

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.