

Bernd Roling

Licht von innen. Die Debatte um den Glorienleib in der Jesuitentheologie. Francesco Suárez, Adam Tanner und Rodrigo Arriaga

Zusammenfassung

Seit den Kirchenvätern war die körperliche Auferstehung ein notwendiger Bestandteil der christlichen Eschatologie. Übereinstimmend hatte die Kirche gelehrt, dass die Seele gemeinsam mit ihrem Körper im Jenseits belohnt oder bestraft werden sollte. Doch welche Gestalt sollte dieser neue Körper annehmen, der zugleich derselbe alte Leib in seiner Essenz und Kontinuität bleiben musste? Wie ihre mittelalterlichen Vorgänger schenkten auch die Jesuiten viele Quästionen ihrer *Cursus theologici* diesem Sonderfall des Leib-Seele-Problems. Wie war sinnliche Wahrnehmung denkbar, wenn Veränderungen in einem vollkommenen Leib ausgeschlossen waren und zugleich jedes Medium fehlte? Wie ließen sich die in der christlichen Tradition überlieferten Eigenschaften des auferstandenen Körpers, *agilitas, claritas, subtilitas* und *impassibilitas*, erklären und mit der zeitgenössischen Physik in Einklang bringen? Die Studie wählt Francesco Suárez, Adam Tanner und Rodrigo Arriaga als Beispiele einer ausgreifenden Debatte um den Glorienleib im Jesuitenorden.

Keywords: Auferstehungsleib; Sinneswahrnehmung; Leib-Seele-Problem; Jesuiten

Since the church fathers' works, corporal resurrection was a necessary part of Christian eschatology. According to a consensus among theologians, the soul together with its body was to be rewarded in heaven or hell. But what would this future body be like, which had to remain the old body in its essence and material continuity? Like their medieval predecessors, the Jesuits devoted many *quaestiones* of their *Cursus theologici* on this special issue of the body-soul-problem. How could sensual experiences take place in an area, which excluded alterations and couldn't allow a medium? How could the traditional qualities of the resurrected flesh, *agilitas, claritas, subtilitas* and *impassibilitas* be explained, according to the laws of contemporary physics? The paper takes Francesco Suarez, the Ingolstadt Jesuit Adam Tanner and Rodrigo Arriaga as examples of the living debate on this subject among the Jesuits.

Keywords: resurrection body; perception; body-soul-problem; Jesuits

Verena Lobsien, Bernd Roling, Lutz Bergemann, Bettina Bohle (Hrsg.) | Vom Seelengefährd zum Glorienleib | Berlin Studies of the Ancient World 57 (ISBN 978-3-9818369-5-0; DOI 10.17171/3-57) | www.edition-topoi.org

1 Einleitung

Als die Heilige Lidwina von Schiedam im Jahre 1433 starb, hatte sie eine lange Geschichte der Leiden hinter sich, die mit einem Sturz beim Eislauf auf der gefrorenen Maas ihren Anfang genommen hatte. 38 Jahre lang hatte Lidwina im Bett gelegen und alle Geschwüre und Wunden geduldig ertragen, schließlich war sie für die Einwohner der Umgebung von Rotterdam zur Seherin und einer steten Quelle der Wunder geworden. Als eine der vielen niederländischen Dulderheiligen des Spätmittelalters und Patronin der Kranken sollte Lidwina in die Geschichte eingehen. Im Augenblick ihres Todes geschah etwas, das endgültig alle Zweifel an ihrer Erwähltheit ausräumte. Ihr Körper entledigte sich aller Schwären und Ekzeme, aller Verwachsungen und Entstellungen, nahm wieder die Gestalt des jungen Mädchens von einst an und begann zu leuchten. Wie in einer Verklärung war Lidwinas sterblichem Leib bereits in dieser Welt zuteil geworden, was ihm eigentlich erst nach seiner Auferstehung vergönnt sein sollte, er war zum Glorienleib geworden.¹ Vergleichbare Verwandlungen, die das weitere Schicksal des Körpers antizipieren konnten, waren von vielen Heiligen berichtet worden. Wo aber, so fragt Lidwinas Biograph Johannes Brugman im Angesicht dieser Verklärung, wo warst du jetzt, Averroes, wo war deine Weisheit, wo die Lehren, die den Ärzten von den Kathedern der Universität Paris eingetrichtert worden waren? War die körperliche Auferstehung von diesem Wunder nicht hinreichend bekräftigt worden und hatte man damit nicht alle Zweifel an ihr ausgeräumt?²

Über den Propheten Ezechiel und die *Evangelien* war die leibliche Auferstehung,³ wie bekannt, ein unumstößliches Dogma der Kirche geworden.⁴ Auch wenn seit Origines immer wieder – Johannes Scotus Eriugena ist sicher der bekannteste Fall – Versuche unternommen worden waren, über ein rein platonisierendes Christentum allein die Seele zum unsterblichen Teil des Menschen zu erklären, und ihr alle körperlichen Überreste abzuspochen, bestand an der körperlichen Auferstehung dennoch kein Zweifel.⁵ Die Seele wurde nach dem Tod von ihrem Leib getrennt und konnte für sich genommen weiterexistieren, doch blieb sie ohne Körper eine *substantia incompleta*. Form und Materie gemeinsam, Seele und Leib, begründeten die Essenz des Menschen, an sie waren Identität und Verantwortung vor und nach dem Tod gebunden. Im Fegefeuer war die Seele genötigt, als *anima separata* zu agieren, wo sie vorübergehend einen Schattenleib bekam und von den Resten ihres alten Lebens gereinigt wurde; nach dem Endgericht

1 Zu Johann Brugmans *Vita almae virginis Lidwinae* z. B. Jongen 1997, 127–137.

2 Meijer 1963, 166–167.

3 *Ez* 37, 1–14.

4 Zur mittelalterlichen Debatte über die Auferstehung Weber 1973, 125–158, 217–253, Heinzmann

1965, 6–146 und Bynum Walker 1995, 229–278 oder Solère 2006, 507–558, bes. 510–526. Zur Diskussion der Auferstehung bei Thomas von Aquin im Besonderen Brown 1992, 165–207 und Niederbacher 2010, 145–160.

5 Johannes Scotus Eriugena, Bd. 2, Liber II, 20–33.

jedoch erhielt sie ihren eigentlichen Körper zurück.⁶ In materialer Kontinuität würde sie dann mit ihm gemeinsam im Himmel belohnt oder in der Hölle bestraft werden. Wie aber sollte dieser Körper aussehen, der in seinem Wesen der alte geblieben war? Die scholastischen Theologen hatten dieser Frage bereits viele Quaestiones gewidmet; es wundert so nicht, dass auch die Jesuiten diesem Sonderfall der Leib-Seele-Problematik und der Erkenntnistheorie viele Seiten ihrer *Cursus theologici* schenken konnten.⁷ Um einen Einblick in die jesuitischen Kontroversen um den Glorienleib, das *corpus gloriosum*, zu geben, sollen hier die Aufarbeitungen dreier Theologen dargestellt werden, die aufeinander aufbauen konnten, Francesco Suárez, Adam Tanner und Rodrigo Arriaga. Alle drei lassen sich zugleich als Einführung in die ganze Geschichte dieser Fragestellung lesen.

2 Postmortale Sinne und die natürlichen Vollkommenheiten des Leibes

Die ganze Debatte ließ sich, wie die Jesuiten im Anschluss an ihre mittelalterlichen Vorgänger glaubten, in zwei Komplexe teilen, zum ersten die Frage nach der natürlichen Vollkommenheit des Auferstehungsleibes, zu der seine physiologischen Eigenschaften und seine epistemologischen Kompetenzen gehörten. An diesen Themenbereich gekoppelt fand sich die Frage, was zum vollständigen Leib Christi gehören musste und was seiner idealen Natur abträglich war. Und zum zweiten die Notwendigkeit, die übernatürliche Vollkommenheit des Glorienleibes zu bestimmen, jene Gnadengaben, die dem Körper im Zuge seiner Verklärung zuteilwurden und die auf sein Wahrnehmungsvermögen und seine Physiologie ebenfalls einen großen Einfluss ausüben mussten. Es ist wie so oft Suárez, der dem Gegenstand die ausführlichste Analyse abgewinnen kann. In seinen *Disputationen* verhandelt er den Glorienleib an zwei Stellen, zum ersten Mal, als er auf die Transfiguration des Erlösers zu sprechen kommt, und im Anschluss noch einmal ausführlich, als er die Rahmenbedingungen seiner Auferstehung im Detail diskutiert. Als der Gelehrte die allgemeine Eschatologie selbst in den Blick nimmt, kann er die Auseinandersetzung bereits als abgeschlossen begreifen.

6 Zur Diskussion der *anima separata* beim Aquinaten z. B. Pasnau 2002, 49–51, 66–69 und außerdem Kluxen 1974, 96–116, Pegis 1974, 131–158, Stump 2006, 153–174 und Petráček 2006, 13–25, bes. 17–23.

7 Zur Aufarbeitung der *anima separata* bei Suárez Cas-

tellote Cubells 1995, 137–149 und Leijenhorst 2012, 137–153, bes. 148–152, zu späteren jesuitischen Diskussionen Roling 2015, 53–74, bes. 60–73. Zu ihrer Rolle im psychologischen Curriculum z. B. Aho 2009, 47–66, bes. 60.

2.1 Suárez

Wie hatte man sich den vollkommenen Körper vorzustellen? Welche epistemischen und physiologischen Eigenschaften sollte er besitzen? Suárez versammelt, wie immer, alle verfügbaren Autoritäten und ordnet sie seiner Argumentation unter, die auf diese Weise eine fast narrative Struktur annimmt. Unter den Kirchenvätern waren es neben Leo Magnus und Johannes Damascenus vor allem Gregor der Große und Augustinus, die sich zum Leib des Auferstandenen geäußert hatten,⁸ in der frühen Scholastik nach Bernhard in seinen Predigten und Anselm von Canterbury Wilhelm von Auvergne und Wilhelm von Auxerre.⁹ Unter den Scholastikern sind es neben Thomas die üblichen Theologen, die in ihren Summen und Kommentaren bis zum vierten Buch der *Sentenzen* vorgedrungen waren, Durandus und Scotus, die die Kontroverse entscheidend vorangetrieben hatten, Bonaventura und Richard von Middleton aus der älteren Franziskanerschule, als Thomist Johannes Capreolus, unter den Nominalisten Johannes Maior und Gabriel Biel. Eine besondere Rolle in der Diskussion des Glorienleibs spielte der heute kaum gelesene Petrus de Palude, der in seinem *Sentenzenkommentar* eine der ausführlichsten Eschatologien des Mittelalters vorgelegt hatte. Von seinen Ordensbrüdern tritt nur Gregor von Valentia in Erscheinung.

Auch die postmortale Physiologie kannte ihre Erfahrungswerte, sie lebte, wie gesehen, von Heiligenviten, von Begegnungen mit dem Jenseits, wie sie Caesarius von Heisterbach gesammelt hatte,¹⁰ und von Visionen wie dem *Purgatorium Patricii*.¹¹ Zuvorderst jedoch stützte sie sich auf die Angaben der Offenbarung. Der exemplarisch verklärte Leib, mit dem die Argumentation ihren Anfang nehmen musste, war der Leib des Erlösers, der sich seinen Jüngern zunächst im Tabor-Licht, dann nach Überwindung des Grabes zur Gänze verklärt gezeigt hatte. Einen ersten Einblick in die Natur der Auferstehung hatte Christus schon während seiner Transfiguration gegeben, wie Suárez ausführt. Sie musste als eine Transformation des Körpers im eigentlichen Sinne verstanden werden. Sie veränderte die äußere *figura* des Leibes nicht, doch gestaltete ihn im Inneren entscheidend um und sorgte für eine vollkommen neue Form der Körperlichkeit. Auch wenn Christus auf Erden keinen Glorienleib besaß, hatten sich die Ergebnisse dieser in Aussicht gestellten Umgestaltung bereits während der ersten Kapitel des *Evangeliums*

8 Als Autoritäten der Debatte unter anderem Tertullianus, cap. 30–32, 959–963, Gregor von Nyssa, 137–160, Johannes Chrysostomos, 427–432, Augustinus, *De Genesi in litteram*, Liber XII, § 35, 432–433 oder Augustinus, *De civitate Dei*, Liber XX, cap. 19–21, 837–842.

9 Wilhelm von Auvergne, Pars I/II, cap. 31, 736a–737b und Wilhelm von Auxerre, Liber IV, tractatus 12,

fol. CCXCVIIIv–CCXCIXr.

10 Als Beispiel Caesarius von Heisterbach, Bd. 1, Liber I, cap. 32, 36–38 und Bd. 2, Liber VII, cap. 16, 20.

11 Dazu *Tractatus de Purgatorio Patricii*, Henry von Saltrey. Zur Funktion und Reichweite des Fegefeuers im Mittelalter allgemein z. B. Fenn 1995, 39–53, Fournié 1997, Chifoleau 2012, 37–72 und das Standardwerk von Le Goff 1984, 287–349.

gezeigt. Es handelte sich zunächst um die *agilitas*, die Fähigkeit, den Körper nach Belieben zu bewegen, denn Christus war über das Wasser gelaufen. Eine weitere, wenn auch umstrittene Qualität war die *subtilitas*, die Gabe, ohne eine räumliche Verdrängung dieser Körper andere Körper zu durchdringen. Schon bei seiner Geburt war der Erlöser zur Welt gekommen, ohne die Jungfräulichkeit seiner Mutter in ihrer körperlichen Integrität zu gefährden. Das dritte Attribut des auferstandenen Leibes, die *claritas*, seine übernatürliche Helligkeit, offenbarte die Transfiguration, die den Jüngern einen durch seine Gewänder hindurch leuchtenden Heiland präsentiert hatte, dem Mose und Eliah im gleichen Zustand sekundiert hatten. Der idealen Seele Christi war hier, wie Suárez betont, ein Körper zur Seite gestellt worden, der seinem formierenden Prinzip in einer *proportio connaturalis* entsprochen hatte, ohne dass es dabei die Seele selbst gewesen wäre, die auf diesen Körper einen unmittelbaren physischen Einfluss ausübte.¹² Eine letzte Qualität des Glorienleibes fehlte noch, die *impassibilitas*, die völlige Unzerstörbarkeit des Leibes und, damit verbunden, auch die Unmöglichkeit, Schmerz zu empfinden. Hätte Christus sie schon vor der Auferstehung besessen, wäre der Passionsgeschichte das Fundament entzogen worden.¹³

Nach der Auferstehung hatten die Eigenschaften des Glorienleibes zueinander gefunden. Der Körper, der den Jüngern in der Zeit zwischen dem geöffneten Grab und der endgültigen Himmelfahrt des Erlösers geboten wurde, war, wie Suárez betont, in seinen Eigenschaften identisch mit dem Körper, den jeder Christ nach seiner Auferstehung zu erwarten hatte. An seinen Eigenschaften hatte sich daher die ganze philosophische Eschatologie zu messen. Sicher hätte Christus nach seiner Auferstehung auch einfach in das Wahrnehmungsvermögen seiner Betrachter eingreifen können, um nur den Anschein einer idealen Leiblichkeit zu vermitteln, doch wäre er damit dem eigenen Anspruch auf Wahrhaftigkeit nicht gerecht geworden.¹⁴ Ein erster Widerspruch, der einen Vorgesmack auf die Komplexität der weiteren Debatten gibt, ergab sich schon hier. Als Christus sich dem ungläubigen Thomas darbot, hatte dieser, wie bekannt, seine Hand in seine Wunden legen können. Wie konnte der Leib des Erlösers unzerstörbar sein, also *impassibile*, wenn er sich, wie schon Gregor der Große gefragt hatte, auf eine vergleichbare Weise ertasten ließ? Man hätte sagen können, auch die Himmelskörper seien unzerstörbar, wenn man Aristoteles glauben wollte, doch blieben sie berührbar. Der Analogieschluss musste jedoch ins Leere greifen. Die Gestirne waren in ihrer Materie homogen, der Leib des Erlösers musste erheblich komplexerer Natur sein. Er hatte

12 Francisco Suárez, Bd. 19, q. 45, a. 1, §§ 1–4, 499a–500b.

13 Francisco Suárez, Bd. 19, q. 45, a. 3, disp. 33, Sectio I, § 1, 507a–508b, als kirchenväterliche Autorität des

Suárez Leo Magnus, Sermo LI, cap. 2, 309–310.

14 Francisco Suárez, q. 54, a. 1, §§ 3–4, 809a–810a und dazu Augustinus, *De consensu evangeliorum*, Liber III, cap. 25, § 72, 371–372.

seinem Gegenüber nachgegeben und trotzdem eine eigene Dichte und Konsistenz besessen. Wie ließen sich diese Eigenschaften mit seiner Unvergänglichkeit in Einklang bringen?¹⁵

Suárez beginnt seine mehr als fünfzig Seiten umfassenden Ausführungen mit der Frage nach der natürlichen Vollkommenheit des auferstandenen Körpers, die sich wiederum in zwei Komplexe unterteilen ließ, die Vollständigkeit im Besonderen des Leibes Christi und die allgemeinen natürlichen Eigenschaften dieses Körpers. Vor allem letztere sollten uns hier interessieren. Dass der wiederhergestellte Leib des Erlösers an Jugend, Gesundheit und Schönheit vollkommen sein musste, stand außer Zweifel; schon die ersten Kirchenväter, Athanasius, Augustinus oder Gregor, hatten hervorgehoben, dass alle Bestandteile der Formierung der Seele unterstanden, also auch Zähne, Fingernägel und Haare.¹⁶ Für den Leib Christi ergaben sich hier einige Schwierigkeiten, die wir nur kurz streifen sollten. Sollte der Erlöser seine Vorhaut zurückerhalten, die ja in vielen Reliquiaren Europas in Partikeln verehrt wurde und auch in Visionen eine Rolle gespielt hatte? Schon Bonaventura hatte diese Vermutung bekräftigt, doch die materiale Identität dieses Körperteils nicht in den Vordergrund rücken wollen.¹⁷ Welche Natur sollten die Wunden besitzen, mit denen der Heiland auferstanden war und die bei der Bekehrung des Ungläubigen Thomas eine so große Wirkung entfalten konnten? Standen sie nicht im Widerspruch zur Vollkommenheit des Leibes, wie einst bereits Porphyrius vermutet hatte? Schon Kirchenväter wie Cyrill von Alexandrien, Gregor, Augustin oder Caesarius von Arles hatten sie als Siegeszeichen der überwundenen Passion gelesen, Bernhard den Honig der Verklärung aus ihnen saugen wollen. Waren die Narben nur äußere Zeichen gewesen, mit verklärtem Fleisch gefüllt, wie ein Diamant mit eingeschlossener Maserung, ohne wirkliche Öffnungen? Gab das vollkommene Fleisch den Weg erst frei, als Thomas seine Finger hineinlegte, und der Körper rekonfigurierte sich im Anschluss? Suárez lässt es offen.¹⁸

Für alle Seligen musste gelten, was Suárez im Weiteren behandelt, die gewöhnliche Physiologie des Glorienleibes. Alle Organe, Knochen, Eingeweide und Körpersäfte, so die allgemeine Prämisse, mussten bestehen bleiben, auch wenn im unzerstörbaren Leib

15 Francisco Suárez, q. 54, a. 3, §§ 1–5, 813a–815; dazu auch Gregor Magnus, *Homiliae in Evangelia*, cap. 26, §§ 7–8, 484–487.

16 Francisco Suárez, q. 54, disp. 47, Sectio I, § 1, 816b und als Autoritäten Athanasius, *De Incarnatione verbi*, cap. 44, 424–431, Gregor von Nyssa und Augustinus, *Enchiridion ad Laurentium*, cap. 23, §§ 87–89, 96–97.

17 Francisco Suárez, q. 54, disp. 47, Sectio I, §§ 2–5, 817a–818b und dazu Bonaventura, Liber IV, dist.

12, pars I, a. 3, q. 3, dubium II, 287. Zu möglichen Vorhautreliquien für Suárez Innocentius, Liber IV, cap. 30, 876–877 und Birgitta von Schweden, *Revelationes*, Liber VI, cap. 112, 525.

18 Francisco Suárez, q. 54, disp. 47, Sectio II, §§ 1–12, 818b–822b und dazu Gregor Magnus, *Homiliae in Evangelia*, 26, § 1, 472–473; Caesarius von Arles, Nr. 6, cap. 1059 und Bernhard von Clairvaux, *Super Cantica*, § 3, 152–153.

Stoffwechselforgänge keine Rolle mehr spielen konnten. Die Identität des Leibes erforderte ein Höchstmaß an Kontinuität. Diese Maxime musste mit gewissen Einschränkungen verbunden bleiben. Es bestand Konsens unter den Sentenzenkommentatoren, dass sich die Körpersäfte im neuen Leib in einem optimalen Gleichgewicht befinden sollten. Verdauungsprodukte waren nicht mehr vorgesehen, möglich war auch, wie Cajetan oder Silvester Prieras behauptet hatten, dass jene Variante des körpereigenen Blutes, die noch der Ernährung des Leibes gedient hatte, keine Rolle mehr spielte, sondern durch gewöhnliches zirkulierendes Blut ersetzt wurde. Wahrscheinlich war sogar, wie Suárez spitzfindig vermerkt, dass der neue Körper mehr Blut enthielt als der alte, weil die Lücken, die das Fehlen von Exkrementen hinterließ, durch den edelsten der Körpersäfte wieder aufgefüllt werden würden.¹⁹ Im Fall des Erlösers koppelte sich eine eigene Debatte an die Frage, ob der Heiland auch das in der Passion vergossene Blut wieder zurückerhalten würde, das ja ebenfalls schon in einer Reihe von Reliquiensammlungen in Ampullen verwahrt wurde. Natürlich war dies der Fall, doch mit ähnlichen Einschränkungen wie mit Blick auf die schon genannten verlorengegangenen Körperteile.²⁰

Weitaus wichtiger ist die Frage nach den körpergebundenen Seelenvermögen und der Sinneswahrnehmung.²¹ Wie weit durfte hier die Forderung nach Vollständigkeit ausgedehnt werden? Auf den ersten Blick, so scheint es, hatten die Fähigkeiten der vegetativen Seele nach dem Tod jede Berechtigung verloren. Der Mensch sollte als *homo spiritualis* auferstehen, wie Paulus es verkündet hatte. Körperliche Akte nötigten dem vollkommenen Leib womöglich eine Veränderung und eine Form der *corruptio* auf, die seinem postulierten Ideal unter Umständen abträglich sein würden. Schon Augustinus und Gregor hatten auf der anderen Seite gegen Origines deutlich gemacht, dass der Leib des Auferstandenen ein organischer Leib sein musste, mit allen legitimen Körperfunktionen.²² Die Fähigkeiten der vegetativen Seele mussten daher erhalten bleiben, wie auch Thomas, Scotus oder Durandus unterstrichen hatten.²³ Doch sollten nicht wenigstens die Schlüsselkompetenzen der *anima vegetativa*, Fortpflanzung und Ernährung, aus ihrem Repertoire gestrichen werden?²⁴ Auch hier musste der Maxime der Vollstän-

19 Francisco Suárez, q. 54, disp. 47, Sectio III, §§ 1–5, 822b–824b und dazu Sylvester Prieras Mazzolini, Tractatus III, cap. 30–31, 593–607 und Thomas Cajetan, III, q. 54, a. 2, III–V, 512a–513b.

20 Francisco Suárez, q. 54, disp. 47, Sectio III, §§ 6–10, 824b–827a. Zu diesem Gegenstand für Suárez vor allem Dominicus de Dominicis, fol. 1–68.

21 Zu Suárez' Konzeption der Sinneswahrnehmung Simmons 1999, 63–76, dort bes. 64–73, Pasnau 2008, 131–149, dort bes. 140–144, Leijenhorst 2007, 237–262, dort bes. 250–258.

22 Francisco Suárez, q. 54, disp. 47, Sectio V, §§ 1–3, 829a–830a und dazu Gregor Magnus, *Moralia in Iob*,

Liber XIV, cap. 56, § 72, 743–744; Augustinus, *De civitate Dei*, Liber XXII, cap. 23, 848–852 und Augustinus, *Enchiridion ad Laurentium*, cap. 23, § 84, 95.

23 Zur Kontinuität der vegetativen Seelenfunktionen auch Pasnau 1997, 172.

24 Francisco Suárez, q. 54, disp. 47, Sectio V, §§ 4–5, 830a–830b und dazu Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, III, q. 1, a. 2, 509a–510b; Durandus von St. Pourçain, *Scriptum super IV libros Sententiarum*, disp. 44, q. 2, § 9, 84–85 und Johannes Duns Scotus, *Ordinatio liber quartus*, dist. 44, pars 1, q. 1, n. 3, Responsio, Conclusio I–IV, 96–100.

digkeit Rechnung getragen werden, wie Suárez betont. Die Seele bewahrte die *vis nutritiva* und *generativa* als *facultas*, doch bestand im Angesicht Gottes kein Bedarf mehr, sie zu aktivieren. Nicht anders hatte der Heiland schon zu Lebzeiten zwar die Gabe der Geschlechtlichkeit besessen oder auch des Lachens, ohne jedoch einmal von ihnen Gebrauch zu machen. Ein möglicher Einwand ergab sich aus dem auferstandenen Heiland selbst. Hatte Christus nicht im Beisein seiner Jünger in Emmaus auch Nahrung zu sich genommen? War der Glorienleib also doch in Mitleidenschaft gezogen worden, auch wenn eine Körperfunktion wie die Verdauung seiner Vollkommenheit widersprechen musste? Durandus hatte diese Möglichkeit für plausibel gehalten. Auf der anderen Seite durfte der Glorienleib nicht den Charakter eines Scheinkörpers annehmen, wie im Fall der Leiber aus gepresster Luft, mit deren Hilfe die Engel mit den Menschen verkehrten.²⁵ Luftleiber waren kalt und leblos, der Glorienleib warm, durchblutet und lebendig.²⁶ Suárez entscheidet sich für eine Kompromisslösung. Im Körper des Heilandes hatte eine organische Zergliederung des Brotes stattgefunden und eine räumliche Verlagerung der Speisereste, aber keine Konvertierung in Stoffe, die dem Körper hätten von Nutzen sein können, also keine Verdauung. Christus hatte das Brot irgendwann unauffällig ausgeschieden.²⁷

Auch in der Analyse der sinnlichen Kompetenzen des auferstandenen Leibes mussten die Theologen der größtmöglichen Kontinuität von alter und neuer Körperlichkeit Rechnung tragen. Zur Schwierigkeit freilich musste werden, wie Suárez sofort zu bedenken gibt, dass auch die sinnliche Wahrnehmung provozieren musste, was der Vollkommenheit des Leibes eigentlich zuwiderlief, nämlich als eine Veränderung und ein Eingriff in seine physische Integrität. Gravierender noch war, dass der Sinneswahrnehmung ein Medium fehlte, das dem Körper die sinnlichen Bilder zuführen konnte. Es fehlte an Luft. Christus hatte, als er als Auferstandener auf der Erde weilte, seine körperlichen Sinne ganz offensichtlich ohne Brüche zur Anwendung bringen können.²⁸ Sinnliche Wahrnehmung musste nicht in jedem Fall, wie Suárez betont, eine materielle Veränderung im Körper hervorrufen und konnte den Säftehaushalt des Menschen unberührt lassen. Auch der *sensus interior*, der innere Sinn des Auferstandenen, blieb daher im Leibe intakt, denn Gefühle wie Begehren oder Liebe, so sie auf ehrenwerte Objekte gerichtet waren, mussten dem Auferstandenen auch in seinem zweiten Leben

25 Zur Debatte über den Leib der Engel bei den Jesuiten Roling 2011, 144–155.

26 Francisco Suárez, q. 54, disp. 47, Sectio V, §§ 6–8, 830b–831, dazu Durandus von St. Pourçain, *In Petri Lombardi Sententias*, Bd. 1, Liber II, dist. 8, q. 1, § 7, 147rb und z. B. Pseudo-Augustinus (Hibernicus),

Liber III, cap. 14, 2199–2120 und Beda Venerabilis, *In Lucae Evangelium Expositio*, Liber VI, cap. 24, 419–420.

27 Francisco Suárez, q. 54, disp. 47, Sectio V, § 5, 831a.

28 Francisco Suárez, q. 54, disp. 47, Sectio VI, §§ 1–3, 831b–832.

nicht fremd geworden sein.²⁹ Ein Affekt durfte lediglich den Säftehaushalt des Menschen nicht aus dem Gleichgewicht bringen. Wenn überhaupt, so war nur eine lokale Verlagerung der Körperflüssigkeiten zulässig, doch keine Veränderung des Mischungsverhältnisses. Trauer oder Schmerzen verbat sich von allein.³⁰

Im *Psalter* hatte es geheißsen, *exsultant sancti in gloria*, also musste dem Glorienleib auch ein Sprachvermögen gegeben sein. Vielleicht war die letzte Kommunikation wie die Sprache der Engel in ihrem Wesen rein geistiger Natur, doch hatten auch andere Formen der Mitteilung zu existieren. Die himmlische Musik sollte konkrete Gestalt annehmen. Zum ersten Mal stellte sich nun die Frage nach dem Medium, mit dessen Hilfe sich die Töne weitertragen ließen. Suárez' Antwort fällt recht raffiniert aus. Auch wenn außerhalb des Leibes im Jenseits keine Luft mehr vorhanden war, konnte sie innerhalb des Körpers noch existieren und sich bald in die eine und bald in die andere Richtung pressen lassen. Warum sollte sie nicht zur Artikulation und Bildung von Schall herangezogen werden? Dem Glorienleib blieb die Gabe des Gesangs also erhalten.³¹ Komplexer gestaltete sich die Aufrechterhaltung des Sehsinns. Dass die Erlösten sich untereinander bis in die Harmonie der Eingeweide hinein wahrnehmen sollten wie auch Christus und die Heilige Jungfrau, lag auf der Hand und war vor Thomas und Scotus schon von Gregor bekräftigt worden.³² Wie aber gelangten die sinnlichen Bilder, die *species*, als Informationsträger ohne Medium in den Körper des Auferstandenen?³³ Wurden sie im Vakuum durch ein Wunder vervielfältigt? Wahrscheinlicher war es, so Suárez, dass die *species* direkt und ohne ein Medium in die Organe des Glorienleibs gepresst wurden.³⁴ Zu einem räumlichen Medium gehörte aber auch, dass Objekte sich in unterschiedlicher Distanz betrachten ließen. Sollte der Auferstandene also alle Gegenstände unmittelbar und gleichsam implantiert wahrnehmen können? Scotus hatte diese Möglichkeit nahegelegt. Die Intensität einer Seherfahrung hing jedoch nicht allein von der räumlichen Distanz ab, sondern auch von der *species* selbst, dem Bild, das vom Objekt ausgesandt wurde. Eine intensivere *species* konnte also auch das Äquivalent größerer Nähe erzeugen. Der Betrachter erhielt mit der *species* zwei Informationen, den Gegenstand selbst und eine Entsprechung seines Abstandes zum Betrachter.³⁵

29 Zur Erklärung des *sensus interior* bei Suárez z. B. Castellote Cubells 1962, 137–143.

30 Francisco Suárez, q. 54, disp. 47, Sectio VI, § 4, 832a.

31 Francisco Suárez, q. 54, disp. 47, Sectio VI, §§ 6–8, 832b–834a und dazu Gregor Magnus, *Moralia in Iob*, Liber VIII, cap. 35, § 58, 426–427.

32 Francisco Suárez, q. 54, disp. 47, Sectio VI, § 9, 834a, dazu Thomas von Aquin, *Commentum in libros IV Sententiarum*, dist. 44, q. 2, a. 4, 333b; Johannes Duns Scotus *Quaestiones*, Bd. 10, Liber IV, dist. 49, q. 14, 606, 608–609 und Gregor Magnus, *Moralia in*

Iob, Liber XVIII, § 48, 941.

33 Zur Reichweite der *species* in der postmortalen Epistemologie z. B. Perler 2002, 448–464, hier bes. 452–455, zur *species* bei Suárez z. B. Spruit 1994/1995, 294–305, Aho 2007, 179–203, bes. 191–196, und Müller 1968, 132–135.

34 Francisco Suárez, q. 54, disp. 47, Sectio VI, § 10, 834a–834b.

35 Francisco Suárez, q. 54, disp. 47, Sectio VI, § 11, 834b–835a, dazu Johannes Duns Scotus, *Ordinatio liber quartus*, dist. 50, q. 6, 652.

Mit dem Sehsinn war es nicht getan. Wenn ein Auferstandener sich artikulieren sollte, musste ihn seine Umwelt auch hören können, wie Suárez weiß. Um das fehlende akustische Medium zu ersetzen, war man schon früh auf eine aus heutiger Perspektive eigenwillige Strategie verfallen. Thomas hatte vorgeschlagen, als Medium die Struktur des Kristallhimmels anzunehmen, des *coelum empyraeum*, in dem sich nach verbreiteter Auffassung die Erlösten aufhielten. War es möglich, dass eine *confractio* oder eine Permutation dieses Himmels Töne wahrnehmbar machen konnte?³⁶ Suárez erscheint diese Hypothese zu konstruiert. Auch in diesem Fall mussten die akustischen Informationen also direkt in den Körper des Erlösten eindringen, ohne dass sie mit Hilfe eines Mediums transportiert wurden. Schon der Gedanke, dass der Auferstandene jedes Mal den Kristallhimmel bemühen musste und ihn womöglich erst aufzusuchen hatte, um sich wie in einer Soundkabine Gehör zu verschaffen, war zu absurd.³⁷ Hatte der Auferstandene für seinen Geruchssinn Verwendung? Bonaventura hatte seine Zweifel vorgebracht, wie sich Suárez erinnert, schon Augustinus jedoch die Wohlgerüche des Jenseits hervorgehoben. Welchen Zweck aber sollte der Geruchssinn im Jenseits noch haben? Albert hatte dem *olfactus* eine lebenserhaltende Funktion zugeordnet, eine *conservatio vitae*, die im Tierreich nützliche und schädliche Objekte voneinander trennte, doch für die der Mensch nach seinem Tod keinen Bedarf mehr hatte. Im Jenseits verblieb dem Geruchssinn daher nur die Aufgabe, das Gotteslob sensuell noch weiter zu festigen.³⁸

Zuletzt musste noch die Funktion von Geschmacks- und Tastsinn bestimmt werden. Auf den ersten Blick, so scheint es Suárez, waren diese Sinne ohne eine Veränderung im menschlichen Körper undenkbar, standen damit jedoch im Widerspruch zur völligen Integrität des vollkommenen Leibes. Andererseits hatte, wie Suárez weiß, schon Prosper von Aquitanien dem Auferstandenen eine taktile Fülle in Aussicht gestellt und Anselm von Canterbury in einer berühmten Passage das Panorama einer multisensuellen Erlebniswelt im Jenseits entworfen. Auch das Tasten und Schmecken mussten daher zu seinem Recht kommen. „Tastet und seht“ hatte der Heiland gesagt.³⁹ Für Suárez muss diese Aussage näher bestimmt werden. Aus genannten Gründen war ein direkter Kontakt mit dem duftenden oder gar wohlgeschmeckenden Objekt unmöglich, Gott musste also zu einer Ausweichstrategie greifen. Objekt und *species*, der sinnliche Informationsträger, wurden voneinander getrennt, nur die *species* wurden dem Körper ohne weitere

36 Francisco Suárez, q. 54, disp. 47, Sectio VI, § 12, 835a–b, dazu Thomas von Aquin, *Commentum in libros IV Sententiarum*, Liber II, dist. 2, q. 2, a. 2, 39a–40a und Richard von Middleton, Liber IV, dist. 49, a. 4, q. 3, 677b–678a.

37 Francisco Suárez, q. 54, disp. 47, Sectio VI, § 13, 835b–836a.

38 Francisco Suárez, q. 54, disp. 47, Sectio VI, § 14, 836a–836b, dazu Albertus Magnus, Bd. 9, Tractatus

I, cap. 1, 3b; Bonaventura, Liber IV, dist. 49, pars III, Sectio II, a. 3, q. 1, 1027b und Augustinus (Alcher von Clairvaux), *De spiritu et anima*, cap. 58, 814–815.

39 Francisco Suárez, q. 54, disp. 47, Sectio VI, § 15, 836b–837a, und dazu für Suárez Prosper von Aquitanien / Julian Pomerius, Liber I, cap. 4, 421–422; Anselm von Canterbury, cap. 57, 633–634 und Laurentius Justinianus, cap. 23, fol. CXXIXv–CXXXI.

Partikel zugeführt. Statt der konkreten Wärme empfing der Leib des Auferstandenen also lediglich die *species caloris*. Beinahe okkasionalistisch musste Gott dann auf Seiten des Körpers dafür sorgen, dass sich die Körpersäfte des Erlösten in der entsprechenden Gemengelage positionierten. Erst dann würde sich, wie Suárez betont, auf der Zunge der wohlfeile angenehme Geschmack einstellen.⁴⁰ Wenn jedoch Gestank und Schmerz zu den wesentlichen Ingredienzien der Hölle gehörten, musste die Komfortzone des Himmels mit entsprechenden sensuellen Annehmlichkeiten aufwarten können.⁴¹

2.2 Adam Tanner und Rodrigo Arriaga

Suárez hatte seine Antworten in Weiterentwicklung der Überlegungen des Aquinaten und Scotus gegeben. Wie so oft verdanken sie sich bei ihm auch der inneren Logik der Fragestellung, die einfach, wie Suárez glaubte, zu einem kohärenten Ende gedacht werden musste. Dass seine Hypothesen nicht verbindlich waren, sondern selbst wieder zur Weiterentwicklung einluden, zeigt ein Blick auf einen seiner jesuitischen Nachfolger, Adam Tanner.⁴² Tanners *Theologia scholastica* gehört zu den Summen, die heute eher selten gelesen werden, doch im 17. Jahrhundert gern herangezogen wurden. Der Zugriff des Ingolstädter Theologen auf den Glorienleib unterscheidet sich von seinem spanischen Kollegen. Welche Rolle konnte dem Körper im Jenseits noch zukommen und welche Eigenschaften sollte dieser Leib besitzen? Bevor Tanner die sensuellen Kompetenzen des *corpus gloriosum* bestimmt, gilt es für ihn wie für Suárez, einige grundsätzliche Prämissen vorabzuschicken. Ohne Zweifel war die Seligkeit des Jenseits eine Seligkeit der *visio beatifica*, der seligmachenden Schau, zu deren essentiellstem Glück, wie Tanner betont, der Körper nicht notwendig war. Alle äußeren Güter, alle Objekte, die zum organischen Leben gehörten, mussten für sie überflüssig werden.⁴³ Der Mensch war jedoch als leibseelisches Wesen angelegt. Zu seinem akzidentellen Glück, einer *felicitas accidentalis*, musste der Körper, an dessen Vollkommenheit es keinen Zweifel geben konnte, einen wichtigen Beitrag leisten. Mit ihm verband sich, wie Tanner betont, die im Glaubensbekenntnis in Aussicht gestellte *communio sanctorum*. Eine Gemeinschaft, die Gott, im Bande der *caritas* vereinigt, zu schauen wusste und diese Freude auch auf körperliche Art und Weise miteinander teilte, musste zu den festen Begleiterscheinungen der Seligkeit gehören.⁴⁴ Auch Tanner stellt sich die Frage, ob sinnliche Wahrnehmung der Vollkommenheit des Körpers nicht vielleicht im Wege stehen könnte. Wenn

40 Francisco Suárez, q. 54, disp. 47, Sectio VI, § 16, 837a–838a.

41 Zu Suárez' Auseinandersetzung mit der Ewigkeit der Höllenqualen Roling 2014, 389–411, hier bes. 402–403, 406–407.

42 Zu Adam Tanner allgemein Lurz 1932, 1–35 und

Daxecker 1999, 60–62.

43 Adam Tanner, *Universa theologia scholastica*, Bd. 2, disp. I, q. 3, Dubium IV, Assertio I, 112–113.

44 Adam Tanner, *Universa theologia scholastica*, Bd. 2, disp. I, q. 3, Dubium IV, Assertio II, 113–116.

die Verdammten jedoch an ihrem Leib gestraft wurden, mussten die Gerechten an ihm belohnt werden. Solange es geeignete Objekte gab, ließen sich alle Sinne des Glorienleibes im Jenseits aktivieren. Alle *sensationes* waren Teil der wahren Vollkommenheit des Leibes. Hinzu kam für Tanner noch eine weitere wichtige Voraussetzung. Die Erlösten hatten ihre natürliche Heimstatt im Kristallhimmel, dem *coelum empyraeum*. An seinen Rahmenbedingungen hatten sich auch die körperlichen Aspekte der Seligkeit auszurichten.⁴⁵

Tanners Ausformulierung der sensuellen Kompetenzen des Glorienleibes fiel unter diesen Voraussetzungen um vieles konkreter und haptischer aus, als Suárez es zugelassen hätte. Zunächst der Sehinn: Visuelle Vergnügungen waren dem Erlösten reichlich in Aussicht gestellt, Christus, die Jungfrau und die anderen Seligen mit ihren leuchtenden Körpern, das funkelnde Empyraeum, aber auch, wie Tanner hinzufügt, diverse *naturalia spectanda*, Sterne, Bäume, Blumen und Diamanten, an denen sich das Auge des Auferstandenen ergötzen konnte. Wie aber sollten diese sensuellen Bilder in den Körper des Erlösten gelangen, wenn es keine Luft und damit auch kein Medium gab? Tanner glaubt im Unterschied zu Suárez nicht an eine unmittelbare, medienfreie Weitergabe der *species*. Das Empyraeum selbst musste als Medium fungieren. Es hatte eine körperanaloge Struktur, kristallin, doch auch flüssig und formbar und war damit, wie Tanner fabuliert, wie geschaffen, um als Medium und Transmitter postmortaler Wahrnehmungsbilder zu dienen.⁴⁶ Welche Gestalt ein solcher Transmissionsprozess sensueller Gehalte in diesem Medium annehmen sollte, beantwortet Tanner nicht, und auch seine etwa zeitgleich mit seiner Summe erschienene antikopernikanische Astronomie lässt den Leser darüber im Unklaren.⁴⁷ Wenn das Empyraeum jedoch eine quasiräumliche Architektur besaß, womöglich sogar oben und unten, Winkel und Ecken kannte, ergab sich das Phänomen der Distanz. Letzteres wäre ohne Konsequenzen geblieben, wie Tanner fortfährt, wenn der Heiland nicht allen Erlösten auf die gleiche Weise unmittelbar sichtbar werden sollte. Wie ließen sich Räumlichkeit und jene Unmittelbarkeit, die Suárez durch die direkte Einpressung der *species* erreicht hatte, miteinander in Einklang bringen? Sollte sich der Heiland wie in einem Spiegelkabinett oder dem Reflektor des Empyraeums visuell vervielfältigen? Rotierte er mit überirdischer Geschwindigkeit im Raum? Dies war der Wunder zu viel. Tanner greift zur Suaresischen Lösung. Christus hatte die *species* seiner sichtbaren Natur direkt in den Wahrnehmungsapparat zu drücken, vielleicht begleitet von der Information einer Distanz, die dem möglichen Einwand der Sinnestäuschung zuvorkommen konnte.⁴⁸

45 Adam Tanner, *Universa theologia scholastica*, Bd. 2, disp. I, q. 3, Dubium IV, Assertio III, 116–118.

46 Adam Tanner, *Universa theologia scholastica*, Bd. 2, disp. I, q. 3, Dubium IV, Assertio III, 118–119.

47 Adam Tanner, *Dissertatio peripatetico-theologica de co-*

elis, dort zur Materie des *coelum empyraeum* ausführlich q. 3, 27–58.

48 Adam Tanner, *Universa theologia scholastica*, Bd. 2, disp. I, q. 3, Dubium IV, Assertio III, 119–121.

Mit Hilfe des medialen Empyreaums ließen sich auch die übrigen Sinneswahrnehmungen plausibel machen. Töne wurden durch die *substantia liquida* des Himmels weitergegeben, wie schon Richard von Middleton nahegelegt hatte; möglicherweise ließen sich akustische Informationen sogar in die harte Substanz des Himmels ritzen, wie Tanner glaubt. Der Kristallhimmel wäre so zu einer Variante eines Tonträgers geworden.⁴⁹ Ähnlich wie im Fall des Geruchs jedoch lag auch bei der Produktion akustischer Reize, so Tanner, die Frage nach der Luft im Raum, die im Empyreum mit Sicherheit fehlen musste. Hier konnte die inwendige Anpassung des neuen Körpers, der zu seinem eigenen Schallträger wurde, einen Ausweg bieten, wie Suárez zu Recht erkannt hatte.⁵⁰ Im Fall des Geschmacks hatte Gott im Säftehaushalt des Glorienleibs selbst Hilfestellung zu leisten.⁵¹ Der Tastsinn erscheint Tanner weniger gefährlich für die leibliche Integrität des Auferstandenen als Suárez befürchtet hatte. Erstes Objekt unter den taktilen Vergnügungen des Erlösten war der Kristallhimmel selbst, dessen wabernd flüssige und feste Strukturen dem Greifenden eine stete Freude sein mussten. Der Heilige Bernhard hatte schon von den Küssen und Umarmungen geschwärmt, die die Seligen sich untereinander gewähren konnten, Anselm hatte Ähnliches behauptet. Solange die *libido* nicht Triebfeder dieser Küsse war, was sich naturgemäß kategorisch ausschloss, bestand kein Grund, wie Tanner schließt, dem Erlösten körperliche Freuden abzusprechen.⁵²

Wie ging nun Rodrigo Arriaga mit den Vorleistungen um, die Suárez in seiner Auseinandersetzung mit dem *corpus gloriosum* geliefert hatte?⁵³ Der tschechische Jesuit hatte Suárez ebenso gelesen wie seinen Kollegen aus Ingolstadt. Er geht einen Mittelweg, bemüht sich jedoch, dem Thema noch weitere Distinktionen abzugewinnen. Wozu hatte der Mensch seine Sinne, wenn er sie im Jenseits nicht wieder aktivieren konnte? Wozu seine Hände, wenn er nichts mit ihnen berühren konnte? Wenn es Objekte gab, musste es auch Wahrnehmung geben.⁵⁴ Christus, die Jungfrau, die leuchtenden Leiber der Erlösten, die flackernden Aureolen der Heiligen und die Edelsteine des himmlischen Jerusalem, die Saphire, Rubine und Chrysolithe; sie wollten gesehen werden. Wie aber gelangte die Wahrnehmung ohne Medium in den Körper des Erlösten? Arriaga nimmt Tanners Überlegungen zur himmlischen Omnipräsenz des Heilands zum Anlass, um die Optionen durchzuspielen. Die Suaresische Hypothese erscheint dem Prager am plausibelsten. Christus, aber auch die Heilige Jungfrau und die übrigen Seligen stellten ihre Wahrnehmungsbilder, ihre *species* und sinnlichen Informationsträger ohne Medium zur

49 Adam Tanner, *Universa theologia scholastica*, Bd. 2, disp. I, q. 3, Dubium IV, Assertio III, 121–122.

50 Adam Tanner, *Universa theologia scholastica*, Bd. 2, disp. I, q. 3, Dubium IV, Assertio III, 122–123.

51 Adam Tanner, *Universa theologia scholastica*, Bd. 2, disp. I, q. 3, Dubium IV, Assertio III, 123.

52 Adam Tanner, *Universa theologia scholastica*, Bd. 2,

disp. I, q. 3, Dubium IV, Assertio III, 123–125.

53 Zu Arriaga als Philosoph im Allgemeinen Eschweiler 1931, 253–285, bes. 263–275, Sousedík 1981, 103–146, Sousedík 1997, 100–138, Olmos Lezaun 1984, 129–141, Blum und Mudroch 2001, 351–357 und kurz z. B. Kadlec 1987, Bd. 2, 119–120.

54 Rodrigo Arriaga, Bd. 2, disp. 47, 568a.

Verfügung, die Seligen hatten die Möglichkeit, jedes Objekt jederzeit zu sehen.⁵⁵ Ob dies auch für die natürlichen Objekte außerhalb des Himmels gelten musste, lässt Arriaga offen. Aus dieser Form einer massiven Transmission von Bildern ergab sich allerdings eine Schwierigkeit, wie Arriaga einräumt. Wenn dem mit dem sensuellen Instrumentarium des Glorienleibes bewaffneten Seligen jederzeit alle Dinge vor Augen stehen konnten, musste dies auch bedeuten, dass die Erlösten tatsächlich alle Dinge simultan und zur gleichen Zeit sahen? War ihr Sehvermögen immer *in actu*? Fanden alle visuellen Akte ohne Unterbrechung statt? Zunächst schien diese Annahme, wie Arriaga zu Bedenken gibt, einige Argumente auf ihrer Seite zu haben. Auch die seligmachende Gottesschau des Intellektes, der Kern der himmlischen Glückseligkeit, kannte keine Unterbrechung, warum sollten nicht ebenso alle übrigen Objekte des Himmels permanent und gleichzeitig wahrgenommen werden? Der Glorienleib kannte weder Müdigkeit noch Schlaf und seine Sinne konnten immer aktiv bleiben. Auf der anderen Seite verfügt der Intellekt des Auferstandenen über alle möglichen Begriffe und musste den Sinneswahrnehmungen daher indifferent gegenüberstehen; es stand nicht im Widerspruch zu seiner Vollkommenheit, ständig eine Auswahl der Objekte zu treffen. Ein sympathisches Argument gibt für Arriaga den Ausschlag: War es nicht irgendwann mit Langeweile verbunden, alles jederzeit vor Augen zu haben? Lag in der *variatio* nicht ein eigener Wert? Die Betrachtung einer neuen Rose konnte ein größeres Vergnügen sein, als die Sichtung aller Rosen zur gleichen Zeit. Ähnlich musste es sich auch im Fall des postmortalen Sehvermögens verhalten.⁵⁶

Auch die Klänge würden, wie Arriaga fortfährt, dem Auferstandenen nicht abhandenkommen. Die Seligen bedurften der Konversation über ihr Leben, ihre Erinnerungen, die übrigen Auferstandenen und die Mysterien des Glaubens, selbst wenn sie über alles Wissen verfügten; sogar den bekannten Gegenständen ließen sich immer wieder neue Aspekte, *ponderationes*, abgewinnen. Ihre Worte mussten dem Gesange gleichen, moduliert und in vollkommener Harmonie vorgetragen, vergleichbar, so Arriaga, dem Chinesischen, das schon jetzt viele dieser Forderungen erfüllte. Die Laute konnten im flüssigen Empyreaum als Medium weitergetragen werden, vielleicht auch fest gepresst in dessen wie auch immer geartete harte Substanz; wahrscheinlicher war jedoch, so Arriaga, dass Suárez recht hatte und die Töne aus flexibler Luft im Glorienleib gebildet wurden.⁵⁷ Zum Tastsinn und seinen himmlischen Verlockungen, die Arriaga ähnlich konnotiert wie Tanner, hat der Prager Jesuit keine eigene Theorie.⁵⁸ Eine originelle Überlegung schenkt er noch dem Geschmackssinn. Welche Entfaltungsmöglichkeiten waren

55 Zu Arriagas Gebrauch der *species* Spruit 1994/1995, Bd. 2, 327–330.

56 Rodrigo Arriaga, Bd. 2, disp. 47, Sectio I, 568a–569b.

57 Rodrigo Arriaga, Bd. 2, disp. 47, Sectio II, 569b–570a.

58 Rodrigo Arriaga, Bd. 2, disp. 47, Sectio II, 570b–571a.

dem *gustus* im Jenseits noch gegeben? Alle Verdauungsvorgänge und der Ernährung geschuldeten Gourmetfreuden hatten sich erübrigt; es blieb die reine sensuelle Seligkeit. Erstes und vielleicht wichtigstes Geschmacksobjekt, so Arriaga, war der Himmel selbst, der die Auferstandenen als Medium umgab. Er befand sich auch im Mund der Erlösten und konnte sich, wie Arriaga glaubt, gegebenenfalls ihren geschmacklichen Wünschen anpassen. Eine weitere Veränderung des Leibes und seines vollkommen ausgeglichenen Säftehaushaltes musste sich unter dieser Voraussetzung erübrigen.⁵⁹

3 Göttliches Fleisch: die übernatürlichen Vollkommenheiten des Glorienleibes

3.1 Suárez

Eingeweide und die sinnliche Wahrnehmung waren Teil der natürlichen Vollkommenheit des neuen Körpers. Ihr zur Seite standen, wie die Offenbarung am auferstandenen Heiland und in vielen Visionen gezeigt hatte, eine weitere Form der Vervollkommnung in Gestalt der Gnadengaben, die dem Körper zu Teil werden mussten. Da auch sie den epistemischen und physischen Haushalt des Menschen betrafen, sollten sie hier ebenfalls ins Auge gefasst werden. Es waren, wie gesehen, durch die Bibel bestätigt vier, die *claritas*, die *impassibilitas*, die *agilitas* und die *subtilitas*. Weitere Gaben waren, die etwa die Allverfügbarkeit des Körpers von Seiten der Seele betroffen hätten, wie Suárez betont, nicht vonnöten, sondern wurden von diesen vier elementaren Eigenschaften aufgefangen.⁶⁰ Schon der Leib des Erlösers hatte eine majestätische Form des Lichtes ausgestrahlt. Scotus und Durandus hatten zur Diskussion gestellt, ob der Körper vielleicht nur äußerlich glänzte, eine besondere Farbe hatte oder Licht nur durch seine Poren absonderte,⁶¹ doch musste, so Suárez, wie Augustin und Gregor eingefordert hatten, das Licht aus dem ganzen Körper hervorgehen.⁶² Mit großem Konsens von Thomas über Richard von Middleton bis zu Petrus von Palude hatten die Theologen des Mittelalters festgehalten, dass die körpereigene Leuchtquelle von innen heraus alle Körperteile des Leibes erfassen musste.⁶³ Fraglich war, ob die organische Konsistenz des Leibes, eine

59 Rodrigo Arriaga, Bd. 2, disp. 47, Sectio II, 570b.

60 Francisco Suárez, q. 54, disp. 48, Sectio I, §§ 1–15, 838a–844b.

61 Francisco Suárez, q. 54, disp. 48, Sectio II, § 1, 844b–845a, dazu Johannes Duns Scotus, *Ordinatio liber quartus*, dist. 49, q. 15, 606 und Durandus von St. Pourçain, *Scriptum super IV libros Sententiarum*, dist. 44, q. 8, § 6, 149–150.

62 Francisco Suárez, q. 54, disp. 48, Sectio II, § 2,

845a–845b; und dazu für Suárez Augustinus, *De civitate Dei*, Liber XXII, cap. 29, 861–862, Pseudo-Augustinus, cap. 45, 1029–1030 und Gregor Magnus, *Moralia in Iob*, Bd. 2, Liber XVIII, § 48, 941–942, zu Hiob cap. 28.

63 Francisco Suárez, q. 54, disp. 48, Sectio II, § 3, 845b; und dazu z. B. Thomas von Aquin, *Commentum in libros IV Sententiarum*, Liber 4, dist. 44, q. 2, a. 4, 333b,

gewisse Farbigkeit und die gläserne Durchsichtigkeit des neuen Körpers, auf der vor allem Gregor beharrt hatte, sich nicht ausschließen mussten? Konnte ein Leib zugleich im Eigenlicht erstrahlen, den Blick auf seine Innereien freigeben und über eine gewisse *densitas* verfügen?⁶⁴ Schon die Natur zeigte, wie Suárez glaubt, dass diese Eigenschaften sich nicht ausschließen mussten. Farbiges Glas blieb transparent, Insektenlarven konnten leuchten und zugleich dem Betrachter ihre Körperstrukturen offenlegen. Man hatte sich die Auferstandenen also ein wenig wie Glühwürmchen vorzustellen. Auch sie würden eine Fülle von Licht verbreiten, in vielen Farben schillern und Knochen und Fleisch kristallin erstrahlen lassen.⁶⁵ Wenn der Auferstandene wollte, gab sein Körper den Blick frei und man sah durch ihn zur Gänze hindurch. Er selbst konnte dann zum Medium werden, durch das sich Sonnenbilder transferieren ließen.⁶⁶ Anders als Scotus behauptet hatte, war das Licht des Glorienleibes von übernatürlichem Charakter, wie Suárez unterstreicht, und konnte von der Seele nicht selbst produziert werden, auch wenn es, wie man annehmen musste, trotz seines miraculösen Charakters mit natürlichem Auge gesehen werden konnte.⁶⁷

Weitaus umstrittener als die *claritas* war die *impassibilitas*, die Unzerstörbarkeit und Schmerzfreiheit, die zum Ende als völlige Unaffizierbarkeit verstanden werden musste. Wie konnte ein Körper seinen organischen Charakter bewahren, empfindsam und wahrnehmungsfähig bleiben und trotzdem wie ein Diamant alle schädlichen äußeren Einflüsse an sich abperlen lassen?⁶⁸ Korrumpierbarkeit und Kontinuität mussten sich von Seiten der Elemente und ihrer *complexio* begreiflich machen lassen. Hatte Gott dem Mischungsverhältnis der körpereigenen Elemente einfach eine Infusion aus Himmelsmaterie beigefügt, der *quinta essentia* der Gestirne, wie Alexander von Hales noch behauptet hatte, die in ihrem Wesen ja ebenfalls unveränderlich und unzerstörbar waren? Der Mensch blieb auch nach dem Tod ein leibseelisches Wesen. Keine Seele wäre imstande, einen solchen Körper zu formen, so Suárez, und auch die so wichtige materielle Identität zwischen Leben und Auferstehung wäre verlorengegangen.⁶⁹ Befand sich das

Petrus de Palude, dist. 44, q. 5, fol. 211vb–212ra, Johannes Duns Scotus, *Ordinatio liber quartus*, dist. 49, q. 15, 608–609, Richard von Middleton, Liber IV, dist. 49, a. 4, q. 6, 683a–683b, Johannes Maior, dist. 46, q. 10, fol. 215ra–215rb.

64 Francisco Suárez, q. 54, disp. 48, Sectio II, § 4, 845b–846a; und dazu Bonaventura, Liber IV, dist. 49, pars II, Sectio II, a. 2, q. 1, 1025b.

65 Francisco Suárez, q. 54, disp. 48, Sectio II, §§ 5–6, 846a–846b.

66 Francisco Suárez, q. 54, disp. 48, Sectio II, §§ 7–8, 846b–848a.

67 Francisco Suárez, q. 54, disp. 48, Sectio II, §§ 9–14,

848a–850b; und dazu Johannes Duns Scotus, *Ordinatio liber quartus*, dist. 49, q. 14, 608–609 und Richard von Middleton, Liber IV, dist. 49, a. 4, q. 6, 683b–684a.

68 Francisco Suárez, q. 54, disp. 48, Sectio III, § 1, 850b.

69 Francisco Suárez, q. 54, disp. 48, Sectio III, §§ 2–4, 850b–852a; und dazu Alexander von Hales, Bd. 3, Pars III, Liber III, inquisitio unica, tractatus VI, q. 2, titulus 1, 254; als älteres Beispiel für diese Ideen Petrus Abaelardus, *Dialogus inter Judaeum, Philosophum et Christianum*, 224–227.

Mischungsverhältnis der Elemente also einfach in einem Idealzustand, der jede Irritation ausschloss, wie im Fall des ersten Menschen im Paradies? Schon der Heiland zeigte jedoch, dass eine solche Irritationsfreiheit des Glorienleibes, die jeder Störung von außen zuvorkam, eine Illusion sein musste. Christus hatte sich, wie Suárez vermerkt, noch auf der Erde anfassen lassen und war mit Wärmequellen in Berührung gekommen, die das Idealgefüge seiner Temperamente verletzt haben mussten. Es ergab also keinen Sinn, sich den Glorienleib wie ein eingeschweißtes Stück Gemüse vorzustellen; er musste trotz seiner *impassibilitas* zur Interaktion mit äußeren Kräften in der Lage sein.⁷⁰ Natürlich könnte Gott, wie Scotus vorgeschlagen hatte, jedem externen Zugriff auf den Leib durch einen *concursus* entgegentreten und zum Beispiel dem Feuer die Hitze nehmen. Doch wäre eine solche Isolation des vollkommenen Leibes, wie Suárez fragt, noch als eine Verklärung zu begreifen, die dem Körper selbst zuteil geworden wäre? Der Ursprung der Unzerstörbarkeit musste im Glorienleib selbst gesucht werden.⁷¹

Konnte es möglich sein, dass die Seele aus eigener Kraft in der Lage war, durch die ungestörte Formierung ihres Körpers im Angesichte Gottes ein ideales Gleichgewicht der Elemente und damit eine Variante der Unzerstörbarkeit herzustellen? Auch dann allerdings müsste ihr Körper, wie Suárez einwendet, weiterhin vor äußeren Einflüssen geschützt werden und die Verantwortung läge wieder bei Gott. Zugleich hatte diese Hypothese die unangenehme Konsequenz, dass die Seele durch eine bloße Willensentscheidung auch die Zerstörung ihres Leibes herbeiführen könnte.⁷² Richard von Middleton, aber auch Petrus de Palude hatten sich daher für eine andere Lösung entschieden. Der neue Körper musste selbst nach seiner Auferstehung über eine zusätzliche Eigenschaft verfügen, eine gottgegebene *qualitas infusa*, die allen missliebigen äußeren Zugriffen, ob Hitze oder Kälte, widerstehen konnte. Auf den ersten Blick musste es paradox anmuten, dass eine einzige Eigenschaft auf alle denkbar heterogenen Gefährdungen des Leibes antworten sollte, doch konnte sich, wie Suárez betont, diese asbestöse Superqualität des wiederhergestellten Körpers noch genauer bestimmen lassen. Sie hätte ihre Ursache, wie Thomas geahnt hatte, direkt im Formprinzip der Seele, die das Moment der Unzerstörbarkeit direkt an den Leib weitergeben musste. Die *impassibilitas* musste so extremer Natur sein, dass sie auch jede Teilbarkeit des neuen Leibes ausschloss. Wer immer es versuchen würde, so Suárez, den Glorienleib mit einem Schwert zu zerhacken, er würde es vergeblich tun.⁷³

70 Francisco Suárez, q. 54, disp. 48, Sectio III, §§ 5–7, 852a–853b; und dazu Johannes Duns Scotus, *Ordinatio liber quartus*, dist. 49, Pars II, q. 1, 402–403.

71 Francisco Suárez, q. 54, disp. 48, Sectio III, § 8, 853b–854b; und dazu Johannes Duns Scotus, *Ordinatio liber quartus*, dist. 49, Pars II, q. 1, 403–404 und Durandus von St. Pourçain, *Scriptum super IV*

libros Sententiarum, dist. 44, q. 4, § 14, 101–102.

72 Francisco Suárez, q. 54, disp. 48, Sectio III, §§ 9–11, 854b–855a.

73 Francisco Suárez, q. 54, disp. 48, Sectio III, §§ 12–13, 855b–857a; und für Suárez Richard von Middleton, Liber IV, dist. 49, a. 4, q. 2, 675a–676a und Petrus de Palude, dist. 44, q. 2, fol. 206vb–207ra.

Eifrig war im Mittelalter auch die Eigenschaft der *agilitas* debattiert worden, die Gabe des Leibes, sich mit unvorstellbarer Geschwindigkeit von einem Ort an den nächsten zu bewegen. Es musste sich, wie Suárez unterstreicht, um eine Form der Beschleunigung handeln, mit deren Hilfe der Körper ohne Zwischenraum und unvermittelt von einem Ort zum anderen gelangen konnte. Zwei Optionen dieser Höchstgeschwindigkeit lagen vor, eine rein linear- progressive, die der gewöhnlichen Bewegung im Raum entsprach, und eine weitere, die gleichsam *in instanti*, in einem Augenblick, die Kategorie des Raumes hinter sich lassen konnte. Durandus hatte die zweite Lesart der Bewegung für absurd gehalten, als Widerspruch zu den Gesetzen der Physik abgetan. Doch musste, wie Suárez entgegnet, die Vorstellung, die Seelen würden bei ihrer Entrückung wie auf einer Rolltreppe gen Himmel fahren, wie man es auf vielen Gemälden sah, nicht ebenso absurd erscheinen? Bewegung war also nicht unbedingt an die Kategorie des Raumes gebunden.⁷⁴

Wie ließ sich diese ungewöhnliche Fähigkeit zur Beschleunigung erklären? Hatte Gott dem Leib, wie Bonaventura, aber auch Durandus und Johannes Maior vorgeschlagen hatten, das Gewicht genommen, die *gravitas*, und damit das Hindernis einer grenzenlosen Geschwindigkeit? Wenn dem Körper jedoch die *gravitas* abging, wie Suárez zu Bedenken gibt, fehlte ihm auch die innere Konsistenz, die Voraussetzung dafür, dass Organe und Knochen unterscheidbar wurden und damit überhaupt die Grundlage für jede Form von Leiblichkeit.⁷⁵ Noch andere Hypothesen lagen vor. War der Leib, was seine Temperamente betraf, so optimiert worden, dass er der Seele kein Hindernis mehr bot? Wie sehr man das Gewicht des Körpers auch reduzierte, immer blieb die Seele als Formprinzip sein motorisches Prinzip. Ihre Kraft musste daher, wie Suárez glaubt, durch eine entsprechende *virtus* hochgerüstet werden. Scotus hatte behauptet, diese *virtus* könnte von natürlichem Charakter sein, denn offensichtlich war die vom Körper getrennte Seele ja in der Lage, sich auf natürliche Weise mit rasender Geschwindigkeit zu bewegen. Warum sollte sie nicht auch mit dem Körper dazu imstande sein? Eine vergleichbare gewaltige Energie war jedoch, wie Suárez dagegenhält, nicht ohne ein Wunder erklärbar.⁷⁶ Sie musste sich daher einer übernatürlichen Adaptation der Seele verdanken, die als motorisches Prinzip nicht mehr an räumliche Ausdehnung gebunden war. Wie sich zum Ende das Paradoxon auflösen ließ, dass sich ein Körper in einer *mutatio instantanea*

74 Francisco Suárez, q. 54, disp. 48, Sectio IV, §§ 1–2, 857a–857b, §§ 5–6, 858b–859b, Durandus von St. Pourçain, *Scriptum super IV libros Sententiarum*, dist. 44, q. 7, § 17, 145–146.

75 Francisco Suárez, q. 54, disp. 48, Sectio IV, §§ 3–4, 857b–858b und Bonaventura, Liber IV, dist. 49, pars II, Sectio II, a. 4, q. 2, 1032b; Durandus von St.

Pourçain, *Scriptum super IV libros Sententiarum*, dist. 44, q. 7, § 9, 140–143 und Johannes Maior, dist. 46, q. 8, fol. 213va–213vb.

76 Francisco Suárez, q. 54, disp. 48, Sectio IV, §§ 7–8, 859b–860a; und für Suárez außerdem Johannes Duns Scotus, *Ordinatio liber quartus*, dist. 49, q. 14, 594–595.

auf nichträumliche Art und Weise fortbewegen sollte, obwohl er doch selbst ausgedehnt war, kann Suárez nicht beantworten. Das Dilemma hatte er gleichwohl gesehen.⁷⁷

Als noch schwieriger in der physikalischen Plausibilisierung erwies sich die letzte in der Tradition überlieferte Eigenschaft des Glorienleibes, die *subtilitas*. Der wiederhergestellte Körper musste imstande sein, andere Körper zu durchdringen, denn auch der Erlöser war durch die Wand seines Grabes nach außen gelangt.⁷⁸ Durandus hatte an dieser Stelle mit großer Wirkung eingeworfen, die Grenzen der Logik seien in diesem Mirakel eindeutig überschritten worden. Keine Quantität konnte in eine andere eintreten, ohne sie zu verdrängen. Musste dieser Widerspruch bedeuten, dass vergleichbare Kompetenzen undenkbar waren? War das Konzept der *subtilitas*, wie Durandus gefordert hatte, auf andere Weise zu erklären, also vielleicht als eine besonders flexible Formbarkeit des Leibes?⁷⁹ Oder sollte Gott die Kategorie der Quantität durch ein Wunder einfach aussetzen können, damit ein Körper mit einem anderen kurzfristig den gleichen Raum einnehmen konnte? Eine weitere formende Qualität, die den Glorienleib einfach mit dieser Kompetenz ausstatten könnte, erscheint Suárez nicht ausreichend. Gott freilich war in der Lage, wie schon die mittelalterlichen Theologen unterstrichen hatten, das Universum in einer Vase zu deponieren.⁸⁰ Er also hatte der Seele eine *virtus intrinseca* zu verschaffen, mit der sie bei Bedarf in der Lage war, die Gesetze der Körperlichkeit außer Kraft zu setzen.⁸¹ Auch diese Kraft musste ihre Grenzen kennen, doch waren es, wie Suárez betont, moralische Grenzen. Weder durfte der Auferstandene sich selbst durchdringen, also mit der Hand durch sich hindurchfassen, noch hatte er das Recht, in andere Glorienleiber einzudringen.⁸²

3.2 Adam Tanner und Rodrigo Arriaga

Suárez Diskussion der vier Eigenschaften des Glorienleibes waren für Tanner vorbildlich. Viel hat er ihr nicht hinzuzufügen. Die Unzerstörbarkeit des Leibes musste Gott von innen heraus durch eine besondere Qualität ermöglichen, denn auch neue Mischungsverhältnisse der körpereigenen Elemente konnten eine solche Konstitution des

77 Francisco Suárez, q. 54, disp. 48, Sectio IV, §§ 9–14, 860b–862b, Petrus de Palude, dist. 44, q. 4, fol. 211va–212vb und Durandus von St. Pourçain, *Scriptum super IV libros Sententiarum*, dist. 44, q. 7, § 17, 145–146.

78 Francisco Suárez, q. 54, disp. 48, Sectio V, §§ 1–6, 863a–866a; und als Suárez' Autoritäten z. B. Beda Venerabilis, *Homiliae*, Liber II, col. 137, Bernhard von Clairvaux, *Sermo 2 in Resurrectione* § 5, 80–81, Gregor Magnus, *Homiliae in Evangelia*, 26, § 1, 472–475.

79 Francisco Suárez, q. 54, disp. 48, Sectio V, § 7, 866a, Durandus von St. Pourçain, *Scriptum super IV libros Sententiarum*, dist. 44, q. 6, § 8, 124–125, §§ 16–22, 133–136 und ausgiebig Petrus de Palude, dist. 44, q. 3, fol. 207ra–210va.

80 Francisco Suárez, q. 54, disp. 48, Sectio V, §§ 9–12, 866a–867a.

81 Francisco Suárez, q. 54, disp. 48, Sectio V, §§ 13–17, 867a–868a.

82 Francisco Suárez, q. 54, disp. 48, Sectio V, § 18, 868b–869a.

Körpers nicht herbeiführen.⁸³ Die *claritas* garantierte eine lichtdurchflutete Form von Transparenz, die auch die Organe fluoreszieren ließ, ohne sie zur Gänze durchsichtig werden zu lassen.⁸⁴ Die enorme Beweglichkeit des Glorienleibes erklärt sich, wie auch Tanner bekräftigt, nicht durch den Wegfall des Gewichtes, sondern ebenfalls durch eine innere *virtus*.⁸⁵ Schon um des Entertainments willen musste der Auferstandene die Möglichkeit besitzen, an alle verfügbaren Orte zu gelangen, zugleich sollte er stark genug sein, um jedes beliebige Gewicht beiseite zu schaffen. Gott musste schließlich im Leib für eine besondere *qualitas intrinseca* sorgen, die dem Leib freistellte, in andere Gegenstände einzudringen, wenn diese Qualität dem Leibe selbst, wie Tanner hinzufügt, vielleicht auch nur auf moralische Art und Weise zukommen konnte.⁸⁶

Arriaga teilt Tanners Suárez-Lektüre nur bedingt. Noch immer fanden sich, wie er glaubt, zahlreiche Ungereimtheiten in dessen Eschatologie. Arriagas Kritik zur Gänze auszubreiten, ist hier nicht mehr der Ort. Die Unzerstörbarkeit des Leibes konnte, wie Arriaga mit Nachdruck unterstreicht, keine inhärente Qualität des neuen Körpers sein; sie konnte sich auch nicht der Aufrüstung verdanken, die der Schöpfer der Formkraft der Seele nach der Auferstehung zuteilwerden ließ. Zu viele störende Faktoren gab es, die gar nicht über das Gefüge der Elemente ausgeschlossen werden konnten und auf die das Formprinzip der Seele selbst gar keinen Einfluss hatte.⁸⁷ Viele Unannehmlichkeiten waren nur akzidenteller Natur und betrafen die menschliche Wahrnehmung. Welche innere Qualität schützte den Menschen vor üblem Geruch oder schiefen Tönen? Die von Suárez und Tanner postulierte Superqualität des Glorienleibes musste den Körper nicht nur gleichzeitig vor Hitze und Kälte, vor Trockenheit und Nässe bewahren, ohne ihn einfach zu isolieren; sie musste, wie Arriaga betont, *alle* störenden Faktoren ausmerzen. Wenn ein Gemälde Farben enthielt, die das Harmonieempfinden des Betrachters beeinträchtigten, musste die Wirkung des störenden Pixels, also das sinnliche Bild, das im sensuellen Apparat des Körpers einzutreffen drohte, blockiert werden. Wenn in einem Chorgesang eine einzelne Stimme – vielleicht ein notorischer Querulant, den Arriaga im Auge hatte – den gemeinsamen Wohlklang torpedierte, musste dieser akustische Reiz unterbrochen werden. Wie sollte eine inhärente Qualität des Glorienleibes diese völlig heterogenen Schutzfunktionen erbringen können? Es blieb also nur Gott zurück, um den Körper von allen sensuellen Zumutungen zu befreien.⁸⁸

83 Adam Tanner, *Universa theologia scholastica*, Bd. 2, disp. I, q. 3, Dubium V, 125–134 und zusätzlich zu den von Suárez vorgebrachten Autoritäten außerdem Gregor von Valentia, Bd. 4, Liber IV, vol. 4, disp. 11, q. 5, punctum 1, 1961–1965.

84 Adam Tanner, *Universa theologia scholastica*, Bd. 2, disp. I, q. 3, Dubium VI, 135–137.

85 Adam Tanner, *Universa theologia scholastica*, Bd. 2,

disp. I, q. 3, Dubium VI, 137–138.

86 Adam Tanner, *Universa theologia scholastica*, Bd. 2, disp. I, q. 3, Dubium VI, 138–141.

87 Rodrigo Arriaga, Bd. 2, disp. 56, Sectio II, Subsectio I, 559a–560a.

88 Rodrigo Arriaga, Bd. 2, disp. 56, Sectio II, Subsectio II, 560a–561b.

Ähnlich deutlich bei Gott lag die Initiative, wie Arriaga glaubte, auch im Fall der Subtilität, denn wieder, so Arriaga, war keine innere Eigenschaft des Körpers denkbar, mit deren Hilfe sich die Quantität eines Leibes einfach ausschalten ließ. Schon aus ästhetischen Gründen war diese Annahme absurd, denn der Körper würde wie ein Sack in sich zusammenfallen, auf Punktgröße schrumpfen und alle Schönheit vermissen lassen. Man könnte, wie Arriaga glaubt, annehmen, der Auferstandene hätte, nachdem er einmal den Kristallhimmel erreicht hätte, auch keinen Bedarf mehr, in einen anderen Körper einzudringen. Warum sollte er noch? Wenn der Himmel jedoch selbst eine gewisse, wie auch immer geartete Konsistenz besaß, dann musste es dem Auferstandenen möglich sein, diese Substanz zu durchdringen. Ein Vakuum war undenkbar. Allein Gott konnte dies in einem Wunder bewerkstelligen.⁸⁹ Versöhnlicher gibt sich Arriaga im Fall der Beschleunigung. Selbst wenn es plausibel sein sollte, dass der Glorienleib durch ein ideales Gefüge der Elemente fast kein Gewicht besaß oder im Bezugssystem des Himmels andere Anziehungskräfte als auf der Erde ihre Wirkung entfalten konnten, vergleichbar dem Unterschied von Luft und Wasser, konnte dem Körper eine so gewaltige Energie gegeben sein, dass er sich jenseits des Vorstellbaren beschleunigen ließ. Arriaga erinnert sich an Akrobaten, die auch, wie er bemerkt, nach dem Sündenfall noch aus dem Stand über eine Kutsche springen konnten. Warum sollten sich vergleichbare Kunststücke im Jenseits nicht um vieles leichter bewerkstelligen lassen? Der wiederhergestellte Körper konnte von Gott eine inwendige Kraft erhalten, die ihn mit einem *impetus*, so Arriaga, wie eine Geschosse von einem Ort zum nächsten katapultieren konnte. Von einer nichträumlichen Variante der Bewegung ist bei Arriaga, im Unterschied zu Suárez, wohl mit Absicht nicht mehr die Rede.⁹⁰

Zu beinahe poetischen Überlegungen veranlasst den Prager Jesuiten schließlich die körpereigene Leuchtkraft, die *claritas*. Wie durchsichtig sollte der Glorienleib sein? Transparenz, Farbe und eine gewisse Dichte sind für Arriaga kein Widerspruch. Der Auferstandene durfte nicht zur Gänze in seinem Licht aufgehen, denn er musste identifizierbar bleiben. Ein völlig durchsichtiges Gesicht wäre für diese Aufgabe ein Hindernis; es wäre auch nicht mehr schön. Anders verhielt es sich, wie Arriaga betont, mit dem übrigen Körper, dessen anatomische Architektur eine Quelle wahren Wohlgefallens sein konnte.⁹¹ Musste das wunderbare, baumartige Geflecht der Blutadern und Nervenbahnen, die sich in so vielen Verzweigungen ergingen und so wundervolle Knotungen hervorbrachten, im Beisein des harmonischen und nicht minder funkelnden Knochengestüts nicht ein ergötzlicher Anblick sein, wie eine Abkürzung der Schönheit der gan-

89 Rodrigo Arriaga, Bd. 2, disp. 56, Sectio II, Subsectio III, 561b–563a.

90 Rodrigo Arriaga, Bd. 2, disp. 56, Sectio II, Subsectio IV, 563a–564b.

91 Einen wertvollen Überblick über den zeitgenössischen Umgang der Jesuiten mit Anatomie gibt in diesem Kontext Sander 2014, 76–101.

zen Schöpfung? War das Fleisch nicht schon zu Lebzeiten durchsichtig, wenn man die Hand nur gegen eine Kerze hielt?⁹²

4 Schlussfolgerungen

Vielleicht ist deutlich geworden, wo, und zwar bei weitem nicht nur in der Theologie der Jesuiten, die besonderen Schwierigkeiten lagen, die sich mit dem Glorienleib verbanden. Auf der einen Seite verfiel das Prinzip der materialen Kontinuität und verlangte nach einem Leib, der sich so wenig wie möglich von seinem vergänglichen Vorgänger unterschied. Der unterschwellige Wunsch nach einem möglichst anthropomorphen Himmel tat das Übrige. Selbst wenn die Schau der göttlichen Vollkommenheit alle anderen Aspekte der Eschatologie weit überstrahlte, sollte der Leib doch ein Höchstmaß der Kompetenzen besitzen, die ihn vor dem Tode ausgezeichnet hatten. Man war auch auf dieser Ebene nicht bereit, Neuplatonikern, Origenisten und den schwärmerischen Freunden einer mystischen Alleinheit Territorium abzutreten. Auf der anderen Seite lag auf der Hand, dass die Rahmenbedingungen nicht mehr dieselben sein konnten. Konsequenz war die Strategie einer gleichsam doppelten Authentifizierung des Jenseits, die das Wunder systematisch integrierte, doch ihm, wie auch sonst, feste Grenzen setzte und es aus der konventionellen Sinnesphysiologie heraus plausibel machen wollte. Selbst wo im Angesichte Gottes doch alle Naturgesetze außer Kraft hätten gesetzt werden können, beharrte man auf der Weitergabe sinnlicher *species*, auf der Notwendigkeit eines Mediums oder auf den Einschränkungen der Quantität. Ob Vorstellungen wie ein flüssiger Himmel, in dem Töne wie in Formaldehyd getunkt einfach weiterschwammen, ernsthaft vertreten wurden, oder nicht doch einer poetischen Phantasie entsprangen, deren Bedeutung sich uns heute entzieht, sei dahingestellt; vielleicht waren sie auch nur eine ins Jenseits transferierte Variation der cartesianischen Vortextheorie, deren Autorität man nicht benennen wollte. Vor allem Arriaga scheinen die so berühmten Schnürstiefel der spanischen Scholastik oft erst recht zur Confabulatorik veranlasst zu haben.

Zum Ende jedoch hatten bei allen Autoren die widerspruchsfreie Rekonstruktion des logisch Umsetzbaren und ein Analogieschluss von größtmöglicher Reichweite im Vordergrund zu stehen. Man war auch in dieser Domäne nicht bereit, die Entscheidung einem einfachen Glaubensdiktum zu überlassen; dies wäre für alle Beteiligten eine intellektuelle Niederlage gewesen. Reizvoll wäre zum Schluss sicher die Frage, wie das Aufkommen der newtonschen Physik mit ihrer Lehre vom Vakuum, dem sich die Aristoteliker so konsequent widersetzt hatten, oder der Corpusculartheorie, wie die Entde-

92 Rodrigo Arriaga, Bd. 2, disp. 56, Sectio II, Subsectio V, 564b–565b.

ckungen Robert Boyles oder William Harveys, den Blick auf die postmortale Sinnesphysiologie verändern konnte. Dass die Berührungängste der Jesuiten hier gering waren, ist bekannt. Diese Fragen sollen jedoch an einer anderen Stelle beantwortet werden.

Bibliographie

Textausgaben

- Adam Tanner, *Dissertatio peripatetico-theologica de coelis*
Adam Tanner. *Dissertatio peripatetico-theologica de coelis*. Ingolstadt: Haenlin, 1621.
- Adam Tanner, *Universa theologia scholastica*
Adam Tanner. *Universa theologia scholastica, speculativa, practica ad methodum S. Thomae*. Bd. 2. Ingolstadt: Impensis Ioannis Bayr, 1626.
- Albertus Magnus
Albertus Magnus. *Liber de sensu et sensato*. Hrsg. von Auguste Borgnet. Opera omnia 9. Paris: Vivès, 1890.
- Alexander von Hales
Alexander von Hales. *Summa theologica*. Bd. 3. Quaracchi: Ad Claras Aquas: Collegium S. Bonaventurae, 1948.
- Anselm von Canterbury
Anselm von Canterbury. *Liber de similitudinibus*. MPL 159. Paris: Migne, 1854.
- Athanasius, *De Incarnatione verbi*
Athanasius. *De Incarnatione verbi*. Hrsg. von Charles Kannengiesser. Bd. Sur l'incarnation du Verbe. Paris: Du Cerf, 1973.
- Augustinus (Alcher von Clairvaux), *De spiritu et anima*
Augustinus (Alcher von Clairvaux). *De spiritu et anima*. MPL 40. Paris: Migne, 1845.
- Augustinus, *De civitate Dei*
Augustinus. *De civitate Dei libri XXII*. Hrsg. von Bernhard Dombart und Alphons Kalb. CCSL 47/48. Turnhout: Brepols, 1955.
- Augustinus, *De consensu evangeliorum*
Augustinus. *De consensu evangeliorum*. Hrsg. von Franz Weihrich. CSEL 87. New York: Johnson Reprint, 1963.
- Augustinus, *De Genesi in litteram*
Augustinus. *De Genesi in litteram*. Hrsg. von Joseph Zycha. CSEL 28. Prag und Wien: Gerold, 1894.
- Augustinus, *Enchiridion ad Laurentium*
Augustinus. *Enchiridion ad Laurentium*. Hrsg. von Ernest Evans. CCSL 46. Turnhout: Brepols, 1969.
- Beda Venerabilis, *Homiliae*
Beda Venerabilis. *Homiliae*. MPL 94. Paris: Migne, 1894.
- Beda Venerabilis, *In Lucae Evangelium Expositio*
Beda Venerabilis. *Beda Venerabilis: In Lucae Evangelium Expositio*. Hrsg. von Damian Hurst. CCSL 120. Turnhout: Brepols, 1960.
- Bernhard von Clairvaux, *Sermo 2 in Resurrectione*
Bernhard von Clairvaux. *Sermo 2 in Resurrectione*. Hrsg. von Jean Leclercq und Charles H. Talbot. Opera omnia 5. Rom: Editio Cisterciensis, 1968.
- Bernhard von Clairvaux, *Super Cantica*
Bernhard von Clairvaux. *Bernhard von Clairvaux: Super Cantica*. Hrsg. von Jean Leclercq und Charles H. Talbot. Opera omnia 1–2. Rom: Editio Cisterciensis, 1957.
- Birgitta von Schweden, *Revelationes*
Birgitta von Schweden. *Revelationes*. Antwerpen: Johannes Keberg, 1611.
- Bonaventura
Bonaventura. *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*. Opera omnia 4. Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1889.
- Caesarius von Arles
Caesarius von Arles. *Homiliae*. MPL 67. Paris: Migne, 1867.
- Caesarius von Heisterbach
Caesarius von Heisterbach. *Caesarius von Heisterbach: Dialogus miraculorum*. Hrsg. von Joseph Stränge. Köln und Farnborough: Heberle / Gregg Press, 1866 (1851).

Dominicus de Dominicis

Dominicus de Dominicis. *De sanguine Christi tractatus et de Filiatione Ioannis Evangelistae ad B. Virginem tractatus*. Venedig, 1563.

Durandus von St. Pourçain, *In Petri Lombardi Sententias*

Durandus von St. Pourçain. *In Petri Lombardi Sententias theologicas commentariorum libri IIII*. Venedig und Ridgewood: Peeters, 1964 (1571).

Durandus von St. Pourçain, *Scriptum super IV libros Sententiarum*

Durandus von St. Pourçain. *Durandus von St. Pourçain: Scriptum super IV libros Sententiarum. Distinctiones 43–50 libri Quarti*. Hrsg. von Thomas Jeschke. Leuven: Peeters, 2012.

Francisco Suárez

Francisco Suárez. *Commentarii et disputationes in tertiam partem D. Thomae*. Hrsg. von Michel André. Opera omnia 19. Paris: Ludovico Vivès, 1860.

Gregor Magnus, *Homiliae in Evangelia*

Gregor Magnus. *Homiliae in Evangelia*. Hrsg. von Michael Fiedrowicz. Freiburg: Herder, 1998.

Gregor Magnus, *Moralia in Iob*

Gregor Magnus. *Moralia in Iob*. Hrsg. von Marc Adriaen. CCSL 143. Turnhout: Brepols, 1979.

Gregor von Nyssa

Gregor von Nyssa. *De anima et resurrectione dialogus quo inscribitur Macrinia*. MPG 46. Turnhout: Brepols, 1977.

Gregor von Valentia

Gregor von Valentia. *Commentariorum theologico-rum*. Lyon: Horatius Cardon, 1603.

Henry von Saltrey

Henry von Saltrey. *Tractatus de Purgatorio Patricii*. Hrsg. von Robert Easting. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Innocentius

Innocentius. *De sacro altaris mysterio*. MPL 217. Paris: Migne, 1889.

Johannes Chrysostomos

Johannes Chrysostomos. *Homilia de resurrectione mortuorum*. MPG 50. Paris: Migne, 1862.

Johannes Duns Scotus *Quaestiones*

Johannes Duns Scotus. *Quaestiones in libros Sententiarum (Ordinatio)*. Hrsg. von Lukas Wadding. Opera omnia 5–10. Lyon und Hildesheim: Laurent Durand/Georg Olms Verlag, 1968 (1639).

Johannes Duns Scotus, *Ordinatio liber quartus*

Johannes Duns Scotus. *Ordinatio liber quartus, a distinctione quadagesima tertia ad quadagesimam nonam*. Hrsg. von Michael A. Perry. Rom: Typis polyglottis Vaticanis, 2013.

Johannes Maior

Johannes Maior. *Quartus Sententiarum*. Paris: Le Preux, 1509.

Johannes Scotus Eriugena

Johannes Scotus Eriugena. *Periphyseon. De divisione naturae*. Hrsg. von Inglis P. Sheldon Williams und Édouard A. Jauneau. Bd. 2. Dublin: Dublin Institut for Advanced Studies, 1983.

Laurentius Justinianus

Laurentius Justinianus. *Institutiones vitae monasticae*. Brixen: Britannicus, 1502.

Leo Magnus

Leo Magnus. *Sermones*. MPL 54. Paris: Migne, 1881.

Petrus Abaelardus, *Dialogus inter Iudaeum, Philosophum et Christianum*

Petrus Abaelardus. *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*. Hrsg. von Wolfgang Peter Krautz. Frankfurt a. M.: Insel, 1995.

Petrus de Palude

Petrus de Palude. *Scriptum in quartum Sententiarum*. Köln: Jean Petit, 1514.

Prosper von Aquitanien / Julian Pomerius

Prosper von Aquitanien / Julian Pomerius. *De vita contemplativa*. MPL 59. Paris: Migne, 1862.

Pseudo-Augustinus

Pseudo-Augustinus. *De cognitione vitae*. MPL 40. Paris: Migne, 1845.

Pseudo-Augustinus (Hibernicus)

Pseudo-Augustinus (Hibernicus). *De mirabilibus Scripturae*. MPL 35. Paris: Migne, 1845.

Richard von Middleton

Richard von Middleton. *Super quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi quaestiones subtilissimae*. Brixen und Frankfurt: Sabbio/Minerva, 1963 (1591).

Rodrigo Arriaga

Rodrigo Arriaga. *Disputationes theologicae in primam partem*. Hrsg. von Balthasar Moret. Antwerpen, 1643.

Sylvester Prieras Mazzolini

Sylvester Prieras Mazzolini. *Rosa aurea*. Venedig: Jacob Leucinus, 1573.

Tertullianus

Quintus Septimius Florens Tertullianus. *De resurrectione mortuorum*. CCSL 2. Turnhout: Brepols, 1954.

Thomas Cajetan

Thomas Cajetan. *Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani*. Opera omnia 4–8. Rom: Typographia polyglotta, 1888–1895.

Thomas von Aquin, *Commentum in libros IV Sententiarum*

Thomas von Aquin. *Commentum in libros IV Sententiarum*. Opera omnia 7–11. Paris: Vivès, 1873/1874.

Thomas von Aquin, *Summa theologiae*

Thomas von Aquin. *Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani*. Opera omnia 4–8. Rom: Typographia polyglotta, 1888–1895.

Wilhelm von Auvergne

Wilhelm von Auvergne. *De universo*. Opera omnia. Paris und Frankfurt: Andreas Pralard/Minerva, 1963 (1674).

Wilhelm von Auxerre

Wilhelm von Auxerre. *Summa aurea in quattuor libros Sententiarum*. Paris und Frankfurt: Pigouchet/Minerva, 1964 (1500).

Sekundärliteratur**Aho 2007**

Tuomo Aho. „Suárez on Cognitive Intentions“. In *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*. Hrsg. von P. J. J. M. Bakker und J. M. M. H. Thijssen. Ashgate Studies in Medieval Philosophy. Aldershot: Ashgate Publishing, 2007, 179–203.

Aho 2009

Tuomo Aho. „The Status of Psychology as Understood by Sixteenth-Century Scholastics“. In *Psychology and Philosophy. Inquiries into the Soul from Late Scholasticism to Contemporary Thought*. Hrsg. von S. Heinmää und M. Reuter. Studies in the History of Philosophy of Mind 8. Dordrecht: Springer, 2009, 47–66.

Blum und Mudroch 2001

Paul Richard Blum und Vilem Mudroch. „Die Schulphilosophie in den katholischen Territorien“. In *Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Nord- und Ostmitteleuropa*. Hrsg. von H. Holzhey und W. Schmidt-Biggemann. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts 4. Basel: Schwabe, 2001.

Brown 1992

Montague Brown. „Aquinas on the Resurrection of the Body“. *The Thomist* 56 (1992), 165–207.

Bynum Walker 1995

Caroline Bynum Walker. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1338*. Lectures on the History of Religions 15. New York: Columbia University Press, 1995.

Castellote Cubells 1962

Salvador Castellote Cubells. *Die Anthropologie des Suárez. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrhunderts*. München: Karl Alber, 1962.

Castellote Cubells 1995

Salvador Castellote Cubells, Hrsg. *Verdad, percepción, inmortalidad. Miscelánea en homenaje al Profesor Wolfgang Strobl*. Series Valentina 36. Valencia: San Vicente Ferrer, 1995.

Chifoleau 2012

Jacques Chifoleau. „Quantifier l'inquantifiable. Temps purgatoire et désenchantement du monde (vers 1270–vers 1520)“. In *Le purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme*. Hrsg. von G. Cuchet. En temps et lieux. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2012, 37–72.

Daxecker 1999

Franz Daxecker. „Der berühmte Innsbrucker Jesuit P. Adam Tanner“. *Tiroler Heimatblätter* 1 (1999), 60–62.

Eschweiler 1931

Karl Eschweiler. „Roderigo Arriaga S.J.“. In *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*. Hrsg. von H. Finke. Bd. I, 3. Münster: Aschendorf, 1931, 253–285.

Fenn 1995

Richard K. Fenn. *The Persistence of Purgatory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Fournié 1997

Michel Fournié. *Le ciel peut-il attendre? Le culte du Purgatoire dans le Midi de la France (v. 1320–v. 1520)*. Histoire religieuse de la France 11. Paris: Éd. du Cerf, 1997.

Heinzmann 1965

Richard Heinzmann. *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der fröscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre*. Bd. 40. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 3. Münster: Aschendorf, 1965.

Jongen 1997

Ludo Jongen. „Uit het oog, uit het hart? Over twee heilige maagden: Luitgart en Liedewij“. In *Gouden legenden. Heiligenlevens en heiligenverering in de Nederlanden*. Hrsg. von A. B. Mulder-Bakker und M. Carasso-Kok. Hilversum: Verloren, 1997, 127–137.

Kadlec 1987

Jaroslav Kadlec. *Přehled církevních českých dějin*. Rom: Křesťanská akademie, 1987.

Kluxen 1974

Wolfgang Kluxen. „Anima separata und Personsein bei Thomas von Aquin“. In *Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte*. Hrsg. von W. P. Eckert. Walberger Studien. Philosophische Reihe 5. Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1974, 96–116.

Le Goff 1984

Jacques Le Goff. *Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984.

Leijenhorst 2007

Cees Leijenhorst. „Cajetan and Suárez on Agent Sense: Metaphysics and Epistemology in Late Aristotelian Thought“. In *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to Medical Enlightenment*. Hrsg. von H. Lagerlund. Studies in the History of Philosophy of Mind. Dordrecht: Springer, 2007, 237–262.

Leijenhorst 2012

Cees Leijenhorst. „Suárez on Self-Awareness“. In *The Philosophy of Francisco Suárez*. Hrsg. von B. Hill und H. Lagerlund. Oxford: Oxford University Press, 2012, 137–153.

Lurz 1932

Wilhelm Lurz. *Adam Tanner und die Gnadenstreitigkeiten des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte des Molinismus*. Breslauer Studien zur historischen Theologie 21. Breslau: Müller und Seiffert, 1932.

Meijer 1963

de Albéric Meijer, Hrsg. *Johannes Brugman: Vita alme virginis Liudwine*. Groningen: J. B. Wolters, 1963.

Müller 1968

Hermann Josef Müller. *Die Lehre vom verbum mentis in der spanischen Scholastik*. Diss. Münster: Universität Münster, 1968.

Niederbacher 2010

Bruno Niederbacher. „The Same Body Again? Thomas Aquinas on the Numerical Identity of the Resurrected Body“. In *Personal Identity and Resurrection. How Do We Survive Our Death?* Hrsg. von G. Gasser. Farnham: Ashgate Publishing, 2010, 145–160.

Olmos Lezaun 1984

Angel Olmos Lezaun. „Apuntes sobre un filosofo riojano: Rodrigo de Arriaga, S.J.“. *Berceo* 106.7 (1984), 129–141.

Pasnau 1997

Robert Pasnau. *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Pasnau 2002

Robert Pasnau. *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae 1a 75–89*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Pasnau 2008

Robert Pasnau. „Id quo cognoscimus“. In *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*. Hrsg. von S. Knuutila und P. Kärkkäinen. Studies in the History of Philosophy of Mind 6. Amsterdam: Springer, 2008, 131–149.

Pegis 1974

Anton C. Pegis. „The Separated Soul and its Nature in St. Thomas“. In *St. Thomas Aquinas 1277–1974. Commemorative Studies*. Hrsg. von A. Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, 131–158.

Perler 2002

Dominik Perler. „Gibt es eine Erinnerung nach dem Tod? Zur methodischen Funktion der post mortem-Argumentation in der spätmittelalterlichen Erkenntnistheorie“. In *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*. Hrsg. von J. A. Aertsen und M. Pickavé. *Miscellanea Mediaevalia* 29. Berlin: De Gruyter, 2002, 448–464.

Petráček 2006

Tomáš Petráček. „Ostatky, svatí a anima separata u Tomáše Akvinského“. In *Svěťci a jejich kult ve středověku*. Hrsg. von P. Kubín. České Budějovice: Ústav dějin křesťanského umění Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, 2006, 13–25.

Roling 2011

Bernd Roling. „Rührt mich an und seht! Der Leib des Engels in der Engellehre der frühneuzeitlichen Jesuiten“. In *Die Schutzengelkirche und das ehemalige Jesuitenkolleg in Eichstätt*. Hrsg. von S. Appuhn-Radtke, J. Oswald und C. Wiener. Regensburg: Schnell und Steiner, 2011, 144–155.

Roling 2014

Bernd Roling. „Ein Anfang ohne Umkehr: Der Sündenfall der Engel und die Unmöglichkeit der Reue zwischen Mittelalter und Neuzeit“. *Frühmittelalterliche Studien* 48 (2014), 389–411.

Roling 2015

Bernd Roling. „Die Gleichzeitigkeit aller Gedanken: Debatten zur Erkenntnis der anima separata zwischen Mittelalter und Neuzeit“. In *Gleichzeitigkeit. Narrative Synchronisierungsmodelle in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Hrsg. von S. Köbele und C. Rippl. Philologie der Kultur. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2015, 53–74.

Sander 2014

Christoph Sander. „Medical Topics in the De anima Commentary of Coimbra (1598) and the Jesuit's Attitude towards Medicine in Education and Natural Philosophy“. *Early Science and Medicine* 19 (2014), 76–101.

Simmons 1999

Alison Simmons. „The Sensory Act: Descartes and the Jesuits on the Efficient Cause of Sensation“. In *Meeting of the Minds. The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy*. Hrsg. von S. F. Brown. *Rencontres de Philosophie Médiévale (RPM 7)*. Turnhout: Brepols, 1999, 63–76.

Solère 2006

Jean-Luc Solère. „Was the Eye in the Tomb? On the Metaphysical and Historical Interest of Some Strange Quodlibetal Questions“. In *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*. Hrsg. von C. Schabel. Brill's Companions to the Christian Tradition. Leiden: Brill, 2006, 507–558.

Sousedík 1981

Stanislav Sousedík. „La obra filosófica de Rodrigo Arriaga (Una contribución a la historia del neoescolasticismo español en la Europa central)“. *Ibero-Americana Pragensia* 15 (1981), 103–146.

Sousedík 1997

Stanislav Sousedík. *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*. Praha: Vyšehrad, 1997.

Spruit 1994/1995

Leen Spruit. *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*. Brill's Studies in Intellectual History 49. Leiden: Brill, 1994/1995.

Stump 2006

Eleonore Stump. „Reassembly, and Reconstitution: Aquinas on the Soul“. In *Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?* Hrsg. von B. Niederbacher und E. Runggaldier. Metaphysical Research 7. Frankfurt: Ontos, 2006, 153–174.

Weber 1973

Hermann J. Weber. *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie von Alexander von Hales zu Duns Scotus*. Freiburg: Herder, 1973.

BERND ROLING

Bernd Roling studierte Lateinische und Mittelalterliche 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 Universitätsgeschichte, die Geschichte der Zoologie und in den letzten Jahren vor allem die Latein- und Universitätskultur 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