

## Triadische Götter-Ordnungen: klassisch-antiker und neuplatonischer Ansatz

VON HEINRICH BECK

### Einleitung: Das traditionelle Verständnis des „Himmels“

Das christlich-apostolische Glaubensbekenntnis nennt Gott den „Schöpfer des Himmels und der Erde“, und das von Jesus selbst gelehrt Gebet richtet sich an Gott als „Vater, der du bist im Himmel“ und fügt den Wunsch an: „Dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf Erden“. Was ist mit dem „Himmel“ gemeint, der nach dem Glaubensbekenntnis in der Schöpfungsordnung der Erde „vorangestellt“ und der im Gebet Jesu als „der Ort Gottes“ und als das „Vor-bild“ seiner Willensverwirklichung auf Erden bezeichnet wird? Welche Bedeutung hat der „Himmel“ für die „Erde“? Könnte die „Erde“ auch ohne den „Himmel“ sein und zu ihrer Sinn- und Selbstentfaltung auf den Himmel und das Himmlische verzichten?

Im *antiken Weltbild*, in dem sich auch Jesus bewegte, war der Himmel Ort und Symbol von Göttern und geistigen Mächten. Die Sterne des Himmels galten als belebte Wesen, als die körperlichen Manifestationen von Sternengeistern, von „höchsten Göttern“. Ihre Bezeichnungen waren deshalb die Namen der Götter (wie Jupiter, Venus, Merkur usw.), die durch umkreisende Bewegung das Geschehen auf der Erde formten und in „göttlicher Harmonie“, in „himmlischem Gleichgewicht“ hielten<sup>1</sup>. Als Strukturprinzip, wonach sich die himmlischen Ordnungen gliederten, schälte sich ein triadisches Grundverständnis der Wirklichkeit heraus.

Später, in der *christlichen Frühzeit* und im *Mittelalter*, wurden die geistigen Mächte, die „vom Himmel her“ auf die Erde einwirkten und das irdische Geschehen fügten, nicht mehr als autonome „Götter“ verstanden, sondern als „hohe Engel“, das heißt als geistige Geschöpfe Gottes, die seiner materiellen Schöpfung vor- und übergeordnet sind und als Vermittler und Diener des göttlichen Willens an der näheren Ausgestaltung der Welt aktiv teilnehmen. Dies gilt sowohl – grundlegend – für die dynamische Ordnung des Kosmos und der Natur, als auch – auf diesem Hin-

<sup>1</sup> Nach Ciceros Schilderung im ‚Somnium Scipionis‘ (De re publica VI, §§ 9–29, bes. § 17) ist die Welt aus 9 Sphären aufgebaut. Die äußerste hiervon ist der ‚summus deus arcens et continens ceteros‘. Diesen hat man sich wie eine Hohlkugel vorzustellen, welche in sich – ähnlich wie übereinandergelagerte Zwiebelschalen – die sieben Planetensphären enthält. Auf diesen bewegen sich (von außen nach innen gesehen) der *Saturn*, der *Jupiter*, der *Mars*, der *Sol* (die Sonne, die ebenso wie der Mond zu den Planeten gerechnet wird), die *Venus*, der *Mercurius* und die *Luna*, (der Mond). Die *Tellus* (die Erde) stellt, unbeweglich in der Mitte des Weltalls, den untersten und innersten Kreis dar. Was ‚supra lunam‘ sich befindet, wird hierbei als ewig aufgefaßt. – Zur Semantik der griechisch astronomischen Mythologie vgl. *N. Georgopoulou-Nikolakakou*, Das philosophische Verständnis des Göttlichen. Von Homer bis zur Aufklärung, Athen 1985, S. 18 ff. (griech.).

tergrund – für die Geschichte der Menschheit im ganzen und das Schicksal der Menschen im einzelnen. So entsprechen nach einer frühchristlichen kosmologisch-theologischen Tradition den 7 Planetengöttern nun 7 Erzengel<sup>2</sup>; nach der „Apokalypse“ des Evangelisten Johannes werden beim göttlichen Endgericht Naturkatastrophen durch Engelsgewalten ausgelöst<sup>3</sup>; nach dem Alten Testament (Buch Daniel) ist der Erzengel Michael der „Fürst“, das heißt wohl: der „personale Arche-Typ“ des Volkes Israel<sup>4</sup>; und nach allgemeiner christlicher Überzeugung hat jeder Mensch seinen individuellen „Schutzengel“. So bekennt der christliche Glaube Gott als den Schöpfer aller „sichtbaren und unsichtbaren“ Dinge<sup>5</sup>.

Das triadische Strukturprinzip der Wirklichkeit aber, wonach im antiken Weltbild Himmel und Erde geordnet sind, vertiefte sich nun zu einem trinitarischen Gottesverständnis.

Mit dem Aufkommen der Technik in der *europäischen Neuzeit* schwan- den jedoch allmählich die Fähigkeit zum sinn-bildlichen Erfassen der Wirklichkeit und die Bereitschaft, ihm unmittelbaren Wahrheitswert zuzuerkennen. Die Bildungen der Natur wurden nur noch als Auswirkung physischer Kräfte, die Ereignisse der Geschichte nur noch als Ergebnis menschlicher Handlungen und „zufälliger Umstände“ verstanden. Zu einem solch „rein wissenschaftlichen“ Weltverständnis erschien wie von außen durch einen „reinen Glaubensakt“ hinzugefügt, daß „hinter“ Natur und Geschichte ein Schöpfergott waltete, der die Welt als Ganzes aus dem Nichts hob. „Engel“ bezeichnete man als „Mythen“, d. h. als subjek-

<sup>2</sup> „Im Zodiakus erblickte man die 12 Engel des Paradieses, während die sieben Planeten mit den sieben Erzengeln in Beziehung gesetzt wurden (Clem. Alex. protr. 66 ...)“ (*H. M. Nobis*, Art. ‚Astrageister‘, in: Lexikon des Mittelalters. Vol. I, München–Zürich 1980, Sp. 1132f.). „Die antike Lehre von den Astralgeistern wurde im christlichen Mittelalter zur Vorstellung, daß die Sterne der Ort sind, an dem die Seelen der Toten weilen, im Zodiakus ... erblickt man die zwölf Engel des Paradieses und setzt die sieben Planeten mit den sieben Erzengeln in Beziehung (Cod. Tub. Md. 2)“ (*ders.*, Art. ‚Gestirne‘, in: LCI, Bd. 2, 1970, Sp. 142–149; Zitat Sp. 145).

<sup>3</sup> Vgl. z. B. NT, Offb. 14, 19; 15, 1 u. 16, 1–21.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. AT, Dan. 10, 13; 12, 1; NT, Jud 9; bei Dionysius Areopagita (De cael. hier. 9, 2) wird Michael ausdrücklich als der „Fürst des Judenvolkes“ bezeichnet. – Zur jüdischen Angelologie siehe Mt 26, 53; Lk 20, 36; Apg 12, 15; 1 Kor 13, 1ff.; Offb 1, 20. Vgl. auch Gen 6, 1ff.; Jes 6, 2; 3 Kön 22, 19; Sach 1, 8; 2, 1ff. – C. Pipenbring, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris 1886, 224ff.; Artikel „Engel“, in: EB(C); H. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Tübingen 1911, I, 57 ff.; A. Bertholet, *Die jüdische Religion von der Zeit Ezras bis zum Zeitalter Christi*, Tübingen 1911, 374ff.; G. F. Moore, *Judaism in the first centuries of the Christian Era*, Cambridge 1925; Ch. Guignebert, *Le monde Juif vers le temps de Jésus*, Paris 1950, 129ff.

<sup>5</sup> Das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel (381) beginnt mit der Zuordnung: „Wir glauben an Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde, alles Sichtbaren und Unsichtbaren“. Mit dem Stilmittel eines Chiasmus sind hier ‚Erde‘ und ‚Sichtbares‘ sowie ‚Himmel‘ und ‚Unsichtbares‘ aufeinander bezogen. Daß ‚Himmel‘ die ‚Engel‘ bedeutet, ist bei Augustinus ausgedrückt, wenn er (En. in Psalm. 118, sermo XXI, 1) sagt: „Dixit [psalmista], In aeternum, Domine, verbum tuum permanet in caelo, hoc est in angelis tuis custodientibus aeternam sine desertione militiam“.

tive bildliche Einkleidungen der Natur- und Gotteserfahrung des Menschen: Das Wirken des unsichtbaren einen und unbegrenzten Gottes werde in seiner umfassenden Vielseitigkeit durch die Fiktion vieler und begrenzter Gott- oder Engelwesen lediglich bildhaft plausibel dargestellt. Ein somit „ent-mythologisiertes Christentum“ wollte in „aufgeklärter Nüchternheit“ nur noch eine sichtbare Schöpfung Gottes erkennen; es stellte in seiner Vergeistigungstendenz insofern selbst eine Art von „christlichem Materialismus“ dar.

Doch wie es scheint, in der auf die „eindimensionale technisch-moderne“ Kultur heute folgenden „post-modernen“ Ära kommen die Engel wieder – wenn auch teilweise unter anderem Namen. Man spricht von „geistigen Energien aus höheren Bewußtseinsstufen“, von „ideellen oder ideierenden Prinzipien“, die im Weltprozeß wirksam sind, den „Informationsgehalt der Materie und des Lebens“ vermehren und „harmonikale Proportionen und Strukturen“ in Natur und Geschichte begründen; man reklamiert gegenüber dem „ein-dimensionalen“ Denken des technischen Verfügungswillens ein „multi-dimensionales“, intuitiv-symbolbezogenes neues „kosmisches Bewußtsein“, in dem sowohl Begriffe wie „Sphärenharmonie“ und „Engelmusik“ aus dem europäischen antiken und mittelalterlichen Wirklichkeitsverständnis wieder Sinn bekommen als auch Erfahrungen und Deutungen aus dem asiatischen und afrikanischen Kulturbereich Einfluß gewinnen. Man plädiert für ein Denken, das sich nicht rationalistisch-technisch der Wirklichkeit entfremden, sondern in der ursprünglichen und ganzheitlichen menschlichen Erfahrung verankert bleiben und diese wieder ungeschmälert zulassen soll, ohne damit aber an logischer Evidenz zu verlieren, sondern vielmehr umgekehrt den Logos – d. h. den Sinngehalt der Wirklichkeit – in uneingeschränkter Weite und Tiefe auszudrücken; es geht um die Geburt einer komplexeren Bewußtseinsstruktur, einer in intuitiver Erkenntnis wurzelnden und integrierten Rationalität sowie einer rational gesicherten und differenzierten Intuition<sup>6</sup>.

Fragen wir uns: Was steckt hinter dem traditionellen, im Christentum

<sup>6</sup> Vgl. z. B. J. Gebser, Ursprung und Gegenwart (T. 1: Die Fundamente der aperspektivischen Welt; T. 2: Die Manifestationen der aperspektivischen Welt; Kommentar), München 1988; W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1988; F. Capra, Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild, Bern-München 1983; ders., Das Tao der Physik. Die Konvergenz der westlichen Wissenschaft und östlichen Philosophie, ebd. 1984; H. Beck, Kulturuntergang oder Aufbruch zu einer menschlicheren Welt? Philosophische Betrachtungen zum gegenwärtigen Krisenbewußtsein, in: SJP XXXVI (1991) 27–39.

Vielleicht ist auch Rainer Maria Rilke als Vorläufer der Post-Moderne zu sehen, in dessen Dichtung sie sich ankündigt. So bildet der Engel als vieldeutiges Symbol das Zentrum seiner „Duineser Elegien“. Der Engel ist dort der über-natürliche oder transzendente Archetyp des Menschen, der den Menschen beauftragt, sich an ihn anzugleichen (bzw. sich ihm zu „assimilieren“); diese Aufgabe erfüllt der Mensch durch seine Selbstverwirklichung. Vgl. D. Liantinis, Der Wachtraum: Die Elegien von Duino von R. M. Rilke, Athen 1977, S. 121 ff. (griech.).

(wie auch in Judentum, Islam, Buddhismus und anderen Religionen und Weltdeutungen) begegnenden Verständnis des „Himmels“ als „triadischer Ordnung von (Göttern bzw.) Engeln“? Was ist der rational ausweisbare und zu rechtfertigende Sinn des Sinn-bildes? Wie kommt es zustande, wie läßt es sich philosophisch erklären und verstehen? Welche Verbindlichkeit darf es beanspruchen, welche Bedeutung für eine heutige und zukunftsorientierte Lebenspraxis?

Die hiermit in ihrer historischen Dimension und aktuellen Bedeutung aufgerissene Thematik soll nun in zwei Abhandlungen aufbereitet werden: In der nachstehenden: „Triadische Götter-Ordnungen: klassisch-antiker und neuplatonischer Ansatz“ ist zunächst das vorchristliche philosophische Verständnis der geistigen Tiefe der Wirklichkeit herauszuarbeiten, das im Grunde des Seins eine „triadische Bewegung“ erkennt und diese dann in entsprechenden Götter-Hierarchien substantiiert. In einer später folgenden zweiten Abhandlung „Triadische Engel-Ordnungen: frühchristlicher und mittelalterlicher Ansatz“ wird zu zeigen sein, wie das antike und neuplatonische dynamisch-triadische Tiefenverständnis der Wirklichkeit nun philosophisch-theologisch zum Glaubensmysterium des drei-einen Gottes weitergebildet wurde und so die „Götter“ in ihrem eigentlichen Wesen als „Engel“ erschienen, deren Aufgabe es ist, die Wahrheit und den Willen des verborgenen drei-einen Gottes in der sichtbaren Welt zu vermitteln und zu „verkünden“.

## I.

### Der Aufstieg zum Göttlichen in der klassischen Metaphysik (Platon, Aristoteles)

Nach ihrem Selbstverständnis seit ihren Anfängen in der „Klassischen Metaphysik“ der alten Griechen ist „Philosophie“ die Frage nach den letzten Prinzipien des Seienden<sup>7</sup>. Philosophie sucht im Ausgang von der allgemeinen menschlichen Erfahrung die Wirklichkeit als solche und im ganzen zu erklären und zu ergründen, ihr denkend auf den Grund zu kommen; der philosophische Begriff und logische Schluß will die Gegebenheiten der Wahrnehmung nicht auf vordergründige Nutz-Zwecke hin „in den Griff nehmen“ und in vorgefaßte Begriffe einschließen, sondern

<sup>7</sup> Nach Platon ist Philosophie auf die ‚Urgestalt‘ von Seiendem (Kratylos 390 a; Politeia 597 c; τὸ εἶδος) ausgerichtet. Aristoteles’ ‚Erste Philosophie‘ ist „eine Wissenschaft, die das Seiende, insofern es seiend ist, betrachtet“ (Metaph. 1003 a.21). Sie sucht nach den „Prinzipien“ und den „höchsten Ursachen“ (ebd. 1003 a. 26 f.; vgl. auch 981 b. 28; 982 a. 29; 1013 a. 18 f.; 1059 a.18). Aufgrund dieses universalen Aspektes ist sie mit keiner der sog. Einzelwissenschaften identisch; über diese geht sie methodisch hinaus, weil sie nicht bloß das ‚Daß‘, sondern das ‚Warum‘ eines Dinges (ebd. 981 b. 11–13) zum Gegenstand der Überlegung macht. Da „das Göttliche“ aber das „erste und beherrschendste Prinzip“ (ebd. 1064 b.1) darstellt, läßt sich ‚meta-physische‘ Philosophie im Sinne des Aristoteles auch als „Theologie“ (ebd. 1064 b.3) umschreiben. Vgl. auch ebd. 983 a.2–10; ferner *M. Heidegger*, Vom Wesen des Grundes, 5. Aufl., Frankfurt/M. 1965.

uneingeschränkt freigeben und in ihren eigenen Gründen auf-schließen. Es geht der Philosophie – als, wie die Wortbedeutung sagt, „Liebe zur Weisheit“ – um ein logisch voranschreitendes Erkennen und Verstehen der Wirklichkeit „im ganzen und letzten“.

Nun aber bietet sich die Wirklichkeit der allgemeinen menschlichen Erfahrung dar als ein Geschehen, d. h. als ein Fluß von Veränderungen, als Werden und Vergehen von Formen des Seins in Natur und Kultur: In der Natur entstehen und vergehen materielle Energiefelder, leblose und lebendige Körpergebilde, Individuen und Arten in der Gattungsfolge von Pflanze, Tier und Mensch, Landschaften und Lebensgemeinschaften als „ganzheitliche Strukturen“; die menschliche Kultur zeigt sich als geschichtlicher Prozeß geistiger Kommunikation und produktiver Aktion, als ein Kommen und Gehen von Sprachen, Kunststilen, Wirtschaftssystemen usw.

Dieses zusammenhängende Geschehen, das Natur und Kultur umfaßt und die Dynamik der Welt ausmacht, bedarf im einzelnen wie als Ganzes der Erklärung. Denn was entsteht – und insofern von Nichtsein zu Sein übergeht – kann hierbei unmöglich aus nichts, sondern nur aus Seiendem kommen<sup>8</sup>.

In diesem seinem Grunde, aus dem es kommt, ist das jeweils Entstehende seinem ganzen positiven Seinsgehalt nach vorausenthalten: zwar nicht in der Seinsweise, in der es eben erst entsteht, sondern in einer anderen (und wohl nicht immer erschöpfend bestimmbar) Form. So entstehen in der Naturordnung die Lebewesen aus der generativen Struktur und Potenz ihrer Eltern, im Bereich der Kultur die Kunstprodukte aus der Idee und Absicht des Künstlers usw.

Was für das individuelle und singuläre Geschehen gilt, muß ähnlich auch über die umgreifenden Seinsformen und Sinnstrukturen ausgesagt werden. Auch sie können nicht in nichts gründen, sondern verlangen entsprechende sinnstiftende Prinzipien oder „Wesens-Gründe“. Nun aber wird etwa die allgemeine Sinnstruktur einer Art, an der mehrere Individuen partizipieren, also z. B. die menschliche Natur, bei der Zeugung von den Eltern an die Kinder lediglich weitergegeben, nicht jedoch grundlegend hervorgebracht; auch die Eltern haben sie wiederum von ihren Eltern empfangen usw. Woher aber kommt die in der Generationenreihe von Glied zu Glied weitervermittelte (und wohl von einem „ersten Glied“ erstmalig empfangene) Wesensnatur selbst? Sie kann nur von dorthier kommen, wo sie schon in entsprechender Weise *ist*.

Das bedeutet z. B. für die menschliche Natur, sofern diese eine geistige Wesenskomponente besitzt, daß sie nicht in der Natur des Tieres ihren

<sup>8</sup> Vgl. z. B. Aristoteles, Physik I, 8 [191.13f.]; zur Erläuterung hierzu G. W. Leibniz, Monadologie, §§ 31–39.

hinreichenden Grund haben kann, da diese eine geistige Wesenskomponente eben noch nicht beinhaltet. Die tierische Natur besagt zwar gewisse physische Voraussetzungen und Möglichkeitsbedingungen für die geistig-menschliche Natur, aber noch nicht deren Wirklichkeit selbst; denn das Wirken und Verhalten des Tieres ist noch nicht spezifisch geistig. Somit kann die menschliche Artnatur, da die vorgegebene Welt zu ihrer Begründung nicht hinreicht, nur in einer Wirklichkeit gründen, die der materiell-physischen Welt überhaupt und im ganzen ontologisch vorausliegt: Es muß sich um absolut immaterielle geistige Wesensgründe handeln. Dasselbe wie für die menschliche Natur gilt *mutatis mutandis* auch im Hinblick auf alle Arten des Tier- und Pflanzenbereiches wie des noch leblosen körperlichen Seins. Sie weisen hin auf die Existenz einer sinn-entsprechenden meta-physischen Seinsregion.

Ferner: Die Gattungen und Arten des Lebens – Pflanzen, Tiere, Menschen – sind nicht einander lediglich summativ nach- oder nebengeordnet, sondern bilden sinnvolle ganzheitliche Gefüge, wie Landschaften und Lebensgemeinschaften (man denke z. B. an das Zueinander verschiedener Pflanzen- und Tierarten in einem Teich). Ähnlich wie bei einer Melodie, bei der das Ganze mehr als die Summe der Töne ist, wird man nach der zugrundeliegenden „Idee“ fragen müssen, die die Teile zur sinnvollen übergreifenden Einheit zusammenfügt. Sie gehört nicht der physischen Welt an, sondern liegt ihr – sie ganzheitlich durchgliedernd und ordnend – zugrunde und voraus. Nicht nur die Natur, sondern ebenso und vielmehr noch die menschliche Kultur entfaltet sich in ganzheitlichen Sinnstrukturen, die der planenden Kompetenz der beteiligten Personen bereits vorausgeht (und über sie hinausgeht). Man denke z. B. an Sprachen, Kunststile, Religionen, Wirtschafts-, Rechts- und Sozialstrukturen usw., die sowohl in sich selbst als auch in bezug aufeinander höchst komplexe Ordnungseinheiten darstellen. Wo sind die anlegenden ordnenden Prinzipien, die vorausgehenden umfassenden „geistigen Entwürfe“?

Platon (427–347 v. Chr.) nahm göttliche „Ideen“ an, die als transzendente „Urbilder“ im zeitlichen Geschehen durchscheinen und sich abbilden. So läßt sich beim Anblick der unvollkommenen Ordnung und Schönheit der Natur in Raum und Zeit etwas „von der Schönheit selbst“ erahnen und wird aus der stets nur sehr begrenzten Gerechtigkeit und Liebe zwischen Menschen wie durch einen Schatten hindurch etwas von „vollkommener Gerechtigkeit und Liebe“ spürbar und ersehnt. Die den vielen verschiedenen Gebilden und Sinnbereichen der Welt jeweils zugrunde liegenden göttlichen Ideen wurden von Platon als „geistige Energien“ verstanden, die sich im materiellen Geschehen auswirken und ausgießen und die allesamt in einer höchsten ideellen Energie gründen,

nämlich der sich all-verströmenden göttlichen Güte und Liebe, dem „Agathon“<sup>9</sup>.

Alles Entstehen in Raum und Zeit ist begründet im Erscheinen und Hervortreten „göttlicher Ideen“, alles Vergehen in ihrem wiederum Zurücktreten. Das Kommen der Dinge ist ein Kommen aus ihrer Idee und darin ein Kommen der Idee selbst; das Gehen der Dinge aber bedeutet ihre Rückkehr zu ihrem Ursprung und damit ein Wieder-Zurücktreten und Verschwinden der Idee selbst, zumindest in ihrer Sichtbarkeit für uns. Das Kommen und Erscheinen ist dabei von vornherein auf Umkehr und Rückkehr, d. h. Heimkehr zum Ursprung mit angelegt; die Rückbeugung (Re-flexion!) zur ur-sprünglichen ideellen göttlichen Wahrheit liegt im wesenhaften Ansatz des Weltprozesses<sup>10</sup>.

Es wird bei Platon allerdings nicht klar, ob die „Ideen“ bzw. „ideellen geistigen Energien“ als eine reale Vielheit selbständiger Wesen – nach Art von „Göttern“ – aufzufassen sind oder nur als verschiedene Bewußtseinsinhalte bzw. „gedankliche Aspekte“ einer numerisch einzigen göttlichen Wirklichkeit, die in ihrem Grundwesen sich mitteilende und anteilgebende Liebe ist und so alles hervorbringt und zur Vollendung in den göttlichen Ursprung zurückzieht.

Bei dem Platon-Schüler *Aristoteles* (384–322 v. Chr.), der gegenüber seinem „idealistischen“ Lehrer als „Realist“ gilt, indem er die sinnliche Erfahrung in ihrer Unvollkommenheit und Begrenztheit noch ernster nimmt und ihr mehr „Realitätsgewicht“ beimißt, erscheint der Reichtum der zugrundeliegenden geistigen Energien, der „platonischen Ideen“, eindeutig nicht nur als eine Vielfalt göttlicher Gedanken oder Gedanken-aspekte, sondern als Vielzahl real verschiedener Götterwesen, d. h. bewegender und formender immaterieller Prinzipien des Weltgeschehens. Denn, wie die Erfahrung lehrt, die Bereiche und Ordnungen der Welt stehen zueinander im Gegensatz, sogar im Kampf und Widerspruch – also auch die sie begründenden und für sie zuständigen transzendenten Bewegungsprinzipien, was aber deren reale Verschiedenheit voneinander und relative Selbständigkeit voraussetzt. Solcher „philosophische Polytheismus“ nimmt Bezug auf die Göttermythen der Tradition, wonach z. B. Wälder und Seen, Landschaften und einzelne Naturbereiche ihre je

<sup>9</sup> Vgl. Platon, *Politeia* VI, 19 [508 a – 509 c]: Die Sonne, welche allen Dingen Wachstum und Sichtbarkeit verleiht, wird hier als ‚Abbild‘ des sich in seiner Mitteilbarkeit verschenkenden Guten erläutert. – Der sich zeigenden und verströmenden Güte aber entspricht als Antwort die emporstrebende Sehnsucht des Menschen und aller Dinge. Vgl. dazu *N. Georgopoulou-Nikolakakou*, *Der platonische Mythos von Diotima*, Athen 1989 (griech.), 105 ff., wo über die Zielwirkung des Eros in Richtung auf das Agathon gehandelt wird.

<sup>10</sup> Vgl. Platon, *Phaidon* 76 a: „Lernen ist Wiedererinnerung (anámnesis)“; ders., *Politeia* VII, 1–4 [514 a–519 d]: „Höhlengleichnis“ (in dem die Rückkehr zum Ursprung als ‚rauer und steiler Aufstieg‘ veranschaulicht wird); speziell zum Eros-Motiv, das im Menschen den inneren Aufstieg bis zum „Schönen an sich“ hin bewirkt, vgl. *J. Wippert*, *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions*, in: *Synnsia*. Festgabe für W. Schadewaldt, Pfullingen 1965, 123–159; dazu Plotin, *En. III*, 5 („Über den Eros“).

eigenen „Götter“ haben, das Gesamtgeschehen in Natur und Kosmos letztlich von höchsten, „welt-bewegenden Sternengeistern“ geordnet wird und beim Kampf zwischen den Völkern und Kulturen der Menschheit die sie beherrschenden und regierenden Götter hinter-gründig mit-spielen. Mythische Erfahrung und Deutung wird verwertet und „auf ihren rationalen Kern hin“ aus-gewertet<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Zu erinnern ist hier an das 8. Kapitel im 12. Buch der ‚Metaphysik‘ des Aristoteles. „Dieses Kapitel unterbricht die ... Lehre vom Ersten Bewegter durch eine genauere Ausarbeitung der Lehre von den Sphäregeistern, die Aristoteles in Anlehnung an die zeitgenössische Astronomie vornimmt. In der Tat konnte das astronomische Wissen der damaligen Zeit mit der Annahme eines einzigen Bewegter-Gottes nicht befriedigt werden. Gerade war es ja gelungen, die von Platon gestellte Forderung zu erfüllen und die Planetenbewegungen durch die Kombination von Kreisbewegungen astronomisch darzustellen. Jeder solchen Kreisbewegung ist also ein eigener Bewegter-Geist zuzuordnen – wobei die genaue Anzahl der astronomisch geforderten Bewegungen eine sekundäre Frage ist ... Aristoteles sieht in seiner Gestirngeister-Lehre den wissenschaftlichen Kern des überlieferten Polytheismus“ (H. G. Gadamer in seinem Kommentar zu: Aristoteles, Metaphysik XII, Frankf./M. 1970, 56–58). Eine ausführliche Gliederung des genannten Kapitels und einen Bericht zum Forschungsstand bietet H. Seidl in seinem Kommentar zu: Aristoteles, Metaphysik 2. Halb-band, Hamburg 1984, 570–576.

Nach frühgriechischer Auffassung wohnen die von Zeus angeführten ‚seligen Götter‘ „hoch über dem Wirrsal des Menschengeschlechts ... auf dem schneebedeckten Gipfel des Olympos“ (H. Rupé, Weltbild der Ilias, in: Homer, Ilias, München 1962, 874–881, Zitat S. 875). Sie sind zwar unsterblich, aber nicht uneingeschränkt allmächtig; sie „unterstehen der namenlosen Macht der ‚Moirai‘ oder ‚Aisa‘, dem Gesetz, nach dem auch sie einstens vor undenklichen Zeiten einmal angetreten sind, als sie ihre neugewonnene Herrschaft gegen die erdgeborenen Mächte erst hatten verteidigen müssen. Gleichzeitig freilich ist es die Aufgabe der Götter, über den Vollzug des Schicksals zu wachen, daß nichts ‚gegen das Schicksal‘ geschehe“ (ebd.). Ihrer „launenhaften Majestät“ sind die sterblichen Menschen bedingungslos ausgeliefert, so wie es z. B. in der Ilias (XXIV. 525–530) angedeutet wird:

„So bestimmen die Götter das Los der kläglichen Menschen,

Immer in Sorgen zu leben; allein sie selber sind sorglos.

Zwei Gefäße sind aufgestellt im Saale Kronions,

Voll mit Gaben: mit bösen das eine, das andre mit guten.

Wem sie zusammengemischt nun Zeus, der blitzende, sendet,

Dem wird einmal das Böse zuteil und ein andermal Gutes.“

Achilleus z. B. „muß früh sterben. So will es das Schicksal, das kein göttliches Bemühen wenden kann. Aber der Gang dieses kurzen Lebens, sein Inhalt an Leid und Freud, ist weit-hin göttlicher Einwirkung unterworfen. Denn die Götter haben Achilleus den Zorn ins Herz gesenkt, daß er da wächst ... und wie Rauch die Klarheit der Einsicht und Entscheidung trübt. Was immer das Schicksal des Menschen ausmacht, nicht nur äußeres Schicksal, Glück, Reichtum, Ruhm, Krieg, Mühe, Leid, Schande, sondern auch Mächte, die des Menschen Seele beherrschen, Wahnsinn, Leidenschaft, Zorn, Verblendung, oder auch Klugheit, Einsicht, Liebenswürdigkeit, sind gute und schlimme Gaben der Götter, die in ihren Aus-wirkungen getragen werden müssen“ (Rupé 877). „Auch Ate, die Schuld, ist Auswirkung gottgesandter Verblendung und so ‚unschuldige Schuld‘. Die homerischen Menschen kennen darum kein individuelles Schuld- und Sündenbewußtsein; sie stehen auch dem, was in oder mit ihrem Innern geschieht, merkwürdig objektiv gegenüber: der Blitz, den Zeus schleudert, und der Zorn, den die Gottheit ins Herz senkt, sind gleichgeordnete Erscheinungen göttlicher Einwirkung“ (ebd.).

Das damit verbundene „fatalistische“ Wirklichkeitsverständnis wirkt sich bis in die römi-sche Religiosität hinein aus; vgl. hierzu z. B. Ciceros Werk ‚De facto‘, in welchem der sto-ische Begriff des ‚fatum‘ diskutiert wird, oder Vergils ‚Aeneis‘, das römische Nationalepos, das darstellt, wie der aus dem brennenden Troja fliehende Aeneas – durch zahlreiche Irr-fahrten und Verlockungen hindurch – die göttliche Bestimmung, Ahnherr der Römer zu werden, zur Ausführung bringt; ansonsten F. Altheim, Römische Religionsgeschichte Bd. 1, Berlin 1956, bes. 65–76.



Die philosophische Reflexion kulminiert bei Aristoteles in dem Gedanken, daß alle Bereiche des Kosmos und der Menschheit in einer umfassenden Gesamtordnung stehen müssen und anders nicht einmal gegeneinander streiten könnten. Also müssen auch die sie bewegenden göttlichen Gründe, d. h. der gesamte göttliche Hinter-Grund der Welt, eine umfassende „himmlische Ordnung“ bilden, die auf einen höchsten, „all-ko-ordinierenden Gott“ hinweist<sup>12</sup>.

Aristoteles unterscheidet nun an der bewegten und fließenden, im Entstehen und Vergehen befindlichen Wirklichkeit der Welt drei Aspekte oder Prinzipien: 1. den Ursprung (*ἀρχή*), aus dem die Dinge kommen; 2. die Form (*μορφή*), worin die Dinge bestehen; 3. das Sinn-Ziel (*τέλος*)<sup>13</sup>, wohin die Dinge gehen und „weswegen“ sie sind. Es handelt sich 1. um die „Wirk-Ursache“, die die Wirklichkeit eines Seienden hervorbringt (z. B. die Eltern im Hinblick auf das Kind, den Künstler im Hinblick auf ein Tongefäß); 2. um die „Form-Ursache“, die die Gestalt prägt (z. B. die Gefäßform im Hinblick auf den Stoff des Tongefäßes); 3. um die „Ziel-Ursache“, die auf sich hinzieht und hinbewegt (z. B. der erwartete Wert des Tongefäßes). Die 1. legt den Akzent auf die Vergangenheit und gibt Antwort auf die Frage nach dem Woher (der Herkunft und dem Her-sein) des Seienden; die 2. akzentuiert die Gegenwart und beantwortet die Frage nach seinem aktuellen Wie (wodurch es jetzt bestimmt und konstituiert ist); die 3. blickt in die Zukunft und fragt nach dem Wohin und Wozu (bzw. nach der Herkunft und dem Hin-sein auf ein Ziel oder einen Wert, von dem die hervorbringende Tätigkeit der Wirkursache bestimmt und bewegt wird und um dessentwillen sie hervorbringt). Die drei Dimensionen der Zeit gründen somit in drei entsprechenden Arten von Prinzipien: die Vergangenheit im Herkunftsprinzip (Wirkursache), die Gegenwart im Konstitutionsprinzip (Formursache), die Zukunft im Voll-Endungsprinzip (Zielursache).

Diese Dreigliederung er-klärt die Struktur der fließenden Wirklichkeit und macht sie verstehbar. Sie gilt für die Wirklichkeit als solche: Unmittelbar betrifft sie die in der Erfahrung gegebene Wirklichkeit in Raum und Zeit, mittelbar und von daher aber auch deren göttlichen Hintergrund, d. h., sie weist auf eine entsprechende Gliederung in der Ordnung des Göttlichen und der Götter selbst hin.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu Aristoteles' Erläuterungen zum ‚unbewegten Bewegter‘ als dem ‚Denken des Denkens‘ in *Metaph. XII, c. 6 u. 7*; im einzelnen *H. J. Krämer, Der Ursprung der Geist-metaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam <sup>2</sup>1967.

<sup>13</sup> Vgl. *J. Stallmach, Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*, Meisenheim a. Gl. 1959, 182–193; ‚Exkurs über Entelecheia‘; bes. 183: „... Danach wäre ‚Entelecheia‘ nichts als die knappste Formel für das Ineins der drei Gründe im Eidos, das als Ursprung (Arche), Sinn-gestalt (Morphe) und Zielvollendung (Telos) zugleich die eigentliche Wirklichkeit und Wirksamkeit (Energeia) des Seienden ausmacht“.

## II.

Die triadische Struktur der göttlichen Wirklichkeit im Neuplatonismus  
(Plotin, Proklos)

Die philosophischen Ansätze eines Zugangs zum Göttlichen in der antiken klassischen Metaphysik bei Platon und Aristoteles kommen weiter zum Tragen in gewissen Fortentwicklungen eines Neu-Platonismus bei Plotin und Proklos. Der Fortschritt von der griechischen klassischen Metaphysik zum Neuplatonismus geschieht unter dem wesentlichen Einfluß asiatischer Kultur und bedeutet so eine stärkere Akzentuierung des intuitiven Erkenntnismomentes und des Zusammenhangs und Einheitsgrundes aller Wirklichkeit<sup>14</sup>.

Vielleicht kann man sagen, daß sich dabei Plotin zu Proklos ähnlich verhält wie Platon zu Aristoteles: Während es Plotin zunächst um den Aufweis der prinzipiellen ideellen Struktur in der all-zugrundeliegenden Einheit des Seins geht, sucht dann Proklos unter noch reicheren Einbezug des empirischen Materials zu einer differenzierteren und „realistischeren“ Sicht zu kommen (wobei naturgemäß vieles in einer bloßen Aporetik hängenbleibt).

Bei *Plotin* (etwa 203–270 n. Chr.) erscheinen die drei aristotelischen Prinzipien der Seinsbewegung zu drei Hypostasen weiterentwickelt. Das Sein ist Wirklichkeit, nämlich ein umfassender einheitlicher Wirk- und Bewegungszusammenhang, der sich in drei Schritten vollzieht und dabei dreifach in sich Stand faßt, d. h. sich in drei Hypostasen (oder Substanzen, Selbständigkeiten) gliedert<sup>15</sup>.

Die *erste Hypostase*, worin das Sein uranfänglich in sich selber steht und wovon her alle Seinsbewegung ihren Ausgang nimmt und hervorgebracht wird (also die weiterentwickelte aristotelische „Wirk-Ursache“), ist die „Ur-Einheit“ des Seins. Indem das „Ur-Eine“ aber das Aus-sich-Ausströmende und so Sich-ganz-Verströmende ist, bestimmt es sich weiter zum „Ur-guten“ und „Liebenden“. Aus dem „Ur-Einen“ und „Ur-Guten“, das selbst vor und über Raum und Zeit ist, kommt letztlich alles Viele und vielfältig Begrenzte, das in Raum und Zeit sich ausbreitet. Dies geschieht aber mittels des Geistes bzw. des geistigen Logos.

Da nämlich das Ur-Eine das sich mitteilende und verströmende Ur-

<sup>14</sup> So schloß sich Plotin im Jahre 243 dem Orientfeldzug des römischen Kaisers Gordian an: – „nicht aus kriegerischen Gelüsten, sondern in der Hoffnung, die persische und indische Philosophie kennenzulernen“ (vgl. *H. Glockner*, Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart, Stuttgart 1980, 269). Vgl. auch *N. Georgopoulou-Nikolakou*, Die Ethik der Katharsis bei Plotin, Kap.: Der geistige Gang Plotins, Athen 1991 (griech.).

<sup>15</sup> Eine prägnante Darstellung des Plotinischen Systems findet sich in *E. Früchtel*, Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins, Frankf./M. 1970; zur Wirkungsgeschichte *K. Kremer*, Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Leiden 1971; *W. Beierwaltes*, Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankf./M. 1985.

Gute ist, tritt es voll aus sich heraus und konstituiert so das Andere zu sich selbst, in dem das Sein sich gegenübersteht und so nochmals in sich Stand faßt (*zweite Hypostase* oder Selbstständigkeit). In diesem Gegenüber-Stand („Gegen-Stand“) zu sich selbst hat es sich gewissermaßen zu sich selbst hin ausgesprochen und schaut es sich selbst an, beugt es sich zu sich zurück (reflektiert es sich). D. h.: Dieser erste und grundlegende Hervorgang im Sein bedeutet Wort, Ur-Licht (Selbst-Gelichtetheit), Geist. Das erkennende Gegenüber-Sein zu sich ist reine Selbst-Gegenwart, aktuale Selbstbestimmung im Sinne von Selbsterkenntnis, Ebenbild des Ur-Einen als „reine Form“ – eine Weiterentwicklung dessen, was im aristotelischen „Form-Prinzip“ angeklungen war.

Weil das Sein aber von seinem Ursprung, dem Ur-Guten her, reines Sich-Mitteilen und Sich-Verströmen ist, strömt es ebenso auch über seine reine Geistigkeit hinaus und in ein „Außerhalb des Geistes“, ein „Anderes zum Geist“ hinein: in die Materie, die als Medium solcher Selbstentäußerung des Geistes entsteht. Indem die Seinswirklichkeit durch den geistigen Form-Logos hindurchströmend in sie eintaucht, wird sie zur (Welt-)Seele, die die Welt-Materie durchdringt, erfüllt und belebt. So faßt das Sein als (Welt-)Seele in der Materie ein drittes Mal in sich Stand (= *dritte Hypostase*). Dieser Eingang des von seinem Ursprung her einen und unbegrenzten Seins in die Materie, in das Viele und Begrenzte in Raum und Zeit, bedeutet eine Verkehrung seines Urwesens und somit Übel und Leiden. Indem das Motiv der Selbstentäußerung in der Materie aber sich verströmende Liebe ist, kann das Leiden akzeptiert werden, womit es „seinen Stachel verliert“ und dann nicht mehr begrenzt und trennt, sondern vielmehr der geistigen Läuterung und Befreiung dient und sich zum „Heimweg zurück zur Urinheit“ wandelt<sup>16</sup>. Man sieht, wie bei der philosophischen Mystik Plotins gerade im Dunkel und Leiden des Liebesweges in der Materie sich die aristotelische Perspektive der „Ziel-Ursache“ meldet und durchhält und die Richtung der Einbergung und Rückkehr vorgibt.

Die Einheit des Seins im ganzen und letzten vollzieht also nach Plotin eine Kreisbewegung der Ausfaltung und Rückenfaltung, die sich als pulsierender Rhythmus in drei Hypostasen gliedert.

Diese Grundauffassung der Wirklichkeit im Sinne einer triadischen Bewegungsstruktur (von der aus sich später, wenn auch mit wesentlichen Modifikationen, die Linien zum christlichen trinitarischen Gottes-, Schöpfungs- und Inkarnationsverständnis ziehen lassen<sup>17</sup> gibt nun auch

<sup>16</sup> Vgl. Plotin, En. I, 6, 8. 16f.: „So laßt uns fliehen in das geliebte Vaterland!“ En. VI, 9, 11. 51: „Flucht des Einsamen zum Einsamen hin“. Siehe dazu auch *Georgopoulou-Nikolakakou*, Die Ethik (die Kapitel über die Eudämonie und die Entelechie der Katharsis).

<sup>17</sup> Zur konzeptionellen Differenz zwischen (neuplatonischer) Emanationslehre und (christlicher) Trinitätslehre vgl. *A. Dahl*, Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre, Lund 1945; *O. du Roy*, L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin, Paris 1966, bes. 537–540; ‚Table des triades‘.

das Ordnungsmuster für die Wirklichkeit und einfließende Wirksamkeit transzendenter Bereiche, der Götter vor. Dies geschieht bei Proklos.

Proklos (410–485 n. Chr.)<sup>18</sup> sucht das von Plotin in seiner grundsätzlichen-ideellen Struktur triadisch durchgegliederte Wirklichkeitsgeschehen nun materialiter zu differenzieren, gewissermaßen zu „objektivieren“ und zu füllen, indem er die aus einer urtümlichen Daseinserfahrung und -deutung erhobenen Göttermythen mit einbezog. Dabei konnte er sich auf die philosophische Argumentation Platons für die Existenz einer Pluralität von transzendenten Urbildern bzw. von im Weltprozeß durchwirkenden ideellen Energien berufen, wie auch auf die aristotelischen Beweise der Existenz von Göttern oder Ersten Bewegern, die die Wirklichkeit entsprechend in Bereiche durchgliederten und so das Weltgeschehen im Sinne einer „himmlischen Ordnung“ gestalteten. Diese Vielzahl der Götter konnte nun auf dem Hintergrund der plotinischen Tiefenerhellung des göttlichen Grundwesens der Wirklichkeit in drei Gruppen eingeteilt werden, die den drei Hypostasen des Seinsflusses entsprachen<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Zur Einführung ins Proklische Philosophieren vgl. u. a. *W. Beierwaltes*, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frank./M. 21979; *L. Jay Rosán*, The philosophy of Proclus. The final phase of ancient thought, New York 1949; *J. Trouillard*, La mystagogie de Proclus, Paris 1982.

<sup>19</sup> Vgl. Proklos, Theol. Plat. III, 14 [Théologie Platonicienne. Livre III. Ed. par *H. D. Saffrey* et *L. G. Westerink*, Paris 1978, 50]. „Drei ... Triaden verkünden (ἀπαγγέλλουσι) mystisch ... die Ursächlichkeit des ersten Gottes“. Damit ist gesagt, daß die wirkende Wirklichkeit des göttlichen Urseins „verkündet“, d. h. exemplarisch dargestellt und vor Augen geführt wird durch drei in sich dreieitlich gegliederte Göttergruppen [vgl. ebd. 51]: θεότητες ... τριαδικαί. Jede der drei Göttergruppen soll aus drei Untergruppen bestehen und so das triadische Prinzip als das im Göttlichen und vom Göttlichen her Maßgebende und All-bemessende verkünden. In diesem „Verkündigungscharakter“ der Götter und Göttergruppen ist bereits vorgezeichnet, was später im christlichen Verständnis (so schon bei Dionysius Areopagita) ausgeführt wurde: die Götter zutiefst als „Engel“, d. h. Gottesboten, zu verstehen.

Wie in Fußnote 20 zu sehen sein wird, gelingt es Proklos nur begrenzt, die überlieferten Götternamen gemäß seinen metaphysischen Prinzipien auszugliedern. Nichtsdestoweniger kann er in seinem Werk ‚Elementa theologica‘ (griech.-engl. u. d. T.: The elements of theology; ed. by *E. R. Dodds*, Oxford 1964) die Grundlinien des angelologischen Vermittlungsprozesses im Sinne einer ‚Analogia bonitatis‘ darstellen. Demgemäß „ist in jeder Ordnung etwas dem Guten Analoges“ (Propositio 151; a. a. O., S. 134). Da jedoch ‚das Gute‘ als „Prinzip und Erst-Ursache alles Seienden“ (Pr. 12, S. 14) „jenseits alles Seienden“ (Pr. 8, S. 8) ist, bedarf es der Vermittlung ‚göttlicher Henaden‘ welche auf „eins-hafte und über-seiende Weise“ (Pr. 118, S. 104) „die erste Vielheit“ (Pr. 171, S. 150) nach dem unpartizipierbaren ‚Einen‘ darstellen. In ihnen „prä-substanzieren die Gründe alles Guten“ (Pr. 158, S. 138). D. h.: „In den Göttern sind alle Dinge eingebunden und eingewurzelt“ (Pr. 144, S. 126). In der ihm eigen-tümlichen Mitteilung des Ur-Guten „betreibt jedes Göttliche Vorsorge für das ihm Nachfolgende, transzendiert dabei jedoch dasjenige, wofür es Vorsorge betreibt“ (Pr. 122, S. 108). Denn „jeder Gott kennt auf teillose Weise das Teilhafte, auf zeitlose Weise das Zeithafte“ (Pr. 124, S. 110). So ist „jeder Gott Maß (μέτρον) des Seienden“ (Pr. 117, S. 102). Oder, anders formuliert: „Jede Vielheit von Seiendem wird ... von göttlichen Henaden gemessen“ (Pr. 117, S. 104). Dabei „dringt die Eigentümlichkeit der Götter bis zum Letzten des an ihm Teilhabenden durch, stets jedoch in Vermittlungen, die auf jene bezogen bleiben“ (Pr. 129, S. 114). So „kooperiert jede Henade mit dem Einen in der Hervorbringung des an ihr teilhabenden Seienden“ (Pr. 137, S. 120). „Sie teilt durch die

Die erste Gruppe von Göttern ist der ersten Hypostase, der  $\mu\omicron\nu\eta$  zugeordnet, der in sich ruhenden Ur-Einheit des Seins als dem innersten Ursprung allen Geschehens. Es sind die Götter des In-sich-Verweilens, der In-sistenz und des Ruhens in der Einheit. Ihre Anrufung vermittelt dem Menschen Gelassenheit und schöpferische Freiheit.

Die zweite Gruppe der Götter ist der zweiten Hypostase des Seins zugeordnet, oder dem Hervor-gehen ( $\pi\rho\acute{o}\text{-}\omicron\delta\omicron\varsigma$ ) des „geistigen Wortes“ aus der Ur-Einheit. Es sind die Götter des Hervortretens und Gegenübertretens, des analysierenden Fragens und der Erkenntnis, wie der Herausforderung und des Angriffs. Ihre Anrufung vermittelt Erleuchtung und Licht, Mut und Tapferkeit.

Die dritte Gruppe der Götter ist der dritten Hypostase des Seins, der Welt-Seele, zugeordnet, mit der das Sein in Liebe durch die Arbeit und das Leiden in der Materie hindurch sich zu seinem Ursprung, dem Ur-Einen, zurückwendet. Es sind die Götter der Um-kehr ( $\acute{\epsilon}\pi\text{-}\sigma\tau\rho\omicron\phi\acute{\eta}$ ), der Rück-kehr und Heim-kehr, der Liebes-Sehnsucht nach der Einheit und Geborgenheit des Ursprungs, wie auch des Sich-Zurückziehens in die Ver-borgenheit (vgl. die Erfahrung: „vor Liebe ver-gehen“). Ihre Anrufung vermittelt die Liebesfreude und den Frieden, der aus Kampf, Leid und Überwindung kommt<sup>20</sup>.

Seele, sofern ein Körper an dieser teilhat, sogar noch dem Körper ein Echo ihrer speziellen Eigenart mit“ (Pr. 129, S. 114).

„Jede göttliche Ordnung ist in sich dreifach strukturiert: von ihrem Obersten her, vom Mittleren und vom Letzten“ (Pr. 148, S. 130). D. h.: „Alle Kräfte der Götter beginnen von oben her, treten in den ihnen eigentümlichen Vermittlungen hervor und steigen sogar bis zum Letzten hinab – bis zur irdischen Region“ (Pr. 140, S. 124). Dabei „sind sie vom Raum und von räumlichen Ausdehnungen unabhängig; sie transzendieren nämlich alles und sind allenthalben gegenwärtig“ (ebd.). Auf ihren Einfluß ist es zurückzuführen, daß „sich die Vielheit allenthalben analog hinsichtlich der Ursache verhält“ (Pr. 113, S. 100). Denn „jedes Bewirkte verweilt in seiner Ursache, geht aus ihr hervor und kehrt zu ihr zurück“ (Pr. 35, S. 38). Die „Rückkehr geschieht kreisförmig ( $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$  κύκλον); und woher etwas hervorging, dorthin kehrt es auch wieder zurück“ (Pr. 37, S. 40). Das heißt: „Jede Rückkehr vollzieht sich in dem Gleichen, aus dem auch der Hervorgang geschah“ (Pr. 38, S. 40). Oder: „Alle Rückkehr vollendet sich durch die Ähnlichkeit des Zurückkehrenden hinsichtlich des Ziels der Rückkehr“ (Pr. 32, S. 36).

<sup>20</sup> Diese dreifache Ausgliederung stellt freilich eine starke Vereinfachung hinsichtlich des polyzentrischen Emanations-Systems des Proklos dar. In diesem wird versucht, vermittels ‚überwesentlicher‘ Henaden, ‚geistiger‘ Strukturen und ‚seelenhafter‘ Götterdreieite (welche selbst wieder in ‚hyperkosmische‘, ‚hyperkosmisch-enkosmische‘ und ‚enkosmische‘ untergliedert sind) möglichst lückenlos den Übergang vom unbedingten ‚Einen‘ zur bedingten ‚Materie‘ darzustellen (vgl. hierzu die sorgfältige Rekonstruktion in R. Beutler, Art. ‚Proklos‘, in: PRE, 45. Halbband, Stuttgart 1957, Sp. 186–247, bes. Sp. 216–242; ferner Rosán 99–192; H. D. Saffrey / L. G. Westerink, ‚Introduction‘ zu: Proclus, Théologie Platonicienne. Livre I, Paris 1968, bes. LXIII–LXVII).

In den abundanten Hierarchisierungen des Proklos kommt die Bemühung zum Ausdruck, die Entstehung aller Einzelseienden in der Unerschöpflichkeit des überschwenglich ausströmenden ‚Einen‘ (das zugleich das ‚Gute‘ und das ‚Göttliche‘ ist) zu begründen. „Die Mitteilung des Guten“ gehört daher „natürlicherweise zu den Göttern“, in welchen die Ursprungswirklichkeit zum „Austrag“ kommt (vgl. Proklos, Theol. Plat. I, 15 [a. a. O., 76]). Für Proklos sind „die Götter ‚Chorführer‘ [ $\chi\omicron\rho\eta\gamma\omicron\iota$ ] alles Guten“ (ebd. I, 18 [a. a. O., 83]). Gemäß der ihnen zukommenden hierarchischen Stellung vermitteln sie tanzend die ursprunghafte Güte in die Dinge hinein.

Die aus der triadischen Tiefengliederung der Seinsbewegung des Plotin für Proklos sich ergebenden drei Götter-Ordnungen lassen sich also kurz und zusammenfassend benennen 1. als Götter der Einheit und Ruhe (= ursprünglichen In-sistenz im Sein), 2. Götter des Auf-bruchs und der Erkenntnis (= Ek-sistenz und Illumination) und 3. als Götter der Heimkehr und Liebe (= Re-insistenz und Entflammung, Inflammation). So erscheint die eine göttlich-triadische Urbewegung des Seins gewissermaßen durch eine sinngemäß geordnete Vielzahl von Göttern „vergegenständlicht“ und als Hilfe für das einfache Leben sinn-bildlich konkretisiert; das inhaltliche Material der Göttermythen dient zur lebenspraktischen Verdeutlichung und Verwirklichung philosophischer Tiefenschau der Wirklichkeit (ohne aber, wie später in der eingangs erwähnten „Aufklärung“ der europäischen Neuzeit, als lediglich subjektiv-unverbindliche und beliebige „bildliche Einkleidung“ der göttlichen Wahrheit abgetan zu werden – dies insbesondere mit Blick auf die polytheistischen Realitätsargumente von Platon-Aristoteles)<sup>21</sup>.

Nach G. W. F. Hegel ist in Proklischer Triadologie das „Vorzüglichste“ und „Ausgebildetste“ der neuplatonischen Schule zu entdecken, wenn auch „noch vieles Mangelhafte“ angemerkt werden muß (Vorl. über die Gesch. der Philos. II, Frankf./M. 1971, 474 u. 469). E. v. Hartmann ist weniger zurückhaltend; für ihn liegt der „Fehler“ des Neuplatonismus (und speziell des Proklos) darin, „daß er das nur einmal, im Verhältnis des Absoluten zum Relativen Gegebene in unzählige Stücke spaltet und durch zahllose Zwischenstufen die Kluft zwischen dem Absoluten und Relativen überbrücken zu können glaubt, die ihm zu groß scheint, um mit einem Schläge überspannt zu werden“ (Gesch. der Metaphysik. Bd. 1, Darmstadt 1969, 185). Proklos bildet für ihn daher „das klassische Muster eines zur schablonenhaften Schematisierung erstarrten Systematisierungstriebes und eines völlig unfruchtbaren Scharfsinns“ (ebd. 180).

Die „Schwächen“ der Proklischen Argumentation sollen hier keineswegs verdeckt werden. Sie sind u. a. darauf zurückzuführen, daß Proklos bisweilen überlieferte Zahlensymbolik rezipiert, ohne deren ontologischen Gehalt zu „verifizieren“. Die transzendent-geistigen Gottheiten z. B. expliziert er als Siebenheit, welche er rein „additiv“ aus zwei Triaden und einer einzelnen Gottheit zusammenfügt (vgl. Saffrey / Westerink a. a. O., LXVI). Einen großen konventionellen „Druck“ muß die beim „göttlichen“ Platon (Phaidros 247 a) genannte Zwölfzahl der „olympischen“ Gottheiten auf Proklos ausgeübt haben. Entgegen besserer theoretischer Einsicht „beugte“ er sich diesem Druck, indem er z. B. die ‚hyperkosmisch-ekkosmischen‘ Gottheiten nicht in drei, sondern – um eben die genannte Zwölfzahl zu erlangen – in vier Triaden ausgliedert: 1. in ‚demiurgische‘ Götter (*Zeus, Poseidon, Hephaistos*), 2. in ‚Wächter‘-Gottheiten (*Hestia, Athena, Ares*), 3. in ‚lebendigmachende‘ Gottheiten (*Demeter, Hera, Artemis*) und 4. in ‚erhebende‘ Gottheiten (*Hermes, Aphrodite, Apollon*) (vgl. ebd. LXVII). Damit sind zwar exakt die „kanonisierten“ zwölf Olympier aufgeführt; fürs Ganze aber ist ein Verlust an ontologischer Tiefenschärfe anzumerken. Denn es sind, wie G. W. F. Hegel es auffaßt, „die zwölf Hauptgötter des Olympos ... nicht durch den Begriff geordnet, und sie machen kein System aus. Ein Moment der Idee spielt wohl an, aber es ist nicht auszuführen“ (Vorl. über die Philos. der Religion II, Frankf./M. 1969, 114).

<sup>21</sup> Zu der in der vorangegangenen Fußnote explizierten Problematik ist von daher noch abschließend zu sagen: Betont Hartmann, daß der Proklische Emanationismus als Versuch, zwischen Ewigem und Raum-Zeitlichem zu vermitteln, scheitern müsse, weil er von einem „abstraktmonistischen Begriff des Absoluten“ ausgehe (185), so ist damit eine Voraussetzung ins Spiel gebracht, die dem Proklischen Grundkonzept keineswegs gerecht wird. Denn aufgrund seiner Berührung mit der ‚negativen Theologie‘ ist Proklos (aus dem berechtigten Grund, allzu „handgreifliche“ Gottes-Vorstellungen abzuweisen) zwar etwas zurückhaltend, direkte Aussagen über das Absolut-Eine zu machen. Er zieht sich jedoch nicht auf die agnostizistische Position zurück, sondern erläutert die Prozeßeinheit, die durch

Es ist kulturphilosophisch interessant, daß zum triadischen Ordnungsprinzip der Seinsdynamik im europäisch-hellenistischen Neu-Platonismus, bei dem sich vorderasiatischer Einfluß geltend machte, die hinduistisch-südasiatische Dreigliederung der höchsten Gottheiten in Brahma-Vishnu-Shiva in einer gewissen Parallele steht<sup>22</sup>: Brahma ist der Gott der Einheit und des Ursprungs, der Schöpfer-Gott; Vishnu gilt als der Erhalter-Gott, der das Geschaffene und Hervorgetretene als solches festhält und schützt (was in etwa dem Logos oder der zweiten Hypostase Plotins entspricht); und Shiva wird als der Zerstörer-Gott bezeichnet, d. h., er zerstört das Hervorgetretene in seiner Abgegrenztheit und bringt es in die Einheit des unbegrenzten Ursprungs zurück (so daß es von dort-

---

Verweilen, Hervorgehen und Umkehren ausgebildet wird, als Ausdruck des ursprünglichen Eins-Seins (Theol. Plat. III, 14 [a. a. O. (Fußn. 19), 50]: ἔστι ἐνοειδῆ πάντα ταῦτα ..., τὸ μένειν, τὸ προῖεναι, τὸ ἐπιστρέφειν). Damit aber ist die Trikausalität von ‚anfänglich‘ Erwirkendem, ‚vermittelnder‘ Gestaltung und ‚abschließender‘ Vollendung angedeutet (vgl. Proklos, Sur le premier Alcibiade de Platon. Tome II. Ed. par A. Ph. Segonds, Paris 1986, 232: τὰ κυρίως αἴτια ... εἰσὶ · τὸ τελικόν, τὸ παραδειγματικόν, τὸ ποιητικόν). Die Wirk-einheit dieser Trikausalität stellt eine Vollzugsstruktur dar, welche als Kriterium für ontologisch sinnvolle Ausgliederung mythologischer Götterbezeichnungen (also auch der olympischen Zwölf) dienen kann. Gegen eine ‚schablonenhafte‘ und ‚schematische‘ Anwendung des triadischen Prinzips scheint es gerichtet zu sein, wenn Proklos von der ‚Trias‘ sagt, daß sie ‚allenthalben in jedweden der Seinsbereiche‘ zu finden sei, und – die analogische Abwandlung anmahnd – hinzufügt: ‚aber in Begleitung der charakteristischen Eigenart‘ (vgl. Theol. Plat. IV, 3 [Théologie Platonicienne. Livre IV. Ed. par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris 1981, 15]).

Da die ursprüngliche Triadizität, welche sich in ‚Verweilen‘, ‚Hervorgang‘ und ‚Rückkehr‘ vollzieht, zyklischer Natur ist (vgl. J. Trouillard, La mystagogie de Proclus, Paris 1982, bes. 165), ergibt sich von daher ein konzeptioneller „Hinderungsgrund“ für Proklos‘ Unterfangen, die emanierenden Henaden „in senkrechter Kette“ (vgl. Beutler, Sp. 219) anordnen zu wollen. Diese Henaden werden dann, weil es ihnen an „epistrophischer“ Selbstvollendung gebricht, zu bloßen Erscheinungsfeldern eines durch sie hindurchziehenden anonymen Prozesses: sie finden keine einseitige Konsolidierung. Das aber heißt: Für authentische Triadisierung ist es erforderlich, charakteristische „Eigenarten“ der einzelnen Momente zu berücksichtigen und erst in deren Zusammenfügung das „Ganze“ auszumachen. *Pico della Mirandola* z. B. versucht dies, indem er in seinen ‚Conclusions LV secundum Proclum‘ (angefügt an: Proclus, In Platonis Theologiam libri VI. Francofurti 1618 [Repr. Frankfurt./M. 1960], 503–505) den obersten Gott Jupiter als den ‚substantificativus‘, den Meeresherrn Neptunus als den ‚vivificativus‘ und den Unterweltsgott Pluto als den ‚conversivus‘ als Triade zusammenfaßt (vgl. 504, Nr. 24).

Eine onto-triadisch vertretbare Ausgliederung antiker römischer Gottheiten finden wir z. B. auch bei *Thomas Campanella*. Nach entsprechenden Erläuterungen kann er davon ausgehen: „Principium triplex est, Potentia, Sapientia, Amor“. Das bedeutet dann für ihn weiterhin: „Jupiter ... ens dicit. Hercules, Vulcanus, Juno, Mars *Potentiam*; Pallas, Mercurius, Phebus, Saturnus, Aesculapius *Sapientiam*; Venus, Cupido, Baccus *Amorem* exprimit“ (Metaphysica, Pars II, Parisiis 1638 [Rep. Torino 1961] 83 u. 87 [Hervorhh. H. B.]).

<sup>22</sup> Etwa 20 Titel zur hinduistischen Drei-Götter-Vorstellung finden sich in *E. Schadel* (Hrsg.), *Bibliotheca Trinitarium*. Bd. 2, München–New York–London–Paris 1988, S. 280. – Vgl. dazu auch *G. W. F. Hegel*, Vorl. über die Philos. der Religion. I, Frankfurt./M. 1969, 343: „Das Auffallendste und Größte in der indischen Mythologie ist unstreitig diese Dreieinigkeit“ [sc. des ‚Trimurti‘]. „Wir können sie nicht ‚Personen‘ nennen, denn es fehlt ihnen die geistige Subjektivität als Grundbestimmung. Aber es hat die Europäer aufs höchste verwundern müssen, dieses hohe Prinzip hier anzutreffen; wir werden dasselbe später in seiner Wahrheit kennenlernen und sehen, daß der Geist als konkreter notwendig als dreieiniger gefaßt werden muß.“

her wieder neu und in anderer Form ausgegliedert werden kann). Es ist bezeichnend, daß nach einer hinduistischen Tradition gerade der das Hervorgetretene tragende und haltende Vishnu selbst so weit hervortritt, daß er sogar Mensch wird; er bewährt sich in den Kämpfen und Leiden des materiellen Daseins und wird so vielen Menschen zum Richtmaß der Rückkehr zum Göttlichen.

Unter dem Einfluß des Neuplatonismus wird in einer bis heute wirksamen europäischen philosophisch-dialektischen Interpretation, insbesondere bei Hegel, die Wirklichkeit als von These zu Anti-these zu Syn-these fortschreitende Seinsbewegung aufgefaßt, worin sich unschwer die 3-Hypostasenlehre Plotins „in abstraktem Gewande“ wiedererkennen läßt<sup>23</sup>.

In einer folgenden weiteren Abhandlung: „Triadische Engel-Ordnungen: frühchristlicher und mittelalterlicher Ansatz“ wird nun zu sehen sein, wie sich das dargestellte antike und neuplatonische dynamisch-triadische Verständnis der göttlichen Grund-Wirklichkeit zum christlichen Glaubensmysterium des drei-einen Gottes vertiefte, dessen Wahrheit und Wille (nicht durch relative „Götter“, sondern) durch „Engel“ in der sichtbaren Welt und konkreten Geschichte „verkündet“ und vermittelt wird.

<sup>23</sup> Vgl. *W. Beierwaltes*, Hegel und Proklos, in: *Rüdiger Bubner* (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik*. Bd. 2, Tübingen 1970, 243–272; *K. Comoth*, Die Idee als Ideal. Trias und Triplizität bei Hegel, Heidelberg 1986; *H. Huber*, Idealismus und Trinität, Pantheon und Götterdämmerung. Grundlagen und Grundzüge der Lehre von Gott nach dem Manuskript Hegels zur Religionsphilosophie, Weinheim 1484 [Rez.: *E. Schadel* in: ZRGG 38 (1986) 376–378]; ferner *K. P. Hasse*, Von Plotin zu Goethe. Die Entwicklung des neuplatonischen Einheitsgedankens zur Weltanschauung der Neuzeit, Jena 1912.