praem.* 79–84, *Plant.* 36–39. *Praem.* 84 ist das Motto des Aufsatzes, betrachten wir die Passage im Ganzen: Moses ermuntert sein Volk, die göttlichen Gebote zu beachten, den Gesetzen gehorsam zu sein und die Verordnungen tätig zu leben (*Praem.* 79). Denn die Vorschriften sind nicht übertrieben und schwer zu finden (vgl. Dtn 30,11), das Gute ist nicht weit entfernt, jenseits des Meeres (vgl. Dtn 30,13) oder an den Enden der Erde oder im Himmel oben (vgl. Dtn 30,12), nein, es befindet sich ganz in der Nähe, und zwar in Mund, Herz und Händen (vgl. Dtn 30,14), symbolisch sind darunter Rede, Gedanke und Handlungen zu verstehen.⁷¹ Wenn Rede, Gedanke und Handlungen übereinstimmen, herrscht Glückseligkeit, Weisheit in Bezug auf Gottesverehrung und Einsicht in die Führung des menschlichen Lebens (*Praem.* 81). Dieses Volk ist nicht weit von Gott entfernt, denn es schaut in Gedanken immer die Schönheit des Äthers und lässt sich von himmlischer Liebe leiten (*Praem.* 84).

Den Gedanken, dass das Einhalten der Gesetze gerne geschieht (Dtn 30,16), übernimmt Philon (*Spec.* 4,161). Er mahnt zum täglichen Einprägen der Gesetze, so entwickle sich starke Liebe und Sehnsucht (βέβαιον ἔρωτα καὶ πόθον) zu den Vorschriften; denn langjährige Gewohnheit erzeuge lautere, arglose Freundschaft (φιλίαν ἄδολον καὶ καθαρὰν) nicht nur zu Menschen, sondern auch zu liebenswerten (ἀξιεράστους), schriftlichen Gedanken (*Spec.* 4,161).

Plant. 36–39 haben wir eben betrachtet (Abschnitt 5). Betrachten wir nun *Fug.* 53–59. Weil die Passage zu lange ist, um sie ganz abzudrucken, paraphrasiere ich. Philon kombiniert Ex 21,12 (Ἐάν δὲ πατάξῃ τις τινα, καὶ ἀποθάνῃ, θανάτω θανατούσθω) für uns überraschend mit Dtn 4,4 und 30,15.20. Philons hermeneutische Prämisse ist, dass die Schrift kein Wort zuviel setzt (*Fug.* 54), doch im Wortsinn verstanden ist die Aussage, „des Todes sterben“ θανάτω θανατούσθω redundant, denn wie anders endet das Leben als mit dem Tod? In Form einer umfangreichen Ethopoiie gibt Philon die Antwort, die er bei einer weisen Frau namens Skepsis gehört haben will (σκέψις ὄνομα, *Fug.* 55). Skepsis ist hier positiv bewertet.⁷² Philon erklärt diese *figura etymologica* „des Todes sterben“ mit der Theorie des doppelten Todes, die er auch andernorts vertritt.⁷³ Doppelter Tod bedeutet, dass die Trennung

71 Philon, *Praem.* 80 und Paraphrase von Dtn 30,11–14. Ähnlich *Virt.* 183–184; diese Stelle sowie *Praem.* 79–84 vergleicht Per Jarle Bekken mit Röm 10,4–17, in Per Jarle Bekken, *The Word is Near You: A Study of Deuteronomy 30:12–14 in Paul's Letter to the Romans in a Jewish Context* (Berlin: De Gruyter, 2007).

72 Philon, *Her.* 279 ist Israel der skeptische und betrachtende Schössling (τὸ σκεπτικὸν καὶ θεωρητικὸν τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων ἀνέβλασταν ἔρνος, ὄνομα Ἰσραήλ). Oft geht Philon mit Skeptikern harsch ins Gericht (*QG* 3,33; *Cong.* 52), dazu Carlos Lévy, „La conversion du scepticisme chez Philon d'Alexandrie,“ in Alesse, Hg., *Philo and Post-Aristotelian Philosophy*, 101–120.

73 Z. B. Philon, *Leg.* 1,105–107; *Leg.* 2,77; *Plant.* 147; *QG* 1,70; *QG* 4,46; *Spec.* 1,345. Dieter Zeller, „The Life and Death of the Soul in Philo of Alexandria. The Use and Origin of a Metaphor,“ *SPhiloA* 7

der Seele vom Körper, also das, was man üblicherweise unter Tod versteht, kein Übel sein muss, denn die Seele des Guten lebt weiter, sie ist unsterblich.⁷⁴ Andererseits kann die Seele des Lasterhaften bereits zu Lebzeiten absterben, wenn er des tugendhaften Lebens beraubt ist.⁷⁵ Ich vervollständige Philons Gedanken: „Sterben“ bedeutet demnach die Trennung der Seele vom Körper, das Phänomen, das man landläufig Sterben nennt. „Des Todes sterben“ bedeutet zusätzlich zum körperlichen den seelischen Tod, d. h. die Seele bzw. der rationale Seelenteil, der Geist *νοῦς* stirbt. Diese auf den ersten Blick kühn wirkende Behauptung belegt Philon mit folgenden Versen: Dtn 4,4,⁷⁶ Dtn 30,15 und Dtn 30,20.

Ἐτέρῳ δ' ἐπιστοῦτο τοιῶδε χρησμῶ· ἰδοὺ δέδωκα πρὸ προσώπου σου τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον, τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν' (Dtn 30,15) οὐκοῦν, ὦ πάνσοφε, τὸ μὲν ἀγαθὸν καὶ ἡ ἀρετὴ ἐστὶν ἡ ζωὴ, τὸ δὲ κακὸν καὶ ἡ κακία ὁ θάνατος· καὶ ἐν ἐτέροις· αὕτη ἡ ζωὴ σου καὶ ἡ μακρότης τῶν ἡμερῶν, ἀγαπᾶν κύριον τὸν θεόν σου' (Dtn 30,20). ὅρος ἀθανάτου βίου κάλλιστος οὗτος, ἔρωτι καὶ φιλίᾳ θεοῦ ἀσάρκῳ καὶ ἀσωμάτῳ κατεσχῆσθαι. (Fug. 58)

Andernorts brachte er als Beweis diesen Spruch: ‚Siehe, ich habe vor dein Angesicht gestellt das Leben und den Tod, das Gute und das Schlechte‘ (Dtn 30,15). O Allweiser, das Gute und die Tugend sind das Leben, das Schlechte und die Schlechtigkeit der Tod. Und andernorts: ‚dies ist dein Leben und die Länge deiner Tage, zu lieben den Herrn, deinen Gott‘ (Dtn 30,20). Dies ist die schönste Definition des unsterblichen Lebens: von Liebe ohne Fleisch und Körper und Freundschaft zu Gott ergriffen werden.

Unsterbliches Leben besteht in Freundschaft und Liebe zu Gott, ohne dass Körper, Leib oder Fleisch darin involviert sind.⁷⁷ Während Dtn 30,15.20 Liebe zu Gott und Wahl seiner Gebote und Gesetze zum Leben führt, Missachtung der Gesetze und fehlende Liebe aber zum Tod, sind in Philons Deutung das Gute und die Tugend

(1995): 19–55 (34–36); ideengeschichtliche Einordnung 40–50. Darauf ist zu entgegnen: Wenn Philon *Spec.* 3,99 vom Verschwinden des Geistes aus der Seele spricht, weil Raserei, Irrsinn, grässliche Geisteskrankheiten ihn vertrieben haben, liegt kein metaphorischer Sprachgebrauch vor. Denn der Geist ist als rationaler Teil der Seele auch räumlich von den vegetativen und emotionalen Seelenteilen getrennt, (der Geist ist im Kopf lokalisiert) und kann kaputtgehen, während der Körper weiter lebt, weil die vegetativen, epistemischen und emotionalen Seelenfunktionen weiterarbeiten. Zum Thema Tod der Seele: Jason Zurawski, „Hell on Earth: Corporeal existence as the ultimate punishment of the wicked in Philo of Alexandria and the Wisdom of Solomon,“ in *Heaven, Hell, and the Afterlife: Eternity in Judaism, Christianity, and Islam*, ed. J. Harold Ellens (Santa Barbara, Praeger, 2013), 193–226.

⁷⁴ Philon, *Fug.* 55; *Jos.* 264; *QG* 1,16.

⁷⁵ Philon, *Leg.* 3,52; *Det.* 47–48; *Fug.* 55; *Her.* 53; *Post.* 73; *Praem.* 70–73; *QE* 2,38; *QG* 1,51; *Somn.* 2,236.

⁷⁶ Philon, *Spec.* 1,345 mit gleicher Interpretation.

⁷⁷ Mit dieser Wendung ἔρωτι καὶ φιλίᾳ θεοῦ ἀσάρκῳ καὶ ἀσωμάτῳ distanziert sich Philon von Konzepten griechischer Philosophen (z. B. Platon und Plutarch), die der körperlichen Liebe einen Verweiskarakter auf die himmlische Liebe zugestehen.

das Leben, das Schlechte und die Schlechtigkeit oder das Laster der Tod (*Fug.* 58). Philon hat die Ebene gewechselt. Es geht nicht mehr um den Menschen, sondern um Tugenden und Laster. Tugenden und Laster sind auf der Ebene der Seele eingeordnet, als Seelenpflanzen,⁷⁸ Seelenstadt⁷⁹ oder als potentiell destruktive Seelenteile, als Leidenschaften und Laster.⁸⁰ Tugenden sind *per definitionem* unsterblich.⁸¹ Daraus folgt, dass eine Seele oder ein Geist, der sich beständig an den Tugenden übt oder sie erlernt hat, an ihrer Unsterblichkeit teilnimmt. Dieser Gedanke ist komplex, deshalb gehe ich ihn nochmals durch: In Philons Denken ist der rationale Seelenteil, der Geist (νοῦς) potentiell unsterblich (*Opif.* 135); *Gig.* 31 schildert das Ergehen dieser rationalen Seelen vor der Einkörperung. Diese potentielle Unsterblichkeit kann der Geist verlieren, wenn er sich von Lastern und Leidenschaften mitreißen lässt und die Planungs-, Kontroll- und Steuerungsfunktion abgibt. Philon spricht von „der Tugend absterben“.⁸² Dieses Absterben des Geistes ist bereits zu Lebzeiten des Körpers punktuell möglich,⁸³ bei schweren Geisteskrankheiten oder sehr ausschweifendem Lebensstil auch völlig.⁸⁴ Stirbt ein Mensch, der einen Geist hat, der die Tugenden nie, die Laster ständig gelebt hat, so stirbt er ganz: die Seele trennt sich vom Körper; der Geist zerfällt.⁸⁵ Nichts lebt weiter. Diesen Vorgang versteht Philon als „des Todes sterben.“ Ein Geist, der sein Leben lang Tugenden erlernt und geübt hat, wird hingegen unsterblich und kehrt in den himmlischen Reigen zurück,⁸⁶ den Philon in *Gig.* 31 so schön beschreibt. Und hier setzt die Liebe ein, denn Liebe und Freundschaft mit Gott ist Unsterblichkeit. Diese Liebe und Freundschaft kommt tatsächlich ohne Körper aus, der Leib würde mit seinen Bedürfnissen die Liebe nur stören. Die Seele bzw. der Geist löst sich aus dem Körper hin zu Gott und bleibt in Freundschaft und Liebe zu Gott ewig.

78 Z. B. Philon, *Leg.* 1,56; *Conf.* 61; *Migr.* 37; *Opif.* 153–154; *Plant.* 36–37; *Prob.* 70; *QE* 2,13; *QG* 1,10. Dazu Geljong und Runia, *Philo: Planting*, 145–158.

79 Philon, *Fug.* 175–176; vgl. *Conf.* 107–111; *Prob.* 151; *Spec.* 4,95; Begierde als Belagerungsmaschine der Seele, die als Stadt vorgestellt wird. Ein ähnliches Bild zeichnet die *Tabula Cebetis* Kap. 17–20 (Rainer Hirsch-Luipold, et al., Hg. *Die Bildtafel des Kebes. Allegorie des Lebens*. SAPERE 8. Darmstadt: WBG, 2008).

80 Z.B. Philon, *Leg.* 2,77 und von der Autorin „Die Brotrede Philons aus Alexandria in Legum allegoriae 3,169–178,“ *EC* 12.2 (2021): 212 mit Anm. 54 und 55; dies. „Philon aus Alexandria. Was ist des Menschen Geist, dass du seiner gedenkst?“ in *Der Nous bei Paulus und in seiner Umwelt*, ed. Jörg Frey, Manuel Nägele, WUNT 464 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2021), 139–147.

81 Philon, *Abr.* 55; *Det.* 75; *Her.* 35; *QE* 2,53; *Somn.* 2,258; entsprechend ist nur ein Leben, in dem die Tugenden realisiert werden, wirkliches Leben (*Mut.* 213).

82 Philon, *Leg.* 1,106; *Det.* 47; *Her.* 292; *Somn.* 2,236.

83 Philon, *Plant.* 147; *Post.* 73; *Spec.* 1,345.

84 Philon, *Spec.* 3,99; vgl. *Leg.* 2,27.

85 Vgl. Philon, *Leg.* 2,77; *Post.* 39.

86 Philon, *Det.* 111; *Her.* 276; *Jos.* 264; *Praem.* 110; *QG* 1,10; *Mos.* 2,288.

7 Die erkenntnistheoretischen Verwicklungen

Ὁ μὲν γὰρ ἀστεῖος ... τρόπος, ὄνομα Μωυσῆς, ... ἐνδεθείς ποτε τῷ ... σώματι καὶ δοκοῦντι τὰς πάντων τῶν ὑποκειμένων ἐν αἰσθήσει φαντασίας ἀσφαλῶς δέχεσθαί τε καὶ κεχωρηκέναι, κατακλαίει μὲν τὴν ἐνδεσιν ἀσωμάτου φύσεως πιεσθεὶς ἔρωτι, κατακλαίει δὲ καὶ τὸν πλάνητα καὶ τετυφωμένον τῶν πολλῶν ἄθλιον νοῦν, ὃς ψευδοῦς δόξης ἐκκρεμασθεὶς ᾤθητι τι παρ' ἑαυτῷ βέβαιον καὶ ἀσφαλὲς ἢ συνόλωσ ... ἀτρεπτον ἰδρῦσθαι, τοῦ παγίως καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντος ἐστηλιτευμένου παρὰ μόνῳ τῷ θεῷ. (*Conf.* 106)

Denn der städtische Charakter mit Namen Moses war einst in den Körper verwickelt, der glaubt, die Vorstellungen aller Dinge, die der Sinneswahrnehmung zugrunde liegen, fest empfangen und aufgenommen zu haben, und er weint über die Verwicklung unter der drängenden Liebe zur körperlosen Natur und er weint auch über den irrenden und vernebelten elenden Geist der Mehrheit, welcher an falscher Meinung hängt und glaubt, bei sich selbst etwas sicher, fest oder überhaupt unbeweglich zu gründen, während das Kompakte und sich immer gleich Bleibende einzig bei Gott eingraviert ist.

Die Stelle beschreibt Moses' Verzweiflung über die erkenntnistheoretische und soteriologische Blindheit der Mehrheit. Denn solange der Mensch von sich überzeugt ist, wird er nie Gott suchen, nie auf Gott vertrauen. Moses, der Liebe zur körperlosen Natur, also Gott, drängend empfindet, durchschaut das Verhängnis seiner Mitmenschen und leidet daran. Ehe wir genauer bestimmen können, wo und wann himmlische Liebe auf die oder in der Seele des Menschen wirkt, müssen wir uns Philons erkenntnistheoretische Voraussetzungen ins Gedächtnis rufen. Philon stützt sich auf die 10 Tropen des Ainesidemos, um nachzuweisen, dass weder Geist (νοῦς) noch Sinneswahrnehmung als Erkenntniskriterium taugen (*Ebr.* 169–202). Mit anderen Worten: weder kann der Mensch gestützt auf seine rationalen Fähigkeiten Erkenntnis ohne Irrtum erlangen, noch über die Sinne.⁸⁷ Im Hier und Jetzt, in dieser Welt des Wandels und der Veränderungen gilt, dass die Zuverlässigkeit von Geist und Sinnen mangelhaft ist, wie die Skeptiker festhielten.⁸⁸ Dies liegt nicht zuletzt an der fehlenden Beständigkeit und Festigkeit im Bereich des Werdens, wie die eingangs auszugsweise zitierte Stelle zeigt (*Conf.* 106): Moses, der Weltbürger, der in der Welt wie in seiner Vaterstadt wohnt, ist gleichwohl an einen Körper gebunden; wegen der Liebe zur körperlosen Natur (ἀσωμάτου φύσεως πιεσθεὶς ἔρωτι) beweint er das Gebundensein und den Irrtum der Mehrheit, die unter dem

⁸⁷ Philon, *Praem.* 28–29; Ainesidemos apud Photios, *Bibliothèque* 169b18–170b3 = Ainesidemos 71 C Long/Sedley. Anthony A. Long und David Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Bd. 1, *Translations of the principal sources with philosophical commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987). Sinneswahrnehmung war das Wahrheitskriterium der Epikureer: Long und Sedley, *Hellenistic Philosophers*, 1,87–90; zum Wahrheitskriterium der Stoiker 1,241–253.

⁸⁸ Literatur in Anm. 11.

Einfluss der falschen Meinung der Ansicht ist, etwas fest und untrüglich zu besitzen, wo es Festigkeit und Beständigkeit nur bei Gott gibt. Die Realität, oder das, was Menschen gemeinhin als Realität verstehen, ist in Philons Sicht ein Traum (*Jos.* 125–147). Auch Gottes Wesen kann der Mensch nicht erfassen,⁸⁹ nicht einmal Moses kann Gottes Wesen erfassen (*Spec.* 1,36–50).

Genau deswegen führt Philon als dritten Modus der Erkenntnis, neben Denken und Wahrnehmen, Schau während einer Ekstasis ein. Während Denken und Wahrnehmen Fähigkeiten aller Menschen sind, steht dieser dritte Modus der Erkenntnis nicht allen Menschen offen, sondern ausschliesslich den Anhängern des Moses.⁹⁰ Ekstatisches Schauen ist auch nicht auf Menschen beschränkt, sondern ist eigentlich der Erkenntnismodus körperloser Seelen (*Gig.* 31) und himmlischer Kräfte wie die Cherubim (*Cher.* 20). Wir haben gesehen, dass Abraham (*Abr.* 66), Moses (*Conf.* 106), Elias (*Deus* 138), die Therapeuten und Therapeutinnen (*Contempl.* 11–12) und Juden insgesamt (*Praem.* 79–84; *Fug.* 56–58) zu diesen besonders begabten Menschen gehören. Auch hier spielt Liebe eine Rolle: Moses ist von Liebe zur körperlosen Natur ergriffen (ἀσωμάτου φύσεως πιεσθεὶς ἔρωτι, *Conf.* 106), die Seelen, die die Schau lieben, sind von Liebe zum Besten ergriffen (ψυχαὶ φιλοθεάμονες ἔρωτι τοῦ ἀρίστου, *Fug.* 195). Der oder das Beste (das Griechische lässt beide Lesarten zu) und die körperlose Natur sind m. E. identisch und bezeichnen Gott, der Seiende oder das Seiende. Philon beschreibt den Vorgang der ekstatischen Schau in hymnischer Sprache: Seelen, die göttliche Liebe gekostet haben, erwachen wie aus tiefem Schlaf, die Umnebelung fällt von ihren Augen und sie eilen zur bewunderten Schau (*Somn.* 1,165). Göttliche Liebe drängt zur Schau, die ein Augen- und Ohrenschaus ist, die Gott, der Wettkampfveranstalter, zum Nutzen der Seelen ausgerichtet hat (*Somn.* 1,165). Das Schauspiel besteht im Betrachten der Planeten und Hören der Sphärenharmonie.⁹¹

Auch Erkenntnis hat, wie Gottesdienst, eine emotionale und ästhetische Dimension: Erkenntnis des Unveränderlichen und Gleichbleibenden ist ein Freudenfest, wie Philon an folgender Stelle schreibt: Eine tugendhafte Seele liebt das Gute und wenn sie etwas Unveränderliches und Festes wahrnimmt, freut sie sich und teilt ihre Freude geschwind dem gesamten mütterlichen Haushalt der Weisheit mit, in einer nüchternen und vernünftigen Freudenfeier mit Tanz und überschwänglicher

⁸⁹ Philon, *Deus* 62; *Praem.* 39–40; *Virt.* 215.

⁹⁰ Dies lässt sich aus der Beobachtung schliessen, dass Philon zwar herausragende Einzelne aus der jüdischen Tradition, sodann die jüdische Gruppe der Therapeuten und das jüdische Volk als Ganzes mit Schau in Verbindung bringt, nicht aber Menschen insgesamt. Der Grund liegt darin, dass es zur Schau eine Vorbereitung und Übung braucht, die über das Einhalten der jüdischen Gesetze und Gottesdienst geht.

⁹¹ Z. B. Philon, *Opif.* 70; vgl. *Gig.* 31; *Plant.* 36–39; *QG* 4,140.

Begrüßung (QG 4,116). Nicht nur die Seele freut sich, sondern Freude und Fröhlichkeit sind Kennzeichen der Sphäre des Unveränderlichen. Sterne aber auch Engel sind beide göttliche, geistig wahrnehmbare wunderbare Wesen, die ewige, zeitlose Freude haben ohne jede Sorge (QG 4,188). Der ganze Kosmos ist ein rationales Lebewesen und zugleich ein tugendhaftes und philosophisches; deshalb fehlt ihm Sorge, dafür ist es voll Freude (QG 4,188). Freude, unvermischte und ewige, hat auch der Vater und Schöpfer des Alls; er freut sich an sich selbst, an seinen Kräften und an der Welt (QG 4,188). Der Weise, dessen Ziel die Angleichung an Gott ist soweit möglich (Platon, *Theaet.* 176b), strebt nach der Vereinigung von Erschaffenem mit dem Unerschaffenen und von Sterblichem mit dem Unsterblichen und gleicht sich auch in Freude und Fröhlichkeit Gott an (QG 4,188).

8 Eros und Ekstasis

Ἐνθουσιώσης γὰρ καὶ οὐκέτ' οὔσης ἐν ἑαυτῇ διανοίᾳ, ἀλλ' ἔρωτι οὐρανίῳ σεσοβημένης (*Her.* 70)

gottbegeistert nicht mehr in sich, sondern von himmlischer Liebe getrieben und entflammt

Wann genau trifft himmlische oder göttliche Liebe auf die Seele bzw. den Geist des Menschen? Himmlische Liebe ergreift den Geist, nachdem er sich über die sinnlich wahrnehmbare Sonne hinaus erhoben hat und zur Schau des Seienden strebt (*Contempl.* 11–12). Mit anderen Worten: wenn der Geist den Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren und geistig Denkbaren verlässt und in den Bereich des Göttlichen wechselt. Wenn Sinneswahrnehmung und Denken nicht mehr weiterführen, setzt himmlische Liebe ein und leitet Richtung Gottesschau.⁹²

Den Zusammenhang von Eros und Ekstasis erwähnt Philon mit anderen Worten auch in der Exegese von Gen 12,1. Die Aufforderung Gottes an Abram, aus Vaterland, Verwandtschaft und Vatershaus auszuziehen (Gen 12,1), deutet Philon im allegorischen Kommentar so, dass Abraham, die nach Erkenntnis suchende Seele, Körper (Erde), Sinneswahrnehmung (Verwandtschaft) und Sprache (Vatershaus) verlassen soll.⁹³

⁹² Philon, *Opif.* 70 ist es die Liebe zur Weisheit, der der Geist folgt, genau in dem Zeitpunkt, wenn er den Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren verlässt und sich in den Bereich des Denkbaren bewegt. Liebe oder Freundschaft zur Weisheit, auf Griechisch φιλοσοφία, führt in den noetischen Bereich; himmlische Liebe führt gleichsam eine Stufe höher; über den noetischen Bereich hinaus. Plutarch, *Amatorius* 765a: Eros ist der Arzt und Retter; er geleitet die Seele hinauf zur wahren Schönheit.

⁹³ Philon, *Her.* 69–70; *Migr.* 1–12; vgl. *Abr.* 66–67; QG 4,140.

Πόθος οὖν εἴ τις εἰσέρχεται σε, ψυχὴ, τῶν θείων ἀγαθῶν κληρονομῆσαι, μὴ μόνον „γῆν,“ τὸ σῶμα, καὶ „συγγένειαν,“ τὴν αἴσθησιν, καὶ „οἶκον πατρὸς,“ (Gen 12,1) τὸν λόγον, καταλίπη, ἀλλὰ καὶ σαυτὴν ἀπόδραθι καὶ ἔκστηθι σεαυτῆς, ὡσπερ οἱ κατεχόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα κατὰ τινα προφητικὸν ἐπιθαιασμόν·⁷⁰ ἐνθουσιώσης γὰρ καὶ οὐκέτ' οὐσης ἐν ἑαυτῇ διανοίᾳ, ἀλλ' ἔρωτι οὐρανίῳ σεσοβημένης κάκμεμνηνίας καὶ ὑπὸ τοῦ ὄντως ὄντος ἡγμένης καὶ ἄνω πρὸς αὐτὸ εἰλικυσμένης, προϊούσης ἀληθείας καὶ τὰν ποσὶν ἀναστελλούσης ἵνα κατὰ λεωφόρου βαίνοι τῆς ὁδοῦ, κληῖρος οὗτος. (*Her*: 69–70)

Wenn dich nun Sehnsucht überkommt, Seele, die göttlichen Güter zu erben, so verlasse nicht nur „Land“ den Körper, „Verwandtschaft“, die Sinneswahrnehmung, und „Haus“ (Gen 12,1), Denken und Sprache, sondern renne vor dir selbst weg und tritt aus dir heraus, wie die Besessenen und Derwische,⁹⁴ taumelnd und gotterfüllt in einer prophetischen Begeisterung. ⁷⁰ Denn dies ist das Erbe einer Intelligenz, die begeistert und nicht mehr in sich selbst ist, sondern erregt und wahnsinnig vor himmlischer Liebe, sich vom wahrhaft Seienden führen und höher in seine Richtung ziehen lässt, während die Wahrheit vorangeht und <alles,> was vor den Füßen <liegt,> entfernt, damit sie auf der breiten Hauptstrasse wandle.

Die zahlreichen Anspielungen auf pneumatisches Geschehen, die sich *Her*: 69–70 finden,⁹⁵ werde ich im nächsten Abschnitt genauer betrachten. Himmlische Liebe vergleicht Philon mit Wahnsinn, mit korybantischer Verzückung, mit Besessenheit. Bereits Platon verglich Liebe mit Wahnsinn (*Phaedr*: 242–252.265b). Doch was versteht Philon unter Wahnsinn? Jedenfalls nicht das, was wir heute üblicherweise unter Wahnsinn verstehen, eine schwere psychische Erkrankung. Der Geist, der Körper, Sinne und Sprache und auch sich selbst verlassen hat, ist nicht krank oder wahnsinnig oder besessen im Sinn einer dämonischen Macht, die ihn ergreift. Deutlich ist, dass Philon einen Zustand beschreibt, der die alltägliche Erfahrung gewöhnlicher Menschen übersteigt. Der Geist, losgelöst von den üblichen Bindungen an Körper, Sinne und Sprache, ist zu reinerer Erkenntnis fähig, ja sogar zum Kontakt mit dem Göttlichen. Diese Trennung des Geistes von Seele und Körper heisst Ekstasis, wörtlich „Heraustreten“.⁹⁶ Denn der Geist ist herausgetreten aus

⁹⁴ Philon spricht von κορυβαντιῶντες, Korybanten waren Priester der Kybele, die für ihre ekstatischen Kultpraktiken bekannt waren. Ich habe mit „Derwisch“ übersetzt, weil Derwische für uns heutige Leser etwa ähnlich exotisch sind wie für Philons Publikum Korybanten. Sachlich ist die Übersetzung gerechtfertigt, weil Derwische ihre Tänze als Medium für Ekstase nutzen, um die es Philon hier geht.

⁹⁵ Οἱ κατεχόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα; κατὰ τινα προφητικὸν ἐπιθαιασμόν· ⁷⁰ ἐνθουσιώσης, κάκμεμνηνίας. Diese auffällige Häufung von Fachwörtern ekstatischer Inspiration fiel auch Noack, *Gottesbewusstsein*, 178–179, auf. Zu *Her*: 69–70 Noack, *Gottesbewusstsein*, 176–183.

⁹⁶ Noack, *Gottesbewusstsein*, 179 notiert Parallelen zum Ausdruck „aus sich heraustreten“ in gnostischen Texten. Willy Theiler, „Sachweiser zu Philon,“ in: *Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung*, hg. von Leopold Cohn et al. Bd. 7 (Berlin: De Gruyter, 1964), 407: „Ekstase usw. Prophet (auch Moses), bei ihm verdrängt göttliches Pneuma menschlichen Intellekt *Her*:

seinem Körper und seiner Seele, er ist gleichsam frei und ledig aller Bindungen. Das Movens, das den Geist ergreift und ihn dazu bringt, sich soweit zu exponieren, dass er sich selbst verlässt, ist himmlische Liebe.

Etwas ist an dieser Stelle wichtig festzuhalten: während im Denken Platons und Plutarchs irdische, körperliche Liebe die Basis für himmlische Liebe bietet oder auf Höheres verweist,⁹⁷ fehlt dieser Aspekt in Philons Denken komplett und wohl auch wissentlich. Es ist in Philons Denken nicht die Liebe zwischen Mann und Frau, die eine Ahnung von himmlischer Liebe vermittelt, wie bei Plutarch (*Amatorius* 765c). In Philons Denken strebt die Seele von sich aus zur Gotteserkenntnis, sie sehnt sich danach, ist aber selber zur Gotteserkenntnis unfähig; es ist die himmlische Liebe, die sie, wenn sie bereits weit fortgeschritten ist,⁹⁸ ergreift und emporhebt Richtung Gott.

Himmlische Liebe ergreift die Seele oder genauer den Geist, wenn er getrennt von Körper, Sinneswahrnehmung und Sprache ist. Man mag einwenden, dass eine derartige Trennung nicht möglich ist. In der Tat ist unter einer Trennung des Geistes nicht Hirntod zu verstehen, auch wenn Philon den Geist oft im Kopf lokalisiert. Philon hat eine andere Vorstellung vom Menschen und dem Zusammenwirken von Körper, Geist und Seele. Eine temporäre Trennung des Geistes vom Rest der Seele ist in Philons Sicht möglich, denn die vegetativen Funktionen der Seele, die für den Erhalt des Körpers essentiell sind, sind vom rationalen Teil der Seele getrennt. Während sich der Geist im Kopf befindet, zusammen mit der Sinneswahrnehmung, befinden sich die vegetativen Funktionen (Wille und Begehren) in Brust

69.74.85.265; *All.* 3.41.“ Anders urteilen gemäss Noack, *Gottesbewusstsein*, 38–39, Hans Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist*, Bd. 2/1, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954), 104.119 und Walther Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien: Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit* (Leipzig: Hinrichs, 1938), 310–314 über den Vorgang. Sie erklären das Geschehen ohne Eingreifen des göttlichen Pneumas. Noack, *Gottesbewusstsein*, 196–215, unterscheidet *Her.* 69–70 Ekstasis als vorübergehende mystische Erfahrung, von *Her.* 71–74, nichtekstatisches mystisches Bewusstsein als dauerhafter Zustand des Weisen. M. E. bildet *Her.* 68–74 eine Einheit, die Exegese von Gen 15,4, zu deren Interpretation Philon Gen 12,1 hinzuzieht; die Themen „Hervorgehen aus“ (Gen 15,4) und „Ausziehen aus“ (Gen 12,1) interpretiert Philon als Verlassen von Körper, Sinneswahrnehmung und Sprache.

97 Platon, *Phaedr.* 251b–256e; *Symp.* 210a–f.

98 *De migratione Abrahami* zeigt den langen und schwierigen Weg der nach Gotteserkenntnis strebenden Seele von falscher Gotteserkenntnis (Chaldaia, symbolischer Ort der Astronomie und Stoa) über Charan (symbolischer Ort der Sinneswahrnehmung und der Selbsterkenntnis) zur Erkenntnis von Gottes Logos. Dazu Rainer Hirsch-Luipold, „Unterwegs zu Weisheit und Heil. Philons Interpretation von Abrahams Auszug als Zeugnis der religiösen Philosophie der frühen Kaiserzeit,“ in *Abrahams Aufbruch: Philon von Alexandria, De migratione Abrahami*, hg. Maren Niehoff, Reinhard Feldmeier, *SAPERE* 30 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 167–185.

und Bauch.⁹⁹ Das heisst, der Körper lebt, weil die Trennung des Geistes von der Seele die vegetativen Funktionen der Seele nicht betrifft. Jede Ekstasis endet (*Somn.* 2,233), Ekstasis ist ein temporäres Ereignis (*QG* 4,29).

Der Geist tritt aus der Seele heraus, freilich ist dies kein aktives, vom Geist gewolltes und bewirktes Geschehen, sondern das Heraustreten widerfährt dem Geist. Philon macht das an unserer Stelle deutlich (*Her.* 69–70), weil er die passive Form der Verben braucht (σεσοβημένης; ἡγμένης; εἰλικυμένης). Der Geist wird aus der Seele herausgeführt, herausgezogen, er kann Ekstasis nicht selbst bewirken. Göttliche Liebe ergreift den Geist just in dem Moment, als er selber unter Einsatz seines ganzen Dranges und Strebens sich Richtung Gott bewegt (*Somn.* 2,232).

Wenn der Geist, der von göttlicher Liebe erfasst wird, alles vergisst, auch sich selber (*Somn.* 2,232), so umschreibt Philon auch hier ekstatisches Geschehen. Denn das Vergessen von Allem, und insbesondere auch von sich selbst, kennzeichnet Ekstasis.¹⁰⁰ Zum Vergessen des Eigenen gehört komplementär die Erinnerung oder Wiedererinnerung an Transzendentes.¹⁰¹

Etwas anders fasst Philon Ekstasis in *Ebr.* 136–137: geflügelte und himmlische Liebe nach unvergänglichen und unkörperlichen Dingen lebt im Geist und macht ihn empfänglich für Ekstasis.¹⁰² In *Opif.* 70–71 steht die Schau der Ideen unmittelbar vor der ersehnten Schau Gottes. Zur spirituellen kommt eine ästhetische Dimension: Der Geist schaut die Schönheit der Tugend (*Ebr.* 137); auch in *Opif.* 71 spricht Philon von der überwältigenden Schönheit der Ideen (τὰς ἰδέας θεασάμενος, ὑπερβάλλοντα κάλλη). Platon spricht von der Idee der Schönheit, die hell strahlt (καλλὸς δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, *Phaedr.* 250b). Plutarch spricht ebenfalls von der Schönheit, nach der sich die Seele sehnt (*Amatorius* 765a).

Einen weiteren Aspekt bringt Philon an folgender Stelle: Wen göttliche Liebe ἔρωσ θεῖος ergreift, gerät nicht nur in Ekstasis, in den dritten Modus der Erkenntnis, sondern verehrt den Seienden (*Prob.* 43; *Dtn* 2,67). Dieses Ergriffenwerden von göttlicher Liebe und die Verehrung des Seienden hat transformative Kraft, es verwandelt den Menschen in einen Gott (*Ex* 7,1). Freilich wird er in einen Gott der Menschen verwandelt und nicht in den Gott des Alls (*Prob.* 43).

⁹⁹ Philon, *Leg.* 1,70; Platon *Tim.* 69e–71a; Wyss, „Geist,“ 127–129, eine Skizze von Philons Sicht; er unterscheidet je nachdem eine Dreiteilung der Seele wie Platon, oder er kennt acht Seelenteile wie die Stoiker. Die Anzahl Seelenteile spielt für die Argumentation keine Rolle. Wichtig ist, dass in Philons Denken der Geist vom Rest der Seele und auch vom Körper separierbar ist. Ideengeschichte zum Thema: Jaap Mansfeld, „Doxography and Dialectic: The Sitz im Leben of the Placita,“ in *ANRW* 36/4, ed. Wolfgang Haase (Berlin: De Gruyter, 1990), 3056–3229 (3117–3121).

¹⁰⁰ Philon, *Her.* 69–70; *Migr.* 1–12.

¹⁰¹ Philon, *Somn.* 2,232; *Ebr.* 137; Platon, *Phaedr.* 251d; Plutarch, *Amatorius* 765b.f.

¹⁰² Philon, *Ebr.* 136–137, Text oben, 4.2.

Ekstasis und himmlische Liebe gehören untrennbar zusammen: Es ist himmlische Liebe, die den Geist, der sich nach Unkörperlichem sehnt (*Ebr*: 136), ergreift, ihn zieht und führt (*Her*: 70), die Liebe ist aktiv, der Geist ist passiv. Die himmlische Liebe ergreift den Geist, wenn er seine üblichen Bindungen an Körper, Sinne und Sprache temporär verlässt. Der Geist strebt von sich aus nach oben, er sehnt sich nach Transzendenz, doch von sich aus gelangt er nicht in diesen Bereich. Es braucht von oben, aus dem Bereich der Transzendenz, himmlische Liebe, die ihn zieht.

9 Himmlische Liebe als pneumatisches Geschehen

Καταπνέοντος εἰς αὐτὰς τὸν πτηνὸν ἔρωτα καὶ οὐράνιον τοῦ φιλοδώρου θεοῦ (*Cher*: 20)

während der gebefreudige Gott die geflügelte und himmlische Liebe auf sie herabhaucht

Im Verb „herabhauchen“ versteckt sich ein Hinweis, um welches Geschehen es sich hier handelt, oder anders gesagt, welches das Medium himmlischer Liebe ist. Es ist Gottes Pneuma.¹⁰³ Wegen der Nähe zu Gott bekommen die Kräfte, als die Philon die Cherubim interpretiert (*Her*: 70), durch die Betrachtung und die beständige Schau Sehnsucht zueinander, indem der gebefreudige Gott die geflügelte himmlische Liebe auf sie herabhaucht (*Cher*: 20). Der Spender der himmlischen Liebe ist also Gott, der „Transport“ der himmlischen Liebe geschieht über Gottes Hauchen oder Gottes Pneuma. Nicht an allen Stellen ist der pneumatische Hintergrund so durchsichtig. In Philons Lebenszeit haben Wendungen wie *κατεχόμενοι, βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα; ἐπιθειασμόν, ἐνθουσιώσης, κάκμεμηνυίας* (*Her*: 69–70) eine weitere Konnotation: sie stehen in enger Verbindung mit göttlichem Pneuma.

Philon spricht hier von *ἐπιθειασμός*, die Seele ist *ἐνθουσιώση* voll Gott.¹⁰⁴ Etwas später macht er deutlich, dass Gottes Pneuma in die Seele eintritt, wenn der

103 Haftpunkt für die Vorstellung, dass Gott den Menschen anhaucht, ihm etwas einhaucht, ist Gen 2,7. In der Exegese von Gen 2,7 kommt Philon indes nicht auf himmlische Liebe zu sprechen. Die Rolle des göttlichen Pneumas in Schöpfung, Anthropologie und Inspiration in Philons Denken werde ich andernorts darstellen: „Göttliches Pneuma der Weisheit: Aspekte der Pneumatologie Philons aus Alexandria,“ in *Geist. Exegetische, theologische, religionsgeschichtliche und phänomenologische Perspektiven*, ed. Reinhard Feldmeier, Jörg Frey, Benjamin Schliesser, WUNT, Tübingen 2023/24. Einschlägig, wenngleich mit einer einseitigen Berücksichtigung griechischer Quellen auf Kosten der biblischen Tradition ist Hans Leisegang, *Der Heilige Geist: das Wesen und Werden der mythisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen* (Darmstadt: WBG, 1967).

104 Ebenso Plutarch, *Amatorius* 765d *ἐνθουσιῶντες*. Die Situation der Gottbegeisterung ist deutlich verschieden von Philon: bei Plutarch liegen die Liebenden einander in den Armen und finden

Geist oder Logos, das Rationale, die Seele verlässt. Er schreibt: „ausgesiedelt wird nämlich der Geist in uns bei der Ankunft von Gottes Pneuma“ (*Her.* 265 ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πνεύματος ἄφιξιν).

Um die These zu belegen, dass Philon unter himmlischer Liebe ein pneumatisches Geschehen versteht, ist es nötig, einen Blick auf das Synonymenlexikon des Julius Pollux zu werfen.¹⁰⁵ Dass Philon dieses Lexikon benutzte, ist aus Gründen der Chronologie ausgeschlossen, denn Pollux wirkte Ende des 2. Jh. Pollux' neunbändiges Lexikon mit Synonymen erhebt keinen Anspruch auf Originalität. Gerade deshalb ist es ein wertvolles Hilfsmittel, um die Konnotationen und Assoziationen von griechischen Wörtern zu eruieren, die sich uns nach knapp zweitausend Jahren nicht mehr ohne Weiteres erschliessen.

Εἰ δέ που καὶ πνεῦμα εἶη μαντικόν, ὁ μὲν τόπος ἔνθεος καὶ ἐπίπνου καὶ κάτοχος καὶ ἐπιτεθραισμένος καὶ κατειλημμένος ἐκ θεοῦ, ὡσπερ καὶ ὁ χρῶν ἀνήρ· οὗτος δὲ καὶ ἐνθουσιῶν, καὶ κεκινημένος ἐκ θεοῦ, καὶ ἀναβεβακχυμένος, καὶ πλήρης θεοῦ, καὶ παραλλάττων ἐκ θεοῦ (Pollux 1,15).

Ich gehe im Folgenden die Stellen durch, wo Philon von himmlischer Liebe spricht, und zeige den pneumatischen Hintergrund dieses Konzepts. Pneumatischer Hintergrund liegt vor, wenn Philon im Zusammenhang mit himmlischer Liebe Verben oder Adjektive verwendet, die Pollux (1,15–16) als Synonyme für πνεῦμα μαντικόν und verwandte Verben angibt.

Moses ist von himmlischer Liebe angehaucht (καταπνευσθεὶς ὑπ' ἔρωτος οὐρανοῦ, *Mos.* 2,67. Pollux ἐπίπνου). Die Therapeuten und Therapeutinnen werden von himmlischer Liebe ergriffen.¹⁰⁶ Zwar schreibt Philon ἀρπασθέντες, während Pollux von κατειλημμένος ἐκ θεοῦ spricht. Beide Verben bezeichnen ein festes Packen und Ergreifen und ich möchte sie hier als Synonyme sehen. Die Therapeutinnen und Therapeuten sind wie Bakchanten und Bakchantinnen (βακχυόμενοι; *Polluc.* 1,16 ἀναβακχεῦσαι), sie sind enthusiastisch (ἐνθουσιάζουσι; *Polluc.* 1,16 ἐνθουσιάζουσι). Aufgeregt von himmlischer und göttlicher Liebe (παρακεκινημένος πρὸς τὸν οὐράνιον καὶ θεῖον ἔρωτα; *Pollux* κεκινημένος ἐκ θεοῦ) und hingerissen vom Stachel der Gottbesessenheit (ὑπὸ θείας κατοχῆς, *Pollux* 1,16 κατοχή) schwelgt die Seele (*Plant.* 39). In der Schilderung der Ekstasis *Her.* 69–70 spricht Philon von Besessenen (κατεχόμενοι, *Pollux* 1,16 κατασχεθῆναι), von einer Seele in bakchanti-

eine Spur, einen Ausfluss, eine Ähnlichkeit des Göttlichen vor und geraten vor Freude und Staunen in göttliche Begeisterung (ἐνθουσιῶντες), sie freuen sich über die Wiedererinnerung.

105 Auf Pollux hat bereits Leisegang, *Geist*, 122–124 hingewiesen.

106 Philon, *Contempl.* 12; Zur „Schau Gottes“ Noack, *Gottesbewusstsein*, 64. Anlässlich des grossen Nachtfestes geraten die Therapeutinnen und Therapeuten ebenfalls in einen besonderen Zustand, der Ähnlichkeit mit ekstatischem Geschehen hat: *Contempl.* 83–89; und Noack, *Gottesbewusstsein*, 61–62.

scher Verzückung, die von Gott ergriffen ist (βακχυθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα; Pollux 1,15 ἀναβεβακχυμένος; 1,17 θεόληπτος), von prophetischer Inspiration (προφητικὸν ἐπιθιασμόν; Pollux 1,16 ἐπιθιασμός) und von inspiriert sein (ἐνθουσιώσης; Pollux 1,15 ἐνθουσιῶν).¹⁰⁷ Philon spricht weiter vom Ergriffensein von Liebe zum Besten (*Fug.* 195 ἔρωτι τοῦ ἀρίστου κατέσχηνται; Pollux 1,16 κατασχεθῆναι) oder Ergriffensein von Liebe zum Körperlosen und Unvergänglichen (τὸν ἀσωμάτων καὶ ἀφθάρτων ἔρωτι κατεσχημένον, *Migr.* 13), fleisch- und körperlose Liebe und Freundschaft zu Gott (ἔρωτι καὶ φιλῖα θεοῦ ἀσάρκῳ καὶ ἀσωμάτῳ κατεσχηθῆναι, *Fug.* 59; Pollux 1,16 κατασχεθῆναι). Moses ist von göttlicher Liebe ergriffen (τὸν ἔρωτι θεῖῳ κατεσχημένον, *Prob.* 43). Der Prophet Elias ist gottbegeistert (ἐνθους, *Deus* 138; Pollux 1,15 ἐνθεος) und von olympischer Liebe ergriffen (κατεσχημένος ἐξ ἔρωτος ὀλυμπίου).

In Abschnitt 8 Eros und Ekstasis habe ich die Bewegung des menschlichen Geistes nachgezeichnet. Jetzt habe ich die Blickrichtung gewechselt und schaue auf die andere Seite des Geschehens: Himmlische Liebe, die aus dem Bereich der Transzendenz in den Bereich der Immanenz hineinwirkt, als Gottes Pneuma gleichsam herabkommt und die Seele des Menschen erfüllt. Ekstasis hat in Philons Deutung also zwei Aspekte: das Heraustreten des menschlichen Geistes und den Kontakt des Geistes mit der Sphäre jenseits des Denkbaren, eine Transzendenzerfahrung; zugleich erfüllt Gottes Geist die Seele: etwas von Gott kommt sozusagen in die Seele des Menschen, füllt sozusagen die Lücke aus, die der abwesende Geist hinterlässt. Ekstasis ist eine Doppelbewegung: der Geist tritt aus der Seele, erfasst von himmlischer Liebe, im gleichen Augenblick erfüllt Gottes Pneuma die Seele (*Her.* 265). Dieses Geschehen erfüllt Geist und Seele mit grösster Freude. Die Schau des Denkbaren und was jenseits des Denkbaren liegt, ist ein Hochgenuss, so dass die Seele bildlich gesprochen Freudensprünge aufführt oder im Reigentanz der Tugenden mittanzt (*Plant.* 39). Dieses ekstatisch-pneumatische Geschehen hat auch eine ästhetische Dimension: es ist schön, reinste Schönheit. Oder wie Philon schreibt:

Ψυχαὶ δ' ὅσαι θεῖων ἐρώτων ἐγεύσασθε, καθάπερ ἐκ βαθέος ὕπνου διαναστᾶσαι καὶ τὴν ἀχλὺν ἀποσκεδάσαι πρὸς τὴν περίβλεπτον θεῖαν ἐπέιχθητε ..., ἵν' ὅσα θεάματα καὶ ἀκούσματα τῆς ὑμετέρας ἔνεκα ὠφελείας ὁ ἀγνοοῦντος εὐτρέπισε κατανοήσητε. (*Somn.* 1,165)

Ihr Seelen, die ihr himmlische Liebe gekostet habt, steht wie aus tiefem Schlaf auf und schüttelt die Benebelung ab und drängt zur wunderbaren Schau, damit ihr versteht, wieviel Augen- und Ohrenschaus euretwegen der Organisator (d. h. Gott) bereitet hat.

¹⁰⁷ An diesen Stellen steht himmlische Liebe ohne pneumatisches Vokabular: Philon, *Abr.* 66; *Ebr.* 136; *Praem.* 84, *QG* 3,21; *Virt.* 55.

Katharina Heyden

Gottesbild und Gottbegehren, dämonische Einbildungen und tierische Begierden

Motive einer praktischen Anthropologie in den
Apophthegmata Patrum

Abstract: The *Apophthegmata Patrum* reflect and present a contextual-practical anthropology, in which being the image of God means the potential to be shaped by the power of Christ. As the image of God, man participates in the Logos of God. As part of the animal world, man is driven by passions and desires. The potential to become an imprint material for the seal of Christ is trained in the ascetic struggles.

Keywords: image of God, desire for God, *Logismoi*, demons, seal

1 Bild Gottes

Ὁ αὐτὸς ἀββᾶς Ἰσιδωρος εἶπεν· Ἡ σύνεσις τῶν ἁγίων αὐτῆ ἐστὶ, τὸ ἐπιγνώσκειν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ. Πάντων γὰρ περιγίνεται ὁ ἄνθρωπος ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας, ὅτι εἰκὼν καὶ ὁμοίωμα τοῦ θεοῦ ἐστὶ.

Abbas Isidor sagte: Die Einsicht der Heiligen besteht darin, den Willen Gottes zu erkennen. Der Mensch vermag alles im Gehorsam gegenüber der Wahrheit, da(ss) er das Bild und Gleichnis Gottes ist.¹

In den *Apophthegmata Patrum*, den Sprüchen der Wüsteneltern, kommt es auf jedes Wort, manchmal auf einzelne Buchstaben an. So auch in diesem Ausspruch des Abbas Isidor: Je nachdem, wie die griechische Partikel ὅτι verstanden wird, ändert sich der Sinn des Satzes. Vermag der Mensch alles aufgrund seiner Eigenschaft, Bild Gottes zu sein, also *weil* er das Bild Gottes ist? Oder definiert der Nebensatz die Wahrheit, welcher der Mensch gehorchen muss, um alles zu vermögen, nämlich

1 Isidoros 9 (PG 65,222 C Cotelier). Die deutschen Übersetzungen der hier zitierten *Apophthegmata* stammen von mir. Die griechischen Texte sind folgenden Ausgaben entnommen: im Fall der sogenannten Systematischen Sammlung: Jean-Claude Guy, *Les Apophtegmes des Pères. Collection systématique*. SC 387, 474, 498 (Paris: Cerf, 1993, 2003, 2005 = SC Guy); im Fall der sogenannten Alphabetischen Sammlung: Jean Baptiste Cotelier, *Alphabetikon (= Ecclesiae Graecae Monumenta)*, 3 Bde., Paris 1677–1686 = Migne, *Patrologia Graeca* 65,71–440 (= PG Cotelier).

Katharina Heyden, Bern

indem er glaubt, *dass* er das Bild Gottes ist? Im ersten Fall hätten wir es mit einer allgemeinen Aussage über den Menschen zu tun, und die Wahrheit bliebe unbestimmt. Da er das Bild Gottes ist, vermag der Mensch alles, wenn er der Wahrheit – aber welcher Wahrheit? – gehorcht. Im zweiten Fall wäre die Wahrheit durch den Nebensatz definiert, aber die Aussage über den Menschen gleichzeitig konditioniert: Ein Mensch vermag nur dann alles, wenn sie oder er sich entsprechend ihrer Gottebenbildlichkeit verhält. Der Text lässt keine eindeutige Entscheidung für die eine oder die andere Lesart zu.

Die unter dem Titel *Apophthegmata Patrum* zusammengefassten Kurzerzählungen über Männer und (wenige) Frauen, die seit der Mitte des 4. Jahrhunderts in den Wüsten Ägyptens und der Levante ein asketisches Leben führten, sind selten eindeutig. Viele scheinen geradezu auf Mehrdeutigkeit abzuzielen, und was auf die einzelnen Sprüche zutrifft, gilt umso mehr für die verschiedenen Sammlungen, in denen die Sequenzen überliefert sind.² Auf sehr wenige der in diesen kurzen Texten thematisierten Lebensfragen gibt es eindeutige oder einheitliche Antworten.³ Das macht diese spätantiken Quellen für heutige Leser:innen besonders attraktiv, nachdem sie lange Zeit gerade wegen ihres Mangels an Systematik (und teilweise wohl auch wegen ihrer Tendenz zu heterodoxen Ansichten) für die grossen Fragen christlicher Theologie kaum zu Rate gezogen wurden.⁴ Der folgende Beitrag erhebt nicht den Anspruch, eine systematisch schlüssige Lehre vom Menschen als Bild Gottes oder von den tierischen Begierden des Menschen oder von der Verknüpfung dieser beiden Aspekte zu präsentieren. Ein solcher Versuch würde dem situativ-aphoristischen Genre der *Apophthegmata* nicht gerecht werden. Die vielen kleinen Widersprüchlichkeiten und Spannungen in diesen Spruchsammlungen sind aber Ausdruck eines Menschenbildes, das sowohl die biblische und philosophische Idee vom Menschen als Bild Gottes als auch die empirische Erfahrung der Nähe des Men-

2 Zu Überlieferung und weiteren Einleitungsfragen der *Apophthegmata* siehe William Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 167–171 und 248–251; Samuel Rubenson, „The Formation and Reformations of the Sayings of the Desert Fathers,“ *StPatr* 55 (2013): 5–22; Gerhardus J. M. Bartelink, „Les Apophthegmes des Pères,“ *VC* 47 (1993): 390–397; Eva Schulz-Flügel, „Zur Entstehung der Corpora Vitae Patrum,“ *StPatr* 23 (1989): 289–300. Interessante Einsichten in Gemeinsamkeiten mit dem Babylonischen Talmud präsentiert Michal Bar-Asher Siegal, *Early Christian Monastic Literature and the Babylonian Talmud* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

3 Zu Ambiguitäten im Blick auf verschiedene Lebensfragen in den *Apophthegmata Patrum* entsteht derzeit eine Dissertation von Sina von Aesch an der Universität Bern.

4 Die heutige Popularität zeigt sich nicht zuletzt in Publikationen im Bereich der Spiritualität, wie z. B. Günter Schulz und Jürgen Ziemer, *Mit Wüstenvätern und Wüstenmüttern im Gespräch: Zugänge zur Welt des frühen Mönchtums in Ägypten* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010); oder Daniel Hell, *Die Sprache der Seele verstehen: Die Weisheit der Wüstenväter* (Freiburg: Herder, 2019).

schen zum Tier zu bedenken und miteinander zu vermitteln versucht. Im Folgenden werden die verschiedenen anthropologischen Motive in diesem Spannungsfeld beleuchtet und zueinander in Beziehung gesetzt.

Die Grundlagen für eine Anthropologie in der Spannung zwischen dem vollkommenen inneren Selbst und dem unvollkommenen verkörperten Ich wurden von alexandrinischen Philosophen und Theologen wie Plotin, Clemens und Origenes gelegt.⁵ Origenes und viele christliche Autoren nach ihm – mit Athanasius von Alexandrien nicht zuletzt ein Theologe mit einer grossen Nähe zum Wüstenmönchtum⁶ – verknüpften die philosophische Anthropologie mit der biblischen Erzählung von der Erschaffung des Menschen nach Gottes Bild und dem Fall des Menschen in Genesis 1–3. Nach dem Fall Adams sei die Ähnlichkeit mit Gott verloren gegangen, so dass der Mensch sich mit einer leibseelischen Wirklichkeit konfrontiert sieht, die von Sünde geprägt ist. Diese Vorstellung findet sich prägnant auch in einem anonymen Apophthegma:⁷

Ἐἶπε γέρων ὅτι: Οὐδέν ἐστὶν ἀκαθαρότερον ἀνθρώπου ἀμαρτωλοῦ, οὔτε ὁ κύων οὔτε ὁ χοῖρος· ἐκεῖνα γὰρ ἄλογά ἐστι καὶ τὴν ἰδίαν τάξιν φυλάττουσιν· ὁ δὲ ἄνθρωπος κατ'εἰκόνα Θεοῦ γενόμενος τὴν ἰδίαν τάξιν οὐκ ἐφύλαξεν.

Es sagte ein Alter: Nichts ist unreiner als ein sündiger Mensch, nicht einmal der Hund oder das Schwein. Denn jene sind unvernünftig und bewahren ihre eigene Ordnung. Der Mensch aber, der nach dem Bild Gottes geworden ist, hat die eigene Ordnung nicht bewahrt.⁸

5 Siehe Plotin, *Enn.* 1,1,5,1–3. Eine instruktive Studie zu dieser Anthropologie bietet Inbar Graiver, „Possible Selves in Late Antiquity: Ideal Selfhood and Embodied Selves in Evagrius' Anthropology,“ *JEC* 20 (2012): 235–268, mit der wichtigen Feststellung: „Whereas a body and mind dualism has proven too simple a model by which to understand early monastic notions of selfhood, a distinction between ideal or normative selfhood and the actual constitution of embodied selves can lend us an insight into late antique notions of the self and how they were formed and employed.“ (p. 62).

6 Zu Athanasius und seinem ambivalenten Verhältnis zum Wüstenmönchtum siehe David Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism* (Oxford: Oxford University Press, 1995). Zur Theologie in Athanasius' *De incarnatione* siehe Wolfgang Bienert, „Zur Logos-Christologie des Athanasius von Alexandria in *Contra gentes* und *De incarnatione*,“ *StPatr* 21 (1989): 402–419; Patricia H. Kelly, „Athanasius' Christology in Theory and Practice: a Comparison of the ‚Vita Antonii‘ and the ‚De incarnatione‘,“ *DR* 124 (2006): 157–168; zur Anthropologie und Soteriologie: Frederick D. Aquino, „The incarnation: The dignity and honor of human personhood,“ *ResQ* 42 (2000): 39–46; Jonathan Morgan, „Soteriological Coherence in Athanasius's *Contra Gentes-De Incarnatione*,“ *EvQ* 88 (2016): 99–111.

7 Zur Anthropologie des Origenes siehe Anne Achternkamp, „Natural Law in Origen's Anthropology,“ *ZAC* 23 (2019): 138–148; Ulrich Volp, „Origen's Anthropology and Christian Ritual,“ *Orig.* 9 (2009), 493–502.

8 XV 125 (SC 474, 374 Guy).

Die Menschen werden hier von den Tieren abgegrenzt, weil diese unvernünftig sind (ἐκεῖνα γὰρ ἄλογά ἐστι), was den Schluss zulässt, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen sich auf die Vernunft (λόγος) bezieht. Denn durch die beiden Satzanfänge ἐκεῖνα γὰρ und ὁ δὲ ἄνθρωπος sind das Unvernünftig-Sein von Hund und Schwein und das Bild-Gottes-Sein des Menschen als Gegensätze markiert. Die alexandrinische Anthropologie beruht auf der platonisch geprägten Annahme von Vernunftwesen verschiedener Abstufungen. Allerdings würden nicht alle Vertreter der alexandrinischen Schule der Hündin und dem Schwein jegliche Vernunft absprechen – für Origenes etwa gehören Säugetiere durchaus zu einer (wenn auch niedrigen) Kategorie der Vernunftwesen.⁹ In diesem Apophthegma kommt aber zusätzlich ein Motiv zum Ausdruck, das sich vor allem in stoischer Philosophie findet: das Kriterium der Naturgemässheit.¹⁰ Jedes Wesen muss demnach seiner Natur entsprechend leben. Mensch und Tier werden danach beurteilt, ob sie ihre eigene Ordnung bewahren (τὴν ἰδίαν τάξιν φυλάττουσιν). Da der Mensch als Bild Gottes natürlicherweise vernunftbegabt ist, muss er oder sie, um wirklich Mensch zu sein, auch von der Vernunft Gebrauch machen. Damit ist impliziert, dass das Sündigen des Menschen in der Weigerung besteht, vernünftig zu sein. Da die Tiere (zumindest in diesem Apophthegma) zu den unvernünftigen Wesen gezählt werden, gilt dieses Kriterium für sie nicht.

Sofern sich aus diesen wenigen Sätzen überhaupt systematische Kernpunkte einer Anthropologie gewinnen lassen, dann wären es wohl diese: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht in seiner Logoshaftigkeit, welche zugleich seine ureigene Ordnung oder Struktur (τάξις) bezeichnet, die es zu bewahren gilt, um nicht unrein zu werden. Während die unvernünftigen Tiere in ihrer ursprünglichen, naturgegebenen Ordnung verharren, hat der Mensch seine eigene Ordnung jedoch nicht bewahrt. Der Aorist οὐκ ἐφύλαξεν ist entscheidend, weil er darauf verweist, dass dieses Versäumnis bereits geschehen ist, während die Tiere ihre natürliche Ordnung gegenwärtig und dauerhaft bewahren (Präsens: φυλάττουσιν). Damit aber wirft der Ausspruch mehr Fragen auf, als er beantwortet. In welches Licht rückt dieser letzte Satz den ersten? Ist das bereits geschehene Nichtbewahren der eigenen Ordnung bereits Sünde, so dass ἄνθρωπος ἁμαρτωλός als „(durch und durch) sündhafter Mensch“ verstanden werden müsste? Oder ist das Sündigen nur eine vermeidbare Folge aus der Tatsache, dass der Mensch seine natürliche Ordnung nicht

⁹ Siehe Origenes, *Princ.* 1,5 und 2,9.

¹⁰ Zur stoischen Anthropologie siehe Richard Valantasis, „Musonius Rufus and Roman Ascetical Theory,“ *GRBS* 40 (1999): 203–231; Risto Juhani Saarinen, „Weakness of Will: Reformation Anthropology between Aristotle and the Stoa,“ in *Anthropological Reformations – Anthropology in the Era of Reformation*, ed. Anne Eusterschulte and Hannah Wälzholz (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 17–33; Stefan Dienstbeck, *Die Theologie der Stoa* (Berlin: De Gruyter, 2015).

bewahrt hat, so dass nur eine Person, die eine konkrete Sünde begeht, unreiner wäre? Besteht die Gottebenbildlichkeit des Menschen noch, oder ist sie ein für alle Mal verloren gegangen?

Solche Fragen wurden in der theologischen Anthropologie mit Hilfe feinsten Differenzierungen bearbeitet, nicht zuletzt von alexandrinischen Autoren, etwa mit der Unterscheidung zwischen Gottebenbildlichkeit (εἰκων) und Gottähnlichkeit (ὁμοίωσις) im biblischen Schöpfungsbericht in Genesis 1, die bereits auf die Septuaginta zurückgeht und zum Ausgangspunkt christlicher Anthropologie und Sündenlehre wurde.¹¹ Diese Unterscheidungen spielten jedoch in der Wüste offenbar keine grosse Rolle: Im eingangs zitierten Apophthegma stehen die biblischen Bildbegriffe εἰκων und ὁμοίωμα synonym nebeneinander. Und auch die Empfänger und Leser des zuletzt zitierten Apophthegmas werden mit kaum systematisierbaren, aphoristischen Andeutungen über den Zustand des Menschen in die Einsamkeit ihrer Zelle zurückgeschickt. Die lebenspraktisch und existenziell entscheidende Frage bleibt bewusst offen, sie soll durch die individuelle Erfahrung in der Wüste beantwortet werden. Mit einem Begriff, der erst jüngst in die philosophische und pädagogische Diskussion Eingang gefunden hat, kann die Lehre der *Apophthegmata Patrum* daher als Praktische Anthropologie¹² bezeichnet werden. Die Bandbreite der Möglichkeiten eines gelingenden oder auch scheiternden Lebens als Bild Gottes sind mit den beiden zitierten Apophthegmata abgesteckt: Zwischen Allvermögen und Totalversagen scheint alles denkbar.

2 Gottbegehren

Dass die Frauen und Männer ausgerechnet in die Wüste gingen, um zur Vernunft und damit zu Gott zu kommen, ist nicht allein ihrer christlichen Religion geschuldet.¹³ Auch Stoiker wie Musonius und die Kyniker sahen im Rückzug vom sozialen

¹¹ Siehe Anders Lund Jacobsen, „Genesis 1–3 As Source for the Anthropology of Origen,“ *VC* 62 (2008): 213–232; Christoph Marksches, „Origenes und Paulus. Das Beispiel der Anthropologie,“ in *Der Philippenerbrief des Paulus in der Hellenistisch-römischen Welt*, WUNT 353, ed. Jörg Frey und Benjamin Schliesser (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 349–372.

¹² Der Begriff der Praktischen Anthropologie ist im heutigen Wissenschaftskanon kaum etabliert. Eine jüngere Ausnahme ist Ursula Reittemeyer, *Praktische Anthropologie oder die Wissenschaft vom Menschen zwischen Metaphysik, Ethik und Pädagogik: Wendepunkte* (Münster: Waxmann, 2019). Eine bereits etwas ältere populärwissenschaftliche Publikation mit diesem Titel ist Andreas Buch, *Lebensfragen: Eine praktische Anthropologie* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1997).

¹³ Einführende Darstellungen zum Phänomen und zum sozio-kulturellen Hintergrund des Wüstenmönchtums bieten William Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of*

Leben die beste Bedingung für die Ausbildung einer neuen, naturgemässen Persönlichkeit.¹⁴ In der Wüste galt nun aber nicht das Nachsinnen über Gott und die Welt als oberstes Ziel, sondern das Ausharren in Gottes Gegenwart:

Λέγει ὁ ἀδελφός Ποίους λογισμοὺς ὀφείλω ἔχειν ἐν τῇ καρδίᾳ μου; Λέγει αὐτῷ ὁ γέρον Πάντα ὅσα λογίζεται ἄνθρωπος ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κάτω ματαιότης ἐστίν, ὁ δὲ προσκαρτερῶν τῇ μνήμῃ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἐν τῇ ἀληθείᾳ ἐστίν.

Der Bruder sagt: Welche Gedanken muss ich in meinem Herzen haben? Sagt der Alte zu ihm: Alles, was der Mensch sich denkt über den Himmel und was darunter ist, ist nutzlos, aber wer im Andenken an Gott verharrt, der ist in der Wahrheit.¹⁵

Insgesamt ist in den Apophthegmata auffallend wenig von Gott die Rede. Die Texte scheinen als selbstverständlich vorauszusetzen, dass ihre Protagonisten und Leserinnen von Gottbegehren getrieben sind, aber sie beharren darauf, dass Gott nicht verortet werden kann:

Ἐῖπεν ὁ ἀββᾶς Σισόης Ζήτει τὸν θεόν, καὶ μὴ ζήτει ποῦ κατοικεῖ.

Es sagte Abbas Sisoës: Suche Gott, aber suche nicht, wo er wohnt.¹⁶

Die grundlegende theologische Frage, die in den Apophthegmata verhandelt wird, betrifft also nicht die Gotteslehre, sondern die Anthropologie: Wie kann der Mensch in der Gegenwart Gottes sein und bleiben? Was hält ihn und sie fern von Gott – und wie gehen sie damit um? Insofern wäre die Antwort aus der Wüste auf die Frage des Verhältnisses zwischen Theologie und Anthropologie wohl, dass jede Theologie bei der Anthropologie einsetzen und letztlich auch wieder bei ihr enden muss: Der gottbegehrende Mensch muss bei sich anfangen und bleiben, muss der eigenen Ordnung und Struktur (τάξις) als Logos-Wesen entsprechen. Da der Logos das Mensch und Gott gemeinsame Element ist, erfährt der Mensch die Gegenwart Gottes, wenn sein und ihr Logos ganz auf diese Gegenwart ausgerichtet, oder – um das griechische Vokabular der μνήμη τοῦ θεοῦ zu imitieren: – der göttlichen Gegenwart eingedenk ist.

Early Monasticism (Oxford: Oxford University Press, 2004); James E. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Egyptian Monasticism* (Harrisburg: Trinity Press International, 1999). Zur Bildung der Wüsteneltern siehe die Beiträge in *Monastic Education in Late Antiquity*, ed. Lillian I. Larsen und Samuel Rubenson (Cambridge: Cambridge University Press, 2018). Zu Frauen in der Wüste siehe Caroline T. Schroeder, „Women in Anachoretic and Semi-Anachoretic Monasticism in Egypt: Rethinking the Landscape,“ *CH* 83 (2014): 1–17.

¹⁴ Siehe Valantasis, „Musonius,“ 203–231.

¹⁵ IV 12,7–11 (SC 474, 224 Guy).

¹⁶ Sisoës 40 (PG 65, 405A Cotelier).

Vor diesem Hintergrund kann das ὅτι in dem eingangs zitierten Spruch des Abbas Isidor durchaus in beiden erwähnten Weisen gedeutet werden: *Weil* der Mensch Bild Gottes, also wie Gott ein Logoswesen ist, vermag er grundsätzlich alles. Aber dieses Vermögen kann eine konkrete Person nur aktivieren, *indem* sie sich der Wahrheit ihrer eigenen inneren Struktur bewusst ist und ihr gehorcht. Es kommt für die Gottsuchenden daher alles darauf an, dass ihr eigener Logos sich in Übereinstimmung, in Harmonie mit dem göttlichen Logos befindet. Die praktische Anthropologie ist in diesem Sinn zugleich praktische Theologie, die Rede vom Menschen ist zugleich Rede von Gott.

3 Logismoi

Die Verfassung des menschlichen Logos wird nun aber in der Erfahrung der Wüsteneltern selten vom göttlichen Logos bestimmt, sondern allermeist von den Logismoi (λογισμοί), den menschlichen, manchmal allzumenschlichen und bisweilen sogar dämonischen Gedanken. Um dieses Thema kreisen die allermeisten Aussprüche und Erzählungen der *Apophthegmata Patrum*. Programmatisch beginnt etwa die alphabetische Sammlung mit dem Bericht darüber, wie der grosse Abbas Antonios von Logismoi gequält wird:¹⁷

Ὁ ἅγιος ἀββᾶς Ἀντωνίου, καθεζόμενός ποτε ἐν τῇ ἐρήμῳ, ἐν ἀκηδία γέγονε καὶ πολλῇ σκοτώσει λογισμῶν καὶ ἔλεγε πρὸς τὸν Θεόν Κύριε, θέλω σωθῆναι, καὶ οὐκ ἐῶσί με οἱ λογισμοὶ τί ποιήσω ἐν τῇ θλίψει μου; πῶς σωθῶ;

Der heilige Abbas Antonios sass einst in der Wüste und geriet in Überdross und grosse Düsternis der Gedanken. Und er sagte zu Gott: Herr, ich will gerettet werden, aber die Gedanken lassen mich nicht. Was soll ich in meiner Bedrängnis tun? Wie werde ich gerettet?¹⁸

Die Antwort auf die Frage nach dem Umgang mit den Logismoi wird in diesem Fall in einer Vision gegeben und besteht in der Aufforderung zu einfacher Handarbeit, konkret zum Seilflechten. Im ausgleichenden Rhythmus von Ruhegebet und Aktivität kommt der Geist des Menschen ins Gleichgewicht, klären sich die Gedanken.

Dabei besteht in den *Apophthegmata Patrum* Einigkeit über die ambivalente Natur der Logismoi: Bereits ihr Name zeigt eine positive Nähe zum Logos an, aber

¹⁷ Zum programmatischen Charakter dieses Apophthegmas siehe Gregor Emmenegger, „Komm, folge mir nach!‘ Zu den Wurzeln christlicher Spiritualität,“ in *Wachet und betet: Mystik, Spiritualität und Gebet in Zeiten politischer und gesellschaftlicher Unruhe*, Glaube & Gesellschaft 10, ed. Oliver Dürr, Ralph Kunz und Andreas Steingruber (Münster: Aschendorff Verlag, 2021), 274–292, 282f.

¹⁸ Antonios 5 (PG 65, 77 B Cotelier).

ihre häufige pejorative Verwendung im Plural markiert zugleich die Gefahr der Zerstreuung und Ablenkung, die sie mit sich bringen. Die Logismoi können also für das Ziel der Ruhe in Gott förderlich oder hinderlich sein. Deshalb ist die Kunst der Unterscheidung der Logismoi (διάκρισις) die für das geistige Überleben in der Wüste wichtigste, im ursprünglichen Sinn des Wortes notwendige Fähigkeit:

Ἡρωτήθη γέρων Τί ἐστι τὸ ἔργον τοῦ μοναχοῦ; καὶ ἀπεκρίθη Ἡ διάκρισις.

Ein Alter wurde gefragt: Was ist die Arbeit des Mönchs? Und er antwortete: Die Unterscheidung.¹⁹

Das Einüben in die Unterscheidung ist denn auch die Hauptbeschäftigung der Menschen in der Wüste. Der Ruf in die Zelle ist ein Ruf, sich den Logismoi zu stellen und dabei diejenigen, die den Geist in die göttliche Gegenwart versetzen, willkommen zu heißen, solche aber, die den Geist von Gott wegtreiben, abzuwehren. Das ist der Kern der praktischen Anthropologie aus der Wüste.

Εἶπε γέρων ὅτι: Οὐ τὸ εἰσέρχεται λογισμοὺς εἰς ἡμᾶς τοῦτό ἐστιν ἡμῖν εἰς κατάκριμα, ἀλλὰ τὸ κακῶς χρῆσασθαι τοῖς λογισμοῖς. Ἔστι γὰρ ἀπὸ λογισμῶν ναυαγῆσαι καὶ ἔστιν ἀπὸ λογισμῶν στεφανωθῆναι.

Es sagte ein Alter: Nicht, dass die Logismoi in uns hineingehen, ist schon Verurteilung, sondern dass die Logismoi schlecht gebraucht werden, denn wegen der Logismoi erleidet man Schiffbruch und wegen der Logismoi wird man gekrönt.²⁰

Weniger eindeutig als die Notwendigkeit der Unterscheidung wird die Frage nach der Herkunft der Logismoi in den *Apophthegmata Patrum* behandelt: Entstehen sie im Inneren der Menschen oder kommen sie von aussen auf sie zu?

4 Dämonen

Die Schwierigkeit, die Frage nach der Herkunft der Logismoi zu beantworten, hängt eng mit der Dämonologie zusammen, derjenigen Lehre also, die in der antiken Philosophie eine Brückenfunktion zwischen Anthropologie und Theologie einnimmt und daher für die Frage nach dem Verhältnis von Gotteslehre und Menschenbild zentral ist. Es ist wohl keine Übertreibung zu behaupten, dass die Frage, ob es „einen Weg von der Theologie zur Anthropologie und zurück“ gibt,²¹ in der Spätan-

¹⁹ XXI 9 (SC 474, 202 Guy).

²⁰ X 123 (SC 474, 96 Guy).

²¹ Siehe den Untertitel des Bandes.

tike an der Dämonologie entschieden wird.²² Denn Dämonen sind, wie Engel, in der religiösen Vorstellungswelt der Spätantike Zwischenwesen zwischen Gott und Mensch, die sowohl die Verbindung der Menschen mit Gott als auch ihre Trennung bewirken können.²³

Das Interesse der jüngeren Forschung an diesem Thema ist gross, und in zahlreichen Studien wurde die Vielfalt der Vorstellungen, Lehren und Erzählungen über Dämonen im spätantiken Christentum aufgezeigt.²⁴ Die traditionelle Ansicht, dass das Christentum die Dämonen der klassisch-antiken Welt von neutralen oder ambivalenten Wesen zu negativen Widersachern der Menschen reduziert habe, kann angesichts dieser Vielfalt als widerlegt gelten. (Auch die bisher zitierten Apophthegmata bestätigen den ambivalenten bzw. neutralen Charakter der Logismoi.) Jedoch scheint es Unterschiede zwischen der Dämonenvorstellung im östlichen und im westlichen Christentum gegeben zu haben. In griechischen Quellen, nicht zuletzt in der *Vita Antonii* des Athanasius, überwiegt die Vorstellung von eigenständig agierenden, feinkörperlichen Wesen. Die wesentlich von Johannes Cassian geprägte westliche Dämonologie hingegen betont die inneren, geistigen Kämpfe des Menschen mit seinen Gedanken, Leidenschaften und Begierden.²⁵ In den *Apophthegmata Patrum* finden sich beide Vorstellungen, aber die Bildsprache ist bei weitem

22 Zum intrinsischen Zusammenhang von Anthropologie und Dämonologie im Wüstenmönchtum siehe Richard Valantasis, „Daemons and the Perfecting of the Monk's body. Monastic Anthropology, Daemonology, and Ascetism,“ *Semeia* 58 (1992): 47–81.

23 Siehe dazu David Frankfurter, „Where the Spirits Dwell. Possession, Christianization, and Saints' Shrines in Late Antiquity,“ *HTR* 103 (2010): 27–46; Jonathan Z. Smith, „Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity,“ *ANRW* II 16,1 (1978): 425–439; Gregory A. Smith, „How thin is a Demon?“ *J ECS* 16 (2008): 479–512; David Brakke, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity* (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 3–47.

24 Aus der Fülle der Literatur seien nur wenige Titel genannt. Zuletzt erschien der Sammelband von Eva Elm und Nicole Hartmann, Hg., *Demons in Late Antiquity: Their Perception and Transformation in Different Literary Genres*, *TrAn* 54 (Berlin: De Gruyter, 2021). Wegweisend für Dämonenvorstellungen im ägyptischen Mönchtum war der Artikel von Richard Valantasis, „Daemons and the Perfecting of the Monk's body. Monastic Anthropology, Daemonology, and Ascetism“; die Monographie von David Brakke, *Demons and the Making of the Monk*. Grössere räumliche und zeitliche Einheiten nehmen folgende Werke in den Blick: Peter Brown, „Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages,“ in *Witchcraft, Confessions and Accusations*, ed. Mary Douglas (London: Routledge, 1970), 17–45; Jeffrey Burton Russell, *Satan: The Early Tradition* (Ithaca: Cornell University Press, 1981); Dayna Kalleres, *City of Demons: Violence, Ritual and Christian Power in Late Antiquity* (Oakland: University of California Press, 2015); Nienke Vos und Willemien Otten, Hg., *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity* (Leiden: Brill, 2011).

25 Diese These hat David Brakke unter dem Titel „Afterward: The Inner Battle“ in seinem Buch *Demons and the Making of the Monk*, 240–246 vorgetragen. Sie wurde jüngst bestärkt von Inbar Graiver, „Possible Selves in Late Antiquity: Ideal Selfhood and Embodied Selves in Evagrian Anth-

nicht so phantastisch wie diejenige des Athanasius, der in seiner *Vita Antonii* fast schon genüsslich-voyeuristisch dämonische Tier- und Frauengestalten beschreibt, die auf den Heiligen einstürmen.

Für die praktische Anthropologie der Apophthegmata sind weniger die Herkunft oder das Wesen der dämonischen Logismoi entscheidend als vielmehr der konkrete Umgang damit. Denn wenn die Logismoi einmal im Inneren eines Menschen Platz eingenommen haben, dann drohen sie ihn auch von innen zu regieren. Das folgende Apophthegma beschreibt ein Ritual, das ein Asket täglich praktiziert, um mit der Ambivalenz der Logismoi und ihrer unsicheren Herkunft umzugehen.

Κατὰ πρωτὶ καθέζομαι κατέχων τὰς ψέφους ταύτας ἔμπροσθέν μου, καὶ ἐὰν ἐπέλθῃ μοι λογισμὸς ἀγαθὸς βάλλω ψῆρον εἰς τὸ δεξιὸν μαλάκιον, ἐὰν δὲ πονηρὸς, βάλλω εἰς τὸ ἀριστερόν. Ἐσπέρας οὖν μετρῶ τὰς ψῆφους καὶ ἐὰν εὐρεθῶσιν αἱ τοῦ δεξίου μαλακίου πλείους, ἐσθίω, ἐὰν δὲ τοῦ ἀριστεροῦ οὐκ ἐσθίω. Καὶ τῇ ἐπαύριον πάλιν ἐὰν ἐπέλθῃ μοι πονηρὸς λογισμὸς, λέγω ἑμαυτῷ· Βλέπε τί ποεῖς, ὅτι πάλιν οὐκ ἐσθίεις.

Ich setze mich jeden Morgen hin und habe diese Kieselsteinchen vor mir, und wenn mir ein guter Logismos aufkommt, werfe ich ein Steinchen in das rechte Körbchen, wenn aber ein schlechter, werfe ich in das linke. Abends zähle ich dann die Kieselsteinchen, und wenn sich im rechten Körbchen mehr finden, esse ich, wenn aber im linken, esse ich nicht. Und wenn der schlechte Logismos am nächsten Tag wieder zu mir kommt, sagte ich zu mir: Pass auf, was du tust, dass du wieder nicht isst!²⁶

Diese Beispielgeschichte bezeugt nicht nur die Notwendigkeit der Unterscheidung, sondern arbeitet zugleich mit einer subtilen Zuordnung von innen und aussen. Die Logismoi, die guten wie die schlechten, scheinen im Inneren des Mönchs aufzusteigen (ἐπιβάλλειν), aber sobald er dessen gewahr wird, vollzieht er eine körperliche Handlung – als würde er den Gedanken von innen auf das Kieselsteinchen ableiten und damit auch ablegen wollen. (Für die Psychologie der Apophthegmata ist dies eine wesentliche Erkenntnis: Es geht nicht darum, schlechte oder böse Gedanken in gute umzuwandeln, sondern es geht darum, schlechte Logismoi als solche zu erkennen, und abzuwehren, gute aber bei sich zu behalten. Eine Transformation der Logismoi scheint keine Denkmöglichkeit zu sein.) Diese „Veräusserlichung“ der Logismoi hilft dem Mönch bei der Selbstdisziplinierung. Am Abend kann er anhand der Zahl der Kieselsteinchen entscheiden, ob er am nächsten Tag fastet oder isst. Waren die als schlecht erkannten Logismoi in der Überzahl, dann fastet der Asket am kommenden Tag. Überwogen die guten Gedanken, gönnt er sich Speise. Auch diese Verknüpfung von Unterscheidung der Geister und Nahrungsaufnahme setzt eine

ropology,“ *JR* 98 (2018): 59–89. Zur Frage der Materialität und Körperlichkeit von Dämonen siehe Smith, „How thin is a Demon?“ 479–512.

26 VIII 32 (SC 387, 422, 41–48 Guy).

enge Verflechtung von äusseren und inneren, körperlichen und geistigen Vorgängen voraus. Das Fasten soll zu einer Klärung und Reinigung der Gedanken führen. Körperliche und geistige Nüchternheit bedingen sich gegenseitig.²⁷

Körperliche und geistige Nüchternheit sind deshalb so wichtig, weil die Logismoi auch dauerhaft im Inneren des Menschen Platz ergreifen und dort mit dem Eingedenksein Gottes konkurrieren können. Auf diese Gefahr weist der folgende Ausspruch hin:

Πρὸς τὸν αὐτὸν λογισμόν ἕτερος γέρων εἶπεν · Ταῦτα ἀπὸ ἀμελείας πάσχομεν. Εἰ γὰρ ἐπληροφορούμεθα ὅτι ὁ Θεὸς οἰκεῖ ἐν ἡμῖν, οὐκ ἂν ἀλλότριον σκεῦος εἰς ἑαυτοῦς ἐπεβάλομεν.

Über denselben Logismos (der sexuellen Begierde) sagte ein Alter: Diese Dinge erleiden wir wegen der Nachlässigkeit. Denn wären wir davon erfüllt, dass Gott in uns wohnt, würden wir wohl kein fremdes Gefäss in uns hineinlegen.²⁸

Der Kampf des menschlichen Logos zwischen dem göttlichen Logos einerseits und den ambivalenten natürlichen (und manchmal tierischen) Logismoi andererseits wird also im Inneren jeder Person ausgetragen. Ihr Logos wird sowohl vom einen wie von den anderen angezogen und muss die ambivalenten Logismoi unterscheiden lernen, um sich für den göttlichen Logos entscheiden zu können.

5 Kampf

Paradoxerweise scheint es in der Wüste aber nicht darum zu gehen, die Logismoi ein für alle Mal zu überwinden. Vielmehr wird das beständige Ringen mit ihnen, der beständige Kampf gegen sie zum Ideal erhoben.²⁹ Denn an den Logismoi beweist sich die Asketin:

Διηγῆσαντο περὶ τῆς ἀμμᾶς Σάρρας, ὅτι ἔμεινα δεκάτρια ἔτη πολεπούμενη κραταιῶς ὑπὸ τοῦ δαίμονος τῆς πορνείας, καὶ οὐδέποτε ἠῤῥατο ἀποστῆναι τὸν πόλεμον, ἀλλὰ μᾶλλον ἔλεγεν· Ὁ Θεός, δός μοι ἰσχύν.

Man erzählte über Amma Sarrha, dass sie dreizehn Jahre heftig vom Dämon der Unzucht angefochten verbrachte. Aber niemals betete sie, dass der Kampf aufhöre, sondern sagte vielmehr: Gott, gib mir Kraft.³⁰

²⁷ Siehe dazu Katharina Heyden, „Wachsam Beten,“ 293–310.

²⁸ V 20 (SC 387, 216 Guy).

²⁹ Dieser Kampf wird manchmal als „Krieg“ (πόλεμος, z. B. Apophthegma Sarrha 1 = 419 B Cotellier), an anderen Stellen als sportlicher Wettkampf bezeichnet (Anonyma 406 = Guy 7,58: ὡσπερ ἐν τοῖς παλαίσμασι πυγμάχει ὁ ἀνταγωνιστής).

³⁰ Sarrha 1 (PG 65, 419B Cotellier).

Die Logismoi sind offenbar nicht verzichtbar, es kann nicht darum gehen, sich ihrer ganz zu entledigen. Die Asketin scheint geradezu auf die gefährlichen Begierden angewiesen zu sein: Indem sie sie immer wieder abzuwehren versucht, stärkt sie ihre geistigen Abwehrkräfte – und damit ihre seelische Gesundheit.³¹ Die Versuchungen durch Begierden und Gedanken können deshalb sogar als heilsnotwendig angesehen werden:

Ὁ αὐτὸς εἶπεν· Οὐδεὶς ἀπειραστος δυνήσεται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ἐπαρον γὰρ, φησί, τοὺς πειρασμοὺς, καὶ οὐδεὶς ὁ σωζόμενος.

Derselbe (Abbas Antonios) sagte: Niemand kann in das Himmelreich eingehen, ohne versucht zu werden. Nimm die Versuchungen weg, und niemand wird gerettet.³²

Warum aber kommt den Versuchungen eine derart zentrale, ja positive Rolle in der praktischen Anthropologie der Wüste zu? Geht es nicht in fast allen Apophthegmata gerade darum, sie zu überwinden? Inwiefern tragen sie zum Heil bei, was ist ihr bleibender Nutzen?

6 Siegel

Mit diesen Fragen kommt die Siegel-Metaphorik ins Spiel, welche der diesem Beitrag zugrundeliegenden Tagung ihren Namen gegeben hat. Interessanterweise wird aber in den Apophthegmata an keiner Stelle der Mensch selbst als Siegel des Göttlichen bezeichnet. Der Mensch ist vielmehr das Material, in welches ein Siegelbild eingeprägt wird. Das Wort σφραγίς findet sich in den griechischen Apophthegmata nur zweimal. Im ersten Fall ist es eine Metapher für die Kraft Christi (δύναμις τοῦ Χριστοῦ), die dem Menschen eingeprägt wird. Das setzt aber voraus, dass das Material so weich ist wie Wachs – und genau dieser Effekt wird nun auf die Mühen und Anfechtungen durch Logismoi und Dämonen zurückgeführt:

Ἐἶπε γέρων· Ὅν τρόπον μὴ θερμανθεὶς ἢ μαλαχθεὶς ὁ κηρὸς οὐ δύναται τὴν ἐπιτιθεμένην αὐτῷ σφραγίδα δέξασθαι, οὕτως καὶ ὁ ἄνθρωπος εἰ μὴ διὰ πόνων καὶ ἀσθενειῶν δοκιμασθῆ, οὐ δύναται χωρῆσαι τὴν δύναμιν τοῦ Χριστοῦ.

³¹ Ein ähnlicher Gedanke ist für Antonius überliefert, der gesagt haben soll, der Mensch könnte nur in den Versuchungen gerettet werden. Zu Amma Sarra und weiteren weiblichen Asketinnen siehe Tim Vivian, „Courageous Women: Three Desert Ammas – Theodora, Sarah, and Syncletica. A New Translation From the Greek Alphabetical Apophthegmata Patrum. With Introduction, Notes, and Comments,“ *ABenR* 71 (2020): 75–107.

³² Antonios 5 (PG 65, 77 C Cotelier).

Es sagte ein Alter: Wie das Wachs das eingedrückte Siegel nicht aufnehmen kann, wenn es nicht erhitzt und geknetet wurde, so kann auch der Mensch der Kraft Christi keinen Platz einräumen, wenn er nicht durch Mühen und Krankheiten erprobt wird.³³

Die Wachs-Metapher gehört zum Standard antiker Anthropologie und Epistemologie. Bei Platon illustriert sie die erkenntnistheoretische These, dass der Mensch nur (wieder)erkennen kann, was seinem Erinnerungsvermögen bereits wie ein Siegel in eine Wachstafel eingeprägt worden ist.³⁴ In ähnlicher Weise wendet Aristoteles die Wachs-Siegel-Metaphorik auf die Wahrnehmung des Menschen an.³⁵ In der unter dem Namen Plutarchs überlieferten Schrift *De liberis educandis* wird diese erkenntnis- bzw. wahrnehmungstheoretische Prämisse zu einer pädagogischen Einsicht. „Denn wie Siegel ihre Prägung in weichem Wachs hinterlassen“, heisst es dort, „so sind die Lehren, die den Seelen der Kinder eingeprägt werden, solange sie jung sind.“³⁶ In dieser Wendung hat die Vorstellung auch Eingang in den ersten christlichen Traktat über die Erziehung von Kindern, aus der Feder des Johannes Chrysostomos, gefunden.³⁷ Im oben zitierten Apophthegma wird die Wachs-Metapher nun von der Kindheit auf das ganze Leben ausgeweitet. Die Idee ist also nicht (mehr), dass nur der junge Mensch von den äusseren Eindrücken geprägt werden kann und sich der Charakter mit zunehmendem Alter verfestigt. Vielmehr kann und muss der Mensch dauerhaft „weichgehalten“ werden, damit die Kraft Christi sich ihm immer wieder einprägen und in ihm Raum greifen (χωρῆσαι) kann. Als „Weichmacher“ werden Mühen und Krankheiten (πόννοι καὶ ἀσθενείαι) genannt. Ist es also gerade, ja vielleicht sogar ausschliesslich, die Konfrontation mit dem Leiden, die den Menschen dauerhaft für die Prägung durch die Kraft Christi empfänglich macht?

Häufig ist die asketische Anthropologie so verstanden worden, und es gibt hagiographische Texte, die Leid und Krankheiten geradezu verherrlichen, weil sie die Menschen ihre eigenen Grenzen und damit die absolute Angewiesenheit auf die Gnade Gottes lehrten.³⁸ Die auch in dieser Hinsicht vielschichtigen Apophthegmata zeigen aber in ihrer Zusammenschau, dass diese Sicht zu einseitig wäre. Denn die Weich-

³³ VII 59 (SC 387,390f. Guy).

³⁴ Platon, *Theaet.* 191c.

³⁵ Aristoteles, *De anima* 3,424a.

³⁶ Ps.-Plutarch, *De liberis educandis* 5 Mor. 3F: καθάπερ γὰρ σφραγίδες τοῖς ἀπαλοῖς ἐναπομάττονται κηροῖς, οὕτως αἱ μαθήσεις ταῖς τῶν ἔτι παιδίων ψυχαῖς ἐναποτυποῦνται.

³⁷ Joh. Chrys., *Inan. glor.* 20. Siehe dazu Katharina Heyden, „Bibel-Erzählen in der frühen Christenheit: Johannes Chrysostomos über den Wert und die Kunst, biblische Geschichten zu erzählen,“ in *Bibel erzählen!*, ed. Monika Fuchs und Dirk Schliephake (Neukirchen: Neukirchener, 2014), 55–68.

³⁸ Interessanterweise wird dieser Aspekt häufig besonders stark in Schriften über heilige Frauen betont, so etwa in der *Vita Syncreticae*.

heit und Elastizität der menschlichen Seele ist nicht in erster Linie oder ausschliesslich ein Resultat des Kampfes gegen Logismoi und Widrigkeiten, sondern sie ist ein Ausdruck der ständigen Wachsamkeit. Die Wachsamkeit aber dient nicht allein der Abwehr der schlechten, sondern zunächst einmal und vor allem der Unterscheidung der so verschiedenen und widerstreitenden Geister, mit denen der Mensch es zu tun hat. Dies ist ja, wie es im oben zitierten Ausspruch hiess, die eigentliche Arbeit und das eigentliche Werk (ἔργον) des Mönchs. Die Notwendigkeit und die Fähigkeit der Unterscheidung ergeben sich daraus, dass zur natürlichen Ausstattung des Menschen nicht nur tierische Begierden und dämonische Einbildungen, sondern eben auch die Geistigkeit (der Logos) und das Gottbegehren gehören. In der beständigen Aufmerksamkeit für die Gedanken und in der Unterscheidung der Geister erhält die Asketin sich die Elastizität und Weichheit ihrer Seele – und damit die Aufnahmefähigkeit für die Kraft Christi.

Warum dies so ist, lässt sich aus dem zweiten Ausspruch erschliessen, in dem die Siegel-Metaphorik mit nochmals etwas anderer Akzentuierung verwendet wird:

Ἐπε γέρων Ἰὼν ἄρτια τῶν μοναχῶν ἀνηλώσαμεν καὶ τὴν ἀνάπαυσιν πᾶσαν, καὶ τὸ ἔργον τῶν μοναχῶν οὐκ ἐποιήσαμεν, καὶ νομίζομεν ὅτι γεγόναμεν μοναχοί. Λοιπόν, ὦ μοναχέ, ἀνδρίζου ἵνα μὴ ἀλλότριον σχῆμα φορῆς. Λέγε οὖν σεαυτῷ Ἀδελφέ, ἔχε τὴν σφραγίδα, τοῦτ' ἐστὶ τὴν ταπεινῶσιν.

Es sagte ein Greis: Wir haben die kleinen Brote der Mönche verzehrt und jede Ruhe, und wir haben das Werk der Mönche nicht vollendet. Und doch glauben wir, dass wir Mönche geworden sind! Es fehlt nur, oh Mönch, dass du mannhaft bist, damit du nicht eine andere Haltung annimmst! Sage nun zu Dir selbst: Bruder, bewahre das Siegel, das ist die Demut.³⁹

Dieses Apophthegma thematisiert die grösste aller Gefahren des monastischen Strebens nach Vollkommenheit: die Hybris, den Hochmut, den Stolz auf die eigenen asketischen Errungenschaften. Er gilt in diesem anonymen Ausspruch, wie in zahlreichen anderen monastischen Schriften, als die letzte und grösste aller Versuchungen.⁴⁰

Auch in diesem Apophthegma ist der Mensch nicht selbst als Siegel, sondern als Empfänger des Siegels vorgestellt. Manche griechischen Handschriften und auch die koptische Version dieses Apophthegmas präzisieren die Bezeichnung der Demut noch: sie ist „das Siegel Christi“.⁴¹ Diese Bildsprache impliziert, dass dem Menschen, wenn er sich in den Kämpfen bewährt, das Bild Christi imprägniert wird. Die Form,

³⁹ IV 68 (SC 387, 218 Guy).

⁴⁰ Siehe dazu John Wortley, „The Desert Fathers On the Danger of Assessing One's Progress,“ *ABenR* 69 (2018): 429–444; Barbara Müller, *Der Weg des Weinens: Die Tradition des Penthos in den Apophthegmata Patrum*, FKDG 77 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000).

⁴¹ Siehe Guy, SC 287, 219 Anm. 1: τὴν σφραγίδα τοῦ θεοῦ.

die er oder sie in den asketischen Kämpfen der Wüste angenommen hat, wird durch Demut besiegelt. Sie bewahrt davor, eine andere Haltung als die der wachsam Kampfbereitschaft anzunehmen. Das deutsche Wort „Haltung“ birgt dieselbe Doppelbedeutung wie das griechische σχῆμα: Es kann sowohl eine innere Geisteshaltung als auch die äussere Körperstellung bezeichnen. Die Aufforderung „mannhaft zu sein“ (ἀνδρίζειν), nimmt diese Doppeldeutung auf: Die asketische Stärke findet ihren körperlichen Ausdruck in einer aufrechten Abwehrhaltung gegenüber den dämonischen Logismoi. Diese dauerhafte Habacht-Haltung, so suggeriert das Bild, bewahrt den Menschen vor innerer Verfestigung und äusserer Abschaffung, hält ihn aufmerksam und offen für alles, was von aussen auf ihn zukommt oder aus seinem Inneren aufsteigt.

Mit der Feststellung, dass die innere Entsprechung dieser aufrecht-mannhaften Haltung ausgerechnet Demut ist, wird die bleibende Angewiesenheit der Asket:innen auf die Kraft Christi betont. Was der Mensch aber aus eigener Kraft erreichen kann, ist, sich die Empfänglichkeit für die Kraft Christi zu bewahren. Dies ist der Weg von der Anthropologie zur Theologie und wieder zurück.

7 Zusammenschau

In der Zusammenschau der sechs hier betrachteten Motive – Bild Gottes, Gottbegehren, Logismoi, Dämonen, Kampf und Siegel – ergibt sich zwar keine anthropologische Systematik der Gott- oder Tierebenbildlichkeit des Menschen, aber doch ein aussagekräftiges Bild von der praktischen Anthropologie in und aus der Wüste. Als Bild Gottes vermag der Mensch grundsätzlich alles, weil er Anteil am Logos Gottes hat. Als Teil der Tierwelt ist er von Leidenschaften und Begierden gesteuert. Seinen Logos muss der Mensch zunächst als von Gott gegeben und natürlicherweise auf Gott ausgerichtet erkennen und ihn dann gegen die vielen Geister in Stellung bringen, die als Logismoi und Dämonen von innen und aussen auf ihn einstürmen und den Logos aus dem Inneren des Menschen vertreiben wollen. Dabei kommen die guten, auf die Gegenwart Gottes hinführenden Gedanken und Visionen zu Hilfe, und diesen gilt es Raum zu verschaffen in Seele und Geist. Obwohl also das Ruhen in der göttlichen Gegenwart die Sehnsucht und das Ideal des asketischen Lebens in der Wüste ist, betonen die Wüsteneltern doch die bleibende Notwendigkeit der Unterscheidung der Geister: Die erstrebte Ruhe ist kein Stillstand, sondern ein elastischer Zustand der Seele, in dem der Mensch sich bestmöglich in das Eingedenksein Gottes einübt und sich empfänglich hält für die Prägung oder Besiegelung durch das Bild Christi. Der Mensch ist also insofern Gottes Bild, als er naturgemäss dafür empfänglich ist, das Siegel Christi in sich aufzunehmen. Das Ziel des Lebens

in der Wüste ist die Bewahrung der Elastizität der Seele, eine dauerhafte Offenheit, sich durch die Kraft Christi prägen zu lassen. Die grösste Hürde ist dabei die Einbildung des Menschen, sie oder er könne das Heil in Gott aus eigener Kraft bewirken. Um auch in dieser Hinsicht elastisch – und damit für die Prägung durch die Kraft Christi empfänglich – zu bleiben, muss der Mensch sich immer wieder körperlichen Leiden und geistigen Mühen stellen.

Die Gottebenbildlichkeit ist in diesem Menschenbild nichts ein für alle Mal Gegebenes und Festes, sondern sie ist die potentielle Fähigkeit, sich von der Kraft Christi prägen zu lassen. Diese Fähigkeit wird in den Herausforderungen des Lebens trainiert, und die von den angenehmen Ablenkungen des städtischen Lebens freie und von Dämonen bevölkerte Wüste erschien den spätantiken Asket:innen als ein besonders geeigneter Ort für dieses Lebenstraining. Dank seiner Geisteskraft kann und soll der Mensch das Prägmaterial für die Kraft Christi – und insofern: Bild Gottes – werden. Das bedeutet paradoxerweise auch, dass selbst die tierischen Triebe und dämonischen Gedanken, mit denen die Asketin sich konfrontiert sieht, notwendig sind, um der prinzipiellen Gottebenbildlichkeit praktisch zu entsprechen, um das Bild Gottes wie einen Siegelabdruck in sich aufzunehmen. Denn die Konfrontation mit diesen Leiden, Leidenschaften und Logismoi, einschliesslich ihrer ungewissen Herkunft – von aussen als Dämonen? aus dem Inneren als Gedanken? – bewahrt davor, sich zu verhärten in der irrigen Annahme, von sich selbst aus Bild Gottes sein zu können.

Stefan Constantinescu

Desire: An Inoperative Language? Exploring the Mystical Experience of Bernard of Clairvaux with the Philosophical Thought of Giorgio Agamben

Abstract: Der Begriff des Begehrens ist wichtig, um die Tiefe der mystischen Erfahrung von Bernhard von Clairvaux zu verstehen. Dieser Artikel skizziert seine Sprache des Begehrens und ihre Auswirkungen auf Charakteristika seiner theologischen Anthropologie. Um die Aktualität von Bernhards mystischen Erfahrungen und ihres sprachlichen Ausdrucks zu zeigen, wird eine philosophische Interpretation gestützt auf das Denken Giorgio Agambens angewendet.

Keywords: language of desire, mysticism, apophatic theology, inoperativity, theological anthropology

Doctor mellifluus,¹ Bernard of Clairvaux (1090–1153), is known for the power of his words to reveal his mystical experiences. His writings interest philologists² as well

1 The tradition gave Bernard the title of *doctor mellifluus* because his words of praise for Jesus Christ flow like honey. “This title appears at the top of the first printed edition of the complete works of St. Bernard in 1508. It refers to the verse from Song of Solomon 4:3: ‘Your lips are like scarlet thread and your speech is lovely’. Milk and honey flowed from his lips, says his biographer Geoffroy de Clairvaux.” Jérôme Alexandre, “La théologie comme art. Commentaire du sermon 67 de saint Bernard sur le *Cantique*,” in *L’actualité de saint Bernard: colloque des 20 et 21 novembre 2009*, ed. Antoine Guggenheim and André-Marie Ponnou-Delaffon (Paris: Collège des Bernardins, 2010): 243.

2 See, in particular, Christine Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens. Tome II, Latin chrétien et médiéval*, Storia e letteratura (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1961); Dorette Sabersky-Bascho, *Studien zur Paronomasie bei Bernhard von Clairvaux* (Freiburg i. Ü.: Universitätsverlag, 1979).

Stefan Constantinescu, Fribourg

as theologians³ and philosophers.⁴ In my doctoral thesis I analysed the significance of the experience called by the Cistercian “the visits of the Word” (*visitatio Verbi*).⁵ The first part of my PhD research focuses on the capacity of language to enclose its readers in the mystery of this personal encounter with God through his Word. The use of language serves in some way to reiterate this experience. Bernard’s words express his desire to keep the divine presence in his life and in his community. He offers his voice to the Word so that the Word may continually visit through the power of his words.

The title of this paper may seem contradictory. What is the relationship between the complexity of language in Bernard’s theology and the inoperative mode? Although the term “inoperative” (*inoperosità*) has been forged in recent years in the philosophical writings of Giorgio Agamben, it is important to warn readers of the possible methodological limitation. This remark requires another question: why study the theology of such a great Cistercian author of the 12th century, Bernard of Clairvaux, through the philosophical terms developed by Giorgio Agamben, who is a contemporary Italian author?

Insofar as theology has tried to express the existence of language itself without being able to affirm it in words (this is its sacramental and apophatic core), Agamben’s philosophy tries to illuminate the possibility of a ‘political messianism’ understood as an immanent and ethical work. The first step of this article is to summarise

3 See, in particular, Jean Leclercq, *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits*, ASOC 9 (Rome, 1953); Jean Leclercq, *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits. Vol. III, Storia e letteratura* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1969); Jean Leclercq, “L'écrivain,” in *Bernard de Clairvaux: Histoire, mentalités, spiritualité. Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon*, SC 380 (Paris: Cerf, 2010): 529–556; Jean Fiquet, “Des jeux de mots de saint Bernard . . . à saint Bernard,” *CCist* 52 (1990): 54–65; Vladimir Lossky, “Études sur la terminologie de saint Bernard,” *ALMA* 17 (1942): 79–96; Alain Michel, *Théologiens et mystiques au Moyen Âge: La Poétique de Dieu (V^e–XV^e siècles)* (Paris: Gallimard, 1998); Bernard McGinn and Patricia Ferris McGinn, *La transformation en Dieu: Douze grands mystiques*, trans. Micheline Triomphe (Paris: Cerf, 2006); Bernard McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism, Vol. II: The Growth of Mysticism* (New York: Crossroad, 1994); Lia Pierluigi, *Un'estetica del Verbum in Bernardo di Chiaravalle* (Milano: Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, 2011); Paul Murray, “The Word into Words: ‘Grace and Truth’ in St. Bernard of Clairvaux,” *Comm* 28 (2001): 3–25.

4 See, in particular, Emmanuel Falque, *Le livre de l'expérience: D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux* (Paris: Cerf, 2017); Sylvain Camilleri, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger: Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916–1919)* (Dordrecht: Springer, 2008); Catherine Deliot, “La phénoménologie de l'expérience du divin,” *BAGB* 56 (1997): 264–278.

5 My PhD research has been published as Stefan Constantinescu, *Visitatio Verbi dans les Sermons In Cantica de Saint Bernard de Clairvaux*, *Studia Oecumenica Friburgensia* 109 (Münster: Aschendorff, 2022). This article is based on the research carried out as part of my doctoral thesis.

the language of desire in the writings of the Cistercian and to underline the characteristics of his theological anthropology. The notion of “desire” is very prominent and has many shades in the works of Saint Bernard of Clairvaux, especially in the *Sermons on the Song of Songs*. Secondly, I will show that the term *inoperosità* (inoperativity, *désœuvrement* in French) can highlight the theological dimension of the language of desire in an apophatic meaning. Indeed, my aim, which is part of a larger research project, is to use the term *inoperosità* as a neologism to renew the specific language of apophatic theology. For this article, I try to apply it in the analysis of the mysticism of Saint Bernard.

1 The Shades of Desire in Bernard of Clairvaux’s Sermons

Bernard is inhabited by a language that allows him to express his mystical experiences and to discover himself in his relationship with God. Through his poetic style, the mystical language is a kind of revelation, an unveiling of the person, his desire and his way of being in the world. There are several studies that have looked into the question of desire in Bernard de Clairvaux. Among the most important, the analyses of Blanpain,⁶ Leclercq,⁷ Piault⁸ and Cassey⁹ caught my attention and guided me in this research. For instance, the purpose of Casey’s study, one of the rarest in English, is “to explore Bernard’s understanding of the nature and working of human desire for God. [. . .] The Song of Songs, particularly in its interplay of presence and absence, was seen by Bernard and his contemporaries as a dramatic presentation of the dialectic of desire.”¹⁰ Following up on his analysis, Casey highlights Bernard’s use of *desiderium* and its equivalents in his *Sermons on the Song of Songs*, to arrive at some general understanding of the notion.

In order to have a complete view of the linguistic field surrounding the notion of desire, it is important to take into account the other images used by Bernard to complete the theme of the desire for God. As a result, the themes of love, devotion,

6 Jacques Blanpain, “Langage mystique, expression du désir dans les Sermons sur le Cantique des cantiques de Bernard de Clairvaux,” *CCist* 36 (1974): 45–68, 226–247.

7 Jean Leclercq, *L’amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du Moyen âge* (Paris: Cerf, 2008).

8 Bernard Piault, “Le désir de la Sagesse chez S. Bernard,” *CCist* 36 (1974): 24–44.

9 Michael Casey, *Athirst for God: Spiritual Desire in Bernard of Clairvaux’s Sermons on the Song of Songs*, CistSS 77 (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1988).

10 Casey, *Athirst for God*, 59.

compulsion are also explored in Casey's study. This leads him to analyse the anthropology of desire, strongly linked to the nature of the human being. Indeed, the origin of human desire for God has its roots in the divine image that created the human being:

If the human being is made with a deep inner void which can only be filled through an intimate interpersonal relationship with God, then spiritual desire necessarily leads to divine union. The traditional metaphor for this, which Bernard takes over, and which is already prompted by the text of the Song of Songs, is that of spiritual marriage. The soul thirsts for union with the Word. All its strivings are directed to becoming, in the words of the first letter to the Corinthians 6:17, 'one spirit' with him.¹¹

Casey notes a dialectic of desire in Bernard's theology. On the one hand, desire aims towards the future in order to achieve divine union and to become a citizen of the heavenly Jerusalem. On the other hand, the desire for God helps us in this life to obtain reformation, repentance, self-transcendence, wisdom. Moreover, the alternation of the presence-absence (*vicissitudo-alternatio*) of the Word during his visits, raises the desire to recall him when he leaves.

2 *Desiderium*

Bernard expresses the relationship with God by using the word *desiderium* as a key concept. The term *desiderium* is at the basis of the quest for God, an expression that dominates the *Sermons on the Song of Songs*. In fact, *quaerere Deum* is a leitmotif of the mystic of Bernard of Clairvaux. My thesis¹² links up *quaerere Deum* with the desire to receive the Word's visits, an experience that entails a return journey *par excellence*: "The Song is the poem of that search which is the whole monastic programme: *quaerere Deum*; a search that will only be completed in eternity, but which already receives its real satisfaction in an obscure possession; and this makes desire grow, which is, here below, the form of love."¹³

Casey points out that the notion *desiderium* is not a technical term. It is a descriptive word: "the value of the reality it describes is neutral in itself; it becomes possessed of either positive or negative qualities according to its object. Bernard understood spiritual desire as something coming from the very heart of human

¹¹ Casey, *Athirst for God*, 61.

¹² Especially in the first chapter called "*Fateor et mihi adventasse Verbum* (SCt 74, 5): La voix du texte bernardin."

¹³ Leclercq, *L'amour des lettres*, 85.

being.”¹⁴ The nature of the desire for God draws its origin in the deepest part of the human being, namely in the soul (*anima*) or in the heart (*cor*) designated by Bernard as the organ of desire.

In the sermon 74,7 of the *Song of Songs*, Bernard used a traditional phrase to indicate that he was carried along by desire (*desiderio feror*):

When I have had such experience of the Word, is it any wonder that I take to myself the words of the Bride, calling him back when he has withdrawn? For although my fervour is not as strong as hers, yes, I am transported by a desire (*desiderio feror*) like hers. As long as I live the word ‘return’, the word of recall for the recall of Word, will be on my lips. As often as he slips away from me, so often shall I call him back. From the burning desire of my heart (*ardendi desiderio cordis*), I will not cease to call him, begging him to return, as if after someone who is departing, and I will implore him to give back to me the joy of his salvation, and restore himself to me.¹⁵

As previously argued, the *Song of Songs* is the poem of the quest for God which defines the whole monastic programme; a quest which will only end in eternity, but which already receives its real satisfaction in an apophatic possession; and this makes desire grow, which is, here below, the form of love. Bernard’s theological anthropology starts from fundamental psychological data, his mysticism is strongly grounded in the human nature where it takes its roots and flourishes. Generally speaking, desire is that of the human being, which seeks to be fulfilled by a presence. Human desire for union with God is nothing else but a mirroring of the divine desire which created the human race with no other purpose in view than to create a union as the ultimate result.

The occurrences of the term *desiderium* suggests the fact that most of the time Bernard uses the term in connection with the Divine Word. Table 1 highlights the main occurrences of the term *desiderium* in the work of the sermons on Bernard’s *Song of Songs*.

Fundamentally, desire aims to create a more comprehensive experience, to be gained from the presence of the Word, from seeing Christ (*SCt* 28,13), from finding God (*SCt* 84,1). It is the prospect of union with God in his Word – described by Bernard in so many ways – which is the immediate cause of spiritual desire. In this sense, Casey argues “desire has the capacity to increase its force. It grows, and will continue to grow without restriction, even in eternity. It is an all-consuming appetite which knows no satiation. Thus, desire has, for Bernard, an element of *epektasis* noted in the teaching of Gregory of Nyssa.”¹⁶ In that sense, sermon 31 on

¹⁴ Casey, *Athirst for God*, 65.

¹⁵ *SCt* 74,7, Bernard of Clairvaux, *On the Song of Songs: Vol. III*, trans. Kilian Walsh and Irene M. Edmonds, CiFS (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1980), 92.

¹⁶ Casey, *Athirst for God*, 69, n. 22.

Table 1: *Desiderium* in the *Sermons on the Song of Songs (SCT)*.

<i>desiderium</i>	desire the coming of the Bridegroom	33,1; 75,1
	desire the coming of the Word	32,2; 32,3; 74,2; 74,4
	desire to see Christ	28,13
	wish to see the Bridegroom	41,2
	to desire of God the Word	84,6
<i>desidero</i>	desire the coming of the Bridegroom	51,1
	desire the coming of the Spirit	17,1
	desire the coming of the Word	31,6; 74,2
	desire to see Christ	28,7
	desire to see the Bridegroom	41,2; 45,3

The Song of Songs is the example *par excellence* of the transfiguration of the soul according to the intimate manifestation of the Divine Word.

As stated by Casey, the desire arises particularly when the loved one is absent: “the desire is necessarily connected with the experience of absence or privation. Love and joy are what one feels when a loved one is present; in absence this love expresses itself through desire.”¹⁷ To underline this statement, let’s go back to Bernard:

When that which is loved is at hand, love thrives; when absent is languishes. This is simply the weariness of impatient desire (*impatiens desideria*) by which the mind of the ardent lover is necessarily afflicted when the loved one is absent; wholly absorbed in expectation, she reckons even any haste to be slow.¹⁸

The dialectic of presence and absence is a constant theme in the *Song of Songs*. The substantial variation in experience was termed by Bernard *alternatio* and *vicissitudo*. In the sermon 31, Bernard speaks about the various forms in which the Word presents himself in the present life, alternating from one visit of the Word to the next:

The Word, who is the Bridegroom, often makes himself known under more than one form to those who are fervent. Why so? Doubtless because he cannot be seen yet as he is. That vision is unchanging, because the form in which he will them be seen in unchanging; for he is, and can suffer no change determined by present, past, or future.¹⁹

The Word appears in different forms to evoke different responses in the heart of the recipients, according to their conditions and needs:

¹⁷ Casey, *Athirst for God*, 70.

¹⁸ *SCT* 53,3, Bernard of Clairvaux, *Song of Songs III*, 42.

¹⁹ *SCT* 31,3, Bernard of Clairvaux, *On the Song of Songs: Vol. II*, trans. Walsh, *Cistercian Fathers*, 124.

Not yet have I come round to saying that he has appeared as he is, although in this inward vision he does not reveal himself as altogether different from what he is. Neither does he make his presence continuously felt, not even to his most ardent lovers, nor in the same way to all. For the various desires of the soul, it is essential that the taste of God's presence be varied too, and that the infused flavour of divine delight should titillate in manifold ways the palate of the soul that seeks him.²⁰

Desire is increased by the experience of absence, and with each subsequent return, the union between the soul and the Word becomes stronger and more intense.

The most beautiful presentation of alternation is found in the sermon 74, which discusses the idea of the Word's return after an absence. The Word of God comes to the soul and leaves it, just as he wishes. The Word withdraws so that the soul, in its desolation, may experience a more intense and explicit desire:

I admit that the Word has also come to me – I speak as a fool – and has come many times (*Fateor et mihi adventasse Verbum*). But although he has come to me, I have never been conscious of the moment of his coming. I perceived his presence, I remembered afterwards that he had been with me; sometimes I had a presentiment that he would come, but I was never conscious of his coming or his going. [. . .] The coming of the Word was not perceptible to my eyes, for he has no colour; not to my ears, for there was no sound; nor yet to my nostrils, for he mingles with the mind, not to the air; he has not acted upon the air, but created it.²¹

In his description of the personal visit of the Word, Bernard excludes sensible perception; he goes out of his way to show that experience cannot be reduced to sensible impressions or feelings. Only from the movement and the desire of the heart does one know about the visit.

3 From the Complexity of Language to the Inoperative Mode

It can be stated with conviction that the desire in Bernard's theology is only to be in the presence of the Word. The desire prepares us in some way to receive a preview of the Kingdom of God. Desire sets us on the road to the Eschaton. When desire is ardent, the human being to feel already the messianic time. Bernard's originality lies in the theology of the intermediate coming. The expression *medius adventus* (intermediate coming) is used by Bernard in the series of liturgical sermons

²⁰ *SCt* 31,7, Bernard of Clairvaux, *Song of Songs II*, 129–30.

²¹ *SCt* 74,5, Bernard of Clairvaux, *On the Song of Songs: Vol. IV*, trans. Irene M. Edmond, CiFS (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1980), 90.

for Advent. The intermediate coming corresponds to a succession of comings and goings of Christ in souls in the course of human history between the two “heritages.” The first “heritage” is the Incarnation, and the second is the Parousia. Both are articulated by the intermediate coming. Bernard uses language to reveal this desire. We can say that Bernard’s language is the space between us and the Word. In the presence of the Word, language ceases to be operative and lends itself to divine glory. I call this the inoperative mode.

The language of Bernard is a *dispositive* – an apparatus able to maintain the hidden character of the mystery, to cross the limits and to recall the visit of the Word. In a certain sense, desire is a language for Bernard that has many shades. On several occasions in his sermons, Bernard explains to his monks that desire itself is a language. This is always directly related to the fact that the unique object of our desire is the Word, the Word of God. Thus, we read in the sermon 45,7:

So whenever you hear or read that the Word and the soul converse together, and contemplate each other, do not imagine them speaking with human voices nor appearing in bodily form. Listen, this is rather what you must think about it: The Word is a spirit (John 4:24), the soul is a spirit; and they possess their own mode of speech and mode of presence in accord with their nature. The speech of the Word is loving kindness, that of the soul, the fervour of devotion.²²

From this comes the possibility for Bernard to awaken desire in the souls through words and preaching. Indeed, the words of a man of desire, icon of God, are likely to transmit the same fervour. Language becomes, for Bernard, an expression of his desire to receive the Word’s visits. Through this, language receives a sacramental dimension of invocation of the divine Name. The sacramental dimension of language simultaneously activates and deactivates human words. When the human being speaks, his language is activated according to a habitual usage: that of communication. However, the human capacity to produce new forms of language is not exhausted (*inoperosità*) in the use of language. Bernard de Clairvaux skilfully masters the techniques of language to transmit his sermons. It is not the actual use of language that gives his sermons a sacramental character, but the power of the Name of God which acts from within the speech. Human language, manifested also in the dialectic of desire, becomes a figure of inoperativity revealing the presence of the Word. It leads to contemplation.

With the phrase “figure of inoperativity,” I come to the Agamben’s investigation in *The Use of Bodies*.²³ Chapter 8 of the first part focuses on the term “inappro-

²² Sct 45,7, Bernard of Clairvaux, *Song of Songs II*, 238.

²³ I have studied in more detail the relationship between Agamben’s philosophy and theology in the article “Passer de l’expression à l’inappropriable. Une relecture de la relation au Verbe chez Bernard de Clairvaux à travers la philosophie de Giorgio Agamben,” *RTP* 153 (2021): 473–488.

priable.” Therefore, the notion of “use” appears “as *relation to an inappropriable*, as the only possible relation to that supreme state of the world in which it, as just, can be in no way appropriated.”²⁴ “Use” as a relationship to an inappropriable culminates in a theory of inoperativity, that is, the ability to deactivate and open human activities to new uses. In *Homo Sacer* project, Agamben articulates this theme for the first time. “Inoperativity” translates the French term *désœuvrement* (*inoperosità* in Italian, although Agamben often uses the French word). Indeed, the inoperativity must be read as a generic mode of potentiality, which is not exhausted in a *transitus de potentia ad actum*. According to Agamben, human beings as potential beings have no proper *ergon* (activity); they are *argos*, without any activity, inoperative.

According to *The Agamben Dictionary*, the notion “inoperativity” is central to *The Time That Remains*.²⁵ The messianic vocation (*klesis*) consists precisely in the re-vocation of any vocation; however, this re-vocation does not destroy or annihilate the factitious condition of the world, but rather suspends it in the figure of the “as if not” (*hos me, come non*). Use (*uso*) is the form that this deactivation takes: “to live messianically means ‘to use’ *klesis*; conversely, messianic *klesis* is something to use not to possess.”²⁶ Importantly, this use in the form of the *as if not* does not merely have a negative connotation; it does not constitute a new identity, but rather the “new creature” is nothing but the use and the messianic vocation of the old identity. The old identity is not replaced by a new one but only rendered inoperative, and, in this way, opened to its *true use*. The key term is here *katargesis*, which describes, in St Paul’s epistles, the “fulfilment” of the law at the arrival of the Messiah; it comes from the Greek *argeo*, and thus from *argos*, and means “I make inoperative, I deactivate, I suspend the efficacy.”²⁷ *Argeo* translates also, in the Septuagint, the verb that signifies the Sabbath rest. The fulfilment in the use is thus *désœuvrement*, and messianic potentiality is precisely that which is not exhausted in its *ergon*, but that remains potential in a “weak” form. *Katargesis* restores the works – the identities – to their potentiality by rendering them inoperative.

The relationship between the *inappropriable* and the *inoperosità* (inoperativity) is revealing of a negative approach reminiscent of apophatic. Both terms include

24 Giorgio Agamben, *The Use of Bodies*, trans. Adam Kotsko (Stanford: Stanford University Press, 2016), 81.

25 Carlo Salzani, “Inoperative/Deactivation,” in *The Agamben Dictionary*, ed. Alex Murray and Jessica Whyte (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 106–108.

26 Giorgio Agamben, *The Time that Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*, trans. Patricia Dailey, Meridian Series (Stanford: Stanford University Press, 2005), 26.

27 Agamben, *Time*, 95.

a negation that is aiming to reveal the limit in the possibility of knowing and acting in the world. This negativity has a theological component with a long tradition in apophatic theology.

Our thesis uses Agamben's concept of *inoperosità* to show how Bernard of Clairvaux uses the art of words to produce the effect of the experience he calls visits of the Word. Bernard's writings discreetly bring out some elements that refer us to this term. Bernard confesses the experience of the Word (*experimentum Verbum*) with the help of words, but these cease to work at the moment of contemplation. Bernard's language is inoperative in order to express the desire for contemplation of the Word as a form of life and interior transformation. The language of desire is rendered inoperative in order to open up to a new use which will take the form of the language of the Word. Thus, the readers receive a foretaste of the messianic time, presented as inoperativity and sabbatical rest.

All in all, for Bernard, the desire is to live in the plenitude of wisdom, which is the fulfilment of *inoperosità*: "So the Bridegroom, the Word, will have no need for the food of good works since all work must cease where wisdom is understood fully by all, for it is said, *They who have little need of activity shall understand it.*"²⁸

4 Conclusion

My thesis revolves fundamentally around the interplay or relationship between the experience of the visitations of the Word and its expression. Thus, I invite readers to move from a translation (or hermeneutic) perspective to an *operation in act* in the sense of a determined creation of a life in the world. In the Christian vision, it is not so much a matter of "translating" a particular experience or event into words as of "giving it a voice." This is a displacement, which means that the emphasis is placed on the moment of an "implementation," of an "operation." It is ultimately a sacramental operation, of the type of a relationship of the divine with the created, which does not conceal the latter since the human being is commanded by a transfigurative or metamorphic aim, as orthodoxy would say, or of a transforming subversion inscribed in bodies.

Agamben's project aims at unveiling a metaphysics in which essence and existence coincide. Now, through my analysis of Bernard's experience, I leave behind any vision of a reference to an event or an experience, both of which are seen as isolable, and which would be accounted for in order to confirm that they have taken place, or even to validate them. This is due to the fact that the textual moment

²⁸ Bernard of Clairvaux, *Song of Songs IV*, 64.

is a moment proper to a “coming out of the body” of the world in terms of what Christianity acknowledges as “salvation” or transformation of the world and the human according to the axis of God. Therefore, one should not remain at a phenomenological consideration. On the contrary, one is invited to inhabit a space of encounter, determined and of irreducible complexity, where the subject reveals itself as a “place,” the place of intrigue and passages, the place of a series of “visits.” Yet, as God doesn’t belong to a place and is out of time, I, therefore, argue that he is “inappropriate,” bringing this term closer to apophatic theology. God is inappropriate, and our desire to have his presence sends us to a proper name, to images, to figures. As a result, we say with our words what is hidden in a mystery. Agamben’s theological explorations do not start from a transcendent God but question the way the immanent world creates a relationship with both the absent and the possible. Desire in the Bernardine expression evokes an experience in which the “transcendent” is lived in the hollow of an immanent encounter.

Finally, desire aims at a fulfilment or realisation of the human person. Our true nature is discovered through the visits of the Word. Bernard’s meditation opens onto a “messianism” understood as an immanent and operative task. To be “messianic” is to live in the Messiah, which certainly passes through a moment of “dispossession,” but this dispossession establishes not so much a new identity as a new use of the old one.

**Teil IV: Tiefe und Abgrund als Bilder für Gott und
den Menschen in ihrer Unergründbarkeit
und Rätselhaftigkeit**

Marie-Ève Geiger

Vertigo

Das Schwindelgefühl bei Johannes Chrysostomos

Abstract: The article explores the various uses of the image of vertigo in the work of John Chrysostom and its implications for his exegesis and theology. Combining moral and dogmatic features, Chrysostom shows vertigo as spiritual blindness. Paradoxically, it is also a pedagogical means implemented by God and the preacher to lead humans to faith. Biblical figures climbing up mountains represent humans in their difficult ascent towards knowledge and salvation.

Keywords: vertigo, John Chrysostom, knowledge of God, biblical exegesis, patristics

There is so little that I know. It is as though I were walking down a long corridor that once was mirrored. And fragments of that mirror still hang there and when I come to the end of the corridor, there's nothing but darkness. And I know that when I walk into the darkness that I will die. But I have never come to the end, I have always come back before then. Except once.¹

Der von Alfred Hitchcock dirigierte und produzierte US-amerikanische Film „Vertigo“ erzählt von einem Mann, Scottie, der sich selbst verliert, indem er nach einer Verlorenen vergeblich sucht. Er macht die Erfahrung der endgültigen Endlichkeit, versucht jedoch in einem der Hybris gleichenden Spiel, als ob er über Leben und Tod verfügen würde, seine geliebte Madeleine, wie Orpheus Eurydike, „aus dem Reich der Toten“² zu holen, indem er die Madeleine ähnlich aussehende Judy dazu zwingt, alle Züge und Charakteristika der Toten zu übernehmen. Spiegeleffekte und Täuschungen, insbesondere gegenüber der wahren Identität der Frau(en), der (oder denen) Scottie begegnet, führen dazu, dass es dem Zuschauer im Laufe des Filmes nicht ganz gelingt, das Rätsel zu lösen. Die Figur von Scottie selbst ist nämlich undurchsichtig und unergründbar: Er ist zwar Opfer der Täuschung, erweist sich jedoch als ein psychisch belasteter Mann, dem nicht nur Akrophobie, sondern auch Tendenzen zum Fetischismus, zur Halluzination, zur Obsession, zur Manipulation, zum Narzissmus, zum Voyeurismus und zur Nekrophilie zugetraut werden können. Solche Tiefe und solcher Abgrund der menschlichen Psyche wurden von Alfred Hitchcock mit bahn-

1 Madeleine Elster (Kim Novak) in *Vertigo* (Alfred Hitchcock, US 1958).

2 Der Film lief in den deutschen Kinosälen zunächst unter diesem Titel.

Danksagung: Mein Dank geht an Herrn Dr. Jonathan Stutz für seine akribische Korrekturarbeit.

Marie-Ève Geiger, LMU München

brechenden filmtechnischen Methoden wiedergegeben: Dafür wurde der berühmt gewordene „Vertigo-Effekt“ entwickelt, bei dem eine auf Schienen montierte Kamera von dem betrachteten Objekt wegfährt und gleichzeitig darauf zoomt. Das Objekt scheint also stehen zu bleiben, während seine Umgebung in die Ferne rückt, was beim Zuschauer eine Verwirrung in der Wahrnehmung der Distanz und der Bewegungen erzeugt: Es wird ihm schwindelig.

Gleichwohl gelingt es Rhetoren und Autoren, das Schwindelgefühl bei Zuhörern oder Lesern zu erregen. Die Intensität dieses durch Worte provozierten Gefühls ist zwar durchaus nicht vergleichbar mit seinem durch Bilder bewirkten Pendant, jedoch ist hinter dem Effekt bzw. Affekt eine teils vergleichbare Intention erkennbar. Das Bild des Schwindels dient nämlich dazu, die Unergründbarkeit und Rätselhaftigkeit von Gott und dem Menschen in Worte zu fassen.

Im schwindelerregenden Werk von Johannes Chrysostomos kommt dieses Gefühl unter den Begriffen *ἰλιγγιάω*, *ἰλιγγίω*/*ἰλιγγος* sowie *σκοτοδινιάω*, *σκοτοδινία*, *σκοτόδινος* öfters als bei anderen Kirchenvätern vor. Folgende Tabelle (Tab. 1.1) zeigt die Vorliebe des Johannes Chrysostomos für dieses Bild, das seine Vorgänger Origenes, Eusebios, Basilius, beide Gregor, sowie der Rhetor Libanios verschieden verwendet haben:

Tabelle 1: Belege für das Wortfeld um das Schwindelgefühl bei bestimmten Autoren bis Johannes Chrysostomos (Thesaurus Linguae Graecae, Stand: 19.08.2020).

Autor	Origenes	Eusebios von Caesarea	Gregor von Nazianz	Basilius von Caesarea	Gregor von Nyssa	Libanios	Johannes Chrysostomos
Das Wortfeld kommt...	...in 2 Werken vor ³	...in 2 Werken vor ⁴	...in 10 Werken vor ⁵	...in 8 Werken vor ⁶	...in 3 Werken vor ⁷	...in 14 Werken vor ⁸	...in 28 als „authentisch“ bezeichneten Werken vor

3 Dreimal im Kommentar zum Evangelium nach Johannes und einmal in einer Homilie zu Hiob, die in Katenen fragmentarisch bezeugt ist. Hinzu käme noch die Philokalie (einmal *ἰλιγγιάω* und einmal *σκοτοδινιάω*), die jedoch einen Auszug aus dem Johanneskommentar wiederaufnimmt.

4 *Praep. ev.* 8, 11 (zweimal) und 12 (zweimal), sowie *Comm. Ps.* (zweimal).

5 *Or.* 14 (zweimal), 17, 18, 22, 26, 28 (zweimal) und 34, sowie einmal in *Ep.* 34, einmal in den *Carmina dogmatica* und einmal in den *Carmina moralia*.

6 Meistens in sechs verschiedenen Homilien, einmal im *Adv. Eunom.* Hinzu käme noch eine Sammlung von Symeon Metaphrastes mit drei Wiederaufnahmen.

7 Dreimal in den *Orationes de beatitudinibus*, einmal in der achten Homilie *In Ecclesiasten* und einmal in der *Apologia in hexaemeron*.

8 *Or.* 1 (dreimal), 25, 49, 54, 59, *Decl.* 1, 26 (zweimal), 32, 50 (zweimal), *Ep.* 25, 374, 393, 1374, *Progymn.* 10.

Tabelle 1 (fortgesetzt)

Autor	Origenes	Eusebios von Caesarea	Gregor von Nazianz	Basilios von Caesarea	Gregor von Nyssa	Libanios	Johannes Chrysostomos
ἰλιγγιάω	2	5	11	7	4	8	38
ἴλιγξ / ἴλιγγος	–	2	1	2	1	5	14
σκοτοδινιάω	2	–	–	–	–	5	1
σκοτοδινία	–	–	–	–	–	–	7
σκοτόδιος	–	–	–	–	–	–	7
Total	4	7	12	9	5	18	67

Auffällig ist der allgemein sehr seltene Gebrauch der Wörter σκοτοδινιάω, σκοτοδινία und σκοτόδιος, deren Anwendung im Werk von Johannes Chrysostomos eine Besonderheit dieses Autors aufweist. Bei den Wörtern ἰλιγγιάω und ἴλιγξ / ἴλιγγος muss die Häufigkeit bei Johannes Chrysostomos im Hinblick auf die Breite seines heute noch vorhandenen Werkes relativiert werden, wobei die Verwendung des Substantives wie im Fall von σκοτοδινία und σκοτόδιος aus der Tabelle hervorsticht.

Was wird mit diesem Wortschatz genau gemeint? Die Begriffe ἰλιγγιάω und ἴλιγξ / ἴλιγγος sind mit dem Verb εἰλέω / ἴλλω / εἴλλω verwandt, das wortwörtlich „drehen / rollen [lassen]“ bedeutet.⁹ Im Sinne von einem „Aufrollen“ kann damit auch gedeutet werden, dass ein Objekt oder ein Gegner in die Enge getrieben wird, dass es oder er gebunden oder gefesselt wird: Gemeint ist also eine rotierende Bewegung mit hemmender Wirkung. Im Gebiet der antiken Medizin bezeichnet das Wort εἰλεός / ἰλεός dementsprechend eine Darmverstopfung. Das aus dem Verb εἰλέω mit Nasalsuffix gebildete Substantiv εἴλιγξ, -γος / ἴλιγξ, -γος und seine Parallelf orm εἴλιγγος, -ου / ἴλιγγος, -ου bedeuten also einen „Wirbel“ oder meistens einen physiologisch verursachten „Schwindel“, der Übelkeit auslöst. Die Wörter σκοτοδινιάω, σκοτοδινία und σκοτόδιος sind ihrerseits aus den Substantiven σκότος, „Dunkelheit, Finsternis“, und δίνη oder δίνος, „Wirbel“ bzw. „schnelle Kreisbewegung“ gebildet. Letztere kann verschiedene Ausmaßen annehmen: δίνος bezeichnet jeweils ein durch Drehung getöpfungtes Objekt (Becher, Schale), eine Tenne oder die Bewegung, die das ganze Universum treibt.¹⁰ Erstere, also die mit σκότος bezeichnete Finsternis, ist sowohl im wortwörtlichen als auch im übertragenen Sinn einerseits diejenige, die sich als Gegensatz zum Licht definieren lässt und dementsprechend auch

⁹ Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots, nouvelle édition* (Paris: Klincksieck, 2009), 304–305.

¹⁰ Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, 272–273.

die Blindheit beschreibt: Sie ist das Dunkel, in dem der Verirrte tappt und mit dessen brüskten Erscheinung völlige Verwirrung ausgelöst wird. Andererseits gleicht diese Finsternis dem Tod, wie schon bei Homer σκότος der Schatten ist, der den zu Tode geschlagenen Menschen heimsucht.¹¹ Beide Benutzungsweisen des Wortes σκότος finden sich in der Bibel wieder. Im Neuen Testament wird es für die Beschreibung der Blindheit verwendet¹² und steht oft im krassen Gegensatz zum Licht.¹³ In den johanneischen Schriften wird das spätere Wort σκοτία bevorzugt, wobei an zwei Stellen, in 1 Joh 1,6 und in 3,19, also im Gespräch zwischen Jesus und Nikodemus, σκότος verwendet wird. In der Gegenüberstellung von Licht und Dunkelheit liegt implizit schon die Assoziation zwischen Finsternis und Sünde bzw. Tod: σκότος beschreibt die Finsternis, die kurz vor der Todesstunde Jesu über das Land kommt,¹⁴ diejenige, die in den letzten Tagen aufkommen wird¹⁵ und in der die Verurteilten verharren werden,¹⁶ und schließlich diejenige, die das Reich des Bösen kennzeichnet, sei es bei dessen Machtausübung,¹⁷ vor der Ankunft Jesu („in Finsternis und Schatten des Todes“ Mt 4,16; Lk 1,79) oder im Fall der „Werke der Finsternis“ (Röm 13,12; Eph 5,11). Johannes Chrysostomos selbst benutzt das Wort σκότος als Metapher für den Tod.¹⁸

Die theologische Relevanz des Wortes σκότος im Neuen Testament, das sowohl den Abgrund des Bösen als auch die durch das Mysterium der Inkarnation und Auferstehung Jesu Christi besiegte Macht der Sünde und des Todes kennzeichnet, deutet auf das theologische Potenzial des Bildes des Schwindels hin, das mit σκοτοδινία, σκοτοδινία und σκοτόδινοϛ die Verwirrung des von der Dunkelheit überraschten Irrenden zeigt. Im Werk von Johannes Chrysostomos bildet die wiederkehrende und vielfältige Erwähnung des Schwindelgefühls auf keinen Fall eine leere rhetorische Floskel. Ganz im Gegenteil gibt sie wichtige Einblicke zunächst in die Anthropologie (Schwindel in Schicksal und Schuld) und nicht zuletzt in die Theologie (Schwindel nach dem Einblick in das Göttliche) dieses Kirchenvaters, der damit die Unfähigkeit bzw. Unmöglichkeit, das Unbegreifliche zu begreifen und das Unerkennbare zu

11 In der *Ilias* kommen die Ausdrücke τὸν δὲ σκότος ὅσ' ἐκάλυψεν, „und Dunkelheit verschleierte ihm die Augen“ (4,461.503.526; 6,11; 13,575; 14,519; 15,578; 16,316; 20,393.471; 21,181), sowie συγερὸς δ' ἄρα μιν σκότος εἶλεν, „und eine schändliche Dunkelheit ergriff ihn alsdann“ (5,47; 13,672; 16,607), wiederkehrend vor.

12 Apg 13,11; 26,18; Röm 2,19.

13 Mt 6,23; Lk 11,35; 1 Kor 4,5; 2 Kor 4,6; 6,14; Eph 5,8; 1 Thess 5,4–5; 1 Petr 2,9.

14 Mt 27,45; Mk 15,33 und Lk 23,44.

15 Apg 2,20 mit Hinweis auf Joel 3,4.

16 Mt 8,12; 22,13; 25,30 sowie 2 Petr 2,17; Jud 13.

17 Lk 22,53; Eph 6,12; Kol 1,13.

18 François-Xavier Druet, *Langage, images et visages de la mort chez Jean Chrysostome* (Namur: Société des études classiques Presses universitaires, 1990), 55–56, 119, 137, 352.

erkennen, zugespitzt zum Ausdruck brachte. Folgende Untersuchung zielt weniger darauf hin, die chrysostomische Spezifität bei der Verwendung des Wortfeldes des Schwindels in der spätantiken Literatur hervorzuheben, als den vielfältigen Beitrag dieses Bildes zur Betonung wichtiger Aspekte der Exegese und der Theologie von Johannes Chrysostomos zu zeigen.

1 Schwindel in Schicksal und Schuld

1.1 Wirbel und Schwindel als Ausdrücke der Schicksalsschläge

Im menschlichen Leben bilden zunächst unerwartete Ereignisse eine Gefahr für den unerfahrenen Gläubigen, weil sie Zweifel an der Vorsehung Gottes mit sich bringen können. Solche Ereignisse gliedern sich in zwei Kategorien: Schicksalsschläge, die ohne Vorankündigung eintreten, und Ereignisse, die göttlichen Ankündigungen scheinbar völlig widersprechen. Letztere werden von Johannes Chrysostomos mit der Erzählung der Bindung Isaaks illustriert. Der Befehl, Isaak zu opfern, steht nämlich im krassen Gegensatz zu der Verheißung der zahlreichen Nachkommenschaft, die an Abram erging. Der Schwindel bezeichnet in diesem Fall die intellektuelle Aporie, in die der Glaubensschwache wegen eines scheinbaren Paradoxons geriet. Nicht die Logik nämlich, sondern der Glaube alleine hilft aus der Sackgasse:

Groß war wahrlich der Glaube Abrahams! [...] Hast du den Kampf zwischen Verordnungen und Zusage gesehen (εἶδες μάχην προσταγμάτων καὶ ἐπαγγελίας)? Das Gegenteil von den Zusagen wurde verordnet, und demzufolge wurde es weder dem Gerechten schwindelig (οὐδὲ οὕτως ἰλιγγίασεν ὁ δίκαιος), noch sagte er, dass er betrogen worden war. (...) Es wurde ihm verordnet, das Gegenteil von den Versprechen zu tun, und er wurde demzufolge nicht verwirrt (καὶ οὐδὲ οὕτως ἐθορυβήθη), noch wurde es ihm schwindelig (οὐδὲ ἰλιγγίασεν), noch dachte er, betrogen worden zu sein.¹⁹

¹⁹ Joh. Chrys., *Hom. Heb.* 25,1 (PG 63,171–172). Alle Übersetzungen stammen von der Autorin. In sehr ähnlichen Worten kommt das gleiche Phänomen in *Stag.* 1,6 (PG 47,438), vor: „Siehe doch: Abraham bekam dieses Versprechen und musste jenes machen. Das Versprechen (ἡ μὲν ὑπόσχεσις) war, von Isaak ausgehend die ganze Erde zu füllen, aber die Verordnung (τὸ δὲ πρόσταγμα) war, denselben Isaak zu opfern, von dem aus das ganze Erdreich hätte gefüllt werden sollen. Was denn? Verwirrte (ἐθορύβει) dies den Gerechten? Überhaupt nicht! Sondern, weil diese so große Unstimmigkeit auch ein Kampf mittels des Befehls für die Zusage war (οὔσης καὶ μάχης τῆ κελεύσει πρὸς τὴν ἐπαγγελίαν), betäubte er sich nicht, noch wurde es ihm schwindelig (οὐ ἐταράχθη, οὐδὲ ἰλιγγίασεν).“

Das Unbegreifliche wird mit menschlicher Denkkraft nicht begriffen: Die göttliche Verordnung kann und soll nicht infrage gestellt werden, sonst droht die Verwirrung. Der Schwindel bildet eben den Übergang von dieser Verwirrung zum Zweifel und zur überheblichen Anklage gegen Gott. Der Glaube bewahrt hingegen den Menschen vor der geistigen Blockade: Dieser kann schwindelfrei nach Gottes Gebot handeln. Schwindel kennzeichnet also ein Leben ohne Glauben, in dem nur nach menschlicher Logik gedacht wird, und Glaube bewahrt vor dem Schwindel, weil die göttliche Logik dann die Oberhand gewinnt.

Im Fall des unerwarteten Unglücks bietet Johannes Chrysostomos eine andere seiner biblischen Lieblingsfiguren, Hiob, als Paradebeispiel für den passenden Umgang mit Schicksalsschlägen, insbesondere, wenn diese die Vorwürfe und die Verachtung des schadenfreudigen Pöbels gegen den Gläubigen auslösen:

Dann sagte er: „Und mich weisen die Niedrigsten zurecht, die ich der Hunde meiner Nomaden für unwürdig gehalten hatte“ (Hi 30,1 LXX). Unter wie vielen Todesarten ist dies nicht das Schlimmste? Obwohl er einem so großen Toben von allen Seiten ausgesetzt wurde und von allen Seiten ein schwerer Sturm, eine Wolkenansammlung, ein Orkan, Gewitterschauer, Wirbel, Strudel aufkamen (αἰρομένου τοῦ χειμῶνος χαλεποῦ, συννεφείας, ζάλης, σκηπτῶν, ἰλίγγων, στροβίλων), blieb er beständig, er befand sich in einem solchen großen Toben wie auf einem ruhigen See und murrte nicht, und dies vor der Gnade (πρὸ τῆς χάριτος), bevor überhaupt etwas zur Auferstehung oder zur Gehenna, Strafe und Qual gesagt worden war.²⁰

Der Wirbel fungiert hier als Metapher für die Schicksalsschläge selbst und für ihre schlimmen Auswirkungen auf die zwischenmenschlichen Beziehungen: Die gesellschaftliche Ordnung wird ins Gegenteil verkehrt, die Obersten unterliegen den Unterworfenen, der Unschuldige wird geplagt und darüber hinaus angeklagt bzw. in seinem Unglück beschuldigt. Die Anhäufung der dem Wortfeld der Meereskatastrophe gehörenden Begriffe ähnelt einer Hypotyposis und erweckt mithilfe der Gradation vom Singular zum Plural und der Verwendung zahlreicher velarer und frikativer Konsonanten den Eindruck eines Wirbels, der das Oberste zuunterst kehrt. Die Pointe des Auszuges gibt zu verstehen, dass erst im Laufe der Heilsgeschichte der Plan Gottes enthüllt wird und dass die Haltung von Hiob dabei umso bemerkenswerter ist, als er nichts von der Erlösung durch Christus wusste. Daher bekommen diejenigen, die zeitlich nach Christus leben, das zusätzliche Hilfsmittel der Gnadenbotschaft des Evangeliums und haben dementsprechend noch weniger Ausreden, um nicht standhaft zu bleiben, als diejenigen, die vor Christus lebten. Je weiter die Heilsgeschichte fortschreitet, desto standhafter kann also der Gläubige im Unglück bleiben. Das Einbeziehen in eine historische Perspektive verharmlost oder lindert jedoch auf keinen Fall das Unglück selbst, das die Konstante der *conditio humana*

²⁰ Joh. Chrys., *Hom. Phil.* 8,3 (PG 62,243).

bildet. Nur der Umgang damit entwickelt sich im Laufe der Zeit. Der Gläubige bleibt den menschlichen Fehlurteilen nach Schicksalsschlägen zwischenzeitlich ausgesetzt, ohne dass er davon in die Enge getrieben wird.

Der Vergleich der Schicksalsschläge mit einer Seenot ist bei Johannes Chrysostomos wie schon bei klassischen Autoren, bei stoischen Philosophen und bei anderen Kirchenvätern üblich: Das Meer ist das Inbild der körperlichen und seelischen Gefährdungen, die Teil des menschlichen Lebens sind und in denen der Weise als erfahrener Schiffskapitän seine Ruhe immer zu bewahren weiß.²¹ Je geplagter der Gerechte ist, desto erfahrener wird er und desto besser kann er dem vom Wirbel des Unglücks ausgelösten Schwindelgefühl entgehen. Im Gegensatz dazu können bereits kleinste Schwierigkeiten den Unerfahrenen zur Gefahr werden: „Diejenigen, die zum ersten Mal ein Boot betreten, werden seekrank und es wird ihnen schwindelig (ναυτιῶσί τε καὶ ἰλιγγιῶσι): Vor Übelkeit werden sie unruhig und verwirrt, und ein finsterner Wirbel ergreift sie (σκοτοδινίᾳ κατεχόμενοι).“²² An dieser Stelle erläutert Johannes Chrysostomos Röm 5,3–4: „Wir rühmen uns auch der Bedrängnisse, weil wir wissen, dass Bedrängnis Geduld bringt, Geduld aber Bewährung, Bewährung aber Hoffnung.“²³ Unglück gibt dem erfahrenen Gläubigen also Ausdauer und Ehre. Dabei bekommt nicht nur die Frage der göttlichen Vorsehung, sondern auch die Frage der Theodizee eine Antwort. So hat Edward Nowak die nützlichen Zwecke aufgelistet, die Johannes Chrysostomos dem Leid zuschrieb: Dadurch erwirbt der Gerechte Ehre, redoubliert seine eigene Stärke, macht für sein geistiges und moralisches Leben zusätzliche Erfahrungen, wird angespornt, wachsam zu bleiben, wird manchmal dabei vor größerem Unglück geschützt, kann seine demütige Stellung und Haltung als Mensch vor Gott besser freilegen und pflegen, und ahmt letztlich Christus nach.²⁴ Jedoch betont hier die Benutzung des Bildes des Schwindels einen anderen, paradoxen Aspekt der positiven Auswirkungen des Leides für den Gerechten: Letzteres befreit ihn allmählich von den irdischen Umständen, er schwimmt in den Ereignissen des Lebens und wird geistig immer weniger davon betroffen.²⁵ Der

21 Druet, *Langage*, 29–30, und Laurence Brottier, *L'appel des „demi-chrétiens“ à la „vie angélique“*. *Jean Chrysostome prédicateur: entre idéal monastique et réalité mondaine* (Paris: Cerf, 2005), 339–348, besonders 340, Fußnote 1, für die weiteren bibliographischen Hinweise zu diesem Thema.

22 Joh. Chrys., *Hom. Rom. 5,34* (PG 51,164). Siehe auch *Ep. Olymp.* 11,1: σκοτοδίνους ἰλιγγίους κατέχονται (Anne-Marie Malingrey, *Jean Chrysostome. Lettres à Olympias: Seconde édition augmentée de la Vie anonyme d'Olympias*, SC 13bis [Paris: Cerf²1968], 308).

23 Alle biblischen Zitate in diesem Artikel sind der Lutherbibel 2017 entnommen.

24 Edward Nowak, *Le chrétien devant la souffrance: Étude sur la pensée de Jean Chrysostome*, ThH 19 (Paris: Beauchesne, 1972), 159–209.

25 In einem anderen, in der Folge dieser Untersuchung erwähnten Kontext benutzt Johannes Chrysostomos diese Ausdehnung der Meeresmetaphorik, um den erfahrenen, schwindelfreien Gläubigen zu bezeichnen, siehe *Proph. obscurit.* 1,1: ἕτεροι γοῦν τῶν ναυτῶν γυμνοῖς τοῖς σώμασι

Gerechte, der um seine Unschuld weiß, bleibt mithilfe des Glaubens standhaft, weil er aus dem Unglück lernt und von ihm gestärkt wird. Die Gläubigen hingegen, deren Seele untrainiert, schwach und besorgt ist (μικρόψυχοί τινες ὄντες καὶ ἀσθενεῖς καὶ ταλαίπωροι), vernachlässigen oder verharmlosen (ὀλιγωροῦσι) das allerletzte Ziel der Auferstehung und brauchen die paulinische Erinnerung an die zwischenzeitliche Belohnung der inneren Erneuerung, die von der Ausdauer im Unglück kommt (nach 2 Kor 4,16: „Darum werden wir nicht müde; sondern wenn auch unser äußerer Mensch verfällt, so wird doch der innere von Tag zu Tag erneuert“), sonst droht ihnen die Gefahr des Schwindels und des Sturzes (ἰλιγγίῳσι καὶ ἀναπίπτουσι).²⁶

1.2 Schwindel als Vorstufe zu gefährlichen Emotionen und Reaktionen

Das geistige Training des erfahrenen Gläubigen erfolgt auch im Umgang mit Emotionen.²⁷ Im zuvor erwähnten Beispiel von Hiob galten für Johannes Chrysostomos nicht die körperlichen Beschwerden als schlimmste Unglücksursache, sondern die seelischen Schmerzen, die von den Vorwürfen der Menge gegen den im Glauben überlegenen Menschen verursacht wurden. Ein solcher Tadel, sei er gerechtfertigt oder nicht, erzeugt einen Schwindel, der in diesem Fall mit Scham vergleichbar ist und einen mächtigen Ärger auslösen kann, wenn das Gefühl (Schwindel) bzw. die undefinierte Emotion (z. B. Scham) die Überhand gewinnt:

Aber die Überheblichkeit, die Intrige, die Lästerei, das von den Untergebenen getriebene, teils sinnlose, teils gerechtfertigte Gespött, den von der Obrigkeit und von den Unterworfenen leichtfertig und nutzlos verursachten Tadel zu ertragen, dazu sind nicht viele fähig, sondern vielleicht einer oder zwei. Und man würde beobachten, dass es den Starken unter den [Asketen] dafür so schwindelig wäre, dass sie zorniger als die wildesten Tiere wären (τοὺς ἐν ἐκείνοις ἰσχυροὺς πρὸς ταῦτα οὕτως ἰλιγγιώντας ὡς μᾶλλον τῶν χαλεπωτάτων ἀγριαίνειν θηρίων). Solche Leute werden wir unbedingt aus dem Priesteramt ausschließen.²⁸

κυβιστῶσι κατὰ τῶν κυμάτων καὶ οὐδὲν πάσχουσι τοιοῦτον (Sergio Zincone, *Giovanni Crisostomo. Omelie sull'oscurità delle profezie*, VSen NS 12 [Roma: Editione Studium, 1998], 63).

²⁶ Joh. Chrys., *Res. Mort.* 3 (Nathalie Rambault, *Jean Chrysostome: Homélie sur la Résurrection, l'Ascension et la Pentecôte*, Bd. 1, SC 561 [Paris: Cerf, 2013], 130).

²⁷ Für eine Synthese zu diesem Thema, siehe: Blake Leyerle, *The Narrative Shape of Emotion in the Preaching of John Chrysostom*, *Christianity in Late Antiquity* 10 (Oakland: University of California Press, 2020), insbesondere 176–183 mit dem Beispiel der Samaritanerin, die sich nicht von Scham oder Feindseligkeit überwinden lässt, sondern mit Ausdauer und Geduld zunehmende Fortschritte im Glauben macht. Dieses Beispiel wird am Ende dieses Artikels wieder aufgegriffen.

²⁸ Joh. Chrys., *Sac.* 3,10 (Anne-Marie Malingrey, *Jean Chrysostome: Sur le Sacerdoce*, SC 272 [Paris: Cerf, 1980], 174–176).

Mit dieser Passage thematisiert Chrysostomos also den Umgang mit unberechenbaren und lamentierenden Mitmenschen, deren Gesellschaft, gelinde gesagt, gewöhnungsbedürftig ist. Um diese zu ertragen, hilft keine rein geistliche Übung, wie die Asketen sie betreiben, sondern das Leben mitten in der Welt und dementsprechend die Auseinandersetzung mit ständiger Kritik. Die Fähigkeit, diese zu erdulden, wird dann zum Kriterium für das Auserwähltsein zum Priesteramt. Schwindel markiert wiederum eine Schwelle, diesmal nicht auf dem Gebiet des Glaubens, sondern auf der Emotionsebene allein: Er stellt einen Zwischenzustand dar, bei dem sich die erstmals passive Annahme von Kritik in ungesunde Emotionen und sündhaftige bzw. unmenschliche Handlungen wandeln könnte. Der Schwindel signalisiert also eine Gefahr, der man mit Erfahrung noch entkommen kann, solange die durch Kritik ausgelösten Emotionen eingedämmt werden.²⁹ Der Schwindel steht für eine noch nicht genau definierte Emotion, für eine zunächst körperliche Reaktion, die sich dann in eine weitere, bestimmbarere Emotion (in diesem Fall Ärger) verwandelt, wenn diese erste Reaktion unkontrolliert bleibt. Er kennzeichnet einen Wendepunkt, an dem der Mensch noch einen gewissen Einfluss über sich hat und zwischen Schuld und Unschuld schwankt.

Eine weitere alttestamentliche Figur, Moses, liefert im Werk von Johannes Chrysostomos ein kontrastiertes Beispiel für diese Schwankung, die am Ende in die eine oder in die andere Richtung führt. In Ex 18 kritisiert ihn Jitro für die schlechte Ausübung seines Richteramtes. Moses akzeptiert die Vorwürfe und die Verbesserungsvorschläge seines Schwiegervaters und wird dafür von Johannes Chrysostomos gelobt, weil er im Gegensatz zu den meisten Menschen eine demütige Haltung eingenommen hat und die Fähigkeit zur Selbstbeherrschung unter Beweis gestellt hat: „Wenn wir sehen, dass jemand da ist, wenn wir getadelt und berichtigt werden, dann wird es uns schwindelig (ἰλλυγιῶμεν), wir geraten aus der Fassung, wir denken, dass wir aus dem gesamten Leben verbannt sind.“³⁰ Die Unkenntnis von Moses wird vor dem ganzen Volk bloßgestellt und doch erträgt er mutig und schwindelfrei diese beschämende Situation. Wieder spielt die Menge der Mitmenschen eine Rolle: Diesmal ist sie nicht Ursache der Kritik, sondern Beobachterin, der der Beschuldigte ausgesetzt ist. Wieder steht der Schwindel an der Schwelle: Durch ihn mündet beim gewöhnlichen Menschen die zunächst passive Annahme der Kritik in eine Fluchtreaktion bzw. in einen kleinen Verfolgungswahn, weil er den Eindruck gewinnt, erniedrigt oder ausgeschlossen zu sein. Paradoxerweise könnte dieser Eindruck jedoch auch

²⁹ Vgl. Yannis Papadogiannakis, „Homiletics and the History of Emotions: The Case of John Chrysostom,“ in *Revisiting John Chrysostom: New Approaches, New Perspectives*, ed. Chris L. De Wet und Wendy Mayer (Leiden: Brill, 2019), 300–333, insbesondere 312–313 und 316.

³⁰ Joh. Chrys., *Hom. Mut. nom.* 3,2 (PG 51,135).

den Wunsch ausdrücken, den verurteilenden Blicken der Menge entweichen zu wollen. An anderer Stelle wiederum erliegt der sonst tapfere Moses der Mutlosigkeit:

Was glaubst du, dass er, der so große Kinder hatte, der das Schlechte hasste und das Gute liebte, gelitten hat, als er sie alle wie einmütig in den Abgrund des Bösen (εις τὸν τῆς κακίας κρημνόν) stürzen sah? Wenn der Schwindel jener Mutlosigkeit ihn nicht so sehr verfinstert und seine Seele von Grund aus nicht zutiefst erschüttert hätte (εἰ μὴ σφόδρα αὐτὸν ἐσκοτώσε καὶ ἐκ βάθρων αὐτοῦ τὴν ψυχὴν ἀνέτρεψεν ὁ τῆς ἀθυμίας ἐκείνης ἰλιγγος), hätte er „die Tafeln“ nicht „aus der Hand geworfen und zerbrochen (Ex 32,19 LXX).“³¹

Zwei wichtige Elemente werden hier in Verbindung mit dem Schwindel gebracht. Erstens steht das Schwindelgefühl im paradoxen Zusammenhang mit dem Abgrund: Die Kinder Israels stürzen sich in das Böse, aber es wird ihrem Vater, Moses, dafür schwindelig. Da er erfahren ist und um Gutes und Schlechtes weiß, erkennt er die Gefahr und zeigt stellvertretend für das leichtsinnige Volk die richtige Reaktion. Er trägt die Verantwortung, fühlt sich jedoch hilf- und mutlos, was Schwindel erregt. Zweitens kommt beim Aufbruch des Schwindels die Komponente der Finsternis zusammen mit dem geistigen Tohuwabohu zum Ausdruck: Moses verliert den Durchblick bzw. die Einsicht und seine Seele wird völlig durcheinandergebracht, sodass er sich erzürnt und selbst schlecht handelt. Das Bild des Schwindels dient also dazu, den Zorn und seine Auswirkungen zu beschreiben, ohne ihn zu nennen. Es ersetzt hier die unkontrollierte Emotion und beschreibt zugleich ihr Ergebnis: die körperliche aber auch seelische Blindheit, die zum Verlust der Urteilskraft führt.

1.3 Schwindel als Sinnbild der menschlichen Sündhaftigkeit

Denjenigen, die das Schwindelgefühl nicht eindämmen können, droht schließlich der Sturz in die Sündhaftigkeit. Dies gilt wieder ganz besonders für die Unerfahrenen:

Wenn also [diejenigen, die das einsame Leben mögen,] in die Kämpfe geraten, in denen sie ungeübt sind, fehlt es ihnen an Erfahrung, wird es ihnen schwindelig, sie fallen in die Verlegenheit, und abgesehen von der Unmöglichkeit, Fortschritte in der Tugend zu tun, verlieren zudem viele oft genau das, was sie bei ihrer Ankunft besaßen (τὴν πεῖραν ἀποροῦνται, ἰλιγγιώσιν, εἰς ἀμηχανίαν ἐκπίπτουσι καὶ πρὸς τῷ μηδὲν ἐπιδοῦναι πρὸς ἀρετὴν καὶ ἄπερ ἔχοντες ἦλθον πολλοὶ πολλὰκις ἀπώλεσαν).³²

Schwindel aus Unerfahrenheit ist also kontraproduktiv: Er blockiert (ἀμηχανία) und er verursacht Rückschritte im Erwerb der Tugend oder, anders ausgedrückt, er

³¹ Joh. Chrys., *Stag.* 3,3 (PG 47,475).

³² Joh. Chrys., *Sac.* 6,7 (SC 272, 328–330).

fördert die Untugend. Um die Meeresmetaphorik wieder aufzugreifen, wird derjenige, der die Grenzen der Mäßigung überschreitet und andere im Rausch beleidigt (ὁ μὲν ὑβρίζων σε καὶ παροινῶν), wie von einem Wirbelsturm über Bord ins Meer geworfen (ὥσπερ ἰλίγγῳ τινὶ ἢ καταιγίδι καταποντιζόμενος), er wird vom Wasser überwältigt und sinkt immer tiefer (ὑποβρύχιος γίνεται τῷ τοῦ θυμοῦ ναυαγίῳ περιπεσών),³³ er ist in anderen Worten also emotional komplett untergegangen. Genauso gleicht die Liebe zum Reichtum einem Teufelskreis: Wer in den abgründigen Ozean dieses wahnsinnigen Begehrens taucht (εἰς τὸ πέλαγος εἰσὼν τῆς ματίας ἐκείνης und εἰς τὸ βάθος τῆς ἐπιθυμίας ταύτης ἐμπεσών), kommt aus seinen Wirbeln fast unmöglich heraus und wird dabei alles verlieren (ἀπολείς σεαυτὸν μετὰ τῶν ὄντων ἀπάντων).³⁴ Der Gläubige soll um keinen Preis in einen solchen *circulus vitiosus* geraten, er soll im Gegenteil jegliche Ursache des Schwindels vermeiden, wie die Jungfrau sich nie den Begehrlichkeiten des Fleisches ausgesetzt hat und dafür im Kampf um die Tugend Standhaftigkeit und Trittsicherheit ohne eine einzige Niederlage erlangt hat. Derjenige hingegen, der ein zweites Mal heiratet, gesteht der Lüsterheit einen erneuten Sieg zu und geht das Risiko eines noch härteren, schwindelerregenden Kampfes ein, diesmal innerhalb seines eigenen Hauses zwischen seiner neuen Frau und den Kindern aus erster Ehe.³⁵ Das Bild des Schwindels unterstreicht also den Kampf gegen Sorgen und Lüste, bei dem das Böse oder gar der Böse den unerfahrenen, schwächeren Menschen, der eher auf seine eigenen Kräfte als auf Gottes Hilfe zählt, bis in den seelischen Tod mit sich reißen kann.

Vor diesem endgültigen Tod gibt es jedoch einen Rettungsanker: die Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit, zumindest, wenn diese sich in noch überschaubaren Grenzen hält. Wenn der Schuldige beim Sündigen ertappt wird, kann ihn der von der Aufdeckung der Tat plötzlich ausgelöste Schwindel zeitweise oder dauerhaft unschädlich machen. Dies gilt sogar für den Sünder *par excellence*, den Teufel.

33 Joh. Chrys., *Exp. Ps.* 7,6 (PG 55,89). Der Betrunkene befindet sich selbst „im dunklen Schwindelzustand“ (σκοτοδινῶντα), bevor er sich übergeben muss: *Hom. Matt.* 57,5 (PG 58,565).

34 Joh. Chrys., *Hom. Rom.* 12,8 (PG 60,505). Zu den Folgen der falsch orientierten Begierden, siehe Jan R. Stenger, *Johannes Chrysostomos und die Christianisierung der Polis*, STAC 115 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 64–69 („Exkurs: Urteilsvermögen, Güter und menschliche Verantwortlichkeit“).

35 Joh. Chrys., *Virginit.* 37,56: ἀλλ’ οὐχ ἡ παρθένος πρὸς ταύτην ἰλιγγίασε τὴν παράταξιν οὐδὲ ἐφυγε τὴν συμβολὴν τὴν οὕτως ἀφόρητον τοῖς πολλοῖς εἶναι δοκοῦσαν ἀλλ’ ἔστη γενναίως καὶ τὴν ἀπὸ τῆς φύσεως ἀνεδέξατο μάχην (Herbert Musurillo, Bernard Grillet, *Jean Chrysostome: La virginité*, SC 125 [Paris: Cerf, 1966], 222). Weiter kann man hier an eine Stelle denken, wo Libanios die Verwirrungen, die von einer Frau verursacht werden, anhand der Meeresmetaphorik beschreibt, in *Decl.* 26,29: καθάπερ πλοῖον θάλαττα, ὑπερέσχε με τῆς γυναικὸς ὁ κλύδων. οὐκ εἰμι φρενήρης. ἰλιγγίῳ, σκοτοδινίῳ.

Dem unter Depression leidenden Stagirium rät also Johannes Chrysostomos, den dunklen Wirbel der eigenen Gedanken mithilfe der göttlichen Sonne der Gerechtigkeit gegen den perfiden Dieb, der ihm nachtsüber Schlaf und inneren Frieden zu rauben versucht, einzusetzen, um diesen zu blockieren: „Wenn man diejenigen, die solche Bosheiten treiben, tadelt und ihnen das Licht zeigt, zittern sie, es wird ihnen schwindelig, sie wanken.“³⁶ Der Schwindel fungiert in diesem Fall als das schlechte Gewissen, das den Sünder beunruhigt und lähmt. Er spornt diesen zur Umkehr an. Je tiefer der Mensch in der Sünde steckt, desto schwieriger wird es für ihn jedoch, sie loszuwerden. Er trägt dann seine eigene Sündhaftigkeit ständig mit sich herum und wird vor dem dauerhaften Schwindel fast verrückt, wie Kain:

Kain bekam als Strafe das „Stöhnen und Zittern“ (Gen 4,12 LXX). So sind die Unglückseligen: Weil sie sich unzähliger Bosheiten bewusst sind, fahren sie oft aus dem Schlaf auf, ihre Gedanken wanken, ihre Blicke irren, alles erregt ihren Verdacht, alles bestürzt sie, ihre Seele ist voller schrecklicher Erwartung und Kleinmütigkeit, sie ist von der Furcht erschüttert und vom Zittern geschwächt. Nichts könnte schlaffer und unklüger als eine solche Seele sein! Wie die Verrückten nicht in sich ruhen, so ruht eine solche Seele auch nicht in sich. Wann würde also diese zu einer so großen Gesamtwahrnehmung kommen, da sie von einem dunklen Wirbel gekennzeichnet ist (πότε οὖν αὕτη εἰς συναίσθησιν ἔλθῃ τοσαύτην ἔχουσα σκοτοδινίαν)?³⁷

Der Wirbel beschreibt den Kreis der Gedanken, der den Sünder quält und ihn in den Wahnsinn treibt. Er deutet auf seine Blindheit hin, die ihn in eine prekäre Situation stürzt: Er verliert den Überblick über seine unzählbaren Sünden und damit die Kontrolle über seine eigenen Gedanken, die nun unvernünftig und unscharf umherirren. Metaphorisch ist die Strafe Kains, flüchtig und unstet auf der Erde zu leben, also auf alle Dauersünder übertragen, die Sünde auf Sünde aufgetürmt haben: Unter der Last dieser enormen Schuld irren sie in ihrem Kopf und können gedanklich keinen Fuß mehr fassen.

Die Erkenntnis des menschlichen Abgrunds, wenn sie nicht rechtzeitig erfolgt und der Abgrund zu tief geworden ist, führt den Menschen zur Selbsterstörung. Die Unergründbarkeit des menschlichen Schicksals, das durch harte Schläge gekennzeichnet ist, die zerstörerische Kraft, die manche Emotionen wie die Scham und den Zorn oder Begehlichkeiten aller Art auslösen können, sowie das Bewusstsein

³⁶ Joh. Chrys., *Stag.* 2,1 (PG 47,449: ὅταν δέ τις τῇ πρὸς τὸν θεὸν ἐλπίδι τοῦτο διασκεδάσας τὸ σκότος καὶ πρὸς τὸν ἥλιον τῆς δικαιοσύνης καταφυγῶν σπεύσῃ τὰς ἀκτῖνας ἐκεῖνας εἰς τὴν ἑαυτοῦ καταθεῖναι ψυχῇ, ἀπὸ τῶν οἰκείων λογισμῶν ἐπὶ τὸν ληστήν μεταθήσει τὸν θόρυβον. καὶ γὰρ οἱ τὰ τοιαῦτα κακουργοῦντες, ὅταν αὐτοὺς ἐλέγξῃ τις καὶ δείξῃ τὸ φῶς, τρέμουσιν, ἰλιγγῶσι, ταράττονται).

³⁷ Joh. Chrys., *Hom. Act.* 47,3 (PG 60,332). Zum Stöhnen und Zittern bei Kain, siehe Pierre Molinié, „Esclave du démon ou pauvre diable? La figure de Caïn chez Jean Chrysostome,“ in *La source sans fin: La Bible chez Jean Chrysostome*, ed. Guillaume Bady (Turnhout: Brepols, 2021), 85–117.

der eigenen Sündhaftigkeit sind drei Motive, die Johannes Chrysostomos anhand des Bildes des Schwindels und verschiedener, aus dem Alten Testament entnommener biblischer Figuren illustriert. Somit entwickelt er ein Porträt des Menschen, der grundlegend von Gott abhängig ist, weil allein durch den Glauben an ihn und durch die Gnade, die Gott mit Christus der Welt erwiesen hat, der Mensch in den Abgrund seiner eigenen, physischen und intellektuellen Begrenztheit nicht, oder zumindest nicht endgültig stürzt. Die Heilsgeschichte enthüllt sich allmählich: Dreh- und Angelpunkt ist die Figur Christi und Stützpunkt ist die Schrift. Jedoch ist Johannes Chrysostomos auch hier sehr radikal: Wer denkt, dass er die Geheimnisse der Identität und der Allmacht Gottes sowie die Rätsel der Schrift lösen kann, hat überhaupt nichts verstanden, weil Gott *per se* unergründbar ist.

2 Schwindel nach dem Einblick in das Göttliche

2.1 Schwindel und Schöpfung

Im Umgang mit dem Göttlichen verbietet Johannes Chrysostomos jegliche leichtsinnige Neugierde. Theologie dürfen nur Sachverständige treiben, insbesondere, was die Frage der Schöpfung angeht:

Geh in die Werkstatt eines Zimmermanns: Du verlangst keine Erklärung, obwohl du dort nichts von den Geschehnissen verstehst und dir Vieles unzugänglich scheint (καὶ πολλὰ ἄπορα εἶναι σοὶ δοκεῖ), z. B. wenn er das Holz drechselt oder umgestaltet. Und wenn ich dich zu einem eher zugänglicheren Handwerk führe, wie zu dem des Malers, wird es dir auch dort schwindelig werden (καὶ ἐκεῖ ἰλιγγιάσεις). Denn sag mir: Scheint das, was er macht, nicht sinnlos? Was bedeuten ihm denn die Striche und die Herumführungen der Striche (αἱ γραμμαὶ καὶ αἱ περιαγωγαὶ τῶν γραμμῶν)? Wenn er aber die Farben aufträgt, dann findest du die Kunst schön, und dennoch kannst du auch nichts so genau begreifen. [...] Mit diesen Worten rutschen wir zu einem weiteren Geschwätz: Warum sind manche Frauen und nicht alle Männer? Warum gibt es Esel, Stiere, Hunde, Wölfe, Steine, Holz? Und die Worte rutschen zu endlosen Umschweifen. Genau aus diesem Grund bestimmte Gott Maße für unsere Erkenntnis und setzte [diese Maße] in der Natur. Und betrachte bitte den großen Vorwitz: Wir schauen zwar die so weite Höhe von der Erde bis zum Himmel ohne Leid an, wenn wir aber nach unserer Ankunft an die Spitze eines Turms (εἰς πύργον ἀνελθόντες ὑψηλόν) nach unten schauen wollen, indem wir uns ein bisschen hinauslehnen (μικρὸν κατακύψαντες), ergreifen uns gleich ein Schwindel und ein finsterner Wirbel (ἰλιγγός τις ἡμᾶς εὐθέως καὶ σκοτοδινία λαμβάνει).³⁸

³⁸ Joh. Chrys., *Hom. Eph.* 19,4 (PG 62,132–133). Dieses wichtige Zitat beinhaltet viele weitere Themen und Motive, die in diesem Abschnitt noch besprochen werden.

Bei dieser Schilderung der Unverständlichkeit der Schöpfung und des Schöpfungsaktes kommt das Bild des Schwindels mehrmals zum Vorschein. Es wird zunächst durch die Beispiele der beiden Handwerker eingeleitet. Bemerkenswert ist dabei die Tatsache, dass die Reaktion des Zuschauers die Geste des Schöpfers widerspiegelt: Das Drechseln und das Skizzieren lösen Schwindel aus, weil ihr Ergebnis mit dem Schöpfungsprozess selbst in keinerlei logischer Verbindung gebracht werden kann. Die τέχνη (Handwerk, Kunst) ist undurchsichtig. Es bleiben allein die Betrachtung und die Bewunderung von unten, von der menschlichen Perspektive aus. Denn auch wer hinterfragt, wer leichtsinnig nach Gründen und Erklärungen sucht, wird dann von einem Schwindelgefühl überkommen.³⁹ Der Prediger führt eine solche Nachfrage exemplarisch *ad absurdum*, als ob er ihre Auswirkungen seine Hörerschaft spüren lassen wollte, denn die Anhäufung der aporetischen Fragen bringt zwangsmäßig Verwirrung mit sich.⁴⁰ Der Mensch darf und kann sich nicht an die Stelle des Schöpfers setzen und von seiner Perspektive aus die Schöpfung betrachten, sonst drohen ihm Hybris und Selbsterstörung, wie in der biblischen Geschichte vom Turm zu Babel (Gen 11,1–9), die im Hintergrund des zuletzt gewählten Vergleichs des Predigers zu stehen scheint.⁴¹ Perplexität, Hybris und Erkenntnis der Unergründbarkeit Gottes charakterisieren also alle drei die mögliche menschliche Haltung gegenüber Gott, d. h. die Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer,⁴² wenn der erstere den letzteren anzublicken versucht. Gott selbst hat nämlich dem menschlichen Erkenntnisvermögen Grenzen gesetzt, sodass Schöpfungsprozesse, sowohl in Technik und Kunst als auch in der Naturkunde, rätselhaft bleiben. Dies gilt ebenso auf dem Gebiet der Erläuterung der Schrift.

³⁹ Philon von Alexandria gibt als Ursache dafür die Sinne an, die sowohl den wachsamem als auch den leichtfertigen Menschen in die Irre führen, indem sie Ungleichheiten, Anomalien und somit Wirbel und Schwindel verursachen, *Jos.* 142: τὸ δ' ὑψηλοτάπεινον καὶ μεγαλόμικρον καὶ πᾶν ὅσον ἀνισότητι καὶ ἀνωμαλία συγγενὲς ἀπεργάζεται καὶ σκοτοδιναῖν ἀναγκάζει καὶ πολὺν ἐμποιεῖ ἴλιγγον.

⁴⁰ Hier ist eine durchdachte Strategie des Predigers erkennbar: Er führt seine Zuhörer mit gesteuerten Affekten an sein moralisches Ziel (die Mäßigung). Vgl. dazu Papadogiannakis, „Homiletics,“ 325: „The whole matter turns on the arousal and management of a set of interacting emotions in order to produce the desired moral effect in his audience, moving them from anger, to pity, to shame, to laughter and remorse.“

⁴¹ Vgl. Gen 11,4 LXX: πύργον, οὗ ἡ κεφαλὴ ἔσται ἕως τοῦ οὐρανοῦ. Ein anderer Intertext wäre die Beschreibung des Tempelhofs von Flavius Josephus, der die Höhe der Mauer gegenüber der Tiefe des Abgrunds betont und dabei das Schwindelgefühl des Beobachters erwähnt, der sich hinauslehnt, in *A. J.* 15,412: [...] ὡς εἰ τις ἀπ' ἄκρου τοῦ ταύτης τέγους ἀμφω συντιθεῖς τὰ βάθη διοπτέου, σκοτοδιναῖν οὐκ ἐξικνουμένης τῆς ὄψεως εἰς ἀμέτρητον τὸν βυθόν.

⁴² Zur theologisch wesentlichen Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf, siehe den Beitrag von Ingolf U. Dalferth in diesem Band.

2.2 Schwindel und Schrift

Die bereits erwähnte Meeresmetaphorik verdeutlicht nicht nur die Schwierigkeit der Schicksalsschläge, sondern auch diejenige der Schrift: „Was also auf dem Meer geschieht und sich in den Gedanken ereignet, dies tritt auch in der Erläuterung der Schrift ein.“⁴³ Dabei sind wiederum die unerfahrenen Leute in Gefahr, weil die Auseinandersetzung mit der Schrift so viele aporetische Fragen aufwirft, dass es den Zuhörern von Johannes Chrysostomos schwindelig werden könnte, wie es am Beispiel der Geschichte der Weisen aus dem Morgenland (Mt 2,1–12) deutlich wird:

Hast du gesehen, wie groß die Verrücktheiten (τὰ ἄτοπα) erscheinen, wenn wir sie nach menschlicher Logik und üblicher Gewohnheit untersuchen? [...] Um jedoch zu verhindern, dass wir euch bei der Anhäufung von Aporien (συνάπτοντες ἀπορίας ἀπορίας) zum Schwindel bringen (ἰλιγγιᾶν ὑμᾶς ποιῶμεν), wohlan, lasst uns zur Lösung der erforschten [Fragen] gehen und diese Lösung mit dem Stern beginnen.⁴⁴

Hier weigert sich der Prediger ganz bewusst, den Schwindeleffekt an seinen Zuhörern zu experimentieren, wohl wissend, dass dies sie in die geistige Sackgasse führen könnte. Wo vorher auf dem Gebiet der Naturkunde dieses Mittel zum Zweck des besseren Verständnisses eingesetzt wurde,⁴⁵ geht der Prediger auf dem Gebiet der Erläuterung der Schrift kein Risiko ein. Er weist jedoch als Warnung darauf hin, welche Ratlosigkeit ein ungeübter Umgang mit der Schrift verursachen könnte.⁴⁶

⁴³ Joh. Chrys., *Proph. obscurit.* 1,1: καὶ γὰρ ἐκεῖνοι, ἐπειδὴν τὴν γῆν ἀφέντες ἐξ ἐκατέρου μέρους τῆς νηὸς πέλαιος ἴδωσι καὶ οὐδὲν ἕτερον, ἀλλ' ἢ θάλατταν καὶ οὐρανόν, σκότῳ δεινῷ κατέχονται καὶ περιφέρεσθαι τὸ πλοῖον αὐτοῖς κύκλῳ νομίζουσι μετὰ τῆς θαλάττης, ἀλλ' οὐ παρὰ τὴν φύσιν τῆς θαλάττης, ἀλλὰ παρὰ τὴν ἀπειρίαν τῶν πλεόντων οἱ ἰλιγγοὶ γίνονται. [...] οἱ μὲν γὰρ ἐφ' ὑψηλῶν τῶν ἰκρίων καθήμενοι τῆς νηὸς καὶ πρὸς τὴν θέαν ἰλιγγιώσιν. (Zincone, *Omélie*, 64, siehe auch die Fußnote 25 sowie die Beschreibung des Schwindels vor Unerfahrenheit, 62–64). Die Variante σκοτόδινῳ (PG 56,163) scheint im Rahmen dieser Untersuchung jedoch richtiger zu sein, weil σκότῳ δεινῷ in Zusammenhang mit κατέχεσθαι nicht anderswo bezeugt ist, weil σκοτόδινῳ die *lectio difficilior* bleibt und weil σκότῳ δεινῷ durch einen Iotazismus erklärbar ist. Der Gebrauch von σκοτόδινος in der griechischen medizinischen Literatur schließt außerdem die Hypothese von σκότῳ δεινῷ als ursprünglichem Ausdruck definitiv aus.

⁴⁴ Joh. Chrys., *Hom. Matt.* 6,2 (PG 57,64). Siehe auch Joh. Chrys., *Proph. obscurit.* 1,1 ὁκνῶ καὶ δέδουκα, μὴ ποτε τὸν λιμένα ἐξεληθόντες καὶ πρὸς τὸ βάθος καταντήσαντες τῶν προφητικῶν νοημάτων ἰλιγγιάσωμεν, ὅπερ πάσχουσιν οἱ τῶν πλωτῆρων ἀήθεις (Zincone, *Omélie*, 62).

⁴⁵ Vgl. Fußnote 40.

⁴⁶ So auch Origenes zur Auflistung der Propheten oder zur Konkordanz der Evangelien. Die zu genaue Durchsichtung der Propheten kann als Ungehorsam gelten: Origenes, *Comm. Jo.* 5,4,1 πάλιν δὴ μετὰ ταῦτα ἰλιγγιάν μοι ἐπέρχεται σκοτοδινιώντι, μὴ ἄρα πειθαρχῶν σοι οὐκ ἐπειθάρχησα θεῷ οὐδὲ τοὺς ἀγίους ἐμμησάμην (Cécile Blanc, *Origène. Commentaire sur Saint Jean, Livres I–V*, Bd. 1, SC 120 [Paris: Cerf, 1966], 379). Die Frage der Konkordanz führt ihrerseits zur Spaltung: Entweder nimmt man sie an oder man verliert den Glauben: Origenes, *Comm. Jo.* 10,3,14 εἰ τις ἐπιμελῶς ἐξετάζοι

Der Prediger gibt also das richtige Maß an Fragen an, er führt seine Zuhörer in das verwirrende Feld der biblischen Exegese und passt sich ihrer geistigen Kraft oder ihrem Aufmerksamkeitsgrad an, wie damals Paulus, als er den Hebräern schrieb:

„Darüber hätten wir noch viel zu sagen; aber es ist eine schwere Rede, weil ihr so harthörig geworden seid“ (Hebr 5,11). Weil diese Leute nicht zuhören, ist die „Rede schwer“. Denn wenn jemand mit Menschen zu tun hat, die nicht begreifen und das Gesagte nicht einsehen, ist es nicht möglich, ihnen eine treffliche Erläuterung zu geben. Aber vielleicht wird es einem von euch, den hier Anwesenden, schwindelig (ἰσως τις ὑμῶν τῶν ἐνταῦθα ἐστηκότων ἰλιγγιᾷ) und er betrachtet als eine Beleidigung den Fall, dass [Paulus] wegen der Hebräer daran gehindert worden ist, eine vollkommener Rede zu geben. Allerdings glaube ich, dass wohl auch hier außer ein paar Leute die meisten so [wie die Hebräer] sind, sodass auch für euch geredet wird.⁴⁷

Diese harten Worte von Johannes Chrysostomos deuten auf eine andere Art von Schwindel hin. Es könnte vermutet werden, dass an dieser Stelle der Prediger in starker Interaktion mit den Zuhörern steht und dass diese auf den Vers des Hebräerbriefes sowie auf die erste Erklärung des Predigers mit Unmut reagiert haben. Auch abgesehen von einem solchen Szenario klagt Johannes Chrysostomos eindeutig die Hochmütigen an, die eine geistig tiefgründigere Erläuterung erwarten. Zu dem Schwindel, der mit dem Ärger über die fehlenden Erklärungen verbunden ist, kommt der Schwindel der Überschätzung der eigenen intellektuellen Fähigkeiten hinzu. An einer anderen Stelle gesteht der Prediger diesbezüglich zunächst ein, dass die Länge seiner eigenen Predigten überfordernd sei und möglicherweise Schwindel verursache, wobei zuletzt auch in diesem Fall der Zuhörer eigentlich schuld daran ist, weil er gleichzeitig an weltliche Sorgen denkt.⁴⁸ Grundsätzlich mangelt es nämlich auch an Interesse: Der Gottesdienstbesuch löst manchmal eine furchtbare Langeweile bei den Zuhörern aus, die gähnen, sich kratzen und dazu noch Schwindel empfinden (χασμώμεθα, κνώμεθα, ἰλιγγιῶμεν).⁴⁹ Dagegen muss der Prediger mit rhetorischen Mitteln umso kräftiger ankämpfen, was die Härte mancher seiner schwindelerregenden Worte wiederum erklärt.

Nicht nur die Erfahrung oder Unerfahrenheit der Zuhörer und ihre mehr oder weniger große Aufmerksamkeit spielen eine Rolle bei der Verwirrung, die im

τὰ εὐαγγέλια περὶ τῆς κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀσυμφωνίας, [...] σκοτοδινιάσας ἦτοι ἀποστήσεται τοῦ κυροῦν ὡς ἀληθῶς τὰ εὐαγγέλια, [...] ἢ προσιέμενος τὰ τέσσαρα εἶναι <ἐρεῖ τ'> ἀληθῆς αὐτῶν οὐκ ἐν τοῖς σωματικοῖς χαρακτηῖσιν (Cécile Blanc, *Origène. Commentaire sur Saint Jean, Livres I–V*, Bd. 2, SC 157 [Paris: Cerf, 1970], 390).

⁴⁷ Joh. Chrys., *Hom. Heb.* 8,2 (PG 63,70). Zum Problem der Aufmerksamkeit bei den Zuhörern, siehe David Rylaarsdam, *John Chrysostom on Divine Pedagogy: The Coherence of his Theology and Preaching*, OPCS (Oxford: Oxford University Press, 2014), 195 und 209–210.

⁴⁸ Joh. Chrys., *Hom. Jo.* 2,4 (PG 59,35: οἶδα πολλοὺς ἰλιγγιάσαντας πρὸς τὸ τῶν λεχθέντων μήκος. τοῦτο δὲ γίνεται, ὅταν ἡ ψυχὴ πολλοῖς φορτίοις βαρύνηται βιωτικοῖς).

⁴⁹ Joh. Chrys., *Hom. Jo.* 58,4 (PG 59,320).

Umgang mit der Schrift verursacht wird. Auch der unterschiedliche Schwierigkeitsgrad der Schrift selbst ist in Betracht zu ziehen. Sie gleicht somit einem unebenen Weg, der bergauf und bergab geht:

Wenn wir einem geebneten und flachen Weg folgen, brauchen wir keine große Sorgfalt. Wenn wir aber einem ansteigenden, engen und sich bis zur Bergspitze selbst erstreckenden (πρὸς αὐτὴν ἀνατεινομένην τὴν ἀκρόρειαν) [Weg folgen], der von beiden Seiten mit Abgründen gesäumt ist, brauchen wir eine wachsame und aufgeweckte Seele, weil die Unebenheit keinen Leichtsinns zulässt. Denn wenn jemand ein bisschen zur Seite schaut, gleitet der einzelne Fuß und der ganze Körper stürzt herab. Und wenn [jemand] sich nach unten in die Richtung der Klüfte beugt (κὰν εἰς φάραγγας κατακύψῃ κάτω), fällt er herunter, weil er von einem finsternen Wirbel ergriffen wird (σκοτοδίνῳ κατεχόμενος). So sind auch bei der heiligen Schrift die leichten und unkomplizierten Gedanken sogar für den Einzelnen mühelos begehbar, aber die schwierigeren und schroffen [Gedanken] sind nicht gleichermaßen bequem zu überschreiten. Deswegen müssen alle wachsam und aufgeweckt sein, wenn wir solche Gegenden überschreiten, sodass keine Gefahr auf uns zukommt, was das Äußerste betrifft.⁵⁰

An die Stelle der Meeresmetaphorik kommt nun die Wanderungsmetaphorik. Der trittsichere Weg ist derjenige der leichten biblischen Stellen, die der Einzelne ohne Begleitung betreten darf.⁵¹ Bei den komplizierten Stellen hingegen ist das Risiko eines Sturzes in die Irre und somit in die Sündhaftigkeit und ihre Folgen (u. a. den ewigen Tod) erheblich größer. Solch ein Lektüre- und Interpretationsfehler bezieht den ganzen Menschen mit ein. Die Untersuchung der schwierigen Bibelstellen erfordert also die gemeinsame aufmerksame Untersuchung der ganzen Gemeinde unter der Leitung des Predigers. Bei den Problemen der Naturkunde spielte dieser noch mit dem Gemütszustand seiner Zuhörer (Unmut und Langeweile), hier appelliert er in einer mit Drohung gefärbten *captatio benevolentiae* an ihre Bereitschaft, im geistlichen Gebiet akribisch emporzublicken.

2.3 „Nicht hinauslehnen“: Der schwindelige Paulus als Warnung vor der Hybris

Jedoch bleibt unter der Leitung des erfahrenen Predigers die Gefahr bestehen, dem geistigen Schwindel zu erliegen, insbesondere, wenn es um die Heilsgeschichte geht. Denn sogar Paulus, obwohl er so viele Erfahrungen mit Gott machte und so

⁵⁰ Joh. Chrys., *Hom. Dom. non est in hom.* 1 (PG 56,153).

⁵¹ An einigen Stellen ermutigt Johannes Chrysostomos sogar zur eigenen häuslichen Bibellektüre als Vorbereitung auf die gottesdienstliche Erläuterung: *Hom. Matt.* 1,6 (PG 57,20–21) und *Hom. Jo.* 11,1 (PG 59,77).

vielen von Schwindel geplagten Gläubigen half,⁵² wurde es dabei schwindelig. Für eine solche Feststellung spielt der Vers von Röm 11,33 eine entscheidende Rolle: „O welch eine Tiefe (βάθος) des Reichtums, beides, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich (ἀνεξεραύνητα)⁵³ sind seine Gerichte und unerforschlich (ἀνεξιχνίαστοι) seine Wege!“, wobei weitere Paulusbriefe (1 Kor 2,9; 2 Kor 9,15 und Phil 4,7) sowie der Psalmist (Ps 138,6.14) in diesem Zusammenhang auch zitiert werden können.⁵⁴ Die Ursache der Bewunderung ist die plötzliche Feststellung der Unergründbarkeit Gottes und diese wird bereits bei Paulus und dann noch stärker bei Johannes Chrysostomos durch eine ganze Reihe von Adjektiven zum Ausdruck gebracht, die alle mit *alpha privativum* gebildet sind und zum Vokabular der negativen Theologie gehören.⁵⁵ Im Kontext des arianischen Streits musste Johannes Chrysostomos nämlich gegen die Aussage kämpfen, dass man Gott erkennen kann, wie er sich selbst erkennt. In der Untersuchung des Zusammenhangs zwischen Glauben (πίστις) und Wissen (γνώσις) positioniert er sich ganz klar gegen eine zu große theologische Neugierde: Die Wege Gottes sind unerkennbar, also bleibt Gott der menschlichen Erkenntnis entzogen. Das Wesentliche besteht hingegen darin, zu glauben, dass Gott ist. Im Glauben bekommt dann alles seinen Sinn: In eschatologischer Perspektive wartet der Christ mit Vertrauen (πίστις) das Ende und die Vollendung aller Dinge ab. Am Beispiel des paulinischen Umgangs mit schwierigen Fragen wie derjenigen nach der Erlösung der ganzen Welt (Juden und Nicht-Juden) zeigt Johannes Chrysostomos die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens auf dem Gebiet der Theologie und begründet somit seine eigene Stellungnahme in dieser besonderen Streitfrage des Wissens um Gott.

Die paulinische Erkenntnis der Unerkennbarkeit Gottes verwirklicht sich in ihrer chrysostomischen Darstellung nämlich in einem Moment der Fassungslosig-

52 Vgl. Joh. Chrys., *Hom. 2 Cor.* 25,3 (PG 61,573): τοὺς μὲν βαπτιζομένους ἀνέλκων, τοὺς δὲ ἰλιγγιώντας στηρίζων.

53 In der Lutherbibel wird das Wort mit „unbegreiflich“ übersetzt, was seiner Etymologie jedoch nicht genau entspricht.

54 Siehe insbesondere Joh. Chrys., *Incomprehens.* 1,188–271 (Jean Daniélou, *Jean Chrysostome. Sur l'incompréhensibilité de Dieu, Homélie I–V*, Bd. 1, SC 28bis [Paris: Cerf, 2000], 116–124).

55 Die vollständige Liste wird von Françoise Vinel, „L'incompréhensible“, *RSR* 84/4 (2010): 451–465, gegeben: ἀκατάληπτος (unverständlich), ἀκατανόητος, ἀπερινόητος (unbegreiflich), ἀσύγχριτος (unvergleichlich), ἀπόρρητος, ἄφατος (unsagbar), ἀνεκδιήγητος (unerzählbar, vgl. 2 Kor 9,15), ἀσχημάτιστος (formlos), ἀπερίγραφτος (undefinierbar, grenzenlos), ἀνεξερεύνητος (unergründlich, vgl. Röm 11,33), ἀνεξιχνίαστος (auch aus Röm 11,33, um zu bezeichnen, dass das Wild keine Zeichen hinterlässt), ἀπρόσιτος (unzugänglich, unnahbar). Dem Thema der Sprache der negativen Theologie bei Johannes Chrysostomos widmet sich auch der Beitrag von Georgiana Huian: „Layers of Negativity in Thinking and Talking about God: Exploring John Chrysostom's Language of Negation“ in diesem Band.

keit, des Stupors (ἐκπλήσσομαι, καταπλήσσομαι),⁵⁶ der einen schlagartigen Schwindel verursacht. Dies erinnert an die Szene, in der Protagoras versucht, Sokrates bei der Auslegung von scheinbar widersprüchlichen Versen von Simonides zu ertappen und dabei die Begeisterung der anderen Zuhörer erzeugt. Sokrates ist wie von einem Schlag in einem Boxkampf von seinen Argumenten und vom Beifall der Zuschauer so hart getroffen, dass es ihm zunächst dunkel und schwindelig wird.⁵⁷ Das Bild des Schwindels ist bei Johannes Chrysostomos wie bei Platon also ein Ausdruck der Perplexität des Menschen. Das chrysostomische Bild des Schwindels drückt jedoch besonders den Schauer vor dem Abgrund (vgl. die „Tiefe“ von Röm 11,33), also vor der Unergründbarkeit Gottes aus:⁵⁸ Das, was zu sehen ist, überschreitet die Grenzen des Blickfeldes und der Mensch kann Gott einfach nicht fassen. Paulus, oder an einer Stelle auch der Psalmist, bringt dabei eine mechanische und eine stimmliche Reaktion hervor. Nach dem Hinauslehnen (διακύπτω, κατακύπτω)⁵⁹ kommt die Unsicherheit (διαπορέω),⁶⁰ die durch einen physischen Schwindel gekennzeichnet ist⁶¹ und ein plötzliches Zurückziehen auslöst (ἀναχωρέω, ἀποπηδάω, παραχωρέω).⁶²

56 Joh. Chrys., *Prov.* 2,3,6 mit ἐκπλήσσομαι und ἐκπληξίς (Anne-Marie Malingrey, *Jean Chrysostome. Sur la Providence de Dieu*, SC 79 [Paris: Cerf, 1961], 62), sowie *Stag.* 1,7 (PG 47,441 mit καταπλήσσομαι).

57 Das gleiche Wortfeld der Fassungslosigkeit und des Schwindels wird hier benutzt: καὶ ἐγὼ τὸ μὲν πρῶτον, ὡσπερὶ ὑπὸ ἀγαθοῦ πύκτου πληγείς, ἐσκοτώθην τε καὶ εἰλιγγίασα εἰπόντος αὐτοῦ ταῦτα καὶ τῶν ἄλλων ἐπιθορυβησάντων, in Platon, *Prot.* 339e. Siehe weiter auch Libanios, *Decl.* 50,38: ἂν οὖν οἱ μὲν τὰ τῶν δεινῶν καὶ σοφιστῶν ποιῶσιν, ἐγὼ δὲ ἐκπεπληγμένος ἐστήκω καὶ σκοτοδινῶ καὶ τὰ μὲν <μηδ'> εὐρίσκω, τῶν δὲ ἐπιλανθάνωμαι, (bei der Konjektur haben andere das im kritischen Apparat angegebene οὐχ bevorzugt, wobei diese Stelle vielleicht auch ohne Konjektur Sinn ergäbe).

58 Vgl. die Einleitung von Joh. Chrys., *Incomprehens.* (Daniélou, SC 28bis, 9–63, insbesondere 31–35). In der ersten Homilie wird diese Weite wiederum mithilfe der Meeresmetaphorik ausgedrückt: πρὸς τὸ ἄπειρον καὶ ἀχανές πέλαγος τῆς τοῦ θεοῦ κατακύψας σοφίας (1,207–208), ὡσπερ πρὸς πέλαγος ἄπειρον [...] καὶ βάθος ἰδὼν ἀχανές (1,257–258). Vgl. auch *Prov.* 2,6 ἰδὼν γὰρ πέλαγος ἀχανές ἀνεωχθέν (Malingrey, SC 79, 62). In *Stag.* 1,7 (PG 47,441) wird das Wort ἄβυσσος verwendet.

59 Joh. Chrys., *Incomprehens.* 1,206.207–208 κατακύψας (Daniélou, SC 28bis, 118), *Stag.* 1,7 διακύψας (PG 47,441). Vgl. auch die bereits zitierte Stelle *Hom. Eph.* 19,4 (PG 62,133: μικρὸν κατακύψαντες).

60 Joh. Chrys., *Incomprehens.* 1,222 (Daniélou, SC 28bis, 118) sowie *Hom. Gen.* 4,5 (PG 53,44).

61 In den meisten Fällen ἰλιγγία: Joh. Chrys., *Incomprehens.* 1,208.221 und 1,257 (Daniélou, SC 28bis, 118 und 122), *Prov.* 2,3 (Malingrey, SC 79, 62), *Stag.* 1,7 (PG 47,441) und *Hom. Gen.* 4,5 (PG 53,44). Einmal kommt auch σκοτοδίνος vor: *Prov.* 2,6 ὡσπερ τινὶ σκοτοδίνω κατασχεθεῖς (Malingrey, SC 79, 62). In *Incomprehens.* 1,222 (Daniélou, SC 28bis, 118) wird der Schwindel außerdem mit der Verwirrung (θορυβέω) assoziiert.

62 Joh. Chrys., *Incomprehens.* 1,209 ἀνεχώρησε und 1,258 ἀπεπήδησεν εὐθέως (Daniélou, SC 28bis, 118 und 122), *Prov.* 2,3 ἀποπηδᾷ ταχέως [...] παραχωρών, und 2,6 ἀπεπήδησε (Malingrey, SC 79, 62), *Stag.* 1,7 εὐθὺς ἀνεχώρησε (PG 47,441).

Erst nach diesem reflexartigen Zurücktreten kommt der Schrei⁶³ des ehrfürchtigen Erstaunens⁶⁴ bzw. der Aufruf zum Staunen in den Worten von Röm 11,33 und den weiteren, oben erwähnten Versen zum Ausdruck. In diesem sehr detaillierten, zeitdehnenden Erzählen dient das Bild des Schwindels also zur Betonung der sowohl geistigen als auch physischen Hemmung, die von einer zu großen Neugierde bei der theologischen Erkundung verursacht wird. Ziel ist damit für Johannes Chrysostomos, vor dieser leichtsinnigen Neugierde (πολυπραγμαονέω, πολυπραγμοσύνη) zu warnen, weil sie ein Zeichen von Unwissenheit und Unvernunft (ἀνοία) ist.⁶⁵ Zwar sind hier besonders die vermeintlichen Dummlichkeiten der Anomäer gemeint, jedoch gilt diese Warnung für alle Zuhörer: „Warum mühen wir uns vergeblich ab, uns mit den ‚Unergründlichkeiten‘ neugierig zu beschäftigen und die ‚Unerforschlichkeiten‘ zu untersuchen?“⁶⁶ Am Beispiel von Paulus und mithilfe des Schwindels zeigt also Johannes Chrysostomos, dass die flüchtige Erkenntnis, die man von Gott gewinnen kann, zum Erstarren, Staunen, Zögern und Zurückhalten führt,⁶⁷ weil Gott unerkennbar ist und es eine der Hybris gleichenden Zumutung wäre, ihn immer besser verstehen zu wollen.

2.4 Irrungen und Wirrungen der Denkkraft in dogmatischen Fragen

Besonders theologische Grundfragen sind vom Risiko der Überheblichkeit im Sinne eines unangebrachten Nachfragens betroffen. Wie im Fall des paulinischen Stauens entfaltet Johannes Chrysostomos dieses Thema mehrfach in seinem Werk und behandelt dabei *en passant* wichtige dogmatische Fragen. Auch deswegen führt er solche Auslegungen meistens breit aus. An den Stellen, wo das Bild des Schwindels hinzukommt, vertieft Johannes Chrysostomos fünf Kernfragen: Christi

63 Joh. Chrys., *Incomprehens.* 1,209 βοῶν und Ps 138,6.14 LXX; 1,258–259 καὶ μέγα ἀνεβόησεν εἰπὼν und Röm 11,33 (Daniélou, SC 28bis, 118 und 122), *Prov.* 2,6 ἀνακεκραγῶς und Röm 11,33 (Malingrey, SC 79, 62), *Hom. Gen.* 4,5 ἀνέκραξε μέγα βοῶν und Röm 11,33 (PG 53,44).

64 Joh. Chrys., *Incomprehens.* 1,208–209 μετὰ φόβου πολλοῦ θαυμάσας (Daniélou, SC 28bis, 118), *Prov.* 2,6 θαυμάσας (Malingrey, SC 79, 62).

65 Joh. Chrys., *Incomprehens.* 1,220–225: πῶς οὖν οὐκ ἐσχάτης ἀνοίας τοὺς τοσοῦτον ἀπέχοντας τῆς ἐκείνου χάριτος αὐτὴν τοῦ θεοῦ πολυπραγμαονεῖν τὴν οὐσίαν (Daniélou, SC 28bis, 118–120).

66 Joh. Chrys., *Stag.* 1,7 (PG 47,441).

67 Die paulinische Zurückhaltung kommt daher, dass Gott einerseits dem Erkenntnisvermögen von Paulus absichtlich Grenzen setzte, und dass sich Paulus andererseits in der Benutzung seiner eigenen geistigen Fähigkeiten demütig selbst beschränkte. Siehe dazu Margaret M. Mitchell, *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, HUT 40 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 299–301.

Empfängnis,⁶⁸ die Auferstehung,⁶⁹ die Immaterialität der Seele,⁷⁰ die Wiedergeburt durch den Heiligen Geist⁷¹ und die Ursache der menschlichen Sündhaftigkeit.⁷²

Bei den Fragen der Inkarnation und der Auferstehung greift der Prediger das Rätsel des göttlichen Schöpfungsaktes auf, wie in der wichtigen und bereits zitierten Stelle.⁷³ Diesmal vergleicht er jedoch nicht bzw. nicht nur die Reaktion des Menschen vor der Schöpfung mit der vor den Werken des Zimmermanns oder des Malers, sondern die Reaktion vor der Schöpfung mit der vor der Inkarnation Christi oder seiner Auferstehung, die eben als Neuschöpfung gilt. Somit rücken jedesmal theologisch höchst bedeutsame Fragen in den Vordergrund. In *In epist. ad Ephesios, hom. 19* stellte der Zuschauer keinerlei Fragen zur Kunst des Malers oder des Zimmermanns, wunderte sich aber über die Geheimnisse der Schöpfung Gottes. Analog dazu stellt der Zuhörer in *In epist. I ad Corinthios, hom. 17* und *In epist. I ad Thesalonicensis, hom. 7* keinerlei Fragen zur Naturkunde, sondern verharrt in seiner Perplexität, wenn es um Inkarnation und Auferstehung geht. In der Auffassung von Johannes Chrysostomos stellt dies ein Paradoxon dar. In der Natur sind nämlich Schöpfung (Geburt eines Kindes, Keimung eines Samens), Verwandlung (Zustände des Wassers, Altersstufen des Menschen), Tod (Samen in der Erde) und Auferstehung (neue Pflanze aus einer verstorbenen Frucht) gewöhnliche und wiederkehrende Phänomene. Obwohl sie unzugänglich (ἄπορα) sind, werden sie also nicht hinterfragt. Alle sind jedoch auf eine einzige Ursache zurückzuführen, nämlich auf Gott, der mit vielerlei Mittel und Methoden wirkt.

Sag mir: Wie beschäftigen sie sich also neugierig (πολυπραγμονοῦσιν) mit jener unsagbaren und unaussprechlichen Empfängnis, ohne dass ihr Denken (ἡ διάνοια) um solche Themen ermattet, weil es ins Leere tritt (κενεμβατοῦσα), ohne dass es sich in unendlichen Wirbeln dreht (εἰς μύριους λίγγους περιετράπη) und hohl bleibt (ἀχανῆς γέγονε)? Und doch sind sie unverbesserlich. Sie können zu den Weintrauben und zu den Feigen nichts sagen, aber sie beschäftigen sich neugierig mit Gott! Denn sag mir: Wie löst sich die Weinbeere in Blätter und Rebstock auf? Wie kam an ihrer Stelle das, was in ihr war, man aber nicht sah? „Es ist doch nicht die Weinbeere, sagt jener, sondern das ganze [Werk] der Erde.“ Und wieso trägt diese ohne die Beere nichts von sich selbst aus? Seien wir doch nicht unvernünftig (μὴ ἀνοηταίνωμεν): Das, was geschieht, kommt weder von der Erde, noch von der Hirse, sondern von dem Herrn der Erde und der Samen. Aus diesem Grund schuf er dies mal mit diesen Mitteln, mal ohne diese Mittel.⁷⁴

68 Joh. Chrys., *Hom. 1 Thess. 7*.

69 Joh. Chrys., *Hom. 1 Cor. 17*.

70 Joh. Chrys., *Hom. Col. 5*.

71 Joh. Chrys., *Hom. Jo. 26*.

72 Joh. Chrys., *Hom. Matt. 59*.

73 Joh. Chrys., *Hom. Eph. 19* (PG 62,132–133).

74 Joh. Chrys., *Hom. 1 Thess. 7,3* (PG 62,437–438).

In einer eindrucksvollen *mise en abyme* stellt Johannes Chrysostomos die Folgen der unbegründeten Fragen dar: Mit einem Fehltritt stürzt das Denken in den Abgrund und wird sogar selbst zur leeren Kluft. Das benutzte Vokabular ist dabei dasselbe, das schon für die Beschreibung des paulinischen Staunens gebraucht wurde. Auch die Verwirrung, die von der Anhäufung der naturkundlichen Fragen ausgelöst wird, findet man hier wieder. Jedoch geht der Prediger hier einen Schritt weiter, indem er all diesen Fragen eine einzige Antwort gibt: Gott, der handelt, wie es ihm gefällt, und der die Ursache aller Dinge ist, sowohl der Schöpfung als auch der Inkarnation seines Sohnes. Auf diese Annahme gestützt kann der Gedanke der Auferstehung dann seinerseits verstanden werden, u. a. weil es nach dem Kausalitätsprinzip sogar plausibler erscheint, dass etwas aus etwas wiederkommt, als dass etwas aus nichts kommt:

Niemand verleugne die Auferstehung! Wer daran nicht glaubt, der betrachte, wie viel [Gott] aus dem Nichts schuf. [...] Denn aus diesem Grund kamen so viele Pflanzensorten und sprachlose Tierarten von der leblosen und stumpfsinnigen Erde am Anfang hervor: Damit du die Rede von der Auferstehung daraus ableitest und lernst. Denn das [Problem] mit der Auferstehung ist schwieriger. [...] Siehst du in welch großen Wirbel das Auge deines Denkens stürzt (εις πόσον ἕλιγγον ἐκπίπτει σου τὸ τῆς διανοίας ὄμμα),⁷⁵ wenn er nicht zügig in die Richtung des Glaubens (ἐπὶ τὴν πίστιν) und der unverständlichen Kraft des Schöpfers (καὶ τὴν ἀκατάληπτον δύναμιν τοῦ ποιήσαντος) flieht (καταδράμῃς)? Wenn du Vermutungen anhand menschlicher [Begebenheiten] erstellen willst, wirst du dein Denken allmählich beflügeln (περῶσαί σου τὴν διάνοιαν). „Anhand welcher menschlichen [Begebenheiten]?“ sagt jener. Siehst du nicht die Töpfer, wie sie Zerbrochenes und Formloses als Gefäß gestalten? Und diejenigen, die die metallene Erde schmelzen, wie sie erweisen, dass die Erde Gold, Eisen und Erz ist? [...] Was ist Weizen? Wird ein bloßes Korn nicht in die Erde gesät? Und verfault es nicht nach dem Säen? [...] Trägt die in die Erde gefallene kleine Feige nicht oft Wurzeln, Zweige und Frucht? Dann nimmst du jede dieser [Tatsachen] an, ohne dich damit groß zu befassen, und du ziehst Gott zur Verantwortung für unsere Körper, die in eine andere Gestalt gebracht werden? Inwiefern verdient dies Vergebung?⁷⁶

Es gibt also zwei Möglichkeiten, um sich der Frage der Auferstehung zu nähern. Erstens dienen die Vergleiche mit der Schöpfung (Handwerkerkunst und Naturkunde) dazu, das Schwindelgefühl zu lindern und die geistliche Trittsicherheit zu stärken, damit der Abgrund der Sünde, hier im Sinne des Zweifels an der Aufer-

75 Zu einem ähnlichen Begriff und einem ähnlichen Gedanken, vgl. Philon von Alexandria, *Opif.* 71: ὡς ταῖς μαρμαρυγαῖς τὸ τῆς διανοίας ὄμμα σκοτοδιναῖν, und *Spec.* 1,37: ὡς τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα ταῖς μαρμαρυγαῖς σκοτοδιναῖν. Auch eine zu schnelle Bewegung und zu viele gleichzeitige Einblicke können den Schwindel auslösen. Kurz vor dem letzten Zitat, wo es um die Essenz Gottes geht, findet man außerdem als Beweise der Existenz Gottes Parallelen mit dem Werk des Malers und des Zimmermanns (*Spec.* 1,33), die bei Johannes Chrysostomos auch vorkommen (siehe oben).

76 Joh. Chrys., *Hom. 1 Cor.* 17,2 (PG 61,141–142).

stehung, vermieden wird. Mehr noch: Der ganze Schöpfungsprozess wurde von Gott als pädagogisches Mittel zur Annahme der Auferstehung durchdacht. Somit wird über eine bloße Gegenüberstellung von Schöpfung und Neuschöpfung, die sich vor allem aus den Erzählelementen des zweiten Schöpfungsberichts ergibt, hinausgedacht: Ein größerer heilsgeschichtlicher Bogen, der nicht mehr mit Adams Fall, sondern mit der Schöpfung selbst beginnt, wird also gespannt. Zweitens gibt der Glaube dem Denken Halt: Der Glaube wird als Zufluchtsort dargestellt, der ebenfalls vor dem Sturz bewahrt. Hiermit entsteht eine doppelte Dynamik, nämlich einerseits eine Flucht nach unten (καταδράμης), um dem Schwindel zu entkommen, und andererseits ein Flug in die Höhe, wie ihn das platonische Bild des beflügelten Denkens⁷⁷ andeutet. Der Gläubige gewinnt also gewissermaßen an Einsicht in das Göttliche, wenn er zugleich auf dem sicheren Boden des Glaubens bleibt.

Um seine Zuhörer zum Glauben zu ermutigen oder gar zu zwingen, spielt Johannes Chrysostomos einmal mehr und ganz bewusst mit dem Schwindelgefühl, indem er die den naturkundlichen Themen gleichenden Fragen um die Immateri-
alität der menschlichen Seele anhäuft:

Ist [die Seele] Luft? Aber Luft ist eine Substanz (σῶμα), auch wenn sie keine feste [Substanz] ist, und aus vielen Gründen ist es klar, dass sie eine elastische Substanz ist. Und [ist die Seele] Feuer? Aber Feuer ist eine Substanz, und die Wirksamkeit (ἡ δὲ ἐνέργεια) der Seele ist etwas Unkörperliches (ἀσώματον). Wieso? Weil sie überall hindurchdringt. Aber wenn die [Seele] eine Substanz ist, ist das Unkörperliche verortet, also auch begrenzt (περιγράφεται), und was begrenzt ist, befindet sich in einer Gestalt (ἐν σχήματι ἔστι), und die Gestalten kommen

77 Der Ausdruck περοῦν (Aor. περωῶσαι) τὴν διάνοιαν befindet sich in Platons *Phaedr.* 249c (περοῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια). Man findet einen ähnlichen Gedanken, bei Philon von Alexandria, *Opif.* 70 (πηνός, siehe auch die in der Fußnote 75 bereits zitierte Stelle). Der Ausdruck wurde dann von einigen Kirchenvätern vereinzelt übernommen: Gregor von Nyssa, *Op. hom.* 22 (PG 44,204: περωθεις τὴν διάνοιαν), Gregor von Nazianz, *or.* 28,28 (τοῖς τῆς διανοίας περωῖς), evtl. auch Eusebios von Caesarea, *Comm. Ps.* (PG 23,1352: εἶδες πῶς κατὰ μικρὸν περωῖ τὴν διάνοιαν τῶν ἀκούοντων), wobei dieser Auszug einer hierunten erwähnten chrysostomischen Stelle zu Ps 112,6 sehr ähnelt und auf die von F.-X. Risch vorbereitete kritische Edition des eusebianischen Kommentars zu Ps 101–150 gewartet werden muss. Auf jeden Fall ist Johannes Chrysostomos wieder derjenige, der den Ausdruck am meisten gebraucht: *Hom. Gen.* 2,1 (PG 53,26: ἀλλὰ γαλήνη καὶ πολλὴ ἡ ἡσυχία τῆς διανοίας ἐπερωμένης καὶ πρὸς αὐτόν, ὡς εἰπεῖν, τὸν οὐρανὸν τεταμένης καὶ τὰ πνευματικὰ πρὸ τῶν σαρκικῶν φανταζομένης) und *Hom. Gen.* 24,8 (PG 53,216: περωσας αὐτοῦ τὴν διάνοιαν), *Exp. Ps.* 112,3 (PG 55,303: εἶδες πῶς κατὰ μικρὸν περωῖ τὴν διάνοιαν τῶν ἀκούοντων) und *Exp. Ps.* 134,1 (PG 55,388: περωῖ τὴν διάνοιαν), *Hom. Jo.* 2,4 (PG 59,34: ὄρα γοῦν εὐθὺς ἐκ προοιμίων ποῦ τὴν ψυχὴν περωσας καὶ τὴν διάνοιαν ἀνήγαγε τῶν ἀκούοντων) und *Hom. Eph.* 14,4 (PG 62,105: ἐπτέρωσέ σου τὴν διάνοιαν). Ohne den Bezug zum Denken benutzt er sehr oft das Bild der Beflügelung, um Paulus zu beschreiben, vgl. dazu Andreas Heiser, *Die Paulusinszenierung des Johannes Chrysostomos: Epitheta und ihre Vorgeschichte*, STAC 70 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 353–356.

von einer Linie (ἀπὸ γραμμῆς), und die Linien von Körpern. Was wiederum gestaltlos ist (τὸ ἀσχημάτιστον), wie kann man darüber nachdenken? Es hat keine Gestalt, keine Form (οὐκ εἶδος), keinen Umriss (οὐ τύπον). Siehst du, wie es dem Denken schwindelig wird (πῶς ἰλιγγιᾷ ἢ διάνοια)?⁷⁸

Erneut sind platonische Reminiszenzen aus dem *Phaidros*⁷⁹ zu spüren, die allerdings in der kirchenväterlichen Literatur nicht nur von Johannes Chrysostomos beim Thema der Unergründlichkeit der menschlichen Seele wiederaufgenommen werden. An erster Stelle ist hier Gregor von Nyssa zu erwähnen, der im zweiten Buch *Contra Eunomium* eine vergleichbare Strategie der Anhäufung von Fragen mit sehr ähnlichen Begriffen verwendet.⁸⁰ Was Gregor von Nyssa an einer kleinen Stelle eines langen Traktats darstellt, das macht Johannes Chrysostomos in einer gesamten Homilie, aus welcher der vorige Auszug entnommen ist: Strategisch setzt er eine schwindelerregende Argumentation mit dem Ziel ein, das Denken seiner Zuhörer mithilfe des Glaubens und nicht der Vernunft voranzubringen und ihre ganze Lebensweise somit zu (um)strukturieren.⁸¹

Die Beispiele der geistigen Wiedergeburt und der Ursache der menschlichen Sündhaftigkeit zeigen ihrerseits schließlich, dass die Aporie auf dem dogmatischen Gebiet auch von einer geistigen Naivität kommt. „Warum wird es dir schwindelig und verlangst du eine so große Rechenschaft, wenn du vom Geist hörst, und dies nicht geschieht, wenn es um den Körper geht?“⁸² fragt diesbezüglich der Prediger und nennt den Fall von Nikodemus, der in der geistigen Sackgasse (ἀπορητικῶς) nach dem „Wie“ (Joh 3,9) der neuen Geburt trachtete, womit seine Naivität und Einfalt (εὐήθειαν καὶ ἀφέλειαν) unter Beweis stellte, obwohl Jesus mit einem klaren Beispiel (παραδείγματος οὕτω σαφῶς λεχθέντος) pädagogisch vorgegangen war. Auch Johannes Chrysostomos gibt den mit Unverständnis und Schwindel reagierenden Zuhörern (ἀπορεῖς ἔτι καὶ ἰλιγγιᾶς) einfache und klare, und keine schwierigen

78 Joh. Chrys., *Hom. Col.* 5,3 (PG 62,335).

79 Das Wort ἀσχημάτιστος kommt ein einziges Mal bei Platon in *Phaedr.* 247c, vor. Wie bei der in der Fußnote 77 erwähnten benachbarten Stelle geht es um den Mythos vom Seelenwagen.

80 Gregor von Nyssa, *Eun.* 2,107: [...] πῶς ἢ ἀναφῆς τε καὶ ἀσχημάτιστος ἰδίᾳ τινὶ περιγραφῇ περιεῖληπται, τίς ἢ κατὰ τὰς ἐνεργείας διαφορά [...]. Zu der Behandlung des Themas der Unergründbarkeit der Seele in diesem Werk, siehe Morwenna Ludlow, „Divine Infinity and Eschatology: the Limits and Dynamics of Human Knowledge according to Gregory of Nyssa (CE II 67–170),“ in *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004)*, ed. Lenka Karfiková, Scot Douglass und Johannes Zachhuber, SVigChr 82 (Leiden: Brill, 2007), 217–237, insb. 222–224.

81 Vgl. Joh. Chrys., *Hom. Col.* 5,4 (PG 62,337–338): καὶ αὐτὴ παραπέμπει τῇ πίστει τὴν διάνοιαν und σερραὶν ἔχωμεν τὴν πίστιν καὶ ἀκρίβειαν πολιτείας ἐπιδειξώμεθα.

82 Joh. Chrys., *Hom. Jo.* 26,2 (PG 59,155).

und komplizierten Antworten (οὐδὲν δυσχερές, οὐδὲ ποικίλον, ἀλλὰ ἀπλοῦν τινα καὶ σαφῆ λόγον) bezüglich des leichtsinnigen Wandels in die Ungehorsamkeit und Sündhaftigkeit, indem er auf das menschliche Anwandlungsvermögen hinweist: „Bist du nie böse und dann wieder gütig geworden?“⁸³ Zwar setzt also Gott dem menschlichen Verstand Grenzen, jedoch trägt auch der Mensch selbst zu seiner eigenen geistigen Inkompetenz bei, solange er sich nicht darum bemüht, mithilfe des Glaubens aus der Sackgasse zu kommen.

2.5 Auf dem Weg zur Beherrschung des Schwindels

Wenn der Mensch sich am Glauben festklammert, kann er dann vorsichtig ein paar Schritte nach vorne und wenn nötig auch manchmal einen Schritt nach hinten tun. Somit gewöhnt er sich schrittweise an tiefgründigere Erkenntnisse. Diese Bewegung erinnert wiederum an den Mythos des Seelenwagens in Platons *Phaidros* (besonders 246d–248b): In einer zyklischen Bewegung erreichen die Seelen zeitweise höhere Gebiete und fallen, je nach ihrer Stärke, wieder in die Tiefe. Sokratisch klingt außerdem die chrysostomische Aussage, dass „sich nicht groß mit allem zu befassen und nicht alles wissen wollen ja auch ein großer Beweis von Kenntnis ist.“⁸⁴ Hinzu fügt er das Beispiel der Ergründung eines Flusses: Man kann nicht jede Stelle mit dem Fuß kontrollieren, sonst droht das Ertrinken. Wer alle Geheimnisse Gottes erkunden will, zeigt eben, dass er nicht verstanden hat, wer Gott ist.⁸⁵ Aber noch prägender als das Bild des Flusses ist das Bild der Bergwanderung, das auch am Ende der siebten Homilie zum Kohelet von Gregor von Nyssa steht. Darin kommentiert er Koh 3,7: „Schweigen hat seine Zeit, Reden hat seine Zeit.“ Die Besteigung des Berges und das daraus entstehende Schwindelgefühl sind bei ihm ein Bild für

⁸³ Joh. Chrys., *Hom. Matt.* 59,3 (PG 58,577).

⁸⁴ Joh. Chrys., *Hom. 2 Tim.* 8,4 (PG 62,647): ἐπεὶ καὶ τὸ μὴ πάντα περιεργάζεσθαι, καὶ τὸ μὴ πάντα θέλειν εἰδέναι, μέγα τοῦ εἰδέναι τεκμήριον.

⁸⁵ Joh. Chrys., *Hom. 2 Tim.* 8,4 (PG 62,647) „[Die Flüsse] haben nicht alle die gleiche Tiefe, sondern die einen haben einen sichtbaren Grund und die anderen einen tieferen Grund, der genügt, um den ahnungslosen Menschen ertrinken zu lassen. Hier gibt es Wirbel, dort keine mehr (καὶ ἐνταῦθα μὲν ἕλγγοι, ἐκεῖ δὲ οὐκέτι). Nicht alle [Flüsse] gleichermaßen begehnen zu wollen ist also gut, und nicht alle Tiefen kennen zu wollen ist kein geringer Beweis von Kenntnis. Wie derjenige, der sich auf jeden Teil des Flusses wagen will, die Eigenschaften der Flüsse überhaupt nicht kennt und meistens, wenn er sich in die Tiefe gewagt hat, wegen seiner eigenen Kühnheit umkommt, dank der er das nicht tiefe Gebiet überquert hatte, so auch, was Gott betrifft: Derjenige, der alles wissen will und alles wagt, weiß überhaupt nicht, wer Gott ist. Nun ist im Fall der Flüsse der meiste Teil trittsicher und die wenigsten Gebiete bestehen aus Wirbeln und Tiefen. Was Gott betrifft, liegt jedoch das meiste im Verborgenen und es ist nicht möglich, die Spur seiner Werke zu verfolgen.“

die letzte Etappe der Seele, die nach Gott sucht. Die Seele rutscht von allen Seiten, ohne einen Anhaltspunkt zu finden, es wird ihr schwindelig und sie ist verlegen:

So derjenige, der sich auf einer Bergspitze befindet [...]. Das übliche Gefühl von jemandem, der mit der Fußspitze den sich in die Tiefe senkenden Felsen berührt und weder eine Grundlage für seinen Fuß noch einen Griff für seine Hand ausfindig macht, das empfindet meiner Meinung nach die Seele, die das Begehbare in den Gedanken über den Raum überschreitet, auf der Suche nach der Natur, die vor der Zeit war und nicht räumlich bedingt ist. Indem [die Seele] nichts hat, das sie fassen kann, weder Ort, noch Zeit, noch Maß, noch einen solchen weiteren [Gegenstand], der den Zugang unseres Denkens trägt, sondern indem sie von allen unbegreiflichen Seiten abgeleitet, wird es ihr schwindelig und sie kann sich nicht mehr bewegen (ιλιγγιᾶ τε καὶ ἀμηχανεῖ), und wiederum dreht sie sich zu dem, was ihr verwandt ist: Sie vermag nur so viel zu wissen von dem, was ihr überlegen ist, um überzeugt zu sein, dass es etwas Anderes neben der Natur des Bekannten gibt.⁸⁶

Durch dieses Bild des schwindelerregenden Bergsteigens kommen Sagbares und Unsagbares zusammen, um das Apophatische der Rede über Gott auszudrücken.⁸⁷ Der Schwindel bringt also eine gewisse Tragik mit sich,⁸⁸ indem das Denken bis über seine eigenen Grenzen hinausgeht, um sich in einer Art Schockstarre dem Glauben und, in der Lehre von Gregor von Nyssa, der Mystik plötzlich zuzuwenden. In Johannes Chrysostomos Texten steckt eine ähnliche Kraft dieses Bildes, jedoch mündet es bei ihm nicht in eine reine Mystik, sondern in einen nüchternen und voranschreitenden Erkenntnisprozess. In diesem Sinn kommentiert er beispielsweise die Angabe „Wallfahrtspsalm“ (ὡδὴ τῶν ἀναβαθμῶν), die ja durch eine Aufstiegsbewegung gekennzeichnet ist. Ein solcher Psalm bildet somit eine Leiter, bei deren Besteigung man zwangsläufig Schwindel empfinden wird. Wenn der Blick jedoch nach oben auf den Weg, der noch zu besteigen ist, gerichtet ist, und nicht nach unten mit Stolz auf die bereits zurückgelegene Strecke, bleibt es möglich, Schritt für Schritt langsam voranzugehen:

Denn auch die unzugänglichen und höher gelegenen Gegenden werden zugänglich, wenn Stufen und Leitern uns unterstützen. Aber weil es den Bergsteigern beim Aufstieg zu einer Anhöhe notwendigerweise schwindelig wird (ἀνάγκη ιλιγγιᾶν), aus diesem Grund muss man nicht nur die Hinaufsteigenden sichern, sondern auch diejenigen, die sich in der Nähe der Bergspitze selbst befinden. Es gibt eine einzige Sicherheit, nicht, wenn wir sehen, wie groß der zurückgelegte Aufstieg ist, und von Sinnen kommen, sondern wenn wir merken, wie groß der

⁸⁶ Jacobus Mc Donough und Paulus Alexander, *Gregorii Nysseni In inscriptiones Psalmorum, In sextum Psalmum, In Ecclesiasten homiliae*, GNO 5 (Leiden: Brill, 1962), 413–414.

⁸⁷ Vgl. Vinel, „L'incompréhensible“, 465: „la métaphore est ici alliance de l'exprimable et de l'inexprimable,“ sowie Françoise Vinel, *Grégoire de Nysse: Homélie sur l'Éclésiaste*, SC 416 (Paris: Cerf, 1996), 383, Fußnote 2.

⁸⁸ Vgl. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* (Paris: Aubier, 1944), 129: „Il y a dans ce passage un tragique étonnant“.

restliche Aufstieg noch ist, und danach streben. Auch Paulus zeigte dies, indem er sagte: „Ich vergesse, was dahinten ist, und strecke mich aus nach dem, was da vorne ist“ (Phil 3,13). Dies ist die Erklärung des anagogischen [Sinnes].⁸⁹

Zwar spricht der Prediger an erster Stelle von der Erläuterung der Schrift, dennoch gibt es eine mögliche Übertragung auf die Suche nach Gott. In einer auf die Parallele mit der Jakobsleiter (Gen 28,12) stützenden Interpretation führt nämlich dieser Erkenntnisweg zum Himmel (πρὸς οὐρανόν). Jedoch fordert eine solche Haltung immer wieder einen Schritt zurück. Am Anfang seines Kommentars zum Hebräerbrief erläutert Johannes Chrysostomos die Methode, die Gott für Paulus selbst und dann Paulus für die Hebräer benutzt hat. Diese ist ein weiterer Ausdruck der Anpassungsfähigkeit (συνκατάβασις) von Gott und von Paulus.⁹⁰ Um den Schwindel zu vermeiden und den Empfängern der theologischen Erklärungen an die gedankliche Höhe zu gewöhnen, steigt Paulus auf und hinab:

Denn wer ein Kind auf einen hohen Ort und auf einen Gipfel, der selbst zum Himmel reicht, allmählich hinaufführen wollte, der tut dies langsam, nach und nach, indem er es von den unteren Stufen herführt. Dann, wenn er [das Kind] nach oben gebracht hat und ihm befiehlt, seine Aufmerksamkeit nach unten zu lenken, und sieht, dass es ihm schwindelig wird, dass es verwirrt ist und von einem finsternen Wirbel [ergriffen] wird (ἴδη ἰλιγγίων καὶ θορυβοῦμενον καὶ σκοτοδινῶν), nimmt er es mit sich, führt es wieder zu einer niedrigeren [Stufe] hinab und erlaubt ihm, aufzuatmen. Dann, wenn [das Kind] zu Kräften gekommen ist, führt er es wieder hinauf und wieder hinab. So hat auch der heilige Paulus bei den Hebräern und überall getan, nachdem er dies von seinem Lehrer gelernt hatte. Denn gewiss hat er so gehandelt: Manchmal führt er die Zuhörer auf die Anhöhe hinauf, manchmal hinab, ohne sie lang auf der gleichen Ebene zögern zu lassen. Schau ihn also an dieser Stelle an, von welchen Stufen her er sie hinaufführt und bis zum Gipfel der Frömmigkeit bringt, aber, bevor es ihnen schwindelig wird und sie von einem finsternen Wirbel erfasst werden (πρὶν ἰλιγγιάσαι καὶ σκοτοδινῆ ἀλῶναι), wie er sie wieder zu niedrigeren [Stufen] hinabführt und ihnen ermöglicht, aufzuatmen, indem er sagt: „er hat zu uns geredet durch den Sohn“, und wiederum: „den er eingesetzt hat zum Erben über alles“ (Hebr 1,2). Denn diese Bezeichnung des Sohnes war lange allgemein gehalten (κοινόν). Wenn er für den wahren [Sohn] (γνήσιος) gehalten wird, ist er höher als

⁸⁹ Joh. Chrys., *Exp. Ps.* 119,1 (PG 55,339). Vgl. dazu auch *Hom. Isa.* 6,1 3,2 „Denn ein großes Zittern [ergreift] diejenigen, die sich auf einem Gipfel befinden, und eine einzige Sicherheit bleibt ihnen übrig: sich nicht nach unten beugen und nicht zur Erde schauen. Denn von daher kommt ein schrecklicher finsterner Wirbel (χαλεπὸς ἐντεῦθεν ὁ σκοτόδινος γίνεται)“ (Jean Dumortier, *Jean Chrysostome: Homélie sur Ozias (In illud, Vidi Dominum)*, SC 277 [Paris: Cerf, 1981], 112).

⁹⁰ Zur Wichtigkeit dieses Begriffes bei Johannes Chrysostomos, siehe u. a. Rudolf Brändle, „Συνκατάβασις als hermeneutisches und ethisches Prinzip in der Paulusauslegung des Johannes Chrysostomos,“ in *Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*, ed. Georg Schöllgen, Clemens Scholten, JAC Ergänzungsband 23 (Münster: Aschendorff, 1996), 297–307, sowie Laurence Brottier, *Jean Chrysostome: Sermons sur la Genèse*, SC 433 (Paris: Cerf, 1998), 376–377.

alles andere (πάντων ἐστὶν ἀνώτερος), und solange [die Bezeichnung] generell bleibt, bereitet er den Rest vor und zeigt, dass sie von oben ist (ὅτι ἄνωθεν ἐστίν).⁹¹

Auf der Achterbahn der Christologie führt Johannes Chrysostomos seine Zuhörer auf und ab, wie es Paulus mit den Hebräern tut. Die Metapher der Bergwanderung ist hier von doppeltem Nutzen. Erstens ist sie wieder einmal ein Ausdruck der göttlichen Pädagogik, die von erfahrenen Gläubigen in der Begleitung der noch unerfahrenen Glaubensgeschwister verwendet werden soll, damit der Schwindel der Ungeübten nicht an Intensität gewinnt und sie im Glauben gestärkt werden. Zweitens stellt Johannes Chrysostomos damit aber auch eine theologische Methodik im Umgang mit dogmatischen Fragen vor, die Paulus selbst anwendete: Hier geht es darum, den Schwindel ganz zu vermeiden, indem die Konzepte stufenweise aufgebaut werden und die allgemeineren, jedoch überlegenen Begriffe an Tiefe und Gewicht gewinnen, indem sie von weiteren Termini untermauert werden, deren Konzeptualisierung dem Theologen überlassen wird. Die anfängliche Anhäufung von Fragen, die für Verwirrung und Unkenntnis sorgte, mündet also in eine Anhäufung von durchdachten, fein konstruierten Begriffen, die eine Treppe zur besseren Kenntnis bilden. Es gibt also trotz Erstarren und Zurückhaltung doch noch ein Bewegungspotenzial auf dem Weg zur Erkenntnis der Unerkennbarkeit Gottes. Auf dieser Treppe bewegt sich der Gottsuchende vorsichtig, hin und zurück, im Bewusstsein der Schwachheit seiner eigenen Gedanken,⁹² mit dem Glauben als Stütze und Jesus Christus als Lehrmeister.

2.6 Jesus als Wahrheits- und Schwindelmeister

Zwar setzte Gott dem menschlichen Verstand Grenzen, jedoch kann Jesus selbst wiederum Erkenntnis bewirken. Immer wieder klärt er schwierige Fragen auf, beispielsweise als der Zuhörer von Johannes Chrysostomos nicht mehr versteht, in welchem Verhältnis Jesus und Johannes der Täufer zueinanderstehen:

⁹¹ Joh. Chrys., *Hom. Heb.* 1,2 (PG 63,16).

⁹² Die Flüchtigkeit des menschlichen Lebens und Denkens bietet keinen festen Grund, so auch in Joh. Chrys., *Hom. Heb.* 34,3 (PG 63,236), wo die Gedanken mit fragilen Spinnennetzen verglichen werden: „Wie die Spinnennetze nämlich den Schwung eines Windstoßes (πνεύματος) nicht ertragen würden, so wird weder eine irdische Seele, noch ein sinnlicher Mensch die Gabe des Geistes ertragen können. Denn unsere Gedanken unterscheiden sich überhaupt nicht von diesen Netzen: Scheinbar bewahren sie ihre Logik, aber sie sind jeglicher Kraft beraubt. So sind jedoch nicht unsere [Gedanken], wenn wir wachsam sind, sondern egal, was sich ereignet, sie sind allem überlegen und stärker als jeder Schwindel (πάσης ἕλιγγος ἰσχυρότερος).“

Man muss weder bestürzt noch verwirrt sein, sondern betroffen sein (ἐκπλήττεσθαι) bezüglich dieser unsagbaren Güte (τὴν ἄφατον ἀγαθότητα). Und wer noch in Schwindel und Verwirrung bleibt (ὁν δὲ ἐπιμένῃ τις ἐτι ἰλιγγιῶν καὶ θορυβούμενος), auch dem wird [Jesus] das sagen, was er Johannes sagte: „Lass es jetzt geschehen! Denn so gebührt es uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen (Mt 3,15).“⁹³

Gott, in der Person seines Sohnes, tut also einen Schritt in die Richtung des Menschen und hilft ihm beim Aufstieg zu ihm. Als Illustration dieser Handreichung dienen zwei Figuren aus dem Johannesevangelium: die Samaritanerin und Nikodemus.⁹⁴

Jesus hebt den Antagonismus zwischen Sychar und Jerusalem auf, indem er der Samaritanerin im Laufe des Gesprächs erklärt, dass man Gott „im Geist und in der Wahrheit anbeten“ (Joh 4,23–24) muss, weil er Geist ist. Dabei geht es auch um das Wesen Gottes, um eine theologisch komplexe Frage, die das Fassungsvermögen der ungebildeten und zierlichen Samaritanerin übersteigt.⁹⁵ Jedoch ahnt sie schon ansatzweise, wo die Antwort liegen könnte, ohne zunächst Worte dafür zu finden. Es wird ihr also schwindelig, sie geht zurück und scheut sich (ἀπαγορεύω) vor der Höhe bzw. dem Gipfel der Worte Jesu, aber sie macht ein Geständnis, das als Teilerkenntnis fungiert:

Man „muss“ nämlich „in der Wahrheit anbeten“, denn die älteren [Traditionen] (die Beschneidung, die Brandopfer, die Schlachtopfer, die Räucherwerke) waren Typen, und nun ist es nicht mehr so, sondern alles ist Wahrheit. Denn man muss nicht das Fleisch, sondern die bösen Gedanken beschneiden, sich selbst kreuzigen, die unvernünftigen Begierden vernichten und abschlachten. Jedoch wurde es dieser Frau vor dem Ausgesprochenen schwindelig (ἰλιγγίασεν ἢ γυνὴ πρὸς τὰ λεχθέντα), und sie scheute sich vor dem Gipfel dieser Worte (καὶ ἀπηγόρευσε πρὸς τὸ ὕψος τῶν εἰρημένων). Und höre das an, was sie in ihrer Ermattung sagt: „Ich weiß, dass der Messias kommt, der da Christus heißt. Wenn dieser kommt, wird er uns alles verkündigen.“ Jesus spricht zu ihr: ‚Ich bin’s, der mit dir redet‘ (Joh 4,25–26).“⁹⁶

Die Samaritanerin geht sozusagen zurück zu dem, was ihr bereits vertraut ist. Johannes Chrysostomos erklärt es danach als eine Art maieutischen Prozesses bei der Frau: Jesus hat diesen Gedanken bei ihr erweckt, er benutzt, was sie schon weiß, um sie an ihn heranzuziehen und sich ihr zu erkennen zu geben. Dieser Prozess

⁹³ Joh. Chrys., *Hom. Jo.* 6 (PG 59,60).

⁹⁴ Vgl. dazu auch den Beitrag von Athanasios Despotis in diesem Band.

⁹⁵ Sie wird von Johannes Chrysostomos als γυναῖον bezeichnet: *Hom. Jo.* 31,5 (PG 59,180). Zum Mangel an Bildung findet man auch die Bezeichnung αὔτη δὲ γυνὴ πενιχρὰ καὶ ἀμαθὴς καὶ γραφῶν ἄπειρος: *Hom. Jo.* 33,2 (PG 59,190). Vgl. Catherine Broc-Schmezer, *Les figures féminines du Nouveau Testament dans l'œuvre de Jean Chrysostome : Exégèse et pastorale*, CEAug, Série Antiquité 185 (Paris: Institut d'études augustiniennes, 2010), 40–41 und 46.

⁹⁶ Joh. Chrys., *Hom. Jo.* 33,2 (PG 59,190).

gleicht einer allmählichen Entschleierung der Göttlichkeit Christi, aber auch der Enthüllung des Erkenntnisvermögens der Frau, das aus einer Mischung von Mut, Eifer, Ausdauer, Schlagfertigkeit und Offenheit besteht.⁹⁷ Catherine Broc-Schmezer stellt diesbezüglich die Frage der Zweideutigkeit der Schwäche, welche die Samaritanerin zeigt: Woher kommt bei solchen positiven Eigenschaften die Verständnisschwierigkeit? Spielt ihre Weiblichkeit hier eine besondere Rolle? Inwiefern gibt es einen Einfluss des sozialen und kulturellen Kontexts?⁹⁸ Das Bild des Schwindels zeigt in diesem Fall deutlich, dass die weibliche Komponente keine bedeutende Rolle spielt und dass sogar weitere Kriterien wie Armut oder Ausgrenzung der Samaritaner relativiert werden können: Im Vordergrund steht in erster Linie der Zugang des Menschen zu Gott, der immer holprig ist und oft Verwirrung auslöst, weil der Mensch von Natur aus unfähig ist, ohne göttliche Hilfe theologische Fragen zu lösen.

Bei Nikodemus wird der Prozess noch deutlicher. Jesus zieht Nikodemus hinauf zu sehr abgründigen und anspruchsvollen Gedanken, die zuvor noch nie geäußert worden sind, aber Nikodemus hält es in dieser Höhe nicht aus, es wird ihm schwindelig und er bleibt starr, ἐν ἀμηχανία, wie bei Gregor von Nyssa. Nikodemus irrt umher ohne Stützpunkt und entfernt sich sogar vom Glauben, indem er wie die Häretiker „Wie“-Fragen zur fleischlichen Wiedergeburt stellt:

So bleiben auch die Häretiker in ihrer Häresie, indem sie an vielen Stellen nach diesem Wortsinn suchen: Die einen fragen: „Wie ist er Fleisch geworden?“, die anderen: „Wie ist er geboren?“, und der Schwäche ihrer eigenen Gedanken unterstellen sie diese unbegrenzte Substanz. Mit dieser Erkenntnis sollen wir also vor diesem unangebrachten Vorwitz (τὴν ἀκαίρον ταύτην πολυπραγμοσύνην) fliehen. Denn sie werden das „Wie“ nicht erkennen, diejenigen, die danach suchen, und sie werden vom rechten Glauben abfallen. Aus diesem Grund trachtet auch [Nikodemus] in seiner Verlegenheit nach der Art und Weise (διαφορῶν τὸν τρόπον ἐπιζητεῖ): Er versteht, dass das Gesagte auch ihn betrifft, er ist verwirrt, es wird ihm schwindelig, er kann sich nicht mehr bewegen (καὶ θορυβεῖται καὶ ἰλιγγιᾷ καὶ ἐν ἀμηχανία ἐστίν). Er war gekommen wie zu einem Menschen, aber er hört mehr als von einem Menschen, das, was niemand je gehört hatte. Er wird bis zum Gipfel des Gesagten erhöht, aber es wird ihm finster und er ist unstabil (σκοτοῦται δὲ καὶ οὐκ ἴσταται), er wird überall herumgetragen und fällt kontinuierlich vom Glauben ab. Deswegen beharrt er im Versuch des Unmöglichen, sodass er [Jesus] zu einer klareren Lehre auffordert: „Kann ein Mensch wieder

97 Siehe dazu Broc-Schmezer, *Figures*, 33–36, 40 und 46.

98 Broc-Schmezer, *Figures*, 46–47: „On est frappé en revanche par l’ambiguïté de ses faiblesses : ses difficultés à comprendre lui viennent-elles d’une faiblesse féminine, qu’elle soit naturelle ou culturelle, ou sont-elles communes à tout interlocuteur du Christ ? Le mérite des Samaritains vient-il d’avoir cru sur témoignage, ou d’avoir cru sur le témoignage d’une femme ? La condescendance du Christ vient-elle de ce qu’il s’adresse à une femme, à une femme pauvre, ou à une Samaritaine ? À des degrés divers, il semble qu’il faille privilégier, dans chacun des trois cas, l’élément étranger à la nature féminine. Mais que penser de la superposition des trois?“

in seiner Mutter Leib gehen und geboren werden?“ (Joh 3,4) [...] Mit dieser Erkenntnis suchen wir nach Gott nicht mit unserem Denkvermögen, führen wir keinen Rückschluss aus einem menschlichen Gedankengang auf Transzendentes und unterstellen wir [ihn] nicht der natürlichen Notwendigkeit, sondern nehmen wir alles mit Frömmigkeit wahr und glauben wir, wie die Schrift es gesagt hat. [...] Nichts erzeugt finsternen Wirbel (σκοτόδιον) wie das menschliche Denkvermögen, das alles von der Erde her bespricht und die Beleuchtung von oben nicht erträgt. [...] Denn es ist möglich und es kommt vor, dass das Denken auch von Lebensweisen, die ins Verderben führen, und nicht nur von einem unangebrachten Vorwitz verfinstert wird (σκοτωθήνα).⁹⁹

Das Bild des Schwindels findet eine gewisse Vollendung im Kontext von Joh 3: Im nächtlichen Rahmen des Gesprächs zwischen Jesus und Nikodemus dient es dazu, alle anderen Reaktionen als den wahren Glauben, sei es den alten Glauben von Nikodemus oder die verschiedenen nicht rechtgläubigen Vorstellungen zur Menschwerdung Christi, mit einer Metaphorik zu bezeichnen, die die johanneische Gegenüberstellung von Licht und Dunkelheit, von Himmel und Erden übernimmt und weiterentwickelt. Als Hintergrund stehen hier diffus benutzte Verse aus der Nikodemuserzählung, an erster Stelle Joh 3,12: „Glaubt ihr nicht, wenn ich euch von irdischen Dingen sage, wie werdet ihr glauben, wenn ich euch von himmlischen Dingen sage?“, sowie Joh 3,19: „und die Menschen liebten die Finsternis (τὸ σκότος) mehr als das Licht.“ Der Schwindel nach dem Einblick in das Göttliche ist unausweichlich, aber er scheint vom Menschen fast absichtlich gesucht zu werden, wenn dieser sich in verwirrende Gedanken oder irreführende Verhaltensweisen stürzt. Gäbe es sogar eine Art Spiel mit dem Schwindel, das die sogenannte Häresie dann charakterisieren würde?¹⁰⁰ Auf jeden Fall werden hier beide Aspekte des Schwindels als Ausdruck der menschlichen Sündhaftigkeit und als Reaktion vor der Unerkennbarkeit Gottes mithilfe des finsternen Wirbels zusammen verbunden: Sowohl ein überflüssiger Gedanke als auch ein unangebrachtes Verhalten verursachen geistige und dann geistliche Verwirrung, bei der der Mensch innerlich Halt verliert und ziellos irrt. Schwindel ist eine Frage der inneren Wahrnehmung, bei der ein falscher Rückschluss Verrücktheit verursachen kann. Deswegen ist wahrscheinlich der Schlüsselvers zum Verständnis des Schwindels bei Johannes Chrysostomos 1 Kor 2,14, der auch im Kommentar über die Nikodemuserzählung zitiert wird: „Der natürliche Mensch aber nimmt nicht an, was vom Geist Gottes ist; es ist ihm eine

⁹⁹ Joh. Chrys., *Hom. Jo.* 24,3 (PG 59,146–147).

¹⁰⁰ Dabei kann man eventuell sogar an ein Spiel mit dem Schwindel denken, das Wollust bereitet, indem die eigene Wahrnehmung bewusst zerstört und die Orientierungsfähigkeit absichtlich verloren wird. Dieser Spaß bzw. diese Suche nach Rausch und Ekstase wird für sich allein gesucht. Vgl. Roger Caillois, *Les jeux et les hommes* (Paris: Gallimard, 1958). In diesem Sinn wäre Theologie selbst ein Spiel mit dem Schwindel, bei dem man Freude am Grenzüberschreiten, Loslassen und Stürzen haben kann.

Torheit und er kann es nicht erkennen, denn es muss geistlich beurteilt werden.“ Eine wahre Erkenntnis bleibt unmöglich und der Glaube allein bildet den sicheren Weg, auf dem die geistliche Beurteilung immer von Gott selbst, durch Jesus, geführt und begleitet wird.

3 Schlussfolgerung

Johannes Chrysostomos benutzt das Bild des Schwindels oder des Wirbels, um zunächst die Wichtigkeit der Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit, des menschlichen Abgrunds, deutlich zu machen. Wenn es um Gott geht, kann der Schwindel vermieden werden, indem unerwartete Ereignisse oder große theologische Wahrheiten durch den Glauben betrachtet werden. Die Neugierde grenzt an Hochmut bzw. Hybris, und Hochmut kommt ja bekanntlich vor dem Fall. Jedoch kann der Mensch, nachdem er erstmals nur staunen und sich zurückhalten kann, sich erneut auf den Weg machen, Schritt für Schritt, und wenn nötig auch wieder einen Schritt zurücktreten. Die Gratwanderung bleibt gefährlich, so wie es auch Gregor von Nyssa schildert, aber Johannes Chrysostomos sieht in der pädagogischen Fähigkeit Gottes ein Mittel, um vorwärtszugehen. Gott selbst bewirkt die Erkenntnis beim Menschen, wenn er es will, wie Jesus sich der Samaritanerin oder Nikodemus offenbart, auch wenn diese Möglichkeit wiederum Schwindel beim Menschen erregt. Das Schwindelgefühl dient als pädagogisches Mittel, das sowohl von Gott als vom Prediger benutzt wird, um den Menschen zum einzigen Halt, zum Glauben, zu bringen.

Zwei Hauptmerkmale des Bildes des Schwindels bei Johannes Chrysostomos sind dabei zu erkennen. Erstens dienen sehr oft alttestamentliche Figuren dazu, die Höhen und Tiefen des menschlichen Umgangs mit Gott zu beschreiben. Die Parallele könnte sogar so weit gezogen werden, dass Figuren wie der opfernde Abraham oder der die Gesetzestafeln in Empfang nehmende Moses sich eben auf dem Berg, auf einem Gipfel befanden, als sie Gott gehorchten, und im Tal Schwierigkeiten, Zweifel und Irrungen erlebt haben. Sie sind zu Figuren, Typen geworden, die dem Menschen auf dem Weg oder Aufstieg zur Erlösung widerspiegeln. Menschlich errichtete Berge zum Himmel sind aber wiederum zu vermeiden. Zusammengefasst: Die Jakobsleiter, die vom Himmel hoch herkommt, ist besser als Babylon-Babel, wo der Mensch ins Stocken und Wanken geraten ist. Die neutestamentlichen Figuren wie Paulus oder die Samaritanerin sind ihrerseits Wegweiser, die auf den Berg und seinen Gipfel zeigen. Zweitens erleuchtet der Bezug zum σκοτός, zur Finsternis, das Verständnis des Schwindels, zunächst indem er die moralischen Aspekte mit den theologischen Seiten des Bildes vereinbart, aber auch, weil der Schwindel

dadurch eine seelische Blindheit bezeichnet. Um die von Johannes Chrysostomos auch beliebte Metaphorik des Arztes zu benutzen, stellt diese Blindheit als Ausdruck der Sündhaftigkeit und des mangelnden, das Ziel verfehlenden Glaubens eine Krankheit dar, die nur von Jesus geheilt werden kann. Der in seiner Passivität hin und her bewegte und gerissene Mensch wird aus den finsternen Tiefen seiner Irrungen und Wirrungen noch vor dem Tod, wie Madeleine Elster es erahnt und sich erhofft, ins Leben zurückgezogen.

Adrian C. Pirtea

Divine Incomprehensibility and Human Wonder: *Tehrā/Temhā* in Isaac of Nineveh and Early Syriac Ascetical Literature

In memory of Mary T. Hansbury (1941–2021)

Abstract: Dieser Beitrag untersucht die Rolle des Staunens in dem Aufstieg des Menschen zur Gotteserkenntnis. Es wird gezeigt, dass das dynamische Verhältnis zwischen Staunen, Wissensdurst und Erkenntnis, das Platon und Aristoteles beschreiben, in ähnlicher Form auch in der syrischen Patristik erkennbar ist. Nach einer skizzenhaften Geschichte der Begriffe *tehrā* und *temhā* ('Wunder', 'Staunen') in der frühsyrischen Literatur, wird die komplexe Theologie des Staunens bei Isaak von Ninive eingehend behandelt.

Keywords: Syriac ascetical literature, wonder, ecstasy, knowledge of God, Greek philosophy, Greek-Syriac translations

The Bible repeatedly asserts that humans, as created and limited beings, cannot fully comprehend God.¹ The prophet Isaiah says that there is “no searching of God’s understanding” (Isa 40:18), while according to the *Book of Job* God does “great and unsearchable things” (Job 5:9). After asking God to show his glory on Mt Sinai, Moses is only allowed to see God’s “back,” since no one can see God’s face and live (Exod 33:18–23). God is said to dwell both in “darkness” (Ps 18:11) and “unapproachable light” (1 Tim 6:16), a paradox that led Christian mystics like Gregory of Nyssa, Pseudo-Dionysius, and John of Dalyāthā to speak of God’s inaccessible dwelling place as

¹ Research for this publication has been carried out as part of the project *MONASBYZ – The Making of the Byzantine Ascetical Canon: Monastic Networks, Literacy and Religious Authority in Palestine and Sinai* (University of Vienna, 2020–2022). The project has received funding from the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme, under the Marie-Sklodowska-Curie Grant Agreement no. 841476. I wish to thank Jason Scully for his very valuable feedback on a previous draft of this paper. I also wish to thank Valentina Duca for her helpful comments on Isaac of Nineveh, as well as Vittorio Berti, Andrew Hayes and Ivan Petrov for sharing their published and unpublished work with me. All remaining errors are my own.

Adrian C. Pirtea, Wien

a “luminous darkness.”² God’s transcendence and incomprehensibility is already a major theme in Philo of Alexandria, who limits human knowledge of God to an understanding of His powers (δυνάμεις), but not His essence (οὐσία).³ At the same time, the Gospels and the apostolic writings proclaim that true knowledge of God is possible through the mediation of the incarnated divine Logos, Jesus Christ (John 1:18, etc.). This apparent tension between God’s transcendence and incomprehensibility on the one hand, and the promise of being able to truly *see*, *know*, and *partake* in God on the other (Matt 5:8, John 17:3, 1 John 1:1–4, 2 Pet 1:4, 2 Cor 3:18, etc.), has remained an inexhaustible source of Patristic discussions and debates on the possibility and limits of knowing the Divine.

Taking this theological dilemma as a starting point, this chapter explores the historical development of the concept of *wonder* in late antique Syriac ascetical literature. As I will argue below, wonder, usually denoted by the almost interchangeable Syriac pair *tehrā* and *temhā* (sometimes also *dummārā*), played an essential role in resolving the tension between divine incomprehensibility and the human capacity for knowing God. Although the term “ecstasy” (ἔκστασις) may evoke different connotations than “wonder” in contemporary English usage, in late antique Greek and Syriac the two words share an essential feature in common, since they both describe a subjective state of amazement, or being “beside oneself” (*ek-stasis*), in response to an unexpected or inexplicable occurrence. Oftentimes the terms are associated with strong emotions of fear and terror, especially with regard to God’s presence.⁴ Therefore, in modern translations of Syriac ascetical treatises, *tehrā* and *temhā* have been variously rendered as “ecstasy,” “wonder,” “amazement,” or “stupor.”

With the flourishing of Greek and Syriac ascetical discourse in Late Antiquity and the later periods, these terms developed specialised meanings for describing different facets of the mystical experience of God that ascetics aimed to achieve. My key concern here is to see how *tehrā* and *temhā* acquired a distinct *epistemological* or *cognitive* dimension (as opposed to a mere ‘emotional’ or ‘subjective’ one) and

² See Gregory of Nyssa, *Mos.* 2.163: λαμπρῶ γνόφω; cf. Ps.-Dionysius, *Myst. th.* 2: ὑπέρφωτον γνόφον; John of Dalyatha, *Letters* 46.3 (Robert Beulay, ed., *La collection des lettres de Jean de Dalyatha* [Turnhout: Brepols, 1978]): ܠܘܡܢ ܠܗܘܐ.

³ Philo, *Post.* 167–169.

⁴ See, e.g., Gregory of Nyssa, *Cant.* 15 (*GNO* VI: 446); John Chrysostom, *Incomprehens.* 1.198–212. This type of religious awe may be connected to what Rudolf Otto famously termed the “numinous” or the *mysterium tremendum*. On Otto’s concepts and their influence on twentieth-century scholarship on religion see Stuart Sarbacker, “Rudolf Otto and the Concept of the Numinous,” in *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, 31.08.2016, doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.88; Michael Stausberg, “The Sacred, the Holy, the Numinous – and Religion: On the Emergence and Early History of a Terminological Constellation,” *Religion* 47 (2017): 557–590.

were used to explain how and to what degree a direct, experiential knowledge of God was possible.

The epistemological aspects of the Syriac mystical vocabulary have been addressed in several studies,⁵ but my approach here is somewhat different in so far as it takes its cue from the Platonic and Aristotelian definition of wonder (τὸ θαυμάζειν) as the *beginning of philosophy*. In doing so, I am not suggesting a direct historical link between the Platonic-Aristotelian notion and the concept of wonder in Syriac mysticism. However, as I hope to show, Plato and Aristotle's elucidation of the intrinsic connection between *wonder*, the recognition of one's *ignorance*, and the *pursuit of wisdom* can serve as a model for explaining, at least partially, the function of wonder (*tehrā/temhā*) in the writings of some of the most complex Syriac authors, such as Isaac of Nineveh.

1 Wonder and the Pursuit of Wisdom in Plato and Aristotle

The relationship between wonder and the acquisition of knowledge/wisdom is most clearly brought to light in two passages from Plato's *Theaetetus* and Aristotle's *Metaphysics* respectively. In Plato's dialogue, after Theaetetus expresses his wonder and dizziness (θαυμάζω . . . σκοτοδινωῶ, *Theaet.* 155c9–10) at the apparent puzzle that six dice are, at the same time, *more* than four dice and *less* than twelve dice, while not undergoing any change (*Theaet.* 154c1–155c7), Socrates praises his interlocutor for this feeling (πάθος) of wonder and exclaims: “For this feeling, wonder (τὸ θαυμάζειν), properly belongs to a philosopher; there is no other beginning of philosophy (ἀρχὴ φιλοσοφίας) except this one” (*Theaet.* 155d2–4). The apparent puzzle of the dice, which is resolved later in the dialogue, is part of Socrates' larger argument that perception (αἴσθησις) cannot be identical to knowledge (ἐπιστήμη), as Theaetetus had initially assumed (*Theaet.* 151e1–7).⁶

⁵ See, e.g., Serafim Seppälä, *In Speechless Ecstasy: Expression and Interpretation of Mystical Experience in Classical Syriac and Sufi Literature* (PhD Thesis, University of Helsinki, 2002); Jason Scully, *Isaac of Nineveh's Ascetical Eschatology* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

⁶ This passage in the *Theaetetus* has been often discussed in scholarship (for a recent interpretation, see Mario Piazza, “Plato and the Dice: A Reassessment of *Theaetetus* 154A–155D,” *CCJ* 58 (2012): 231–256). The textual and philosophical problems raised by the “puzzle of the dice” cannot be addressed here, but the overall aim of Socrates' example seems to be the following: perception alone (defined by Plato as the capacity to discern simple differences, such as colours, shapes, tastes, sounds, etc.) cannot account for *why* an object or a group of objects can appear to be ‘more’ and ‘less’ (or larger and smaller) than something else *at the same time*. A higher faculty, namely reason,

The role of wonder in this context can be summarized as follows: The initial reaction to an apparently contradictory and unexplainable state of affairs (e.g., as perceived by the senses) is puzzlement, dizziness, or perplexity. Exposed to such contradictions, a philosophically disposed individual will *wonder* about the cause of the contradiction and seek to resolve it through rational investigation. Although the example of the dice may seem trivial (cf. the similar example of the three fingers in *Resp.* 7,523a–525a), Plato’s point is that any philosophical inquiry begins from the same sense of wonder at an apparent contradiction, which puzzles the mind, but also awakens the desire to understand and explain it. One finds the same “mechanism” of wonder at work in Plato’s multiple expositions of Socratic *aporiai*, the ultimate goal of which is to awake one’s desire to overcome the feeling of perplexity through philosophical investigation.⁷

The same function of wonder as a catalyst for the philosophical study of nature is famously described by Aristotle in the first book of his *Metaphysics*. Although Aristotle’s primary concern in this section is the *historical* origin of (natural) philosophy, his basic argument about wonder largely coincides with Plato’s account, which is more concerned with the *individual* (psychological) origin of philosophy:

For it is owing to their *wonder* (τὸ θαυμάζειν) that men both now begin and at first began to philosophize (ἤρξαντο φιλοσοφεῖν); they wondered originally at the obvious difficulties (τὰ πρόχειρα τῶν ἀπόρων θαυμάσαντες), then advanced little by little and stated difficulties about the greater matters, e.g., about the phenomena of the moon and those of the sun and the stars, and about the genesis of the universe. *And a man who is puzzled and wonders thinks himself ignorant* (ὁ δ’ ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἶεται ἀγνοεῖν) (whence even the lover of myth is in a sense a lover of wisdom, for myth is composed of wonders); therefore since they philosophized in order to escape from ignorance, *evidently they were pursuing science in order to know* (διὰ τὸ εἰδέναι), and not for any utilitarian end.⁸

is required to resolve the apparent paradox that presents itself to the senses, since it is by way of reason, not perception, that one can make the mathematical distinctions necessary to explain quantitative differences and numerical relations (i.e., $4 < 6 < 12$). By contrast, the faculty of sight, *stricto sensu*, is only able to distinguish shapes and sizes, not numerical or geometrical relations. Socrates expounds a similar line of reasoning in *Resp.* 7 (523a–525a), where Plato describes the same dynamics of the soul’s puzzlement followed by inquiry (ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, 524e5).

⁷ See Christoph Horn, Jörn Müller, and Joachim Söder, eds., *Platon-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung* (Stuttgart: Metzler, 2017), 260–263 (s.v. “Aporie”, with bibliography).

⁸ Aristotle, *Metaph.* A 982b 11–21. Trans.: Jonathan Barnes, ed., *The Complete Works of Aristotle* (Princeton: Princeton University Press, 1991), italics mine. Greek text: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀπόρων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως. ὁ δ’ ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἶεται ἀγνοεῖν (διὸ καὶ φιλόμυθος ὁ φιλόσοφος πῶς ἐστίν· ὁ γὰρ μῦθος

Like Plato's Socrates in the *Theaetetus*, Aristotle identifies the feeling of wonder (τὸ θαυμάζειν) as the starting point of philosophical curiosity. Perhaps even more explicitly than Plato, Aristotle describes this form of wonder in purely cognitive terms: wonder and perplexity are not simply emotional reactions, they arise from the *realisation of one's ignorance* (ἀγνοεῖν) and instil a desire to escape it (διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἀγνοίαν) through the pursuit of knowledge. Human beings are disposed by nature to undergo this process of knowledge acquisition, since "all humans naturally desire knowledge" (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδένα ὀρέγονται φύσει, *Metaph.* A1, 980a21).⁹ Aristotle also adds that the mind can *progress* from the investigation of "obvious difficulties" (τὰ πρόχειρα τῶν ἀπὸρων, cf. the example of the dice in Plato's *Theaetetus*) to the study of ever greater puzzles of nature and the universe, culminating in the wonder at, and investigation of Being as such (which is the proper subject of metaphysics).

One important point shared by Plato and Aristotle is the *double aspect* of wonder (θαυμάζειν). On the one hand, wonder denotes the (negative) state of "dizziness" (Plato) or "ignorance" (Aristotle) in front of an *aporia*, or, in other words, the *incapacity* of the mind to comprehend a perplexing phenomenon it is confronted with. On the other hand, wonder can refer to the genuine (positive) desire, arising from that initial perplexity, to overcome the feeling of ignorance and discover the source of that wonder. As the passage in Aristotle's *Metaphysics* suggests, these two states constantly follow upon each other as philosophers progress in their investigation of nature. In short, through the alternation of these two moments, i.e., the acknowledgment of one's *ignorance* and the desire for *knowledge*, *wonder* emerges as the key factor that enables, drives, and sustains the pursuit of wisdom.

An early Christian adaptation of this language of wonder can be found in Origen, who famously presents the incarnation as the source of the greatest astonishment: "the narrowness of human understanding is bewildered and, struck with amazement at so great a wonder (*tantae ammirationis stupore percussa*), it knows not which way to turn, what to hold to, or whither to take itself. If it thinks of God, it sees a human being; if it thinks of a human being, it perceives him returning from the dead with spoils after conquering the kingdom of death."¹⁰ Although Origen is concerned here specifically with Christology, the bewilderment of the mind at the paradox of Christ's incarnation is described in very much the same terms as those

σύγκειται ἐκ θαυμασίων) ὥστ' εἶπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἀγνοίαν ἐφιλοσόφησαν, φανερὸν ὅτι διὰ τὸ εἰδένα τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἔνεκεν.

⁹ See Giuseppe Cambiano, "The Desire to Know (Metaphysics A 1)," in *Aristotle's Metaphysics Alpha: Symposium Aristotelicum*, ed. Carlos Steel (Oxford: Oxford University Press, 2012): 1–42.

¹⁰ Origen, *Princ.* 2.6.2. Trans.: John Behr, ed., *Origen: On First Principles* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

of Plato and Aristotle. Moreover, just like philosophical θαυμάζειν, Origen's "theological wonder" does not end with perplexity and dizziness, but rather engenders a desire to *know* that source of wonder, i.e., the incarnated Logos.¹¹

However, in a monotheistic context that presupposes God's incomprehensibility and transcendence, one fundamental question remains: Is there a point beyond which theological investigation is no longer possible and where wonder in its purely "negative" aspect (the recognition of one's ignorance) is the only legitimate response? In their reaction to Eunomius of Cyzicus, Basil of Caesarea and John Chrysostom seem to imply that this is indeed the case: Human knowledge of God is limited by the realisation *that* God exists and the acknowledgment of God's incomprehensibility.¹² However, authors such as Gregory of Nyssa seem to envisage the possibility of a continuous growth in the knowledge of God, both here and in the hereafter, which is marked by a dynamic interplay of knowledge and an ignorance that is "above knowledge."¹³ As I hope to show below, at least for some Syrian mystics like Isaac of Nineveh, *tehrā* and *temhā* are used to describe precisely the same double-sided nature of the process by which human beings know God in a way that is to some degree analogous to the Platonic-Aristotelian notion of philosophical wonder.

11 Origen's theory of Scriptural allegory could also be explained using the same dynamics of wonder, since spiritual exegesis also begins from those "stumbling blocks" in Scripture which defy any rational explanation and entice the mind to seek the deeper meaning of a particular verse. For a case study of Origen's allegorical method, see Adrian Pirtea, "Konkrete und abstrakte Räume in der spätantiken Allegorese: Exegetische Methodik und die Deutung des Perlenvergleichnisses (Mt 13,45–46) bei Klemens von Alexandria und Origenes," in *Denkraum Spätantike. Reflexionen von Antike im Umfeld des Koran*, eds. Nora Schmidt, Nora K. Schmid and Angelika Neuwirth (Wiesbaden: Harrassowitz, 2016): 235–268.

12 Basil of Caesarea, *Letters* 234.2: ἐγὼ δέ, ὅτι μὲν ἔστιν οἶδα, τί δὲ ἡ οὐσία ὑπὲρ διάνοιαν τίθεμαι [. . .] εἰδησις ἄρα τῆς θείας οὐσίας, ἢ αἰσθησις αὐτοῦ τῆς ἀκατάληψίας; John Chrysostom, *Incomprehens.* 5.393–394: οὕτως ἀρκεῖ πρὸς εὐσέβειαν τὸ εἰδέναι ὅτι ἔστιν ὁ θεός. Eunomius' extant fragments are edited in *Eunomius: The Extant Works*, ed. Richard Paul Vaggione (Oxford: Clarendon Press, 1987). On Eunomius and the Eunomian controversy, see Elena Cavalcanti, *Studi Eunomiani* (Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1976); Richard Paul Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 2000); Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, eds., *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (Leiden: Brill, 2010), 298–319 (s.v. "Eun I and II," "Eun III," "Eunomius").

13 On Gregory's mysticism, see the classic studies of Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique: Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* (Paris: Aubier, 1944) and Walther Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker* (Wiesbaden: Steiner, 1955); see also Martin Laird, "Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness: A Reconsideration," *JR* 79/4 (1999): 592–616; Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 78–94; Mateo-Seco/Maspero, *Dictionary*, 68–73 (s.v. "Apothatic Theology"), 203–205 (s.v. "Darkness"), 263–268 (s.v. "Epektasis"), 519–530 (s.v. "Mysticism").

In the present study, I will mostly focus on Isaac of Nineveh's use of *tehrā* and *temhā*, although the same Platonic-Aristotelian definition of philosophical wonder could be usefully applied to the study of John of Dalyāthā and other Syriac mystics. Before I turn to Isaac's works, however, it will be useful to briefly sketch the history of the terms *tehrā* and *temhā* in early Syriac literature.

2 Wonder and Ecstasy in Early Syriac Literature

2.1 The Syriac New Testament

In the earliest Syriac translations of the New Testament (Sinaiticus, Curetonianus, Peshitta), *tehrā* and *temhā* usually render the Greek term ἔκστασις.¹⁴ This is an appropriate translation, given that both the Greek word and its Syriac counterparts share the same variety of meanings, ranging from surprise and amazement at something unusual to a supernatural (mystical or prophetic) visionary experience. In addition, the Syriac verbal roots THR and TMH (but also DMR) translate a series of Greek verbs that express astonishment, e.g., ἐκπλήσσω, θαμβέω, θαυμάζω.¹⁵ While in most cases ἔκστασις describes the witnesses' reactions to Christ's healings, His teachings or, indeed, His resurrection (Mark 16:8), there are a few passages in the New Testament where ἔκστασις refers specifically to a supernatural mental or psychic state. In Peter's vision of the sheet with unclean animals (Acts 10:10), the prophetic ecstasy (ἔκστασις) that befalls the apostle is translated in the Syriac Peshitta as *temhā* (Gr. ἐγένετο ἐπ' αὐτὸν ἔκστασις, Syr. *npal 'law[hy] temhā*). However, when Peter later recounts his vision in Acts 11:5 (cf. Paul's similar statement in Acts 22:17), the Syriac version omits the overt references to ecstasy found in the Greek original (Gr. εἶδον ἐν ἑκστάσει ὄραμα [11:5], γενέσθαι με ἐν ἑκστάσει καὶ ἰδεῖν αὐτόν [22:17]; cf. Syr. *hzīt b-hezwā*, "I saw in a vision" [11:5], *wa-hzītēh b-hezwā*, "and I saw Him in a vision" [22:18]). This suggests that although in the earliest layers of Syriac Biblical literature the equivalence ἔκστασις-*temhā* was known, it was not yet considered particularly relevant.

¹⁴ See, e.g., Mark 16:8, Luke 5:26, Acts 3:10, etc. and the discussion in Seppälä, *Ecstasy*, 335–337. For a comparison of the various Syriac versions of the two Gospel verses, see George A. Kiraz, ed., *Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshittā and Harklean Versions*, 4 vols (Leiden: Brill 1996), 2.251; 3.90. For the use of *tehrā/temhā* in the Syriac Old Testament, see Seppälä, *Ecstasy*, 331–335.

¹⁵ Seppälä, *Ecstasy*, 336–337 and n. 46 (with references).

2.2 Ephrem the Syrian

Ephrem the Syrian's frequent use of the roots THR and TMH in his extensive literary corpus is diverse and nuanced, as Serafim Seppälä has shown.¹⁶ Aside from the neotestamentary uses just mentioned, Ephrem speaks of wonder (*tehrā*) on several occasions as the *proper way of approaching the Divine*. Maintaining a state of religious awe and wonder before God is the only adequate attitude created beings should have towards their Creator. To this reverent approach, Ephrem opposes the inquisitiveness of those who try to define God using the limited and inadequate categories of human thought:

Bound yourself *with great wonder* (*b-tehrā rabbā*), O hearer! Collect your thought from scattering! [. . .] Through faith He draws near to you. *But through investigation* (*bṣātā*), you grow far from His help [. . .]. Nor can your effort [help you] comprehend this, for without Him you cannot know that He is. If you debate on and on, He has [still] given you this: *you can know only that He is*.¹⁷

This quotation from Ephrem should be read against the wider background of the Arian and Eunomian controversies in the Greek East, debates of which the Syrian theologian was undoubtedly aware. Ephrem's insistence on the fact that one can only know *that* God exists mirrors exactly the arguments brought forth by Basil and John Chrysostom against Eunomius. Thus, Ephrem's use of *tehrā/temhā* remains largely restricted to the negative aspect of wonder as the ultimate limit of human knowledge of the Divine, even if, in a few cases, he employs the language of wonder to describe, at least in poetic terms, the (positive) experience of paradise.¹⁸

¹⁶ Seppälä, *Ecstasy*, 337–340.

¹⁷ Ephrem, *Hymns on Faith* 72:1–4, 6 (Edmund Beck, ed., *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide* [Louvain: Durbecq 1955]). Trans.: Jeffrey Wickes, *St. Ephrem the Syrian: The Hymns on Faith* (Washington: The Catholic University of America Press, 2015), 346, italics mine. On the subject of wonder in Ephrem, see Sebastian Brock, *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St. Ephrem* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1992), 43–46, 69–71, *passim*; Seppälä, *Ecstasy*, 339; Scully, *Isaac*, 76–80; Andrew Hayes, “Wonder as an Ascetical Concept in the Theological Anthropology of Ephrem the Syrian,” In *Eastern Catholic Theology in Action*, hg. von Andrew Summerson und Cyril Kennedy. Washington: CUA Press.

¹⁸ See, e.g., Ephrem, *Hymns on Paradise* VI.2–3 (Edmund Beck, ed., *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und contra Julianum* [Louvain: Peeters, 1957]), Seppälä, *Ecstasy*, 340.

2.3 Graeco-Syriac Translations of the Fifth Century: Gregory of Nyssa, *Apophthegmata Patrum*

A significant shift in the Syriac terminology of wonder occurred over the course of the fifth century, when Greek Patristic, hagiographic, and ascetic texts began to be translated into Syriac. Although this process would require a more systematic study than I can possibly offer here, the few examples below should be sufficient to illustrate how the Syriac terms *tehrā* and *temhā* underwent a semantic narrowing and came to be used in an increasingly technical sense to refer to the mystical experience of God.

The two terms are still absent in Gregory of Nyssa's *Commentary on the Song of Songs*, one of the Cappadocian's mature and most complex works of spiritual exegesis.¹⁹ Gregory's *Commentary* was translated into Syriac at a very early stage (fifth century), and is still preserved in a sixth-century Syriac manuscript.²⁰ Commenting on Song 4:16–5:2a in *Homily 10* (= Syriac *Homily 11*), Gregory discusses at length the spiritual meaning of *drunkenness* (μέθη, *rawāyūtā*), which he links to the mystical or prophetic ecstasy (ἔκστασις) experienced by the prophets and apostles.²¹ In the still unedited Syriac version of this homily, the anonymous translator²² consistently avoids rendering ἔκστασις as *tehrā* or *temhā* and resorts instead to a variety of paraphrastic solutions (see Table 1).

The variety of expressions and the avoidance of *tehrā/temhā* in a context dealing explicitly with mystical ecstasy indicate that the two terms had not yet become established *termini technici* for describing such states when Gregory's *Commentary* was

¹⁹ See Mateo-Seco/Maspero, *Dictionary*, 121–125 (s.v. “Cant”, with bibliography).

²⁰ On the Syriac translations of Gregory, see Ceslas van den Eynde, *La version syriaque du Commentaire de Grégoire de Nysse sur le Cantique des Cantiques* (Louvain: Bureaux du Muséon, 1939); Martien Parmentier, “Syriac Translations of Gregory of Nyssa,” *OLoP* 20 (1989): 143–193; David Taylor, “Les Pères cappadociens dans la tradition syriaque,” in *Les Pères grecs en syriaque*, eds. Andrea B. Schmidt and Dominique Gonnert (Paris: Geuthner, 2007), 43–61: 53–54. On the Syriac manuscript tradition of Gregory's *Commentary* and its reception, see van den Eynde, *Version syriaque*, 3–16; Carla Tufano, “La versione siriana dei discorsi sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa, contenuta nel Codice Vaticano Siriaco 106,” *SROC* 11 (1988): 63–80, 143–162; Marion Pragt, “Sacred Spices: The Syriac Reception of Gregory of Nyssa's *Homilies on the Song of Songs*,” in *Caught in Translation: Studies on Versions of Late Antique Christian Literature*, eds. Madalina Toca and Dan Batovici (Leiden: Brill), 104–121. I have consulted the oldest manuscripts, *Vaticanus syrus 106* (sixth century) and *Sinaiticus syrus 19* (eighth–ninth century).

²¹ Daniélou, *Platonisme*, 261–273, esp. 271–273.

²² Although the identity of the translator is unknown, there are two prefatory letters to the translation, which shed some light on the translator's methods and intentions. See van den Eynde, *Version syriaque*, 17–22, 69–76, 97–102.

Table 1: ἔκστασις in *Cant.*

Greek Text (<i>GNO VI</i>)	Syriac Text (Vat. Syr. 106, f. 128r-v Sinai syr. 19, f. 36v-37r)
ἔκστασιν . . . τῆς διανοίας (308) “ecstasy/displacement . . . of (discursive) reason”	ܟܘܨܝ ܩܘܝ ܟܘܨܥ “departure (<i>šunnāyā</i>) from reason/mind”
πρὸς τὰ βελτίω μεταβολῆς καὶ ἐκστάσεως (309) “a change and displacement/ecstasy towards the better . . .”	ܟܘܨܝ ܩܘܝ ܟܘܨܥܘܢ ܟܘܨܩܝ ܕܗܘܠ ܟܘܨܥܝ ܩܘܝ ܟܘܨܥܘܥ ܟܘܨܘܝ ܕܗܘܠ ܟܘܨܩܥ “a change from the evil to the good (things) and a departure (<i>šunnāyā</i>) from corporeal to spiritual thought”
ἐν ἐκστάσει γενόμενος (309) “[David] entered (a state of) ecstasy”	ܟܘܨܩܝ ܩܘܝ ܟܘܨܥܘܢ ܩܘܨܘܢ “and [David] stood in a vision of revelation”
ὅτε ἐν ἐκστάσει ἐγένετο (309) “when he [Paul] entered (a state of) ecstasy”	ܟܘܨܩܝ ܩܘܝ ܟܘܨܩܝ ܩܘܨܘܢ ܩܘܨܘܢ ܩܘܨܘܢ ܩܘܨܘܢ “when he was in the (entered a state of) ²³ silence of (variant: ‘and’) a vision of divine revelation”
πρὸς τὰ θειότερα . . . ἔκστασις (310) ²⁴ “ecstasy . . . towards the more divine things”	ܟܘܨܩܝ ܩܘܝ ܟܘܨܩܝ ܩܘܨܘܢ “the departure (<i>šunnāyā</i>) of the soul towards divine things”

translated.²⁵ The Syriac translation alternates between focusing on the *transitional aspect* from a natural to a supernatural state, expressed by *šunnāyā*, and accentuating the visionary content of the ecstatic experience (*hezwā d-gelyānā*). This does not mean that the equivalence between the verb ἐξίστημι and the roots ΤΜΗ/THR was unknown to the Syriac Patristic translators of the same period, as shown by the early fifth-century translations of Basil of Caesarea (e.g., *De Spiritu Sancto, Hexaameron*).²⁶ However, in these latter cases the terms refer more generally to reactions of amazement, not to mystical states in a technical sense.

A similar tendency to focus on the visionary content of the ecstatic state without using the terms *tehrā/temhā* can be observed in some of the earliest Syriac translations of Greek ascetical and monastic texts.²⁷ In one of the oldest Syriac recensions of

23 The translation of ἔκστασις as *šelyā* (“silence”) reflects the tradition of the Peshitta to Gen 2:21 and 15:12 (the ecstasy of Adam and Abram, respectively).

24 See also *Cant.* 5 (*GNO VI*: 156): πρὸς τὸ θειότερον ἢ ἔκστασις (Syriac paraphrases this expression, V, 103v).

25 See also Gregory, *Cant.* 15 (*GNO VI*: 446), where ἐκπληξίς and θαῦμα are translated as *tawhtā* and *dummārā* respectively (ms. Vat. Sir 106, fol. 151rc).

26 See, e.g., Basil, *Spir.* XIII.30 (David Taylor ed., *The Syriac Versions of the De Spiritu Sancto by Basil of Caesarea* [Leuven: Peeters, 1999], 58); *Hex.* V (Robert Thomson, ed., *The Syriac Version of the Hexaameron by Basil of Caesarea* [Leuven: Peeters, 1995], 66).

27 For a good overview of the use of *ekstasis* as a term in early Byzantine ascetic literature, see Bettina Krönung, “Ecstasy as a Form of Visionary Experience in Early Byzantine Monastic Literature,”

Palladius' *Historia Lausiaca* (R3, fifth/early sixth century),²⁸ ἐξίστημι and ἔκστασις are usually rendered as “hidden vision” (*ḥzātā ksītā*), whereas *temhā* is reserved to denote ‘ordinary’ forms of surprise, in line with the common neo-testamentary use of the term. By contrast, in the *Paradise of the Fathers* attributed to the seventh-century East Syriac author ‘Enanišō’, some passages of the *Historia Lausiaca* contain *tehrā* and *temhā* as technical terms to denote *mystical ecstasy*.²⁹ One such example is found in the life of Macarius the Great (*HL* §17), where *tehrā* is inserted to further clarify the nature of Macarius’ mystical experience (Table 2).

Table 2: ἔκστασις in the Syriac recensions of the *Historia Lausiaca*.

Greek Text ³⁰	Sixth-century Translation ³¹	<i>Paradise of the Fathers</i> attributed to ‘Enanišō’ (I,141) ³²
<p>ἐλέγετο γὰρ ἀδιαλείπτως ἐξίστασθαι, καὶ μᾶλλον πλείονι χρόνῳ θεῶ προσοδιατρίβειν ἢ τοῖς ὑπ’ οὐρανὸν πράγμασιν.</p>	<p>ܘܦܪܟܝܢ ܘܡܘܠܝܢ ܦܝܬܝܢ ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ ܠܘܡܢ ܠܘܡܢ ܠܘܝ ܠܗܘܐ ܥܢ ܠܘܡܢ ܠܘܡܘܢ ܥܢ ܝܗܘܐ ܠܘܡܢ ܗܘܐ ܠܘܠ ܠܘܡܘܢ ܗܘܘܝܬ ܕܘܠܝܗܘܢ ܡܘܠܘܢ ܠܘܡܢ ܘܡܘܠܝܢ</p>	<p>ܠܘܡܘܢ ܦܝܬܝܢ ܘܡܘܠܝܢ ܠܘܡܘܢ ܦܝܬܝܢ ܘܦܪܟܝܢ ܠܘܡܘܢ ܘܡܘܠܝܢ ܠܘܡܘܢ ܠܘܝܢ ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ ܠܘܡܢ ܠܘܡܘܢ ܠܘܝ ܠܗܘܐ ܠܘܠ ܠܘܡܘܢ ܠܘܡܘܢ ܗܘܘܝܬ ܠܘܡܘܢ ܗܘܐ ܠܘܠ ܠܘܡܘܢ ܗܘܘܝܬ ܕܘܠܝܗܘܢ ܡܘܠܘܢ ܠܘܡܢ ܘܡܘܠܝܢ</p>
<p>It is said that he was constantly in ecstasy, and (that he) spent more time conversing with God than with the things below heaven.</p>	<p>They say about him that at all times he became like a drunken man <i>in some hidden vision</i> (<i>ba-ḥzātā ksītā</i>), and that his mind was above, turned towards God, rather than in this world and (concerned) with the things below heaven.</p>	<p>They also say about him that he was at all times <i>in a state of wonder at some divine vision</i> (<i>b-tehrā da-ḥzātā alāḥāyā</i>), and that he became like a drunken man <i>in some hidden vision</i>, and that his mind was above, turned towards God, rather than (concerned with) the things below heaven.</p>

in *Dreaming in Byzantium and Beyond*, eds. Christine Angelidi and George T. Calofonos (Farnham: Ashgate: 2014): 35–53.

²⁸ The Syriac versions and recensions of Palladius are extensively discussed and edited in René Draguet, ed., *Les formes syriaques de la matière de l’Histoire lausiaque* (Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1978).

²⁹ For a bibliography on ‘Enanišō’s *Paradise of the Fathers*, see Grigory Kessel and Karl Pinggéra, *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature* (Leuven: Peeters, 2011), 74–76.

³⁰ Cuthbert Butler, ed., *The Lausiaca History of Palladius*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1904), 44.

³¹ *Sinai Syr.* 46, fol. 106v; Draguet, *Histoire lausiaque*, 124.

³² Ernest A. Wallis Budge, ed., *The Book of Paradise Being the Histories and Sayings of the Monks and Ascetics of the Egyptian Desert by Palladius, Hieronymus and others: The Syriac texts, according to the Recension of ‘Anân-ishō’ of Bêth-‘Ābhê* (London, 1904).

Around the same time as the earliest Syriac translations of Palladius, i.e., at the turn of the sixth century, one can observe the first stages in the process of terminological specialisation of *tehrā* and *temhā* in the earliest Syriac translation of the *Apophthegmata Patrum*. The sayings of the Desert Fathers collected in the same manuscript that transmits Palladius' *Historia Lausiaca* (*Sinai Syr*: 46, copied in 534 AD) contain several accounts of ecstatic experiences (ἔκστασις) of Egyptian anchorites.³³ Unlike the early translations of Gregory of Nyssa and Palladius, the Syriac translation of these sayings indicates that *tehrā* and *temhā* were on their way to becoming specialised terms for describing mystical/prophetic ecstasy. As the examples in Table 3 show, the terms still required some qualifiers specifying *what type* of wonder/ecstasy was meant (presumably as opposed to the ordinary experience of wonder).

These early examples show that the Syriac translations of Greek ascetic texts, especially the *Apophthegmata*, were an important factor in shifting the meaning of *tehrā* and *temhā* towards the technical sense of mystical ecstasy at the beginning of the sixth century.³⁴ The other decisive influence on the Syriac terminology of wonder was John the Solitary.

2.4 John the Solitary

The ascetical writings attributed to John the Solitary of Apamea (fifth century) represent a turning point in the development of the pair *tehrā/temhā* towards their later, technical meaning in Syriac mysticism.³⁵ In many instances, John continues to speak of wonder in a sense similar to the early Syriac usage (Bible translations, Ephrem). At the same time, John appears to be the first Syriac author to make an explicit connection between *wonder* and *eschatology* (the life of the 'New World,' i.e., the life after the resurrection), a connection that proved extremely consequential for later ascetical and mystical literature in Syriac.³⁶

33 On this early Syriac collection of *Apophthegmata*, see Bo Holmberg, "The Syriac Collection of Apophthegmata Patrum in MS Sin. syr. 46," *StPatr* 55 (2013): 35–58.

34 A comprehensive research on the origins and development of Syriac monastic and ascetic terminology, which would take into account other important translations of the period (*Vita Antonii*, the *Corpus Macarianum*, translations of Evagrius, etc.), would certainly refine the provisional conclusions that I present here.

35 For a comprehensive bibliography on John the Solitary, see Kessel/Pinggéra, *Bibliography*, 142–156; see also Brouria Bitton-Ashkelony, "More Interior than the Lips and the Tongue: John of Apamea and Silent Prayer in Late Antiquity," *J ECS* 20 (2012): 303–331; Brouria Bitton-Ashkelony, *The Ladder of Prayer and the Ship of Stirrings: The Praying Self in Late Antique East Syrian Christianity* (Leuven: Peeters, 2019): 66–78.

36 On John's eschatology and the New World, see Scully, *Isaac*, 48–72.

Table 3: ἔκστασις in *Apophthegmata*.

Alph., <i>Silvanus 2a</i> (VIII.10) ³⁷	<i>Sinai syr.</i> 46, fol. 6vb (II.216) ³⁸
Ὁ αὐτὸς καθεζόμενός ποτε μετὰ ἀδελφῶν, ἐγένετο ἐν ἔκστασει, καὶ πίπτει ἐπὶ πρόσωπον·	ܠܗܘܢ ܘܡܫܬܘܢܘܢ ܩܘܡܘܢܘܢ ܩܘܡܘܢܘܢ ܩܘܡܘܢܘܢ ܩܘܡܘܢܘܢ ܘܥܠܘܢ ܥܠ ܕܘܠܘܢ ܘܥܠܘܢ ܥܠ ܕܘܠܘܢ ܘܥܠܘܢ ܥܠ ܕܘܠܘܢ
Once, when the same (i.e., Abba Silvanus) was sitting with some brothers, <i>he was in ecstasy</i> and fell on his face (. . .)	Once when Abba Silvanus was sitting and some brothers were with him, he entered (a state of) <i>wonder towards God</i> (<i>tehrā</i> [var. <i>temhā</i>] <i>da-lwāt alāhā</i>) and fell on his face (. . .)
Alph., <i>Silvanus 3</i> (XVIII.27) ³⁹	<i>Sinai syr.</i> 46, fol. 7ra (II.217) ⁴⁰
Εἰσηλθὲ ποτε ὁ μαθητὴς τοῦ ἀββᾶ Σιλουανοῦ Ζαχαρίας καὶ ἦύρεν αὐτὸν ἐν ἔκστασει . . .	ܘܥܠܘܢ ܥܠ ܕܘܠܘܢ ܘܥܠܘܢ ܥܠ ܕܘܠܘܢ ܘܥܠܘܢ ܥܠ ܕܘܠܘܢ ܘܥܠܘܢ ܥܠ ܕܘܠܘܢ ܘܥܠܘܢ ܥܠ ܕܘܠܘܢ ܘܥܠܘܢ ܥܠ ܕܘܠܘܢ
Zacharias, the disciple of Abba Silvanus, once entered (Abba Silvanus' cell) and found him <i>in ecstasy</i> (. . .)	Another time, his disciple Zacharias came to (Abba Silvanus) and found him in an <i>ecstasy/wonder of prayer</i> (<i>b-tehrā da-slōtā</i>) . . .

For John the Solitary, the resurrected state will be characterised by true life, the partaking of divine wisdom, unmediated knowledge of God, and spiritual worship. All these various aspects of the way of life of the New World can be summed up in one word: *wonder* (*tehrā*). According to John, in the world to come the human mind will “not remember nor think anything, apart from that wonder (*tehrā*) at the majestic glory of the Lord of all”.⁴¹ This eschatological state of wonder at God’s glory is equivalent to a superior form of *knowledge*, as John stresses on several occasions. In the world to come, “the rich mystery of [God’s] knowledge will be eternally revealed in a *new knowledge* (*īda’ tā ḥdattā*)”.⁴² The eschatological state of humans resembles the angelic mode of existence. John’s description of the eternally chanted seraphic *Sanctus* as a “wonder of their knowledge about God”

37 Jean-Claude Guy, ed., *Les apophthegmes des pères: Collection systématique*, 3 vols. (Paris: Cerf, 1993–2005).

38 Paulus Bedjan, ed., *Acta Martyrum et Sanctorum, tomus septimus vel Paradisus Patrum* (Paris: Harrassowitz, 1897).

39 Guy, *Apophthegmes*.

40 Bedjan, *Acta*.

41 John the Solitary, *Letter to Hesychius* §19. Trans.: Sebastian Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, CistSS 101 (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1987), 86, modified. The Syriac text remains unedited. I have consulted ms. BL, Add. 18814 (7th–8th cent.), fol. 63r.

42 John the Solitary, *Second Dialogue with Thomasius*, in *Johannes von Apamea. Sechs Gespräche mit Thomasios: Der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und Drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen*, ed. Werner Strothmann (Berlin: De Gruyter, 1972): 14.

(*tehrā d-īdā'thōn d-'al alāhā*) will equally apply to the human worship of God after the resurrection.⁴³ As John explains elsewhere, service towards God at the level of the spirit consists in “wonder at God” (*tehrā d-alāhā*) and is reserved for the world to come.⁴⁴

To this immutable and eternal state of wonder and knowledge, John opposes the imperfect and mediated knowledge that is attainable in this world. Echoing Ephrem and the Cappadocians, John argues that the signs and symbols in this world can only teach us *that God exists*.⁴⁵ While it remains unclear to what extent John believed that a glimpse of the future mode of life and knowledge could be attained in this world,⁴⁶ later East Syriac authors like Isaac of Nineveh and John of Dalyāthā argued that this experience was indeed possible as a *pledge* (cf. 2 Cor 1:22, etc.), albeit only for very few accomplished ascetics. Even so, John the Solitary’s insistence on linking *wonder* with a supernatural form of *knowledge* and the *eschaton* (the world to come) laid the foundation for most of the later discussions of *tehrā* and *temhā* in Syriac mystical literature. Already before Isaac, East Syriac ascetics such as Gregory of Cyprus or Babai the Great elaborated on John’s ideas and seem to have treated these topics jointly, but their works have not yet been systematically studied from this particular vantage point.⁴⁷

43 John the Solitary, *Third Dialogue with Thomasius*, in Strothmann, *Johannes*, 27. See Scully, *Isaac*, 82–85.

44 John the Solitary, *Dialogues on the Soul* 4.87 (Mary Hansbury, ed., *John the Solitary on the Soul* [Piscataway: Gorgias Press, 2013]).

45 John the Solitary, *Second Dialogue with Tomasius*: 13–14.

46 The passages cited by Scully (*Isaac*, 83–85) to this effect are rather ambiguous.

47 Gregory of Cyprus’ works remain largely unedited and untranslated, with the exception of Irénée Hausherr, ed., *Gregorii Monachi Cyprii De Theoria Sancta quae syriace interpretata dicitur Visio Divina* (Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1937). Babai the Great’s *Commentary on Evagrius’ Kephalaia Gnostika* was published in a flawed edition by Wilhelm Frankenberg (Wilhelm Frankenberg, ed., *Euagrius Ponticus*, AAWG.PH 13.2 [Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912]), but Babai’s mysticism remains little studied. Recent discussions of Babai’s *Commentary* can be found in: Georg Günter Blum, *Die Geschichte der Begegnung christlich-orientalischer Mystik mit der Mystik des Islams* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009), 47–69; Till Engelmann, *Annahme Christi und Gottesschau: Die Theologie Babai des Großen* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2013), 34–107; Adrian Pirtea, “Babai the Great and Dionysius bar Salibi on the Spiritual Senses: The Syriac Commentaries on Evagrius’ *Kephalaia Gnostika* and Their Relevance,” in *Symposium Syriacum XII, held at St Lawrence College, Rome 19–21 August 2016, organized by the Pontifical Oriental Institute on the occasion of the Centenary Celebration (1917–2017)*, eds. Emidio Vergani and Sabino Chialà (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2022), 227–237.

3 Wonder, Ecstasy and Knowledge in Isaac of Nineveh

Wonder is a central concept in the writings of the influential East Syriac ascetical author Isaac of Nineveh.⁴⁸ Although some scholars have argued that the terms *tehrā* and *temhā* are not entirely synonymous for Isaac, there is still no consensus regarding the possible differences in meaning between them.⁴⁹ In an important article published in 2008, Mary Hansbury studied the language of ‘wonder’ in several key passages from *Parts I–III*, without assuming a neat terminological distinction between *tehrā* and *temhā*.⁵⁰ André Louf was the first to suggest a ‘hierarchy’ in Isaac’s use of the terms. According to Louf, *tehrā* is an intermediary stage that leads to *temhā* and only the latter term refers to an intense mystical experience that anticipates the life after the resurrection.⁵¹ However, Louf’s study does not take into account those passages in Isaac’s works where *tehrā* describes precisely the knowledge of God accessible to humans in the resurrected state.⁵² In a reversal of the hierarchy proposed by Louf, Jason Scully interprets *temhā* as marking the boundary between the psychic and spiritual stages (*napšānūtā* and *rūhānūtā*), beyond which the experience of *tehrā* can take place. According to Scully, “astonishment” (*temhā*) for Isaac denotes the *incapacity of the soul* (*napšā*) to comprehend spiritual things and is thus lower than “wonder” (*tehrā*), which positively describes the *ability of the mind* (*haunā*, *madd’ā*, *re’yānā*, etc.) to perceive God and the New

⁴⁸ The scholarly literature on Isaac’s ascetical writings is extensive. Recent decades have witnessed the publication of several monographs, including: Hilarion Alfeyev, *The Spiritual World of Isaac the Syrian* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 2000); Sabino Chialà, *Dall’ascesi eremitica alla misericordia infinita: Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna* (Firenze: Olschki, 2002); Patrik Hagman, *The Asceticism of Isaac of Nineveh* (Oxford: Oxford University Press, 2010); Nestor Kavvadas, *Isaak von Ninive und seine Kephalaia Gnostika: Die Pneumatologie und ihr Kontext* (Leiden: Brill, 2015); Scully, *Isaac*; Valentin Vesa, *Knowledge and Experience in the Writings of St. Isaac of Nineveh* (Piscataway: Gorgias Press, 2018).

⁴⁹ For discussions on Isaac’s understanding of *tehrā/temhā* in relation to the mystical experience see Alfeyev, *World*, 241–248; Chialà, *Ascesi*, 119–141; Seppälä, *Ecstasy*, 82–84, *et passim*; André Louf, “Temha-stupore e tahrā-meraviglia negli scritti di Isacco il Siro,” in *La grande stagione della mistica siro-orientale (VI–VIII secolo)*. *Atti del 5° Incontro sull’Oriente cristiano di tradizione siriana*, Milano, Biblioteca ambrosiana, 26 maggio 2006, eds. Emidio Vergani and Sabino Chialà (Milano: Centro Ambrosiano, 2009): 93–119; Hagman, *Asceticism*, 176–181; Scully, *Isaac*, 73–150; Vesa, *Knowledge*, 273–276.

⁵⁰ Mary Hansbury, “Insight without Sight: Wonder as an Aspect of Revelation in the Discourses of Isaac the Syrian,” *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 8 (2008): 60–73.

⁵¹ Louf, “Temha-stupore.”

⁵² See, e.g., Isaac, I.40 (Paulus Bedjan, ed., *Mar Isaacus Ninivita: De perfectione religiosa* [Paris: Harrassowitz, 1909]), discussed below.

World.⁵³ In short, according to Scully's reading of Isaac, "astonishment [i.e., *temhā*] ends where wonder [i.e., *tehrā*] begins," so that "[a]stonishment falls within the realm of moral psychology while wonder is the subject of eschatology".⁵⁴ This distinction between the domains of astonishment and wonder is, however, invalidated by some of Isaac's statements, where *temhā* is described as a state of the intellect (*madd'ā*, *haunā*), or where *temhā* is associated with the mode of life in the New World.⁵⁵

The opposite conclusions reached by Louf and Scully can be explained by the fact that Isaac *distinguishes between different levels* of both *tehrā* and *temhā*. This terminological distinction has apparently been overlooked so far.⁵⁶ While Isaac's use of *tehrā* and *temhā* is sometimes rather unspecific and seemingly fluid, there are a few key passages where Isaac is careful to differentiate between the various nuances in the meanings of the two terms. One such passage is found in Isaac's unedited *Chapters on Knowledge*, which make up the third discourse of Isaac's *Second Part*.⁵⁷ In II.3.4.47, Isaac explains that once the ascetic approaches the summit of the second stage of spiritual life and is about to enter the third and final stage,⁵⁸ *wonder (tehrā)* can draw the ascetic towards itself through various intellections (*sukkālē*). However, Isaac then adds the following caveat:

53 Scully, *Isaac*, 135–150.

54 Scully, *Isaac*, 136. Scully's conclusions are closely linked to his comprehensive analysis of Isaac's Greek and Syriac sources. Regarding the Syriac sources, Scully duly notes the importance of Ephrem and especially John of Apamea for providing a background to Isaac's own conception of wonder (*Isaac*, 73–91). On the Greek side, Scully argues that Isaac was mainly influenced by Pseudo-Dionysius and Evagrius, whose ideas Isaac adapts and reinterprets (*Isaac*, 92–116).

55 See, e.g., Isaac, II.3.1.52 (ms. B, fol. 27v): the intellect/*haunā* engulfed by astonishment); II.8.4 (Sebastian Brock, ed., *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian): "The Second Part," Chapters IV–XLI* [Louvain: Peeters, 1995]): *temhā* at divine Nature as a revelation of the New World. For Isaac, the function of *haunā* and *madd'ā* seem to be identical, or at least to overlap to a great extent. The relationship between 'intellect' (*haunā*, *madd'ā*, etc.) and 'soul' (*napšā*) in Isaac is still an area that merits further investigation, as it is not always clear if Isaac understands the intellect to be a faculty of the soul, or of a different essence altogether; see Vesa, *Knowledge*, 128–142.

56 Alfeyev and Hansbury already indicate that Isaac uses 'wonder' and 'astonishment' in more than one sense, but they do not address the distinction between 'perfect' *tehrā/temhā* and their 'lesser' forms (as discussed below); see Alfeyev, *World*, 241–248; Hansbury, "Insight."

57 Paolo Bettolo, *Isacco di Ninive. Discorsi spirituali: Capitoli sulla conoscenza, Preghiere, Contemplazione sull'argomento della gehenna, Altri opuscoli* (Magnano: Monastero di Bose, Edizioni Qiqajon, 1990); Brock, *Isaac of Nineveh*. For a new English translation of Isaac, II.1–3, see Sebastian Brock, *Saint Isaac of Nineveh: Headings on Spiritual Knowledge (The Second Part, Chapters 1–3)* (Yonkers: St Vladimir's Seminary Press, 2022).

58 On the stages of spiritual life according to Isaac, see: Hagman, *Asceticism*, 131–139; Sameer Maroki, *Les trois étapes de la vie spirituelle chez les Pères syriaques: Jean le Solitaire, Isaac de Ninive et Joseph Ḥazzaya. Source, doctrine et influence* (Paris: L'Harmattan, 2014), 214–230; Vesa, *Knowledge*,

of spiritual knowledge by the ascetic? Are perhaps partial *tehrā* and incomplete *temhā* or perfect *tehrā* and complete *temhā* equivalent concepts?

It is here, I would argue, that the dynamics of philosophical wonder outlined by Plato and Aristotle can serve as a guide for better understanding Isaac's terminology. On the one hand, the 'negative' aspect of wonder (τὸ θαυμάζειν) in Plato and Aristotle, i.e., the 'dizziness' and *aporia* of the mind, fulfils an analogous function to Isaac's description of *temhā* cited above. Confronted with something that transcends the normal powers of comprehension and exposes its limitations, the human mind is confused and its powers of apprehension silenced. The philosopher or the ascetic will respond with astonishment and (ideally) the humble recognition of his own ignorance. On the other hand, Isaac's understanding of providential and partial *tehrā* shares some key features with the 'positive' aspect of the Platonic and Aristotelian definition of wonder. For Isaac, providential and partial *tehrā* draw the soul from the world of the senses towards contemplation and awaken the soul's desire to *know* the spiritual world. This desire is constantly kindled by the imparting of increasingly wondrous (*thīrā*) intellectual insights either about God's creation, His providence, or the New World.⁷⁰ Another key aspect that *temhā* and *tehrā* share with the Platonic and Aristotelian definition of wonder is the 'incremental' nature of this experience. Just as philosophical wonder increases as the mind turns its attention to ever greater mysteries of nature, spiritual wonder in Isaac also *grows in intensity* as the mind advances in the knowledge of God. At the same time, the mind will experience ever-stronger states of confusion and astonishment as it is confronted with divine mysteries that transcend its power of comprehension.

The same dynamics of wonder are at work throughout all stages of the ascetic life, including the third and final stage, which foreshadows the life of the New World. Here, Isaac connects John the Solitary's description of the eschatological state as consisting in "wonder at God" with his own understanding of *tehrā/temhā* as the two facets of the inner, anagogic process which draws the ascetic closer to the contemplation of God. This is perhaps most evident in the following passage from Isaac's *First Part*, in which Isaac combines the terminology of Evagrius Ponticus and John the Solitary in order to explain how *wonder* functions as a bridge between the mystical experience in this world and the eschatological state of all rational beings:

'Personal contemplation' he (i.e., Evagrius) uses in the sense of contemplation concerning the primordial creation of nature. From there one is easily moved onwards toward what is called (i.e., by Evagrius) 'solitary knowledge' which is, according to a clear interpretation, wonder in God (*tehrā da-b-alāhā*), this is the order of that high future state which will be given in freedom

⁷⁰ See, e.g., Isaac, II.35.1–5 (Brock, *Isaac*).

his reference to the *wonder of contemplating the end* is in many ways comparable to John and Isaac's understanding of wonder as the mystical experience which fore-shadows the life of knowledge in the New World. There is also a noteworthy parallel between how Evagrius and Isaac distinguish the various *forms of knowledge* (*īda'tē*) from the "essential solitary/monadic knowledge" of God.⁷⁹

Even though John the Solitary already had described the resurrected state in terms of *knowledge* and *wonder*, Isaac's synthesis of John's language and Evagrius' concept of *monadic knowledge* makes the epistemic dimension of this eschatological *wonder* both more explicit and more precise. Furthermore, the peculiarities of Evagrius' reception in Syriac also allowed Isaac to add a new dimension to the Evagriean notion of the eschatological union. For Evagrius, the final unity of all rational beings with God is defined in terms of a *single, infinite knowledge* (they "become this one [knowledge] *without end*"). This final phrase, which finds a close parallel in Evagrius' *Kephalaia Gnostika* III.88 ("Blessed is he who has reached the knowledge that cannot be surpassed", according to S2), was available to Isaac in a modified form, in which the term "knowledge" (*īda'tā*) was replaced by "ignorance" (*lā īda'tā*, S1).⁸⁰ This modification enabled Isaac to reinterpret Evagrius' eschatological statement as a description of an inner, mystical experience of ecstasy and wonder that interrupts pure prayer:

The mind has ascended here above prayer. And, having found what is more excellent, it desists from prayer. And further there is no longer prayer, but *the gaze in astonishment* (*hawrā da-b-temhā*) at the unattainable things which do not belong to the world of mortals, and peace, without knowledge of any earthly thing. This is the well-known ignorance concerning which Evagrius says: 'Blessed is he who has reached, during prayer, the *ignorance which cannot be surpassed*.'⁸¹

In an apparent reversal of its initial aim, Isaac cites the modified Evagriean expression "unsurpassable ignorance" to characterise the state of the mind when it transcends the level of pure prayer and enters the realm of ecstatic *non-prayer*.⁸² Somewhat unexpectedly, the passage shows that Isaac understood the mind's ignorance (or: unknowing) to be *not* one regarding God's essence (as in the broader apophatic tradition), but one regarding everything *except God* ("without knowledge of any

Letter is likely to go back to Evagrius, since it is integral to his central analogy of the ocean and the knowledge of God.

⁷⁹ See, e.g., Isaac, II.3.4.48 (ms. B, fol. 92v–93r), discussed above.

⁸⁰ Antoine Guillaumont, ed., *Les six Centuries des "Kephalaia gnostica" d'Évagre le Pontique* (Paris: Firmin-Didot, 1958), 134–135.

⁸¹ Isaac, I.22 (Bedjan, *Isaacus*). Trans.: Wasinck, *Treatises*, italics mine.

⁸² For the most recent discussion of Isaac's theory of non-prayer, see Bitton-Ashkelony, *Ladder*, 79–104.

earthly thing”). Given that Isaac uses precisely the term *astonishment* (*temhā*) in this context, a comparison to Isaac’s discussion of “complete collectedness” and “complete astonishment (*temhā*)” in II.3.4.48 suggests itself. In both cases, the accent falls on the *negative*, non-cognitive aspect of the inner state described by Isaac. The mind falls silent, is stupefied, and completely lacks any perception or knowledge of any reality except the Divine, which it knows through *tehrā*.

This finally leads to the question regarding the possible equivalence between *tehrā* and *temhā*. Are the two expressions “perfect wonder” and “complete astonishment” simply synonymous for Isaac or is *tehrā* the ‘positive flipside’ of the negative state circumscribed by *temhā*? Although a definitive answer will only be possible on the basis of a comprehensive study of Isaac’s corpus, one important clue is provided by a passage from Isaac’s *Third Part*. Speaking about the “continual adoration of the Spirit,” offered to God the Father through Christ, Isaac uses *temhā* and *tehrā* only a few lines apart, which suggests that the two concepts do not overlap completely:

This (adoration) which cannot be limited, not by the body, not by a place, not by the highest (heavenly) spheres, (occurs) in the mind (*madd’ā*) by its stirrings. *It is infinite and uninterrupted astonishment (temhā)* on account of Him. (It happens) in that place without corporeal realities, by that way of life more exalted than the order of prayer. *Wonder (tehrā)* is its minister, and instead of faith providing the wings for prayer, there is true vision of that in which consists our Kingdom and our glory.⁸³

The true worship of God in the Spirit, which takes place in the mystical state above prayer and which will characterise the life of the New World, is defined by Isaac as an “infinite and uninterrupted astonishment (*temhā*) of the mind.” In light of the other discussions of *temhā* discussed above, there can be little doubt that Isaac understands *temhā* also in this context to describe the mind’s complete silence and *ignorance* of everything else except God. In the very next sentence, however, Isaac distinguishes *wonder* (*tehrā*) as a separate, *active* element, which he compares to a minister (*mšammšānā*) engaged in the act of worship. Thus, in Isaac’s analogy in this passage, just as the “true vision” (*ḥzātā šarrirtā*) replaces faith, *wonder* replaces the human act of prayer with spiritual non-prayer and imparts God’s *monadic knowledge* to the mind. The roles assigned to *temhā* and *tehrā* in this passage, therefore, suggest that Isaac did conceive of these two terms as closely related, but nonetheless as distinct: Complete *temhā* describes the state of “blessed ignorance” in which all faculties of rational beings are reduced to silence (cf. the “complete lack of perception” in II.3.4.48), while perfect *tehrā* rather refers to the act of *knowing* and being united with God through the *monadic knowledge* imparted by the Holy Spirit.

⁸³ Isaac, III.33 (Hansbury, *Isaac*), italics mine.

4 Conclusions

The brief survey of the Platonic and Aristotelian view on the origins of philosophy has shown that *wonder* (τὸ θαυμάζειν) is not merely an emotional response of surprise, but rather a key driving force in the pursuit of wisdom. For Plato and Aristotle, philosophical wonder begins with a feeling of puzzlement and confusion at an inexplicable phenomenon, continues with the recognition of one's ignorance, and leads to the desire for true knowledge and (ideally) its acquisition. This process repeats itself as the philosopher investigates greater and greater puzzles of nature and of Being. It should be noted that the different steps of this process are *not* to be understood as a chronological but rather as an 'analytical' sequence: confusion, bewilderment and curiosity can be triggered in the philosopher's mind all at the same time. What *does* require time, of course, is the philosophical investigation which arises from that sense of wonder and curiosity.

By way of analogy, this notion of *wonder* bears the potential to explain some central aspects of the religious epistemology developed by Christian theologians and ascetic authors in Late Antiquity and beyond. After a short overview over the history of "wonder" in early Syriac literature, I have tried to argue that the dynamics of philosophical wonder may contribute to a better understanding of Isaac of Nineveh's mystical treatises, in which the two most common Syriac terms for wonder (amazement, astonishment, etc.) – *tehrā* and *temhā* – play a central role. Isaac carefully distinguishes between different degrees of wonder in his works, such as providential, partial, and perfect wonder (*tehrā*), as well as incomplete and complete astonishment (*temhā*). In a way analogous to philosophical wonder, Isaac sees the role of providential and partial *tehrā* as awakening the mind's desire to discern God's wisdom and providence, and to ascend to the proleptic vision of the New World. Isaac conceives of the spiritual ascent as a growth in knowledge, culminating with the experience of "perfect wonder," which anticipates the life of *monadic knowledge* (in Evagrius terms) and the *wonder at God* (in John the Solitary's terms) in the *eschaton*.

Isaac's positive account of wonder (*tehrā*) as stimulating and sustaining the knowledge of God is seconded by his discussion of astonishment (*temhā*). Isaac usually describes astonishment in negative terms and associates it with the partial or complete cessation of mental activity, the lack of perception and cognition, etc. Contrary to some scholarly interpretations (Louf, Scully), the two terms *tehrā* and *temhā* do not denote two separate stages of the ascetic path. For Isaac, *tehrā* and *temhā* are two necessary and interrelated aspects of the mind's ascent to God and recur at every new level of the ascetic path leading to the mystical experience of the New World. As wonder (*tehrā*) at God and the New World intensifies, the aware-

ness of everything except that one reality diminishes, until the mind is in complete silence and astonishment (*temhā*) before God.

In his still authoritative studies on the eighth-century Syriac mystic John of Dalyāthā, Robert Beulay has argued that John also distinguishes between the concepts *tehrā* and *temhā*, associating *tehrā* with the vision of divine light and *temhā* with the mind's entry into the divine darkness. According to Beulay, John envisions this alternation of light and darkness / *tehrā* and *temhā* to continue indefinitely, even in the New World, in an eternal progression into the depths of God.⁸⁴ This vision of eternal life, which resonates to some degree with Gregory of Nyssa's notion of *epektasis*, may also be interpreted using the explanatory model of philosophical wonder outlined here, since the eternal cycle of wonder and astonishment is also a cycle of ignorance, desire for, and knowledge of God. While John of Dalyāthā is certainly original in his use of *tehrā* and *temhā*, this study has hopefully shown that Isaac's works anticipate some of the ideas found in John's works. More research on the epistemic dimension of wonder in other Syriac mystical authors, especially prolific writers such as Joseph Ḥazzāyā,⁸⁵ may help uncover more of the complex history of these two terms.

⁸⁴ Robert Beulay, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle* (Paris: Beauchesne, 1990), 386–404; Robert Beulay, “De l'émerveillement à l'extase: Jean de Dalyatha et Abou Sa'id al-Kharraz,” in *Youakim Moubarac: Dossier dirigé par Jean Stassinot* (Lausanne: L'âge d'homme, 2005): 333–343. See esp. John of Dalyāthā, *Homily* 6.22 (Nadira Khayyat, ed., *Jean de Dalyatha: Les Homélie I–XV* [Antélias: Centre d'Études et de Recherches Orientales, 2007]). For a discussion of Isaac's influence on John with regard to *tehrā* and *temhā*, see Scully, *Isaac*, 154–159.

⁸⁵ On Isaac's legacy in Joseph Ḥazzāyā's works, see Scully, *Isaac*, 159–161.

Gerold Necker

Vom Siegel der Merkava zum Adam Qadmon

Das Urbild des Menschen in der Frühen Jüdischen Mystik

Abstract: The idea of *Adam Qadmon* (primordial man), the shape of the divine attributes in human form, is central in kabbalistic symbolism. This article analyses traces of its previous history by tracking three motives found in *Hekhalot* literature – *Shi'ur Qoma* (the measurement of [God's] body), the transformation of Henoch into the angel Metatron, and the four camps of the *Shekhinah* – up to the first crystallisations of the anthropomorphic structure of the ten *Sefirot*.

Keywords: Kabbalah, God's names, *Adam Qadmon*, Metatron, *Shi'ur Qoma*

Names have a power, a strange power of hiding God
FW. Robertson

Die im biblischen Schöpfungsakt beschriebene Verbindung zwischen Gott und Mensch hat das Potential, beide zu verändern. Ob es dabei zu Annäherung oder Entfernung kommt, bestimmt die Intention, mit der Symbole für die jeweilige Seite oder für ein vermittelndes Drittes gewählt werden. In der frühen jüdischen Mystik wurden Vorstellungen in alle drei Richtungen entwickelt. Maßgeblich waren, abgesehen von Anregungen aus dem Buch Genesis, vor allem die Beschreibung des göttlichen Thronwagens der Ezechiel-Vision und bei Jesaja der himmlische Tempel-Palast des thronenden Gottes, zu dessen Lobpreis die Engel das Trishagion (*Qedushah*) anstimmen.¹ Inspirierend aufgegriffen wurden auch Auslegungstraditionen zum

1 Für einen Überblick der wichtigsten Themen und Schriften der frühen jüdischen Mystik s. Peter Schäfer, *Der verborgene und offenbare Gott* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1991); zur Diskussion der wichtigsten Forschungspositionen seit der grundlegenden Einordnung der *Hekhalot*-Literatur durch Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (Frankfurt a.M.: Metzner, 1957), vgl. Peter Schäfer, *Die Ursprünge der jüdischen Mystik* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011), sowie Ra'an'an Boustan, Martha Himmelfarb und Peter Schäfer, Hg., *Hekhalot Literature in Context: From Byzantium to Babylonia* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013). Eine neue Zusammenfassung präsentierte Giulio Busi, *Heavenly Palaces in Judaism: A Historical Travel Guide* (Castiglione delle Stiviere: Fondazione Palazzo Bondoni Pastorio, 2020). Zu den maßgeblichen Personen bzw. Motiven aus dem Buch Genesis, die im Folgenden zur Diskussion der *Merkava* („Thronwagen“-Mystik einbezogen werden, gehören: die Erschaffung Adams im Bild Gottes (Gen 1,27), die Verwandlung Henochs (mit Bezug zu Gen 5,24) und Jakob, dessen Antlitz auf dem Thron der Herrlichkeit eingraviert ist, Schäfer, *Gott*, 46 und 114.

Gerold Necker, Halle

Hohelied und zum Buch Daniel sowie, in ihrer Wirkmächtigkeit kaum zu überschätzen, die Gottesnamen. In diesem Koordinatensystem können die im byzantinischen Palästina entstandenen spätantiken Schriften der sogenannten *Hekhalot*-Literatur verortet werden, deren Kristallisationsprozess vornehmlich im babylonischen Judentum, begleitet von einer zunehmenden Rabbinisierungstendenz, ab der Mitte des ersten Jahrtausends begann.² Ohne auf die gegensätzlichen Positionen zur Überlieferungsgeschichte der in Peter Schäfers *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (SHL)³ edierten wichtigsten Quellen im Einzelnen einzugehen, sollen drei Aspekte im Zentrum der folgenden Untersuchung stehen, mit denen man die unmittelbaren Vorstufen zur frühen kabbalistischen Auffassung des *Adam Qadmon*, der im „Urbild“ des Menschen vorgestellten, zehn dynamisch interagierenden Manifestationen der göttlichen Gestalt, zusammenfassen kann.⁴ Von besonderem Interesse für die kabbalistische Rezeption sind deshalb die späten Redaktionsstufen der folgenden Traditionen:

1. *Shi'ur Qomah* (ShQ): die „Ausmaße des göttlichen Körpers“, die zusammen mit unverständlichen Namen überliefert und in Bezug zur Beschreibung des Geliebten im Hohenlied (Hld 5,9–16) gesetzt werden.⁵ Im Mittelpunkt wird die aschke-

2 Vgl. Ra'anan Boustan, „Rabbinization and the Making of Early Jewish Mysticism,“ *JQR* 101 (2011): 482–501; eine Gegenposition vertritt Rachel Elijor, „The Foundations of Early Jewish Mysticism: The Lost Calendar and the Transformed Heavenly Chariot,“ in *Wege mystischer Gotteserfahrung: Judentum, Christentum und Islam = Mystical Approaches to God: Judaism, Christianity, and Islam*, ed. Peter Schäfer (München: Oldenbourg, 2006), 1–18.

3 Margrete Schlüter, Hans Georg von Mutius und Peter Schäfer, Hg., *Synopse zur Hekhalot-Literatur (=SHL)* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1981).

4 Zu *Adam Qadmon* vgl. Gershom Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1977), 7–48. Zur Vielfalt der Themen, die damit verbunden sind, vgl. Moshe Idel, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism* (London: Continuum, 2007), derselbe, *Middot: On the Emergence of Kabbalistic Theosophies* (New York: Ktav Publishing House 2021). Zur Entwicklung der Vorstellung des *Adam Qadmon* vgl. Moshe Idel, „The World of Angels in Human Form,“ in *Mehqarim baq-qabala; Be-flösofya yehudit û-we-sifrüt ham-mûsar we-ha-hagût = Studies in Jewish Mysticism, Philosophy and Ethical Literature*, ed. Joseph Dan und Joseph Hacker (Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1986), 1–66. Zu Visualisierungen der *Adam Qadmon*-Vorstellung vgl. Giulio Busi, *Qabbalah Visiva* (Torino: Einaudi, 2005); Jeffrey (Yossi) H. Chajes, „Kabbalistic Trees (Ilanot) in Italy: Visualizing the Hierarchy of the Heavens,“ in *The Renaissance Speaks Hebrew*, ed. Giulio Busi und Silvana Greco (Cinisello Balsamo, Milano: Silvana editorial, 2019), 170–183, sowie das von Chajes geleitete Forschungsprojekt „Ilanot – Maps of God“ (<http://ilanot.haifa.ac.il/site/>); vgl. jetzt derselbe, *The Kabbalistic Tree* (Pennsylvania: Penn State University Press, 2022). Eine zusammenfassende Darstellung für die kabbalistische Literatur bietet Konstantin Burmistrov, „The Concept of the Primordial Man (Adam Kadmon) in Jewish Mysticism,“ *St. Tikhon's University Review* 84 (2019) [russisch]: 97–117.

5 Die umfangreiche Literatur zu diesem Thema bildet nachgerade einen eigenen Forschungszweig. Daniel Abrams, „The Dimensions of the Creator – Contradiction or Paradox? Corruptions and Accretions to the Manuscript Witnesses,“ *Kabbalah* 5 (2000): 35–53, stellt drei Gruppen zusam-

- nasische Bearbeitung in der Handschrift New York, JTS Mic. 8128, stehen, in der die ShQ-Komposition eine neue Gestalt angenommen hat.⁶
2. Henochs Verwandlung in Metatron: die Erhöhung des in Gen 5,18–24 genannten Henoch in den höchsten Engel ist ein zentraler Teil im sogenannten hebräischen bzw. dritten Henoch-Buch, das erst in gaonäischer Zeit entstanden ist. Die Verwandlung wird umrahmt vom Aufstieg des Mystikers (hier R. Jishmael) unter Leitung eines Deuteengels, literarisch angelehnt an die apokalyptischen Traditionen.⁷
 3. Die Vorstellung von den „Lagern der Schechina“: das Motiv einer himmlischen Topographie, die mit dieser zentralen rabbinischen Gottesbezeichnung⁸ verbunden ist, gibt zwar einige Rätsel auf, kann aber ein Schlüssel bei der Erklärung der Genese theosophischer Spekulationen über das innergöttliche Leben sein, das in der Kabbala mit *Adam Qadmon* auf den Begriff gebracht wurde.

men: die erste repräsentiert Gershom Scholem (Scholem, *Gestalt*, 7–47) der von dem Paradox eines gleichzeitig sichtbaren und unsichtbaren Gottes ausgeht, die zweite (mit Gilles Quispel, Gedaliahu Stroumsa und Nathaniel Deutsch) plädiert für eine binitarische Auffassung, die dritte postuliert eine „antianthropomorphe“ und anti-dualistische Tendenz (Joseph Dan, Rachel Elior, Naomi Janowitz u. a.). Edition und Interpretation von Martin Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1985), Martin Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism* (Lanham: University Press of America, 1983), wurden von Peter Schäfer kritisiert (bezüglich einer aussichtslosen Suche nach einem „Urtext“ wie ihn Cohen präsentierte) und modifiziert (bezüglich der von Scholem bereits in den Blick genommenen Auffassung, dass ShQ einen liturgischen Sitz im Leben hat). Alternativ zu Elliot R. Wolfson (Elliot R. Wolfson, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism* [Princeton: Princeton University Press, 1994]), der den Akzent auf eine (paradox formulierte) visuelle Erfahrung legt, sieht Schäfer den Höhepunkt in der Beteiligung des Mystikers an der himmlischen Liturgie (*unio liturgica*) und in der Kenntnis bzw. Lehre von den göttlichen Namen. Die Bezüge zum Hohenlied, die mit einem Vergleich zum Hoheliedkommentar des Origenes untermauert werden, sieht Schäfer ebenso kritisch wie Parallelen zur (valentinianischen) Gnosis (Schäfer, *Ursprünge*, 416–26). Ein deutlicher Bezug zu gnostischer Terminologie ist zwar bis in die jüdische Liturgie vorgedrungen, wird dort aber apologetisch neutralisiert: der Weltschöpfer, der im Gebet *yozer bereshit* genannt wird, hat seine Entsprechung im *demiourgos* als Baumeister des Kosmos, vgl. dazu Shraga Bar-On und Yakir Paz, „The Lord of All' and 'The Creator of the World': Aleinu le-Shabeach as an Anti-Binitarian Prayer“, *JewSt* 52 (2017): 19–46.

⁶ Vgl. Klaus Herrmann und Claudia Rohrbacher-Sticker, „Magische Traditionen der New Yorker Hekhalot-Handschrift JTS 8128 im Kontext ihrer Gesamtedition“, *FJB* 17 (1989): 102; vgl. auch Klaus Herrmann, „Text und Fiktion. Zur Textüberlieferung des Shi'ur Qomah“, *FJB* 16 (1988): 101–149; und Peter Schäfer, *Hekhalot-Studien*, TSAJ 19 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1988), 75–83.

⁷ Vgl. Schäfer, *Ursprünge*, 83–126; 426–439; 445f. Zur Bibliographie der umfangreichen Literatur und den unterschiedlichen Forschungspositionen vgl. Yakir Paz, „Metatron is not Henoch: Reevaluating the Evolution of an Archangel“, *JSJ* 50 (2019): 1–49.

⁸ Der rabbinische Begriff Schechina (wörtl. „Einwohnung“) steht für die göttliche Gegenwart; vgl. dazu und zur Wendung „Lager der Schechina“ Schäfer, *Ursprünge*, 428, sowie unten, Anm. 91.

1 Shi'ur Qoma

Die zum ShQ-Komplex gehörenden Traditionen stellen eine Untergattung dar,⁹ deren Texte in größere Schrifteinheiten der *Hekhalot*-Literatur, vor allem *Hekhalot Zutarti* („die kleinen Paläste“)¹⁰ und *Merkava Rabba* („der große Thronwagen“) Eingang fanden. In astronomischen Dimensionen werden darin die in Parasangen, also persischen Meilen, angegebenen Maße von Gottes Fußsohlen bis zum Haupt und wieder zurück bis zu den Zehen beschrieben, und die Körperteile (wie Unterschenkel, Knie, usw. bis zu Nase, Augenbrauen und Stirn) mit *nomina barbara* belegt. Den Abschluss bildet ein langes Zitat aus der Beschreibung des Geliebten im Hohenlied, der in rabbinischer Exegese als göttliches Gegenüber zur Gemeinde Israel verstanden und von den Kirchenvätern auf Christus bezogen wurde. Über den Sinn der gigantischen Zahlenangaben der ShQ-Tradition lässt sich damit aber noch kein Aufschluss gewinnen. Wenn man nicht grundsätzlich an eine bewusste Übertreibung denkt, die jede sinnliche Gottesvorstellung nur *ad absurdum* führen will,¹¹ dann könnte man diese Ausmaße zunächst in dieselbe Kategorie einordnen wie die gigantischen Engelgestalten, die sich u. a. auch in 3 *Henoch* finden.¹² Diese Art der Überdimensionierung himmlischer Gestalten war in der antiken Welt durchaus populär. Auch in der frühchristlichen Bearbeitung des apokryphen Buches Elchasai werden die enorme Maße eines Retterengels und seiner weiblichen Begleitung auf Christus und den Heiligen Geist bezogen. Peter Schäfer vermutet daher eine Übertragung des *Shi'ur Qoma* auf Gott als späte Reaktion auf die kosmischen Dimensionen konkurrierender Heilsgestalten.¹³ Aber auch ohne dieses Erklärungsmodell einer interreligiösen Rivalität lassen sich Ansätze finden, wie man das Rätsel der

9 Vgl. Schäfer, *Ursprünge*, 416–26; ob die ShQ-Traditionen eine eigene Makroform darstellen, ist noch nicht eindeutig geklärt: Schäfer relativierte eine solche Kristallisation in *Ursprünge*, 583, Anm. 280 mit Blick auf §§ 939–978 (im Kern §§ 948–953), blieb dann aber optimistisch und hält die Version in MS München 40 für die beste Überlieferung einer solchen (vgl. Peter Schäfer, „Genizah,“ 203). In MS München 40 geht die Makroform 3 *Henoch* voraus und danach schließt eine Himmelsstopographie mit Metatron-Traditionen an (§§ 954ff.). In *Hekhalot Zutarti* gehören zu ShQ noch §§ 367; 375–386; 468–488 und in *Merkava Rabba* §§ 688–704.

10 ShQ-Traditionen mit unterschiedlichen Versatzstücken beginnen in *Hekhalot Zutarti* ab § 367 in MS New York 8128, fol. 18b; die redaktionelle Motivation für den Beginn der Einschaltung an dieser Stelle wird im Folgenden beleuchtet.

11 Vgl. Gershom Scholem, *Hauptströmungen*, 69, sowie Joseph Dan, *Jewish Mysticism*, Bd. 1, *Late Antiquity* (Northvale, New Jersey: Jason Aronson, 1998), 205–216, und ders., תולדות תורת הסוד = *History of Jewish Mysticism and Esotericism*, Bd. 3, *Ancient Times* (Jerusalem: The Zalman Shazar Center for Jewish history, 2008), 887–916.

12 Schäfer, *Ursprünge*, 425.

13 Schäfer, *Ursprünge*, 424–26.

göttlichen Körpermaße lösen kann. Der spannende – und zuletzt von Christoph Marksches präzierte – Versuch, die Zahlen im Sinne der harmonischen Proportionen des antiken Schönheitsideals zu deuten,¹⁴ das natürlich auch bei Götterstatuen angewandt wurde, steht nicht notwendigerweise in Konkurrenz zu einer magischen Auffassung von Gott, wie sie etwa in *Hekhalot Zutarti* vorherrscht, nach der seine Gestalt allein durch Namen mitgeteilt wird.¹⁵ Wenn man diese Interpretation der göttlichen Proportionen nämlich zu Ende denkt, gehört die sonst nur quantitativ potenzierte Dimension des Göttlichen zur Kategorie der Ästhetik.¹⁶ Das religiöse Verständnis von Schönheit – mit Rilke könnte man sagen „das Schöne ist nichts als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen“¹⁷ – wird gewis-

14 Christoph Marksches, *Gottes Körper: Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike* (München: Beck, 2016), 213f., zitiert Vitruv, *De architectura* 3,1,3. Erste Hinweise auf die Bedeutung göttlicher Proportionsbestimmungen finden sich bei Shaul Lieberman, „*Mishnat Shir ha-Shirim*,“ in Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition: based on the Israel Goldstein lectures, delivered at the Jewish Theological Seminary of America, New York*, (New York: The Jewish theological seminary of America, 1965²), 125 (Appendix D), sowie bei Howard M. Jackson, „The Origin and Development of Shi'ur Qomah Revelations in Jewish Mysticism,“ *JSJ* 31 (2000): 384 (mit Verweis auf Martin S. Cohen in Anm. 21).

15 Nach Marksches geht es bei der Beschreibung von Gottes Körperlichkeit um das Zusammenspiel von „negativem“ und „positivem Wissen“, Ziel des Mystikers sei eine *unio theurgica* (vgl. Marksches, *Gottes Körper*, 221, in Erweiterung von Schäfers Modell einer *unio liturgica*).

16 Anders akzentuiert bei Rachel Elijor, „The concept of God in Hekhalot Literature,“ *Binah* 2 (1989): 107: „Cosmic beauty does not add an esthetic dimension to abstract conceptions, attempting to make them more readily perceivable; on the contrary, its intent is to express the awesomeness of the *mysterium tremendum*, its awfulness, infinity, and inaccessibility to human perception.“ Vgl. dagegen Alon Goshen-Gottstein, „The Body as Image of God in Rabbinic Literature,“ *HTR* 87 (1994): 171–195, der mit Verweis auf Shlomo Pines' Diskussion des *Sefer Yeẓirah* bei der Auswertung der Pseudo-Clementinen (bes. *Hom.* 17,7) bezüglich der rabbinischen Diskussionen zu Adams und Gottes Körper ebenfalls der Kategorie der Ästhetik („God has a body for the sake of beauty“, 173) entscheidende Bedeutung beimisst. Dieser Zusammenhang wird auch von Annette Yoshiko Reed vertieft: „Rethinking (Jewish-)Christian Evidence for Jewish Mysticism,“ in Boustan, *Hekhalot*, 349–377, bes. 368. Eine motivgeschichtliche Verbindung zwischen der bei den mittelalterlichen „deutschen Frommen“ (*Haside Ashkenaz*) entstandenen „Hymne der Herrlichkeit (*Shir ha-Kavod*)“ und spätantiker *Merkava*-Mystik zu Gottes maskuliner, junger Schönheit analysiert Arthur Green, *Keter: The Crown of God in Early Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 1997), 116f. Zur Relation zwischen dem Ziel des *Merkava*-Mystikers, Gott „in seiner Schönheit“ (Jes 33,17) zu schauen, und der Mosaikkunst in amoräischer Zeit, vgl. Gerold Necker, „Joseph in His Beauty: Jewish Aesthetics in late Antiquity,“ *FJB* 42 (2018): 1–27.

17 Rainer Maria Rilke, *Duineser Elegien* (Leipzig: Insel, 1923), 7. Vgl. auch die intellektualisierte Variante in Al Ghazalis *Elixier der Glückseligkeit*: „Erschrecken über die ersten Strahlen seiner Herrlichkeit ist die letzte Grenze alles Verstandes der Verständigen“ (zitiert nach Rudolph Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* [München: Beck, 1991], 220 [Originalausgabe, Breslau: Trewendt & Granier, 1917]).

sermaßen in der praktischen Anwendung jener Namen exemplifiziert, die zu dem großen kosmischen „Siegel“ gehören, das die göttliche Gestalt repräsentiert. Die Kenntnis dieses Siegels verleiht theurgische Fähigkeiten mit ebenfalls erschreckenden Ausmaßen, wie Rabbi Aqiva in *Hekhalot Zutarti* nach seiner Rückkehr von der Himmelsreise mit dramatischen Bildern schildert:¹⁸

[§ 366] Ich stieg auf einem feurigen Wagen empor, betrachtete die Paläste aus Hagel und fand GRWSQ', GRWSQ' usf. sitzend auf einem brennenden Meer, ohne seine Benennungen, mit den Schlüsseln des Buches,¹⁹ [...].²⁰

[§ 367] Dies ist Schwur und Siegel,²¹ damit bindet man die Erde, und damit bindet man den Himmel, die Erde schwankt davor, und Erdbeben erschüttert vor ihm den Erdkreis, [dieses Siegel] öffnet den Mund des Meeres und verschließt die Wasser des Firmaments, es öffnet den Himmel und durchtränkt den Erdkreis, entwurzelt die Erde und bringt den Erdkreis durcheinander.

In dieses Szenario, das die kosmischen Ausmaße des magischen Potentials beschreibt,²² wird nun speziell in der Handschrift New York 8128 zum ersten Mal die ShQ-Tradition eingeführt, die zwischen „Feuerthronen“ und „Regenbogen“ oszilliert.²³

18 Das Ausmaß der theurgischen Macht in der folgenden Stelle wurde bereits von Scholem, *Gnosticism*, 82f., hervorgehoben.

19 Die Übersetzung (leicht modifiziert nach Peter Schäfer, *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, Bd. 3, §§ 335–597 [Tübingen: Mohr Siebeck, 1989], 58f.) folgt an dieser Stelle der Parallele in § 496 (Schäfer, *Übersetzung*, 3,210). Die bereits in § 362 genannten „Schlüssel“ beziehen sich wohl auf Buchstabenpermutationen, (Schäfer, *Übersetzung*, 45f., Anm. 18 und 19), da dort die Wiederholung der Buchstabenfolge *Bet, Yod, Tet* den Gottesnamen *Yahu* meint (über den gleichen Zahlenwert [21]), der mit dem griech. $\acute{\alpha}\omega$ koorespondiert (vgl. Gershom Scholem, „Havdalah de-Rabbi Aqiva. A Source for the Tradition of Jewish Magic During the Geonic Period,“ in *Shedim, ruhot, u-neshamot: mehkarim be-demonologyah = Devils, Demons and Souls: Essays on Demonology by Gershom Scholem* (שדים, רוחות ונשמות: מחקרים בדמונולוגיה מאת גרשם שלום), ed. Esther Liebes [Jerusalem: Ben Zvi Institute for the study of Jewish communities in the East, 2004], 158, Anm. 21).

20 Hier folgen Gottesnamen, die meisten sind identifizierbar: Adonai („Herr“), *Yah*, (der Buchstabe) *Yod*, „mit *Yod He*“ (= *BeYH* aus Jes 26,4, mit diesem Zitat schließt der vorangehende § 365 ab), sowie die Buchstaben *He* und *Alef*. Dann werden formelhaft weitere bedrohliche Elemente (glühende Kohle, Feuersteine, Hagelsteine, Pechsteine und Flammensteine) angeschlossen, die sich mit der Nennung des Namens GRUSQ' (und kleinen Varianten) abwechseln.

21 So mit Schäfer, *Gott*, 67f.; in Schäfer, *Übersetzung*, 3,60, wird *'isra ve-hutma* mit „Bindeformel und Siegel“ übersetzt.

22 Ähnliche Aussagen (Erdbeben, Himmelserschütterung, etc.) finden sich auch im magischen Sondergut dieser Handschrift, vgl. Klaus Herrmann und Claudia Rohrbacher-Sticker, „Magische Traditionen, New York,“ 124 und 131.

23 In der folgenden Übersetzung werden auch Lesarten aus der Parallele § 953 berücksichtigt, im Mittelpunkt stehen die Namen der „Locken“ und „Augen“. Die zur ShQ-Tradition gehörenden Maßangaben tauchen hier (noch) nicht auf.

Seine Gestalt erfüllt [die ganze Welt], Feuerthrone (vgl. Dan 7,9), DGBT GB HYWWG ist ihr Name, seine Locken an seiner Gestalt,²⁴ DBR BRD RWBG ist ihr Name [...]. Sein Auge, das von einem Ende der Welt zum anderen sieht, ׳׳׳׳׳ ist sein Name. Die Funken, die von ihm ausgehen, lassen ihre Lichter leuchten für die Geschöpfe. Sein anderes Auge, das hinter ihn sieht, was zukünftig sein wird,²⁵ ׳NWTWST ist sein Name. Sein Körper *gleicht dem Regenbogen* (Ez 1,27), und der Regenbogen ist *wie der Anblick von Feuer ringsum* (Ez 1,28). Sein Regenbogen, RWM׳ QWSTYN׳ ist sein Name, das Schwert MŠMŠYY׳ ist sein Name.²⁶

Mit diesen aus apokalyptischen Kontexten bekannten Bildern²⁷ wird in die Schilderung des Throns und seiner „Füße“, der „Lebewesen“ (*ḥayyot*) mit ihren Flügeln, Angesichtern und Namen übergeleitet.²⁸ Der ganze Einschub stellt im größeren Kontext einen Höhepunkt zu der in § 350 gestellten Ausgangsfrage dar, ob man Gott sehen könne, was dort mit Zitaten aus Dtn 5,21.24, Ex 33,20 und vor allem mit Jes 6,1 („ich sah den Herrn sitzen auf einem Thron“) zwar ambivalent beantwortet, de facto aber in § 351 mit der Offenbarung von Gottes Namen gelöst wird.²⁹ In § 352 folgt als erste Klimax die Aussage von Rabbi Aqiva, die die indirekten Wahrnehmungen Gottes durch Engel, Propheten und irdische Könige überbietet: „Gleichsam wie wir ist er, aber er ist größer als alles, und darin besteht seine Herrlichkeit, die

24 So mit dem Geniza-Fragment G9. Peter Schäfer, *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, Bd. 4, §§ 598–985 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1991), 170, Anm. 8. MS New York 8128 liest hier „Seine Enden (קצוותיו) sind wie seine Gestalt.“ Obwohl es sich um eine naheliegende Verschreibung (zu קווצותיו, „seine Locken“) handeln könnte, ist auch eine (bewusste oder unbewusste) Assoziation zu den „sechs Enden“ aus *Sefer Yeṣirah* § 15 (Peter Hayman, *Sefer Yeṣira: edition, translation, and text-critical commentary* [Tübingen: Mohr Siebeck, 2004] 89–91) denkbar, die bei der Schöpfung mit den drei Buchstaben des Gottesnamens (YHW) versiegelt wurden.

25 Diese Beschreibung vergleicht Giulio Busi, *Palaces*, 87f., mit Walter Benjamins Interpretation der Aquarellzeichnung „Angelus Novus“ von Paul Klee.

26 Nach dem Ezechiel-Zitat setzen wieder die anderen Handschriften mit dem Stichwort „Regenbogen“ ein, an das sich als synonyme Parallelismus das „Schwert“ (bezeichnet eine aus magischen Namen bestehende Ausrüstung) anschließt. Die mit diesen beiden Begriffen korrespondierenden Namen haben beim ersten einen Bezug zu der biblischen Wendung für „Bogenschütze“ (z. B. Ps 78,9, vgl. Peter Schäfer, *Übersetzung*, 3,62, Anm. 16) und beim zweiten zu einer Buchstabenpermutation in Anlehnung an das Tetragramm (vgl. Klaus Herrmann, „Die Gottesnamen KWZW und MZPZ in der Hekhalot-Literatur.“ *FJB* 16 [1988]: 75–87).

27 Die biblischen Visionen aus Ezechiel und Daniel werden entsprechend z. B. auch in Offb 4,3; 10,1 (Engelsgestalt) sowie in Apokalypse Abrahams 11,2 verwendet.

28 Zur Einordnung dieses sog. Thron-Midrachs in die Gesamtstruktur von *Hekhalot Zutarti* vgl. den konzisen Überblick bei James R. Davila, *Hekhalot Literature in Translation: Major Texts of Merkavah Mysticism* (Leiden: Brill, 2013), 187–196, bes. 194.

29 MS New York 8128 zitiert Dtn 5,21 entgegen der biblischen Aussage negativ: „Denn kein Mensch lebt, mit dem Gott sprach“. Vgl. Schäfer, *Gott*, 56–58.

verborgen ist vor uns.“³⁰ Eine weitere Steigerung findet sich dann in § 356 nach der Beschreibung der Gesichter und Flügel der heiligen Lebewesen (*ḥayyot*), die einerseits die göttliche Erscheinung selbst widerspiegeln (Blitz und Regenbogen), andererseits auch die gewaltige, kreisförmige Umgebung des Throns der Herrlichkeit mit ihrem katastrophalen Ambiente (Hagelsteine, Feuerflüsse, glühende Kohlen):³¹ das Antlitz Gottes, der „im Geheimnis wohnt,“ ist „wie ein Abbild (oder: Ähnlichkeit) des Geistes und wie die Gestalt einer Seele (*demut ha-ruaḥ we-zurat neshamah*), die kein Geschöpf erkennen kann,“³² worin sich ein alter, in einem Qumranfragment bezeugter Sprachgebrauch zu „Seele (*neshamah*)“ im Text der

30 Nach dem „Blitz“ (Ez 1,14) der Engel, dem „Traumgesicht“ (bzw. der „Nachtvision“, Hi 33,15) der Propheten und einer durch Textverderbnis nicht mehr rekonstruierbaren Aussage der Erdenkönige, wie sie Gott schauen, spielt Rabbi Aqiva offenbar auf die ShQ-Tradition an. Nach Wolfson, *Speculum*, 96, Anm. 99, ist der Hinweis auf die „verborgene Herrlichkeit“ vielleicht ein Zusatz mittelalterlicher aschkenazischer Schreiber. Den Abschluss dieses Paragraphen bildet Moses, der von Spekulationen abrät und mit Ez 3,12 zu Gottes Lobpreis auffordert, was Schäfer als „Antiklimax“ wertet (Wolfson, *Speculum*, 58). Die Aussage „wie wir“ entspricht der Erklärung in § 951, dass die Verhältnisse der Maße zwischen einzelnen Körperpartien (hier speziell Stirn, Nase, Wangen, Hals) denjenigen des Menschen entsprechen.

31 Die kreisförmige Anordnung leitet sich aus der „Hufe“ (§ 356, im Singular) der *ḥayyot* ab und wird präziser in § 51 (3 *Henoḥ*) erklärt. Klaus Herrmann, *Massekhet Hekhalot: Traktat von den himmlischen Palästen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 295, findet die Vorstellung von konzentrischen Kreisen bei der Visualisierung der Ezechiel-Theophanie mit der Erklärung des Targums zu Ez 1,7: „Kalb“ (*‘egel*) wird mit „Kreis“ (*‘igul*) bzw. „rund“ assoziiert. Zur kosmologischen Interpretation mittelalterlicher *Sefirot*-Diagramme vgl. Jeffrey (Yossi) H. Chajes, „Spheres, Sefirot, and the Imaginal Astronomical Discourse of Classical Kabbalah,“ *HTR* 113 (2020): 230–262.

32 § 356 (MS Oxford 1531 liest „Erschaffung der Seele“), vgl. *Merkava Rabba* § 699 („Der Anblick seines Angesichts und der Anblick der Wangen ist wie die Gestalt [des] Geistes und wie die Form [der] Seele,“ MS New York, JTS 8128), in Entsprechung zu § 949 (MS München cod. heb. 40). Nach Peter Schäfer, *Hekhalot-Studien*, 52, ist der „Gipfel der Aussage“ erst mit dem unmittelbar folgenden Zitat erreicht: „Und sein Körper ist wie *Tarshish* (Dan 10,6) und erfüllt die ganze Welt, so dass (die) Nahen und (die) Fernen (ihn) nicht betrachten (können).“ Deutlicher scheint mir eine weitere Steigerung in der Parallele § 949 (bzw. § 699) gegeben zu sein, wenn es nach dem Daniel-Zitat heißt: „Sein Glanz leuchtet auf, furchtbar aus der Finsternis heraus. Wolken und Nebel umringen ihn. Alle Fürsten des Angesichts sind vor hingegossen wie eine Trinkschale. Wir haben kein Maß in unseren Händen, doch die Namen sind uns enthüllt“ (Schäfer, *Übersetzung*, 4,156; in *Gott*, 96f. vermutet Schäfer, dass hier ein „Textfragment“ vorliege, dessen Schlusssatz „die Zusammenfassung eines Redaktors“ sein könne, der diesen Aspekt als eine Art Quintessenz der ShQ-Traditionen hervorhebt). In einer der *Hekhalot*-Literatur nahestehenden Passage (zu SHL §§ 871–881) aus den Kreisen der *Ḥaside Ashkenaz* wird zu Dan 10,6 erklärt, dass *wie Tarshish* (Dan 10,6) sich auf den Engel beziehe, dessen Größe „ein Drittel der Welt“ sei (weil beide Wendungen den gleichen Zahlenwert [1230] haben); vgl. Annelies Kuyt, „Traces of a Mutual Influence of the Ḥaside Ashkenaz and the Hekhalot Literature,“ in *From Narbonne to Regensburg: Studies in Medieval Hebrew Texts*, ed. Niek A. van Uchelen und Irene E. Zwiep (Amsterdam: Juda Palache Institut, 1993), 83.

Ezechiel-Vision erhalten hat.³³ Doch die genauen Angaben zum Antlitz bestehen dann in ausführlichen Beschwörungsreihen, die 72 Permutationen („Schlüssel“) der 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets enthalten.³⁴ Der Sinn solcher magischen Kenntnisse (§ 365: „der Name der Macht“)³⁵ besteht in einer erfolgreichen Engelsbeschwörung, die hauptsächlich davor schützen soll, das im Studium Gelernte zu vergessen, wie Schäfer anhand dieser Stelle belegt.³⁶ In der Handschrift New York 8128 (§ 341) wird betont, dass die Beschwörungsnamen in einem Zauberbuch „der Weisheit und Geheimnisse“ enthalten sind, dass sie apotropäische Wirkung haben und Moses damit Wunder vollbrachte.

Möglicherweise lässt sich auch bei der oben zitierten Schau des Rabbi Aqiva in § 367 ein Hinweis auf dieses Ziel rekonstruieren. Das magische Potential wird ganz unüblich eingeleitet mit dem Verb „finden“ (von der Wurzel נ-כ-ש, i. G. zur häufigen Verwendung der gleichlautenden Wurzel „vergessen“³⁷), das nur noch – zumindest in den Handschriften der SHL – im Kontext eben jenes Zauberbuchs auftaucht. In § 489 soll ein Mensch, „der dieses Buch findet“, es nach vierzigstägigem Fasten in Reinheit an einem einsamen Ort studieren,³⁸ seinen Blick nicht zur Schechina im Himmel erheben (als Ziel der mystischen Schau), sondern demütig zur Erde senken, und das Buch niemals veräußern, um nicht eines schrecklichen Todes zu sterben.

³³ Vgl. Davila, *Hekhalot Literature*, 213, mit Verweis auf Devorah Dimant und John Strugnell, „The Merkabah Vision in Second Ezekiel (4Q385 4),“ *RdQ* 14 (1990): 338. Vgl. auch Annette Evans, „Ezekiel’s ‚Living Beings‘ in *Pseudo-Ezekiel* 4Q385 Fr. 6: A Comparison with Key Angelological Verses in Ezekiel 1 and 10,“ *OTE* 30 (2017): 300–314, bes. 309 und 311.

³⁴ Vgl. Schäfer, *Übersetzung*, 3,45, Anm. 18; in der Parallele in *Havdala de-Rabbi Aqiva* werden die Schlussbuchstaben mitgerechnet, insgesamt also 27. Die Buchstaben selbst werden ebenfalls als „Namen“ bezeichnet, vgl. § 364 (zum 22-buchstabigen Namen vgl. Klaus Herrmann und Claudia Rohrbacher-Sticker, „Magische Traditionen der Oxforder Hekhalot-Handschrift Michael 9 in ihrem Verhältnis zu MS New York JTS 8128,“ *FJB* 19 (1992/92): 173; zur Ableitung des 72er Namens aus Psalm 29, der 18-mal das Tetragramm enthält, vgl. ebd. 174).

³⁵ Zum Bezug dieser Wendung auf den 22-buchstabigen Gottesnamen vgl. Herrmann und Rohrbacher-Sticker, „Magische Traditionen, Oxford,“ 174f.

³⁶ Schäfer, *Hekhalot-Studien*, 282–285. Deutlich wird das bereits, als Moses nach seinem Aufstieg in den Himmel einen Zaubernamen lernt, um zu verstehen, „was ich höre und lerne: Schrift, Mishna, Talmud, Halakhot und Haggadot, damit ich nicht vergesse, nicht in dieser Welt und nicht in der kommenden Welt“ (Schäfer, *Übersetzung*, 3,3f., § 336). Als *terminus technicus* für diesen Gedächtniszauber wird schon in der *Hekhalot* Literatur die Umschreibung „Öffnung des Herzens“ verwendet (vgl. z. B. § 340); zur Bedeutung dieser Wendung vgl. Yuval Harari, „Opening the Heart: Magical Practices for Knowledge, Understanding and Good Memory in Judaism of Late Antiquity and Early Middle Ages,“ in Shefa’ ʿtal: ‘iyunim be-maḥshevet Yiśra’el u-ye-tarbut Yehudit = *Shefa Tal: Studies in Jewish Thought and Culture*, ed. Zeev Gries, Howard Kreisel, and Boaz Huss (Beer Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press, 2004), 303–347.

³⁷ Z.B. in *Ma’ase Merkava* (§ 585): „... es gibt kein Vergessen vor dem Thron der Herrlichkeit.“

³⁸ Vgl. auch § 495.

Wenn nun Rabbi Aqiva in § 367 spricht: „ich fand GRWSQ' GRWSQ' usf.“, dann wird man nicht fehlgehen in der Vermutung, dass dieser Name, dessen Bedeutung bisher leider völlig im Dunkeln blieb,³⁹ ein göttliches Epitheton darstellt, das diese magische Qualität zum Ausdruck bringt. Trotz leicht unterschiedlicher Lesarten scheint hier keiner der sonst bei Namen so häufigen Graecismen vorzuliegen,⁴⁰ auch keine gänzliche Textverderbnis, da er in die Engelliste in § 582 (*Ma'ase Merkava*) integriert ist. Eine Entsprechung bietet sich mit dem *hapax legomenon* in Ps 119,20 an: „Meine Seele verzehrt sich (*garsah*) vor Sehnsucht nach deinen Gesetzen allezeit.“⁴¹ Im talmudischen Kontext (bAZ 19a) ist dies der Belegvers für die Aussage, dass der Mensch sich ganz elementar um ständiges Tora-Lernen mühen soll, auch wenn er wieder vergisst oder nicht versteht, was er beim Lernen aufsagt. In der gleichen Bedeutung, nämlich „lernen, memorieren“ und Schutz vor Vergessen, kommt das Verb *garas* auch in *Hekhalot Rabbati* (§ 196) vor.⁴²

Die göttliche Potenz, die Aqiva „sitzend auf dem brennenden Meer“ antrifft, stellt mit diesem direkten Bezug zur magischen Verwendung der Tora den dritten Höhepunkt nach der Ausgangsfrage, ob man Gott sehen könne, dar: Die überwältigende, schreckliche Macht, die damit verbunden ist, wird in der New Yorker Handschrift nachvollziehbar durch die ShQ-Tradition untermauert.⁴³ Nach der Thronbeschreibung, die in dieser Handschrift besonders ausführlich ist, „bezeugt

39 Scholem, *Jewish Gnosticism*, 82, Anm. 21, notiert lapidar „I do not know the meaning of גרוסקא“, und bei Schäfer, *Übersetzung*, 3,59, Anm. 4., wird vermerkt: „Die Ableitung des Namens ist unklar. Ein Zusammenhang mit dem aus bEr 29a bekannten Rabbinennamen גרוסקא u.ä. besteht wohl nicht.“

40 In *Hekhalot Zutarti* § 357 wird sogar explizit auf die „griechische“ Auslegung der Gottesnamen hingewiesen. Allerdings erinnert unter den Varianten bei der häufigen Wiederholung dieses Namens die in MS München cod. hebr. 40 und MS Dropsie 436 in § 377 jeweils einmal vorkommende Schreibung QRSWQH an das griechische κύριος („Herr“), das an anderer Stelle belegt ist, vgl. Klaus Herrmann und Claudia Rohrbacher-Sticker, „Magische Traditionen Oxford“, 176.

41 Abgesehen von dem Alphabets-Psalms 119 kommt das Verb nur in Klg 3,16, aber in der *Hif'il*-Form („zermalmen“) vor. Vgl. neben bAZ 19a („immer soll der Mensch lernen, auch wenn er vergisst, und selbst wenn er nicht versteht, was er sagt, wie es heißt: *Meine Seele verzehrt sich vor Sehnsucht nach deinen Gesetzen allezeit* [Ps 119,20])“, vgl. auch Solomon A. Wertheimer, „Alfa Beta de-Rabbi Aqiva (A)“, in *Bate Midrashot: Twenty Five Midrashim Published for the First Time from Manuscripts Discovered in the Genizoth of Jerusalem and Egypt with Introductions and Annotations*, ed. Abraham J. Wertheimer (Jerusalem: Mosad Harav Cook Publ., 1968), 2,394.

42 Vgl. auch Ps 119 als Belegvers zu Moses' Aufstieg, als ihm die Namen offenbart werden, die vor Vergessen schützen, in § 336: „damit ich nicht vergesse ... *Lehre mich deine Satzungen* (Ps 119,12.26.68).“

43 Nach Klaus Herrmann und Claudia Rohrbacher-Sticker, „Magische Traditionen New York“, 130, wird insbesondere das Potential des sog. 42-buchstabigen Name mit kosmischen Auswirkungen verbunden; zu den Bezügen von §§ 366 und 367 zum magischen Sondergut und biblischen Elementen in den Namen vgl. ebd., 132f.

(*me'id*)“ Metatron Rabbi Akiva in § 376 die genauen Maße der „Körpergröße“ (*rum qomato*) der thronenden Gestalt. Das Schlussstück „Seine Gestalt erfüllt [die ganze Welt], Feuerthronen ...“ fehlt in der New Yorker Handschrift, da es bereits für die erste ShQ-Präsentation in § 367 vorgezogen wurde. Stattdessen werden kurze Angaben ergänzt, die zum Zauberbuch gehören (§ 490) und sich auf heilige Namen beziehen. Die Kenntnis dieses „Geheimnisses“, heißt es dann in § 377 – womit nun eindeutig die im Kontext der ShQ-Tradition überlieferten Namen gemeint sind⁴⁴ – gewähre „Anteil an der kommenden Welt“, schütze vor Höllenstrafen, Unglück, Zauberei und Dämonen. Allerdings nur beim richtigen Umgang mit den Namen – sonst trifft den Mystiker ein furchtbares Schicksal⁴⁵ – wie am Ende der *Hekhalot*-Texte der New Yorker Handschrift noch einmal versichert wird: „Jeder, der es (sc. das Buch) kennt und sich ihrer (sc. der Namen) nicht bedient,⁴⁶ dem schwöre ich (sc. die Himmelsstimme) bei allen Namen, die darin sind, dass ich ihn nicht verderben werde für das ewige Leben, bis ihm mit gutem Lohn entgolten wird aufgrund dieses großen Buches, dessen Lohn ohne Maß ist und dessen Wohltat nicht endet.“⁴⁷

Zugespitzt könnte man sagen, im Kontext von *Hekhalot Zutarti* wird in der Redaktion von MS New York 8128 aus dem Rätsel der Vermessung Gottes für den

44 Vgl. §§ 710f. (und §§ 952f.): „Jeder, der das Maß seines Bildners und die Glorie des Heiligen, er sei gepriesen, kennt, dem ist die Teilhabe an der kommenden Welt zugesichert ... aber nur sofern er an jedem Tag lernt.“ (Schäfer, *Übersetzung*, 4,133f.).

45 Das betrifft auch diejenigen, die die Kenntnis der Namen des Zauberbuchs ablehnen, denn wer es „eintauscht, wird nicht am Leben bleiben. Zu seinen Lebzeiten wird er den Tod erbitten, aber nicht sterben. Er wird Leben erbitten, aber nicht leben. Er wird in seinem Hunger sein eigenes Fleisch essen und sein eigenes Blut trinken. Seine Tage werden sich in Nächte verkehren, und die Nächte werden für ihn Tage sein. Sterben wird er durch das Gewürm der Erde, und sein Leichnam wird nicht bestattet werden. Ein böser Geist wird ihn ersticken, ein Löwe fressen“ (Schäfer, *Übersetzung*, 3,190f., § 489).

46 Auf den Gegensatz wird auch an anderer Stelle eingegangen: vorsichtiger Umgang mit der Namens-Offenbarung bei der Schau der *Merkava* („in Schrecken, in Furcht, in Reinheit, in Heiligkeit, in Demut“ Schäfer, *Übersetzung*, 3,4, § 337); vgl. die genauen Instruktionen zur „Rezitation“ und wie man sich des Namens „bedient“ (§ 681); Verbot, sich des Gottesnamens ohne richtige Kenntnis des theurgischen Potentials zu „bedienen“ (§ 360, nach mAv 1:13); dessen Offenbarung ist Gegenstand der *Merkava*-Offenbarung in *Hekhalot Zutarti* (vgl. Scholem, *Gnosticism*, 80f.).

47 MS New York, JTS 8128, fol. 43b. Der Text bricht hier nicht wegen zerstörter Blätter ab, wie bei Schäfer, *Übersetzung*, 4,135, Anm. 9 (und SHL, Einleitung, IX) angegeben, sondern endet tatsächlich hier mit einem abschließenden Vermerk der Zensors Luigi da Bologna (datiert: 1600). Die folgenden Blätter sind zwar bis auf geringe Fragmente zerstört, wurden aber erst sekundär angebunden. Sie enthalten auch keine *Hekhalot*-Texte, sondern den kabbalistischen Kommentar zu den zehn *Sefirot* des Jakob ha-Kohen sowie den Abraham ben Axelrad aus Köln zugeschriebenen kabbalistischen Traktat *Keter Shem Tov*, wie ich an anderer Stelle bereits vermerkt habe (zu diesem Traktat siehe unten). Danach folgen weitere kabbalistische Werke (von Azriel von Gerona und Josef Gikatilla sowie das anonyme *Berit Menuḥa*).

Merkava-Mystiker das mit dem Geheimnis der Gottesnamen verbundene, erlernbare theurgische Potential, dessen erschreckende Wirkung er schaut. Der numinose Eindruckseffekt, den dieses Ausmaß erzielen kann, steht demjenigen der kosmischen Größe in nichts nach.

2 Henoch und Metatron als Bild Gottes

Der zweite Aspekt, der bei den Vorstufen zur kabbalistischen Idee des *Adam Qadmon* zu berücksichtigen ist, Henochs Verwandlung, spielt speziell bei der Makroform 3 *Henoch* eine herausragende Rolle.⁴⁸ Metatron, der höchste Engel, der „Fürst des (göttlichen) Angesichts“, in den sich Henoch, der nach Gen 5,24 von Gott entrückt wurde, in einer Feuerprozedur verwandelt (SHL § 19), wird als Gottes Stellvertreter mit allen göttlichen Insignien ausgestattet. Während die Beschreibung der Engel in der *Hekhalot*-Literatur generell Merkmale biblischer Theophanien enthält, ist Metatrons Bezeichnung „kleiner YHWH“, mit dem Metatron nach seinem „Schöpfer“ genannt wird, eine riskante Formulierung, auch wenn sie mit Ex 23,21 begründet wird, d. h. keine Deifikation sondern Namensteilnahme meint.⁴⁹ Ob bei diesem Narrativ ursprünglich eine Konkurrenz zum neutestamentlichen Jesus vorlag, insbesondere wenn dieser im Hebräerbrief als Abbild Gottes vorgestellt wird, einen Thron an Gottes Seite hat und sein Name alle anderen Namen überragt, ist kontrovers diskutiert worden.⁵⁰ Yakir Paz hat nun überzeugend die Abhängigkeit der Henoch-Metatron-Verwandlung von einer selbständigen babylonischen Metatron-Tradition (ohne Henoch) nachgewiesen.⁵¹ Der Name wurde aus dem lateinisch-griechischen Lehnwort *mētator* („Wegbereiter/Wegweiser“), der Gottes Engel in Ex 23,20f. beigelegt wurde, sowie der für Engelnamen nicht untypischen Endung -on gebildet. Erst in 3 *Henoch* werden im palästinischen Judentum Motive der frühjüdischen Apokalyptik (Henochs Himmelsreise aus der Henoch-Literatur, Yaho'el als *angelus interpres* in der Abraham-Apokalypse) mit der babylonischen

48 Vgl. Schäfer, *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, Bd. 1, §§ 1–80 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995), sowie ders., *Gott*, 117–133.

49 Vgl. Peter Schäfer, *Jesus im Talmud* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 117.

50 Schäfer, *Ursprünge*, 438f.; zur langen Geschichte dieser (möglichen) Affinität vgl. Daniel Abrams, „Metatron and Jesus: The Longue Durée of Rabbinic and Kabbalistic Traditions. An Eighteenth-Century Manual of Christian Proselytizing in German and Yiddish,“ *Kabbalah* 27 (2012): 13–105.

51 Paz, „Metatron,“ 1–49. Zur Unterscheidung der beiden Traditionen vgl. Scholem, *Gnosticism*, 50f., hier auch die Erklärung, dass die Bezeichnung *na'ar* („Jüngling“) für Metatron wohl speziell dessen Funktion als „Diener“ meint.

nischen Engelsgestalt Metatron verbunden,⁵² die auch in magischen Texten babylonischer Zauberschalen eingesetzt wurde.⁵³ Parallel dazu ist Henochs Identifikation mit Metatron als himmlischem Schreiber in der Endredaktion des palästinischen Targums Pseudo-Jonathan sowie in der frühmittelalterlichen Schrift *Alphabet des Rabbi Akiva* zu finden, die von dem Karäer Qirqisani (10. Jahrhundert) zitiert wird.⁵⁴ Aus den unterschiedlichen Gestalten entstand also eine neue Vorstellung, deren Zweigleisigkeit, d. h. mit und ohne Henoch-Verwandlung, noch bei den frühen Kabbalisten insofern nachhallt, als diese mit der Bezeichnung „großer Metatron (*Metatron rabbah*)“ einen darunter befindlichen „kleinen“, nämlich in den Himmel versetzten Henoch abgrenzten.⁵⁵ Das passt auch zu der Beobachtung, dass einerseits in den Geniza-Fragmenten zu den ShQ-Traditionen die Gestalt des Metatron eine auffällige Rolle spielt,⁵⁶ andererseits das Fragment (es ist nur eines bekannt) zur Makroform 3 *Henoch* – auch wenn dafür ein alternativer Überlieferungszusammenhang angenommen werden muss – mit physiognomisch-chiromantischem Material aufwartet.⁵⁷ Die Praktiken der Gesichts- und Handlesekunst – und damit

52 Im palästinischen Judentum wird Metatron zuerst in der Zerubbavel-Apokalypse sichtbar und ist dort austauschbar mit dem Engel Michael (Paz, „Metatron“, 25 f., 29).

53 Vgl. Paz, „Metatron“, 18, mit einem Beispiel zu § 678 (*Merkava Rabba*): „...mit dem Großen Siegel, das ZBWDY'L, der Herr, der Gott Israels, hat, und dieser ist Metatron, der Herr, der Gott Israels“. Auch der Titel „Jüngling“ (*na'ar*, § 690, vgl. Schäfer, *Der verborgene Gott*, 94.) ist nach Paz nur in späten *Hekhalot*-Texten nachweisbar („Metatron“, 18).

54 Paz, „Metatron“, 31–34 (TarPs) zu Gen 5,24; Ex 24,1; *AdRA* [A] in *Bate Midrashot* 2:349–54). Ebenfalls spät sind Belege aus den *Re'uyot Yehezq'e'l*, die Metatron den Namen *Gevura* („Kraft“) zuweisen und nicht mit Henoch, sondern eher mit Michael identifizieren (Paz, „Metatron“, 26 f.).

55 Scholem, *Ursprung der Kabbala*, 188 f. (vgl. die revidierte englische Fassung, Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah*, ed. R. J. Zwi Werblowsky, Übers. Allan Arkush [Princeton, New York: Jewish Publication Society, 1987], 214 f.). Scholems Vermutung, dass diese Bezeichnung in den Texten der *Hekhalot*-Literatur gefunden werden könnte, hat sich nicht bestätigt. Zur Rezeption dieser Vorstellung bei den deutschen Frommen vgl. Idel, *Ben*, 194–245, und Elliot R. Wolfson, „Metatron and Shi'ur Qomah in the Writings of Haside Ashkenaz,“ in *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism*, ed. Karl-Erich Grözinger und Joseph Dan (Berlin: De Gruyter, 1995), 60–92. Vgl. auch unten Anm. 124.

56 Schäfer, „Genizah“, 202; so wie Metatron mit dem Namen des Schöpfer verbunden ist, ist er auch mit dessen „Maß“ vertraut (vgl. SHL § 948). Bemerkenswert ist bei den Geniza-Fragmenten auch die (zeitlich nicht zwangsläufig nachgeordnete) Verdrängung des Motivs der Beteiligung an der Himmelsliturgie im Zentrum von *Hekhalot Rabbati* zugunsten einer „Vision“ des Mystikers, die durch *Shi'ur Qoma* repräsentiert wird (Schäfer, „Genizah“, 193).

57 Schäfer, „Genizah“, 203–205; vgl. Schäfer, *Hekhalot-Studien*, 84–94; sowie die Edition mit Partiturtextr in Peter Schäfer, *Geniza-Fragmente zur Hekhalot Literatur* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1984), 135–39. Leider sind in diesem Fragment keine Paragraphen erhalten, die Henochs Verwandlung thematisieren. Erkennbar ist im Vergleich mit dem Text der Handschriften der Makroform 3 *Henoch* eine grundsätzliche Tendenz, keine literarisch an die apokalyptischen Traditionen angelehnten

verbundene astrologische Aussagen – stellen eine konkrete Beziehung zum Aussehen des irdischen Menschen her. Als biblischer Anknüpfungspunkt dient dabei Gen 5,1: „Dies ist das Buch der Abstammungen des Menschen, am Tage da Gott den Menschen erschuf, erschuf er ihn nach der Gestalt Gottes.“⁵⁸ Im *Sefer ha-Zohar* („Buch des Glanzes“), dem Hauptwerk der mittelalterlichen Kabbala im 13. Jahrhundert, ist die Fortsetzung dieser Unterscheidung noch in abgewandelter Form greifbar: die „drei Bücher“, die an *Rosh ha-Shanah* geöffnet werden (vgl. bRH 16b), um die Gerechten, die Mittelmäßigen und die Frevler zu richten (vgl. 3 *Henoch* § 62),⁵⁹ korrespondieren mit drei der innergöttlichen Hypostasen (*Sefirot*), die erstens das Schreiben bzw. die Schrift, zweitens die schriftliche Tora und drittens die mündliche Tora repräsentieren.⁶⁰ Während das erste (und oberste) „Buch“ für die Emanation des Schöpfungspotentials in Gestalt der Buchstaben steht, wird das mittlere „Buch“ mit einem Symbol verbunden, das auch die zehn *Sefirot in toto* bezeichnet, nämlich „Urmensch“ (aram.: *'adam qadma'ah*), und der Titel des dritten „Buches“, *Abstammungen des Menschen*, wird aus Gen 5,1 entlehnt.⁶¹ Als älteste kabbalistische Station dieser Rezeptionsgeschichte bietet sich ein Hinweis bei Abraham ben

Einleitungen zum Aufstieg des Mystikers einzubauen, sondern direkt auf dessen Eintritt zum „Ort der Schechina“ zu sprechen zu kommen. Das Stichwort „antimagisch“ scheint mir, wenn man damit die durch Geniza-Funde bezeugte orientalische Überlieferung mit der europäischen kontrastiert, unzureichend.

58 Vgl. das Fragment G 12 in der synoptischen Übersetzung zu § 61, Peter Schäfer, *Übersetzung*, 1,134–136. Dass hier ethische Implikationen eine Rolle spielen, könnte durch die berühmte rabbinische Auslegung zu Gen 5,1 in Betracht gezogen werden, wonach das „Hauptgebot“ nach Meinung Rabbi Akivas zwar in Lev 19,18 besteht („du sollst deinen Nächsten Lieben wie dich selbst“), aber nach dem Diktum von Rabbi Ben Azzai in Gen 5,1 zu finden ist (vgl. *Sifra, qedoshim*, 4:12; jNed 9:5 [41c] und GenR 24:8).

59 Vgl. Schäfer, *Gott*, 130–133.

60 Vgl. *Zohar* 1:37a–37b (Daniel Matt, *The Zohar = Sefer ha-Zohar*, Bd. 1, *Genesis 1,1 - 11,32* [Stanford: Stanford University Press, 2004], 235f.); die zugrundeliegende Idee ist hier eine Interpretation zu *Sefer Yezirah* § 1 (vgl. Hyman [Hg.], *Sefer Yesira*, 59–64; vgl. Übersetzung und Kommentar bei Klaus Herrmann, *Sefer Jezira: Buch der Schöpfung* [Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen, 2008], 10f., 224–226). Die drei *Sefirot* sind *Binah*, *Tiferet* und *Malkhut* (bzw. mit dem folgenden Bezug auf Spr 10,25 ihr geschlechtsspezifisch männlicher Partner, die neunte *Sefirah Jesod*).

61 Die Ausführungen zu *Adam Qadmon* sind im *Zohar* allerdings noch sehr viel komplexer (weil u. a. auch die Welt der Engel im „Bild“ des Menschen beschrieben wird) als dieser direkte Bezug zu Henoch (einschließlich Anspielungen auf „Henoch-Bücher“, die z. T. auch physiognomisch-chiromantisches Material enthalten, vgl. Matt, *Zohar*, 237–40) und Metatron, vgl. Isaiah Tishby, *The Wisdom of the Zohar* (London: Oxford University Press, 1989), Bd. 1, 297f. und Bd. 2, 627f. Zur Identifikation des Patriarchen Jakob mit der *Sefirah Tiferet*, weil er Adams „Bild“ und von gleicher „Schönheit“ war, vgl. *Zohar* 1:35b (vgl. Matt, *Zohar*, 237–40, mit Hinweis auf bBM 84a) sowie *Zohar* 2:169b. Zur Gesamtheit der *Sefirot* als „Geheimnis des Adam“ vgl. *Zohar* 2:144b: „Das ist der obere und heilige Adam, der über alles herrscht“ (aram.: *adam de-'ihu qadisha ila'ah, 'ihu shalta' kola'*).

David von Posquières (12. Jahrhundert) an. Zu seiner Interpretation der berühmten Talmudstelle (bBer 6a), dass mit Gott, der selbst Gebetsriemen (*Tefillin*) anlegt, Metatron, der „Fürst des Angesichts“ gemeint sei, findet sich eine Glosse, dass es „vielleicht einen über ihm“ gebe, der „aus der höchsten Ursache emaniert ist und in dem die Kraft des Höchsten ist.“⁶² Die allmähliche Genese des kabbalistischen Systems der *Sefirot* lässt sich hier an dem dynamischen Prozess der Einordnung Metatrons ablesen,⁶³ der, wie sich zeigen wird, auch mit der Relation zwischen Adam-Traditionen und der Schechina in *3 Henoch* zusammenhängt.⁶⁴

Die religionsgeschichtlichen Hintergründe der kunstvollen Amalgamierung unterschiedlicher Traditionen in *3 Henoch* zu Beginn des 8. Jahrhunderts sind schwer auszumachen. Es ist kaum zu belegen, dass es darum ging, durch einen Menschen als dauerhaften Mitregenten im Himmel die Einflussnahme irdischer Repräsentanten, wie die *Merkava*-Mystiker, die zwischen Gott und Gemeinde vermitteln, obsolet werden zu lassen.⁶⁵ Vielmehr kann die Gestalt des Metatron nach einer Verbindung mit Henochs Verwandlung wieder an die Rolle Adams erinnern, der in der Midrasch-Literatur (im Gegensatz zu Henoch) geradezu mythisch über-

Nach Tishby (Scholem folgend) begegnet die hebräische Bezeichnung *Adam Qadmon* innerhalb des *Zohar* erst in späten Schichten, vgl. Tishby, *Wisdom*, Bd. 1, 306, Anm. 124.

62 Scholem, *Ursprung*, 186f.; s. den hebräischen Text mit Hervorhebung der Glosse bei Daniel Abrams (ed.), *R. Asher ben David: His Complete Works and Studies in his Kabbalistic Thought = R[abbi] Āšer ben Dāwid. kol kētāvāv wē-īyyūnim bē-qabbālātō* (Los Angeles: Cherub Press, 1996), 21, Anm. 68 (vgl. auch 141). Nach der Glosse folgen Aussagen, die sich z. T. auf Metatron (als Engel, der Moses im Dornbusch erschien, vgl. § 341) und z. T. auf *Shi'ur Qoma* (§§ 710f.: „jeder, das Maß seines Bildners kennt ...“) beziehen. Arthur Green, *Keter: The Crown of God in Early Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 1997), 99f., sieht bei dieser Passage deutlichen Einfluss der *Ḥaside Ashkenaz* bzw. deren Rezeption der Theorie mehrstufiger Glorien des Saadya Gaon.

63 Auch in der Überlieferung der Handschriften des *3 Henoch* bei den *Ḥaside Ashkenaz* lässt sich hier ein Kernpunkt feststellen: gerade bei der Verwandlung Henochs (§ 19) werden Deutungen des Namens Metatron eingeschoben, auch eine eigenwillige Verknüpfung mit Metatron-Traditionen aus *Alfa Beta de-Rabbi Aqiva* ist hier virulent, vgl. die Einleitung von Schäfer, *Übersetzung*, 1,XXXVf.

64 Welchen Anteil dabei aschkenasische Traditionen haben, ist noch unklar. Neben den bereits genannten Werken von Moshe Idel (vgl. noch Moshe Idel „Adam and Enoch according to St. Ephrem the Syrian,“ *Kabbala* 6 [2001]: 183–205, hier 198–202) und Elliot Wolfson (vgl. noch Elliot Wolfson „God, the Demiurge and the Intellect: on the Usage of the Word Kol in Abraham Ibn Ezra,“ *REJ* 149 [1990]: 77–111) finden sich wichtige Anhaltspunkte bei Daniel Abrams, „The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of Metatron in the divine Godhead,“ *HTR* 87 (1994): 291–321, bes. 310, sowie Daniel Abrams, „From Divine Shape and Angelic Being: The Career of Akatriel in Jewish Literature,“ *JR* 76 (1996): 43–63, bes. 59f., und Tsahi Weiss, „Prayers to Angels and the Early Sefirotic Literature,“ *JSQ* 27 (2020): 22–35.

65 Peter Schäfer, *Ursprünge*, 439, stilisiert Metatron in diesem Sinne als christusgleiche Gestalt, der für die Menschen Sorge.

hört, in der *Hekhalot*-Literatur dagegen völlig ausgeblendet wurde.⁶⁶ Es mag nahe liegend sein, für diesen absichtsvollen Verzicht wieder eine Abgrenzung zu christlicher Vereinnahmung, nämlich in Gestalt des neuen Adam, den Christus verkörpert, zu postulieren.⁶⁷ Aber ein Blick auf die rabbinischen Traditionen über Adam führt zu einer anderen Spur.⁶⁸ An Metatron erinnern zunächst die Ähnlichkeiten mit der Gestalt des Adam: er wird mit riesigen Ausmaßen erschaffen,⁶⁹ sein Körper strahlt heller als die Sonne,⁷⁰ er überblickt die Erde von einem Ende bis zum anderen,⁷¹ und er gibt ungewollt Anlass zu falscher Verehrung, worauf eine Bestrafung erfolgt: bei Adam verfallen die Engel nach seiner Erschaffung dem Irrtum, dass er gottgleich sei,⁷² und bei Metatron ist es Elischa ben Abuya, der in ihm als thronende Gestalt im Himmel eine zweite göttliche Macht vermutet und deshalb im Talmud als Paradebeispiel eines Häretikers gilt.⁷³ In terminologischer Hinsicht ist jedoch vor allem die Ähnlichkeit der Leuchtkraft der beiden Gestalten aufschlussreich: die Adam-Legenden stellen den naheliegender Bezug zum göttlichen Bild her, *zelem* aus Gen 1,27, womit Adams Gestalt als Lichtkörper erklärt wird, auch in Übereinstimmung mit dem Midrasch-Wortspiel zu Gen 3,21, das die „Lichtgewänder“ des ersten Menschen aus dessen „Fellkleider“ ableitet.⁷⁴ Bei Henochs Apotheose wird zwar die Lichtfülle seiner Gestalt, zu der ebenfalls leuchtende Gewänder gehören, mit einer ganzen Reihe von Wendungen beschrieben, aber ohne begrifflichen Bezug zu *zelem*

66 Das wird evident in der erst mit sehr späten *Hekhalot*-Traditionen korrespondierenden Schrift *Alfabeta de-Rabbi Aqiva*, die explizit wieder Adam-Spekulationen aufgreift (vgl. *AdRA* [B], *Bate Midrashot* 2:412).

67 Vgl. Moshe Idel, „Enoch is Metatron,“ *Immanuel* 24/25 (1990): 220–240.

68 Vgl. Alon Goshen-Gottstein, „The Body as Image of God in Rabbinic Literature,“ *HTR* 87 (1994): 171–195, sowie Lawrence Kaplan, „Adam, Enoch and Metatron Revisited: A Critical Analysis of Moshe Idel’s Method of Reconstruction,“ *Kabbalah* 6 (2001): 73–119; vgl. Alexander Altmann, „The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends,“ *JQR* 35 (1944/45): 371–91.

69 Vgl. GenR 14:8 und 24:2, vgl. Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973), 213–215. Scholem sieht in den „kosmischen Ausmaße(n)“ nicht nur die Vorstellung eines „Urwesen(s) kosmogonischer Mythen,“ sondern auch eine „Darstellung der in ihm zusammengefassten Kraft des ganzen Universums“ (214).

70 Vgl. LevR 20:2, vgl. Goshen-Gottstein, „Body,“ 179.

71 Vgl. bHag 12a (hier wird zwar eine Größenangabe genannt, aber es geht auch um die Größe seiner Vision, die nach GenR 24:2 [zu Gen 5,1] sogar die künftige Geschichte einbezieht).

72 GenR 8:10, vgl. Goshen-Gottstein, „Body,“ 182.

73 Vgl. bHag 15a, Kaplan, „Adam,“ 79–81 (mit Verweis auf zahlreiche Diskussionen dieser Stelle). Paz, „Metatron,“ 5, Anm. 93, geht davon aus, dass es sich in bHag 15a, um eine späte (anonyme) Talmudtradition handelt.

74 „*Kotnot ’or*“ (mit *Alef* statt *Ajin*: „Lichtgewänder“ statt „Fellkleidung“). Vgl. Goshen-Gottstein, „Body,“ 179f.

(§§ 12, 15).⁷⁵ Das mag damit zusammenhängen, dass der Verlust des göttlichen Abbilds (und der kosmischen Größe) im Midrasch nicht nur mit Adams Sündenfall erklärt wird, sondern in einer alternativen Traditionslinie die Generation des Enosch, die den Götzendienst in die Welt brachte, dafür verantwortlich macht.⁷⁶ Die Menschen waren nun nicht mehr im Bilde Gottes (*be-zelem Elohim*), sondern ihre Gesichter glichen den Affen, und sie wurden anfällig für Dämonen.⁷⁷ Auch in 3 *Henoch* wird der Beginn des Götzendienstes als Zäsur angegeben. Während „der erste Mensch und seine Generation“ noch am Paradieseingang den Glanz der Schechina, d. h. den Glanz der göttlichen Gegenwart, betrachten konnten, der sie vor Krankheiten und Dämonen schützte (§ 7),⁷⁸ entfernte Gott seine Schechina wegen der Generation des Enosch, in der auch Henoch lebte, von der Erde.⁷⁹

Auf dem Hintergrund der späten Kristallisation des Henoch-Metatron-Mythos dürfte die religionsgeschichtliche Konkurrenz zur erhöhten Christusgestalt kaum der entscheidende Faktor gewesen sein. In der Makroform 3 *Henoch*, die das Zusammentreffen der Traditionen zum ersten Mal dokumentiert, geht es jedenfalls im Wesentlichen um den Glanz der Schechina, dessen Parallele die Erschaffung des Menschen im Bild Gottes nach Gen 1,27 ist. Nicht Adam, sondern sein Lichtkörper korrespondiert mit der strahlenden Schönheit des verwandelten Henoch. Erst in der mittelalterlichen mystischen Literatur spielt der Begriff *zelem* wieder eine zentrale Rolle und bezeichnet dann die Vorstellung vom Astralleib des Menschen bzw. seine „vollkommene Natur“ oder auch seinen Schutzengel.⁸⁰ Die Idee von den

⁷⁵ Dieser Begriff taucht in den *Hekhalot*-Texten nur in seiner negativen biblischen Bedeutung auf, nämlich als Götzenbild (§ 130), das im Tempel aufgestellt wurde, worauf sich die Schechina, die göttliche Gegenwart, entfernte.

⁷⁶ Vgl. Goshen-Gottstein, „Body“, 183f. (exegetisch begründet in der Tatsache, dass von *d'nut* und *zelem* in der Bibel danach nicht mehr die Rede ist).

⁷⁷ GenR 23:6; Goshen-Gottstein, „Body“, 184; in einem anderen Midrasch wird erklärt, wie die Dämonen sich Zugriff verschaffen: in *DeutR* 4:4 heißt es, dass die Dämonen Masken tragen müssen, dadurch können sie den Menschen keinen Schaden zufügen. Wenn die Menschen sündigen, entfernen die Dämonen ihre Masken und können Menschen krank werden lassen.

⁷⁸ Vgl. Schäfer, *Gott*, 119 (mit Hinweis auf Goldberg); vgl. auch Wolfson, *Speculum*, 106, Anm. 142, der mit Hinweis auf Philip S. Alexander für die apotropäische Wirkung der Vision des Glanzes der Schechina, die Adam und seiner Generation gewährt wird, die rabbinische Parallele NumR 12:3 angibt.

⁷⁹ In diesem Kontext bleibt auch Raum für die Einordnung von anderen herausragenden Gestalten wie Moses, der bei seinem Aufstieg zu Gott ein strahlendes Antlitz und die magischen Namen erhielt, die vor dem Vergessen der Tora bewahren, oder Jakob, dessen Antlitz auf dem göttlichen Thron eingraviert ist (§ 173).

⁸⁰ Vgl. Scholem, *Gestalt*, 249–274; in der kabbalistischen Literatur wurde die Gottesvision auf dem Thronwagen in Ez 1:26 sogar auf das eigene Spiegelbild bezogen (ebd. 257). Zur Verbindung des Begriffs *zelem* mit ShQ-Traditionen bei dem Kabbalisten Josef ben Shalom Ashkenazi vgl. Moshe Idel,

himmlischen Lichtgewändern, die aus den Taten der Menschen gewoben sind, ist darin ebenfalls eingeflossen,⁸¹ und die kabbalistische Literatur bezieht diese Tradition sogar wieder auf die „Urgestalt des Menschen“,⁸² die offenbar eine furchteinflößende Ausstrahlung hat.⁸³ Zugleich wird ihr eine moralische Dimension gegeben, denn nur ein Lebensweg in Übereinstimmung mit der Tora bewahrt die heilige Urgestalt davor, ins Bestialische umzuschlagen.⁸⁴

3 Die Lager der Schechina

Der dritte und letzte Aspekt stellt eine rabbinische Wendung vor, mit der in der frühen jüdischen Mystik für die Schechina der Weg zur Identifikation mit der körperlichen Gestalt Gottes frei gemacht wird: „Lager der Schechina“.⁸⁵ Die göttliche

„The Image of Man Above the *Sefirot*: R. David ben Yehuda he-Ḥasid's Theosophy of Ten Supernal *Šaḥṣaḥot* and Its Reverberations,“ *Kabbalah* 20 (2009): 193–195.

⁸¹ Vgl. Scholem, *Gestalt*, 263, und Gershom Scholem, „Levush ha-neshamot we-haluqa de-rabbanan,“ *Tarbiz* 24 (1955): 297–306.

⁸² Vgl. Scholem, *Gestalt*, 267.

⁸³ Im *Zohar* ist dieses Urbild identisch mit dem Engel, der nach Daniel 6,23 zur Rettung des Propheten kam, ein Engel nämlich, in den alle Formen der Welt eingepägt sind, d. h. Daniels eigenes „Urbild“, das die Löwen, denen er ausgesetzt war, so ängstigte, dass sie ihn nicht angriffen, (*Zohar* 1:191a, vgl. Matt, *The Zohar = Sefer ha-Zohar*, Bd. 3, *Genesis 32,4 - 50,26* [Stanford: Stanford University Press, 2006], 166f.). Die Idee, dass die Ausstrahlung des ersten Menschen die anderen Kreaturen in Schrecken versetzte und auf den falschen Gedanken brachte, Adam sei der Schöpfer, findet sich in *Pirqe de-Rabbi Eli'ezer* 11.

⁸⁴ Im *Zohar* (3,166f.) wird daraus gefolgert: „Der Mensch gebe Acht auf seine Pfade und Wege, damit er nicht vor seinem Herrn sündige, sondern bleibe – (nämlich) im Bild des Menschen.“ Im *Zohar*-Aramäisch steht *be-dioqna de-adam* eigentlich für (hebr.) *d'mut* des Menschen (während *zulma* für *zelem* verwendet wird), vgl. aber die Verwendung von *dioqna* in Targum Ps.-Jon. zu Gen 9,6 (*be-zelem elohim asah et ha-adam*). Den im Midrasch hervorgehobenen Niedergang der menschlichen Entwicklungsgeschichte vom paradiesischen Menschen zum tierhaften bezeichnet Goshen-Gottstein als „umgekehrten Darwinismus“ (vgl. Goshen-Gottstein, „Body,“ 184).

⁸⁵ Zu dieser Wendung vgl. Schäfer, *Gott*, 20, Anm. 35. Scholem, *Gestalt*, 13, ging im Kontext der ShQ-Überlieferung von der Vorstellung aus, dass „der Körper des Weltschöpfers oder Demiurgen, auch als ‚Körper der Gottheit, *Guf ha-Shechina*“ in der *Hekhalot*-Literatur diese Bezeichnung trage. Diese Wendung ist aber nicht als Inhalt einer „Vision“ der Merkava-Mystiker zu verstehen, da sie im Hauptkorpus der *Hekhalot*-Literatur gar nicht vorkommt. Sie findet sich nicht in der SHL, sondern in der frühmittelalterlichen Schrift *Massekhet Hekhalot* (s. dazu das Folgende). Diese Stelle wird bei Wolfson, *Speculum*, 82, Anm. 40, angegeben – trotzdem könnte seine Formulierung, auf die sich seine Fußnote bezieht, missverstanden werden: „It appears from the extant documents that the ascent culminated in an entry into the throne room, resulting in a vision of the glory of God, referred to in one text as the body of the Presence (*guf ha-shekhinah*), seated upon the throne in

Gegenwart, die ursprünglich im Allerheiligsten des irdischen Tempels wohnte, wird nach dem Aufstieg zu den sieben übereinanderliegenden Palästen im himmlischen Heiligtum gesucht – allerdings nur in § 185 (laut MS New York JTS 8128) wird die Schechina augenscheinlich auf dem Thron der Herrlichkeit platziert.⁸⁶ Im Gefüge weiterer kosmologischer und angelogischer Vorstellungen wird dieses Schema sowohl mit einem weiteren Siebener-Schema über dem Thron der Herrlichkeit ausgeweitet,⁸⁷ als auch mit neuem Inhalt gefüllt, z. B. durch die vier Lager, die den Thron umgeben. Dieses alte Motiv wurde schon im Midrasch *Pirqe de-Rabbi Eliezer* mit den vier Erzengeln Michael, Gabriel, Uriel und Rafael verbunden,⁸⁸ und in *3 Henoah* sogar in eine himmlische Topographie eingebettet,⁸⁹ wie R. Jishma'el von Metatron im Abschnitt „Ordnung der Lager“ (*Seder mahanot*) erfährt: „In den sieben *hekhlot* stehen vier *merkavot* der *Shekhina* und vor jeder einzelnen stehen vier Lager der *Shekhina*“ (§ 55).⁹⁰ Die Zahl vier knüpft natürlich an die vier „Lebewesen“ (*hayyot*), die Thronträger aus Ez 1, an. Der Ausdruck „Lager der Shekhina“ bezeichnet in der rabbinischen Literatur ganz allgemein die Grenzen der göttlichen Gegenwart,⁹¹ auch die Lagerordnung während Israels Wüstenwanderung (Num 2,3ff) wird damit assoziiert,⁹² und im Kontext des *3 Henoah* speziell der Lobge-

the seventh palace“; die beiden anderen in seiner Fußnote genannten Referenzstellen entsprechen nicht genau der Wendung „Körper der Schechina“, außerdem gehört eine Wendung zu Ela'zar von Worms' *Hilkhot Metatron* (mit Text aus *3 Henoah*), die andere ebenfalls zu *Massekhet Hekhalot*. Das Ziel des Mystikers ist nicht nur auf eine „Vision der Glorie Gottes“ (und noch weniger auf „Körper der Schechina“) zu reduzieren. Zur Wendung „Körper der Schechina“ vgl. unten, Anm. 99–100.

86 Vgl. Schäfer, *Gott*, 20, Anm. 35; die Parallele (§ 795) zu dieser Stelle gehört nicht zum engeren Corpus der *Hekhalot*-Literatur, sondern zu *Seder Rabba di-Bereshit*. Zu Beginn des 3. Henoah heißt es in § 2: „In jener Stunde betrat ich den siebten Palast, und er führte mich zum Lager der Shekhina [im Singular; in einigen Handschriften stattdessen ‚zur Vision der Schechina‘] und stellte mich vor den Thron der Herrlichkeit, um die Merkava zu betrachten“ (Schäfer, *Übersetzung*, 1,3). In anderen Kontexten wird die „Quaderhalle“ des Tempels als Offenbarungsort des Mystikers thematisiert, die ebenfalls mit der Schechina (bzw. dem Heiligen Geist) assoziiert wird, vgl. Schäfer, *Gott*, 110f. Anm. 129.

87 Vgl. Herrmann, *Paläste*, 230, im Kommentar zu *Massekhet Hekhalot* § 7 (mit Verweis auf die Tradition des *Seder Rabba di-Bereshit*, vgl. SHL §§ 455–467), 250–254 (mit Hinweis auf die terminologische Unterscheidung zwischen „Palästen [*hekhlot*]“ und „Firmamenten [*reqi'im*]“, sowie 297–303 zu *Massekhet Hekhalot* § 23 (vgl. bHag 13a; PRE 4).

88 Vgl. Herrmann, *Paläste*, 268–270 (mit Angaben zu Varianten bei den Engelnamen in *3 Henoah* und bereits in 1QM 10,5).

89 Vgl. Herrmann, *Paläste*, 271.

90 Schäfer, *Übersetzung*, 1,125; Herrmann, *Paläste*, 273.

91 Zu den spezifischen Kontexten vgl. Arnold Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Shekhinah in der frühen rabbinischen Literatur* (Berlin: De Gruyter 1969), 103–108, 441–452.

92 Vgl. auch „Gotteslager“ (Gen 32,3) und „Kriegslager“ (Dtn 23,10 u.ö.); zur Verwendung in dem spätantiken magischen „Buch der Geheimnisse“ vgl. Bill Rebigier und Peter Schäfer, *Sefer ha-Razim I*

sang der 496 000 Engel, die in vier Lager aufgeteilt und durch vernichtendes Feuer aus Gottes kleinem Finger zerstört werden, wenn sie die *Qedusha* (das Trishagion aus Jes 6,3) nicht richtig rezitieren.⁹³ Diese enorme Anzahl der Engel wird in dem von Klaus Herrmann edierten frühmittelalterlichen „Traktat von den himmlischen Palästen“ (*Massekhet Hekhalot*), der sozusagen ein Scharnier zwischen der älteren *Hekhalot*-Literatur und der kabbalistischen Rezeption darstellt,⁹⁴ in ein Längenmaß umgewandelt, zu dem aus bHul 91b ein Breitenmaß ergänzt wird, welches dort als Umfang des Edelsteins *Tarshish* („Chrysolith“ aus Dan 10,6) 2000 Parasangen umfasst.⁹⁵ So entsteht das Bild der vier symmetrisch gegenüberliegenden Engellager mit der Schechina in der Mitte, deren graphische Darstellung in den Handschriften die motivisch älteste *Adam Qadmon*-Vorstellung reflektiert.⁹⁶ Noch eine weitere Umwandlung wird in diesem Traktat vorgenommen: anhand der Parasangen der ShQ-Angaben werden zum ersten Mal und in sonst unbekanntem Ausmaß die drei Dimensionen des Throns berechnet, der mit $800.000 \times 500.000 \times 300.000$

und II, Bd. 2, *Einleitung, Übersetzung und Kommentar* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 204; vgl. dort auch die Vorstellung von den sieben Wächterengeln (Rebiger, Schäfer, *Sefer ha-Razim*, 2,204f.), die mit dem Siebenerschema in *Massekhet Hekhalot* korrespondiert (vgl. oben, **Anm. 85**); zum Einfluss auf die Beschreibung der höchsten Thronwelt in der ShQ-Tradition der *Hekhalot*-Literatur vgl. die Einleitung von Rebiger und Schäfer, *Sefer ha-Razim*, 2,6.

⁹³ SHL §§ 52, 58, vgl. auch § 21. Vgl. Herrmann, *Paläste*, 271, Kommentar zu §§ 17 und 20, mit Anm. 432, Hinweis auf eine Erklärung in Hugo Odebergs Edition (Hugo Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, [New York: KTAV Publ. House, 1973], 157): die Größenangabe könnte mit dem Zahlenwert 496 von „Königreich (*malkhut*)“ in Verbindung stehen; die Zahl ist auch aus rabbinischer Angelologie bekannt (s. Herrmann, *Paläste*, 285).

⁹⁴ Deutlich wird dies auch an den kabbalistischen Kommentaren zu *Massekhet Hekhalot*, die sich in einigen Handschriften finden (vgl. Herrmanns Beschreibung 103 und Übersetzung 196–212), vor allem in der Verbindung der zehn Engelklassen mit den zehn *Sefirot*, Herrmann, *Paläste*, 197–202, und die „Siegel“ des Tetragramms, die mit der Kabbala des Josef ben Schalom Ashkenazi korrespondieren (Herrmann, *Paläste*, 206f. mit Anm. 2; vgl. auch unten Anm. 122); zur *Shi'ur Qoma* Vorstellung dieses Kabbalisten vgl. Idel, „Image“, 194–203.

⁹⁵ Vgl. Herrmann, *Paläste*, 271f.

⁹⁶ Vgl. Herrmanns Reproduktion der Abbildungen, Herrmann, *Paläste*, 95*–103* (hebräischer Teil), bes. 100* mit MS Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. ebr. 288 (diese Handschrift enthält auch *3 Henoch*), die Übersetzung 208 und den Kommentar 313–323. Die Aufnahme der Traditionen in §§ 16 und 28f. wurde (ähnlich wie in *Hekhalot Zutarti* § 372 in MS New York 8128) motiviert von der Darstellung in PRE 4. Eine nahezu identische – nur die Beschriftung des innersten Kreises ist leicht verändert – Abbildung habe ich in MS Jerusalem, Jewish National Library, Heb. 8^o541, fol. 34a gefunden; in dieser Handschrift ist auch eine Version des Abraham ben Axelrad von Köln zugeschriebenen Traktats *Keter Shem Tov* enthalten (siehe unten). Zur Beschreibung dieser Handschrift vgl. Gershom Scholem, *Catalogus codicum cabbalisticorum hebraicorum: quot conservantur in Bibliotheca Hierosolymitana quae est judaeorum populi et universitatis hebraicae* (Jerusalem: E Prelis Universitatis Hebraicae, 1930), No. 23, 53–60. Vgl. die Abbildung im Appendix.

Myriaden Parasangen selbst zur kosmischen Größe wird.⁹⁷ Ohne diese Zahlen mit den bekannten ShQ-Traditionen harmonisieren zu wollen, kann man trotzdem festhalten, dass die ShQ-Gestalt, wenn man zum Vergleich das Gesamtmaß Gottes mit 236.000 Myriaden Parasangen heranzieht, dessen Ableitung aus Ps 147,5 in der mittelalterlichen Rezeption eine wichtige Rolle spielte,⁹⁸ einen komfortablen Thronszitz erhielt. In der frühmittelalterlichen Schrift *Alfabeta de Rabbi Aqiva* taucht diese Größenangabe der göttlichen Gestalt erstmals für den Begriff eines „Körpers der Shekhinah“ (*guf ha-shekhina*) im Kontext der ShQ-Tradition auf.⁹⁹ Ganz ähnlich wird in *Massekhet Hekhalot* die Wendung „Der Körper der Schechina seiner Herrlichkeit“ mit Ps 113,4 und Ps 19,2, dem (späteren) kabbalistischen Belegvers für die *Sefirot*, auf die übergeordnete himmlische Herrlichkeit bezogen.¹⁰⁰ Zusammen mit den anderen genannten Elementen, d. h. den vier Erzengeln als Vorsteher der vier Lager der Schechina, dem Lobpreis der Engel und der Ausweitung des Siebener-Schemas, kommt so eine neue Gemengelage zustande, an der sich Mystiker in Südfrankreich ab dem 12./13. Jahrhundert orientieren und ihre eigenwillige Rezeption frühmittelalterlicher Theorien zu Gottes Herrlichkeit (*kavod*) ergänzen konnten.¹⁰¹ In einer ihrer Hauptschriften, dem „Buch der Kontemplation“ (*Sefer ha-Iyyun*), wird Ps 113,4 ebenfalls auf den „Körper der Schechina“ bezogen und die Erschaffung des Menschen mit Hilfe der „vier Lager der Schechina“ erklärt.¹⁰² Den vier Erzengeln werden vier Epitheta zugeordnet – *hashmal* (Ez 1,4), Wolken-dunkel (Ex 20,21), Thron des Glanzes (*kise' ha-noga*)¹⁰³ und Rad der Größe (*ofan*

97 Vgl. Herrmann, *Paläste*, 143 (§ 5) und 221–225 (Kommentar); die drei Dimensionen werden von Herrmann entsprechend den hebräischen Bezeichnungen mit „Länge“, „Breite“ und „Umfang“ (wörtl. „Dicke“) angegeben.

98 Vgl. Herrmann, *Paläste*, 245–248. Zur Ableitung aus Ps 145,6, „groß ist unser Herr und gewaltig an Kraft“ (= „die Größe unseres Herrn ist [der Zahlenwert von] *we-rav koah* [236]“), bei El'azar von Worms vgl. ebd. 221; siehe Scholem, *Gestalt*, 26.

99 Herrmann, *Paläste*, 246, mit Anm. 231 (AdRA [A], *Beit ha-Midrash* III, 29).

100 Vgl. Herrmann, *Paläste*, 149–151 (§ 8), hebräischer Text 28*–30*. Die Handschrift Vatikan 228 liest hier „das Wesen der Schechina“, was Herrmann darauf zurückführt, dass der Kopist an diesem Anthropomorphismus Anstoß nahm (ebd. 247). Der himmlischen Herrlichkeit wird mit Bezug auf Jes 6,3 die irdische gegenübergestellt, die die Herrschaftswürde der Könige und Fürsten auf der Erde garantiert.

101 Zu diesem Mystikerkreis vgl. Mark Verman, *The Books of Contemplation: Medieval Jewish Mystical Sources* (Albany: State University of New York Press, 1992); zur *Kavod*-Spekulation 22, 38 (mit Hinweis auf die „verborgene Herrlichkeit“ in *Hekhalot Zutarti*, vgl. SHL § 351), 42 mit Anm. 20.

102 Vgl. Idel, „World“, 23f.

103 Josef ben Moses von Trani (*Sefer Zafnat Pa'aneah*, Modi'in Illit, 2009, Bd. 1,68) gibt in seinen Homilien für diese Wendung (mit Bezug auf Ez 1,28) ein Zitat aus einer (sonst nicht bekannten) Midrasch-Stelle aus NumR 14:3 an.

ha-gedulah)¹⁰⁴ – die den vier Elementen entsprechen, nämlich Wasser, Feuer, Luft sowie „Erdenstaub von unter dem Thron der Herrlichkeit“; daraus erschafft Gott ein „Gebilde (*demut*)“, das „dem Menschen gleicht (*ke-demut adam*)“, ähnlich wie in Gen 1,26 und 5,1 „ein Mensch im Bilde Gottes“ erschaffen wird.¹⁰⁵

Dass sich auch die erste Verwendung der später so erfolgreichen Terminologie *Adam Qadmon* in diesem Schrifttum findet, wie Scholem angibt, lässt sich nicht zweifelsfrei bestätigen. Scholem nennt als Beleg die Schrift „Geheimnis der Kenntnis der Wirklichkeit“ (*Sod yedi'at ha-mezi'ut*), ein Kommentar zum ersten Kapitel des Buches Ezechiel, der im gleichen Mystikerkreis wie das „Buch der Kontemplation“ entstanden ist.¹⁰⁶ Zwar heißt es in einer Handschrift (MS München, cod. heb. 83) über die vier Lebewesen der *Merkava* zum Zitat aus Ez 1,5 tatsächlich: „Die Gestalt eines Menschen hatten sie (Ez 1,5) – das ist ein Hinweis auf *Adam Qadmon* mit seinen vier Elementen.“¹⁰⁷ Allerdings wird aus dem *Adam Qadmon* nach der Lesart einer Pariser Handschrift *Awir Qadmon*,¹⁰⁸ immerhin wird diese Bezeichnung für einen sog. „Uräther“ in der Symbolik dieses Mystikerkreises mit Gottes Lichtgewand gleichgesetzt.¹⁰⁹ In jedem Fall ist aber eine Kategorie gemeint, die sich noch nicht auf das innere Leben der Gottheit selbst bezieht.

104 Zum „Rad“ vgl. Ez 1 und 10; dort finden sich ebenfalls die anderen Begriffe, mit Ausnahme von „Wolkendunkel“ (*'arafel*), der in Ex 20,21 mit einer Theophanie verbunden ist.

105 Vgl. Mark Verman, *The Books of Contemplation: Medieval Jewish Mystical Sources* (Albany: State University of New York Press, 1992), 104f. und 210 (Übersetzung des sog. *Iyyun*-Standard und der sog. *Kabbala des Rabbi Meshullam*, hebr. Text 92–94 und 207). Vgl. Oded Porat, *The Works of Iyyun* = כתבי היין מהדורות מדעיית (Los Angeles: Cherub Press 2013), 106–108. Voraus geht die Aufzählung der aus Gottes Verborgenheit geoffenbarten dreizehn Potenzen, die mit der hier noch nicht genannten kanonischen Zehnzahl der *Sefirot* in der frühen Kabbala in Konkurrenz steht (vgl. Herrmann, *Paläste*, 321–323). Eine kabbalistische Darstellung der *Sefirot* über den ptolemäischen Sphären (deren geozentrischer Mittelpunkt mit der zehnten *Sefira Malkhut* korrespondiert) mit integrierten 13 Eigenschaften (Ex 34,6f.), mit Alphabetsbezug, mit wie auf einem (viereckigen) Kompass in verschiedene Richtungen ausgerichteten Orten der Engel und Paläste, mit dem Thron der Herrlichkeit zwischen der ersten *Sefirah*, *Keter elyon* („höchste Krone“), und der Ebene der zweiten und dritten *Sefirah* – *Hokhmah* („Weisheit“) und *Binah* („Einsicht“) – worunter sich der Ursprungsort der Seelen befindet, zeigen MS München, cod. heb. 119, fol. 5b (15. Jh.) und MS Moskau Guenzburg 134, fol. 276b (14. Jahrhundert), vgl. Abbildung und Kommentar bei Busi, *Qabbalah*, 368–371.

106 Vgl. Scholem, *Ursprung*, 287.

107 *Sod yedi'at ha-mezi'ut*, ed. Porat, *The Works of Iyyun*, 43, Zeile 30 (mit Variantenapparat). Eigene Übersetzung.

108 Ebd. (MS Paris, Bibliothèque Nationale, Hebr. 843).

109 Scholem, *Ursprung*, 307.

4 Ausblick auf die Kabbala

Es überrascht nicht, dass sich auf der Basis verschiedener Traditionen der frühen jüdischen Mystik auch eine vielfältige Rezeptionsgeschichte entwickelt hat. Trotz der tendenziell großen Harmonisierungsbereitschaft bei den frühen Kabbalisten haben sowohl ihre Begrifflichkeiten als auch die damit verbundenen Vorstellungen unterschiedliche Prägungen angenommen. Dennoch durchzieht eine universale Idee, die in der frühen jüdischen Mystik bereits angelegt ist, die kabbalistische Literatur wie ein roter Faden. Sie gelangt in einer Bearbeitung der Vorstellung von den sieben himmlischen Palästen, die von Kabbalisten im katalanischen Gerona adaptiert wurde,¹¹⁰ zur *Zohar*-Literatur und findet dort am Beginn der im Kommentar zu Genesis inkorporierten *Hekhalot*-Texteinheit folgenden Ausdruck:

Als der Heilige, er sei gepriesen, die Welt erschuf ... machte er die untere Welt wie die obere; die eine existiert in Entsprechung zur anderen, damit alles Eines ist, in einer Vereinigung. Darum gravierte er oben und unten Buchstabengravuren ein und erschuf damit die Welt. Komm und sieh, so wie der Heilige, er sei gepriesen, die Welt formte, so erschuf er den ersten Menschen.¹¹¹

Die himmlische Welt, genauer die göttliche Selbstoffenbarung in der Struktur der zehn *Sefirot*, ist das Muster für die Gestalt der irdischen Welt, insbesondere für die Gestalt des Menschen.¹¹² Das gilt speziell für den Aufbau der menschlichen Seele, aber auch für detaillierte anatomische Beschreibungen und für die sexuelle Sphäre. Es handelt sich dabei nicht nur um eine gegenseitige, sondern auch um eine dynamische Entsprechung, d. h. die Art und Weise, wie sich der irdische Mensch verhält, hat Auswirkungen auf die Beschaffenheit des „oberen Menschen“, denn jeder Vollzug religiöser Weisungen realisiert gewissermaßen einen Teil von jener Kraft, die zur

¹¹⁰ Tishby, *Wisdom*, 2,593, weist auf Azriel von Geronas Kommentar zur Liturgie hin, der die Verbindung zwischen den sieben „Palästen“ und einzelnen *Sefirot*, deren „Bekleidung“ sie darstellen, mit dem Aufstieg des Gebets beschreibt.

¹¹¹ *Zohar* 1:38a, vgl. Nathan Wolski und Joel Hecker, *The Zohar = Sefer ha-Zohar*, Bd. 12 (Stanford: Stanford University Press, 2017), 3f., mit Hinweis auf die vergleichbare hermetische Tradition (Robert Steele, *Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi*, Fasc. 5 [Secretum secretorum], London 1920, 262).

¹¹² Die Entsprechung zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos prägt auch das spätantike *Sefer Yezirah*. Dem Anteil kosmologischer Traditionen (etwa durch die zum weiteren Umfeld der *Hekhalot*-Literatur gehörende Schrift *Seder Rabba di-Bereshit*) an der Entwicklung kabbalistischer Vorstellungen zur Thronwagen-Vision und ShQ-Traditionen kann in diesem Artikel nicht ausreichend nachgegangen werden, vgl. dazu Nicolas Séd, *La mystique cosmologique juive* (Paris: Éd. de l'École des Hautes Études en sciences sociales Mouton, 1981), sowie Asi Farber-Ginat, „Studies in the Book *Shi'ur Qoma*,“ in *מסעות - מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל* = *Massu'ot: Studies in Kabbalistic Literature and Jewish Philosophy in Memory of Ephraim Gottlieb*, ed. Michal Oron und Amos Goldreich (Jerusalem: Bialik Institute, 1994), 361–394.

„einen Dynamis (*koah*) der Ursache der Ursachen“ gehört, wie es Menachem Recanati in seinen „Begründungen der Gebote“ um 1300 formuliert.¹¹³ Genauso existiere umgekehrt „in allen erschaffenen Dingen das Urbild (*dugma*) der zehn *Sefirot*“; auch der „untere Mensch wurde in Gestalt der oberen Form (*bi-demut ha-zurah ha-elyona*) gemacht (und) in seinem Innern nach den zehn *Sefirot* geformt.“¹¹⁴

Diese kabbalistische Linie wird im Gefolge des *Sefer ha-Bahir*¹¹⁵ in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts im Umfeld katalanischer Kabbalisten präsentiert. In systematischer Kürze werden in dem Abraham ben Axelrad aus Köln zugeschriebenen Traktat *Keter Shem Tov* („Krone des guten Namens“) nicht nur die klassischen Bezeichnungen der zehn *Sefirot* mit den Buchstaben des hebräischen Alphabets und ihrem Schöpfungspotential verbunden, sondern auch die Entsprechung der oberen Potenzen mit denjenigen des Menschen und die Ableitung der Vitalität und Zusammensetzung des irdischen Seins von ihrem Ursprung in den zehn *Sefirot* vorgenommen.¹¹⁶

Die zehn *Sefirot* sind nach der Struktur des Menschen geformt, deshalb heißt es (Gen 1,26) *nach unserem Bild und Gleichnis*. Denn der Mensch ist so etwas wie ein Urbild des oberen [Menschen] (*dugma' shel ma'alah*) ... In allem, was existiert, sei es mit Sinnen ausgestattet oder nicht, gibt es vier Elemente, die Leben von den ersten, spirituellen Prinzipien beziehen, die insgesamt in den zehn *Sefirot* bestehen, die alle Untergattungen erzeugen (wörtl. ‚den Erzeugern aller Abstammungen‘).¹¹⁷

113 Menachem Recanati, *Sefer ta'ame ha-mizwot*, (Basel: Ambrosius Frobenius 1581), fol. 3a. Vgl. Scholem, *Symbolik*, 167.

114 Recanati, *Sefer ta'ame ha-mizwot*, fol. 2b.

115 Die *Adam Qadmon*-Vorstellung findet sich zwar nicht begrifflich, aber sachlich in jenen Abschnitten, die „sieben (heilige) Formen“ bzw. Glieder des Menschen auf die sieben unteren *Sefirot* beziehen und die drei oberen auf seine intellektuellen Kräfte: „Damit ist ohne Zweifel eine Beziehung zwischen der alten *Schi'ur Qoma*-Spekulation und deren frühkabbalistischer Umdeutung im *Bahir* geschaffen“ (Scholem, *Ursprung*, 123).

116 Eine synoptische Edition dieses Textes wird von Dr. Bill Rebigger und mir in Kooperation mit Prof. Paul Molitor (Institut für Informatik an der Martin-Luther-University Halle-Wittenberg) im Rahmen eines DFG-Projektes vorbereitet (s. www.kabbalaheditions.org). Die folgenden Bezüge zu *Keter Shem Tov* (KST) basieren auf der ältesten datierten Handschrift (1284), MS London, British Library Or. 1055 (Neubauer 756), fol. 121b–126b, dazu gehört auch die Textüberlieferung der sog. *Divrei Menahem* in fol. 110a–112b, die teilweise bereits in den ältesten Kompilationen von KST inkorporiert wurden.

117 KST, fol. 125a–125b; der Begriff *toledot* („Abstammungen“) knüpft hier auch an Gen 5,1 an; im mittelalterlichen Hebräisch wird die Bedeutung „Natur“ damit verbunden. Die Angaben zu den vier Elementen finden sich in einer Passage von Ezra von Geronas Einleitung zu seinem Kommentar zum Hohenlied (vgl. die Übersetzung von Rabbi Ezra ben Solomon of Gerona, *Commentary on the Song of Songs* (= *Peruš Šir haš-širim*) and *Other Kabbalistic Commentaries*, Übers. Seth Brody

Wie in den Schriften des Mystikerkreises zum „Buch der Kontemplation“ wird eine elementare Verbindung zur himmlischen *Merkava*-Welt beschrieben. Alle irdischen Dinge haben „Urbilder“, die in der Struktur der *Sefirot* zusammengefasst sind. Die ausufernde Thronwelt, die gerade in der Spätphase der *Hekhalot*-Literatur neue Dimensionen angenommen hat, wird nun konzentriert auf die triadenförmig angeordneten *Sefirot* (dazu gehört auch die aus der rabbinischen Literatur übernommene Aussage, „die Patriarchen [Abraham, Isaak und Jakob] sind die *Merkava*“).¹¹⁸ Die Schechina ist in *Keter Shem Tov* bereits Bestandteil einer ausgeprägten kabbalistischen Symbolik, die sie sowohl mit „Diadem“ (*‘atarah*) und *Malkhut* („Königreich“) als auch mit Metatron gleichsetzt,¹¹⁹ insbesondere bleibt aber der liturgische Bezug der Schechina erhalten, der sich vor allem an der Segensformel „Gepriesen sei der Name der Herrlichkeit seines Königiums für immer und ewig“ zeigt.¹²⁰ Als wichtigste Symbole für die Gesamtheit der *Sefirot* werden neben dem Menschen auch der Baum (*‘ilan*)¹²¹ und ein Kreis verwendet, der entsprechend der liturgischen Formel, dass Gott (YHWH) König war, ist und immer sein wird, mit der dreimaligen Erwähnung des vierbuchstabigen Tetragramms – das die zehn *Sefirot* verkörpert – in zwölf Teile geteilt wird.¹²² Die

[Kalamzoo: Medieval Institute Publications, 1999], 32–38), die in KST inkorporiert wurde. Eine alternative Rezeption dieser Passage, basierend auf KST, hat Scholem, *Catalogus*, 206f., publiziert.

118 KST, fol. 112a und 124b, vgl. auch fol. 111a mit dem schon in der *Hekhalot*-Literatur verwendeten Motiv, dass das Antlitz Jakobs auf dem Thron der Herrlichkeit eingraviert ist (vgl. Schäfer, *Ursprünge*, 358f., 365, 407 und 568, Anm. 79 mit Verweis auf Wolfson, *Speculum*, 101f.). Idel, *Mid-dot*, S. 158, weist darauf hin, dass in *Keter Shem Tov* die rabbinische Attributenlehre mit den *Sefirot*-Symbolen und ihren anatomischen Bezügen synchronisiert wurde.

119 KST, fol. 124b; vgl. dort auch das Motiv von einer „unteren“ und „oberen“ Schechina, das sich auch in *Sefer ha-Bahir* § 116 findet, vgl. Übersetzung und Kommentar von Gershom Scholem, *Das Buch Bahir: Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala auf Grund der kritischen Neuausgabe* (Darmstadt: WBG, 1970), 123f.

120 KST, fol. 122b; vgl. Herrmann, *Paläste*, §§ 2, 3 (130f. mit Anm. 6) sowie § 16 mit Diagramm zur Handschrift Vatikan 288) E und § 20 (170 mit Anm. 16 und Verweis auf diese Formel als Antwort auf die Rezitation von Jes 6,3 in der *Hekhalot*-Literatur, sowie 256f.). Siehe auch unten, die Inschrift der Abbildung im Appendix.

121 Vgl. KST, fol. 123b.

122 Vgl. KST, fol. 111a; ein Bezug besteht auch zu den in *Sefer Yeẓirah* § 15 genannten sechs „Versiegelungen“ der räumlichen Ausdehnung der Welt mit den Buchstaben des Tetragramms. Zur liturgischen Formel vgl. Scholem, *Bahir*, 81f., 95f. (zu einem *Hekhalot*-Text in *Bahir* § 80, der mit dem „Buch der Kontemplation“ korrespondiert, vgl. auch § 88). Die zwölf Radian werden auch mit den zwölf Permutationen des Tetragramms in Verbindung gebracht, vgl. Herrmann, *Paläste*, 206f. (Übersetzung) mit Anm. 2, und 98* (hebr. Teil), das Diagramm § 9 D,2 (MS Cambridge 671); vgl. dazu auch die Erklärung in MS New York 1885, fol. 25a–25b. Die in *Massekhet Hekhalot* § 13 genannten „vier Siegel des unaussprechlichen Namens“, auf die sich die zwölf Permutationen des Tetragramms beziehen, werden nach Herrmann auch in dem anonymen Kommentar der *Massek-*

philosophischen Anlehnungen, zu denen vor allem die Übertragung der Begrifflichkeit des intellectus agens (*sekhel ha-po'el*) auf das kabbalistische Emanationsmodell gehört, ließen in *Keter Shem Tov* keinen Raum für die Fortführung magischer Tendenzen, wie sie in der *Hekhalot*-Literatur unter anderem mit den *nomina barbara* der ShQ-Traditionen verbunden waren. Trotzdem blieb innerhalb der Kabbala eine magisch-praktische Seite (*qabbalah ma'asit*) virulent, und auch die angelologischen Traditionen der theosophisch-theurgischen Richtung bewahrten eine Fülle heiliger Namen, die sich auf die Welt der *Sefirot* beziehen konnten. Die unterschiedliche Einordnung Metatrons in die himmlische Hierarchie, sei es in die Welt der Engel oder darüber, wurde begleitet von der Verwendung des Bildes vom „Menschen“ für die jeweilige Struktur.¹²³ So wurden auch der „Körper der Schechina“ und die „vier Lager der Schechina“ Bestandteil eines Konzepts, das zwischen unter- und übergeordneten Kräften unterschied und dafür das Bild des menschlichen Körpers und der darin wohnenden Seele heranzog. Aus dem „Körper der Schechina“ wurde eine Art Seelengestalt und „Urbild des Menschen“ (*dugmat adam*).¹²⁴

Neben den Entwicklungen, die zur Prägung des Begriffs *Adam Qadmon* beitragen, der manchmal die erste *Sefira*, *Keter* („Krone“), in der die anderen angelegt sind, die ganze Welt der *Sefirot* aber schon bei Jakob und Isaak Kohen aus dem kastilischen Soria bezeichnet,¹²⁵ etablierte sich auch früh das Symbol des „Baumes“ (*ilan*) der göttlichen Potenzen als Erfolgsmodell und setzte sich als *terminus technicus* für die graphische Darstellung der zehn *Sefirot* durch.¹²⁶ Längerfristig haben nach der frühen Geschichte der hier vorgestellten Genese der Vorstellung des *Adam Qadmon* vor allem drei Aspekte seine weiteren Metamorphosen beeinflusst:

het *Hekhalot*–Handschrift Vatikan Cod. Ebr. 288 erklärt, der im Jahr 1239 verfasst wurde, (*Paläste*, 74). Vgl. auch Busi, *Qabbalah*, 163–173.

123 Vgl. Idel, „World,“ insbesondere 24–26, 30–32 und 58–60. Andererseits gab es auch einen auffälligen Verzicht auf das Bild des Menschen für die Engelwelt bei den Kabbalisten von Gerona, Idel, „World,“ 35.

124 Idel, „World,“ 24. Eine in kabbalistische Symbolik eingekleidete Interpretation zu bBer 6a bezieht dann die Gebetsriemen (*Tefillin*) auf die „vier Lager der Schechina“, die sich oberhalb der Thronträger in Ezechiels Vision befinden und als „zweite *Merkava*“ der Schechina bezeichnet werden, woran sich auch die Unterscheidung zwischen dem „großen“ und „kleinen“ Metatron, einerseits als Engel und andererseits als *Sefira*, orientiert; vgl. Idel, „World,“ 53f. sowie Daniel Abrams, „Akatriel,“ 59f.

125 Vgl. Scholem, *Gestalt*, 277f., Anm. 44, sowie oben Anm. 60.

126 Vgl. Chajes, „Tree,“ 449–473.

1. Die Potenzierung und Ausweitung des göttlichen Bereichs, die in der Kabbala einerseits zu der Vorstellung führte, dass sich oberhalb der zehn *Sefirot* noch weitere *Sefirot* befinden, und andererseits der Idee Raum gab, dass in jeder einzelnen *Sefira* wieder die Gesamtheit der zehn enthalten ist.¹²⁷
2. Auf die Frage, in welcher Verbindung der verborgene Bereich der Gottheit mit dem durch die Offenbarung zugänglichen steht, wurden unterschiedliche kabbalistische Antworten gegeben: entweder haben die zehn *Sefirot*, also die mystische Gestalt der Gottheit, instrumentalen Charakter, oder sie sind sozusagen eines Wesens mit *En Sof*, der unendlichen, unerkennbaren Gottheit selbst.¹²⁸
3. Die bereits erwähnte kabbalistische Fortsetzung der Vorstellung von *zelem* als eigener Kategorie, die wie der Metatron-Mythos neben der ShQ-Überlieferung noch weitere, speziell mystisch-ethische Akzente setzte.¹²⁹

Die universale Bedeutung, die *Adam Qadmon* schließlich als Symbol für die Selbstoffenbarung Gottes zukam, lässt sich am besten bei dem humanistisch geschulten Kabbalisten Abraham Cohen de Herrera (1564–1635) zeigen, der sie tatsächlich – wieder, möchte man sagen, aber es ist religionshistorisch kaum belegbar – mit der *Logos*-Lehre des Philon von Alexandria in Verbindung gebracht hat. In seiner spanisch verfassten „Himmelspforte“ (*Puerta del Cielo*) beschreibt er pointiert den Zusammenhang zwischen der Unergründlichkeit Gottes und seiner sinnfälligen Schönheit:

*Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes (Ps 19,2) ... die Sefirot sind eine vielfältige und verständliche Bekundung dessen, was im über alle Verständlichkeit hinausgehenden Abgrund der ersten Einheit und Güte verborgen ist, jener Lobpreis und die Schönheit, die das Kleid ist, wie (der Psalmist) David bestätigt, und durch welche prunkvolle und köstliche Anmut sie sich den vernunftbegabten Geschöpfen zeigt, den Interpreten der ursachlosen Gottheit; oder wie es Philon beschreibt, seine vermittelnden Königreiche der Ideen, Wohnungen und Heiligtümer der Unendlichkeit, seine Geister, Stimmen und Worte, und schlussendlich sein äußerer Glanz, die allergrößte Schönheit des wesenhaft Guten, wodurch es fast wie ein Köder oder wie ein Angelhaken alle Begehrlichkeiten und Wünsche an sich zieht und in sich selbst beglückt.*¹³⁰

¹²⁷ Vgl. Idel, „Image,“ 198–210, mit besonderer Berücksichtigung der Entwicklung hin zur lurianischen Kabbala, in der sich die Struktur der *Sefirot* vervielfacht.

¹²⁸ Vgl. Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven: Yale University Press, 1988), 136–146.

¹²⁹ Vgl. Patrick B. Koch, *Human Self-Perfection: A Re-Assessment of Kabbalistic Musar-Literature of Sixteenth-Century Safed* (Los Angeles: Cherub Press, 2015), 78–103.

¹³⁰ Abraham Cohen de Herrera, *La Puerta del Cielo* IX, 8 „los Cielos, recontantes la gloria divina ... Y en efecto son dichas Sephiroth demonstracion ynteligible y varia, de parte de lo [f. 135r] que está oculto en el abismo de la sobre ynteligible unidad y bondad primera, siendo aquel loor, y hermosura, de que David afirma está vestida, y con que pomposa Graciosa y deleytablemente se

5 Appendix

Kosmologisch-angelologische Traditionen und die Schechina auf dem Thron der Herrlichkeit mit liturgischer Responion: auf dieser Basis konnten die motivgeschichtlich ältesten Visualisierungen der kabbalistischen Vorstellung des *Adam Qadmon* stattfinden, beispielsweise die Verbindung der vier Lager der Schechina mit dem Tetragramm.

- A) Abbildung der vier Lager der Schechina in MS Jerusalem, Jewish National Library, Heb. 8°541, fol. 34a.¹³¹ Die Beschriftung im mittleren Kreis lautet:

„Und die Schechina des hohen und erhabenen Gottes ist in der Mitte. Er sitzt auf einem hohen und erhabenen Thron und sein Thron ist hoch oben in der Luft. Gepriesen sei der Name der Herrlichkeit seines Königtums für immer und ewig. Amen und amen. Gepriesen sei Er, und gepriesen sei sein Name und gepriesen sein Gedenken für immer und ewig.“

Die vier Lager der Engel umgeben den Kreis (in der Reihenfolge der Buchstaben *Alef* bis *Dalet*): „das Lager des Michael rechts der Schechina, das Lager des Gabriel links der Schechina, das Lager des Raphael hinter der Schechina, das Lager des Uriel vor der Schechina.“ Die Längenmaße der Lager werden mit 496.000 Myriaden Parasangen angegeben, die Breite jeweils mit 2000 Parasangen. Den äußeren Kreis bilden ein Zitat aus 1 Könige 19,11 f. und die Segensformel „Gepriesen sei der Name der Herrlichkeit seines Königtums für immer und ewig.“

- B) Abbildung der zwölf Radian entsprechend der Permutationen des Tetragramms in MS Jerusalem 8°541, fol. 8b (rechts), sowie in Entsprechung zur dreimaligen Wiederholung des Tetragramms, fol. 27b (*Keter Shem Tov*).¹³²

muestra a las yntelectuales criaturas ynterpretes de la divinidad yncausada; y como quiere Philon, sus ynternuncios reinos de las ydeas, habitaciones y templos del ynfinito, sus espíritus, voces, y palabras, y en resolucion resplandor exterior, y hermosissimo del yntrinsico bien, que por esta, casi yesca, o anzuello, atrae a si y felicita en si, a todos los apetidos, y voluntades“ (Giuseppa Saccaro del Buffa, *Abraham Cohen de Herrera. La Puerta del Cielo* [Vicenza: Neri Pozza, 2010], 812).

131 Vgl. oben Anm. 96. Vgl. dazu das Diagramm in MS New York, JTS 1885 (F 10983), fol. 30b (über den Elementen Feuer und Wasser [vgl. *Sefer Yezirah* § 14] die Engelssphären und die vier Lager der Schechina).

132 Vgl. oben Anm. 122; vgl. dazu das Diagramm in MS New York, JTS 1885, fol. 35b (über den *Hekhalot*-Sphären ein Kreis mit den zwölf Radian der Tetragramm-Permutationen, sie umschließen den inneren Kreis mit den vier Bereichen der Buchstaben des Tetragramms). Die Abbildungen aus MS Jerusalem 8°541 [B 296] erfolgen mit freundlicher Genehmigung der National Library of Israel, Jerusalem.



Abbildung A

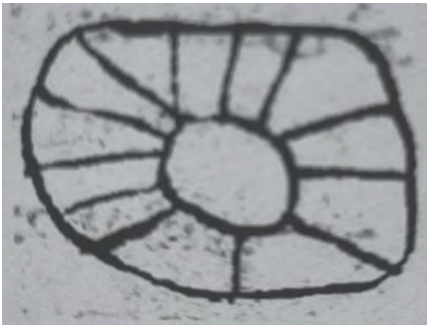


Abbildung B1

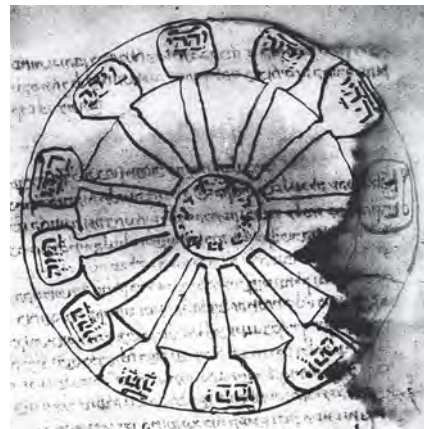


Abbildung B2

Georgiana Huian

Die geheimnisvolle Tiefe des Menschen – eine Widerspiegelung der unfassbaren Tiefe Gottes

Ein Gespräch mit Dumitru Stăniloae und André Scrima

Abstract: Depth and abyss are essential elements of theological anthropology interested in the mystery of the human as mirroring God's hiddenness. This essay investigates the apophatic potential of these images by discussing them in two 20th-century Romanian Orthodox thinkers: Dumitru Stăniloae and André Scrima. Associated with a heart-centred vision of the human, the motif of deepness opens a conceptual way leading from theology to anthropology and back.

Keywords: depth, abyss, heart, image of God, apophatic anthropology

1 Warum Tiefe?

Tiefe ist anziehend und erschreckend zugleich. Vor der Tiefe kann man staunen, sie bewundern, sprachlos sein, aber auch Angst haben: wir wissen nicht, was in der Tiefe zu erwarten ist. Die Tiefe lässt sich nicht mit Begriffen, Vorstellungen, diskursiven Voraussetzungen oder emotionalen Gewissheiten erobern und unter Kontrolle halten – sie kann nicht zum Objekt (der Erkenntnis) gemacht werden, manchmal lässt sie sich auch nicht in Worte oder Bilder fassen. Deswegen kann die Tiefe zum *Topos* einer apophatischen Theologie werden, zugleich auch ein wichtiges Instrument in der Erarbeitung einer apophatischen Anthropologie. Andere Motive können sich in dieser Überbrückung zwischen Theologie und Anthropologie platzieren – das Licht, der Spiegel, das Siegel (des Göttlichen), sogar das Gesicht.¹ Auch wenn die Tiefe zur Semantik der Räumlichkeit gehört, gehen ihre Anwendungen in der theologischen Anthropologie über Räumlichkeit hinaus. Jedenfalls schafft die Begegnung mit der Tiefe immer wieder das Bewusstsein, dass der Sinn der Phäno-

¹ Für Spiegel und Gesicht s. mein Beitrag, „Between the Mirror and the Face: Gregory of Nazianzus and Augustine on 1 Cor 13:12,“ in *Greek and Byzantine Philosophical Exegesis*, ed. Athanasios Despotis, James B. Wallace (Paderborn: Brill Schöningh, 2022), 146–187.

Georgiana Huian, Bern

mene hinter der ersten Wahrnehmung der Oberflächen zu suchen ist. Sie eröffnet eine *Perspektive*, die philosophisch, theologisch, psychologisch, kulturhistorisch, oder ästhetisch fruchtbar gemacht werden kann.²

Dieser Aufsatz wendet sich der Tiefe als Metapher für die verborgene Dimension des Menschen zu, und steht am Horizont einer dreifachen Fragestellung: Was kann „Tiefe“ im Kontext des Aufbaus einer theologischen Anthropologie bedeuten? Wie ist die Rede über die Tiefe des Menschen begründet? Und was bringt sie im Hinblick auf eine apophatische Annäherung an den Menschen? Ziel dieses Aufsatzes ist es, dieses Motiv bei zwei rumänisch-orthodoxen Denkern des 20. Jahrhunderts vorzustellen und die Verbindungen zwischen Theologie und Anthropologie anhand dieses Verständnisses der menschlichen Tiefe zu untersuchen. Es gilt zu zeigen, dass die Tiefe ein Bild bietet, um den Weg zurückzulegen von der Theologie zur Anthropologie und zurück. Ein Bild und ein Weg, der über die Metaphorik, die Imagologie und die Räume des Imaginären hinausgeht³, um eine erfahrbare Wirklichkeit – an der Kreuzung zwischen Gottes- und Innerlichkeitserfahrung – zu veranschaulichen.

Vor der perspektivischen Vielfalt oder Ambiguität der Tiefe stellt sich natürlich die Frage nach dem konkreten Phänomen, die die Tiefe sichtbar macht, nach dem konkreten Ort, wo die Tiefe zu begegnen oder zu erleben ist. Wie tief soll man hinter den Oberflächen der Phänomene hineindringen, um die tiefste Realität, das verborgene Gesicht eines Wesens zu erfahren? Eine wahre Erkenntnis Gottes erfordert eine Durchdringung bis zum verborgenen Herzen Gottes gleich wie eine wahre Erkenntnis des Menschen eine Durchdringung bis zum Herzen des Men-

2 Thomas Rolf, „Tiefe,“ in *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, ed. Ralf Konersmann (Darmstadt: WBG, 2007), 458–470. Red., „Tiefe, Tiefsinn,“ in *HWPPh* 10 (1998), 1192–1194. Matthias Kross, „Tiefe. Zum philosophischen Umgang mit einer riskanten Metapher,“ in *Metapherngeschichten. Perspektiven einer Theorie der Unbegrifflichkeit*, ed. Mathias Kross, Rüdiger Zill (Berlin: Parerga, 2011), 141–196. Kurt Röttgers und Monika Schmitz-Emans, *Oben und Unten: Oberflächen und Tiefen* (Essen: Die Blaue Eule, 2013). Alfred Doppler, *Der Abgrund: Studien zur Bedeutungsgeschichte eines Motivs* (Wien: Böhlau, 1968). Inka Mülder-Bach, „Tiefe: Zur Dimension der Romantik,“ in *Räume der Romantik*, ed. Inka Mülder-Bach, Gerhard Neumann (Würzburg: Königshausen und Neumann, 2007), 83–102. Stephen D. Dowden, *Sympathy for the Abyss: A Study in the Novel of German Modernism. Kafka, Broch, Musil and Thomas Mann* (Tübingen: Niemeyer, 1986). Rüdiger Zill, „Gründe und Un(ter)gründe. Zur Metaphorik des Bodens und der Bodenlosigkeit,“ in *Ungründe. Potenziale prekärer Fundierung*, ed. Markus Rautzenberg und Juliane Schiffer (Paderborn: Fink, 2016), 17–43. Dorothee Kimmich und Sabine Müller, Hg., *Tiefe: Kulturgeschichte ihrer Konzepte, Figuren und Praktiken* (Berlin: De Gruyter, 2020). Für Abgrundbilder bei Jacob Böhme und Carl Jung: Kathrin Wood Madden, „Images of the Abyss,“ *JRHe* 42.2 (2003): 117–131.

3 S. den Ansatz von Hartmut Böhme, „Imagologie von Himmel und Hölle. Zum Verhältnis von textueller und bildlicher Konstruktion imaginärer Räume,“ in *Bilder-Denken: Bildlichkeit und Imagination*, ed. Barbara Naumann, Edgar Pankow (München: Fink, 2004), 19–43.

schen benötigt. Das Herz erweist sich also als Ort der Offenbarung des Verborgenen. An der Kreuzung zwischen Gottes- und Innerlichkeitserfahrung gewinnt die amorphe, unbestimmte Tiefe ihren Ort, ihre konkrete Stätte, ihren Sitz und ihre Form: das Herz. Nicht nur erweist sich das Herz als Zentrum des Wahrnehmungs-, Gefühls-, Denkens- und Willenslebens des Subjekts, es ist der Ort der Gottespräsenz und der Ort der Präsenz des Menschen in dem göttlichen Leben, zu dem er berufen wird. Folglich ist das Herz die verborgene Kammer der Gottesbegegnung und die Schatzkiste der *imago dei*. Erst in der Tiefe des Herzens gewinnt also die Tiefe ein konkretes Leben: die anziehende oder erschreckende Unbestimmtheit der Tiefe wird sich im Herzen in die Wärme einer ersehnten Präsenz umwandeln.

2 Der semantische Reichtum eines Motivs

In der biblischen und frühchristlichen Literatur zeigt sich die Tiefe als ein vieldeutiges Motiv, besonders dort, wo „Tiefe“ mit der Assoziation des Abgrundes verbunden ist. Selbstverständlich deckt der Abgrund nicht die ganze Breite des Motivs der Tiefe ab.⁴ *Abyssos* erweckt „ein schwindelerregendes Bild von bodenloser Unendlichkeit und unergründlicher Tiefe.“⁵ In diesem Bild überlagern sich Beispiele von unterirdischer oder aquatischer Tiefe.⁶ Der Terminus wird auch für den Ort in der Unterwelt benutzt, wo die bösen Geister (Satan und die Dämonen) weilen oder gefangen sind,⁶ oder für die Jenseitigkeit der Verstorbenen.⁷

In patristischen Quellen findet sich die Tiefe oder der Abgrund kreativ und vieldeutig verwendet. In vielen exegetischen Kontexten bleibt die Bedeutung von bodenloser und dunkler Tiefe, formloser Materie, sogar Hölle oder Hades bestehen.⁸ Gleichwohl entwickelt sich auch eine andere Bedeutungsebene, die mit der geheimnisvollen, unerforschbaren, unbegrenzten Potenzialität der Tiefe zusam-

4 Charlotte Radler, „Depth, Ground, Abyss,“ in *The Oxford Handbook of Mystical Theology*, ed. Edward Howells and Mark A. McIntosh (Oxford: Oxford University Press, 2020), bes. 310–312: „Redrawing Coordinates: Abyss, Ground, and Depth in Biblical and Early Christian Thought.“

5 Radler, „Depth,“ 310. Als biblische Beispiele: für „tiefes Meer“ (Jona 2,6; Ijob 28,14, 38,16, 41,23), für „unterirdische Gewässer“ (Gen 7,11; 8,2; Ps 78,15; 18,7; Spr 3,20; 8,24), oder einfach „Tiefe“ (Gen 30,8; Ijob 41,23; Ps 32,7; 76,17; Jes 44,27; 52,10).

6 Radler, „Depth,“ 310. Biblische Beispiele: Ps 71,20; Amos 7,4; Lk 8,31; Offb 9,1.2.11; 11,7; 17,8.18; 20,1.3.

7 Röm 10,7; Ps 106,26.

8 Basilius von Caesarea, *Ep.* 46. Für die „Tiefe“ der Gen 1, 20–22, s. Augustinus, *Conf.* 12,3,3; 12,8,8; 12,12,15–13,16; 12,17,24–25; 13,5,6–6,7. Cf. Radler, „Depth,“ 311.

menhängt. Diese semantische Entwicklung berührt die Theologie, die Christologie, die Anthropologie, die Mystik.⁹ Ich werde hier nur einige prägnante Beispiele nennen.

Augustinus von Hippo (354–430) profiliert sich eher als grosser Denker der menschlichen Tiefe als ein Erfinder der Subjektivität im modernen Sinne. Für ihn ist der innere Abgrund (*abyssus*) mehrdeutig: er steht für die Sündhaftigkeit, die Schwäche des Willens, den Ort einer brennenden Sehnsucht nach Gott, für den Raum der Verletzlichkeit aber auch für die unerforschbare Tiefe des Menschen.¹⁰ Als Kommentar zum berühmten Vers von Ps. 41: „*Abyssus abyssum inuocat*“ nennt Augustinus das Herz als ein Abgrund (*abyssus*), der als Superlativ der Tiefe erscheint: „Wenn Abgrund (*abyssus*) Tiefe bedeutet, denken wir nicht, dass das menschliche Herz ein Abgrund sei? Könnte irgendetwas tatsächlich tiefer noch als dieser Abgrund sein?“¹¹ Die Tiefe assoziiert sich hier mit der Undurchlässigkeit des geheimnisvollen Zentrums des Menschen für die Mitmenschen. Sie bedeutet die Opazität des Herzens im intersubjektiven Raum, welche den geheimnisvollen Kern des Menschen betont. Indirekt ruft diese Undurchsichtigkeit nach einem Licht von oben, das die Herzen erleuchten und füreinander transparent machen kann. Die Transparenz wird damit nicht zu einer unidimensionalen, d. h. oberflächlichen und objekthaften Kategorie reduziert – auch wenn beleuchtet von Gottes Licht, bleiben die Herzen strukturell von Verborgenheit, Rückzug und Geheimnis geprägt. In der Tiefe zeigt und verbirgt sich das Mysterium der menschlichen Person, auch in seiner Möglichkeit, sich extrem weit von der Quelle des Lichtes und des Guten zu

9 S. die Bemerkung und die Beispiele von Radler, „Depth,“ 312: „In the early Christian writings, depth is positioned to punctuate concrete meanings as well as a more conceptual sense. In Basil of Caesarea’s writings, depth (*bāthos*) encompasses the depth of the self and one’s character (‘depth of heart’, ‘depth of hypocrisy’, the ‘depth of iniquity’) and the depth of God’s wisdom (Basil of Caesarea, *Letters 44*, trans. Roy Joseph Deferrari [London/Cambridge, MA: W. Heinemann Harvard University Press, 1926], 272–273; 130; Deferrari, 1928: 292–3; 223, 244; Deferrari, 1930: 286–7, 468–9; 272; Deferrari and McGuire, 1934: 146–7). The concept in its non-literal modulation is capacious enough to embrace both Christ and the human being. In his *City of God*, Augustine employs depth to connote the depth of ignorance or misery that resulted in the first sin of humankind (Augustine, *City of God 22.22*, trans. William McAllen Green [Cambridge: Harvard University Press, 1972], 304–5; Augustine, *City of God 18.35*; trans. Eva Matthews Sanford [Cambridge: Harvard University Press, 1965], 502–503 [*profundum, profundis*]). When exploring the topographical parameters of the human heart, Augustine abides by the nomenclature of *profundum* or *profundis* (Augustine, *City of God 18.32*; trans. Eva Matthews Sanford [Cambridge: Harvard University Press, 1965], 484–7; Augustine, *City of God 20.8*, trans. William McAllen Green [Cambridge: Harvard University Press, 1960], 298–299).“

10 S. Georgiana Huian, *Augustin. Le cœur et la crise du sujet* (Paris: Cerf, 2020), 175–202.

11 Augustinus, *En. Ps. 41,13*: „Si profunditas est abyssus, putamus non cor hominis abyssus est? Quid enim est profundius hac abyssus?“ Meine Übersetzung.

bewegen.¹² Gott kann aber den Menschen sogar in seiner tiefsten Entfremdung, in dem Abgrund suchen.¹³

In seinen hundert *Capita* über die spirituelle Vollkommenheit, die nach dem Modell der *Kephalaia* von Evagrius Ponticus verfasst sind, bringt Diadochus von Photike (ca. 400–486) an vielen Stellen die Tiefe (βάθος) in ein enges Verhältnis zum Herzen. Er spricht über die Tiefe des Herzens, das sich für die göttliche Gnade öffnet und die Erleuchtung des Heiligen Geistes bekommt. Die Tiefe des Herzens ist der erste Punkt für die Ausstrahlung der Gnade.¹⁴ Die Tiefe des Herzens ist auch der privilegierte Ort der ständigen Präsenz des Selbst vor Gott, und auch ein Ort, der in die Überzeitlichkeit der Anwesenheit Gottes durch das ununterbrochene Gedenken an Gott angenommen wird: „Deshalb wollen wir immer unter ständigem Gedenken an Gott in den Abgrund unseres Herzens blicken und gleich Blinden in diesem betrügerischem Leben wandeln.“¹⁵ Der Begriff βάθος taucht aber noch in anderen Konstellationen auf, um diese Ebene der höchsten Permeabilität für Gott, aber auch der maximalen Entzogenheit gegenüber der Sprache zu bezeichnen: Diadochus nennt noch die „Tiefe des Verstandes“ (τὸ βάθος τοῦ νοῦ)¹⁶ oder die „Tiefe der Seele“ (τὸ βάθος τῆς ψυχῆς)¹⁷. Der Terminus βάθος dient nicht dazu, die Metaphorik einer Innerlichkeit zu bauen, sondern bezeichnet eine anthropologische Struktur, in der die unaussprechbare Erfahrung Gottes geschehen kann. Mit dieser anthropologischen Struktur ist der Weg der apophatischen Anthropologie eröffnet.

Die Tiefe kann aber auch göttliche Tiefe bezeichnen, und dadurch in der Konstruktion einer negativen Theologie eine wichtige Rolle spielen. Auf die Unbegreiflichkeit der Tiefe (βάθος) des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes von Röm. 11,33¹⁸ beruft sich Johannes Chrysostomos in seinem Plädoyer für die Unfassbarkeit der Wesenheit (*Ousia*) Gottes.¹⁹ Pseudo-Dionysios Areopagita nennt die göttliche Tiefe „die für alles Seiende unfassbare Verborgenheit und Unerkenn-

12 Augustinus, *Conf.* 13,34,49: „in profundum tenebrosum abieramus abs te“ (BA 14, 518).

13 Augustinus, *Conf.* 2,4,9: „ecce cor meum, quod miseratus es in imo abyssi“ (BA 13, 346).

14 Diadochus von Photike, *Gespür für Gott: Hundert Kapitel über die christliche Vollkommenheit*, Übers. Frank Karl Suso (Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1982), besonders Kapitel 56, 59, 79, 81, 92.

15 Diadochus von Photike, *Hundert Kapitel*, Kap. 56, 79.

16 Diadochus von Photike, *Hundert Kapitel*, Kap. 33.

17 Diadochus von Photike, *Hundert Kapitel*, Kap. 79.

18 Röm 11, 33: "Ὁ βάθος πλοῦτος καὶ σοφίας καὶ γνώσεως Θεοῦ! ὡς ἀνεξερεῦνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ!

19 S. Joh. Chrys., *De incomprehensibilitate Dei naturae* 1,250–277, SC 28bis (Paris: Cerf, 1970), 122–124. Vgl. den Beitrag von Marie-Ève Geiger und mein Beitrag zu Johannes Chrysostomos in diesem Band.

barkeit.²⁰ Die völlige Unerkennbarkeit Gottes ist wiederum mit dem Eintauchen in das „Dunkel des Nichtwissens“ verbunden, „in das wahrhaft mystische (Dunkel), in dem er [Gott] sich allem gegenüber verschliesst, was die Erkenntnis zu erfassen imstande ist.“²¹ Somit wird das Geheimnis der Unsichtbarkeit, Unsagbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes mit Tiefe in Verbindung gebracht. Diese Assoziation befindet sich später in der byzantinischen Tradition, z. B. in den Schriften von Symeon dem Neuen Theologen (949–1022). In seinem *Hymnus* 30, der eine mystische Erfahrung des göttlichen Lichtes beschreibt, kommt die Idee der Tiefe der Verbildlichung der göttlichen Geheimnisse sehr nahe.²² Die westliche Mystik betont die „ontologische und vereinende Implikationen“²³ des Motivs, wie in seiner Anwendung bei Meister Eckhart (c.1260–1328), Thomas Merton (1915–68), und Dorothee Sölle (1929–2003).²⁴ Abgrund und Tiefe sind Bilder für eine Bezogenheit zwischen Gott und dem Menschen, die eine statische Auffassung über Identitäten und Relationen ausschliessen will. Jacob Böhme (1575–1624) ist eine andere wichtige Figur der westlichen Mystik des Abgrunds.²⁵

In der Neuzeit und der Moderne kommen zum Bild des Abgrunds andere Dimensionen hinzu, die mit einer neuen epistemologischen und ontologischen Bewertung der menschlichen Existenz verbunden sind. Blaise Pascal ist von „Spekulationen über die Abgründe der Leere, des Nichts und des Unendlichen“ fasziniert. In seiner Sicht ist der Mensch zwischen dem Abgrund der Unermesslichkeit und dem „neuen Abgrund“ im „Winzigsten“ gefangen.²⁶ Die ontologischen Modalitäten des Abgrunds finden eine neue Resonanz, wenn die epistemologische Frage nach dem Anfang und Grund der Erkenntnis sich stellt, wie mit der Methode des *cogito* von Descartes. Mit der neuzeitlichen Suche nach festen Fundamenten für eine Rekonstruktion des

20 Pseudo-Dionysius Areopagita, *Nom. div.* 9,5, Übers. Beate Regina Suchla (Stuttgart: Hiersemann, 1988), 89.

21 Pseudo-Dionysius Areopagita, *Myst. th.* 1,1001 A, Übers. Adolf Martin Ritter (Stuttgart: Hiersemann, 1994), 76.

22 Symeon der Neue Theologe, *Hymn.* 30,9–10: ἄκουσον καὶ γνῶθι, τέκνον, θείων μυστηρίων βάθος, Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, II,16–40, Hg. Johannes Koder und Übers. Louis Neyrand, SC 174 (Paris: Cerf, 1976), 340.

23 Radler, „Depth“, 312.

24 Radler, „Depth“, 310: „For the mystics whom I will discuss, the abyss symbolizes a union with God, which thrusts the soul into a free-fall that allows it to plunge into God and into oneness.“ Radlers Studie zeigt die Entwicklung und Appropriation des Motivs als Figur des mittelalterlichen, modernen und postmodernen christlichen Denkens in der westlichen Tradition.

25 Virginie Pektaş, *Mystique et philosophie : Grunt, abgrund et Ungrund chez Maître Eckhart et Jacob Böhme* (Amsterdam: Grüner, 2006).

26 Thomas Macho, „Pascals Abgrund“, in *Tiefe: Kulturgeschichte ihrer Konzepte, Figuren und Praktiken*, ed. Dorothee Kimmich und Sabine Müller (Berlin: De Gruyter, 2020), 70.

letztbegründeten Wissens entwickelt sich auch ein erkenntnistheoretisches Gefühl des Abgrunds, im Sinne des Nicht-Entdeckens des ersten Fundaments. Pascal drückt dieses Gefühl aus: „wir brennen vor Gier einen festen Grund zu finden und eine letzte beständige Basis, um darauf einen Turm zu bauen, der bis in das Unendliche ragt; aber all unsere Fundamente zerbrechen, und die Erde eröffnet sich bis zu den Abgründen.“²⁷ Für Pascal besteht der Abgrund, auch wenn die Menschen sich der Abgründigkeit oder der Grundlosigkeit nicht bewusst sein wollen, indem sie sich auf verschiedene Versicherungs- und Begründungsstrategien berufen: „Nous courons sans souci dans le précipice après que nous avons mis quelque chose devant nous pour nous empêcher de le voir.“²⁸ Der Einfluss der pascalischen Vision des Abgrunds ist zweifellos sehr bedeutsam. Charles Baudelaires *Fleurs du mal* nimmt in dem Gedicht „Le gouffre“ (hinzugefügt in der Auflage von 1868) diese Präsenz des Abgrundes vom Denken Pascals auf. In der Nähe des Abgrunds nimmt die Existenz die Form eines kontinuierlichen Schwindelgefühls an:

Pascal avait son gouffre, avec lui en se mouvant
Hélas ! Tout est abîme, – action, désir, rêve [...]
Et mon esprit, toujours du vertige hanté
Jalouse du néant l’insensibilité.
Ah! Ne jamais sortir des Nombres et des Êtres!²⁹

Die allumfassende Kraft des Abgrunds ist erschreckend und schwindelerregend. Die Abgründigkeit ist jedoch keine räumliche Dimension, sondern eine Dynamik des werdenden Menschen, für den alles – „Tat, Traum, Verlangen“ sich in Abgrund verwandelt.

Nietzsche ergänzt die existenzielle Dynamik des abgründigen „Ich“ mit einem Spiegeleffekt: „Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein.“³⁰ Die wechselseitige Widerspiegelung der Tiefe hängt bei Nietz-

²⁷ Blaise Pascal, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände*, Übers. Edwald Wasmuth (Frankfurt a.M.: Insel, 1987), § 72, 47, Übers. Macho, „Pascals Abgrund“, 71.

²⁸ Pascal, *Religion*, Übers. Wasmuth, § 183, 96, Übers. Macho, „Pascals Abgrund“, 71: „Sorglos eilen wir uns in den Abgrund, nachdem wir etwas vor uns aufgebaut, was uns hindert, ihn zu sehen.“ Vgl. Philippe Sellier, *Port-Royal et la littérature* (Paris: Champion, 1999), „Des Confessions aux Pensées“, 217–218. Sellier weist darauf hin, dass diese Passage eine Variation einer Formulierung von Augustinus sei: s. *Conf.* 2,3,7: „praeceps ibam tanta caecitate“ (französische Übers. Arnauld d’Andilly: „je courais dans le précipice avec un tel aveuglement“).

²⁹ Charles Baudelaire, „Les fleurs du mal“ in *Œuvres complètes* (Paris: Michel Lévy frères, 1868–1870), 237.

³⁰ Friedrich Nietzsche, „Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“, in *Sämtliche Werke*, Bd. 6, *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, ed. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin: De Gruyter, 1980), 9–243, hier 98, § 146.

sche zusammen mit der Ablehnung des metaphysischen Aufbaus der Welt und des Ichs. Eine neue Subjektivität, die mit der Grundlosigkeit mutig in Beziehung treten kann, wird durch diese Spiegelperspektive gesucht: die „mise en abîme“ des Subjekts, das in der Betrachtung des Abgrunds sich verliert, vertieft, unendlich bewegt, zeigt die Suche eines radikalen Jenseits von ontologischen und epistemologischen Konstruktionen des Selbst. Der Blick des Abgrunds, der vom Blick des Ichs gerufen wird, soll nicht im Sinne einer (mythologischen) Personifizierung der (kosmischen) Tiefen verstanden werden. Nietzsches Abgrund bringt ein komplettes Gegenmodell zum christlich-metaphysischen Verständnis der göttlichen Tiefe. Es geht hier eher um die Begegnung mit der Grundlosigkeit als Bodenlosigkeit: eine Bodenlosigkeit, die nichts mehr verbirgt, die nur das Abstürzen des Ichs im blossen Nichts andeutet. Der Spiegeleffekt, der sich durch das gegenseitige Blicken ergibt, lässt sich als Verinnerlichung des Nichts im abgründigen „Ich“ verstehen. Diese letzte Verinnerlichung des Nichts und des Abstürzens im Nichts dient dazu, nach Nietzsches Auffassung, alle Idole der Subjektivität fallen (in sich abstürzen) zu lassen.³¹

Das Motiv der Tiefe, konkretisiert als Bild des Abgrunds, umfasst eine Vielfalt an theologischen, anthropologischen, ontologischen, epistemologischen und mystischen Bedeutungen. Es ist assoziiert mit der Dunkelheit oder Formlosigkeit der Materie in der Erzählung der *Genesis*, mit der Neigung der Seele zur Sünde und Entfernung vom Guten, oder im Gegenteil, mit der Unendlichkeit und Unerkennbarkeit Gottes,³² mit der Spiegelung der Unfassbarkeit Gottes in seinem Bild im innersten Herz des Menschen, oder mit dem unaussprechbaren Mysterium der Vereinigung mit Gott. Es ist aber auch ein Bild der Ängste des modernen Menschen vor einer Dimension der Welt und der Existenz, die sich durch die wissenschaftliche Tätigkeit oder die philosophische Begründung nicht erobern lässt. In dieser komplexen Entfaltung des Motivs suchen wir die Konfiguration der menschlichen Tiefe in zwei Auffassungen der orthodoxen Theologie des 20. Jahrhunderts. Wir wollen schauen, inwiefern beide Ansätze sich in den Spuren der frühchristlichen und byzantinischen Vision einschreiben können, und welche neuen philosophischen und theologischen Akzente sie setzen.

31 Ich habe mich anderswo mit Nietzsches Kritik des Grundes auseinandergesetzt: Georgiana Albu [Huian], „Die Krise des Grundes in Nietzsches Denken. Begegnung mit der Versuchung des Abgrundes,“ in *Gründender Abgrund: Die Frage nach dem Grund bei Martin Heidegger*, ed. Manuel Schölles, Antonino Spinelli (Tübingen: Attempo, 2013), 228–246.

32 Für diese drei Bedeutungen, s. Pektaş, *Mystique*, 46–74.

3 Die Tiefe bei Dumitru Stăniloae

3.1 Biographische Skizze

Dumitru Stăniloae (1903–1993) ist einer der bekanntesten orthodoxen Dogmatiker des 20. Jahrhunderts.³³ Als Theologieprofessor, bekennender orthodoxer Priester während des Kommunismus, geistliche Figur mit ökumenischer Ausstrahlung, und Mitglied der Rumänischen Akademie (ab 1990), ist Stăniloae für seine Schriften und Aufsätze zu Dogmatik, Spiritualität und Ökumene bekannt. Er hat Theologie in Czernowitz und Athen studiert und wurde 1928 in Czernowitz promoviert. Verschiedene Forschungsaufenthalte brachten ihn nach München, Berlin, Paris und Belgrad: diese konkretisierten sich 1938 mit der Veröffentlichung von „Das Leben und die Lehre des Heiligen Gregor Palamas“. 1929 wurde er zum Dozenten an der Orthodox-Theologischen Akademie in Hermannstadt/Sibiu ernannt (wo er Dogmatik, Apologetik, Pastoraltheologie und Griechisch unterrichtete), 1938 wurde er ordentlicher Professor für Dogmatik. 1932 wurde er zum Priester geweiht. Nach 1944/45, wurde er des Amtes in Sibiu enthoben. Anschliessend ist er an die Theologische Fakultät nach Bukarest versetzt worden. Dort unterrichtete er Asketik und Mystik bis 1948, danach Dogmatik und Konfessionskunde. 1958 wurde er zusammen mit anderen Mitgliedern der Gebetsgruppe „Der brennende Dornbusch“ verhaftet: er blieb in den Gefängnissen von Jilava und Aiud bis 1963. Von 1963 bis 1973 unterrichtete Stăniloae als ordentlicher Professor für Dogmatik am theologischen Institut Bukarest. Er verfasste eine dreibändige *Orthodoxe Dogmatik*, führte das grosse Projekt der Übersetzung der *Philokalia* auf Rumänisch durch,³⁴ hielt Vor-

33 Moltmann sieht in Stăniloae „de[n] einflussreichste[n] und kreativste[n] orthodoxe[n] Theologe[n] der Gegenwart“, einen „wahrhaft panorthodoxen Theologen“, auch einen „wahrhaft ökumenische[n] Theologe[n]“. Dumitru Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Übers. Herrmann Pitters, mit einem Geleitwort von Jürgen Moltmann (Zürich: Benziger, 1985), I, 9–13: 10. In dieser Einleitung befindet sich auch eine kurze Beschreibung des Lebens und Werkes von D. Stăniloae. Olivier Clément bemerkt: „Le père Dumitru Staniloaë est certainement aujourd’hui le plus grand théologien orthodoxe,“ Olivier Clément, „Préface,“ in Dumitru Stăniloae, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit* (Paris: DDB, 1981), coll. „Théophanie,“ 7–15: 7. Für Biographie und Werk s. auch: Ioan-Vasile Leb und Valer Bel, „Dumitru Stăniloae. Geisterfahrung und Trinitätsspekulation,“ in *Theologen des 20. Jahrhunderts: Eine Einführung*, ed. Peter Neuner und Gunther Wenz (Darmstadt: WBG, 2002), 144–156; Andrew Louth, „Modern Orthodox Dogmatic Theology: Dumitru Stăniloae,“ in Andrew Louth, *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present* (London: SPCK, 2015), 127–42. Jürgen Henkel, *Dumitru Stăniloae. Leben – Werk – Theologie* (Freiburg i. Br.: Herder, 2017).

34 Es entsteht eine 12-Bändige Übersetzung mit Einleitungen zu den jeweiligen Autoren, was ein einzigartiges Ergebnis in der Welt der orthodoxen Spiritualität ausmacht. Für Dumitru Stăniloaes Beitrag zur Ausstrahlung der philokalischen Spiritualität, s. Andrew Louth, „The Influence of the Philokalia in the Orthodox World,“ in *The Philokalia: A Classic Text of Orthodox Spirituality*, ed.

träge in Europa und in den USA und nahm an verschiedenen ökumenischen Treffen teil. Die umfangreiche Arbeit von Stăniloae ist in ihrer Breite und Wirkung nicht zu unterschätzen: er hat „über 90 Bände der Kirchenväter übersetzt, 30 Monographien verfasst, über 200 wissenschaftliche Artikel und über 1000 Zeitungsartikel geschrieben“.³⁵

3.2 Die anthropologische Auffassung: in der Sehnsucht nach Unendlichkeit

In der *Orthodoxen Dogmatik*, einem traditionsgebundenen, aber auch kreativen Werk, das erstmals 1978 auf Rumänisch erschien, begegnen längere Abschnitte über die Erschaffung des Menschen³⁶, über den Urzustand³⁷, aber auch über den Fall der ersten Menschen und seine Folgen³⁸, wobei der „zweideutige, widersprüchliche und täuschende Charakter des gefallenen Zustandes des Menschen“ unterstrichen wird.³⁹ Die menschliche Seele ist geschaffen als „Abbild des ewigen bewussten Geistes“,⁴⁰ sie beginnt gleichzeitig mit dem Leib zu existieren.⁴¹ Die Erschaffung des Menschen ist dialogisch vorgestellt: „Der göttliche Logos begann mit seinem geschaffenen Ebenbild als mit einem Subjekt, mit einer selbstständigen Hypostase zu sprechen und rief es damit ins Dasein.“⁴² Das Schicksal des Menschen ist die Bewegung des Abbildes, das unermüdlich nach der Vereinigung mit dem Urbild oder mit dem Archetyp strebt. Stăniloae verankert die Darstellung dieser Bewegung im Begriff der Unendlichkeit. Die Unendlichkeit Gottes, als persönliche Unendlichkeit, ist Ziel der Sehnsucht und des Strebens des Menschen. Unendlichkeit ist ebenfalls ein Aspekt der Beziehung zwischen Mensch und Gott. Sie ist also nicht nur eine ontologische, sondern auch eine relationale Unendlichkeit. Der Mensch „braucht eine Beziehung

Brock Bingaman und Bradley Nassif (Oxford: Oxford University Press, 2012), 50–61: 56; Mihail Neamtu, „Conversing the World by Commenting on the Fathers: Fr. Dumitru Stăniloae and the Romanian Edition of the *Philokalia*,“ in *Philokalia*, 61–69.

35 Teofilia Nistor und Daniela Cîrjan, „Der Theologe Dumitru Stăniloae (1903–1993),“ Radio România Internațional, 07.01.2022. https://www.rrr.ro/de_de/der_theologe_dumitru_staniloae_1903_1993-2524968.

36 Dumitru Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1, Übers. Herrmann Pitters (Zürich: Benziger, 1985), 340–370, im Folgenden als OD 1 abgekürzt.

37 OD 1,370–379.

38 OD 1,417–438.

39 OD 1,423.

40 OD 1,342.

41 OD 1,343.

42 OD 1,344.

zur unendlichen Wirklichkeit.⁴³ Diese Wirklichkeit ist eine unendliche Liebe und schafft selbst eine Beziehung der unendlichen Liebe gegenüber dem Menschen. „Nur in dieser unendlichen Liebe kommt der Mensch zur Ruhe“, erläutert Stăniloae mit einer Anspielung auf das Bild des *inquietum cor* von Augustinus.⁴⁴ Weiterhin ist das Vokabular Stăniloaes von den Ideen des Verlangens und der Freude geprägt, die die Dynamik des menschlichen Geistes und Herzens bestimmen und sie in eine unendliche Bewegung nach einer unendlichen Beziehung verwickeln:

Unser Geist und unser Herz verlangen nach Gemeinschaft mit einer Person, die einer unendlichen Beziehung fähig ist, nur darin erfüllt sich der Sinn des Daseins und das Verlangen nach unaufhörlicher Freude, die ohne Mangel ist.⁴⁵

Der Diskurs über die Unendlichkeit Gottes und die Unendlichkeit der Beziehung ist mit der „Qualität“ des Menschen als „Ebenbild Gottes“ verknüpft. Nur weil der Mensch Ebenbild Gottes also Ebenbild einer unendlichen Wirklichkeit ist, kennt er diese Sehnsucht nach dem Unendlichen: nach einer unendlichen Liebe, nach einer unendlichen Beziehung mit immer neuer und unerschöpflicher Freude, nach einer unendlichen (persönlichen) Wirklichkeit. Im Dialog mit den orthodoxen Denkern seiner Zeit, zitiert Stăniloae aus einem Buch von Paul Evdokimov:

Es ist der dynamische Schwung unseres ganzen Wesens in Richtung auf seinen göttlichen Archetyp (Origenes), das unwiderstehliche Streben unseres Geistes zu Gott, als zu der absoluten Person (Basilius), der menschliche Eros, der sich dem göttlichen Eros entgegenstreckt, der ihm in seiner Unendlichkeit entgegenkommt und im menschlichen Geist das Streben zum Unendlichen wachhält (Gregor Palamas).⁴⁶

Die zu schematische Zusammenfügung von verschiedenen patristischen Quellen im Gesamtentwurf einer einzigen Dynamik des Strebens nach Gott, wie es hier Evdokimov macht, läuft natürlich in Gefahr, dass die Differenzen und Besonderheiten der anthropologischen Entwürfe dieser Autoren zu schnell ausgeblendet sind. Ohne gegenüber dieser pauschalen Betrachtung Evdokimovs kritisch zu sein, übernimmt Stăniloae diese „Synthese,“ um eine Eros-begleitete Bewegung in die göttliche Unendlichkeit ans Licht zu bringen. Diese Bewegung wird dann als Muster oder Modell vorgelegt. Nicht eine einfache Begegnung eines Subjekts (von unten) und eines Subjekts (von oben) wird hier dargestellt, sondern ein selbst-erweiterndes Kontinuum des Entgegenstreckens und Entgegenkommens, wo der menschliche

⁴³ OD 1,357.

⁴⁴ OD 1,357. Stăniloae zitiert *Conf.* 1,1,1: „inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.“ (Stăniloae schreibt „cor meum“).

⁴⁵ OD 1,357.

⁴⁶ Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1959), 82–83, zitiert in OD 1,358.

Eros und der göttliche Eros sich gegenseitig suchen und berühren. Die Dynamik der Liebe wird in den Horizont der Unendlichkeit projiziert – und diese Denkweise zeigt die Übereinstimmung der anthropologischen Vorstellungen von Stăniloae und Evdokimov, da beide sehr stark von den patristischen Quellen geprägt sind. Stăniloae betont immer wieder den persönlichen Aspekt dieser Unendlichkeit.

In der Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott ist eine unendlich grössere Freude vorhanden, als in jedem anderen Eintauchen in irgendeinen Ozean, da es dabei um das Ruhen in der Liebe der unendlichen Person selber geht. [...] Die Unendlichkeit leuchtet aus Gott hervor, aber er ist mehr als sie. Sie ist in ihm, aber er ist ihr Subjekt, das unendlich mehr Freude zu schenken vermag als eine unpersönliche Unendlichkeit.⁴⁷

Die Ebenbildlichkeit des Menschen führt auch eine Widerspiegelung des Geheimnisses Gottes ein. In der Sektion „Gottes Bild in uns: Das unaussprechliche Geheimnis unseres Wesens, das in Gemeinschaft erfahren wird und an die Heilige Dreieinigkeit gebunden ist,“ entwickelt Stăniloae die Idee der menschlichen Person als Geheimnis. Das menschliche Geheimnis wird als Spiegelbild des trinitarischen Geheimnisses dargestellt, mit einem Zitat aus Paul Evdokimov, das die Tiefe und die Rätselhaftigkeit noch hervorhebt. Evdokimov spricht über das Bild des Menschen als „ein Abbild des unaussprechlichen trinitarischen Geheimnisses, bis in jene Tiefen hinein, in denen der Mensch für sich selbst ein Rätsel wird.“⁴⁸

Stăniloae ist sich also der Notwendigkeit einer „negativen Anthropologie“, die das Geheimnis des Menschen ins Zentrum setzt, als Implikation oder Konsequenz der negativen Theologie, die das Geheimnis Gottes als Quelle hat, bewusst.⁴⁹ Für Stăniloae ist das Geheimnis des Menschen in interpersonellen Beziehungen erfahrbar; er betont sogar die Möglichkeit einer intersubjektiven Teilhabe am Geheimnis des menschlichen Subjekts.⁵⁰

Wenn diese Abschnitte aus der *Orthodoxen Dogmatik* sehr viel über die Konstitution des Menschen aus Seele und Leib sprechen, aber schon die Dualität Geist

47 OD 1,359.

48 Evdokimov, *Orthodoxie*, 80, zitiert in OD 1,363.

49 OD 1,363. Stăniloae zitiert für diese Parallele zwischen der negativen Theologie und der negativen Anthropologie den Aufsatz von Boris Vysseslavzev, „Das Ebenbild Gottes in dem Sündenfall,“ in *Kirche, Staat und Mensch: Russisch-orthodoxe Studien* (Genf: Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für praktisches Christentum, 1937), 316–348, 334.

50 OD 1,363: „Dieses Geheimnis [des Menschen – *meine Ergänzung*] erfahren wir als Person, als Subjekt. Und das Geheimnis unserer Person als Quellengrund ungeahnter Zustände, Gefühle und Gedanken, erfahren wir in lebendiger, aktualisierter Weise in der Beziehung zum Geheimnis unseres Nächsten und gleichzeitig mit diesem. Das Geheimnis unserer Person bzw. das Gottesbild, das wir an uns tragen, enthüllt sich uns und wird für uns aktuell in der Gemeinschaft mit anderen Personen, die an diesem Geheimnis ebenfalls teilhaben.“

(Intellekt) – Herz für die unendliche Dynamik des Verlangens erwähnen, wendet sich der Diskurs *in Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit* in vorwiegender Weise diesem zweiten Begriffspaar zu. Die Idee der Begegnung mit Gott wird auf dieser anthropologischen Ebene bearbeitet und verdeutlicht damit nicht nur die dogmatischen, sondern auch die spirituellen Konturen dieser Anthropologie. Dadurch entsteht zugleich eine konsistente und aufschlussreiche Anwendung des Motivs der Tiefe, sogar in der Form des Abgrunds.

3.3 Der Weg durch das Herz – die (Wieder-)Entdeckung der Tiefe

In *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit* (1981) kommt die Dynamik der Unendlichkeit als Ansatzpunkt für eine (Wieder-)Entdeckung der menschlicher Tiefe ans Licht. In dieser Studie betont Stăniloae wiederum die Offenheit des menschlichen Intellektes gegenüber der Unendlichkeit Gottes. In Anknüpfung an die hesychastische Tradition,⁵¹ die das Herz als Zentrum des Menschen setzt, behauptet Stăniloae, dass das Herz der Ort sei, wo der Intellekt sich der Unendlichkeit Gottes öffnet. Das Herz ist also der Ort des Ruhens des Intellektes, die Wohnstätte des Intellektes, die die Unendlichkeit Gottes als Abgrund der Liebe wahrnehmen kann. Für Stăniloae ist die Unendlichkeit Gottes eine Unendlichkeit der Liebe, die sogar „Abgrund“ genannt werden darf. Diese göttliche Tiefe lässt sich allein in dem Abgrund des Herzens erfahren:

Par sa quête de Dieu l'intellect y actualise l'abîme du cœur et le qualifie comme abîme pour Dieu, l'Infini véritable. L'abîme appelle l'abîme (Ps 41,8). L'infini de Dieu ne peut être expérimenté sans l'amour que Dieu a pour nous. Et cet amour de Dieu pour nous appelle notre amour et c'est notre amour qui en fait l'expérience, notre cœur, organe de l'amour. Mais il s'agit d'un cœur qui sait, grâce à l'intellect qui est entré en lui, que cet infini est l'infini du Dieu

51 Der Hesychasmus ist im engeren Sinne der Name einer spirituellen Bewegung im byzantinischen Mittelalter mit einem Höhepunkt im 14. Jh. Im breiteren Sinne bezeichnet der Terminus einen Weg der Spiritualität in der orthodoxen Kirche in ihrer historischen Tradition, die durch die Suche nach der Stille (*Hesychia*) und die Praxis des monologischen Gebets (insbesondere des Jesusgebets) gekennzeichnet wird. Für die Begriffsgeschichte, s. Pierre Adnès, „Hésychasme,“ *D.S.* 7.1, *Haakman–Hypocrisie* (Paris: Beauchesne, 1969), 381–399; Fairy von Lilienfeld, „Hesychasmus,“ *TRE* 15, *Heinrich II.–Ibsen* (Berlin: De Gruyter, 1986), 282–289. Für die breitere Deutung, vgl. die Studien von André Scrima gesammelt im Band: Anca Manolescu, Hg., *Despre ihihasm (dt. Über den Hesychasmus)* (Bukarest: Humanitas, 2003). Insbesondere André Scrima, „The Hesychastic Tradition: An Orthodox-Christian Way of Contemplation,“ in *Contemplation and Action in World Religions. Selected Papers from the Rhotko Chapel Colloquium „Traditional Modes of Contemplation and Action“*, ed. Yusuf Ibish and Ileana Marculescu (Houston: Rothko Chapel, 1978), 136–150.

personnel et que Dieu entre en relation intime avec nous par le Christ. Voilà pourquoi c'est l'intellect qui repose dans le cœur.⁵²

Es ist zu bemerken, dass der Intellekt und das Herz nicht zwei unversöhnbare anthropologische Größen sind, im Sinne der berühmten Aussage von Blaise Pascal: „Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point.“⁵³ Für Stăniloae Anthropologie gibt es eine gewisse Verflechtung, ein Mitwirken zwischen Herz und Verstand, wobei es besonders wichtig ist, dass der Verstand sich im Herz befindet und nicht umgekehrt. Es ist das Denken also, das vom Gespür des Herzens erwärmt und durchdrungen sein muss, und so „in wahrhaften Kontakt mit der Unendlichkeit Gottes“ kommen kann.⁵⁴ Demzufolge kann der Intellekt, der ins Herzen hinabgestiegen ist, Gott nicht in einer theoretischen Idee, als Gottesgedanke treffen, sondern in „der Wahrnehmung seiner Gegenwart.“⁵⁵ In dieser Tiefe des Herzens, wohin der Intellekt gelangt, sind die Ideen über Gott oder der Gottesgedanke von der „Wahrnehmung der Wirklichkeit Gottes selbst“ erfüllt und durchdrungen.⁵⁶ Das Herz bietet also, mit seiner Tiefe und Empfindlichkeit, den Wahrnehmungsapparat für die Beziehung mit Gott.

Stăniloae spricht sehr viel über die Unendlichkeit Gottes. Auf dieser Weise entsteht ein wichtiges Motiv seiner Gotteslehre, aber auch seiner Trinitätslehre, solange die Unendlichkeit als unendliche, ewige und vollkommene Liebe der drei göttlichen Personen füreinander verstanden wird.⁵⁷ Es ist nicht eine mathematische Unendlichkeit, sondern die eines persönlichen Gottes, in der der Mensch sich nicht verlieren kann, sondern sich immer behütet fühlt.⁵⁸ Die Unendlichkeit ist auch nicht wie eine horizontale Linie oder eine Fläche zu verstehen. Sie hat eine

52 Dumitru Stăniloae, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit* (Paris: DDB, 1981), coll. „Théophanie“, 38, im Folgenden als PJ abgekürzt.

53 Vgl. „c'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi, Dieu sensible au cœur et non à la raison.“ Blaise Pascal, „Pensées, fr. 277, 278,“ in *Œuvres de Pascal*, Bd. 12–14, *Pensées* (Vol. 1–3), ed. Léon Brunschvicg, Pierre Boutroux und Félix Gazier (Paris: Hachette, 1904–14), XIII, 201. Für Kommentar: Charles Baudouin, *Blaise Pascal ou l'ordre du cœur* (Paris: Plon, 1962); Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin* (Paris: Colin, 1970), 117–125, 537; Hélène Michon, „Les raisons du cœur,“ *RSPT* 93.1 (2009): 47–58; Hervé Pasqua, „Le cœur et la raison selon Pascal,“ *RPL* 95.3 (1997): 379–394; Arbogast Schmitt, *Denken ist Unterscheiden: Eine Kritik an der Gleichsetzung von Denken und Bewusstsein* (Heidelberg: Winter, 2020), 27 (über die „Erkenntnis des Herzens“ und die „Logik des Herzens“ bei Pascal).

54 Stăniloae, PJ, 39.

55 PJ, 39.

56 PJ, 39.

57 OD 1,256–264.

58 PJ, 41.

vertikale Dimension, welche die Transzendenz und die Offenbarung miteinander verbindet. Deswegen kann die Unendlichkeit Gottes als „abgründige Tiefe“ verbildlicht werden: „Dieu, comme personne d'une profondeur abyssale, se communique dans sa transcendance. De là vient le caractère paradoxal de la sainteté : elle est à la fois transcendance et communication, révélation.“⁵⁹

Für Stăniloae ist also die Tiefe, die abgründige Tiefe (*profondeur abyssale*) in erster Linie über Gott auszusprechen. Sie bedeutet sowohl die Tiefe eines Mysteriums, das in seiner Transzendenz unfassbar bleibt und sich allen menschlichen Denkmustern entzieht, aber auch die Tiefe der persönlichen Kommunikation Gottes, der sich in der Offenbarung selbst zeigt und selbst verschenkt. Darin sieht Stăniloae den paradoxalen Charakter der Heiligkeit (Gottes), dass sie (die Heiligkeit) die unerreichbare Transzendenz und die intimste Kommunikation miteinander verbindet. Die Heiligkeit ist also das Attribut einer transzendenten Person,⁶⁰ „die Ausstrahlung einer transzendenten Person, die sich uns offenbart.“⁶¹ Die Heiligkeit ist aber auch, von der menschlichen Seite her betrachtet, „der Überfall des menschlichen Bewusstseins durch eine höchste, transzendente Instanz,“ die in diesem Bewusstsein den Willen zur Reinigung und die Sehnsucht zur Höhe und Grossartigkeit bewirkt.⁶²

Die menschliche Tiefe ist also die Tiefe dieses Bewusstseins, das sich von der Ausstrahlung der Heiligkeit Gottes durchdringen lässt. In dieser Tiefe kann Gott in seiner Unendlichkeit ruhen: deswegen wird sie eine Bedingung der Möglichkeit für die „Vergöttlichung“ des Menschen. Sie erlaubt die „Aneignung“ der Unendlichkeit Gottes im Menschen, durch die Gnade Gottes: „L'infini de Dieu doit devenir propre à l'homme, par grâce. C'est la divinisation de l'homme en Dieu et l'humanisation de Dieu dans l'homme.“⁶³

Es geht in der Anthropologie um die Tiefe des Mysteriums des Menschen, ein Mysterium, das zugleich als „abgründig“ und „undefinierbar“ erscheint. Dieses Mysterium wurzelt im Geheimnis des „höchsten gegenseitigen Ineinanderwohnens des Bewusstseins zweier verschiedener Beteiligten.“⁶⁴ das göttliche Bewusstsein wohnt im menschlichen Bewusstsein und das menschliche Bewusstsein wohnt im göttlichen Bewusstsein. Dieses Ineinanderwohnen kann als Heiligkeit, Vollkommenheit oder Vergöttlichung des Menschen verstanden werden. Aber das Ineinan-

59 PJ, 47.

60 PJ, 47.

61 PJ, 48.

62 PJ, 48.

63 PJ, 52.

64 PJ, 51: „la suprême inhabitation réciproque des deux consciences.“

derwohnen und das Durchdrungensein erinnern an das Modell der Perichorese.⁶⁵ Mit anderen Worten stützt sich Stăniloae auf ein perichoretisches Geschehen, das er auf die Ebene des menschlichen und des göttlichen Bewusstseins setzt, um die Abgründigkeit des Mysteriums des Menschen zum Vorschein zu bringen.

La conscience divine et la conscience de l'homme interfèrent, deviennent transparentes l'une à l'autre, se contiennent réciproquement. Par l'affirmation de cette compénétration de l'homme et de Dieu, sans confusion, le christianisme a révélé le mystère abyssal et indéfinissable de la personne humaine et de sa conscience.⁶⁶

Die undefinierbarkeit des Menschen kommt also aus dieser Durchdringung (Perichorese) hervor, die sich auf der tiefsten Ebene des menschlichen und des göttlichen Bewusstseins ereignet. Über das Denken von Stăniloae hinausgehend, könnte man über eine kontinuierliche Entstehung der apophatischen Anthropologie im diesem wechselseitigen Spiel von Transparenzen sprechen. Die göttliche Transparenz und die menschliche Transparenz begegnen sich in einem unendlichen Kreislauf: die persönlichen Subjekte dieser Transparenzen verschmelzen oder vermischen sich aber nicht, sie fließen nicht substanzial ineinander; auch wenn sie füreinander Gaststätte, also empfängliche Subjekte werden. Eine unendliche Gastfreundschaft auf der Ebene des persönlichen Bewusstseins Gottes und des Menschen führt zu einer kreisläufigen Bewegung in der Transparenz.

3.4 Erwägung der Perspektive

Wird das Motiv der Tiefe aber nicht verwässert durch diesen Übergang zur Metaphorik der Transparenz, die die räumliche Dimension in einer optischen Problematik auflöst? Die optische Metaphorik bezieht auch Stăniloae ein, wenn er Gottes Bewusstsein mit dem Licht verbindet, und die Heiligkeit des Menschen

⁶⁵ Die Perichorese (περιχώρησις, mit den lateinischen Varianten *circumincessio* und *circuminsessio*) ist ein dogmatisches Modell der vollständigen gegenseitigen Durchdringung, die zu einer Einheit ohne Verschmelzung führt, oder des gegenseitigen Ineinanderwohnens, das zu einer Einheit ohne Vernichtung aber auch ohne Vermischung der Identitäten führt. Das Modell wird in der Trinitätslehre, in der Christologie und der Anthropologie verwendet. S. Peter Stemmer, „Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs,“ *ABG* 27 (1983): 9–55; Peter Stemmer, „Perichorese,“ in *HWPPh* 7, 255–259. Für eine kritische Auseinandersetzung: Randall Otto, „The Use and Abuse of Perichoresis in Recent Theology,“ *SJT* 54 (2001): 366–384.

⁶⁶ PJ, 52–53.

als Erfülltsein vom Licht des Heiligen Geistes definiert.⁶⁷ Anschliessend wird die Transparenz sehr schnell mit einem Ausstrahlungspotenzial verbunden, was zu einer theologischen These über die Transparenz des menschlichen Gesichts und der menschlichen Taten führt.⁶⁸ Letztendlich führt Stăniloae die Transparenz, mit all ihrer Subtilität und Dichtheit, zur (geistigen) Kommunikation zurück.⁶⁹ Die Perspektive der Tiefe, dekliniert in dem tiefen Mysterium des Menschen als Spiegelbild des Mysterium Gottes, mündet in eine optische Perspektive. Diese wird relational als Kommunikationsfähigkeit umgedeutet, was in Gefahr läuft, die apophatische Perspektive in eine einzige Eigenschaft zu fixieren. Andererseits lässt sie sich anthropologisch in Ausstrahlungs- und Projektionsprozesse auf dem menschlichen Gesicht erkennen⁷⁰ – was selbstverständlich die Relevanz für die menschliche Gemeinschaft hervorhebt, aber auch ein Privileg des Gesichts als anthropologischer Ort der Transparenz, Projektion und Ausstrahlung des Lichtes des Heiligen Geist festmacht.⁷¹ Wie können wir aus der optischen und relational-dialogischen Engführung der Theologie und Anthropologie herauskommen? Können wir dann einen neuen Weg in die Beziehung zwischen der Tiefe Gottes und der Tiefe des Menschen finden?

67 PJ, 54–55.

68 PJ, 55.

69 PJ, 55: „Dans cette transparence, à la fois subtile et dense, s’actualise la vraie nature de l’homme, laquelle consiste, sur le plan spirituel, dans la communication. Communication signifie échange entre deux ou plusieurs consciences. Plus on est transparent, plus grande est la communication.“

70 PJ, 55: „Sur mon visage on peut lire la projection par ma conscience du visage de mon semblable pour lequel je me sens responsable.“ Interessante Parallelen könnten noch gezogen werden mit dem philosophischen Ansatz, entwickelt von Emmanuel Levinas seit seinem früheren Hauptwerk *Totalité et Infini: essai sur l’extériorité* (1961). Levinas begründet *meine* unbedingte Verantwortung für die Anderen in der Begegnung mit dem Gesicht des Anderen.

71 PJ, 55–56: „D’autant plus sur le visage du saint peut-on lire la projection par sa conscience de la face de Dieu devant lequel il se sent responsable et du visage des autres hommes pour lesquels il se sent responsable devant Dieu. Cela accroît la lumière du visage du saint : la sienne propre et celle de ceux qu’il porte se joignent à celle qui lui vient de Dieu.“ Stăniloae schreibt ferner das folgende Axiom: „La lumière doit avoir un milieu où se projeter“ (PJ, 56). Das Gesicht scheint das privilegierte Projektionsmedium zu sein.

4 Die Tiefe bei André Scrima

4.1 Biographische Skizze

André Scrima (1925–2000)⁷² ist ein rumänisch-orthodoxer Theologe mit ökumenischer Auswirkung.⁷³ Am Anfang seines Studiums hat er sich für Medizin, Philosophie, und mathematisch-physikalischen Wissenschaften interessiert, und sein Philosophiestudium mit einer Lizenzarbeit über „Logos und Dialektik bei Platon“ abgeschlossen. Er war Assistent am Lehrstuhl für Logik und Philosophiegeschichte an der philosophischen Fakultät von Bukarest. Nachdem er die Gebetsgruppe vom Kloster Antim von Bukarest („Der brennende Dornbusch“) kennenlernt hat, begann er, Theologie in Bukarest zu studieren. 1949 wurde Scrima Novize der monastischen Gemeinde Antim in Bukarest; 1956 wurde er im Kloster Slatina zum Mönch geweiht. Im gleichen Jahr hat er sein Theologiestudium abgeschlossen mit einer Magisterarbeit zur apophatischen Anthropologie aus der Sicht der orthodoxen Tradition unter der Betreuung von Prof. Dumitru Stăniloae. Er wurde Mitglied der Gebetsbewegung vom Kloster Antim in Bukarest, die unter dem Namen „Der brennende Dornbusch“ sich der spirituellen Erneuerung durch die Praxis des Jesugebets und die Lektüre der Quellen der philokalischen Spiritualität widmete.⁷⁴ Auslandsreisen führten

72 Für biographische Informationen s. Anca Vasiliu, „André Scrima, l'étranger,“ *Contacts* 56.207 (2004): 211–223; Olivier Clément, „Note Biographique,“ *Contacts* 55.203 (2003): 243–245; Père Élie de Deir-el-Harf, „Témoignage,“ *Contacts* 55.203 (2003): 246–262; Sœur Noëlle Devilliers, „Ce que fut dans ma vie la rencontre du père André Scrima,“ *Contacts* 55.203 (2003): 263–272; Cristian Sibişan, *Theanthropologie – Grundzüge der Anthropologie und Christologie André Scrimas* (Hamburg: Kovač, 2017), 11–28: kurze Biographie André Scrimas. Ein Dossier zu André Scrima mit Fotos und Zeugnissen wurde in der Zeitschrift *Dilema veche* [dt. *Das alte Dilemma*] 854 (2020) veröffentlicht.

73 Olivier Clément schätzte Scrima als „den Vertreter der höchsten Tradition des Ostens,“ in Olivier Clément, *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras* (Paris: Fayard, 1969), 339.

74 S. [André Scrima], Un moine de l'église orthodoxe de Roumanie, „L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine,“ *Ist.* 3 (1958): 295 – 328; „L'avènement philocalique dans l'orthodoxie roumaine,“ *Ist.* 4 (1958): 443–74. Für eine Synthese, s. André Scrima, *Timpul rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*. [dt. *Die Zeit des brennenden Dornbusches. Der geistliche Meister in der östlichen Tradition*], 2. Auflage (Bukarest: Humanitas, 2000). Für die Darstellung der Geschichte von „Rugul Aprins“ s. Carmen Maria Bolocan, „The Burning Bush of the Mother of God – a Movement of Spiritual and Literary Renewal,“ *Text și discurs religios* 4 (2012): 191–200; Christine Hall, „Spiritual Tradition and Ecclesiology in the Romanian Orthodox Historical and Political Context,“ *IJSCC* 11.2–3 (2011): 152–172; Krastu Banev, „Glaube in Kriegsnot. Der rumänisch-orthodoxe Gebetskreis ‚Rugul Aprins‘ (Der brennende Dornbusch) im Kontext der panorthodoxen Spiritualität,“ *OrthFor* 33.1–2 (2019): 73–90. Für die Beteiligung von Scrima, s. Andrei Pleşu, „André Scrima e il ‚Roveto Ardente‘,“ in *André Scrima. Expérience spirituelle et langage théologique. Acts du colloque de Rome, 29–30 octobre 2008*, OCA 306, ed. Daniela Dumbravă und Bogdan Tătaru-Cazaban (Roma: Pon-

Scrima nach 1956 in die Schweiz, nach Indien, in den Libanon und nach Paris. Er wurde Vertreter des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras beim Zweiten Vatikanischen Konzil⁷⁵ und hat das Treffen von Athenagoras und Paul VI. im Jahr 1964 vorbereitet. Er hat unterrichtet am Institut der Dominikaner *Le Saulchoir* (Paris, 1966–1968), an der Maronitischen Heilig-Geist-Universität (Kaslik, 1970–1974), an der Fakultät für Religionswissenschaft der Sankt-Joseph-Universität in Libanon (Beirut, 1974–1980), und hatte noch eine Visiting Professorship an der Divinity School der Universität Chicago. Während seines Aufenthalts in Libanon war Scrima Mitglied und Organisator (seit 1959) der orthodoxen monastischen Gemeinde in Deir-el-Harf. Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus entschloss sich Scrima nach Rumänien zurückzukehren, wo er während etwa 10 Jahren seine intellektuelle Tätigkeit mit einem besonderen Bezug zum New Europe College in Bukarest weiterführte. Am New Europe College befindet sich jetzt auch das Archiv „André Scrima“.⁷⁶

4.2 Die Verortung der Tiefe in der apophatischen Anthropologie

In meiner Analyse beschäftige ich mich mit Scrimas Ansätzen, die im Band *Apophatische Anthropologie* (Humanitas, Bukarest, 2005) veröffentlicht worden sind. Dieser Band beinhaltet mehrere Manuskripte, die ich in chronologischer Reihenfolge nennen werde. Die *Anthropologische Notizen* (die vom Ende der 1940er Jahre und vom Anfang der 1950er Jahre stammen) sammeln Gedanken, Aphorismen, Überlegungen mit anthropologischem Schwerpunkt. Das Manuskript der *Apophatischen Anthropologie* entspricht der Magisterarbeit, die 1956 an der Theologischen Fakultät von Bukarest eingereicht wurde. Der Hauptteil dieses Textes stammt wahrscheinlich aus den Jahren 1951–1952 und deckt nur die ersten zwei Kapitel

tificio Instituto Orientale, 2019), 31–40; Anthansios Giocas und Paul Ladouceur, „The Burning Bush Group and Father André Scrima in Romanian Spirituality,“ *GOTR* 52.1–4 (2007): 37–61.

⁷⁵ Seine Teilnahme am Zweiten Vatikanum ist erwähnt in: Secretariatus ad unitatem christianorum fovendam, Hg., *Observateurs-délégués et hôtes du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens au Deuxième Concile œcuménique du Vatican* (Vatican: Typis polyglottis Vaticanis, 1965), 49, 73, 85. Apud Edward G. Farrugia, „Introduction,“ in *André Scrima*, 11–28: 13. Für die Bedeutung dieser Teilnahme für Scrimas Denken und Leben, s. Bogdan Tătaru-Cazaban und Miruna Tătaru-Cazaban, „L'unité des chrétiens et son langage. Fragments d'un ‚Journal‘ orthodoxe du Concile Vatican II,“ in *André Scrima*, 123–140.

⁷⁶ Vgl. die biographische Skizze am Anfang meines Beitrags: Georgiana Huian, „Einblicke in die apophatische und mystische Bedeutung der theologischen Anthropologie von André Scrima,“ *RES* 12.3 (2020): 412–438.

von einem grösseren anthropologischen Projekt ab, das ursprünglich in neun Kapiteln geplant war. Zu diesen zwei Kapiteln hat Scrima noch ein Geleitwort und eine Einleitung hinzugefügt – diese Zusammensetzung hat er dann als Magisterarbeit eingereicht. Der Band enthält auch das Inhaltsverzeichnis der Doktorarbeit, an der Scrima zwischen 1957–1959 unter der Betreuung von T.R.V. Murti gearbeitet hat.⁷⁷ Das Manuskript dieser Dissertation konnten die Scrima-Forscher in dem Archiv von Bukarest nicht ausfindig machen.⁷⁸

Im Zentrum von Scrimas Denken über den Menschen steht die Idee, dass der Mensch als Bild Gottes auch an der Unbegreiflichkeit seines Archetyps Anteil hat. In diesem Sinne ist der Mensch selber, als Bild des Unfassbaren und Unsagbaren, ebenfalls im Bereich des Unfassbaren und Unsagbaren angesiedelt. Anknüpfend an eine Passage von Diadochus von Photike,⁷⁹ in dem die Beziehung von Bild und Ähnlichkeit durch die Metaphorik der Malerei erläutert wurde, erklärt Scrima die Dynamik der Ähnlichkeit als die Bestrebung, „das Bild Gottes im Menschen zu bewahren und es durch die maximale Verwirklichung seiner Übereinstimmung mit dem Original auszudehnen.“⁸⁰ Indem er diese Dynamik zu beschreiben versucht, spricht Scrima über das „tiefe Bild des Menschen“, das in der Ewigkeit seiner Existenz nie aufhören wird, sich in der Unendlichkeit auszudehnen, durch „das Wachsen in der Ähnlichkeit.“⁸¹ Dieses Wachsen des Bildes in der Ähnlichkeit ist auch in die Dynamik der Liebe zu übersetzen: Die Liebe des tiefen Bildes für seinen Archetyp ist selbst eine unendliche Liebe, eine unendliche Bewegung hin zu einem Objekt der Liebe, das selber unendlich ist und nicht einmal erfasst werden kann.⁸²

77 Scrima war Doktorand in Benares, Indien, mit einer Dissertation zum Thema: „The Ultimate, its Methodological and Epistemological Connotation According to Advaita-Vedanta.“ Vgl. Edward G. Farrugia, „Introduction,“ in *André Scrima*, 13.

78 Für diese Beschreibung, s. Vlad Alexandrescu, „Notă asupra ediției,“ in André Scrima, *Antropologia apofatică [dt. Apophatische Anthropologie]* (Bukarest: Humanitas, 2005), 13–14. *Antropologia apofatică* wird im Folgenden durch AA abgekürzt. Alle Übersetzungen aus Scrimas Schriften von Rumänisch ins Deutsche stammen, wenn nicht anders angemerkt, von mir.

79 Diadochus von Photike, zitiert in AA, 116: „Wie die Maler das Bild eines Menschen doch zuerst in einer Farbe malen und es nach und nach durch eine Farbe und noch eine leuchten lassen und so die Ähnlichkeit des Gemalten bis zu den Haaren sicher festhalten, genauso beginnt die Gnade Gottes zuerst durch die Taufe das Bild wiederherzustellen, das der Mensch war, als er geschaffen wurde. Stellt sie dann fest, dass wir mit aller Kraft nach der Schönheit der Ähnlichkeit verlangen und nackt und anspruchlos in ihrer Werkstatt stehen, dann lässt sie Tugend auf Tugend aufleuchten, die Schönheit der Seele von Herrlichkeit zu Herrlichkeit aufsteigen und verschafft so der Seele die Eigenschaft der Ähnlichkeit“ (Diadochus von Photike, *Hundert Kapitel*, Kap. 89, 110–111).

80 AA, 116.

81 AA, 116.

82 AA, 116.

Es ist bemerkenswert, dass Scrima mit Stăniloae's Gedanken der Unendlichkeit Gottes, die sich im Menschen widerspiegelt, weiterarbeitet. Scrima zieht aber klare Konsequenzen für die negative Anthropologie und betrachtet den „inneren Menschen“ als „unerschöpflich“ und „unerkennbar“,⁸³ weil er „in ein unaufhörliches Werden hinein geworfen ist, das die starre Bestimmung der positiven Begriffe ausschließt.“⁸⁴ Er fügt weiter hinzu: „Der innere Mensch ist unerkennbar – ähnlich wie sein Archetyp – auch weil er, *in einem gewissen Sinne*, eine unendliche Bewegung innerhalb seiner eigenen Endlichkeit darstellt.“⁸⁵

Die Tiefe des Menschen ist also mit André Scrima in diesem „tiefen Bild Gottes“ zu sehen, ein Bild, welches diese unendliche Dynamik im Menschen erlaubt. Diese Tiefe, in der die göttliche Ikone sich befindet, gehört „dem inneren“ und „verborgenen Menschen“, dem Menschen „der auf diskursiver Ebene nicht identifiziert werden kann.“⁸⁶ Die apophatische Anthropologie beschäftigt sich mit dem verborgenen Menschen, also mit der anthropologischen Tiefe. Der anthropologische Apophatismus ist aber nur ein Reflex, ein Spiegelbild, ein *Derivat* aus dem theologischen Apophatismus.

4.3 Exkurs: Apophatismus und Erfahrung Gottes

Was heisst aber Apophatismus für André Scrima? Er ist nicht nur logische und formelle Negation aller Attribute Gottes, nicht nur horizontale Ablehnung aller Denkkategorien und Sprachmuster, die Gott letztendlich nie erfassen könnten, und nicht nur intellektuelle Feststellung der absoluten Transzendenz Gottes. Der Apophatismus ist für Scrima besonders das Paradox, die Antinomie, die *coincidentia oppositorum*, die Erfahrbarkeit Gottes als Transzendenz, die Erfahrung Gottes, der sich zugleich offenbart und verbirgt, zeigt und nicht-zeigt; er ist vertikaler und kontemplativer Aufstieg zum Unsagbaren.⁸⁷ Der Apophatismus verwirklicht sich in der „existentiellen Intuition des göttlichen Abgrunds, anwesend als Schweigen.“⁸⁸ Nun aber wird diese „existentielle Wahrnehmung“ nur dann möglich, wenn Gott – absolut transzendent und dem Geschöpf absolut heterogen – das Geschöpf bis zu seinem innersten Kern durchdringt und es durch die Gnade umwandelt in das,

83 AA, 116.

84 AA, 116.

85 AA, 117.

86 AA, 119. Auf Rumänisch: „omul neidentificabil discursiv.“

87 AA, 77.

88 AA, 77.

was Gott selber durch seine eigene Natur ist.⁸⁹ Gott ist also apophatisch erfahrbar, wenn er den Menschen durch seine ungeschaffene Energien (Wirkkräfte) bis in die Tiefe durchdringt. Der höchste Apophatismus ist für Scrima eine Konsequenz der intimsten Erfahrung Gottes. Anders gesagt, ist der Apophatismus keineswegs von der Erfahrung Gottes zu trennen:

Jede apophatische Stufe konstituiert sich im Zusammenhang zu einem gewissen Verhältnis des intelligiblen Wesens mit dem Höchsten Sein: der Apophatismus ist das notwendige logische und ontologische Spiegelbild des Grades und der Weise der Erfahrung des Göttlichen Abgrunds.⁹⁰

4.4 Theologische Anthropologie der Tiefe(n)

Was geschieht weiter, wenn der Apophatismus auf die menschliche Ebene übertragen wird, wenn Scrima die Ausstrahlung und die Wirkung des göttlichen Abgrunds in dem tiefsten göttlichen Bild im Menschen sucht? Es entwickelt sich die „apophatische Anthropologie“ als „eine Anthropologie der Tiefen“, die zugleich eine Anthropologie „des konkretesten Niveaus unseres Wesens ist.“⁹¹ Die erste Ebene der menschlichen Tiefe ist der innere Mensch, der *homo absconditus*,⁹² die Region der Potenzialitäten des göttlichen Bildes, die eingepägt im Menschen sind.⁹³ Noch tiefer aber, behauptet Scrima, befindet sich „der unsagbare Kern des Wesens, der ontische Kern und das wahrhaft geheimnisvolle Herz.“⁹⁴ Das geheimnisvolle Herz ist das Organ der Empfänglichkeit für die Gegenwart Gottes (und hier ist Scrima im Einklang mit Stăniloae Gedanken von *Prière de Jésus*), es gewährleistet unsere „Offenheit für den göttlichen Abgrund“ – und dies ist in Scrimas Auffassung „die letzte Tiefe in uns, das Allerheiligste, *cor absconditum*.“⁹⁵

Diese zweistufige Tiefe, die den inneren Raum des Menschen nach der Logik der Räumlichkeit eines Tempels einteilt, unterscheidet also zwischen der Stufe des *homo absconditus* und der Stufe des *cor absconditum* – in dem „geheimnisvol-

89 AA, 77.

90 AA, 77.

91 AA, 142.

92 Zum Begriff: vgl. Helmuth Plessner „Homo absconditus,“ in Helmuth Plessner, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, *Conditio humana* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983), 353–366; Erik Zyber, *Homo Utopicus: Die Utopie im Lichte der philosophischen Anthropologie* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007), 160–166 („Homo absconditus“).

93 AA, 143.

94 AA, 143.

95 AA, 143.

len Herz“ offenbart sich das „wahrhafteste Gesicht unseres Wesens.“⁹⁶ Das ganze menschliche Wesen ist „zusammengefasst“ und „bewahrt“ – wie eine Quintessenz – in dem inneren Herz, das jenseits aller „äusseren Abwechslungen steht, man könnte sagen – ja sogar jenseits des Akzidents der Sünde.“⁹⁷

Für André Scrima sind also der *homo absconditus* und das *cor absconditum* die zwei Stufen einer Innerlichkeit, die entsprechend der Dimension der Tiefe gestaltet wird. Sie entsprechen also zwei verschiedenen Graden der Tiefe dieser Innerlichkeit – die sich als „mystischer Leib“ des Menschen erweist.⁹⁸ Dieser mystische Leib bildet nicht das Objekt, sondern „das Universum der apophatischen Anthropologie.“⁹⁹

Kritisch wäre hier noch zu bemerken, dass in Scrimas Denken die Anthropologie der Tiefen mit einer Reduktion zur Verborgenheit arbeitet, oder sogar sich in einer Apologie der Verborgenheit und Entzogenheit kleidet. Eine polemische Auseinandersetzung mit dem positiven und rationellen theologischen Denken des Westens, sowohl in der Theologie, als auch im anthropologischen Denken, ist hier zu spüren¹⁰⁰ – Scrima wird in seinen späteren Schriften diese (zu) schematische Ver(ur)teilung Ost-West überwinden. Darüber hinaus liegt es im Zeitgeist, dass die Stimmen der orthodoxen Theologie (besonders diejenigen, die sich im westlichen Europa wissenschaftlich äussern, wie Myrrha Lot-Borodine oder Vladimir Lossky), die Unerkennbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes, die Apophase als theologische Methode und Haltung, und die Verflechtung zwischen apophatischer Theologie und mystischer Theologie unterstreichen.¹⁰¹ Damit kommt es zu einer fast programmatischen Betonung des verborgenen Gottes, der Entdeckung Gottes als Dunkelheit

96 AA, 143.

97 AA, 143.

98 AA, 144.

99 AA, 144.

100 AA, 18–31, 36–37, 45–51. S. Ivana Noble und Tim Noble, „Open Sobornicity and Apophatic Anthropology: Modern Romanian Hesychasm and the Theologies of Fr Dumitru Stăniloae and Fr André Scrima,“ in *Meeting God in the Other: Studies in Religious Encounter and Pluralism in Honor of Dorin Oancea on the Occasion of his 70th Birthday*, ed. Alina Pătru (Zürich: LIT, 2019), 423–435: 434.

101 Myrrha Lot-Borodine, „La doctrine de la ‚déification‘ dans l’Église grecque jusqu’au XI^e siècle,“ *RHR* 53 (1932): 5–43; 535–574 ; 54 (1933): 8–55. Myrrha Lot-Borodine, „La doctrine de la grâce et de la liberté dans l’orthodoxie gréco-orientale,“ *Oec.* 6: 1–3 (1939): 16–19; 114–126, 211–229. Myrrha Lot-Borodine, „La béatitude dans l’Orient chrétien. Mysterium spei,“ *DViv* 15 (1950): 83–115. Ihre drei Studien („La doctrine de la déification...“, „La doctrine de la grâce...“ und „La béatitude...“) sind in folgendem Band zusammen veröffentlicht: Myrrha Lot-Borodine, *La déification de l’homme selon la doctrine des Pères grecs*, Einleitung v. Jean Daniélou (Paris: Cerf, 1970). Eine neue Ausgabe erschien 2011. Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l’église d’Orient* (Paris: Aubier, 1944). Scrima kennt und zitiert das Werk von Lossky (AA, 54, 64) und zwei Studien von Myrrha Lot-Borodine, nämlich „L’anthropologie théocentrique de l’Orient chrétien comme base de son expérience spirituelle,“ *Iren.* 16 (1939): 6–21 (AA, 60); und „La doctrine de la grâce,“ (AA, 105).

und der apophatischen Erkenntnis Gottes – „théognosie apophatique“ – mit einem Ausdruck von Myrrha Lot-Borodine.¹⁰² André Scrima bringt in diesem Kontext seine eigenen Akzente, besonders mit der Übernahme der Eigenschaft der Verborgenheit von der Theologie (*deus absconditus*) in die Anthropologie (*homo absconditus*). Die Herz-Zentrierung der hesychastischen Praxis birgt die Verborgenheit tiefer im Herzen (*cor absconditum*). Ist diese Betonung gerade nicht das Gegenteil von Stăniloaes Apologie der Transparenz und Umwandlung der geheimnisvollen Tiefe in eine Metaphorik des Lichtes?

Scrimas Methode in der theologischen Anthropologie ist eine phänomenologische Reduktion¹⁰³ der Tiefe zur Verborgenheit. Die Frage stellt sich, ob eine Rekonstruktion der Tiefe nach dieser Reduktion ans Licht kommt, ob die Tiefe des Menschen – als Spiegel der Tiefe Gottes – in der Fülle ihrer Phänomenalität am Ende wieder sichtbar wird. Das phänomenologische (auch mystagogische) Itinerarium zum verborgenen Herzen wird mit der Etappe der Vergöttlichung des Menschen durch die ungeschaffenen Energien Gottes abgeschlossen. Das menschliche Wesen entdeckt sich neu in der „Perspektive der Immersion in den Ozean der ungeschaffenen und vergöttlichenden Energien.“¹⁰⁴ Interessant sind hier die aquatischen Konnotationen, die wiederum an das Motiv der Tiefe anspielen. Diese Ausdrucksweise bringt die Problematik der Tiefe des Menschen (als Gefäß der Göttlichkeit bzw. der göttlichen Energien) mit der Tiefe Gottes – manifestiert in seinen Energien – in Verbindung. Die menschliche Tiefe scheint damit in der göttlichen Tiefe wieder aufgewertet zu sein. Fernerhin ist sie durch eine christologische und pneumatologische Dimension der Tiefe auf eine andere Ebene erhoben. Scrima spricht ausdrücklich über ein neues *Relief*, den der anthropologische Apophatismus in der Begegnung mit dem Apophatismus des Gottes – Sohnes und des Gottes – Heiligen Geistes bekommt.¹⁰⁵ Das „Relief“ können wir deuten als einen Hinweis auf eine neue ontologische Struktur, die auf die Vertikale der „mystischen Konaturalität zwischen dem Menschen und Gott“ sich zeigt, aber auch als eine neue Erscheinung, die hinter

102 Lot-Borodine, *La déification*, 26. Sie betont auch, dass die Theophanie Gottes von der Dunkelheit Gottes stammt, wie auch dass die „Apprehension des unerkennbaren und unerreichbaren Absoluten“ als „wahrhaftes Nichterkennen“ („véritable agnosie“) bezeichnet werden soll (*La déification*, 141).

103 Über die phänomenologische Reduktion bei Scrima, s. Vlad Alexandrescu, „Prefață,“ in AA, 9–10.

104 AA, 126–127: „Der Zustand der Gnade gibt wiederum dem Bild – als Gefäß der Göttlichkeit – die innere Anwesenheit und öffnet auf diese Weise dem Wesen die Perspektive der Immersion in den Ozean der ungeschaffenen und vergöttlichenden Energien.“ In diesem und ähnlichen Kontexten greift Scrimas Vokabular auf die Lehre von den ungeschaffenen Energien Gottes von Gregor Palamas (1296/97–1359) zurück.

105 AA, 127.

der Oberfläche eine Vertiefung der menschlichen Verborgenheit, des menschlichen Mysteriums, verspricht.¹⁰⁶

Scrimas phänomenologische Reduktion der Tiefe auf Verborgenheit ergänzt sich also mit einer hermeneutischen Rekonstruktion der Tiefe in einer doppelten Perspektive: die „Ökonomie des Sohnes“ und die „Ökonomie des Heiligen Geistes.“¹⁰⁷ Beide Momente verlangen anspruchsvolle Schritte des Denkens. Letztendlich verlässt seine phänomenologische Methode die deskriptive Ebene und geht in eine existentiell-transformativ-pneumatische Überlegung über, die in dem „intimsten Abgrund des [menschlichen] Wesens“ die Entstehung des vergöttlichten Menschen bezeugt.¹⁰⁸ „Die Tiefen unserer Innerlichkeit“ repräsentieren also den spirituellen Geburtsort der erneuerten Menschlichkeit; gleichzeitig repräsentieren sie den Ort, wo der Heilige Geist eine unaussprechliche Kenose durchgeht, sich als Person verbirgt und seine Göttlichkeit der Kreatur kommuniziert, „in dem vollen Abglanz einer blitzhaften Immanenz.“¹⁰⁹ Die transformative Bewegung verlangt einen Abstieg zum „verborgenen Menschen des Herzens“¹¹⁰ – und die Entdeckung, dass die Tiefe des Menschen (somit der „verborgene Mensch“) mit dem göttlichen Bild im menschlichen Geschöpf gleichgesetzt werden kann.¹¹¹ Bei Scrima geht diese Apologie der Verborgenheit mit der Überzeugung zusammen, dass der geheimnisvolle Kern des Menschen, trotz aller ausstrahlenden und glänzenden äusseren Erscheinungen, verborgen bleibt. Dieser Kern (das Herz) wird damit nicht ein „dunkles Residuum“, „das Agnostizismus rechtfertigt“,¹¹² sondern das unaussprechbare Zentrum des Menschen, der Ort der Präsenz des Heiligen Geistes, der in seiner „antinomischen Logik“ der kataphatischen Erkenntnis unzugänglich bleibt.¹¹³

106 AA, 127: „[...] das innere Mysterium des menschlichen Wesens wird präzisiert und erleuchtet in der Beziehung mit dem Mysterium der Menschwerdung und der Vergöttlichung.“

107 AA, 127.

108 AA, 137: „Die Anwesenheit des [Heiligen] Geistes in dem intimsten Abgrund des [menschlichen] Wesens prägt ihm die Exzellenz der göttlichen Natur ein, sodass sie ihm homogen wird. Die Antinomie der Kreatürlichkeit löst sich hier, in diesem Sanktuar der Seele unter dem Ruf des Heiligen Geistes: Mensch und Gott, Geschöpf und Schöpfer kommunizieren völlig. Daraus erfolgt, durch eine wahre innere Verwandlung eine neue ontologische Kategorie: der vergöttlichte Mensch oder der geschaffene Gott.“ Unter dem „geschaffenen Gott“ versteht Scrima die „geschaffene Person des vergöttlichten Geschöpfes.“

109 AA, 137.

110 AA, 157, Cf. 1 Petr 3,4.

111 AA, 157.

112 AA, 157.

113 AA, 157.

5 Zurück zum Abgrund: Erwägung eines Bildes

Wir haben diese Studie mit der Beschreibung der Landschaft der Vieldeutigkeit eines Motivs angefangen. Über die biblischen und philosophischen Konnotationen der Tiefe hinausgehend, konstituiert die patristische und byzantinische Literatur die Tiefe als eine Dimension des inneren Menschen, ohne eine holistische und psychosomatische Vorstellung des Menschen zu verlieren.¹¹⁴ Für Augustinus und Diadochus, zum Beispiel, zeigt sich der Abgrund (*abyssus*) oder die Tiefe (βάθος) als ein Gedanke, der über die metaphorische Funktion des Terminus hinausgeht. Beide Termini könnten in einer Kategorie des Begriffs-Bildes („concept-image“)¹¹⁵ eingeordnet werden; oder sogar mit der Methode der „begrifflichen Metaphern“ (*conceptual metaphors*) als *source domains* erklärt werden.¹¹⁶

Es ist zweifellos, dass das Motiv der Tiefe eine gewisse komplexe und abstrakte Begrifflichkeit mit sich transportiert: die Unendlichkeit,¹¹⁷ eine unendliche Bezie-

114 Es wäre zu untersuchen, wie sich das Motiv der Tiefe, in seinen verschiedenen Anwendungen in Texten der östlichen und westlichen Theologen, zu den zwei Typen der *poiesis* des Selbst, vorgeschlagen von N. Loudovikos, verhält. Der erste Typ (A) ist der „Typ der Analogie der Energie/Synergie/Dialog“, und der zweite (B) ist „der Typ der Innerlichkeit“. Während die griechischen und byzantinischen Konstruktionen der „Tiefe“ (Diadochus, Symeon der Neue Theologe) in Typ A eingeordnet werden könnten, scheinen die Konstruktionen des „Abgrunds“ in der deutschen Mystik (Eckhart, Böhme) zu Typ B besser zu passen. S. Nikolaos Loudovikos, *Analogical Identities. The Creation of the Christian Self: Beyond Spirituality and Mysticism in the Patristic Era*, StTT 28 (Turnhout: Brepols, 2019), 259–261. Falls wir die Typologie von Loudovikos als methodologisches Instrument für die Bewertung der Positionen von Stāniloae und Scrima nehmen wollen, würden diese Auffassungen dem Typ A besser entsprechen, mit der Annahme, dass die „Analogie der Energie, oder Synergie“ auch eine Art von „(synergischer) Innerlichkeit“ nicht ausschliesst (Loudovikos, *Identities*, 260).

115 S. Pektaş, *Mystique*, 59 (in Bezug auf *abyssus* bei Augustinus).

116 Diese Theorie ist besonders durch die Werke von George Lakoff and Mark Johnson berühmt geworden. Bilder der Räumlichkeit spielen für die Konstruktion der begrifflichen Metapher eine wesentliche Rolle. „Conceptual metaphor theory argues that our primary and most highly structured experience is with the physical realm, and the patterns that we encounter and develop through the interaction of our bodies with the physical environment therefore serve as our most basic source domains. These source domains are then called on to provide structure when our attention turns to the abstract realm. Probably the most crucial claim of conceptual metaphor theory is thus that sensorimotor and image structures – ‚dynamic analog representations of spatial relations and movements in space‘ (Gibbs and Colston: 349) – play a primary role in shaping our concepts and modes of reasoning.“ Edward Slingerland, „Conceptual Metaphor Theory as Methodology for Comparative Religion,“ *JAAR* 72.1 (2004): 1–31: 10.

117 S. dazu die Beiträge zur philosophischen und theologischen Unendlichkeit, in Johannes Brachtendorf, Thomas Möllenbeck, Gregor Nickel und Stephan Schaede, Hg., *Unendlichkeit: Interdisziplinäre Perspektiven* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008).

hung, eine unendliche Liebe. Sie verflucht sich mit anderen komplexen Begriffen (Subjekt, Person) und versucht ihre Spezifität neu zu bestimmen. Der Vorteil der Idee der Tiefe liegt darin, dass sie das Denken jenseits der starren Schemata des neuzeitlichen Denkens bringt: das Selbst kann sich nicht aus sich selbst erklären lassen. Einerseits beruht sie auf einem analogischen Denken: Analogien zwischen dem göttlichen Abgrund und dem menschlichen Abgrund, zwischen dem Geheimnis Gottes und dem Geheimnis des Menschen, zwischen negativer Theologie und negativer Anthropologie. Andererseits stimuliert das Bild der Tiefe die Überwindung von ausschließenden Polarisierungen wie Unten-Oben, Innen-Aussen, Immanenz-Transzendenz. In der Idee der Tiefe begegnen sich der geistige Inhalt und die visuelle Form,¹¹⁸ um die Dynamik einer Beziehung und die Unerschöpflichkeit eines Verlangens zu verdeutlichen. Die ontologisch-persönliche und relationale Anwendung der Metapher steht im Vordergrund. Die relationale Anwendung verknüpft sich mit einer epistemologischen Überwindung der Kategorien: zwischen Gott und dem Menschen öffnet sich – nach Scrima – eine „absolute Beziehung“, die eine „supra-kategoriale Tiefe“ hat, worin „der menschliche Abgrund den göttlichen Abgrund trifft.“¹¹⁹

Jedoch ist nicht jede Begrifflichkeit der Subjektivität oder des Bewusstseins abgeschafft. Das Subjekt ist aber nicht das Subjekt des Intellekts eines *cogito*, sondern vielmehr das Subjekt einer Bewegung zurück zum Herzen,¹²⁰ dann einer Dynamik im Herzen. Also nicht das kognitive Subjekt, sondern eher das „Herz-zentrierte Subjekt“ kann mit dem Muster (*pattern*) der Tiefe (oder des Abgrunds) vereinbart werden. Das Herz-zentrierte Subjekt (*le sujet cardial* – mit einem Ausdruck von Natalie Depraz¹²¹) ist nicht auf die bloße Emotionalität reduzierbar, es ist eine komplexe und integrative Struktur, die mit der Vorstellung der Tiefe des Herzens arbeitet.

118 S. Dumitru Stăniloae Anmerkung über die offenbarende Funktion der Bilder in Dumitru Stăniloae, „Revelation through Acts, Words and Images,“ *Ort*. 20 (1968): 347–377, English translation in Dumitru Stăniloae, *Theology and the Church*, Übers. Robert Barringer (Crestwood: Saint Vladimir’s Seminary Press, 1980), 109–154: 131. „Because man himself is an incarnate spirit he is unable to grasp and express the spirit in all its purity; he must use the screen of a visible form. The human spirit is itself by nature accustomed to such a screen and is indissolubly bound up with the whole world of visible forms through which it knows and expresses its own knowledge and reflection. [...] Only when it is called upon to convey a spiritual reality does a visible form receive the function of image.“

119 André Scrima, AA, Übers. Octavian Gabor (Piscataway: Gorgias Press, 2016), 43: „supra categorical depths... where the human abyss meets the divine abyss.“

120 André Scrima, AA, 156–157 (Übers. Gabor, 160–161): betont die Bewegung des Abstiegs in die Tiefen des Herzens, wo sich das Bild Gottes befindet. Vgl. Ivana und Tim Noble, „Open Sobornicity,“ 433.

121 Natalie Depraz, *Le sujet de la surprise: un sujet cardial* (Bukarest: Zeta Books, 2018), besonders 142 für *ἐκ βάθους καρδίας* „du fonds du cœur“ – innerhalb eines „leiblich-affektiven Faltens des Herzens“ („la pliure corporelle-affective du cœur“). Der Entwurf einer „cardiophénoménologie“ von N. Depraz stützt sich auf jüngere Forschungen in Neurowissenschaften, Psychologie, Sprachwis-

Die Tiefe und der Abgrund stehen auch für die Phänomenalität des radikal Verborgenen, des Geheimnisses, des Mysteriums (im rituellen, existentiellen und mystischen Sinne): das Geheimnis des Menschen hat seine Tiefen, die seine Rätselhaftigkeit bewahren (Stăniloae, in Übereinstimmung mit Evdokimov), und der intimste Teil des Herzens, das *cor absconditum* hat ebenfalls seine Abgründe, seine tiefen Falten (Scrima). Die Tiefe steht für das Unsichtbare, das Unerkennbare, das Verborgene, das wahre Mysterium – sie umfasst also viele wichtige Grundkategorien des apophatischen Diskurses, aber auch einer spirituellen-mystischen Annäherung an das Göttliche. Die bildhafte Räumlichkeit von *profunditas/abyssus* ist letztendlich zu einer Dramatik umwandelbar: ein Drama *de profundis*. Der Ruf des Menschen trifft in diesem Drama die Anwesenheit und die Rezeptivität Gottes.¹²²

Wie kann letztendlich die Tiefe den Weg von der Theologie zur Anthropologie und zurück beschreiben? Die Tiefe kann in einem dialogischen, personalistischen und perichoretischen Ansatz diesen Weg zurücklegen, mit dem Anfangspunkt in der Theologie, in Anlehnung an Stăniloae, oder auch in einem „mystischen, intuitiven und pneumatischen“ Ansatz,¹²³ mit dem Anfangspunkt in der Anthropologie, mit Berufung auf Scrima. Der Anfang des Weges in der Metaphysik der Unendlichkeit oder in der Mystik der Unfassbarkeit ist nur didaktisch von Bedeutung. Wie auch immer der Anfang angesetzt wird, läuft der Weg durch eine transformative Dynamik des Selbst. Ausserdem führt er zurück zum Archetyp, der immer treuer (im Bild) gespiegelt und immer mehr sehnd (im Herzen) umarmt wird.

6 Schlussgedanken

Über die geheimnisvolle Tiefe des Menschen kann man nur schwierig Schlussgedanken ziehen, die einen Kreis des Denkens (endgültig) schliessen. Vielmehr wäre jeder Versuch, Schlüsse zu ziehen, mit dem Bild einer unendlichen Spirale vergleichbar: jeder Schluss ist nur ein Anruf, tiefer und tiefer zu suchen. Die Dynamik einer unendlichen Vertiefung in einer immer geheimnisvolleren Dimension ist hier inhärent in der Durchführung der Schlussziehung.

senschaften oder Philosophie des Geistes, um die Interaktionen zwischen dem Gehirn, dem Herzen und den inneren kognitiven und emotionellen Prozessen (inklusive des Selbstbewusstseins und der Selbsterfahrung) zu unterstreichen.

¹²² Augustinus, *Conf.* 11,2,3: „adte de animam meam et audi clamantem de profundo. Nam nisi adsint et in profundo aures tuae, quo ibimus?“ (BA 14, 274). Vgl. Ps 129,1.

¹²³ Ivana und Tim Noble, „Open Sobornicity,“ 441.

1. Die Ansätze der apophatischen Anthropologie verstehen sich bei Stăniloae, und noch deutlicher bei Scrima, als Spiegelbild der apophatischen Theologie. Sie stehen in Kontinuität mit der Tradition einer theologischen Anthropologie, die „Tiefe“ und „Abgrund“ als Motive des Mysteriums des Menschen, der innersten Dimension des menschlichen Herzens oder der unaussprechlichen Beziehung zu Gottes Unendlichkeit sieht.

2. Die Wahrnehmung der menschlichen Tiefe oder der Abgründigkeit des Mysteriums des Menschen trägt das Siegel der Erfahrung des Mysteriums Gottes. Nur in der Beziehung zur Unfassbarkeit des Archetyps kann man auch über die Unfassbarkeit des Abbildes oder des Bildes sprechen.

3. Stăniloae spricht über die „abgründige Tiefe des persönlichen Gottes“; Scrima formuliert es noch schärfer, indem er über den „göttlichen Abgrund“ spricht. Für beide Theologen muss die unerforschbare, unbegreifliche Tiefe vor allem und *par excellence* Gott zugesprochen werden.

4. Die wahrhafte menschliche Tiefe entsteht nach Dumitru Stăniloae in einem perichoretischen Modell, in der gegenseitigen Durchdringung und im Ineinanderwohnen des göttlichen und des menschlichen Bewusstseins. Die Genese der authentischen menschlichen Tiefe ist mit einer gewissen Gastfreundschaft des Menschen für die göttliche Präsenz verbunden. Andererseits wird der Mensch im göttlichen Bewusstsein als geliebter Gast angenommen. Die Einfügung der Tiefe in ein Modell der gegenseitigen Bewohnung und Durchdringung bewirkt eine „Aneignung des Fremden.“ Jedoch wird die Dimension der Tiefe nicht gerade ausgeblendet in dieser Faszination für die kreisförmige Bewegung in der gegenseitigen Durchdringung und Bewohnung?

5. Für André Scrima ist eine zweistufige Einteilung der menschlichen Tiefe kennzeichnend: er unterscheidet zwischen der Ebene des „verborgenen Menschen“ und der Ebene des „verborgenen oder geheimnisvollen“ Herzens. Beide machen den „mystischen Leib“ des (inneren) Menschen aus. Im Herzen ist die Wohnstätte des „tiefen Bildes Gottes“. Das Herz ist der erste Ort der menschlichen Permeabilität für die ungeschaffenen Energien Gottes. Jedoch hält Scrima mit diesem Entwurf an einer bestimmten Logik und Hierarchie der verborgenen Ebenen in Menschen fest; das Herz ist für ihn in einem System der metaphysischen Abstufung (mit räumlich-sakralen Symbolik) positioniert.

6. Beide Theologen arbeiten mit dem Gedanken der Unendlichkeit Gottes und gleichzeitig mit der Vorstellung einer unendlichen Dynamik im Menschen. Diese Dynamik zieht den Menschen in eine immer grössere und tiefere Ähnlichkeit mit der Unendlichkeit Gottes. Sie kann als Anziehungskraft der Liebe oder der Seh-

sucht nach Gott verstanden werden – oder als unaufhörliche Bewegung, die die Kluft zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Abgrund füllt.

7. In der Auseinandersetzung mit der inhärenten Ambivalenz der Tiefe, aber auch mit dem Herzen als Ort der Begegnung mit Gott, erheben sich aus der Lektüre dieser Theologen zwei unterschiedliche Akzente: die Betonung der Unendlichkeit, mit Stănilaue, und die Betonung der Unbegreiflichkeit, mit Scrima.

8. Wenn die Tiefe in erster Linie eine Kategorie der Theologie ist, was heisst es, wenn der Mensch in die Tiefe Gottes gehen will, wenn er sich nach der Tiefe Gottes sehnt? Ist diese Bewegung ein Sprung in die Leere eines unfassbaren Wesens, oder ein Aufstieg in der Unerreichbarkeit der Transzendenz? Nein, es heisst einfach: in die Tiefe des Herzens gehen. Somit ist die Ambivalenz der Tiefe nicht vernichtet, und ihre Fremdheit wird nicht aufgehoben, aber das Herz bringt die Wärme und die Intimität einer Erfahrung „von innen.“

9. Die Begegnung des Menschlichen und des Göttlichen, die im menschlichen Herz ihren Ort hat, macht das Herz zu *mehr* als einem Ort der Überbrückung von zwei Unendlichkeiten (der unendlichen Tiefe Gottes und dem unendlichen Verlangen des Menschen) und zu *mehr* als einem Ort der Durchdringung von zwei Unbegreiflichkeiten (dem unbegreiflichen Mysterium Gottes und dem unbegreiflichen Geheimnis seines Abbildes). Das Herz ist ein Ort des Mehrs, der Offenbarung des Überschusses. Es ist nicht nur ein integratives Zentrum des Menschseins mit allen seinen intellektuell-kognitiven, emotionalen, willensmässigen und sensiblen Kräften und Potenzialitäten, sondern auch ein geheimnisvoller und undefinierbarer Raum für das Empfangen der Tiefe Gottes.

10. Die Frage kann sich noch stellen, ob diese Rede über göttliche und menschliche Tiefen, die sich im Herzen und in der Erfahrung des verborgenen Menschen kreuzen, überhaupt in einem anthropologischen Entwurf im 21. Jh. Relevanz haben. Die Rhetorik des Herzens als allumfassendes inneres Zentrum und als Wohnort der göttlichen Präsenz hat sehr gute Anknüpfungspunkte an die antike philosophische und religiöse Auffassung, geht in frühchristlichen Quellen über und stärkt sich auf dogmatischer und praktischer Basis in der theologisch-anthropologischen Auffassung des Hesychasmus. Die Rede über die Tiefe des Herzens könnte heute für viele Ohren neo-patristische und neo-byzantinische Klänge evozieren, für das europäische kulturelle Bewusstsein ruft dieser Diskurs bestimmt noch mystische, romantische oder idealistische Echos in Erinnerung. Gleichwohl bleibt die Untersuchung eines Herz-zentrierten Subjekts eine Herausforderung für heutige Forschung in Theologie, Philosophie, und Wissenschaft – ein vielversprechendes Geheimnis, das mit seiner Rätselhaftigkeit fasziniert, und zur Entdeckung-Enthüllung von neuen Tiefen einlädt.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Stefan Constantinescu holds a PhD from the University of Fribourg with the thesis „*Visitatio Verbi* in Sermons *In Cantica* of Saint Bernard de Clairvaux“. He is a member of the University of Fribourg Study Centre for the Eastern Churches' Board. Currently, he is in charge of the Adult Formation and Spiritual Accompaniment Department at the Catholic Church in the Canton of Vaud.

Ingolf U. Dalferth Born 1948; 1977 Promotion; 1982 Habilitation; Professor Emeritus of Systematic Theology, Symbolism and Philosophy of Religion at the University of Zurich; Danforth Professor Emeritus of Philosophy of Religion at Claremont Graduate University in California.

Athanasios Despotis is Extraordinary Professor at the University of Bonn. He is also a Research Associate at the University of Pretoria. His most recent monograph is „Bekehrungserfahrung und Bekehrungserinnerung bei Paulus und Johannes“ (Schöningh-Brill 2021). He is currently working on the DFG Project: „The Gospel of John and Ancient Greek Philosophy“.

Marie-Ève Geiger ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für ältere und weltweite Christentumsgeschichte der evangelisch-theologischen Fakultät der LMU München. Ihre Promotion zu Johannes Chrysostomos absolvierte sie in Frankreich im Bereich der Althilologie. Danach arbeitete sie für das ERC-Forschungsprojekt „Paratexte der Bibel“ unter der Leitung von Prof. Dr. Martin Wallraff und PD Dr. Patrick Andrist. Sie führt derzeit ein eigenständiges Projekt zur Entwicklung der Perikopenordnung in der älteren byzantinischen Kirche.

Katharina Heyden ist seit 2014 ausserordentliche Professorin für Ältere Geschichte des Christentums und der interreligiösen Begegnungen an der Universität Bern. Sie studierte evangelische und katholische Theologie in Berlin, Jerusalem und Rom. Promoviert wurde sie an der Universität Jena, habilitiert an der Universität Göttingen. Sie erforscht Konflikte und Dialoge zwischen Christen, Juden, Muslimen und sogenannten „Heiden“ in Antike und Mittelalter sowie christliche Lebensformen, Gottesbilder und Ikonographie.

Rainer Hirsch-Luipold Geboren 1967; seit 2011 Ordentlicher Professor für Neues Testament und Antike Religionsgeschichte an der Universität Bern; seit 2015 zusätzlich Extraordinary Professor at Stellenbosch University (SA), Department of Ancient Studies.

Georgiana Huian ist seit 2018 Assistenzprofessorin für Systematische Theologie und Ökumene am Institut für Christkatholische Theologie der Universität Bern und seit 2021 für asketische Theologie am Institut für Orthodoxe Theologie „Saint-Serge“ Paris. Sie publiziert zu theologisch-systematischen, ökumenischen und philosophischen Fragen, mit Blick auf Patristik und moderne Theologie. In ihrer Habilitationsschrift hat sie eine theologische Anthropologie aus apophatischer Perspektive entworfen. Monographie: *Augustin, le cœur et la crise du sujet* (Paris: Cerf, 2020).

Ilya Kaplan studierte Theologie in Moskau und Durham (GB) und ist Doktorand an der Universität Bern.

Elad Lapidot is Professor for Jewish Thought at the University of Lille, France. His work is guided by questions concerning the relation between knowledge and politics. Among his publications: *Jews Out of the Question. A Critique of Anti-Anti-Semitism* (Albany: SUNY Press, 2020), Hebrew translation with introduction and commentary (with R. Bar) of Hegel's *Phänomenologie des Geistes*, Vol. 1 (Tel Aviv: Resling Publishing, 2020), *Heidegger and Jewish Thought. Difficult Others*, edited with M. Brumlik (London/New York: Rowman & Littlefield, 2018), and *Etre sans mot dire: La logique de ‚Sein und Zeit‘* (Bucarest: Zeta Books, 2010).

Gerold Necker ist apl. Prof. am Seminar für Judaistik/Jüdische Studien an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. 1999 Promotion an der FU Berlin; 2009 Habilitation (*Humanistische Kabbala im Barock: Leben und Werk des Abraham Cohen de Herrera*, Berlin 2011); 2015–2019 area editor (medieval Judaism), *Encyclopedia of the Bible and its Reception*. Schwerpunkte: jüdische Mystik (DFG-Projekte: www.kabbalaheditions.org) und das erzählerische Werk von S. J. Agnon.

Adrian C. Pirtea ist Historiker des östlichen Mittelmeerraums und Westasiens. Seine Forschungsschwerpunkte sind: die Geschichte des Mönchtums in Syro-Palästina, Mesopotamien und Byzanz, ostchristliche Handschriftenkunde, Religionsgeschichte und Wissenstransfer auf der Seidenstraße. Zwischen 2020 und 2022 war Marie-Sklodowska-Curie Fellow am Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien. Zur Zeit ist er Visiting Postdoctoral Fellow am Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte in Berlin, und ab Oktober 2023 der Principal Investigator des ERC Starting Grants „Reviving the Ascetic Ideal in the Eastern Mediterranean (969–1375)“.

Anca Vasiliu est directrice de recherche au CNRS et membre du *Centre Léon Robin de recherches sur la pensée antique* de Sorbonne Université. Elle a publié plusieurs ouvrages consacrés à la philosophie grecque classique et tardive, parmi lesquels: *Du diaphane. Image, milieu, lumière dans la philosophie antique et médiévale* (Paris, Vrin, 1997), *Dire et voir. La parole visible du Sophiste* (Paris, Vrin 2008), *Eikôn. L'image dans le discours des trois Cappadociens* (Paris, PUF, 2010), *Image de soi dans l'Antiquité tardive* (Paris, Vrin 2012), *Divines techniques. Arts et langage homérique à la fin de l'Antiquité* (Paris, Classiques Garnier, 2016), *Penser Dieu. Noétique et métaphysique dans l'Antiquité tardive* (Paris, Vrin, 2018), *Montrer l'âme. Lecture du Phèdre de Platon* (Paris, Sorbonne Université Presses, 2021). En 2022 elle a reçu le Grand prix de philosophie de l'Académie Française pour l'ensemble de son oeuvre.

Andreas Wagner Dr. theol. Mainz 1995 (Sprechakte und Sprechaktanalyse im AT, BZAW 253, 1997), Habilitation Mainz 2002, Umhabilitation Heidelberg 2004 (Prophetie als Theologie, FRLANT 207, 2004), seit 2009 Professor für Altes Testament, Theol. Fakultät Bern, 2012 Gastwissenschaftler an der NYU in New York, 2012–2018 Vizedekan und Dekan der Theol. Fakultät Bern, seit 2017 Ordinarius, seit 2019 Direktor des Institutes für Altes Testament. Forschungsschwerpunkte: Prophetie, Psalmen, Anthropologie und Theologie des AT.

Beatrice Wyss studierte klassische Philologie, Philosophie und Theologie in Bern, promovierte 2008 in Fribourg, arbeitete in verschiedenen Forschungsprojekten im Bereich Editionsphilologie sowie Bildung und Philosophie der Kaiserzeit und ist seit Herbst 2022 Dozentin für Griechisch an der Fakultät für Theologie in Fribourg. Ein Forschungsschwerpunkt bildet Philon aus Alexandria.

Bibliographie

- Abernathy, Stacy. „Thomas as Sextus Empiricus's Arch-Skeptic.“ *Stone-Campbell Journal* 19 (2006): 191–203.
- Abrams, Daniel. „From Divine Shape and Angelic Being: The Career of Akatriel in Jewish Literature.“ *Journal of Religions* 76 (1996): 43–63.
- Abrams, Daniel. „Metatron and Jesus: The Longue Durée of Rabbinic and Kabbalistic Yiddish.“ *Kabbalah* 27 (2012): 13–105.
- Abrams, Daniel R. *Asher ben David: His Complete Works and Studies in his Kabbalistic Thought = R(abbi) Āšer ben Dāwīd. kol kētāvān wē-‘iyyūnīm bē-qabbālātō*. Los Angeles: Cherub Press, 1996.
- Abrams, Daniel. „The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of Metatron in the Divine Godhead.“ *Harvard Theological Revue* 87 (1994): 291–321.
- Abrams, Daniel. „The Dimensions of the Creator – Contradiction or Paradox? Corruptions and Accretions to the Manuscript Witnesses.“ *Kabbalah* 5 (2000): 35–53.
- Achternkamp, Anne. „Natural Law in Origen's Anthropology.“ *Zeitschrift für Antikes Christentum* 23 (2019): 138–148.
- Adamson, Peter. *Philosophy in the Hellenistic and Roman Worlds*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Adnès, Pierre. „Hésychasme.“ In *Dictionnaire de spiritualité*. Bd. 7.1, *Haakman–Hypocrisie*. Paris: Beauchesne, 1969: 381–399.
- Alesse, Francesca, Hg. *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Leiden: Brill, 2008.
- Alexandre, Jérôme. „La théologie comme art. Commentaire du sermon 67 de saint Bernard sur le *Cantique*.“ In *L'actualité de saint Bernard: colloque des 20 et 21 novembre 2009*, hg. v. Antoine Guggenheim und André-Marie Ponnou-Delaffon, 241–261. Paris: Collège des Bernardins, 2010.
- Alexandre, Monique. „Protologie et eschatologie chez Gregoire de Nysse,“ in *Arché e Telos: l'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa: analisi storico-religiosa*, hg. v. Ugo Bianchi, 122–169. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore, 1981.
- Alexandrescu, Vlad. „Notă asupra ediției.“ In Scrima, *Antropologia apofatică*, 13–14.
- Alexandrescu, Vlad. „Prefață.“ In Scrima, *Antropologia apofatică*, 9–10.
- Alfeyev, Hilarion. *The Spiritual World of Isaac the Syrian*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 2000.
- Altmann, Alexander. „The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends.“ *JQR* 35 (1944/45): 371–391.
- Anderson, Paul. „On Vias Negativa and Positiva in John's Dialectical Theology: Apophatic and Kataphatic Thrusts in Philo and Within the Johannine Tradition.“ In *Da Gesù a Paolo: Evangelizzare la gioia del Regno*, hg. v. Giuseppe De Virgilio, 171–83. Rom: Hoepli, 2020.
- Angerstorfer, Andreas. „Ebenbild eines Gottes in babylonischen und assyrischen Keilschrifttexten.“ *Biblische Notizen* 88 (1997): 47–58.
- Aquino, Frederick D. „The Incarnation: The Dignity and Honor of Human Personhood.“ *Restoration Quarterly* 42 (2000): 39–46.
- Aronowicz, Annette. „Translator's Introduction.“ In Levinas, *Nine Talmudic Readings*, ix–xxxix.
- Attridge, Harold W. „How Johannine Signs Signify (or Don't).“ In *Anatomies of the Gospels and Beyond: Essays in Honor of R. Alan Culpepper*. Biblical Interpretation Series 164, hg. v. Mikeal Parsons, Elizabeth Struthers Malbon und Paul Anderson, 335–47. Leiden: Brill, 2018.
- Attridge, Harold W. „Stoic and Platonic Reflections on Naming in Early Christian Circles.“ In *From Stoicism to Platonism: The Development of Philosophy, 100 BCE–100 CE*, hg. v. Troels Engberg-Pedersen, 277–95. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

- Auzépy, Marie-France. „Traduction du ‚Horos‘ du concil Nicée II.“ In *Nicée II. 787–1987. Douze siècles d’images religieuses*, hg. v. François Bœspflug und Nicolas Lossky, 31–35. Paris: Cerf, 1987.
- Avis, Paul. *God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology*. London: Routledge, 1999.
- Ayres, Lewis. *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Balthasar, Hans Urs von. *Presence and Thought: Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, übers. v. Mark Sebanc. San Francisco: Ignatius Press, 1995.
- Bambach, Charles. *Thinking the Poetic Measure of Justice: Hölderlin-Heidegger-Celan*. Contemporary Continental Philosophy. Albany: State University of New York Press, 2013.
- Banev, Krastu. „Glaube in Kriegsnot. Der rumänisch-orthodoxe Gebetskreis ‚Rugod Aprins‘ (Der brennende Dornbusch) im Kontext der panorthodoxen Spiritualität.“ *Orthodoxes Forum* 33.1–2 (2019): 73–90.
- Bar-Asher Siegal, Michal. *Early Christian Monastic Literature and the Babylonian Talmud*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Barber, Charles. *Contesting the Logic of Painting, Art and Understanding in Eleventh-Century Byzantium*. Leiden: Brill, 2007.
- Barber, Charles. *Figure and Likeness. On the limits of Representation in Byzantine Iconoclasm*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Baring, Edward. *Converts to the Real: Catholicism and the Making of Continental Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2019.
- Barnes, Jonathan, Hg. *Aristotle: Metaphysics*. Bd. 2, *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Bar-On, Shraga und Yakir Paz. „The Lord of All‘ and ‚The Creator of the World‘: Aleinu le-Shabeach as an Anti-Binitarian Prayer / אתגלילת אנת-בניטרית / „עלינו לשבח“ אדון הכול ויוצר בראשית: „*Jewish Studies* 52 (2017): 19–46.
- Bartelink, Gerhardus Johannes Marinus. „Les Apophtegmes des Pères,“ *Vigiliae Christianae* 47 (1993): 390–397.
- Baudouin, Charles. *Blaise Pascal ou l’ordre du cœur*. Paris: Plon, 1962.
- Baur, Chrysostomus. *Der Heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, 2 Bde. München: M. Hueber, 1929–30.
- Beckman, John C. „Pluralis Majestatis: Biblical Hebrew.“ In *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Bd. 3, P–Z, hg. v. Geoffrey Khan, 145–146. Leiden: Brill, 2013.
- Begzos, Marios P. „Apophaticism in the Theology of the Eastern Church. The Modern Critical Function of a Traditional Theory.“ *Greek Orthodox Theological Review* 41 (1996): 327–357.
- Behr, John, Hg. *Origen: On First Principles*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Behr, John. „The Rational Animal. A Rereading of Gregory of Nyssa’s De hominis opificio.“ *Journal of Early Christian Studies* 7.2 (1999): 219–247.
- Bekken, Per Jarle. *The Word is Near You. A Study of Deuteronomy 30:12–14 in Paul’s Letter to the Romans in a Jewish Context*. BZNW 144. Berlin: De Gruyter, 2007.
- Benk, Andreas. „Negative Theologie.“ In *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon* (www.wirelex.de), hg. v. Mirjam Zimmermann, Heike Lindner. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2018. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200341>.
- Berdozzo, Fabio. „Einleitung.“ In *Cornutus: Die griechischen Götter*. SAPERE XIV, hg. v. Heinz-Günther Nesselrath, 13–16. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

- Berlejung, Angelika. *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bildpolemik*. OBO 162. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Berti, Vittorio. „Fuoco nel cuore, polvere in bocca. La scrittura della *trance* estatica nella mistica cristiana siriana (secoli VII–VIII).“ In *Esperienze e tecniche dell'estasi tra Oriente e Occidente*, hg. v. Luigi Canetti und Andrea Piras, 44–71. Brescia: Morcelliana, 2018.
- Bettiolo, Paolo, Hg. *Isacco di Ninive. Discorsi spirituali: Capitoli sulla conoscenza, Preghiere, Contemplazione sull'argomento della gehenna, Altri opuscoli*. Magnano: Monastero di Bose, Edizioni Qiqajon, 1990.
- Beulay, Robert. „De l'émerveillement à l'extase: Jean de Dalyatha et Abou Sa'ïd al-Kharraz.“ In *Youakim Moubarrac: Les dossiers H*, hg. v. Jean Stassinot, 333–343. Lausanne: L'âge d'homme, 2005.
- Beulay, Robert. *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIIIe siècle*. Paris: Beauchesne, 1990.
- Beutler, Ernst. *Entwurf einer Farbenlehre, Didaktischer Teil: Einleitung*. Bd. 16, *Johann Wolfgang Goethe: Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*. Zürich: Artemis, 1948.
- Bianchi, Ugo, Hg. *La „doppia creazione“ dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*. Rom: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1978.
- Bienert, Wolfgang. „Zur Logos-Christologie des Athanasius von Alexandria in *Contra gentes* und *De incarnatione*.“ *Studia Patristica* 21 (1989): 402–419.
- Bitton-Ashkelony, Brouria. „More Interior than the Lips and the Tongue: John of Apamea and Silent Prayer in Late Antiquity.“ *Journal of Early Christian Studies* 20 (2012): 303–331.
- Bitton-Ashkelony, Brouria. *The Ladder of Prayer and the Ship of Stirrings: The Praying Self in Late Antique East Syrian Christianity*. Leuven: Peeters, 2019.
- Björk, Mårten und Jayne Svenungsson, Hg. *Heidegger's Black Notebooks and the Future of Theology*. New York: Palgrave Macmillan, 2017.
- Blanc, Cécile. *Origène: Commentaire sur Saint Jean, Livres I–V*. 2 Bde. SC 120, 157. Paris: Cerf, 1966 und 1970.
- Blanpain, Jacques. „Langage mystique, expression du désir dans les Sermons sur le Cantique des cantiques de Bernard de Clairvaux.“ *Collectanea Cisterciensia* 36 (1974): 45–68, 226–247.
- Blowers, Paul M. *Drama of the Divine Economy: Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Boesel, Chris und Catherine Keller, Hg. *Apophatic Bodies: Negative Theology, Incarnation, and Relationality*. New York: Fordham University Press, 2010.
- Böhme, Hartmut. „Imagologie von Himmel und Hölle. Zum Verhältnis von textueller und bildlicher Konstruktion imaginärer Räume.“ In *Bilder-Denken: Bildlichkeit und Imagination*, hg. v. Barbara Naumann, Edgar Pankow, 19–43. München: Fink, 2004.
- Bolocan, Carmen Maria. „The Burning Bush of the Mother of God – a Movement of Spiritual and Literary Renewal.“ *Text și discurs religios* 4 (2012): 191–200.
- Bommas, Martin. „Isis in Alexandria – Theologie und Ikonographie.“ In *Alexandria*, hg. v. Tobias Georges, Felix Albrecht und Reinhard Feldmeier, 127–147. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Bonazzi, Mauro. „The Platonist Appropriation of Stoic Epistemology.“ In *From Stoicism to Platonism: The Development of Philosophy, 100 BCE–100 CE*, hg. v. Troels Engberg-Pedersen, 120–141. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Bonnet, Hans. „Mundöffnung.“ In *Lexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, hg. v. Hans Bonnet, 487–490. Hamburg: Nikol, 2000.
- Boustan, Ra'anan, Martha Himmelfarb und Peter Schäfer, Hg. *Hekhalot Literature in Context: From Byzantium to Babylonia*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

- Boustan, Ra'anan. „Rabbinization and the Making of Early Jewish Mysticism.“ *Jewish Quarterly Review* 101 (2011): 482–501.
- Bouteneff, Peter. *Beginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- Boys-Stones, George. *Post-Hellenistic Philosophy. A Study of its Development from the Stoics to Origen*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Brachtendorf, Johannes, Thomas Möllenbeck, Gregor Nickel und Stephan Schaede, Hg. *Unendlichkeit: Interdisziplinäre Perspektiven*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Brakke, David. *Athanasius and the Politics of Asceticism*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Brakke, David. *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- Brändle, Rudolf. *Johannes Chrysostomus: Bischof – Reformator – Märtyrer*. Stuttgart: Kohlhammer, 1999.
- Brändle, Rudolf. „Συγκριτικὰ βᾶσις als hermeneutisches und ethisches Prinzip in der Paulusauslegung des Johannes Chrysostomus,“ in *Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*. Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 23, hg. v. Georg Schöllgen, Clemens Scholten, 297–307. Münster: Aschendorff, 1996.
- Bréhier, Émile. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: Vrin, 1950.
- Bréhier, Émile. *Plotin: Ennéades II*. Paris: Belles Lettres, 1998.
- Brisson, Luc et al., Hg. *Porphyre: Sur la vie de Plotin II*. Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 16. Paris: Vrin, 1992.
- Brisson, Luc. „L'approche traditionnelle de Platon par H.F. Cherniss.“ In *New Images of Plato: Dialogues on the Idea of the Good*, hg. v. Giovanni Reale, Samuel Scolnicov, 85–97. St. Augustin: Akademia Verlag, 2002.
- Brittain, Charles. „Middle Platonists on Academic Scepticism.“ *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 94 (2007): 297–315.
- Brock, Sebastian, Hg. *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian): The Second Part, Chapters IV–XLI*. Louvain: Peeters, 1995.
- Brock, Sebastian. „Discerning the Evagrian in the Writings of Isaac of Nineveh: A Preliminary Investigation.“ *Adamantius* 15 (2009): 60–72.
- Brock, Sebastian. „Maggânûâtâ: A Technical Term in East Syrian Spirituality and its Background.“ In *Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux*, hg. v. René Coquin, 121–129. Genève: Cramer, 1988.
- Brock, Sebastian. *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St Ephrem*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1992.
- Brock, Sebastian. *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*. Cistercian Studies Series 101. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1987.
- Broc-Schmezer, Catherine. *Les figures féminines du Nouveau Testament dans l'œuvre de Jean Chrysostome: Exégèse et pastorale*. Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 185. Paris: Institut d'études augustiniennes, 2010.
- Brody, Seth, Hg. *Rabbi Ezra ben Solomon of Gerona. Commentary on the Song of Songs (= Peruš Šir haš-širim) and Other Kabbalistic Commentaries*. Kalamazoo: Medieval Institute Publications, 1999.
- Brottier, Laurence. *Jean Chrysostome: Sermons sur la Genèse*. SC 433. Paris: Cerf, 1998.
- Brottier, Laurence. *L'appel des „demi-chrétiens“ à la „vie angélique“: Jean Chrysostome prédicateur entre idéal monastique et réalité mondaine*. Paris: Cerf, 2005.
- Brouwer, René. *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*. Cambridge Classical Studies. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

- Brown, Peter. „Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages.“ In *Witchcraft, Confessions and Accusations*, hg. v. Mary Douglas, 17–45. London: Routledge, 1970.
- Brunschvicg, Léon, Pierre Boutroux und Félix Gazier, Hg. *Pascal, Blaise: Œuvres de Pascal*, Bd. 12–14. *Pensées (Vol. 1–3)*. Paris: Hachette, 1904–14.
- Buch, Andreas. *Lebensfragen: Eine praktische Anthropologie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1997.
- Buffière, Felix. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Belles Lettres, 1956.
- Bundschuh-Schramm, Christiane. „Der Gott von gestern.“ *Publik-Forum* 13 (2020): 28–31.
- Bunge, Gabriel. „Encore une fois: hénade ou monade? Au sujet de deux notions-clés de la terminologie technique d'Évagre le Pontique.“ *Adamantius* 15 (2009): 9–42.
- Bunge, Gabriel. „Hénade ou monade? Au sujet de deux notions centrales de la terminologie évagrienne.“ *Le Muséon* 102 (1989): 69–91.
- Burmistrov, Konstantin. „The Concept of the Primordial Man (Adam Kadmon) in Jewish Mysticism.“ *St. Tikhon's University Review* 84 (2019): 97–117.
- Busi, Giulio. *Heavenly Palaces in Judaism: A Historical Travel Guide*. Castiglione delle Stiviere: Fondazione Palazzo Bondoni Pastorio, 2020.
- Busi, Giulio. *Qabbalah Visiva*. Torino: Einaudi, 2005.
- Byers, Andrew J. *Ecclesiology and Theosis in the Gospel of John*. Society for New Testament Studies Monograph Series 167. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Caillois, Roger. *Les jeux et les hommes*. Paris: Gallimard, 1958.
- Cambiano, Giuseppe. „The Desire to Know (Metaphysics A 1).“ In *Aristotle's Metaphysics Alpha: Symposium Aristotelicum*, hg. v. Carlos Steel, 1–42. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Camilleri, Sylvain. *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger: Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916–1919)*. Phaenomenologica. Dordrecht: Springer, 2008.
- Carabine, Deirdre. *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*. Louvain: Peeters, 1995.
- Casey, Michael. *Athirst for God: Spiritual Desire in Bernard of Clairvaux's Sermons on the Song of Songs*. Cistercian studies series 77. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1988.
- Casiday, Augustine. *Evagrius Ponticus*. London: Routledge, 2006.
- Cavalcanti, Elena. *Studi Eunomiani*. Rom: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1976.
- Chajes, Jeffrey (Yossi) H. „Ilanot – Maps of God“ (<http://ilanot.haifa.ac.il/site/>).
- Chajes, Jeffrey (Yossi) H. „Kabbalistic Trees (Ilanot) in Italy: Visualizing the Hierarchy of the Heavens.“ In *The Renaissance Speaks Hebrew*, hg. v. Giulio Busi und Silvana Greco, 170–183. Cinisello Balsamo, Milano: Silvana editorial, 2019.
- Chajes, Jeffrey (Yossi) H. „Spheres, Sefirot, and the Imaginal Astronomical Discourse of Classical Kabbalah.“ *Harvard Theological Review* 113 (2020): 230–262.
- Chajes, Jeffrey (Yossi) H. „The Kabbalistic Tree.“ In *The Visualization of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe*, hg. v. Marcia Kupfer, Adam S. Cohen und Jeffrey H. Chajes, 449–473. Turnhout: Brepols, 2020.
- Chajes, Jeffrey (Yossi) H. *The Kabbalistic Tree* (Pennsylvania: Penn State University Press, 2022).
- Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots, nouvelle édition*. Paris: Klincksieck, 2009.
- Chialà, Sabino. *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita: Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*. Firenze: Olschki, 2002.
- Clément, Olivier. *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras*. Paris: Fayard, 1969.

- Clément, Olivier. „Note Biographique.“ *Contacts* 55.203 (2003): 243–245.
- Clément, Olivier. „Préface.“ In Dumitru Stăniloae, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*.
- Cohen, Martin. *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*. Lanham: University Press of America, 1983.
- Cohen, Martin. *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1985.
- Cohen, Naomi. *Philo's Scriptures: Citations from the Prophets and Writings. Evidence for a Haftarah Cycle in Second Temple Judaism*. Supplements for the Journal of the Study of Judaism 123. Leiden: Brill, 2007.
- Cohn, Leopold et al., Hg. *Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung*. Berlin: De Gruyter, 1962.
- Constantinescu, Stefan. „La relation personnelle au Verbe et son expression dans un langage inappropriable chez Saint Bernard de Clairvaux. À la recherche d'un vocabulaire renouvelé pour parler de la théologie apophatique.“ *Revue de théologie et de philosophie* 153 (2021): 473–488.
- Constantinescu, Stefan. *Visitatio Verbi dans les Sermons In Cantica de Saint Bernard de Clairvaux: Splendor personae entre zōon poietikon et zōon eikonikon*. Studia Oecumenica Friburgensia 109. Münster: Aschendorff, 2022.
- Cook, James D. „Therapeutic Preaching: The Use of Medical Imagery in the Sermons of John Chrysostom.“ *Studia Patristica* 96 (2017): 127–132.
- Cooper, John. „Arcesilaus: Socratic and Sceptic.“ In *Remembering Socrates: Philosophical Essays*, hg. v. Lindsay Judson und Vassilis Karasmanis, 169–87. Oxford: Clarendon Press, 2008.
- Corsini, Eugenio. „Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse.“ In *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, éd. par Marguerite Harl, 111–126. Leiden: Brill 1971.
- Cotelier, Jean Baptiste, Hg. *Alphabetikon*. Ecclesiae Graecae Monumenta. 3 Bde. Paris 1677–1686 = Migne, *Patrologia Graeca* 65, 71–440.
- Dalferth, Ingolf U. *Sünde. Die Entdeckung der Menschlichkeit*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020.
- Dan, Joseph. *Jewish Mysticism*. Bd. 1, *Late Antiquity*. Northvale: Jason Aronson, 1998.
- Dan, Joseph. תולדות תורת הסוד העברית = *History of Jewish Mysticism and Esotericism*. Bd. 3, *Ancient Times*. Jerusalem: The Zalman Shazar Center for Jewish History, 2008.
- Daniélou, Jean, Hg. *Jean Chrysostome: Sur l'incompréhensibilité de Dieu I. Homélie I–V*. SC 28bis. Paris: Cerf, 2000 (1. Auflage 1970).
- Daniélou, Jean. *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Théologie 2. Paris: Aubier, 1944.
- Davidson Kelly und John Norman. *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*. London: Duckworth, 1995.
- Davila, James R. *Hekhalot Literature in Translation: Major Texts of Merkavah Mysticism*. Leiden: Brill, 2013.
- De Wet, Chris und Wendy Mayer, Hg. *Revisoning John Chrysostom: New Approaches, New Perspectives*. Leiden: Brill, 2019.
- Deir-el-Harf, Père Élie de. „Témoignage.“ *Contacts* 55.203 (2003): 246–262.
- Deliot, Catherine. „La phénoménologie de l'expérience du divin.“ *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 56 (1997): 264–278.
- Delling, Gerhard. „The One Who Sees God in Philo.“ In *Nourished with Peace: Studies in Hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandmel*, hg. v. Frederick E. Greenspahn. Chico: Scholars Press, 1984.
- Deneken, Michel. „L'affirmation de Dieu en Jésus Christ. Voie négative et Christologie: du Nouveau Testament à Chalcedoine.“ *Revue des sciences religieuses* 72 (1998): 485–501.
- Depraz, Natalie. *Le sujet de la surprise: un sujet cardinal*. Bucharest: Zeta Books, 2018.
- Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.

- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*, übers. v. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997.
- Despotis, Athanasios. „Aspects of Cultural Hybridity in Philo’s Apophatic Anthropology.“ *Studia Philonica Annual* 33 (2021): 91–108.
- Despotis, Athanasios. „Drawing and Transcending Boundaries in the Dialogue between Jesus and Nicodemus: Fresh Perspectives from John’s Hellenistic Background and Chrysostomic Reception.“ *Journal of Early Christian History* 8:1 (2018): 68–87.
- Despotis, Athanasios. „The Relation between Anthropology and Love-Ethics in John against the Backdrop of Plutarchan and Philonic Ideas.“ In *Plutarch and the New Testament in Their Religio-Philosophical Contexts. Bridging Discourses in the World of the Early Roman Empire*, hg. v. Rainer Hirsch-Luipold, 141–161. Leiden: Brill, 2022.
- Devilliers, Sœur Noëlle. „Ce que fut dans ma vie la rencontre du père André Scrima.“ *Contacts* 55.203 (2003): 263–272.
- Di Cesare, Donatella. *Heidegger, die Juden, die Shoah*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2015.
- Dienstbeck, Stefan. *Die Theologie der Stoa*. Berlin: De Gruyter, 2015.
- Diesel, Anja A. „Ich bin Jahwe“. *Der Aufstieg der Ich-bin-Jahwe-Aussage zum Schlüsselwort des alttestamentlichen Monotheismus*, WMANT 110. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006.
- Dietz, Karlheinz et al., Hg. *Das Christusbild: Zu Herkunft und Entwicklung in Ost und West – The Image of Christ: Provenance and Origin in East and West*. Das Östliche Christentum N.F. 62. Würzburg: Echter, 2016.
- Dimant, Deborah und John Strugnell. „The Merkabah Vision in Second Ezekiel (4Q385 4).“ *Revue de Qumran* 14 (1990): 331–348.
- Dobbin, Robert, Hg. *Epictetus: Discourses Book I*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Doppler, Alfred. *Der Abgrund: Studien zur Bedeutungsgeschichte eines Motivs*. Wien: Böhlau, 1968.
- Dowden, Stephen D. *Sympathy for the Abyss: A Study in the Novel of German Modernism. Kafka, Broch, Musil and Thomas Mann*. Tübingen: Niemeyer, 1986.
- Drabinski, John E. und Eric S. Nelson, Hg. *Between Levinas and Heidegger*. Contemporary Continental Philosophy. Albany: State University of New York Press, 2014.
- Draguet, René, Hg. *Les formes syriaques de la matière de l’Histoire lausiaque*. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1978.
- Dron, Constantin. *Canoanele. Text și interpretare*. Bucarest: Editura Cărților Bisericești, 1935.
- Druet, François-Xavier. *Langage, images et visages de la mort chez Jean Chrysostome*. Namur: Société des études classiques Presses universitaires, 1990.
- Dumortier, Jean. *Jean Chrysostome: Homélie sur Ozias (In illud, Vidi Dominum)*. SC 277. Paris: Cerf, 1981.
- Dunderberg, Ismo. „Secrecy in the Gospel of John.“ In *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices*, hg. v. Christian H. Bull, Liv Lied und John D. Turner, 221–243. Leiden: Brill, 2012.
- Dunkhase, Jan Eike. „Beiträge zur neuen Heidegger-Debatte.“ *H-Soz-Kult*, 13.03.2017. <https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-25610>.
- Ehrenreich, Ernst. *Wähle das Leben! Deuteronomium 30 als hermeneutischer Schlüssel zur Tora*. Wiesbaden: Harrasowitz, 2010.
- Elior, Rachel. „The concept of God in Hekhalot Literature.“ *Binah* 2 (1989): 97–120.
- Elior, Rachel. „The Foundations of Early Jewish Mysticism: The Lost Calendar and the Transformed Heavenly Chariot.“ In *Wege mystischer Gotteserfahrung: Judentum, Christentum und Islam = Mystical Approaches to God: Judaism, Christianity, and Islam*, hg. v. Peter Schäfer, 1–18. München: Oldenbourg, 2006.

- Elm, Eva und Nicole Hartmann, Hg. *Demons in Late Antiquity: Their Perception and Transformation in Different Literary Genres*. Transformationen der Antike 54. Berlin: De Gruyter, 2021.
- Emmenegger, Gregor. „Komm, folge mir nach!‘ Zu den Wurzeln christlicher Spiritualität.“ In *Wachet und betet: Mystik, Spiritualität und Gebet in Zeiten politischer und gesellschaftlicher Unruhe*. Glaube & Gesellschaft 10, hg. v. Oliver Dürr, Ralph Kunz und Andreas Steingruber, 274–292. Münster: Aschendorff, 2021.
- Evans, Annette. „Ezekiel’s ‘Living Beings’ in *Pseudo-Ezekiel* 4Q385 Fr. 6: A Comparison with Key Angelological Verses in Ezekiel 1 and 10.“ *OTE* 30 (2017): 300–314.
- Evdokimov, Paul. *L’Orthodoxie*. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1959.
- Fagenblatt, Michael. „Levinas and Heidegger: The Elemental Confrontation.“ In *The Oxford Handbook of Levinas*, hg. v. Michael L. Morgan, 1–36. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Falque, Emmanuel. *Le livre de l’expérience: D’Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*. Paris: Cerf, 2017.
- Farber-Ginat, Asi. „Studies in the Book *Shi’ur Qoma*.“ In *משואות – מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל = Massu’ot: Studies in Kabbalistic Literature and Jewish Philosophy in Memory of Ephraim Gottlieb*, hg. v. Michal Oron und Amos Goldreich. Jerusalem: Bialik Institute, 1994.
- Farin, Ingo und Jeff Malpas, Hg. *Reading Heidegger’s Black Notebooks 1931–1941*. Cambridge: MIT Press, 2016.
- Farrugia, Edward G. „Introduction.“ In *André Scrima: Expérience spirituelle et langage théologique. Acts du colloque de Rome, 29–30 octobre 2008*. Orientalia Christiana Analecta 306, hg. v. Daniela Dumbbravă und Bogdan Tătaru-Cazaban, 11–28. Rom: Pontificio Istituto Orientale, 2019.
- Felder, Ulrich. *Apophatik als Lösungsformel für den interreligiösen Dialog? Das Konzept der negativen Theologie in den pluralistischen Religionstheorien von John Hick und Perry Schmidt-Leukel*. Würzburg: Echter, 2012.
- Ferber, Rafael. *Platonische Aufsätze*. Berlin: De Gruyter, 2020.
- Figuet, Jean. „Des jeux de mots de saint Bernard...à saint Bernard.“ *Collectanea Cisterciensia* 52 (1990): 54–65.
- Franke, William. *A Philosophy of the Unsayable*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2014.
- Franke, William, Hg. *On What Cannot Be Said: Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2007.
- Frankenberg, Wilhelm, Hg. *Euagrius Ponticus*. Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, N.F. XIII.2. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912.
- Frankfurter, David. „Where the Spirits Dwell. Possession, Christianization, and Saints’ Shrines in Late Antiquity.“ *Harvard Theological Review* 103 (2010): 27–46.
- Früchtel, Ursula. *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandria: Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese*. Leiden: Brill, 1968.
- Fuchs, Thomas. *Verteidigung des Menschen: Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. Berlin: Suhrkamp, 2020.
- Gabriel, Gottfried. „Hans Leisegangs ‚Denkformen‘.“ In *Philosophie eines Unangepassten: Hans Leisegang*, hg. v. Klaus-M. Kodalle, 1–13. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2003.
- Gander, Hans-Helmuth und Magnus Striet, Hg. *Heideggers Weg in die Moderne: Eine Verortung der „Schwarzen Hefte“*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2017.
- Gelijong, Albert und David Runia, Hg. *Philo of Alexandria: On Planting. Introduction, Translation, Commentary*. Philo of Alexandria Commentary Series 5. Leiden: Brill, 2019.
- Gertz, Jan Christian. *Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11*. ATD 1 Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.

- Gesenius, Wilhelm. *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Heidelberg: Springer, 2013.
- Giocas, Athanasios und Paul Ladouceur. „The Burning Bush Group and Father André Scrima in Romanian Spirituality.“ *Greek Orthodox Theological Review* 52.1–4 (2007): 37–61.
- Goehring, James E. *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Egyptian Monasticism*. Harrisburg: Trinity Press International, 1999.
- Goldberg, Arnold. *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur*. Berlin: De Gruyter, 1969.
- Görgemanns, Herwig et al., Hg. *Plutarch, Dialog über die Liebe. Amatorius*. SAPERE X. Tübingen: Mohr Siebeck 2006.
- Goshen-Gottstein, Alon. „The Body as Image of God in Rabbinic Literature.“ *Harvard Theological Review* 87 (1994): 171–195.
- Graiver, Inbar. „Possible Selves in Late Antiquity: Ideal Selfhood and Embodied Selves in Evagrian Anthropology.“ *Journal of Early Christian Studies* 20 (2012): 235–268.
- Graiver, Inbar. „Possible Selves in Late Antiquity: Ideal Selfhood and Embodied Selves in Evagrian Anthropology.“ *The Journal of Religion* 98 (2018): 59–89.
- Green, Arthur. *Keter: The Crown of God in Early Jewish Mysticism*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Grese, William C. „Unless One Is Born Again: The Use of a Heavenly Journey in John 3.“ *Journal of Biblical Literature* 107 (1988): 677–93.
- Groß, Walter. *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1999.
- Großmann, Andreas, Hg. *Bultmann, Rudolf und Hans Jonas: Briefwechsel 1928–1976. Mit einem Anhang anderer Zeugnisse*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- Guillaumont, Antoine, Hg. *Les six Centuries des „Kephalaia gnostica“ d'Évagre le Pontique*. Paris: Firmin-Didot, 1958.
- Guillaumont, Antoine. *Un philosophe au desert: Évagre le Pontique*. Paris: Vrin, 2004.
- Gunkel, Heidrun, Rainer Hirsch-Luipold und John R. Levison, Hg. „Plutarch and Pentecost. An Exploration in Interdisciplinary Collaboration.“ In *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity: Multidisciplinary Perspectives*. Ekstasis 5, hg. v. Jörg Frey und John R. Levison, 63–94. Berlin: De Gruyter, 2014.
- Guscin, Mark. *The Tradition of the Image of Edessa*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 2016.
- Gutschmidt, Rico. „Skeptizismus und negative Theologie. Endlichkeit als transformative Erfahrung.“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 67 (2019): 23–41.
- Guy, Jean-Claude. *Les Apophtegmes des Pères: Collection systématique*. SC 387, 474, 498. Paris: Cerf, 1993, 2003, 2005.
- Hagman, Patrik. *The Asceticism of Isaac of Nineveh*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Halfwassen, Jens. *Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Stuttgart: Teubner, 1992.
- Halfwassen, Jens. *Plotin und der Neuplatonismus*. München: Beck, 2004.
- Hall, Christine. „Spiritual Tradition and Ecclesiology in the Romanian Orthodox Historical and Political Context.“ *International Journal for the Study of the Christian Church* 11.2–3 (2011): 152–172.
- Hansbury, Mary, Hg. *Isaac the Syrian's Spiritual Works*. Piscataway: Gorgias Press, 2016.
- Hansbury, Mary, Hg. *John the Solitary on the Soul*. Piscataway: Gorgias Press, 2013.
- Hansbury, Mary. „Insight without Sight: Wonder as an Aspect of Revelation in the Discourses of Isaac the Syrian.“ *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 8 (2008): 60–73.
- Harari, Yuval. „Opening the Heart: Magical Practices for Knowledge, Understanding and Good Memory in Judaism of Late Antiquity and Early Middle Ages.“ In *Shefa' tal: 'iyunim be-mašshevet Yišra'el*

- u-ye-tarbut Yehudit = Shefa Tal: Studies in Jewish Thought and Culture*, hg. v. Zeev Gries, Howard Kreisel, und Boaz Huss, 303–347. Beer Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press, 2004.
- Harkins, Paul W., Hg. *John Chrysostom: On the Incomprehensible Nature of God*. FC 72. Washington: The Catholic University of America Press, 1984.
- Harmless, William. *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Harris, Murray J. John. *Exegetical Guide to the Greek New Testament*. Nashville: B&H Publishing Group, 2015.
- Hart, D. Bentley. „The ‚Whole Humanity‘: Gregory of Nyssa’s Critique of Slavery in Light of His Eschatology.“ *Scottish Journal of Theology* 54 (2001): 51–69.
- Hartenstein, Friedhelm und Michael Moxter. *Hermeneutik des Bilderverbots: Exegetische und systematisch-theologische Annäherungen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016.
- Hausherr, Irénée, Hg. *Gregorii Monachi Cyprii De Theoria Sancta quae syriace interpretata dicitur Visio Divina*. Rom: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1937.
- Hayes, Andrew. „Wonder as an Ascetical Concept in the Theological Anthropology of Ephrem the Syrian.“ In *Eastern Catholic Theology in Action*, hg. von Andrew Summerson und Cyril Kennedy. Washington: CUA Press.
- Hayman, Peter. *Sefer Yeşira: Edition, Translation, and Text-Critical Commentary*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Hayward, Charles T. R. *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings: From Victorious Athlete to Heavenly Champion*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Heath, Jane M.F. *Paul’s Visual Piety: The Metamorphosis of the Beholder*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*, übers. v. John Macquarrie und Edward Robinson. New York: Harper Row, 1962.
- Heidegger, Martin. *Elucidations of Hölderlin’s Poetry*, übers. v. Keith Hoeller. Amherst: Humanity Books, 2000.
- Heidegger, Martin. *Hölderlin’s Hymn „Germanien“ and „Der Rhein“*, übers. v. William McNeill und Julia Ireland. Bloomington: Indiana University Press, 2014.
- Heidegger, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Bd. 60, Gesamtausgabe, hg. v. Matthias Jung und Thomas Regehly. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.
- Heidegger, Martin. *Phenomenology of Religious Life*, übers. v. Matthias Fritsch und Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- Heinz, Marion und Sidonie Kellerer, Hg. *Martin Heideggers „Schwarze Hefte“: Eine philosophisch-politische Debatte*. Berlin: Suhrkamp, 2016.
- Heiser, Andreas. *Die Paulusinszenierung des Johannes Chrysostomus: Epitheta und ihre Vorgeschichte*. STAC 70. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- Heitsch, Ernst, Hg. *Platon. Phaidros*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Hell, Daniel. *Die Sprache der Seele verstehen: Die Weisheit der Wüstenväter*. Freiburg i.Br.: Herder, 2019.
- Hemming, Laurence Paul. „Heidegger’s God.“ In *Heidegger Reexamined*. Bd. 3, *Art, Poetry, and Technology*, hg. v. Hubert Dreyfus und Mark Wrathall, 249–294. New York: Routledge, 2002.
- Henkel, Jürgen. *Dumitru Stăniloae. Leben – Werk – Theologie*. Freiburg i. Br.: Herder, 2017.
- Henny, Paul. *Les Églises de la Moldavie du Nord*. Paris: Leroux, 1930.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, Hg. *Martin Heidegger. Gesamtausgabe*. Bd. 4, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt a. M.: Klostermann: 1981.

- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, Hg. *Martin Heidegger: Gesamtausgabe*. Bd. 2, *Sein und Zeit*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von und Francesco Alfieri, Hg. *Martin Heidegger: Die Wahrheit über die Schwarzen Hefte*. Philosophische Schriften 94. Berlin: Duncker & Humboldt, 2017.
- Herrmann, Klaus. „Die Gottesnamen KWZW und MZPZ in der Hekhalot-Literatur.“ *Frankfurter Judaistische Beiträge* 16 (1988): 75–87.
- Herrmann, Klaus. *Massekhet Hekhalot: Traktat von den himmlischen Palästen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.
- Herrmann, Klaus. *Sefer Jezira: Buch der Schöpfung*. Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen, 2008.
- Herrmann, Klaus. „Text und Fiktion. Zur Textüberlieferung des Shi'ur Qomah.“ *Frankfurter Judaistische Beiträge* 16 (1988): 101–149.
- Herrmann, Klaus und Claudia Rohrbacher-Sticker. „Magische Traditionen der New Yorker Hekhalot-Handschrift JTS 8128 im Kontext ihrer Gesamtedition.“ *Frankfurter Judaistische Beiträge* 17 (1989): 101–149.
- Herrmann, Klaus und Claudia Rohrbacher-Sticker. „Magische Traditionen der Oxforder Hekhalot-Handschrift Michael 9 in ihrem Verhältnis zu MS New York JTS 8128.“ *Frankfurter Judaistische Beiträge* 19 (1992): 169–183.
- Herskowitz, Daniel M. *Heidegger and his Jewish reception*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Heyden, Katharina. „Bibel-Erzählen in der frühen Christenheit: Johannes Chrysostomos über den Wert und die Kunst, biblische Geschichten zu erzählen.“ In *Bibel erzählen!*, hg. v. Monika Fuchs und Dirk Schliephake, 55–68. Neukirchen: Neukirchener, 2014.
- Heyden, Katharina. „Wachsam Beten als Einübung heiliger Nüchternheit. Impulse aus dem spätantiken Wüstenmönchtum.“ In *Wachet und betet. Mystik, Spiritualität und Gebet in Zeiten politischer und gesellschaftlicher Unruhe*. Glaube & Gesellschaft 10, hg. v. Oliver Dürr, Ralph Kunz und Andreas Steingruber, 293–310. Münster: Aschendorff, 2021.
- Hirsch, Barbara und Rainer Hirsch-Luipold. „Von Angesicht zu Angesicht‘ (1Kor 13,12). Gott, Christus und Mensch im Spiegel.“ In *Über Gott: Festschrift für Reinhard Feldmeier zum 70. Geburtstag*, hg. v. Jan Doehorn, Rainer Hirsch-Luipold und Ilinca Tanaseanu-Döbler, 299–333. Tübingen: Mohr Siebeck, 2022.
- Hirsch-Luipold, Rainer. „Der eine Gott bei Philon von Alexandrien und Plutarch.“ In *Gott und die Götter bei Plutarch: Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*, RGVV 54, hg. v. Rainer Hirsch-Luipold, 141–167. Berlin: De Gruyter, 2005.
- Hirsch-Luipold, Rainer et al., Hg. *Die Bildtafel des Kebes: Allegorie des Lebens*. SAPERE 8. Darmstadt: WBG, 2008.
- Hirsch-Luipold, Rainer. *Gott wahrnehmen: Die Sinne im Johannesevangelium*. Ratio-religionis-Studien 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- Hirsch-Luipold, Rainer. „Unterwegs zu Weisheit und Heil: Philons Interpretation von Abrahams Auszug als Zeugnis der religiösen Philosophie der frühen Kaiserzeit.“ In *Abrahams Aufbruch. Philon von Alexandria, De migratione Abrahami*. SAPERE XXX, hg. v. Maren Niehoff und Reinhard Feldmeier, 167–185. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- Hochstaffl, Josef. *Negative Theologie: Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*. München: Kösel, 1976.
- Holmberg, Bo. „The Syriac Collection of Apophthegmata Patrum in MS Sin. syr. 46.“ *Studia Patristica* 55 (2013): 35–58.
- Holtz, Gudrun. *Die Nichtigkeit des Menschen und die Übermacht Gottes: Studien zur Gottes- und Selbsterkenntnis bei Paulus, Philo und in der Stoa*. WUNT 377. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

- Homolka, Walter und Arnulf Heidegger, Hg. *Heidegger und der Anti-Semitismus: Positionen im Widerstreit*. Freiburg i. Br.: Herder, 2016.
- Horn, Christoph, Jörn Müller und Joachim Söder, Hg. *Platon-Handbuch: Leben–Werk–Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 2017.
- Hornung, Erik. *Der Eine und die Vielen: Ägyptische Gottesvorstellungen*. Darmstadt: WBG, 1993.
- Hübner, Reinhard M. *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa: Untersuchungen zum Ursprung der „Physischen“ Erlösungslehre*. Leiden: Brill, 1974.
- Huian, Georgiana. *Augustin: Le cœur et la crise du sujet*. Paris: Cerf, 2020.
- Huian, Georgiana. „Between the Mirror and the Face: Gregory of Nazianzus and Augustine on 1 Cor 13:12.“ In *Greek and Byzantine Philosophical Exegesis*. Eastern Church Identities 2, hg. v. Athanasios Despotis und James B. Wallace, 146–187. Paderborn: Brill Schönigh, 2022.
- Huian, Georgiana. „Negative Theology. Greco-Roman Antiquity.“ *EBR* 21. Berlin: De Gruyter, 2023.
- Huian, Georgiana. „Einblicke in die apophatische und mystische Bedeutung der theologischen Anthropologie von André Scrima.“ *Review of Ecumenical Studies* 12: 3 (2020): 412–438.
- [Huian] Albu, Georgiana. „Die Krise des Grundes in Nietzsches Denken. Begegnung mit der Versuchung des Abgrundes.“ In *Gründender Abgrund: Die Frage nach dem Grund bei Martin Heidegger*, hg. v. Manuel Schölles und Antonino Spinelli, 228–246. Tübingen: Attempto, 2013.
- Hurtado, Larry. *Destroyer of the Gods: Early Christian Distinctiveness in the Roman World*. Waco: Baylor University Press, 2016.
- Husserl, Edmund. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hamburg: Meiner, 2009.
- Idel, Moshe. „Adam and Enoch according to St. Ephrem the Syrian.“ *Kabbala* 6 (2001): 183–205.
- Idel, Moshe. *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*. London: Continuum, 2007.
- Idel, Moshe. „Enoch is Metatron.“ *Immanuel* 24/25 (1990): 220–240.
- Idel, Moshe. *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- Idel, Moshe. *Middot: On the Emergence of Kabbalistic Theosophies*. New York: Ktav Publishing House, 2021.
- Idel, Moshe. „The Image of Man Above the *Sefirot*: R. David ben Yehuda he-Ḥasid’s Theosophy of Ten Supernal *Ṣaḥṣaḥot* and Its Reverberations.“ *Kabbalah* 20 (2009): 181–212.
- Idel, Moshe. „The World of Angels in Human Form.“ In *Mehqarim baq-qabala; Be-ḥilôsôfyâ yehûdît û-we-sifrût ham-mûsar we-ha-hagût = Studies in Jewish Mysticism, Philosophy and Ethical Literature*, hg. v. Joseph Dan und Joseph Hacker, 1–66. Jerusalem: The Magnes Press, 1986.
- Jackson, Howard M. „The Origin and Development of Shi’ur Qomah Revelations in Jewish Mysticism.“ *Journal for the Study of Judaism* 31 (2000): 373–415.
- Jacobs, Jonathan D. „The Ineffable, Inconceivable, and Incomprehensible God: Fundamentality and Apophatic Theology.“ *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 6 (2015): 158–176.
- Janowski, Bernd. *Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- Janowski, Bernd. *Die Welt als Schöpfung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008.
- Janowski, Bernd. „Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte.“ In *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag*, Bd. 1, BZAW 345, hg. v. Markus Witte, 183–214. Berlin: De Gruyter, 2004.
- Jenni, Ernst. „דמך *dmh* gleichen.“ In *THAT, Bd. 1*, hg. v. Ernst Jenni, 451–456. München: Kaiser, 1984.
- Jenson, Robert W. *Systematic Theology, Volume 2: The Works of God*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Jonas, Hans. „Gnosis, Existentialismus und Nihilismus.“ In *Zwischen Nichts und Ewigkeit. 3 Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, hg. v. Hans Jonas, 5–25. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.

- Jonas, Hans. *Gnosis und spätantiker Geist*. Bd. 2.1, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.
- Jonas, Hans. *Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934.
- Jones, Christopher P. „Imaginary Athletics in Two Followers of John Chrysostom.“ *Harvard Studies in Classical Philology* 106 (2011): 321–338.
- Josef ben Moses von Trani. *Sefer Zafnat Pa'aneaḥ*. Modi'in Illit, 2009.
- Joseph Cohen und Raphael Zagury-Orly, Hg. *Heidegger et „les juifs“*. „La Règle du Jeu 58–59. Paris: Grasset, 2015.
- Jugrin, Daniel. „The Taxonomy of Negation in Plotinus.“ *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Philosophia* 59.2 (2014): 73–90.
- Kaiser, Otto. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (TUAT). Bd. 1, *Rechts- und Wirtschaftsurkunden Historisch-chronologische Texte*. Gütersloh: Mohn, 1985.
- Kalleres, Dayna. *City of Demons: Violence, Ritual and Christian Power in Late Antiquity*. Oakland: University of California Press, 2015.
- Kamtekar, Rachana. „ΑΙΔΩΣ in Epictetus.“ *Classical Philology* 93 (1998): 136–60.
- Kaplan, Lawrence. „Adam, Enoch and Metatron Revisited: A Critical Analysis of Moshe Idel's Method of Reconstruction.“ *Kabbalah* 6 (2001): 73–119.
- Karfíková, Lenka, Scot Douglass und Johannes Zachhuber, Hg. *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II*. Supplements to *Vigiliae Christianae* 82. Leiden: Brill, 2007.
- Kaster, Robert A. *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Kavvadas, Nestor. *Isaak von Ninive und seine Kephalaia Gnostika: Die Pneumatologie und ihr Kontext*. Leiden: Brill, 2015.
- Keener, Craig S. *The Gospel of John: A Commentary*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2003.
- Kelly, Patricia H. „Athanasius' Christology in Theory and Practice: a Comparison of the ‚Vita Antonii‘ and the ‚De incarnatione‘.“ *The Downside Review* 124 (2006): 157–168.
- Kertsch, Manfred. *Exempla Chrysostomica: Zu Exegese, Stil und Bildersprache bei Johannes Chrysostomos*. Graz: Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz, 1995.
- Kessel, Grigory und Karl Pinggéra. *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*. Leuven: Peeters, 2011.
- Kessler, Herbert Leon. *Il Mandylion*. In *Il volto di Cristo*, hg. v. Giovanni Morello und Gerhard Wolf, 67–99. Milano: Electa, 2000.
- Kimmich, Dorothee und Sabine Müller, Hg. *Tiefe: Kulturgeschichte ihrer Konzepte, Figuren und Praktiken*. Berlin: De Gruyter, 2020.
- Kiraz, George A., Hg. *Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshittâ and Harklean Versions*. Leiden: Brill 1996.
- Kirschbaum, Engelbert und Wolfgang Braunfels, Hg. *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, Bd. I., Freiburg i. Br.: Herder, 1968.
- Klauck, Hans-Josef und Balbina Bäbler, Hg. *Dion von Prusa: Olympische Rede oder über die erste Erkenntnis Gottes*. SAPERE 2. Darmstadt: WBG, 2002.
- Kleinberg, Ethan. „Levinas as a Reader of Jewish Texts: The Talmudic Commentaries.“ In *The Oxford Handbook of Levinas*, hg. v. Michael L. Morgan, 443–457. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Knight, Thomas. „The Use of Aletheia for the ‚Truth of Unreason‘: Plato, the Septuagint, and Philo.“ *American Journal of Philology* 114 (1993): 581–609.

- Koch, Patrick B. *Human Self-Perfection: A Re-Assessment of Kabbalistic Musar-Literature of Sixteenth-Century Safed*. Los Angeles: Cherub Press, 2015.
- Koder, Johannes und Louis Neyrand, Hg. *Syméon le Nouveau Théologien, Hymnes, II*, SC 174. Paris: Cerf, 1976.
- Kooten, George H. van. „Balaam as the Sophist Par Excellence in Philo of Alexandria: Philo's Projection of an Urgent Contemporary Debate onto Moses' Pentateuchal Narratives.“ In *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*. TBN 11, hg. v. George van Kooten und Jacques van Ruiten, 131–61. Leiden: Brill, 2008.
- Kooten, George H. van. „The Divine Father of the Universe from the Presocratics to Celsus: The Graeco-Roman Background to the ‚Father of All‘ in Paul's Letter to Ephesians.“ In *The Divine Father: Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*. TBN 18, hg. v. Felix Albrecht und Reinhard Feldmeier, 293–323. Leiden: Brill, 2014.
- Kooten, George H. van. „‚The True Light Which Enlightens Everyone‘ (John 1:9): John, Genesis, the Platonic Notion of the ‚True, Noetic Light,‘ and the Allegory of the Cave in Plato's Republic.“ In *The Creation of Heaven and Earth: Re-Interpretations of Genesis 1 in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics*. TBN 8, hg. v. George H. van Kooten, 149–94. Leiden: Brill, 2005.
- Krönung, Bettina. „Ecstasy as a Form of Visionary Experience in Early Byzantine Monastic Literature.“ In *Dreaming in Byzantium and Beyond*, hg. v. Christine Angelidi und George T. Calofonos, 35–53. Farnham: Ashgate, 2014.
- Kross, Matthias. „Tiefe. Zum philosophischen Umgang mit einer riskanten Metapher.“ In *Metapherngeschichten: Perspektiven einer Theorie der Unbegrifflichkeit*, hg. v. Matthias Kross und Rüdiger Zill, 141–196. Berlin: Parerga, 2011.
- Küchler, Max. *Frühjüdische Weisheitstraditionen: Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens*. OBO 26. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- Kuyt, Annelies. „Traces of a Mutual Influence of the Ḥaside Ashkenaz and the Hekhalot Literature.“ In *From Narbonne to Regensburg: Studies in Medieval Hebrew Texts*, hg. v. Niek A. van Uchelen und Irene E. Zwiep, 62–86. Amsterdam: Juda Palache Institut, 1993.
- Lai, Pak-Wah. „The Eusebian and Meletian Roots of John Chrysostom's Trinitarian Theology.“ *Scrinium* 14 (2018): 37–62.
- Laird, Martin. „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness: A Reconsideration.“ *The Journal of Religion* 79 (1999): 592–616.
- Lapidot, Elad. „Gnosis und Spätantiker Geist II.“ In *Hans Jonas: Handbook*, hg. v. Michael Bongardt et al., 88–95. Stuttgart: Metzler, 2021.
- Lapidot, Elad. „Hans Jonas' Work on Gnosticism as Counterhistory“ *Philosophical Readings* 9 (2017): 61–69.
- Lapidot, Elad. „Heidegger as Levinas's Guide to Judaism beyond Philosophy,“ *Religions* 12 (2021): 477.
- Lapidot, Elad. *Jews Out of the Question: A Critique of Anti-Anti-Semitism*. Albany: State University of New York Press, 2020.
- Larsen, Lillian I. und Samuel Rubenson, Hg. *Monastic Education in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Leb, Ioan-Vasile und Valer Bel. „Dumitru Stăniloae. Geisterfahrung und Trinitätsspekulation.“ In *Theologen des 20. Jahrhunderts: Eine Einführung*, hg. v. Peter Neuner und Gunther Wenz, 144–156. Darmstadt: WBG, 2002.
- Leclercq, Jean. *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits*. Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis 9. Rome, 1953.
- Leclercq, Jean. *L'amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du Moyen âge. Initiations au Moyen âge*. Paris: Cerf, 2008.

- Leclercq, Jean. *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits. Vol. III. Storia e letteratura*. Rom: Edizioni di Storia e Letteratura, 1969.
- Leclercq, Jean. „S. Bernard. L'écrivain.“ In *Bernard de Clairvaux: Histoire, mentalités, spiritualité. Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon*. SC 380, 529–556. Paris: Cerf, 2010.
- Leisegang, Hans. *Der Heilige Geist: das Wesen und Werden der mythisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen*. Darmstadt: WBG, 1967.
- Leisegang, Hans, Hg. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. VII*. Berlin: De Gruyter, 1926.
- Leppin, Hartmut. *Die frühen Christen: von den Anfängen bis Konstantin*. München: Beck, 2018.
- Levinas, Emmanuel. *A l'heure des nations*. Paris: Minuit, 1988.
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Den Haag: Nijhoff, 1974.
- Levinas, Emmanuel. *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*, übers. v. Gary D. Mole. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- Levinas, Emmanuel. *Difficile liberté: Essai sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1963.
- Levinas, Emmanuel. *Difficult Freedom*, übers. v. Seán Hand. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1990.
- Levinas, Emmanuel. *Du Sacré au Saint: Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1977.
- Levinas, Emmanuel. *In the Time of the Nations*, übers. v. Michael B. Smith. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- Levinas, Emmanuel. *L'au-delà du verset: Lectures et discours talmudiques*. Paris: Minuit, 1982.
- Levinas, Emmanuel. *Nine Talmudic Readings*, übers. v. Annette Aronowicz. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- Levinas, Emmanuel. *Otherwise than Being or Beyond Essence*, übers. v. Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1978.
- Levinas, Emmanuel. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1968.
- Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. Den Haag: Nijhoff, 1961.
- Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, übers. v. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- Lévy, Carlos. „From Cicero to Philo of Alexandria: Ascending and Descending Axes in the Interpretation of Platonism and Stoicism.“ In *From Stoicism to Platonism: The Development of Philosophy, 100 BCE-100 CE*, hg. v. Troels Engberg-Pedersen, 179–197. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Lévy, Carlos. „La conversion du scepticisme chez Philon d'Alexandrie.“ In *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, hg. v. Francesca Alesse, 101–120. Leiden: Brill, 2008.
- Lévy, Carlos. „Philo of Alexandria vs. Descartes: An Ignored Jewish Premonitory Critic of the Cogito.“ In *Sceptical Paths: Enquiry and Doubt from Antiquity to the Present*, Studies and Texts in Scepticism 6, hg. v. Giuseppe Veltri et al., 5–22. Berlin: De Gruyter, 2019.
- Leyerle, Blake. *The Narrative Shape of Emotion in the Preaching of John Chrysostom*. Christianity in Late Antiquity 10. Oakland: University of California Press, 2020.
- Lieberman, Shaul. „Mishnat Shir ha-Shirim.“ In *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition: Based on the Israel Goldstein Lectures, Delivered at the Jewish Theological Seminary of America, New York*, hg. v. Gershom Scholem, 118–126. New York: The Jewish theological seminary of America, 1965.
- Liebeschuetz, John H. W. G. *Ambrose and John Chrysostom: Clerics between Desert and Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Lilienfeld, Fairy von. „Hesychasmus.“ *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 15, *Heinrich II.–Ibsen*. Berlin: De Gruyter, 1986: 282–289.

- Lim, Richard. *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*. TCH 23. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Litwa, Matthew David. „The Deification of Moses in Philo of Alexandria.“ *Studia Philonica Annual* 26 (2014): 1–27.
- Litwa, Matthew David. „Transformation through a Mirror. Moses in 2 Cor. 3.18.“ *Journal for the Study of the New Testament* 34 (2012): 286–297.
- Long, Arthur A. „Socrates in Later Greek Philosophy.“ In *The Cambridge Companion to Socrates*, hg. v. Donald R. Morrison, 355–80. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Long, Anthony A. und David Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Bd. 1, *Translations of the principal sources with philosophical commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Lossky, Vladimir. *Essai sur la théologie mystique de l'église d'Orient*. Paris: Aubier, 1944.
- Lossky, Vladimir. „Études sur la terminologie de saint Bernard.“ *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 17 (1942): 79–96.
- Lot-Borodine, Myrrha. „La béatitude dans l'Orient chrétien. Mysterium spei.“ *Dieu vivant* 15 (1950): 83–115.
- Lot-Borodine, Myrrha. „L'anthropologie théocentrique de l'Orient chrétien comme base de son expérience spirituelle.“ *Irénikon* 16 (1939): 6–21.
- Lot-Borodine, Myrrha. *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*. Paris: Cerf, 1970 (2011).
- Lot-Borodine, Myrrha. „La doctrine de la 'déification' dans l'église grecque jusqu'au XIe siècle.“ *Revue de l'Histoire des Religions* 53 (1932): 5–43; 535–574.
- Lot-Borodine, Myrrha. „La doctrine de la 'déification' dans l'église grecque jusqu'au XIe siècle.“ *Revue de l'Histoire des Religions* 54 (1933): 8–55.
- Lot-Borodine, Myrrha. „La doctrine de la grâce et de la liberté dans l'orthodoxie gréco-orientale.“ *Oecumenica* 6.1–3 (1939): 16–19; 114–126; 211–229.
- Loudovikos, Nikolaos. *Analogical Identities: The Creation of the Christian Self. Beyond Spirituality and Mysticism in the Patristic Era*. Studia Traditionis Theologiae 28. Turnhout: Brepols, 2019.
- Louf, André. „Temha-stupore e tahra-meraviglia negli scritti di Isacco il Siro.“ In *La grande stagione della mistica siro-orientale (VI–VIII secolo): Atti del 5° Incontro sull'Oriente cristiano di tradizione siriana, Milano, Biblioteca ambrosiana, 26 maggio 2006*, hg. v. Emidio Vergani und Sabino Chialà, 93–119. Milano: Centro Ambrosiano, 2009.
- Louth, Andrew. *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present*. London: SPCK, 2015.
- Louth, Andrew. „The Influence of the Philokalia in the Orthodox World.“ In *The Philokalia: A Classic Text of Orthodox Spirituality*, hg. v. Brock Bingaman und Bradley Nassif, 50–61. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Louth, Andrew. *The Origins of the Christian Mystical Tradition: Plato to Denys*. Oxford: Clarendon Press, 1981, 2007.
- Ludlow, Morwenna. „Divine Infinity and Eschatology: the Limits and Dynamics of Human Knowledge according to Gregory of Nyssa (CE II 67–170).“ In *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004)*. Supplements to Vigiliae Christianae 82, hg. v. Lenka Karfiková, Scot Douglass und Johannes Zachhuber, 217–237. Leiden: Brill, 2007.
- Lund Jacobsen, Anders. „Genesis 1–3 as Source for the Anthropology of Origen.“ *Vigiliae Christianae* 62 (2008): 213–232.
- Macho, Thomas. „Pascals Abgrund.“ In *Tiefe: Kulturgeschichte ihrer Konzepte, Figuren und Praktiken*, hg. v. Dorothee Kimmich und Sabine Müller, 65–76. Berlin: De Gruyter, 2020.
- Mack, Burton. *Logos und Sophia: Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

- Malingrey, Anne-Marie, Hg. *Jean Chrysostome: Lettres à Olympias. Seconde édition augmentée de la Vie anonyme d'Olympias*. SC 13bis. Paris: Cerf, 1968.
- Malingrey, Anne-Marie, Hg. *Jean Chrysostome: Sur la Providence de Dieu*. SC 79. Paris: Cerf, 1961.
- Malingrey, Anne-Marie, Hg. *Jean Chrysostome: Sur le Sacerdoce*. SC 272. Paris: Cerf, 1980.
- Manolescu, Anca, Hg. *Despre ihihasm (dt. Über den Hesychasmus)*. Bukarest: Humanitas, 2003.
- Mansfeld, Jaap. „Doxography and Dialectic, The Sitz im Leben of the Placita.“ In *ANRW* 36/4, hg. v. Wolfgang Haase, 3056–3229. Berlin: De Gruyter, 1990.
- Maraval, Pierre. „Chronology of Works.“ In *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, hg. v. Lucas F. Mateo-Seco und Giulio Maspero, übers. v. Seth Cherney, 153–169. Leiden: Brill, 2010.
- Marcus, Ralph, Hg. *Philo Judaeus: Questions and answers on Genesis*. London: Heinemann, 1953.
- Mark Verman. *The Books of Contemplation: Medieval Jewish Mystical Sources*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Markschies, Christoph. *Das antike Christentum: Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*. München: Beck, 2012.
- Markschies, Christoph. *Gottes Körper: Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike*. München: Beck, 2016.
- Markschies, Christoph. „Origenes und Paulus. Das Beispiel der Anthropologie.“ In *Der Philipperbrief des Paulus in der Hellenistisch-römischen Welt*. WUNT 353, hg. v. Jörg Frey und Benjamin Schliesser, 349–372. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- Marmodoro, Anna. „Gregory of Nyssa on the Creation of the World.“ In *Causation and Creation in Late Antiquity*, hg. v. Anna Marmodoro und Brian D. Prince, 94–110. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Maroki, Sameer. *Les trois étapes de la vie spirituelle chez les Pères syriaques: Jean le Solitaire, Isaac de Ninive et Joseph Hazzaya. Source, doctrine et influence*. Paris: L'Harmattan, 2014.
- Maspero, Giulio. „The *In Canticum* in Gregory's Theology: Introduction and Gliederung.“ In *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum*. Supplements to Vigiliae Christianae 150, hg. v. Giulio Maspero, Miguel Brugarolas und Ilaria Vigorelli, 3–52. Leiden: Brill, 2018.
- Matt, Daniel *The Zohar = Sefer ha-Zohar*, Bd. 1–3, *Genesis 1,1 - 50,26*. Stanford: Stanford University Press, 2004–2006.
- Matteo-Seco, Lucas Francisco und Giulio Maspero, Hg. *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Leiden: Brill, 2010.
- Maul, Stefan. „Der assyrische König – Hüter der Weltordnung.“ In *Gerechtigkeit: Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, hg. v. Jan Assmann, Bernd Janowski und Michael Welker, 65–77. München: Fink, 1998.
- Maxwell, Jaclyn LaRae. *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and His Congregation in Antioch*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Mayer, Wendy. „John Chrysostom: Extraordinary Preacher, Ordinary Audience.“ In *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, hg. v. Pauline Allen und Mary B. Cunningham, 105–137. Leiden, 1998.
- Mayer, Wendy und Pauline Allen. *John Chrysostom*. New York: Routledge, 2000.
- McDonough, Jacob A. und Paul J. Alexander, Hg. *Gregorii Nysseni In inscriptiones Psalmorum, In sextum Psalmum, In Ecclesiasten homiliae*. GNO 5. Leiden: Brill, 1962.
- McGinn, Bernard und Patricia Ferris McGinn. *La transformation en Dieu: Douze grands mystiques*, übers. v. Micheline Triomphe. Paris: Cerf, 2006.
- McGinn, Bernard. *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. Bd. 2, *The Growth of Mysticism*. New York: Crossroad, 1994.
- Meyendorff, Jean. *Le Christ dans la théologie byzantine*. Paris: Cerf, 1969.

- Meyer, Annegret. „Kommt und seht: Mystagogie im Johannesevangelium ausgehend von Joh 1,35–51.“ *Forschung zur Bibel* 103 (Würzburg: Echter, 2005), 309–343.
- Michon, Hélène. „Les raisons du cœur.“ *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 93.1 (2009): 47–58.
- Milem, Bruce. „Four Theories of Negative Theology.“ *The Heythrop Journal* 48 (2007): 187–204.
- Mitchell, Margaret M. *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 40. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Mohrmann, Christine. *Études sur le latin des chrétiens*. Bd. 2, *Latin chrétien et médiéval*. Storia e Letteratura. Rom: Edizioni di Storia e Letteratura, 1961.
- Molinié, Pierre. „Esclave du démon ou pauvre diable? La figure de Caïn chez Jean Chrysostome.“ In *La source sans fin: La Bible chez Jean Chrysostome*. Cahiers de Biblindex 4. Cahiers de Biblia Patristica 23, hg. v. Guillaume Bady, 85–117. Turnhout: Brepols, 2021.
- Moore, William und Henry Austin Wilson, Hg. *Gregory of Nyssa: Selected Writings and Letters, Translated with Prolegomena and Notes*. Bd. 5, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ser. 2. Oxford: Parker & Co., 1893.
- Morgan, Jonathan. „Soteriological Coherence in Athanasius’s Contra Gentes-De Incarnatione.“ *The Evangelical Quarterly* 88 (2016): 99–111.
- Morgan, Teresa. *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Moyn, Samuel. „Emmanuel Levinas’s Talmudic Readings: Between Tradition and Invention.“ *Prooftexts* 23 (2003): 338–364.
- Mülder-Bach, Inka. „Tiefe: Zur Dimension der Romantik.“ In *Räume der Romantik*, hg. v. Mülder-Bach, Inka und Gerhard Neumann, 83–102. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2007.
- Müller, Barbara. *Der Weg des Weinens: Die Tradition des Penthos in den Apophthegmata Patrum*. FKDG 77. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Murphy, Roland E. *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Murray, Paul. „The Word into Words: ‚Grace and Truth‘ in St. Bernard of Clairvaux.“ *Communio* 28 (2001): 3–25.
- Musurillo, Herbert und Bernard Grillet, Hg. *Jean Chrysostome: La virginité*. SC 125. Paris: Cerf, 1966.
- Nagel, Svenja. *Mittelplatonische Konzepte der Göttin Isis bei Plutarch und Apuleius im Vergleich mit ägyptischen Quellen der griechisch-römischen Zeit*. In *Platonismus und spätägyptische Religion: Plutarch und die Ägyptenrezeption in der römischen Kaiserzeit*, hg. v. Michael Erler und Martin Andreas Stadler, 79–126. Berlin: De Gruyter, 2017.
- Neamtu, Mihail. „Conversing the World by Commenting on the Fathers: Fr. Dumitru Stăniloae and the Romanian Edition of the *Philokalia*.“ In *The Philokalia: A Classic Text of Orthodox Spirituality*, hg. v. Brock Bingaman und Bradley Nassif, 61–69. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Necker, Gerold. „Joseph in His Beauty: Jewish Aesthetics in Late Antiquity.“ *Frankfurter Judaistische Beiträge* 42 (2018): 1–27.
- Negel, Joachim. *Freundschaft: Von der Vielfalt und Tiefe einer Lebensform*. Freiburg i. Br.: Herder, 2019.
- Nesselrath, Heinz-Günther, Hg. *Cornutus: Die griechischen Götter*. SAPERE 14. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Neuser, Wilhelm Heinrich. „Calvins theologisches Leitmotiv *cognitio dei et nostri* in der *Institutio* von 1536.“ *Acta Theologica Supplementum* 5 (2004): 28–50.
- Nientied, Mariele. *Reden ohne Wissen: Apophatik bei Dionysius Areopagita, Moses Maimonides und Emmanuel Levinas*. Regensburg: Pustet, 2010.

- Nikiprowetzky, Valentin. *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie: Son caractère et sa portée*. ALGHJ 11. Leiden: Brill, 1977.
- Niles, Travis. *The Image of the Invisible God: An Exegetical Study of Colossians 1,15–20*. WUNT 2. Tübingen: Mohr Siebeck, erscheint 2023.
- Nistor, Teofilia und Daniela Cîrjan. „Der Theologe Dumitru Stăniloae (1903–1993).“ *Radio România Internațional*, 07.01.2022 https://www.rri.ro/de_de/der_theologe_dumitru_staniloae_1903_1993-2524968.
- Noack, Christian. *Gottesbewusstsein: exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandria*. WUNT 2,116. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Noble, Ivana und Tim Noble. „Open Sobornicity and Apophatic Anthropology: Modern Romanian Hesychasm and the Theologies of Fr Dumitru Stăniloae and Fr André Scrima.“ In *Meeting God in the Other: Studies in Religious Encounter and Pluralism in Honor of Dorin Oancea on the Occasion of his 70th Birthday*, hg. v. Alina Pătru, 423–435. Zürich: LIT, 2019.
- Norris, Richard A., Hg. *Gregory of Nyssa: Homilies on the Song of Songs*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.
- Nowak, Edward. *Le chrétien devant la souffrance: Étude sur la pensée de Jean Chrysostome*. Théologie historique 19. Paris: Beauchesne, 1972.
- Ockinga, Boyo. *Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament*. ÄAT 7. Wiesbaden: Harrassowitz, 1984.
- Odeberg, Hugo. *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*. New York: KTAV Publ. House, 1973.
- Oded Porat. *The Works of Iyyun = כתבי היעון מהדורות מדעיות*. Los Angeles: Cherub Press, 2013.
- Oesterle, Hans J. „Probleme der Anthropologie bei Gregor von Nyssa. Zur Interpretation seiner Schrift *De hominis opificio*.“ *Hermes* 113 (1985): 101–114.
- Ölmüller, Willi. *Negative Theologie heute: Die Lage des Menschen vor Gott*. Leiden: Brill, 1999.
- Opsomer, Jan. *In Search of the Truth: Academic Tendencies in Middle Platonism*. Brüssel: Paleis der Academiën, 1998.
- Orton, Robin, Hg. *St. Gregory of Nyssa: Anti-Apollinarian Writings*. Washington: Catholic University of America Press, 2015.
- Osborn, Eric F. *Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Osborn, Eric F. „Negative and Positive Theology in John.“ *Australian Biblical Review* 31 (1983): 72–80.
- Otto, Eberhard. *Das ägyptische Mundöffnungsritual*. Ägyptologische Abhandlungen 3.1–2. Wiesbaden: Harrassowitz, 1960.
- Otto, Randall. „The Use and Abuse of Perichoresis in Recent Theology.“ *Scottish Journal of Theology* 54 (2001): 366–384.
- Otto, Rudolph. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Beck, 1991, Originalausgabe, Breslau: Trewendt & Granier, 1917.
- Palmer, Darryl W. „Atheism, Apologetic, and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century.“ *Vigiliae Christianae* 37 (1983): 234–259.
- Papadogiannakis, Yannis. „Homiletics and the History of Emotions: The Case of John Chrysostom.“ In *Revisioning John Chrysostom: New approaches, new perspectives*. Critical approaches to Early Christianity 1, hg. v. Chris L. De Wet und Wendy Mayer, 300–333. Leiden: Brill, 2019.
- Papanikolaou, Aristotle. *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine–Human Communion*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.
- Parmentier, Martien. „Syriac Translations of Gregory of Nyssa.“ *Orientalia Lovaniensia Periodica* 20 (1989): 143–193.
- Parsenius, George L. *First, Second, and Third John*. Paideia: Commentaries on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.

- Pasqua, Hervé. „Le cœur et la raison selon Pascal,“ *Revue Philosophique de Louvain* 95.3 (1997): 379–394.
- Paz, Yakir. „Metatron is not Henoah: Reevaluating the Evolution of an Archangel.“ *Journal for the Study of Judaism* 50 (2019): 1–49.
- Pearce, Sarah K. *The Land of the Body: Studies in the Representation of Egypt*. WUNT 208. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Pektaş, Virginie. *Mystique et philosophie: Grunt, abgrunt et Ungrund chez Maître Eckhart et Jacob Böhme*. Amsterdam: Grüner Publishing Company, 2006.
- Pépin, Jean. „The Platonic and Christian Ulysses.“ In *Neoplatonism and Christian Thought*, hg. v. Dominic O’Meara, 3–18. Norfolk: International Society for Neoplatonic Studies Old Dominion University, 1982.
- Pfitzner, Victor C. *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*. Leiden: Brill, 1967.
- Piault, Bernard. „Le désir de la Sagesse chez S. Bernard.“ *Collectanea Cisterciensia* 36 (1974): 24–44.
- Piazza, Mario. „Plato and the Dice: A Reassessment of *Theaetetus* 154A–155D.“ *Cambridge Classical Journal* 58 (2012): 231–256.
- Pierluigi, Lia. *Un’estetica del Verbum in Bernardo di Chiaravalle: estratto della dissertazione dottorale in teologia n. 47 nella facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale di Milano*. Milano: s.n., 2011.
- Pirtea, Adrian C. „Konkrete und abstrakte Räume in der spätantiken Allegorese: Exegetische Methodik und die Deutung des Perlegleichnisses (Mt 13,45–46) bei Klemens von Alexandria und Origenes.“ In *Denkraum Spätantike: Reflexionen von Antike im Umfeld des Koran*, hg. v. Nora Schmidt, Nora K. Schmid und Angelika Neuwirth, 235–268. Wiesbaden: Harrassowitz, 2016.
- Plessner, Helmuth. *Gesammelte Schriften*. Bd. 8, *Conditio humana*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983.
- Pleşu, Andrei. „André Scrima e il ‚Roveto Ardente‘.“ In *André Scrima: Expérience spirituelle et langage théologique. Acts du colloque de Rome, 29–30 octobre 2008*. Orientalia Christiana Analecta 306, hg. v. Daniela Dumbravă und Bogdan Tătaru-Cazaban, 31–40. Rom: Pontificio Instituto Orientale, 2019.
- Podella, Thomas. *Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt*. FAT 15. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.
- Pomeroy, Samuel Arthur. *Chrysostom as Exegete: Scholarly Techniques and Traditions in the Homilies on Genesis*. Leuven: Leuven Catholic University, 2019.
- Radler, Charlotte. „Depth, Ground, Abyss.“ In *The Oxford Handbook of Mystical Theology*, hg. v. Edward Howells und Mark A. McIntosh, 310–312. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Rambault, Nathalie. *Jean Chrysostome: Homélie sur la Résurrection, l’Ascension et la Pentecôte*. SC 561. Paris: Cerf, 2013.
- Ramelli, Ilaria. „Philo as One of the Main Inspirers of Early Christian Hermeneutics and Apophatic Theology.“ *Adamantius* 24 (2018): 276–292.
- Ramelli, Ilaria L.E. „The Divine as Inaccessible Object of Knowledge in Ancient Platonism: A Common Philosophical Pattern across Religious Traditions.“ *Journal of the History of Ideas* 75:2 (2014): 167–188.
- Rebiger, Bill und Peter Schäfer, Hg. *Sefer ha-Razim I und II*. Bd. 2, *Einleitung, Übersetzung und Kommentar*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Recanati, Menachem. *Sefer ta’ame ha-mizvot ha-shalem*. Basel: Ambrosius Frobenius 1581.
- Redaktion. „Tiefe, Tiefsinn.“ In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 10, *St–T*, hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, 1192–1194. Basel: Schwabe, 1998.
- Reed, Annette Yoshiko. „Rethinking (Jewish-)Christian Evidence for Jewish Mysticism.“ In *Hekhalot Literature in Context*, hg. v. Ra’anan Boustan, Martha Himmelfarb und Peter Schäfer, 349–377. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

- Reitemeyer, Ursula. *Praktische Anthropologie oder die Wissenschaft vom Menschen zwischen Metaphysik, Ethik und Pädagogik: Wendepunkte*. Internationale Feuerbachforschung 8. Münster: Waxmann, 2019.
- Renger, Johannes. „Kultbild. A. Philologisch.“ In *Reallexikon der Assyriologie (RLA)*. Bd. 6, *Klagegesang–Libanon*, hg. v. Otto Ezard Dietz, 306–315. Berlin: De Gruyter, 1983.
- Rentsch, Thomas. „Theologie, negative.“ In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 10, *St–T*, hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, 1102–1105. Basel: Schwabe, 1998.
- Rhodes, James M. *Eros, Wisdom, and Silence: Plato's Erotic Dialogues*. Columbia: University of Missouri Press, 2003.
- Ritter, Adolf Martin, Hg. *Pseudo-Dionysius Areopagita: Mystische Theologie*. Stuttgart: Hiersemann, 1994.
- Robin, Léon. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris: Presses universitaires de France, 1964.
- Rocca, Gregory P. *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*. Washington: Catholic University of America Press, 2004.
- Rolf, Thomas. „Tiefe.“ In *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, hg. v. Ralf Konersmann, 458–470. Darmstadt: WBG, 2007.
- Rosen, Stanley. *Plato's Symposium*. New Haven: Yale University Press, 1968.
- Röttgers, Kurt und Monika Schmitz-Emans. *Oben und Unten: Oberflächen und Tiefen*. Essen: Die Blaue Eule, 2013.
- Rubenson, Samuel. „The Formation and Reformations of the Sayings of the Desert Fathers.“ *Studia Patristica* 55 (2013): 5–22.
- Runia, David. „Further Observations on the Structure of Philo's Allegorical Commentary.“ *Vigiliae Christianae* 41 (1987): 105–138.
- Runia, David. „Philo and Hellenistic Doxography.“ In *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Studies in Philo of Alexandria 5, hg. v. Francesca Alesse, 13–54. Leiden: Brill, 2008.
- Runia, David. „Philon d'Alexandrie P 150.“ In *Dictionnaire des philosophes antiques*. Bd. 5a, *De Paccius à Plotin*, hg. v. Richard Goulet, 362–390. Paris: Edition du CNRS, 2012.
- Runia, David. *Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos according to Moses. Introduction, Translation and Commentary*. Philo of Alexandria Commentary Series 1. Leiden: Brill 2001.
- Runia, David. „The Structure of Philo's Allegorical Treatises: A Review of Two Recent Studies and Some Additional Comments.“ *Vigiliae Christianae* 38 (1984): 209–256.
- Russell, Jeffrey Burten. *Satan: The Early Tradition*. Ithaca: Cornell University Press, 1981.
- Rylaarsdam, David. *John Chrysostom on Divine Pedagogy: The Coherence of His Pedagogy and Teaching*. Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Saarinen, Risto Juhani. „Weakness of Will: Reformation Anthropology between Aristotle and the Stoa.“ In *Anthropological Reformations – Anthropology in the Era of Reformation*, hg. v. Anne Eusterschulte und Hannah Wälzholz, 17–33. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Sabersky-Bascho, Dorette. *Studien zur Paronomasie bei Bernhard von Clairvaux*. Freiburg i. Ü.: Universitätsverlag, 1979.
- Saccaro del Buffa, Giuseppa, Hg. *Abraham Cohen de Herrera: La Puerta del Cielo*. Vicenza: Neri Pozza, 2010.
- Salzani, Carlo. „Inoperative/Deactivation.“ In *The Agamben Dictionary*, hg. v. Alex Murray und Jessica Whyte, 106–108. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Sandmel, Samuel. *Philo of Alexandria: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Sarbacker, Stuart. „Rudolf Otto and the Concept of the Numinous.“ In *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. 31.08.2016, doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.88.
- Schäfer, Peter. *Der verborgene und offenbare Gott: Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991.

- Schäfer, Peter. *Die Ursprünge der jüdischen Mystik*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- Schäfer, Peter. *Geniza-Fragmente zur Hekhalot Literatur*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1984.
- Schäfer, Peter. *Hekhalot-Studien*. Texte und Studien zum antiken Judentum 19. Tübingen: Mohr Siebeck, 1988.
- Schäfer, Peter. *Jesus im Talmud*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Schäfer, Peter. „The Hekhalot Genizah.“ In *Hekhalot Literature in Context: Between Byzantium and Babylonia*, hg. v. Raʿanan Boustan, Martha Himmelfarb und Peter Schäfer, 179–213. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Schäfer, Peter. *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*. 4 Bde. Tübingen: Mohr Siebeck, 1989–1995.
- Schiller, Gertrud. *Iconography of Christian Art*, Bd. 2. London: Lund Humphries, 1972.
- Schließer, Benjamin. „The Gospel for Sceptics: Doubting Thomas (John 20:24–29) and Early Christian Identity Formation.“ In *Sceptic and Believer in Ancient Mediterranean Religions*. WUNT 2.443, hg. v. Babett Edelmann-Singer et. al., 203–225. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- Schlüter, Margrete, Hans Georg von Mutius und Peter Schäfer, Hg. *Synopse zur Hekhalot-Literatur*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1981.
- Schmid, Konrad. *Schöpfung*. Themen der Theologie 4. Stuttgart: UTB, 2012.
- Schmitt, Arbogast. *Denken ist Unterscheiden: Eine Kritik an der Gleichsetzung von Denken und Bewusstsein*. Heidelberg: Winter, 2020.
- Schnelle, Udo. *Neuer Wettstein*. Band 1,2, *Texte zum Johannesevangelium*. Berlin: De Gruyter, 2001.
- Schofield, Malcolm, Hg. *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Scholem, Gershom, Hg. *Catalogus codicum cabbalisticorum hebraicorum: quot conservantur in Bibliotheca Hierosolymitana quae est judaeorum populi et universitatis hebraicae*. Jerusalem: E Preliis Universitatis Hebraicae, 1930.
- Scholem, Gershom. *Das Buch Bahir: Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala auf Grund der kritischen Neuausgabe*. Darmstadt: WBG, 1970.
- Scholem, Gershom. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt a. M.: Metzner, 1957.
- Scholem, Gershom. „Havdalah de-Rabbi Aqiva. A Source for the Tradition of Jewish Magic During the Geonic Period.“ In *Hedim, ruḥot, u-neshamot: meḥkarim be-demonologyah = Devils, Demons and Souls: Essays on Demonology by Gershom Scholem*, hg. v. Esther Liebes. Jerusalem: Ben Zvi Institute for the study of Jewish communities in the East, 2004.
- Scholem, Gershom. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1965.
- Scholem, Gershom. „Levush ha-neshamot we-ḥaluqa de-rabbanan.“ *Tarbiz* 24 (1955): 297–306.
- Scholem, Gershom. *Origins of the Kabbalah*, hg. v. R. J. Zwi Werblowsky, übers. v. Allan Arkush. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Scholem, Gershom. *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1977.
- Scholem, Gershom. *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973.
- Schroeder, Caroline T. „Women in Anachoretic and Semi-Anachoretic Monasticism in Egypt: Rethinking the Landscape.“ *Church History* 83 (2014): 1–17.
- Schulz, Günter und Jürgen Ziemer. *Mit Wüstenvätern und Wüstenmüttern im Gespräch: Zugänge zur Welt des frühen Mönchtums in Ägypten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- Schulz-Flügel, Eva. „Zur Entstehung der Corpora Vitae Patrum.“ *Studia Patristica* 23 (1989): 289–300.
- Scrima, André. *Apophatic Anthropology*, übers. v. Octavian Gabor. Piscataway: Gorgias Press, 2016. (Original: *Antropologia apofatică* Humanitas, Bukarest, 2005).

- Scrima, André. „L'avènement philocalique dans l'orthodoxie roumaine.“ *Istina* 3 (1958): 295–328.
- Scrima, André. „L'avènement philocalique dans l'orthodoxie roumaine.“ *Istina* 4 (1958): 443–474.
- Scrima, André. „The Hesychastic Tradition: An Orthodox-Christian Way of Contemplation.“
In *Contemplation and Action in World Religions. Selected Papers from the Rhotko Chapel Colloquium „Traditional Modes of Contemplation and Action,“* hg. v. Yusuf Ibish und Ileana Marculescu, 136–150. Houston: Rothko Chapel, 1978.
- Scrima, André. *Timpul rugului aprins: Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*. Bukarest: Humanitas, 2000.
- Scully, Jason. *Isaac of Nineveh's Ascetical Eschatology*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Secretariatus ad unitatem christianorum fovendam, Hg. *Observateurs-délégués et hôtes du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens au Deuxième Concile œcuménique du Vatican*. Vatican: Typis polyglottis Vaticanis, 1965.
- Séd, Nicolas. *La mystique cosmologique juive*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en sciences sociales Mouton, 1981.
- Seebass, Horst. *Genesis I: Urgeschichte (1,1–11,26)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996.
- Sellier, Philippe. *Pascal et saint Augustin*. Paris: Colin, 1970.
- Sellier, Philippe. *Port-Royal et la littérature*. Paris: Champion, 1999.
- Sells, Michael A. *Mystical Languages of Unsayng*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Sendler, Egon. *L'icône – image de l'invisible: Eléments de théologie, esthétique et technique*. Paris: DDB, 1981.
- Seppälä, Serafim. In *Speechless Ecstasy: Expression and Interpretation of Mystical Experience in Classical Syriac and Sufi Literature*. Helsinki: Finnish Academy of Sciences and Letters, 2003.
- Sibișan, Cristian. *Theanthropologie – Grundzüge der Anthropologie und Christologie André Scrimas*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2017.
- Siegert, Folker. *Philon von Alexandria: Über die Gottesbezeichnung „wohltätig verzehrendes Feuer“ (De Deo)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1988.
- Sinnott, Alice M. *The Personification of Wisdom*. Aldershot: Ashgate, 2005.
- Slingerland, Edward. „Conceptual Metaphor Theory as Methodology for Comparative Religion.“ *Journal of the American Academy of Religion* 72.1 (2004): 1–31.
- Smith, Gregory A. „How thin is a Demon?“ *Journal of Early Christian Studies* 16 (2008): 479–512.
- Smith, Jonathan Z. „Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity.“
In *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. II 16.1, hg. v. Wolfgang Haase und Hildegard Temporini, 425–439. Berlin: De Gruyter 1978.
- Stăniloae, Dumitru. *Orthodoxe Dogmatik*, übers. v. Herrmann Pitters, mit einem Geleitwort von Jürgen Moltmann. Zürich: Benziger, 1985.
- Stăniloae, Dumitru. *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*. Paris: DDB, 1981.
- Stăniloae, Dumitru. „Revelation through Acts, Words and Images.“ *Orthodoxia* 20 (1968): 347–377.
- Stăniloae, Dumitru. *Theology and the Church*, übers. v. Robert Barringer. Crestwood: Saint Vladimir's Seminary Press, 1980.
- Stausberg, Michael. „The Sacred, the Holy, the Numinous – and Religion: On the Emergence and Early History of a Terminological Constellation.“ *Religion* 47 (2017): 557–590.
- Steele, Robert. *Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi*. Fasc. 5, *Secretum secretorum*. Oxford: Clarendon Press, 1920.
- Stemmer, Peter. „Perichorese.“ In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 7, P–Q, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, 255–259. Basel: Schwabe, 1989.
- Stemmer, Peter. „Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs.“ *Archiv für Begriffsgeschichte* 27 (1983): 9–55.
- Stenger, Jan R. *Johannes Chrysostomos und die Christianisierung der Polis*. STAC 115. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.

- Stępień, Tomasz und Karolina Kocharczyk-Bonińska. *Unknown God, Known in His Activities: The Incomprehensibility of God During the Trinitarian Controversy of the 4th Century*. Berlin: Lang, 2018.
- Stolina, Ralf. *Niemand hat Gott je gesehen: Traktat über negative Theologie*. Berlin: De Gruyter, 2000.
- Strothmann, Werner, Hg. *Johannes von Apamea: Sechs Gespräche mit Thomasios, Der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und Drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen*. Berlin: De Gruyter, 1972.
- Struppe, Ursula. *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift*. ÖBS 9. Klosterneuburg: Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, 1988.
- Sturdevant, Jason S. *The Adaptable Jesus of the Fourth Gospel: The Pedagogy of the Logos*. Supplements to Novum Testamentum 162. Leiden: Brill, 2015.
- Suchla, Beate Regina, Hg. *Pseudo-Dionysius Areopagita: Die Namen Gottes*. Stuttgart: Hiersemann, 1988.
- Suso, Frank Karl, Hg. *Diadochos von Photike: Gespür für Gott. Hundert Kapitel über die christliche Vollkommenheit*. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1982.
- Szlezák, Thomas A. *Aufsätze zur griechischen Literatur und Philosophie*. Baden-Baden: Academia, 2002.
- Szlezák, Thomas A. *Die Idee des Guten in Platons Politeia: Beobachtungen zu den mittleren Büchern*. Baden-Baden: Academia, 2001.
- Tătaru-Cazaban, Bogdan und Miruna Tătaru-Cazaban. „L'unité des chrétiens et son langage. Fragments d'un 'Journal' orthodoxe du Concile Vatican II.“ In *André Scrima: Expérience spirituelle et langage théologique. Acts du colloque de Rome, 29–30 octobre 2008*. Orientalia Christiana Analecta 306, hg. v. Daniela Dumbravă und Bogdan Tătaru-Cazaban, 123–140. Rom: Pontificio Instituto Orientale, 2019.
- Taylor, David. „Les Pères cappadociens dans la tradition syriaque.“ In *Les Pères grecs en syriaque. Études syriaques 4*, hg. v. Andrea B. Schmidt und Dominique Gonnet, 43–61. Paris: Geuthner 2007.
- Theill-Wunder, Hella. *Die archaische Verborgenheit: Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie*. München: Fink, 1970.
- Theobald, Michael. *Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 1–12*, RNT. Regensburg: Pustet, 2009.
- Thom, Johan C., Hg. *Cosmic Order and Divine Power: Pseudo-Aristotle, On the Cosmos*. SAPERE 23. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Thom, Johan C. „Popular Philosophy in the Hellenistic-Roman World.“ *EC 3* (2012): 279–295.
- Thomson, Iain. „Technology, Ontotheology.“ In *Heidegger on Technology*, hg. v. Aaron James Wendland, Christopher Merwin und Christos Hadjioannou, 174–193. New York: Taylor & Francis, 2018.
- Thomson, Robert, Hg. *The Syriac Version of the Hexaemeron by Basil of Caesarea*. Leuven: Peeters, 1995.
- Ticciati, Susannah. *A New Apophaticism: Augustine and the Redemption of Signs*. Leiden: Brill, 2013.
- Tishby, Isaiah. *The Wisdom of the Zohar*. London: Oxford University Press, 1989.
- Tobin, Thomas. *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation*. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1983.
- Trawny, Peter. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014.
- Trawny, Peter und Andrew J. Mitchell, Hg. *Heidegger, die Juden, noch einmal*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2015.
- Tufano, Carla. „La versione siriana dei discorsi sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa, contenuta nel Codice Vaticano Siriaco 106.“ *Studi e ricerche sull'Oriente cristiano 11* (1988): 63–80, 143–162.
- Turner, Denys. *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

- Tzvetkova-Glaser, Anna. „The Concepts of οὐσία and δύναμις in De mundo and Their Parallels in Hellenistic-Jewish and Christian Texts.“ In *Cosmic Order and Divine Power: Pseudo-Aristotle, On the Cosmos*. SAPERE 23, hg. v. Johan C. Thom, 133–152. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Ulea, Sorin. *Istoria artelor plastice în România*. Bucarest: Meridiane, 1968.
- Vaggione, Richard Paul. *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Vaggione, Richard Paul, Hg. *Eunomius: The Extant Works*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Valantasis, Richard. „Daemons and the Perfecting of the Monk’s Body. Monastic Anthropology, Daemonology, and Ascetism.“ *Semeia* 58 (1992): 47–81.
- Valantasis, Richard. „Musonius Rufus and Roman Ascetical Theory.“ *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 40 (1999): 203–231.
- Van den Eynde, Ceslas. *La version syriaque du Commentaire de Grégoire de Nysse sur le Cantique des Cantiques*. Louvain: Bureaux du Muséon, 1939.
- Van den Kerchove, Anna. „Why Do You Doubt?: Scepticism and Some Nag Hammadi Writings.“ In *Sceptic and Believer in Ancient Mediterranean Religions*. WUNT 2.443, hg. v. Babett Edelmann-Singer et al., 227–241. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- Van Geest, Paul. *The Incomprehensibility of God: Augustine as a Negative Theologian*. Late Antique History and Religion 4. Leuven: Peeters, 2010.
- Vasiliu, Anca. „André Scrima, l’étranger.“ *Contacts* 56.207 (2004): 211–223.
- Vasiliu, Anca. *Images de soi dans l’Antiquité tardive*. Paris: Vrin, 2012.
- Vasiliu, Anca. *La traversée de l’image*. Paris: DDB, 1994.
- Vasiliu, Anca. „Le sceau et le pinceau du Logos. Conversion de la parole démiurgique chez Philon d’Alexandrie.“ In *Similitudini, metafore e allegorie nel De officio mundi di Filone di Alessandria*, hg. v. Angela Longo und Ludovica De Luca, 111–131. Rom: Edizione di Storia e Letteratura, 2021.
- Vasiliu, Anca. *Les architectures de l’image: Monastères de Moldavie XIV^e-XVI^e s.* Mailand: Jaca book, 1998.
- Vasiliu, Anca. *Penser Dieu: Noétique et métaphysique dans l’Antiquité tardive*. Paris: Vrin, 2018.
- Vasiliu, Anca. „Toucher par la vue. Plotin en dialogue avec Aristote sur la sensorialité de l’incorporel.“ *Études philosophiques* 4 (2015): 555–580.
- Vesa, Valentin. *Knowledge and Experience in the Writings of St. Isaac of Nineveh*. Piscataway: Gorgias Press, 2018.
- Vinel, Françoise. *Grégoire de Nysse: Homélie sur l’Éclésiaste*. SC 416. Paris: Cerf, 1996.
- Vinel, Françoise. „L’incompréhensible demeure.“ *RSR* 84,4 (2010): 451–465.
- Vivian, Tim. „Courageous Women: Three Desert Ammas – Theodora, Sarah, and Syncretica. A New Translation From the Greek Alphabetical Apophthegmata Patrum. With Introduction, Notes, and Comments.“ *The American Benedictine Review* 71 (2020): 75–107.
- Vlad, Marilena. *Damascius et l’ineffable: Récit de l’impossible discours*. Paris: Vrin, 2019.
- Vogel, Lawrence. „Hans Jonas’s Diagnosis of Nihilism: The Case of Heidegger.“ *International Journal of Philosophical Studies* 3 (1995): 55–72.
- Völker, Walther. *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien: Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit*. Leipzig: Hinrichs, 1938.
- Völker, Walther. *Gregor von Nyssa als Mystiker*. Wiesbaden: Steiner, 1955.
- Vollenweider, Samuel. „Weisheit am Kreuzweg. Zum theologischen Programm von 1Kor 1 und 2,“ in *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, hg. v. Andreas Dettwiler, Jean Zumstein, WUNT 151, 43–58. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Volp, Ulrich. „Origen’s Anthropology and Christian Ritual.“ *Origeniana Nona* (2009): 493–502.
- Vos, Nienke und Willemien Otten, Hg. *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity*. Leiden: Brill, 2011.

- Vysceslavzev, Boris. „Das Ebenbild Gottes in dem Sündenfall.“ In *Kirche, Staat und Mensch, Russisch-orthodoxe Studien*, hg. v. der Forschungsabteilung des ökumenischen Rates für praktisches Christentum, 316–348. Genf: Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für praktisches Christentum, 1937.
- Wagner, Andreas. *God's Body: The Anthropomorphic God in the Old Testament*. London: Bloomsbury Publishing, 2019.
- Wagner, Andreas. *Gottes Körper: Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010.
- Wagner, Andreas. *Menschenverständnis und Gottesverständnis im Alten Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- Wallis Budge, Ernest A., Hg. *The Book of Paradise Being the Histories and Sayings of the Monks and Ascetics of the Egyptian Desert by Palladius, Hieronymus and others: The Syriac texts, according to the Recension of 'Anân-ishô' of Bêth-Âbhê*. London: ohne Verlag, 1904.
- Ward, Graham. „The Displaced Body of Christ.“ In *Radical Orthodoxy: A New Theology*, hg. v. John Milbank, Catherine Pickstock und Graham Ward, 163–181. London: Routledge, 1999.
- Waschke, Ernst-Joachim. „Zur Bedeutung der Königsideologie für die Gottesebenbildlichkeit.“ In *Anthropologische Aufbrüche: Alttestamentliche Menschenkonzepte und anthropologische Positionen und Methoden*. FRLANT 232, hg. v. Andreas Wagner, 235–254. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- Weinrich, William C. *John 1:1–7:1*. Concordia Commentary. St. Louis: Concordia Publishing House, 2015.
- Weiss, Tsahi. „Prayers to Angels and the Early Sefirotic Literature.“ *Jewish Studies Quarterly* 27 (2020): 22–35.
- Wensinck, Arent Jan, Hg. *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh: Translated from Bedjan's Syriac text, with an Introduction and Registers*. Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen, 1923.
- Wertheimer, Solomon A. „Alfa Beta de-Rabbi Aqiva (A) 2:394.“ In *Batei Midrashot: Twenty Five Midrashim Published for the First Time from Manuscripts Discovered in the Genizoth of Jerusalem and Egypt with Introductions and Annotations*. Bd. 2, hg. v. Abraham J. Wertheimer. Jerusalem: Mosad Harav Cook Publ., 1968.
- Westerkamp, Dirk. *Via negativa: Sprache und Methode der negativen Theologie*. Paderborn: Fink, 2006.
- Wickes, Jeffrey, Hg. *St. Ephrem the Syrian: The Hymns on Faith*. Washington: The Catholic University of America Press, 2015.
- Wickham, Lionel. *On God and Christ*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2002.
- Wildman, Wesley J. *In Our Own Image: Anthropomorphism, Apophaticism, and Ultimacy*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Williams, Rowan. *Understanding and Misunderstanding „Negative Theology“*. Milwaukee: Marquette University Press, 2021.
- Winston, David. *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1985.
- Wolfson, Elliot R. „God, the Demiurge and the Intellect: on the Usage of the Word Kol in Abraham Ibn Ezra.“ *Revue des Études Juives* 149 (1990): 77–111.
- Wolfson, Elliot R. „Metatron and Shi'ur Qomah in the Writings of Haside Ashkenaz.“ In *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism*, hg. v. Karl-Erich Grözinger und Joseph Dan, 60–92. Berlin: De Gruyter, 1995.
- Wolfson, Elliot R. *The Duplicity of Philosophy's Shadow: Heidegger, Nazism, and the Jewish Other*. New York: Columbia University Press, 2018.

- Wolfson, Elliot R. *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Wolfson, Harry Austryn. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1948.
- Wolski, Nathan und Joel Hecker, Hg. *The Zohar = Sefer ha-Zohar*. Bd. 12. Pritzker Edition. Stanford: Stanford University Press, 2017.
- Wood Madden, Kathrin. „Images of the Abyss.“ *Journal of Religion and Health* 42.2 (2003): 117–131.
- Wortley, John. „The Desert Fathers On the Danger of Assessing One’s Progress.“ *The American Benedictine Review* 69 (2018): 429–444.
- Wyss, Beatrice. „Biblical and Philosophical Influences on the Negative Theology of Philo of Alexandria,“ in *Filón de Alejandría: Filosofía, método y recepción*, hg. v. Paola Druille und Laura Pérez 31–48. Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa, 2022.
- Wyss, Beatrice. „Die Brotrede Philons aus Alexandria in Legum allegoriae 3,169–178,“ *EC* 12.2 (2021): 200–227.
- Wyss, Beatrice. „Philon aus Alexandria und der fünfte Tag der Schöpfung.“ *EC* 4.9 (2018): 379–403.
- Wyss, Beatrice. „Philon aus Alexandria. Was ist des Menschen Geist, dass du seiner gedenkst?“ In *Der Nous bei Paulus und in seiner Umwelt*. WUNT 464, hg. v. Jörg Frey und Manuel Nägele, 139–147. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- Zachhuber, Johannes. *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Leiden: Brill, 2000.
- Zachhuber, Johannes. „Once Again: Gregory of Nyssa on Universals.“ *Journal of Theological Studies* 56 (2005): 75–98.
- Zafrani, Avishag. „Hans Jonas or How to Escape from Heidegger’s Nihilism.“ *Archive de Philosophie* 76 (2013): 497–509.
- Zarader, Marlène. *La Dette impensée: Heidegger et l’héritage hébraïque*. Paris: Seuil, 1990. Zarader, Marlène. *The Unthought Debt: Heidegger and the Hebraic Heritage*, übers v. Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- Zeller, Dieter. *Charis bei Philon und Paulus*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1990.
- Zeller, Dieter. „The Life and Death of the Soul in Philo of Alexandria. The Use and Origin of a Metaphor.“ *SPhiloA* 7 (1995): 19–55.
- Ziegler, Susanne, Hg. *Heidegger, Martin: Gesamtausgabe*. Bd. 39, Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1980.
- Zill, Rüdiger. „Gründe und Un(ter)gründe. Zur Metaphorik des Bodens und der Bodenlosigkeit.“ In *Ungründe: Potenziale prekärer Fundierung*, hg. v. Markus Rautzenberg und Juliane Schiffer, 17–43. Paderborn: Fink, 2016.
- Zincone, Sergio, Hg. *Giovanni Crisostomo, Omelie sull’oscurità delle profezie*. Verba seniorum n. s. 12. Rom: Editione Studium, 1998.
- Zumstein, Jean. *Das Johannesevangelium*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- Zurawski, Jason. „Hell on Earth: Corporeal existence as the ultimate punishment of the wicked in Philo of Alexandria and the Wisdom of Solomon.“ In *Heaven, Hell, and the Afterlife: Eternity in Judaism, Christianity, and Islam*, hg. v. J. Harold Ellens, 193–226. Santa Barbara: Praeger, 2013.
- Zyber, Erik. *Homo Utopicus: Die Utopie im Lichte der philosophischen Anthropologie*. Trierer Studien zur Kulturphilosophie 15. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.

Stellenregister

AT und Umwelt AT

- Dan 13,42 121, 124
Dtn 2,67 190
Dtn 5,21 291
Dtn 30 VI, 162–165, 173, 179, 181–183
Ex 7,1 190
Ex 20,21 305, 306
Ex 21,12 182
Ex 23,20–21 296
Ex 32,19 234
Ex 33,18–20 V, 291
Ex 34 108, 306
Ez 1 291–292, 301, 303, 305–306
Ez 3,12 292
Gen 1,1 87, 91, 121, 123
Gen 1,3 108
Gen. 1,26–127 V, VIII, 12, 24, 87, 89–90, 93, 95,
101, 115–121, 129, 138, 285, 300–301, 306,
308
Gen 1,28 96
Gen 2,4 91
Gen 2,7 117, 191
Gen 2,9 78
Gen 2,21 268
Gen 2,23 91
Gen 3 25
Gen 3,21 300
Gen 3,24 170, 179
Gen 4,1–16 25, 236
Gen 5,1 87, 298, 300, 306, 308
Gen 5,3 93, 96
Gen 5,18–24 285, 287, 296, 297
Gen 11,1–9 238
Gen 12,1 170, 187–189
Gen 15 189
Gen 22,1 83
Gen 24 176
Gen 28,12 251
Hi 28,12–28 162–163, 317
Hi 30,1 LXX 230
Hi 33,15 292
Hld 2,3 51
Hld 4 211, 267
Hld 5,9–16 44, 51–52, 286
Jes 6,1 38, 291
Jes 6,3 304–305, 309
Jes 6,10 37
Jes 9,6 [5] 280
Jes 33,17 289
Jes 40,18 259
Jes 65,17 48–49
Koh 1,9 LXX 115
Koh 3,7 249
Lev 16,2 172, 175
Lev 19,18 298
Num 2,3 303
Num 12,8 62
Ps 18,11 259
Ps 19,2 305, 311
Ps 41 318, 327
Ps 36(37),4 179
Ps 94(95),4 121
Ps 113,4 305
Ps 119 294
Ps 138(139) 63, 242, 244
Ps 145,6 62, 64, 305
Sir 24 163–164, 179
Spr 8 162–164, 181
Weish 1,6 164
Weish 6 164
Weish 7 104, 164
Weish 8 163–164, 181
Weish 9 164

Brief des Beschwörungspriesters Adad-šumu-usur an Assurbanipal 94
 Rede des Sonnengottes zum König 94

NT

- | | |
|--|----------------------|
| 1 Jh 1,1 36, 228, 260 | Jh 1,1 36, 48 |
| 1 Jh 3,2 41–42 | Jh 1,5 37 |
| 1 Jh 3,16–19 38, 228 | Jh 1,9 39 |
| 1 Jh 4 VI, 42, 108, 160 | Jh 1,10–11 37 |
| 1 Kor 1–2 108 | Jh 1,12 41 |
| 1 Kor 2,9 64, 242 | Jh 1,13 40 |
| 1 Kor 2,14 255 | Jh 1,14 36, 45 |
| 1 Kor 8 108 | Jh 1,18 V, 38, 260 |
| 1 Kor 12,27 129 | Jh 1,38 36 |
| 1 Kor 13 111, 113 | Jh 2,21 38 |
| 1 Kor 13,8 61 | Jh 3,3 40 |
| 1 Kor 13,9 60 | Jh 3,4 255 |
| 1 Kor 13,11 62, 107 | Jh 3,6 41 |
| 1 Kor 13,12 57, 62, 99–100, 107, 109–113 | Jh 3,9 248 |
| 1 Kor 15 107, 129 | Jh 3,12 255 |
| 1 Kor 15,26–28 49, 128–129 | Jh 3,13 41 |
| 1 Kor 15,47 120 | Jh 3,19 37, 228, 255 |
| 1 Kor 15,49 113 | Jh 3,32 37 |
| 1 Kor 15,50 113 | Jh 4,23–26 218, 253 |
| 1 Kor 15,51–52 123 | Jh 5,40 37 |
| 2 Kor 1,22 272 | Jh 6,56 38 |
| 2 Kor 2–4 107–108, 112–113 | Jh 7,39 38 |
| 2 Kor 3,7–9 109 | Jh 10,30 38 |
| 2 Kor 3,18 45, 99, 108–109, 112–113, 260 | Jh 11,49 37 |
| 2 Kor 4,4–6 108–109, 113, 138 | Jh 12,36 41 |
| 2 Kor 4,16 232 | Jh 12,40–41 37–38 |
| 2 Kor 5,16 46 | Jh 14,6 36 |
| 2 Kor 5,17 40 | Jh 14,26 38 |
| 2 Kor 9,15 65, 242 | Jh 15,26 38 |
| 2 Kor 12,2–5 67, 275–276 | Jh 16,7 38 |
| 2 Petr 1,4 40, 260 | Jh 16,13 38 |
| 1 Tim 6,15–16 259, 275 | Jh 18,37 36 |
| Apg 10,10 265 | Jh 20, 24–29 33 |
| Apg 11,5 265 | Jh 20,17 41 |
| Apg 22,17–18 265 | Jh 20,22 38 |
| Eph 3,10–11 47, 49, 275, 280 | Kol 1,15 138 |
| Eph 4,13 128 | Kol 1,24–25 128 |
| Eph 4,15–16 47, 128 | Kol 2,9 52, 100 |
| Gal 3,28 117 | Kol 3,10 48 |
| Hebr 1,2 251 | Lk 1,79 228 |
| Hebr 1,3 100 | Mk 9 109 |
| Hebr 5,11 240 | Mt 3,15 253 |

Mt 4,16 228
 Mt 24,30 46
 Phil 3,13 67, 251
 Phil 4,7 65, 242
 Röm 1,20 48

Röm 5,3–4 231
 Röm 5,14 26
 Röm 11,33 64–65, 242–244, 319
 Röm 13,12 228

Antike und Mittelalter (Griechisch, Hebräisch, Latein, Syrisch)

3 *Henoch* 287–288, 292, 296–304

Abraham ben Axelrad von Köln
Keter Shem Tov KST (Krone des guten Namens)
 304, 308–309

Abraham Cohen de Herrera
La Puerta del Cielo IX, 8 311

AdRA (A) in *Bate Midrashot* 2,349–54
 297

AdRA (B) in *Bate Midrashot* 2,412 300

Alfabeta de-Rabbi Aqiva 299–300, 305

Anonymos
Vita Pauli Latrensis 136

Apophtegmata Patrum

Anonyma 406 205

Anon. IV,12,7–11 200

Anon. IV,68 208

Anon. V,20 205

Anon. VII,59 206–207

Anon. VIII,32 204

Anon. XV,125 197

Anon. XXI,9 202

Anon. X,123 202

Antonios 5 201, 206

Isidoros 9 195

Sarrha 1 205

Silvanus 2a 271

Silvanus 3 271

Sisoës 40 200

Aristoteles

De an. 1,2 415b15 4

De an. 3,424a 207

Metaph. 3,4, 1000b6 4

Metaph. A1, 980a21 263

Metaph. A 982b 11–21 262

Artemidor
 2,7 111

Augustinus

Conf. 1,1,1 325

Conf. 2,3,7 321

Conf. 2,4,9 319

Conf. 11,2,3 342

Conf. 13,34,49 319

De Gen. ad litt. imperf. 12,28 113

De trin. 15, 14.44 113

En. Ps. 41,13 318

Babai der Grosse

Cent. (Commentary on Evagrius' Kephalaia Gnostika) 272

Basilios von Caesarea

Con. Eun. 1,14,14–17 57

Ep. 46 317

Ep. 234,2 264

Hex. V 268

Spir. XIII,30 268

bAZ 19a 294

bBer 6a 299, 310

Bernhard von Clairvaux

SCt 4,64 220

SCt 31,3 216

SCt 31,7 217

SCt 45,7 218

SCt 53,3 216

SCt 74,5 214, 217

SCt 74,7 215

SCt 84,1 215

bHag 12a 300

bHag 15a 300

Cicero

Ac. 1,16 37

Ac. 2,39 39

Concilia Oecumenica (ACO): *Concilium
Constantinopolitanum a. 691/2 in Trullo
habitu* (*Concilium quinisextum*),
Canon 82 150

Conciliorum Œcumenicorum Decreta, Mansi XIII,
373D–380B 140

DeutR 4,4 301

Diadochus von Photike

Capita centum de perfectione spirituali (*Perf.*)

Perf. 33 319

Perf. 56 319

Perf. 79 319

Perf. 89 334

Diogenes Laertius

2,32 37

Dion von Prusa

or. 12,26 101

Ela'zar von Worms

Hilkhot Metatron 303, 305

Henanischö ('Enanišô)

Paradise of the Fathers 269

Ephrem

Hymni de fide (*HdF*) 72,1–4,6 266

Hymni de paradiso (*HdP*) VI,2–3 266

Epictetus

Diatr. 1,5,2 37

Diatr. 2,11,1 35

Diatr. 2,20,5 37

Eusebios von Caesarea

Comm. Ps. 247

Evagrius Ponticus

ep. 8,61–64 280

ep. 8,65 280

Keph. 3,22 279

Keph. gnost. (KG) 1,71 279

Keph. gnost. 3,88 281

Ezra von Gerona

Kommentar zum Hohenlied 308

Flavius Josephus

A. J. 15,412 238

GenR 8,10 300

GenR 14,8 300

GenR 23,6 301

GenR 24,2 300

Gregor von Nazianz

Or. 28,4 57

Or. 28,6 57

Or. 28,17 57

Or. 28,28 247

Gregor von Nyssa

Antirrh. 45–47

Apol. Hex. 123–125

Cant. 5 268

Cant. 8 47, 49–50

Cant. 10 267

Cant. 13 43–52

Cant. 14 50–51

Cant. 15 125–127, 260, 268

Eun. 2 44, 248

Hom. Eccl. 115–116, 250

Op. hom. 16 116–120

Op. hom. 22 120–123

Trid. spat. 49

Tunc et ipse 128–129

Mos. 2 260

Gregor von Zypern

*De Theoria Sancta quae syriace interpretata dicitur
Visio Divina* 272

Haside Ashkenaz 289, 292, 299

Hekhalot Zutarti (Die himmlischen Paläste) 288–295

Hekhalot Zutarti §341 293, 299

Hekhalot Zutarti §350–352 291

Hekhalot Zutarti §356 292

Hekhalot Zutarti §366–367 288

Hekhalot Zutarti §375–386 288

Hekhalot Zutarti §468–488 288

Hekhalot Zutarti §489 293, 295

Hekhalot Zutarti §582 294

Isaac von Ninive

tract. 1,22 281

tract. 1,40 273, 279

tract. 2,3,1,52 274

tract. 2,3,2,89 276

tract. 2,3,3,47 276

tract. 2,3,4,47 274–275, 277

tract. 2,3,4,48 276–277, 281–282

tract. 2,8,4 274

tract. 2,15,4–6 276

tract. 2,35,1–5 278

tract. 3,1,7 274

tract. 3,13,5–6 276

tract. 3,33 282

Johannes Chrysostomos

Hom. Rom. 5,3 (De gloria in tribulationibus) 4 231

Inan. glor. 20 207

Hom. Act. 9,1 (De mutatione nominum) 3,2 233

Proph. obscurit. 1,1 231, 239

Prov. 2,3 243

Prov. 2,6 243–244

Ep. Olymp. 11,1 231

Exp. Ps. 7,6 235

Exp. Ps. 112,3 247

Exp. Ps. 119,1 251

Exp. Ps. 134,1 247

Hom. 1 Cor. 17 245

Hom. 1 Cor. 17,2 246

Hom. 2 Cor. 25,3 242

Hom. 1 Thess. 7 245

Hom. 1 Thess. 7,3 245

Hom. 2 Tim. 8,4 249

Hom. Act. 47,3 236

Hom Col. 5 245

Hom Col. 5,3 248

Hom. Col. 5,4 248

Hom. Eph. 14,4 247

Hom. Eph. 19,4 237, 243, 245

Hom. Gen. 2,1 247

Hom. Gen. 4,5 243–244

Hom. Gen. 24,8 247

Hom. Heb. 1,2 252

Hom. Heb. 8,2 240

Hom. Heb. 25,1 229

Hom. Heb. 34,3 252

Hom. Isa. 6,1 (*In illud: Vidi Dominum*) 3,2 251

Hom. Jer. 10,23 (*In illud: Domine, non est in
homine*) 1 241

Hom. Jo. 2,4 240, 247

Hom. Jo. 5,3 37

Hom. Jo. 6 253

Hom. Jo. 11,1 241

Hom. Jo. 12,2 41

Hom. Jo. 24,3 255

Hom. Jo. 26 245

Hom. Jo. 26,2 248

Hom. Jo. 31,5 253

Hom. Jo. 33,2 253

Hom. Jo. 58,4 240

Hom. Matt. 1,6 241

Hom. Matt. 6,2 239

Hom. Matt. 57,5 235

Hom. Matt. 59,3 245, 249

Hom. Phil. 8,3 230

Hom. Rom. 12,8 235

Incomprehens. 1 60

Incomprehens. 1,75–76,78–81 61

Incomprehens. 1,97–103 61–62

Incomprehens. 1,107–108 62

Incomprehens. 1,112–114 60

Incomprehens. 1,146–156 62

Incomprehens. 1,168–169 60

Incomprehens. 1,175–176 60

Incomprehens. 1,194 66

- Incomprehens.* 1,188–198 60, 61, 66, 242
Incomprehens. 1,198–212 260
Incomprehens. 1,206–208 243–244
Incomprehens. 1,209 60, 244
Incomprehens. 1,213–222 63–64, 243–244
Incomprehens. 1,220–225 244
Incomprehens. 1,227–234 62, 64
Incomprehens. 1,256–258 64
Incomprehens. 1,258–259 243–244
Incomprehens. 1,261–264 64–65
Incomprehens. 1,265–266 64
Incomprehens. 1,268–271 65
Incomprehens. 1,272–278 64, 66
Incomprehens. 1,310–312 67
Incomprehens. 1,321–322 67
Incomprehens. 1,323–325 67
Incomprehens. 1,334–336 68
Incomprehens. 1,349–350 68
Incomprehens. 1,352–353 68
Incomprehens. 3,53–59 68
Incomprehens. 5,393–394 264
Res. mort. 3 232
Sac. 3,10 232
Sac. 6,7 234
Stag. 1,6 229
Stag. 1,7 243–244
Stag. 2,1 236
Stag. 3,3 234
Virginit. 37,56 235
- Johannes von Apamea (John the Solitary)
Dial. 4,87 272
Ep. Hes. 19 271
Second Dialogue with Thomasius 271–272
Third Dialogue with Thomasius 272
- Johannes von Dalyāthā
Ep. 46,3 260
Hom. 6,22 284
- Josef ben Moses von Trani
Sefer Zafnat Pa'aneah 305
- Kabbala des Rabbi Meshullam* 306
- Kleanthes
Frg. 497 38
- Kyrrillos von Alexandria
Comm. Jo. 1.88–89 37
- LevR* 20,2 300
- Libanios
Decl. 26,29 235
Decl. 50,38 243
- Massekhet Hekhalot* (Traktat von den himmlischen
Palästen) 292, 302–305, 309
- Maximos von Tyros
Diss. 9,6–7 41
Diss. 11,11 34
- Merkava Rabba* (*Der grosse Thronwagen*)
Merkava Rabba §§688–704 288
Merkava Rabba §699 292
Merkava Rabba §949 292
- Michael der Syrer
Chronika 136
- Minucius Felix
Oct. 32 26–27
- Manuskripte
Jerusalem, Jewish National Library, Heb. 8°541,
fol. 34a 304, 312
London, British Library Or. 1055 (Neubauer 756),
(1284) fol. 121b–126b 308
Moskau, Guenzburg 134, fol. 276b 306
München, cod. hebr. 83 306
München, cod. hebr. 119, fol. 5b 306
New York, JTS 1885 (F 10983), fol. 30b 312
Paris, Bibliothèque Nationale, Hebr. 843 306
Sinaiticus Syrus 19 267
Vaticanus Syrus 106 267
Vaticanus 228 305
Vaticanus ebr. 288 309–310
- Origenes
Comm. Jo. 2,27 37
Comm. Jo. 5,4,1 239
Comm. Jo. 10,3,14 239
Princ. 1,5 198

- Princ.* 1,6,2 280
Princ. 2,6,2 263
Princ. 2,9 198
Princ. 3,6,1 115
- Palladius
Historia Lausiaca 269–270
- Peshitta Gen* 2,21 265, 268
Peshitta Gen 15,12 268
- Philon aus Alexandria
Abr. 66 170, 186–187, 193
Aet. 2 36
Cher. 20 166, 170, 176, 178, 186, 191
Conf. 106 185–186
Congr. 51–53 34, 174
Contempl. 11–12 172, 186–187, 192
Det. 89 176
Deus 138 174, 186, 193
Deus 151 175
Ebr. 82 39, 174
Ebr. 136–137 166, 174–175, 190–191, 193
Ebr. 166–202 35–36, 39, 185
Fug. 53–59 162, 182
Fug. 195 173–174, 176, 186, 193
Fug. 199 175–176
Gig. 31 174, 177–178, 184, 186
Her. 69–70 178, 187–192
Her. 84 181
Her. 265 192–193
Her. 279 182
Jos. 142 186, 238
Leg. 1,31 40
Migr. 13 193
Migr. 91 181
Mos. 2,67 171, 192
Opif. 69 35
Opif. 70–71 35, 167, 174–177, 186–187, 190, 246–247
Opif. 76 117
Opif. 134 117
Plant. 36–39 174, 178–180, 182, 184, 186, 192–193
Post. 12 27
Post. 167–169 260
Praem. 79–84 159, 162, 173, 182, 186, 193
Prob. 43 180, 190, 193
QE 1,3 41
- QE* 2,105 179, 181
QG 3,3 161, 169, 177
QG 3,21 163, 193
QG 3,33 182
QG 4,46 177, 182
QG 4,130 174, 180
QG 4,188 179, 187
Somn. 1,15.21.30.33 VIII, 41
Somn. 1,35–36 169, 180
Somn. 1,84 175
Somn. 1,119 35
Somn. 1,147 35
Somn. 1,151 175
Somn. 1,165 166, 186, 193
Somn. 2,231–232 159, 166, 171–172, 175, 190
Spec. 1,33 246
Spec. 1,37 186, 246
Spec. 1,303 181
Spec. 2,38 179–180
Spec. 3,99 183–184
Spec. 4,161 180, 182
Virt. 55 171, 193
- Pirqe de-Rabbi Eli'ezer* 11 302–303
- Platon
Apol. 21d 37
Lys. 216c 66
Phaedr. 109e 39
Phaedr. 246bc 177
Phaedr. 247d–248a 167
Phaedr. 249c 247
Phaedr. 249d–250b 172, 190
Phaedr. 251a 167, 179
Phaedr. 251b–256e 167, 189
Phaedr. 252b 167, 175, 188
Phaedr. 253c–256e 166
Phaedr. 266a 166, 168
Prot. 339e 243
Resp. 6,509b 58
Resp. 7,523a–525a 262
Symp. 180de 160, 165
Symp. 187d 166
Symp. 187e 160, 165
Symp. 188abd 166
Symp. 201e–212a 166
Theaet. 151e 261

- Theaet.* 154c–155d 261
Theaet. 176b 187
Theaet. 191c 132, 207
Tim. 28c 57
Tim. 69e–71a 190
Tim. 72c 104, 132
- Plinius maior
NH 35,43,12 137
- Plotin
Enn. 1,1,5,1–3 197
Enn. 2,4,7,15 63
Enn. 2, 9 [T.33],10, 25–27 138
Enn. 6,9,3 66
Enn. 6,9,6,10–11 63
Enn. 6,9,7 63
- Plutarch
Ad princ. inerud. 781f–782a 106, 111
Amat. 752a 181
Amat. 764a–766b 102, 160, 166, 172, 178, 181, 187–191
De def. 418c 102
De def. 432d 105
De facie 920f 101
De gen. 582c 102
De Is. 382a–b 104
De Pyth. orac. 404b–d 101–103, 106
QC 745de 168, 172, 176, 178
Quaest. plat. 2,1001b 40
V. Aem. 1,1 100, 110
Ps.-Plu., De lib. educ. 3f 207
- Pollux
Onom. 1,15–16 192
- Porphyrios
VP I 137
- Ps.-Dionysius Areopagita
Myst. th. 1,1001 A 320
Myst. th. 2 260
Nom. div. 9,5 320
- Re'uyot Yehezq'e'l* 297
- Seder Rabba di-Bereshit* 303, 307
- Sefer ha-Bahir* 308–309
- Sefer ha-Zohar (Buch des Glanzes)*
Zohar 1,35b 298
Zohar 1,37a–37b 298
Zohar 1,38a 307
Zohar 1,191a 302
Zohar 2,144b 298
Zohar 2,169b 298
Zohar 3,166 302
- Sefer Yezirah* 289, 291, 298, 307, 309, 312
- Sextus Empiricus
Math. Proemium, 34 38
Math. 1,54 39
Math. 7,121 4
Math. 8,5 39
Pyr. 1,1 36
Pyr. 1,8 32
Pyr. 1,44 39
Pyr. 2,22 40
Pyr. 2,49 39
Pyr. 3,4 36
Pyr. 3,9 36
Pyr. 3,281 34
- Shi'ur Qoma* 288–296
- SHL Synopse der Hekhalot-Literatur
SHL §19 296
SHL §51 292
SHL §52.58 304
SHL §351 291, 305
SHL §356 292
SHL §§455–467 303
SHL §871–881 292
SHL §948 288, 297
- Sibyll.* 3,763 166
- Sod yedi'at ha-mezi'ut* 306
- Symeon Neotheologus
Hym. 30,9–10 320
- Tabula Cebetis* cap. 17–20 184

Targum Ps.-Jon. zu Ez 1,7 292
Targum Ps.-Jon. zu Gen 9,6 302

Vita Antonii 203, 204, 270

Neuzeit bis heute

Alexander Pope
An Essay on Man: Epistle 2,1,1–2

Agamben, Giorgio
The Time that Remains. A Commentary on the Letter to the Romans 219
The Use of Bodies 219

Baudelaire, Charles
Les fleurs du mal 321

Böhme, Jakob
Mysterium Pansophicum 9

Calvin, Johannes
Institutio Christianae Religionis I, 37 1

Goethe, Johann Wolfgang
Das Gleiche kann nur vom Gleichen erkannt werden 4

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Wissenschaft der Logik 9

Heidegger, Martin
Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung 80
Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" 80
Phänomenologie des Religiösen Lebens 75–76
Sein und Zeit 76

Hölderlin, Friedrich
Mnemosyne 2. Fassung, Erste Strophe 3

Jonas, Hans
Gnosis, Existentialismus und Nihilismus 78
Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis 78

Vita Syncreticae 207

Vitruv
De architectura 3,1,3 289

Gnosis und spätantiker Geist. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie 78, 189

Kant, Immanuel
Kritik der reinen Vernunft 6

Lessing, Gotthold Ephraim
Die Religion, Fragment 2

Levinas, Emmanuel
A l'heure des nations 81
Autrement qu'être ou au-delà de l'essence 83
Difficile liberté. Essai sur le judaïsme 81
Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques 81
L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques 81
Quatre lectures talmudiques 81
Totalité et infini. Essai sur l'extériorité 80, 82–83, 331

Mann, Thomas
Joseph und seine Brüder VI, 4

Menachem Recanati
Sefer ta'ame ha-mizwot ha-shalem 308

Nietzsche, Friedrich
Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft 321

Pascal, Blaise
Pensées VI, 358 13
Pensées fr. 277–278 328
Über die Religion und über einige andere Gegenstände 321

Pico della Mirandola, Giovanni
De dignitate hominis 12

Rilke, Rainer Maria
Duineser Elegien 289

Scrima, André, *Apophatische Anthropologie*
AA 18–31, 36–37, 45–51 337

AA 77 335–336

AA 116 334–335

AA 117 335

AA 119 335

AA 126 338

AA 127 338–339

AA 137 339

AA 142 336

AA 143 336–337

AA 144 337

AA 157 339, 341

Shakespeare, William
Hamlet 11

Stăniloae, Dumitru, *Orthodoxe Dogmatik*
OD 1,342 324

OD 1,343 324

OD 1,344 324

OD 1,356–364 328

OD 1,357 325

OD 1,359 326

OD 1,363 326

OD 1,370–379 324

OD 1,417–438 324

OD 1,423 324

Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit

PJ 38 328

PJ 39 328

PJ 41 328

PJ 47 329

PJ 48 329

PJ 51 329

PJ 52 329–330

PJ 54 331

PJ 55 331

PJ 56 331

Taylor Coleridge, Samuel
Know Thyself 3

Sachregister

- Abbild, copy, portrait 51, 57, 94, 101–106, 131–155, 292, 296, 324–326, 343–344
- Abgrund, abyss, abime 3–4, 8, 13, 15, 19–20, 38, 64–65, 113, 225, 228, 234–237, 243, 246, 256, 311, 315–322, 327, 335–336, 339–344
- Anthropologie, apophatisch 32–33, 315–343
- Anthropologie, kataphatisch 24–25, 71–72, 87–92, 96, 101, 107, 114, 195–209, 213–215, 228
- Begehren, desire, *desiderium* (positiv) 51, 67, 169, 174, 180, 189, 199–200, 211–221, 262–264, 278, 283–284
- Begierde (negativ) 21, 184, 189, 190, 195–196, 203–209, 235, 253
- Bild, image 2, 7, 21–28, 32, 35, 43, 48–49, 52–53, 62, 71–73, 79, 87, 92–96, 99–114, 115–129, 132–141, 148–155, 195–199, 201, 208–210, 214, 221, 296–302, 308, 326, 334–336, 339–341
- Christus, Christ 26–27, 35–36, 38–42, 43–52, 56, 60, 100, 107, 109–110, 112–113, 117, 128–129, 131–153, 206–211, 215–216, 218, 228, 230–231, 237, 244–245, 252–255, 260, 263, 265, 282, 288, 300, 328
- Dämon, demon, démon 202–206, 209–210, 295, 301, 317
- Dunkelheit, Finsternis, darkness, ténèbres 10, 27, 37–39, 55, 107–108, 227–228, 234, 255–256, 292, 322
- Ekstase, ecstasy, exstase 159, 162, 170, 186–193, 255, 259–260, 265–281
- Engel, angel, ange 7, 11, 13, 38, 47, 49, 67–68, 180, 187, 203, 285, 287, 291–292, 296–300, 302, 304–306, 310, 312
- Erkenntnistheorie, epistemology, épistémologie 8, 45, 47, 58, 60–62, 71–73, 76–82, 100, 107, 185–187, 207, 260–261, 320–321
- Erstaunen, astonishment (*temhā*), étonnement, see also wonder (*tehrā*) 192, 244, 246, 263, 265, 274–278, 281–284
- Eschatologie, eschatology, eschatologie 42, 44, 52, 107, 115–121, 125–129, 139–140, 145, 147, 151, 153, 270–271, 274, 278–281
- Freude, joy, joie 168, 176, 179–181, 186–187, 192–193, 215–216, 275, 277, 325–326
- Gebet, Beten, prayer, prière 141, 145, 180, 271, 277, 281–282, 287, 307, 327
- Geist (voūç), mind, intellect 24, 39, 41, 49, 57, 64–65, 73, 103, 117, 162, 172–174, 177, 179, 181, 183–193, 201–202, 209, 216–217, 248, 262–264, 268–269, 273–284, 325–328, 331
- Gesicht, face, visage 82–83, 107, 109–110, 112, 131, 135, 138–139, 145–149, 153–155, 259, 271, 292, 301, 315–316, 331, 337
- Gott, God, Dieu 1–2, 7–12, 15–28, 32, 34–36, 38–42, 43–44, 47–49, 51–52, 53–54, 56–58, 60, 62–69, 71–73, 77, 88–97, 100–101, 105–108, 112–114, 116–122, 124, 127–129, 139–140, 145, 148, 155, 159–164, 169–174, 176–187, 189–191, 193, 197, 199–203, 205, 209–210, 212–215, 218, 221, 226, 230–231, 237–238, 241–247, 249–256, 259–260, 263, 266–267, 269, 272, 275–277, 279, 281–283, 285, 288–292, 294, 296–299, 301, 306, 309, 318–320, 322, 324–330, 335–336, 338–339, 341, 343–344
- Gottesschau; contemplation of/de ~; 71–73, 76, 129, 173, 187, 190, 218, 220, 275–279
- Gottesdienst, liturgy, liturgie 63, 163, 171, 179–181, 186, 240–241, 287, 307, 309
- Gottes Dunkelheit; darkness of ~; obscurité de 10, 259–260, 284, 337–338
- Gotteserkenntnis; knowledge of ~; connaissance de 53, 57, 67, 104, 108, 121, 189, 260–261, 264, 271, 273, 276, 278–279, 281, 283–284
- Gottes Unerfassbarkeit/Unergründlichkeit; incomprehensibility of ~; incompréhensibilité de 1, 9, 21, 28, 100, 161, 226, 238, 242–243, 252, 255, 311, 320, 322, 327
- Grund, ground 9, 66, 252, 320–321

- Heiliger Geist (πνεῦμα), holy spirit,
le Saint-Esprit 38, 40–42, 57, 68, 112, 129,
140, 173–174, 191–193, 253, 255, 276, 282,
288, 303, 331, 339
- Kirche, church, église 42–52, 55, 129, 140,
148–149, 154
- Lamm, lamb, agneau 139–153
- Licht, Glanz, light, lumière 4, 27, 35, 37, 39, 80,
101–104, 106–109, 110, 149–150, 153, 177,
227–228, 236, 255, 259, 284, 292, 301, 305,
311, 315, 318, 330–331, 338
- Liebe, love, amour 1, 20, 26–28, 107–108, 112–113,
159–193, 235, 325–328, 334, 341, 343
- Mandylion 131, 135–137, 139, 141–143, 145–149,
151–155
- Negative Theologie s. apophatische Theologie
- Philosophie, philosophy, philosophie 1, 6,
32, 34–35, 37, 41–42, 44, 56, 62, 75–77,
79–83, 100–111, 138, 160, 198, 202, 212, 218,
261–262, 283, 332, 342, 344
- Prägung, imprinting, empreinte 107, 131,
133–139, 155, 175, 207, 209–210, 339
- Schau, contemplation 71–73, 76, 103, 112,
115, 167, 173, 176, 186, 190–191, 193,
278–279, 293, 295
- Schönheit, beauty, beauté 12, 47–51, 111, 159,
163, 166–169, 173, 175, 177, 182, 187, 190,
193, 289, 298, 301, 311, 334
- Seele, soul, âme 3, 34, 39, 41, 66, 100–104, 106–107,
117, 129, 132, 145, 148, 159, 161–162, 164,
167–170, 173–176, 178–181, 183–193, 207–210,
214–218, 232, 234, 236, 241, 245, 247–250,
252, 268, 273–275, 277–278, 292, 294,
306–307, 310, 319, 322, 324, 326, 334, 339
- Siegel, seal, sceau 30, 99, 117, 131, 138, 146–149,
153–154, 206–209, 285, 290, 297, 304, 309,
315, 343
- Skepsis, scepticism, scepticisme 31, 33–34, 36,
42, 161, 182, 185
- Spiegel(bild), mirror, miroir 23, 47, 62, 99–101,
103–114, 161, 225, 315, 326, 331, 335–336,
338, 343
- Schweigen, Hesychasmus, silence 10, 249, 268,
276, 282, 284, 327, 335, 344
- Schwindel, dizziness, vertige 56, 64, 177,
226–244, 246–256, 261–264, 278, 321
- Sinne und Sinneswahrnehmung, senses,
sense perception, sensation 14, 36, 39,
42, 117, 161–162, 168, 185, 187–189, 191,
217, 238, 261–262, 272, 275, 277–278,
282–283
- Sünde, Sündhaftigkeit, sin, péché 14, 17, 79,
122, 125, 127, 153, 175, 197–199, 228,
234–237, 241, 245–246, 248–249, 255–257,
318, 322, 337
- Theologie, apophatisch, apophatic theology,
théologie apophatique 1, 31–35, 40–42,
43, 54–55, 57, 63–69, 211–213, 215, 219–221,
242, 250, 281, 315, 319, 326, 336–338,
341–343
- Theologie und Anthropologie 87, 107, 153,
200–202, 209, 315–316, 318, 331, 327,
341–343
- Tiefe, profondeur 225, 242–243, 249–250,
256–257, 315–323, 326–344
- Urbild, archetype, type 12, 129, 135, 141,
285–286, 302, 308–310, 324–325, 334–335,
342
- Urgrund, principle 7, 9–10, 13, 17, 19, 28, 42, 58,
63, 79, 81, 120
- Wunder, wonder (*tehrā*) 259–284