

Triadische Engel-Ordnungen: frühchristlicher und mittelalterlicher Ansatz

VON HEINRICH BECK

I.

Das Glaubensmysterium des drei-einen Gottes als archetypisches Ordnungsprinzip und die Angemessenheit seiner Vermittlung durch Engel

Seit den Anfängen der Antike entwickelte sich, wie gezeigt¹, immer deutlicher die Auffassung, daß die Wirklichkeit im Ganzen und Letzten eine „kreisende Bewegung“ in drei Selbst-Ständen (Subsistenzen, Hypostasen) darstellt: von (1.) dem in sich ruhenden Sein (In-sistenz) als „Urgrund“, zu (2.) dem hervorgetretenen Sein (Ek-sistenz) als „Aus-druck“, zu (3.) dem zurückgekehrten Sein (Re-in-sistenz) als „Voll-endung“. Dieses philosophische Seinsverständnis erhielt durch die „christliche Offenbarung“ wesentliche Impulse einer theologischen Weiterentwicklung. Danach ist die Wirklichkeit in ihrem unendlichen Grunde „der Eine Gott in drei Personen“; die endliche Welt hat an ihm teil und ist sein „Abbild“. Hier handelt es sich um das „Zentralgeheimnis des Glaubens“, welches alles Geschehen in der Welt tiefer verstehbar und annehmbar macht. Es tritt zum natürlich-philosophischen Vorverständnis der Wirklichkeit nicht wie etwas Fremdes und Beengendes von außen hinzu, sondern will es aus seiner natürlichen Begrenztheit heraus- und weiter in die Wirklichkeit selbst hineinführen: Die in ihrer triadischen Bewegungsstruktur philosophisch schon erahnte göttliche Grund-Wirklichkeit enthüllt sich und tritt klarer heraus, damit der Mensch in vollkommenerer Hingabe in sie hineingelangen und so seine eigene Identität „von Grund auf“ finden könne².

¹ Vgl. unsere Abhandlung: „Triadische Götter-Ordnungen: klassisch-antiker und neuplatonischer Ansatz“, in: ThPh 67 (1992) 230–245. In jener Abhandlung wurde gewissermaßen das „historische Vorfeld“ (und so auch der aktuelle Verständnishintergrund) der folgenden Ausführungen aufzubereiten versucht.

² Der (freilich in concreto immer nur unvollkommen erreichte) eigentliche Sinn ist, daß das natürliche, philosophisch artikulierte Verständnis der Wirklichkeit durch den christlichen Glauben nicht vergewaltigt, sondern zu seiner tieferen Wahrheit befreit werde – ebenso wie umgekehrt der Glaube im natürlichen Verstand sein Verständnisfundament hat (denn man muß ja wissen und verstehen, was man glaubt oder glauben soll). Der Trinitätsglaube verhält sich nicht wie ein Rätsel, welches das Verständnis ausschließt bzw. durch Verstandesakrobatik zu lösen oder „aufzusprengen“ wäre, sondern wie ein lichtvolles Geheimnis, in welchem der Verstand „sich zu Hause fühlen“ und die Wirklichkeit besser verstehen und annehmen kann. Ein glaubwürdiger Glaube ist nichts Irrationales, sondern hat sich vor der denkenden Vernunft durch sein „Mehr an Sinn“ auszuweisen; er bedeutet dann ein „sinnvolles Wagnis“. – So scheint Jesus ein triadisches Verständnis Gottes vorauszusetzen und selbst noch mehr herauszustellen, wenn er z. B. sagt: „Macht alle Menschen zu meinen Jüngern, taufst sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes“ (Mt 28, 19); „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist“ (Lk 23, 46); „Niemand kennt den Sohn, nur der Vater; und niemand kennt den Vater, nur der Sohn“ (Mt

Zunächst wird klar gesagt: Es ist nicht eine Vielzahl von Göttern, sondern nur ein einziger Gott. Dies ist von daher zu verstehen, daß der absolute göttliche Grund von der in Raum und Zeit begrenzten Welt real verschieden und daher in seiner eigenen Wirklichkeit un-begrenzt sein muß. Gäbe es nun eine Mehrzahl von Göttern, so besäße der eine jeweils in sich einen Seinsgehalt, den die übrigen nicht haben; alle hätten in ihrer Seinsmächtigkeit jeder gegen die andern eine Grenze und keiner von ihnen wäre selbst un-begrenzt und wahrhaft göttlich. Deshalb können die drei Weisen des Selb-Standes (der Selb-ständigkeit, Subsistenz) der göttlichen Lebensbewegung nicht drei Götter darstellen. Sondern es kann sich nur darum handeln, daß die eine und unbegrenzte Fülle des göttlichen Seins in drei verschiedenen Weisen in sich Stand hat: als uranfänglich in sich ruhend, als ganz aus sich heraus- und sich gegenübergetreten, und als voll-kommen in sich zurückgekehrt³.

11, 27); „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10, 30); „Alles, was der Vater hat, ist mein“ (Joh 16, 15); „Vom Vater bin ich ausgegangen und in die Welt gekommen; ich verlasse die Welt wieder und gehe zum Vater“ (Joh 16, 28), auf dem Hintergrund von: „Ehe Abraham ward, bin ich“ (Joh 8, 58); „Vater, verherrliche du mich jetzt bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war“ (Joh 17, 5); „Wenn aber der Tröster kommt, den ich Euch vom Vater senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater herkommt, dann wird er Zeugnis für mich ablegen“ (Joh 15, 26); „Meine Lehre ist nicht meine, sondern dessen, der mich gesandt hat“ (Joh 7, 16). Vgl. dazu auch den Prolog des Johannes-Evangeliums: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott ... Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden, aber die Welt erkannte ihn nicht“ (Joh 1, 1. 10). – Vgl. im einzelnen R. Schulte, Die Vorbereitung der Trinitätsoffenbarung, in: *Johannes Feiner / Magnus Löhrer* (Hrsgg.), *Mysterium Salutis*. Bd. 2, Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, 49–84; F. J. Schierse, Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung, ebd. 85–131; L. Scheffczyk, Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität, ebd. 146–220; K. Rabner, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, ebd. 317–401; *Wilhelm Breuning* (Hrsg.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 1984. – So wird das gesamte Weltgeschehen von Jesus offenbar vor dem Hintergrund einer trinitarischen Lebensbewegung der Gottheit gesehen und tiefer in diese einbezogen. Vgl. H. Beck, Anthropologischer Zugang zum Glauben. Eine rationale Meditation, Salzburg – München 1982, und dazu E. Schadel, Anthropologischer Zugang zum Glauben. Implikationen der Beck'schen Religionsphilosophie als konstruktive Kritik neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses in trinitäts-metaphysischer Perspektive, in: *FZPhTh* 36 (1989) 129–158.

³ Ein solcher Dreischritt läßt sich jedoch nicht als Bewegung in der Zeit verstehen, da hiermit Begrenzung gegeben wäre. Auch bei einer unbegrenzten zeitlichen Bewegungsdauer wäre dies der Fall: Denn die einander folgenden Zeitabschnitte des Seienden müßten sich in ihrem Sein irgendwie unterscheiden, so daß ein jeder gegen den andern – und damit das ganze Seiende in seiner „Seinsqualität“ – eine Begrenztheit hätte. Es handelte sich um einen stetigen Übergang vom Noch-nicht-Sein der Zukunft zum Sein der Gegenwart zum Nicht-mehr-Sein der Vergangenheit; das Sein des Seienden wäre durch fort-währendes Nichtsein (Nochnichtsein bzw. Nichtmehrsein) gebrochen und begrenzt. Die unbegrenzte triadische Bewegung des göttlichen Seins bedeutet demgegenüber keine zeitliche Differenz, sondern lediglich eine Ursprungsfolge der drei Prinzipien (kein „der Zeit nach“, sondern nur „der Natur nach“ Früher oder Später), d. h. unbegrenzt produktiven Akt in reiner Gegenwart und vollkommener gegenseitiger Durchdringung. Die zeitliche Bewegung ist in einem nur begrenzten Sinne Bewegung, die ewige hingegen ist in ihrem Bewegungscharakter unbegrenzt. – Auch *Thomas v. Aquin* z. B. unterscheidet im Anschluß an Aristoteles „Bewegung im engeren Sinne“ („motus proprie“), die einen Übergang von Nichtsein zu Sein (bzw. umgekehrt) besagt und sich im Raum-Zeitlichen findet, und „Bewegung schlechthin“ („motus simpliciter“), die reiner Akt ist und z. B. in den geistigen Vollzügen der Erkenntnis

Diese drei Weisen des Selbst-Standes sind jedoch auch nicht als unpersonliche Modifikationen oder Modalitäten des göttlichen Seins zu denken. Denn die göttliche Wirklichkeit, die sie durchströmt, ist geistiges Leben. Ein in sich selbst stehender Träger (ein „letztes Subjekt“) geistigen Lebens heißt aber „Person“⁴.

Damit läßt sich das göttliche Sein als Ursprungsfolge und Gemeinschaft von drei Personen auffassen: Indem Gott als uranfänglich in sich Ruhender geistig bei sich ist und sich erkennend durchdringt, vermag er den Inhalt seines Seins und Erkennens auszusprechen und sich als sein selbständiges eben-bildliches Du gegenüberzustellen. Der so konstituierte geistige Begegnungsraum von „Gott-Vater“ und „Gott-Sohn“ wird erfüllt durch den „Erguß“ oder die „Gabe“ der gegen-seitigen Liebe, worin ihr Wesen zusammenströmt und ihre Einheit nochmals in sich Stand faßt als die Person des „Hl. Geistes“; so sind „Vater“ und „Sohn“ „eines Geistes“, in welchem sie ihr eines und gemeinsames Leben haben.

Eine entfernte Annäherung an das Mysterium der innergöttlichen Bewegung ergibt sich vor allem im Ausgang von der Erfahrung der menschlichen Person als eines sich geistig selbst erkennenden, sich mit sich selbst aus-ein-ander-setzenden und in der Selbst-Annahme sich mit sich identifizierenden Wesens. Der pluripersonale Charakter dieses Geschehens in Gott, der vom menschlichen Individuum her noch nicht mit hinreichender Deutlichkeit zutage tritt, kann u. a. nach (mindestens ebenso entfernter) Analogie der menschlichen Familie zu beschreiben versucht werden, die in der Anlage ihrer interpersonalen Sinnstruktur letztlich im Geheimnis der göttlichen Personalität wurzelt⁵. Doch übersteigt die unendliche

und Liebe begegnet; vgl. zur differenzierten Erörterung *H. Beck*, Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas' v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels, München 1965, 44–47; 157 ff., 166 ff., 190 ff.; und *ders.*, Natürliche Theologie. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis, München – Salzburg 1988, bes. 200.

⁴ Zur Tradition des Personbegriffs vgl. *W. Bongard*, Zu den philosophisch-theologischen Grundlagen des Personbegriffes, in: SJP 23/24 (1978/79) 167–181; *A. Brunner*, Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Mysterium, Einsiedeln 1976; ansonsten die detaillierte Ausgliederung s. v. ‚persona‘ in *Erwin Schadel* (Hrsg.), Bibliotheca Trinitariorum. Bd. 2, München – New York – London – Paris 1988, 124–150. – Das göttliche Sein darf nicht als etwas Untergeistiges und Unpersönliches bezeichnet werden. Dies ergibt sich philosophisch bereits daraus, daß die in der Welt entstehenden menschlichen Personen aus ihm kommen und daher ihr ganzer positiver Seinsgehalt in ihm vorausenthalten sein muß. – Aber auch der Begriff von etwas Über-Geistigem und Über-Persönlichem gäbe keinen Sinn, wenn man unter „geistig“ das nicht in Materie und Raunteile ausgedehnte, sondern ungeteilt in und bei sich seiende Leben versteht: Beim geistigen Lebenshabitus der Selbstbewußtheit und Selbstbejahung sind „Subjekt“ und „Objekt“ des Selbstvollzugs nicht zwei „Teile“ meiner selbst, sondern identisch. Im Vergleich zu dem wesenhaft begrenzten menschlichen Sein ist daher zu sagen: Das Göttliche beinhaltet ein Mehr an Geist und Persönlichkeit, aber nicht mehr als geistig-persönliches Leben – sondern dieses vielmehr in unbegrenzter Intensität und Fülle. (Vgl. auch *Beck*, Natürliche Theologie 110 ff., 130 ff., 192 ff.)

⁵ Zu den einzelnen Trinitäts-Analogien, welche bei Augustinus im Ausgang von der individuellen menschlichen Person gewonnen werden, vgl. *M. Schmaus*, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927 (Nachdr. mit Nachtrag und Literaturerg.,

göttliche Wirklichkeit das endliche menschliche Verständnis um ein Unendliches und kann es sich, wie die Mystik sagt, nur um ein „Wissen wie durch Nichtwissen“ handeln⁶.

Immerhin aber legt es sich nahe, die Lebens- und Liebeswirklichkeit Gottes als inter-personale und fruchtbare Partnerschaft in sich selbst aufzufassen, da Liebe wohl wesentlich auf ein Du zielt und die unbegrenzte göttliche Liebe im begrenzten Menschenwesen kein ebenbürtiges Du und damit keine hinreichende Grundlage ihrer inneren Möglichkeit hätte. Indem sie sich (zusätzlich) auch „nach außen hin“ mitteilt, macht sie die Welt als dynamische Gemeinschaft von Seiendem erst möglich, die dann an ihr teilhat und sie (begrenzt) widerspiegelt⁷.

Zum „sinnvollen Wagnis“ des Glaubens an das „lichte Geheimnis“ des drei-einen Gottes können einseitige mythologische und philosophische Deutungen der Gotteserfahrung durch ihre erkennbaren Defizite ermutigen. So lautet in einer hinduistischen Tradition die Bezeichnung des göttlichen Seins „Sat – Chit – Ananda“ (Sein – Logos – Liebesfreude)⁸, wobei die Dreiheit nur (essentielle) Modifikationen oder Modalitäten der absoluten Einheit, nicht aber Personen meint. Umgekehrt kennt eine alt-ägyptische Sicht in ähnlicher Bedeutung drei höchste göttliche Personen, die Ur-Gottheiten „Ptah“ (Schöpfergott), „Ré“ (Licht- und Wortgott; Sohn des Ptah, der durch ihn die Welt regiert) und „Amon“ (Geist- und Hauchgott); sie stellen jedoch drei Götter dar und

ebd. 1967); ansonsten die Ausgliederung s.v. ‚Triaden‘ in *Schadel* (Hrsg.), *Bibliotheca 2*, München – New York – London – Paris 1988, 180–192. Die Trinitätsanalogie der menschlichen Familie kann zumindest unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten gesehen werden: 1. Die Liebesgemeinschaft und Einheit der Eltern verhält sich zum Kind wie „Gott-Vater“ (der auch die Vollkommenheit des weiblichen und mütterlichen Prinzips einschließt) in der Liebe des Hl. Geistes zu Gott-Sohn. 2. Mann und Frau verhalten sich wechselseitig zueinander wie Gott-Vater und Gott-Sohn, da sie sich gegenseitig ineinander hinein aussprechen und so sich gegenseitig prägen; beide verhalten sich zum Kind wie Gott-Vater und Gott-Sohn zum Hl. Geist, der ihren Begegnungsraum erfüllt und Frucht und Gabe ihrer Liebe ist. – Speziell zum Problem eines trinitarischen Familien-Verständnisses vgl. *F. K. Mayr*, *Trinität und Familie in De Trinitate XII*, in: *REAug 18* (1972) 51–86; *J. Terán Dutari*, *La familia, imagen de la Trinidad*, in: *Terán Dutari*, *La Dolorosa del Colegio, nuestra evangelizadora. Cinco sermones teológicos*, Quito (Ecuador) 1981, 65–77; *J. Stöbr*, *Die Familie als Analogie zum Trinitätsmysterium?*, in: *Die Familie. Ein Herzensanliegen*. Zur neueren Theologie der christlichen Ehe, St. Ottilien 1988, 141–181. – Ansonsten noch *H. Beck*, *Existenz: Positionen und Transformationen der Existenzphilosophie* (Schriften zur Triadik und Ontodynamik 2), Frankfurt/M. – Bern – New York – Paris 1989, 147–169.

⁶ Vgl. z. B. *Nikolaus v. Kues*, *De docta ignorantia II* 3, 16. Dieses Motiv wurde von *Hans André* zu einem allgemeinen „Begegnungsweg der Schöpfung“ ausgearbeitet, wonach eine wirkliche Annäherung an das Sein nur durch re-spektierenden und empfänglichen Abstand hindurch möglich ist; vgl. *H. André*, *Annäherung durch Abstand. Der Begegnungsweg der Schöpfung*, Salzburg 1957.

⁷ Zur differenzierteren Entfaltung vgl. *H. Beck*, *Natürliche Theologie 192–205* (Gottes Wesen als „Personalität“), bes. 198 f. und Anm. 50 auf S. 205.

⁸ Vgl. *M. Dhavamoni*, *Saccidānanda. Being, Consciousness and Bliss in Hindu theology*, in: *Erwin Schadel* (Hrsg.), *Actualitas omnium actuum*. Festschr. für H. Beck zum 60. Geb. Frankf./M. – Bern – New York – Paris 1989, 357–370.

erreichen so nicht die absolute Einheit und essentielle Unbegrenztheit des göttlichen Seins⁹. In dieser Perspektive integriert das Glaubensmysterium die Teilwahrheit eines bloßen „Modalismus“ (bzw. „extremen Monotheismus“) wie ebenso eines bloßen Polytheismus und überwindet ihre jeweiligen Einseitigkeiten und Verkürzungen der Wirklichkeit. Gleichzeitig wird auch nochmals deutlich, daß das Mysterium der unbegrenzten Gottheit in die natürliche menschliche Verstehbarkeit nur sehr begrenzt eingeht und so einer „über“-natürlichen „Verkündigung“ bedarf.

Solche Verkündigung kann nicht lediglich eine wie von außen kommende zusätzliche Mitteilung an den menschlichen Verstand bedeuten, sondern schließt grundlegend eine onto-logische Vermittlung ein: Es ist nämlich zu zeigen, wie das in sich absolut einzige und einfache drei-eine göttliche Ur-prinzip sich in die Vielfalt der Raum-Zeit-Welt hinein auszuwirken vermag. Die onto-logische Vermittlung und Übersetzung des dreipersönlichen Lebens (und Willens) Gottes hinein in das Sein und erkennende Bewußtsein der Welt geschieht nun nach frühchristlicher und mittelalterlicher Auffassung durch begrenzte geistige Urformen, die *Engel*. Denn diese sind einerseits als rein geistige Wesen unmittelbarer als der Mensch dem geistigen Sein Gottes verbunden; andererseits aber sind sie als „vorgeordnete Urformen der materiellen Welt“ gleichzeitig auch dieser zugekehrt. So beinhalten sie abbildlich unter verschiedenen Aspekten in ihrer eigenen wesenhaften Struktur und Ordnung, in ihrer Erkenntnis und in ihrer machtvollen Liebe die unbegrenzte drei-eine göttliche Lebensbewegung und übertragen sie prägend auf Natur und Geschichte. Durch ihren eigenen Seins- und Lebensakt, der gleichsam im Rhythmus des göttlichen Dreiklangs partizipierend mitschwingt – durch das „Spiel ihrer Engelsmusik“ – durchtönen und durchwirken sie personal die einzelnen Bereiche der Welt, die mit ihrer Evolution in entsprechender Selbstformung re-sonantiell antworten¹⁰. So gestalten und ordnen sie die Welt gemäß ihrem drei-einen göttlichen Ursprung und Urbild, dem sie dabei in verschiedener Weise dienen und dessen all-umfas-

⁹ Vgl. im einzelnen *J. G. Griffiths*, Triune conceptions of deity in ancient egypt, in: ZÄS 100 (1974) 28–32; *H. te Velde*, Some remarks on the structure of egyptian divine triads, in: JEA 57 (1971) 80–86; ansonsten *W. Kirfel*, Die dreiköpfige Gottheit. Archäologisch-ethnologischer Streifzug durch Ikonographie der Religionen, Bonn 1948.

¹⁰ Vgl. hierzu z. B. *A. Kircher*, Musurgia universalis, Romae 1650 (Repr. mit e. Vorw. von Ulf Scharlau, Hildesheim – New York 1970), Teil 2, 456–458; ‚De musica Dei Triunius cum ordinibus angelicis‘; ansonsten *R. Hammerstein*, Die Musik der Engel. Untersuchungen zur Musikanschauung des Mittelalters, Bern – München 1962. Ein Ansatz für onto-harmonikale Angelologie findet sich bei *Augustinus*, der am Ende seiner Werke ‚De musica‘ (VI, 17, 58) von ‚heiligen Seelen‘ spricht, durch deren Vermittlung die maßgebenden Intellektual-Zahlen bis ins Irdische hinein vermittelt werden. In den ‚Retractiones‘ (I, 11, 4) vermerkt er zu diesen ‚Seelen‘ (die sicherlich im Zusammenhang mit der plotinischen ‚Weltseele‘ zu verstehen sind): ‚Hic non nisi Angelos sanctos intelliigi volui‘.

sende Urwirklichkeit und Erst-Ursächlichkeit sie offenbar machen und bereicherspezifisch „verkünden“¹¹.

Die Aufgabe der „Engel“ (ἄγγελοι) ist also eine „onto-logische Verkündigungs- oder Botenfunktion“, indem sie im Mitvollzug die triadische Bewegungsstruktur des göttlichen Seins der materiellen Welt überbringen, d.h. sie entsprechend mitformen und so „maß-geblich“ (d.h.: ihr das rechte Maß gebend) zu ihrem Werden beitragen. Hier läßt sich unschwer die Verbindung zur Aussage bereits des Proklos finden, daß „drei Triaden“ (von Göttern) „mystisch die Ursächlichkeit des Ersten Gottes verkünden“, und zur Aussage des Augustinus, daß „die guten Götter“ der Heiden später richtiger von den Christen als die obersten Ränge „der heiligen Engel“ bezeichnet werden¹².

¹¹ Dabei kann nach dem oben Gesagten das prägend durchwirkende Verhältnis des Hohen Engels zu dem jeweiligen Bereich der Raum-Zeit-Welt, dem er verantwortlich zugeordnet ist und den er insoweit unter seiner Macht befaßt, entfernt ähnlich gedacht werden wie das Verhältnis der menschlichen Seele zu ihrem Leib: Die Seele offenbart ihren Tiefengehalt und setzt ihn der Welt aus im Leibe, und sie empfängt und erfährt aus diesem die volle Verwirklichung und Erfüllung (oder das Scheitern) ihrer Seinsbestimmung. Wie aber hierbei die Zellen und Organe des Leibes von der sie alle übergreifenden seelischen Mitte her nicht absolut determiniert werden, sondern ihr gegenüber eine relative Eigenständigkeit besitzen, so ist noch viel weniger anzunehmen, daß der Einfluß des Engels das selbständige Sein und Handeln der Dinge und Menschen seines „Kompetenzbereichs“ aufhebt – sondern eher begünstigt und in sinnvollen Richtungen ermöglicht; die Einwirkung ist nicht determinierend, sondern positiv disponierend. Vgl. H. Beck, Engel und Dämonen als metaphysische Umwelt des Menschen? Eine philosophisch-theologische Reflexion (Via mundi. Schriftenreihe für transzendenzoffene Wissenschaft und christliche Spiritualität 9), Otto-brunn b. München 1988, 11 und 12; ders., Wer ist Michael? Zur Geschichtsmetaphysik des Engels (Grenzfragen 12), Innsbruck 1988; H. Rombach, Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: Die philosophische Hermetik, Basel 1983; dazu die Rez. des Verf., in: SJP 36 (1991) 125–128.

¹² Zu der zitierten Aussage des Proklos vgl. Anm. 19 in unserer vorausgegangenen Abhandlung: „Triadische Götter-Ordnungen: klassisch-antiker und neuplatonischer Ansatz“, in: ThPh 67 (1992) 241. – Nach ausführlicher Durchmusterung der antiken (speziell römischen) Auffassung der Götter und Dämonen sagt Augustinus: „Hi [daemones] . . . diis bonis, quos sanctos angelos nos vocamus rationalesque creaturas sanctae caelestis habitationis, sive Sedes sive Dominationes sive Principatus sive Potestates, amici esse omnino non possunt“ (De civ. Dei VIII, 24). Vgl. dazu auch O. Lechner, Zu Augustins Metaphysik der Engel, in: F. L. Cross (ed.), Papers presented to the Fourth Internat. Conference on Patristic Studies, Oxford 1963. Part III (StPatr. 9) 422–430; B. Lobse, Zu Augustins Engellehre, in: ZKG 70 (1959) 278–291. – Der Verkündigungscharakter der „proklischen Götter“ bzw. der „augustinischen Engel“ erschöpft sich also nicht in gelegentlichen Handlungen (wie Botengängen aus besonderem Anlaß und Auftrag, vgl. „Mariä Verkündigung“ durch den Erzengel Gabriel), sondern ist onto-logisch tiefer zu sehen: Er gründet im Sein der Engel, das ur-bildlich prägend dem Sein der materiellen und geschichtlichen Welt zugeordnet ist. Erst auf der Grundlage solcher Verkündigung, die die Engel schon durch ihre wesenhafte Wirk-lichkeit an der Formung der Welt ausüben, ist dann auch eine Verkündigung durch zu-sätzliche Handlungen ontologisch möglich; die „sub-stantielle“ Verkündigung wird durch die „ak-zidentelle“ in der Geschichte noch weiter konkretisiert. – In diesem Zusammenhang ist auch interessant die Stelle bei Thomas: „Deus custodit hominem sicut universalis instructor, cuius instructio ad hominem provenit mediantibus angelis“ (S. th. I, q. 113, a. 1, ad 2). – Die starke Betonung der Angemessenheit einer „mystischen Verkündigung“ des Wirkens (und darin der all-umfassenden Wirk-lichkeit!) des „Ersten Gottes“ durch Götter-Triaden bei Proklos hängt wohl mit seiner „negativen Theologie“ zusammen: denn wenn die eigentliche Gottheit so sehr verborgen ist, daß keinerlei positive Aussage über ihr Wesen möglich ist,

Der Unterschied liegt darin, daß im Begriff von „Göttern“ in der Regel (sehen wir von der ontologischen Tiefenschau des Proklos einmal ab) nur Übermacht und Herrschaft, nicht aber eine dienende Funktion ausgedrückt ist. Demnach werden unter „Engeln“ personale, rein geistige Wesen und Energien verstanden, die als „Assistenten“ Gottes an der Entwicklung seiner Schöpfung aktiv teilnehmen; sie führen den Willen des Schöpfers aus und vermitteln ihn an die Welt. Während also der Begriff der „Götter“ gewissermaßen nur „von unten“ her, aus der Erfahrung menschlicher (Schicksals-)Abhängigkeit und Ohnmacht gebildet wird, setzt ein angemessener Begriff von „Engeln“ die Überzeugung von der Existenz eines all-mächtigen Schöpfergottes voraus, dessen Geschöpfe auch die rein geistigen Mächte sind¹³.

so ist um so dringender eine Vermittlung durch eine Vielzahl relativer „Götter“ angebracht. Ähnlich spielen auch in den christlichen Ostkirchen, die gleichermaßen das für uns „unzugängliche Geheimnis“ Gottes betonen, die Engel eine bei weitem größere Rolle als in der westlichen Kulturtradition, die im Sinne einer eher „positiv-analogen Theologie“ von sich her aktiv „be-grifflich“ Gott zu bestimmen sucht. – Vgl. des weiteren noch *W. Schlössinger*, Die Stellung der Engel in der Schöpfung, in: *JPhST* 25 (1911) 461–485; 27 (1912) 81–117; *J. Daniélou*, Trinité et angéologie, in: *Daniélou*, Théologie du judéo-christianisme, Tournai 1958, 167–198; *G. Tavard*, Die Engel (unter Mitwirkung von *André Caquot* und *Johann Michl*) (HDG II/2b). Freiburg – Basel – Wien 1968; *H. M. Nobis*, Art. ‚Engellehre‘, in: *Joachim Ritter* (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Darmstadt 1972, Sp. 500–503; *P. L. Wilson*, Engel. Aus dem Engl. v. *Liselotte Mickel*, Stuttgart – Berlin – Köln 1981; *A. Bungert / R. Pabst*, Engel – Botschafter des Menschen, Würzburg 1984; *H. C. Moolenburgh*, Engel als Beschützer und Helfer der Menschheit, Freiburg i. Br. 1985; *St. M. Wittschier*, Mein Engel halte mich wach. Das Engelbild in der zeitgenössischen Literatur, Würzburg 1988.

¹³ Anzumerken ist hier allerdings, daß bereits bei *Homer* einzelne Götter bzw. Göttinnen als ‚Boten‘ oder ‚Engel‘ (ἄγγελοι) bezeichnet werden; z. B. bringt die Göttin *Iris* (ihr Name bedeutet im Griechischen ‚Regenbogen‘, das Symbol der Verbindung von Himmel und Erde) als Dienerin der Hera eine Botschaft an die Bewohner der Stadt Troja (vgl. *Ilias*, II. 786). Vor allem aber ist es der zu den zwölf „olympischen“ Göttern gehörende *Hermes*, der als der Götter-Bote schlechthin gilt (u. a. auch als Psychopomp, d. h. als derjenige, der die abgeschiedenen Seelen in die Unterwelt hinabgeleitet, vgl. *Odyssee* V. 29; *Platon*, *Kratylos* 407 e – 408 a; ansonsten *J. Barbel*, *Christos Angelos*. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums, Bonn 1941, 16 f.). *Proklos* bezeichnet *Hermes* als „erzengelhaft“ (ἀρχαγγελικός) (in: *Platonis Cratylum commentaria*, ed. *G. Pasquali*, Lipsiae 1908, 37. 18); er nennt ihn auch „Boten des Zeus“ (ἄγγελος τοῦ Διός) (Sur le premier Alcibiade de Platon. T. 2. Ed. par *A. Ph. Segonds*, Paris 1986, 248. 21 f.). Damit aber ist angedeutet, daß der früh-griechische Polytheismus (der z. B. in *Thales‘* Auffassung, „daß alles von Göttern voll sei“ [vgl. *Aristoteles*, *De an.* I, 5; 411 a. 8], zum Ausdruck kommt) am Ende der Antike und bes. bei *Proklos* zur Erläuterung des Übergangs vom Unbedingt-Göttlichen zur kontingenten Wirklichkeit hin herangezogen wird (vgl. hierzu im einzelnen die Fußnoten 19 u. 20, in: *ThPh* 67 [1992] 241–242). Als „Vorbereitung“ für die Proklische Eingliederung des gesamten Polytheismus in die Emanations-Dynamik des Ureinen kann es u. a. angesehen werden, wenn bei *Aelius Aristides* (2. Jh. n. Chr.) sogar Zeus höchstpersönlich als „Spender guter Botschaft“ (εὐαγγέλιος) bezeichnet wird (vgl. *Barbel* 11). – Engel gehören zur *mesopotamischen*, *ägyptischen*, *bethitischen* und *phönizischen* „Umwelt“ des israelitischen Volkes (vgl. im einzelnen *V. Hirth*, *Gottes Boten im Alten Testament*, Berlin 1975, bes. 32–47; speziell zum *chaldäischen* Raum: *F. W. Cremer*, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich’s ‚de mysteriis‘*, Meisenheim a. Gl. 1969, 37–101; ‚Die göttliche Epiphanie‘.) In *jüdisch-christlicher* Auffassungsweise sind sie ‚dienende Geister‘, die, vom ‚an sich‘ transzendenten Gott als solche hervorgebracht, zur Hilfe und zur Belehrung der Menschen in die Welt geschickt werden; vgl. die

Die Mit-Existenz und Mit-Beteiligung von Engeln ist aber nur als im höchsten Maße sinnvoll, nicht als in einem absoluten Sinne notwendig anzusehen. Denn die göttliche Allmacht ist bei der Erschaffung, Erhaltung und Entwicklung der Welt auf anderweitige Hilfe, auf die Mitwirkung von Engeln nicht angewiesen; die Dinge werden vielmehr darin, daß sie überhaupt sind, in ihrem „Überhaupt-Sein“, unmittelbar und ausschließlich von Gott hervorgebracht, der „das Sein selbst“ ist¹⁴.

nachfolgenden Fußn. 38 u. 49, ansonsten *Dionysius Areopagita*, De cael. hier. IV, 2: „Die Gliederungen der himmlischen Wesen ... bilden sich zur nachahmenden Darstellung Gottes und schauen in einer den innerweltlichen Verstand übertreffenden Weise auf ihre Entsprechung zum Gottesprinzip“; ebd.: „Diese [himmlischen Wesen] sind es also, die an erster Stelle und vielfältig in der Teilnahme am Göttlichen stehen und an erster Stelle auch vielfältig die Verborgenheit des göttlichen Ursprungs offenbaren, weswegen sie auch vor allem speziell der Benennung Engel (Bote) gewürdigt sind“. – Vgl. auch noch in der *Neuzeit*: *Bartholomaeus Anglicus*, De rerum proprietatibus, Francofurti 1601 (Repr. Frankfurt./M. 1964), 18: „Ἄγγελος ... graece, ... hebraice ‚Malach‘, latine vero ‚nuntius‘ interpretatur, eo quod per angelorum ministerium divina voluntas populo nuntietur. Unde angelus nomen est officii non naturae ... Est ... Angelus ... substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea, Deo ministrans“; *J. A. Comenius*, Consultatio catholica, T. I, Pragae 1967, 270: „Mundus fuit in mente primum Dei occulte conceptus; tum in angelica spirituali natura tacite formatus: tandem in hac visibili, sonora, palpabili specie manifestatus“. – Gelegentlich wird der Begriff des „Engels“ in einem rein „funktionalen“ Sinne gefaßt: Dann ist unter „Engel“ jedwede Person verstehbar, soweit sie in göttlichem Auftrag eine Verkündigungs- oder Botenfunktion ausführt, nämlich: 1. auch jeder Mensch, 2. ein geschaffenes reines Geistwesen (= „Engel“ im eigentlichen ontologischen Sinne), 3. schließlich im höchsten Maße die 2. Person Gottes selbst, sofern sie vom Vater in die Welt gesandt ist (wie *Barbel* [Anm. 13] besonders herausarbeitet). Wenn Menschen in bestimmten Situationen als „Engel“ bezeichnet werden, so kann damit entweder nur der betreffende Mensch gemeint sein oder aber es ist offen gelassen, ob nicht „hinter-gründig“ die Fügung einer geistigen Macht (= „Engel“ im 2. Sinn) durch ihn wirkt und spricht.

¹⁴ Das differenzierte philosophische Argument kann lauten: Alles wirkt gemäß dem, was es ist. Nun ist aber Gott – und nur Gott – „das Sein“ (Auf die Frage, was Gott ist, läßt sich antworten, daß er ist; bei ihm besteht das, was er ist, gerade darin, daß er ist; sein Wesen ist es, zu sein – ohne jede Bedingung und Einschränkung). Also kann er – und er allein – das Sein selbst wirken und anderen mitteilen. Vgl. *Beck*, *Natürliche Theologie* 212 ff. mit weiteren Literaturhinweisen; ferner *ders.*, *Engel und Dämonen* 10 f. – „Engel“ stehen also niemals „zwischen“ Gott und Mensch, so daß für den Menschen nur durch Engel der Zugang zu Gott möglich wäre; jedes Geschöpf steht vielmehr durch sein eigenes Sein (mit dem es direkt aus Gott kommt) unmittelbar zu Gott. Engel strömen also gewissermaßen parallel zum Menschen und mit ihm aus Gott her und zu Gott hin. In ihrer Nachbarschaft und Geborgenheit, im Mitschwingen mit ihrem gegenüber dem Menschen ungleich mächtigeren Leben wird aber dem Menschen und den Dingen ihre Daseinsaufgabe und der Weg zu Gott erleichtert; sie gehen den Weg in unmittelbarer geistiger Schau und beziehen aus ihr helfende Kräfte, die sie für Mensch und Welt nutzbar machen können. – So gesehen, sind z. B. für die Hervorbringung eines Menschen auch dessen Eltern in einem absoluten Sinne entbehrlich. Denn Eltern erschaffen ihre Kinder nicht aus nichts, sondern zeugen sie aus einem ihnen schon vorgegebenen Naturstoff, dem „Keimmateriale“; dies ist aber nur möglich unter der Voraussetzung, daß sie selbst und der betreffende Naturstoff dabei schon existieren und von Gott im Sein hervorgebracht sind (d. h. genauer: fortwährend von ihm im Sein hervorgebracht werden). Bei der Hervorbringung im Überhaupt-Sein aber kann niemand Gott assistieren. (Auch etwaige „assistierende Mächte“ müßten von Gott geschaffen und im Sein getragen werden.) Gott könnte also gewiß auch ohne die zeugende Tätigkeit von Eltern einen neuen Menschen unmittelbar im Sein hervorbringen. Aber das entspricht offenbar nicht der von ihm gewollten Schöpfungsordnung, gemäß der er an seiner hervorbringenden Tätigkeit andere Wesen teilnehmen läßt: Während er (und er allein) die Dinge in ihrem Überhaupt-Sein permanent hervorbringt, wird ihre Entwicklung und nä-

Wohl aber kann die nähere Beschaffenheit der (in ihrem Überhauptsein von Gott getragenen) Welt, ihr So- oder Anders-Geformtsein von weiteren Ursachen vermittelt und geprägt werden. Die Dinge empfangen in ihrem *Sosein* von materiellen und geistigen Kräften laufend Veränderungen – allein auf der Grundlage, daß sie dabei schon existieren und ihnen (und ihren Engeln) das *Überhauptsein* fortwährend von Gott her zuströmt. Das heißt: Die Schöpfung ist als umfassende Begegnungsordnung einer „sichtbaren“ und „unsichtbaren“ Welt entworfen, die mit ihrem gesamten Sein in Gott gründet.

Damit stellt sich nun die Frage, wie das Ordnungsprinzip des dreieinen Gottes, das unter Mit-Wirkung von Engeln in der materiellen Welt in differenziertem Reichtum zur Geltung kommen soll, in der Engelwelt selbst sich ausdrückt: wie nämlich die hereininformenden Engelmächte, die in den Bildungen von Natur und Geschichte immanent wirkenden geistig-personalen Prinzipien, in ihrem Sein selbst triadisch bestimmt und geordnet sind. Denn die Engel können die göttliche Trinität nur insoweit an die materielle Welt weitervermitteln, als sie sie in ihrer eigenen Wesensordnung widerspiegeln. So wird ein spezifisches und differenziertes Verständnis der Strukturierungsereignisse in Raum und Zeit von ihren onto-triadischen Archetypen her möglich.

Hierzu sollen zwei repräsentative Entwürfe aus der Christlichen Frühzeit und aus dem Mittelalter vorgestellt werden, die eine vielbeachtete Wirkungsgeschichte haben und in der aktuellen und „post-modernen“ Diskussion zu erneuter Bedeutung gelangen.

II.

Triadische Engel-Ordnungen in der christlichen Frühzeit (Dionysius Areopagita)

Dionysius Areopagita (ca. 500 n. Chr.)¹⁵ ist christlicher Neu-Platoni-

here Ausgestaltung im So-Sein von anderen Seienden bewirkt (die ebenso von ihm im Sein hervorgebracht und gehalten werden). Dann folgt aber: Ähnlich wie zur Hervorbringung des Menschen im So-Sein seiner individuellen Natur von Gott Eltern vorgesehen sind, so können unter noch anderen Aspekten des So-Seins rein geistige Mächte beteiligt sein (indem sie z. B. eine noch umfassendere Prägung, Schicksalsfügungen, Reinigung, Stärkung und Erleuchtung, Schutz usw. bewirken).

¹⁵ Er ist einer der bedeutendsten Autoren der Ostkirche, von dem (neben 11 Briefen) vier größere Abhandlungen überliefert sind: 1. ‚De divinis nominibus‘, 2. ‚De mystica theologia‘, 3. ‚De caelesti hierarchia‘ und 4. ‚De ecclesiastica hierarchia‘. Besonders die Schrift ‚Über die himmlische Hierarchie‘ (welche seine Engellehre enthält) wurde während des Mittelalters hoch eingeschätzt und lag umfangreichen Kommentaren zugrunde, welche von prominenten Theologen abgefaßt wurden (z. B. von Johannes Scotus Eriugena, Hugo von St. Viktor, Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas von Aquin, Johannes Gerson, Dionysius Cartusianus u. a.; vgl. die entsprechende Zusammenstellung in: *Schadel*, Bibliotheca 2, München – New York – London – Paris 1988, 226 f.). – Dionysius erhielt den Beinamen „Pseudo-“ (also: Pseudo-Dionysius Areopagita), nicht etwa, um die Art seines Denkens zu apostrophieren, sondern um ihn gegen den gleichnamigen Paulus-Schüler abzugrenzen, von dem in Apg. 17, 34 die Rede ist und mit dem er sich – wohl um seine Autorität zu stei-

ker: Er suchte die triadische Wirklichkeits- und Gottesauffassung des Plotin im Sinne des christlichen Trinitätsmysteriums tiefer zu verstehen und vor allem die Götterlehre des Proklos zu einer christlichen Engel lehre weiterzubilden; so „taufte“ er gewissermaßen den Proklos. Er arbeitete wie dieser, nur in anderem „Materialfeld“: Ähnlich wie Proklos den Götterhimmel der griechischen Mythologie nach Dreiergruppen ordnen und „triadisieren“ wollte, so suchte nun Dionysius in den Engelvorstellungen der jüdisch-christlichen Bibel „triadische Hierarchien“ zu erkennen.

Dabei gelingt die Übersetzung der „Götterwelt“ in die „Engelwelt“ freilich nur unvollkommen. Vieles von dem Reichtum, der in der außerbiblischen Natur- und Schicksalserfahrung und ihrer mythologischen Deutung begegnet, findet in der Bibel keine Parallele. Andererseits aber kann man sagen, daß aus der Bibel, die als „über-natürliche Offenbarung“ den Menschen aus seiner Natur- und Schicksalsverfallenheit erlösen will, eine größere Klarheit, Eindeutigkeit und Freiheit spricht. So ist die Entsprechung der Götter- und der Engelssphäre nur eine grundsätzliche; sie gilt nicht im einzelnen und es läßt sich nicht zu jeder mythischen Göttervorstellung eine sinn-analoge biblische Engelperscheinung benennen (wie ebensowenig umgekehrt)¹⁶.

gern – identifizieren ließ, was sich jedoch als unmöglich herausstellte, nachdem (gegen Ende des vorigen Jahrhunderts) endgültig nachgewiesen war, daß er Proklische Schriften z. T. wörtlich ausgeschrieben hat (vgl. hierzu *B. Altaner / A. Stuiber*, Patrologie, Freiburg – Basel – Wien 1966, 502). – Die ‚Opera omnia‘ des Areopagiten finden sich im 3. u. 4. Band der *Patrologia graeca* (Paris 1857); kommentierte deutsche Übersetzungen: Über die himmlische Hierarchie / Über die kirchliche Hierarchie. Eingel., übers. u. mit Anm. vers. von *Günter Heil* (BGrL 22) 1986; Die Namen Gottes. Eingel., übers. u. mit Anm. vers. von *Beate Suchla* (BGrL 26) 1988; Mysterische Theologie und andere Schriften mit einer Probe aus der ‚Theologie‘ des Proklus, München 1956. – Speziell zum dionysischen Hierarchien- und Engelbegriff vgl. *E. Grether*, Geistige Hierarchien. Der Mensch und die übersinnliche Welt in der Darstellung großer Seher des Abendlandes. Dionysius Areopagita, Dante Alighieri, Rudolf Steiner, Freiburg 1977; *J. Stiglmayr*, Die Engellehre des sog. Dionysius Areopagita, in *Compte rendu du IV^e Congrès Scientifique Inter. des Catholiques Sect. I*, Fribourg (Suisse) 1898, 403–414; *ders.*, Über die Termini Hierarch und Hierarchie, in: *ZKTh* 22 (1898) 180–187; *J. Turmel*, L’angéologie depuis le faux Denys l’Aréopagite, in: *RHLR* 4 (1899) 217–238, 289–309, 414–434; 537–562; *R. Roques*, L’Univers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys, Paris 1954; *R. F. Hathaway*, Hierarchy and the definition of order in the letters of Pseudo-Dionysius, The Hague 1970; *I. P. Sheldon-Williams*, Henads and angels: Proclus and Ps.-Dionysius, in: *StPatr* XI/2, 65–71; ansonsten: *O. Semmelroth*, Das ausstrahlende und emporziehende Licht. Die Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita in systematischer Darstellung, Bonn 1947; *St. Otto*, Der hierarchische Platonismus des Ps.-Dionysius Areopagites, in: *Otto* (Hrsg.), Antike im Umbruch, München 1974, 83–107; *B. Brons*, Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita, Göttingen 1976; *W. M. Neidl*, Thearchia. Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin (dargestellt anhand der Texte von ‚Peri theion onomatōn‘ und des dazu verfaßten Kommentars des Aquinaten), Regensburg 1976; *V. Muñiz Rodríguez*, El misterio trinitario en Dionisio Areopagita y su influencia en la mística española del siglo de oro, in: *Nereo Silanes* (ed.), Trinidad y vida mística (Semanas de estudios trinitarios 16), Salamanca 1982, 35–76.

¹⁶ Damit ist selbstverständlich über den Wahrheitswert weder des mythologischen noch

Aber zunächst: Ist die Existenz von Engeln im Sinne von selbständigen Geschöpfen Gottes überhaupt anzunehmen oder handelt es sich bei den biblischen Engelvorstellungen um eine zeitbedingte subjektive Einkleidung von Erfahrungen des einen Gottes, der als handelnder immer wieder anders und unter anderen Bedingungen in Erscheinung tritt? Vielleicht schließen einige der betreffenden biblischen Schilderungen eine solche Deutung nicht absolut aus; doch ist sehr die Frage, ob dies für alle zutrifft oder ob nicht auch Berichte vorliegen, bei denen eine derartige Interpretation eine direkte Vergewaltigung des Textes darstellen würde¹⁷.

des biblischen „Materials“ etwas Letztverbindliches ausgesagt. Denn in beiden Fällen ist „Wahrheit“ die „Zusammenkunft“ und „Übereinstimmung“ von Sein und Idee, von hereinleuchtender und hereinsprechender Wirklichkeit einerseits und aufnehmendem und aussprechendem Verstand andererseits. Sie hängt also ab sowohl von der Wirklichkeit selbst, die sich im vernehmenden Geiste ausdrücken und darstellen will, als auch von der „subjektiven“ Disposition des Vernehmens und Darstellens. Es wäre durchaus denkbar, daß in den Mythen eine teilweise *andere Dimension der Wirklichkeit* zur Darstellung kommt als in der Bibel (und in der Bibel eine teilweise andere als in den Mythen) – und ebenso, daß vielleicht *dieselbe Dimension der Wirklichkeit* in den Mythen und in der Bibel jeweils anders aufgefaßt wird, weil der aufnehmende Mensch sich in einer stets anderen Aufnahmendisposition befindet (und dabei vom göttlichen Grund der Wirklichkeit selbst geschichtlich geführt wird). „Wahrheit“ ereignet sich als Begegnung der sich aussprechenden (bzw. „anrufenden“) Wirklichkeit und des antwortenden Menschen und schließt so zwar gewiß keine absolute, wohl aber eine relative Relativität und Geschichtlichkeit ein. Vgl. dazu: *H. Beck*, Wahrheit und Geschichte. Zur Frage nach der Absolutheit oder Relativität ethischer Werte und Normen, in: *SJP* 14 (1970) 253–271; *ders.*, Über die Würde des Menschen. Von Skeptizismus und Relativismus zu einer anthropologisch-ethischen Grundlegung, in: *Alexandra u. Ulrich J. Ortner* (Hrsgg.), *Grundschulpädagogik. Wissenschaftsintegrierende Beiträge*. Reinhold Ortner zum 60. Geb., Donauwörth 1990, 17–28.

¹⁷ Zum Problem der Engel im Aspekt der historisch-kritischen Bibel-Exegese vgl. *M. Seemann*, Die Welt der Engel und Dämonen als heilsgeschichtliche Mit- und Umwelt des Menschen, in: *Johannes Feiner / Magnus Löhrer* (Hrsgg.), *Mysterium Salutis*. Bd. 2, Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, 943–993. – Gegenüber *R. Bultmanns* Entmythologisierungstheese („Erledigt ist durch die Kenntnis der Kräfte und Gesetze der Natur der Geister- und Dämonenglaube“) gibt Seemann zu bedenken: „Die Engel sind gewiß eine von Gott und vom Menschen, vom zentralen Inhalt des Wortes Gottes verschiedene Wirklichkeit; sie sind wesentlich Randgestalten, und doch sind sie untrennbar mit Gottes Handeln in Raum und Zeit verbunden. So hat die Angelologie keinen eigenständigen, absoluten, von der übrigen Heilsoffenbarung abgelösten Sinn. Die Engel sind nicht Gegenstand einer ihnen zugewandten selbständigen Reflexion. Sie stehen an der Grenze notwendiger, heilsamer Glaubensmitteilung“ (vgl. ebd. 949; das Bultmann-Zitat [946]). Die biblische Engel-Lehre ist, so besehen, *zwischen* den beiden Extremen des „Materialismus“ und des „Idealismus“ anzusetzen. In ihr „mußte gegenüber den materialistischen Tendenzen des Stoizismus die *Geistigkeit* der Engel hervorgehoben werden, gegenüber den Gnostikern, die die Engel aktiv an der Welterschöpfung beteiligt sein ließen, deren eigene *Geschöpflichkeit*“ (vgl. ebd. 976). Der Unterschied zwischen dem „konsubstanziellen“ Sohn Gottes und den geschaffenen Engeln wird vor allem im 1. Kap. des Hebräer-Briefes herausgearbeitet, hier z. B. in den Versen 13 und 14: „Zu welchem Engel hat er [Gott] jemals gesprochen: ‚Setz dich zu meiner Rechten, und ich lege deine Feinde dir als Schemel unter die Füße?‘ Sind sie nicht alle nur *dienende Geister, die zur Hilfe ausgesandt wurden* für die Erben des Heils? (*leitourgika pneuματα εις διακονιαν αποστελλόμενα*)“. Nach Seemann sind die biblischen Aussagen über die Engel „nicht so dunkel, daß sich nicht in verbindlicher Weise eine theologisch-systematische Darstellung daraus entnehmen ließe. Unter Beachtung ... hermeneutischer Regeln lassen sich erstaunlich viele Einzelheiten für ein ansprechendes Gesamtbild zusammentragen. Vor allem heißt es, die literarische Art der Texte zu beachten. Es gilt dabei zu unterscheiden, in-

Doch wie dem auch sei, jenseits des (ihm so noch gar nicht bekannten) methodischen Ansatzes einer „reinen“ Biblexegese, die von einer philosophischen Deutung des Gesamtzusammenhangs der Wirklichkeit ausdrücklich absehen will, sind für Dionysius gerade die philosophischen Argumente (etwa eines Plato-Aristoteles) wesentlich mitbestimmend, die Existenz einer Pluralität von höchsten geistigen Sinnprinzipien anzunehmen, die das Weltgeschehen gestalten. Hinzu tritt das weitere Argument, daß ohne die geistige Schöpfung die materielle ihrer göttlich-geistigen (d. h. „arche-typischen“) Sinnvermittlung entbehrte und somit der Vollkommenheitsgrad des rein Geistigen für die Ganzheit der Schöpfung konstitutiv und wesentlich ist – ein „Konvenienzgrund“, der später unter etwas anderen Aspekten z. B. bei Thomas v. Aquin ausgearbeitet wurde¹⁸.

sofern beispielsweise neutestamentliche Schriftstellen untersucht werden, die von Engeln berichten, ob es sich um die schlichte Mitteilung einer Tatsache handelt, etwa indem die Engel Hebr 1, 14 als Helfer der Christen bezeichnet werden, oder um die symbolische Vision der Apokalypse, deren eigentliche Aussagen erst aus der Hülle sie umkleidender biblischer Vorstellungen herausgelöst werden müssen“ (949). – Als Bibelstellen, die schwerlich als bloße „Einkleidungen“ einer Gotteserfahrung aufgefaßt werden können, sondern die vielmehr die Geschöpflichkeit der Engelwesen betonen, vgl. z. B.: Dan 6, 23: „Mein Gott hat seinen Engel gesandt und den Rachen der Löwen verschlossen“; Ps 91, 11f.: „Er befiehlt seinen Engeln, dich zu behüten auf all deinen Wegen. Sie tragen dich auf ihren Händen, damit dein Fuß nicht an einen Stein stößt“ (auch zitiert im Bericht über die Versuchung Jesu, vgl. Lk 4, 10f.); Mk 1, 13: „Er blieb vierzig Tage lang in der Wüste und wurde vom Satan in Versuchung geführt. Er lebte bei den wilden Tieren und die Engel dienten ihm“; Hebr 1, 6: „Anbeten sollen ihn alle Engel Gottes“; Hebr 1, 13f. (= zit. oben); Kol 1, 16: „Durch ihn (Christus) wurde alles geschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Fürsten und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen“; Offb 12, 7: „Michael und seine Engel erhoben sich, um mit dem Drachen zu kämpfen“. – Vgl. ferner: Gen 3, 1 und 3, 24; Mk 8, 36; Mt 18, 10; Lk 20, 36; Hebr 1, 4–14.

¹⁸ Vgl. z. B. S. th. I, q. 50, a. 1, Resp.: „Necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod praecipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum; sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem ... Unde ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquae creaturae intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicuius virtutis corporeae: quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Unde necesse ponere, ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura“; ebd. I, q. 51, a. 1, Resp.: „Habere corpus unitum non est de ratione substantiae intellectualis inquantum huiusmodi, sed accidit alicui substantiae intellectuali propter aliquid aliud; sicut humanae animae competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum, non habens in sui natura plenitudinem scientiae, sed acquirens eam per sensus corporeos a sensibilibus rebus ...; in quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum, oportet praexistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquae substantiae perfecta intellectuales in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam a sensibilibus rebus. Non igitur omnes substantiae intellectuales sunt unitae corporibus; sed aliquae sunt a corporibus separatae. Et has dicimus angelos“; ebd. I, q. 94, a. 1, Resp.: „Quanto autem aliqua creatura est altior et Deo similior, tanto per eam Deus clarius videtur: sicut homo perfectius videtur per speculum in quo expressus imago eius resultat. Et sic patet quod multo eminentius videtur Deus per intelligibiles effectus, quam per sensibiles et corporeos“. Speziell zur Diskussion der Thomasischen Theorie der ‚substantiae separatae‘ vgl. im einzelnen H. P. Kainz, „Active and passive potency“ in *thomistic angelology*, The Hague 1972. – Ebenso nach Schelling gehören die guten (allerdings auch die bösen) Engel konstitutiv wesentlich zur Ganzheit der Schöpfung, wenn auch aus einer an-

Wie ist nun nach Dionysius Areopagita die Engelwelt, die er aus philosophischen und theologischen Gründen heraus annahm, in sich selbst geordnet? Da sie das Mysterium des drei-einigen Gottes in die sichtbare Welt strukturell hereinvermittelt und es so in ihr onto-logisch verkündet (!), kann die Engel-Ordnung nur urbildlich-trinitätsanalog sein.

Das heißt: Es sind drei Ebenen zu unterscheiden, von denen die oberste Gott-Vater, das in sich ruhende Sein arche-typisch widerspiegelt und in die Welt hereinstrahlt, die mittlere ebenso Gott-Sohn, das aus sich herausgetretene und ausgesprochene Sein, und die unterste den Hl. Geist, das in sich zurückgekehrte und erfüllte Sein. Oder anders ausgedrückt: Sie repräsentieren auf jeweils persönliche Weise das uranfängliche Sein, das Wort der Erkenntnis und die Frucht und Gabe der Liebe. Jede der drei Ebenen ist aber in sich selbst nochmals triadisch gegliedert, da die in ihnen manifestierten Seinsstufen jeweils in drei Abwandlungen möglich sind; damit ergibt sich nun zusätzlich zu der gewissermaßen vertikalen Übereinanderstaffelung noch eine horizontale Tiefengliederung.¹⁹

deren Argumentation und Gesamtschau als bei Thomas. Vgl. dazu z. B. A. Franz, *Materie – Möglichkeit – Wirklichkeit. Überlegungen zum hypostasierenden Charakter des Denkens Schellings* anhand seines „Begriffs einer eigentlichen Geisterwelt“, bes. 60 f., in: *Perspektiven der Philosophie* 16 (1990) 49–73. Die „guten“ Engel sind so „die ursprüngliche Idee des Menschen“, der durch seinen Sündenfall hinter sie zurückfällt und sie dadurch „außer sich hat“; die „bösen“ Engel sind die „nicht zur Wirklichkeit zugelassenen Potenzen“, die dann deren „Gegenmächte“ sind und dadurch den Schöpfungsprozess „in Spannung“ und weiterhin „in Gang“ halten.

¹⁹ Die nachfolgende Ausgliederung übernimmt zwar sämtliche neun Engelnamen, die *Dionysius Areopagita* (anders als Proklos, der frühgriechische Götterbezeichnungen verwendet; vgl. Fußn. 19, in: *ThPh* 69 [1992] 241) aus der biblischen Überlieferung des Alten und Neuen Testaments zusammengestellt hat (vgl. hierzu z. B. Cherubim Ex 25, 17–21; Seraphim Jes 6, 2; Engel Mt 1, 20; Fürsten und Gewalten, Mächte und Herrschaften Eph 1, 21; Throne und Herrschaften, Fürsten und Gewalten Kol 1, 16; Erzengel 1 Thess 4, 16). – Gegenüber der Reihenfolge, in der Dionysius in ‚De cael. hier.‘ VI, 2 die „drei triadischen Ordnungen“ präsentiert, sind jedoch einige Modifikationen vorgenommen: Die Aufzählung der ‚obersten‘ Ebene entspricht der des Originals; auf der ‚mittleren‘ Ebene sind die ‚Mächte‘ (nicht nach, sondern) vor die ‚Gewalten‘ und ‚Herrschaften‘ gesetzt, auf der ‚unteren‘ Ebene werden die ‚Engel‘ (statt an erster Stelle) zuletzt genannt. – In den nachfolgenden Erläuterungen des Schemas soll der Grund für diese Umstellung in onto-triadischer Perspektive verdeutlicht und damit der Dionysischen Angelologie zu größerer Durchklärung verholfen werden. Wie nämlich *Stiglmayr* (*Die Engellehre* [Fußn. 15], 410) anmerkt, ist in den Dionysischen Ausgliederungen (bes. der mittleren Triade) „ein mehrfaches Schwanken“ zu beobachten. Dieses ist, wie es scheint, vor allem darauf zurückzuführen, daß Areopagita der internen Notwendigkeitsstruktur des triadischen Selbstvollzuges zu wenig Beachtung schenkt. Er bezeichnet die Gottheit zwar als „Einheit in drei Hypostasen“ (ἐνὸς τρισπόστατος; *De cael. hier.* VII, 4); im ersten Satz seiner ‚Mystischen Theologie‘ ruft er den Beistand der ‚übernatürlichen Trias‘ herbei (so wie etwa Homer zu Beginn der ‚Ilias‘ und der ‚Odyssee‘ die göttliche Muse „anruft“). Doch findet sich in seinen Schriften – wohl aufgrund einer stark apophatischen Denkungsart – kaum eine detaillierte Analyse des triadischen Aktes als eines solchen. (Dieses konzeptionelle Defizit bringt ihn sogar in die Nähe der dialektischen Auffassungsweise, wonach sich der Seinsanfang als wesenhaft „weltbedürftig“ darstellt; vgl. hierzu *Neidl* 294 f.; vgl. ferner die entsprechenden Ausführungen bei *D. Liantinis*, *Der Wachtraum. Die Elegien von Duino* von R. M. Rilke, Athen 1977 [griech.] 122 f.). – In ‚De div. nom.‘ IV, 14 spricht Dionysius Areopagita z. B. vom

Oberste Ebene	Throne	Cherubim	Seraphim
	Throni	Cherubim	Seraphim
	Θρόνοι	χερουβίμ	σεραφίμ
Mittlere Ebene	Mächte	Gewalten	Herrschaften
	Virtutes	Potestates	Dominationes
	δυνάμεις	ἐξουσίαι	κυριότητες
Unterste Ebene	Fürstentümer	Erzengel	Engel
	Principatus	Archangeli	Angeli
	ἀρχαί	ἀρχάγγελοι	ἄγγελοι

Auf der *obersten Ebene* heißen die Chöre: die *Throne* (worin das In-sich-Ruhen Gott-Vaters am ursprünglichsten ausgedrückt ist), *Cherubim* (im Alten Testament 1 Mos. 3 als „Wächter des Paradieses“ und in der frühen christlichen Kunst mit „augenbedeckten Flügeln“ und auf „Feuer-rädern“ stehend dargestellt, worin sich ein besonderer Bezug auf das göttliche Wort, Gott-Sohn erkennen läßt) und *Seraphim* (d. h. hebr.: der „Brennende“, worin ein direkter Hinweis auf den Hl. Geist gesehen werden kann). Jede der drei Gruppen auf der obersten Ebene stellt den in ihr ausgedrückten Gehalt mit „in sich ruhender Majestät und Kraft“ dar, denn sie sind sämtlich in besonderer Weise Gott-Vater zugeordnet. So haben sie den größten Selbststand in sich und höchsten Abstand von der Welt und wirken dadurch am tiefsten in sie hinein. Deshalb vermitteln sie die weltimmanente Wirkweise der drei göttlichen Personen am ursprünglichsten und läßt sie sich an ihnen am besten verdeutlichen.

Die *Throne* umkreisen nur Gott, die in sich ruhende „Mitte“ des Seins, und sind somit in ihrer Seinsausrichtung schlechthin überweltlich („hyper-kosmisch“) und der Welt gegenüber völlig „ge-lassen“ – wodurch sie

„ewigen Kreis“ des Guten, der fortwährend „hervortritt, feststeht und zurückkehrt“. Bei dieser Reihenfolge bleibt unbeachtet, daß In-sistenz („Feststehen“) die innere Voraussetzung für Ek-sistenz („Hervortreten“) darstellt. Werden nun aber demgemäß die beiden ersten Glieder der genannten Kreis-Kennzeichnung vertauscht, so läßt sich unschwer die Proklische Triade ‚Verweilen‘, ‚Hervorgehen‘, ‚Umkehren‘ (von der oben in Fußn. 20, in: ThPh 67 [1992] 242 die Rede war) wiedererkennen. – Diese ontologisch vollgliedrige Elementar-Triade dient uns bei der Erläuterung der Dionysischen Engel-Triaden als Seinskriterium. Dieses läßt sich interesserweise – in analogischer Abwandlung – im Kontext der Augustinischen Angelologie eruieren: Nach Augustinus sind die ‚Heiligen Engel‘ nicht mittelbar (wie die Menschen), sondern „per ipsam praesentiam immutabilis veritatis“ auf die drei trinitarischen Personen bezogen (vgl. De civ. Dei XI, 29). Das aber heißt, daß ihnen die paternale ‚Ewigkeit des Bestehens‘, die filiale ‚Fähigkeit des (heraushebenden) Erkennens‘ und die spirituale ‚Glückseligkeit des (erfüllenden) Ruhens‘ zukommt (vgl. ebd. XI, 31: „Sancti vero angeli, ad quorum societatem et congregationem in hac peregrinatione laboriosissima suspiramus, sicut habent *permanendi aeternitatem*, ita *cognoscendi facilitatem* et *requiescendi felicitatem*“; der dreieinige Gott wird dementsprechend als ‚auctor omnium naturarum‘, ‚dator intelligentiae‘ und ‚inspirator amoris‘ umschrieben; vgl. ebd. XI, 25). – In der patristischen Überlieferung wird auch bereits im Alten Testament eine triadische Engelkonzeption angedeutet gesehen. Vgl. L. Turnberg, Early christian interpretation of the Three Angels in Gen 18, in: StPatr 7, 560–570.

gleichsam „absichtslos“ um so stärker wirken; ihr Bewegungssymbol ist demnach der in sich geschlossene (aber nicht ver-schlossene!) Kreis. Die *Cheruben* repräsentieren die heraustretende und lichtend-erkennende Seinsbewegung und sind somit in ihrer Ausrichtung „auf die Welt zu“ bzw. „bei der Welt“ oder „um die Welt herum“ („peri-kosmisch“); indem sie so die „distanzierende Andersheit zum Ursprung“ (vgl. den πρό-οδος des Proklos) artikulieren, ist ihr Symbol der Pfeil bzw. die Gerade. Die *Seraphen* repräsentieren den Liebesgeist, das den Begegnungsraum von „in sich ruhendem Sein“ und „herausgetretenem Sein“ erfüllende, also insofern das zurück-gewendete und zurück-gekehrte Sein; sie sind in ihrer Seinsausrichtung „inne-wohnend“, d. h. für die Welt: „in-weltlich“ („en-kosmisch“), und ihr Bewegungssymbol ist die „heim-holende“, den Kreis und die Gerade zur Synthese bringende Spirale²⁰.

Die wirkende Wirk-lichkeit der Engel wird erfahrbar – besonders, wenn man sich um ihre Vermittlung entsprechend an sie wendet – in den drei Stufen des „mystischen Weges zu Gott“: Reinigung, Erleuchtung, Vollendung²¹.

Die Reinigung (κάθαρσις, Purgatio) als Befreiung und Ablösung von Verhaftungen und falschen Abhängigkeiten geschieht durch re-sonante Antwort der Seele auf die innerlich wirkende Präsenz des „in sich ruhenden Seins“ und seiner „lösenden Ge-lassenheit“; sie wird durch die Throne in der Seele wirksam re-präsentiert. Die Erleuchtung (φωτισμός,

²⁰ Vgl. hierzu *Dionysius Areopagita*, De div. nom. IV, § 6: „Intelligibles Licht wird also das alles Licht übertreffende Gute genannt, das als quellhafter Strahl und als überströmende Lichtergießung (ὑπερβλύζουσα φωτοχυσία) aus seiner Fülle jeden Geist beleuchtet, der über der Welt ist (ὑπερκόσμιος), um die Welt herum ist (περικόσμιος) und in der Welt ist (ἐγκόσμιος)“; ebd. IV, § 8: „Die heiligen Vernunftwesen sollen Bewegungen aufweisen, und zwar einerseits *kreisförmige*, da sie mit den anfangs- und endlosen Einstrahlungen der Anmutigen und Guten geeint sind, andererseits *geradelinige*, weil sie im Hinblick auf ihre Vorhehungsakte für die Untergeordneten hervortreten und dabei alles auf gerade Weise vollbringen, drittens *spiralförmige*, da sie zwar für die Tiefsterhenden Sorge tragen, aber dennoch, ohne aus sich herauszutreten, in ihrer Identität verharren und somit die Ursache ihrer Identität, das Anmutige und Gute, ohne Ende umkreisen“. Die drei genannten Bewegungsarten werden bereits bei *Aristoteles* unterschieden; vgl. De caelo I, 2 [268 b.17 f.]: πᾶσα δὲ κίνησις ... ἢ εὐθεῖα ἢ κύκλῳ ἐκ τούτων μικτή; ansonsten die ideengeschichtlich detaillierten „Observationen“, in: *Thomas Aquinas*. In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio. Cura et studio Ceslai Pera, Taurini – Romae 1950, 123–127.

²¹ Diese Triade ist zunächst bei *Dionysius Areopagita* (De cael. hierarchia III, § 2) formuliert und wirkt von da aus in die gesamte mystische Tradition des Mittelalters hinein. Der früh-scholastische Kommentator *Hugo von St. Viktor* führt hierzu aus: „Primum purgatur, postea illuminatur, deinde perficitur. Nisi enim praecederet purgatio, non sequeretur illuminatio; et nisi esset illuminatio, non veniret consummatio. Sicut enim illuminari non potest qui non est purgatus, sic consummari non potest qui non est illuminatus; quia cognitio veritatis non nisi mundos illuminari, et perfectio virtutis non nisi illuminatis veritate appropinquat“ (Comment. in Hierarchiam caelestem, in: PL 175, Sp. 923–1154; Zitat Sp. 998 B bis C); *Bonaventura* erläutert dies noch weiter; er sagt: „Purgare attribuitur Patri, illuminare Filio, sed perficere Spiritui Sancto. Et hoc patet in superiori hierarchia, in qua est potestas iudicialia in Thronis, quae attestatur Patri; plenitudo scientiae in *Cherubim*, quae attestatur Filio; ardor amoris in *Seraphim*, qui attestatur Spiritui Sancto“ (Sermo de Trinitate, Opera omnia. I. IX, Quaracchi 1901, 351–357, Zitat S. 354).

Illuminatio) geschieht durch das in der Seele (und die Seele) aufbrechende Licht, das durch die Cheruben hereinvermittelt wird. Die Vollen- dung als das Ziel und die Erfüllung in der Liebesvereinigung mit Gott (τελείωσις, Perfectio bzw. Inflammatio)²² wird vermittelt durch die disponierende Anwesenheit und Einwohnung der Seraphen, der „Entflam- mer“, in der Seele. Mit der Reinigung, dem Loslassen, beginnt das Leben Gottes in der Seele; damit ist eine Beziehung zu Gott-Vater, dem Anfang des Lebens Gottes in sich selbst, gesetzt. Mit der Erleuchtung, der Öff- nung und Offenbarung des Gleichbildes Gottes in der Seele und seiner Weisheit, tritt Gott in der Seele dem Menschen ausdrücklich gegenüber und vor ihn hin; damit ist eine Beziehung zu Gott-Sohn, dem Wort und Gleichbild Gottes in sich selbst, gesetzt. Mit dem Erglühen in der Liebes- vereinigung mit Gott, die als völlige Entschiedenheit für Gott in der Le- benspraxis des Alltags konkret inkarniert ist, erfüllt sich das Leben Gottes in der Seele und ist eine besondere Beziehung zum Hl. Geist ge- setzt, der „die Tiefen der Gottheit durchdringt“²³. So wird durch den die- nend assistierenden und disponierenden Einfluß höchster Engelwesen der Mensch auf seinem Weg zu Gott geistig begleitet und geführt.

Resonanz auf den göttlichen Dreiklang, der durch Mithilfe der Engel (durch „Engels-Musik“) wirkmächtig und schöpferisch die Welt durch- tönt, zeigt aber nicht nur die einzelne Seele auf ihrem „mystischen Weg zu Gott“, sondern auch die menschliche Gemeinschaft und Gesellschaft auf ihrem Weg durch die Geschichte. Dionysios exemplifiziert dies an der geistlichen Ordnung der Kirche, indem er sagt, den verschiedenen Engelchören im Himmel entsprechen die verschiedenen kirchlichen Äm- ter auf Erden wie die Abbilder ihren Urbildern²⁴. Dabei läßt sich freilich nicht ausschließen, daß infolge mangelnder Bereitschaft und Empfäng- lichkeit die himmlischen Einflüsse teilweise auch verzerrt und verfälscht werden und so die urbildlichen Sinnstrukturen in den konkreten mensch- lichen Verhältnissen nur sehr begrenzt durchleuchten. Zu aller Deform- ierung der Kirche ist daher fortwährende Reformierung und Erneue- rung vom Himmel her nötig. Sie ereignet sich – analog dem mystischen Geschehen in der menschlichen Einzelseele – in den Schritten der Reini- gung, Erleuchtung und Erfüllung, wozu von der Vorsehung Leiden und „Heim-Suchungen“, aber auch Glücksfügungen und oftmals überra-

²² Die Erläuterung der ‚perfectio‘ als ‚inflammatio‘ ergibt sich aus der trinitarischen Konzeption der beiden ‚Sendungen‘ von Gott-Sohn und Gott-Hl. Geist in die Welt (welche in Entsprechung zu den beiden innergöttlichen ‚Hervorgängen‘ zu sehen sind); vgl. hierzu z. B. *Thomas v. Aquin*, S. theol. I, q. 43, a. 5: „Duae missiones . . . distinguuntur in effectibus gratiae, qui sunt *illuminatio* intellectus et *inflammatio* affectus“. Im onto-trinitarischen Kon- text kann die ‚inflammatio‘ auch ‚inspiratio‘ genannt werden; vgl. z. B. *J. A. Comenius*, *Via lucis*, Praef. § 20 [Opera omnia. Pragae 1974, 289]: „Mundi *creatio* Deo Patri, mentium *illu- minatio* Deo Filio, cordium *inspiratio* Deo Spiritui s. tribuitur“ (Hervorh. H. B.).

²³ Vgl. 1 Kor 2, 10.

²⁴ Vgl. hierzu *H. Goltz*, *Hiera Mesiteia*. Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Cor- pus areopagiticum (Oikonomia 4), Erlangen 1974, bes. das Schema S. 30.

gende Persönlichkeiten wie Bußprediger, Propheten und Heilige geschickt werden können.

Ebenso wie Strukturen und Ereignisse in der Kirche, so weisen auch in der übergreifenden „Profangeschichte“ immer wieder versuchte Neuaufbrüche zu Menschenwürde und Frieden auf die all-zugrundeliegende trinitarisch-göttliche Sinnordnung hin, die durch höchste Engelsdienste hereinvermittelt wird. Diese Erweiterung der Geschichtsdeutung wurde so zwar von Dionysius nicht vorgetragen – sie wäre damals auch noch gar nicht möglich gewesen –, legt sich aber in der Perspektive seines Ansatzes heute wohl nahe. So fällt auf, daß sich die „Französische Revolution“ unter das triadische Leitmotiv stellte: „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“. Das heißt: *Freiheit* (Loslösung, „Reinigung“) von beengender Abhängigkeit gegenüber privilegierten unterdrückerischen und ausbeuterischen Gesellschaftsklassen und *Freiheit für* selbstursprüngliches Menschentum; *Gleichheit* als Ebenbürtigkeit in gegenseitiger Hochachtung; *Brüderlichkeit* als die in schöpferischer Freiheit gründende und durch die gleiche Würde der Partner zu messende gegenseitige Liebe, die die Menschheit eint. Ein ähnliches dreigliedriges Wertideal leuchtet der neuzeitlichen Bewegung des Weltbundes der „Freimaurer“ voran, der politisch-demokratischen Befreiung der „Vereinigten Staaten von Amerika“ oder dem Versuch einer marxistisch-sozialistischen Welt-Revolution und einer in Latein-Amerika und Afrika sich ausbreitenden „Philosophie und Theologie der Befreiung“, bei denen sämtlich die humanistischen Motive der Französischen Revolution in verschiedener Weise fortwirken. Die Frage ist allerdings, inwieweit diese Bewegungen sich des metaphysisch-trinitarischen Ursprungs und energetischen Tiefenvolumens ihres Wertideals bewußt sind und vor allem inwieweit sie es jeweils realisiert oder vielmehr zum Teil faktisch sich entfremdet und ins Gegenteil verkehrt haben. Jedenfalls ist wesentlich, daß der Ansatz der „Freiheit“ niemals nur negativ als Befreiung von einengenden Abhängigkeiten und Zwängen verstanden wurde, sondern vor allem stets auch positiv als Neuanfang, als schöpferische Initiative („Freiheit von ...“ immer nur, damit „Freiheit für ...“ oder „Freiheit zu ...“ möglich werde), und ebenso ist wesentlich, daß „Freiheit“ kein leerer Anfang bleiben, sondern sich zur „Gleichheit aller“ klären und in „Brüderlichkeit“ erfüllen soll. Damit ist stets von vornherein der innere Sinnzusammenhang des triadischen Wirklichkeitsvollzugs intendiert.

Doch wie solche Versuche konkreter Applikationen von Engelswirkungen im Erfahrungsbereich der Geschichte spürbar machen, dürfte der Blick auf die „höchste“ Ebene der Engel-Ordnungen allein nicht ausreichen; er bedarf vielmehr der Ergänzung durch Einbezug der „mittleren“ und der „unteren“ Ebene, womit sich eine noch mehr differenzierte und spezifizierte Vermittlung der trinitarischen Urbewegung in die Bereiche der Welt als angemessen ergibt.

Die *Chöre der obersten Ebene*, die Throne, Cheruben und Seraphen, repräsentieren die göttliche Dreifaltigkeit nur in einer ersten und anfänglichen Weise, indem sie nämlich in sich und ihrem drei-einen göttlichen Identitätszentrum ruhen (vgl. das Symbol des Kreises, das nicht nur für die Thronen, sondern insoweit auch für die höchste Ebene der Engel insgesamt zutrifft), womit sie einen besonderen Bezug zu Gott-Vater zeigen. Die Dreifaltigkeit wird aber nun in ihrer „Wirklichkeit für die Welt“ gewissermaßen auch aus sich herausgesetzt und in die Welt hineingestrahlt (vgl. das Symbol des Pfeils) durch die *Chöre der zweiten Ebene*, die somit einen besonderen Bezug zum göttlichen Wort, zur 2. Person Gottes, in sich ausdrücken. Sie heißen nach Dionysius die Mächte (δυνάμεις, Virtutes), die Gewalten (ἐξουσίαι, Potestates) und die Herrschaften (κυριότητες, Dominationes).

Die *Mächte* drücken auf die Weise der zweiten Ebene (also in einer aus sich herausgetretenen und auf die Welt gerichteten Form) das gelassene Sein „Gott-Vaters“ aus – worin das Wesen von „Macht“ besteht. Die *Gewalten* repräsentieren auf dieselbe Weise das als „Wort“ aus sich hervorströmende Sein, „Gott-Sohn“, wirken also im Hinblick auf die Welt aufbrechend und einbrechend (was nicht unbedingt Verletzungen einschließen muß). Die *Herrschaften* schließlich vermitteln in derselben (aus sich heraus- und auf die Welt zugehenden Weise) das in sich zurückkehrende und so sich vollendende Sein, „Gott-Hl. Geist“ – was besagt, daß wahre Herrschaft, wie sie durch die Engel Gottes vermittelt wird, nur durch den Geist der respektierenden und einbergenden Liebe geschehen kann, der die Herzen erreicht und so eine Antwort auslöst, in welcher der andere sich frei und gern zur Verfügung stellt und hingibt.

Die *Chöre der dritten Ebene* repräsentieren für die Welt die göttliche Dreifaltigkeit in einer letzten und abschließenden, vollendenden Weise; sie bringen das Seinsgeschehen ins Volle und in die Erfüllung (vgl. auch hier das Symbol der „heimholenden“ Spirale) und besagen so eine besondere Beziehung zum Hl. Geist. Ihre Bezeichnungen sind die „Fürstentümer“ (ἀρχαί, Principatus), die „Erzengel“ (ἀρχάγγελοι, Archangeli) und die „Engel“ (ἄγγελοι, Angeli) im engeren Sinne.

Die *Fürstentümer* intendieren nicht Herrschaft, sondern drücken auf die Weise der dritten Ebene – des in sich zurückgekehrten Seins – das in sich ruhende Sein Gottes (= Gott-Vater) aus; das macht sie zu „Fürsten“ – womit bei Dionysius ein ganz bestimmter, „ur-bildlicher“ Begriff von „Fürstsein“ impliziert ist. Gegenüber jenen Engelchören, die auf den höheren Ebenen Gott-Vater bezeugen, den Thronen und den Mächten, stehen die „Fürstentümer“ akzentuierter in der Liebesordnung; und während die „Herrschaften“ die Liebe in der ausgreifenden Erkenntnis ins Werk setzen, stellen die „Fürstentümer“ das ruhende Sein in der Liebe dar.

Demgegenüber offenbaren die *Erzengel* das aus sich hervortretende Sein Gottes (= das „Wort“, „Gott-Sohn“). Im Unterschied zu den Cheruben und den Gewalten, d. h. den entsprechenden Engelwesen auf den beiden höheren Ebenen, geschieht dies nun aber auf der dritten Ebene auf die Weise des zurück- und heimkehrenden Seins. Dies wird an den vier in der Bibel bzw. rabbinischen Literatur überlieferten Erzengelgestalten exemplarisch deutlich: Gabriel, Michael, Raphael und Uriel.

Gabriel (hebr. = männliche Kraft Gottes) überbringt die göttliche Kraft und Absicht, über die Fähigkeit der menschlichen Natur hinausgehend ein Kind hervorzubringen, das später durch die Macht seines Wortes die Menschheit zu Gott heimführen würde. Dies geschieht zweimal als Anfrage an die Kooperationsbereitschaft des Menschen. Zacharias sollte trotz des schon vorgerückten Alters seiner Frau Elisabeth noch einen Sohn bekommen: Johannes den „Täufer“ und „Wegbereiter“; und Maria würde, obwohl sie „keinen Mann erkannte“, einen Sohn empfangen: Jesus den „Emmanuel“ (= „Gott mit uns“). Im ersten Falle wollte sich der Mensch durch die Absicht und Anfrage Gottes zunächst nicht „aufbrechen“ lassen – und Zacharias verschlug es ob seines Unglaubens bis zur Geburt seines Sohnes die Sprache. Im letzteren Falle aber hatte der „himmlische Brautwerber“ Erfolg – „und das Wort wurde Fleisch“. Der zurück- und heimbewegende Wille Gottes durch den Engel richtet sich als Anruf an die menschliche Freiheit und macht sich von deren Einwilligung abhängig²⁵.

Michael (hebr. = Wer ist wie Gott?) ist der himmlische Archetyp der Frage des Menschen nach dem Wort, in welchem Gott sich selbst vollkommen ausspricht, der 2. Person in Gott; denn niemand anders ist in Wahrheit „wie Gott“. Diese Frage aber durchstößt die Pseudo-Antwort Luzifers, der ‚sein will wie Gott‘ und stürzt ihn, den „Vater der Lüge“ vom Himmel; so läßt sie die wahre Antwort, das „fleischgewordene Wort“ als den verheißenen Messias hervortreten und durch die Geschichte herankommen. Michael ist die geistige Ur-wirk-lichkeit der Frage, welche die aus Gott hervorströmende er-lösende Antwort, die Selbstmitteilung Gottes, in die Welt hereinzieht und so in ihr die Disposition der Empfänglichkeit schafft und fördert²⁶.

Raphael (hebr. = Gott heilt) ist der begleitende und heilende Schutz Gottes, der z. B. nach der biblischen Erzählung den jungen Tobias als Antwort auf sein Gottvertrauen sicher durch Gefahren des Lebens führt

²⁵ Vgl. Lk 1, 5–79.

²⁶ Vgl. differenzierter zum Zusammenhang: Beck, Wer ist Michael? (Anm. 11). Darin wird Michael insbesondere als der Archetyp, der „himmlische Fürst und Schutzherr“ Israels (Dan 10, 13.21; 12, 1) dargestellt, also des Volkes, das nach seiner geschichtlichen Bestimmung den Weg Gottes zu bahnen hatte, der in Maria mündete. Israel steht so für die nach Sinn fragende und suchende, im Kampf ums Dasein ausgesetzte Menschheit; es ist das Volk, in dem sich die arche-typische Energie der Frage nach dem Logos für alle geschichtlich expliziert.

und seinen erblindeten Vater heilt; er gilt daher als der Patron der Reisenden und Kranken. Von *Uriel* (hebr. = Mein Licht ist Gott) wird berichtet, es sei ihm die Überwachung der Unterwelt aufgetragen²⁷.

All diese Bezeichnungen und erhellenden Geschehnisse verdeutlichen, daß durch die „Erzengel“ das aus Gott hervortretende Wort im Modus der einbergenden Liebe an die Welt vermittelt wird. Besondere Bedeutung hat dabei die Wirklichkeit und Wirksamkeit der „Frage“: Sie akzentuiert respektierende Distanz, Öffnung und Bereitschaft, und damit wartende und erwartende, geschichtsbewegend hoffende „In-weltlichkeit“.

Den Abschluß der untersten Ebene bilden die „Engel“ im engeren Sinne des Wortes. Im Gegensatz zu den vorangegangenen Kategorien der Engel tragen sie keinen besonderen Namen; sie sind „namenlos“. So sind sie in keiner Weise hervorgehoben und verrichten ihren Dienst anonym und unscheinbar wie die zahllosen einfachen Arbeitswesen in einem Bienenschwarm oder Ameisenstaat. Sie offenbaren im Modus der einbergenden Liebe nicht (wie die „Fürstentümer“) das in sich ruhende Sein Gott-Vaters oder (wie die „Erzengel“) das aus sich hervortretende Sein Gott-Sohnes, sondern das tief innewirkende und erfüllende Sein des Hl. Geistes²⁸.

²⁷ Zu *Raphael* vgl. AT, Tob 5, 4; 6, 4 f.; 11, 7–13; 12, 14–17. – *Uriel* wird erst in der nachbiblischen jüdischen Apokalyptik genannt. „Er ist über das Engelheer und den Tartarus gesetzt ... und wird die Pforten des Hades zerbrechen, wenn die Erzengel die Toten heraufholen und vor den Richterstuhl Gottes führen werden“ (*E. Lohse*, Art. ‚Uriel‘, in: RGG 6, Sp. 1193; mit weiterführl. Literaturangaben: *J. Michl*, Art. ‚Uriel‘, in: LThK 10, Freiburg 1986, Sp. 559 f.). Zu Gabriel, Michael, Raphael und Uriel im einzelnen vgl. *P. Schäfer*, Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung (SJ 8) 1975, 20–23.

²⁸ Vgl. *Dionysius Areopagita*, De cael. hier. IX, 2: „Die ‚Engel‘ schließen sämtliche Ordnungen der himmlischen Geister ab, weil sie unter den himmlischen Wesen das Eigentümliche der Engelnatur im untersten Grade besitzen. Und sie werden von uns mit um so größerem Rechte gegenüber den höheren Geistern ‚Engel‘ genannt, weil ihre Hierarchie auch mehr im Gebiet des Sichtbaren ist und der irdischen Welt näher steht. Denn man muß annehmen, daß die höchste Ordnung, weil sie dem Verborgenen in erster Rangstufe zunächst steht, auf verborgene Art die zweite Ordnung hierarchisch leitet, diese zweite aber, welche von den heiligen Herrschaften, Mächten und Gewalten gebildet wird, der Hierarchie der Fürstentümer, Erzengel und Engel vorstehe, mehr in die Sichtbarkeit tretend als die erste Hierarchie, verborgener aber als die nach ihr folgende (dritte) Hierarchie. Endlich (muß man dafür halten), daß die offenbarende Ordnung der Fürstentümer, Erzengel und Engel durch ihre gegenseitige Einwirkung den Hierarchien unter den Menschen vorstehe, damit nach einer abgestuften Ordnung die Emporführung und Hinwendung zu Gott, Gemeinschaft und Vereinigung mit ihm und desgleichen die Ausstrahlung aus Gott, welche allen Hierarchien in Güte zuerteilt wird und gemeinschaftlich mit Wahrung der heiligsten Ordnungsschönheit zufließt, bestehen bleibe. Deshalb hat die Theologie die Hierarchie in unserem Bereich den Engeln zugewiesen, da sie Michael den Fürsten des Judentums und andere Engel die Fürsten anderer Völker nennt“ (Übers. nach *J. Stiglmayr*, München 1911, 52, mit gelegentlichen Modifikationen; vgl. auch die Übers. v. *G. Heil*, Stuttgart 1986, 52). Vgl. dazu auch *Thomas v. Aquin*, S. th. I, q. 108, a. 6 Resp.: „Prima hierarchia accipit rationes rerum in ipso Deo, secunda vero in causis universalibus, tertia vero secundum determinationem ad speciales effectus. Et quia Deus est finis non solum angelicorum ministeriorum, sed etiam totius naturae, ad primam hierarchiam pertinet consideratio finis, ad mediam

Als solche „niederer“ und „gewöhnlicher“ Engeldienste lassen sich aufzählen: Stärkung und Ermutigung, Führung und Erhellung (z. B. durch plötzliche „Ein-fälle“, „In-spirationen“ oder „Geistes-blitze“), Schutz (vgl. „Schutzengel“), Rettung aus Gefahr und Tröstung in Not (man bemerke den besonderen Bezug zum Hl. Geist als „Tröster“)²⁹. So zeigt sich, daß im Kleinsten zutiefst das Größte verborgen liegt und die schlichten „Engel“ in Wahrheit keineswegs die Geringsten unter den himmlischen Ordnungen darstellen. Sie disponieren vielmehr durch ihre unscheinbaren Hilfsdienste die Schöpfung zur „großen Heimkehr“, zu umfassendster Vollendung und zur letzten Erfüllung in Gott.

Es wird erkennbar: Nach der metaphysischen Schau des Dionysius stellt das Gesamtgefüge der himmlischen Hierarchien mit seiner „Höhen-schichtung“ und „Tiefengliederung“ ein organisches Ganzes dar, das im Zusammenspiel von neun Chören der sichtbaren Welt als inneres Vermittlungsprinzip zugeordnet ist und in ihr den göttlich-personalen Dreiklang des in sich ruhenden Seins, der aufschließenden Wahrheit und der die Einheit vollendenden Liebe durchwirken läßt.

III.

Triadische Engel-Ordnungen im christlichen Mittelalter (Bonaventura)

Bonaventura³⁰ (1221–1274) gilt neben Thomas v. Aquin, mit dem er

vero dispositio universalis de agendis, ad ultimam autem applicatio dispositionis ad effectum, quae est operis executio; haec enim tria manifestum est in qualibet operatione inveniri. – Zur Gliederung der untersten Ebene fährt Thomas fort: Ebd.: „Executio ... angelicorum ministeriorum consistit in annuntiando divina. In executione autem cuiuslibet actus, sunt quidam quasi *incipientes actionem et alios ducentes*, sicut in cantu praecentores, et in bello illi qui alios ducunt et dirigunt: et hoc pertinet ad Principatus. Alii vero sunt qui *simpliciter exequuntur*; et hoc pertinet ad Angelos. Alii vero *medio modo se habent*; quod ad Archangelos pertinet“. (Vgl. dazu im einzelnen auch noch *J. Stiglmayr* a. a. O. [Fußnote 15].)

²⁹ Vgl. z. B. Joh. 14, 16; 15, 26. – Vgl. hierzu *B. Bartholomaeus Anglicus*, *De rerum proprietatibus*, Francofurti 1601 (Repr. Frankf./M. 1964), 19: [Angeli] „habent virtutem operandi, quia omnia faciunt sine morae dilatione, omnia adversa coercent sine resistentia & contradictione. Semper nobis assistunt & nobis serviunt *sine intermissione*“. – Bei *Bonaventura* lesen wir sogar: „Homini *non advertenti* serviunt angeli et mittunt mirabiles illuminationes“. (Das Sechstageswerk. Hrsg. v. *Wilhelm Nyssen*, München 1964, 666; Hervorh. H. B.). – Vgl. auch *Thomas* S. th. I, q. 113: De custodia bonorum angelorum; z. B. dort: a. 4, Resp.: „Cui libet homini, quamdiu viator est, custos angelus deputatur“.

³⁰ Bonaventuras 10-bändige ‚Opera omnia‘ wurden Quaracchi 1882–1902 herausgegeben. Für den vorliegenden Kontext kommt vor allem in Frage: *Collationes in Hexaëmeron/Das Sechstageswerk*, lat.-dt., übers. u. eingel. von *Wilhelm Nyssen*, München 1964 (die textkritische Edition hierzu: *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta, ad fidem codd. mss. ed. Ferdinandus Delorme*, Quaracchi 1934; hier 295–304: ‚Quaestio de existentia angelorum‘); für den das Bonaventurianische Denken kennzeichnenden trinitätsmetaphysischen Aspekt ist höchst aufschlußreich: *Itinerarium mentis in deum/Pilgerbuch der Seele zu Gott; De reductione artium ad theologiam/Die Zurückführung der Künste auf die Theologie* [beide Schriften in 1 Band], lat.-dt., eingel., übers. u. erl. von *Julian Kaup*, München 1961. – Bonaventuras Trinitätslehre wurde mehrmals monographisch bearbeitet; vgl. hierzu bes. *T. Szabó*, *De SS. Trinitate in creaturis refulgente doctrina* S. Bonaventurae, Romae 1955 [S. 194 das Schema ‚Trinitatis analogia in hierarchia angelica et ecclesiastica‘]; ansonsten *A. Stobr*, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura. Eine systemati-*

befreundet war, als bedeutendster Vertreter jener Richtung der Philosophie und Theologie des christlichen Hochmittelalters, die wegen der methodisch-systematischen Ordnung und Klarheit ihres Denkens als „Scholastik“ bezeichnet wird – wobei freilich manche späte Vertreter die originäre Potenz menschlicher Rationalität zur Tiefenergründung der Wirklichkeit in rationalistischen Spitzfindigkeiten verfremdeten. Bonaventura aber verband mit dem Scharfsinn des Denkens die geistige Erfahrung des Herzens und so mit „Scholastik“ auch „Mystik“, was ihm den Beinamen „Doctor seraphicus“ eintrug. Der damit gegebene Hinweis auf die Gruppe der Engel, die auf höchster Rangstufe den Hl. Geist repräsentieren, kennzeichnet nicht nur seine Persönlichkeit, sondern auch den Charakter seiner Lehre.

Bonaventura geht in der Deutung der Engel-Ordnungen zunächst von Dionysius aus; er geht jedoch zugleich einen wesentlichen Schritt über ihn hinaus, wobei er mehr Klarheit und Tiefgang durch weitere Differenzierung und überzeugendere Kohärenz zu gewinnen sucht. Dies geschieht, indem er grundlegend am Seins- und Ordnungsprinzip der Engelsphäre, nämlich an der göttlichen Trinität selbst, einen Aspekt heraushebt, der bei Dionysius noch nicht entsprechend bedacht wurde, um so die Engel-Ordnungen in ihrem Sinn und Zusammenspiel für die Welt von ihrem göttlichen Grund her noch „gründlicher“ und „wesenhafter“ zu erfassen.

Dieser Aspekt ist das Verhältnis der drei göttlichen Personen zueinander, wonach jede Person sowohl in sich selbst als auch „in“ den andern ist. Dieses Verhältnis kann genauer beschrieben werden als „Um-Einwohnung“, griech. „Perichorese“ (= Um-herum-Gehen), lat. „Circum-in-cessio“ (= Rundherum-Hineingehen) oder auch „Circum-in-sessio“ (= Rundherum-Innesitzen). Das bedeutet, daß – gemäß ihrer Ursprungsfolge – jede der drei Personen die beiden andern umfaßt, die ihr innewohnen, und dabei selbst von ihnen umfaßt wird und ihnen innewohnt. Der eine und identische göttliche Seins-, Erkenntnis- und Liebesakt, der dreimal in sich selbst Stand hat und von den drei Personen gemeinsam vollzogen wird, ist ein gegenseitiges Füreinander-Sein und darin erkennendes und liebendes Sich-Umfassen und Einander-Innesein.

Dieses Ineinander-Schwingen, an dem auch die ganze Schöpfung teil-

sche Darstellung und historische Würdigung. 1. Teil, Münster 1923; O. *González*, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura*, Madrid – México – Buenos Aires – Pamplona 1965; K. *Fischer*, *De Deo trino et uno. Das Verhältnis von productio et reductio in seiner Bedeutung für die Gotteslehre Bonaventuras*, Göttingen 1978; H. *Heinz*, *Trinitarische Begegnungen bei Bonaventura. Fruchtbarkeit einer appropriativen Trinitätstheologie*, Münster 1985. – Eine eigene Monographie zu Bonaventuras trinitarischer Angelologie scheint noch auszustehen; vgl. jedoch *Guy J. Bougerol*, *Saint Bonaventure et la hierarchie dionysienne*, in: *AHDL* 44 (1969) 131–167; *ders.*, *Saint Bonaventure et le Pseudo-Denis l'Areopagite*, in: *EtFr* 18 (Suppl. annual 1968) 33–80; ansonsten *J. A. Wayne Hellmann*, *Ordo. Untersuchungen eines Grundgedankens in der Theologie Bonaventuras*, München – Paderborn – Wien 1974 (S. 10–19: Bibliographie).

hat, wird von Bonaventura am Symbol der Sonne veranschaulicht: „Die ewige Sonne, Vater, Sohn und Hl. Geist, ist kraftvoll, glänzend und glühend; der Vater ist im höchsten Maße kraftvoll [= ‚energetisch‘], der Sohn im höchsten Maße glänzend, der Hl. Geist im höchsten Maße glühend. Der Vater ist kraftvollstes Licht, der Sohn schönster und blitzendster Glanz, der Hl. Geist brennendste Glut. Wie nun diese [irdische] Sonne alles belebt, alles erleuchtet und alles durchglüht, und wie diese drei: Kraft, Glanz und Glut (‚vigor, splendor, calor‘), eine einzige Sonne und dennoch unterschieden und nicht drei Sonnen sind: so sind Vater, Sohn und Hl. Geist ein einziger Gott. Und wie in dieser sichtbaren Sonne die *Kraft* voll Glanz und voll Glut, der *Glanz* voll Kraft und Glut, und die *Glut* voll Kraft und Glanz ist: so ist der *Vater* in sich und im Sohn und im Hl. Geist; der *Sohn* im Vater und in sich und im Hl. Geist; und der *Hl. Geist* im Vater und im Sohn und in sich – im Sinne wechselseitiger Durchdringung (Circum-in-cessio), welche Identität in der Verschiedenheit bezeichnet“³¹.

Der „Kraft-Energie“ („vigor“) der Sonne entspricht beim Geist dessen substantieller Seins- und Lebensakt, ihrem „Glanz“ („splendor“) sein Erkenntnis- und Wissensakt, ihrer „Glut“ („calor“) sein Willens- und Liebesakt. Deren grundsätzliche wechselseitige Durchdringung sucht bereits *Augustinus* zu verdeutlichen: „Ich bin, wobei und indem ich weiß und will; ich weiß, daß ich bin und will; ich will, daß ich bin und weiß“. Oder: „Ich *bin* als Wissender und Wollender; und ich *weiß* mich seiend und wollend; und ich *will* mich seiend und wissend.“³² Die drei dergestalt ineinanderschwingenden Tätigkeiten des Seins, des Wissens und des Wollens konnotieren jedoch bei Gott drei personale Selbst-Stände, indem Gott den Inhalt seines vollkommenen Sich-selbst-Wissens ausspricht und sich als sein „Du“ gegenüberstellt, und indem der erkennende „Gegenüber-Stand zu sich“ den Willen liebender Vereinigung auslöst, aus dem ein erfüllender „Inne-Stand in sich“ erfließt.

³¹ Vgl. *Bonaventura*, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. 21, 2: „Sol aeternus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, est vigens, fulgens, calens: Pater est summe vigens, Filius summe fulgens, Spiritus Sanctus summe calens. Pater, lux vigen-tissimus; Filius, splendor pulcherrimus et fulgentissimus; Spiritus Sanctus, calor ardentissimus. Sicut iste sol cuncta vivificat, cuncta illustrat, cuncta calefacit, et sicut ista tria: vigor, splendor, calor, sunt unus sol, et tamen habent distinctionem nec sunt tres soles: sic Pater et Filius et Spiritus Sanctus unus Deus. Et sicut vigor est splendens et calens, splendor est vigens et calens, calor vigens et splendens in isto solo visibili; sic Pater est in se et in Filio et in Spiritu Sancto, et Filius est in Patre et in se et in Spiritu Sancto, et Spiritus Sanctus est in Patre et in Filio et in se secundum rationem circumincessionis, quae notat identitatem cum distinctione“ (Das Sechstageswerk [Anm. 29] 648; die im Haupttext gegebene Übersetzung wurde gegenüber der Nyssenschen gemäß dem lat. Original gelegentlich leicht modifiziert).

³² „*Sum sciens et volens, et scio esse me et velle, et volo esse et scire*“ (Conf. XIII, 11, 21). Zum Ternar der Verben: sein, erkennen, wollen (esse, nosse, velle) steht der Ternar der Substantive: „mens“, „notitia“, „amor“ in Entsprechung (vgl. *Augustinus*, *De Trin.* bes. IX, 5, 8). Das „esse“ wird grundlegend von der „mens“ vollzogen, das „nosse“ hat die „notitia“ als Inhalt und Ergebnis, das „velle“ schenkt den „amor“ (und „fruchtet“ in ihm).

Die gegenseitige Durchdringung und Einwohnung der aus dem göttlichen Seins-, Erkenntnis- und Liebesakt in verschiedener Weise hervorgehenden drei göttlichen Personen wird nun in ihren charakteristischen Eigenschaften durch die Engelordnungen der Welt offenbart und vermittelt. Bonaventura ordnet eine oberste Ebene von Engeln wie Dionysius dem in sich ruhenden Sein, Gott-Vater zu, eine mittlere Ebene dem hervorgetretenen Sein, Gott-Sohn und eine unterste Ebene dem in sich zurückgekehrten Sein, dem Hl. Geist. Während jedoch Dionysius lediglich sagt, die drei Ebenen repräsentierten Gott im Modus des Vaters bzw. des Sohnes bzw. des Hl. Geistes, begründet Bonaventura tiefer: Die oberste Ebene spiegelt das Innewohnen des Vaters in sich und in den beiden andern göttlichen Personen wider, die mittlere Ebene auf dieselbe Weise das Innewohnen des Sohnes und die unterste Ebene das Innewohnen des Hl. Geistes. Welche Eigenschaften Gottes werden so durch die Engel in der Welt in besonderer Weise hervorgehoben?

Vater in ... (Vigor-Stufe)	Vater in sich (Stabilitas)	Vater im Sohn (Sapientia)	Vater im Hl. Geist (Sanctitas)
Oberer Ebene	Throne /Throni	Cherubim /Cherubim	Seraphim /Seraphim
Sohn in ... (Splendor-Stufe)	Sohn im Vater (Auctoritas)	Sohn in sich (Virilitas)	Sohn im Hl. Geist (Triumphus)
Mittlere Ebene	Herrschaften /Dominaciones	Mächte /Virtutes	Gewalten /Potestates
Hl. Geist in ... (Calor-Stufe)	Hl. Geist im Vater (Strenuitas)	Hl. Geist im Sohn (Sagacitas)	Hl. Geist in sich (Sedulitas)
Untere Ebene	Fürstentümer /Principatus	Erzengel /Archangeli	Engel /Angeli

Die *oberste Ebene* betont insgesamt die Kraft („Energie“) des göttlichen Seins (Vigor). Diese entfaltet sich vom *Inne-Sein* Gott-Vaters in sich selbst zum *Inne-Sein* Gott-Vaters im Sohn und vollendet sich im *Inne-Sein* Gott-Vaters im Hl. Geist. Das *Inne-Sein* Gott-Vaters in sich selbst bedeutet höchste „Festigkeit“ („Stabilitas“) und begründet „Ewigkeit“ („Aeternitas“); sie wird ausgedrückt in den *Thronen*. Das *Inne-Sein* Gott-Vaters im Sohn bedeutet höchste „Weisheit“ („Sapientia“) und begründet „Formschönheit“ („Formositas“). Die Weisheit kommt dem Vater zu, sofern er sich – das unendliche in sich ruhende Sein – erkennt, den Inhalt seiner Erkenntnis im Wort, dem „Sohn“ ausspricht und dabei selbst in seinem Wort verbleibt, ihm inne-wohnt und in ihm „mitschwingt“. Dies wird ausgedrückt und mitgeteilt in den Cherubim, die so – gegenüber der Sicht des Dionysius – eine noch ganz andere onto-personale Tiefenstruktur beinhalten. Das *Inne-Sein* Gott-Vaters im Hl. Geist

bedeutet höchste Heiligkeit („Sanctitas“) und begründet „Angenehmheit“ („Jucunditas“). Die Heiligkeit ist eine Eigenschaft Gott-Vaters, sofern er im Hl. Geiste, dem in sich zurückgekehrten und erfüllten Sein Gottes ruht. Dieses Inne-Wohnen der väterlichen Kraft in der Liebesvollendung, die sie umfängt und umgibt, wird der Welt onto-logisch offenbart durch die *Seraphim*; durch ihr Inne-Wirken in den Herzen der Dinge vermögen sie diese zu ihrem göttlichen Ursprung hin zu „entflammen“³³.

Die *mittlere Ebene* betont insgesamt den Glanz der göttlichen Wahrheit und Schönheit (Splendor). Dieser entfaltet sich vom Inne-Sein Gott-Sohnes im Vater zum Inne-Sein Gott-Sohnes in sich selbst und vollendet sich im Inne-Sein Gott-Sohnes im Hl. Geist. Das Inne-Sein Gott-Sohnes, des „Wortes“ im Vater bedeutet „Autorität“ („Auctoritas“), wörtlich „zeugende Urheberschaft“; sie kommt dem Wort zu, sofern es dem Sein, von dem es Zeugnis gibt (= das es „be-zeugt“!), inne-bleibt und innewohnt. Die „Autorität“ als Eigenschaft des heraus- und gegenübergetretenen „Wortes“, im „Schoße“ des „väterlichen“ Seins zu ruhen³⁴, wird herausgekehrt und übermittelt durch die *Herrschaften* (Dominaciones, κυριότητες); denn wahre Herrschaft erfolgt durch die Autorität des Wortes. Das Inne-Sein Gott-Sohnes in sich selbst bedeutet gewissermaßen „männliche Kraft“ („Virilitas“); denn wenn das Wort in den ihm eigenen „heraustretenden“ und „aufbrechenden“ Bewegungssinn voll hineingeht und in ihm innestehet, betont es seine „Stoßkraft“ und „Dynamik“ (vgl. das oben in ähnlichem Zusammenhang erwähnte Symbol des Pfeiles). Diese Macht „des Wortes in seinem vollen Identitätsvollzug“ wird ausgedrückt durch den Engelchor der *Mächte* (Virtutes, δυνάμεις). Das Inne-Sein Gott-Sohnes im Hl. Geiste bedeutet „Triumph“; denn nachdem der Sohn aus seiner Geborgenheit im „väterlichen Schoß“ heraus- und in sich selbst voll hineingegangen ist, um im „Draußen“ und „Gegenüber“ die „Wahrheit“ herauszustellen und zu „be-wahrheiten“ und zu „be-währen“, schenkt nun die Liebe den „Sieg der Wahrheit“, worin die Erfüllung liegt und der „Glanz des Wortes“ sich vollendet. So verstandener „Triumph“, der dem Worte zukommt, sofern es im Geist der Liebe innewohnt und von ihm umfungen wird (oder das in die Liebesvollendung eingehüllte „Licht“), wird mitgeteilt durch den Engelchor der *Gewalten*

³³ Vgl. *Bonaventura*, Collationes in Hexaëmeron, coll. 21, 13: „Summa stabilitas convenit Patri, secundum quod est in se; summa sapientia, secundum quod est in Filio; summa sanctitas, secundum quod est in Spiritu Sancto“. Und weiter ebd. coll. 21, 20: „Ordo Patri respondens, secundum quod est in se ipso, est ordo Thronorum; ordo respondens Patri, secundum quod est in Filio, est ordo Cherubim; ordo respondens Patri secundum quod est in Spiritu Sancto, est ordo Seraphim“.

³⁴ Nach dem christlichen Glaubensbekenntnis (Symbolum Constantinopolitanum, DS 150) ist der „Sohn geboren aus dem Vater vor aller Zeit“ / „ex patre natus ante omnia saecula“, und das Wort ist „empfangen im Schoße des Vaters“ (vgl. Toletanum XI, DS 526: „de Patris utero“). Ähnlich Augustinus: „concipitur pariturque notitia“ (De Trin. IX, 12, 18) – worin seine „Autorität“ gründet. So ist er durch sein „Sein im (mütterlichen!) Vater“ „autorisiert“ und kann er ihn „be-zeugen“.

(Potestates, ἐξουσίαι), der überwindet und ins Ziel bringt; durch sein Hineingehen in die Liebe wird das Wort fruchtbar³⁵.

So kann man an der Sukzession der Einwohnung des Sohnes im Vater, in sich selbst und im Hl. Geist gewissermaßen einen „innertrinitarischen Sinn-Vorentwurf“ der Ent-bergung des Sohnes aus dem Vater durch seine Menschwerdung bis zur Kreuzigung, und seiner Rück-einbergung durch seine Auferstehung und Himmelfahrt (die an der Geistsendung kulminiert!) erblicken. Es deutet sich ferner an, wie die Engelchöre der mittleren Ebene in solcher „Geschichte Gottes mit der Welt“ zur dienenden Assistenz zugeordnet sein können. Während die Engel der mittleren Ebene unmittelbar den Sohn repräsentieren und begleiten, erscheinen die Engel der ersten Ebene mehr der wirkenden Wirklichkeit des Vaters und die Engel der dritten Ebene in besonderer Weise der des Hl. Geistes zugeordnet. Es wäre eine interessante Aufgabe zu sehen, wieweit sich solche apriorischen Vermutungen durch Berichte der Bibel und der einschlägigen Literatur gewissermaßen „empirisch verifizieren“ und konkretisieren lassen.

Auch legt es sich nahe anzunehmen, daß ähnlich wie das „Wort“ so auch die Schöpfung (die ja durch es „ausgesprochen“ ist!) und insbesondere der Mensch vom Wesen her darauf angelegt ist, die Schritte der „ursprünglichen Geborgenheit im Vaterhaus“, des „Ausgesetztseins den Gefahren der Welt“ und der „Rückkehr und Heimkehr“ zu durchlaufen und zu vollziehen. Dies läßt sich z. B. an den menschlichen Lebensetappen: Kindheit – Jugend – Erwachsenenzeit – Alter konkretisieren (vgl. hier auch den vielsagenden Brauch der „Wanderjahre“) und ist auch die Aussage vieler Märchen in ihrer Symbolsprache³⁶. Auf seinem so angelegten Lebensweg könnten die Engel in sinnentsprechender Zuordnung den Menschen begleiten.

Vergleicht man nun Bonaventura mit unseren Darlegungen zu Dionysius, so fällt auf, daß jetzt die Engel der mittleren Ebene etwas anders angeordnet sind. Die Sequenz lautet nicht mehr: „Mächte, Gewalten, Herrschaften“, sondern: „Herrschaften, Mächte, Gewalten“. Dies dürfte nicht lediglich als Ausdruck der Beliebigkeit aufzufassen sein, sondern des Reichums der mit diesen Engelbezeichnungen urbildlich intendierten Inhalte, die je nach kultur- und zeitbedingtem Verständnis immer

³⁵ Die dem Sohn durch sein dreifaches In-Sein zukommenden Eigenschaften führt *Bonaventura* auf z. B. a. a. O. coll. 21, 14: „Auctoritas convenit Filio, secundum quod est in Patre; virilitas, ut est in se ipso; triumphus, ut est in Spiritu Sancto“. Über die entsprechende Zuordnung der Engel fährt er fort a. a. O. coll. 21, 20: „Ordo respondens Filio, secundum quod est in Patre, est ordo Dominationum, cuius est imperare; secundum quod Filius est in se ipso est ordo Virtutum; secundum quod est Filius in Spiritu Sancto, est ordo Potestatum“.

³⁶ Vgl. *H. Beck*, Die Lebensetappen als Trinitätssymbol. Kindheit – Jugend – Erwachsenenzeit – Alter: Die Frage nach ihrem Sinn und nach Hilfen zur Sinnverwirklichung. Eine onto-anthropologische und erziehungsphilosophische Betrachtung, in: *Symb.* 11 (1992).

wieder andere Aspekte hervortreten lassen. Vielleicht aber gründet die andere Zuordnung auch in der Anwendung des bei Bonaventura neu maßgeblichen Ordnungskriteriums der *Circum-in-sessio*.

Die *untere Ebene* der Engelchöre betont nun insgesamt die göttliche Liebesglut (*Calor*). Diese entfaltet sich vom *Inne-Sein* des Hl. Geistes im Vater zum *Inne-Sein* des Hl. Geistes im Sohn und vollendet sich im *Inne-Sein* des Hl. Geistes in sich selbst. Das *Inne-Sein* des Hl. Geistes in Gott-Vater bedeutet „Entschlossenheit“ („*Strenuitas*“). Sie kommt der im Hl. Geist persongewordenen Willensaktualität und Liebe zu, sofern sie in der Festigkeit und gelassenen Kraft des „in sich ruhenden Seins“ innesteht und von ihr umschlossen wird; sie stellt so eine bestimmte Qualität von „Freiheit“ dar. Ihre Offenbarung und Vermittlung an die Welt geschieht durch die *Fürstentümer* (*Principatus*, ἀρχαί) – die so gegenüber der bei Dionysius gegebenen Charakterisierung eine ontologisch noch andere Profilierung gewinnen.

Das *Inne-Sein* des Hl. Geistes in Gott-Sohn bedeutet nach Bonaventura „Scharfsichtigkeit“ („*Sagacitas*“). Sie ist eine Eigenschaft der Liebe, sofern diese in der Erkenntnis ist; denn „man sieht nur mit dem Herzen gut“³⁷. So sind die hier zugeordneten *Erzengel* (*Archangeli*) die Offenbarer und Überbringer der Herzensgeheimnisse Gottes. Dies wird exemplarisch deutlich an *Gabriel* (hebr. = „Kraft Gottes“), dem Liebesboten der Inkarnationsabsicht Gottes; er hatte den „Vorläufer“ und „Wegbereiter“ Johannes und den „Emmanuel“ Jesus anzukündigen und die Einwilligung des gläubigen menschlichen Herzens einzuholen. Es zeigt sich aber auch an *Michael* (hebr. = „Wer ist wie Gott?“), der ebenso durch seinen Ruf nach dem „inkarnierten Wort“ – das allein in Wahrheit vollkommen Gott gleich ist – den Liebesratschluß Gottes offenbart³⁸. Und es erfüllt sich auch an *Raphael* (hebr. = „Gott heilt“), durch den Gott „scharfsichtig“ die Wunden und Nöte des Menschen erkennt. So konkretisiert sich in der Offenbarung des *Inne-Seins* des Hl. Geistes im „Wort“ durch die Erzengel eine unmittelbare Bedeutung dieser Engelsbezeichnung als ἄγγελοι τῶν ἀρχῶν, d. h. „Künder (bzw. Mahner) des Ursprünglichen“ und eine zutiefst erzieherische Dimension.

Das *Inne-Sein* des Hl. Geistes in sich selbst bedeutet nach Bonaventura „Emsigkeit“ („*Sedulitas*“). Dies sagt aus, daß das ganz in sich Hineingehen des Hl. Geistes, sein innerster Identitätsvollzug oder das „Herz des Herzens“ und die „Liebeserfüllung in Person“ das schlichte Dienen und vollkommene Dasein für andere ist. Das kommt zum Ausdruck in den *Engeln*, die ohne besonderen eigenen Namen sind und deren Wirk-

³⁷ Vgl. *Antoine de Saint-Exupéry*, *Der Kleine Prinz*, Düsseldorf 1956, 100: „Hier mein Geheimnis. Es ist ganz einfach: man sieht nur mit dem Herzen gut. Das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar“.

³⁸ Vgl. den Zusammenhang von Fußnote 26.

lichkeit ganz in ihrer Wirk-samkeit aufgeht. Bonaventura denkt hier z. B. an die „Schutzengel“, die „Tag und Nacht“ am Werk sind.

Er faßt die innergöttliche Einwohnung (Circum-in-cessio) des Hl. Geistes und deren Kontinuation zur Welt durch Vermittlung der Engelchöre der unteren Ebene wie folgt zusammen: „Dazu, daß Gott wie ein Hirte mit höchster Süßigkeit wohlthuend (summa dulcedine pascens) sei, gehört es, daß er höchst entschlossen (summa strenuus) im Führen und Vorangehen (deducendo vel praeuendo vel manducendo) sei, höchst scharfsichtig im Erziehen (summe sagax in erudiendo) und höchst emsig im Beschützen (summe sedulus in custodiendo) . . . Und so läßt sich sagen, daß der Hl. Geist führt (deducit), sofern er im Vater ist, und erzieht (erudit), sofern er im Sohn ist, und schützt (custodit), sofern er in sich selbst ist.“ Und Bonaventura fährt über die entsprechende Zuordnung der Engel fort: „Dem Hl. Geist entspricht, sofern er im Vater ist, die Ordnung der Fürstentümer (ordo Principatum), sofern er im Sohn ist, die Ordnung der Erzengel (denen es zukommt, Geheimnisse zu offenbaren), und sofern er in sich selbst ist, die Ordnung der Engel“³⁹.

Bisher haben wir die Engelchöre nach Bonaventura auf den drei Ebenen nach ihrer horizontalen Tiefengliederung betrachtet. Die *oberste Ebene* betont die Kraft (Vigor) des göttlichen Seins gemäß dem Inne-Sein Gott-Vaters in sich (Throne), im Sohn (Cherubim) und im Hl. Geist (Seraphim); die *mittlere Ebene* den Glanz (Splendor) der göttlichen Wahrheit und Schönheit gemäß dem Inne-Sein Gott-Sohnes im Vater (Herrschaften), in sich (Mächte) und im Hl. Geist (Gewalten); die *untere Ebene* die göttliche Liebesglut (Calor) gemäß dem Inne-Sein des Hl. Geistes in Gott-Vater (Fürstentümer), im Sohn (Erzengel) und in sich (Engel). Hierbei ergibt sich der Fortschritt in der Tiefengliederung auf jeder der drei Ebenen jeweils aus der Sukzession der drei göttlichen Personen, auf die er bezogen ist: Der Gehalt (Vigor bzw. Splendor bzw. Calor) ruht grundlegend in sich, tritt sodann aus sich heraus und kehrt abschließend und erfüllend zu sich zurück.

Runden wir nun die Betrachtung ab durch den Blick auf die vertikale Übereinanderstaffelung der Ebenen, die gleichfalls der trinitarischen Bewegung folgt. War das Ordnungsprinzip bei der Horizontalen das Sein einer Person zuerst im Vater, sodann im Sohn und zuletzt im Hl. Geist, so ist es nun bei der Vertikalen das Sein des Vaters, sodann des Sohnes und zuletzt des Hl. Geistes in der betreffenden Person. Das bedeutet: Bei den Thronen, den Herrschaften und den Fürstentümern, die sämtlich auf

³⁹ Vgl. ebd., coll. 21, 15 „Ad hoc, quod sit summa dulcedine pascens, necesse est, ut sit summe strenuus in deducendo vel praeuendo vel manducendo, summe sagax in erudiendo, summe sedulus in custodiendo . . . Et sic Spiritus Sanctus deducit, secundum quod est in Patre; erudit, secundum quod est in Filio; custodit, secundum quod est in se ipso“. Vgl. ebd., coll. 21, 20: „Ordo respondens Spiritui Sancto, secundum quod est in Patre, est ordo Principatum; secundum quod est in Filio, est ordo Archangelorum, quorum est secreta relevare, secundum quod est Spiritus Sanctus in se, est ordo Angelorum“.

der ersten Vertikale stehen, ist insgesamt das In-Sein im Vater betont, aber in der Sukzession verschiedener Ebenen, d. h. zuerst und zuoberst das Ruhen des Vaters, sodann des Sohnes und zuletzt des Hl. Geistes im Sein als dem absoluten Ursprung. Das Ruhen des Seins in sich bedeutet Festigkeit (Stabilitas) und wird ausgedrückt durch die „Throne“; das Ruhen des Wortes im Sein bedeutet zeugende Urheberschaft (Auctoritas) und wird hervorgehoben durch die „Herrschaften“; und das Ruhen der Willensaktualität und Liebe im Sein bedeutet Entschlossenheit (Strenuitas) und wird offenbart und vermittelt durch die „Fürstentümer“.

Bei den Cherubim, den Mächten und den Erzengeln, die sämtlich auf der zweiten Vertikale stehen, ist in analoger Folge jeweils das Inne-Sein im Wort betont. Das Inne-Wohnen des Seins im Wort bedeutet Weisheit (Sapientia, von sapere = schmecken, verkosten, Erfahrungswissen) und wird mitgeteilt durch die „Cherubim“; das Inne-Stehen des Wortes in sich selbst bedeutet aufschließende Kraft (Virilitas) und wird übertragen durch die „Mächte“; und das Inne-Sein des Liebesgeistes im Wort bedeutet Scharfsichtigkeit (Sagacitas) und wird herausgekehrt durch die „Erzengel“, die Herzensgeheimnisse Gottes offenbaren und überbringen.

Und schließlich: Bei den auf der dritten Vertikale absteigend einander folgenden Engeln ist das Thema das Inne-Sein im Hl. Geist. Das Inne-Wohnen des „Seins selbst“ im Hl. Geist bedeutet Heiligkeit und Angenehmheit (Sanctitas und Jucunditas) und wirkt sich in der Welt aus durch die „Seraphim“; das Inne-Sein des Wortes im Liebesgeist bedeutet den Glanz und den Sieg der Wahrheit (Triumphus) und strömt in der Welt aus vermittlems der „Gewalten“; und das Inne-Sein des Hl. Geistes in sich selbst bedeutet Emsigkeit (Sedulitas), die sich in den namenlosen „Engeln“ fortsetzt und auswirkt.

Damit haben wir in einer zusammenfassenden Zusammenschau das Gefüge der himmlischen Hierarchien in seiner horizontalen Tiefengliederung und vertikalen Höhenstaffelung, die beide in verschiedener Weise gemäß dem triadischen Prinzip geordnet sind, nach Bonaventura dargestellt, reflektiert und weiter interpretiert. Als Daseins-Sinn der neun Engelchöre und ihres fein abgestimmten Zusammenspiels bestätigte sich eine differenzierte Herausstellung und Vermittlung des Aspektenreichtums der göttlichen Dreifaltigkeit für die sichtbare Welt, wobei die transzendente Wirklichkeit der Engel als in der Evolution der materiellen Natur und in der Geschichte der menschlichen Kultur tief immanent wirkend und mit-wirkend gedacht wird. So gesehen handelt es sich bei der Engellehre um nichts anderes als eine dynamische Prinzipienlehre von Natur und Geschichte.

Fragen wir nun, diesen Gesichtspunkt noch etwas weiter ausführend, nach dem Wert, den eine solche Betrachtung des „Himmels“ für die „Erde“ haben kann, d. h. für das Verständnis von Natur und Geschichte

und vor allem für die Entwicklung unseres Menschentums und eine zukunftsorientierte Daseinsbewältigung und Lebenspraxis.

Schlußbemerkung

Zum theoretischen und praktischen Wert einer Beschäftigung mit Engeln

Der theoretische und praktische Wert eines Umgangs mit Engeln ergibt sich zutiefst aus der Einsicht, daß von ihrem einen und gemeinsamen göttlichen Grund her die sichtbare und die unsichtbare Schöpfung eine Einheit darstellen; sie bilden ein zusammengehöriges Ganzes, in welchem sie gegenseitig aufeinander bezogen und „füreinander da“ sind.

So lassen sich sichtbare Ereignisse aus unsichtbaren Mit-Ursachen besser verstehen, vorder-gründige Sinn-Strukturen aus hinter-gründigen Sinn-Urbildern in ihrer Grund-Wahrheit erfassen und so „gründlicher“ aneignen. In diesem Zusammenhang rehabilitiert sich der Ausdruck „*theoria*“ (von $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$) in seinem ursprünglichen Sinn als rational vermittelte Schau der Wirklichkeit aus ihren göttlichen Gründen⁴⁰.

Der rationale onto-hermeneutische Weg könnte dabei sein, wie es sich im Ansatz bereits bei unserer Betrachtung des „Aufstiegs zum Göttlichen in der klassischen Metaphysik (Platon, Aristoteles)“⁴¹ gezeigt hat, im Ausgang von den Gegebenheiten der allgemeinen menschlichen Erfahrung, die sich als vielfältig zeitlich begrenzt und bedingt erweisen, transzendente Sinn-Energien als Wirk-Gründe zu erschließen. Ebenso kann umgekehrt die Voraussetzung arche-typischer triadischer Sinnstrukturen zur Auffindung neuer entsprechender Zusammenhänge in Natur und Geschichte führen und so sich als fruchtbares „Entdeckungsprinzip“ für die empirische Forschung bewähren⁴².

⁴⁰ Vgl. hierzu *J. Dudley*, Gott und $\theta\epsilon\acute{o}\rho\iota\alpha$ bei Aristoteles. Die metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik, Frankfurt/M. – Bern 1981.

⁴¹ Vgl. unsere Abhandlung: „Triadische Götter-Ordnungen: klassisch-antiker und neuplatonischer Ansatz“, in: *ThPh* 67 (1992) 230–245.

⁴² Man könnte vielleicht versucht sein, von einer rein historisch-historistischen Denkvoraussetzung her die Götter- und Engelvorstellungen der Antike und des Mittelalters als abgeschlossene Vergangenheit zu betrachten und es in rational aufgeklärter Neuzeit als müßig ansehen, solche „Mythen“ erkenntnistheoretisch noch ernst zu nehmen. Allein, wie wir bereits im Zusammenhang unserer Einleitung über „Das traditionelle Verständnis des Himmels“ und die gegenwärtige Heraufkunft einer „post-modernen Ära“ [s. Anm. 41] bemerkt haben und wie insbesondere aus sachlicher Evidenz von philosophisch-metaphysischen Argumenten erhellt, ist hier jeweils ein Doppeltes zu unterscheiden: einmal die sprachliche Form und bildliche Einkleidung des Gedankens, und sodann sein eigentlicher rationaler Kern und Wahrheitswert. Erstere hängt sicher *auch* von zeitbedingten kulturellen Einflüssen ab und ist insofern begrenzt und vergänglich und einem steten Wandel unterworfen; letzterer aber kann diese Bedingungen transzendieren und erreicht den Horizont des Unbedingten, an dem er partizipiert: Das aus sich heraus und in sich Wahre ist zeitlos wahr. Dies gilt so grundlegend und durchgängig, daß selbst die entgegengesetzte relativistische und historistische Behauptung für sich absolute Wahrheit in Anspruch nehmen muß: Wenn tatsächlich alles Wahre zeitbedingt und vergänglich sein sollte – so wäre eben gerade dies die unbedingte und zeitlose Wahrheit. – Im Hinblick auf unsere Thematik folgt daraus: Es bleibt das Ziel, durch ein immer genauer denkendes und sich dabei weiter öffnendes Hinse-

Es würde gewiß zu weit führen, wollten wir hier den Versuch unternehmen, einen systematischen Entwurf der triadischen Struktur der Weltodynamik in Natur und Geschichte auszuarbeiten, welche die Mitwirkung hereininformender ideeller Energien oder Engelwesen nahelegte⁴³. Einige Beispiele wurden oben bereits gegeben, so bei Dionysius ein Hinweis auf „die drei Stufen des mystischen Weges zu Gott“ und im Anschluß daran ebenso auf Ereignisse in der Geschichte. Um unseren Zusammenhang aber noch mehr zu aktualisieren, seien noch weitere Anhaltspunkte gegeben; sie wurden in der genannten Literatur zum Teil bereits unter anderen Aspekten ausgeführt.

Nach Erkenntnissen moderner Physik erscheint der Kosmos in seinem Radius nicht konstant, sondern sich von einem „Urknall“ aus in einer „Expansionsbewegung“ zu befinden; ebensowenig scheint die Gesamtmasse der Weltmaterie konstant zu sein, sondern sich zu vermehren – proportional dem Weltraum, in den laufend neue Sterne „hineingeboren“ werden. So bietet sich der Kosmos als sich strukturierende Zeit-Raum-Masse-Einheit in einer schwingenden Bewegung dar: je weiter aus sich heraus, desto tiefer in sich hinein (bzw. als Divergenz-Konvergenz-Dynamik, oder auch Expansions-Konstraktions-Rhythmus).

Die Linie setzt sich fort in der Abfolge der großen Evolutionsschritte, wonach die mundane Wirklichkeit zunächst als anorganisches Sein im Kristall gewissermaßen „in sich ruht“, sodann mit der vertikalen Bauform des pflanzlichen Lebens aus sich aufbricht, um mit der Horizontalen und der sich selbst fühlenden „sinnlichen Innerlichkeit“ des Tieres (Adolf Portmann) zu sich zurückzukehren und in sich hineinzugehen. Mit dem aufgerichteten und geistbegabten Menschen bricht sie neu – und jetzt in die uneingeschränkte Weite des Universums – auf und es liegt nun an ihm, in einem „kreativen Frieden“ mit der Natur, mit dem Göttlichen und mit sich selbst die Entwicklung in eine umfassende Einheit hineinzuführen, in der die Gegensätze sich integrieren.

Philosophisch-theologisch läßt sich dieses Geschehen als (freilich sehr begrenzte und „schattenhafte“) eingebettete Teilhabe und „Abbildung“ der absoluten göttlichen Wirklichkeit deuten, die unbegrenzt aus sich herausgeht im „Wort“ und ebenso ewig in sich hineinströmt im Hl. Geist⁴⁴. Auf dem Hintergrund unserer vorangegangenen Darlegun-

hen auf die Sache selbst den Sinn- und Wahrheitsgehalt aus zeitbedingten Umständen herauszulösen und in eine fortschreitend angemessenere Form zu heben – eine gewiß unbegrenzte Aufgabe, der aber wenigstens stets begrenzt zu entsprechen ist. Vgl. zum grundsätzlichen Zusammenhang auch unsere Fußnote 16 (und die dort genannte Lit.).

⁴³ Vgl. jedoch unsere detaillierteren Entwürfe in: Beck, *Der Akt-Charakter*, bes. 166–173 und 321–354; *ders.*, *Analogia Trinitatis* – ein Schlüssel zu Strukturproblemen der heutigen Welt, in: SJP 25 (1980) 87–99; *ders.*: *Natürliche Theologie*, bes. 184 und 192–205; und *ders.*, *Ek-in-sistenz*, bes.: Kap. II, 7.2: Die ‚triadisch‘ ek-insistentielle Bewegungsstruktur der Wirklichkeit.

⁴⁴ In diesem Zusammenhang ist interessant, daß *Thomas v. Aquin* den Hervorgang der Schöpfung aus Gott in den Hervorgang des Wortes aus dem Vater „eingebettet“ sieht –

gen dürfte nun nichts hindern, zur Bewirkung des konkreten Soseins die hereinformende Vermittlung triadischer Engel-Ordnungen anzunehmen, wobei gemäß der Mannigfaltigkeit der makro- und mikrophysischen Bereiche das Zusammenspiel der verschiedenen Engelchöre abgestimmt sein müßte und so sich die „Sphärenharmonie in der Welt“ als „Widerhall“ von „Engelmusik“ erklären ließe⁴⁵.

In diesem Bezug auffällige Phänomene sind insbesondere die Formung von Kristallen nach harmonikalen Verhältnissen, die Bildung von Landschaften und Lebensgemeinschaften, die gleichsam ein „Gesicht“ haben oder wie eine komponierte „Melodie“ wirken, d. h. wie eine aus verschiedenen und entgegengesetzten Elementen erfließende ausdrucksvolle Sinn-Ganzheit. Dies gilt sowohl für evolutive Strukturen der Natur als auch für übergreifende Sinnzusammenhänge der Geschichte und Kultur (z. B. Sprachen, Kunststile usw.), die über die Potenz und Kompetenz der beteiligten Individuen hinausgehen und von einem „objektiven Geist“ sprechen lassen⁴⁶. Menschliche Gemeinschaften zeigen einen „Geist“ („Gruppengeist“, „Volkgeist“, „Zeitgeist“; vgl. auch den „Genius loci“), der seine Glieder einschränken, aber auch buchstäblich „über sich hinauswachsen lassen“ kann.

So ergibt sich aus dem theoretischen Wert einer Beschäftigung mit archetypischen geist-energetischen Sinndispositionen auch ihre praktische

ähnlich wie die Abzweigung eines Nebenflusses in den Hauptstrom; vgl. hierzu Beck, *Natürliche Theologie* 202–204 [Fußn. 47].

⁴⁵ Vgl. hierzu z. B. H. Schavermöck, *Die Harmonie der Sphären. Die Geschichte der Idee des Weltenklanges und der Seelenstimmung*, München 1981; *Hammerstein* (Anm. 10).

⁴⁶ Vgl. N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Berlin 1962. Dabei ist wesentlich mitzusehen, daß die menschliche Gemeinschaft jeweils aus individuellen Personen konstituiert wird, die sich ihrerseits nach Persönlichkeits-Typen kategorisieren lassen. Es ist auffallend, daß nach einer bereits auf die Sufi-Mystik des späten Mittelalters zurückgehenden Tradition des sog. „Enneagramms“ 9 Typen unterschieden wurden, die offenbar zu den 9 Engelchören in („resonante“) Beziehung gesetzt werden können: die Typen 8, 9, 1 (= „Bauch-Menschen“) möglicherweise zu den 3 Engelchören, welche den in sich ruhenden göttlichen Vater/Mutter-Grund ausdrücken, die Typen 5, 6, 7 (= „Kopf-Menschen“) entsprechend zu jenen Engelchören, die den göttlichen Logos widerspiegeln; und schließlich die Typen 2, 3, 4 (= „Herz-Menschen“) in derselben Weise zu den drei dem Hl. Geist zugeordneten Engelchören. (d. h. näherhin: Typ 9 wohl zu den „Thronen“, 1 zu den „Cheruben“, 8 zu den „Seraphen“, 6 zu den „Herrschaften“, 5 zu den „Mächten“, 7 zu den „Gewalten“ [jeweils nach der Anordnung Bonaventuras]; 3 zu den „Fürstentümern“, 4 zu den „Erzengeln“, 2 zu den „Engeln“). Die (von den 3 Seelenteilen Platos her so bezeichneten) Typen der „Bauch-“, „Kopf“- und „Herz“-Menschen lassen dabei die dahinterstehenden Engeltypen in genauere Charakterisierbarkeit hervortreten, ebenso wie umgekehrt von diesen her auf das Sinngefüge von jenen mehr Licht fällt. So ließe sich die menschliche Gemeinschaft als variationsreiches Zusammenspiel von 9 typischen Persönlichkeitsprägungen auf „arche-typischem Vermittlungs-Hintergrund“ vielleicht deutlicher und tiefer verstehen. – Aus der neuerdings besonders auch in christlichen und spirituell-seelsorglich engagierten Kreisen sich mehrenden Literatur (in der freilich die an sich auffallende erhellende Entsprechung zu den Engelchören noch nicht bewußt geworden zu sein scheint, wohl aber das „triadische Gliederungsprinzip der Typen“ betont wird) vgl. z. B.: R. Rohr, A. Ebert, *Das Enneagramm. Die 9 Gesichter der Seele*, München 1991 (dort bes. 20ff. und 40ff.).

Bedeutung. Denn um etwas praktisch verwirklichen zu können, muß erst durch Fügung der Umstände die Möglichkeit vorgegeben werden und die angemessene Disposition erreicht sein. Die Engel verhalten sich nach dem Gesagten wie geistige Räume, mit denen vom Meta-Physischen her eine neue Möglichkeit eröffnet oder ein bergender Schutz angeboten wird. Es sind „Räume“, in denen sich der Mensch bzw. das betreffende Seiende frei entfalten und bewegen kann; Engel disponieren, aber sie determinieren nicht⁴⁷.

Dazu paßt die Erfahrung, daß es für das erkennende Verstehen von Naturzusammenhängen grundlegend ist, von dem in ihnen wirksamen Sinngehalt (vom „Geist der Sache“) „erfaßt“ zu werden, für das Erlernen einer Sprache, von ihrem Geist „belebt“ zu sein (denn „der Buchstabe tötet“⁴⁸), für den Zugang zu einer Kultur oder Gemeinschaft, von ihrem Geist „akzeptiert“ zu werden. Der Mensch erfährt sich, wie die phänomenologische Analyse herausarbeitet, inmitten aller eigenen Anstrengung hier letztlich als einer, der aufgenommen, geführt, getragen und erfüllt wird. Wenn für eine dynamische Wirklichkeitsstruktur in der Raum-Zeit-Welt ein entsprechender „Engel“ vor Gott archetypisch zuständig ist – warum sollte man sich nicht vor Eintritt in sie an den „Engel“ wenden?

Hierbei kann eine Ausrichtung auf die durchgängig triadische Struktur, die „wie im Himmel so auf Erden“ geschehen will, als wesentliche Orientierung dienen. Das anfängliche gelassene In-sich-Sein, das aufbrechende Heraus- und Gegenübertreten und die verwandelte und erfülltere Rückkehr gelingen auf Erden in allen Beziehungen um so befriedigender, je mehr urbildliche Sinn-Wirklichkeit helfend mit-wirken darf. So sagt z. B. Thomas, daß der in seinem Auflichtungsvermögen relativ schwache menschliche Verstand durch die („in-spirierende“) Einstrahlung des Engels gestärkt werden kann⁴⁹. Entsprechend wäre für die Tätigkeit des grundlegenden In-sich-Ruhens, für die Gewinnung eines erfüllenden

⁴⁷ Die Einführung der Engel als „metaphysische Räume“ bildet ein zentrales Thema z. B. auch in der Dichtung von *Rainer Maria Rilke*, bes. den „Duineser Elegien“. Vgl. *Liantinis* (Anm. 19).

⁴⁸ Vgl. 2 Kor 3, 6.

⁴⁹ *Thomas v. Aquin*, S. th. I, q. 111 a. 1 Resp.: „Intellectus humanus, tamquam inferior, fortificatur per actionem intellectus angelici“. Dies will sagen: Der „kleine Geist“ des Menschen wird durch den „großen Geist“ des Engels gestärkt – in Richtung seiner Aufgaben und in der vertrauenden Hingabe an sie. Wenn der Mensch gewissermaßen in derselben „Schwingung“ ist wie der Engel, zieht er diesen an; Ähnlichkeiten treten in „resonantielle“ Interaktion. Die jeweilige Zuordnung kann erfolgen *einerseits* nach der Lebens-Aufgabe und der konkreten Bedürftigkeit und Würdigkeit des betreffenden Menschen, d. h. nach seiner inneren Disposition (und wohl vor allem auch: seiner ausdrücklichen Bitte!), *andererseits* nach der spezifischen Aufgabe und Fähigkeit der Engel (z. B. zur Reinigung, zur Erleuchtung, zur Heilung und Befriedung usw.), die sich aus ihrer verschiedenen Stellung in der „Hierarchie“ ergibt; beides muß sich entsprechen. – Aufgabe der Engel ist so, den Reichtum der verschiedenen Aspekte des drei-einen Gottes im Sein des Menschen und der erfahrbaren Welt zu „verkünden“.

Friedens etc. der Anschluß an die hereinwirkenden „himmlischen“ Vorgaben und Angebote zu suchen. Um es im naheliegenden Vergleich zur Musik zu sagen: Es ist eine andere Leichtigkeit, Schönheit und Freude beim Singen und Spielen, ob man meint, eine schwierige Rolle als Solist vortragen zu müssen, oder ob man in dem Bewußtsein auftritt, daß bereits ein Chor kraftvoll am Werk ist, in den man sich nur einzugliedern braucht und der durchträgt.

⁵⁰ Als – freilich nicht unkritisch aufzunehmende – konkrete „post-moderne“ Anregung vgl. z. B.: *H.-D. Levenberger*, *Engelmächte*. Vom praktischen Umgang mit kosmischen Kräften, Freiburg/Br. 1991. Nach dem Autor sind „Engel“ die „Bilder“, in die der Mensch die als *Wirklichkeit* erfahrenden kosmischen Kräfte kleidet und die er mit einem Namen verknüpft. Dabei bleibt allerdings der transzendente und personale Charakter dieser „erfahrenen Kräfte“ rational unterbestimmt. Nach unseren vorangegangenen philosophisch-theologischen Darlegungen ist eine bestimmtere Annäherung und Aussage jedoch von daher möglich, daß es sich offenbar um Kräfte handelt, welche die materielle und menschliche Welt „arche-typisch“ gestalten, ihr also vor-geordnet und überlegen sein müssen; damit sind sie als immanent in der Welt wirkende transzendente „Wirklichkeiten“ aufzufassen, als ihr gegen-über in sich selber stehend und in einem über-kosmischen und über-menschlichen Sinne geistig und durchdringend. Der selbstständige Träger (= das „letzte Subjekt“) einer geistigen Kraft und Lebenstätigkeit heißt aber „Per-son“; also dürfte es sich bei „Engelmächten“ um transzendente und personale Wirklichkeiten handeln. – Dabei ist grundsätzlich zu sehen: Es ist sicher der erste Schritt einer Erweiterung des Bewußtseins, sich für tiefere Erfahrungen zu öffnen. Dann jedoch kommt es wesentlich auf das Bemühen an, Einsicht in die Erfahrung zu gewinnen, das Erfahrene zu verstehen und es nach Möglichkeit be-grifflich auszusagen; so erst läßt sich mit ihm „ver-antwortlich“ (!) umgehen. – Manchmal ist bei „post-modernen“ und „esoterischen“ Bestrebungen, Engel wieder „einzuführen“ bzw. wieder „zuzulassen“, ein „tiefenpsychologischer Reduktionismus“ am Werke. Danach handelt es sich bei „Engeln“ und „Dämonen“ um bloße innerpsychische Komplexe, die als Spaltprodukte der menschlichen Seele zu verstehen sind. So könnte eine Frau, die im Vordergrund ihrer Persönlichkeit als „Engel“ (bzw. „Heilige“) erscheint, in ihrer hintergründigen Tiefe eine „Hexe“ sein (und umgekehrt); beides sind dann nur relativ verselbständigte (und damit verzerrte) Teilaspekte der betreffenden menschlichen Person, die desintegriert ist. Oder es würde sich letztlich um die „imaginative Verinnerlichung kosmischer Energie“ handeln, die in eine „positive“ und eine „negative“ Komponente dissoziiert ist. (Zu der hier vorliegenden Ambivalenz in der Gegensatzauffassung, besonders bei Hegel und Jung, vgl. *F. Seifert*, *Ideendialektik und Lebensdialektik*, in: *Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*. Hrsg. v. *Psychol. Club*, Zürich, Berlin 1935, 237–270.) – Demgegenüber ist jedoch zu sehen, daß sich wirkliche Engel auf völlig andere Weise präsentieren als bloße (antagonistische) Strukturelemente einer psychischen bzw. kosmischen „Energie“. Denn ihre Wirkungen sind Ausdruck einer übersteigenden Freiheit, Freude und Macht, während hier als typische Merkmale eine Unvollständigkeit und Angewiesenheit (ja im Psychischen eine ängstliche Enge und zwanghafte Aggressivität) hervortreten; die Engel, die als Urbild und Wirkgrund ganzheitlicher Seinsstrukturen und Ereignisse erschlossen werden, sind etwas völlig anderes als jene „Engel“, die eines dämonischen Gegenpols bedürfen, um sich mit ihm erst zu einem ganzheitlichen Sein zu integrieren. Es wäre aber gewiß denkbar, daß die „wirklichen Engel“ durch die „scheinbaren Engel“ (d. h. die betreffenden inner-psychischen Komplexe) irgendwie „hindurchscheinen“ und hindurchwirken – dann allerdings auf eine sehr einseitige und entstellende Weise. – U. E. kann bei dem Versuch, sich für „Engelmächte“ zu öffnen, eine grundlegende praktische Übung darin liegen, ihr Wesen zu meditieren und sich nach dem darin ausgedrückten Sinngehalt zu fragen. So z. B. (mit Blick auf die perichoretische Gliederung Bonaventuras): „Was heißt eigentlich: ‚Wort im Sein‘ (wie ausgedrückt in den „Herrschaften“), ‚Wort in sich‘ (wie dargestellt in den „Mächten“) und ‚Wort in der Liebe‘ (herausgehoben in den „Gewalten“)?“ Denn was man geistig anschaut, läßt man herankommen und bei sich eintreten; es kann sich im Inneren auswirken. So können die Engel ihr hilfreiches wesenhaftes Wirken, mit dem sie dem

Gewiß ist ein ausdrücklicher kommunikativer Bezug zur „Welt der Engel“ für das Gelingen der menschlichen Daseinsaufgabe nicht unbedingt erforderlich. Aber man verhielte sich dann wie jemand, der für empfangene mitmenschliche Hilfe sich nur bei Gott, nicht aber auch bei dem betreffenden Menschen bedankte. Ähnlich kommt der Dank für etwa erfahrene gute Schicksalsfügung, der nur an Gott gerichtet würde, sicher auch dem mitwirkenden Engel zugute – aber es fehlte doch eine wichtige Dimension. So könnte durch ausdrücklichen Einbezug der „unsichtbaren Schöpfung“ in unsere Daseinsbewältigung die neuzeitliche Verarmung unseres abendländischen Bewußtseins überwunden und unser Erfahrungs- und Aktionsradius wesentlich erweitert werden⁵⁰.

Aufbau der Persönlichkeit und der Entwicklung der Schöpfung dienen, auch schon grundlegend im Innern des Menschen ansetzen: Sie bezeugen und „verkünden“ unter je verschiedenen Aspekten die drei-eine göttliche Ur-Wirklichkeit, die der tiefste Grund der Identität jedes Seienden und der Selbstfindung und Schicksalsfügung des Menschen ist.