

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 *HWP* 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 Müller-Bach, „Tiefe: Zur Dimension der Romantik,“ in *Räume der Romantik*, ed. Inka Müller-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.“ in diesem Bild überlagern sich Beispiele von unterirdischer oder aquatischer Tiefe.⁵ 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: Ἀκουσον 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, abgrunt 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 abîmé, – 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: „praeceptis 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: Attempto, 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 Staniloae 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 Stăniloae's 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 Bingham 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 Teofilă 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 (Basilios), 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 ihiiasm (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 substantiell 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 *HWPh* 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 Jesusgebets 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 Si-bişan, *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 Pleșu, „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 Stăniloaes Gedanke 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 Abgrundes 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 Geschöpfs.“

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 Stăniloae 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 und 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 verflcht 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 sehndend (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: „adtende 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 Stănilaoe, 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.