

Lutz Bergemann, Bernd Roling und Bettina Bohle

Vom Seelengefährts zum Glorienleib. Imaginationsräume aitherischer Leiblichkeit. Einleitung

Zusammenfassung

Platons Verwendung des *ochema* als Seelenwagen hat die weitere Begriffsgeschichte nachhaltig geprägt. Zentral dabei sind die ontologisch gleichsam liminale (Pseudo-)Stofflichkeit des Seelengefährts in ihren unterschiedlichen Feinheitsgraden und seine Funktionen, die in diversen metaphysischen, naturphilosophischen, epistemologischen und theologisch-soteriologischen Kontexten ausführlich diskutiert werden. Diese Debatten werden in den Texten des vorliegenden Sammelbandes aus vielen Perspektiven – u. a. Gräzistik, Mittelalterinischer Philologie, Anglistik, Philosophie und Philosophiegeschichte sowie Lichtkunst / künstlerischer Forschung – aufgenommen und in ihren genuin differierenden Verwendungszusammenhängen, aber auch in ihren von der Antike bis in die Frühaufklärung (und darüber hinaus) reichenden Kontinuitäten interdisziplinär reflektiert.

Keywords: *ochema*; Seelenvehikel; Seelenwagen; Feinstofflichkeit; Mittelstellung der Seele

Plato's use of the term *ochema* as a vehicle for the soul has had lasting influence on the later tradition. A key component in connection with this concept is the quasi-liminal (pseudo-) materiality of the vehicle in its different degrees of fineness and its functions which were discussed widely in various contexts, e.g., in metaphysics, natural philosophy, epistemology, theology, in the latter especially in soteriological discourses. These debates and their continuity from Antiquity to early enlightenment (and further) are the focus of the present volume and are, in their specific shape, investigated from different perspectives, Classics, Medieval and English philology, philosophy and history of philosophy as well as light art / artistic research.

Keywords: *ochema*; vehicle of the soul; middle position of soul; degrees of materiality

Von oben herunter also, nachdem sie von den Ganzheiten her ihren Anfang genommen hat, geht die Austeilung der Güter der Sonne durch das Licht hinab bis zu den Teilhaften [d. h. den irdisch-stofflichen Dingen], und wenn man, ausgehend vom Sichtbaren [dem Stofflichen] das Unsichtbare [das Immaterielle und Intelligible] sagen sollte, dann erhellt [Helios] den Kosmos in seiner Ganzheit und macht das Körperhafte göttlich [und macht es zu etwas], das in seiner Ganzheit durch und durch mit Leben erfüllt ist, er führt aber auch die Seelen durch sein reines Licht empor und gibt ihnen eine reine, nach oben führende Kraft ein und lenkt durch seine Strahlen den Kosmos und erfüllt aber die Seelen mit feurigen Früchten. (Procl., *In Tim.* III, 82, 4–12)

Proklos' Text aus dessen *Timaios*-Kommentar umfasst exemplarisch die inhaltlich zentralen antik-spätantiken Referenzpunkte, die in den Texten des vorliegenden Sammelbandes aus vielen Perspektiven – u. a. der Gräzistik, der Mittellateinischen Philologie, der Anglistik, der Philosophie und Philosophiegeschichte sowie der Lichtkunst/künstlerischen Forschung – immer wieder aufgenommen und in ihren genuin differierenden Verwendungszusammenhängen, aber auch in ihren von der Antike bis in die Frühaufklärung (und darüber hinaus) reichenden Kontinuitäten interdisziplinär reflektiert werden. Denn Proklos' Darstellung führt uns mitten hinein in ein zentrales Thema, das die antike, die spätantike, die mittelalterliche und die frühneuzeitliche Philosophie, Theologie und die religiöse und literarische Praxis dieser Zeiträume immer wieder, gerade auch in Bezug auf entscheidende Punkte der Selbst- und Weltdeutung beschäftigt hat: Die lichthafte Kraft des Göttlichen und Intelligiblen (das „ganze Licht“, von dem in *Frg.* 59 [ed. Majercik] der *Chaldäischen Orakel* die Rede ist) erfüllt und durchdringt zugleich gestaltend und lebenspendend sowohl die stoffliche Welt als auch die verschiedenen Aspekte der menschlichen Seele.

Damit sind klar die beiden Bereiche markiert, in die die Erklärungsmodelle eingebunden werden, die mit dem Konzept des aitherischen Seelenleibes die verschiedenen Epochen hindurch verbunden sind: Zum einen sind es immer wieder naturphilosophische und welterklärende Zusammenhänge, zum anderen handelt es sich um seelische, religiöse und soteriologische Kontexte, in denen das multifunktionale Konzept des feinstofflichen Seelenleibs argumentatorisch in Gebrauch genommen wird.

Diese vielfältige Verwendung des Konzepts des Seelenleibs bzw. der mit diesem Konzept verbundenen Denkfiguren wird dadurch ermöglicht, dass, korrespondierend zum aitherischen Seelenleib, das göttliche und intelligible ‚Licht‘ die Immanenz des Göttlichen in der Welt, bei gleichzeitiger Wahrung von dessen Transzendenz, bezeichnet. D. h. dieses ‚Licht‘ und dessen Aufnahmemedium, der Aither, bilden zusammen die anagogisch-soteriologische Wirkung des Intelligiblen auf die stofflichen Aspekte

der Welt *und* die – entsprechend vorbereitete und gereinigte – menschliche Seele ab.¹ Diese beiden Komponenten dienen somit zugleich als Modell, das Wirken intelligibler Ursachen im Raum und auf körperlich-stoffliche Entitäten einsichtig zu machen. Die menschliche Seele nimmt ihrerseits in dieser Ontologie aufgrund ihrer Mittlerposition zwischen dem Bereich des Intelligiblen und dem des Irdisch-Stofflichen eine zentrale Stellung ein.²

Entsprechend sind die Seele und die Art und Weise, wie sich die immateriell und unsterblich verstandene rationale Seele mit dem menschlichen Körper in seiner Stofflichkeit und Vergänglichkeit verbindet, seit Platon ein Problem, das in diversen metaphysischen, naturphilosophischen, epistemologischen und theologisch-soteriologischen Kontexten reich diskutiert wird.³ Ausgehend von der allegorischen Darstellung des Seelenwagens in Platons Dialog *Phaidros* und zusammen mit den Überlegungen des Aristoteles zu diesem Problem gewinnt das Konzept des Seelengefährts (*ochema*) auf diese Weise in der antiken Philosophie bis in die Spätantike eine zentrale Bedeutung, was sich nicht zuletzt den lichtmetaphysisch orientierten Welterklärungen der Mittel- und Neuplatoniker verdankt. So schließt z. B. Proklos seine *Institutio Theologica* mit einer systematischen Darstellung über Position und Funktion des *ochema* ab.⁴ In die philosophisch-theologischen Diskurse des Mittelalters findet dieses Konzept u. a. als Erlösungs-/Glorienleib Eingang und dient bis in die frühe Neuzeit dazu, die Verbindung zwischen Leib und Seele nicht nur quasi-physiologisch, sondern auch epistemologisch sowie soteriologisch zu erklären – so zumindest die motiv- oder ideengeschichtliche Vermutung und Hypothese, der die Beiträge dieses Bandes nachspüren.

Damit gelangen wir zu unserem Schlüsselbegriff, dem *ochema*. Die Verwendung des griechischen Wortes für das Seelengefährt geht auf Platon zurück. Ursprünglich wurde *ochema* als Terminus für Gegenstände herangezogen, die Unterstützung gewähren konnten (so wird auch Zeus γῆς ὄχημα genannt, Euripides, *Troerinnen* V. 884), dann jedoch präziser zur Bezeichnung von Fortbewegungsmitteln, Tragetieren (z. B. Aristophanes, *Frieden* V. 866), Schiffen (Aischylos, *Prometheus* V. 468), schließlich auch von Trägersubstanzen (z. B. Honig als Träger für Medizin, Hippokrates, *De alimento* 55). Platon hatte die Seele im *Phaidros* bekanntermaßen metaphorisch als zusammengewachsene Kraft (σύνφυτος δύναμις, 246a6–7) angesprochen, bestehend aus einem Gespann geflügelter Pferde mit seinem Lenker (*Phdr.* 246a–b). Dabei können die einzelnen Bestandteile des Bildes als literarische Ausgestaltung der verschiedenen Vermögen der Seele verstanden werden: Der Lenker entsprach dem λογιστικόν, je eines der Pferde dem θυμοειδές und

1 Siehe Shaw 1995, 51–53 und 220–226 sowie Finamore 1985, 48–53.

2 Vgl. z. B. Plotin IV, 8, 7, 1–12; dazu u. a. Bergemann 2006, 142–179.

3 Dazu u. a. Halfwassen 2004, 98–141. Zur Platonischen Seelenlehre siehe z. B. Müller 2009.

4 Procl., *Inst.* §§ 196, 205, 207–210.

dem ἐπιθυμητικόν.⁵ Als Bezeichnung für ein Gefährt, das die Seele von der Sphäre des Intelligiblen in den Bereich des Werdens und Vergehens bringt, findet sich der Begriff *ochema* im platonischen *Timaios* (41d–e); schon hier antizipieren die Sterne, auf die der Demiurg die Seelen setzt, wenn sie sich auf ihren Weg in die Welt machen, die spätere Verwendung des *ochema* im Zusammenhang mit dem Astralleib. Auch für die Verbindung zwischen Seele und Körper findet sich im *Timaios* die entscheidende Belegstelle für *ochema* (44d–e). Darüber hinaus hatte Platon den Begriff auch schon für die Fortbewegung der Seele im Hades herangezogen (*Phd.* 113d4–6).⁶

Platons Verwendung sollte die weitere Begriffsgeschichte des *ochema* als eines Seelenwagens nachhaltig prägen. Immer wieder stehen dabei die ontologisch gleichsam liminale (Pseudo-)Stofflichkeit des Seelengefährts in ihren unterschiedlichen Feinheitsgraden und die Funktionen, die das *ochema* in verschiedensten Erklärungszusammenhängen aufgrund dieser ontologisch ambivalenten (Pseudo-)Stofflichkeit übernehmen soll, im Mittelpunkt der Überlegungen und Darstellungen; so besteht es z. B. für den Neuplatoniker Iamblich im Idealfall aus reinem, feinststofflichem Aither, der nach Ansicht der Neuplatoniker zugleich das ideale Aufnahmemedium für (göttliches) Licht ist.⁷ Leitend für die Hinwendung zu einer differenzierten Analyse der verschiedenen Anwendungen dieses Konzepts vom Mittelplatonismus bis zur Frühen Neuzeit und der Frühaufklärung ist die Annahme, dass dem *ochema* gerade auch in seiner stofflich-aitherischen Beschaffenheit kontinuierlich unterschiedliche Funktionen zugeschrieben werden, welche die verschiedenen Formen der Verräumlichung und Verortung der unstofflichen Seele betreffen und erklären sollen: Es kann z. B. als Ort der Vorstellung (πνεῦμα φανταστικόν, *anima imaginativa*) verstanden werden,⁸ in dem sich die göttliche *omniscientia*, d. h. überräumliches noetisches Wissen, auf der Ebene der individuellen menschlichen Seele räumlich abbildet bzw. manifestiert, oder es ist der Körper, mit dem die Seele aufersteht und räumlich sowie affektiv beschreibbar im Jenseits agiert. Zusammen mit diesen verschiedenen inhaltlichen Konfigurationen in ihren Transfers und Transformationen von der Antike bis in die Neuzeit verdienen die literarischen Repräsentationen und Formen der adäquaten Erfassung ochematischer Funktionen und Prozesse und der mit ihnen verschränkten Formen der Ursächlichkeit, des Wissens und Erlebens von intelligibler Ursächlichkeit ein besonderes Interesse. In ihnen wird das Problem verhandelt, das Intelligible, das Raum und Zeit als Formen der Anschauung transzendiert, dennoch vermittels seiner Wirkung im Seelischen im Natürlich-Stofflichen

5 Vgl. Müller 2009, 145–147.

6 Eine entsprechende knappe Skizze über die Entwicklung des *ochema*-Motivs von Platon bis zu Porphyrius liefert z. B. Finamore 1985, 1–9; vgl. ergänzend Shaw 1995, 220–225 und Bergemann 2006,

372–383 mit weiterer Sekundärliteratur ebd., Anm. 480 auf S. 372.

7 Siehe Finamore 1985, 11–32, Shaw 1995, 222–225 und Bergemann 2006, 373–383.

8 Siehe Shaw 1995, 220–222.

für die Rezipierenden in der sprachlichen Inszenierung irgendwie anschaulich werden zu lassen und dabei trotz allem dessen Differenz zum Irdischen aufrechtzuerhalten.⁹

Bei einigen Autoren der Frühen Neuzeit verliert der aitherische Seelenleib als vermittelndes Medium für das Verständnis der Seele in ihrer Beziehung sowohl zum Göttlichen als auch zum Körperlichen wegen anderer Erklärungsmuster zwar seine Bedeutung – bei Kepler z. B. aufgrund des Ineinanderblendens göttlicher Schöpfungs- und innerseelischer Erkenntnisprinzipien, die eine Partizipation der menschlichen Seele am Göttlichen erlauben. Umso beachtenswerter erscheint es dann aber, dass dieselben Erklärungsmuster, die im Seelischen mit dem *ochema* transportiert werden, im Bereich der Naturphilosophie zumindest implizit ihre große Erklärungskraft behalten: Wieder ist es u. a. Kepler, an dessen Philosophieren man auch dieses Phänomen gut ablesen kann. Ihm gelingt es nämlich, in Form seiner Konzepte der Weltseele als ‚Kraft‘ und der Erdseele als ‚Feuer‘ oder energetischer ‚Flamme‘ die Prinzipien intelligibler Ursächlichkeit und Wirksamkeit entlang der Parameter einer lichthaften Kraft, die in einem ihr korrespondierenden Medium ihre Wirkung entfaltet, in den Bereich des Natürlich-Irdischen zu überführen und so das Bild eines rein mechanistisch-atomistischen Weltbildes entscheidend zu erweitern. Genau darin ähneln ihm neuplatonisch inspirierte Welterklärungen wie z. B. das *True Intellectual System of the Universe* des Cambridger Platonikers Ralph Cudworth, aber auch das monistische System der Philosophin Anne Conway.

Ausgehend von diesen zentralen Überlegungen sollen die Beiträge dieses Bandes sowohl in ihrer chronologischen Abfolge als auch unter Beachtung ihrer gemeinsamen inhaltlich-systematischen, immer wieder miteinander verschränkten Linien erkennen lassen, dass der Aither, das Pneuma oder der Spiritus grundsätzlich als eine metaphysische ‚Nahtstelle‘ beschrieben werden kann, die ursprünglich den Kontakt zwischen Intelligiblem/Unstofflichem und Stofflichem ermöglichen und damit eine ontologische Kontinuität sicherstellen soll. In dieser Funktion scheinen Aither, Pneuma und *ochema* notwendig zu sein, um diverse Arten bidirektionaler Kausalitäten oder Ursächlichkeiten erklären zu können, z. B. das Wirken des Göttlichen als Licht in der Welt oder die Vermittlung zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Vernunfttätigkeit. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch die Funktion des Aithers/Pneumas als Medium in den Blick nehmen. Phänomene wie Ekstase, Träume, Prophetie, Vergeistigungsprozesse oder der mit Reinigungsritualen verbundene (Wieder-)Aufstieg der Seele, der inhaltlich durch das medial vermittelte Erkennen der vorgeordneten Prinzipien bestimmt ist und dessen Spiritualität in den Kategorien des Lichthaften beschrieben wird, werden durch das aitherische *ochema* erklärbar. Eingebettet in dieses Kontinuitätsdenken scheint auch die

9 Beispielsweise in Form einer „Jenseitsästhetik als

Topopoetik“, wie sie von Lobsien 2012, 402–423 skizziert wird.

Vorstellung des Glorienleibes zu sein, dessen Eigenschaften der *claritas* und *subtilitas* sich in derartigen Erklärungszusammenhängen bestimmen lassen.

Entsprechend lassen sich die Fragenkomplexe, die sich stellen und denen die Autorinnen und Autoren dieses Bandes nachgehen, wie folgt umreißen: Wo hört Materialität auf, und wo beginnt aus welchem Grund Immaterialität? Welchem Bereich werden welche Funktionen zugeordnet? Neben diesen Fragen, die in ontologische, epistemologische und soteriologische Bereiche ausgreifen, konfrontieren sie mit weiteren Debatten, die die Philosophiegeschichte nicht minder umgetrieben haben: Wie lassen sich die Vorstellungen eines aitherischen Seelenleibes in naturphilosophischen Erklärungen transformieren, die in der Spannung zwischen Physik und Theologie das Stoffliche aufwerten und eine irdische Räumlichkeit zugleich affirmieren und transzendieren? Der Fall tritt z. B. ein, wenn die Materie aus sich selbst oder auch unter der Einwirkung Gottes alchemische Veränderungen hervorbringt, in Gestalt von Verdünnung oder Verdichtung, oder wenn die Erd-Seele, die den Erdkörper belebt, ausgerechnet als punkartige *lux* bezeichnet wird. Ebenfalls eher den Überlegungen zur ‚quasi-stofflichen‘ Beschaffenheit des Seelengefährt und deren ambivalenten topologischen Implikationen verpflichtet sind Erklärungsmodelle, die sich mit flüssigen, unendlich teilbaren Materien im Dienst beschreibender Physiologien beschäftigen (Nervenfluidum – Aitherfluidum). Auch in ihnen lassen sich, wenn man den frühmodernen Naturphilosophen glauben kann, nur zu oft sympathetische Kontaktstellen erkennen, mit deren Hilfe die Seele samt ihrer Wahrnehmungen mit den Kausalnetzen der Außenwelt gleichsam verbunden bleibt. Komplementär zu vergleichbaren Überlegungen soll hier gleichfalls der Frage nachgegangen werden, wie sich derartige „(Denk-)Figuren der Transposition“ literarisch zum Beispiel in einem theoretischen Modell der Metapher als Interaktion (Max Black)¹⁰ abbilden lassen, das die Metapher als dynamisches Konzept auffasst, in dem sich die Bedeutungen gegenseitig durchdringen wie im Aither-Pneuma Intelligibles/Göttliches und Menschliches/Stoffliches. Vergleichbar erscheint das auch der Art und Weise, wie literarische oder auch philosophisch-systematische Texte, also zum Beispiel frühneuzeitliche Gedichte, als theurgische Texte mit ihren topo-poetischen Strategien zu einem Erleben verhelfen können, das der göttlichen Illumination im aitherischen Seelenleib korrespondiert.

Unser Band möchte diesen Leitfragen in einem diachronen Durchgang durch die Epochen nachgehen, ohne dabei den systematischen Zusammenhang aus den Augen

10 „Die Theorie Blacks schlägt vor, die Metapher – anders als in der aristotelisch-rhetorischen Tradition – zu verstehen weder als Substitution eines *proprium* durch ein anderes Konzept, noch als Vergleich, sondern als Interaktion von „system[s] of implicati-

ons“ (41), in der nicht ein ‚Eigentliches‘ durch ein ‚Uneigentliches‘ vorübergehend ersetzt wird, sondern semantisch Neues und Komplexes entsteht“; siehe dazu den Beitrag von Verena Lobsien in diesem Sammelband.

zu verlieren. Den Auftakt des Bandes macht Christoph Helmig (Köln), der den Variationen eines *ochema* bei Plutarch nachspürt. In seiner Schrift *De sera numinis* hatte dieser zentrale Vertreter des Mittelplatonismus eine ‚Feuerblase‘ postuliert, die als Medium zwischen der organischen Körperlichkeit und der zugehörigen Seele operieren konnte. Selbst wenn, wie Helmig zeigen kann, diese ‚Blase‘ nicht zur Gänze mit dem Leitbegriff eines *ochema* aufgehen will, offenbaren Plutarchs Überlegungen dennoch, wie sehr sich die griechischen Denker auch in einer scheinbaren Übergangsperiode um vergleichbare analoge Konzepte bemüht hatten. Bettina Bohle (Bochum) untersucht das *ochema*-Modell bei Proklos und rückt es mit gutem Grund in besondere Nähe zu dessen Modell eines an Disziplinen und ein festes Curriculum gekoppelten Seelenaufstiegs. Gerade im Seelenfahrzeug als veränderlichem feinstofflichem Rezipienten und Medium konnte sich, wie Bohle nachweist, der spirituelle Fortschritt der Einzelseele einen Resonanzraum verschaffen; das *ochema* musste auf diese Weise selbst zu einer Voraussetzung der Erziehbarkeit des Menschen werden.

Die sachlichen Verbindungslinien zwischen den (spät-)antiken und den mittelalterlichen Diskursen zum Seelenleib bündelt und zeichnet der Beitrag von Anne Eusterschulte (Berlin) nach. Zum einen beschäftigt sie sich mit der Darstellung von Vorstellungsweisen des Auferstehungsleibes, die zum anderen durch Untersuchungen zu den besonderen Formen spiritueller Wahrnehmung im Jenseits im Vollzug der beseligenden Schau ergänzt werden. Dabei zieht Eusterschulte neuplatonische Kommentartexte, in denen die platonisch-aristotelische Kombination des *Ochema-Pneumas* mit spezifischen Formen der Imagination in Verbindung gesetzt werden, zur Interpretation soteriologischer, lichthafter Leiblichkeitsmodelle und Visionsbeschreibungen heran und erläutert Texte von Augustinus und Eriugena sowie fröhscholastische, platonisch geprägte Debatten zur *anima phantastica* in ihren historischen Referenzdimensionen.

Cornelia Selent (Berlin) führt uns in die platonisch grundierte Naturphilosophie des 12. und frühen 13. Jahrhunderts; sie fragt zunächst anhand von Schlüsselfiguren der Epoche, Wilhelm von Conches und Bernardus Silvestris, nach den Strategien, mit deren Hilfe sich die Exegeten des lateinischen *Timaios* die *prima materia* plausibel machen konnten. Tatsächlich ließ sich für die Gelehrten dieser ersten Generation mittelalterlicher Denker, wie Selent zeigen kann, diese erste Materie, auch durch das Fehlen anderer systematischer Zugriffe, in ihrer Eigenschaftslosigkeit nur in intelligibler Form begreiflich machen. Die unter dieser Voraussetzung seltsam hybride schillernde Natur der Urmaterie schlug sich in den Erklärungen zur Genese der weiteren, qualitativ fassbaren Elemente nieder, die auf die *prima materia* folgen mussten; sie lieferte jedoch vor allem auch eine Option, wie Selent im weiteren deutlich macht, um sich dem Problem der ätherischen Leiblichkeit und der Materie der Gestirne anzunähern, die in ihrer Unbestimmbarkeit viele Gemeinsamkeiten mit der ersten Materie aufwiesen und mit ihr

die Grenze zum Abstrakten streifen. Ein Echo fand diese Dynamik in den Konzeptionen einer nur noch die Kategorie des Raumes erfüllenden Lichtmaterie, wie sie im Anschluss von Robert Grosseteste entwickelt worden war.

Wie wirkmächtig die Idee eines feinstofflichen Seelenfahrzeugs über die Jahrhunderte hinweg auf der einen Seite war, wie adaptionsfähig jedoch zugleich auch auf der anderen, dokumentieren die Beiträge aus dem zweiten Teil dieses Bandes. Zum großen Renaissance-Platoniker Marsilio Ficino und zugleich ins Zentrum der *ochema*-Problematik führt uns der Beitrag von Thomas Leinkauf (Münster). Leinkauf zeigt zunächst denkbar subtil, wie die Idee eines pneumatischen *ochema*, das zugleich zwischen zwei Seinsebenen vermitteln konnte *und* der Seele selbst zum Artikulationsmedium werden musste, Marsilio helfen konnte, durch die Auslagerung aller körpergebundenen Seelenfunktionen gerade die völlige Immaterialität der Seele aufrechtzuerhalten. Im Detail rekonstruiert Leinkauf anhand einer Interpretation der *quadrige animae*, die Ficino in seiner *Theologia Platonica* entwirft, wie das pneumatische *ochema* dem Renaissancephilosophen selbst zum synthetischen Bild wird, um die sich gleichsam verdichtenden Kompetenzen der Seele und die Einheit der Seele miteinander in Einklang zu bringen.

Einen kritischen Erben des Renaissanceplatonismus, Johann Kepler, behandelt der Beitrag von Sascha Salatowsky (Erfurt/Gotha). Wie konnte das Modell des Seelengefährtes selbst dann noch die frühneuzeitliche Physik und Kosmologie beeinflussen, wenn es nicht, wie noch von Marsilio, mit Nachdruck affirmiert wurde? Kepler hatte, wie Salatowsky deutlich macht, um das Konzept eines *spiritus* gewusst und ihn als formendes Medium im Erdkörper zugestanden, doch aus seiner Seelenlehre, wie sich im Weiteren herausstellen wird, weitgehend verbannt. Keplers konsequente Aufwertung der Materie veranlasste den Philosophen jedoch auf der anderen Seite, in seiner Kosmologie Analogien eines spirituellen Mediums einzuführen, darunter neben der bekannten Astralseele auch eine feinstoffliche Erdseele, die als inneres Lebensprinzip fungieren konnte, und ein ‚Geistfeuer‘, das der Sonne innewohnte und eine ähnlich vermittelnde Position einnahm. Dass diese Hypothesen, die schon dem 12. Jahrhundert keineswegs fremd waren, in der Naturphilosophie des 17. Jahrhunderts auf Widerstand stoßen mussten und unter anderem Gassendi, Bayle und Vossius zu Repliken auf Kepler veranlassten, kann Salatowsky im abschließenden Teil seiner Untersuchung deutlich machen.

In den gleichen Zeitraum, doch in das Reich der christlichen Orthodoxie, führt uns der Beitrag von Bernd Roling (Berlin). Er verhandelt die theologisch grundierte Variante des Seelengefährtes, den Auferstehungs- und Glorienleib, wie ihn die Eschatologie des Christentums in ihrer hylemorphistischen Ausgangsposition vorausgesetzt hatte. Ein breiter Konsens mittelalterlicher und vor allem frühneuzeitlicher Theologen hatte dem Auferstehungsleib des Menschen die Attribute der *agilitas*, *claritas*, *subtilitas*

und *impassibilitas* zugestanden. Der neue Leib des Verklärten musste feinstofflich und unzerstörbar sein, gleichzeitig verlangte er jedoch nach vielen Eigenschaften des alten Körpers, die den organischen Charakter des Leibes zu bewahren hatten. Roling dokumentiert in seiner Studie, zu welchen Paradoxien diese Forderung führen musste. Wie ließ sich in einem vergleichbaren spirituellen Idealkörper Sinneswahrnehmung plausibel machen, wenn kein Medium mehr vorhanden war, um Sinnesdaten weiterzuleiten? Wie ließen sich Subtilität und Permeabilität, die Eigenschaften des *ochema*, mit den Gesetzen der Körperphysik des Aristoteles in Einklang bringen, wie sie von den meisten Neuscholastikern favorisiert wurden? Diese und vergleichbare Fragen wurden von Denkern wie Francesco Suarez oder Rodrigo Arriaga akribisch ventiliert.

Mit den Beiträgen von Lutz Bergemann (Erlangen) und Verena Lobsien (Berlin) betreten wir eine weitere der Domänen, von der zu Beginn die Rede war. Das *ochema* war mehr als nur ein Resonanzraum von metaphysisch konnotierten Kommunikations- und Verklärungsprozessen und damit ein Werkzeug der Eschatologie. Dass es als Medium der imaginativen Verbildlichung und Katalysator der Theophanie fast zwangsläufig auch ebenso zum Instrument wie zum Gegenstand der Dichtung werden musste, zeigt Bergemann am Beispiel von Henry More, dem Cambridge Platonist, und seinem großen Lehrgedicht, der *Psychodia Platonica*. Mores Gedicht mutiert im Selbstverständnis dieses Dichterphilosophen selbst zu einem theurgisch-psychagogischen Hilfsmittel, das dem Leser quasi-theurgisch im Nachvollzug des poetisch Dargestellten den Weg zum Göttlichen bahnen konnte. Auch seine partizipierende Seele durchläuft ein platonisches Curriculum, wie es Bohle schon für Proklos herausgestellt hatte. Eine theurgische Photagogie, eine Kommunikation zwischen Gott und Mensch, die nur das feinstoffliche Medium des vom göttlichen Licht durchstrahlten Aithers ermöglichen konnte, wird zum entscheidenden Motor der Entgrenzung des Menschen. More gelingt es in seinem komplexen Gedicht, wie Bergemann in seiner Interpretation zeigen kann, durch ein Geflecht von ternarisch strukturierten Allegorien, den möglichen Aufstieg der Seele zu veranschaulichen und zugleich die Rolle zu vermitteln, die feinstoffliche Medien göttlicher Kräfte dabei beanspruchen durften.

Verena Lobsien rückt mit Thomas Traherne, John Donne und Richard Crashaw drei der sogenannten Metaphysical Poets des 17. Jahrhunderts in den Mittelpunkt. Alle drei setzen sich auf ihre je eigene Art und Weise mit der Vorstellung des Seelengefährts auseinander und erkunden seine spirituelle ebenso wie seine poetische Medialität. Thomas Traherne, der in seinen Texten zunächst jede Form der Metaphorik zurückzuweisen scheint, schildert die Seele, die ihrer Verkörperung entgegenggeht, dennoch als pränatal und im Moment ihrer Geburt bekleidet mit einem Lichtleib. John Donnes *Second Anniversary* entwirft zum Jahrestag des Todes der Elizabeth Drury eine gleichsam in die entgegengesetzte jenseitige Richtung weisende Figuration: Elizabeth Drurys früher Tod wird

für Donne zum Anlass, seine eigene postmortale Seelenreise zu imaginieren, die ihn zwar zum Abschied von seiner Leiblichkeit nötigt, ihn zugleich aber in einer deutlich somatomorphen Verfassung belässt. Zugleich stellt er die Verstorbene in einem diaphan verklärten Glorienleib vor, dem kraft dieser Transfiguration vermittelnde und psychagogische Funktionen zuwachsen. Richard Crashaw schließlich präsentiert in seinen Versen auf Teresa von Avila die Heilige in ihrer Heimsuchung durch den Seraphim in einer durchlichteten und ‚entflammeten‘ Seelenleiblichkeit, in der Seligkeit nicht nur als paradoxe Einheit von Jungfräulichkeit und Prokreativität, sondern auch als *gender-* wie Konfessionsgrenzen überschreitende und heilskommunikative Verfassung erscheint.

Das Reich der Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts, das die Fäden, die bisher gesponnen wurden, und die Fragen, die einen Suarez ebenso umgetrieben hatten wie einen Marsilio Ficino oder Wilhelm von Conches, noch einmal miteinander vereinigt, führt der letzte Beitrag von Hanns-Peter Neumann (Halle) vor Augen. Neumann untersucht die Physikalisierung des Seelengeführtes, wie sie von Ernst Christoph von Mantuffel und Christian Wolff weiter vorangetrieben wurde. Innerhalb der Debatten, die vor allem über das Phänomen der Elektrizität ausgetragen wurden, entwickeln beide Gelehrte die Hypothese einer volatilen Nervensubstanz, einer flüssigen und permeablen Materie, die sich als feines Fluidum selbst zwischen Mikrokörpern noch bewegen konnte. Es verwundert kaum, dass auch physikotheologisch motivierte Eschatologen wie Israel Canz auf diese aktuelle Vorstellung einer feinstofflichen elektrisch aufgeladenen Nervenmaterie, die auch in den Nervenbahnen wie der hellenistische *spiritus* als Informationsträger fungierte, zurückgriffen, um den alten Auferstehungsszenarien neue Wissenschaftlichkeit zu verleihen. Lösungsansätze des ausgehenden 18. Jahrhunderts konnten sich hier, wie Neumann demonstriert, fast bruchlos an Modelle des Mittelalters anschließen, aber auch an Theorien, wie sie die Cambridge Platonists und die *Metaphysical Poets* des 17. Jahrhunderts bildmächtig in Versen gefeiert hatten. Das feinstoffliche *ochema* war selbst zu einem Fahrzeug geworden, das durch die Zeiten reisen konnte.

Eine kongeniale Entsprechung findet die Auseinandersetzung mit unseren Themen zum Ende in den Lichtinstallationen von Lena Gäjtens (Berlin), die dem Betrachtenden unterschiedliche Wahrnehmungen des Ineinandergreifens von Immateriellem und Materiellem ermöglichen und sie darüber hinaus aus der Perspektive der künstlerischen Forschung reflektieren. Eine kurze Einführung in die Installationen von Gäjtens und der Versuch, sie in den Kontext unseres Unternehmens einzuordnen, runden diesen Band daher ab.

Ganz herzlich möchten wir nun denjenigen danken, die den Workshop, aus dem dieser Band hervorgegangen ist, sowie das Erscheinen des Bandes selbst durch ihre Unterstützung erst möglich gemacht haben. Dazu gehören zuvorderst natürlich die Vortragenden und AutorInnen dieses Bandes, die den Workshop zu einem anregenden, frucht-

baren Austausch über ein bisher weniger intensiv beforschtes Thema gemacht haben. Bei der Workshoporganisation war Topoi-Koordinatorin Dr. Ruti Ungar von unschätzbarem Wert sowie für dessen Durchführung Vivien Lara Bruns, die als Hilfskraft auch später den Editionsprozess mit großem Engagement und ebensolcher Sorgfalt unterstützt hat, wie dies in ihrer Nachfolge auch Matthias Stelzer getan hat. Ihnen gebührt unser aufrichtiger Dank.

Ebenso möchten wir auch Nadine Riedl von der Edition Topoi herzlich danken, die sich für Satz und Herausgabe des Bandes mitverantwortlich gezeigt hat.

Bibliographie

Bergemann 2006

Lutz Bergemann. *Kraftmetaphysik und Mystrienkult im Neuplatonismus. Ein Aspekt Neuplatonischer Philosophie*. Beiträge zur Altertumskunde 234. München und Leipzig: KG Saur, 2006.

Finamore 1985

John F. Finamore. *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. American Classical Studies 14. Chicago: Scholars Press, 1985.

Halfwassen 2004

Jens Halfwassen. *Plotin und der Neuplatonismus*. Beck'sche Reihe 22. München: C.H. Beck, 2004.

Lobsien 2012

Verena Olejniczak Lobsien. *Jenseitsästhetik. Literarische Orte letzter Dinge*. Berlin: Berlin University Press, 2012.

Müller 2009

Jörn Müller. „Psychologie“. In *Platon-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Hrsg. von C. Horn, J. Müller und J. Söder. Stuttgart: J. B. Metzler, 2009, 147–160.

Shaw 1995

Gregory Shaw. *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*. Hermeneutics: Studies in the History of Religions 6. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995.

BETTINA BOHLE

Bettina Bohle studierte Musik, Musikwissenschaft, Gräzistik und Philosophie in Glasgow, Greifswald, Padua und London und wurde 2014 an der FU Berlin mit einer Arbeit zum neuplatonischen Kommentar des Olympiodor zu Platons *Gorgias* promoviert. Derzeit ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin in einem DFG-Projekt an der Ruhr-Universität Bochum und arbeitet zur Theorie literarischer Gattungen. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Literaturtheorie und Ästhetik sowie neuplatonische Ethik und Bildungstheorie.

Dr. Bettina Bohle
Ruhr-Universität Bochum
Fakultät für Philologie
Seminar für Klassische Philologie
Gebäude GB 2/149
44780 Bochum, Deutschland
E-Mail: bettina.bohle@rub.de

LUTZ BERGEMANN

Lutz Bergemann studierte an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel Philosophie, Klassische Philologie sowie Mittel- und Neulateinische Philosophie. Die Promotion erfolgte 2004 an der CAU zu Kiel im Fach Philologie mit einer Arbeit über neuplatonische (Licht-)Metaphysik. 2010 habilitierte sich Lutz Bergemann in Münster im Fach Philosophie. Seit 2012 ist er an der Professur für Ethik in der Medizin der FAU Erlangen-Nürnberg als wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Geschäftsstelle des Klinischen Ethikkomitees des Universitätsklinikums Erlangen tätig sowie seit 2015 zusätzlich als Fellow für das Forschungsprojekt *Human Rights in Healthcare* der FAU Erlangen-Nürnberg. Forschungsschwerpunkte: Klinische Ethik, Vulnerabilität, Ethik in der Pflege, Medizinethik, Tugendethik, Geschichte der Philosophie, Geschichte des Neuplatonismus.

PD Dr. phil. Lutz Bergemann
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg
Institut für Geschichte und Ethik der Medizin
Professur für Ethik in der Medizin
Glückstraße 10
91054 Erlangen, Deutschland
E-Mail: lutz.lb.bergemann@fau.de

BERND ROLING

Bernd Roling studierte Lateinische und Mittel-lateinische Philologie, Geschichte, Philosophie, Hebraistik und Indologie in Münster, wo er im Jahre 2002 in der Lateinischen Philologie des Mittelalters promovierte und im Jahre 2008 auch habilitierte. Seit dem Wintersemester 2010 ist er an der Freien Universität Berlin Professor für Latein mit Schwerpunkt Latein des Mittelalters. Zu seinen Forschungsgebieten zählen die Sprachphilosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, die vormoderne Wissenschafts- und Universitäts-geschichte, die Geschichte der Zoologie und in den letzten Jahren vor allem die Latein- und Uni-versitätskultur Skandinaviens und des Baltikums. Zu diesen Themen hat er zahlreiche Publikationen vorgelegt. Derzeit arbeitet er an einer Monographie zur Rolle des Rudbeckianismus im Schweden des 17. und 18. Jahrhunderts.

Prof. Dr. Bernd Roling
Freie Universität Berlin
Institut für Griechische und Lateinische Philologie
Habelschwerdter Allee 45
14195 Berlin, Deutschland
E-Mail: berndroling@zedat.fu-berlin.de