

Lutz Bergemann

Theurgie, Imagination und aitherischer Seelenleib: Aspekte visionärer, ritueller Dichtung bei Henry More?

Zusammenfassung

In diesem Beitrag wird der Versuch unternommen, die Gedichte der *Psychodia Platonica* des Cambridger Platonikers Henry More vor dem Hintergrund ritueller, theurgischer Texte des spätantiken Neuplatonismus zu verstehen, um sich auf diese Weise der zentralen Rolle, die der aitherische Seelenleib (*ochema*) als Inspirationsmedium für diese Dichtung spielt, hermeneutisch anzunähern. Als rituell-performativer Text theurgischer Qualität thematisiert die *Psychodia Platonica* nicht nur metaphysisch-theologische Inhalte, sondern nutzt diese und ihre sprachliche Gestalt zugleich, um zu einer spirituellen Veränderung bei den Rezipierenden anzuleiten.

Keywords: Dichtung; Performativität; Theurgie; *ochema*; Imagination; Transformation; Neuplatonismus

In this article I will attempt to understand the poem *Psychodia Platonica* by the Cambridge Platonist Henry More against the historical background of Neoplatonic, ritualistic, theurgical texts, thus gaining a hermeneutical approach towards the central role which is played by the ethereal body of the soul (the *ochema*) as a medium of divine inspiration for this kind of poetry. As a ritualistic-performative text of theurgical quality the *Psychodia Platonica* not only thematizes purely metaphysical and theological contents but also uses these and their textual guise in order to guide its recipients towards a special kind of spiritual change.

Keywords: poetry; performativity; theurgy; *ochema*; imagination; transformation; Neoplatonism

„Jeder der Sprache benutzt, ist sich der Tatsache bewusst, dass Worte – manchmal – Dinge *tun* können.“¹

I Einleitung

Sprache, und besonders dichterische Sprache, ist oder kann zumindest multifunktional sein und verwendet werden: In ihrer performativen² Qualität, in ihrer extratextuellen Wirkung besitzt sie eine besondere pragmatische Funktion, die sie auf spezifische Weise mit dem situativen Kontext ihrer Verwendung in Beziehung setzt (häufig im Kontext ritueller Handlungen wie z. B. Eheschließung, Abendmahl, Schiffstaufe etc.).³ Ganz konkret wird in derartigen ‚rituellen‘ Texten über das geschrieben, was sie bei den Rezipierenden (und Rezitierenden) bewirken sollen. Ein gutes Beispiel hierfür liefert das Prooemium des Lehrgedichts des Parmenides, das die Reise der *persona poetae* zur Unterweltsgöttin Persephone beschreibt und das Peter Kingsley folgendermaßen charakterisiert: „The poems they [the divinely inspired poets] sing don’t only describe their journeys; they’re what makes the journey happen.“⁴ Für die Rezeption neuplatonischer Texte hat dies zur Konsequenz, dass bereits die Lektüre des Textes selbst an einer spirituellen Handlung teilhaben lässt und das erfahrbar macht, worüber im Text gehandelt wird.⁵ Man kann diese Qualität neuplatonischer Texte, zu denen auch und gerade das Gedicht zu zählen ist, dessen Interpretation mit diesen Überlegungen vorbereitet werden soll – der *Platonically Song of the Soul* von Henry More –, mit Verena O. Lobsien auch als jenseitsästhetisch in einem radikalisierten Sinn bezeichnen:⁶ Alle diese Texte zeichnen sich nämlich dadurch aus, dass sie, auf welche Weise auch immer, eine „jenseitsästhetische Grundstruktur“⁷ inszenieren: „die des Umspringens der Perspektive, die Hiesiges als Dortiges wahrnehmbar macht (und umgekehrt)“.⁸ Das Entscheidende an diesen Inszenierungen sieht Olejniczak Lobsien dann darin, dass sie,

1 So Janowitz 2002, XX im Rekurs auf die Beobachtungen und Beschreibungen John L. Austins; entsprechende Beispiele sind Sätze wie: „Hiermit erkläre ich Euch zu Mann und Frau“; oder ein Satz zur Einleitung des Abendmahls wie: „Ein kleines Stück Brot und einen kleinen Schluck Traubensaft. Aber das Brot und der Saft sind mehr. Sie zeigen, dass Jesus für uns da ist.“

2 Performative Sprache besteht in ‚Handlungen‘; die das, was sie benennen, selbst hervorrufen und/oder in Szene setzen, vgl. <http://www.performativ.de/performativ-bedeutung.html> (eingesehen am 03.10.2015).

3 Vgl. Janowitz 2002, 68–69 und 76–77.

4 Kingsley 1999, 122.

5 Siehe Uzdavyns 2014, 90, der folgendes Fazit hinsichtlich der Neuplatoniker zieht: „For the late Hellenic Neoplatonists, even to read the philosophical or hieratic text [...] is to take part in a theurgic ritual.“

6 Siehe zum Folgenden Lobsien 2012, 402–423, bes. 415–418.

7 Lobsien 2012, 415.

8 Zum Beispiel in Form der Analogie wie im berühmten Sonnengleichnis der Platonischen *Politeia*.

[i]ndem sie die Möglichkeit eines solch radikalen Perspektivwechsels in unsere Weltwahrnehmung implantieren, indem sie *zeigen*, wie er wirkt und welche Turbulenzen er erzeugt, [...] Jenseitigkeit erfahrbar [machen]. Diese literarisch ermöglichte Erfahrung wiederum ist mehr als der kognitive Nachvollzug metaphysischer Aussagen. Sie ist affektiv besetzt, hat es mit Gefühlen und nicht zuletzt auch mit Bewertungen zu tun.⁹

Im Folgenden wird diese grundsätzliche Vorstellung eines performativen Gebrauchs dichterisch-religiöser Sprache zugrunde gelegt für eine Interpretation des religiös-neuplatonischen *Platonicall Song of the Soul* des Cambridgeer Philosophen und Theologen Henry More (1614–1687).¹⁰ Denn die spätantike, neuplatonische Vorstellung der Performativität ritueller Texte, in denen über das geschrieben wird, was sie wie bei den Rezipierenden/Rezitierenden bewirken sollen, scheint mir besonders gut geeignet, um transformierte antike Konzepte wie das der Theurgie und des damit verbundenen *ochroma* bei Henry More freizulegen und vor diesem Hintergrund bestimmte Passagen aus Mores Gedicht *Psychozoia* zu interpretieren.

In diesem Gedicht aus drei Gesängen verhandelt More neuplatonische Ontologie, Krise und spirituellen Wandel – kurz: eine Bekehrung mit Konversion in Form einer allegorischen Erzählung und Reisebeschreibung, in der zugleich umfassende Kritik an den herrschenden intellektuellen, akademischen und theologischen Verhältnissen geübt wird. So finden sich z. B. in der zweiten Auflage des Gedichts von 1647 umfangreiche Darstellungen verschiedener allegorischer Gestalten, mit denen More kritisch Bezug nimmt auf Vertreter der scholastischen Philosophie, des Calvinismus sowie radikaler protestantischer Sekten wie der Familisten oder der Quäker.¹¹ Für die didaktische und psychagogische Ausrichtung dieses Textes spricht zudem, dass More selbst die Allegorien, Bilder, Eigennamen und Szenerien in einem mehr als 60 Seiten umfassenden Kommentar auslegt, erklärt und so ihren Bedeutungsgehalt eindeutig festzulegen versucht,¹² womit dem Text eine konkrete Wirkungsabsicht zugeschrieben wird. Seine

⁹ Lobsien 2012, 415.

¹⁰ Zur Person Henry Mores siehe u. a. Crocker 2003 und Hall 1990; zur Konstellation der Cambridge Platonists siehe Hutton 2005. Zur *Psychodia Platonica* siehe Crocker 2003, 17–44. – Die einzelnen Gedichte, die zusammen die *Psychodia Platonica* ausmachen, sind wie folgt in den Anmerkungen abgekürzt: *Psychozoia* mit More 1642, poem 1; *Psychathanasia* mit More 1642, poem 2; *Antipsychopannychia* mit More 1642, poem 3 und *Antimonopsychia* mit More 1642, poem 4.

¹¹ Siehe dazu die Ausführungen bei Crocker 2003, 22–23.

¹² Fouke 1997, 115 und 128: More geht es also nicht um die Offenheit seines Textes. Er sichert sich vielmehr die Deutungshoheit und die Deutungsmacht über den eigenen Text, den er derart in seiner Semantik vereindeutigt. Mit diesem Vorgehen grenzt er sich von Alchemisten und Quäkern ab (Fouke 1997, 49 und 156): „The control More established over the reader’s interpretation of these metaphors reflects the control More wished to exercise over the interpretation of the spiritually meaningful life. As the reader of the text is denied latitude in the interpretation of tropes which, without commentary,

Leserschaft ist zu dieser Zeit entsprechend in einem Kreis „jüngerer, undogmatischer, antischolastischer und theologisch liberal eingestellter Akademiker mit einem ausgeprägten Interesse an christlich-platonischer Philosophie und den aktuellen Formen der Naturphilosophie“ zu vermuten,¹³ aber auch hochgebildete Laien wie z. B. Anne Conway könnten zu seiner Leserschaft gehört haben.¹⁴

Konsequent beginnt die *Psychozoia* mit einer die ersten eineinhalb Gesänge umfassenden, zwar allegorischen, aber durchaus dogmatisch vorgetragenen Explikation des neuplatonischen Systems, das seinerseits das metaphysische Fundament bildet für die sich daran anschließende Bekehrungsreise. Diese wird in Form einer Rahmenerzählung vorgetragen. Wesentliches Ziel der allegorischen Ontologie ist es, zunächst Wesen und Befindlichkeit der menschlichen Seele im objektiven und begründenden Rahmen der neuplatonischen Ontologie zu bestimmen. Denn, wie More selbst vorgibt, im Anschluss daran sollen in Form der allegorischen Reisebeschreibung die verschiedenen Zustände und Haltungen der Seele in Bezug auf Gut und Böse verhandelt werden.

Auf der Grundlage der im nächsten Abschnitt explizierten Texte spätantiker Neuplatoniker sollen, wie gesagt, ausgewählte Passagen der literarischen Darstellungen Mores zur Ontologie in ihrer *theurgischen* ‚Qualität‘ betrachtet werden, um so sowohl eine Annäherung an die Bedeutung des *ochema* in diesen spätantiken Texten als auch für deren Rezeption zu erreichen. So tritt neben die inhaltliche Erörterung des Problems, auf welche Weise und in welcher Form intelligible, immaterielle Ursachen in der Welt wirken können, die Beschäftigung mit der Frage, wie diese metaphysischen Inhalte literarisch angemessen repräsentiert werden können und welchen (spät-)antiken Mustern More dabei folgt.

2 Die antiken Referenzmuster der Dichtung Henry Mores

Geht man von einer bereits bei den Neuplatonikern selbst reflektierten Performanz ihrer Texte aus, kann das Lesen oder Rezitieren spezieller Texte (z. B. der sog. *Chaldäischen*

would be open-ended, so the spiritualist is denied latitude in how to construct the religious meaning of human experience.“ (Fouke 1997, 49) An dieser Stelle steht More in Konkurrenz zu anderen spirituellen Schriftstellern, die mit ihren Texten ähnliche Ziele verfolgen wie er selbst, sodass seine Kommentierung auch als Versuch gesehen werden kann, in einem umstrittenen Gebiet die Deutungshoheit und Wahrheit zu beanspruchen. Bezeichnend für derarti-

ge Kontroversen ist Mores Streit mit dem Alchemisten Thomas Vaughn, siehe Crocker 2003, 45–61.

13 Crocker 2003, 63: „[...] More was a leading member of a small but growing band of younger, anti-dogmatic, anti-scholastic, theologically liberal academics in Cambridge, with a keen interest in classical and Christian Platonism and the new natural philosophy.“

14 Crocker 2003, 63–65.

Orakel) als eine Art theurgischer Ritualhandlung verstanden werden, die eine spezifische Bewusstseinsveränderung, in der die schöpferische Anwesenheit des Göttlichen in der Welt erfahren und erlebt wird, auslösen soll und aufgrund der Textbeschaffenheit auszulösen vermag. Den metaphysischen Mechanismus, der diesem Textwirken und diesen Erfahrungen zugrunde liegt, ebenso wie die Funktion, die das aitherische *ochema* als besonderes Medium der Vorstellungskraft (φανταστικόν) dabei spielt, beschreibt und erklärt Iamblich, wie nach ihm auch Proklos, als Photagogie, d. h. als Zusammenspiel des inspirierenden und bewusstseinsverwandelnden göttlichen Feuers/Lichtes und des Aither-*ochema* der menschlichen Seele als deren Rezeptionsraum.¹⁵ In dieser seelischen Rezeptions- oder Resonanzsphäre findet entsprechend der Natur der göttlichen Kraft und abhängig von den Eigenschaften der rezipierenden Einzelseele eine Art umfassenden Einheitserlebens statt. Wie dieses Einheitserleben als Ergebnis eines „collapsing of teaching into experience“¹⁶ in allen Facetten konkret dargestellt bzw. textuell inszeniert wurde, lässt sich abschließend an einem Text aus dem *Corpus Hermeticum* (CH XIII, *A secret dialogue of Hermes Trismegistus on the mountain to his son Tat: On being born again, and on the promise to be silent*) veranschaulichen.

Entsprechend ist zunächst anhand allgemeiner Überlegungen zu (spät-)antiken, neuplatonisch-religiösen Quellen der Status derartiger Texte als göttlich inspirierter und aufgrund dessen rituell-performativ angelegter Texte darzulegen, die eine theurgische Anagoge der Seele ebenso beschreiben wie auch induzieren sollen.¹⁷ Danach wird es um die Beschaffenheit und Funktion des *ochema* im Vollzug dieses Seelenaufstiegs gehen und um die besondere Rolle der *imaginatio* dabei, also quasi um die „Ontologie“ der Performativität sowie um die Art der Erkenntnis oder des Wissens, das als charakteristisches Ziel dieser theurgischen Praxis hervorgerufen werden soll.

Auf dieser Grundlage soll dann der *Platonically Song of the Soul* (*Psychodia Platonica*) Mores betrachtet werden, von dem ich versuchen werde zu zeigen, dass es sich um ein theurgisch inspiriertes Lehrgedicht handelt, das *sowohl* die seiner Performativität/Effektivität zugrundeliegende Ontologie und Epistemologie bzw. Inspirationslehre expliziert *als auch* seine Leser*innen anagogisch visionär anleitet, also etwas mit ihnen macht oder tut (und eben diese performative Wirkung auch auf der Handlungsebene beschreibt bzw. reflektiert). Dem *ochema* und der durch das und im *ochema* ermöglichten „high phantasia“¹⁸ kommt bezüglich der anagogischen Wirkung selbst sowie bezüglich der Erklärung dieser anagogischen Wirkung des Textes eine wichtige, wenn nicht gar die

15 Siehe dazu auch mit den entsprechenden antiken Belegstellen Bergemann 2006, 345–410.

16 Janowitz 2002, 83.

17 Zu antiken Vorstellungen bezüglich derartiger theurgischer Praktiken, die die Seele empör- und zu ihrem Ursprung im Bereich des Intelligiblen und

Göttlichen zurückführen können, und der Rolle des *ochema* dabei, vgl. z. B. Uzdavinys 2014, 114–115.

18 More 1642, poem 2, III, 3, V. 2; vgl. auch More 1642, poem 3, II, 33 und III, 1: die innerseelische „centrally omniformity“ ist identisch mit dem körperlosen „life imaginall“ (III, 1) der Seele.

zentrale Rolle zu: Denn der Text *Mores* expliziert in der aktiven Aneignung des spätantiken *ochema*-Theurgie-Konzepts erstens seinen Status als ritueller Text sowie seine Gattung, zweitens die ontologischen sowie epistemologischen Grundlagen seiner Wirksamkeit und entfaltet drittens – *zugleich* – diese Wirksamkeit in Visionsbeschreibungen, Epiphanien und Meditationsübungen.¹⁹ Aufgrund seiner verschränkten Performativität ist der *Platonically Song of the Soul* *zugleich* Weg und Ziel, da auf verschiedenen Ebenen affektiv-intensiv erklärt *und* beschrieben wird, was durch ihn selbst erreicht werden soll.

Ganz grundsätzlich kann zunächst von den (spät-)antiken, platonisch-neuplatonischen Texten angenommen werden, dass sie, neben der Entfaltung ihrer spezifischen Metaphysik, im Sinne einer ἄσκησις, die mit Symbolen und Visionen etc. arbeitet, darauf abzielen, die Kapazitäten des menschlichen Bewusstseins für ein nicht-diskursives Denken bzw. Wahrnehmen einer als göttlich verstandenen Einheit einzuüben.²⁰ Der Dichtung kommt dabei eine besondere Bedeutung zu, wie der folgende Text aus Proklos' Kommentar zur Platonischen *Politeia* zeigt:

This [poetry] is the highest and full of divine benefits; it establishes the soul in the very causes of things, and through an unspeakable unity it draws together that which is filled to that which fills; it subjects the former in an immaterial way and without touch to the illumination, it invests the latter to share the light; according to the oracle [OC Frg. 66]: „As the channels are mingled together [this poetry] accomplishes/perfects the works of imperishable fire: [This poetry] produces one divine connection between that which is being participated and that which is participating and produces one unifying mixture. It completely establishes that which is inferior in that which is superior. It brings about that only the more divine is functioning, while the inferior is obscured

19 Man könnte also auch von *Mores Platonically Song* sagen, was Janowitz 2002, 83, über die Hekalot-Texte schreibt: „[they] are characterized by the *collapsing of teaching into experience*, a structure that is inseparable from the internal theory of language with its automatic efficacy.“ Dieser Effekt lässt sich, wie noch zu zeigen ist, an Text XIII des *Corpus Hermeticum* nachweisen; siehe auch Janowitz 2002, 68. Vgl. ebenfalls Shaw o.D., 13: „As Mahé observes, ‚what is most important is not what Hermes and the disciple say but what they do and what they experience while saying it.‘“ Dabei ist das *ochema* das seelenspezifische Medium, in dem sich dieses „collapsing“ vollzieht und in seiner Wirkung manifestiert; vgl. auch Rappe 2007, 18–19. – Zu den *Chaldäischen Orakeln*

als einem Gedicht, das auf verschiedenen Ebenen ‚funktioniert‘ und dabei eine spezifisch theurgische Wirkung in den Lesenden/Rezitierenden entfaltet, siehe Bergemann 2013.

20 Rappe 2007, 20. Uzdavinys 2014, 11, stellt diesbezüglich fest: „Philosophical discourse may in fact be linked to personal ascesis, to a concrete *praxis*, and in this sense it is the true spiritual *ergon*: both incorporeal and corporeal work. Likewise, hermeneutical interpretation should be regarded as an integral part of contemplative practice – analogous to the contemplation of hieratic statues (*agalmata*) and geometric diagrams (*schemata*), which possess an anagogic function.“

and hides its identity in the greater. This mania is superior to self-control – to say in conclusion – and is defined only by the divine measure itself.²¹

Diesem Text zufolge ist es das „strahlende“ *ochema* (hier gleichzusetzen mit dem, was erfüllt wird vom bzw. teilhat am Göttlichen), das aufgrund der in beide Richtungen wirkenden Kraft der Dichtung ergriffen wird von der göttlichen Erleuchtung in Form einer heiligen Raserei, die alles Irdisch-Körperliche zurücktreten lässt. So wirkt diese Dichtung anagogisch-einübend, indem sie das Niedrigere, das Rezeptionsvermögen der menschlichen Einzelseele, im Höheren, im Göttlichen, aufhebt (ἐνιδρύουσα) und ein „göttliches Band“ (ἔνα σύνδεσμον θεῖου) zwischen Einzelseele und Göttlichem hervorbringt.

Daher kann diese ἄσκησις als „theurgic rite“ oder „intellectual theurgy“ verstanden werden, die unter Verwendung eines poetischen Textes vollzogen wird:²² „It is a textual object that is meant to fill out the reader’s consciousness, to be held in vision, and to replace the usual objects of consciousness.“ Es geht also darum, die einzelne Seele vermittels der Lektüre/-wirkung zunächst mit sich selbst, ihrer *inneren* und wesentlichen, ihrer proprialen Struktur und Eigenschaft in Kontakt zu bringen und sie die Tatsache *erfahren* zu lassen, dass sie, wie Proklos es ausdrückt, die Fülle, das πλήρωμα, aller Dinge ist.²³ Diese Selbsterfahrung der Seele wird in eins als Begegnung mit ihren göttlichen Ursprüngen verstanden, denn die Wendung nach innen führt – theurgisch initiiert – zur göttlichen Erleuchtung (θεῖα ἔλλαμψις, siehe oben S. 242 zu Procl., *In Remp.* I, 178, 11–18), und, wenn die Seele alle Hingebung an die äußerliche Vielheit hat fahren lassen, gemäß dem ἄφελε πάντα! Plotins,²⁴ zur Teilhabe am Göttlichen (τοῦ θεοῦ μετέχειν, siehe oben S. 242 zu Procl., *In Remp.* I, 178, 11–18). Die Teilhabe am Göttlichen kann in diesem besonderen Fall theurgischer Praxis metaphysisch als Erwecken der emporführenden Kräfte in uns und der psychoaktiven Symbole des Ganzen (ἀνεγειρούμετες τὰς ἐν ἡμῖν δυνάμεις καὶ τὰς εἰκόνας τῶν ὅλων) beschrieben und epistemologisch als seelenspezifische Form von Einheitserfahrung klassifiziert werden.²⁵ Diese illuminative (θεῖα ἔλλαμψις), visionäre Begegnung der menschlichen Seele mit dem Göttlichen in ihr selbst kann nun mit Gregory Shaw weitergehend ausbuchstabiert und bezüglich der

21 Procl., *In Remp.* I, 178, 11–18 (Übs. Kuehn 1996).

22 Rappe 2007, 170–171. Vgl. Rappe 2007, 172: „[The text’s] purpose as an initiatory text is to effect a metamorphosis within the reader, thereby bringing him or her into the primordial tradition.“ Dazu ebenso Uzdevinys 2014, 11.

23 Procl., *In Pm.* 896, zitiert bei Rappe 2007, 173: καὶ ἡ ψυχὴ πάντων πληρωμὰ ἐστι τῶν εἰδῶν. Diese innere Fülle versteht Rappe als einen „visionary space“ und als „realm of self-illumination“, sodass das πλή-

ρωμα damit durchaus auch ochematische Züge erhält. Vgl. dazu Uzdevinys 2014, 88–89.

24 Dazu u. a. Rappe 2007, 174–176: Über die göttlich-anagogische Kraft der innerseelischen συνθήματα wird die Seele zur Wahrnehmung des Göttlichen bereit gemacht und schließlich von ihr erfüllt und emporgezogen, was nichts anderes ist als die theurgisch induzierte Teilhabe am Göttlichen.

25 Zu diesem Vorgang und den griechischen Belegtexten siehe Rappe 2007, 176–177.

metaphysischen Ebene näher bestimmt werden, die auf diese Weise erreicht wird, bzw. deren Strukturen die Inhalte und die Art und Weise dieser Erkenntnis ausmachen. Gregory Shaw zufolge bestimmt Iamblich nämlich das Ziel der Theurgie als „to establish the soul in the demiurgic god in its entirety“²⁶: „In sum, the goal of theurgy is nothing less than the unification of theurgist with the activity, the ἐνέργεια, of the Demiurge: *In its deepest sense theurgy is demiurgy*.“²⁷ Im Vollzug dieser Vereinigung werden zugleich die Kräfte und das schöpferische Wirken Gottes *in der Welt* affirmiert.²⁸ Der gesamte seelische Prozess dieses Erweckens und Gewährwerdens wiederum vollzieht sich im Medium bzw. im Raum der Imagination,²⁹ die ihrerseits mit dem *ochema* zu identifizieren ist und *nicht* mit der gewöhnlichen Phantasie verwechselt werden darf, was sich aus Proklos und Synesios entnehmen lässt, wie gleich zu zeigen ist.³⁰ Im ochematischen Imaginationsraum der ergriffenen Seele, der aufgrund der „intellectual theurgy“ göttlich illuminiert ist, wird nämlich eine sakralisierte, noetisch-noerische Welt erschaffen, die als σύμβολον und anagogisch wirksames σύνθημα den (weiteren) Aufstieg der Seele in den Bereich des Göttlichen ausdrückt.³¹ Das aitherische *ochema* dient in diesem Moment u. a. als eine Wahrnehmungssphäre, mit der der Mensch den Aitherraum erfahren und erfassen kann, in dem sich die Welt befindet und der die Welt durchdringt. Im Moment dieser Erfahrung und Wahrnehmung durchdringen sich *ochema* und kosmische Aithersphäre wie die Lichtsphären unterschiedlicher Lampen, sodass sich das individuelle Wahrnehmungsmedium ins Universelle weitet.³² Damit verschränkt, manifestiert diese göttlich initiierte Imaginationsleistung, theurgisch gesprochen, die göttlichen Prinzipien in ihrer Wirkung in der menschlichen Seele.³³

26 Iamblich, *DM X*, 6, 292, 5–18.

27 Shaw o.D., 4–5, sowie Shaw o.D., 5–6: „When the initiate’s particular and mental perspective is replaced by the universal perspective of a god. I would argue that this is both the goal of theurgy and Hermetism.“

28 Shaw o.D., 5.

29 Vgl. Rappe 2007, 186, wo Rappe im Rekurs auf Proklos von einem „almost visual approach to theurgy“ spricht und abschließend festhält: „Finally, it is the psychic space of the imagination that becomes the most important vehicle for theurgy in the *Platonic Theology*. [...] As the mind’s attention is redirected into this imaginal space, the space of consciousness, it learns to take up more room, so to speak. Proclus has transformed the Platonic dialogues into a book of divine visions.“ Desweiteren Rappe 2007, 173; zum *ochema* als ‚Raum‘ verstanden *per analogiam* zur

χώρα des Platonischen *Timaios* siehe Shaw o.D., 14.

30 Im Rückgriff auf Shaw 1995, 220–221.

31 Vgl. Rappe 2007, 179.

32 Dazu Uzdavinys 2014, 170.

33 Siehe Rappe 2007, 182: „divine images [...] are technically theurgic because they are designed to capture the first principle by means of its effects“; zur Rolle und performativen Wirksamkeit des Textes in diesem Fall siehe Rappe 2007, 193: „Theurgic rite involves the creation of a ritual cosmos, which is then sacralized through its capacity to draw down the power of the gods. In the case of our text, the text itself becomes such a ritual cosmos and hence possesses talismanic [synthematic] properties.“ So lässt sich z. B. die Darstellung der *Uranore* und der *Semele* in der *Psychozotia Mores*, auf die unten noch einzugehen ist, derart als zentraler Teil einer dichterischen, „creation of a ritual cosmos“ verstehen.

The Gods themselves are incorporeal, but since those who see them possess bodies, the visions which issue from the Gods to worthy recipients possess a certain quality from the Gods who send them but also have something connatural (*sungenēs*) with those who see them. This is why the Gods are seen yet not seen at all. In fact, *those who see the Gods witness them in the luminous garments of their souls* (*augoeidē tōn psuchōn periblemata*). The point is, they are often seen when the eyes are shut. Therefore, since the visions are extended and appear in this different kind of ‚atmosphere‘ they are connatural with those who see them. However, because visions emit divine light, possess effectiveness, and portray the powers of the Gods through their visible symbols, they remain in contact with the Gods who sent them. This is why the ineffable symbols of the Gods are expressed in images and are projected sometimes in one form, sometimes in another.³⁴

Diesem Text zufolge ist es das „luminous garment“, das mit dem *ochema* gleichgesetzt werden kann, das als medialer Raum, als Sphäre, fungiert, in dem sich teilgehabtes Göttliches und teilhabende Seele vermischen.³⁵ Bei dieser wechselseitigen Durchdringung erfüllt das Göttliche diesen besonderen Aspekt der Seele und bringt auf diese Weise durch die eigenen, göttlichen Wirkkräfte (τὰς τῶν θεῶν δυνάμεις) entsprechende Werke göttlichen Feuers in Form von Visionen und Epiphanien hervor. Mit diesem metaphysischen Geschehen lässt sich zugleich die performative Kraft dichterischer Darstellungen erklären, da diese ihrerseits das göttliche Licht und die Wirkkraft der göttlichen Visionen (φανταζόμενα) weitergeben, denn das, was in der Dichtung zum Ausdruck kommt, wird von Proklos deutlich in ein Wirk- und Kraftkontinuum gestellt (ἐξήρηται).³⁶

Zusätzlich wird das von Proklos in diesem Text erwähnte αὐγοειδὲς σῶμα, bzw. das αὐγοειδὲς τῶν ψυχῶν περίβλημα, von Synesios in *De insomniis* (136a, 1) mit dem φανταστικόν der Seele identifiziert und zusätzlich als deren πρῶτον ὄχημα klassifiziert.³⁷

Der gesamte, bisher beschriebene, seelische Vorgang – das Resultat theurgischer Praktiken und Tugendübungen, hier im Besonderen der Lektüre spezieller Texte – wird von Iamblich unter dem Namen ‚Phatagie‘ folgendermaßen beschrieben:

34 Procl., *In Remp.* I, 39, 5–17 (Übs. Shaw 1995, 220).

35 Siehe Uzdavinys 2014, V: „the ethereal light of the gods mixes with the ethereal body and lifts it [...] heavenward until our ethereal vehicle unites it with god’s ethereal body.“

36 Vgl. Addey 2011, 283–286.

37 Siehe Shaw 1995, 221. Uzdavinys 2014, 236, charakterisiert dieses höhere Imaginationsvermögen der menschlichen Seele folgendermaßen: „*phantasia*,

like a mirror, can reproduce images of higher principles, and by its image-making power (*eikastike dunamis*) the soul can make itself like beings superior to it. Therefore Proclus argues that ‚by the same power it also makes its inferior products like itself and even like things greater than itself because it fashions statues of gods and demons‘ (*theon agalmata kai daimonion demiourgei*: In *Crat.* 19, 6–7).“

The entire kind of divination that you describe, while of many kinds, is contained in a single power which may be called ‚drawing in the light‘ (*photos agōgē*). This power illuminates with divine light the aetherial and luminous vehicle surrounding the soul, from which divine visions (*phantasiai theiai*) take possession of our imaginative faculty being moved by the will of the Gods. For the entire life of the soul and all its powers, when directed by the Gods, are moved however the Lords of the soul wish.

And this occurs in two ways, either when the Gods are present with the soul, or when they shine into the soul a certain advance light coming from themselves. In each case, the divine presence or the illumination, they are transcendent [to the soul]. The attention and discursive power of the soul follow what takes place since the divine light does not touch them, but the imaginative faculty (*to phantastikon*) is divinely inspired because it is lifted into modes of imagination that come from the Gods, not from itself, and it is utterly removed from what is ordinarily human.³⁸

In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass die theurgisch induzierte Illumination des seelischen *ochema* eigentlich die einzige Möglichkeit zu inspirierter, visionärer Dichtung ist, denn nur sie ermöglicht es den Inspirierten, *bewusst* das Inspirationsgeschehen mitzuerleben/mitzuverfolgen, was seinerseits die Voraussetzung dafür bildet, es später entsprechend wiedergeben zu können.³⁹

Dabei lässt das *ochema* diese Eindrücke oder Illuminationen, die eine Erfahrung der pleromatischen Fülle der Seele selbst sind – ihrer „centrall omniformity“ wie Henry More sagen würde –, in einem ihrem göttlichen, näherhin demiurgischen Ursprung adäquaten und trotzdem seelenspezifischen Einheitserleben bewusst werden:

In this passage he [i.e., Plato in *Timaeus* 33c] is obviously doing nothing else than freeing the universe from the mode of life proper to individuals and the organs appropriate to this [life], which are attached to us when we descend into generation; for when we remain above we have no need of such multifarious life-modes and the particular organs that go with them, but there the luminous vehicle (*ochēma augoeides*) suffices for us, which contains in a unified mode all the senses. So seeing that we ourselves, when we have dispensed with generation, are free from all life of that sort, what are we to assume in the case of the universe?⁴⁰

38 Iambl., *DM* 132, 9–133, 9; (Übs. Shaw 1995, 221).

39 Clarke 2001, 83–86. Besonders Clarke 2001, 83: „[...] psychic consciousness is taken over by a kind of super-consciousness. [...] the mind is *not* swept

away during the experience of true possession.“

40 Procl., *In Tim.* II, 81, 16–23; (Übs. Uzdavinyš 2014, 48). Dazu auch Uzdavinyš 2014, 201: „By connec-

Diese besondere schematische Wahrnehmung integriert alle Sinneseindrücke in ein: ἠνωμένως und ist damit, wie bereits gezeigt, die Grundlage für das anagogische Weltwahrnehmen der menschlichen Seele. Gerade aufgrund ihrer eigentümlichen Integrationsleistung korrespondiert sie nämlich mit der göttlichen Weltwahrnehmung⁴¹ und macht zugleich das *metaphysische* der Welt Anwesend-Sein und das In-der-Welt-Wirken des göttlichen Lichtes gleichsam erlebbar. Sie bildet quasi auf der Ebene imaginativen Nachvollzugs die demiurgische Funktion des Göttlichen ab,⁴² das als Licht allem als Ganzes anwesend ist, ohne darin aufzugehen, und das alles in sich zur Erfüllung bringt und dabei miteinander verbindet.⁴³ An Text XIII des *Corpus Hermeticum* kann man konkret nachvollziehen, auf welche Weise in einem hermetisch-theurgischen Text diese Form der Wahrnehmung performativ inszeniert werden kann:

Die Annahme, bei diesem Text handele es sich um ein sog. „Lesemysterium“⁴⁴ ist durchaus plausibel. Als ein solches ‚Lesemysterium‘ kann der Text selbst aufgrund seiner performativen Kraft an die Stelle einer ‚echten‘ Mysterieninitiation treten.⁴⁵ *Corpus*

ting all things to all, one may be perfectly established in the activities (energeiai) and intellections (noeseis) of the demiurgic powers.“ Die entsprechende göttliche, universelle Sichtweise kann mit Procl., *In Prm.* 957 folgendermaßen charakterisiert werden: „Was ist daran erstaunlich, wenn auch die Gottheit von allem so Kenntnis nimmt, wie es ihrem naturgegebenen Wesen entspricht: Ohne Stückelung das Stückwerk, einheitsförmig das in die Vielzahl Gesetzte, zeitlos das in der Zeit Erzeugte, ganzheitlich das Geteilte – kurz gesagt, auf andere Weise, als sich ein jedes dieser Dinge hier verhält? Und zusammen mit solcher Erkenntnis führt sie begleitend mit sich die Heraufführung aller Dinge ins Sein; und nur dadurch, dass sie von der Gesamtheit der Dinge in einfachen, geeinten Erkenntnisvorgängen Kenntnis gewinnt, gewährt sie jedem einzelnen Ding sein Sein und den Eintritt in dasselbe“ (Übs. Zekl 2010).

41 Vgl. Procl., *In Prm.* 957.

42 Dieser Stufe der Wahrnehmung kommen damit alle Eigenschaften einer ‚transparent self-awareness‘ zu, die in Einem unmittelbar wahrnimmt und das Wahrgenommene als eine sympathetische Einheit er- und umfasst; siehe Rappe 2007, 241, dort ein Verweis auf Plotin, *Enn.* I, 4, 10, 10–17, wo Plotin das Bewusstsein in diesem Zustand mit einem Spiegel vergleicht. Zu vergleichen ist diese Art der Wahrnehmung ebenfalls mit dem, was More als „Pro-

topatheia“; d. h. als die wesentliche Erkenntnisart der *Semele/Uranore*, bezeichnet.

43 Vgl. dazu z. B. Iamb., *DM* I, 9, 30, 17–32, 7 mit Uzdevinys 2014, 85.

44 Copenhaver 1994, 181–182, 183, 187, 189, 196.

45 Copenhaver 1994, 181–182. In seiner literarischen Inszenierung als Lehrvortrag reflektiert der Text selbst auf seine performative Leistung, indem er, in Form der „poetischen Simultaneität“ (dazu siehe Volk 2002), im Anschluss an die wörtliche Wiedergabe des „Geheimen Hymnos“ an die erleuchtenden δυνάμεις der Seele (§§ 17 und 18) vom Schüler den Erfolg der Unterweisung und die Effektivität des Hymnos auf die eigene Seele explizit gegenüber seinem Lehrer/Vater bestätigen lässt. Damit kommt ebenso das theurgie-spezifische „collapsing of teaching into experience“ zum Ausdruck. Man kann also davon ausgehen, dass *Corpus Hermeticum* XIII durch die Wiedergabe des Proshymnos und die vorausgehende Visionsdarstellung einen Effekt erreichen soll, den Rappe 2007, 241, im Bezug auf Texte Plotins und Proklos’ folgendermaßen zusammenfasst und dabei die performative Qualität dieser Textsorte explizit hervorhebt: „In following Plotinus’ exercises involving the visualization of the luminous sphere or Proclus’ geometric imaginations, readers turn aside from the text to notice their own minds, now illuminated or highlighted under the influence of the text [Hervorh. L. B.]“

Hermeticum XIII ist daher gut geeignet, das bisher Gesagte erläuternd und zusammenfassend zu veranschaulichen, um so die Interpretation von Mores *Platonicall Song* gerade auch hinsichtlich (spät-)antiker Referenz- und Mustertexte, an denen sich More orientiert haben könnte, anzubahnen.

Der Text inszeniert in dialogischer Form ein Unterweisungsgespräch zwischen Hermes Trismegistos und dessen Sohn Tat, in dessen Verlauf Tat – und mit ihm die Lesenden des Textes – zu einer anagogisch wirkenden Vision angeleitet wird,⁴⁶ die Merkmale inkubatorischer Trance-Visionen besitzt und die als ‚Wiedergeburt‘ (παλιγγενεσία) sowie Vergöttlichung (ἐθεώθημεν τῇ γενέσει; § 10, 21–24) ausgewiesen ist. Diese Vision ist zudem gleichsam unterlegt von den Empfindungen des aitherischen Schwirrens (ρόιζω, § 9, 20) sowie der Einheit der platonisch-neuplatonischen Trias von Gut, Leben und Licht, sodass in ihr die Einheit von Leben und Licht erfahren werden kann (§ 12, 18–19); zudem wird sie von Tat selbst explizit als ein Erleuchtet-Worden-Sein (ἐπιπεφώτισται; § 21, 3–4) bezeichnet,⁴⁷ das seinerseits ein imaginatives Gewahrwerden ohne Sinneswahrnehmung ist, also ohne das spezifische Erkenntnismedium *ochema* undenkbar wäre (§ 11, 1–3: φαντάζομαι [...] ἐνεργεῖα; vgl. auch § 13, 1–3).

Alle diese Parameter legen es nahe, die Vision des Textes, deren theurgische Besonderheit gleich zu besprechen ist, als eine Wahrnehmung zu klassifizieren, die durch die Einwirkung göttlichen Lichtes auf das aitherische *ochema*, das φανταστικόν der Seele, hervorgerufen wird. Sie ist also das Ergebnis eben der theurgischen Praxis, die Iamblich als Photagogie beschreibt. Anagogisch und im Sinne einer soteriologischen Bewegung gesprochen, werden der Weg zur und die zeitweilige Vereinigung des menschlichen *ochema* mit dem Aither,leib‘ des Demiurgen gelehrt, dessen Licht das menschliche *ochema* zu sich erhebt.⁴⁸

Denn, umrahmt von einem hinführenden Lehrgespräch und von den Empfindungen einer als Erleuchtung erlebten Einheit von Gut, Leben und Licht, wird eine spezifisch *theurgische* Vision vorgestellt, in der die „initiate’s particular and mortal perspective is replaced by the universal perspective of a god“⁴⁹ – und zwar eines Gottes in seiner Allwesenheit in der „Welt“. Diese Vision hat entsprechend das Gewahrwerden demiurgisch-göttlicher Immanenz in der Welt zum Inhalt:

„Since god has made me tranquil, father, I no longer picture things with the sight of my eyes but with the mental energy that comes through the powers. I am in heaven, in earth, in water, in air; I am in animals and plants; in the womb,

46 § 3, 13–16, § 10, 1 und § 13, 3–5.

47 Auch in diesem Kontext wird die bewusstseins-transformierende Kraft des Textes selbst hervorgehoben: Diese Erleuchtung ist als Wirkung des *unmittelbar* zuvor gesprochenen/laut gelesenen Prosa-

Hymnos gekennzeichnet.

48 Zu dieser Bewegung siehe Uzdavinys 2014, V mit Anm. 4, sowie Shaw o.D., 11.

49 Shaw o.D., 5–6.

before the womb, after the womb; everywhere. [...] Father, I see the universe and I see myself in mind: ‚This my child, is rebirth: no longer picturing things in three bodily dimensions. [...]‘ (§ 11, 1–7 und § 13, 1–3)

Die These dieses Aufsatzes ist, dass der *Platonically Song of the Soul* Henry Mores als ein derartig theurgisch inspiriertes Lehrgedicht gedeutet werden kann, das sich genau diese demiurgische Perspektive, dieses demiurgische Erleben zu eigen macht und sich, protestantisch überformt,⁵⁰ in die entsprechende Tradition neuplatonischer Texte stellen lässt, die in ihren wesentlichen Momenten sogar explizit thematisiert und narrativ inszeniert wird.

3 Henry Mores Platonically Song of the Soul

Bereits mit Henry Mores religiösem Habitus lässt sich die Verwendung der spätantiken Theurgie und theurgischer Texte als hermeneutischer Hintergrundfolie für eine Interpretation der *Psychodia Platonica* plausibilisieren: Seine tiefempfundene Religiosität, eine Nähe zu mystischer Versenkung, die als Erleuchtung der menschlichen Seele durch göttliches Einwirken verstanden und als Ziel des eigenen irdischen Lebens erstrebt wird, sowie die Tendenz, sowohl allem Weltlichen als auch besonders der Selbstbezogenheit und Selbstermächtigung zu entsagen, bilden quasi eine grundsätzliche habituelle Kontaktzone zwischen dem Cambridger Theologen und Philosophen und der spätantiken theurgischen Praxis in ihrer oben skizzierten Form.⁵¹ Zudem teilte More mit den neuplatonischen Theurgen die Überzeugung, dass jeder menschlichen Seele ein „divine seed“ eingegeben sei,⁵² vergleichbar einem theurgischen σύνθημα⁵³. Entsprechend kann die *Psychodia Platonica* mit Crocker eingestuft werden als „profoundly

50 In diesem transformatorischen Zusammenhang ist besonders auf folgende Eigenheit theurgischer Praxis und theurgischen Selbstverständnisses hinzuweisen, da sie Mores Aneignung dieser Texte und ihrer Tradition in einem protestantischen Kontext erheblich erleichtert haben dürfte, und die Uzdavynys 2014, 83, klar herausstellt: „Hence the *theurgical*, as universal and divine, is the opposite of anything particular and individualistic, anything based on one’s subjective whims and egocentric drives. Without the fundamental realization of our nothingness (*sunaitthesis tes peri beauton oudenias: De myster.* 47, 13–14), no one can be saved, because in theurgical union gods are united only with gods, or rather ‚the divine is literally united with itself‘ (*auto*

to theion pros heauto sunesti: ebd., 47, 7–8).“ In der *Psychozoia* Mores wird genau dieser Aspekt in Form einer ebenso räumlichen wie spirituellen Reisebeschreibung der *persona* des Erzählers inszeniert, vor deren Abschluss die Einsicht in die Nichtigkeit aller menschlicher Verdienste und Eigenschaften vor Gott steht; vgl. dazu u. a. Crocker 2003, 17–25, und Bergemann 2016.

51 Zu diesen z. T. autobiographisch bezugten Eigenschaften und Überzeugungen Mores siehe z. B. Crocker 2003, XIX–XX.

52 Crocker 2003, XX.

53 Zum σύνθημα diesbezüglich vgl. Uzdavynys 2014, 82–83.

religious document, a ‚confession‘ in verse, describing in sometimes obscure allegorical detail a quite unique illuminist revelation“;⁵⁴ bereits darin einem Text wie *Corpus Hermeticum* XIII durchaus vergleichbar. Dabei verfolgt More mit seinem Text ein durchaus pragmatisches Ziel: „the believer’s ‚Second Birth‘, and his or her illumination or ‚deification“;⁵⁵ Zu diesem Ziel führt die bewusste Realisierung der Verbindung der Seele zu ihrem ‚aetherial vehicle‘;⁵⁶ sodass das Ziel selbst ebenfalls nach theurgischen Parametern charakterisiert werden kann: „This highest part of the soul that was united to the aetherial vehicle, contained the ‚seed‘ or image of God, and to know or experience this was the true ‚Understanding, that Lamp of Heavenly truths.“⁵⁷ Dessen Nähe zur theurgischen Erfahrung des Göttlichen, die in *Corpus Hermeticum* XIII geschildert wird, ist unverkennbar.⁵⁸

Die konkretere spirituelle Orientierung der *Psychodia Platonica* an der spätantiken Theurgie findet zunächst ihren Ausdruck darin, dass die *persona auctoris* der verschiedenen Gedichte der *Psychodia Platonica* mehrfach eine der theurgischen Praxis sehr ähnliche und ihr korrespondierende Inspirationslehre thematisiert. Diese wird zudem explizit mit dem integrativen Konzept der *prisca theologia* und der dazugehörigen *catena philosophorum* verbunden,⁵⁹ um so den Status des eigenen Textes als eines rituellen Textes auszuweisen.⁶⁰ Diese ‚Kette‘ oder Tradition reicht von Moses und Hermes Trismegistos

54 Crocker 2003, 17.

55 Crocker 2003, 17.

56 Vgl. Crocker 2003, 16: „The mind’s withdrawal from the ‚baser affections‘ of the body refined the vital spirits, which in turn enabled the mind to experience more clearly the delightful ‚aetherial matter‘ of the luminous body, or ‚aetherial vehicle‘; to which the soul was eternally united.“

57 Crocker 2003, 19.

58 Diese Interpretation wird zusätzlich gestützt durch folgende Feststellung Crockers, die Mores Verständnis der anzustrebenden Erleuchtung erläutert: „More asserted that illumination lay in a divinely-assisted extension of the consciousness of the perceiving intellect, [...]“ (Crocker 2003, 52).

59 Zur Bedeutung der Vorstellung der *prisca theologia* im Denken der Cambridge Platonists am Beispiel Ralph Cudworths siehe u. a. Bergemann 2012, 21–25, und Frank 2003, 270–281; zur *prisca theologia/philosophia perennis* allgemein vgl. ebenso Schmidt-Biggemann 1998, 49–61; bei Schmidt-Biggemann 1998, 58, wird auf den immer auch praktischen Bezug dieser Art des Verständnisses von Philosophie eingegangen, der für eine Interpretation der *Psychodoia Platonica* eben als rituell-praktischer Texte zentral ist: „Die Philosophie be-

kommt den Charakter der Heilswissenschaft; ihr Wissen ist Heil, weil es aus der heiligen Wissenschaft stammt, deren Gegenstand das Heilige ist. Die philosophia perennis bekommt so durchaus gnostische Züge, sie führt über sich selbst hinaus zur Praxis Pietatis und ist selbst Vollzug dieser Pietät im Erkennen.“

60 So ganz ausdrücklich in More 1642, poem 3, III, 3–6: „(3) If God even on this body operate, // And shakes this Temple when he doth descend, // Or with sweet vigour doth irradiate, // And lovely light and heavenly beauty lend, // Such rayes from Moses face did once extend // Themselves in Sinai hill, where he did get // Those laws from Gods own mouth, mans life to mend; // And from Messias on mount Saron set // Farre greater beauty shone in his disciples sight. (4) As Socrates, when (his large *Intellect* // Being fill’d with streaming light from God above) // To that fair sight his soul did close collect, // That inward lustre through the body drove // Bright beams of beauty. These examples prove // That our low being the great Deity // Invades, and powerfully doth change and move. // Which if you grant, the souls divinity // More fitly doth receive so high an energy. (5) And that God doth illuminate the mind, // Is well approv’d by

über Zoroaster, Orpheus, Aglaophemos, Pythagoras sowie Sokrates bis zu Platon und lehrt einen neuplatonischen Monotheismus. Ausdrücklich wird die Hinwendung Gottes zur menschlichen Seele als Erleuchtung verstanden,⁶¹ bei der die von Gott ausgehenden Lichtstrahlen das Bewusstsein des Menschen erfüllen und transformieren, wie es am Beispiel des Sokrates in Strophe 4 exemplifiziert wird, sodass schließlich die derart von Gott erfassten Menschen selbst zu strahlen beginnen. All' das evoziert nachdrücklich die von Iamblich als ‚Phatagogie‘ klassifizierte theurgische Praxis.

Gleich zu Beginn des ersten Gedichtes des *Platonicall Song*, der *Psychozoia*, stellt die *persona auctoris* im Rahmen einer direkten Ansprache an die Rezipierenden sich und ihr Gedicht exakt in diese Tradition der neuplatonisch-theurgischen *prisca theologia*: „I only do engage // My self to make a fit discovery, // Give some fair glimpse of Plato's hid Philosophie.“⁶² Diese „hid Philosophie“ wird nämlich umgehend explizit in die Tradition der *prisca philosophia* gestellt.⁶³

In diesem Kontext erhebt die *persona auctoris* damit den Anspruch, ebenso göttlich inspiriert zu sein wie Moses oder Sokrates vor ihr und nutzt diesen Umstand, um die *performativen* Eigenschaften der Gedichte des *Platonicall Song* zu thematisieren.⁶⁴ In diesen Versen stellt sie nämlich deutlich heraus, dass ihre Dichtung das Ergebnis „Platonischen Wahnsinns“/„Platonischer Raserei“ sei: „[...] these rimes which from Platonic rage // Do powerfully flow forth“. Hier wird ein doppelter Bezug auf Platonische Referenztexte aufgebaut: Zum ersten enthalten beide Verse eine Anspielung auf den Dialog *Phaidros*, 244a–245c. Der Platonische Sokrates legt an dieser Stelle dar, dass die größten Güter den Menschen durch „Mania“ zuteil würden, was später u. a. von Iamblich in *DM* aufgegriffen wird.⁶⁵ In *Antipsychopannychia* I, 1 legt die *persona auctoris* ergänzend etwas ausführlicher dar, was unter dieser „rage“ zu verstehen ist: „A powerfull fire // Held up my lively Muse and made her soar // so high [...]“ Es ist eine heilige Raserei (holy fu-

all antiquity://With them Philosophers and Priests we find//All one: or else at least Philosophy//link'd with God worship and pure piety://Witnesse Pythagoras, Aglaophemus, //Zoroaster, thrice-mighty Mercury, //Wise Socrates, nothing injurious, //Religious Plato, and vice-taming Orpheus. (6) All these, addicted to religion, //Acknowleg'd God the fount of verity, //From whence flows out illumination //Upon purged souls. [...]"

61 Siehe die in More 1642, poem 3, III, 3–6, durchgängig verwendete Licht- und Erleuchtungsterminologie: irradiate, lovely light, streaming light from God above, bright beams of beauty, illuminate, illumination etc.

62 More 1642, poem 1, I, 2, V. 7–9.

63 More 1642, poem 1, I, 4, V. 1–6: „So if what's consonant to Plato's school, // (Which well agrees with learned Pythagore, // Egyptian Trismegist and th'antique roll // Of Chaldee wisdom all which time has tore // But Plato and deep Plotinus do restore) // Which is my scope, I sing out lustily.“ Zur Bedeutung Plotins für Ficinos Verständnis der *prisca theologia*, das seinerseits prägend ist für das der Cambridge Platonists, siehe Scheuermann-Peilicke 2000, 24.

64 More 1642, poem 1, I, 1, V. 8–9 und I, 2, V. 2–3.

65 τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίνεται διὰ μανίας θεῆς μέντοι δόσει δεδομένης (*Phdr.* 244a7–8); dazu Clarke 2001, 75–76.

ry; ebd.), die Besitz von der *persona auctoris* ergreift, sie ebenso inspiriert wie erleuchtet (invade, inspire; ebd.) und anagogisch emporhebt.⁶⁶

Das Zusammenspiel dieser Textstellen bringt eine gleichsam passendere Einbindung von Mores eigener Dichtung in das Referenzmuster ‚Phatagogie‘ hervor, indem die Platonische ‚Mania‘ des Dialogs *Phaidros* hin auf die theurgische Vorstellung von göttlicher Inspiration spezifiziert wird.⁶⁷ Das ist der erste Aspekt dieser Verse.

Zum zweiten wird vermittels der Einbindung des eigenen Textes in die theurgische Tradition in *Psychozoia* I, 1 und 2 zusätzlich auf die performative, bewusstseins-transformierende Qualität dieser Dichtung Anspruch erhoben, den initiatorischen Effekt, den bereits die neuplatonisch-religiösen Texte der ‚intellectual theurgy‘ für sich beanspruchten. Da Mores Verse als Ergebnis göttlich hervorgerufenen Wahnsinns bereits ausgewiesen sind, liegt es nahe, das Adverb ‚powerfully‘ in *Psychozoia* I, 2, V. 3 ergänzend im Sinne des Platonischen *Ion* 533d–534a zu verstehen: Ebenso, wie der Magnet über mehrere Eisenringe seine Anziehungskraft, die er unmittelbar ja nur dem ersten Ring mitteilt, verströmen kann, wirkt auch die göttliche Begeisterung und Inspiration des Dichters/der Dichterin vermittels der göttlich inspirierten Dichtung über die ebenfalls inspirierten Dichtenden selbst hinaus auf diejenigen, die diese Texte rezipieren. Die Dichtenden bringen ihre Texte „nämlich nicht durch Kunst hervor, sondern durch die göttliche Kraft“.⁶⁸ Und es ist diese göttliche Kraft, die die performative Kraft des Textes selbst ausmacht, der damit, dem *Corpus Hermeticum* XIII durchaus vergleichbar, selbst zum, durch Gott hervorgebrachten, protestantisch-theurgischen σύνθημα wird. Zu einem anagogisch wirksamen Text, der eine erleuchtende Wirksamkeit im Bewusstsein der Leser*innen entfaltet und sie auf diese Weise nach Art der „höchsten Dichtung“, im Sinne von Procl., *In Remp.* I, 178, 11–18 zusammen mit *In Remp.* I, 39, 5–17 (siehe oben S. 242 und 244–245), in Kontakt mit dem Göttlichen treten lässt.⁶⁹

Zu dieser Selbstcharakterisierung des Textes passt es, dass die göttlich inspirierte *persona auctoris* im unmittelbar Folgenden die metaphysischen Grundlagen dieser dichterischen Tätigkeit in Form eben einer solchen ‚Musen‘-Inspiration darlegt,⁷⁰ die klar neuplatonisch-theurgische Züge erkennen lässt: Im restlichen ersten Gesang wird in allegorisch-visionärer Form das Panorama einer neuplatonischen Hypostasenreihe entfaltet: Auf Hattove/Ahad (das Eine/Gute) folgen Aeon/Autocalon (der Nous) und Urano-

66 Vgl. More 1642, poem 1, I, 1, V. 4–5: „God’s own spright [...] hath rais’d my soule“ und I, 1, V. 25: Hymne an den „eternall Spright“ mit der Bitte um Inspiration, Bewusstseinsweiterung und Erleuchtung: „enlarge my thoughts, enlight my dimmer eye.“

67 Dazu Clarke 2001, 83–85.

68 *Ion* 534c5–6: θεία δύναμις. An dieser Stelle sei

nur kurz daran erinnert, dass im Kontext einer neuplatonisch-religiös ausgelegten Inspirationslehre das göttliche Licht das Paradigma für diese θεία δύναμις ist, siehe Bergemann 2006, 217–233 und 345–410.

69 Zum σύνθημα in dieser Hinsicht siehe Uzdavinys 2014, 305–306.

70 More 1642, poem 1, I, 12, 16 und 18, V. 1–3.

re/Uranora (die Gesamt-/Weltseele).⁷¹ Dabei nimmt die Beschreibung *Uranores* und ihres äußeren wie inneren vielschichtigen Gewandes den größten Raum ein.⁷² Sie ist es zudem, von der die *persona poetae* ihr dichterisches Talent empfängt.⁷³ Sie ist explizit in „Aether’s essence“⁷⁴ gehüllt. Diese aitherische Essenz durchströmt und erfüllt als äußeres Gewand⁷⁵ der *Uranore* harmoniestiftend die Welt.⁷⁶ Diese aitherische Außensphäre der Uranore-Weltseele, ihr feinstofflich-geisthafter Modus der Weltanwesenheit, ist zudem die kontinuierliche Explikation der in sich dreifach differenzierten inneren Struktur (der Innenseite des Gewandes) der Weltseele, die sich des Aithers als des der Schöpfung zugewandten Gestaltungsmediums quasi unter verschiedener Hinsicht bedient.⁷⁷ Mit dieser allegorisch vermittelten, in sich differenzierten aitherischen Kontinuität ist bereits die ontologische Grundlage für photagogische Prozesse gelegt. Dem entspricht, dass das schöpferische Wirken der Uranore/Weltseele derart als Prozess dargestellt wird, dass sich später, wie noch zu zeigen ist (siehe unten, S. 252–254), deutlich eine theurgisch relevante strukturelle Konvergenz zwischen ontologischen und epistemologischen Abläufen, bzw. zwischen Schöpfungsprozessen und Inspirations- und Dichtungsprozess erkennen lässt: Die äußerste der drei inneren Schichten ihres Gewandes, ‚Physis‘, steht für die schöpferischen Ideen in der Weltseele, die sich, auf göttlichen Impuls hin,⁷⁸ in ihrer wirkenden Kraft nach außen hinaus und im Aither der Welt (der äußeren Gewand„schicht“) schöpfend-formend entfalten.⁷⁹ Im Zusammenspiel mit der aitherischen Außensphäre der Weltseele bildet die Gesamtheit dieser aufeinander bezogenen „centrall spots“/λόγοι σπερματικοί in der stofflichen Welt eine sympathetische Ganzheit aus.⁸⁰ Sehr eng mit der aitherischen Außensphäre der Uranore/Weltseele verwoben ist auch die zweite, weiter innen und damit enger mit dem Wesen *Uranores*

71 Eine erste, interpretierende Darstellung der entsprechenden Strophen der *Psychozoia* findet sich z. B. bei Crocker 2003, 29–44.

72 Das ist nicht verwunderlich, denn, wie noch zu zeigen ist, kann diese Darstellung mit Shaw 1995, 222, als theurgiespezifisches und damit zentrales „image expressing transmundane experiences“ gedeutet werden. Für eine Auslegung der ‚Uranore‘ siehe auch Crocker 2003, 31–32 sowie 31–34, mit einer Interpretation der ‚Psyche‘ und ihrer Schleier.

73 More 1642, poem 1, I, 29, V. 8–9.

74 More 1642, poem 1, I, 15, V. 4–5.

75 More 1642, poem 1, I, 39, V. 7–9.

76 More 1642, poem 1, I, 26 und 29; vgl. More 1642, poem 2, III, 1, 26: Eventuell korrespondiert dem „äußeren Gewand“ hier der „Mundane spright“.

77 More 1642, poem 1, I, 15, 40 und 43, V. 1–4.

78 More 1642, poem 1, I, 42, V. 8: „the hot bright dart“.

79 More 1642, poem 1, I, 42, V. 7–9: „And all besprin-

keled with centrall spots.//Dark little spots, is this hid inward veil://But when the hot bright dart doth pierce these knots,//Each one dispreads it self according to their lots.“ und More 1642, poem 1, I, 43, V. 1–6: „When they dispread themselves, then gins to swell//Dame Psyche’s outward vest, as th’inward wind//Softly gives forth, full softly doth it well//Forth from centrall spot; yet as confin’d//To certain shape, according to the mind//Of the first centre, not perfect circlar wise,//It shoots it self: [...]“; cf. Halfwassen 2004, 111, zu dem dahinter stehenden (neu-)platonischen metaphysischen Ablauf: „[...] die innere Ausformung der werdenden und vergehenden Dinge nach ideenhaften Strukturen [der λόγοι σπερματικοί; bei More der „centrall spots“ (More 1642, poem 1, I, 42, V. 6)] war für Platon [im *Timaios*] Aufgabe der Weltseele und der ihr strukturgleichen Einzelseelen.“

80 More 1642, poem 1, I, 46.

verbundene Schicht, die im Text Arachne/Haphe genannt wird.⁸¹ Sie steht für Wahrnehmungsorgan und Wahrnehmungsart der Weltseele⁸² und damit Gottes selbst⁸³ sowie aller auf dem sympathetischen Weltzusammenhang beruhenden Formen der Wahrnehmung: „Haphe’s the mother of sense sympathy.“⁸⁴ Beinahe hymnisch wird dann die sich dadurch manifestierende, dem Lauf der Welt wahrnehmend zugewandte, gütige und gerechte Allgegenwart Gottes in der Welt in den Strophen 50–55 besungen. Diese Strophen weisen eine gewisse – und meiner Ansicht nach erkennbare – Ähnlichkeit zu der in *Corpus Hermeticum* XIII, § 11, 1–7 geschilderten Vision auf,⁸⁵ die besonders darin besteht, dass diese Wahrnehmung dezidiert ebenso bei More aus dem Inneren der Dinge heraus erfolgt, wie auch die Weltwahrnehmung in *Corpus Hermeticum* XIII, § 11 als unterschiedsloses In-den-Dingen-der-Welt-Sein empfunden wird.^{86,87} Eine ganz besondere Bedeutung kommt in diesem Gewebe dann der innersten der drei inneren Schichten zu, die den Namen der Mutter des Dionysos, Semele, trägt.⁸⁸ *Semele* steht nämlich u. a. für das höhere Vorstellungsvermögen, für das, was in neuplatonisch-religiösen Kontexten, wie wir bereits gesehen haben, als das aitherische φανταστικόν/*ochema* der ‚intellectual

81 More 1642, poem 1, I, 48.

82 More 1642, poem 1, I, 49 und 50, V. 1–3: „In this clear shining mirror Psyche sees//All that falls under sense, what ere is done//upon earth.“

83 Dies wird klar kenntlich gemacht durch den Genuswechsel von Femininum in *Psychozoia* I, 49, V. 2: „she“ zu Maskulinum in *Psychozoia* I, 50, V. 8 und I, 51, V. 1, 5 und 7: „he“, womit, wie I, 50, V. 7 zeigt, Gott gemeint ist.

84 *Psychozoia* I, 49, V. 6.

85 Vgl. More 1642, poem 1, I, 54, sowie besonders 55, V. 6–9 und 56, V. 1–9: „(55) All sense doth in proportion consist, // *Arachnea* doth all proportions bear: // All sensible proportions that fine twist // Contains: all life of sense is in great *Haphes* list, (56) Sense and concent, and all abhorrency, // Be variously divided in each one // Partic’lar creature: But antipathy // Cannot be there where fit proportion // Strikes in with all things in harmonious tone. // Thus *Haphe* feels nought to herself contrarie: // In her there’s tun’d a just Diapason // For every outward stroke: withouten jar // Thus each thing doth she feel, and each thing easily bear.“

86 Cf. *Corpus Hermeticum* XIII, § 11: Ich bin in ...

87 More 1642, poem 1, II, 1, V. 5–9 und 2, V. 1–2, bes.: „inmost centre of Creation“ als Beschreibung der *Psyche*; siehe dazu auch More 1642, poem 2, III, 1, 21 und 24, wo das Konzept der „Protopatheia“ erläutert

tert wird: „(21) But if’t be so, how doth *Psyche* hear or see // That hath nor eyes nor eares? She sees more clear // Then we that see but secondarily. // We see at distance by a *circular* // Diffusion of that spright of this great sphere // Of th’Universe: Her sight is tactuall [*Haphe!*] // The sunne and all the stares that do appear // She feels them in herself, can distance all. // For she is at each one purely presentia. (24) The worlds great soul knows by *Protopathie* // All what befalls this lower spright; but we // Can onely know’t by *Deuteropathie* // At least in sight and hearing. *She doth see // In our own eyes* [Hervorh. L.B.], by the close unities // Of ours and the worlds life, our passion, // Plainly perceives our *Idiopathie*. // As we do hers, by the same union; // But we cannot see hers in that perfection.“ Diese Verse machen deutlich, dass die weltseelisch-göttliche Wahrnehmung auch bei More aus dem Inneren des Geschöpflichen heraus erfolgt, zudem jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung liegt und somit untrüglich ist. Damit erfüllt sie zwei wesentliche Merkmale noetisch-göttlichen Wissens nach neuplatonischer Epistemologie, die die menschliche Einzelseele eben in der Anwendung theurgischer Texte und ihrer Bilder – wie diesem der *Uranore* und ihrer Schleier – in sich zumindest momentan hervorrufen kann, wie die poetische Simultaneität in *Corpus Hermeticum* XIII suggeriert.

88 More 1642, poem 1, I, 57–60.

theurgy‘ fungiert.⁸⁹ *Semele* empfängt in dieser Funktion entsprechend das beseligende Licht der höheren Hypostasen, ganz so, wie der Priester/die Priesterin in der theurgischen Photagogie das den Göttern vorauslaufende Licht in seinem/ihrem *ochema* aufnimmt:

How fairly doeth it shine, and nimbly play, // Whiles gentle winds of Paradise do blow, // And that bright Sun of the eternall day // Upon it glorious light and forms doth strow, // And Ahad it with love and joy doth overflow!⁹⁰

In ihrer Verbundenheit mit den anderen inneren Vermögen der Weltseele und der Aitheraußensphäre ist auch sie „all-spread“⁹¹ und damit Ermöglichungsgrund und -raum von Einheits-Wahrnehmungen und Visionen auf demiurgisch-weltseelischem Niveau.⁹² Diese könnten denen der Arachne/Haphe und des *Corpus Hermeticum* XIII, § 11, 1–7, ähneln, was anhand der Bedeutung der *Semele* im Kontext dichterischer Inspiration thematisiert wird:

This all-spread *Semele* doth *Bacchus* bear, // Impregn'd of *Jove* or On. [...] He flames chaste Poets brains with fire divine; // The stronger spright the weaker spright doth sway: // No wonder then each phansie doth incline // To their great mother *Semel*, and obey // The vigorous impresse of her enforcing ray.⁹³

Erfüllt von göttlich-noetischen Inhalten (d. h. im Zuge einer ἔλλαμψις, *illuminatio* oder Inspiration) bringt *Semele*, also dieses spezifische Vermögen der Weltseele, das wiederum eine strukturelle Entsprechung in der menschlichen Seele besitzt, *Bacchus* hervor. *Bacchus* seinerseits wird als *Semeles* „enforcing ray“ von den Semelen der Einzelseelen aufgenommen, d. h. deren „high Phantasie“⁹⁴ Nachdem er aufgenommen wurde, ergreift dieser dionysische „Strahl“ vom „Hohen Imaginationsvermögen“, das aufgrund seiner Funktion vor dem bereits skizzierten theurgischen Referenzbereich der Photagogie leicht als das ochematische φανταστικόν zu erkennen ist, Besitz und zwar nach Vor-

89 Siehe auch Crocker 2003, 34: „In the microcosm this principle [i.e. *Semele*] was therefore experienced [...] as a door to the inner world. In this higher function imagination became a ‚mirror‘ onto which the forms of the divine intelligence were reflected, these for a time modifying or influencing those impressions of sensation given the soul by its ‚sympathy‘ with, or likeness to *Physis*, the ‚Spirit of Nature‘. In the poet, More declares, this higher facility of the imagination was capable of unleashing ‚raging raptures‘ in the soul rightly prepared through purification – a ‚true‘ enthusiasm, leading to a direct

experience of the divine.“

90 *Psychozoia* I, 57, V. 5–9.

91 *Psychozoia* I, 58, V. 1.

92 Zur Einheit aller Vermögen und ‚Schichten‘ der Weltseele/Uranore siehe More 1642, poem 1, II, 14, V. 4–7: *Physis*, *Arachne/Haphe* und *Semele* bilden ein einziges, unzertrennbares Gewebe, das wiederum selbst eng mit *Psyche* verbunden ist.

93 *Psychozoia* I, 58.

94 More 1642, poem 2, III, 3, 2, V. 1; cf. die „centrall omniformity“ der Einzelseele in More 1642, poem 3, II, 33, V. 8.

gabe der Weltseele/Uranore.⁹⁵ Die daraus resultierende dichterische Besessenheit weist in ihrer Beschreibung bei More zahlreiche Merkmale einer theurgisch induzierten Inkubationstrance auf, bzw. die dichterisch dargestellten Merkmale geben erkennbar den Bewusstseinszustand und die Empfindungen eines Menschen wieder, der sich einem photagogischen Ritual unterzogen hat und dessen reines *ochema* vollständig vom göttlichen Licht umfasst und erfüllt wird, wie es Iamblich in *De Mysteriis* 132, 9–133, 9, beschreibt (s. o. S. 239–240) :

Die durch *Semele* und *Bacchus* hervorgerufene dichterische und prophetische Inspiration wird nämlich nicht nur als Illumination durch göttliches Feuer und einen göttlichen Lichtstrahl charakterisiert, sondern ebenso als bewusstseinstransformierendes Einwirken, das die anderen, körperlichen Sinneswahrnehmungen des Menschen überlagert: „Like fire into their marrow it searches deep. // This flaming fiery flake doth choak all sense, // And binds the lower man with brasen sleep.“⁹⁶ Darüber hinaus fühlt sich der/die derart Ergriffene von „round-turning whirlwinds“⁹⁷ umtost, was das Erleben des sog. *poĩζoc* spiegeln könnte, ebenfalls ein wesentliches Merkmal photagogischer (und inkubatorischer) Entrückung.⁹⁸ In dieser gleichsam photagogischen Atmosphäre konkretisieren sich dann die entsprechend ekstatischen und zugleich schwer verständlichen Visionen.⁹⁹

Der Text der *Psychozoia* reflektiert also selbst auf seinen Status und weist sich als Produkt einer theurgisch induzierten und als Photagogie zu klassifizierenden Inspiration aus. Das wiederum hat Konsequenzen für seine performative Qualität: Vor diesem Hintergrund müssen nämlich die Aussagen in *Psychozoia* I, 2, V. 2–3: „[...] these rimes which from Platonick rage // Do powerfully flow forth“ und *Psychozoia*, II, 6, V. 1: „My mind

95 Siehe zusätzlich zu More 1642, poem 1, I, 58 ebenso 59, V. 1–6: „[Great mother *Semel*] is the mother of each *Semele*://The daughters be divided one from one://But she grasps all.[...] She sees and sways imagination//As she thinks good; [...]“. Auch diese Ausführungen passen gut zum theurgischen Denken, dem zufolge die Einzelseele des Menschen die göttlichen Einwirkungen passiv hinzunehmen hat, wie es auch Iamblich in *De Mysteriis* 132, 9–133, 9, nachdrücklich herausgestellt hat.

96 *Psychozoia* I, 60, V. 2–4.

97 *Psychozoia* I, 60, V. 7.

98 Vgl. Bergemann 2006, 321–326, 338–339 und 404–410, mit Rekurs auf Kingsley 1999, 124–126, sowie Shaw 1995, 91. Shaw hebt hervor, dass dieses spezifische Tosen oder Rauschen (der *poĩζoc*) ertönt, wenn die Seele zum Gefährt eines Gottes und in die himmlische Ordnung eingegliedert wird; von besonderem Interesse für eine Auslegung der *Semele*

und des *Bacchus* im Gedicht *Mores* vor dem Hintergrund einer transformierten Vorstellung spätantiker theurgischer Praktiken könnte entsprechend Iamblich, *DM* 103, 14–104, 8, sein: „Und zuweilen umfängt die Daliegenden kreisförmig ein unberührbares und unkörperliches Pneuma, sodass es kein klares Sehen auf es hin gibt, sondern [vielmehr] eine [vom Sehen] unabhängige Gesamtwahrnehmung und ein Bewusstsein [von diesem Pneuma] da ist, weil es, wenn es auftritt, ein Schwirren/Rauschen hervorruft (*roizomenou*) und sich von allen Seiten ringsum [um den Daliegenden] ergießt ohne eine Berührung, [wohl aber] wunderbare Wirkungen entfaltet mit der Folge der Befreiung der Seele und des Körpers von Affekten.“

99 „Raging raptures“ und „dark visions“; siehe *Psychozoia* I, 60, V. 6 und 9. Zu „dark“ in der Bedeutung ‚schwer verständlich‘ oder ‚schwierig zu deuten‘ siehe *Psychozoia* II, 6, V. 1.

is moved dark parables to sing“ so verstanden werden, dass das Gedicht in einem Zustand entstand, in dem die *persona auctoris* bewegt und ergriffen war von *Bacchus*, dem „enforcing ray“, dem bezwingenden Strahl göttlicher Eingebung, d. h. der *Semele*. Damit wird der Text, den spätantiken theurgischen Überzeugungen gemäß – die ja immer wieder evoziert werden –, selbst zu einem wirksamen σύνθημα, das das, was es darstellt, nicht nur im/in der Rezipierenden bewirken soll, sondern aufgrund seiner göttlichen Provenienz auch bewirken kann. Die entsprechenden Darstellungen in der *Psychodia Platonica* sind daher nicht nur als bloße Darstellungen über eine Konversion oder metaphysische Sachverhalte zu verstehen. Darüber hinaus sollen und können sie nach Mores Verständnis, das sich wie gezeigt im Text selbst manifestiert, auch die *Erfahrung* der Erleuchtung induzieren. Dies zeigt sich gerade an der hochartifizialen Beschreibung der *Uranore* und ihrer Struktur. Denn diese Beschreibung kann als σύνθημα, das vermittelt göttlich inspirierter Dichtung in der schematisch-ätherischen Imaginationssphäre der Rezipierenden, also quasi im (Nach-)Vollzug einer zweiten Photagogie ersteht, Belehrung in Erfahrung umschlagen lassen:

By connecting all things to all, one may be perfectly established in the activities (*energeiai*) and intellections (*noeseis*) of the demiurgic powers. [...] To say it in Plotinian terms, by adoring and contemplating the divine image, made ‚true and beautiful‘ by the animating force of the noetic Form, the soul discovers its own divine nature and essential inner beauty: ‚And in its own self-recognition it is lightened, because it now can aspire to its own inner harmony and seek to re-ascend to that principle inside itself which regulates, unifies and appeases.‘¹⁰⁰

Der Text legt es somit nahe, ihn vor dem Hintergrund einer protestantischen theurgischen Praxis als Ergebnis einer göttlichen Inspiration und Ergriffenheit der „high phantasia“, d. h. der menschlichen *Semele*, zu benutzen bzw. wirken zu lassen, d. h. dass der Text selbst damit eine Wirksamkeit entfalten soll, die zunächst nach dem bereits vorgestellten Muster des Platonischen *Ion*, näherhin aber als Photagogie zu verstehen ist.

Damit kann für die *Psychodia Platonica* die spezielle performative Qualität theurgischer Texte proklamiert werden, die über den inspirierten Text hinaus auf die Rezipierenden ausgreift, und zwar als lichthafte und lichtschaaffende Kraft.¹⁰¹ Dieser Anspruch

100 Uzdavinyš 2014.

101 „The text itself becomes [...] a ritual cosmos and hence possesses talismanic powers“ (Rappe 2007, 193). Analog zu Rappes Beobachtungen zu Proklos könnte man demzufolge auch bei Henry More von einem „almost visual approach to theurgy“ sprechen (Rappe 2007, 186; vgl. auch oben S. 238). Der Grund dafür ist darin zu sehen, dass σύμβολα

und σύνθηματα für neuplatonisch denkende Theologen und Philosophen wie Henry More sowohl göttlich hervorgebracht als auch aufgrund der die Welt durchziehenden Sympathie kontinuierlich mit dem Göttlichen als Kraft verbunden sind, siehe Addey 2011, 283–286. Die Performativität von Mores Gedicht lässt sich demzufolge *per analogiam* auch folgendermaßen begründen und beschrei-

wird im Text selbst auf mehreren Ebenen entlang der bereits bisher klar erkennbaren Lichtterminologie entwickelt. Einer Lichtterminologie, die, wie gezeigt, für die Form ochematischer Inspirationserklärungen meiner Ansicht nach typisch ist und daher die spätantiken Referenzmuster klar erkennen lässt. Dieser Beobachtung soll nun weiter nachgegangen werden.

Der in diesem Kontext zentralen Einsicht „that that giveth light is light“¹⁰² folgt die Ermahnung, das eigene Bewusstsein von allen Eintrübungen, d. h. negativen Affekten, iridischer Orientierung und besonders jeder Form der Selbstsucht, zu befreien und es bereit zu machen, das Licht der „glorious sun“ zu empfangen.¹⁰³ Daraufhin ergeht die Aufforderung an die Lesenden/Hörenden: „Now think upon [...]“¹⁰⁴, sich auf eine Meditationsübung neuplatonischer Art einzulassen, mit dem Ziel, das Licht vor/unter allen Farben zu erfassen und damit der Allgegenwart Gottes als „centrall presence [...] in every atom-ball“¹⁰⁵ gewahr zu werden: „Let light be everywhere“.¹⁰⁶ Zu diesem Zweck muss in der Meditationsübung Gottes zentrale, sphärische, aber auch punkthafte Präsenz in allem zusammenfallen mit der Vorstellung seiner ungeteilten Allwesenheit: „That far shining sphere [...] you must unfasten“!¹⁰⁷

An diesem Punkt, und damit kommt eine zentrale Ebene der Inszenierung der spezifisch theurgischen Performativität des Textes ins Spiel, konvergieren in ihrer weitenden, ausgreifenden Bewegung das Geschehen in der menschlichen *Semele* und in *Uranores Physis*, also im gestaltenden, schöpferischen Aspekt der Weltseele, der über diese hinaus in die und in der Welt wirkt. Dem „unfasten“, das sich in der höheren Imagination der menschlichen Seele als deren Lichtwerdung/-entgrenzung nach Einwirkung des dionysischen „enforcing ray“ vollzieht, korrespondiert nämlich, quasi gegenläufig, das Entfalten der ideenhaften, Zusammenhang stiftenden „centrall spots“ in die äußere, die Welt durchziehende Aithersphäre hinein nach Einwirkung des göttlichen Impulses.¹⁰⁸ Aufgrund dieser, in der ochematischen Imagination der eigenen aitherischen *Semele*

ben: „[R]itual acts [...] according to Iamblichus [...] from one perspective [...] are performed by humans. Yet, according to Iamblichus, all humans have a divine element in their soul. Theurgic ritual, by using ‚unknowable, ineffable *symbola*‘ such as the unknowable names, activate this divine element of the human soul allowing the soul to ‚assume the mantle of the gods‘ (to *tōn theōn schema perithitēsthai*). The ritual utterance operates as a powerfull speech-act: enabling the human to assume a divine role by ascending, through similarity, to the divine.“

102 *Psychozoia* II, 6, V. 9.

103 More 1642, poem 1, II, 7, V. 1–2. Gemeint ist hier wohl *Bacchus* als „ray“, der von *Semele* ausgeht und die Seelen der Dichtenden mit „göttlichem Feuer“

(auch die Feuerbegrifflichkeit kann als theurgische Terminologie gewertet werden) erfüllt (More 1642, poem 1, I, 58, V. 5–9); zu beachten hier besonders das Adj. „chaste“ zu „poets“ (More 1642, poem 1, V. 5).

104 *Psychozoia* II, 8, V. 1.

105 More 1642, poem 1, II, 10, V. 6–9.

106 More 1642, poem 1, II, 11, V. 2: Möglicherweise handelt es sich hier um eine monotheistische Variante von Iamblichs τὸ ἐν καὶ ἀμέριστον τῶν θεῶν φῶς.

107 More 1642, poem 1, II, 11, V. 5–8; vgl. auch More 1642, poem 1, 16, bes. V. 1–4.

108 More 1642, poem 1, I, 42, V. 6–9 und 43, V. 1–4.

eingeholten Entsprechung von Ontologie und Inspirationserleben vermag das menschliche Bewusstsein mit dem göttlichen Schöpfungsprozess eins zu werden.¹⁰⁹ Das heißt, dass die menschliche Seele vermittels ihrer „höheren Imagination“ eine temporäre Verbindung mit dem aitherischen Entfaltungsmedium der Uranore/Weltseele eingeht und es auf diese Weise in der menschlichen Wahrnehmung – theurgisch gesprochen – zu einer demiurgischen Erfahrung kommt: Diese wird, ebenso wie in der Spätantike, dargestellt als ein affirmierendes Erleben der „powers of the divine in the world“¹¹⁰ in dem sich die menschliche Seele als „homologous [strukturgleich] to the entire cosmos“ und zum schöpferischen Geschehen in der Welt erfährt.¹¹¹

In *Psychathanasia* I, 2, 19 und 20, V. 1–6, beschreibt der Text dieses Geschehen erneut und lässt dabei deutlich die zentralen theurgischen Inhalte erkennen: Die hellen Strahlen göttlicher Schönheit lassen ihr „heiliges Feuer“ in den überaus reinen „spright“, d. h. die aitherische *Semele* der menschlichen Seele, also deren *ochema*, einströmen, sodass es zu folgenden mittlerweile sattsam bekannten (Erweckungs-)Prozessen und Wahrnehmungen der Homologisierung der „radiant force in humane kind“¹¹² in die Welt kommt:¹¹³ „He can them [the souls] so enlarge and elevate // And spreaden out, that they can compass all, // When they no longer be incarcerated // In this dark dungeon, this soul fleshy wall“¹¹⁴ Auch von dieser Warte aus werden die bereits besprochenen Strophen 41–43 und damit der „triple inward golden film“ *Uranores* aus *Psychozoia* I rückblickend erkennbar als ochematisch-photagogisch konzipierte Darstellungen der

109 Zur neuplatonischen Metaphysik, die diesen Überlegungen zugrunde liegt und m. A. n. ein derartiges Dichten fundiert, siehe Halfwassen 2004, 113–114: „[...] gleichwohl besitzen alle Seelen dieselbe ontologische Struktur als Selbstentfaltung des Geistes in die Vielheit, und da sie als geistige Wesenheiten weder durch Zeit noch durch Raum getrennt werden können, sind sie alle in einer Einheit vereint. Kraft dieser Einheit ist unsere je eigene Seele mit dem ‚Totalsubjekt‘ Seele identisch und vollzieht dessen Setzung und Formung der Welt mit; insofern besitzt sie weltsetzende Kreativität [...] Die Einheit aller Seelen ist zugleich der Grund für die Einheit und intersubjektive Gemeinsamkeit [→ Sympathie] der Welt, in der wir alle als bewusste Wesen leben: [...]“ Diesbezüglich weist Mores Darstellung dann eine weitere analoge Korrespondenz zum *Corpus Hermeticum* XIII auf, denn das Leseerlebnis bekommt an dieser Stelle eine stark sympathetische Tönung, die sich auch in *Corpus Hermeticum* XIII, § 11 und 13 erkennen lässt und die Uzdavinys 2014, 56, folgendermaßen charakterisiert: „Through *anamnesis*, the

soul (transformed into *akb*, luminous intellect) realizes one single bond of friendship (*philia*) which embraces the totality of manifestations [...], „effecting this bond; as Iamblichus says, „through an ineffable process of communion; (*to sundesmon touton diatinos arretou koinonias: De myster. 211,12–13*).“ Uzdavinys 2014, 57, weist ebenfalls darauf hin, dass dies die Form ist, in der sich göttliche *Omniscientia* in der menschlichen Seele ausdrücken kann.

110 Shaw o.D., 5.

111 Shaw o.D., 11 mit Anm. 75 zu *Corpus Hermeticum* XIII, 3. Mit Uzdavinys 2014, 51, könnte man bei dieser Leseerfahrung von einer spirituellen Übung sprechen, die die Form einer „creative iconographic visualization“ annimmt; vgl. auch Uzdavinys 2014, 165.

112 *Psychathanasia* I, 20, V. 1.

113 Strophe 20, V. 5–8.

114 In More 1642, poem 2, I, 2, 30 und 31, wird dieses seelische Geschehen auf der Ebene der Pflanzen *per analogiam* abgebildet.

imaginativen Potentialität der menschlichen Seele, die in sich das gesamte Weltgeschehen enthält, das es wiederum wie in *Corpus Hermeticum* XIII in Form einer Unterweisung performativ freizusetzen und erlebbar zu machen gilt: „We can access the cosmos by going within ourselves because objective and subjective realities coevolve from and always subsist in the same reality.“¹¹⁵

Diesem bisher zu beobachtenden Anspruch des *Platonical Song*, ein performativer Text zu sein, der im Sinne einer „intellectual theurgy“ dazu beitragen kann, „to fill out the reader’s consciousness [...] and to replace the usual objects of consciousness“,¹¹⁶ wird das Gedicht auch weiterhin gerecht. So übt die zuvor von einer Göttin unterwiesene *persona auctoris* die Lesenden/Hörenden in *Psychathanasia* II, 2, 8–10 in das ‚Denken‘ der „substance truly spiritual“ ein.¹¹⁷ Dabei bedient sie sich der Plotinischen Denkbeziehung des ἄφελε πάντα, um auch in diesem Kontext das menschliche Bewusstsein an den Zusammenfall metaphysischer Engung und Weitung zu gewöhnen:¹¹⁸ „But now that grossness, which we call the heart, // Quite take away, and leave that spark alone // [...] In bigness nought, in virtue like to thundring Jove.“ Von dieser seelischen „essence incorporeal“ gilt entsprechend: „Her point is at each point of all that spread dimension.“¹¹⁹

Nach diesen quasi propädeutischen Einübungen enthalten die Strophen 34 und 35 aus *Psychathanasia* II eine gleichsam abschließende Anleitung zum Erfassen des einfachen göttlichen Lichtes, wie es bereits von Iamblich beschrieben wurde,¹²⁰ und nach dem Muster des in *Psychozoia* I, 58 geschilderten Inspirationsprozesses:

115 Uzdavinys 2014, 168. Den gleichen Sachverhalt thematisiert Agrippa von Nettesheim in *De occulta philosophia* III, cap. LIII folgendermaßen: [S]ed Deus per eminentiam quamdam omnia continet virtute sua et simpliciter sicut omnium causa et principium; homini autem dedit virtutem ut similiter contineret omnia, sed actu et compositione quadam, velut omnium nexus, vinculum atque nodus. Homo itaque solus hoc honore gaudet, quod cum omnibus symbolum habet et cum omnibus operationem, cum omnibus conversationem: [...] Quicumque igitur seipsum cognoverit, cognoscat in seipso omnia: cognoscat in primis Deum, ad cuius imaginem factus est; cognoscat mundum, cuius simulacrum gerit; cognoscat creaturas omnes, cum quibus symbolum habet et quid fomenti a lapidibus, a plantis, ab animalibus, ab elementis, a coelis, a daemonibus, ab angelis et ab unaquaque re habere et impetrare possit et quomodo singula singulis suo loco, tempore, ordine, mensura, proportione et harmonia aptare queat et ad se trahere atque deducere non secus atque magnes ferrum.

116 Rappe 2007, 170–171.

117 More 1642, poem 2, II, 2, 11, V. 1.

118 Bes. More 1642, poem 2, II, 2, 9, V. 1–2 und 9.

119 More 1642, poem 2, II, 2, 10, V. 2 und 9.

120 Zum Beispiel Iamblich, *DM* I, 9, 30, 13–31, 18: Das göttliche Licht ist als eines und als dasselbe überall und ganz und unteilbar, es ist einfach und vollendet alles; vgl. auch Uzdavinys 2014, 85, der *De Mysteriis* 31, 9–32, 2 zitiert, sowie Uzdavinys 2014, 134, mit einem Zitat aus Proklos, *In Tim.* I, 302, 17–25: „For after the wanderings in the world of becoming and the purification and the light of knowledge, the noetic activity (*to noeron energema*) finally shines out and so does *nous* in us, which moors the soul in the Father and establishes it in a pure way in the demiurgical intellections and links light with light (*phos photi sunapton*); this is not a thing like the light of knowledge but an even more beautiful, more noeric and simpler light than that. For this is the paternal harbor, the finding of the Father, the pure unification (*henosis*) with him.“

Initiiert wird diese Erleuchtung durch die lichthafte Kraft der *Semele*: „stirred up by working fire“¹²¹ // To search out God“¹²² und führt zum Transzendieren der rein sinnlichen Wahrnehmung. Dies wiederum mündet in die Empfindung des vollkommen reinen, überhellen und unteilbaren, unendlich sich verströmenden Lichtes Gottes in seiner Einfachheit, Unteilbarkeit und Allanwesenheit sowie als erlösende Stille:

(35) Behold a light far brighter than the Sunne! // The Sun's a shadow if you them compare, // Or grosse Cimmerian mist; the fairest Noon // Exceeds not the meridian night so far // As that light doth the Sun. So perfect clear // So perfect pure it is, that outward eye // Cannot behold this inward subtile starre, // But indisperst is this bright Majesty, // Yet every where out shining in infinitie; (36) Unplac'd, unparted, one close Unity, // Yet omnipresent; all things, yet but one; // Not streak'd with gaudy multiplicity, // Pure light without discolouration, // Stable without circumvolution, // Eternall rest, joy without passing sound: [...]
(*Psychathanasia* III, 2, 35, 1–9 und 36, 1–6)¹²³

Diese höchste Stufe der Wahrnehmung göttlichen Wirkens in der Welt, die dem Menschen in seinem ätherischen φανταστικόν, seiner *Semele*, möglich ist, wird als Ergebnis einer Inspiration durch das „working fire“ Gottes selbst in Form einer Anweisung explizit performativ in Szene gesetzt (siehe die Imperative in *Psychathanasia* III, 2, 34, V. 8: „Take to thy self [...]“ und 35, V. 1: „Behold a light far brighter than the Sunne! [sic]“).¹²⁴ Damit findet das „unfasten“ der „shining sphere“¹²⁵ im Inneren der Seele seinen erlösenden Abschluss; die Aufforderung „Let light be everywhere“ wird so erfüllt.¹²⁶

Neben der rein inhaltlichen, sachlichen Ebene der Vermittlung von philosophischen Argumenten zur Unsterblichkeit und zur entsprechenden Beschaffenheit der menschlichen Seele besitzt der *Platonical Song* also noch eine weitere Ebene, auf der

121 Vgl. damit *Bacchus* als „enforcing ray“ in More 1642, poem 1, I, 5, V. 1–5.

122 *Psychathanasia* III, 2, 34, V. 6–7.

123 Zu den soteriologischen Tendenzen der Licht- und Sonnenmetaphorik in Mores *Psychozoia* siehe Crocker 2003, 24–25.

124 Diese Darstellung ist wiederum eng an der höchsten Form einer photagogischen Epiphanie bei Iamblich orientiert; dazu siehe u. a. Clarke 2001, 105: „The phasmata of the gods [...] are the most uniform [...] and invariable [...], the clearest [...], the most manifest [...] and the brightest [...]. Out of all the visions, their luminescent display is of the highest resolution; their appearance is so acute and rapid that, like a laser, they appear entirely stable, their activity being beyond the sight of the human eye or

the grasp of [purely] human imagination.“

125 More 1642, poem 1, II, 11.

126 Hinter diesen Abschnitten und ihrer Abfolge im *Platonical Song* sind theoretische Überlegungen zu vermuten, die More später in seinem Prostraktat *The Immortality of the Soul* in den Büchern 2 und 3 ausführlicher darlegt. Dort unterscheidet er zwischen drei Seelenwagen/-leibern, dem Aethereal, dem Aereal und dem Terrestrial body/vehicle. Das ätherische ist das reinste und höchstehende und, wenn es in Besitz genommen wird, d. h. dieser Grad an Reinheit von der menschlichen Seele erreicht wird, lässt es den Menschen zum Engel werden, vgl. *The Immortality of the Soul*, Buch III, cap. 1, Axiome XXVIII. Dieses, und nur dieses vehicle kann meiner Ansicht nach mit der *Semele* gleichgesetzt werden.

er versucht, Belehrung und Erfahrung zusammenfallen zu lassen, und auf der es darum geht, sich in bestimmte Bewusstseinsformen/-zustände einzuüben. Diese Ebene lässt sich, im Rekurs auf spätantike Referenzmuster, meiner Ansicht nach plausibel als ‚theurgisch‘ beschreiben und erklären. Ihre allegorischen Ausdrucksformen, ihre sprachlichen Besonderheiten und ihr performativer Anspruch lassen sich aus der spezifischen Intention des Textes ableiten, als σύνθημα auf das φαυταστικόν der Seele einzuwirken, um es so zum Empfang göttlicher Inspiration vorzubereiten. Dass der Text dabei in Form eines Lehrgedichts zuvor auf die metaphysischen Voraussetzungen seiner eigenen Wirksamkeit reflektiert und es so zu einem „collapsing of teaching into experience“ kommt, rückt ihn in die Nähe von Texten des *Corpus Hermeticum* und der *Chaldäischen Orakel*, mit denen er dasselbe Ziel verfolgt: „Let light be everywhere“.

Bibliographie

Addey 2011

Crystal Addey. „Assuming the Mantle of the Gods: ‘Unknowable Names’ and Invocations in Late Antique Theurgical Ritual“. In *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion*. Hrsg. von A.P.M.H. Lardinois, J. H. Blok und M.G.M van der Poel. Orality and Literacy in the Ancient World 8. Leiden und Boston: Brill, 2011, 279–294.

Bergemann 2006

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

Bergemann 2012

Lutz Bergemann. *Ralph Cudworth – System aus Transformation. Zur Naturphilosophie der Cambridge Platonists und ihrer Methode*. Transformationen der Antike 23. Berlin und Boston: De Gruyter, 2012.

Bergemann 2013

Lutz Bergemann. „‘Fire Walk With Me’: an Attempt at an Interpretation of Theurgy and its Aesthetics“. In *Aesthetics and Theurgy in Byzantium*. Hrsg. von S. Mariev und W.-M. Stock. Byzantinisches Archiv 25. Boston und Berlin: De Gruyter, 2013, 143–197.

Bergemann 2016

Lutz Bergemann. „Aufstieg in die Tiefe – Bekehrung, Konversion und Transformation in der Psychozoia Henry Mores“. In *Zwischen Ereignis und Erzählung. Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Hrsg. von J. Weitbrecht, W. Röcke und R. von Bernuth. Transformationen der Antike 39. Boston und Berlin: De Gruyter, 2016, 85–106.

Clarke 2001

Emma C. Clarke. *Iamblichus’ De Mysteriis. A Manifesto of the Miraculous*. Ashgate New Critical Thinking in Theology & Biblical Studies 1152. Aldershot u. a.: Ashgate, 2001.

Copenhaver 1994

Brian P. Copenhaver, Hrsg. *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*. Cambridge, New York und Melbourne: Cambridge University Press, 1994.

Crocker 2003

Robert Crocker. *Henry More. 1614–1687. A Biography of the Cambridge Platonist*. International Archives of the History of Ideas/Archives internationales d’histoire des idées 185. Dordrecht, Boston und London: Springer, 2003.

Fouke 1997

Daniel Fouke. *The Enthusiastical Concerns of Dr. Henry More. Religious Meaning and the Psychology of Delusion*. Brill’s Studies in Intellectual History 71. Leiden, New York und Köln: E.J. Brill, 1997.

Frank 2003

Günter Frank. *Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit*. Quaestiones 13. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2003.

Halfwassen 2004

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

Hall 1990

Rupert Hall. *Henry More. Magic, Religion and Experiment*. Oxford: Blackwell, 1990.

Hutton 2005

Sarah Hutton. „Eine Cambridge Konstellation? Perspektiven für eine Konstellationsforschung zu den Platonikern von Cambridge“. In *Konstellationsforschung*. Hrsg. von M. Mulsow und M. Stamm. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005, 340–358.

Janowitz 2002

Naomi Janowitz. *Icons of Power. Ritual Practices in Late Antiquity*. Magic in History 7. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002.

Kingsley 1999

Peter Kingsley. *In the Dark Places of Wisdom*. Inverness, California: The Golden Sufi Center Publishing, 1999.

Kuehn 1996

Clement A. Kuehn. *Channels of Imperishable Fire: The Beginnings of Christian Mystical Poetry and Dioscorus of Aphrodito*. Lang Classical Studies. New York: Peter Lang Inc., 1996.

Lobsien 2012

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

More 1642

Henry More. *Psychodia Platonica or A Platonicall Song of the Soul, Consisting of foure severall Poems; wz. Psychozoia. Psychathanasia. Antipsychopannychia. Antimonopsychia*. Cambridge: Roger Daniel. Printer to the Universitie, 1642.

Rappe 2007

Sarah Rappe. *Reading Neoplatonism. Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Scheuermann-Peilicke 2000

Wolfgang Scheuermann-Peilicke. *Licht und Liebe. Lichtmetapher und Metaphysik bei Marsilio Ficino*. Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 57. Hildesheim, Zürich und New York: Olms, 2000.

Schmidt-Biggemann 1998

Wilhelm Schmidt-Biggemann. *Philosophia Perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.

Shaw o.D.

Gregory Shaw. *Taking the Shape of the Gods: A Theurgic Reading of Hermetic Rebirth*. URL: <http://www.princeton.edu/~hellenic/Hermeneutica/ShawPaper.pdf>.

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.

Uzdavinys 2014

Algis Uzdavinys. *Philosophy and Theurgy in Late Antiquity*. Sophia Perennis. Milton Keynes, UK: Angelico Press, 2014.

Volk 2002

Katharina Volk. *The Poetics of Latin Didactic: Lucretius, Vergil, Ovid, Manilius*. Oxford und New York: Oxford University Press, 2002.

Zekl 2010

Hans Günter Zekl. *Proklos Diadochos. Kommentar zum platonischen Parmenides*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.

LUTZ BERGEMANN

studierte an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel Philosophie, Klassische Philologie sowie Mittel- und Neulateinische Philologie. Die Promotion erfolgte 2004 an der CAU zu Kiel im Fach Philosophie 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