

Johann Ev. Hafner

Die Engel im Christentum

Was haben Engel im Christentum zu suchen?

In einem konsequenten Monotheismus ist der eine Gott die Quelle allen Heils und allen Heilswissens. Dann bleibt Zwischenwesen nur die Aufgabe, das Heil zu vermitteln, sei es dass sie es ankündigen, sei es dass sie selbst heilen und erlösen. Im Falle des Christentums wird es komplizierter: Christen glauben an den einen Gott in drei Personen, wobei die zweite Person, der Sohn, alle Aufgaben übernimmt, die ein Mittlerwesen haben kann und die in den Texten des Alten Testaments von Engeln erfüllt wurden: Heilen, Verkündigen, Mahnen, Retten, Loben. Der gottgleiche Sohn überbietet alle bisherigen Mittlerwesen; in seinem Windschatten sind Engel im Christentum funktionslos geworden.

Und doch ist der Engelsglaube nie verschwunden. Das liegt daran, dass die Engel gerade in ihrer Funktionslosigkeit, sozusagen als Gottes freie Zutat, zum festen Begriffs- und Bildbestand des christlichen Glaubens gehören. Die Evangelien platzieren Engelsingestalten in den zentralen Szenen von der Geburt bis zur Auferstehung Christi und greifen dabei auf die Engelsingestaltungen der Hebräischen Bibel zurück. Die augenfälligsten seien kurz in Erinnerung gebracht: Matthäus und Lukas lassen in ihren Verkündigungsgeschichten den aus Genesis und Exodus bekannten »Engel des Herrn« auftreten. Bei Lukas trägt er den Namen »Gabriel«, eine Figur, die nur beiläufig im Danielbuch erwähnt wird, hier aber zur zentralen Botenfigur wird. Aus verschiedenen Psalmen waren die »Heerscharen« bekannt; sie dienen in der Geburtsszene dazu, das Lob des Erlösers zu singen. Mögen die Grabesgeschichten in legendarischen Stoffen stark voneinander abweichen, in einem Detail stimmen alle vier überein: Engel in der Gestalt

eines Mannes (bzw. zweier Männer) in weißen Gewändern konfrontieren Grabesbesucher mit der Botschaft, dass der Tote nicht mehr hier sei. Auch diese Art der Angelophanie ist ein Zitat aus Daniel 10, wo dem Propheten eine blitzleuchtende Männergestalt im Leinengewand erscheint. Dennoch, insgesamt sind die Evangelisten sparsam in der Verwendung von Engeln. In Jesu Predigt- und Wunderwirken kommen nur Dämonen vor, von der Passionsgeschichte werden Engel geradezu ausgeschlossen.

Erste Engelkonjunktur: die apokalyptischen Texte (200 v. – 200 n. Chr.)

Diese Zurückhaltung ändert sich mit dem Engelstext des Neuen Testaments, der »Offenbarung des Johannes«. Hier explodiert das Spektrum der Engelsingestalten. Diese spätere und von den Evangelien unabhängige Schrift bedient sich ausgiebig bei den Visionsberichten der großen Propheten (Jes 6; Ez 1,10), aber auch im Bilderreichtum der frühjüdischen Apokalyptik (Dan, 1 Hen, Jub). Das junge Christentum schlägt damit einen anderen Weg ein als das zeitgleich entstehende rabbinische Judentum, welches im 2. Jahrhundert ganz bewusst – wahrscheinlich in Entgegensetzung zur Weltenderwartung der Christen – die apokalyptische Rhetorik mied. Das Genre der Apokalypsen war seit Jahrhunderten bekannt und beliebt, weil in diesen Erzählungen Einblicke in die himmlischen Welten und vor allem in die Phasen der Völkergeschichte geboten wurden. Christliche Apokalypsen wollten vor allem die wenigen Andeutungen vom Weltende entfalten, die aus den synoptischen Evangelien oder einigen Paulusbrie-



1 Johann Jakob und Franz Anton Zeiller, Engelsturz, Ausschnitt aus dem Fresko der Chorkuppel 1756–1764, Basilika Ottobereun

fen bekannt waren. Wer mit dem baldigen Anbruch einer anderen Welt rechnet, der rechnet auch mit den Wesen, die aus dieser anderen Welt in das Diesseits eindringen. Deshalb breitet die Johannesapokalypse ein ganzes Tableau von Engelsingestalten aus: Es gibt einen Offenbarungsel, der durch die Visionen führt; Gemeindeengel werden als eine Art Stellvertreter oder Schutzgeist christlicher Ortskirchen adressiert; sieben Geister und vier cherubengleiche Lebewesen umgeben Gott und das Lamm; 10 000 mal 10 000 Engel singen ihm Lobpreis; Windengel, Posaunenengel, ein Mühlsteinengel und Schalenengel lösen Katastrophen aus; Michael und sein Engelsheer bekämpfen den Drachen; immer wieder leiten Verkündigungsel eine neue Phase der Endzeit ein, bis am

Schluss ein Engelschor die Hochzeit des Lammes besingt und eine von zwölf Engeln bewachte Stadt aus dem Himmel herabschwebt. Die Johannesapokalypse nennt insgesamt 23 verschiedene Funktionsgruppen von Engeln.

Wie schnell und breit diese Vorstellungen sich damals verbreitet haben, zeigt die »Petrusapokalypse«, die in mehreren Fassungen und Sprachen überliefert ist und noch um 200 n. Chr. für kanonisch gehalten wurde. Engel werden darin als freundliche Gerichtsdiener und Mitbewohner für die Erlösten geschildert, gleichzeitig aber auch als grausame Strafvollzugsbeamte für die Verdammten. Im Unterschied zur Johannesapokalypse sind die Engel nun nicht mehr die Auslöser kosmischer Katastrophen, sondern die Belohner bzw. Peini-

ger der Einzelnen. Diese Schrift ist der erste Beleg für die Formensprache der expliziten Höllendarstellungen. Christus zeigt dem Petrus, wie der Tag des Gerichts ablaufen wird. Während die Beschreibung des Himmels sehr kurz ausfällt (Engel tragen die Erlösten ins gartenähnliche Elysium, wo sie eine reinigende Taufe erhalten), schwelgt die Schilderung von 21 unterschiedlichen Höllen in Details: Sünder werden von Engeln, vor allem Urael, Esrael und Tartaruchos, in die für sie bestimmten Straforte gezerrt; Lästere werden an der Zunge aufgehängt, Mörder in Schlangengruben und Zinsnehmer in einen See aus Exkrementen geworfen usw. Die Aufgabe der Folterengel ist nicht mit einer einmaligen Bestrafung erledigt, sondern besteht darin, die Qual zu verlängern; dabei bedienen sie sich eines ganzen Bestiariums von Gifttieren, Würmern und Maden oder auch bestimmter Werkzeuge. »Esrael, der Engel des Herrn, läßt sie aus diesem Kohlenfeuer herausgehen. Er hat für sie eine quälende Bestrafung vorgesehen, und zwar: einen Fluß aus Feuerströmen. Alle, die bestraft sind, müssen zum Fluß hinuntersteigen. Dort stellt Urael sie auf. Er bringt Feuerräder herbei. Sie drehen sich sehr schnell, und dadurch werden die Männer und Frauen an das Rad geprefst.«¹ Die spätere Arbeitsteilung, wonach Engel nur die Scheidung beim Gericht vornehmen, die Teufel aber die Höllen betreiben, ist noch nicht vollzogen. Die »Engel des Herrn« foltern aktiv und dauerhaft.

Anfängliche Verwechslungen: Ist Christus ein Engel?

Man hat die Rolle der Engel in den nachkanonischen Texten unterschätzt, weil man mit dem Wissen um die spätere christologische Entwicklung ihre Funktion immer schon als dienstbare Geister gelesen hat. Damit übersieht man einen Traditionsstrang, der damals und heute als geradezu häretisch, im Vollsinn des Wortes unchristlich erscheinen muss. Könnte es sein, dass Christus ein Engel gewesen ist? An einigen Stellen der Johannesoffenbarung werden Engel so hoheitlich geschildert, dass der Leser Christus dahinter vermuten muss. Johannes selbst – also der Schreiber der Offenbarung – fällt dem »Engel, der mir dies gezeigt hat, zu Füßen, um ihn anzubeten« (Offb 22,8). Zwar lehnt der Engel dies ab, spricht

dann aber – wie schon im ersten Kapitel – mit der Stimme Christi: »Ich bin das Alpha und das Omega« (Offb 22,13; vgl. 1,17f.). Diese Verwechslung soll einerseits die Verwirrung des Sehers veranschaulichen, aber darüber hinaus die Grenze zwischen Christus und seinem Engel ebenso verwischen wie in Genesis 16 die Grenze zwischen dem Herrn und seinem Engel. In beiden Fällen spricht Gott nicht nur durch einen Engel, sondern *als* Engel. Ähnlich verhält es sich mit der schillernden Szene vom Endkampf (Offb 20), wo unklar bleibt, ob der Engel, welcher Satan zunächst fesselt und nach 1000 Jahren endgültig besiegt, ein Bote Gottes oder Christus selbst ist. In der Vorgängerszene, dem Drachenkampf (Offb 12), spielt Michael die Rolle des strahlenden Helden und wirft den Drachen aus dem Himmel. Was liegt näher, als den Michael aus Offb 12 und den Engel aus Offb 20 mit Christus selbst zu identifizieren? Hinzu kommt, dass Michael und Christus beide »mit ihren Engeln« (vgl. Mk 8,28; Mt 16,27; 24,31 passim) auftreten. Diese Wendung gehört fest zur Gestalt des wiederkommenden Menschensohnes. Das junge Christentum konnte auf Traditionen zurückgreifen, die Michael zu einer alle anderen Engel überragenden Figur stilisierten: als Schutzengel des Volkes Israel (Dan 12), als Menschensohn (Dan 7 in Verbindung mit Dan 12), als Anführer der Söhne des Lichts (1 QM IX,15), als Advokat der Menschen (1 Hen 9), als Mittler zwischen Gott und Mensch (2 Hen 33), als Seelengeleiter (VitaAdEv 47), als himmlischen Opferpriester (3 Bar 12), als höchsten aller Erzengel (1 Hen 40). Je näher die Schriften an das 2. Jahrhundert heranreichen, desto deutlicher wird Michael als *der* Hauptengel, als *die* Mittlerfigur herausgestellt.

All dies legt es nahe, Michael und Christus zu identifizieren. Die Zeugen Jehovas vertreten diese Deutung übrigens noch heute.

Ist die Menschwerdung nur eine Engelperscheinung? (AscJes, 2. Jh.)

In der christlichen Apokryphe »Himmelfahrt Jesajas« wird die Christus-Engel-Verschmelzung offensichtlich. In dieser Apokalypse steigt der Prophet Jesaja über das Firmament in den ersten bis in den siebten Himmel hinauf. Dort erhält Christus von Gott die Weisung, bis zum Firmament, dem Reich der bösen Luftengel, abzusteigen, dabei aber die Gestalt der jewei-

ligen Sphäre anzunehmen, damit ihn keiner der Engel erkenne. Das soll alles verborgen bleiben bis zum Tag, wenn Gott am Ende seine Stimme erhebt. Dann erst soll Christus seinen Siegeszug durch die Himmel nach oben antreten, diesmal aber in seiner ihm eigenen Herrlichkeit. Die Pointe der »Himmelfahrt Jesajas« liegt darin, dass auch der Erzähler, Jesaja, selbst beim Aufstieg nicht erkannt hat, dass sein Begleitengel Christus war. Die Menschwerdung des Gottessohnes steht in einer Reihe mit seinen vielen Engelwerdungen. AscJes unterbricht den Himmelsabstieg durch die Erzählung von der Empfängnis Christi in der Jungfrau durch den Engel des Geistes und des irdischen Wirkens Christi. Die Himmelsreise wird unmittelbar nach der Kreuzigung mit dem Abstieg zum Engel der Unterwelt und mit der Himmelfahrt fortgesetzt. Wie schon anfangs steigt Christus die Sphären hinan, diesmal aber ohne sich in Engelsingestalt zu verwandeln, und dennoch erkennen ihn Satan und alle Engel als ihren »Herrn«. Es bedarf keines Kampfes, auch und gerade nicht im Firmament, wo die streitsüchtigen Engel wohnen. »Und ich sah ihn [den Herrn], und er war im Firmament, aber er hatte sich nicht verwandelt in ihre Gestalt, und alle Engel des Firmamentes und Satan sahen ihn und beteten ihn an« (AscJes 11,23). Die Überwältigung besteht vor allem darin, dass sie überlistet wurden, haben sie doch Christus nicht absteigen sehen. Im siebten Himmel tritt Jesaja vor den Herrn, um ihn anzubeten, und nimmt selbst die Gestalt eines hohen Engels an.

Christi Abstieg zur Welt geschah der »Himmelfahrt Jesajas« zufolge als stufenweise Verwandlung in immer niedrigere Engelsingestalten. In dieser Tarnung schleicht er sich von Sphäre zu Sphäre, bis er zum Reich der Luftengel und zum Reich der Toten gelangt. Die Erzählung will deutlich machen, dass Christus durch Propheten, Engel und Gerechte unerkannt blieb, weil er selbst es so wollte. Man hat es hier sozusagen mit einem in den Himmel und in die präinkarnatorische Zeit versetzten Messiasgeheimnis zu tun.² Die Offenbarung Christi als Herr der Himmel war demnach keine Entdeckung durch Menschen, sondern ein von Gott so vorgesehenes Enthüllungsgeschehen, das erst nach der Auferstehung öffentlich wird. Christus muss seine Herrschaft nicht ergreifen, die himmlischen Wesen unterwerfen sich ihm bei seinem Erscheinen als Auferstandener von selbst.³ Die Fähigkeit zur Verwandlung und zur Camouflage teilt sich Christus mit den

Engeln, die gemäß dem Johannes-Apokryphon sowohl finstere als auch Lichtgestalt, sowohl gute als auch schlechte Seelenregungen annehmen können. Die Inkarnation bildet in der »Himmelfahrt Jesajas« zwar den Wendepunkt vom Abstieg zum Wiederaufstieg, bleibt aber doch nur eine Phase innerhalb des universalen Gestaltwandels des Erlösers.

In der AscJes wird mittels des Engel-Begriffs auch der Geist neben Christus in die himmlischen Gottverehrer eingereiht. Beide knien im Himmel vor Gott wie die Engel auch, beide nehmen angelische Gestalt an. Sie unterscheiden sich nur in der Universalität ihrer Sendungen: der Geist spricht allezeit durch die Propheten, der Christus – sozusagen ein Universalengel – vermag auch noch Menschengestalt anzunehmen und dient als Werkzeug zur Durchsetzung der Herrschaft Gottes in allen Sphären. Christus scheint ein himmlisches Wesen zu sein, das nur anlässlich und während seiner irdischen Sendung den Namen Jesus annimmt.

Das Wort erschien als Engel (Justin, † 165)

So nimmt es nicht wunder, wenn im 2. Jahrhundert auch kirchliche Theologen vorschlugen, in den Engelperscheinungen des Alten Testaments eine Erscheinung Christi zu sehen. Justin könnte man als einen der ersten Komparatisten bezeichnen, da er die Parallelen verschiedenster Religionen sieht und nicht schlichtweg leugnet. Den heidnischen Religionen unterstellt er die ernsthafte Suche nach der Wahrheit; sie unterliegen aber aufgrund dämonischer Einflüsse gravierenden Irrtümern. Wie der Prophet Mose ein älterer (und damit dem Ursprung des Wahren näherer) Philosoph (Weisheitssucher) als Sokrates war, so erschien Christus den Menschen bereits vor seiner Menschwerdung als belehrender, in die Wahrheit einführender Engel. Hieraus entwickelt Justin eine dezidierte Engel-Christologie: Wie der Logos in Christus als Mensch erschienen ist, so war er zuvor als Engel erschienen. Als Schriftbeweis führt Justin mehrfach die Berichte vom »Boten des Herrn« in Genesis 16–22 an: Abraham wird von drei Männern besucht, wovon zwei weiterziehen, um Sodom zu vernichten, der dritte aber erscheint später wieder vor Abraham, um Hagar reiche Nachkommenschaft zu verkünden (vgl. Dial. 56). Der Logos gibt sich verschiedenste Gestalten, um in der Geschichte zu sprechen: »einmal Engel des großen Rates und

bei Ezechiel Mann« (Dial. 126,1), bei Daniel »Menschensohn«, in Davids Psalmen »Gesalbter«, bei Salomo »Weisheit« usw. Vor allem aber erscheint der Logos als »Herrenengel« (*angelos kyriou*), wenn er mit Jakob ringt, aus Jakobs Träumen und zu Mose aus dem Dornbusch spricht oder den Israeliten als Wolkensäule vorangeht (vgl. Dial. 38; 58; 59). Der Titel »Engel« treffe zu, »weil er den Menschen verkünde« (56,4), »vom Vater gesandter Engel« (Dial. 126,6). Der Logos manifestiere sich zu verschiedenen Zeiten in unterschiedlichsten Gestalten: voraus-bildlich als Feuersäule, deutlicher als Engel, in Gänze als Mensch.⁴ Aber auch *logos* sei nur ein Name, da diese Kraft des Vaters Wort übermittle (128,2). Die Menschwerdung Christi steht bei Justin noch in einer aufsteigenden Reihe zunehmender Klarheit. Insofern wird die Inkarnation in Analogie zur Angelophanie des Logos verstanden und ist von der Form her eine *Anthropophanie*. In dieser Hinsicht verhalten sich der menschgewordene und der engelgewordene Logos (eigentlich: Kraft) gleich:⁵ Beide wirken als von Gott erzeugte, aber doch von ihm getrennte und unterscheidbare Wesenheiten, weshalb diese Kraft »von dem prophetischen Worte [...] Gott und Engel genannt wird« (Dial. 128,4). Kurz: Bei Justin bleibt der Sohn noch dem Vater als dessen Offenbarungsorgan untergeordnet und rückt in enge Nähe zu einem Engel.

Christus steht über den Engeln (Hebräerbrief, 2. Jh.)

Wie stark die Versuchung war, Christus und die Engel gleichzusetzen, zeigen viele andere Texte des 2. Jahrhunderts wie das Ebionärevangelium, wo Christus als höchster der erschaffenen Erzengel vorgestellt wird,⁶ oder wie der »Hirt des Hermas«, der zeitweilig für kanonisch gehalten wurde: Dort, wie auch auf späteren Gemmen, wird der Gottessohn neben sechs anderen »erstgeschaffenen« Engeln vorgestellt (vgl. Sim 9,12,8), und nicht neben den üblicherweise sieben höchsten Engeln. Ist das ein Hinweis darauf, dass Christus als einer dieser Sieben verehrt wurde? Vor diesem Hintergrund muss der Text des Neuen Testaments gelesen werden, der sich explizit mit dem Verhältnis Christi zu den Engeln beschäftigt, der Hebräerbrief.

Er bemüht sich, den Abstand einzuschärfen. Seine provokative Eingangsfrage in Hebr 1,5 ist nicht so rhetorisch, wie sie klingt: »Denn zu welchem Engel hat er jemals gesagt: Mein

Sohn bist du?«, weil in der Hebräischen Bibel die Engel tatsächlich mehrfach als Söhne Gottes bezeichnet werden. Ist Christus also nur einer der *bnej ha'elohim*? Dagegen stellt der Hebräerbrief die Einsetzung Christi als alleinigen »Erben des Alls« (1,2) und seine Bezeichnung als »Erstgeborener« (1,6). Der Hebräerbrief tut alles, um zu begründen, warum der Gottessohn die Gottessöhne überholt hat. Christus habe diese Würde verdient, weil er das All trägt, die Sünden getilgt und *sich selbst* zur Rechten gesetzt hat. Der Autor des Hebräerbriefs erklärt seinem Leser sozusagen den metaphysischen Werdegang Christi, welcher sich aus der Verwechselbarkeit in die Unverwechselbarkeit emporgearbeitet hat. Dabei nennt er den Abstieg nicht und beschreibt eine reine Aufstiegs-Christologie vom anfänglichen Abglanz-Sein des Vaters zum Erhöht-Sein neben dem Vater. Hebr 1,4a formuliert nicht einfach, dass Christus »erhabener [als die Engel] ist«, sondern dass er »erhabener geworden ist«.⁷ Wenn der Hebräerbrief aber hierzu das Bild aus den frühjüdischen Texten heranzieht, dass Christus als einziger Hohepriester am himmlischen Heiligtum fungiert, wird diese Beschreibung als Argument für die eigene Position gelesen worden sein.

Hebr 1,5–14 bietet sieben Schriftzitate auf, um zu belegen, dass Gott einzig und allein den Sohn gezeugt, erhöht und inthronisiert hat: »Heute habe ich dich gezeugt« und »setze dich zu meiner Rechten« (1,5 und 13). Die Engel seien dagegen Wesen, die zum Dienst berufen wurden: »Alle Engel Gottes sollen ihn anbeten« (1,7); »Engel macht er zu Winden« (1,6f.); »sind sie nicht alle dienstbare Geister?« (1,14). Gegner dieser scharfen Entgegensetzung Christus versus Engel waren der Auffassung, dass die Engel bereits die wichtigen Mittlerämter wahrnehmen, wie eine Art Mitschöpfertum vor Anbeginn der Welt oder Miterlöserschaft, wenn Engel für Menschen im Himmel eintreten. Wozu Christus, wenn sein Werk auch von anderen erledigt werden kann?

Späte Nachwirkungen: der Gekreuzigte als Seraph (Franziskus)

Die Theologen und Konzile des 4. und 5. Jahrhunderts haben mit aller Schärfe diesen Engelspekulationen den Boden entzogen: Christus, der Gottessohn, wird als zweite Person der Trinität definiert, die in nur zwei (nicht drei oder mehr) Na-

turen ist, gleichwesentlich mit Gott und gleichwesentlich mit dem Menschen, also ohne Engelsnatur. Nur ihm allein kommt Schöpfungs- und Heilmittlerschaft zu. Daher kommen in der Frömmigkeitsgeschichte Darstellungen Christi als Engel nur ganz sporadisch vor. Eine davon ist die berühmte Vision des Franziskus, in der ihm der Gekreuzigte als Seraph erscheint. Man kann sie in der Basilika in Assisi sehen.⁸ Im vierten Fresko auf der linken Seite empfängt Franziskus die Stigmata von einem Christusengel. Laut der ersten Lebensbeschreibung zog sich Franziskus im August 1224 auf den Berg La Verna zurück, um sich dort durch Fasten auf das Michaelsfest am 29. September vorzubereiten. Er ließ für sich eine Eremitage abseits von den Hütten seiner ihn begleitenden Brüder errichten. Im Gebet soll ihm mehrfach der Gekreuzigte erschienen sein. Am 17. September 1224, dem Fest der Kreuzauffindung, hatte er schließlich die Vision eines sechsflügeligen Seraphs am Kreuz. Dieser »Engel« gab ihm die fünf Wunden Christi.

Die älteste Quelle⁹ und auch die ältesten Darstellungen¹⁰ belegen diese *angelus crucifixus*-Erscheinung. Man hat aus der Verschmelzung mit dem Kreuzesmotiv und aus dem Zusammenhang mit der Stigmatisation später geschlossen, dass es sich um eine Christusvision handeln müsse,¹¹ aber zunächst ist nur von einem Seraph die Rede. Er wirkt als Mittler zwischen Franziskus und Christus, so wie der Engel als Vermittler zwischen Christus und dem Vater auftrat. Überhaupt ist die gesamte Stigmatisationserzählung in deutlicher Parallele zum Getsemani-Bericht des Lukas gestaltet: Aufstieg auf einen Berg – Absonderung von den Jüngern – wiederholtes und inständiges Gebet – Vorausahnung schlimmer Zeiten – Erscheinung eines Engels, der nicht tröstet, sondern das Leiden präsentiert – Einwilligung in den Willen Gottes.

Wie der Engel in Getsemani Christus das Kreuz vor Augen stellt, so erscheint der Seraph vor Franziskus auf einem Kreuz. Wie Christus in Getsemani Blut schwitzt und damit sein Leiden antizipiert, so empfängt Franziskus die Wundmale des Gekreuzigten. Und wie Christus sich in den Willen des Vaters schickt¹² (Dein Wille geschehe), so dichtet Franziskus »Laus Deo« (Du bist heilig, Herr, einiger Gott, der du wunderbare Dinge tust). Franziskus hat das Gebet zu den Engeln als Hilfe bei Angst empfohlen. »Die Engel, die uns im Kampfe zur Seite stehen, die mit uns wandeln mitten im Schatten des Todes,

verehrte Franziskus mit größter Liebe. Sie seien überall als Gefährten hochzuachten, meinte er, und ebenso als Beschützer anzurufen.«¹³

Von daher ist es nur konsequent, wenn der Poverello am Ende seines Lebens einen Seraph sieht. Dennoch überrascht die enge Verknüpfung eines Engelwesens mit dem Gekreuzigten. In der Kunstgeschichte übernehmen die Engel oft die Aufgabe, die Leidenswerkzeuge der Passion Christi (Arma Christi) oder den Leichnam Christi (Engelpietà) zu halten, aber die Darstellung eines gekreuzigten Engels ist so ungewöhnlich, dass sie in der Ikonographie nicht weiter ausgeführt wurde.¹⁴ Weil es in der mittelalterlichen Angelologie gänzlich unmöglich war, einen Engel als leidfähige Kreatur zu denken, kann es sich bei Franziskus' Seraph nicht um einen gekreuzigten Engel, sondern nur um Christus in Engelsgestalt handeln. Dann wird aber eine Tradition aufgenommen, die seit dem frühen Christentum vergessen schien.

Spätere Verwechslungen: Menschen sind Engel (Origenes, † 254)

In der Spätantike experimentierte das Christentum mit Modellen, in denen die Engel eine Art Durchgangsstation für *alle* Vernunftwesen sind. Sie wurden »im Anfang« von Gott geschaffen und alle mit den gleichen Fähigkeiten ausgestattet. Lange vor der Festschreibung des Nicänums, wonach nur dem Vater und dem Logos Göttlichkeit zukomme, hat Origenes die Verehrungswürdigkeit von Engeln zugestanden, gleichzeitig aber jede Art der Vergöttlichung von Engeln kritisiert. Weil nur Gott (Vater, Sohn und Geist) ganz und gar körperlos sein können, mussten diese geistigen Kreaturen (*logikoi, rationabiles, mentes*) einen subtilen Leib besitzen, der ihnen keinerlei Hindernis bei der Ausübung ihrer Vernunft darstellte. Ein Vernunftwesen kann sich entscheiden, in welche Richtung es sich entwickeln wird; hält es an Gott fest, bleibt es bei ihm. Gewöhnt es sich aber an die Nähe Gottes, wird es undankbar und routiniert; fängt es an, sich selbst in der Nähe Gottes zu gefallen, sinkt es langsam ab. Der Sündenfall der geistigen Wesen ereignet sich Origenes zufolge nicht als titanisches Nein zum Schöpfer, sondern als Nachlassen der Liebe, als »Nachlässigkeit«. Weil jedes Vernunftwesen mit einem Leib angetan ist

und weil alles Leibliche einer Art ontologischer Schwerkraft unterworfen ist, driftet die gesamte Schöpfung nach unten.¹⁵ Auch die Unterschiede innerhalb der guten Engel können nicht von Gott willkürlich verfügt worden sein, sondern müssen als Ergebnis aus deren Verhalten (*»ex meritis et pro studiis«* I 8,1) verstanden werden. »Eine Folge übergroßer Nachlässigkeit und Trägheit [*grandis negligentiae atque desidia*] ist es, wenn jemand so weit herabsinkt und sich erniedrigt, daß er in die Laster unvernünftiger Tiere verfällt und mit einem dichten Körper verbunden werden kann« (I 5,3).

Der Kosmos ordnet sich so nach der moralischen Integrität der Wesen, die ihn bevölkern. Sogar innerhalb der Naturen (Engel, Menschen, Tiere) gibt es graduelle Abstufungen, beispielsweise der besseren und der schlechteren Engel.¹⁶ Wenn von Natur aus niemand auf Bosheit oder Gutheit festgelegt sein darf, wenn alle die gleichen guten Ausgangsbedingungen haben, dann kann die Leiblichkeit kein Apriori für die Sittlichkeit sein. Origenes denkt – ganz in der platonischen Tradition stehend – die Körperlichkeit als Folge, nicht nur als Voraussetzung sittlichen Handelns. Gott schuf im Anfang alle Wesen gleich, ohne eines zu bevorzugen (vgl. II 9,6). Die gegenwärtig sichtbare Welt ist somit das Resultat der sittlichen Verdienste bzw. Verfehlungen in der Vergangenheit. Auch die Engel nehmen verschiedene Grade von Körperlichkeit an. Origenes stellt sich einen vom Schöpfer bereitgestellten Pool von Materialität vor, in den hinein sich die geistigen Wesen inkorporieren. Diese Einleibung geschieht keinesfalls willkürlich oder zufällig, weil beides der Weisheit Gottes widerspräche. Welche Art von Körper einem Vernunftwesen zukommt, bemisst sich vielmehr nach dem Verdienst eines Wesens vor seiner Inkorporation. Die Stufenleiter der Korporalität beginnt mit dem Extrem der Körperlosigkeit, die nur der Trinität zukommt. Sie läuft nach unten über Ätherleiber (Engel), Luftleiber (Engel), vernünftig steuerbare Körper (Menschen), instinktgesteuerte Körper (Tiere), Dinge (Pflanzen, Steine ...). Jedweder Körper ist das Resultat der Sittlichkeit. Körperlichkeit aber ist keine Belohnung, sondern eine Bestrafung, weil sie die Freiheit des vernünftigen Handelns hemmt.¹⁷

Von den Engeln kann auf die Menschen geschlossen werden, da beide Vernunftwesen sind und ineinander übergehen. Engel und Menschen können so weit fallen, dass sie in der Schöpfung als »Gegenmächte« auftreten. Wie alle Dinge in-

einander übergehen können, Holz zu Feuer wird, Feuer zu Rauch, Rauch zu Luft, Luft zu Wasser etc., so werden auch Engel zu Menschen, Menschen zu Tieren, Tiere zu Dämonen. Der Grund des Falls liegt stets bei einem Wesen selbst, wenn es aus mangelnder Wachsamkeit Gott loslässt. Die Gliederung der Engelwelt in Seraphim, Erzengel, Gewalten etc. ist also nur ein vorläufiges Augenblicksbild, das in der nächsten Weltphase ganz anders sein kann.

Die Kreise der Engel (Pseudo-Dionysius, um 500)

Pseudo-Dionysius ist ein unbekannter Schriftsteller aus dem 5. Jahrhundert, dessen Pseudonymität als Paulus-Schüler und damit als apostolische Autorität bis ins 12. Jahrhundert hinein unentdeckt blieb und dessen Angelologie geradezu kanonische Gültigkeit erlangte. Er stand vor dem Problem, wie man die vielen, z. T. phantastischen Bilder von Mittlerwesen der Bibel philosophisch verstehen und ordnen könne. Kein Vernünftiger kann glauben, »jenseits unserer sinnlichen Welt sei alles voll von Löwen- und Pferdehorden und Muh-Gesang, Vogelschwärmen und anderen, noch niedrigeren Tieren und Gegenständen [...] bis zum Absurden und Perversen und Animalischen hinabsteigend« (II,2). Sein Werk »Über die himmlische Hierarchie« vollzieht in seinem Aufbau performativ den Weg von den höchsten Abstrakta bis zu den niedrigsten Konkreta. Es endet mit einem Glossar zur Deutung der Details der biblischen Engelbilder: Das lodernde, nach oben züngelnde Feuer steht für die alles durchdringende und verwandelnde Kraft des Göttlichen (vgl. XV,2), die aufrechte Menschengestalt für die Denkfähigkeit, Herrschaft über die Dinge und Tiere, Augen für die Aufnahmefähigkeit für das Göttliche, Geruchssinn für die Unterscheidungsfähigkeit ... Dabei scheut sich Pseudo-Dionysius nicht, auch in der Bibel nicht erwähnte Einzelmerkmale zu interpretieren: »Die Augenlider und Augenbrauen bedeuten dann, könnte man sagen, die Fähigkeit, Akte der Gottesschau in Gedanken zu sichern [...]« (XV,3). Die Engel dienen zugleich als Bilder, mit denen gedacht werden kann, als auch als Bilder von selber Denkenden, an denen man sieht, wie Gott gedacht wird. Das ist die epistemologische Pointe der gesamten pseudo-dionysischen Angelologie. Engel vermögen affektlos zu denken und

sich ganz auf ihren Gegenstand zu konzentrieren. Je näher sie zu Gott gelangen, desto deutlicher wird ihnen, dass er verborgen ist und letztlich nur durch Negationen (un-endlich, unsichtbar, un-zugänglich) bezeichnet werden kann. Die Engel bilden zusammen eine feste Stufenordnung, die wie ein Spiegelkabinett funktioniert. Gottes Glanz fällt auf die ihm nächsten Engel, diese nehmen den Strahl auf und geben ihn auf die Nachgeordneten weiter, diese auf den noch weiter unten Stehenden usw. Kein Engel darf das Licht für sich behalten, weil selbst Gott sein Licht hergibt.

Für die Gliederung der Engel in drei Triaden verweist Pseudo-Dionysius auf Parallelen zu den kirchlichen Ständen (Katechumenen, Laien, Mönche), den Weihestufen (Diakone, Priester, Bischöfe), zur Heilsgeschichte (alttestamentarisch/ »gesetzlich«, kirchlich/ »bei uns«, himmlisch/ bei den Engeln), zu den »Sakramenten«/ »teletés« (Taufe, Eucharistie, Myronweihe), zu den Denkvermögen (*doxa, dianoa, epistémè*), zum Empirischen (*ousia, dynamis, energeia*; vgl. XI,2), zum Gnadengeschehen (Reinigung, Erleuchtung, Vollendung; vgl. III,2), zur liturgischen Handlung (Weihe, Weihende, Geweihte) und natürlich zur Trinität.¹⁸ Die Drei-mal-Drei ergibt sich nicht notwendig aus den in der Bibel genannten Engelnamen. Paulus nannte fünf Engeltypen, Irenäus kennt bereits sieben. Cyrill von Jerusalem und Johannes Chrysostomus stellen lange vor ihm die ersten Neunerlisten auf. Diesen Vätern lag aber nicht so sehr an der Reihenfolge als vielmehr daran, gegen Origenes festzuhalten, dass Engel nicht auf- und absteigen, sondern bestimmte unveränderliche Ränge einnehmen. Erst Pseudo-Dionysius macht aus der Reihung ein System, eine Hierarchie.¹⁹

Auch wenn Pseudo-Dionysius selbst nicht darauf hinweist, so liegt es doch in seiner Logik, dass die Unangemessenheit der Engelsgestalten nach oben hin zunimmt. Unten sind die einfachen Engel, die den Menschen zum Verwechseln ähnlich sehenden Boten, darüber die als Personen beschreibbaren Erzengel, darüber stehen die anonymen Mächte und Gewalten, ganz oben schließlich die Cherubim und Seraphim, diese monströsen Chimären aus Tier- und Menschenformen. Je näher man zu Gott gelangt, desto schwieriger wird es, eine Ähnlichkeit zum Göttlichen herzustellen. Dies konterkariert in gewissem Sinne die neuplatonische Logik, dass das Licht an der Quelle klarer ist als in der Ferne, wo es sich zerstreut. Der

aufsteigende Mensch wird dadurch gezwungen, immer stärker von den materiellen Inhalten der Bilder zu abstrahieren, um so zur immateriellen Wahrheit zu gelangen.

Der Reihe nach erklärt Pseudo-Dionysius die Stellung der neun Engelschöre anhand ihrer Namensbedeutung. Die Namen will er eben nicht als Eigennamen, sondern als Begriffe verstanden wissen:

Seraphim = Entflammer, Überkochende
Cherubim = Ergießung des Wissens, Erfüllte
Oberste Throne = Unerschütterliche, Übersinnliche

Heilige Herrschaften (*kyriotêtes*) = Unablenkbare, Überlegene
Heilige Kräfte (*dynameis*) = Männliche, Starke
Heilige Mächte (*exousiai*) = Wohlgeordnete, Übersteigende (z. B. Strafengel)

Himmlische Prinzipien (*archai*) = Leitende, Ord nende
Erzengel = Vermittler
Engel = Boten, Völkerengel (z. B. Michael! – der Engel des Herrn).

Jede Triade bildet in sich einen »Kreis um Gott« (VIII,4). Daher trifft das von Dante und in der Scholastik eingeschränkte Bild von der neunsprossigen Engelsleiter nicht ganz zu. Eher ist an eine Tiara zu denken, drei übereinanderliegende Kränze, von denen sich jeder im Rhythmus »Reinigung – Erleuchtung – Vollendung« (vgl. VII,3; VIII,1) dreht und an bestimmten Punkten auf die nächste Ebene (Teilgabe nach unten, Teilnahme nach oben) springt. So ergibt sich insgesamt ein Modell kommunizierender Ebenen, auf denen sich Erleuchtung spiralförmig bewegt.²⁰

Die Engel im Mittelalter

Zur vollen Entfaltung reift die Engelspekulation im Mittelalter. Sie wurde nicht mehr vom Interesse getrieben, die Engelsstellen der Bibel zu systematisieren, sondern vor allem von zwei Fragen:

Erstens, wie diese Wesen in die Seinslehre einzuordnen sind, vor allem in die ontologischen Differenzen von Akt und

Potenz, *esse* und *essentia*, Materie und Form. Die Engel bildeten insofern einen Grenzfall, als sie reingeistig gedacht wurden und doch irgendwie den Gesetzen der geschaffenen Welt unterworfen. So ergeben sich für uns heute skurril klingende Fragen, etwa wie viele Engel auf einen Raumpunkt passen.

Zweitens musste die Frage beantwortet werden, woher die Teufel kommen, wenn sie nicht von Gott geschaffen wurden. Die Frage des Engelsturzes gehört zum Spannendsten, was die abendländische Geistesgeschichte zu bieten hat.

Die Phase dieser recht einheitlichen Angelologie reicht von Augustinus († 430) bis zu den letzten Ausläufern der Neuscholastik des 19. und 20. Jahrhunderts. Wie schwer es ist, sich der grandiosen Stringenz und Geschlossenheit des Standardmodells zu entziehen, zeigt sich daran, dass sich bis heute die meisten »Einführungen in die Angelologie« darauf beziehen. Nicht zu Unrecht, da auch die katholische Lehrentwicklung – siehe den so genannten Weltkatechismus – nicht darüber hinausgekommen ist. Religiöse Alternativen zum mittelalterlichen Modell wurden nur vereinzelt von so genannten Häretikern (z. B. Katharer), Religionsphilosophen (z. B. Schelling) und Dichtern (z. B. Rilke) entwickelt.

Erschaffung der Engel

Obwohl die Engelstraktate des Mittelalters zu riesigen Konvoluten anwuchsen – z. B. Francisco Suarez' († 1617) »De Angelis« auf 1000 Seiten! –, hat sich das offizielle Lehramt nur wenig damit befasst und ist dementsprechend nur wenig festgelegt worden.

Indirekt kommen Engel im Glaubensbekenntnis von Nicäa (325) vor: »Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allherrscher, den Schöpfer alles Sichtbaren und [alles] Unsichtbaren.«²¹ Letzteres wurde als Umschreibung der himmlischen Welten verstanden, die über der irdischen Welt bestehen und in denen die geistigen Wesen wohnen. Bereits der Kolosserbrief bringt die Himmel und die Engel in einen engen Zusammenhang: »Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare [ta horata kai ta aorata], Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten« (Kol 1,16). Damit war ausgesagt, dass Gott die Engelwelten erschaffen und nicht emanirt hat. Wäre Letzteres der Fall, wären die Engel unmittelbare Hervorgänge aus

Gott, ein Status, der nur dem Sohn und dem Hl. Geist zukommt.

Das einzige Dogma, welches direkt auf die Angelologie Bezug nimmt, ist das des IV. Lateranum (1215), welches die Formulierung des Nicänums erweitert: Gott schuf »vom Beginn der Zeit an eine doppelte Schöpfung, zugleich vom Nichts aus die geistige und die körperliche, das heißt die angelische und die irdische [Schöpfung], die gewissermaßen eine gemeinsame [Schöpfung] aus Geist und Körper ist« (DH 800, eigene Übers.) Die Formulierung »vom Nichts aus erschuf er« schließt aus, dass es vor der Schöpfung eine Ursubstanz gegeben habe. Das ist gegen die Lehre der Katharer von der Ewigkeit des Teufels gerichtet, die annahm, dass zwischen Gott und der vom Teufel erschaffenen Welt (inklusive der menschlichen Körper) eine Kette von Äonen (Geistwesen) steht, zu der Christus als oberster Äon gehört und bestimmte menschliche Seelen als untere Äonen gehörten.

Aus dieser Festlegung, dass es außer Gott nichts Ewiges gibt, d. h., dass Engel und Teufel erschaffen sein müssen, ergab sich die Frage nach dem Wann. Aus der Bibel ist sicher, dass Cherubim das Paradies nach dem Fall der Menschen bewachen. Einige Theologen sehen die erste Erwähnung von Engeln noch früher, und zwar in der Abschlussformel des ersten Schöpfungsberichts »So wurden Himmel und Erde vollendet und ihr ganzes Gefüge (zaba)« (Gen 2,1). Das lässt sich auch übersetzen als »und die ganze Schar«. Weil dieses Wort auch für das Himmelsheer verwendet wird und dieses wiederum die himmlische Ratsversammlung der Engel bezeichnet (vgl. 1 Kön 22,19), lag die Assoziation nahe, dass zaba' aus Gen 2 das Heer des Jhwh zeba'ot meint.²² Offensichtlich setzt die Bibel die Engel voraus, aber sie berichtet nicht, wann und wie sie erschaffen wurden. Sie können aber doch nicht vergessen worden sein, wenn der Schöpfungsbericht alle Bereiche des Geschöpflichen (Himmel, Sterne, Erde, Meer, Land, Tiere ...) minutiös abschreitet. Die Kirchenväter haben daher im ersten Kapitel nach Hinweisen auf ihre Erschaffung gesucht. Der prominenteste Vorschlag kommt von Augustinus. Er argumentiert, dass mit dem »Es werde Licht« aus Gen 1,1–4 weder das natürliche Licht des vierten Tages (Sonne, Mond und Sterne) noch das Licht des Gottesgeistes (gegenüber der Dunkelheit über den Wassern) gemeint ist, sondern dass hier von den Engeln die Rede ist.

Sie sind das Licht, dass Gott »im Anfang« erschafft und so gleich in Licht und Finsternis scheidet.²³

Zeit der Engel

Analog zu diesem dritten Licht tut sich eine dritte Art von Zeit auf, die zwischen der göttlichen Ewigkeit (*aeternitas/aidion*) und der irdischen Geschichtlichkeit (*tempus/chronos*) liegt: Die Zeit der Engel ist die Unendlichkeit (*aevum/aiön*). Engel stehen über der Zeit, die sich an den Zyklen der Welt (Bewegung der Gestirne) bemisst, sie sind gleichwohl nicht ewig, da sie vom Ewigen geschaffen wurden. Wie lassen sich diese drei Zeitformen unterscheiden? Die *aeternitas* kommt allein Gott zu. Zu Recht hat die jüdische Tradition den Gottesnamen durch *Eloham* – »der Ewige« ersetzt (Gen 21,33). Gott ist der, »als der er sich erweisen wird« (Ex 3,14), der sich selber Treue und immer neu Überraschende. Weder verbleibt er wie die Engel in selbstidentischer Unveränderlichkeit noch verändert er sich wie die lernenden und alternden Menschen. Er kann in die Geschichte eintreten oder sich im Himmel schauen lassen, aber er waltet »in« einem anderen Zeitmodus. Dem ewigen Gott stehen das *Tempus* und die *aeva* jederzeit vor Augen, denn er hat sie beide geschaffen und erhält sie ständig. Man muss also klar unterscheiden, ob man von der geschaffenen Unendlichkeit (»Ewigkeit« im uneigentlichen Sinn) des Himmels oder der ungeschaffenen Ewigkeit Gottes spricht. Das *Tempus* verläuft von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft. Diese Zeit wurde durch Gottes Werk am vierten Schöpfungstag in Gang gesetzt, indem er die Gestirne erschuf. »Sie sollen Zeichen sein und zur Bestimmung von Festzeiten, von Tagen und Jahren dienen« (Gen 1,14b). In der Geschichte finden sowohl die Heilsereignisse wie Exodus und Inkarnation als auch die Festtage statt, die daran erinnern. Das *aevum* bildet das direkte Gegenüber dazu. Anders als die Verlaufszeit der Menschen dauert diese Zeit an. Sie ist kein Prozess, sondern ein ausgedehnter großer Augenblick. Wenn in den liturgischen Texten von den Äonen oder den Ewigkeiten im Plural (»von Ewigkeit zu Ewigkeit«, *saecula saeculorum*) gesprochen wird, dann ist diese Himmelszeit gemeint. In ihr genießen die Engel zusammen mit den Seligen die unverlierbare Fülle des Lebens. Zeit wird dort nicht als Geschehen vorgestellt, sondern als ständiges Vor-ihm-Sein, als

Bei-Christus-Sein, Zeit eher als Präposition, als dauerndes Ankommen Gottes beim Schauenden. Im *aevum* gibt es nicht die Übergänge von Vergangenheit über Gegenwart zu Zukunft (*futurum*), dort ereignet sich ein laufender *adventus*. In ihr findet vor allem das nicht endende Gotteslob der Engel und der Heiligen statt. Das dreimal Heilig der himmlischen Chöre wird in jeder Messe mit den Worten eingeleitet »*sine fine dicentes*/endlos sprechend«. Die Unendlichkeit des Himmels bildet in allen Merkmalen das Gegenteil von der Raumzeitlichkeit unserer erfahrbaren Welt: Leichtigkeit, Grenzenlosigkeit, Distanzlosigkeit, Gleichzeitigkeit.

Ort der Engel

Eine populäre Frage, die gern als Kronzeugin für die Sinnlosigkeit der scholastischen Theologie aufgerufen wird, darf an dieser Stelle nicht fehlen: Wie viele Engel passen auf eine Nadelspitze? Dabei handelt sich nicht um eine der üblichen Wandersagen, sondern diese Frage gehörte zum Standardprogramm der Angelologie. Thomas von Aquin behandelt sie in Teil I der »Summa theologica« unter Quaestio 52 »De comparatione angelorum ad loca« (Vom Verhältnis der Engel zu den Orten) an prominenter Stelle.²⁴ Wenn Engel als reine Geistwesen bestimmt sind, wie ist dann ihre Gegenwart in der Welt, von der die Bibel ja zuhauf berichtet, zu denken? Wo ist ein ausdehnungsloses Seiendes in der dreidimensionalen Welt? Die komplizierten Erwägungen Thomas' lassen sich in einigen wenigen Festlegungen zusammenfassen:

Anders als Körper, die sich an einem Ort²⁵ befinden und so mit ihrer Umgebung in gegenseitigem kausalem Kontakt stehen, existieren Engel ungebunden, d. h., sie sind von den Einwirkungen ihrer Lokalität unabhängig, extraterritorial. Wenn sie an einem Ort sind, dann wirken sie auf ihn ein, nicht umgekehrt. Weil der Engel ein aktives Wesen ist, muss er sich an den Ort »begeben«, an dem er wirken will. Oder besser formuliert: Wenn ein Engel in der Welt auftritt, dann muss er sich in deren Lokalität identifizieren lassen. Anders gewendet: Wenn er nicht in dieser Welt auftritt, dann ist er auch nirgendwo, er ist aber auch nicht nichts, sondern in einer anderen, der himmlischen Welt. Ein Engel *ist* nicht zwangsläufig örtlich, aber er *wirkt* örtlich; Lokalität gehört zu seiner *actio*, nicht zu seiner *substantia*. Wie die Vektoren eines Magnetfeldes sich

über einen weiten Raum unsichtbar erstrecken, aber nur an einem Punkt wirksam werden, so ist ein Engel unbemerkt in dieser Welt gegenwärtig und entfaltet an bestimmten Orten seine Tätigkeit, die dann aber auch identifizierbar sein muss.

Thomas argumentiert, dass ein Engel nicht an mehreren Orten gleichzeitig sein kann, denn als intentionales Wesen, muss er sich auf den Ort »konzentrieren«, an dem er wirksam werden will. Er ist nicht dort, sondern wendet sich dem Ort zu *per applicationem*.²⁶ Ein Raumpunkt ist ein ungeteiltes Kleinstes, der Engelpunkt ist das Ziel seiner Absicht, sozusagen der Aufschlagpunkt seines Wirkvektors. So ergeben sich analog zu drei unterschiedlichen Zeiten drei Räumlichkeiten:

– *in loco continentum* – Ein Körper ist an einem Ort, quasi eingeschlossen von den dortigen Kontexten.

– *locum continens* – Ein Engel wirkt an einem Ort, ist aber nicht »dort«. Er existiert außerhalb des dreidimensionalen Raumes. Nicht der Ortszusammenhang bestimmt den Engel, sondern der Engel »definiert« seinen Ort; nimmt ihn quasi mit.

– *ubique in loca* – Gott ist und wirkt überall, sei es als Zielursache aller Dinge, sei es durch jeweiliges Eingreifen über Zweitursachen (zu denen die Engel gehören).

Jetzt lässt sich auf die Eingangsfrage antworten, ob mehrere Engel an einem Ort sein können: Da Gott alle Engel koordiniert, sei es nicht nötig, dass mehrere Engel an einem Ort wirken, denn jeder Engel ist aufgrund seiner Sendung eine »unmittelbare, vollständige Ursache«.²⁷ Es ergibt sich also aus Gottes Willen, nicht aus der Natur der Engel. Suarez hat dies anders gesehen. Er nahm an, dass mehrere Engel am selben Ort sein können, ihre Wirkungen sich überlagern und dann eine in der empirisch beobachtbaren Welt eindeutige Wirkung zeitigen.

Die moderne Physik diskutiert am Phänomen des »Welle-Teilchen-Dualismus« Probleme, die begrifflich in der Doppelnatur der Engel (Geistwesen und zugleich ortwirksam) gestellt worden sind.²⁸ Daher kann der Quantenzustand nur als eine Kombination aus Ort und Geschwindigkeit beschrieben werden, die nie exakte Positionen, sondern nur Wahrscheinlichkeiten (»verschmierte Zustände«) vorhersagt. Man kann einwenden, es handele sich in der Quantenphysik um Teilchen und in der Angelologie um Intelligenzen, aber auch die

Engel wurden nie als individuelle wirkende Personen verstanden, sondern als ein Netzwerk von Chören und Scharen, die durch Gott aufeinander abgestimmt sind. Und umgekehrt sind die Teilchen der Quantenphysik keine beobachteten Gegenstände, sondern Wirklichkeiten, die in engem Zusammenhang zu uns als den Beobachtern stehen. Quanten gibt es nicht, sie werden vom Beobachter er-sehen. Freilich kann die Angelologie keinen Beitrag zur Quantenphysik leisten, jedoch wird sie von dieser in gewissem Sinne rehabilitiert. Die Frage nach den Engeln auf der Nadelspitze war keine irrationale Spintisiererei, sondern lotete Welten aus, die anderen Gesetzen gehorchen als denjenigen des dreidimensionalen Raums. Auf einer abstrakten Ebene behandeln diese beiden Wissenschaften dieselben Probleme: die Möglichkeit von Ursachen, die entfernungsunabhängig wirken, von nicht vorhersagbarem Auftauchen und Verschwinden, von der Mitwirkung des Beobachters beim Beobachteten.

Fall der Engel

Mit der oben erwähnten Gleichzeitigkeit von Erschaffung und Scheidung der Engelwelt ist die Scholastik ein bohrendes Problem angegangen: Woher kommen die Teufel? Aus dem Trinitätsdogma ergibt sich, dass sie nicht unmittelbar aus Gott stammen können, weil der Vater nur zwei Personen (Sohn und Geist) aus sich entlässt. Also müssten sie erschaffen sein. Aber dies widerspricht nicht nur dem Schöpfungsbericht, worin alles Geschaffene als »sehr gut« qualifiziert wird, sondern auch der Definition Gottes als höchstes Gut. Ein guter Gott kann nichts Böses schaffen wollen. Die lehramtliche Grundlage waren frühe Festlegungen auf der I. Synode von Braga (561–574): »Wer glaubt, die menschlichen Seelen oder die Engel seien aus der Substanz Gottes entstanden [...] und] Wer sagt, der Teufel sei nicht früher ein von Gott geschaffener guter Engel gewesen und seine Natur sei kein Werk Gottes gewesen, sondern sagt, er sei aus dem Chaos und der Finsternis aufgetaucht und habe keinen Urheber seiner selbst, sondern sei selbst das Prinzip und die Substanz des Bösen, wie Manichäus und Priscillian sagten, der sei mit dem Anathema belegt« (DH 455 und 457).

Augustinus zufolge war auch der Teufel der Natur nach gut erschaffen worden, hat sich aber aus bösem Willen gegen Gott

gewandt. Gott hat das vorhergesehen und auch zugelassen, weil er den Sturz als *contrapositio* benutzt, um die Gutheit des Guten deutlich zu machen (vgl. Civ. XI,18). Gott richtete seine Schöpfung konturenreich ein, indem er das Licht (der treuen Engel) von der »Finsternis des Hochmuts« (Civ. XI,19) schied. Nacht und Tag hat er gemacht, die Finsternis aber wurde nicht geschaffen, sondern – nach dem Fall der Engel – von der Wahrheit abgeschieden. Nacht und Tag werden »gut« geheißen, aber auf die Scheidung der Finsternis folgt nicht, wie erwartet, »und Gott sah, dass es gut war«! Die Finsternis ist also nicht gut, wohl aber hat sie ihren Platz in der Ordnung der Schöpfung wie ein dunkler Fleck, der einem farbigen Gemälde erst seine Kontraste gibt. Der Engelfall ist – hier widerspricht Augustinus allen gnostischen, manichäischen und origenistischen Vorstellungen entschieden – keine Phase vor der Erschaffung der Welt, sondern die erste Phase der Welterschöpfung, eben die in Genesis 1 erwähnte Lichtscheidungsung. Gott sortiert auseinander, was sich bereits getrennt hat: Die lichten Engel folgen dem Aufruf »Betet ihn an, alle seine Engel«, die finsternen Engel dem Aufruf »Das alles will ich dir geben, wenn du dich vor mir niederwirfst und mich anbetest« (Mt 4,9). Augustinus zitiert die Versuchungsgeschichte Christi zur Erklärung des Engelfalles. Satan hat an Christus die Prüfung wiederholt, die er selbst nicht bestanden hat.

So bleibt als einzige Lösung, dass die Teufel *sich selbst* aus guten Engeln entwickelt haben. Ihre Anfangsnatur war gut, ihre Folgenatur wurde böse. Wie aber kommen Engel dazu, böse zu werden, stehen sie doch unmittelbar vor Gott, verfügen über einen lichten Verstand, unbehindert durch langsame oder fehlerhafte Denkprozesse? Dennoch erwähnt die Bibel – wenn auch eher beiläufig –, dass Engel sündigen können: »Gott hat auch die Engel, die gesündigt haben, nicht verschont, sondern sie in die finsternen Höhlen der Unterwelt verstoßen und hält sie dort eingeschlossen bis zum Gericht.« Von hier aus entwickelt sich der umfangreiche Traktat vom »Engelsturz«. Er wird fortan die Entstehung des Bösen überhaupt durchspielen. Dass Adam und Eva fallen, ist noch aus ihrer menschlichen Natur erklärbar: Sie waren erstens leiblichen Trieben unterworfen (Eva hatte Lust, die köstlichen Früchte zu kosten), zweitens sozialen Zwänge unterworfen (Adam ließ sich von Eva überreden), drittens mit einem begrenzten Intellekt ausgestattet (beide denken, Gott sieht es nicht).

Zudem lässt sich der menschliche Fall aus der Verführung durch die listige Schlange »entschuldigen«. Wann aber war die Schlange aus Gen 3, die in Offb 12 mit dem Satan identifiziert wird, böse geworden? Was in aller Welt hat dieses ideale Wesen dazu gebracht, sich gegen Gott zu entscheiden?²⁹ Die Frage fällt auf den Schöpfer zurück: Weshalb sind sogar ideale Geschöpfe fehleranfällig? Insofern ist das Motiv des Engelsturzes verschärfte Theodizee. Der Anlass zum Fall kann sich aber aus Gründen der göttlichen Gerechtigkeit nicht ausschließlich den gefallen Engeln geboten haben. Auch die treuen Engel müssen in einer Situation gestanden haben, die sie herausforderte, die sie aber bestanden.

Daher wird die Vorstellung vom Engelfall um die Vorstellung einer wie auch immer gearteten »Engelprüfung« erweitert. Thomas fragt, ob der selige Engel sich seine Seligkeit durch eine Tat (*actus meriti*) verdient habe, und beantwortet sie mit einem vorsichtigen Ja. Seligkeit könne per definitionem nicht anerschaffen sein, sondern müsse – unter Beistand der Gnade – erworben werden. Das Festhalten an Gott war für die guten Engel so wenig selbstverständlich, wie der Abfall von Gott für die bösen Engel natürlich war (vgl. STh II 62,4f.).

Die Theologen spekulieren seither über die Engelssünde, die sie in dieser Prüfung begangen haben. Neben Lust (auf Sinnliches), Nachlässigkeit (in der Gottesliebe), Maßlosigkeit (in der Verfolgung des eigenen Glücks) setzen sich vor allem zwei Motive durch: Stolz und Neid auf Christus.

Stolz kann auf zweierlei Weise verstanden werden: Der Stolz als **Eitelkeit** (*vanitas*) bezieht sich auf das Eigene. In diesem Sinne deutet Gregor der Große die Stelle in Ez 28,12b–13.

»So spricht Gott, der Herr:
Du warst ein vollendet gestaltetes Siegel,
voll Weisheit und vollkommener Schönheit.
Im Garten Gottes, in Eden, bist du gewesen.
Allerlei kostbare Steine umgaben dich:
Rubin, Topas, dazu Jaspis,
Chrysolith, Karneol und Onyx,
Saphir, Karfunkelstein und Smaragd.
Aus Gold war alles gemacht,
was an dir erhöht und vertieft war,
all diese Zierden brachte man an,
als man dich schuf.«

Mit den »kostbaren Steinen« seien die übrigen Engel gemeint, welche wie Schmuck um Satan herum angeordnet waren. Deshalb sei Satan der herrlichste der Engel gewesen. Auf diese Vorzugsstellung habe er sich so viel eingebildet, dass er dem Stolz verfiel und beim Sturz andere mit sich riss.³⁰ Nach Duns Scotus hat der Teufel seine angelische Existenz als etwas Eigenes genossen, anstatt es dankend auf Gott zurückzuführen. In Mysterienspielen des Mittelalters wird Luzifer als der »Glanzträger« Gottes zunächst privilegiert. Er war wie ein Spiegel Gottes und in dieser Funktion anderen Engeln vorgezogen. Wie die Seraphim stand er Gott so nahe, dass er von dessen Herrlichkeit entflammt war und sie auf die anderen Engel reflektierte. Die Eitelkeit des Teufels wird in der Ikonographie – im Unterschied zum weißen Gefieder der guten Engel – bisweilen durch Pfauenfedern dargestellt. Weniger in Bezug auf Gott als vielmehr in Bezug auf die anderen Engel konnte sich Luzifer etwas »auf sich selber einbilden«. Zur Strafe dafür hat ihn Gott, der die Mächtigen vom Thron stürzt (vgl. Magnificat), erniedrigt. In direkter Umkehrung erhöht Gott den wahren Gottessohn, welcher sich selbst erniedrigte (vgl. Phil 2).

Der Stolz als **Hoffart** (*superbia*) bezieht sich auf die anderen. Die meisten Kirchenväter, allen voran Augustinus, sahen diesen Stolz als Ursache des Bösen an. Augustinus besteht darauf, dass der Engelfall nicht nur ein Fehler im Wissen, sondern eine Bosheit des Willens war. Auf die Frage, woher der böse Wille komme, antwortet Augustinus beharrlich: nicht aus der Natur eines Wesens, sondern aus der falschen Verwendung der guten Fähigkeiten. Was hat also der Teufel falsch gemacht?

»Sie wollten also ihre Kraft nicht in ihm bewahren, und obwohl sie mehr gewesen wären, hätten sie dem, der zuhöchst ist, angehängen, zogen sie ihm das geringere Sein, nämlich sich selber vor. [...] Sucht man nach einer bewirkenden Ursache dieses bösen Willens, findet man keine« (Civ. XII,6). Der Abfall Satans bestand nach Augustinus in der stolzen Hinwendung zu etwas vermeintlich Höherem (nämlich sich selbst), tatsächlich aber Niedrigerem. Satan tut dies nicht, weil er von einem niedrigen Gut angezogen, »verführt« würde, sondern weil er spontan, d. h. aus grundlosem Stolz etwas anderes wählt, als er hätte wollen sollen. Der böse Wille, die erste Freiheitsentscheidung zumal hat seinen Ursprung nicht darin, »daß der Sünder ein Naturwesen ist, sondern darin, daß es

eine aus nichts geschaffene Natur ist« (Civ. XII,6). Der sündige Wille stammt aus dem Nichts und bringt in gewisser Weise Akte aus dem Nichts hervor. Weil Engel und Menschen Geistwesen sind, unterliegen sie nicht dem Naturzusammenhang und können freie Akte setzen. Der Abfall, dessen hinreichender Grund die ungebundene Freiheit ist, hat keinen notwendigen Grund. Demnach ist der Engelfall nicht die Strafe für eine vorangegangene Engelsprüfung, sondern fallen zu wollen ist (Grund und Folge für den) Fall! Der Akt ist seine eigene Ermöglichung.³¹ An dieser Stelle bricht die Kette aus Rückfragen nach Handlungsmotiven ab. »Das also ist der erste [Wille], den kein anderer hervorgebracht hat« (Civ. XII,6).³² Das Böse hat keinen Grund, bleibt für die Beobachter inkommensurabel und hinterlässt in der Welt einen blinden Fleck des Nichtwissens. Augustinus drückt seine eigene Verlegenheit rhetorisch aus: »Niemand suche also bei mir ein Wissen von dem, wovon ich weiß, daß ich's nicht weiß, er müsste denn lernen wollen, das nicht zu wissen, wovon man wissen muß, dass man's nicht wissen kann« (Civ. XII,7). Mit anderen Worten: Das Ursprungsböse darf nur in seiner Wirkung begriffen werden, und man muss aufhören, Gründe dafür finden zu wollen, die letztlich dazu führen, den bösen Willen zu rechtfertigen. Dies gilt auch für den ersten bösen Willen des Menschen im Sündenfall.

Auch Thomas kommt in einer Art Ausschlussverfahren zur Konklusion: »Darum konnte die erste Sünde des Engels nichts anderes sein als Stolz« (STh II 62,2). Denn geistige Wesen können nur zu etwas hingezogen werden, das ihrer Natur entspricht, also zu geistigen Dingen. Das ist an sich nicht falsch, denn es geziemt den Engeln, zu Gott hingezogen zu werden und sich am höheren Gut zu erfreuen. Wenn aber die Ordnung der geistigen Güter (*regula superioris*) nicht beachtet und das Höhere als Hindernis des eigenen Guts gesehen wird, verkehrt sich auch das höhere Gut zum Bösen. Stolz ist immer gekränkter Stolz, weil der Stolze die Entfaltung des Eigenen durch anderes beschädigt sieht – »Ich könnte viel mehr sein, wenn du nicht wärst!«

Eng damit zusammen hängt das zweite Motiv, der **Neid**. Luzifer begehrt etwas, das Gott anderen verliehen hat. Aus Neid auf Gott verführt die Schlange Eva im Paradies mit dem Vorschlag: »Sobald ihr davon esst, gehen euch die Augen auf; ihr

werdet sein wie Gott und erkennt Gut und Böse« (Gen 3,4). Man hat daraus geschlossen, dass der Teufel in Gestalt der Schlange hier einen Test wiederholte, den er selber nicht bestanden hatte. So wollte er die Menschen in das Unheil mit hineinziehen, das er sich selber zugezogen hatte, konnte doch auch er der Versuchung nicht widerstehen, wie Gott zu sein. Bestärkt wurde diese Annahme durch die populäre Namensdeutung des Teufelsgegners (Offb 12,7): *Mi-cha-El* – »Wie-wie-Gott?«. Aus Neid auf Gott sei der Teufel gefallen, aus Neid auf den Menschen habe er ihn verführt (vgl. Civ. XIV,11). Die Teufel hätten demnach gegen das erste Gebot verstoßen, keinen anderen Gott – nämlich sich selbst oder Luzifer – anbeten zu wollen, oder gegen das zweite Gebot, Gottes Namen nicht zu verunehren.

Diese Bemerkungen bei Augustinus haben zur landläufigen Deutung geführt, welche dem Teufel unterstellt, er wollte nicht nur zu Gott gelangen (was alle Geschöpfe wollen und was Christus allen Menschen verspricht), sondern sich an die Stelle Gottes setzen. Vor allem die gnostische und katharische Tradition hat dieses Motiv stark gemacht und es auf den Schöpfergott (Herr der Welt) bezogen, der in der Tora den Menschen verbieten muss, einen anderen Gott zu verehren, weil er weiß, dass es über ihm den höheren Vatergott (Herr des Himmels) gibt. In der Gnosis ist der Teufel derjenige Gott, der den Gottestitel wider besseres Wissen usurpiert und dies den Menschen verheimlicht. Bei Augustinus sündigte der Teufel, indem er »sich gegen die Ordnung der Naturen vom höchsten Sein zum geringeren Sein abwendet« (Civ. XII,8) und sich so selber schadet, weil ihm das höhere Gut verloren geht, für das er bestimmt war. Also letztlich nur die selbstverschuldete Unterbietung von zgedachten Möglichkeiten?

Thomas unterscheidet feiner als Augustinus: Der Wunsch nach *Gottgleichheit* sei derart unsinnig, dass er nicht einmal vom Teufel gedacht werden kann. Jedes Wesen ist der Vollzug seiner Natur (hängt an seiner Identität, würde man heute sagen). Weshalb sollte jemand wollen, ein anderer zu sein? Sobald er die Identität des anderen annimmt, kann er diese Errungenschaft nicht mehr genießen, denn die Erinnerung, einmal etwas anderes gewesen zu sein, wäre damit ausgetauscht. »Darum kann kein Ding einer niederen Wesensstufe eine höhere Wesensstufe erstreben, wie ein Esel nicht danach strebt, ein Pferd zu sein. [...] Darum ist es unmöglich, daß

der niedere Engel danach strebt, dem höheren gleich zu sein, geschweige denn, dass er danach strebt, Gott gleich zu sein« (STh I 63,3).

Gerade die vernünftigen Engel haben gewusst – das gehört zu ihrer Anfangerkenntnis –, dass ein Geschöpf nicht Gott werden kann. Wohl aber kann ein Wesen wollen, *Gottähnlichkeit* zu erlangen, wenn es die Eigenschaften des anderen als Erweiterung der eigenen erstrebt, und zwar unter Beibehaltung der eigenen Identität! Aber entspricht dieses Streben nicht dem Gebot der Schrift, der Mensch solle heilig sein wie Gott im Himmel; oder dem Versprechen Christi, dass die Erlösten mit ihm im Himmel herrschen werden? Die Sünde des Teufels liegt nicht darin, dass er eine Eigenschaft Gottes haben will, sondern *wie* er sie haben will. »[...] er hat als letztes Ziel zwar jene Ähnlichkeit mit Gott erstrebt, welche aus der Gnade geschenkt wird, wollte aber diese besitzen in Kraft seiner Natur und nicht durch göttliche Hilfe [*per virtutem suae naturae, non ex divino auxilio*] nach der Anordnung Gottes« (STh I 63,3). Das Teufelische besteht in der Ablehnung der Gratuität des letzten Ziels. Hatte Augustinus die Teufelssünde als Erstreben des falschen Ziels definiert, so bestimmt Thomas sie als falsches Erstreben des (stets guten) Ziels.

Arten der Engel

Die in Jes 6,2 (Seraphim), Ez 1 (Cherubim), Kol 1,16 (Throne), Eph 1,21 (Herrschaften, Mächte, Gewalten, Fürstentümer), Jud 9 (Erzengel), Gen 17 passim (Bote, Engel) genannten Wesen werden unter dem Titel »Engel« zusammengefasst. Das ist keineswegs selbstverständlich. Die Offenbarung des Johannes (s.o.) kennt daneben noch Gemeindeengel, Altarengel, Posaunenengel, Schalenengel ..., aber in der Tradition wurden diese nicht als Eigennamen für spezifische Gruppen verstanden, sondern als Beschreibung für Tätigkeiten (der »mit der Posaune«). Ähnlich wurden »die Scharen« (*zebaot*), »die Heiligen« (*qadowschim*) oder »die Lebewesen« (*chaiwot*) als Gruppenbezeichnungen verwendet. Angesichts der verwirrenden Vielfalt von Figuren stellte sich für Theologen die Frage, ob alle in der Bibel vorkommenden überirdischen, nichtgöttlichen Wesen unter demselben Titel »Engel« gefasst werden dürfen. Kurz: Sind Cherubim überhaupt Engel? Ist »Engel« ein Wesensbegriff, was ist dann »Cherub«? Dieses

Klassifikationsproblem hat früh schon die Systematisierung vorangetrieben.³³

Wenn »Cherubim« nicht nur ein Gruppensynonym (wie »Scharen«) oder eine äußerliche Tätigkeitsbeschreibung (wie Gregor der Große vorschlägt) sein soll, muss dieser Begriff die Eigentümlichkeit dieser Wesen bezeichnen. Thomas erklärt die Rangordnung der neun Chöre als inklusive Teilhabe: Alle sind Engel, weil alle als Boten dienen, aber nicht alle besitzen den hohen Grad der Erkenntnis wie die Cherubim, sondern die einfachen Engel haben nur Anteil daran, die höhergradigen Seraphim hingegen »übersteigern« diese Erkenntnis zur überschwänglichen Liebe (vgl. STh I 108,5 ad 5). Und Liebe ist Paulus zufolge höher als Erkenntnis, weil sie mit dem Erkann-ten eins wird, während Erkennen das Erkannte »nur« im Erkennenden hat.

Ist nun die Verschiedenheit der Engel den Unterschieden ihrer Natur geschuldet (wie Tier und Mensch), oder unterscheiden sie sich in der Berufung (wie Priester und Diakon)? Also: Sind Cherubim andere Wesen als Seraphim oder sind sie zu anderen Diensten bestellt? In dieser umstrittenen Frage nimmt Thomas – wie meist – die Mittelposition ein: In Bezug auf ihre Befähigung, Gott zu dienen, sind Engel von Natur aus verschieden ausgestattet; in Bezug auf das tatsächliche Ausüben und Überschreiten dieser Fähigkeit werden sie von Gottes Gnade unterschiedlich begabt (vgl. STh I 108,4).

Das Standardmodell übernimmt die Gliederung des Pseudo-Dionysius in drei mal drei Chöre (siehe oben) und

IX	3c	vor Liebe brennende Seraphim	Flamme, brennendes Herz, Harfe
VIII	3b	vollkommen erkennende Cherubim	Stern, Augen, Globus
VII	3a	immerfort Gott genießende Throne/ <i>thronoi</i>	Wolke, sitzend
VI	2c	gebietende Herrschaften <i>dominationes/kyriotêtês</i>	Reichsinsignien
V	2b	ausführende Mächte <i>virtutes/dynameis</i>	Blitze, Sonne, Sterne
IV	2a	verbietende Gewalten <i>potestates/exousiai</i>	Rüstung, Schwert, Schild
III	1c	anführende Fürstentümer <i>principates/archai</i> ³⁵	Machtinsignien, Palmzweig
II	1b	verkündende Erzengel <i>archangeli/archangeloi</i> Michael, ³⁶ Gabriel, Raphael	Waage, Flammenschwert Lilie Fisch, Wanderstab
I	1a	Behütende Engel oder »Schutzengel« <i>angeli/angeloi</i>	Kelch, Rauchfass, Kind

schreibt dieser Neunheit eine innere Logik zu. An der Anordnung der neun Chöre lassen sich meist die Epochen der Kunstgeschichte identifizieren: In der Romanik werden sie nach dem Vorbild des byzantinischen Hofzeremoniells streng konzentrisch angeordnet, in der Gotik nach der strengen Ständeordnung den Rippenbögen entlang übereinander gereiht, im Barock und Rokoko locker in den Fresken verteilt, weshalb es immer wichtiger wird, über Attribute ihre Zugehörigkeit anzuzeigen.³⁴

Die Ordnungen 1–3 (Hierarchien) bedeuten die Distanz bzw. Nähe zu Gott: 1 = unterhalb von Gott (»Hypophania«), 2 = oberhalb von Gott (»Hyperphania«), 3 = vor/bei Gott (»Epi-phania«). In jeder Ordnung wiederholt sich die Logik von Gottes Willensäußerung und seiner kreatürlichen Entsprechung: c = Befehl, b = Plan, a = Ausführung. Die drei Hierarchien bilden als Ganzes und jeweils in sich selbst die Trinität ab, in der der Vater gebietet, der Sohn gehorcht und der Geist tröstet.

Diese Stufung wurde durch unzählige Darstellungen in Kirchen und durch die »Göttliche Komödie« Dantes popularisiert. Im 28. Gesang des Paradiso steigt Dante ein letztes Mal vom Fixsternhimmel in den Kristallhimmel empor, wo die Engel kreisen. Ihm stellt sich ein vollkommenes Bild dar: in der Mitte ein blendend strahlender Funke; um ihn herum eine Kokarde von neun sprühenden Feuerkreisen, die sich umso langsamer bewegen, je weiter sie vom Zentrum

entfernt sind.³⁷ Die Herrlichkeit der Mitte verströmt sich zentrifugal. Alles aber hängt an dem Punkt, den man nicht sieht: Gott.

Auf die Frage, ob die drei Hierarchien eine gemeinsame Ordnung bilden, antwortet Thomas, dass von Gott aus gesehen alle vernünftigen Geschöpfe *eine* Rangfolge bilden, von der Vielfalt der Engel aus gesehen aber drei Hierarchien bestehen, weil es dreierlei Erkenntnisweisen gibt: indem man die Wesensbilder (Allgemeinbegriffe, *species*) erstens in Gott, zweitens in der Schöpfung allgemein oder drittens in den Dingen speziell betrachtet (vgl. STh I 108,6).³⁸ Die oberste Hierarchie blickt auf das Gesamtziel, Gott, die zweite setzt es in eine Ordnung um und die dritte führt sie an den konkreten Dingen aus. Thomas verwendet Beispiele aus dem Militär: Feldherr, Strategie, Soldat, und aus der Psychologie: Erwägen, Kenntnis, Beabsichtigung einer Handlung.

Putten, die Nichtsystematisierbaren

Putten, die heute wohl bekanntesten und beliebtesten Engel, haben in der strengen Systematik des Mittelalters noch keinen Platz. Sie dürfen auch nicht mit den Kopfflüglern, einer Darstellungsform von Cherubim, verwechselt werden. Putten (von ital. *putto* = Kleinkind) tauchen erst auf, als die Kunst des Barock die strengen Ordnungen auflöst, die Engelsgestalten immer weiter vermenschlicht und im Rokoko auf selbstironische Weise verniedlicht.³⁹ Sie persiflieren ihr Vorbild, die Heerscharen (*zebaot*). Heere sind normalerweise militärisch in Reihen geordnet, Putten aber treten stets unordentlich auf: schalkhaft, locker gestreut. Aber sie repräsentieren nicht das Tohuwabohu des Weltanfangs, sondern das Streulicht, das seit dem ersten Tag die Schöpfung erfüllt. Insofern überbrücken Putten die leeren Zwischenräume. Wo ein Bild endet und das andere noch nicht beginnt, sitzen sie auf Balkonen und Simsens.⁴⁰ Barock-, besonders aber Rokokokirchen wollen den Eindruck der Totalillusion nicht unterbrechen. Sie stellen einen geschlossenen Raum vor, der durch Selbstreferenzen beweglich ist, aber nie nach außen führt. Fenster sind in Rokokoräumen gezielt unauffällig; das Draußen sollte draußen bleiben. Putten fungieren wie Links im Internet: Sie sorgen dafür, dass der Text nie aufhört, sondern immer wei-

tere Verweise anbietet. Aus diesem Grund werden Putten gestreut und nicht geordnet.

Auch kunstgeschichtlich sind die Putten keineswegs in einer logischen Fortführung eines biblischen Motivs entstanden, sondern kommen im 4. Jahrhundert auf schräge Weise ins Christentum und werden später durch einen steilen Rückgriff der Renaissance auf die Spätantike wiederbelebt. Den frühesten Beleg habe ich am Sarkophag für die Tochter des ersten christlichen Kaisers, Konstantin, 345 n. Chr., entdeckt. Dort tauchen kleine Eroten, die geflügelten Begleiter der Liebesgöttin, auf. Bekannt sind ihre Darstellungen als kindliche Begleiter der Aphrodite, oft ausgestattet mit Pfeil und Bogen (Cupido, Amor), heute das Maskottchen der Liebe auf den ersten Blick. Wie kommen aber Lustknaben auf den Sarg einer christlichen Kaiserin? Eroten waren Verniedlichungen des Gottes Eros, des schönsten aller Jünglinge, der in Platons »Gastmahl« geschildert wird. Dort steht er für das Sehnen des Menschen nach dem Urschönen, später auch für das Sprossen der Natur. Er lockt die Suchenden mit Flöte, Leier und einem makellosen jugendlichen Körper. Er bringt die Pflanzen zum Wachsen und Blühen. »Schließlich vervielfacht sich Eros als der Allesdurchwirkende in den Eroten«,⁴¹ die wie Pflanzgeister zwischen den Ranken und Blüten turnen. In dieser Funktion umspielen sie auch andere Götter wie z. B. den Weingott Dionysos. Die Eroten deuten an, dass hier die Säfte sprießen, dass ein lebendiger Weinstock gute Reben hervorbringt. Damit ist das tertium comparationis gegeben. Die Weinreben auf dem Sarkophag sind ein Zitat aus der Rede vom Fruchtbringen: »Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt reiche Frucht. [...] Wer nicht in mir bleibt, wird wie die Rebe weggeworfen und er verdorrt« (Joh 16,5f.). Die Eroten veranschaulichen die Hoffnung der Verstorbenen, auch nach dem Tod am Weinstock zu bleiben. Zugleich stellen sie die Verbindung zum Erlöser bei der Ernte am Ende der Tage dar. Offensichtlich wurde das Weindekor verwendet, der Weingott Bacchus durch das johanneische Bild von Christus als Weinstock ersetzt und die dionysischen Begleiter als Engel übersetzt. Sie waren mittlerweile mythologisch unverdächtig. Die geflügelten Kinder transportierten im 4. Jahrhundert, als das Christentum noch sehr sparsam mit personalen Figuren umging (siehe die Katakombenkunst), keine heidnische Botschaft und boten sich für Neucodierungen an.

Zwar waren Erosen schon seit dem 4. Jahrhundert als Verzierungen für christliche Sarkophage in Gebrauch, aber erst Ende des 5. Jahrhunderts liefert Pseudo-Dionysius eine theologische Beschreibung. In »Die Namen Gottes« reflektiert er die Vielfältigkeit des einen Eros in viele Erosen.⁴² »Eros« – Pseudo-Dionysius verwendet den Begriff synonym mit *agapê* – stehe für diejenige Kraft Gottes, welche die Menschen dazu bringt, sich dem Höheren zuzuwenden oder anderen zu helfen, dies zu tun. Der Eros entfaltet sich zu einer Rangordnung von verschiedensten Liebesregungen. Weil Gott selbst liebenswürdig ist, anderes liebenswürdig und liebesfähig macht und weil »der Urheber des Universums durch seine edle und gute Liebe zum Universum wegen des Übermaßes der dem Eros eignenden Güte in den auf alles Seiende sich erstreckenden Vorsehungsakten aus sich heraustritt, gleichsam von Güte, Agape und Eros überwältigt [...], ohne aus sich herauszugehen, nach unten in alle Dinge heruntergezogen wird.«⁴³ Der eine Eros ergießt sich in viele »intelligente und intelligible Erosen«, die einzelne Aspekte seiner Zuwendung darstellen und die wieder zu einem »universellen Eros« eingeordnet werden wollen. Die Selbstdifferenzierung des Einen in Vieles und ihre Rückkehr entspricht dem neuplatonischen Schema von Ausgang – Erleuchtung – Vereinigung. Pseudo-Dionysius gibt damit ein weiteres Beispiel für den mystischen Weg der Menschen und bietet gleichzeitig ein Schema, um die verschiedenen Liebesdienste in der Kirche in Zusammenhang zu bringen.

Das Mittelalter kennt jugendliche Engel unbestimmten Alters, jedoch keine Putten. Doch mit der späten Gotik finden sich in der Bildenden Kunst kindhafte Engel in immer größerer Zahl. Zum Tremendum, dem furchtbar Erhabenen der Heiligen, gesellt sich mit steigender Bedeutung Lieblichkeit, Schönheit und Milde. Erst in der Renaissance tauchen die kleinen geflügelten Wesen im Abendland wieder auf, allerdings zunächst nicht im christlichen Kontext. Als Amor verkörpern sie vielmehr das Liebesverlangen und dessen Erfüllung, wenn sie die Pfeile der Liebe abschießen oder, als Zeichen des Sieges der Liebe über den Kampf, mit Waffen spielen. Zwar taucht bereits bei Giotto die Putte als Schmuck gemalter Architektur auf, doch gilt Donatello als »Erfinder« der Putte als eines kleinen Engels in christlicher Verwendung. Auf der Sängertribüne des Florentiner Doms sind die Engel zwar noch keine Kleinkinder wie die Barockputten, doch Do-

natellos Kinderengel tanzen schon wild und ungestüm und scheinen den heiligen Ernst und die Würde ihrer Vorgänger vergessen zu haben.⁴⁴ Hinzu kam, dass Künstler in Rom ab 1480 begannen, die Ausmalungen der eben erst entdeckten Domus aurea aus ernerischer Zeit zu imitieren. Weil man solche Gebäude für Grotten hielt, nannte man die Malereien »Grottesken«.⁴⁵ Ein immer wiederkehrendes Motiv sind kleine Putten, die mit Tierleibern und Pflanzen zu phantastischen Wesen, in ihrer symmetrischen Anordnung aber zum Dekor werden. Die Grotteskenmalerei verwischt die Grenze zwischen Figur und Ornament und nimmt die Putten des Rokoko vorweg. Im Rokoko werden die Putten sogar zum Ornament des Ornaments, indem sie in die Biegung und den Schwung der Rocailles eingepasst werden.

Der bekannteste Fall dieser Randfiguren sind die beiden bekannten Engel am unteren Bildrand der »Sixtinischen Madonna« (heute Gemädegalerie Dresden). Die beiden Putten wurden bereits im 19. Jahrhundert zum »populärsten Werk der bildenden Kunst«⁴⁶ erklärt, das unzählige Nachbildungen erfahren hat, ja zum Inbegriff religiöser Repräsentation und Verkitschung wurde. Raffael hat es für die Benediktinerkirche »S. Sisto« (Sixtus II., † 258) in Piacenza gemalt; der kunstliebende polnische König August III. erwarb es 1754, über 200 Jahre später, für seine Residenz, weswegen es heute in der Gemädegalerie in Dresden hängt. Dort wurde es von den deutschen Klassikern und Romantikern (von J. J. Winckelmann bis E. T. A. Hoffmann) bewundert. August Wilhelm Schlegel bemerkte, dass diese »Kinder der Erde in bunten Flügelchen«⁴⁷ nicht beten, weil sie es nicht nötig hätten. »So irdisch und himmlisch zugleich sind mir noch keine [Engel] vorgekommen.« Sie lehnen auf einem Podest am Bildrand, der eine stützt sein Kinn auf den aufgestellten Unterarm, wobei er fast gelangweilt mit Fingern an der Lippe spielt. Der andere hat den Kopf auf die verschränkten Unterarme gelegt und schielt nach oben, ohne den Kopf zu heben. Die beiden betrachten nicht die Madonna und ihr Kind, sondern halten Blickkontakt mit der hl. Barbara, die ihrerseits den Blick ehrfürchtig von Maria abwendet. Sie kommen ihrer Aufgabe nicht nach, den Heiligen die Attribute zu halten. Die päpstliche Tiara muss deshalb auf der Brüstung abgestellt werden, der Turm der hl. Barbara verschwindet fast hinter dem Vorhang. Zum Effekt des Bildes gehört es, dass der Betrachter von

weitem die Madonna vor einem dunstigen Himmel schweben sieht.⁴⁸ Außer einem Heiligenschein, der aber nur ganz zart umrissen ist, umgibt die gesamte Figur ein leichtes Sfumato. Erst bei genauerem Hinsehen erkennt der Betrachter, dass der gesamte Hintergrund aus Gesichtern von Putten besteht. Ihre Konturen sind umso klarer, je weiter sie sich am Rand befinden. In der Nähe der Madonna werden sie von deren Glorie überleuchtet. Gerade dies erweckt den Eindruck, dass der gesamte Raum erfüllt ist von Engeln, ja aus Engeln besteht.

Vielleicht kann man den Putten heute eine eigene theologische Bedeutung zuschreiben. Sie sind sozusagen das undifferenzierte angelische Material vor dem Engelfall, vor der Scheidung in Engel und Teufel, ja sogar noch vor der Entfaltung von Raum und Zeit, vor der Verteilung der theologischen Funktionen überhaupt. Können Sie als Zeichen stehen für die nicht festzustellende frei flottierende Spiritualität, die der endlichen und über sich selbst hinausdrängenden, endlichen Welt einwohnt? Als ineinander verschwimmende Figurknäuel erinnern sie daran, dass alle Begriffe und Sätze aus einem ungeteilten Sinnmedium geschöpft, isoliert und kombiniert wurden – wie das Auge seine Farben und Umrisse (Formen) nur aus dem farblosen Licht (Medium) gewinnt, wie das Ohr Geräusche aus dem Hintergrundrauschen isoliert. Die gewonnenen Formen nutzen sich aber wieder ab, ein Klang verklingt, ein Bild verblasst, eine Information wird langweilig. Hinter der Formbrechung kommt dann das Medium wieder zum Vorschein. Wenn der Film reißt, sieht man plötzlich die Leinwand; wenn der Text verunstaltet ist, blickt man plötzlich auf Druckerschwärze. Das Sinnmedium wird nur en passant, im Moment der Unterbrechung präsent, sofort wird die Lücke aufgefüllt mit Sinnformen: Man ergänzt die Druckerschwärze doch zu Buchstaben, auch wenn keine Worte mehr lesbar sind.⁴⁹ Sind die apersonalen, namenlosen Putten das Rauschen des Möglichkeitspools, aus dem sich die namentlich bekannten Engel hervor winden? Putten repräsentieren die Welt vor ihrer Einteilung in Anschluss- und Abschluss, von Negation und Position, eine Welt der Unentschiedenheit. Vielleicht sollte man Putten heute deuten wie das transzendente Hintergrundleuchten, das vom ersten Moment der Schöpfung (»Es werde Licht«) bis heute schimmert und das jedem denkenden Menschen als ständiger Überschuss der Möglichkeiten entgegenkommt?

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

- 1 Henoeh = (äthiopisches) Henochbuch
- 3 Bar = Baruch-Apokalypse
- AkrJoh = Apokryphon des Johannes, Nag Hammadi Text
- ApkPetr = äthiopische Petrus-Apokalypse
- AscJes = Ascensio Jesaiae, Himmelfahrt Jesajas
- Civ. = Augustinus: De civitate Dei – Vom Gottesstaat
- DH = Denzinger, H.: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. von P. Hünermann
- Dial. = Justin: Dialog mit dem Juden Tryphon
- Princ. = Origenes: De principiis (Peri archon), Vier Bücher von den Prinzipien
- QM = Qumrantexte, Kriegsrolle
- STh = Thomas von Aquin: Summa Theologica
- VitaAdEv = Vita Adae et Evae

ANMERKUNGEN

- 1 ApkPetr 12,6–11 (Verszählung nach Klaus Berger/Christiane Nord, Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt/Leipzig 1999, S. 1168–1181).
- 2 Vgl. AscJes 11,39: »Und Jesaja ließ ihn [Hiskja] schwören, daß er dies dem Volke Israel nicht erzählen würde [...]«
- 3 Narrativ wird solche Täuschungschristologie im Apokryphon des Johannes entfaltet, wenn der Seher erstmals Christus schaut: »(Und siehe, ich) sah im (Licht ein Kind; es stand) bei mir. Als ich (es) aber betrachtete, (wurde) es wie ein alter Mann. Und er (änderte seine) Gestalt (ein weiteres Mal) und wurde zu einem kleinen (Menschen). Es war (keine Vielheit) vor mir, sondern es war da eine (Gestalt) mit vielen Formen im (Licht). Und die (Erscheinungen) offenbarten sich gegenseitig, (und) die (Gestalt) hatte drei Formen. [...] Sei nicht kleinmütig. Ich bin der, der (mit euch ist) alle Zeit. Ich (bin der Vater), ich bin die Mutter, ich bin der Sohn« (AkrJoh 2,1–9,11–14; Nag Hammadi II,1, übers. von Lüdemann/Janßen). Die Polymorphie Christi erklärt nicht nur die Angelophanie des Erlösers, sondern auch das dreifaltige Wesen Gottes.
- 4 Justin versteht den Logos nicht als kosmologisches Grundprinzip wie die Stoiker, sondern als in der Welt handelndes, aus Gott entlassenes Wesen. Dieses ist aber in den logoi spermatikoi aller vernünftigen Menschen universal nachweisbar.
- 5 Treffend resümiert Barnard: »It is Justin's Christology which is at the root of his theory of the origin of angels«, in: Leslie W. Barnard, Justin Martyr. His Life and Thought, Cambridge 1967, S. 108.
- 6 Zitiert in Epiphanius: Panarion 30,16,4.

- 7 Die Behauptungen, der Hebräerbrief gehe immer schon von der unveränderlichen Gottgleichheit Jesu aus, entstehen aus der Rückprojektion späterer christologischer Definitionen.
- 8 Die Fresken stammen vermutlich von Giotto di Bondone; sein bekanntes Gemälde »Stigmatisation des hl. Franziskus« (1300, Louvre Paris) weist große Ähnlichkeit mit dem Fresko auf.
- 9 »The authenticity of the autograph of St. Francis preserved at Assisi appears to be thoroughly established (see Critical Study, p. 357); it contains the following note by Brother Leo's hand: »The Blessed Francis two years before his death kept on the Verna in honor of the B. V. Mary mother of God, and St. Michael Archangel, a Lent from the festival of the Assumption of the B. V. M. to the festival of St. Michael in September, and the hand of God was upon him by the vision and the address of the seraph and the impression of the stigmata upon his body [...]« Paul Sabatier, *Life of St. Francis of Assisi*, übers. von Louise Seymour Houghton, London 1919, S. 433–443, hier S. 437.
- 10 Die Bildkomposition geht auf die früheste Darstellung der Stigmatisation zurück, »Der hl. Franziskus und Szenen aus seinem Leben« von Bonaventura Berlingheri, 1235 (Öl auf Holz, Altargemälde in San Francesco Pescia), also elf Jahre nach der Erscheinung auf dem La Verna. Dort ist anstelle der Christusbüste nur das Gesicht eines Seraphs zu sehen.
- 11 Vgl. Thomas von Celanos »Erste Lebensbeschreibung des Hl. Franziskus« (= 1 Cel) 91–96.
- 12 Im Laufe der Tradition wird der Konsens der beiden Willen immer stärker hervorgehoben. Bei Mk »nicht, was ich will«, bei Lk »nicht mein Wille«.
- 13 Thomas von Celano, *Leben und Wunder des Heiligen Franziskus von Assisi*, hg. von Engelbert Grau, 4. Aufl. Werl 1988, S. 197.
- 14 Die einzige mir bekannte Ausnahme ist Salvador Dalí »Engelsmonstranz«, wobei religiöse Motive bei Dalí oft in blasphemischer Absicht stehen.
- 15 Vgl. Origenes, Ezechiel-Homilien 1,5, zitiert in: Origenes, *Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften*, ausgewählt von Hans Urs von Balthasar, 3. Aufl. Freiburg 1991, S. 79. Origenes spricht gerne von einem »einigen Klumpen« (*henos phyrmatos*). De principiis III 1,22, vgl. Röm 9,21.
- 16 Engel wurden zu Engeln und Teufel zu Teufeln, insofern sie früher ihrer Vernunft gefolgt sind bzw. ihre Vernunft übergangen haben. Vgl. princ. I 5,2. Um sein Konzept des Tun-Wollens-Zusammenhangs aufrechtzuerhalten, rechnet Origenes mit der Möglichkeit von aufeinanderfolgenden Welten und Leben. Was in dem einen Leben gewirkt wurde, wirkt im nächsten Leben fort.
- 17 Vgl. princ. I 1,6: Vernunft selbst ist körperlos, nicht räumlich, dennoch kann sie von materiellen körperlichen Umständen beeinträchtigt werden (z. B. Fiebertraum). Vernunft ist keine Funktion des Körperlichen, auch wenn sie körperlichen Einflüssen ausgesetzt ist. Vgl. auch princ. III 6,3.
- 18 Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über die kirchliche Hierarchie*, I,3; V,1.
- 19 Hierfür übernimmt er ein paganes Wort und prägt es für den christlichen Sprachgebrauch fortan. »Hierarchie« heißt nicht – wie landläufig erklärt – »heilige Herrschaft«, sondern »heilige Ordnung« im Sinne von »einer Kulthandlung vorstehen«. Vgl. Andrew Louth, *Denys the Areopagite*, London/New York 1989, S. 38–40.
- 20 Zum Verhältnis von geradliniger (= abstrahierendes Denken), kreisender (= mystisches Erleuchtetwerden) und spiralförmiger (= diskursives Denken) Verstandesbewegung vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes*, eingl. u. übers. von Beate Regina Suchla, Stuttgart 1988, IV,9; Beate Regina Suchla, *Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung*, Freiburg/Basel/Wien 2008, S. 108f.
- 21 Der Begriff der unsichtbaren Dinge (*aoratos*) ist eine philosophische Umformung eines biblischen Ausdrucks. Die Septuaginta übersetzt den Anfang von Buch Genesis »die Erde aber war wüst« mit »hè de gé èn aoratos« – »die Erde war ohne Anschauung« (eigentlich »formlos«, »gestaltlos«).
- 22 Allerdings müsste *zaba'* dann nach Himmel stehen. Wahrscheinlich meint dieser Abschlussvers das Sternenheer. Vgl. Ijob 38,7; Ps 33,6; Jes 45,12: »Meine Hände haben den Himmel ausgespannt, ich habe sein ganzes Heer bestellt.« Für diese Deutung spricht, dass »Himmelsheer« und »Sternenheer« unter dem Einfluss von babylonischen oder hellenistischen Vorstellungen von Engeln als Astralgöttern identifiziert wurden.
- 23 Ob die Engel vor aller Schöpfung (als »Weisheit«, Koh 1,4) oder zeitgleich mit ihr (»Himmel und Erde«) erschaffen wurden, will Augustinus nicht entscheiden; wichtig sei nur, die Ewigkeit Gottes von der »immerwährenden« Seligkeit und der »unablässigen« Schau (Augustinus, *De civitate Dei* XI,32, vgl. auch XII,16) der Engel zu unterscheiden.
- 24 Quaestio 52 folgt – zusammen mit q. 51 »Vom Verhältnis der Engel zu den Körpern« – unmittelbar nach der das Thema eröffnenden q. 50 »Vom Wesen der Engel überhaupt«.
- 25 *Locus* bedeutet in der mittelalterlichen Metaphysik nicht geometrischer Raumpunkt, sondern die Einpassung eines Dings in seinen empirischen, kategorial bestimmbaren Kontext.
- 26 STh I, q. 52 a.2 (deutsche Ausgabe = *Summa theologica*, Bd. 4, S. 162).
- 27 STh I, q.52 a.4 (*Summa theologica*, Bd. 4, S. 165).
- 28 Ähnliche Parallelen ergeben sich bei der Diskussion um die negative Krümmung der Raumzeit und um die Umkehrbarkeit der Entropie. Engel befinden sich nicht in der *chronos*-Zeit, sondern in Äonen, das sind in sich abgeschlossene, nicht linear verlaufende »Zeitausdehnungen«.

- 29 Vgl. hierzu ausführlich Johann Ev. Hafner, *Die Schlange als Verführerin. Religionsgeschichtliche Hintergründe und kommunikationstheoretische Deutung von Gen 3,1–4*, in: Ders./Patrick Diemling (Hgg.), *Kommunikation Satans*, Frankfurt a. M. 2010, S. 21–48.
- 30 Vgl. Gregor der Große, *Moralia* XXXII, c. 23 n. 48.
- 31 Leider hat Augustinus diese schöne autopoietische Figur nicht durchgehalten, sondern doch wieder als platonisches Privativgut erklärt: Böser Wille kann aus guten Naturen nicht durch Bewirken, sondern nur durch Versagen hervorgebracht werden. In der Frage, ob der Fall eine aktive Abwendung von Gott oder nur ein »nicht mehr Gott anhängen« ist, bleibt Augustinus uneindeutig.
- 32 Ganz ähnlich die Grundlosigkeit des menschlichen Sündenfalls, vgl. Civ. XIV,11.
- 33 Vgl. Augustins kanonische Unterscheidung in *officium* »Amt« und *natura* »Wesen« (Enarratio in Psalmum 103,1,15: CCL 40, 1488), bis heute zitiert im »Katechismus der katholischen Kirche«, Nr. 329. Vgl. auch STh I q.50–64 über Wesen und Ordnung der Engel; I q. 106–114 über Ordnungen, Sprachen, Dienste der Engel.
- 34 Vgl. Alfons Rosenberg, *Engel und Dämonen*, München 1986, S. 137–141.
- 35 Die Reihenfolge von 2a bis 3a changiert bei den Kirchenlehrern: Im Unterschied zu Pseudo-Dionysius (der Eph 1,20f. folgt) reiht Gregor der Große: Herrschaften, Fürstentümer, Mächte, Gewalten, was der Aufzählung in Kol 1,16 entspricht. Fraglich war zudem, weshalb Michael, der »Anführer«, und Raphael, der Engel »vor Gottes Angesicht«, so weit unten rangieren. Religionsgeschichtlich ist das zu erklären mit der bewussten Aufwertung der Mächte und Gewalten, welche in den neuplatonischen Dogmatiken des Sallustius oder Jamblichus weit unten angesiedelt werden und in die Nähe von dämonischen Naturgewalten geraten. Ein weiterer Grund könnte darin liegen, dass Pseudo-Dionysius die *arch-angeloi* als Mittelglied zwischen *archai* und *angeloi* setzen wollte.
- 36 In der Bibel wird nur Michael explizit als »archangelos« bezeichnet, dennoch werden diese drei – manchmal noch ergänzt um Uriel – als Erzengel geführt, da sie im Henoch-Buch unter diesem Titel zusammengefasst werden. Meine Vermutung ist, dass Uriel hinzugefügt wurde, um die Engel den anderen Vierheiten (Evangelien, Kirchenlehrer, Kardinaltugenden etc.) anzupassen.
- 37 Hier unterbricht Dante die konzentrische Ordnung des Kosmos: Die Hölle besteht aus immer enger werdenden Kreisen, die Himmel aus immer weiter werdenden Sphären, wobei stets die Erde den Ausgangspunkt bildet. Jenseits des Kristallhimmels aber tauchen die neun Engelchöre auf: Sie bilden – abweichend von der ptolemäischen Kosmologie – keine weiteren Außenschichten, sondern liegen wie eine zweite Kokarde neben der irdischen Welt.
- 38 Die Quaestio 108 ist mit acht Artikeln eine der längsten Quaestionen. Die Frage nach den Namen und der Rangordnung der Engel zog seit jeher die meiste Aufmerksamkeit auf sich, auch wenn sie theologisch nicht ertragreich ist.
- 39 Vgl. dagegen Aufsatz von Sylvia Hahn »Engel in süddeutschen Barock- und Rokokokirchen«.
- 40 Vgl. das Verschwimmen von Fettpolster, Baby-Knäuel und Quellwolken im Gemälde »Kinder in den Wolken oder der Amoretenschwarm« von Jean-Honoré Fragonard, Louvre Paris. Putten dienen dazu, die perspektivische Tiefe des Freskos anzudeuten, indem klare Vordergrundfiguren vor den entfernten Hintergrundschwärmen konturiert werden. »Gott ist überall zugleich gegenwärtig – in der Form der Abwesenheit; diese Lücke in der Allgegenwart nutzen die Engel und springen ein; sie sind das göttliche Kleingeld, Statthalter seiner Abwesenheit.« Michel Serres, *Die Legende der Engel*, Frankfurt a. M. 1995, S. 85.
- 41 Alfons Rosenberg, *Engel und Dämonen*, München 1986, S. 39.
- 42 Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes*, S. 11–16.
- 43 Ebd. S. 13.
- 44 Vgl. Johann Ev. Hafner/S. Müller-Härlin, Artikel »Putten«, in: CD ROM »Himmel Heilige. Die barocke Bilderwelt – entschlüsselt in der Basilika Ottobeuren«, hg. von Rupert M. Scheule/Johann Ev. Hafner, Darmstadt 2003.
- 45 In vollendeter Form in den Uffizien in Florenz (Deckenmalereien im Ostflügel).
- 46 L. Jelinek, zitiert in: Angelika Baeumerth/Karl Baeumerth, *Die Engel der Sixtina. Eine deutsche Karriere*, Regensburg 1999, S. 38.
- 47 Zitiert ebd., S. 23.
- 48 Die Darstellung zitiert das Genre der Apokalyptischen Frau am Himmel (vgl. Offb 12,1f.).
- 49 Vgl. Peter Fuchs, *Der Sinn der Beobachtung. Begriffliche Untersuchungen*, Göttingen 2004, S. 26.