

Vom Seelengefährten zum Glorienleib

FORMEN AITHERISCHER LEIBLICHKEIT

Verena Lobsien
Bernd Roling
Lutz Bergemann
Bettina Bohle
(eds.)



Z
FRANÇAIS
7
HÉBREU
𐤆
SANSKRIT
𐤀
EGYPTIEN
𐦪
ARCHEOMÈTRE
SAINT-YVES



ESPRIT & FORME
LA VICTOIRE & TRIOMPHE
PROPRIÉTÉ

edition | topoi

DAS KONZEPT DES SEELENGEFÄHRTS, das bereits von Platon und zuvor von Parmenides konzipiert wurde, ist für die philosophische Selbstverständigung von der Antike bis in die frühe Aufklärung und darüber hinaus die moderne Esoterik von zentraler Bedeutung. Sein veranschaulichendes Potenzial reicht von der Erkundung der Möglichkeiten der Kommunikation zwischen eigentlich klar voneinander geschiedenen ontologischen Räumen – dem des Unstofflich-Göttlichen einerseits und dem des Stofflich-Irdischen bzw. menschlich Seelischen andererseits – bis hin zu naturphilosophischen Entwürfen zur Erklärung des Phänomens der Elektrizität. Immer wieder wurde es von so unterschiedlichen Denkern wie z. B. Plutarch, Bernardus Silvestris, Kepler, Suarez oder Christian Wolf herangezogen, um das Problem der Einwirkung des Intelligiblen und Göttlichen auf die menschliche Seele oder die irdische Natur zu erklären. Es motivierte Dichter wie Traherne oder Donne zu literarischen Inszenierungen sympathetisch-ätherischer Leiblichkeit und deren eschatologischen Implikationen. Diesem zentralen und spannungsvollen Themenspektrum in seiner historischen wie thematischen Kontinuität nähern sich die Autor*innen dieses Bandes aus interdisziplinär verschränkter Perspektive, die zudem eine innovative, künstlerische Auseinandersetzung mit den verschiedenen Aspekten des Licht(-leib)es umfasst.

Vom Seelengefährte zum Glorienleib

FORMEN AITHERISCHER LEIBLICHKEIT

HERAUSGEGEBEN VON

Verena Lobsien, Bernd Roling,
Lutz Bergemann, Bettina Bohle

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2018 Edition Topoi / Exzellenzcluster Topoi der Freien Universität Berlin und der Humboldt-Universität zu Berlin
Abbildung Umschlag: Papus: Le tarot divinatoire. Clef du tirage des cartes et des sorts. Dessins de Gabriel Goulinat. Paris: Librairie Hermetique, 1909, Taf. 7.

Typographisches Konzept und Einbandgestaltung: Stephan Fiedler

Printed and distributed by
PRO BUSINESS digital printing Deutschland GmbH, Berlin

ISBN 978-3-9818369-5-0
ISSN (Print) 2366-6641
ISSN (Online) 2366-665X
DOI 10.17171/3-57

First published 2018

Published under Creative Commons Licence CC BY-NC 3.0 DE.
Images with attached copyright notices mark third party content and are not available for use under the CC license terms.

www.edition-topoi.org

INHALT

LUTZ BERGEMANN, BERND ROLING UND BETTINA BOHLE

Vom Seelengefährt zum Glorienleib. Imaginationsräume aitherischer Leiblichkeit. Einleitung — 7

CHRISTOPH HELMIG

Zur Vorgeschichte der Theorie des Seelenwagens zwischen Platon und den Neuplatonikern — 21

BETTINA BOHLE

ochema und *zoe*. Zum Verhältnis von Philosophie und Theurgie bei Proklos in Bezug auf das pneumatische *ochema* — 31

ANNE EUSTERSCHULTE

Glorienleib und *anima phantastica*. Neuplatonische Voraussetzungen christlicher Konzepte pneumatischer Leiblichkeit im Blick auf die lateinische Frühscholastik — 59

CORNELIA SELENT

Zwischen Intelligibilität und Sensibilität: Naturphilosophische Grundlagenforschung im 12. Jahrhundert — 105

THOMAS LEINKAUF

Der Seelenwagen als *quadriga rationalis* bei Marsilio Ficino — 139

SASCHA SALATOWSKY

Keplers Seelenlehre zwischen Physik und Theologie — 163

BERND ROLING

Licht von innen. Die Debatte um den Glorienleib in der Jesuitentheologie. Francesco Suárez, Adam Tanner und Rodrigo Arriaga — 207

LUTZ BERGEMANN

Theurgie, Imagination und aitherischer Seelenleib: Aspekte visionärer, ritueller Dichtung bei Henry More? — 237

VERENA OLEJNICZAK LOBSIEN

Poesie des Seelenleibs. Versionen ‚schematischer‘ Leiblichkeit in der englischen Dichtung des 17. Jahrhunderts (Traherne, Donne, Crashaw) — 267

HANNS-PETER NEUMANN

Zum Konzept der flüssigen Materie um 1750 am Beispiel Christian Wolffs — 299

LENA GÄTJENS UND BETTINA BOHLE UNTER MITARBEIT VON LUTZ BERGEMANN
UND BERND ROLING

Licht und Seelenleib. Künstlerisches Forschen im Rahmen dreier Installationen für den Workshop *Vom Seelengefährt zum Glorienleib* — 319

Lutz Bergemann, Bernd Roling und Bettina Bohle

Vom Seelengefährts zum Glorienleib. Imaginationsräume aitherischer Leiblichkeit. Einleitung

Zusammenfassung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5 Vgl. Müller 2009, 145–147.

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

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

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

8 Siehe Shaw 1995, 220–222.

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

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

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

9 Beispielsweise in Form einer „Jenseitsästhetik als

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliographie

Bergemann 2006

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

Finamore 1985

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

Halfwassen 2004

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

Lobsien 2012

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

Müller 2009

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

Shaw 1995

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

BETTINA BOHLE

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

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

LUTZ BERGEMANN

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

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

BERND ROLING

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

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

Christoph Helmig

Zur Vorgeschichte der Theorie des Seelenwagens zwischen Platon und den Neuplatonikern

Zusammenfassung

Der Beitrag untersucht einige verstreute Bemerkungen in den Texten mittelplatonischer Autoren, insbesondere in den *Moralia* Plutarchs von Chaironea, die möglicherweise Hinweise auf das Konzept des Seelenwagens enthalten. In mindestens zwei seiner platonisch inspirierten Schlussmythen (in den Schriften *De sera numinis vindicta* und *De genio Socratis*) finden wir Vorstellungen und Motive im Zusammenhang mit Natur und Gestalt der menschlichen Seele, die nicht ohne Weiteres aus Plutarchs Quellen erklärt werden können. Charakter und Funktion dieser Stellen lassen eine Tradition erahnen, die lange vor den systematischen Entwürfen der Neuplatoniker eine Theorie des Seelenwagens kannte, die stark mythische Züge trug. Aufgearbeitet werden soll, mit anderen Worten, die weitestgehend unerforschte Geschichte des Seelenfahrts zwischen Platon und den Neuplatonikern.

Keywords: *ochema*; Seelenwagen; Plutarch von Chaironea; Mittelplatonismus; Mythos

My contribution looks at some scattered remarks in Middle Platonic authors, with a special emphasis on Plutarch's *Moralia*, which may include references to a vehicle of the soul. In at least two of his myths, which are clearly inspired by Plato, we find traces of a theory of how to imagine the character and nature of the soul after death that cannot readily be explained against the background of Plutarch's usual source material. I take it that these passages point to a tradition that, long before the more systematic theories elaborated by the (later) Neoplatonists, alludes to a psychic *ochêma* albeit in a rather mythical fashion. Hence, the article aims at a tentative reconstruction of the as yet largely unexplored history of the vehicle of the soul between Plato and the Neoplatonists.

Keywords: *ochema*; vehicle of the soul; Plutarch of Chaeronea; Middle Platonism; myth

Der vorliegende Band zeigt in beeindruckender Weise, was für eine immense Nachwirkung die Theorie des Seelengefährtts bzw. des pneumatischen Seelenleibes in der europäischen Geistesgeschichte entfaltet hat. In der Forschung gibt es allerdings immer noch einen blinden Fleck auf dem Weg zum Verständnis der Entwicklung einer systematischen neuplatonischen Theorie des *ochema*, wie wir sie bei Iamblich oder Proklos finden. Einig sind sich die Forscher darin, dass einige Grundelemente dieser Theorie in den Werken Platons angelegt sind. Entsprechend bemühten sich bereits die Neuplatoniker, diese Stellen namhaft zu machen. Allerdings tritt uns die Theorie des *ochema* im Neuplatonismus in einer Systematizität gegenüber, die eine Vorgeschichte in der Entwicklung des Platonismus und damit also in der Zeit nach Platon vermuten lässt. Jedoch sind textuelle Hinweise auf diese Vorgeschichte in der Forschung bisher nicht systematisch ausgewertet worden.¹ Der folgende Beitrag möchte und vermag in dieser Hinsicht keine Vollständigkeit anzustreben. Ich möchte lediglich die Aufmerksamkeit auf einige interessante Stellen im Werk des Biographen und mittelplatonischen Philosophen Plutarch von Chaironeia lenken, die möglicherweise Teil einer zukünftig noch vollständig zu rekonstruierenden Entwicklung innerhalb des sogenannten Mittelplatonismus gewesen sind.

Der Beitrag gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil gebe ich eine kurze Zusammenfassung der Hauptfunktionen des *ochema* im Neuplatonismus. Der zweite Teil interpretiert einige Textstellen aus Plutarchs Werk, die es wahrscheinlich machen, dass der Mittelplatoniker bereits eine Vorstufe zur späteren neuplatonischen Theorie kannte. Im dritten und letzten Teil schließlich möchte ich auf einige wichtige Unterschiede zwischen plutarchischer und neuplatonischer Psychologie, insbesondere mit Blick auf den Seelenwagen, hinweisen.

Mithilfe neuplatonischer Texte lassen sich eine Reihe von Grundfunktionen des Seelengefährtts unterscheiden. Eine gute erste Übersicht bietet in dieser Hinsicht die bereits ältere Arbeit von John Finamore mit dem Titel *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*:

For Neoplatonists the vehicle fulfills *three functions*: it houses the rational soul in its decent from the noetic realm to the realm of generation; it acts as the organ of sense-perception and imagination; and, through theurgic rites, it can be purified and lifted above, a vehicle for the rational soul's return through the cosmos to the gods.²

1 Dörrie und Baltes 2002, 383–384 und 388–402, finden den ersten „unbestreitbaren“ Beleg im Werk des Galen von Pergamon (zweite Hälfte des 2. Jhs. v. Chr.), *De placitis Hippocratis et Platonis* S.

474.22–27 (de Lacy 1959) [„Baustein“ 165, 3] und den *Chaldäischen Orakeln* (entstanden etwa um dieselbe Zeit; s. fg. 61, 120, 201 des Places).

2 Finamore 1985, 1.

Finamores Aufzählung ist nützlich, kann aber noch erweitert und ergänzt werden.³ Was das Folgende betrifft, sind vier Punkte (und insbesondere Punkt 2 und 4) von besonderem Interesse:

1. Das Seelengefährt ist eine Mittlerinstanz zwischen Seele und Körper. Es blockiert direkte Einwirkungen des Körpers auf die Seele und erklärt andererseits, wie die Seele den Körper beeinflussen kann.
2. Es erklärt, warum sich die Seele nach dem Tod im Raum bewegen kann.
3. Auch die Bestrafungen im Jenseits werden als Affektionen des *ochema* erklärt, da eine immaterielle Seele im strengen Sinne affektionslos (ἀπαθής) ist.
4. Reinigungen und ‚Verschmutzungen‘ von Seelen durch gute bzw. schlechte Lebensführung lassen sich anhand von Zusammensetzung und Charakter des *ochema* charakterisieren.⁴

Mit diesen Hintergrundinformationen wollen wir uns nun einem Text von Plutarch zuwenden, der aus dem Schlussmythos der Schrift *De sera numinis vindicta* stammt. Dieses Werk adressiert mit großem literarischem Aufwand ein Grundproblem der Philosophie seit Homer: Wie kann es sein, dass die Götter bzw. der oder ein Gott Verbrechen, die in der Welt geschehen, nicht unmittelbar oder zumindest nicht sehr rasch ahndet?⁵ *De sera numinis vindicta*, das in der Plutarch-Rezeption immer bewundert wurde, weist zahlreiche Parallelen zu Platons *Politeia* auf, nicht zuletzt den Jenseitsmythos am Schluss. Die platonische Lösung, die im Rahmen einer breitangelegten Untersuchung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit geboten wird, besagt, dass die Resultate und Wirkungen der Gerechtigkeit, die sich als eine Summe bzw. ein Verhältnis von verschiedenen Tugenden präsentiert, zweifach sind, nämlich extrinsisch und intrinsisch. Zum einen schadet Ungerechtigkeit der Seelenkonstitution des Menschen (intrinsische Wirkung). Dieser Umstand ist jedoch nicht unmittelbar wahrnehmbar. Zum anderen werden Übeltäter im Jenseits bestraft (extrinsische Wirkung).

Im Folgenden möchte ich mich insbesondere auf den Jenseitsmythos am Ende des Werkes konzentrieren. Dort gibt es eine rätselhafte Passage, die einigen Interpreten, angefangen mit dem großen Plutarchspezialisten und -kommentator Daniel Wytttenbach (1746–1820), Anlass zu der Vermutung gegeben hat, unser Autor spiele auf die Theorie des Seelengefährts an.

3 S. vor allem die ausführliche Darstellung in Dörrie und Baltes 2002, 383–384 und 388–402.

4 Vgl. dazu Bergemann 2006, 373–383.

5 Zum allgemeinen Charakter der Schrift Helmig 2005 und neuerdings Opsomer 2016.

Die Seelen der Verstorbenen steigen auf nach oben und erzeugen dabei eine feurige Blase, wenn die Luft auseinandertritt, dann, wenn die Blase leise zerplatzt, kommen sie wieder heraus und zeigen menschliche Gestalt. (*De sera* 563F–564A)

Wie Platon in der *Politeia* entwirft Plutarch eine Art Jenseitsgericht, bei dem schlechte Seelen bestraft, gute belohnt und am Ende die Wiedereinkörperung in Menschen- oder Tierleiber steht. Unsere Stelle bezieht sich unterschiedslos auf alle diejenigen Seelen, die nach dem Tod vom Körper getrennt nach oben steigen. Dabei ist für Plutarch auch der Hades zwischen Erde und Mond angesiedelt, aber nur die guten und gereinigten Seelen erreichen letzteren. Nach der entsprechenden Reinigung zeigen sie sich rein wie das Licht des Mondes (*De sera* 564D).

Ältere Interpreten haben vorgeschlagen, die feurige Blase (πομφόλυγα φλογοειδῆ) selbst mit dem Seelengefährt zu identifizieren. Das ist aber nicht sehr wahrscheinlich. Denn niemand der uns bekannten Platoniker würde argumentieren, dass das *ochema* erst nach dem Tod von der Seele gleichsam aufgesammelt werde. Außerdem wird es im strengen Sinne auch nicht produziert (ποιεῖν) bzw. entsteht, wenn die Seele aufsteigt.⁶ Vielmehr begleitet es die Seele auch während der gesamten Zeit ihrer Einkörperung. Deutlich ist allerdings, dass die Möglichkeit der Bewegung der Seele im Jenseits mit der Existenz eines *ochema* eng verbunden ist (s. oben Punkt 2).

Da es abgesehen von der gerade besprochenen Stelle in der Schrift *De sera numinis vindicta* aber mindestens noch einen anderen Hinweis auf das *ochema* im Werk Plutarchs gibt, soll im Folgenden untersucht werden, ob, wenn wir die feurige Blase selbst nicht mit dem Seelengefährt identifizieren wollen, die Entstehung der Blase vielleicht mit der Existenz und Anwesenheit eines Seelenwagens in Verbindung stehen könnte. Wenn unsere Vermutung sich erhärten sollte, wäre der Vorschlag von Wytttenbach und anderen folgendermaßen zu modifizieren: Wenn die Blase selbst nicht der Seelenwagen ist, so wäre nichtsdestoweniger ihre Entstehung auf die Anwesenheit eines solchen zurückzuführen. Kommen wir also zunächst zu weiteren Stellen, die einen Hinweis auf das *ochema* im Werk Plutarchs enthalten könnten. Einmal kann hier *De sera* selbst angeführt werden. Wenn es in 564A heißt, die Seelen seien „leicht an Masse“ (τὸν ὄγκον εὐσταλεῖς),⁷ darf das als ein Hinweis gewertet werden, dass Plutarchs Seelenvorstellung

6 Wenn überhaupt, dann entsteht der Seelenwagen beim Abstieg der Seele in den Körper, s. Dörrie und Baltes 2002, 384–386 („Baustein“ 165, 5).

7 Dass ὄγκος ein Hinweis auf eine Form der Körperlichkeit ist, geht zum Beispiel aus Porphyrios, *Sententia* 27 hervor. Auf eine wichtige Parallelstelle, in der die Seelen ebenfalls als εὐσταλεῖς charakte-

risiert werden, weist de Lacy 1959 zu *De sera* 564A hin. Es handelt sich um *Moralia* 1105d (*Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*). Im Kontext wird die Seele nach dem Tod beschrieben, mit Motiven aus Platons *Phaidros* (249d) und *Phaidon*, und u. a. gesagt, sie sei überaus leicht (εὐσταλεῖς καὶ ἐλαφρῆ). Vgl. hierzu Bergemann 2006, 177–180.

eine Art von Körperlichkeit impliziert, in Form eines Seelengefährt, denn wir haben zahlreiche Hinweise, dass er die Seele selbst für unkörperlich hält. *Moralia* 431b (*De defectu oraculorum*) beschreibt die Daimonen als umgeben von Luftleibern.⁸ Aus *Moralia* 944c (*De facie in orbe lunae*) geht wiederum hervor, dass Daimonen nichts anderes sind als Seelen, die den Mond erreicht haben. Daher liegt es nahe, dass auch Seelen von diesen Luftleibern umgeben sind. Auch der Jenseitsmythos der Schrift *De genio Socratis* liefert weitere Hinweise. Wie der Titel vermuten lässt, enthält diese Schrift Plutarchs ausführlichste Interpretation des sokratischen δαιμόνιον vor dem Hintergrund einer detaillierten, im Mittelplatonismus in dieser Form einmaligen Daimonologie. Dort ist davon die Rede, dass insbesondere schlechte Seelen nach dem Tod eine Art von Verschmutzung ihrer Seele aufweisen:

In den Sternen, die erloschen zu sein scheinen, mein lieber Timarchos, sagte er, musst Du diejenigen Seelen, die vollständig in den Körper herabgestiegen sind, erkennen; in den Sternen, die gleichsam wieder aufleuchten und von unten sichtbar werden, indem sie eine Art von Dunkelheit gleich wie Schlamm abschütteln, diejenigen Seelen, die von den Körpern nach dem Tod wieder nach oben schwimmen; und diejenigen schließlich, die sich oben bewegen, sind die Daimonen der Menschen, die, wie man sagt, von ihrer Vernunft Gebrauch machen. Versuche also, ob du bei jedem die charakteristische Verbindung zur Seele erkennen kannst.⁹

Es ist wahrscheinlich, wie schon oben Plutarchs Bemerkung zur Masse (ὄγκος) erkennen ließ, als Träger dieser Verschmutzungen das psychische *ochema* anzunehmen.¹⁰ Wiederholt macht Plutarch darauf aufmerksam, dass Seelen nach dem Tod ein menschenartiges Aussehen bewahren (τύπον ἐχούσας ἀνθρωποειδῆ); eine Vorstellung, die bereits bei Homer nachzuweisen ist. Das stellt sicher, dass diese Seelen wiedererkennbar sind, und ist ein bekannter Topos in den Jenseitsschilderungen seit Homer. Daneben gibt es allerdings auch gewisse Besonderheiten, die erst nach der Trennung von Seele und Körper gewissermaßen sichtbar werden. Ebenfalls im Mythos von *De genio* ist z. B. die

8 Das ist sehr wahrscheinlich die Bedeutung des von Plutarch benutzten Hesiodzitates (*Werke und Tage*, 125): Die Seelen der Daimonen seien „von Luft umgeben“ (ἠέρα ἐσσαιένους); s. dazu und zu Plutarchs Daimonologie allgemein Soury 1942, Brenk 1977 und Brenk 1986. Bereits bei Zeller 1923, 200 Anm. 1, ist der Hinweis auf die Luftleiber der Daimonen zu finden.

9 τοὺς μὲν οὖν ἀποσβένυσθα δοκοῦντας ἀστέρας, ὧ Τίμαρχε, φάναι τὰς εἰς σῶμα καταδυόμενας

ὄλας ψυχὰς ὄραν νόμιζε, τοὺς δ' οἷον ἀναλάμποντας πάλιν καὶ ἀναφαινομένους κάτωθεν, ἀχλὺν τινα καὶ ζόφον ὥσπερ πηλὸν ἀποσειομένους, τὰς ἐκ τῶν σωμάτων ἐπαναπλευούσας μετὰ τὸν θάνατον· οἱ δ' ἄνω [δια]φερόμενοι δαίμονες εἰσι τῶν νοῦν ἔχειν λεγομένων ἀνθρώπων. πειράθητι δὲ κατιδεῖν ἐκάστου τὸν σύνδεσμον, ἧ τῆ ψυχῆ συμπέφυκε, Plutarch, *De genio Socratis*, 591F.

10 Vgl. oben S. 23 Punkt 4.

Rede davon, dass gute Seelen ihren Affekten Ausdruck verleihen, indem sie sich zusammenziehen oder ausdehnen. Dabei bedeutet Ausdehnung (διάχυσις), Freude und Zusammenziehen (συστολή), Verärgerung oder Abscheu (564b–c). Es liegt nahe, hier eine Anspielung auf die stoische Seelenlehre zu entdecken, denn sowohl διάχυσις als auch συστολή werden von den Stoikern in diesem Sinne verwendet.¹¹ Allerdings könnte die Plutarchstelle auch so verstanden werden, dass unser Autor wiederum auf die Natur des (pneumatischen) Seelenwagens anspielt. Bereits Aristoteles verwendet den Begriff des πνεῦμα. Für ihn ist es ein Element verschieden von den vier üblichen Elementen Erde, Feuer, Wasser, Luft und gleichzeitig die (unvergängliche, zur Ortsbewegung befähigte) Materie der Himmelskörper. Er nennt es πρῶτον στοιχεῖον, in der späteren Tradition ist von der *quinta essentia* die Rede. In *De Motu animalium* 703a20–22 definiert Aristoteles die Natur des Pneumas durch die Fähigkeit, sich auszudehnen/zu wachsen und sich zusammenzuziehen (ἀξάνεσθαι τε δύνασθαι καὶ συστέλλεσθαι).¹² Das erinnert stark an die Art und Weise, wie Plutarch die Affekte von menschlichen Seelen im Jenseits beschrieben hatte. Es ist also nicht unwahrscheinlich, dass Plutarch in *De Genio* 564b–c auf die pneumatischen Leiber der nicht eingekörperten Seelen anspielt.

Fraglich bleibt allerdings weiterhin, warum Plutarch an der eingangs zitierten Stelle *De sera numinis vindicta* 563F–564A davon sprechen kann, dass die aufsteigenden Seelen feurige Blasen erzeugen. Ich habe oben dafür argumentiert, dass man diese Blasen, entgegen einer Tradition in der Kommentierung, nicht mit dem Seelengefährt selbst identifizieren sollte. Hauptargument gegen eine solche Identifizierung, wie sie von älteren Interpreten im Ausgang von Wyttensbachs Kommentar vorgenommen wurden, ist die Tatsache, dass die Blasen bei Aufstieg erst entstehen, wohingegen das Seelengefährt mit der Seele im Körper und kurz nach Verlassen desselben permanent verbunden sein sollte.¹³ Trotz dieser Schwierigkeit kann unsere Stelle m. E. dennoch als ein Hinweis auf die Existenz eines Seelengefährtes gewertet werden. Man sollte allerdings davon Abstand nehmen, das *ochema* in der feurigen Blase selbst zu sehen. Vielmehr scheint es mir der Fall zu sein, dass die Produktion der Blase mit dem Seelengefährt zusammenhängt. Diesen Verdacht möchte ich mit einer Passage aus Plutarchs Schrift *Aetia Physica* untermauern. Wir wissen aus anderen Texten, dass die Beschaffenheit des Seelengefährt als warm oder feurig beschrieben wurde.¹⁴ Und der Verdacht liegt nahe, dass Plutarch im Schlussmythos von *De sera numinis vindicta* in physikalischen Kategorien gedacht hat. Zu vergleichen ist m. E. eine Stelle, an der er beschreibt, wie feines Wasser, wenn es mit

11 Pohlenz 1948, 141–153.

12 Zum πνεῦμα in der Seelenlehre des Aristoteles s. Bos 2003.

13 Zur Frage der Verbindung von Seelenwagen und Seele und den verschiedenen Interpretationen in-

nerhalb des Platonismus s. Dörrie und Baltes 2002, 395–399.

14 Baltes 1986, 144 nennt *calidus* als Beiwort und weist darauf hin, dass das *ochema* auch als σῶμα πύρινον („feuriger Körper“) bezeichnet wurde.

Luft gemischt wird, Blasen produziert. Die übergeordnete Frage, die er sich dort stellt (*Aetia Physica*, II), lautet, warum Bäume und Setzlinge besser und mehr von Regenwasser als von künstlicher Bewässerung profitieren. Eine der Lösungsvorschläge für dieses Problem (ζήτημα) lautet:

Ist folglich [der wahre Grund] derjenige, dass Regenwasser (τὸ ἐκ Διὸς ὕδωρ) leicht ist und viel Luft enthält, und wenn es sich mit *pneuma* (Wind, Luft) mischt, es rasch in der Pflanze aufsteigt wegen seiner Leichtigkeit, wodurch es auch Blasen produziert durch die Beimischung von Luft?¹⁵

Versuchen wir, uns den Aufstieg der Seelen analog vorzustellen. Umgeben von einem pneumatischen, vermutlich leicht feuchten Seelenwagen¹⁶ kommen sie in Kontakt mit feineren Luftschichten und produzieren so Blasen, aber keine Wasserblasen, wie mit Luft versetztes Regenwasser, sondern feurige Blasen aufgrund des Zusammenspiels von Seelengefähr und feiner Luft.¹⁷

Oben habe ich bereits darauf hingewiesen, dass insbesondere zwei für die neuplatonische Lehre vom Seelenleib konstitutive Elemente im Werk Plutarchs zu beobachten sind, nämlich der Zusammenhang zwischen der Bewegung der Seele im Jenseits und dem *ochema* und das *ochema* als Träger von ‚Verschmutzungen‘, die sich aus Verfehlungen im vorherigen Leben ergeben. Allerdings sollten diese Kontinuitäten zwischen Plutarch und den Neuplatonikern nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich auch wesentliche Diskontinuitäten aufzeigen lassen; Diskontinuitäten, die vermutlich zumindest zum Teil erklären, warum Hinweise auf das *ochema* noch deutlich von den viel systematischeren Darstellungen bei den Neuplatonikern differieren. An dieser Stelle möchte ich, neben offensichtlichen Unterschieden in der Ontologie, auf zwei bedeutungsvolle Unterschiede hinweisen, die die Psychologie und Interpretation der *Metempsychosis* betreffen. Zunächst scheint Plutarch die platonische Lehre von der Einkörperung in Tierleiber durchaus wörtlich verstanden zu haben.¹⁸ Damit steht er im Gegensatz zur im Neuplatonismus verbreiteten metaphorischen Deutung, wie sie z. B. bei Proklos nachzuweisen ist. Zweitens lässt die plutarchische Psychologie Raum für die Veränderbarkeit der Seele,¹⁹ während die Neuplatoniker seit Plotin und Porphyrios immer auf ihre Unaffizierbarkeit bestanden haben. Vermutlich hängen beide Punkte zusammen: Plutarch

15 ἄρ' οὖν κοῦφόν ἐστι τὸ ἐκ Διὸς ὕδωρ καὶ ἀερῶδες, καὶ πνεύματι μεμιγμένον ὀδηγεῖται καὶ ἀναπέμπεται ταχέως εἰς τὸ φυτὸν ὑπὸ λεπτότητος, δι' ὃ καὶ πομφόλυγας ποιεῖ τῇ ἀναμίξει τοῦ ἀέρος, Hubert 1960, *Aetia Physica*, 912A10–B1.

16 Zu dieser Feuchtigkeit des *ochema* s. Dörrie und Baltes 2002, 392 mit Anm. 109 und 110.

17 S. dagegen de Lacy 1959, zur Stelle: „A film of air from the sublunary region envelops the soul – which, for the purposes of the myth is fiery – as it rises into the empyrean“.

18 Helmig 2008, 250–251.

19 Helmig 2008, 251.

kann die Metempsychosis wörtlich verstehen, weil er kein Problem darin sieht, dass eine wesentlich vernunftbegabte Seele im Prozess der Einkörperung nicht-rational wird.

Abschließend können wir festhalten, dass sich bei dem Mittelplatoniker Plutarch eine Reihe von Stellen namhaft machen lassen, die die Vermutung nahelegen, sein Werk repräsentiere einen wichtigen Schritt auf dem Weg von Platon zur recht systematischen Theorie des Seelenwagens bei den Neuplatonikern. Was bei ihm noch fehlt, ist zweifellos die terminologische Präzisierung und die systematische Theoriebildung. Doch haben bereits eine Reihe von Interpreten darauf hingewiesen, dass insbesondere seine mythischen Beschreibungen der Seelen im Jenseits Elemente enthalten, die nicht direkt aus Platons Mythen stammen können und die sich auch nicht ohne Weiteres nur mit platonischen Vorlagen motivieren lassen. Eine Grundtendenz der plutarchischen Mythographie ist sicherlich, die platonischen Jenseitsschilderungen aus dem *Gorgias*, dem *Phaidon* und der *Politeia* in einen systematischen Zusammenhang zu stellen und mit physikalischen, kosmologischen und psychologischen Theorien der Tradition nach Platon zu ergänzen. Dazu kommt eine Systematisierung der Daimonologie, die im Mittelplatonismus in Umfang und Detailreichtum ohne Vergleich ist. Auch wenn einiges auf die Alte Akademie (Xenokrates) zurückgehen mag, ist die Art und Weise, wie Plutarch das Material darbietet und verbindet, seinem Quellenmaterial überlegen. In diese allgemeine Tendenz fügen sich die oben gesammelten direkten und indirekten Hinweise auf den Seelenwagen sehr gut ein. Denn auch hier ist ein deutlicher Mehrwert gegenüber Platon vorhanden, der nur durch Plutarch selbst oder dessen altakademische und mittelplatonische Quellen zu erklären ist.

Bibliographie

Textausgaben

Plutarch

Wilhelm Sieveking, Hrsg. *Plutarch: Moralia*. Bd. 3. Leipzig: Teubner, 1929.

Sekundärliteratur

Baltes 1986

Matthias Baltes. „Platonisches Gedankengut im Brief des Evodius an Augustinus (Ep. 158)“: *Vigiliae Christianae* 40 (1986), 251–260.

Bergemann 2006

Lutz Bergemann. *Kraftmetaphysik und Mystrienkult im Neuplatonismus. Ein Aspekt neuplatonischer Philosophie*. München und Leipzig: K. G. Saur, 2006.

Bos 2003

Abraham P. Bos. *The Soul and Its Instrumental Body: A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*. Leiden, Netherlands: Brill, 2003.

Brenk 1977

Frederick E. Brenk. *In Mist Apparelled: Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*. Leiden: Brill, 1977.

Brenk 1986

Frederick E. Brenk. „In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period“: In *Religion (Heidentum: Römische Religion, Allgemeines [Forts.]*) Hrsg. von H. Temporini und W. Haase. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 16.3. Berlin und New York: De Gruyter, 1986, 2068–2145.

de Lacy 1959

Phillip H. de Lacy. *Plutarch: Moralia VII, Translated by Phillip H. de Lacy*. Loeb Classical Library 405. Cambridge und London: Harvard University Press, 1959.

Dörrie und Baltes 2002

Heinrich Dörrie und Matthias Baltes. *Die philosophische Lehre des Platonismus* (3). *Von der 'Seele' als der Ursache aller sinnvollen Abläufe, Bausteine 169–181: Text, Übersetzung, Kommentar*. Bd. 2. Der Platonismus in der Antike 6. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2002.

Finamore 1985

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

Helmig 2005

Christoph Helmig. „A Jumble of Disordered Remarks? Structure and Argument of Plutarch's De sera numinis vindicta“: In *Plutarc a la seva època: Paideia i Societat, Actas del VIII Simposio Internacional de la Sociedad Espanola de Plutarquistas, Barcelona 6-8 Noviembre de 2003*. Hrsg. von M. Jufresa, F. Mestre, P. Gómez und P. P. Gilibert. Barcelona: Playground, 2005, 323–332.

Helmig 2008

Christoph Helmig. „Plutarch of Chaeronea and Porphyry on Transmigration. Who is the Author of Stobaeus I 445, 14–448, 3 (W.-H.)?“: *Classical Quarterly* 58 (2008), 250–255.

Hubert 1960

Curt Hubert, Hrsg. *Plutarch: Moralia*. Bd. 5. 3. Leipzig: Teubner, 1960.

Opsomer 2016

Jan Opsomer. „The Cruel Consistency of De sera numinis vindicta“: In *A Versatile Gentleman. Consistency in Plutarch's Writing*. Hrsg. von J. Opsomer, G. Roskam und F. Titchener. Leuven: Leuven University Press, 2016, 37–56.

Pohlenz 1948

Max Pohlenz. *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1948.

Soury 1942

Guy Soury. *La démonologie de Plutarque*. Paris: Les Belles Lettres, 1942.

Zeller 1923

Eduard Zeller. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung: Die nacharistotelische Philosophie*. Bd. III. 2. Leipzig: O. R. Reisland, 1923.

CHRISTOPH HELMIG

Prof. Dr. Christoph Helmig, PhD (Leuven 2006), hatte von 2008 bis 2012 die Juniorprofessur für Klassische Philologie mit dem Schwerpunkt Spätantike an der Humboldt-Universität zu Berlin inne. Seit Wintersemester 2012 lehrt er als ordentlicher Professor für Philosophie mit dem Schwerpunkt Antike Philosophie an der Universität zu Köln. Sein Arbeitsschwerpunkt ist die Antike und Spätantike Philosophie, insbesondere der Neuplatonismus (Proklos, Simplikios) und Antike Epistemologie (Theorien des Wissenserwerbs, Begriffsbildung).

Prof. Dr. Christoph Helmig
Universität zu Köln
Philosophisches Seminar
Alberts-Magnus-Platz
50923 Köln, Deutschland
E-Mail: christoph.helmig@uni-koeln.de

Bettina Bohle

ochema und *zoe*. Zum Verhältnis von Philosophie und Theurgie bei Proklos in Bezug auf das pneumatische *ochema*

Zusammenfassung

Das pneumatische *ochema* spielt für Proklos eine wesentliche Rolle bei ethischen Fragestellungen wie der nach der richtigen Lebensweise. Dies wird deutlich aus seinen Ausführungen zu der Vorstellung von Seelengerichten, die über die Lebensweise der Menschen urteilen, und Transmigration, also Seelenwanderung und Wiedergeburt von Seelen, bei denen es Proklos vor allem um Konzepte wie Individualität und Affizierbarkeit der Seele geht. Diese Affizierbarkeit besteht jedoch nicht allein nach dem körperlichen Tod, sondern auch während des Lebens, wofür Proklos einen weiteren Begriff verwendet, nämlich den der *zoe*. Häufig verwendet Proklos den Begriff der *zoe* auch in Verbindung mit dem Seelenleib, dem *ochema*. In diesem Beitrag soll einerseits der Zusammenhang zwischen *ochema* und *zoe*, andererseits das Verhältnis der anzustrebenden philosophischen *zoe* zu theurgischen Praktiken untersucht werden.

Keywords: Proklos; *ochema*; *zoe*; Neuplatonismus; Erziehung; Theurgie

For Proclus, the pneumatic vehicle is closely linked to ethical questions like that of how to live well. This becomes apparent from Proclus' position on the soul's appearance in court after death in order to be judged according to the way the person led his or her life, and the ideas of transmigration and rebirth for which concepts of individuality and how the soul can be affected are of importance. This ability to be affected is not only important after bodily death but also during life. To describe this ability to be affected, Proclus uses another term: *zoe*. Often, Proclus uses *zoe* in connection with *ochema*. This paper will examine the connection between the two terms *ochema* and *zoe*, as well as the relationship between philosophical *zoe* which Proclus deems the most worthy way of living, and theurgy.

Keywords: Proclus; *ochema*; *zoe*; Neoplatonism; education; theurgy

Im ersten Buch seines *Timaios*-Kommentars äußert Proklos Folgendes:

γίγνονται δὲ πολλὰ μετατάξεις ψυχῶν ἀπ' ἄλλων πολιτειῶν εἰς ἄλλας καὶ ἀπὸ στοιχείων ἄλλων εἰς ἄλλα.¹

Es geschehen viele Veränderungen der Seelen von den einen Verfassungen in andere und von den einen Elementen in andere.²

Er erwähnt diese „Veränderungen der Seelen“ im Zusammenhang seiner Diskussion um das sog. *ochema*, den Seelenleib oder das Vehikel der Seele.³ Während man das Konzept eines „Seelenvehikels“⁴ auch bei vielen anderen Neuplatonikern findet,⁵ lässt Proklos die seelischen Veränderungen, von denen hier die Rede ist, sowohl auf der materiellen Ebene, derjenigen der Elemente (στοιχεῖα), wie auch im Bereich der (ethischen) Verfasstheit der Seele stattfinden. Der Gebrauch von πολιτεῖαι zur Bezeichnung verschiedener Formen der Ausbildung seelischer Fähigkeiten ist seit Platons *Politeia*⁶ bekannt und wird von vielen neuplatonischen Denkern, u. a. eben Proklos, übernommen.⁷ Das *ochema* ermöglicht nun – für Proklos und andere Neuplatoniker – die Verbindung zwischen Körperlich-Materiellem und Seelischem. Allerdings wurde bisher das Zusammenspiel zwischen materiellen und seelischen Komponenten weniger im Rahmen der Forschung zum *ochema*,⁸ sondern vor allem im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Stellenwert von Theurgie in neuplatonischen Schriften und mit den theurgischen Praktiken thematisiert, die auf das *ochema* als Bindeglied zwischen Körperlichem und Seelischem einwirken sollen. Vor diesem Hintergrund möchte ich mit meinem Beitrag an die Diskussion zu den zwei Wegen der ἐπιστροφή, nämlich Philosophie einerseits und Theurgie

1 Procl., *In Tim.* I, 112, 13–14 (= Diehl1965). Im Anschluss (Procl., *In Tim.* I, 112, 14–22) schreibt Proklos, bezugnehmend auf die Gewänder der Seele (χιτώνας): „τῶν μὲν ἀπὸ γῆς εἰς τὴν τοῦ πυρὸς σφαῖραν μεθισταμένων, τῶν δὲ ἀπὸ τοῦ πυρὸς εἰς γῆν, καὶ τῶν μὲν ἐν τάξει, τῶν δὲ ἀθρόως καὶ μετὰ θορόβου πολλοῦ καὶ ἀτάκτου κινήσεως οἷου διηπαθεῖν καὶ τὸν Φαέθοντὰ φασιν· ἄνωθεν γὰρ ἀθρόως φερόμενος καὶ ἐμπυρίους χιτώνας ἐφελκόμενος, ἐπειδὴ πρὸς τῇ γῇ ἐγένετο διὰ τούτων ἀτλαντικῶς κινούμενος, ἐξῆψε τινα μέρη τῆς γῆς· πολλοὺς γὰρ αἱ ψυχὰι κατιοῦσαι περιβάλλονται χιτώνας, ἀερίους ἢ ἐνύδρους.“

2 Die Übersetzungen stammen von der Autorin.

3 Vgl. zu verschiedenen neuplatonischen Positionen zu diesem Thema Sorabji 2005, 221–228.

4 Der Begriff *ochema* geht auf Platon zurück (v. a. *Phaidr.* 246a6–b4, *Tim.* 41d–e). Die späteren Platonisten entwickeln daraus eine komplexe Theorie

des Verhältnisses und vor allem der Verbindung von Körper und Seele. Insbesondere wird in den neuplatonischen Kommentaren vielfach auf den *Timaios* Bezug genommen, v. a. in Proklos' Kommentar zu Platons *Timaios*.

5 Cf. u. a. Sorabji 2005, 21.

6 Vgl. insbes. Procl., *Resp.* Buch IV (= Kroll 1965).

7 Vgl. z. B. Procl., *In Remp.* I, 299, 22–300, 9, wo Proklos die drei Begriffe ζωή, *ochema* und πολιτεία in unmittelbarer Nachbarschaft verwendet.

8 Die – allerdings nicht sehr umfangreiche – Forschung zum *ochema* beschäftigt sich natürlich schon der Sache nach mit diesem Thema: Kissling 1922; Dodds 1963, 313–321; Halfwassen 1994; Pasquale Barbanti 1998; Bos2007; Griffin 2012; allerdings geht es hier zumeist um den Ursprung des Konzepts des Seelenwagens und weniger um die genaue Interaktion zwischen Körper und Seele; dazu jedoch Bergemann 2006, 345–410.

andererseits, anknüpfen, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts relativ intensiv geführt wurde. Ich möchte dabei jedoch keine Position in den Debatten um verschiedene Formen von Theurgie beziehen, sondern einen ergänzenden Aspekt zur Rolle der Philosophie, insbesondere der philosophischen Erziehung bei der ἐπιστροφή vorstellen. Auf Theurgie beziehe ich mich vor allem deswegen, weil gerade in diesen Diskussionen konkret auf *körperliche* Bedingtheiten der Umwendung der Seele Bezug genommen wird, was in den Forschungsdiskussionen zur philosophischen Erziehung kaum der Fall ist.

Bei Theurgie und den theurgischen Praktiken geht es, allgemein gesagt, um die Reinigung der Seele von Materialität, die ihr bzw. ihrem *ochema* anhaftet.⁹ Theurgie als Praktik ist aus der Erkenntnis geboren, dass der Mensch in seinem körperlichen Sein auch durch die beste philosophische Bildung nicht zum Einen und Göttlichen gelangen kann, das in seiner Beschaffenheit nichts zulässt, was nicht vollkommen und ewig ist. Deswegen bedarf es der Rituale,¹⁰ die dem Menschen auf nicht-diskursivem Weg dieses Eine, die daraus resultierende Ordnung und seinen, also des Menschen, Platz in der Welt vermitteln.

Die Rolle der Theurgie für die neuplatonische Philosophie wird immer noch kontrovers diskutiert. Nachdem theurgische Praktiken für die Interpretation neuplatonischer Philosophie lange Zeit eine untergeordnete Rolle gespielt hatten, gewannen sie durch Forschungen von Saffrey, Smith und Sheppard¹¹ mehr Gewicht. Zuvor war die Theurgie als Weg der ἐπιστροφή, also für die Umkehr der Seele nach ihrem Fall ins Werden und Vergehen zurück auf ihren Ursprung, als wenig wichtig angesehen worden. Der Hauptschwerpunkt der Analysen lag auf der Philosophie und der philosophischen Erziehung, die ja (s. u.) im neuplatonischen Curriculum sehr stark gemacht wird. Nun allerdings wurde die Theurgie als zumindest gleichrangig mit der Philosophie angesehen. Durch Gregory Shaws Forschung zu Iamblich¹² bekam die Theurgie noch einmal mehr Gewicht: Shaw wies nach, dass die Theurgie für das neuplatonische Denken sogar wichtiger ist als die Philosophie. Infolge der Forschung von Shaw geriet jedoch der zweite Weg der ἐπιστροφή, die Philosophie oder philosophische Erziehung, zumindest im Zusammenhang mit der körperlichen Bedingtheit und dem *ochema* aus dem Blick.

In diesem Kontext einseitiger Perspektivierungen soll nun bezüglich der philosophischen Erziehung in ihrer Funktion als Reinigung der Seele und insbesondere des *ochema* von Materie auf einen Zusammenhang hingewiesen werden, der so bislang nicht

9 Vgl. zu Aspekten des Kults, der Anagoge, Epistemologie und der mit der Theurgie verbundenen Soteriologie Lewy 1956; Shaw 1995; Schibli 2002; Bergemann 2006.

10 Vgl. hierzu z. B. Sheppard 1982, 212–224; Shaw

1995, 1–17.

11 Saffrey 1981; Smith 1974; vgl. für die anderen Autoren Anmerkung 9.

12 Insbesondere Shaw 1995, aber auch schon Shaw 1985.

in der Forschung behandelt worden ist: Proklos nimmt auf das Zusammenspiel von Körper und Seele in didaktischen Zusammenhängen, wie im Folgenden gezeigt werden soll, mittels des Begriffs der ζωή Bezug.¹³ Nach einer Darstellung der Verwendung des Begriffs und seiner Einbettung in das neuplatonische Curriculum soll an zwei Beispielen gezeigt werden, inwiefern Proklos das *ochema* auch durch Erziehung beeinflusst sieht: Zum einen am Beispiel der proklischen Deutung des im *Alkibiades* vorgestellten Konzepts von Erziehung und zum anderen am vor allem im *Kratylos* verhandelten Konzept von Namen/Begriffen. Proklos geht darauf in seinem Kommentar zu diesem Dialog ein, sodass untersucht werden soll, wie auch hier, eng mit dem *ochema* verbunden, der Begriff der ζωή eine Rolle spielt. Zunächst sei also Proklos' Konzept des *ochema* in seiner Verbindung zur speziellen Position der Seele näher vorgestellt.

Proklos vertritt in seiner *ochema*-Theorie die These, dass es etwas gibt, das sowohl zwischen Körper und Seele als auch zwischen rationaler und nicht-rationaler/irrationaler Seele vermittelt. Diese Vermittlung ist u. a. deshalb so prekär, weil der vernünftige Teil der Seele unveränderlich und unvergänglich ist, während der Körper Veränderungen erfährt und vergeht.¹⁴ Wie es innerhalb dieser ontologischen Spannung um die auf den Körper bezogenen Vermögen steht, ist daher unter den Neuplatonikern umstritten. Um die kategorial verschiedenen Entitäten Körper und Seele in Kontakt miteinander zu bringen – dass die Frage des Kontakts und Einwirkens der Seele auf den Körper wichtig und umstritten ist, zeigen unzählige Diskussionen in der antiken Philosophie –,¹⁵ bedarf es eines Vermittlers, der Eigenschaften beider Seiten in sich vereint. Diese vermittelnde Instanz nennt Proklos *ochema*. Es geht Proklos darum zu erklären, wie die Seele in ihrem Wesen (κατ' οὐσίαν) unverändert bleibt,¹⁶ aber trotzdem in der Zeit Sein und Veränderungen erfahren kann.

Durch die nähere Beschreibung dessen, was das *ochema* für Proklos leistet und wie es dies tut, soll in diesem Zusammenhang dargestellt werden, dass die Affizierbarkeit der Seele für Proklos eng mit dem pneumatischen *ochema* zusammenhängt und dass dessen Affizierung (auch) durch Erziehung erfolgt.

Zu konstatieren ist in diesem Kontext weiterhin, dass der Begriff der ζωή sehr häufig in Verbindung mit dem Seelenleib, dem *ochema*, erscheint. So spricht Proklos allgemein von „τὴν ἐν τῷ ὀχήματι ζωήν“.¹⁷ ζωή scheint dabei auf andere Verhaltensweisen und

13 Dass sich das hier Gesagte auch auf andere Neuplatoniker übertragen ließe, z. B. Olympiodor, der beispielsweise von „ἐμφιλόσοφος ζωή“ spricht (Olymp., *In Grg.* Proem. 5, 27 = Jackson, Lycos und Tarrant 1998), kann hier nicht weiter ausgeführt werden.

14 Procl., *ET* propp. 186–187 (Dodds 1963, 162, 13–31).

15 Vgl. Lorenz und Zalta 2009; O'Brien, Dangel und

Halfwassen 2016.

16 Cf. Blumenthal 1984, 174 and Steel 1978, 52–73. Procl., *ET* prop. 191 (Dodds 1963, 168, 6–10):

„λείπεται ἄρα τῇ μὲν αἰώνιον εἶναι ψυχῆν πᾶσαν, τῇ δὲ χρόνου μετέχουσαν. ἢ οὖν κατ' οὐσίαν αἰώνιος ἔστι, κατ' ἐνέργειαν δὲ χρόνου μέτοχος ἢ ἔμπαλι. ἀλλὰ τοῦτο ἀδύνατον.“

17 Procl., *In Tim.* III, 236, 9.

Möglichkeiten der Manipulation des Seelengeführts zu verweisen als auf theurgische Praktiken. So werden beide Begriffe auch in einer zentralen Passage zu Proklos' *ochema*-Theorie in eine enge systematische Beziehung zueinander gesetzt:

Τί τὸ ἀθάνατόν ἐστι τοῦτο καὶ τί τὸ θνητόν, ἐζήτηται παρὰ τοῖς τοῦ Πλάτωνος ἐξηγηταῖς, καὶ οἱ μὲν τὴν λογικὴν ψυχὴν μόνην ἀθάνατον ἀπολείποντες φθείρουσι τὴν τε ἄλογον ζωὴν σύμπασαν καὶ τὸ πνευματικὸν ὄχημα τῆς ψυχῆς [...].¹⁸

Was dieses Unsterbliche [der Seele] ist und was das Sterbliche, wird von den Exegeten Platons zu ergründen versucht. Und die einen, die allein die logische Seele untersterblich sein lassen, zerstören die alogische Lebensweise und das pneumatische Vehikel der Seele [...].

Hier nimmt Proklos Bezug auf die oben aufgeworfene Frage nach der Sterblichkeit der auf den Körper bezogenen Vermögen der Seele im Vergleich zur ‚logischen Seele‘. Während es für viele Neuplatoniker nur die Option gibt, dass der auf den Körper bezogene alogische Seelenteil entweder sterblich oder unsterblich ist, führt Proklos zwei *ochemata* ein, die eine weitere Differenzierung in dieser Frage zulassen.

Proklos nimmt drei Ebenen an: (1) die Verbindung der Seele mit ihrem ersten Körper oder Vehikel, (2) die Verbindung des ersten *ochema* mit dem zweiten Vehikel und (3) die Verbindung des zweiten Vehikels zum sichtbaren Körper.¹⁹ Proklos spricht in Bezug auf den sichtbaren Körper immer wieder vom „ὄστρεώδης ὄχημα“;²⁰ sieht den Körper also als drittes Vehikel der Seele. Es geht also nicht um eine direkte Verbindung zwischen ‚der‘ Seele und ‚dem‘ Körper, sondern Proklos postuliert verschiedene Zwischenschritte der Verbindung.

Diese verschiedenen Vehikel der Seele haben nun unterschiedliche Eigenschaften: Proklos spricht in diesem Kontext zunächst vom Fall der Seele ins Werden, die göttlichen Seelen würden dabei zu partikulären Seelen.²¹ Die Seele selbst nimmt für Proklos eine Mittelstellung ein zwischen den unvergänglichen Dingen und denen, die werden und vergehen (γενητῶν).²² Es ist die partikuläre Seele (μερικὴ ψυχὴ), die eines spezifischen Körpers bedarf, also einer Vermittlung mit dem Materiellen. Aber diese Verbindung mit dem Materiellen erfolgt nicht direkt: Der erste Körper (oder das erste *ochema*/Vehikel)

18 Procl., *In Tim.* III, 234, 8–12.

19 Proklos ist derjenige, der als erster systematisch zwischen verschiedenen Vehikeln unterscheidet, v. a. die Unterscheidung zwischen dem Licht-*ochema* (αὐγοειδέες) und dem pneumatischen *ochema* kann Proklos zugeschrieben werden, vgl. Griffin 2012;

Bohle [in Vorbereitung].

20 Beispielsweise Procl., *In Tim.* III, 237, 26–29; III, 298, 16–299, 26.

21 Procl., *ET prop.* 205 (Dodds 1963, 180, 4–14).

22 Procl., *ET prop.* 190 (Dodds 1963, 166, 1–25). Vgl. auch Procl., *In Tim.* III, 254, 13–18.

der Seele ist immateriell, wie Proklos betont.²³ Proklos sagt weiter, dass dieser erste Körper ἀδιαίρετος (ungeteilt) und ἀπαθής (unaffiziert) sei. In gewisser Weise hat also das erste Vehikel noch nichts von dem, was wir mit Materie assoziieren:

1) Teilbarkeit, die Wandel, Auflösung und Zerstörung bedeutet,

und damit zusammenhängend:

2) Affizierbarkeit, also die Fähigkeit oder Möglichkeit, dass etwas Veränderung an ihm bewirkt.

Für Proklos ist, wie gesagt, die Substanz der Seele ewig und unveränderlich, allein ihre Aktivitäten (und das heißt die Veränderungen, die sie durch παθήματα, also Widerfahrnisse, durchmacht)²⁴ geschehen in der Zeit;²⁵ Proklos spricht folglich davon, dass die Seele ewige Existenz habe, aber eine zeitliche Aktivität.²⁶

Dass dies möglich ist, soll durch die *ochemata* geleistet werden. Die Fähigkeit zur Veränderlichkeit und Affizierbarkeit wird von Proklos nämlich primär dem zweiten Vehikel, dem pneumatischen *ochema*, zugeschrieben, das von Proklos mit Fähigkeiten wie φαντασία und den platonischen Seelenteilen θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν in Verbindung gebracht wird, wie die folgende Stelle zeigt:

ἀλλ' ἄρα φθαρτὴν ἀπολείψομεν τὴν ζῶην ταύτην ἅμα τῷ σώματι σκεδανυμένην; καὶ πῶς αἱ κολάσεις, πῶς δὲ αἱ καθάρσεις, πῶς δὲ αἱ τῶν βίων αἰρέσεις, αἷ μὲν κατὰ φαντασίαν, αἷ δὲ κατὰ θυμόν, αἷ δὲ κατ' ἐπιθυμίαν;²⁷

Wie, fragt Proklos, könnte Strafe,²⁸ wie Reinigung nach dem Tod möglich sein, wenn auch das pneumatische *ochema* mit dem körperlichen Tod verginge? Dass an dieser Stelle

23 Procl., *ET* prop. 208 (Dodds 1963, 182, 4–15).

24 Zu den ἐνέργειαι der Seele vgl. diesbezüglich u. a. Shaw 1995, 72 mit Zitat aus Iambl., *In Alc.* Frg. 4, 9–16 (Dillon), wo das οὐσία-δύναμις-ἐνέργεια-Schema erläutert wird; dazu auch Bergemann 2006, 228–233.

25 Procl., *ET* 209–201 (Dodds 1963, 182, 4–184, 20). Vgl. hierzu Griffin 2012, 7: „On Proclus' account [...] the sensible body (sōma) is inseparable from place and time, and extended, while intelligible soul is separable and immaterial, eternal and unextended“ und Shaw 1995, 102: „Proclus placed the human soul between the extremes of (a) that which is eternal in substance and activity; and (b) that which is temporal in substance and activity. The soul [...] was (a) and (b), that which is eternal in substance

but temporal in activity.“ Cf. auch Procl., *ET* 186–187 (Dodds 1963, 162, 13–31).

26 Procl., *ET* prop. 191 (Dodds 1963, 166, 26–168, 10), cf. auch prop. 192 (Dodds 1963, 168, 11–19).

27 Procl., *In Tim.* III, 236, 25–29.

28 Vgl. auch ähnlich Procl., *In Tim.* III, 235, 15–22: „κολαζομένην ἐν Ἄιδου παραδίδωσι τὴν ψυχὴν διὰ τε θυμὸς καὶ ἐπιθυμία, οὐδὲν δεομένην κολάσεων, εἰ πάντων ἀφήρηται τῶν παθῶν (λόγος γὰρ ἂν ἦν καθαρός), καὶ πρὸ τοῦ σώματος ἐν ταῖς αἰρέσεσι τῶν βίων τυραννικούς βίους αἰρουμένην ὑπὸ λαίμαργίας καὶ σοφιστικῶς καὶ δημοκοπικῶς ὑπὸ φιλοδοξίας, καὶ ταῦτα τὴν πρῶτως ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ κατιούσαν καὶ αὐτὴν τὴν νεοτελεῖ ψυχὴν, ὅτι δὲ καὶ τὸ ὄχημα διασφίξει τῆς ψυχῆς αἴδιον, ἐμφανές.“

auch das *ochema* und insbesondere das pneumatische *ochema* eine Rolle spielt, wird aus dem Kontext deutlich, denn die hier zitierte Passage folgt etwas später auf das bereits oben (S. 35) angeführte Zitat.²⁹ Zudem stellt Proklos hier eine deutliche Verbindung zwischen θυμός, ἐπιθυμία sowie φαντασία einerseits und ζωή andererseits her. Die üblicherweise sowohl mit θυμός und ἐπιθυμία in Verbindung gebrachte Affizierbarkeit wird hier auf ζωή und damit mittelbar auch auf das pneumatische *ochema* übertragen. Die Affizierbarkeit der Seele hängt für Proklos also eng mit dem pneumatischen *ochema* und der ζωή zusammen. Auch die Konzepte der Seelenwanderung und Wiedergeburt sind folglich für Proklos mit dem Vehikel der Seele verbunden, das – hier schließt Proklos eng an Platons Ausführungen zu diesem Thema im *Timaios*³⁰ an – mit der Seele bei Eintritt in die Sphäre des Werdens und Vergehens eine Verbindung eingeht. Die Beurteilung der Seele im Seelengericht und die darauf folgende Wahl des nächsten Lebens bzw. die Rückkehr der Seelen in höhere Sphären, hängen von der individuellen Lebensweise (ζωή) im vorigen Leben ab. Proklos vertritt also die Ansicht (und beruft sich dafür auch auf seine Lehre Syrian),³¹ dass man all diese, für die platonische Theorie wichtigen Bestandteile nur durch die Postulierung des *ochema* und in diesem Fall speziell des pneumatischen *ochema* erklären könne, dem alle diese Funktionen zugeschrieben werden und das den körperlichen Tod zur Erfüllung dieser Funktionen überstehen muss. Proklos führt an dieser Stelle für seine Ausführungen zum pneumatischen *ochema* den Begriff der ζωή immer mit.

Dabei ist zu beachten, dass, auch wenn die Beispiele, die er gibt, sich auf die Zeit nach dem körperlichen Tod und vor dem Wiedereintritt der Seele in einen Körper beziehen, die Individualität der Seele, über die geurteilt wird, doch ein Resultat aus der Zeit ist, welche die Seele inkorporiert verbringt. Dies ergibt sich aus Proklos' Feststellung, dass die Seele, wenn sie nach dem Tod im Hades beurteilt und gerichtet wird, dafür abgeurteilt wird, wie der Mensch sein Leben gelebt hat.³²

Die Art und Weise, wie jemand sein Leben verbringt, hat also offenbar Auswirkungen auf die Seele und, wie es scheint, insbesondere auf das pneumatische *ochema*. Handlungen, Tätigkeiten, etc., eben das ethische Leben eines Menschen in der Gesellschaft, sind Ausdruck der individuellen Verfasstheit der Seele, umgekehrt wirken Verhaltensweisen aber auch auf die Verfasstheit der Seele ein, was sich eben aus der hier

29 Vgl. außerdem Procl., *In Tim.* III, 235, 7–9: „πολυχρονωτέραν δὲ τῆς τοῦ σώματος τούτου ζωῆς καὶ διὰ τοῦτο τὴν ψυχὴν καὶ ἐν Αἴδου καὶ τοὺς βίους αἰρουμένην ἔχειν τὴν τοιαύτην ζωὴν· κατὰ γὰρ αὐτὴν τὴν ῥοπήν προσλαμβάνει τὴν θνητὴν ταύτην ζωὴν ἀπὸ τῶν νέων θεῶν. εἰ οὖν ταῦτα κρατήσῃ, τὴν μὲν ἀκρότητα τῆς ἀλόγου ζωῆς.“

30 Insbes. *Tim.* 41d–e.

31 Welchen Anteil Syrian an Proklos' Theorie hatte, ist kaum mehr nachzuvollziehen, weil die Schriften Syrians weitgehend verloren sind. Proklos bezieht sich aber immer wieder namentlich auf Syrian oder spricht von „unserem Lehrer“, was eigentlich nur Syrian meinen kann, vgl. z. B. Procl., *In Tim.* 3, 233, 14 und 236, 32.

32 Procl., *In Tim.* III, 238, 6–13.

verhandelten Grundfrage von Proklos schließen lässt. Denn wenn das gelebte Leben und die Art und Weise, wie es gelebt wurde, worauf Proklos mit dem Begriff der ζωή Bezug nimmt, spurlos am *ochema* vorbei gingen und sich in anderer Weise in der Seele manifestierten, dann müsste Proklos hier nicht so darauf beharren, dass das pneumatische *ochema* den körperlichen Tod überdauert. Im Folgenden soll daher der Begriff der ζωή in seiner spezifischen Beziehung zum *ochema* näher untersucht werden.

1 ζωή als wichtiger Begriff für Erziehung und *ochema*

Wenn der Mensch durch seine Lebensweise seine Seele beeinflusst, so liegt die Aufforderung zur *cura sui*/ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, also zur Sorge um sich selbst nahe, die sich in vielen neuplatonischen Kommentaren findet.³³ Wie diese Sorge, die zur ἐπιστροφή, zur Rückwendung auf den eigenen Ursprung, führen soll, aussieht, wird in den Kommentaren des neuplatonischen Curriculums verhandelt. Und immer wieder wird gerade in Bezug auf die Auswirkungen einer solchen Sorge um sich selbst und der Ausbildung der Seele der Begriff der ζωή verwendet, der damit in einem direkten Zusammenhang mit der seelischen Affizierbarkeit steht.

Während ζωή ein Begriff ist, der sich auch in anderen Zusammenhängen bei Proklos findet,³⁴ scheint er diesem Begriff im Zusammenhang mit dem *ochema* jedoch eine spezifische Bedeutung beizumessen, wie sich u. a. an folgender Stelle zeigt:

πᾶν γὰρ αἰεὶ τὸ ὄχημα μετὰ τῆς οἰκείας αὐτοῦ ζωῆς καὶ τῆς λογικῆς ψυχῆς, ἧς ἐξήρτηται, κατ' οὐσίαν αἰδιόν ἐστιν. ἄμφω γοῦν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ γεννᾶται καθ' ὁμοιότητα τῶν ἄστρων, ὧν καὶ τὰς ψυχὰς καὶ τὰ ὀχήματα παρήγαγεν ὁ δημιουργός. σπείρει μὲν οὖν τὴν ψυχὴν γεννῶν ὡς λόγων πατήρ, ὑπάρχεται δὲ τὸ ὄχημα παράγων· τοῦτο γὰρ ἀρχὴ ἐστὶν ἤδη τῆς θνητοειδοῦς ζωῆς.³⁵

Jedes *ochema* mit der ihm eigenen Lebensweise und die rationale Seele, von welcher es abhängt, ist wesentlich ewig. Beide sind vom Demiurgen geschaffen, gemäß einer Ähnlichkeit zu den Sternen, von welchen der Demiurg beides, die Seelen und die *ochemata* hervorgebracht hat. Er sät also die Seele als ein

33 Vgl. z.B. Procl., *In Alc.* 10, 8–9, *In Alc.* 100, 22, *In Alc.* 123, 24.

34 Vgl. z.B. Procl., *ET prop.* 101 und 102 (Dodds 1963, 90, 17–92, 12); *Theol. Plat.* III, 20–26 und dazu Sior-

vanes 1996, 123–129. Zu klären, wie genau sich die verschiedenen Verwendungen des Begriffs zueinander verhalten, ist eine noch ausstehende Aufgabe.

35 Procl., *In Tim.* III, 233, 32–234, 5.

Vater von *logoi*, aber das *ochema* hervorbringend, schafft er einen Anfang,³⁶ denn dieses [i. e. das *ochema*] ist schon der Beginn des sterblichen Lebens.

Proklos spricht hier von der dem *ochema* eigenen Lebensweise („τὸ ὄχημα μετὰ τῆς οἰκείας αὐτοῦ ζωῆς“). Während er auch an vielen anderen Stellen in seinen Kommentaren verschiedene Lebensweisen anführt, wie z. B. die λογικὴ ζωή, die ζωὴ der ἐπιθυμία, die ζωὴ gemäß dem θυμός u.a.,³⁷ bezieht sich der Begriff der ζωὴ in diesem Passus darauf, eine andere Möglichkeit als theurgische Praktiken aufzuzeigen, auf die stofflichen Beimischungen zum *ochema* der Seele in ihrer inkorporierten Form einzuwirken, nämlich die (philosophische) Erziehung.³⁸

Dass diese Materialität des *ochema* wiederum einen ganz spezifischen Einfluss auf die Anlagen hat, mit denen ein Mensch ins Leben startet, und damit auch, zumindest zu einem Teil, auf den Charakter, den ein Mensch ausbildet, wird z. B. aus Proklos' Theorie des Horoskops deutlich: An verschiedenen Stellen beschreibt Proklos, wie die Seele bei ihrem Fall ins Werden immer mehr Schichten aufnimmt. Diese Schichten werden zunehmend materieller³⁹ und setzen sich aus verschiedenen Bestandteilen zusammen:

εἰς γῆν κατιοῦσαι γὰρ αἱ ψυχὰι προσλαμβάνουσιν ἀπὸ τῶν στοιχείων ἄλλους καὶ ἄλλους χιτῶνας, ἀερίους ἐνυδρίους χθονίους.⁴⁰

Diese Schichten sind nicht immer gleich, sondern unterscheiden sich individuell. Proklos beschreibt, dass es von Bedeutung ist, unter welchem Stern man geboren wird, denn dieses „unter einem Stern geboren werden“ ist seinerseits direkt mit der Zusammensetzung des *ochema* verbunden.⁴¹ Je nachdem, auf welchen Stern die Seele gesetzt wird (hier verwendet Proklos das aus der *Timaios*-Passage zum *ochema* bekannte ἐμβιβάζω),

36 Diese Passage bezieht sich inhaltlich und wörtlich auf *Tim.* 41C4–6: „καὶ καθ' ὅσου μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμῶνυμον εἶναι προσήκει, θεῶν λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν αἰεὶ δίκῃ καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἔπεσθαι, σπειράς καὶ ὑπαρξάμενος.“

37 Beispielsweise λογικὴ ζωή: Procl., *In Tim.* III, 35 I, 27; τὴν σύμπασαν ζωὴν τῆς ἐπιθυμίας, Procl., *In Tim.* III, 287, 30; Procl., *In Remp.* II, 317, 25; τὴν κατὰ θυμὸν ζωὴν.

38 Zur Vorstellung der Einwirkung theurgischer Praktiken auf das verunreinigte *ochema* im Neuplatonismus siehe z. B. Bergemann 2006, 372–383.

39 Procl., *ET prop.* 209 (Dodds 1963, 182, 16–19): „Πάσης μερικῆς ψυχῆς τὸ ὄχημα κάτεισι μὲν προθέσει χιτῶνων ἐνυλοτέρων, συ<να>νάγεται δὲ τῇ ψυχῇ δι' ἀφαιρέσεως παντὸς τοῦ ἐνύλου καὶ τῆς εἰς τὸ οἰκεῖον εἶδος ἀναδρομῆς, ἀνάλογον τῇ χρωμένῃ ψυχῇ.“

40 Procl., *In Tim.* III, 297, 21–23. Proklos zitiert an einer anderen Stelle dazu die *chaldäischen Orakel*, in denen es heißt, dass die Seele in ihrem Abstieg einen Teil Äther, Sonne und Mond und solche Dinge, die in der Luft vorhanden sind, sammelt („καὶ δοκοῦσιν ἔπεσθαι τοῖς λογίοις [*or. chald.* 47] ἐν τῇ καθόδῳ τὴν ψυχὴν λέγουσι συλλέγειν αὐτὸ λαμβάνουσιν αἴθρης μέρος ἡλίου τε σεληναίης τε καὶ δσ<σ>α ἡέρι συννήχονται“), Procl., *In Tim.* III, 324, 26–30.

41 Procl., *In Remp.* II, 95, 15–21: „αἰ δὲ τοῖς διὰ ττουσιν εἰοικύια φοραὶ τὰς τῶν ὀχημάτων τῶν ψυχικῶν γενεσιουργοὺς φοράς, ἃ καὶ διὰ τοῦτο ἀφωμοίωται διὰ ττουσιν ὡς ὁμοιότητά τινα φερόμενα πρὸς τὰ τῶν ἄστρων ὀχήματα. καὶ τέλος <ὁ> ὕπνος αὐτὴν ἐνδεικνύται τὴν πάρεσιν καὶ τὴν ἀργίαν τῆς νοεράς τῶν ψυχῶν ζωῆς ἀπ' ἐναντίας ἔχουσιν πρὸς τὴν ἄγρυπνον τοῦ νοῦ θεωρίαν.“

ist danach das *ochema* beschaffen wie der Mond (Σεληνιακή), wie die Sonne (Ἡλιακή) o. ä.:

εἶδος γάρ ἐστι τοῦτο ζωῆς μερικώτερον, καὶ ὡς μὲν ἐμβιβασθεῖσα εἰς ὄχημα πολῖτις γίνεται τῆς τοῦ παντὸς [ἐαυτοῦ] ψυχῆς, ὡς δὲ ἐσπαρμένη σὺν τῷ ὀχήματι πολῖτις γίνεται τῆς Σεληνιακῆς περιφορᾶς ἢ τῆς Ἡλιακῆς ἢ ἄλλης τινός.⁴²

Es gibt also unterschiedliche Startvoraussetzungen im Leben, die primär von der Beschaffenheit und Zusammensetzung des *ochema* abhängen. Diese sind beeinflusst durch die Sternenelemente, die die Seele auf ihrem Abstieg ins Werden mitbekommt, aber auch durch die Art und Weise, wie man vorige Leben gelebt hat. Mit diesen Ausführungen scheint Proklos erklären zu wollen, warum Menschen verschieden sind, im Sinne von: verschiedene Anlagen haben. Die jeweiligen Verschiedenheiten wirken sich wiederum auf die angeborenen Möglichkeiten und Fähigkeiten des Menschen in dieser Welt aus.⁴³

Nach dem Tod verliert die Seele diese Schichten wieder, jedoch in Abhängigkeit davon, wie jemand gelebt hat.⁴⁴ Denn nicht nur die Sternenschichten beeinflussen den Weg der Seele, sondern auch Handlungen. Diese Frage nach guten Handlungen und der richtigen Lebensweise – der richtigen ζωή –, die die Seele möglichst aus ihrer materiellen Bindung befreit oder sie von ihr reinigt und die bei Proklos (und anderen Neuplatonikern) nicht nur im Zusammenhang mit Theurgie behandelt wird, soll im Folgenden in ihrem Zusammenhang mit dem neuplatonischen Curriculum genauer betrachtet werden. So soll der Wirkungszusammenhang zwischen Erziehung, Lebensweise (ζωή) sowie *ochema* und damit die Affizierbarkeit der Seele vermittels des *ochema* differenzierter in den Blick kommen.

2 Das neuplatonische Curriculum und das *ochema*

Es ist bekannt, dass die Neuplatoniker die platonischen Dialoge in einer Lesereihenfolge angeordnet haben, die der sukzessiven Ausbildung der verschiedenen seelischen

42 Procl., *In Tim.* III, 276, 26–30.

43 In diesem Kontext sind zugleich Fragen der Wiedergeburt und der Wahl der Leben zu verorten, auf die hier jedoch nicht weiter eingegangen werden kann.

44 Im *Timaios* (42b–c) äußert Platon, dass man – quasi als Strafe – als Frau wiedergeboren würde, wenn

man im vorigen Leben nicht gut gelebt hat. Proklos nimmt darauf Bezug (*Procl., In Tim.* III, 278), wenn er allgemein über den Fall der Seele ins Werden spricht, spezieller aber auch über die verschiedenen Weisen, wie dies den Seelen geschieht.

Fähigkeiten dienen sollten.⁴⁵ Die Lesereihenfolge bestand aus zehn Dialogen plus zwei weiteren. Zu dieser fortgeschrittenen ‚Hohen Schule des Platonismus‘ gehörte neben dem *Parmenides* der *Timaios*. Aus einer diesbezüglichen Anmerkung in seinem *Alkibiades*-Kommentar⁴⁶ und aus Marinos’ Beschreibungen in seiner *Proklos-Vita* wird deutlich, dass auch Proklos für seinen Unterricht diese Anordnung verwendete.⁴⁷ Dass Proklos das Curriculum für wichtig hielt, sieht man zudem an seinen Werken: Obwohl lange nicht alle überliefert sind, ist dennoch zu erkennen, dass Proklos die meisten der curricularen Platonischen (und Aristotelischen) Schriften zumindest in Auszügen (teilweise nur die Mythen)⁴⁸ kommentiert hat.⁴⁹

Die verschiedenen Dialoge dienten sukzessive der Ausbildung der Seelenvermögen.⁵⁰ Das erklärte Ziel ist dabei die „ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δύνατον“,⁵¹ also die möglichst große Gleichwerdung mit Gott; dieses Motiv aus Platons *Theaitet* findet sich in vielen neuplatonischen Kommentaren.⁵² Und gerade über diesen Prozess der Angleichung an das Göttliche sind auch die Konzepte *ochema*, ζωή und Erziehung miteinander verbunden.

Proklos führt in seiner *Institutio Theologica*⁵³ – in unmittelbarer Nachbarschaft zu Erläuterungen zum *ochema* – aus, dass das, was sich selbst kennt, auf sich selbst zurückstrebt. Die Seele, die sich selbst kennt, kennt die Prinzipien ‚vor sich‘; die ihr also zugrundeliegen (bzw. ist in der Lage, diese zu erkennen). Das Sich-Selbst-Kennen ist somit Vorbedingung für den Wiederaufstieg der Seele. Der Weg dorthin führt über die Ausbildung der verschiedenen seelischen Fähigkeiten, und zwar über diejenigen, die sich auf den Körper beziehen, bis hin zu den begrifflichen Fähigkeiten. Diese Differenzierungen werden von den Neuplatonikern als Tugendstufen bezeichnet, wobei die verschiedenen Dialoge der sukzessiven Ausbildung der Seelenvermögen bzw. der Erlangung der verschiedenen Tugendgrade dienen. Die Beschaffenheit der Seele ist dabei Grundlage und Richtlinie für die richtige Art der Erziehung. Basierend auf den neuplatonischen Tugendstufen beginnt die Erziehung mit den physikalischen Tugenden auf der physiologischen Ebene. Der Aufstieg durch Erziehung vollzieht sich dann über die ethischen, politischen und kathartischen Tugenden, ab denen die körperlichen Fähigkeiten nicht mehr im Zentrum stehen, sowie über weitere, noch höhere Stufen (die letzte Stufe dieser Tugendgrade sind interessanterweise die theurgischen Tugenden).⁵⁴

45 Zu den unterschiedlichen Konfigurationen des Curriculums und Iamblichs Einfluss auf das Curriculum in der hier verwendeten Form vgl. Sorabji 2005, 319–326.

46 Procl., *In Alc.* 11, 15–17 (= Westerink 1954).

47 Vgl. *Vit. Procl.* 22, 1–15 (= Saffrey und Segonds 2001).

48 Cf. hierzu Sheppard 2014, 60–61.

49 Cf. hierfür Siorvanes 2014, 45–53.

50 Vgl. Schissl von Fleschenberg 1928 und Radke 2006, 11–122.

51 *Tbt.* 176b1–2.

52 Vgl. Layne und Tarrant 2014, 57–65.

53 Insbes. Procl., *ET* prop. 186 (Dodds 1963, 162, 15–16).

54 Vgl. hierzu Thiel 2016, 407–410, der sagt, dass die Stellung der theurgischen Tugenden eng verknüpft

In der *Vita Procli* wird das Leben des Proklos von Marinos anhand der Erlangung der Tugendgrade beschrieben.⁵⁵

Das Curriculum thematisiert also explizit Erziehung und Aufstieg der inkorporierten Seele. Ziel ist dabei, wie gesagt, die Angleichung an Gott und die Ausbildung des Göttlichen in uns (τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον).⁵⁶ Die Angleichung an Gott meint, wie die Ausführungen im *Alkibiades*-Kommentar (s. u.) zeigen, eine Reinigung vom Körperlichen, soweit es der Seele in ihrem inkorporierten Zustand möglich ist. Dazu gehört, dass die Fähigkeiten der Seele so ausgebildet werden, dass das, was göttlich in uns ist, am meisten Einfluss auf die Lebensweise hat, dass also die rationalen Fähigkeiten des Menschen die Handlungsentscheidungen beeinflussen (und nicht, oder zumindest nicht primär, die auf den Körper bezogenen Fähigkeiten). Die Seele soll, so heißt es wiederholt auch bei Proklos,⁵⁷ den Körper beherrschen. Damit ist das eben beschriebene Verhältnis von Seele und Körper und die Ausbildung dazu gemeint; dies soll anhand von Proklos' *Alkibiades*-Kommentar näher betrachtet werden.

Wie zuvor erwähnt,⁵⁸ stellt Proklos eine Verbindung her zwischen pneumatischem *ochema* und der Wahl der Leben nach dem Tod sowie der Art und Weise, in welcher Form jemand wiedergeboren wird. Damit ist das *ochema* direkt ursächlich dafür, wie Menschen in ihr Leben starten. Dieser Faktor für den Charakter ist jedoch nicht allein ausschlaggebend für das Schicksal und die Lebenswege der Menschen. Vielmehr scheint Proklos eine starke Einflussmöglichkeit des Menschen auf die Verfasstheit seines *ochema* bzw., allgemeiner gesagt, der Bindung seiner Seele an die Materialität des Körpers, durch eine richtige Lebensweise zu sehen, denn ansonsten würde er nicht so ausführlich über die verschiedenen diesbezüglichen Möglichkeiten sprechen, seine Seele zu reinigen und sie für den Wiederaufstieg vorzubereiten. Da die unsterbliche Seele allerdings nicht direkt affizierbar ist (sie ist ja unveränderlich und ewig), kann es sich bei diesem Einwirken nur um ein Einwirken auf die *ochemata* und spezifisch auf das pneumatische *ochema* handeln, wie im Folgenden gezeigt wird. Auf diese Möglichkeiten des Einwirkens, nimmt Proklos, so meine These, in didaktischen Kontexten mit dem Begriff der ζωή Bezug.

Der *Timaios*, der schon zur Hohen Schule des Platonismus gehört, die sich an die zehn Dialoge des ersten Curriculums anschließt, ist der Text, in dessen Kommentierung Proklos große Teile seiner Theorie zum *ochema* expliziert. Aber auch in Proklos' Kommentar zum *Alkibiades I*, dem ersten Dialog dieses Curriculums, kann man Proklos' Haltung zur Einflussnahme auf die Reinigung der Seele durch Erziehung bereits

ist mit der Haltung zum Abstieg der Seele, ob vollständig oder nicht.

55 Marinos nutzt also die Tugendgrade, um den Bildungsweg des Proklos zu beschreiben, vgl. hierzu Schissl von Fleschenberg 1928; Hartmann 2016 50-

wie Siorvanes 2014, 43.

56 Beispielsweise Procl., *In Tim.* III, 289, 24.

57 Siehe den nächsten Abschnitt.

58 Vgl. S. 35.

feststellen. Im Folgenden sollen die Äußerungen in den Kommentaren zum *Alkibiades I*, zum *Timaios* und – sozusagen als Zwischenstufe des Curriculum – in seinem *Kratylos*-Kommentar in den Blick genommen werden, um die Rolle herauszustellen, die Erziehung als Einwirkung auf das *ochema* im Prozess der ὁμοίωσις θεῶν für Proklos spielt. Der *Kratylos*-Kommentar eignet sich dazu, wie unten ausgeführt werden wird, in besonderer Weise, weil er mit dem Thema *Wörter* den Übergang zwischen Materiellem und Immateriellem in besonders anschaulicher Weise erläutert.

Da Proklos nur verstreut und kaum in den didaktischen Zusammenhängen, in denen der Begriff ζωή verwendet wird, über die genaue Wirkung von Erziehung auf das (pneumatische) *ochema* spricht, soll der Darstellung von ζωή und *ochema* in *Alkibiades* und *Kratylos* eine systematisierende Darstellung der Verbindung zwischen ζωή, *ochema* und πνεῦμα vorausgeschickt werden.

3 Die Interaktion zwischen *ochema* und πνεῦμα und der Zusammenhang mit dem Begriff der ζωή

Nach § 209 der *Elementatio Theologica* bewegen sich die *ochemata* abhängig von den jeweiligen Bewegungen der Seele, genauer gesagt spricht Proklos hier davon, dass die *ochemata*⁵⁹ die Lebensweisen der sie gebrauchenden Seelen nachahmen und sie (die *ochemata*) sich mit den gebrauchenden Seelen überallhin mitbewegen:

τὰ γὰρ συμφυῆ ὀχήματα μιμείται τὰς ζωὰς τῶν χρωμένων ψυχῶν, καὶ συγκινεῖται κινουμέναις αὐταῖς πανταχοῦ.⁶⁰

Ob die Bewegungen der Seele – und damit die Bewegungen der *ochemata* – kreisförmig oder gradlinig sind, hängt davon ab, ob sich die Seele auf die sinnlich-wahrnehmbare Welt hinbewegt (dann ist die Bewegung gradlinig) oder auf das Intelligible hin (dann ist die Bewegung kreisförmig).⁶¹ Mit solchen Zuschreibungen werden Erziehung und Erkenntnistheorie sowie die ἐπιστροφή (Umkehr) der Seele mit einer Bewegung verbunden und diese wird zusätzlich direkt ans *ochema* gekoppelt.⁶² In diesem Kontext bereitet

59 Aus dem Zusatz συμφυῆ ergibt sich, dass Proklos hier vom ersten *ochema* spricht (das zweite *ochema* wird als προσφυές bezeichnet) und der Plural sich nicht auf beide, sondern auf mehrere erste *ochemata* bezieht; das zweite *ochema* kommt über das πνεῦμα hinzu, folgt aber dem ersten *ochema*.

60 Procl., *ET* 209 (Dodds 1963, 182).

61 Vgl. Pasquale Barbanti 1998, 227: „Questi *ochemata*, che si muovono ora di moto circolare ora di moto

rettilineo a seconda che l'anima si volga verso il sensibile o verso l'intelligibile, accompagnano l'anima durante il processo di acquisizione delle varie vite e fungono da strumenti dell'anima nell'esplicazione delle sue funzioni e delle sue attività.“

62 Vgl. z. B. Procl., *In Tim.* III, 298, 12–24, wo Proklos davon spricht, dass das *ochema* den auf den Bereich des Werdens (γενεσιουργόν) bezogenen Zyklus (περίοδον) der Seele mitmacht: „ὡς ἀπὸ τοῦ ἄσωμά-

die philosophische Lebensweise (ἡ φιλόσοφος ζωὴ) auf die Loslösung (ἀποσκευή) der Seele aus den *ochemata* vor.⁶³ Nach *In Tim.* III, 98 wandelt sich eine Seele, die nicht an den intelligiblen Objekten orientiert ist, permanent und besitzt von sich her kein Maß; dies gilt in besonderem Maße für die irrationale Seele. Eine Orientierung allein auf Sinnlichkeit führt aus diesem Grund zu einer Schlechtigkeit des πνεῦμα.⁶⁴ Der ‚Aufstieg‘ vollzieht sich entsprechend epistemologisch gestuft: Die δόξα ist für Proklos die Basis rationalen Denkens,⁶⁵ sie korrigiert die fehlerhafte Sinneswahrnehmung.⁶⁶ Trotzdem gilt, dass die Seele, die bloß richtige Meinungen habe, mehr irre als die Seele, die wissenschaftliches Wissen besitze. Allein der Intellekt, der niemals irrt, bewege sich in ewiger, immer gleichbleibender Umdrehung.⁶⁷ Ziel muss demnach sein, seine Seele und die *ochemata* auf eine kreisförmige Bewegung hin zu erziehen.⁶⁸ Die körperlichen bzw. materiellen Auswirkungen dieser epistemischen Sublimierungsprozesse manifestieren sich im πνεῦμα und, genauer gesagt, im pneumatischen *ochema*.⁶⁹ Dies zeigt Pasquale Barbanti mit ihren Ausführungen zu δόξα und φαντασία bei Proklos. Die φαντασία, so Pasquale Barbanti, ist nämlich für Proklos im pneumatischen *ochema* lokalisiert⁷⁰ und habe eine anagogische Funktion, eben durch ihre epistemologische Rolle.⁷¹ Dass und wie sich die Erziehungsprozesse in ihrer Vermittlung über das *ochema* auf die Seele auswirken, soll nun zunächst anhand einer Analyse des Zusammenspiels der Begriffe *ochema* und ζωὴ im *Alkibiades*-Kommentar des Proklos gezeigt werden.

4 ζωὴ und *ochema* im *Alkibiades*-Kommentar des Proklos

Wiederholt spricht Proklos im *Alkibiades*-Kommentar von der Aufgabe des Sorgens um sich selbst und bringt dies in Verbindung mit Selbsterkenntnis. Auf diese Form der Selbstsorge durch Selbsterkenntnis wiederum wird häufig auch in Form des delphischen Spruchs „Erkenne dich selbst“ Bezug genommen.⁷² Gemeint ist damit, dass der Mensch sich in den Funktionen seiner Seele erkennt und auf diese zurückstrebt, wofür

του εἰς σῶμα ἢ πτώσις καὶ τὴν μετὰ σώματος ζωὴν [...] καὶ πρὸ τοῦ σώματος ἄρα τούτου δέχεται τὸ ὄχημα ἐκεῖνο καὶ μετ’ αὐτὸ <το> διὰ τὸ σῶμα. ἢ οὐδ’ αὐτὸ κατὰ πάσαν τὴν γενεσιουργὸν περίοδον.“

63 Procl., *In Tim.* III, 299, 30–300, 20.

64 Procl., *De arte hieratica* p. 209, 1–3 (= des Places 1971).

65 Procl., *In Tim.* III, 286, 30–32.

66 Procl., *In Tim.* I, 343, 7–13.

67 Vgl. hierzu Procl., *In Tim.* III, 97, 25–98, 4.

68 Cf. zum Zusammenhang zwischen Intellekt und

kreisförmiger Bewegung Procl., *In Tim.* III, 94, 15–95, 34.

69 Zu diesen Vorstellungen bei Iamblich siehe Bergemann 2006, 367–383.

70 246 Anm. 156: φαντασία existiert mit und im Körper und damit ist pneumatischer Körper gemeint; Procl., *In Eucl.* 51, 20–22 und dazu Procl., *In Tim.* III, 286, 26–28 und 287, 10.

71 Vgl. hierzu ausführlich Pasquale Barbanti 1998, 237–251.

72 Procl., *In Alc.* 5 und 19.

es jedoch der Reinigung bedürfe. Reinigung und Selbsterkenntnis gehen hier Hand in Hand. In unserem Untersuchungskontext ist nun relevant, dass der *Alkibiades* den Beginn des neuplatonischen Curriculums markiert. Ein wichtiges Ziel ist deswegen die Herstellung einer grundsätzlichen Bereitschaft (ἐπιτηδειότης) zum Lernen; diese Voraussetzung bzw. Bereitschaft für das Lernen selbst ist auch in der Theurgie ein wichtiger Begriff.⁷³ Diese ἐπιτηδειότης wird ihrerseits durch materielle Faktoren beeinflusst: Wer stark dem körperlichen Bereich verhaftet ist, kann sich nicht selbst erkennen. Im *Alkibiades* gehe es, so Proklos, entsprechend darum, dass Sokrates Alkibiades von der nach außen (also aufs Materielle) führenden Lebensweise auf die Selbstbetrachtung hinführen wolle: „ἀπό μὲν τῆς ἔξω φερομένης ζωῆς εἰς τὴν ἐπίσκεψιν τὴν ἑαυτοῦ περιάγει τὸν Ἀλκιβιάδην.“⁷⁴ Die Rede von der sich ‚nach außen richtenden Lebensweise‘ (τῆς ἔξω φερομένης ζωῆς) deutet eben die Verbindung an, um die es hier geht: ‚nach außen‘, das sind das Körperliche und die sinnlich-wahrnehmbare Welt mit ihren Veränderungen. Sokrates will Alkibiades im Sinne der ἐπιστροφή als Beginn der seelischen Annäherung an das Göttliche davon weg- und stattdessen hin zu einer Betrachtung seiner selbst führen. Dieses ‚Sich-selbst-Betrachten‘ besteht eben darin, zu erkennen, dass ‚wir wesentlich Seele sind‘; und das bedeutet: wesentlich *rationale* Seele. Durch diese Wegwendung vom Körperlichen und die Hinwendung auf und die Unterordnung des Körperlichen unter das Seelische findet eine Reinigung statt. Proklos sieht im dialektischen Gespräch ein Mittel dieser Reinigung.⁷⁵ Durch das Erkennen der Widersprüchlichkeit in der materiellen Welt könne man durch Anleitung zur Einsicht in die Notwendigkeit rein begrifflicher Begründungen gelangen. Diese Einsicht in die Bedeutung der begrifflichen Vermögen ist ihrerseits für die Neuplatoniker eben die ἐπιστροφή, die Umkehr der Seele und die Vorbereitung auf den Wiederaufstieg.⁷⁶ Der Aufstieg selbst vollzieht sich als Ausbildung, die in einer Überordnung des rationalen Seelenteils über den non-rationalen resultiert, auf die Proklos mit Begriffen wie ‚Herrschen‘ oder ‚Unterordnen‘ referiert.⁷⁷ Die kathartische Funktion der Dialektik⁷⁸ bezieht sich jedoch nicht nur auf

73 Vgl. Todd 1972.

74 Procl., *In Alc.* 21, 3–4.

75 Vgl. z. B. Procl., *In Alc.* 171, 5–8: „οὕτως ἡ μάθησις ἀνάμνησις ἐστι. διὰ ταύτας μὲν οὖν ὁ Σωκράτης καὶ ἄλλας πλείους αἰτίας τὸν διαλεκτικὸν τρόπον δοκιμάζει τῆς συνουσίας ὡς ὠφελιμώτατον ἡμῖν εἰς προσοχὴν, εἰς ζήτησιν, εἰς κάθαρσιν, εἰς ἀνάμνησιν.“

76 Im *Alkibiades*-Kommentar spricht Proklos immer wieder (vgl. z. B. Procl., *In Alc.* 11, 10–11, *In Alc.* 17, 2, *In Alc.* 19, 17–18, *In Alc.* 190, 9) von der ἐπιστροφή auf sich selbst und thematisiert damit zugleich die Gleichsetzung von (rationaler) Seele und menschlichem Wesen.

77 Siehe unten S. 44–45 und o. S. 40.

78 Im *Alkibiades I* geht es um eine niedrige Form von Dialektik, die sich primär aus dem etymologischen Ursprung des Begriffs Dialektik (διαλέγεσθαι) ableitet. Sokrates spricht wiederholt die Bedeutung einer anderen Person für die Selbsterkenntnis an, vgl. hierzu z. B. Procl., *In Alc.* 176, 20–178, 24. Diese niedrigere Form der Dialektik leitet zur höheren Dialektik als Umgang mit den Begriffen selbst hin. Proklos spricht von drei Formen von Dialektik, vgl. Procl., *In Parm.* 648, 1–658, 22 (= Cousin 1961). Er erwähnt in seinem *Parmenides*-Kommentar auch, dass Sokrates, trotz seiner Jugend, bereits zu höhe-

die Ausbildung der begrifflichen Seelenvermögen, sondern, wie im Folgenden gezeigt werden soll, auch auf die materielle Basis der Seelenvermögen.

Über die Begriffe *ochema* und ζωή nimmt Proklos in seinem *Alkibiades*-Kommentar Bezug auf diese Verbindung. Dabei verwendet er den Begriff *ochema* nur an zwei Stellen:

Die in unserem Kontext interessante Verwendung folgt innerhalb einer Diskussion der Begriffe ‚gerecht‘ (δίκαιον) und ‚schön‘ (καλόν).⁷⁹ Proklos äußert sich hier unter Bezug auf das Verhältnis von Körper und Seele folgendermaßen:⁸⁰

ἀνάγκη δήπου καὶ ἐν ψυχῇ τὸ κάλλος ὀραῖσθαι τοῦ μὲν λόγου κρατοῦντος, τῶν δὲ ἀλόγων εἰδῶν τῆς ζωῆς κρατουμένων ὑπὸ λόγου καὶ φρονήσεως. ἀλλὰ μὴν τὸ δίκαιον τῷ μὲν λόγῳ δίδωσι τὸ κράτος, τῇ δὲ ἀλογίᾳ τὸ κρατεῖσθαι-διανέμει γὰρ ἑκατέρῳ τὸ προσῆκον, τῷ μὲν ἀρχικῶ τὸ ἄρχειν, τῷ δὲ ὑπηρετικῶ τὸ δουλεύειν, ἐπεὶ καὶ ἡ δημιουργία τὸ ἄλογον ὑπέταξεν ἡμῖν καὶ τῷ λόγῳ ἐν ἡμῖν οἷον ὄχημα παρεσκεύασεν αὐτό-συμφέρον ἄρα τὸ δίκαιον <καὶ> καλόν ἐστὶ καὶ κάλλους αἵτιον τῇ ψυχῇ.⁸¹

Das *ochema* findet sich hier in direkter Nachbarschaft zur Rede von ζωή. Thema sind das oben beschriebene Herrschen („κρατοῦντος, κράτος, τῷ μὲν ἀρχικῶ τὸ ἄρχειν“) des λόγος und das Beherrscht-Werden (κρατεῖσθαι), das Untergeordnet-Sein (ὑπηρετικῶ, ὑπέταξεν) sowie das Dienen (τὸ δουλεύειν) der alogischen Seelenfähigkeiten, für die hier der Begriff der ζωή verwendet wird. Das *ochema* wird hier als ein Werkzeug beschrieben, das der Demiurg⁸² gegeben hat. Die richtige Verwendung des so Gegebenen liegt damit in der Etablierung des richtigen Verhältnisses von Herrschen und Beherrschen. Da Proklos nur in Bezug auf die alogische Lebensweise und den nonrationalen Seelenteil von ‚beherrscht werden‘ spricht, ist es naheliegend, dass es sich bei dem *ochema*, von dem hier die Rede ist, um das zweite – das pneumatische – *ochema* und die damit in Verbindung stehenden nonrationalen Seelenvermögen handelt.⁸³ Die didakti-

ren Formen von Dialektik fähig war (vgl. hierzu Sheppard 2014, 65). Diese Charakterisierung deutet eine konventionelle Verbindung von Alter und seelischer Ausbildungsstufe an, die jedoch nicht notwendig ist.

- 79 Beides zentrale Begriffe für die ethische Erziehung in neuplatonischen Kommentaren vgl. Bohle [im Druck].
- 80 Nicht eingegangen wird an dieser Stelle auf das ebenfalls interessante und im *Alkibiades*-Kommentar wichtige Liebesverhältnis von Sokrates und Alkibiades. Sokrates unterscheidet sich von den anderen Liebhabern des Alkibiades dadurch, dass er nicht dessen körperliche Schönheit, sondern dessen seelische liebt, vgl. hierzu Renaud und Tarrant 2015,

25–43.

- 81 Procl., *In Alc.* 326, 13–327, 3.
- 82 Δημιουργία scheint in diesem Kontext auf die Schaffung der menschlichen Seele durch den Demiurgen, wie sie sich in *Timaios* 41c–d beschrieben findet, Bezug zu nehmen. Weil aber δημιουργία kein geläufiger Begriff ist, verwende ich in meinen Ausführungen den Begriff Demiurg.
- 83 Das zweite Mal wird *ochema* im *Alkibiades*-Kommentar (Procl., *In Alc.* 33, 12) in einer Diskussion verwendet, in der das Schöne, v. a. aber die Liebe, als Gründe für die Umkehr (ἐπιστροφή) der Seele angegeben werden (Procl., *In Alc.* 30, 14–31, 5). Anschließend werden die Seinsordnung

sche Implikation dieses hier beschriebenen Verhältnisses der Seelenteile ergibt sich aus dem Anspruch an den Menschen, dieses Verhältnis durch seine Lebensweise und durch Erziehung (durch andere und durch eigene Bemühungen) herzustellen. Denn wie Proklos an anderer Stelle ausführt, werden Menschen nicht mit ausgebildeter Rationalität, die über die nonrationalen Vermögen herrscht, geboren, vielmehr entsteht dieses Herrschaftsverhältnis nur durch die Ausbildung und Erziehung der Seelenvermögen zu ihrer je eigenen Aufgabe.

Die enge Verbindung von *ochema* und Erziehung wird auch aus einer anderen Passage des *Alkibiades*-Kommentars deutlich, in der Proklos zwar nicht den Begriff *ochema* verwendet, aber den (auch von ihm selbst)⁸⁴ häufig alternativ verwendeten Begriff des χιτών, des Gewands [der Seele]: Proklos berichtet, dass Platon das erste Gewand der Seelen die φιλοτιμία nannte, also die Ehrliche.⁸⁵ Bei ihrem Aufstieg werde die Seele von dieser äußersten Schicht gereinigt.⁸⁶ Die Terminologie der Reinigung der Seele vom Körperlichen ist aus dem Kontext der Theurgie bekannt, aber sie taucht gleichfalls im Erziehungskontext auf, welcher u. a. über den Begriff der ζωή aufgerufen wird (Proklos spricht in diesem Zusammenhang von φιλότιμος ζωή).⁸⁷ Hier wird deutlich, dass viele Begriffe, die in der Ethik zentral sind, wie z. B. πάθη und θυμοειδές oder ἐπιθυμητικόν zur Bezeichnung der Seelenteile, in Verbindung mit ζωή oder Begriffen für den Seelenleib verwendet werden. In zahlreichen Passagen, in denen Sokrates die Wendung des Alkibiades vom Äußeren weg und hin auf sich selbst beschreibt, geht es dann um die richtige Ausbildung eben dieser Seelenteile und um den richtigen Umgang mit den πάθη.

Die Passage zur Ehrliche als Gewand endet entsprechend mit der Betonung, wie wichtig die Kenntnis der eigenen Natur für die Wahl der Leben sei. Diese Wahl der Leben, welche die Passage aus dem *Timaios*-Kommentar in Erinnerung ruft, in der Proklos über das pneumatische *ochema* spricht, bezieht sich jedoch wohl eher auf die Lebensweise, also Handlungsentscheidungen im irdischen Leben, als, wie im *Timaios*-Kommentar,

von Göttern und Dämonen (die für Proklos alle Wesenheiten zwischen Göttern und Menschen meinen) sowie die zugehörigen Sphären angesprochen (Procl., *In Alc.* 31, 5–32, 10). Schließlich kommt die Rede auf die menschlichen Seelen, ihre Vehikel und ihre Lebensweise. Wichtig ist hier vor allem die Umwendung, die die Seele durch die Beschäftigung mit dem Schönen und Guten und mit der Philosophie erfahren kann.

84 Beispielsweise in Procl., *ET* prop. 209 (Dodds 1963, 182, 16–34).

85 „ὁ Πλάτων ἐσχάτον χιτῶνα τῶν ψυχῶν ἀπεκάλει τὴν φιλοτιμίαν“, Procl., *In Alc.* 138, 12–13. Warum Proklos hier in Bezug auf den θυμός vom äußers-

ten Gewand der Seele spricht (und nicht bezüglich der ἐπιθυμία), kann an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden. Wenig später nimmt Proklos jedoch auf die ἐπιθυμία Bezug und äußert, dass der θυμός uns näher sei als die ἐπιθυμία, was auf die übliche Anordnung der Seelenvermögen hindeutet, Procl., *In Alc.* 139, 3–10.

86 „εἰς ἄνοδον ἀπὸ ταύτης ἐσχάτης καθαίρεται“, Procl., *In Alc.* 138, 12–13. Die Passage enthält auch andere Begriffe, die auf den Fall bzw. Aufstieg der Seele referieren, wie z.B. die Rede von den εἰς βᾶθος πειόντων, Procl., *In Alc.* 139, 5 oder der ἄνοδος der Seele, Procl., *In Alc.* 138, 11.

87 Procl., *In Alc.* 139, 4 und 9.

auf die Wahl der Leben nach dem körperlichen Tod. Allerdings redet Proklos in ähnlicher Weise über beides, möglicherweise weil in beiden Situationen der erzieherische Kontext für das Verhalten der Seele als Ganzes eine wichtige Rolle spielt. Aufgrund dieser gemeinsamen kontextuellen Verortung gibt es auch in der Frage, welche verschiedenen Wege hinauf es denn für die Seele gebe, eine systematische Parallele.⁸⁸ Denn auch die Umkehr und der Wiederaufstieg der Seele und die dafür notwendige Reinigung von Materiellem und, letztendlich, (der Verwendung) von auf den Körper bezogenen Vermögen sind ja als Ziele Erziehung wie Theurgie gemeinsam.

Eben diese Verbindung zwischen *ochema*, ζωή und Erziehung kann man ebenfalls aus einer Passage im *Timaios*-Kommentar klar ersehen.⁸⁹ An dieser Stelle beschreibt Proklos Wahrnehmungsvorgänge und stellt einen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Seelenvermögen, Lebensweisen und *ochemata* her: Es heißt dort, dass naturgemäß das Göttliche in uns dem Recht folgte, die Formen der alogischen Lebensweise wiederum folgten dem Göttlichen in uns. Dies kann als Beschreibung der Funktion und als Hierarchisierung der verschiedenen Seelenteile gesehen werden. Das λογιστικόν ist hier mit dem Göttlichen in uns angesprochen, die alogischen Lebensweisen folgen, sofern die Seele gut ausgebildet ist, dem λογιστικόν, wobei mit den „alogischen Lebensweisen“, wie oben gesehen, nur die nonrationalen Seelenvermögen θυμός und ἐπιθυμητικόν gemeint sein können, die zuvor wiederholt erwähnt werden, auch hier bezeichnenderweise in Verbindung mit dem Begriff der ζωή. Direkt werden dann *ochema* und ζωή mit den Seelenteilen in folgender Passage in Zusammenhang gebracht, in der es um verschiedene Formen der Wahrnehmung geht: „ἡ μὲν ἐστὶ τοῦ πρώτου ὀχήματος, ἡ δὲ τῆς ἀλόγου ζωῆς, ἡ δὲ τῆς ἐμψυχίας τοῦ σώματος.“⁹⁰ Jeder Seelenteil wird einer ihm gemäßen Lebensweise zugeordnet. Der Zusammenhang dieser Reihung mit der Funktion der Erziehung und ihrer Wirkung über das *ochema* auf den entsprechenden Seelenteil wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass diese Lebensweisen nicht gleichwertig sind, sondern dass das übergeordnete Ziel sein soll, gemäß dem Göttlichen in uns zu leben. Dafür bedarf es allerdings einer Unterscheidung zwischen guten Handlungsentscheidungen und schlechten, die nur das Resultat einer richtig erzogenen Urteilskraft sein kann. Proklos erwähnt nämlich an dieser Stelle den platonischen *Gorgias*, der sich explizit mit der Frage nach guten und schlechten Lüsten und dementsprechenden Entscheidungen befasst. Diese werden mit Lust und Unlust bzw. Vermeidung in Verbindung gebracht, Begriffen, die aus der aristotelischen Handlungstheorie bekannt sind (aber auch aus dem *Gorgias*-Kommentar des Neuplatonikers Olympiodor⁹¹).⁹² Proklos

88 Procl., *In Alc.* 139, 14–15: „διὰ ποίων ὁδῶν πέφυκεν ἑκάστη ψυχὴ τυγχάνειν τοῦ οἰκείου τέλους“.

89 Procl., *In Tim.* III, 285, 27–289, 25.

90 Procl., *In Tim.* III, 287, 9–10.

91 Vgl. hierzu Jackson, Lycos und Tarrant 1998; Bohle [in Vorbereitung].

92 Procl., *In Tim.* III, 287, 17–21.

spricht in diesem Kontext weiterhin von der wahren βούλησις (aus Aristoteles bekannt als Grundlage rationalen Handlungsstrebens) und grenzt diese ab von scheinbarer Meinung (φανόμενην δόκησιν),⁹³ was wiederum an das φαινόμενον ἀγαθόν von Aristoteles erinnert, das nur scheinbar, aber nicht wahrhaftig Gute. Um den guten Zustand gemäß des Göttlichen in uns zu erlangen und die richtigen Handlungsentscheidungen zu treffen, bedarf es auch hier einer richtigen Ordnung der Seelenvermögen, einer εὐταξία und des Maßes.⁹⁴ Proklos beschreibt ausführlich die Wahrnehmungsvorgänge, die dem Erlangen einer solchen Ordnung und eines solchen Maßes dienen. Dabei rekurriert er in spezifischer Weise auf das *ochema*: Er führt nämlich aus, dass im πνεῦμα, was an das pneumatische *ochema* denken lässt, die Gestalten (μορφὰς καὶ σχήματα)⁹⁵ betrachtet würden, wofür die φαντασία zuständig sei. Die φαντασία steht dabei, wie oben S. 35f. ausgeführt, für die durch Erziehung etablierte *korrekte* Affizierbarkeit der Seele, d. h. dafür, dass – aufgrund der richtigen Betrachtung der ‚Gestalten‘ – richtige Handlungsentscheidungen getroffen werden können. Hier werden also Seelenvermögen in ihren Voraussetzungen deutlich körperlich verortet und – wenn man die Erwähnung von πνεῦμα als Verweis auf das pneumatische *ochema* akzeptiert – mit den Seelenvehikeln in Verbindung gebracht. Diese sind eine Stufe (βάσις) für die logische Lebensweise (λογικὴ ζωή)⁹⁶ und haben damit eine zentrale Funktion in der Vermittlung erzieherischer Wirkungen an die immaterielle Seele inne.

5 Ζωή und *ochema* im *Kratylos*-Kommentar

Ein gutes Beispiel, an dem man die Art der Erziehung und – vor allem – deren für das Verständnis des *ochema* zentrale Wirkungsweise auf die im *Alkibiades* angesprochene Seele verfolgen kann, ist die Bedeutung, die dem Erkennen der Richtigkeit der Namen zugesprochen wird (ὀρθότης τῶν ὀνομάτων). Diese wird, nach neuplatonischem Verständnis, vor allem im platonischen *Kratylos* verhandelt.⁹⁷ Von Proklos stammt der einzige uns überlieferte Kommentar zu diesem sechsten Dialog des neuplatonischen Curriculums.⁹⁸

Nach Proklos sei der thematische Schwerpunkt (σκοπός) des *Kratylos* darin zu sehen, dass die vom Göttlichen abstammenden Fähigkeiten der partikulären Seelen mit Hilfe der Namen besser verstanden werden könnten:

93 Procl., *In Tim.* III, 289, 19–20.

94 Vgl. die zahlreichen Verwendungen von εὐταξία, κοσμεῖν, ἄμετρος etc. in dieser Passage, z. B. Procl., *In Tim.* III, 288, 30–289, 14.

95 Procl., *In Tim.* III, 286, 27–28.

96 Procl., *In Tim.* III, 286, 30.

97 Vgl. de Piano 2016.

98 Vgl. allgemein zu Proklos' *Kratylos*-Kommentar von den Berg 2006 und van den Berg 2008.

Ὁ σκοπὸς τοῦ Κρατύλου τὴν ἐν ἐσχάτοις ἐπιδειξάτω τῶν ψυχῶν γόνιμον ἐνέργειαν καὶ τὴν ἀφομοιωτικὴν δύναμιν, ἣν κατ' οὐσίαν λαχοῦσαι διὰ τῆς τῶν ὀνομάτων ὀρθότητος αὐτὴν ἐπιδείκνυνται.⁹⁹

Für Proklos irren die partikulären Seelen häufig über die ihnen eigenen Ziele, aber die Beschäftigung mit der Richtigkeit der Namen (oder Begriffe) könne da Abhilfe schaffen.¹⁰⁰ Nach Proklos wollte Platon durch die Namen zu den Dingen gelangen:

ὁ Πλάτων νῦν προηγουμένως ζητεῖ περὶ τῶν τοιούτων ὀνομάτων, καὶ διὰ μέσων αὐτῶν ἐπὶ τὰ πράγματα ἀνατείνεται.¹⁰¹

Namen sind also für Proklos zum einen eine Quelle für Verwirrung, wenn man nicht richtig mit ihnen umgeht, zum anderen können sie aber auch, bei richtigem Gebrauch, auf höhere Erkenntnisstufen hinleiten. Es geht dabei um das Erkennen des richtigen Verhältnisses von Begriffen und Dingen sowie ebenfalls von Körperlichem zu Seelischem, insofern auch Wörter eine Zusammensetzung aus Materie (lautlicher Gestalt) und Form (dem dahinter stehenden Begriff, der eine Sache bezeichnet) sind. Proklos steht mit seiner Diskussion der Bedeutung von Namen, ὀνόματα, in einer Tradition, die bis auf Platon und Aristoteles zurückreicht. Vor allem Platons *Kratylos* und Aristoteles' *De interpretatione* und *Kategorien* sind Gegenstand der Auseinandersetzung. Wichtiger Bezugspunkt für Proklos ist dabei die Ansicht von Porphyrios, den er immer wieder kritisiert. Für Porphyrios ist die Benennung von Dingen abhängig von ihrer sinnlich-wahrnehmbaren Gestalt, weil wir dieser zuerst begegnen, auch wenn deren Wesen, die οὐσία, ontologisch früher ist. Dass man sinnlich wahrnimmt, (vermeintlich) bevor man (rational) denkt, ist ein wichtiges Faktum für das neuplatonische Curriculum, das genau die dadurch etablierte Bindung an die Sinnlichkeit nach und nach aufzuheben sucht. Teil davon ist u. a. die Beschäftigung damit, ob Namen ihre Bedeutung von Natur aus (φύσει) oder per Konvention (θέσει) haben. Proklos setzt hier an und äußert gegen Porphyrios, dass die Benennung von Dingen aufgrund von deren Wesen erfolgt. Es mag so scheinen, als ob die sinnlich-wahrnehmbaren Dinge besser ‚wissbar‘ sind, aber, so argumentiert Proklos, dies sei nur scheinbar so. In Wahrheit seien sie schwerer zu wissen, weil sie nicht wirklich ‚seiend‘ (ὄντως ὄντα) sind.¹⁰² Genau hier setzt nun die (philosophische) Erziehung ein, die den richtigen Gebrauch von Wörtern lehrt, als Mittel dazu, mit den Dingen richtig umzugehen. Die Hinwendung zu Intelligiblem und weg

99 Procl., *In Crat.* 1, 1.

100 Procl., *In Crat.* 1, 1, 4–9: „ἐπειδὴ δὲ ἡ μεριστὴ τῶν ψυχῶν ἐνέργεια διαμαρτάνει πολλαχού τῶν οἰκείων τελῶν, καθάπερ δὴ καὶ ἡ μερικὴ φύσις, χώρων εἰκότως ἔχει καὶ τὰ ἀόριστα καὶ τύχη καὶ αὐτομάτως περιφερόμενα ὀνόματα, καὶ οὐ πάντα τῆς

νοεῖας ἐπιστήμης ἐστὶν ἔκγονα καὶ τῆς πρὸς τὰ πράγματα συγγενείας στοχάζεται.“

101 Procl., *In Crat.* 9, 17–18. Vgl. van den Berg 2008, 85.

102 Bspw. Procl., *In Remp.* I., 88, 10: „τὰ ὄντως ὄντα.“ Vgl. van den Berg 2008, 83.

von den Sensibilia, also die bereits bekannte ἐπιστροφή, ist für Proklos Teil seiner Beschäftigung mit Wörtern und ihrer Bedeutung.¹⁰³ Die Befreiung von der Materie und die Reinigung des Seelenleibs können deswegen teils auch durch die Beschäftigung mit Namen erfolgen. Dass Worte die Natur der von ihnen bezeichneten Sache reflektieren und darstellen sollen, zeigt sich am Umgang mit göttlichen Namen: Diese änderten sich nicht und entsprächen damit der Natur des Göttlichen, das ebenfalls unwandelbar sei.¹⁰⁴

πρὸς δὲ Κρατύλον ἀποδέχεται μὲν τὴν πρὸς τὰ πράγματα τῶν ὀνομάτων ἀναφορὰν, δείκνυσι δ' ὅτι ἐστὶ καὶ τὸ τυχαῖον πολὺ ἐν τοῖς ὀνόμασι, ἅμα δὲ καὶ ὅτι οὐ πάντα κινεῖται τὰ πράγματα.¹⁰⁵

In der Hinsicht, dass man auch bei Wörtern das richtige Verhältnis von Form und Materie sowie die richtige Ordnung der beiden verstehen muss, um richtig mit ihnen umzugehen, ähnelt der Umgang mit ihnen der Aufgabe, die sich Menschen in Bezug auf sie selbst stellt, nämlich dass sie ein richtiges Verhältnis zu ihrer Körperlichkeit, aber insbesondere zu dem Göttlichen in sich finden müssen,¹⁰⁶ was heißt, ihre seelischen Verhältnisse in richtiger Weise ausbilden und aufeinander zuordnen zu müssen, wie wir es eben beim *Alkibiades* gesehen haben. Der *Kratylos* handelt demnach für Proklos nicht nur von Sprachphilosophie, sondern dient zudem der Vermittlung der Erkenntnis, dass wir etwas Göttliches in uns haben.¹⁰⁷

Insbesondere das schon in Platons *Kratylos* in Verbindung mit der Erklärung der Bestimmung dessen, was Wörter sind, verwendete Bild des Webschiffs und die Figur der aus der homerischen *Odyssee* bekannten Nymphe Kirke, die einen Webstuhl verwendet, nutzt Proklos, um diese Intention seines Kommentars zu veranschaulichen. Das Webschiff sei ein Werkzeug des Unterscheidens und steht so in einem Bezug zum Göttlichen.¹⁰⁸

Proklos verweist zudem in seinen Erklärungen dieses Bildes explizit durch wörtliche Übernahmen auf den *Timaios* und die dortigen Ausführungen zum *ochema*: Ebenso wie die jungen Götter der unsterblichen Seele das Sterbliche hinzuwebten, so webt auch Kirke mit ihrem Webschiff entsprechende Verbindungen im Bereich des Werdens und

103 Van den Berg 2008, 81–92.

104 Vgl. van den Berg 2006, 37 und 80–81. Die Stabilität der göttlichen Namen ist, nach van den Berg, sogar Grund für Proklos' ablehnende Haltung zu Aristoteles' Konventionalismus in der Sprache: „since the gods are themselves unchanging things, and so are their names.“

105 Procl., *In Crat.* 10.

106 Vgl. hierzu Procl., *In Crat.* 55.

107 Van den Berg 2008, 139–141.

108 Vgl. Procl., *In Crat.* 50. Proklos spricht wenig später davon, dass das Webschiff ein Abbild der Fähigkeit der Götter sei, Allgemeines und Partikuläres zu unterscheiden: Procl., *In Crat.* 56, 1–2 (= Pasquali 1908): „Ὅτι ἡ κερκὶς εἰκὼν ἐστὶν τῆς διακριτικῆς τῶν ὄλων καὶ τῶν μεριστῶν δυνάμεως τῶν θεῶν.“

der vier Elemente.¹⁰⁹ Im Rahmen dieser Analogie unterscheiden nach Proklos Wörter zunächst die Dinge voneinander und zwar entsprechend ihrer ewigen oder eben vergänglichen Natur nach, wie auch das Webschiff, das ebenfalls Dinge in einer speziellen Ordnung voneinander scheidet. Kirke unterscheidet, so Proklos, die Feststehenden von den sich bewegenden Dingen, also die vergänglichen von den ewigen.¹¹⁰

In Bezug auf das Weben spricht Proklos dann aber auch vom Zusammenbringen (συνάπτειν) kategoriell verschiedener Bereiche, nämlich denen des Körperlichen und des Unkörperlichen, des Ewigen und des Sterblichen usw. Deswegen sei das Webschiff hier die richtige Analogie für die Beschaffenheit von Wörtern/Begriffen, da es in seinem differenzierenden Wirken eine harmonische sowie harmonisierende Ordnung hervorbringe:

ἡ κερκίς ἀνάλογον ἔσται πανταχοῦ διακρίνουσα τὰ γένη τὰ συστατικά τῶν ὄντων, ἵνα μετὰ τῆς συμπλοκῆς αὐτῶν καὶ ἡ διαίρεσις μένη καὶ σῶζῃ τὴν ἑαυτῶν ὑπαρξιν εἰλικρινῆ.¹¹¹

Dies alles sind Attribute bzw. Funktionen, die auch dem Seelenleib zugesprochen werden,¹¹² sodass man diese Analogie plausibel auch im Zusammenhang mit dem Seelenleib und dessen vermittelnder Tätigkeit lesen und verstehen könnte. Den Begriff *ochema* verwendet Proklos im *Kratylos*-Kommentar nur einmal, in Verbindung mit Göttern und Daimonen.¹¹³ Zu beachten ist dabei, dass Proklos auch hier auf die körperliche Basis der Funktion des *ochema* mit Begriff der ζωή Bezug nimmt: So sagt er beispielsweise, dass Wörter, Namen und Buchstaben Werkzeuge der erkennenden Lebensweise seien,¹¹⁴ vermittels derer wir Wahrheit und Falschheit sowie die Übereinstimmung mit den Dingen selbst erkennen könnten.¹¹⁵ Damit ist explizit auf die vermittelnd-anagogische Wirkung richtigen Sprachgebrauchs hingewiesen, die sich u. a. im *ochema* abbilden könnte.

109 Für seine diesbezüglichen Erklärungen vgl. Procl., *In Crat.* 53, 22–32: „προϊούσαν δ' εἰς τὴν ζωογόνον τῆς Κόρης σειρὰν (καὶ γὰρ αὕτη καὶ πᾶς αὐτῆς ὁ χορὸς ἄνω μενούσης ὑφαίνειν λέγονται [*Orph.* frg 211] τὸν διάκοσμον τῆς ζωῆς), μετεχομένην δὲ ὑπὸ πάντων τῶν ἐν κόσμῳ θεῶν (καὶ γὰρ ὁ εἶς δημιουργὸς τοῖς νέοις δημιουργοῖς προσυφαίνειν τῷ ἀθανάτῳ παρακελεύεται [*Tim.* 41d] τὸ θνητὸν εἶδος τῆς ζωῆς), περατουμένην δ' εἰς τοὺς τῆς γενέσεως προστάτας θεοὺς, ὧν ἔστιν καὶ ἡ παρ' Ὀμήρῳ Κίρκη πᾶσαν ὑφαίνουσα τὴν ἐν τῷ τετραστοίχῳ ζωὴν καὶ ἅμα ταῖς ὠδαῖς ἐναρμόνιον ποιοῦσα τὸν ὑπὸ σελήνην τόπον.“

110 Procl., *In Crat.* 53, 35–36: „τὸ ἔργον αὐτῆς διακρίνειν τὰ ἐστώτα τῶν κινουμένων.“

111 Procl., *In Crat.* 53, 47–50. Im Folgenden beschreibt Proklos noch, wie derjenige, der Namen vergibt, sich an den Dingen selbst orientiert.

112 Procl., *In Crat.* 53, 43–45: „συνάπτουσαν τὰ μὲν γενητὰ τοῖς ἀδίοις, τὰ δὲ θνητὰ τοῖς ἀθανάτοις, τὰ δὲ σώματα τοῖς ἀσωμάτοις, τὰ δ' αἰσθητὰ τοῖς νοεροῖς.“

113 Procl., *In Crat.* 73, 5.

114 Procl., *In Crat.* 36, 14–15: „τὰ ὄργανα τῆς γνωστικῆς ζωῆς, οἷον τοὺς λόγους καὶ τὰ ὀνόματα καὶ τὰ στοιχεῖα.“

115 Procl., *In Crat.* 36, 15–17: „καὶ γὰρ ἐν τούτοις ὀρᾶ τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸ ψεῦδος κατὰ τὴν πρὸς τὰ πράγματα ἐφάρμοσιν καὶ συμφωνίαν.“

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen ist insbesondere die Verwendung göttlicher Namen in der Theologie von Interesse. Nach van den Berg handelt nämlich die Theologie für Proklos vom λογισμός über die Götter.¹¹⁶ Proklos sei der Meinung, so van den Berg, dass „Leute, die sich in Theologie geübt hätten“, das Wesen der Götter und die dazugehörigen Eigenschaften „mittels ihrer Vernunft, nicht mittels Magie“ erfassten. Es geht Proklos also nicht um eine spontane Erfassung des Göttlichen, sondern diese erfolgt mittels logischen Denkens, mittels diskursiver Tätigkeit. Eben diese diskursive Tätigkeit ist es, die anhand und im Verlauf des Studiums der platonischen Dialoge eingeübt wird und in die das *ochema* funktional eingebunden ist. Deswegen spiele Sprachphilosophie auch eine deutlich größere Rolle in Proklos' Epistemologie als beispielsweise bei Plotin.¹¹⁷ Auch die in Verbindung mit den Erörterungen über Etymologien geäußerte Idee, dass man durch das Wort zum wahren Wesen der Sache, die das Wort bezeichnet, kommen kann,¹¹⁸ gehört in diesen Zusammenhang. Van den Berg überträgt diese Ansicht zum potenziell anagogischen Verweisungscharakter von Worten auch auf die Aussagen von Proklos zu Götterstatuen und -namen: Namen seien zwar eine Darstellung des Göttlichen,¹¹⁹ aber diese Darstellung sei nur ein unvollkommenes Abbild der Natur der Götter und daher könnte man durch sie auch nicht direkt zum Göttlichen gelangen.¹²⁰ Dafür bedarf es eines philosophischen λογισμός und der Ausbildung dazu. Der *Kratylos* verhandelt in Bezug auf ὀνόματα, die für Proklos zwischen Sinnlichem und Intelligiblem stehen, eben diese Ausbildung (und erzieht damit gleichzeitig dazu).

6 Schluss

Die Körperlichkeit des Menschen steht seiner ἐπιστροφή und seinem Aufstieg zum Göttlichen entgegen. Wie gezeigt wurde, gibt es im *Alkibiades*, *Kratylos* und *Timaios* verschiedene Ausführungen dazu, inwiefern philosophische Erziehung bei der ἐπιστροφή und der ἀναγωγή behilflich sein kann. Proklos nimmt darauf mit dem Begriff der ζωή

116 Procl., *Theol. Plat.* I, 25, 21–23 (= Saffrey und Westerink 1967–1997): „μνήμη γίνεται τῶν θεῶν ὀνομάτων ἅφ' ὧν ῥᾶδιον τοῖς περὶ τὰ θεῖα γεγυμνασμένοις τὰς ιδιότητας αὐτῶν τῷ λογισμῷ περιλαμβάνειν“. Vgl. van den Berg 2006, 45.

117 So van den Berg 2008, 47 Anm. 86.

118 In *In Crat.* 185 verweist Proklos direkt auf den *Timaios* und spricht in unmittelbarer Nachbarschaft zur etymologischen Erklärung des Namens Pallas Athene von der Rückwendung auf sich selbst (Procl., *In Crat.* 185, 5–6). Über die Bedeutung der Etymologien im *Kratylos* ist sich die Forschung allerdings uneins. Viele Forscher halten sie für eine Parodie

(Baxter 1992, 86–106) oder sehen darin eine Demonstration der Ungeeignetheit von Etymologien (Barney 2001, 69–73). Neben van den Berg 2006, 44–48, bemüht sich Sedley 2003, u. a. 90–92 um eine Interpretation, die nicht allein auf Parodie und negative Demonstration, sondern positive Lehre den Blick richtet. Proklos selbst hat diese vielschichtige Intention thematisiert, indem er in *Theol. Plat.* V, 16, 3–4 äußert, dass Sokrates im *Kratylos* scherze und gleichzeitig ernsthaft sei.

119 Van den Berg 2006, 38 und 42.

120 Van den Berg 2006, 40–41.

Bezug. Die Untersuchung des systematischen Zusammenhangs der Begriffe *ochema* und ζωή im Kontext der Erziehung eingekörperter Seelen macht deutlich, dass Erziehung – wie auch die Theurgie – letztlich auf die Annäherung an Gott und die Rückkehr der Seele zu ihrem eigentlichen (reinen) Zustand abzielen. Dass die Seele dafür eine bestimmte Beschaffenheit oder Geeignetheit aufweisen muss, die es erst herzustellen gilt, ist eine gemeinsame Voraussetzung von Erziehung *und* Theurgie. Diese Geeignetheit oder ἐπιτηδειότης wird jedoch in der Erziehung auf eine Weise erreicht, die sich von der Theurgie unterscheidet. Eine wichtige Rolle spielen dabei für die Erziehung die φαντασία und das pneumatische *ochema*, in dem die φαντασία, aber auch die nonrationalen Seelenteile ἐπιθυμία und θυμός, verortet sind. Dieser Aspekt des Zusammenspiels von physischer Beschaffenheit und seelischem Zustand ist in seiner Bedeutung für die Verbindung von *ochema* und neuplatonischem Curriculum, von materieller Grundlage und psychischem Lernen, bislang wenig beachtet worden. Die genauen Vorgänge bei diesen Erziehungsprozessen und ihre Auswirkungen auf das *ochema*, insbesondere die differenzierten Verwendungen des Begriffs der ζωή in seinen verschiedenen Kontexten, bedürften einer ausführlicheren Untersuchung. Mit diesem Beitrag ist ein Anfang dazu gemacht.

Bibliographie

Barney 2001

Rachel Barney. *Names and Nature in Plato's Cratylus*. New York und London: Routledge, 2001.

Baxter 1992

Timothy M. S. Baxter. *The Cratylus: Plato's Critique of Naming*. Bd. 58. *Philosophia Antiqua*. Leiden: Brill, 1992.

van den Berg 2006

Robbert Maarten van den Berg. „Platons Kratylus und die Theologia Platonica des Proklos“. In *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik: Akten der Konferenz in Jena am 18.-20. September 2003*. Hrsg. von M. Perkams und R. M. Piccione. *Philosophia Antiqua* 98. Leiden: Brill, 2006, 35–48.

van den Berg 2008

Robbert Maarten van den Berg. *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context: Ancient Theories of Language*. *Philosophia Antiqua* 112. Leiden: Brill, 2008.

Bergemann 2006

Lutz Bergemann. *Kraftmetaphysik und Mysterienkult im Neuplatonismus. Ein Aspekt neuplatonischer Philosophie*. München und Leipzig: K. G. Saur, 2006.

Blumenthal 1984

Henry Jacob Blumenthal. „Marinus' Life of Proclus. Neoplatonist Biography“. *Byzantion* 54 (1984), 469–494.

Bohle [im Druck]

Bettina Bohle. *Olympiodors Kommentar zum platonischen "Gorgias"*. Heidelberg: Winter. Im Druck.

Bohle [in Vorbereitung]

Bettina Bohle. „Proclus on the Pneumatic Ochema“. In *Pneuma After Aristotle*. Hrsg. von O. Lewis, D. Leith und S. Coughlin. *Berlin Studies of the Ancient World* 61. Berlin: Edition Topoi. In Vorbereitung.

Cousin 1961 [1864]

V. Cousin. *Procli philosophi Platonici opera inedita*, pt. 3. Hildesheim: Olms, 1961 (1864).

des Places 1971

Edouard des Places. *Oracles chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*. Paris: Les Belles Lettres, 1971.

Dodds 1963

Eric Robertson Dodds. *Proclus. The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Griffin 2012

Michael Griffin. „Proclus On Place as the Luminous Vehicle of the Soul“. *Dionysius* 30 (2012), 161–184.

Halfwassen 1994

Jens Halfwassen. „Bemerkungen zum Ursprung der Lehre vom Seelenwagen“. In *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen* 2. Hrsg. von A. Th. Khoury. Freiburg: Herder, 1994, 114–128.

Hartmann 2016

Udo Hartmann. *Der spätantike Philosoph. Die Lebenswelten der paganen Gelehrten und ihre hagiographische Ausgestaltung in den Philosophenviten von Porphyrios bis Damaskios*. Diss. Jena, 2016.

Jackson, Lycos und Tarrant 1998

Robin Jackson, Kimon Lycos und Harold Tarrant. *Olympiodorus. Commentary on Plato's Gorgias*. *Philosophia Antiqua* 78. Leiden: Brill, 1998.

Kissling 1922

Robert Christian Kissling. „The Oxhama-PNEUMA of the Neo-Platonists and the De Insomniis of Synesius of Cyrene“. *The American Journal of Philology* 43, 4 (1922), 318–330.

Kroll 1965 [1899–1901]

W. Kroll. *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, 2 vols. Leipzig: Teubner, 1965 (1899–1901).

Layne und Tarrant 2014

Danielle A. Layne und Harold Tarrant, Hrsg. *The Neoplatonic Socrates*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.

Lewy 1956

Hans Lewy. *Chaldean Oracles and Theurgy, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire 13. Kairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1956.

Lorenz und Zalta 2009

Hendrik Lorenz und Edward N. Zalta. „Ancient Theories of Soul“. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2009 Edition (2009). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/> (besucht am 01.08.2018).

O'Brien, Dangel und Halfwassen 2016

Carl O'Brien, Tobias Dangel und Jens Halfwassen, Hrsg. *Seele und Materie im Neuplatonismus/Soul and Matter in Neoplatonism*. Bd. 39. Heidelberger Forschungen. Heidelberg: Winter, 2016.

Pasquale Barbanti 1998

Maria Pasquale Barbanti. *Ochema-Pneuma e phantasia nel neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*. Symbolon. Studi e Testi di Filosofia Antica e Medievale 19. Catania: CUECM, 1998.

Pasquali 1908

G. Pasquali. *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*. Leipzig: Teubner, 1908.

de Piano 2016

Piera de Piano. „L'ἀφομοιωτική δύναμις de l'âme et la matière des noms dans le Commentaire du Cratyle de Proclus“. In *Seele und Materie im Neuplatonismus/Soul and Matter in Neoplatonism*. Hrsg. von J. Halfwassen, T. Dangel und C. O'Brien. Heidelberger Forschungen 39. Heidelberg: Winter, 2016, 189–210.

Radke 2006

Gyburg Radke. *Das Lächeln des Parmenides – Proklos' Interpretationen zur Platonischen Dialogform*. Bd. 78. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte. Berlin: De Gruyter, 2006.

Renaud und Tarrant 2015

François Renaud und Harold Tarrant. *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Saffrey 1981

Henri Dominique Saffrey. „Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques“. *Revue d'Études Augustiniennes* 27 (1981), 209–225.

Saffrey und Segonds 2001

Henri Dominique Saffrey und Alain-Philippe Segonds. *Marinus: Proclus ou Sur le bonheur*. Paris: Le Belles Lettres, 2001.

Saffrey und Westerink 1967–1997

Henri Dominique Saffrey und L. G. Westerink. *Proclus. Théologie platonicienne, vols. 1–6*. Paris: Les Belles Lettres, 1967–1997.

Schibli 2002

Hermann S. Schibli. *Hierocles of Alexandria*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Schissl von Fleschenberg 1928

Ottmar Schissl von Fleschenberg. *Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade*. Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 8. Athen: P. D. Sakellarios, 1928.

Sedley 2003

David Sedley. *Plato's Cratylus*. Cambridge Studies in the Dialogues of Plato. Cambridge und New York: Cambridge University Press, 2003.

Shaw 1985

Gregory Shaw. „Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus“. *Traditio* 41 (1985), 1–28.

Shaw 1995

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

Sheppard 1982

Anne Sheppard. „Proclus' Attitude Towards Theurgy“. *The Classical Quarterly* 32, 1 (1982), 212–224.

Sheppard 2014

Anne Sheppard. „Proclus as exegete“. In *Interpreting Proclus: From Antiquity to Renaissance*. Hrsg. von S. Gersh. Cambridge und New York: Cambridge University Press, 2014, 57–79.

Siorvanes 1996

Lucas Siorvanes. *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*. New Haven und London: Yale University Press, 1996.

Siorvanes 2014

Lucas Siorvanes. „Proclus' Life, Works, and Education of the Soul“. In *Interpreting Proclus: From Antiquity to Renaissance*. Hrsg. von S. Gersh. Cambridge und New York: Cambridge University Press, 2014, 33–56.

Smith 1974

Andrew Smith. *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

Sorabji 2005

Richard Sorabji. *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD, A Sourcebook. Psychology (with Ethics and Religion)*. Bd. 1. Ithaca: Cornell University Press, 2005.

Steel 1978

Carlos Steel. *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Verhandelingen van den Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren Bd. 40, 85. Brüssel: Koninklijke Academie, 1978.

Thiel 2016

Rainer Thiel. „Die Transformation der Theurgie im christlichen Alexandria des 6. Jahrhunderts nach Christus“. In *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*. Hrsg. von H. Seng, L. G. Soares Santoprete und C. O. Tommasi. Bibliotheca Chaldaica 6. Heidelberg: Winter, 2016, 403–418.

Todd 1972

R. B. Todd. „Epitadeiotes in Philosophical Literature: Towards an Analysis“. *Acta Classica* 15 (1972), 25–35.

Westerink 1954

L. G. Westerink. *Proclus Diadochus. Commentary on the First Alcibiades of Plato*. Amsterdam: North-Holland Publishing Co, 1954.

BETTINA BOHLE

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

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

Anne Eusterschulte

Glorienleib und *anima phantastica*. Neuplatonische Voraussetzungen christlicher Konzepte pneumatischer Leiblichkeit im Blick auf die lateinische Frühscholastik

Zusammenfassung

Der Beitrag thematisiert eine Schnittstelle zwischen neuplatonischen Konzeptualisierungen des *Spiritus phantasticus* und christlichen Vorstellungen einer spezifischen Leiblichkeit und doch nicht materiell-korporalen Verfasstheit des Auferstehungsleibes bzw. des sogenannten Glorienleibes. In der Frühscholastik formiert sich eine Verflechtung von Seelenkonzepten, innerhalb derer die Mittlerstellung der *anima imaginativa* als quasi-korporale, luzide, spirituale Instanz in den Fokus rückt, um sowohl die innerweltlichen mentalen Prozesse einer spiritualen Schau als auch überweltliche Modi einer spiritualen Geistigkeit der Individualseele zu bestimmen. Das Konzept der *anima phantastica* wird zu einem nachhaltig wirksamen Vermittlungsmodell von Seelenwagenvorstellungen und Imaginationsleistungen neuplatonischer Provenienz mit christlichen Modellierungen eines transfigurierten Glorienleibes.

Keywords: Glorienleib; *spiritus phantasticus*; *anima imaginativa/phantastica*; Raptus Pauli; 1. Korinther-Brief

This essay discusses the interface between neo-platonic conceptualizations of *Spiritus phantasticus* (*pneuma phantastikon*) and Christian notions of a specific corporeality, yet not material-corporal constitution of the body of resurrection or the so-called body of glory. Early scholasticism forms up an interconnection of different concepts of the soul. The intermediary position of the *anima imaginativa* is highlighted here as a quasi-corporeal, lucid, spiritual instance, in order to determine both the innerwordly mental processes of a spiritual vision and transcendent modes of a spiritual intellectuality of the individual soul. The concept of *anima phantastica* became an influential model of mediation concerning notions of the soul's vehicle and imaginative accomplishments informed by Neo-Platonism together with

a Christian modelling of a transfigured body of glory.

Keywords: body of glory; *spiritus phantasticus*; *anima imaginativa/phantastica*; Raptus Pauli; 1. Corinthian Letter

I Einleitung

Wie gehen Vorstellungen eines Seelenwagens bzw. einer ätherischen Umhüllung der Seele, wie sie in Theorien der (neu)platonischen Philosophie entworfen werden, in theologisch-philosophische Seelenmodelle der christlichen Tradition ein? Und welche Bedeutung gewinnen sie für Konzeptualisierungen des sogenannten Glorienleibes? Die Frage nach der spezifischen Leiblichkeit der Auferstandenen spielt im Kontext mittelalterlicher Debatten um die *visio beatifica* eine systematisch zentrale Rolle. Die nachfolgenden Ausführungen zeichnen an einigen ausgewählten Textzeugnissen nach, wie sich über die Verflechtung neuplatonischer Philosopheme mit theologischen Ansätzen der christlichen Seelenlehre Theorien einer spiritualen Perzeptionsfähigkeit des Glorienleibes herausbilden. Wenn in neuplatonischen Vorstellungen das pneumatische Gefährt der Seele als Sitz der Imagination bestimmt wird, dann bildet diese Instanz einer *anima phantastica* die Schnittstelle zu theologischen Konzepten einer prophetischen, visionären bzw. überhimmlischen Schau Gottes. In den Fokus der Auseinandersetzung rückt damit ein imaginatives Vermögen, das sich in der Folgezeit zunehmend unabhängig von der Theologie der Auferstehung als innerseelische Instanz bilderzeugender Produktivität etabliert.

Die Frage nach den ‚Imaginationsräumen aitherischer Leiblichkeit‘ wird so in zweifacher Hinsicht lesbar: einerseits in der Ausprägung christlicher Vorstellungsszenarien vom Jenseits als Imaginationsraum einer himmlischen Existenzweise der Seligen. Andererseits stellt sich mit der theologisch verheißenen, verklärten Leibgestalt der Auferstandenen die Frage, mit welcher Form von Sinnestätigkeit die Herrlichkeit Gottes erfahrbar wird. Theorien einer spiritualen Perzeptivität begründen die Imagination als Raum visionärer Gotteserfahrung.

2 Vom mythischen Seelenwagen zur pneumatischen Seele: antike Voraussetzungen

Es ist eine Reihe von antiken Voraussetzungen, die im Zuge von kontextuellen Transformationen schließlich in christlicher Adaption eingeht und die Glorienleibvorstellung bzw. das Konzept einer spiritualen Perzeptivität der Seligen prägt. Bereits in der neuplatonischen Auffassung eines quasi-korpuskularen, pneumatischen Seelengefährts (ὄχημα-πνεῦμα)¹ zeigen sich Ansätze des platonischen Seelenwagenmotivs mit einem aristotelischen Verständnis von πνεῦμα verschränkt. Eingebettet in das mythologische Narrativ einer Seelenreise entwirft Platon im *Phaidros* ein Vorstellungsmodell dafür, wie die eingekörperte Seele im Auszug über die Grenzen der irdischen Welt in einer überhimmlischen Sphäre einer partiellen Schau der ewigen Ideen teilhaftig wird. Die Himmelsreise der Seele als Weg der Schau wird uns in modifizierter Form im christlichen Kontext wieder begegnen, sei es in Gestalt von *raptus*-Erfahrungen, sei es als deifikatorischer Aufstieg oder im Sinne des Eingehens der unsterblichen Seele in einen ‚neuen Himmel‘. Psychologisch wird über das platonische Mythologem ein differenziertes Modell seelischer Vollzugsformen expliziert. In der *Politeia* entwirft Platon mit der Unterscheidung einer lenkenden Vernunftinstanz (λογιστικόν) von einem mutartigen (θυμοειδές) und einem affektiven Streben (ἐπιθυμητικόν) eine innerseelische Kräfteökonomie.² Im *Phaidros* begegnet uns die Vorstellung des Zusammenwirkens von drei Seelenteilen im Bild eines zusammengewachsenen, befiederten Wagengespanns (ζεῦγος, ὄχημα) unter der Führung der Vernunft (Plat., *Phaidr.* 246a–257d).

Aus der Disposition dieser Seelenvermögen in Verbindung mit der je unterschiedlichen Intensität, mit der die Seele gemäß dem *Phaidros*-Mythos an der Schau der ewigen Ideen partizipiert, wird ein Erklärungsansatz für die individuellen Veranlagungen leib-seelischer Existenzen. Das hat wiederum weitreichende Folgen für die Frage der Bildungs- und Tugendfähigkeit der Seele, ihre Wiederverkörperung nach dem Tode und, in langer Sicht, den Austritt aus dem Kreislauf der Wiedergeburten. Denn gemäß dem Grad der Einsicht in die intelligible Sphäre ist die Seele für moralisch-praktische Handlungsweisen wie ihre theoretisch-kognitive Erkenntnisfähigkeit prädisponiert. Insbesondere die für die platonische Ethik und Eudaimonielehre grundlegende Reinigung, Pflege und Bildung der Seele – gleichsam ein Pendant zur *praeparatio animi* im christlichen Sinne – weist auf die Rolle von perzeptiven und kognitiven Erkenntnisprozessen.

1 Siehe hierzu die Beiträge zu (neu)platonischen Voraussetzungen in diesem Band.

2 Plat., *Resp.* 439a–441a. In der mittelalterlichen Philosophie wird diese Differenzierung von Seelenvermögen als Unterscheidung einer *anima* oder *poten-*

tia rationalis, concupiscibilis et irascibilis topisch, vgl. Isaac von Stella, *Epistola de anima*, PL 194, 1877B, Ps.-Augustinus, *De Spiritu et anima*, PL 40, 781 und ist so auch für Autoren wie Albertus Magnus, Thomas von Aquin oder Bonaventura einschlägig.

Zudem kommt mit der überzeitlichen Perspektive auf eine Befreiung der Seele von ihrer sterblichen Existenz³ die Frage nach dem jenseitigen Daseinsmodus der ‚unsterblichen‘ Seele in den Blick. Sofern die platonische Seelenlehre den menschlichen Körper zwar als ein abzustreifendes Hindernis im Streben nach unkörperlicher, ewiger Existenz versteht, die Seele aber in ihrem irdischen Dasein nicht anders als eingekörpert gedacht werden kann, stellt sich die Frage nach der Verbindung von Körper und Seele und ihren Erkenntnisvollzügen. Neben dem Seelenmythos des *Phaidros* ist an Platons *Timaios* zu erinnern, worin nicht nur die notwendige Vermittlung von Seele und Körper durch ein Mittleres thematisiert wird (Plat., *Tim.* 31b), sondern auch die Vorstellung eines Seelenvehikels bzw. die Verbindung der Individualseele mit je einem Stern (Plat., *Tim.* 41d, 44e und 69c) anklingt.⁴

Indem diese Elemente einer platonischen Seelenkonzeption – die Motiviken des Seelenwagens (ὄχημα), der Himmelsreise, der verschiedenen Seelenkräfte und ihrer Vermittlung mit dem Körper – in neuplatonischen Schriften eine Verbindung mit der aristotelischen πνεῦμα-Lehre eingehen,⁵ erhalten sie eine naturphilosophische Fundierung und Einbettung in einen kosmologischen Wirkzusammenhang. Mit der Einführung des πνεῦμα als eines weder körperlichen noch unkörperlichen sondern fluiden, ätherischen Mediums, das in Rekurs auf Aristoteles mit dem Äther bzw. der sogenannten *quinta essentia* in Verbindung steht, wird in Auslegungen des Seelenwagenmotivs nicht nur eine Vermittlung zwischen Körper und Seele bestimmbar. Ebenso entscheidend ist die damit angelegte Beziehung der Seele zu astralen Kräften.⁶ Die Vorstellung einer Ummantelung der Seele mit himmlischer Substanz erlaubt es neuplatonischen Kommentatoren, das ὄχημα-πνεῦμα als ein leibhaftes Fahrzeug der Seele zu verstehen, mittels dessen die Seele aus den Astralsphären und von diesen mit Eigenschaften imprägniert in die körperliche Welt hinabsteigt. Die pneumatisch umhüllte Seele besitzt demzufolge eine je spezifische Affinität zu planetaren Qualitäten. Dieser Gedanke wird wichtig für die Begründung individueller seelischer Dispositionen und für die besondere Rolle der Imagination.

3 Vgl. Plat., *Krat.* 493a.

4 Insbesondere diese Stelle des platonischen Schöpfungsmythos im *Timaios*, wonach der göttliche Demiurg die Erschaffung der sterblichen Lebewesen an die von ihm geschaffenen unsterblichen Götter delegiert, damit diese das Sterbliche dem Unsterblichen in je spezifischer Weise affin gestalten, ist ein zentraler Referenzpunkt für Auslegungen, wonach die Individualseelen nicht nur an die durch die Planeten verkörperte Notwendigkeit des Schicksals gebunden sind, sondern darüber hinaus in Bezug zu Eigenschaften singulärer Gestirne und ein entsprechendes Seelenfahrzeug gesetzt werden. Für die

mittelalterlichen *Timaios*-Appropriationen ist die lateinische Übertragung und Kommentierung des Chalcidius eine grundlegende Quelle. In Bezug auf Plat., *Tim.* 41d heißt es im Chalcidiuskommentar: *Antequam sementem faceret animarum, superimposuit stellis singulis singulas animas, quo isdem uehiculis usae in circuitu stellarum cunctam mundi naturam considerent, illud docens, quod sine diuinitatis adminiculo ipsa per se anima nihil ualeat spectare atque intellegere diuinum*, *Timaeus, Comm.* CXLI, 181.

5 Kissling 1992, 319.

6 Kissling 1992, 319.

3 Neuplatonisch fundierte Imaginations- und Traumtheoreme

Rufen wir uns einige im Mittelalter wirkmächtige antike Quellen in Erinnerung. In Macrobius' *In Somnium Scipionis* werden nicht nur die neuplatonische Vorstellung einer ätherischen Vermittlung zwischen Seele und Körper und deren astrale Imprägnierung zentral. Die Schrift ist auch Verteidigung einer Philosophie, die von göttlichen Dingen nicht anders als in narrativen Fiktionen sprechen kann. In seinem Kommentarwerk zu Ciceros Traum des Scipio legt Macrobius ausführlich dar, wie die Seele in eine Art Lichtkörper gehüllt durch die Gestirnsphären absteigt und von diesen ihre je spezifischen Eigenschaften erhält, bis sie schließlich in den irdischen Körper eingeht. Das Wahrnehmungs- und Vorstellungsvermögen steht in Affinität zur Sonne.⁷ Bedeutsam ist die Macrobius-Rezeption im Mittelalter aber nicht nur in Hinsicht auf die Verbindung von Seelenfähigkeiten mit Gestirnsqualitäten. Macrobius wird zu einer wichtigen lateinischen Referenzschrift für Traumtheorien. Es sind drei Traumtypen, die Macrobius in Rekurs auf eine Klassifikation Artemidors geradezu nobilitiert: Neben dem enigmatischen Traum sind es der Orakeltraum (*oraculum*) und die prophetische Vision (*visio*), denn in allen drei Modi zeigt sich ein Offenbarungsgeschehen oder eine sich erfüllende Zukunft an (Macr., *In somn. scip.* I, 3). Diese Überlegungen haben zunächst keinerlei christliche Implikationen. Dennoch können sie als philosophische Fundierung des Wahrheitsanspruches einer visionären Schau im theologischen Verständnis herangezogen werden. Die Rezeption dieses Werkes von Macrobius ist im 12. Jahrhundert in einer Fülle von Handschriften nachweisbar⁸ – so auch in der anonymen Kompilation *De Spiritu et anima*, auf die noch zurückzukommen sein wird.

4 Phantasie als Instanz einer imaginativen Erfahrung des Göttlichen

Die Bestimmung der Imagination als Sensorium der Seelenhülle und Instanz einer visionären Gotteserfahrung in Traumzuständen führt auf einen weiteren Ansatz. Einige Neuplatoniker setzen das platonisch-aristotelisch konfundierte ὄχημα-πνεῦμα (Simplicius,

7 Macrobius [Armisen-Marchetti], I, 12, 13–14: *Hoc ergo primo pondere de zoidaco et lacteo ad subiectas usque sphaeras anima delapsa, dum et per illas labitur, in singulis non solum, ut iam diximus, luminosi corporis amicitur accessu, sed et singulos motus, quos in exercitio est habitura producit: in Saturni ratiocinationem et intellegentiam, quod λογιστικόν et θεωρητικόν uocant; in Iouis, uim agendi, quod πρακτικόν dicitur; in Martis, animositatis ardorem, quod θυμικόν nuncupatur; in*

Solis, sentiendi opinandique naturam, quod αἰσθητικόν et φανταστικόν appellant; desiderii uero motum, quod ἐπιθυμητικόν uocatur, in Veneris; pronuntiandi et interpretandi, quae sentiat, quod ἐρμηνευτικόν dicitur, in orbe Mercurii; φυσικόν uero, id est naturam plantandi et augendi corpora, in ingressu globi lunaris exercet. Von der Autorin hervorgehobene Textpassagen sind recte gesetzt.

8 Macrobius [Stahl], 42–46.

Priscian, Syrian, Porphyrios) mit den Funktionen von Sinneswahrnehmung und Imagination in direkte Beziehung. Damit wird imaginativen Bewusstseinszuständen wie dem Traum eine besondere Rezeptivität zuschreibbar.

Führen wir uns auch das an einem nachhaltig wirksamen Text vor Augen: Im sogenannten Traumbuch des Synesius von Kyrene, der seinerseits auf eine nicht überlieferte Schrift des Porphyrios zurückweist, wird das Konzept einer pneumatischen Seele (πνευματική ψυχή) thematisch.⁹ Als φανταστικὸν πνεῦμα oder φανταστική φύσις bestimmt gewährleistet dieses von der Seele unzertrennliche, unzerstörbare πνεῦμα die Verbindung von Seele und Körper. Die pneumatische φαντασία besitzt als bilderzeugende Tätigkeit das Vermögen, die der Seele innewohnenden intelligiblen Formen zu „Bildern des Werdenden in sich“ auszugestalten. Es bedarf geradezu dieser innerseelischen Vergegenwärtigung in Bildgestalten, so etwa in Traumvisionen. Es sind Traum-bilder, über die übersinnliche Erfahrungen in Erscheinung treten bzw. mittels derer göttliche Offenbarungen in sinnlicher Vergegenwärtigung wirksam werden.

Denn der Nus, sagt die alte Philosophie, beschließt in sich die Bilder des Seienden [τὰ εἶδη τῶν ὄντων]; wir dürfen wohl hinzufügen: die Seele die [Bilder] des Werdenden, da sich ja der Nus zur Seele verhält wie das Sein zum Werden. [...] Sie hat sie nun zwar alle in sich [τὰ εἶδη τῶν γυρομένων ἔχει ψυχή], bringt aber nur die jeweils passenden heraus und spiegelt sie in der Phantasie [ἐνοπτρίζει τὴν φαντασίαν]; hierdurch erhält das Individuum [τὸ ζῶον] erst einen Begriff von den dort verharrenden Bildern. [...] Sehen wir doch Farben, hören Geräusche und haben die deutlichste Vorstellung von Gefühl, ohne daß die körperlichen Organe in Tätigkeit sind, und wer weiß, ob nicht diese Art der Wahrnehmung höher erachtet werden muß. Denn wir kommen mittelst ihrer häufig mit Göttern zusammen, die uns warnen, prophezeien oder uns sonstwie über die Zukunft aufklären.¹⁰

Der Aufstieg der Seele und die Empfänglichkeit für göttliche Einflüsse werden durch die Phantasie vermittelt. Mehr noch, es ist die Phantasie, durch die „dereinst die glückselige Gemeinschaft [τὴν εὐδαίμονα συναφῆν] ermöglicht“ wird.¹¹

9 „Synesius says that philosophers called the πνεῦμα of which he is speaking also πνευματική ψυχή. Now the πνευματική ψυχή of which Synesius is speaking is the ὄχημα-πνεῦμα and identical with Augustine's *anima spiritalis qua corporalium capiuntur imagines*. This Augustine distinguishes from the *intellectualis anima qua rerum intelligibilium percipitur veritas*“; Kissling 1992, 321. Porphyrios' „lost work on the *Return of the Soul* is [...] echoed in Synesius' *pneuma-*

tike psyche, which appears in the latin translation of Porphyrios used by Augustine as *anima spiritalis*“; Russel und Nesselrath 2014, 151.

10 Synesius von Kyrene: *Traumbuch*, 134A–D, 7. Synesius von Kyrene [Grazya], pars 4: ΠΕΡΙ ΕΝΥΠΝΙΩΝ/ I Sogni, 560/561–562/563

11 Synesius von Kyrene: *Traumbuch*, 135A, 8. Synesius von Kyrene [Grazya], pars 4: ΠΕΡΙ ΕΝΥΠΝΙΩΝ/ I Sogni, 562.

Wenn es aber ein seliges Tun ist, Gott mit Augen zu schauen, so ist es Sache einer noch erhabeneren Schau [πρεσβυτέρας αὐτοψίας ἐστίν], ihn mit Hilfe der Phantasie zu erfassen; denn sie ist der Sinn der Sinne, weil das vorstellende Pneuma das umfassendste Sinnesorgan und die erste Verleiblichung der Seele ist [Αἴσθησις γὰρ αἰσθήσεων αὐτήν, ὅτι τὸ φανταστικὸν πνεῦμα κοινότατόν ἐστιν αἰσθητήριον καὶ σῶμα πρῶτον ψυχῆς].¹²

Diese erste Verleiblichung der Seele, d. h. ihre innere ‚pneumatisch-leibhafte‘ Vorstellungstätigkeit, ermöglicht gerade aufgrund ihrer Unabhängigkeit von den äußeren Sinneswahrnehmungen und deren Objekten eine vergeistigte, bildlich vergegenwärtigende Weise, des Intelligiblen in einer inneren Anschauung gewahr zu werden. Allerdings, und darauf legt Synesios großes Gewicht, muss das vorstellende πνεῦμα als Werkzeug der Seele bzw. der seelischen Instanz der Phantasie gereinigt werden, damit es befähigt ist, Göttliches zu vergegenwärtigen.

[So] wird das Pneuma als ihr erstes und eigentliches Gefährt (τὸ πρῶτον αὐτῆς καὶ ἴδιον ὄχημα) fein und äther-rein, wenn die Seele sich in guter Verfassung befindet. Befindet sie sich aber in schlechter, so wird es kompakt und erdenschwer, kurz, es ist Grenzland von Vernunft und Unvernunft, von Körperlichem und Unkörperlichem und gemeinsames Gebiet für Beides, und mittels seiner tritt das Göttliche mit der Materie in Berührung.¹³

Das πνεῦμα ist das Medium bildhafter Vorstellungen (etwa in Träumen) kraft der Tätigkeit der φαντασία, die als Seeleninstanz in unmittelbarer Verbindung mit der Geistseele steht. Es ist zugleich das Medium, in dem sich das Göttliche in der Seele gegenwärtig zeigen kann bzw. das Organ visionärer Gotteserfahrungen. Sofern es mit der Seele unmittelbar verbunden ist, ist es in seiner Verfasstheit zugleich von der ethischen, voluntativen Disposition der Seele abhängig. Und so gibt das Traumbuch Reinigungspraktiken großen Raum. Die platonischen, an die gefiederte Seele des *Phaidros* und ihre Nahrung anknüpfenden Motiviken sind hier ebenso gegenwärtig wie Referenzen auf den *Timaios*. Das Auf- und Absteigenkönnen der Seele, ihr Schwer- und Leichtwerden, je nach ‚Nahrung‘; wird jetzt in einen kosmologischen Zusammenhang eingebettet. Sofern die pneumatische Seelenhülle als ein Gefährt gedacht wird, das sich im Auf- und Abstieg durch die Himmelsphären affin zeigt für die Einwirkung kosmischer bzw. astraler Kräfte, entfaltet sich die Grundlegung einer wechselseitigen, influentiellen Verbindung zwischen dem seelischen und kosmischen πνεῦμα (*spiritus*). Damit fungiert die pneumati-

12 Synesius von Kyrene: *Traumbuch*, 135D, 9. Synesius von Kyrene [Grazya], pars 4: ΠΕΡΙ ΕΝΥΠΝΙΩΝ/Ι Sogni, 564.

13 Synesius von Kyrene: *Traumbuch*, 137A, 9. Synesius von Kyrene [Grazya], pars 4: ΠΕΡΙ ΕΝΥΠΝΙΩΝ/Ι Sogni, 567.

sche Hülle der Seele einerseits als *Medium* der bildhaften imaginativen Vorstellungstätigkeit, andererseits ist die φαντασία als ‚Sinn der Sinne‘ *Instanz* der Vorstellungstätigkeit¹⁴ und schließlich kann sie als vermittelt mit einem kosmischen πνεῦμα bestimmt werden. In christlichen Seelenlehren werden Vorstellungen theologisch reformuliert. Denn nun geht es darum zu begründen, wie die göttliche Kraft des *spiritus sanctus* gnadenhaft in der Seele wirkt und wie sich die gesamte kreatürliche Welt durchwirkt vom göttlichen Geist verstehen lässt.

5 Christliche Pneumatologie

Dass das neuplatonische Konzept einer πνευματικὴ ψυχὴ der christlichen Welt des Mittelalters wohl gegenwärtig ist, lässt sich beispielhaft in Rekurs auf Augustinus zeigen, der Theurgiepraktiken in *De civitate Dei* mit Entschiedenheit zurückweist.¹⁵ Zugleich deutet sich bereits in diesem Kontext ein Transfer¹⁶ des Konzepts einer pneumatischen Seele und der ihr zugeschriebenen Empfänglichkeit für ein Offenbarwerden des Göttlichen an. Es wird sich als ein Hintergrund für die christliche Bestimmung der *anima spiritualis* bzw. das Vermögen der Seele im Glorienleib, einer *visio beatifica* im Kreis der Engel, Heiligen, Seligen und Märtyrer teilhaftig zu werden, erweisen.

Daneben ist es der Einfluss medizinisch-naturphysiologischer Theoreme der antiken Tradition sowie die selektive Adaption von Elementen stoischer Pneumalehre zu erwähnen.¹⁷ Mit der physiologischen Spirituslehre und Seelenkonzeption Galens etabliert

14 Diese Schrift wird von Marsilio Ficino im 15. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt.

15 „Sogar Porphyrios stellt eine Art Reinigung der Seele durch Theurgie in Aussicht [...] und erklärt, sie sei nützlich, den einen Seelenteil zu reinigen, zwar nicht den intellektuellen, der die geistigen Wahrheiten erfaßt, die nichts mit Körperlichem gemein haben, wohl aber den spirituellen, der die Abbilder körperlicher Dinge aufnimmt. Dieser werde, sagt er, durch gewisse theurgische Zeremonien, die er Einweihungen (τελεταί) nennt, fähig und geschickt, Geister und Engel wahrzunehmen und Götter zu schauen“, Augustinus [Thimme und Andresen], 479.

16 Der Begriff des ‚Transfers‘ wird hier im Sinne der Forschungsprogrammatis des SFB 980 *Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit* verwendet und weist auf eine Veränderung von Wissensbeständen und entsprechender begrifflicher Konzepte über die Einflechtung in veränderte Kontexte oder Aushandlungszusammen-

hänge. Das heißt hier: Mit dem Transfer des neuplatonischen Konzepts der πνευματικὴ ψυχὴ in den christlichen Kontext wird eine Reformulierung im Rahmen einer christlichen Seelentheorie evoziert.

17 Für die mittelalterliche Philosophie ist in diesem Zusammenhang etwa auf die Aneignung der medizinischen Elemente aus der, lange Zeit irrtümlich Gregor von Nyssa zugeschriebenen, Anthropologie (Περὶ φύσεως ἀνθρώπου) des syrischen Bischofs Nemesios von Emesa (um 400) zu verweisen. Nach punktuellen Bezugnahmen bei Maximus Confessor und Johannes von Damaskus entsteht die erste lateinische Teilübersetzung im 11. Jahrhundert, vorgelegt von dem seinerseits mit medizinischen Studien befassten Erzbischof Nikolaus Alfano unter dem Titel *Premnon physicon*. Nicht zuletzt aufgrund der Zuschreibung des Werkes an Gregor von Nyssa sowie der Überschneidung mit dessen anthropologischen Theoremen fand diese medizinische Schrift – entstanden in einer Zeit, in der auch im Kontext

sich eine Differenzierung von *spiritus*, den Instrumenten der Seele (unterschieden nach drei pneumatischen Substanzen in das πνεῦμα ψυχικόν/*spiritus animalis*, πνεῦμα ζωτικόν/*spiritus vitalis* und πνεῦμα φυσικόν/*spiritus naturalis*). Ohnehin wird mit der aristotelischen Psychologie eine Auseinandersetzung mit distinkten Seelenfunktionen provoziert, denn der Körper ist unter aristotelischen Voraussetzungen nicht ein notwendiges, restriktives Übel für die Seele, sondern innerhalb ihrer irdischen Existenz unerlässliches Organ von Wahrnehmungs- und Erkenntnisfunktionen. Damit rückt die Frage nach der Vermittlung zwischen körperlichen und unkörperlichen Vollzügen umso stärker in den Fokus. Wenn, um zwei systematisch zentrale Paradigmen der aristotelischen Psychologie aufzurufen, ‚nichts im Intellekt ist, was nicht zuvor in den Sinnen war‘; und wenn ‚die Seele niemals ohne Bilder denkt‘; dann gilt dem sogenannten *sensus communis* (der κοινὴ αἴσθησις)¹⁸ bzw. der imaginativen Vergegenwärtigung besondere Aufmerksamkeit. Die wahrnehmungsbasierte Erkenntnistheorie aristotelischer Prägung erlaubt eine Öffnung zu physiologischen bzw. medizinischen Konzepten von Perzeptionsorganen und führt in den für die mittelalterliche Seelenlehre einschlägigen arabischen Kommentarlinien (Avicenna, Averroes) auf die von da an, spätestens durch die Vermittlung in der Anthropologie Alberts des Großen präsenste hirneurologische Ventrikeltheorie in Verbindung mit *spiritus*-Konzepten im Sinne eines fluidalen Transmitters.¹⁹

Dieses Problemspektrum sei hier in Erinnerung gerufen, um im Folgenden in Fokussierung auf die christliche Appropriation neuplatonischer, aristotelischer wie medizinischer Grundlagen in Hinführung auf lateinische Schriften des 12. und 13. Jahrhunderts zu verfolgen, wie Modellierungen einer pneumatischen Vermittlung zwischen Seele und Körper unter veränderten Vorzeichen in philosophisch-theologische Theorien eingehen, welche Rolle hierbei die Instanz der Imagination gewinnt und wie diese Ansätze in Debatten um die Beschaffenheit des sogenannten Glorienleibes bzw. die spirituale Perzeptivität der Seele Relevanz gewinnen.

Doch sei zunächst ein kurzer Rekurs auf biblische Referenztexte und deren frühchristliche Interpretation vorangestellt, um an exemplarischen Textzeugen von Augustinus und Ps.-Dionysius Areopagita in der Vermittlung Eriugenas zu zeigen, wie sich die Verschränkung des neuplatonischen Modells einer pneumatischen Seele mit christlichen Spekulationen zur verklärten Leibgestalt auf metaphysisch-theologische, soteriologische, epistemische und nicht zuletzt theologisch-ästhetische Erklärungsansprüche ausprägt.

judaico-arabischer Schriften medizinische wie physiologische Studien einen breiten Raum einnehmen – größte Verbreitung. Eine vollständige Übersetzung ins Lateinische folgte 1165 durch Burgundio von Pisa.

18 Vgl. Arist., *De sensu et sensato* 437a; *De anima* III, 2, 425a15; *De memoria et reminiscencia* 449b–450a.

19 Vgl. hierzu Klemm 2013, zum *spiritus phantasticus* 55–93.

6 Psychologische Problematisierungsperspektiven der christlichen Anthropologie

Die Fragen nach der Einheit der Seele, ihren intellektualen, sinnlichen und belebenden, den Körper steuernden Fähigkeiten sowie nach ihrem Zustand in Ablösung vom Körper stellen sich im Kontext christlicher Psychologie unter veränderten Prämissen. Für die christliche Anthropologie ist die irdische Existenz des postlapsarischen Menschen ein heilsökonomisch relevanter Faktor. Innerhalb der eschatologischen Dramaturgie von paradiesischem Idealzustand, Sündenfall und dem Eintritt in eine korrumpierte, körperliche Lebensweise und Leibgestalt erweist sich die Seele des postlapsarischen Menschen als erlösungsbedürftig. Gemäß dem christologischen Heilsgeschehen, d. h. Christi Opfertod, Auferstehung und Eingehen in das Himmelreich sowie der erwarteten zweiten Parusie, ist die menschliche Existenz ausgerichtet auf eine Erlösung am Ende aller Tage. Die verheißene leibliche Auferstehung der Toten richtet sich an den innerweltlichen, je einzelnen Menschen, der sich vor dem Hintergrund seines gesamten Lebenswandels vor dem göttlichen Endgericht zu verantworten hat. Erst am Jüngsten Tag entscheidet sich für die Erlösten, ob sie direkt oder nach Abbüßung von Sündenstrafen²⁰ in das glückselige Leben mit den Heiligen und Engeln eingehen, um Gott nicht länger in Spuren, Rätseln und Spiegelungen, sondern von Angesicht zu Angesicht zu schauen (Paulus, 1 Kor 13, 12).

Anders als in neuplatonischen Konzeptionen ist die Individualee in keiner Weise vermittlels pädagogischer oder gar theurgischer Praktiken selbsterlösungsfähig. Der Mensch bleibt auf die göttliche Gnade im Glauben verwiesen. Wie aber ist die kraft biblischer Offenbarungslehre verheißene Auferstehung des/der Einzelnen vom Tode, der Eintritt in ein ewiges Leben bzw. die Sühne oder ewige Verdammung der Verworfenen unter Bedingungen der Leiblichkeit zu denken? Gilt auf der Basis der biblischen Lehre als gewiss, dass der korrupte Körper als irdische, sterbliche Hülle abgeworfen wird, ja zu Staub vergeht, so ist andererseits mit der Wiederkunft Christi (zweite Parusie) am Ende aller Tage ein Heilsgeschehen verheißene, in dem die alte Welt vergeht und der gesamte Kosmos und die gesamte Menschheit, die gesamte Kirche und mit ihr jeder einzelne Mensch in seiner leib-seelischen Verfasstheit in das sich vollendende Erlösungshandeln einbezogen sind, um in eine ‚neue Welt‘ bzw. einen ‚neuen Himmel‘ einzugehen (*Off* 21, 1–12; 22, 1–5).²¹

20 Im 13. Jahrhundert hat sich die Vorstellung eines Fegefeuers (Purgatorium) theologisch endgültig etabliert und damit die Möglichkeit einer Läuterung der reuefähigen Sünder.

21 In den Sentenzen des Petrus Lombardus, die ihrer-

seits auf patristische Lehren zurückgreifen, ist die christliche Auferstehungslehre seit dem Frühmittelalter grundgelegt und Ausgangspunkt vieler weiterer Auslegungen. Vgl. hierzu Wicki 1954 und Lona 1993.

Entscheidend wird nun die Debatte um den Modus der leiblichen Wiederauferstehung, denn das Heilsgeschehen vollendet sich nicht nur *an* oder *in* der Seele, sondern verspricht eine leibliche Vollkommenheit der Auferstandenen. Wie die Integrität des verklärten, in Glorie erstrahlenden Leibes vorgestellt werden kann, wirft in mittelalterlichen Debatten eine ganze Reihe von ungelösten Fragen auf, die bereits in den Kirchenväterschriften intensiv diskutiert werden. Vor diese Herausforderung stellt nicht zuletzt der politisch-kulturhistorische Hintergrund. Das Bemühen um eine Institutionalisierung der christlichen Kirche in den ersten Jahrhunderten nach der Zeitenwende und die Stabilisierung einer ‚orthodoxen‘ Heilslehre reagiert auf die Pluralität von parallel bestehenden, inhomogenen religiösen Strömungen. Die Kirche hat sich gegen pagane Infragestellungen, insbesondere in Hinsicht auf das Wunderwirken und die Auferstehung Christi sowie die Lehre einer individuellen Auferstehung der Toten zu bewähren. Dies insbesondere angesichts der Parusieverzögerung, d. h. des Ausbleibens einer Wiederkunft Christi,²² die im Frühchristentum in naher Zukunft erwartet wurde (vgl. Paulus, 1 *Thess* 4, 15).

Nicht zuletzt der Rekurs auf neuplatonische Voraussetzungen führt zu unterschiedlichen Plausibilisierungsversuchen des Auferstehungsleibes. In Zeugnissen der alexandrinischen Schule, so in Orientierung an Origenes, tritt die wiedererstehende Leiblichkeit als Bedingung einer individuellen, die personale Kontinuität und damit Schuld- wie Glücksfähigkeit garantierenden Voraussetzung zurück. Die ἀποκατάστασις πάντων, wie Origenes es in Berufung auf den ersten Korintherbrief geltend macht,²³ bedeutet eine Vergeistigung der gesamten Welt einschließlich aller Menschen, Dämonen etc. Für die menschliche Seele wird eine stufenweise Reinigung und Vergeistigung entscheidend, damit die Seele im Zustand der Auferstehung ganz bei Gott und aus dem körperlichen Zustand befreit ist. Eine sinnlich-stoffliche, topologische Vorstellung einer jenseitigen Welt oder gar ewiger Höllenstrafen wird von Origenes verworfen. Mit der logosphilosophischen Interpretation der Auferstehungsverheißung tritt die konkrete, quasi-korporale Leibgestalt der Verklärten in den Hintergrund. Dennoch sind bei Origenes detaillierte Überlegungen zu einer spiritualen Perzeptivität zu finden und damit Ansätze, die eine geistige und doch ‚sinnliche‘ Wahrnehmungsfähigkeit thematisieren. So entwickelt er in den *Homilia in Leviticum* eine allegorische,²⁴ christologisch-typologisierende Auslegung von Opferriten. Die sinnliche Darstellung dient dazu, die

22 Vgl. zur paganen Kritik Schröder 2011, hier insbesondere die Abschnitte IV 1. Glaube und IV 2. Wunder.

23 Paulus, 1 *Kor* 15, 28: „damit Gott herrscht über alles in allem“. Origenes’ Auslegung wird auf dem zweiten Konzil von Konstantinopel 553 zurückgewiesen.

24 Die Spiritualisierung der Sinneswahrnehmung ist geradezu programmatisch für eine allegorische Lesart und ihre anagogische Absicht: Gilt es doch, von den äußerlich seh- und hörbaren Zeugnissen zu einem Hören des Herzens zu gelangen.

‚Ohren des Herzens‘ zu öffnen (*ares cordis aperire*). Das ist keineswegs metaphorisch gemeint, sondern weist auf die fünf Sinne bzw. eine Sinnlichkeit des inneren Menschen (*interioris hominis sensus*), mittels derer Gott in sinnlichen Vorstellungsmodi erfahrbar wird.²⁵ Origenes' mentalistische Deutung des Verklärungsgeschehens findet bei Eriugena Aufnahme. Wir werden sehen, wie in Vermittlung von neuplatonischen und christlichen Elementen die Akzentuierung der imaginativen Fähigkeit als innergeistiger Sensitivität vorangetrieben wird.

7 *Glorificatio*

Wenngleich diese Beispiele zeigen, dass die biblischen Zeugnisse zur leiblichen Auferstehung keineswegs konsistent und eindeutig sind, besteht für die christliche Exegese und deren theologische Indienstnahme die Herausforderung, das durch die Offenbarungslehre verbürgte Heilsgeschehen zu bewahrheiten: ein Wiederauferstehen der Lebenden und der Toten, d. h. der toten Leiber (Auferstehung des Fleisches/*resurrectio carnis*) und die Wiedezusammenführung mit der Seele. Hieran hängt auch die Beglaubigung der leiblichen Auferstehung und Transfiguration Christi. Was also heißt *glorificatio*?

Systematisch zentral ist eine Passage des ersten Korintherbriefs (1 Kor 15, 35–49). Paulus grenzt die spezifische geistige Leiblichkeit der auferstandenen Seelen strikt von Analogien mit dem irdischen, fleischlichen Leibe ab:

Möchte aber jemand sagen: wie werden die Toten auferstehen, und mit welcherlei Leibe werden sie kommen? [...] [E]s sind himmlische Körper (σώματα ἐπουράνια) und irdische Körper (σώματα ἐπίγεια); aber eine andere Herrlichkeit haben die himmlischen Körper (ἀλλὰ ἕτερα μὲν ἢ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἕτερα δὲ ἢ τῶν ἐπιγείων) und eine andere die irdischen. Eine andere Klarheit (δόξα) hat die Sonne, eine andere Klarheit hat der Mond, eine andere Klarheit haben die Sterne, denn ein Stern übertrifft den anderen an Klarheit. Also auch die Auferstehung der Toten. Es wird gesäet verweslich, und wird auferstehen unverweslich. Es wird gesäet in Unehre, und wird auferstehen in Herrlichkeit. Es wird gesäet in Schwachheit, und wird auferstehen in Kraft. Es wird gesäet ein natürlicher Leib (σῶμα φυσικόν) und wird auferstehen ein geistlicher Leib (σῶμα πνευματικόν). Ist ein natürlicher Leib, so ist auch ein geistlicher Leib.

25 *Interioris hominis sensus, per quos vel ‚mundi corde‘ effecti ‚Deum videmus‘ vel ‚aures habemus ad audienda‘, quae docet Iesus, vel ‚odorem‘ capiamus illum, quem dicit Apostolus: ‚quia Christi bonus odor sumus‘, vel etiam gustum sumimus illum, de quo dicit propheta: ‚gustate et videte,*

quoniam suavis est Dominus‘, vel tactum illum, quem dicit Iohannes, quia ‚oculis nostris inspeximus et manus nostrae palpaverunt de verbo vitae‘, Origenes, 292, 310 und 312.

Wie es geschrieben steht: Der erste Mensch, Adam, ward zu einer lebendigen Seele (εις ψυχὴν ζῶσαν), und der letzte Adam zum Geist, der lebendig macht (πνεῦμα ζωοποιῶν). Aber der geistliche Leib ist nicht der erste, sondern der natürliche, darnach der geistliche.²⁶

Das σῶμα πνευματικόν, die verklarte Leibgestalt, ist in keiner Weise mit der irdischen Verleiblichung der Seele in einem lebendigen, natürlichen und das heißt fleischlichen Körper und seinen Eigenschaften (Korruptibilität und Hinfälligkeit, Veränderung in der Zeit, Sterblichkeit) zu vergleichen. Paulus legt den Akzent darauf, dass es sich um eine kategorial verschiedene und doch zugleich individuelle, von Gott verliehene pneumatische Leiblichkeit handelt, in welche die Seelen der Auferstandenen eingehen bzw. in die sie gleichsam eingehüllt werden. Die Analogie zu den unterschiedlichen Erscheinungsweisen himmlischer Gestirne und den unterschiedlichen Modi von Strahlkraft wird hier wichtig, um eine Graduierung der jeweils erscheinenden Klarheit, gleichsam des Durchstrahltheits von Licht, zu differenzieren. Zugleich wird damit unterstrichen, dass sich die himmlischen Phänomene, die Planeten und Gestirne, in Hinsicht auf ihre leibliche Verfasstheit, ihre Dauer, Präsenz wie ihre Leuchtkraft grundsätzlich anders verhalten als irdische, fleischliche Leiber.

Das könnte nun auf den Gedanken führen, der menschliche Auferstehungsleib sei gleich einem himmlischen, ätherischen Körper zu denken, lediglich von noch größerer und hellerer Lichtdurchwirkung.²⁷ Und in der Tat zeigt die Parallelbetrachtung mit der ätherischen Verfasstheit von Himmelskörpern und ihrer lichthaften Körperlichkeit, dass hier ein stoisch imprägniertes πνεῦμα-Konzept aufgenommen und zugleich theologisch transformiert wird. Insbesondere die stoische Samenmetaphorik (λόγος σπερματικός), die der Paulusbrief vielfach aufruft, wird in frühchristlichen Auseinandersetzungen sowie im Kontext der Interpretationsansätze der Kirchenväter (Eriugena, Maximus Confessor, Gregor von Nazianz, Ambrosius, Augustinus u. a.) zu einem Ausgangspunkt, um die lichthafte, ätherische Feinheit des transfigurierten spiritualen Auferstehungsleibes und vor allem den innerpsychischen Vergeistigungsprozess zu begründen. Doch handelt es sich bei diesen Bezugnahmen zu sphärischen, luziden Himmelsgestirnen stets um Analogien. Eine stofflich-pneumatische Substantialität ist zurückzuweisen, denn „Fleisch und Blut gehen nicht ins Himmelreich ein“ (Paulus, 1 Kor 15, 50). Gleichwohl gilt es eine individuelle leibliche Fortexistenz der Auferstandenen zu begründen.

In patristischen Debatten nimmt die Frage um die individuelle Auferstehung und die leibliche Dimension des Lebens nach dem Tode breiten Raum ein und geht als Referenzkontext in Erklärungsmodelle der mittelalterlichen Theologie ein. Gerade sofern

26 Nestle und Aland 1973, 454–455.

27 Paulus unterscheidet an dieser wie an anderen Stellen ganz dezidiert zwischen dem Fleisch (σάρξ) und

dem Leib (σῶμα). Vgl. auch 2 Kor 5, 1, 1 Kor 15, 44, Röm 8, 21, 29.

das frühe Christentum die Auferstehung als zentrales Element des christlichen Glaubens versteht, gleichzeitig aber angesichts der sich nicht einstellenden Naherwartung der Wiederkunft Christi mit Verunsicherungen umgehen muss, entwickeln sich vielfältige, keineswegs konsistent ineinander überführbare Ansätze,²⁸ denen jedoch ein Zug durchaus gemeinsam zu sein scheint: die starke Auseinandersetzung mit leiblichen Dimensionen eines Zustandes nach dem Tode bzw. im Jenseits – sei es im Fegefeuer, der Hölle oder in himmlischer Glückseligkeit.²⁹ Und obwohl der Himmel als Ort unbeschreiblicher Herrlichkeit eines unsterblichen Daseins der Seele in immerwährender Glückseligkeit und Gemeinschaft der Erlösten mit den Engeln und Heiligen, ein Gegenstand des Glaubens ist, der sich in keiner Weise konkret vorstellen, beschreiben oder ausmalen lässt (2 Kor 4, 17), kursiert in Textzeugnissen wie visuellen Formen eine Fülle von Szenarien, die sich aus der biblischen Typologie sowie aus paganen Traditionsbeständen speisen: so in Gestalt räumlicher Vorstellungen eines Himmlischen Jerusalem (*Apok* 21, 9–22, 5), einer himmlischen Stadt oder eines Königreiches als typologische Erfüllung der *ecclesia* wie als himmlisches Paradies bzw. einer kosmologisch grundierten himmlischen Hierarchie jenseits des sichtbaren Kosmos (*empyreum*) und nicht zuletzt der Erwartung auf eine Wiederbegegnung mit den Verstorbenen.³⁰ Die Frage nach der Daseinsform der unsterblichen Seele in diesen Gefilden ewiger Seligkeit bzw. ihrer leibhaften Glorie nach der endgültigen Erlösung vom irdischen Dasein ist keineswegs Spekulationen volkstümlicher Frömmigkeit vorbehalten, sondern zieht sich, wie einschlägige Studien zeigen, durch das mittelalterliche Denken.³¹ So lassen sich in mittelalterlichen Texten durchgängig Auffassungen finden, die eine leibliche, d. h. materiale und strukturelle Kontinuität der Erlösten und damit ein zwar gewandeltes aber untrennbar leiblich-seelisches Fortexistieren des singulären Menschen behaupten. Wenn der Anspruch an eine personale Identität – gegen dualistische Körper-Seelen-Konzeptionen – sich nicht allein in der Fortexistenz einer unsterblichen Seele einlöst, sondern zudem auf der Ebene einer ‚materialen Eschatologie‘ dann wirft gerade die Konzeptualisierung eines Auferstehungsleibes, der in Kontinuität mit dem verlassenen Körper des sterblichen Menschen stehen soll und doch eine ganz neue, verklärte Leibesgestalt in Aussicht

28 „Die biblischen Texte gaben ihnen keine eindeutigen Antworten, die altkirchliche Dogmatik hatte noch keine gültige Auferstehungslehre formuliert und die sich institutionalisierende Kirche wehrte sich gegen eine Eschatologisierung der gesamten Wertsicht. Als mögliche Antworten auf die offenen Fragen des Jenseitsergehens entstand deshalb eine Fülle von außerkanonischen Entwürfen. Verwandte, sich ergänzende und auch widersprüchliche Vorstellungen wurden denkerisch erprobt, christliche verwoben mit paganen und jüdischen Elementen“;

Rotach 1994, 34.

29 Bekräftigt wird dies nicht zuletzt durch liturgische wie frömmigkeitstheologische Praktiken.

30 Vgl. hierzu die Ausführungen von Christa Oechslin: Oechslin 1994, 41–46.

31 Hinzuweisen ist hier insbesondere auf die einschlägigen Studien von Caroline Walker Bynum, die mit ihren Untersuchungen zur Kontinuität einer materialen Eschatologie nicht zuletzt die vorgebliche Leibfeindlichkeit des Mittelalters entkräftet.

stellt, eine Fülle von Problemen auf.³² Folgt man der Analyse historischer Entwicklungen, dann hatte das sich etablierende Christentum auch von millenaristischen bzw. messianischen Vorstellungen Abstand zu gewinnen. Anstelle einer sich im Diesseits einlösenden Eschatologie, d. h. der Erwartung einer Regentschaft Christi in einem irdischen Königreich oder der Restitution eines irdischen Paradieses, wird eine jenseitige, d. h. sich außerhalb der empirischen Raum-Zeit-Verhältnisse vollziehende Vollendung des Heilsgeschehens postuliert. Die Auferstehung des Fleisches in einem ‚Jenseits‘, das keine physischen Bedingungen zulässt, erweist sich als theologisch nicht aufgebbar.³³

So nicht zuletzt, um die Glücksverheißung an die christlichen Märtyrer in Jahrhunderten massiver Christenverfolgung zu stützen. Deren unbeugsamer *imitatio christi* widerfährt mit der Auferstehungsverheißung nicht nur Gerechtigkeit, sondern sie selbst nehmen zudem eine exponierte Position innerhalb der Auserwählten und Erlösten ein. Großen Raum nimmt in mittelalterlichen Debatten um die Auferstehungslehre die Problematik einer Wiederherstellung versehrter, verstümmelter, von Tieren zerrissener, kurz: zerstörter Leiber auf. Ansätze einer solchen materialen Eschatologie fungieren als interpretative Beglaubigungen der keineswegs kongruenten Aussagen der Offenbarungslehre. Sie suchen die Kontinuität des individuellen Menschen zu begründen und damit die Voraussetzungen für ein göttliches Strafgericht. Sie reagieren darüber hinaus auf spekulative Beschreibungen einer ewigen Seligkeit, für die Unversehrtheit und quasi-leibliche, sinnliche Vollzüge eine Rolle spielen.

Um diese Perspektive soll es uns gehen: Wie wird die spezifische Leibhaftigkeit der Auferstandenen für die im Jenseitigen versprochene immerwährende Gottesschau als Inbegriff vollendeter Glückseligkeit wirksam? Zwar sind die versprochenen Freuden der jenseitigen Welt nicht im empirischen Verständnis sensuell, aber doch in vergeistigter Weise ‚sinnlich-perzeptiv‘ und damit an geistleibliche Sinne bzw. einen spezifischen Erfahrungsmodus gebunden.

32 Vor diesem Hintergrund schließt Caroline Walker Bynum auf die Durchgängigkeit einer materialen Eschatologie: „[T]he basic conclusion of my study of resurrection is that a concern for material and structural continuity showed remarkable persistence even where it seemed almost to require philosophical incoherence, theological equivocation, or aesthetic offensiveness. [...] The materialism of this eschatology expressed no body-soul dualism but rather a sense of self as psychosomatic unity. The idea of person, bequeathed by the Middle Ages to the modern world, was not a concept of soul escaping body or soul using body; it was a concept of self in which physicality was integrally bound to sensation,

emotion, reasoning, identity – and therefore finally to whatever one means by salvation“, Bynum 1995, 11.

33 „[T]o put it a little simplistically, the awakened resurrection body *was*, to early Christians, the person; to later theologians it was a component (albeit an essential component) of the person. Early Christians expected the body to rise in a restored earthly paradise, whose arrival was imminent. Most late medieval Christians thought resurrection and the coming of the kingdom waited afar off in another space and time. Images of physical resurrection were therefore images of a very different event in the first century and the fourteenth“, Bynum 1995, 14.

8 *Visio beatifica* – Augustinus

Was sind die Ermöglichungsbedingungen für eine immerwährende Schau Gottes (*visio beatifica*) in Gemeinschaft mit den Seligen und Heiligen und inwiefern impliziert dies eine Auferstehung in verklärter Leibgestalt? Betrachten wir das Leib-Seele-Verhältnis nun in Hinsicht auf die Erfahrbarkeit Gottes bzw. auf Bedingungen, Gottesnähe zu vergewärtigen und das göttliche Heilswirken in der Welt zu erkennen. Was bestimmt unter christlichen Voraussetzungen den deifikatorischen Aufstieg der Seele und wie wird sie zumindest augenblickshaft einer Gottesschau teilhaftig? Wie kann eine ‚visionäre‘ Erfahrung des göttlichen Gnadenwirkens überhaupt begrifflich gemacht werden? Welcher Modus von innerer Perzeption greift hier?

Wenngleich Gotteserscheinungen vor allem in Kategorien der Seherfahrung thematisiert werden, ist die *visio dei* oder *visio beatifica* vor dem Hintergrund der christlichen Liebestheologie und -typologie keineswegs auf eine visuelle Gotteserfahrung beschränkt, sondern kennzeichnet vielmehr eine synästhetische Erfahrungsform. So beschreibt Augustinus die Weisen eines ‚Schauens‘ Gottes nicht nur als ein ‚Sehen‘, sondern auch als ein ‚Hören‘ sowie in Modi eines Berührens und Erspürens bzw. des Schmeckens einer übersinnlichen Speise. Diese sinnlichen Bezugfelder sind kontrastiv in Analogie zu körperlichen Sinneswahrnehmungen modelliert, um eine strikte Distinktion von physischem Wahrnehmen und intellektueller Schau festzuschreiben. Doch zugleich deuten sich geistleiblich verklärte, spiritualisierte Perzeptionsweisen an. Das ‚Auge der Seele‘ bzw. die Instanz der *acies mentis* weist auf die besondere Blickschärfe einer quasi-sensuellen intuitiven Erfahrung. An Spekulationen bei Augustinus, einem der einflussreichsten Denker für fröhscholastische Auseinandersetzungen, wird die Schwierigkeit, die eine Bestimmung der Gottesschau und der damit erfahrenen Seligkeit aufwirft, unverkennbar. Augustinus folgt einem neuplatonischen Konzept der Lösung von der körperlichen Welt bzw. vom leiblichen In-der-Welt-Sein, um auf eine Gotteserfahrung jenseits der Fänge der Sinnlichkeit hinzuföhren. In den *Confessiones*, in Betrachtungen über die Seinsweise der Auferstandenen im Himmel, formuliert Augustinus unter dem Eindruck der instantanen Gottesschau, die ihm selbst im Garten von Ostia (*Conf.* 8, 12; Paulus, *Röm* 13, 13) widerfahren sei, die Auffassung, dass selbst die größte Freude, wie sie die sinnliche Wahrnehmung vermitteln könne, nichts sei im Vergleich zur Freude, die im ewigen Leben erfahrbar werde.³⁴

34 „Im Fortgang des Gespräches [zwischen Augustinus und Monica; A.Eu.] ergab sich uns, daß mit der Wonne des ewigen Lebens kein Entzücken unserer fleischlichen Sinne, wie groß es sei, wie köstlich es im irdischen Lichte gleiße, sich vergleichen, ja daneben auch nur nennen lasse (*ut carnalium sensuum*

delectatio quantalibet in quantalibet luce corporea prae illius vitae iucunditate non comparatione, sed ne commemoratione quidem digna videretur): da erhoben wir uns mit heißerer Inbrunst nach dem ‚wesenhaften Sein‘ (*ardentiore affectu in ‚id ipsum‘*); und durchwander-

Das Übersteigen der sinnlichen Welt in Überschreitung der kosmologischen Sphären und schließlich des Geistes selbst – eine Entrückungs- bzw. *raptus*-Erfahrung, die auf der Folie einer transitorischen Himmelsreise beschrieben wird –, um alle Vielfalt in ein Schweigen versinken zu lassen, eröffnet ein ‚Hören‘ Gottes (*ut audiamus verbum eius*), der unmittelbar in der Seele als sprechender erfahrbar wird und zwar:

[N]icht durch die Dinge, nur durch sich selbst, so daß wir sein Wort vernähmen nicht durch Menschenzunge, auch nicht durch Engelsstimme und nicht im Donner aus Wolken, noch auch in Rätsel und Gleichnis, sondern Ihn selbst vernähmen, den wir in allem Geschaffenen lieben, Ihn selbst ganz ohne diese, wie wir eben jetzt uns nach ihm reckten und in *windschnell flüchtigem Gedanken* an die ewige, über allen beharrende Weisheit rührten (*et rapida cogitatione attigimus aeternam sapientiam super omnia manentem*) [...] und wenn dies Dauer hätte und alles andere Schauen (*subtrahantur alia visiones*), von der Art so völlig anders, uns entschwände und einzig dieses den Schauenden ergriffe, hinnähme, versenkte in tieferen Wonnen (*et haec una rapiat et absorbeat et recondat in interiora gaudia spectatorem suum*), daß nun ewig Leben wäre, wie jetzt dieser Augenblick Erkennen (*et talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum intellegentiae*), dem unser Seufzen galt: ist nicht dies es, was da gesagt ist: ‚Geh ein in die Freude deines Herrn?‘ Und wann das? Dann, ‚wenn wir alle auferstehen, aber nicht alle verwandelt werden?‘ (*Mt 25, 21; 1 Kor 15, 51*)³⁵

Was sich im plötzlichen Ergriffenwerden vom göttlichen Licht (*in ictu trepidantis aspectus*; *Conf.* VII, 17, 23; *Röm* 1, 20), dem Paulinischen *raptus* gleich offenbart und die Seele augenblickhaft ganz gotterfüllt sein lässt, ist wie ein Vorschein der überirdischen, jenseitigen Freude.³⁶

Die *raptus*-Erfahrung und die überhimmlische Glückseligkeit der Auferstandenen treten in direkte Beziehung. Die blitzartige Gotteserfahrung ist wie ein augenblickliches Innewerden der verheißenen ewigen Gottesschau. Vor dem Hintergrund (neu)platonischer Aufstiegsszenarien bzw. in Rekurs auf das platonische Motiv der Seelenreise entwirft Augustinus ein Transgredieren der körperlichen Welt im Selbstüberstieg der Seele, die sich von aller Vielfältigkeit und Flüchtigkeit der Welt in ihren Grund zurückzieht

ten stufenweise die ganze Körperwelt [...] und wir gelangten zu unserer Geisteswelt (*in mentes nostras*). Und wir schritten hinaus über sie (*transcendimus eas*), um die Gefilde unerschöpflicher Fülle zu erreichen [...] Und während wir so redeten von dieser ewigen Weisheit, voll Sehnsucht nach ihr, da streiften wir sie leise in einem vollen Schlag des Herzens (*attigimus eam modice toto ictu cordis*)³⁶, *Aug., Conf.* IX, 10,

25, 464/465–466/467.

35 *Aug., Conf.* IX, 10, 25, 466/467. Hervorhebungen in Kursivierung stammen von der Autorin.

36 „To remain in the state permanently ‚would be something not of this world, not of this life‘; but of the life to come. If such ecstasy went on forever it would be indistinguishable from the joys of heaven“, McDannell und B. Lang 1988, 57.

und damit auch von einem hierauf basierenden Perzipieren, Vorstellen, Erkennen, um reine Empfänglichkeit für das Wort Gottes zu werden, das in ihr selbst spricht. Einerseits ist dies ein Transzendieren aller leibgebundenen Erkenntnisvollzüge des Sehens, Hörens, Vorstellens sowie jeder Form von differenzorientiertem Denken auf der Basis von Sprache, Zeichen etc. Eben dies ist für Augustinus eine instantane Erfahrung der Freude, wie sie den Auferstandenen zuteilwerden soll. Doch andererseits beschreibt Augustinus diese Glückseligkeitserfahrung als ein Sehen, Hören, Vernehmen „wie man mit dem Herzen hört (*sicut auditur in corde*)“ (*Conf.* VII, 10, 16, S. 336/337; vgl. *De civ. Dei* XXII, 29) bzw. ein „Sehen, das nicht aus dem Fleische kam (*visus iste non a carne trahebatur*)“ (*Conf.* VII, 14, 20, S. 342/343), sondern „In meinem Fleische werde ich Gott sehen (*In carne mea videbo Deum*)“, d. h. im „Angesicht des inneren Menschen“ und eben das bedingt eine *geistleibliche* Disposition der Auferstandenen.³⁷ Nehmen wir dies nicht nur als eine unzureichende Analogie, um überhaupt die Weise spiritueller Erfahrung in Worte kleiden zu können, dann deutet sich hier bereits an, dass ein Modus von Gotteserfahrung grundlegend wird, der mit einem sinnlich-körperlichen Erfahren unvergleichlich ist³⁸ und doch als Erfahrungsform eine sensitiv-affektive Zustandsform bestimmt, um die Erfahrung von Seligkeit in ihrem ganzen Reichtum, ihrem Genuss, ihrer synästhetischen und zugleich simultanen Fülle zu fassen. Wenn wir die für Augustinus zentralen Perzeptionsformen, das ‚Hören‘ und ‚Sehen‘ Gottes, aber auch die Allusionen an ein geistiges Schmecken und Berühren als Ausdrucksformen einer spiritualen Sinnlichkeit verstehen, dann stellt sich die Frage, welche spezifische ‚Leiblichkeit‘ diese spirituale Erfahrung ermöglicht.

In *De Genesi ad Litteram*, worin Augustinus eine ausführliche Diskussion verschiedener Modi und Klassifikationsweisen von Visionen anstrengt, um Formen innerer Gotteserfahrung gegenüber körpergebundenen Träumen und Halluzinationen der

37 Augustinus [Dombart und Kalb], XXII, 29, 827–828. „Nun aber können die Worte: ‚In meinem Fleische werde ich Gott sehen‘ [1 Kor 13, 12] auch so verstanden werden, als hieße es: In meinem Fleische werde ich sein, wenn ich Gott schaue. Auch jenes Apostelwort: ‚Von Angesicht zu Angesicht‘ nötig nicht zu der Annahme, daß wir mit diesem unseren leiblichen Gesicht, in dem die leiblichen Augen ihren Platz haben, Gott schauen werden [...] Denn gäbe es nicht auch ein Angesicht des inneren Menschen (*Nisi enim esset etiam interioris hominis facies*), würde nicht derselbe Apostel sagen [2 Kor 3, 18]: ‚Nun aber spiegelt sich in uns des Herren Klarheit mit aufgedecktem Angesicht, und wir werden verwandelt in dasselbe Bild von einer Klarheit zur an-

deren, wie vom Geist des Herrn (*Nos autem reuelata facie gloriam Domini speculantes in eandem imaginem transformamur, de gloria in gloriam, tamquam a Domini spiritu*)‘ [...] Aber wir wissen nicht, wie wir uns das Herantreten eines geistlichen Leibes (*spiritale corpus*) zu denken haben“, Augustinus [Dombart und Kalb], 860.

38 „Wollte ich aber sagen, ich hätte es im Geiste, also in geistiger Schau wahrgenommen, ja, wie weit reicht denn, was ist denn unseres Geistes Schau verglichen mit jener überschwenglichen Herrlichkeit? Denn da ist der ‚Friede Gottes‘, der, wie der Apostel sagt, ‚höher ist als alle Vernunft“, Augustinus [Dombart und Kalb], XXII, 29, 862; *Phil.* 4, 7.

Phantasie zu qualifizieren, weist er, wie in anderen Frühschriften,³⁹ die Vorstellung einer ‚leiblichen‘ Auferstehung der Seele, solange dies mit animalischen Konnotationen einhergeht, zurück und widerspricht einer räumlich-körperhaften Auffassung der Hölle wie des Himmels.⁴⁰ Stattdessen verfolgt er eine figurale Lesart der biblischen Zeugnisse, räumt jedoch ein, dass eine Auferstehung der Leiber zum vollkommenen Glück der Seele notwendig sei.⁴¹

Doch einem vollständig leibenthobenen Ansichtigwerden Gottes bzw. der Vorstellung einer rein geistigen Erfahrung von instantaner Gottesnähe steht die Paulinische Rede von einer spiritualen Leiblichkeit entgegen. In den *Retractationes* und in *De civitate Dei* wird die strikte Auffassung der verklärten Leiblichkeit reformuliert. Sie gibt Raum für die Verheißung einer Gemeinschaft der Seligen und eine durch antike Jenseitsvorstellungen grundierte Hoffnung auf ein Wiedersehen der im irdischen Leben verlorenen Menschen. Damit wird die geläuterte Leibgestalt der Auferstandenen geradezu zu einem Moment der Glückseligkeit, sofern die göttliche Schöpfung des Menschen, korrumpiert und defizient im Zuge des Sündenfalls, nun unter Paradigmen von leiblicher Distinktheit diskutiert wird. Gleichwohl handelt es sich um eine grundsätzlich transformierte Leiblichkeit, eine ganz vom Geist verklärte, unversehrte, in Schönheit erstrahlende Leiblichkeit, eine spirituale Fleischlichkeit beiderlei Geschlechts, die keine sexuellen Triebkräfte kennt, sondern ganz im Glanz der göttlichen Herrlichkeit erstrahlt.

Es wird also alles wiederhergestellt werden, was den lebenden Leibern oder auch den Leichen nach dem Tode verlorenging, und wird mitsamt den in den Gräbern verbliebenen Überresten aus dem alten natürlichen Leibe in die Neuheit des geistlichen Leibes verwandelt werden, auferstehen und mit Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit umkleidet werden. [...] Alsdann wird das Fleisch geistlich werden, dem Geiste untertan sein, jedoch Fleisch bleiben, nicht etwa Geist werden (*Erit ergo spiritu subdita caro spiritalis, sed tamen caro, non spiritus*),

39 „In a treatise called *On Faith and the Creed* (393) [10: 24; PL 40: 195/6] Augustine struggled with St. Paul’s assertion that in eternal life we will have ‚spiritual bodies‘. What will be the bodily dimension of heavenly existence? Augustine took great care to reconcile the Pauline expression with Neoplatonic philosophy by liberating the term ‚body‘ (*corpus*) from all its material connotations. After the resurrection, there will be an ‚angelic change‘ in which our bodies lose their material quality. There will be ‚no more flesh and blood, but only body‘: A celestial body cannot have ‚celestial flesh‘; Augustine carefully pointed out. There can be no fleshly dimension to the next life. Everything must be spiritual“, McDan-

nell und B. Lang 1988, 58; Augustinus [Miles], 99.

40 Vgl. Augustinus [Perl], lib. 12, cap. 32, 287–289.

41 Augustinus [Perl], lib. 12, cap. 35, 295: „Deshalb ist es nötig, daß er [der Mensch] von den Sinnen dieses Fleisches entrückt wird, damit ihm, soweit er es überhaupt erfassen kann, die Schau gezeigt werde. Erst wenn dieser Leib schon nicht mehr animalisch, sondern durch die künftige Umwandlung geistig geworden, den Engeln angeglichen sein wird, wird er das vollkommene Maß seiner Natur erhalten haben. Dann wird er gehorchend und befehlend, belebt sein und beleben, und das mit einer solch unbeschreiblichen Leichtigkeit, daß ihm, was ihm Bürde war, zum Ruhm wird.“

wie ja auch einst der dem Fleisch unterworfenen Geist selbst fleischlich war, aber Geist blieb und nicht Fleisch ward.⁴²

So entsteht die Vision einer himmlischen Liebesgemeinschaft in Gott, in die auch die engelischen Naturen einbezogen sind, auch sie sind Teil der Gemeinschaft der Seligen, sind sichtbar. Die spirituale Leiblichkeit, gekennzeichnet durch eine jugendliche, unversehrte Schönheit, die einen jeden gleichsam in der Blüte seines Lebens zeigt, gibt lediglich in einer Hinsicht das Vollkommenheitsideal körperlicher Schönheit preis: Es sind die Wundmale der Märtyrer (*De civ. Dei* XXII, 9–10), die auch im verklärten Zustand sichtbar werden, Insignien ihres Eintretens für den Glauben.

Wie es zugeht, weiß ich nicht, aber in unserer großen Liebe zu den Märtyrern möchten wir gern in jenem Reiche an den Leibern der seligen Märtyrer die Narben der Wunden sehen, die sie um des Namens Christi willen erlitten, und vielleicht werden wir sie auch sehen. Denn sie verunstalten nicht, sondern verleihen Würde und lassen eine Schönheit erstrahlen, die, obschon am Leibe, doch eine Schönheit nicht des Leibes, sondern der Tugend ist. [...] Aber wenn es in der neuen Welt sich gehört, daß die Male der glorreichen Wunden an dem unsterblich gewordenen Fleische sichtbar sind (*ut indicia gloriosorum uulnerum in illa immortali carne cernantur*), werden da, wo die Glieder, um abgetrennt zu werden, durchbohrt oder durchschnitten waren, Narben erscheinen, die Glieder selbst jedoch wieder an ihrem Platze und nicht verloren sein.⁴³

Auch mit diesem Faktum ist ein ‚Sichtbarwerden‘ bzw. ‚Gesehenwerden‘ aufgerufen: ein unbegreifliches spirituales Sinnlichwerden und Schauen.

Wie nun diese jenseitige Weise eines Schauens *in corpore spiritali* verstanden werden kann, darüber stellt Augustinus in Verweis auf einschlägige Bibelworte lediglich vorsichtige Mutmaßungen an. Doch dass es sich um leibliches Schauen in spiritueller Verklärung handeln muss, das steht für ihn außer Zweifel.

Sie [hier: die Heiligen] werden Gott schauen, und zwar in ihrem Leibe (*in ipso corpore*). Ob aber auch durch ihn, so wie wir jetzt durch Vermittlung unseres Leibes Sonne, Mond und Sterne, Meer und Land und alles, was darin ist, sehen, das ist schwer zu beantworten. Man wird doch kaum sagen dürfen, die Heiligen würden dann solche Leiber haben, daß sie nicht mehr nach Belieben

42 *Restituetur ergo quidquid de corporibus uiuis uel post mortem de cadaueribus periit, et simul cum eo, quod in sepulcris remansit, in spiritalis corporis nouitatem ex animalis corporis uetustate mutatum resurget incorruptione atque immortalitate uestitum*, Augustinus [Dombart

und Kalb], XXII, 21, 841; vgl. McDannell und B. Lang 1988, 62.

43 Augustinus [Thimme und Andresen], XXII, 19, 797; Augustinus [Dombart und Kalb], XXII, 19, 839.

die Augen schließen und öffnen könnten, jedoch noch weniger, daß man dort mit geschlossenen Augen Gott nicht sehen werde.⁴⁴

In Auslegung biblischer Zeugnisse muss es sich um eine geistige Weise des Schauens und Ansichtigwerdens handeln, die aber doch einer Leiblichkeit verbunden zu denken ist.

Mit seinem Herzen also, sagt der Prophet [Elisa], habe er es gesehen, dabei natürlich ohne Frage von Gott wunderbar erleuchtet. Wie viel mehr werden alle, wenn erst Gott alles in allem sein wird, diese Gnadengabe genießen! Doch werden dann auch die leiblichen Augen an ihrem Platze sein und ihren Dienst verrichten; der Geist wird sich ihrer mittels des geistlichen Leibes bedienen (*Habebunt tamen etiam illi oculi corporei officium suum et in loco suo erunt, uteturque illis spiritus per spiritale corpus*).⁴⁵

Das schließt ein Sehen mit geschlossenen Augen nicht aus, betont aber immer wieder ein Sehen mit den „geistlichen Augen (*oculi spiritales*)“ im „geistlichen Leibe“, d. h. mit einer „wunderbaren Sehkraft“, wie sie das „Auge des Herzens (*oculum cordis*)“ birgt,⁴⁶ die ihrerseits weder ein Erblicken körperlicher Phänomene in spiritueller Weise ausschließt noch ein leibliches Wahrnehmen geistiger Phänomene.

Wenn also klar ist, daß der Geist Körperhaftes schauen kann, sollte dann nicht auch die Macht des geistlichen Leibes so weit gehen, Geistiges leiblich wahrzunehmen? [...] So mag es wohl sein, ist auch durchaus glaubhaft, daß wir dereinst das weltlich Körperhafte des neuen Himmels und der neuen Erde auf neue Weise schauen werden, nämlich so, daß wir den allgegenwärtigen, auch über allem Körperlichen waltenden Gott vermittels der Körper, die wir tragen und die wir erblicken, wohin wir auch das Auge wenden, in hellster Klarheit schauen (*clarissima perspicuitate*), und zwar nicht bloß so, wie wir jetzt Gottes unsichtbares Wesen an den Werken der Schöpfung nur durch einen Spiegel im Rätsel und stückweise ersehen und erkennen [...] Sondern wie wir die lebendigen und Lebensbewegungen verrichtenden Menschen, unter denen wir leben, sobald wir sie erblicken, nicht bloß für lebendig halten, sondern sehen, daß sie leben – obwohl wir doch ihr Leben ohne ihre Leiber nicht sehen können, während wir es vermittels ihrer Leiber an ihnen unzweifelbar erblicken –, ebenso werden wir überall, wohin die geistigen Lichtstrahlen unserer leiblichen Augen fallen,

44 Augustinus [Thimme und Andresen], XXII, 29, 824;

Augustinus [Dombart und Kalb], 857–858.

45 Augustinus [Thimme und Andresen], XXII, 29, 825;

Augustinus [Dombart und Kalb], 859.

46 Augustinus [Thimme und Andresen], XXII, 29, 825–826; Augustinus [Dombart und Kalb], 859.

vermittels unseres Leibes den unkörperlichen Gott erblicken, der über allem waltet (*spiritalia illa lumina corporum nostrorum circumferemus, incorporeum Deum omnia regentem etiam per copora contuebimur*).⁴⁷

Augustinus unternimmt es nicht, das Leben der „seligen Leiber“, die sich in ewiger Seligkeit „regen und bewegen“⁴⁸ näher zu beschreiben, lässt aber mit diesen abschließenden Betrachtungen keinen Zweifel daran, dass eine leibliche Auferstehung in der leiblichen Gemeinschaft der Erlösten höchster Gottesgenuss sein muss – und damit kommen wir auf das vorangestellte Pauluswort zurück – es „gibt kein sterbliches Leben mehr, sondern nur das ganz und gar immerdar lebendige, und keinen *seelischen Leib* (*corpus animale*) mehr, der in seiner Gebrechlichkeit die Seele beschwert, sondern nur einen *geistlichen* (*corpus spiritale*), der keine Bedürfnisse kennt und vollständig dem Willen unterworfen ist.“ In diesem Friedensreich erliegt der Leib keinerlei Leidenschaft, bedarf es keiner Vernunft, um diese zu zügeln, denn „Gott wird über den Menschen gebieten und der Geist über den Leib, und so süß und leicht wird das Gehorchen sein wie das Leben und Herrschen beglückend“ und die gesamte Kirche wird Leib Christi sein und wie dieser auferstehen im Fleische, denn „unser Fleisch wird durch Annahme der Unverweslichkeit ebenso wiedergeboren werden, wie unsere Seele durch den Glauben schon wiedergeboren ist“, eben das ist die zweite, leibliche Auferstehung.⁴⁹

Doch legen wir das Augenmerk auf die spirituale Perzeptivität, die diese verklärte Leiblichkeit kennzeichnet.⁵⁰ Wie exemplarisch an Augustinus verdeutlicht – hier ließe sich ebenso auf Gregor den Großen verweisen – bilden sich bei den Kirchenvätern Theorien einer inneren, spiritualen Sinnlichkeit des Glorienleibes aus, die in mittelalterlichen Theorien zur visionären Gottesschau entfaltet werden.⁵¹ Zunächst einmal bindet sich diese Auffächerung spiritueller Sensitivitätsmodi ganz an die Geistseele, d. h. bestimmt sich als ein Vermögen des Intellektes bzw. der spiritualen Seele unter dem Einfluss der göttlichen Gnade. Gleichwohl wird die Bindung an das *σῶμα πνευματικόν* und die Diffizilität, dessen ‚Leiblichkeitsstatus‘ zu bestimmen, unverkennbar.

Gerade an dieser systematischen Schnittstelle werden Konzepte eines imaginativen Sehens bzw. der Imagination in ihrer Mittlerfunktion zwischen externer und innerer

47 Augustinus [Thimme und Andresen], XXII, 29, 828–829; Augustinus [Dombart und Kalb], 861.

48 Augustinus [Thimme und Andresen], XXII, 30, 831.

49 Augustinus [Thimme und Andresen], XIX, 17, 563; Augustinus [Dombart und Kalb], 685. Vgl. XIX, 27, 582; XX, 5, 593 und XX, 6, 597.

50 Augustinus [Thimme und Andresen], XXII, 29, 830; Augustinus [Dombart und Kalb], 862: „Gott wird uns dadurch bekannt und einsichtig sein, daß wir alle ihn im Geist in uns allen erblicken, der eine im

anderen und jeder in sich selbst, ihn erblicken im neuen Himmel und der neuen Erde und in allen Kreaturen, die es dann dort geben wird, ihn erblicken durch Vermittlung des Leibes in allen Leibern, wohin irgend die Augen des geistlichen Leibes ihre Strahlen senden werden (*per corpora in omni corpore, quocumque fuerint spiritalis corporis oculi acie perueniente directi*).“

51 Vgl. hierzu die Studie von Gordon Rudy (Rudy 2002).

‚sensitiver‘ Perzeption expliziert: in Fokussierung auf die Spezifik einer inneren, visionären Schau. Solche Modellierungen einer spiritualen imaginativen Vergegenwärtigung werfen nicht nur Licht auf die innerweltlichen Dimensionen visionärer Erfahrung, prophetischer Visionen sowie Weisen einer Entrückung (der *raptus Pauli* wird hierfür immer wieder herangezogen). Sie greifen auch die Frage auf, wie die Auferstandenen in ihrer spezifischen Leiblichkeit einerseits distinkt und individuell und doch nicht mit allen sinnlich-körperlichen Restriktionen behaftet in eine überzeitliche Existenz eingehen, einander ‚sichtbar‘ gegenwärtig werden bzw. der *visio beatifica* geistleiblich teilhaftig sein können. Die Bestimmung der Beschaffenheit des glorifizierten Leibes steht in direkter Beziehung zur Möglichkeit einer quasileiblichen spirituellen Perzeptivität.

Die neuplatonische Vorstellung eines pneumatischen Seelengefahrts, dessen imaginativer Fähigkeit eine spezifische Rezeptivität in Hinsicht auf Gotteserfahrungen zugeschrieben wurde, überträgt sich im christlichen Zusammenhang auf die verklärte Leiblichkeit der auferstandenen Seele, den sogenannten Glorienleib. Dieser Transfer wird nicht zuletzt an origenistisch fundierten Interpretationen deutlich, so etwa in Eriugenas Interpretation der Theologie des Ps.-Dionysius Areopagita.

9 Eriugena – imaginative Gotteserfahrung

In den Schriften von Johannes Scotus Eriugena etabliert sich in Rekurs auf Origenes und die griechischen Kirchenväter (Maximus Confessor, Gregor von Nazianz) die Vorstellung einer mentalistisch gefassten Verklärung (*glorificatio*), die sich in und an der Geistseele vollzieht. Diese geistige Lichtwerdung verbindet sich mit einer an Proklos grundierten Konzeption des ‚inneren Sinnes‘ (*sensus interior*/διάνοια) als Instanz einer zunächst imaginativen, dann vollends geistigen Spiritualität (Luzidität und Lichthaftigkeit) der auferstandenen Seele.

Eriugena begreift die Dreiheit der menschlichen Seele als Bild und Spiegel der schöpferischen Trinität. Analog der göttlichen Konsubstantialität von Vater, Sohn und Heiligem Geist (d. i. Wesenheit/*essentia*, Kraft/*virtus* und Wirksamkeit/*operatio*) wird die Gottebenbildlichkeit des Menschen über drei seelische Vermögen und ihre Bewegungen bestimmt: Denken/*intelligentia*, Vernunft/*ratio* und innerer Sinn/*sensus* bilden eine dynamische Einheit. Die Wirksamkeit des inneren Sinnes (*sensus interior* bzw. διάνοια), steht für Eriugena in direkter Verbindung mit den Gaben des *spiritus sanctus*.⁵² In der

52 „Was soll ich von der wesentlichen Wirksamkeit (*de operatione essentiali*) unserer Natur sagen? Wird sie nicht auf's Passendste mit dem h. Geist verbunden, welchem recht eigentlich die Wirksamkeit der Kräf-

te und göttlichen Gaben und deren Vertheilung beigelegt wird (*Nomine aptissime sancto spiritui copulatur cui ueluti proprie operatio uirtutum diuinarumque donationum et uniuersaliter et proprie unicuique diuisio tri-*

operativen Kraft (*operatio*) der Seele, dem Sinn, wird die spezifische Wirksamkeit des Hl. Geistes erkennbar (*in operatione substantiae spiritus sancti proprietas dinoscitur*).⁵³ Dieser der Vernunft (*νοῦς/intelligentia*) und dem Verstand (*λόγος/ratio*) konsubstantielle ‚innere Sinn‘ (*διάνοια/sensus interior*) ist nicht mit dem äußeren Sinn, dem *sensus communis* als Schnittstelle zwischen Seele und Körper bzw. der an Wahrnehmungsorgane gebundenen Sinneswahrnehmung zu verwechseln. Vielmehr ist mit der *διάνοια*, bzw. *ἐνέργεια* (*dianoia et energeia* bzw. *sensus et operatio*),⁵⁴ eine Kraft bestimmt, die unabhängig vom physischen Körper den äußersten Ort der Seele einnimmt und sich lediglich während der irdischen Existenz des Menschen der äußeren Sinnesfähigkeiten als Werkzeuge bedient. Der innere Sinn vergeht nicht mit der körperlichen Existenz, sondern bleibt gleichwesentlich mit dem Denken (*νοῦς*) und der Vernunft (*λόγος*). Hier greift Eriugenas eschatologische Bestimmung der menschlichen Seele und ihrer pneumatischen Leiblichkeit.

Denn die physische Körperlichkeit, in der sich der irdische Mensch vorfindet, ist für Eriugena wie schon für Origenes eine Strafe in Folge des Sündenfalls und gehört nicht zur ursprünglichen, gottebenbildlichen Natur der Seele.⁵⁵ So besitzen die vegetativen und sensitiven Seelenvermögen zwar unverzichtbare lebenserhaltende Funktionen der verkörperten Seele, mittels derer sie ihren postlapsarischen Status kompensiert. Doch potenzieren sie gleichsam das Unheil, sofern sich die Seele vermittle dieser Vermögen an die sinnliche Welt verlieren kann – auch dies eine Auffassung, die bereits in (neu)platonischen Theorien immer wieder zur Sprache kommt. Die physischen Sinnesorgane vergehen mit der Wiederherstellung der ursprünglichen Natur. Doch auch der innere Sinn ist in seiner ursprünglichen Natur nicht schlichtweg ‚unkörperlich‘:

Wähne jedoch nicht, ich wolle hiermit lehren, jene vor der Sünde des Menschen im Paradiese nach Gottes Bilde gegründete Dreiheit der menschlichen Natur hätte ganz und gar des Körpers entbehrt. [...] Denn auf einmal und

buitur)?⁵⁴ Johannes Scotus Eriugena [Noack], lib. II, 175; Johannes Scotus Eriugena [Sheldon-Williams und Bieler], lib. II, 568C 28–31, 96.

53 Johannes Scotus Eriugena [Sheldon-Williams und Bieler], lib. II, 568C–568D, 96.

54 Johannes Scotus Eriugena [Sheldon-Williams und Bieler], lib. II, 570C, 100.

55 Deshalb ist ihm auch das nährende und wachsende Vermögen der Seele eine „ausserhalb unser ursprünglichen Natur fallende Bewegung [...], welche als Strafe für die Sünde zur wesenhaften Wirksamkeit unseres inneren Sinnes hinzugefügt ist, sofern der Körper mittelst dieser Bewegung dasjenige besorgt, was die menschliche Natur seit der Sünde

überkommen hat. Ich meine diesen vergänglichen und sterblichen Körper, der sich räumlich und zeitlich verändert und in seine Teile zerfällt [...] zu allen unvernünftigen Bewegungen geneigt und eine Herberge der noch fleischlichen Seele (*carnalis animae*) ist [...] Vernünftiger Weise bleibt also ausserhalb der Grenzen unserer Wesensdreiheit diejenige Bewegung der menschlichen Natur liegen, wodurch das ihr zur Strafe für den Abfall vom göttlichen Gebote Zugetheilte besorgt wird“; Johannes Scotus Eriugena [Noack], lib. II, 178–179; vgl. lib. II, 130 und 132; Johannes Scotus Eriugena [Sheldon-Williams und Bieler], lib. II, 571B 32, 102.

zugleich hat der Schöpfer im Paradies unsere Seelen und Leiber geschaffen, himmlische und geistige Leiber nämlich, wie sie nach der Auferstehung sein werden (*corpora dico caelestia spiritualia qualia post resurrectionem futura sunt*).⁵⁶

Auch für Eriugena ist der Auferstehungszustand der Seele somit keineswegs eine Entleiblichung, sondern die Wiedererlangung eines engelischen Leibes, gleichsam des Schöpfungsleibes in seiner luziden Form. Dass auch die Engel leiblich distinkt existieren, wird durch ihre Bewegung angezeigt. Sie kreisen um den göttlichen Grund in immerwährender Anschauung.

Wird ja doch von den heiligen Vätern überliefert, dass die himmlischen Wesenheiten, welche in den göttlichen Reden als himmlische und engelische Kräfte (*quas etiam caelestes uirtutes angelicas que diuina nominant eloquia*) bezeichnet werden, wesentlich nichts anderes seien, als gedankenhafte, ewige und unerreichbare Bewegungen im Umkreise des All-Anfangs. [...] [W]as hindert uns dann an der Einsicht, dass die menschlichen Gedanken unaufhörlich um Gott kreisen [...] Denn es ist nicht unangemessen zu glauben, dass das erste Paradiesesverhältniss des Menschen vor der Sünde in himmlischer Seligkeit von gleicher Natur mit den Engeln war.⁵⁷

Dieses Kreisen um Gott, d. h. eine Denkbewegung um den göttlichen Grund, kennzeichnet für Eriugena den Auferstehungszustand der Seligen als Wiederherstellung des Paradieszustandes. Fernab einer litteralen Auslegung der Hl. Schrift im Sinne topographischer Vorstellungen der himmlischen Engelssphären oder jenseitiger Höllenkreise, die Eriugena auf der Basis einer allegorischen Lesart verwirft, weist er ebenso Ätherleib-Vorstellungen zurück: Wieder ist es der Rekurs auf die einschlägige Paulus-Stelle (1 Kor 15, 39–45), die diese Auslegung fundiert:

„Es wird gesäet ein thierischer Leib und wird auferstehen ein geistiger Leib!; d. h. der thierisch gesäete Leib selbst wird als geistiger Leib verwandelt in den Geist sich erheben oder, um deutlicher zu reden, aus Körper zu Geist werden. [...] Denn was ist Herrlichkeit oder Kraft anders, als dass der irdische Körper

56 Johannes Scotus Eriugena [Noack], lib. II, 179; Johannes Scotus Eriugena [Sheldon-Williams und Bieler], 571C-D, 104.

57 Johannes Scotus Eriugena [Noack], lib. II, 182–183; Johannes Scotus Eriugena [Sheldon-Williams und Bieler], lib. II, 574B 6–7, 110. „Denn es ist nicht unangemessen zu glauben, dass das erste Paradiesesver-

hältniss des Menschen vor der Sünde in himmlischer Seligkeit von gleicher Natur mit den Engeln war (*hominis conditionem ante peccatum in paradiso, hoc est in caelesti beatitudine, aequalem angelis*)“; Johannes Scotus Eriugena [Noack], lib. II, 183; Johannes Scotus Eriugena [Sheldon-Williams und Bieler], lib. II, 574A 31–32.

nach Art der Gestirne und mit ätherischer Feinheit sich erhebt oder rasch sich bewegt?⁵⁸

Aber eben dies darf für Eriugena nun, wiederum in Bezug auf Paulus' Formulierung, weder wortwörtlich noch im Sinne neuplatonischer Vorstellungen eines luminösen Seelengefährtes gedacht werden, als sei die Seele in eine quasi sternengeborene Körperlichkeit geborgen, mittels derer sie sich nun in die Himmelsregionen erhebe und gleich den Gestirnen in differenter Luzidität erstrahle. Allegorisch gelesen (Referenzautoren sind hier Ambrosius, Maximus Confessor und Gregor von Nazianz) deutet sich hier vielmehr die Verwandlung in reinen Geist an.⁵⁹ Die wiederzuerlangende Vergeistigung der Seele ist ohne raumzeitliche Körperhaftigkeit und fernab von Zwei-Geschlechtlichkeit zu denken, und dieser Vergeistigungszustand ist im Auferstehungsleib Christi vorgeprägt.

Als gemeinsame Eigenthümlichkeit der Natur und Gnade wird aber die Auferstehung der menschlichen Bestandheit erkannt, d. h. der Uebergang der sterblichen Leiber in unsterbliche, der vergänglichen in unvergängliche, der fleischlichen in geistige, der zeitlichen und räumlichen in ewige und raumfreie.⁶⁰

Wie haben wir uns aber nun diese „geistigen Körper“ vorzustellen, wenn sie zugleich als leibhaftig spiritual und doch nicht unter den raumzeitlichen Bedingungen von physischen Körpern gedacht werden können, und warum hält Eriugena an der ‚leiblichen‘ Disposition der Seele fest? Dies führt auf die besondere Rolle des inneren Sinnes/*sensus interior* zurück bzw. auf eine Nobilitierung einer spezifischen Vorstellungstätigkeit der Seele.⁶¹ Vor dem Hintergrund der ps.-dionysischen negativen Theologie und unter Rekurs auf den Theophaniebegriff des Areopagiten, den Eriugena weiterentwickelt, nimmt die Dignifizierung der Vorstellungskraft und ihrer Bilderzeugungen eine systematische Zentralstellung ein. Nicht nur die diesseitige Seele vermag allein über symbolische Vollzüge das göttliche Zur-Erscheinung-Kommen zu erfassen, also in vermittelter Form (in liturgischen Handlungen, der Übertragung in Bilder, in der poetischen Sprache der biblischen Offenbarung oder der Bildlichkeit prophetischer Visionen etc.). Dieses mittelbare Schauen gilt auch für den jenseitigen, vergeistigten Zustand der Seele. Die um den göttlichen Grund kreisende Seele vermag den schlichtweg ineffablen Gott oder das göttliche Licht nur vermittelt, d. h. in Bildszenarien zu erfahren.

Die Vorstellungskraft ist geradezu Organ der Gotteserscheinungen (Theophanien). „Denn an und für sich ist Gott immer unsichtbar und wird es immer sein, als der da

58 Johannes Scotus Eriugena [Noack], lib. V, 362–363.

59 Johannes Scotus Eriugena [Noack], lib. V, 362.

60 Johannes Scotus Eriugena [Noack], lib. V, 240–241; vgl. 253–254. Vgl. zu den geistigen Leibern ebd., lib. V, 276.

61 *Phantasiarum enim duae species sunt [...]*, Johannes Scotus Eriugena [Sheldon-Williams und Bieler], lib. II, 573C, 108; Johannes Scotus Eriugena [Noack], lib. II, 181.

allein Unsterblichkeit hat und in einem unnahbaren Lichte wohnt.“ Das ‚Sehen Gottes‘, das den Auferstandenen im Zustand der Seligkeit zuteilwird, ist ein inneres Ansichtigwerden kraft des inneren Sinnes. In gradueller Stufung, „soviel es jedem Auserwählten nach der Höhe seiner Begabung vergönnt ist“,⁶² nimmt die Seele ein Erscheinen Gottes wahr. Für Eriugena ist Gott auch im Zustand der Seligkeit kein unmittelbares Objekt einer Anschauung. Vielmehr werden Ein-Bildungen Gottes erfahren,⁶³ d. h. bildhafte Erscheinungsweisen vermittelt der innerseelischen Vergegenwärtigung. Diese Theophanien sind strikt von Halluzinationen oder bloßen Phantasmen zu unterscheiden,⁶⁴ denn sie beruhen auf einer reziproken Bezogenheit. Das Zur-Erscheinung-Kommen Gottes in der Seele des je Einzelnen steht im Verhältnis zur Lauterkeit des willentlichen Strebens. Umso mehr die je singuläre Seele sich in ihrem irdischen Handeln und Trachten auf Gott gerichtet hat, umso stärker wird sie des Gotterscheinens gewahr. Die Engelshierarchie des Pseudo-Areopagiten wird hier nicht nur transformiert in eine Hierarchie der Glückswürdigkeit, sondern zugleich als ein innermentales Geschehen bestimmt. Die jenseitige Glückseligkeit der Auferstandenen situiert sich nicht in Stufen oder Chören von Engeln, Seligen und Auserwählten, die in einem topographischen Sinne den Thron Gottes umgeben. Sie besteht in einer Graduierung der Intensität des Sehens Gottes. Die Vergegenwärtigung vollzieht sich je unterschiedlich, „unendlich vielfach im Auf- und Absteigen göttlicher Gesichte“.⁶⁵

Damit rückt die zentrale Funktion des inneren Sinnes begründungstheoretisch erneut in den Blick. Gemäß Eriugenas allegorischer Auslegung der biblischen Verheißung sind sowohl die Gottesschau der Glückseligen als auch die Strafen der Verdammten als Szenarien der Vorstellungstätigkeit auszulegen. Was die Gottlosen im Jenseits als Strafe quält, sind nicht physische Höllenqualen – eben das würde die Frage der Körperlichkeit

62 Johannes Scotus Eriugena [Noack], lib. V, 327.

63 „Einbildung dagegen ist ein Bild und eine dem Gedächtniss eingeprägte Erscheinung von einer sichtbaren oder unsichtbaren Art. Denn während kein körperlicher oder unkörperlicher Gegenstand für sich den noch sterblichen Sinnen sichtbar ist, hat die Natur der Dinge bestimmt, dass im äussern Sinne die Bilder der sinnlichen Dinge, im innern Sinne die Bilder übersinnlicher Dinge ausgedrückt werden. Es fließen demnach gewissermaßen aus zwei Quellen, dem Sinnlichen und dem Uebersinnlichen, zwei Ströme in das Gedächtniss, von welchen der eine durch den leiblichen Sinn aus dem niederen Gebiete, der andere durch den bloß seelischen Sinn aus dem höheren Gebiete seinen Weg nimmt. Und Alles, was aus Beiden dem Gedächtniss zugeführt wird, heisst eigentlich Ein-Bildung, d. h. Erscheinung, wie wir oben erwähnt haben, sintemal

das griechische Wort für Einbildung von einem Zeitworte herkommt, welches ‚erscheinen‘ bedeutet. Aus welchem Grunde sollte also die Einbildung in diesem Sinne der Wahrheit entgegengesetzt sein, da die für sich selber un wahrnehmbare Wahrheit nur in ihren Erscheinungen, die man Theophanien nennt, den Suchenden sich darbietet und auf unaussprechliche Weise offenbart?“, Johannes Scotus Eriugena [Noack], lib. V, 325.

64 Falsche Einbildungen basieren auf Trugvorstellungen von Gegenständen oder Sachverhalten, die nicht existieren und doch für wahrgenommen werden. „Hierher gehören manche Fabeln, wie der Flug des Dädalus, eine Fabel, die weder wahr, noch wahrscheinlich, sondern eine durchaus falsche Meinung ist, welche die Thoren täuscht“, Johannes Scotus Eriugena [Noack], lib. V, 325.

65 Johannes Scotus Eriugena [Noack], lib. V, 327.

erneut aufwerfen –, sondern peinigende Gedanken, die dem Gedächtnis innewohnen und zur jenseitigen Pein werden. Je nachdem, wie stark die Seele von nichtigen sinnlichen Vorstellungen anhängig und entsprechend in Gottesferne verstrickt war, statt sich des übersinnlichen Grundes inne zu werden, desto stärker werden die Qualen des Bewusstseins.⁶⁶

Es ist offenkundig, wie sich in dieser Theorie eines jenseitigen geistleiblichen Auferstehungszustandes neuplatonische Elemente in transponierter Weise zeigen. Zum einen ist die Vorstellungskraft eine zentrale Instanz, sofern Gott nur mittelbar in Vorstellungsbildern, Träumen oder bildlichen Visionen erfahrbar wird. Zum anderen übernimmt die imaginative Seeleninstanz – bei Eriugena wie bei Synesios von Kyrene – eine Transmitterfunktion. In ihr vermittelt sich in sinnlich-bildhaften Einbildungen das Göttliche an die Vernunftinstanzen der Seele. Schließlich besitzt der innere Sinn als Einbildungskraft und in Vergegenwärtigung der Gedächtnisinhalte eine Art Vermittlungsfunktion zwischen Körperlichkeit und Unkörperlichkeit, Zeitlichkeit und Überzeitlichkeit. Wie aber die Beschaffenheit dieses geistigen Auferstehungsleibes gedacht wird, daran hängt auch die Frage, in welcher Weise und in welchem Medium ‚Einbildungen‘ Gotteserfahrungen zeigen.

Wie die sündigen Seelen sich kraft der Einbildung in Erinnerung an ihre Gottlosigkeit in höllischer Pein martern, so sind die Glückseligen von beglückenden Einbildungen erfüllt.

Das Entgegengesetzte werden die Gerechten erleiden, welche nach dem Anziehen neuer Leiber und nach der Vergottung der Seelen in wahren Betrachtungen wahre Seligkeit genießen werden, wahre Freude, wahre Heiterkeit, weil sie Alles, was sie in diesem Leben im Glauben empfangen, im künftigen schauend genießen werden. In welcher Gestalt dies aber geschehen wird, wird jeder durch eigne Erfahrung gewahr werden [...] Beide aber werden Vorstellungsbilder in sichtbar ausgedrückten Gestalten haben und zwar die Gerechten solche von göttlichen Betrachtungen; denn nicht an sich selber, sondern durch gewisse Gotterscheinungen wird nach Maassgabe jeglicher Betrachtung der Heiligen Gott gesehen.⁶⁷

66 „Was Wunder also, wenn die Gottlosen dasjenige, was sie noch in diesem Leben an das vergängliche Fleisch durch Träume und hernach mit der Einbildung in der Hölle leiden, nach der Annahme ihrer geistigen Leiber und gewissermassen aus einem schweren Traum erwachend, recht nachdrücklich durch Strafen erleiden, sodass für sie immer, wie

der h. *Augustin* sagt, wahre Strafen sind, wenn auch falsche Bilder im Nichtwahren, wahre Traurigkeit, wahre Betrübniß und Furcht, späte Reue, brennende Unruhe der Gedanken“; Johannes Scotus Eriugena [Noack], lib. V, 299.

67 Johannes Scotus Eriugena [Noack], lib. V, 299.

Der innere Sinn/διάνοια, vermöge dessen die intelligiblen Gründe aller Dinge in bildhafter Differenz vergegenwärtigt werden können, ist als Seelenvermögen die Voraussetzung einer innerseelischen Vergegenwärtigung Gottes in Ein-Bildungen (im Unterschied zur äußeren φαντασία). Dieser Sinn für eine mittelbare Vergegenwärtigung/Gottese Erfahrung rückt bei Eriugena, wie bereits bei Augustinus, in die Nähe zum Visionären, beispielhaft immer wieder thematisiert am *raptus Pauli*.⁶⁸ So werden im Kommentar zur *Himmlichen Hierarchie* die prophetischen Gaben der Theologen, die mittels ihrer Imaginationskraft das Heilswirken des ineffablen göttlichen Grunds in der schriftlichen Offenbarung zu vergegenwärtigen vermögen, ausgezeichnet. Wenn die prophetischen Theologen etwa die Engel in bildlichen Figurationen als ätherische, feuerartige oder himmlische Natur beschreiben, dann ist dies – wiederum in Transformation neuplatonischer Konzepte – für Eriugena nichts anderes als Ausdruck einer *spiritus*-Vorstellung: „*quoniam incorporelibus non incongrue spiritibus similis est.*“⁶⁹

Die Vorstellungstätigkeit als innerseelische Weise einer Veranschaulichung des unanschaulichen göttlichen Grundes ist somit Korrelat mentaler Erkenntnisvollzüge in der Trias von Intellekt, Verstand und Sinn. Darauf ist der geistige Blick („*acies mentis*“) auszurichten.⁷⁰

Die Vorstellung eines pneumatischen Seelenwagens wird in Eriugenas Problematisierung des Glorienleibs zwar vollends transformiert in eine reine, geistseelische Bewegung bzw. eine theophane Gottese Erfahrung, wie sie dem prophetischen Sehen zueigen ist. Doch dies ist der Ausgangspunkt, um die visionäre Erfahrung bzw. die Einbildungskraft als Vorstellungsvermögen und -bewegung übersinnlicher Gegenstände und das heißt die theophanen Vergegenwärtigungspotentiale der Einbildungskraft zu exponieren.⁷¹

So birgt dieser Ansatz eine Theorie des Traumes wie der visionären, prophetischen Erfahrung in Bildern, die sich einer neuplatonischen quasi-korpuskularen Ätherleibtheorie und insbesondere der damit implizierten Ansätze von Dämonologie und Theurgie entledigt, sie aber gleichwohl vor diesem Hintergrund reformuliert.⁷² Es sind die Gaben des Heiligen Geistes und die über jede Vernunftkenntnis hinausreichende göttliche Gnade, die, vergleichbar einem ätherischen Hauch oder Glanz, die Seelen erfüllen und erglänzen lassen.

Nun ließe sich einwenden, dass diese Explikation der visionären Bildlichkeit bzw. spiritualen Phantasie, wie sie Eriugena entwickelt, angesichts der Tatsache, dass eine

68 Johannes Scotus Eriugena [Noack], lib. II, 185; Johannes Scotus Eriugena [Sheldon-Williams und Bie-ler], lib. II, 576B–C, 114.

69 Johannes Scotus Eriugena, 148B–C.

70 Johannes Scotus Eriugena [Noack], lib. II, 189; Johannes Scotus Eriugena [Sheldon-Williams und Bie-

ler], lib. II, 579A–B, 120.

71 Johannes Scotus Eriugena, 182B–C.

72 Vgl. zum spiritualen Körper bzw. zum Sehen mit dem spiritualen Auge (*oculus spiritualis*) Johannes Scotus Eriugena, 182C–D. Hierzu weiterführend Hamburger und Bouché 2006.

Kenntnisnahme der Schrift *De divisione naturae*/Περὶ φύσεως in frühmittelalterlichen Diskursen kaum nachweisbar scheint, nicht in Anschlag gebracht werden kann. Doch über seinen Kommentar zu den *Himmlichen Hierarchien* des Ps.-Dionysius Areopagita, wengleich versteckter und in die Auslegung eingebunden, gehen eben diese philosophischen Argumente in die mittelalterliche Rezeption ein. Gerade diese Kommentarschrift wird zu einer maßgeblichen Grundlage für die Lesart des Ps.-Dionysius, insbesondere bei Hugo von St. Victor⁷³ und in der sogenannten Schule der Victoriner und führt im 12. Jahrhundert „zur Entwicklung eines spezifischen Verständnisses von Prophetie. Die ganze Bibel wird als göttliche Rede und damit als prophetisches Buch verstanden [...], die dem gefallen Menschen die Rückkehr zu seinem Ursprung ermöglichen soll. Hermeneut und Vermittler dieses Buchs an die Menschen ist der Prophet, der auch als inspirierter Theologe oder *theosophus* verstanden und bezeichnet ist“⁷⁴ So kann Eriugena die biblischen Überlieferungen gleich einer dichterischen, allegorisch fungierenden Bildrede als Ausdrucksformen einer prophetischen Redeweise verstehen.⁷⁵ Sie führt über sinnliche, uneigentliche oder fingierte Bildvorstellungen und Symboliken – materiale Handreichungen (*materialis manuductio*)⁷⁶ – auf die invisible und ineffable Wahrheit Gottes (*theologia veluti quaedam poetria sanctam Scripturam fictis imaginationibus ad consultum nostri animi et reductionem corporalibus sensibus exterioribus [...] in rerum intelligibilium perfectam cognitionem tanquam in quandam interioris hominis grandaevitatem conformat*).⁷⁷ Das Theophanie-Konzept spielt sowohl für das diesseitige Leben der Seele eine entscheidende Rolle, sofern sie vermittels bildlicher Imaginationen auf Gott zurückgerufen wird. Aber auch im jenseitigen Zustand der erlösten Geistseele vermittelt sich die Erfahrung des ineffablen Gottes in Theophanien, sei es für die engelischen Naturen, sei es für die angelische Leiblichkeit der Auferstandenen.⁷⁸

73 Vgl. Johannes Scotus Eriugena [Barbet] und Hugo von St. Victor: *Opera exegetica*, PL 175, 923–1154.

74 Meier und Wagner-Egelhaaf 2014, 84.

75 *Haec enim sunt dissimilia symbola in prophetis visionibus, in eorum prophetarum spiritu administratione angelica plasmata, ad nostram eruditionem et introductionem ad purissimas caelestium essentiarum in semetipsis remota omni phantastica plasmatione, cognitiones*, Johannes Scotus Eriugena, 145A–B.

76 *Visibiles quidem formas invisibilis pulchritudinis imaginationes arbitrans, hoc est, dum arbitratur et incunctanter iudicat, visibiles formas, sive quas in natura rerum, sive quas in sanctissimis divinitiae Scripturae sacramentis contemplantur, nec propter se ipsas factas, nec propter se ipsas appetendas seu nobis promulgatas, sed invisibilis pulchritudinis imaginationes esse, per quas divina*

Providentia in ipsam puram et invisibilem pulchritudinem ipsius veritatis, quam amat, et ad quam tendit omne quod amat sive sciens sive nesciens, humanos animos revocat, Johannes Scotus Eriugena, 138C–139A.

77 Johannes Scotus Eriugena, 146B–C.

78 *Et quaecunque alia caelestibus quidem essentis supermundane, nobis vero symbolice tradita sunt. Ac brevi sententia beatus Dionysius docet nos, incunctanter non solum humanos animos adhuc in carne detentos per sensibilia symbola, verum etiam angelicos intellectus omni carnali gravitate absolutos per invisibiles significationes, quas theologia theophanias nominat, ipsam veritatem cognoscere, quoniam per se ipsam nulli creaturae seu rationali seu intelligibili comprehensibilis est, super omnem sensum et intellectum exaltata, omni visibili et invisibili creatura remota*, Johannes Scotus Eriugena, 141A.

Die innerseelische Instanz einer prophetischen Einbildungskraft oder visionären Vergegenwärtigungsfähigkeit führt uns nun zu fröhscholastischen Adaptionen dieser Vorstellungstätigkeit und ihrer Rückbindung an eine spirituale Körperlichkeit.

10 Fröhscholastische Konzeptionen von *spiritus phantasticus* und *anima phantastica*

Wie an den exemplarisch vorgestellten Zeugnissen deutlich geworden sein mag, fragen Konzeptionen der christlichen Verklärungslehre nicht nur nach dem Modus einer ‚leiblichen‘ Auferstehung nach dem Tod und der ‚Wiebeschaffenheit‘ des spiritualen Leibes im Zuge der verheißenen Restitution des ganzen Menschen. Diese Auseinandersetzungen sind eingebettet in Theorien zur innerweltlichen Erfahrung von Gottesvisionen, Seelenreisen, prophetischen Träumen und *raptus*-Vorstellungen. Traumvisionen in Rekurs auf biblische Zeugnisse (insbesondere der Jakobs- und Josephstraum sowie der gnadenhafte *raptus Pauli*) sowie die Annahme eines prophetischen Symbolcharakters biblischer Überlieferungen selbst verfügen neuplatonische Imaginations- und Aufstiegsmodelle einer instantanen Gotteschau, innerhalb derer die Imagination eine zentrale Rolle spielt, mit Konzeptualisierungen der jenseitigen Verfasstheit des Glorienleibes.

Was innerweltlich als imaginative Seelenreise, instantane Entrückung oder als Aufstieg zu einer *visio dei* gefasst werden kann, wird zum Vorstellungsmodell für die dauerhafte jenseitige spirituale Fortexistenz. Das aber heißt auch, dass die Instanz der *imaginatio*, die Problematisierung des πνεῦμα φανταστικόν bzw. des *spiritus phantasticus* systematisch zentrale Relevanz gewinnen. Neuplatonische wie medizinisch-physiologische Voraussetzungen prägen sich deutlich in christlichen Konzepten aus, wobei im theologischen Sprachgebrauch die Verwendung des Terminus πνεῦμα bzw. lat. *spiritus* gleichermaßen Verweise auf den *spiritus sanctus* erlaubt wie schöpfungstheologisch auf das göttliche Einhauchen der Seele bzw. des Lebens und zudem naturphilosophische bzw. physiologische Konnotationen eines ätherartigen Fluidums aufruft. Dieser Tatbestand erfordert eine Syntheseleistung.⁷⁹

In fröhscholastischen Seelenlehren ist die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Seele und Leib in Rekurs auf diese changierenden *spiritus*-Konzepte allerorten wirksam. Neben bzw. in Verbindung mit neuplatonischen Voraussetzungen sind es medizinische, wahrnehmungsphysiologische Theorien, auf die sich Erklärungsansätze stützen, so vor allem lateinische Übersetzungen und Kommentare der griechischen Corpora zur Medizintheorie (Galens *De sanitate tuenda* ist hier neben Rekursen auf Hippokrates und

79 Vgl. Verbeke 1945.

Dioskorides vor allem zu nennen) sowie lateinische Übersetzungen arabischer Medizinteorie, etwa des *Canon Medicinae* von Avicenna in der Übertragung des Gerhard von Cremona oder die einflussreichen Übertragungen arabischer Schriften zur Medizin durch Constantinus Africanus.⁸⁰ Und schließlich wird der Einfluss von Makrobius' *Commentarii in somnium Scipionis* als Vermittlung einer kosmologisch eingebetteten Psychologie in Anknüpfung an platonisch-pythagoreische bzw. neuplatonische Konzepte sowie in Bezug auf die Differenzierung visionärer Erfahrungsformen und Träume als Hintergrund mittelalterlicher Debatten wirksam.

Diese Theoretisierungen des Leib-Seele-Verhältnisses im Kontext der innerweltlichen Existenz wirken sich auf die Erklärungsversuche zum pneumatischen Charakter des Glorien- oder Auferstehungsleibes aus und führen schließlich in langer Sicht zu einer Nobilitierung der Einbildungskraft fernab der Auseinandersetzung mit jenseitigen Leibmodellen.

Zwar weisen christliche Denker körperphysiologisch fundierte Vorstellungen der Seele im Jenseits zurück und verneinen Geschlechtlichkeit, Stoffwechselvorgänge etc., aber die Wahrnehmungsfähigkeit bzw. die Begründung der Beschaffenheit eines Vermögens, das es ermöglicht, eine anschauliche Vergegenwärtigung Gottes zu erfahren, bleibt ein Angelpunkt. In Rekurs auf Eriugena, dessen Kommentare zu den Schriften des Ps.-Dionysius eine breite Aufnahme gefunden haben, sowie weiterhin in Adaption nicht zuletzt arabischer Interpretationslinien der aristotelischen *De anima*-Lehre und schließlich durch Aneignungsweisen der augustinischen Psychologie formiert sich in der Frühscholastik eine Verflechtung von Seelenkonzepten, innerhalb derer die Mittlerstellung der *anima imaginativa* als quasi-korporale, luzide, spirituale Instanz in den Fokus rückt. Begründet werden damit sowohl die innerweltlichen mentalen Prozesse einer spiritualen Schau als auch überweltliche Modi einer spiritualen Geistigkeit der Individualseele. Spitzen wir die Fragestellung also zu, um wiederum an exemplarischen Zeugnissen zu zeigen, wie die neuplatonisch grundierte Auffassung eines sogenannten *spiritus phantasticus* (πνεῦμα φανταστικόν) mit christlichen Vorstellungen der spezifischen, geistigen Leiblichkeit (σῶμα πνευματικόν) des Auferstehungsleibes korreliert wird.

Vor dem Hintergrund der pseudo-dionysischen Theologie der himmlischen Hierarchie und insbesondere der durch Eriugena explizierten Theophanie-Lehre wirft Hugo

80 Diese von den Schulen in Salerno wie Toledo ausgehenden Übersetzungsbewegungen im 12. Jahrhundert – für die Letztgenannte sind hier etwa die lateinischen Übertragungen der Schriften Avicennas und Solomon Ibn Gabirols (Avicbron) von Dominicus Gundissalinus und in Hinsicht auf *spiritus*-Konzepte insbesondere Costa ben Lucas (Constantabulis) im 13. Jahrhundert zur mittelalterlichen

Kanonlektüre zählende Schrift *De differentia spiritus et animae* (ins Lateinische übersetzt von Joannes Hispalensis) zu nennen – mögen deutlich machen, wie stark neben genuin philosophischen Seelentheorien medizinisch-physiologische Schriften eine Rekonzeptualisierung des Leib-Seele-Verhältnisses im christlichen Kontext provozieren.

von St. Viktor in seiner Schrift *De unione corporis et spiritus* die Problematik auf, dass zwischen dem *spiritus* (dem Geist Gottes) und dem menschlichen Körper ein Vermittelndes gedacht werden muss, um die Distanz zwischen intelligibler und körperlicher Sphäre zu überbrücken. Es muss also etwas geben, wodurch der Körper über sich hinaussteigt, bzw. im Gegenzug etwas, wodurch der göttliche *spiritus* herabsteigt.⁸¹ Nicht zufällig ist es wiederum ein biblisches Revelationsgeschehen, an dem Hugo von St. Victor dieses Medium einführt: Die Offenbarung der zehn Gebote an Moses auf dem Berg Sinai (2 Mos 33, 11–34, 9). Dieser Bibelverweis ist schon allein deshalb bedeutsam, sofern Moses hier die göttliche Gnade zuteilwird, dass Gott, herabgekommen in einer ‚Wolkensäule‘, im Zeltheiligtum unmittelbar zu Mose spricht und diesem seinen Beistand versichert, um das Volk Israel aus der Gefangenschaft in Ägypten zu führen. Auf die Bitte des Mose, die göttliche Herrlichkeit selbst zu schauen, antwortet ihm der Herr:

Ich will meine ganze Schönheit vor dir vorüberziehen lassen und den Namen des Herrn vor dir ausrufen. Ich gewähre Gnade, wem ich will, und schenke Erbarmen, wem ich will. Weiter sprach er: Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben. Dann sprach der Herr: Hier, diese Stelle da! Stell dich auf den Felsen. Wenn meine Herrlichkeit vorüberzieht, stelle ich dich in den Felsspalt und halte meine Hand über dich, bis ich vorüber bin. Dann ziehe ich meine Hand zurück, und du wirst meinen Rücken sehen. Mein Angesicht aber kann niemand sehen.

Das Zur-Erscheinung-Kommen Gottes in einer ‚Wolke‘ (2 Mos 34, 5) auf dem Berg Sinai sowie die prinzipielle Unmöglichkeit, Gott von Angesicht zu Angesicht zu sehen, der stattdessen auch für den Begnadeten immer nur im Schatten, in einer Rückansicht, im Vorbeiziehen erfahrbar wird, wird zum Ausgangspunkt einer allegorischen Deutung, die das Mittelbare der Gotterscheinung mit der Notwendigkeit eines Erkenntnismediums verknüpft.

So führt Hugo von St. Victor in Rekurs auf dieses Offenbarungsgeschehen ein Medium ein, das die Kluft zwischen Körperlichkeit und Geistigkeit überbrückt oder, auf die Situation übertragen, zwischen dem sinnlich-körperlichen Aufstieg Moses' bis auf die Spitze des Berges – hier bewegen wir uns noch ganz im Bereich der empirischen Welt, sozusagen in ihrer äußersten, menschlich erreichbaren Höhe – und der Herabkunft des sich offenbarenden Gottes. Das gnadenhafte Erfülltsein des Mose, seine spirituale Rezeptivität, ist Bedingung, damit sich dieses heilige und geheimnisvolle Geschehen (*Magna sunt in his omnibus sacramenta*) vollzieht: *Ascendit corpus et descendit spiritus. Ascendit*

81 *Si nihil inter spiritum et corpus medium esset, neque spiritus cum corpore, neque corpus cum spiritu convenire potuisset. Multum autem distat inter corpus et spiritum;*

longe sunt a se duo haec, Hugo von St. Victor: Opera omnia, PL 177, 285A.

spiritus, et descendit Deus. Das aber, wodurch der Körper aufsteigt, ist höher als der Körper und das, wodurch der *spiritus* (der göttliche Geist) herabsteigt, ist niedriger als dieser *spiritus*, so Hugo von St. Viktor. Der Körper steigt durch seine Sinnesvermögen herauf, der *spiritus* aber vermittelt der Sensualität herab.⁸² Die Reziprozität der Auf- und Abstiegsbewegungen im Sinne des Ps.-Areopagiten bzw. der Auslegung des theophanen Offenbarwerdens Gottes in Rekurs auf Eriugena steht hier im Hintergrund.

Diese Voraussetzungen aber ermöglichen es Hugo von St. Viktor nun, in Rekurs auf neuplatonische *πνεῦμα*-Konzepte, eine spezifische Sinnlichkeit als das Medium zu adressieren, innerhalb dessen sich das Gotterscheinen in der Seele des Empfangenden vollzieht, und die Seeleninstanz, in der sich dieses Vermittlungsgeschehen vollzieht, als die Einbildungskraft (*imaginatio*) zu bestimmen, gleichsam als die Schnittstelle zwischen kontemplativem Aufstieg und revelativem Abstieg des vermittelnden göttlichen *spiritus* oder der Gnadengaben des Hl. Geistes:

*Item spiritus ascendit contemplatione, Deus descendit revelatione. Theophania est in revelatione, intelligentia in contemplatione, imaginatio in sensualitate, in sensu instrumentum sensualitatis, et origo imaginationis.*⁸³

An einem weiteren alttestamentlichen Revelationsereignis wird dies untermauert. Der berühmte Jakobstraum, innerhalb dessen Gott sich dem schlafenden Jakob vermittelt über Engel, die auf einer Leiter von der Erde bis zum Himmel auf- und absteigen, offenbart, wird nun zum Ausgangspunkt, um dieses Offenbarungsgeschehen in Rekurs auf die kosmologische Skala der Natur zugleich als inneren Erkenntnisaufstieg der Seele bzw. Herabkunft Gottes zu deuten. Die Engelsbewegung, allegorisch lesbar als Aufstiegsbemühung der menschlichen Vernunft, ist zugleich ein Hinweis auf die ps.-dionysische Konzeption einer engelischen Hierarchie der Heilsmittlung. Und wiederum ist es die sinnliche Vorstellungstätigkeit, die hier eine transmissive Funktion innehat, denn die Gotterscheinung ist stets ein mittelbares Offenbarwerden.

*Vide scalam Jacob, in terra stabat, et summitas ejus coelos tangebatur. Terra corpus, coelum Deus. Ascendunt animi contemplatione ab infimis ad summa. A corpore ad spiritum, mediante sensu et sensualitate. A spiritu ad Deum, mediante contemplatione et revelatione.*⁸⁴

Was diese Auslegung der biblisch verbürgten Offenbarungserfahrungen so bemerkenswert macht, ist die Tatsache, dass Hugo von St. Victor die Frage der Verbindung von

82 *Quo ascendit corpus, superius est corpore. Quo descendit spiritus, inferius est spiritu. Rursum quo ascendit spiritus, superius spiritu: et quo descendit Deus, inferius Deo. Corpus sensu ascendit, spiritus sensualitate descendit, Hugo*

von St. Victor: *Opera omnia*, PL 177, 285B.

83 Hugo von St. Victor: *Opera omnia*, PL 177, 285B–C.

84 Hugo von St. Victor: *Opera omnia*, PL 177, 286C.

körperlicher Welt (*in hoc mundo corpore*) und geistiger Welt (*spiritus*) im Folgenden kosmologisch bzw. naturphilosophisch einbettet. In Unterscheidung der Hierarchie der vier Elemente (*terra, aqua, ignis, aer*), wovon allein das Element der Erde als unbeweglich gilt, die anderen aber als beweglich, und in Hervorhebung der fluiden, selbstbewegten Eigenschaften von Feuer (*ignis*) und Luft (*aer*), setzt er insbesondere diese elementaren Qualitäten aufgrund ihrer luziden, von der stofflichen Schwere befreiten, subtilen und der Sichtbarkeit entzogenen, quasi-korporalen Beschaffenheit mit der Kraft des *spiritus* in Beziehung, der nun als eine Art Geistwirken innerhalb der natürlichen Welt gefasst ist.

*Hinc est quod ipse aer, quia prae sui subtilitate videri non potest, spiritus appellatur, cum corpus sit quoniam in ea parte qua sensum corporis excedit, tantum spirituali naturae appropinquat, ut in appellatione etiam nomen illius usurpet. Sed ignis qui ipso aere longe subtilior est et mobilior, et non sicut aer, extrinsecus terrena corpora afflando movet, se interius vegetando vivificat, magis proprie vocatur spiritus.*⁸⁵

Die größere Nähe des Elementes Feuer zu einem vitalen *spiritus*-Prinzip, der verlebendigen Seele, aufgrund der von innen, d. h. aus dem Körper emergierenden Wirksamkeit erlaubt es im Folgenden, diesen vitalisierenden *spiritus* im Unterschied zu seiner Funktion bei pflanzlichen oder animalischen Lebewesen in Bezug auf den Menschen als die Instanz der Imagination zu bestimmen.

*Nilil autem in corpore altius, vel spirituali naturae vicinius esse potest quam id ubi post sensum et supra sensum vis imaginandi concipitur. Quod quidem, in tantum sublime est, ut quidquid supra illud est, aliud non sit quam ratio. Ipsa utique vis ignea, quae extrinsecus formata sensus dicitur, eadem forma usque ad intimum traducta imaginatio vocatur.*⁸⁶

Exponiert ist damit die Imagination (*vis imaginandi*) als Transmissionsvermögen zwischen körpergebundener Wahrnehmung und Verstand und als das gesuchte Bindeglied zwischen Körper (*corpus*) und Geist (*Spiritus Dei*). Dass Hugo von St. Victor hier mit neuplatonischen Ansätzen, mit Verweisen auf die aristotelische Psychologie und medizinisch-physiologische *spiritus*-Konzepte operiert, um den quasi-körperlichen, feuerartigen innerseelischen *spiritus* (das Pendant zum belebenden $\mu\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$) als Bindeglied zwischen körperlicher Wahrnehmung und Verstand (*ratio*) auszuweisen und damit schließlich als Bedingung der Möglichkeit der Geistseele, für den göttlichen *spiritus* empfänglich zu sein, der sich innerseelisch in bildhaften Vollzügen zur Erscheinung bringt, wird hier

85 Hugo von St. Victor: *Opera omnia*, PL 177, 286B.

86 Hugo von St. Victor: *Opera omnia*, 287B, Hervorhebung *recte* stammt von der Autorin.

offenkundig. Während das, was der *ratio* in voller Durchsichtigkeit erkennbar ist, dem Licht (*lux*) assoziiert ist, gewährt die Imagination, sofern sie mit Eindrücken körperlicher Dinge das absolut Unkörperliche – und so auch das Offenbarungswirken Gottes – überhaupt erst vorstellbar macht, Einsichten im Schatten (*umbra*). Die Imagination bzw. die mittelbaren Vorstellungen erweisen sich, ganz im Sinne neuplatonischer Voraussetzungen, als eine Art Ummantelung (*vestimentum*) der Seele, deren höchste Erkenntnis für Hugo zweifelsfrei in der reinen Kontemplation besteht. Doch der Weg zu dieser höchsten Gotteserfahrung verläuft über eine Skala, innerhalb derer die Imagination eine notwendige Transmissionsfunktion einnimmt. Auch Hugo von St. Viktor unterscheidet eine zweifache Imagination – und hier mögen wir einen Nachhall der Überlegungen Eriugenas, aber auch neuplatonischer Seelenkonzepte bis hin zu Allusionen auf den *Phaidros* wahrnehmen –, wenn er betont, dass die Seele, sofern sie sich von körperlichen Dingen affizieren und zu diesen hinreißen lässt, einerseits quasi an Korpulenz zunimmt und *in eadem phantasiis imaginationum corporalium deformatur*, es aber andererseits die *vis imaginandi* ist, die eine zunehmende Vergeistigung der Seele ermöglicht:

Sic itaque ab infimis et extremis corporibus sursum usque spiritum incorporeum, quaedam progressio est per sensum et imaginationem, quae duo in spiritu corporeo sunt. Postea in spiritu incorporeo proxima post corpus est affectio imaginaria, qua anima ex corporis conjunctione afficitur, supra quam est ratio in imaginationem agens.

Hugo entwirft eine erkenntnistheoretische Skala, innerhalb derer eine zweifache Wechselwirkung oder gegenseitige Einwirkung die Kontinuität zwischen dem transzendenten Gott und der verkörperten Seele herstellt. So wie Gott auf die menschliche *intelligentia* (*quae est ratio ab interiori formata*) einwirkt und ihr durch sein innerseelisches Präsentwerden Weisheit (*sapientia*) verleiht, so bedarf eben diese *ratio*, um der göttlichen Prinzipien bzw. eines Offenbarungsgeschehens überhaupt bewusst zu werden, der Imagination (*sicut imaginatio deorsum informans rationem, scientiam facit*)⁸⁷ – und eben das ist es, was im Falle der Offenbarung des Moses bzw. der Traumvision des Jakob geschieht.

Was hat das nun mit der Frage des Glorienleibes zu tun? Wir haben bereits mehrfach gesehen, dass die visionäre Gotteserfahrung im theologischen Kontext vielfach als eine Art Vorschein dessen gedeutet wird, was den Auferstandenen im Zustand der vollendeten Seligkeit verheißen ist. In einer anonymen Schrift mit dem Titel *De spiritu et anima* aus dem ausgehenden 12. bzw. frühen 13. Jahrhundert, die zeitweilig Augustinus zugeschrieben wurde und vor diesem Hintergrund als Schulschrift große Verbreitung gefunden hat, einer Schrift, die in diverse Kommentierungen eingegangen ist und die

87 Hugo von St. Victor: *Opera omnia*, PL 177, 288D–289A.

in der Forschung mit Alcher von Clairvaux oder auch Petrus Comestor in Verbindung gebracht wurde,⁸⁸ wird dieser Zusammenhang deutlicher.

Es handelt sich bei der genannten Schrift um ein sogenanntes Kompilat, d. h. eine Zusammenführung von Texten zur Psychologie und insbesondere zum Leib-Seele-Verhältnis mit wichtigen Ansätzen zur Traumtheorie und Vorstellungstätigkeit der Seele aus dem Kontext der griechischen wie lateinischen Antike und Spätantike. Zeugnisse in Rekurs auf Aristoteles und Platon sowie neuplatonische Textauszüge oder etwa die Medizintheorie Galens, die als solche allesamt nicht gekennzeichnet sind, stehen hier neben Textzeugen in Rekurs auf die römische Antike (z. B. Boethius, Macrobius, Cassiodor u. v. m.) sowie christlich spätantiken Kirchenväterreferenzen (Augustinus, Beda, Hieronymus, Laktanz, Ps.-Dionysios, Areopagita etc.). Sie sind verbunden mit Ansätzen der rhetorischen Ästhetik aus dem Kontext der sogenannten Karolingischen Renaissance (Alcuin, Eriugena) und eingebettet in Textfragmente und Diskurse des 12. Jahrhunderts (Richard und Hugo von St. Victor, Isaak de Stella, Alcher von Clairvaux, Bernhard von Clairvaux, John of Salisbury u. a.). Zudem lässt sich deutlich erkennen, dass der Verfasser des Kompilats den Versuch unternimmt, Ansätze der graeco-arabischen bzw. judaeo-arabischen Überlieferungstradition (Kommentare und Texte in Auseinandersetzung vor allem mit *De anima*) zur Medizintheorie und Physiologie mit der christlichen Seelenlehre zu vereinbaren.

De spiritu et anima zeigt in kompilatorischer Verfassung eine Fülle von neuplatonischen, spätantiken wie frühchristlichen Konzepten einer spiritualen, imaginativen Seeleninstanz bzw. ihrer Vorstellungsfähigkeit. Im Bewusstsein der vielfältigen Verwendungsweisen des Terminus *spiritus* hebt der Verfasser die zwischen Körper und Geist vermittelnde, körperähnliche und doch unkörperliche Verfasstheit des *spiritus* hervor (*Spiritus etiam est quaedam vis animae, mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur. Nec ipse spiritus corpus est, sed corpori similis. Quae enim spiritu videntur, non sunt corporalia, sed corporalibus similia*)⁸⁹, der auch als Funken (*scintilla*) des ‚Auges der Seele‘ gefasst wird (*Dicitur spiritus mens rationalis, ubi est quaedam scintilla tanquam oculus animi, ad quem pertinet imago et cognitio Dei*). Die Definitionsansätze, die hier zusammengeführt werden, sind alles andere als einheitlich oder konsistent ineinander überführbar. Doch sind sie ein Zeugnis dafür, wie stark naturphilosophische und körperphysiologische Ansätze, wie schon bei Hugo von St. Viktor, in die Debatten um das Leib-Seele-Verhältnis Eingang finden. Zudem wird deutlich, dass die Rolle der imaginativen Seeleninstanz und das Medium der Vorstellungstätigkeit innerhalb der Differenzierung von Erkenntnisfunktionen und -instanzen der Seele besondere Beachtung finden.

88 Vgl. hierzu McGinn 1977, 63–93.

89 Anonymus, *De Spiritu et Anima*, PL 40, cap. X, 785–786.

So wird im Kontext einer Distinktion der Fakultäten der *mens* und in Hinsicht auf die Frage nach der geistigen Annäherung der Seele an Gott eine Stufenfolge von *sensus – imaginatio – ratio – intelligentia/intellectus – sapientia* entworfen, innerhalb derer es wiederum die *imaginatio* ist, der eine spezifische Transmitterfunktion zukommt.

Imaginatio namque de sensu oritur, et secundum ejus diversitates ipsius quoque est variatio. Multa videt anima carnalibus oculis, multa etiam phantastica imaginatione concipit: et ubique quasi diffunditur, movetur, erigitur et fluctuare videtur: non a se egrediens, sed in semetipsa tanquam in magno percurrens spatio pervagatur; et non exit ad illa, sed tractatibus suis sibi illa repraesentat. Habet siquidem in se quasi quamdam latitudinem, longitudinem et altitudinem. Nam per charitatem Deum et omnes sibi fideles complectitur, per meditationem universa quae a principio mundi usque ad finem Deus propter salutem nostram operatus est mediatur; per contemplationem quae sursum sunt coelestia contemplatur.⁹⁰

Die an Augustinus' Memorialtheorie anknüpfende Vorstellung eines unermesslichen Binnenraumes der Seele, d. h. ein thesaurierendes Reservoir von fragmentarischen Vorstellungsbildern, das der hier als Instanz benannten *anima phantastica* zur Verfügung steht, bleibt ganz klar auf den Zugriff der höheren Geistesvermögen und letztendlich auf die göttliche Gnade verwiesen. Und doch ist es der ‚Bildervorrat‘, der hier, wie bereits an anderer Stelle betont, die intelligiblen Prinzipien gewissermaßen in bildhafter Weise zur inneren Anschauung bringt und damit Voraussetzung abstraktiver Verstandesleistungen ist.

Dass es diese *anima phantastica* ist, die eine Vermittlungsfunktion zwischen den höheren, rein geistigen Erkenntnisvermögen der Seele und der körperlichen Welt einnimmt, expliziert der Autor im Folgenden.

Itaque anima quae vere spiritus est, et caro quae vere corpus est, in suis extremitatibus facile et convenienter uniuntur, id est, in phantastico animae, quod corpus non est, sed simile corpori; et sensualitate carnis quae fere spiritus est, quia sine anima fieri non potest.⁹¹

Die imaginative Fakultät (*anima phantastica*) ist auch hier gleichsam der äußerste Sinn der Geistseele und Vermittlungsinstanz zur Sinneswahrnehmung, dem körperlichen

90 Anonymus, *De Spiritu et Anima*, PL 40, cap. XI, 786–787.

91 Anonymus, *De Spiritu et Anima*, cap. XIV, 789. Hervorhebung *recte* stammt von der Autorin. „Thus the soul, which is truly a spirit, and the flesh, which is truly a body, easily and fittingly meet at their ex-

tremes. The extremes are the imaginative faculty – which is not a body, but similar to a body – and the sensation in the flesh – which is almost a spirit, since it cannot exist without the soul“; McGinn 1977, 201–202.

Perzeptionsvermögen. So wie das körperliche Leben nach verschiedenen Stufen der Wahrnehmungs- und Erkenntnisfähigkeit differenziert werden kann (*sensificatio, imaginatio, memoria, providentia*) und damit Grade einer Annäherung an die Gottebenbildlichkeit des höchsten Lebens (*ad imaginem summae vitae*) zeigt, so ist diese Graduierung zugleich Nachbildung eines spiritualen Lebens: *In his omnibus corporea vita spiritualem vitam imitatur [...] Convenientissima autem media sunt carnis et animae, sensualitas carnis, quae maxime ignis est; et phantasticum spiritus, qui igneus vigor dicitur.*⁹²

Es ist diese Berührungsstelle zwischen der sinnlichen körperlichen Wahrnehmung und dem imaginativen Spiritus (der *anima phantastica*), zwischen der elementaren Qualität des Feuers (des belebenden Prinzips im Körper im Sinne eines *spiritus vitalis*) und einer feuerartigen Kraft (*spiritus phantasticus*), der die Verbundstelle von Körper und Seele bestimmt: *Igneus est ollis vigor et coelestis origio* (*Virgilius, Aeneid. Lib. 6, vers. 730.*)⁹³

Der Autor betont diese Transmitterfunktion, über die erst die Denkmöglichkeit der Einheit von fleischlichem Körper und immaterieller Geistseele gewährleistet wird: Sie ist ein Wunder der Verbindung von Seele und Fleisch nicht nur im Menschen, ebenso in Bezug auf die Inkarnation Gottes im menschengewordenen Sohn und schließlich ein Wunder in Hinsicht auf die Auferstehung. Das Wunder der Verbindung von Fleisch und Seele wird geradezu zum Beweis der Macht Gottes, dereinst eine Auferstehung des Fleisches im Glorienleib bewirken zu können.

*Mirabilis fuit conjunctio prima, mirabilis et secunda, nec minus mirabilis erit tertia, cum homo et angelus et Deus, unus erit spiritus. [...] Si enim tam disparem carnis et animae naturam ad unam confoederationem atque amicitiam Deus conjungere potuit, nequaquam erit ei impossibile rationalem spiritum, qui usque ad consortium terreni corporis humiliatus est, cum eodem corpore glorificato, ut sit ei gloriae quod fuit ei sarcinae, ad consortium beatorum spirituum, qui in sua puritate perstiterunt, exaltare et usque ad suae gloriae participationem sublimare. Ad hoc siquidem illum sola charitate, nulla necessitate creavit [...].*⁹⁴

92 Anonymus, *De Spiritu et Anima*, PL 40, cap. XIV, 790.

93 Anonymus, *De Spiritu et Anima*, PL 40, cap. XIV, 790. In Berufung auf Vergil kann diese Kraft mit einer feurigen Stärke, die ihren Ursprung im Himmel hat, verglichen werden. Dies lässt sowohl eine pneumatische, quasikorpuskulare Lesart im Sinne neuplatonischer Konzepte wie eine christlich-allegorische Lesart zu.

94 Ebd. Hervorhebungen *recte* stammen von der Autorin. „If the first conjunction, that of body and soul, had been a subject of marvel, so was the second, nor will the third be any less so, when man,

the angels and God will become one spirit. [...] If God could conjoin in one association and friendship the very disparate natures of flesh and soul, then it will not be impossible for God to exalt the rational spirit, which had been humiliated to sharing fellowship with an earthly body, raising it to the participation of glory, along with its glorified body. Now the same body will be for the spirit reason for glory. This fellowship will be with those blessed spirits who remained constant in all their purity“; McGinn 1977, 203.

Die leib-seelische Restitution der Person (*unio personalis*), die auszuweisen hier das erklärte Ziel ist und zu deren Begründung der Rückgriff auf die Schnittstelle zwischen äußerem und innerem Sinnesvermögen aufgerufen wird (zwei Fakultäten, wie wir sie auch schon bei Eriugena diskutiert haben, allerdings nun mit Implikationen einer feuerartigen Medialität eines *phantasticum spiritus, qui igneus vigor dicitur*), zeigt deutliche Allusionen an das neuplatonische Konzept des ὄχημα-πνεῦμα. Die *spiritus*-Konzeption steht in direkter Beziehung zur Begründung der Möglichkeit einer leiblichen Auferstehung bzw. der leib-seelischen Einheit des Glorienleibes.

Was aus dieser christlich transformierten Konzeption der *anima phantastica* im mittelalterlichen Kontext wird, wäre eingehender weiter zu verfolgen, als es an dieser Stelle geschehen kann. Hier mag es bei dem Hinweis bleiben, dass die Vorstellung einer imaginativen Seelenfunktion bzw. die Einführung eines vermittelnden geistigen *spiritus*, über die nicht nur das Leib-Seele-Verhältnis eine Vermittlung erfährt, sondern ebenso die Denkmöglichkeit einer spiritualen Sinnlichkeit im Zustand der Erlösung konturiert werden kann, prominent in den Schriften Marsilio Ficinos Aufnahme findet. In der *Theologia Platonica* treffen wir erneut auf das Vermittlungsmodell eines spiritualen Seelenfluidums als Medium von Imaginationenleistungen sowie auf die Bestimmung der Imagination als Instanz der Geistseele. Signifikant wird die Verschränkung der theologischen Glorienleibvorstellung mit neuplatonischen Seelenwagen-Motiviken hier nicht nur, sofern Ficino als Übersetzer und Kommentator des *Phaidros* wie als Übersetzer des Traumbuches des Synesios von Kyrene die griechische Diktion ψυχή πνευματική ins Lateinische überträgt und somit die Unterscheidung einer *anima phantastica* und ihres Mediums bzw. Werkzeugs, des *spiritus phantasticus*, expliziert. Nicht minder bedeutsam ist für unseren Zusammenhang die Tatsache, dass Ficino als Übersetzer und Kommentator auch des *Corpus Dionysiacum* in Anschlag zu bringen ist, d. h. auch mit der Schule der Viktoriner vertraut ist, und dass über diese Tradition die prophetische Dimension der Theologie bzw. die Aufmerksamkeit für den Status von Visionen und Traumzuständen in sein Werk einfließt. Entsprechend unternimmt Ficino in der *Theologia Platonica* eine Auseinandersetzung mit Modi der *vacatio*, also mit visionären Zuständen seelischer Empfänglichkeit für übersinnliche, divine Einflüsse in Rekurs auf pagane wie christliche Zeugnisse und verbindet dies mit Ansätzen der neuplatonischen Seelenwagenlehre, der astralen Influenzenlehre bzw. der Vorstellung eines innerkosmischen *spiritus*.⁹⁵ Nehmen

95 Marsilio Ficino, der diese Schrift ins Lateinische übersetzt, wählt entsprechend die Termini ‚*spiritus phantasticus*‘ bzw. ‚*anima phantastica*‘ – und lässt dadurch in seiner Übertragung anklingen, dass dieses Seelenvermögen und sein Sinneswerkzeug für die *vita beatorum* von Belang sind. Marsilio Ficino: *Opera Omnia*, 1970: *De potestate phantasiae spritusque*

phantastici. Explizit wird die Verbindung mit theologischen Visionskonzepten bzw. der christlichen Glorienleibvorstellung in der *Theologia Platonica*, lib. XIII im Kapitel *Septem vacationis genera: Tali quodam igneo curru Magi atque Platonici Heliam Paulumque raptos in caelum fuisse dicerent, ad demum post mundi iudicium corpus, quod nostri glorificatum nominant, si-*

wir diese Stränge zusammen, dann steht dies auch bei Ficino in direktem Zusammenhang mit der Frage nach der Perzeptionsfähigkeit der Seele im Glorienleib.

Ein zweiter Strang der Verbindung von christlichen Glorienleibvorstellungen und deren neuplatonischen Implikationen sei hier nur angedeutet. Er richtet sich auf die Thematisierung einer spiritualen Perzeptivität, die den Auferstandenen gegeben ist. Für den christlichen Kontext ist abermals ein striktes Differenzmoment im Vergleich zu neuplatonischen Konzeptionalisierungen eines pneumatischen, imaginativen Perzipierens herauszuheben: Wenn in christlichen Auseinandersetzungen um die *visio beatifica* der leiblich Auferstandenen von einer spiritualen Perzeptivität die Rede ist, dann verdankt sich dies der Einwirkung oder Erleuchtung durch die Gnadengaben des Heiligen Geistes. Die *glorificatio* ist ein Lichtwerden in der göttlichen Gnade, ein Gnadengeschenk.

Seit etwa 1200 wird dieser Frage mit der sogenannten *dotes*-Lehre begegnet, wonach „die gnadenhafte Ausstattung des Leibes [...] unter dem mystischen Bild der Brautgaben (*dotes*) dargestellt“⁹⁶ wird, d. h. der Auferstehungsleib erstrahlt geschmückt durch die Brautgaben als *sponsa christi*, um den Bräutigam Christus zu empfangen. Die figuralen Allusionen an die Brautmotivik des Hohen Lieds sind hier ebenso zu greifen wie die Typologie der Kirche als Braut Christi, vor allem aber wird die *visio beatifica*, die immerwährende Gottesschau der unsterblichen Seele in auf Augustinus zurückweisenden Kategorien von Liebe (*dilectio*), intellektueller Einsicht (*cognitio*) und Genuss (*fruitio*) gefasst.

Wilhelm von Auxerre entwirft vor diesem Hintergrund eine Theorie der spiritualen Sensitivität. Um diese Gotteserfahrung bzw. die dem Auferstandenen zukommenden Brautgeschenke zu differenzieren, unterscheidet er zwischen den Gaben Schönheit bzw. Klarheit (*claritas*), der Unverletzlichkeit (*impassibilitas*), Subtilität (*subtilitas*) und Agilität (*agilitas*), die dem Leib zuteilwerden, und den einander ergänzenden Gaben, die der Seele ein Leben verleihen (*cognitio, dilectio, fruitio*),⁹⁷ vermöge dessen sie sich in ihrem Streben ganz auf Gott richtet und gewissermaßen im Gottesgenuss zu leben vermag.⁹⁸

militer raptum iri. Vgl. auch Marsilio Ficino, *Theologia Platonica*, XVIII, cap. IX *De corporibus beatorum*.

96 McGinn 1989, 6.

97 Hier schlägt die platonische, tripartielle Bestimmung der Seelenteile durch, die in dem anonymen Traktat *De spiritu et anima* grundlegend ist. Wilhelm von Auxerre ordnet die Einsicht (*cognitio*) dem rationalen Seelenvermögen, die Liebe (*dilectio*) dem begreifenden Seelenvermögen zu, den zornesmütigen Seelenteil verweist er an die irdischen Verhältnisse zurück, sieht hier also keine Verklärung gegeben. Das Zusammenspiel von *cognitio* und *dilectio*, von rationalem und liebevoll begreifendem Vermögen der Seele ist die Bedingung der *fruitio*, des höchsten

Gottesgenusses. *Summa Aurea* IV, 18, 3, 3, 1, S. 499, 98. *Unde perfecta beatitudo consistit in vi rationabili et per cognitionem et concupiscibili per affectionem vel per dilectionem et in duabis simul per fruitionem*. Vgl. hierzu detailliert Coolman 2004, 24.

98 Vgl. ebd., 21 in Bezug auf William von Auxerre, *Summa Aurea*, lib. IV, 18: „William of Auxerre’s doctrine of the spiritual senses receives its fullest elaboration in his descriptions of the beatitude experienced by the blessed in the next life (in patria). For William, beatitude is realized precisely through the activity of the spiritual senses; the doctrine, in fact, stands at the heart of his understanding of the visio Dei“.

Die seelisch-leiblichen Funktionen des Glorienleibes sind also im wahrsten Sinne als ‚verklärt‘ oder geläutert zu verstehen. Bei Wilhelm von Auxerre geht dies so weit, eine spezifische spirituelle Synästhesie der Gottesschau anzunehmen – auch das ein Ansatz, der sich bis auf Augustinus zurückverfolgen lässt (vgl. *De trinitate* XV, 10, 17) – und die Paulinische (2 *Kor* 4, 16), von Augustinus aufgenommene Unterscheidung zwischen dem äußeren und dem inneren Menschen auf die verklärte Sinnlichkeit zu transferieren:

„The spiritual senses are exclusively associated with the immaterial, spiritual dimension of the human person“, d. h. nicht mit dem physiologischen, empirischen Auge (*oculus corporalis*), sondern im Vollzug eines spiritualen Sehens (*visus spiritualis*) wird die Gotteserfahrung als synästhetischer Genuss gegenwärtig.⁹⁹ Auch diese Theorie einer Synästhesie des spiritualen Hörens, Sehens, Schmeckens, Tastens, Riechens, die u. a. auf Origenes’ Homilien zum Buch *Leviticus* zurückweist, wie eine Diskussion des *sensus communis* in Rekurs auf Aristoteles mögen verdeutlichen, wie stark die theologische Auffassung des Glorienleibes mit einer spezifischen, spiritualen Sinnlichkeit und Leiblichkeit verbunden gedacht wird, gewissermaßen einem spiritualen inneren Sinn, um vor dem ‚inneren‘ Auge die Herrlichkeit Gottes in ihrem ganzen Reichtum vorzustellen.

Wiederum ist es ein theologischer Hintergrund, mit dem ein Konzept imaginativer bzw. visionärer Erfahrung expliziert wird, das eine Nobilitierung der bilderzeugenden, imaginativ vergegenwärtigenden Vermögen der Seele nach sich zieht.¹⁰⁰ Halten wir also eine reziproke Dynamik fest: So wie einerseits neuplatonische Seelenwagen- bzw. *spiritus*-Konzepte ein Fundament für die christliche Glorienleibdebatte darstellen, sind andererseits gerade die theologischen Spekulationen über die visionäre Schau Gottes im Zustand geistleiblicher Existenz eine Basis für die Etablierung und Nobilitierung von Imaginationstheorien. Für die Theologie des Auferstehungsleibes und seiner Glorie ist dies nur ein Strang philosophischer Transferbewegungen, der sich zwar kontinuierlich weiterentwickelt, aber theologisch fraglos nicht die zentrale Begründungslinie darstellt. Aber die theologische Legitimation der Imagination als Medium von Offenbarungserfahrungen wird in der Folgezeit zu einer Folie für die Exposition der ästhetischen Produktivität des imaginativen Vermögens der Seele.

99 Vgl. hierzu Wicki 1954, 107–108.

100 Einschlägig ist hierfür nach wie vor die Studie von Robert Klein (Klein 1956).

Bibliographie

Textausgaben

Augustinus [Perl]

Augustinus. *De Genesi ad litteram libri duodecim*. Hrsg. von Carl Johann Perl. Bd. II Buch VII–XII. Paderborn: Schöningh, 1944.

Augustinus [Dombart und Kalb]

Augustinus. *De civitate dei libri XI–XXII*. Hrsg. von B. Dombart und A. Kalb. Turnhout: Brepols, 1955.

Augustinus [Thimme und Andresen]

Augustinus. *De civitate dei*. Hrsg. von Wilhelm Thimme und Carl Andresen. München: dtv, 1977.

Bynum 1995

Caroline Walker Bynum. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*. New York: Columbia University Press, 1995.

Hugo von St. Victor: *Opera exegetica*

Hugo von St. Victor. *Opera exegetica*, PL 175.

Hugo von St. Victor: *Opera omnia*

Hugo von St. Victor. *Hugo de S. Victore opera omnia*, PL 177. Turnhout.

Johannes Scotus Eriugena

Johannes Scotus Eriugena. *Joannis Scoti Opera quae supersunt omnia*. Turnhout: s. l., 1838.

Johannes Scotus Eriugena [Sheldon-Williams und Bieler]

Johannes Scotus Eriugena. *De Diuisione Naturae*. Hrsg. von I. P. Sheldon-Williams und Ludwig Bieler. Dublin: The Dublin Institute For Advanced Studies, 1972.

Johannes Scotus Eriugena [Barbet]

Johannes Scotus Eriugena. *De Diuisione Naturae*. Hrsg. von Jeanne Barbet. Turnhout: Brepols, 1975.

Johannes Scotus Eriugena [Noack]

Johannes Scotus Eriugena. *Über die Einteilung der Natur*. Hrsg. von Ludwig Noack. Hamburg: Meiner, 1994.

Macrobius [Stahl]

Macrobius. *Commentary on the Dream of Scipio*. Translated with Introduction and Notes. Hrsg. von William Harris Stahl. New York: Columbia University Press, 1952.

Macrobius [Armisen-Marchetti]

Macrobius. *Commentaire au songe de Scipion. Texte établi, trad. et commenté par Mireille Armisen-Marchetti*. Hrsg. von Mireille Armisen-Marchetti. Paris: Les Belles Lettres, 2001–2003.

Marsilio Ficino, *Theologia Platonica*

Marsilio Ficino. *Theologia Platonica*. Hrsg. von Raymond Marcel. Les Belles Lettres, 1958.

Marsilio Ficino: *Opera Omnia*

Marsilio Ficino. *Opera Omnia, Vol. II*. Hrsg. von M. Sancipriano und P. O. Kristeller. Bottega d'Erasmus, 1959.

Origines

Kirchenväter-Commission der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Hrsg. *Origines. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*. Leipzig: Hinrich'sche Buchhandlung, 1920.

Synesius von Kyrene [Grazia]

Synesius von Kyrene. *Sinesio di Cirene, Opere. Epistole Operette Inni*. Hrsg. von Antonio Grazia. Turin: Mohr Siebeck, 1989.

Synesius von Kyrene: *Traumbuch*

Wolfram Lang, Hrsg. *Das Traumbuch des Synesius von Kyrene. Uebersetzung und Analyse der philosophischen Grundlagen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1926.

Timaueus

Johann H. Waszink, Hrsg. *Timaueus. A Calcidio translatus commentarioque instructus*. Plato Latinus IV. London und Leiden: In Aedibus Institutii Warburgiani und J. Brill, 1961.

Sekundärliteratur

Augustinus [Miles]

Margaret R. Miles, Hrsg. *Augustine on the Body*.
Missoula: Scholars Press, 1979.

Coolman 2004

Boyd Taylor Coolman. *Knowing God by Experience: The Spiritual Senses in the Theology of William of Auxerre*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2004.

Hamburger und Bouché 2006

Jeffrey F. Hamburger und Anne-Marie Bouché. *The Mind's Eye. Art and Theological Argument in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

Kissling 1992

Robert Christian Kissling. „The OXHEMA-PNEUMA of the Neo-Platonist and the De Insomniis of Synesius of Cyrene“. *The American Journal of Philology* 43, 4 (1992), 318–330.

Klein 1956

Robert Klein. „L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno“. *Revue de Métaphysique et de Morale* 61, 1 (1956), 18–39.

Klemm 2013

Tanja Klemm. *Bildphysiologie. Wahrnehmung und Körper in Mittelalter und Renaissance*. Berlin: Akademie, 2013.

Lona 1993

Horacio E. Lona. *Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie*. Bd. 66. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und Kunde von der älteren Kirche. Berlin und New York: De Gruyter, 1993.

McDannell und B. Lang 1988

Colleen McDannell und Bernhard Lang. *Heaven. A History*. New Haven und London: Yale University Press, 1988.

McGinn 1977

Bernard McGinn. *Three Treatises on Man. A Cistercian Anthropology*. Hrsg. von Robert-Henri Bautier u. a. Bd. 4. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1977.

McGinn 1989

Bernhard McGinn. „Eschatologie“. In *Lexikon des Mittelalters* Bd. 4. Hrsg. von Robert-Henri Bautier u. a. Zürich und München: Artemis and Winkler, 1989, 4–9.

Meier und Wagner-Egelhaaf 2014

Christel Meier und Martina Wagner-Egelhaaf, Hrsg. *Prophetie und Autorschaft. Charisma, Heilsversprechen und Gefährdung*. Berlin: De Gruyter, 2014.

Nestle und Aland 1973

Eberhard Nestle und Kurt Aland, Hrsg. *Novum testamentum Graece et Germanice*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1973.

Oechslin 1994

Christa Oechslin. „Der Himmel der Seligen“. In *Himmel Hölle, Fegefeuer*. Hrsg. von Peter Jezler. Zürich: Schweizerisches Landesmuseum, 1994, 41–46.

Rotach 1994

Brigitta Rotach. „Der Durst der Toten und die zwischenzeitliche Erquickung (Refrigerium Interim)“. In *Himmel, Hölle, Fegefeuer*. Hrsg. von P. Jezler. Zürich: Schweizerisches Landesmuseum, 1994, 33–40.

Rudy 2002

Gordon Rudy. *The Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*. Studies in Medieval History and Culture. London und New York: Routledge, 2002.

Russel und Nesselrath 2014

Donald A. Russel und Heinz-Günther Nesselrath. *On Prophecy, Dreams and Human Imagination. Synesius, De insomniis*. Bd. XXIV. Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

Schröder 2011

Winfried Schröder. *Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit*. Bd. 16. Quaestiones. Themen und Gestalten der Philosophie. Stuttgart: Frommann und Holzboog, 2011.

Verbeke 1945

Gerard Verbeke. *L'évolution de la doctrine du pneuma. Du stoïcisme à S. Augustin*. Paris: De Brouwer, 1945.

Wicki 1954

Nikolaus Wicki. *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der Mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*. Freiburg: Universitätsverlag, 1954.

ANNE EUSTERSCHULTE

Anne Eusterschulte studierte bildende Kunst an der HbK Kassel sowie Germanistik, Kunstwissenschaften und Philosophie. Sie promovierte zur Philosophie der Renaissance, habilitierte sich mit einer Studie zur ästhetischen Theorie und ist seit 2007 Professorin für Geschichte der Philosophie an der FU Berlin. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen mittelalterliche und frühneuzeitliche Philosophie, Rezeption der Antike, Ästhetik, Rhetorik/Poetik, kritische Sozialphilosophie der Gegenwart.

Prof. Dr. Anne Eusterschulte
Freie Universität Berlin
Institut für Philosophie
Habelschwerdter Allee 30
14195 Berlin, Deutschland
E-Mail: AnEuster@zedat.fu-berlin.de

Cornelia Selent

Zwischen Intelligibilität und Sensibilität: Naturphilosophische Grundlagenforschung im 12. Jahrhundert

Zusammenfassung

Wilhelm von Conches und andere Naturphilosophen beschäftigen sich im frühen 12. Jh. wiederholt mit dem graduellen Übergang von der Immaterialität zur sinnlichen-stofflichen Materialität im Konzept der Vereinigung von Körper und Seele, insbesondere im Zusammenhang mit dem platonischen *tertium genus* der Hyle/Silva sowie der christlichen Vorstellung von einer feinstofflichen Leiblichkeit. In beiden Fällen geht es um eine liminale Materialität im Prozess der Ver- und Entstofflichung. Historisch bedeutsam ist der Rückgriff auf die Elementenlehre; so wird z. B. durch Verfahren der Verfeinerung ein Punkt jenseits des Elements ‚Feuer‘ erreicht, an dem nicht klar ist, ob es sich noch um Materie oder schon um einen verstofflichten Bereich der immateriellen Intelligibilität handelt. Diese experimentelle Denkrichtung sollte mit der Dominanz der aristotelischen Philosophie schnell wieder in Vergessenheit geraten.

Keywords: Grundlagenforschung; Materie; Platon; 12. Jahrhundert; Liminalität; Immaterialität; Stoff

William of Conches and others natural philosophers in the early 12th century frequently discussed the connection between the material body and the immaterial soul of human beings. This especially concerns the platonic *tertium genus* of Hyle/Silva as well as the Christian concept of subtle bodies. For historical reasons is the theory of the four elements a key-concept in this discussion; one could gradually continue the process of refining matter beyond the subtle element ‘fire’ until there is a zone reached, which is so subtle and refined that it is hard to decide, whether it is still matter or already a slightly materialized part of the immaterial soul. Various texts show a branch of experimental thinking in the 12th century European philosophy which was based on the platonic philosophy and which vanished with the upcoming of the Aristotelian doctrine.

Keywords: basic research; matter; Plato; 12th century; liminality; immaterial; material

Verena Lobsien, Bernd Roling, Lutz Bergemann, Bettina Bohle (Hrsg.) | Vom Seelengefährte 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

Wie kann das Intelligible in einer Kontinuität mit der sinnlich wahrnehmbaren Materialität stehen? Was ist die verbindende und vermittelnde Instanz? Wie entsteht die sinnlich wahrnehmbare Materie aus der reinen Intelligibilität Gottes oder der unvergänglichen Ideen? Von welcher Beschaffenheit ist die Materie bevor sie in den Gesichtskreis der sinnlichen Wahrnehmung tritt oder nachdem sie ihn wieder verlassen hat? Und sind feinstoffliche Körper vielleicht konservierte und festgehaltene Momente in diesem Prozess, sodass ihre besondere Materialität einen Einblick in das unbekannte Gebiet gewährt? Faszinierende Fragen, auf welche auch Dichter und Naturphilosophen im 12. Jahrhundert eingehen und poetische oder rationale Antworten geben. Sie alle bewegen sich dabei auf dem Grund der platonischen Philosophie, welche bis weit in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts hinein die Suche nach den *causae naturae* dominierte und die Sicht auf die *creatio mundi* des biblischen Schöpfungsmythos flankierte.¹ Erst mit der breiten Rezeption der aristotelischen Naturphilosophie, die ganz allmählich ab Mitte des 12. Jahrhundert durch rege Übersetzungstätigkeiten einsetzte,² verliert die platonische Philosophie im späten 12. und deutlich im 13. Jahrhundert an Einfluss.

Fester Bestandteil des platonischen Schöpfungsmythos ist die Vorstellung von einer Instanz, die die intelligible Ideenwelt mit der sinnlichen Welt sowohl innerhalb des Mikrokosmos als auch des Makrokosmos verbindet. Für die Vorgänge im Mikrokosmos ‚Mensch‘ setzt Platon zur Veranschaulichung dieser Verbindungsinstanz das auch von Boethius in der *Consolatio philosophiae* aufgegriffene Bild vom *vehiculum animae* ein.³ Bernardus Silvestris und Alanus ab Insulis, die die lateinische Literaturlandschaft des 12. Jahrhunderts nachhaltig prägten, nehmen das Bild vom Seelengefährten in ihren Dichtungen wieder auf und zeigen, wie ästhetisch überzeugend die Vermittlung zwischen dem Intelligiblen und dem Sinnlich-Körperlichen im Gewand der poetischen *narratio* erzählt werden kann. Bernardus überlässt in seiner *Cosmographia* diese anspruchsvolle Aufgabe der Personifikation *Urania*; sie vermittelt der menschlichen Seele während ihres *descensus* in den irdischen Körper Wissen und affektive Erfahrungen.⁴ Alanus entwirft

- 1 Zur platonischen Naturphilosophie im Mittelalter Speer 1995; der Sammelband Gersh und Hoenen 2002; Wetherbee 1972; zahlreiche Publikationen Édouard A. Jeauneaus.
- 2 Dazu vor allem der Sammelband Honnefelder u. a. 2005.
- 3 *Timaeus latinus* 41c: [...]; *coagmentataque mox universae rei machina delegit animas stellarum numero pares singulasque singulis comparavit easdemque vehiculis competentibus superimpositas universae rei naturam spectare iussit legesque immutabilis decreti docuit ostendens,*

quod prima quidem generatio uniformis in omnibus eiusdemque ordinis esset futura, ne cui competens iustum aliqua ex parte a se minueretur. Plato latinus, Platon: *Timaeus*, 36, zitiert als *Timaeus latinus*; *Consolatio philosophiae* 3, IX, 18–21: *Tu causis animas paribus vitasque minores//provehis et levibus sublimes curribus aptans//in caelum terramque seris, quas lege benigna//ad te conversas reduci facis igne reverti.* Boethius, 80; dazu Halfwassen 1995, 111–117.

- 4 Bernardus Silvestris, *Microcosmos* V–XIII, 127–150.

im *Anticlaudianus* ein aufwendiges Setting, in welchem *Prudentia* als Teil der Seele auf einen Wagen steigt und gemeinsam mit *Ratio*, die den Wagen lenkt, in (über)himmlische Sphären aufsteigt.⁵

Im Gegensatz zu den Dichtern fand das *vehiculum animae* bei den *Timaeus*-Kommentatoren Bernhard von Chartres und Wilhelm von Conches keine große Aufmerksamkeit. Beide deuten die Wagenmetapher um und lösen die vermittelnde *descensus*-Bewegung auf. Bernhard interpretiert die Sterne selbst als *competentia vehicula animarum* im Sinne eines Korrespondenzbildes, denn sowohl Sterne als auch Seelen seien ewig und beweglich.⁶ Wilhelm lässt sich über einen wörtlich genommenen *descensus* und *ascensus* sogar ironisch aus:

*Quod vero dixit stellas vehicula animae, non est credendum quod posita essent super stellas et quasi equitantes cum eis irent ad ortum et occasum: hoc enim vilitatem scurrilis ioci excedit.*⁷

Platon wollte vielmehr die Seelen, so Wilhelm, *causaliter* und nicht *localiter* oberhalb der Sterne ansiedeln. Die Sterne seien in dem Sinne *vehicula* der Seele, als sie durch ihre Wirkung den Körper auf die Aufnahme der Seele vorbereiteten.⁸

Auch wenn die Wagenmetapher den Kommentatoren keine umfangreichen Ausführungen entlockte, blieb der zentrale platonische Gedanke von einer notwendigen Vermittlung zwischen dem Intelligiblen und dem Sensiblen virulent, denn je schärfer die göttliche Einheit und Intelligibilität von der Diversität der vergänglichen Sinnewelt ontologisch geschieden ist, umso notwendiger werden Verbindungsentwürfen, die den liminalen Verbindungsmoment erfassen. Platon nennt diesen Verbindungsmoment im makrokosmischen Maßstab – in der lateinischen Übersetzung des Calcidius – *tertium genus* und zwar sowohl in Bezug auf die *anima mundi* als auch die materielle *necessitas* Hyle/Silva.⁹ Während das *tertium genus* der *anima mundi*-Mischung über

5 Alanus ab Insulis, Buch 4–6, S. 107–155.

6 Coaugmentataque mox, *id est semente*, universae rei etc. *Stellae dicuntur competentia vehicula animarum, quia sicut anima aeterna est, ita competens est, ut vehiculum aeternum esset. Vel sicut anima in motu est semper, ita competens est, ut vehiculum eius tale esset, quod semper moveretur.* Bernhard von Chartres, 196; in der Textausgabe markiert Dutton (Hg.) die Zitate aus dem *Timaeus latinus* kursiv, hier wie auch im Folgenden sind sie zur Abgrenzung *recte* gesetzt.

7 Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, 215–216.

8 *Sed voluit Plato animas esse positas super stellas causaliter, non localiter, et easdem esse vehicula animae, quia per effectum earum corpus est aptum ut anima in eo creari*

possit. Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, 216; dazu auch Wilhelm von Conches, *Glosae super Boetium*, 174–175.

9 Zum *tertium genus* für die *anima mundi* *Timaeus latinus* 35a: *Itaque tertium animae genus excogitavit hoc pacto: ex individua semperque in suo statu perseverante substantia itemque alia, quae inseparabilis corporum comes per eadem corpora scindere se putatur, tertium substantiae genus mixtum locavit medium inter utramque substantiam eodemque modo ex gemina biformique natura, quippe cuius pars idem, pars diversum vocetur, tertium naturae genus commentus est, quod medium locavit inter individuum et item coniugatione corporea dividuali substantiam triaque haec omnia in unam speciem permiscuit*

Existenzformen (*substantia, idem, diversum*) sowie Teilungs- und Verschmelzungsprozesse nach bestimmten Zahlenproportionen entsteht, beschreiben die Vorgänge im *tertium genus* der Hyle/Silva gezielt die *stoffliche* Liminalität im kosmischen Zusammenhang. Statt der dualen Struktur des gesamten Kosmos (Idee und sinnlich-materielles Abbild) hält Platon nun eine dreiteilige für notwendig, in der das *tertium genus* der Hyle/Silva als basales Bindeglied zwischen den beiden anderen fungiert. Dieses platonische *tertium genus* ist der eigentliche Ort, an dem die Prozesse der Ver- und Entkörperlichung bzw. Ver- und Entstofflichung vor sich gehen. Was aber verstanden die beiden *Timaeus*-Kommentatoren des 12. Jahrhunderts und ihre Zeitgenossen unter der platonischen Vorgabe, wie stellten sie sich die Materialisierungs- und Entmaterialisierungsvorgänge vor? Der erste Abschnitt des zweiten Teils (2.1) geht ebendiesen Fragen anhand der mittelalterlichen Ausführungen zur Ontologie und epistemologischen Zugänglichkeit der Hyle/Silva nach, während der zweite (2.2) einzufangen versucht, wie die eigentlichen Vorgänge der Entstehung von sinnlich wahrnehmbarer Materie von Bernhard und vor allem Wilhelm gedacht wurde.

Wie sich zeigen wird, ist ein wesentliches Merkmal der Hyle/Silva ihre intelligible, d. h. nicht sinnlich wahrnehmbare Materialität und ihre liminale Stellung zwischen dem Intelligiblen und Sensiblen, eine Eigenart, welche sie in gewisser Weise mit dem eher physikalischen Phänomen des Feinstoffs verbindet. Zwar ist feinstoffliche Materie im stofflich-materiellen Sein verankert, aber gewissermaßen als entmaterialisierte Materie ebenfalls kaum oder gar nicht der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich. Feinstoffliches Sein scheint damit auf das materie- aber nicht formfreie Intelligible ausgerichtet zu sein. In der mittelalterlichen Spekulation um die Beschaffenheit der Sterne taucht das Problem des physikalischen Feinstoffs ebenso auf wie im Kontext der Seelenlehre, Auferstehungstheologie, Engellehre und Dämonologie. Auch im Falle der feinstofflichen Geistmaterie geht es also um die Erkundung eines Zwischenbereichs zwischen dem Sensiblen und Intelligiblen (Teil 3).

Der abschließende 4. Teil versucht eine Brücke zwischen Hyle/Silva und der Feinstofflichkeit zu schlagen. Denn im *Nemesius latinus*, bei den Chartrener Gelehrten, bei Dominicus Gundissalinus und anderen finden sich Überlegungen, in denen die liminale Materialität des *tertium genus* in Relation zur *humana anima* und zum Feinstoff betrachtet wird.¹⁰

diversa illa natura concretioni atque adunationi generum repungante. Platon: *Timaeus*, 27; dazu Brisson 1996, 229–248, bes. 233–236 u. 246 und Cornford 1997, 57–66 erklären die Mischung nach dem altgriechischen Text; Calcidius erläutert die Mischungsvorgänge in seinen Kommentaren 27 u. 28; aus den Kommentaren wird nicht ganz deutlich, inwiefern

Calcidius die Passage wie Brisson und Cornford auf fasst. Zur materiellen *necessitas Timaeus latinus* 48e: *Erit ergo initium tale demum universae imaginariae rei, eademque magnificentius dividetur. Etenim tunc duae modo species veniebant in divisionem, at nunc tertium quoque aliud oborietur genus.* Platon: *Timaeus*, 46.

¹⁰ Zu den Interferenzen zwischen der Hyle und dem

Ziel dieser Ausführungen ist es, einen genaueren Einblick in die naturphilosophische Grundlagenforschung im Sinne einer Suche nach den Erstursachen und -prozessen zu gewinnen und damit zugleich das eigenständige und kreative Denken ihrer Protagonisten in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts aufzuzeigen.

2 Ein verbindendes Partizipationsmodell: Die intelligible Materie Hyle/Silva

2.1 Die ontologische Position der Hyle im Schöpfungsgefüge

Die Kommentierung der im Mittelalter bekannten lateinischen Version von Platons *Timaios* bis 53b/c (*Timaus latinus*) stellte Bernhard von Chartres und Wilhelm von Conches vor einige Herausforderungen, unter denen die Erklärung der Hyle/Silva sicher zu den schwierigsten zählte. Dennoch bot gerade dieser Teil des platonischen Schöpfungsmythos Gelegenheit, die biblische Schöpfungserzählung durch naturphilosophische Vorstellungen über das Hervorgehen der sensiblen Welt aus dem rein Intelligiblen der göttlichen Vorsehung rational zu vertiefen. Mit Hilfe des lateinischen *Timaus* und dessen Kommentierung durch Calcidius konnte der Versuch unternommen werden, jene liminale Zone des Übergangs vom Intelligiblen zum Sinnlich-Materiellen und umgekehrt, einer Zone, die es aufgrund der Prozesshaftigkeit des Vorgangs geben muss, ‚physikalisch‘ besser zu verstehen.¹¹

Um den Übergangsbereich genauer in den Blick nehmen zu können, erweiterte Platon im *Timaios* 48e die binäre Ontologie um ein drittes Genus (*tertium genus*), welches innerhalb der grundsätzlich gedachten ontologischen Unterscheidung von unvergänglichen Ideen und vergänglich-sensiblen Sein einen diffusen Platz einnimmt. Das *tertium genus* selbst erfasst Platon/Calcidius mit mehreren Begriffen: *necessitas*, *receptaculum*, *nutricula*, *mater*, *species*, *capacitas*.¹² Erst in nachplatonischer Zeit wurde es – teste Calcidio –

Seelenleib im Neuplatonismus Shaw 2014 und Bergmann 2006.

11 Zur Notwendigkeit einer Vermittlungsinstanz in der platonischen Philosophie z. B. Halfwassen 1995.

12 *Timaus latinus* 47e, 49a, 51a: *Nunc quoniam cuncta exceptis admodum paucis executi sumus, quae providae mentis intellectus instituit, oportet de illis etiam, quae necessitas invehit, dicere, mixta siquidem mundi sensilis ex necessitatis intelligentiaeque coetu constitit generatio dominante intellectu et salubri persuasione rigorem necessitatis assidue trahente ad optimos actus. [...] Opinor,*

*omnium quae gignuntur receptaculum est, quasi quaedam nutricula. [...] Ideoque facti generati visibilis animalis matrem corporeaeque substantiae receptaculum neque terram neque aquam nec vero ignem vel aera nec quicquam aliud, quod ex his creatum est, nec vero ex quibus haec ipsa subsistunt appellandum, sed invisibilem potius speciem quandam et informem capacitatem [...]. Platon: Timaeus, 45–46, 49; zur Charakterisierung als *necessitas* auch Calcidius' Kommentare 269–271 in Platon: Timaeus, 273–275.*

‚Hyle‘ bzw. ‚Silva‘ genannt.¹³ Wilhelm und Bernhard bezeichneten sie zudem alternativ als *prima materia* oder *primordialis materia*. Schon die Bezeichnungsbreite spiegelt in gewisser Weise die inhaltliche Unsicherheit wider, der die Kommentatoren gegenüberstehen. Für die Frage, wie denn nun die sensible Welt im Detail aus der intelligiblen Ideenwelt hervorgehen und in sie wieder zurückkehren kann, legte insbesondere eine Aussage Platons den Grundstein (*Timaeus latinus* 51a/b):

*Ideoque facti generati visibilis animalis matrem corporeaeque substantiae receptaculum neque terram neque aquam nec vero ignem vel aera nec quicquam aliud, quod ex his creatum est, nec vero ex quibus haec ipsa subsistunt appellandum, sed invisibilem potius speciem quandam et informem capacitatem mira quadam et incomprehensibili ratione inter nullam et aliquam substantiam nec plane intellegibilem nec plane sensibilem positam, sed quae ex his quae in ea commutantur intellegi tamen posse videatur.*¹⁴

Platons epistemologischer Widerspruch (*mira quadam et incomprehensibili ratione und intelligi tamen posse videatur*) machte allen späteren Kommentatoren und Anhängern der platonischen Philosophie deutlich, dass es sich um ein hochspekulatives Feld handelt. Infolgedessen bestimmte eine konsensresistente Meinungsvielfalt die Auseinandersetzung mit der *prima materia*, wie auch Wilhelm einfürend betont.¹⁵ Hyle scheint zwar intellektuell zugänglich zu sein: *Haec materia per se esse non potest, sed per se potest intelligi, [...]*,¹⁶ doch verspricht das *potest intelligi* genau besehen mehr als es halten kann, denn der menschliche Verstand kommt an die Grenzen seines Abstraktionsvermögens, wenn es um das Denken einer Materie geht, die keine materiellen Merkmale besitzt und dennoch Ort des Werdens der *sensibilia* ist. Mit Hilfe von Calcidius' Vergleich des Sehens von Dunkelheit in dem Moment, in dem der Sehsinn versagt, entpuppt sich Hyle als negative oder, wenn man den Vergleich nicht scheut, dunkle Materie, deren *obscuritas* sich darin zeigt, dass der Intellekt an ihr versagt. Es bleibt nur – *teste Augustino* – ein unbestimmtes *aliquid*.¹⁷ Wie Platon lässt sich auch Wilhelm dennoch nicht davon abschrecken, einen Gegenstand zu untersuchen, der *intelligitur non intelligendo*.¹⁸

13 *Nomen vero ei dederunt auditores Platonis; ipse enim nusquam silvae nomen ascripsit sed aliis multis ad declarationem naturae eius convenientibus nuncupamentis usus est, [...].* Kommentar 308 in Platon: *Timaeus*, 309.

14 Platon: *Timaeus*, 49.

15 *Prima materia est quae ita est materia quod nichil est eiusdem materia, secundaria quae ita est materia quod aliquid est eiusdem materia. In his diffinitionibus adhuc omnes conveniunt. Sed cui rei conveniat diffinitio primae materiae, in hoc dissentiunt.* Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, 277–278.

16 Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, 279.

17 *Sed dicit inde Calcidius quod sicut tenebrae videntur non videndo et silentium auditur nichil audiendo, sic hyle, illa primordialis materia, intelligitur non intelligendo. Quod est dicere: Quemadmodum oportet visum deficere ut tenebrae videantur et auditum similiter ut silentium audiatur, ita et intellectum ut hyle intelligatur. Cum enim materiam sine omni forma cogitamus, noster deficit intellectus. Unde Augustinus, loquens de terra inordinata et incompressa, quae eadem est hyle, ait: ‚Cum cogito aliquid informe, prius reperio nichil quam aliquid.‘* Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, 279–280.

18 Zitat Anm. 17.

Kann der Philosoph auch keine wahren und unumstößlichen Erkenntnisse präsentieren, vermag er trotzdem Wahrscheinlichkeiten vorzuschlagen. Wie also erklärt man Platons *inter nullam et aliquam substantiam nec plane intelligibilem nec plane sensibilem positam* in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts? Die Auslegung der Passage durch Bernhard von Chartres, Wilhelm von Conches aber auch Thierry von Chartres (im *Commentum super Boethii librum De trinitate*)¹⁹ zeigt, wie unterschiedlich die ontologische Liminalität der *prima materia en détail* aufgefasst wurde.

Die Entstehungszeit der *Timaeglossen* Bernhards von Chartres lässt sich auf etwa 1100–1115 festlegen.²⁰ In diesem frühen Kommentar deutet Bernhard die genannte Aussage Platons folgendermaßen:

Sed invisibilem appellamus eam positam inter nullam et aliquam substantiam. [...] Nulla non est, quia per adiunctionem formarum aliqua fit; aliqua non est, quia secundum se formata non est, quod aperit cum subdit: nec plane intelligibilem etc. Plane intelligibilis non est, quia fit corpus; plane sensibilis non est, cum non sit corpus secundum se, sed talis est quae ex his quae in ea commutantur, id est ex corporibus intelligatur. Per corpora enim ista quodam modo sentitur et intelligitur byle, sicut per individuum res universalis.²¹

Überraschenderweise ist Bernhards Interpretation dem aristotelischen Substanzbegriff, nicht dem platonischen verpflichtet. Vielleicht hat der Stellenkommentar des Calcidius hierzu den Anlass gegeben, denn der spätantike Autor wiederholt nicht nur mit Hinweis auf Parmenides die Schwierigkeit oder besser Unmöglichkeit eines sinnlichen oder intellektuellen Zugangs zur *Silva*,²² vielmehr nutzt er die Gelegenheit, um unter dem Stichwort *substantia*, das er mit *essentia*²³ aufnimmt, aufzuzeigen, inwiefern *Silva* an jeder der zehn Kategorien des Aristoteles Anteil hat.²⁴ An der aristotelischen *essentia* partizipiert sie demnach dadurch, dass sie mittels des *coetus proprius* das Sein der (Einzel)Dinge – die aristotelische Substanz oder, mit Calcidius, *Essenz* – bewirkt.²⁵ Bernhard greift

19 Thierry von Chartres, 55–116.

20 Zur Entstehungszeit und Autorschaft Duttons Einleitung in Bernhard von Chartres, bes. 15–21.

21 Bernhard von Chartres, 227.

22 Am Schluss des Kommentars 334 zitiert Calcidius die *inter*-Passage Platons und kommentiert sie dann in den folgenden zwei Kommentaren 335 und 336. In 335 geht es um *Silvas* sinnliche und intellektuelle Unzugänglichkeit; Platon: *Timaeus*, 327–329.

23 Calcidius verwendet *substantia* und *essentia* oft als gleichwertige Alternativen: *Ex quo perspicuum est, cum sint antiquissima initia rerum essentia sive substan-*

tia et haec duplex, [...]. Kommentar 53 in Platon: *Timaeus*, 101. Es ist aber auffällig, dass er besonders dann nur *essentia* einsetzt, wenn es um Ansichten des Aristoteles geht.

24 Kommentar 336 in Platon: *Timaeus*, 329.

25 *Quatenus igitur ista natura [sc. die der Silva] omnia decem quae sunt genera complectitur? Essentia et, opinor, cum eam species coetu proprio esse ac videri aliquid effecerint, vel hominem vel equum vel quid aliud ex animalibus arboribus stirpibus; [...].* Kommentar 336 in Platon: *Timaeus*, 329.

Calcidius' Bestreben, die Zwischenstellung der *prima materia* auch innerhalb des aristotelischen Modells plausibel zu machen, wieder auf, konturiert aber diese Deutung im Formbegriff und durch die Beibehaltung des Substanzbegriffs stärker. Nach ihm ist Platons Aussage so zu verstehen, dass Hyle aufgrund ihrer permanenten Bereitschaft Formen aufzunehmen und damit im eigentlichen Sinne Substanz zu werden (*feri*) auch schon im aktuellen Istzustand (*esse*) Substanzhaftigkeit besitzt. Das, was sie potenziell sein kann, nämlich Substanz, determiniert also auch schon ihren eigentlich substanz-, da formlosen aktuellen Zustand. Aristotelisch gedacht realisiert sich die Zwischennatur der *prima materia* dadurch, dass die *Gleichzeitigkeit* von Potenz und Akt ihr Wesen ausmacht. Der ontologische Status von Hyle/Silva lässt sich also auch innerhalb der aristotelischen Philosophie plausibel erklären. Weniger klar wird es im nächsten Schritt, wenn Bernhard Ontologie und epistemologischen Zugang zur Hyle verbindet. Wie passen die Aussagen *nulla non est [sc. substantia], quia per adiunctionem formarum aliqua [sc. substantia] fit; aliqua non est, quia secundum se formata non est* und *plane intelligibilis non est, quia fit corpus* zusammen? Das verbindende *feri* macht aus Hyle durch Formgebung eine *aliqua substantia* und damit gleichzeitig zum *corpus*. Beide Aussagen ergeben eine Vorstellung, in der im Umkehrschluss substanzhafte Substanzlosigkeit, Formlosigkeit und Intelligibilität das aktuelle Sein der *prima materia* ausmachen. Das ist auch aus aristotelischer Sicht schwer zu verstehen, denn geistige Entitäten sind zwar nach Aristoteles keine Substanz, dennoch sind sie als mentale Abbilder der realen Dinge geformt. Bernhard versucht, aus der platonischen und aristotelischen Vorstellung ein Hybrid zu bilden, in dem die Form eine entscheidende Rolle spielt, da erst durch deren hinzutreten die Form-Materie-Einheit und damit der Eintritt in den Bereich der sinnlichen Wahrnehmung des Menschen gewährleistet wird. Dadurch aber wirft der *corpus*-Begriff Fragen auf, denn im naturphilosophischen Diskurs der Zeit wurden die vier Elemente als *corpora* bezeichnet, welche aber gerade in der mittelalterlichen Vorstellung nicht über die Form, sondern durch die Materialqualitäten heiß, kalt, trocken, feucht bestimmt wurden. Hier macht sich der Abbruch des *Timaeus latinus* bei 53b/c deutlich bemerkbar, denn die geometrisch geformten platonischen Elementkörper waren weder Bernhard noch seinen Kollegen bekannt. Wenn Platons Lehre durch andere Quelle präsent gewesen wäre, so hätte sich das sicher, davon gehe ich aus, in dem Formbegriff an dieser entscheidenden Stelle niedergeschlagen. So aber muss Bernhard den aristotelischen Formbegriff in Bezug auf die zusammengesetzten Dinge (Mensch, Pferd, Tisch etc.) im Kopf gehabt haben, die aber auch im Intelligiblen geformte mentale Bilder bleiben. Bernhards Vorstellung ist ein wenig rätselhaft und vielleicht sind die doch sehr knappen Erklärungen Resultat der inneren Inkohärenz dieses Hybrids. Positiv gesehen könnte man sagen, Bernhard kommt mit der Hinwendung zum Formproblem dem platonischen Körper, ohne es zu ahnen, ziemlich nahe.

Als wesentlich aber ist festzuhalten, dass Bernhard den platonischen Substanzbegriff auf den Kopf stellt: Hyle ist (*esse*) nicht wie bei Platon deshalb partiell Substanz, weil sie auf eine schwer zu explizierende Weise Anteil an der intelligiblen Welt hat, sondern weil sie durch das Hinzutreten der Form, d. h. den allmählichen Eintritt in die Welt der *sensibilia*, zur Substanz im aristotelischen Sinn werden kann; und sie ist wiederum nicht deshalb keine Substanz, weil sie mit einem Bein in der sinnlichen Welt steht, sondern weil sie noch keine Form und damit sinnlich-substantielles Sein hat.

Einige Jahre nach Bernhard kommentierte Wilhelm von Conches ebenfalls den *Timaeus latinus*. Im Rückgriff auf die Datierungsdiskussion Jeaneaus lässt sich unter Vorbehalt festhalten, dass der Stellenkommentar ein späteres Werk Wilhelms ist und vielleicht unmittelbar vor dem *Dragmaticon philosophiae* (1144–1149 verfasst) entstand.²⁶ Wilhelm klärt in seiner freien Themeneinführung zur *prima materia* (Kom. 154 u. 155) zunächst die aristotelische Frage, ob Hyle *substantia*, *an accidens* sei. Demnach ist sie weder Substanz, da sie keine *res per se existens* ist, noch Akzidenz *quia est materia*²⁷. Der folgerichtige Schluss wäre, dass die *prima materia* gar nicht existiert. Da das unmöglich sein kann, überlässt Wilhelm die Existenzfrage nicht dem Gebiet der aristotelischen Substanz-Akzidenz-Frage, sondern siedelt die *prima materia* außerhalb der aristotelischen Kategorien an und geht schon an dieser Stelle auf die platonische Elementenlehre über, da die *prima materia* jene notwendige Materialgrundlage der Substanzen ‚Elemente‘ ist:

*Si dicunt: ergo nichil est quia quidquid est – hoc est existit – est substantia vel accidens, nos dicimus illam divisionem factam esse de eis quae per se sunt et de eis quae eis accidunt, nec iccirco remanet quin materia elementorum sit. Etsi igitur nec est substantia nec accidens, est tamen materia quarundam substantiarum.*²⁸

Wilhelms Auseinandersetzung mit Aristoteles endet durch das Aufzeigen der Grenzen der Substanz-Akzidenz-Binarität schnell. Keine Substanz aber dennoch *existens* im Sinne einer Vorsubstanz, wie lässt sich das verstehen? Als Lösung bietet sich ein hybrider ‚Seinsort‘ an und Wilhelm verweist auf Platons Aussage und seine eigene Erklärung voraus: *Unde Plato in sequentibus dicit illam esse ‚inter nullam et aliquam substantiam‘: quod suo loco exponemus.*²⁹ In der entsprechende Passage heißt es dann:

Postquam ostendit [sc. Plato] quid hyle non sit, subiungit quid ipsa sit. Et hoc est: SED POTIUS dicendum est hyle esse QUANDAM SPECIEM – est enim quaedam species materiae

26 Die Einleitung von Édouard A. Jeaneau in Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, XIX–XLI, bes. XXXVIII–XL.

27 *De hac materia quaerunt quid sit: an substantia, an accidens? Nos dicimus illam non esse substantiam quia non*

est per se existens, nec accidens quia est materia. Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, 280.

28 Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, 280.

29 Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, 280.

– INVISIBLEM quia per se non potest videri; ET CAPACITATEM quia est capax omnium formarum, ET INFORMEM quia non habet propriam formam; INTER NULLAM ET ALIQUAM SUBSTANTIAM quia nec penitus est nulla nec penitus est aliqua. Non est penitus nulla quia est materia quorundam. Non est penitus aliqua, quia non est res per se existens. Unde dicit Calcidius quod debet vocari ‚aliqua nulla‘ et ‚nulla aliqua‘. Vel: Nulla substantia dicantur ista sensibilia quia non subsistunt in eodem statu sed semper mutantur; aliqua substantia dicantur intelligibilia, ut archetipus mundus et ideae quae in eo sunt, propter immutabilitatem sui. Est ergo hyle inter nullam et aliquam substantiam, id est inter sensibilia et intelligibilia, quia nec perfecte est sensibilis, nec perfecte est intelligibilis: et hoc QUADAM RATIONE MIRA ET INCOMPREHENSIBILI quia sine defectu intellectus non potest comprehendi. Deinde exponit qualiter sit inter nullam et aliquam substantiam, scilicet NEC PLANE INTELLIGIBILEM, quia sine defectu intellectus non intelligitur, NEC PLANE SENSEM, quia perfecte sentiri non potest, sentitur tamen in suo effectu.³⁰

Für Wilhelm kann die Erstmaterie nur innerhalb der platonischen Lehre befriedigend erklärt werden und der völlige Verzicht auf eine aristotelische Beimischung (Form-Materie-Problem, Potenz-Akt-Theorie) bewahrt seine Erklärungen vor Widersprüchen und Schwierigkeiten, die einer tiefergehenden spekulativen Beobachtung der metaphysisch-physischen Interaktionsprozesse ein schnelles Ende bereiten könnten. Wie sehr er auf einen ‚sauberen‘ platonischen Zugang pocht, zeigen seine wiederholten Aussagen zur Zwischenstellung der Hyle zwischen der intelligiblen Ideenwelt (*archetipus mundus*) und sensiblen Materialwelt. In seinem Kommentar zu 49a heißt es:

In praecedenti divisione non apposuimus tertium membrum; AT id est sed NUNC cum tractamus de primordiali materia, RATIO VIDETUR NOBIS IRE OBVIAM non ut contradicat praedictae divisioni, sed ut inserat hylem in divisione, [...].³¹

Verfahrenstechnisch wird Hyle zwar hinzugefügt (*apponere*), systematisch aber hineingefügt (*inserere*), d. h. an eine Beiordnung ist nicht gedacht. Erneut formuliert Wilhelm die hybride Stellung innerhalb der *generatio*-Kette bei der Kommentierung von 50c/d:

Et nominat ea: unum genus QUOD GIGNITUR id est sensibilis mundus, ITEM ALIUD IN QUO GIGNITUR, scilicet primordialis materia, PRAETEREA TERTIUM EX QUO SIMILITUDINEM TRAHIT MUTUATURQUE QUOD GIGNITUR, scilicet archetipus mundus, ad cuius similitudinem fit iste sensibilis.³²

30 Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, 307–308; in der Textausgabe markiert Jeaneau (Hg.) die Zitate aus dem *Timaeus latinus* mittels Kapitälchen,

was hier und im Folgenden beibehalten wurde.

31 Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, 291.

32 Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, 303.

Die *primordialis materia* wird von Wilhelm ganz offensichtlich als ein Ort des metaphysisch-physischen Kontinuums betrachtet, als eine Black Box, die den Moment der Transmutation in den Blick nimmt. Für ihn bleibt, im Gegensatz zu Bernhard, die platonische Substanzauffassung verbindlich, wenn er die *nulla substantia* den *sensibilia*, die *aliqua substantia* den *intelligibilia* zuordnet.³³

Auch Thierry von Chartres versucht sich etwa zeitgleich an einer Erklärung der platonischen Aussage. In seinem *Commentum super Boethii librum De Trinitate* (*terminus a quo* ca. 1146/1148)³⁴ deutet er Platon in noch radikalerer Weise aristotelisch aus als Bernhard. Man kann in seinem Fall fast von einer vollständigen Ablösung der platonischen durch die aristotelische Substanzphilosophie sprechen.

*Bene igitur Plato materiam inter nullam et aliquam esse dicit substantiam. Nec enim aliquid est eo scilicet quod per se actu non est. Nec iterum nichil est eo scilicet quod esse potest. [...] Aristoteles vero materiam appellat corpus incorporeum: corpus ideo quia corpus fieri potest, incorporeum quia corpus actu non est et forma caret quantum in se est.*³⁵

Man sieht leicht, dass von der platonischen Substanzphilosophie nichts mehr übriggeblieben ist. Mit Calcidius³⁶ und wie Bernhard partizipiert die (*primordialis*)³⁷ *materia* an der Substanz, d. h. dem *corpus in potentia*, da jederzeit die Form hinzutreten kann, während sie *in actu* eine substanzlose Substanz, d. h. kein *corpus*, ist. Was bedeutet *corpus* für Thierry, das Element oder die aristotelischen zusammengesetzten Dinge? Vermutlich Ersteres, aber wieder hängt der Formbegriff gewissermaßen in der Luft. Blickt man auf die gesamte Kommentarpassage, wird nur allzu deutlich, dass Thierry nicht das platonische *tertium genus* erklären, sondern die platonische Vorstellung dem aristotelischen Form-Materie-Problem in Verschränkung mit dem Akt-Potenz-Modell einverleiben möchte. Diese radikale Aristotelisierung findet ihren eigentlichen prägnanten Ausdruck in einer geradezu abenteuerlichen Folgerung:

Sunt igitur secundum Platonem duo rerum principia: actus scilicet sine possibilitate i.e. deus vel necessitas et – quasi ex adverso posita – materia i.e. possibilitas. Inter hec autem quasi inter extrema sunt forme rerum et actualia. Forme namque rerum a deo quasi a

33 Zum starken platonischen Denken Wilhelms Édouard A. Jeaneau in Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, XIX–LXVII.

34 Zur Entstehung von Thierrys *Commentum* Nikolaus M. Häring in Thierry von Chartres, 19–26, bes. 24.

35 Thierry von Chartres, 76–77; zur naturphilosophischen Stellung Thierrys siehe Speer 1995, 222–288.

36 Kommentar 288: *Et ideo silvam definit [sc. Aristoteles] seu potius appellat corpus incorporeum, ut possibilitate*

quidem sit corpus, effectu vero atque operatione nullum corpus. Platon: *Timaeus*, 292.

37 Mit *materia* meint Thierry hier die Erstmaterie wie er kurz vorher ausführt: *Duplex namque remanet materia: es scilicet, unde statua fit, et possibilitas que primordialis est materia ad quam resolvendo necesse est veniamus. Aut infinitam resolvendo incurremus.* Thierry von Chartres, 76.

*primo descendunt principio. Formis vero subsunt actualia. Actualibus vero subest possibilitas i.e. materia.*³⁸

Beispielhaft für viele andere Stellen, an denen Thierry die Materie als *possibilitas* bezeichnet,³⁹ steht dieser Auszug, in dem er Platon unterstellt, dieser habe die Materie als *possibilitas* der *necessitas* bzw. Gott entgegengesetzt. Das ist eine kühne Behauptung, denn Platon nennt sein *tertium genus*, d. h. die *prima materia*, ausdrücklich *necessitas* (47e–48a, 49a).⁴⁰ Aus dem Zusammenkommen der göttlichen *intelligentia* und der materiellen *necessitas* entsteht der sensible *mundus*, der eigentliche und herkömmliche (im Sinne Platons) Gegenpart zum göttlichen Sein. Platon selbst bezeichnet das *tertium genus* konsequenterweise an keiner Stelle als *possibilitas*. Den Gedanken der Materie als Möglichkeit führt vielmehr Calcidius in seinen Kommentaren 285, 286 und 288 mit einem ausführlichen Zitat aus der Physik des Aristoteles ein.⁴¹ Thierry deutet das platonische Verständnis von *necessitas* als einer materiellen Notwendigkeit im aristotelischen Sinn um, sodass allein das Göttliche als *necessitas* in Erscheinung tritt. Man könnte auch von einer Theologisierung des platonischen Materiebegriffs mit Hilfe des Aristoteles sprechen.⁴²

Wilhelms Hinweis auf die Meinungsvielfalt, die die Offenheit der platonischen Erzählung zum *tertium genus* provoziere, spiegelt sich auch in der Deutungsbreite innerhalb seiner eigenen Zeit wider. Er selbst, Bernhard und Thierry entwerfen ontologische Erklärungsmodelle mit je eigener Gewichtung und zeigen dabei anschaulich, wie vielfältig die Auslegungsmöglichkeiten vor der umfassenden Aristotelesrezeption waren. Wilhelm hat dabei m.E. als einziger erkannt, wie wenig kompatibel der platonische Ansatz mit der aristotelischen Lehre war. Bernhard und Thierry dagegen versuchen sich an der philosophischen Kernschmelze, die zu neuen und heiklen Deutungen des platonischen *tertium genus* führt.

Bleibt die *prima materia per se* auch weiterhin rätselhaft, ist sie der menschlichen Erkenntnis doch durch ihr Wirken in den vier Elementen zugänglich.

38 Thierry von Chartres, 77.

39 So u.a. in dem Zitat Anm. 37 wie auch an anderen Stellen in Thierry von Chartres, 76–77.

40 *Nunc quoniam cuncta exceptis admodum paucis executi sumus, quae providae mentis intellectus instituit, oportet de illis etiam, quae necessitas invehit, dicere, mixta siquidem mundi sensilis ex necessitatis intelligentiaeque coetu constitit generatio dominante intellectu et salubri persuasione rigorem necessitatis assidue trahente ad optimos actus. [...] At vero tertium tunc quidem minime divisi-*

mus; at nunc impositura nobis necessitatem ratio videtur ire obviam [...]. Platon: *Timaeus*, 45–46; dazu auch die Kommentare 268 und 269 des Calcidius, Platon: *Timaeus*, 273–274.

41 Platon: *Timaeus*, 288–292 mit dem Quellennachweis 289.

42 Zur Diskussion, inwieweit die Materie als gleichberechtigtes Sein neben dem Göttlichen steht, u. a. Stock 1972.

2.2 Der *effectus* der Hyle: Die *creatio* der Elemente

Die *prima materia* liegt den vier Elementen des materiellen *mundus* zugrunde, obwohl sie selbst keine Materialität besitzt. Beide *Timaeus*-Kommentatoren stehen einmal mehr vor der Herausforderung, diese Spekulation Platons nachvollziehbar zu erklären. Zwar hält Bernhard am Beginn seiner Kommentierung der Hyle ein scheinbar einfaches Modell fest:

[...] *esse quamdam materiam confusam in hyle creatam ex nihilo vel origine carentem quae, susceptis illis nativis formis, primo transiit in eliquata elementa, deinde, assumptis aliis, in elementaria.*⁴³

Aber damit sind die Probleme keinesfalls gelöst. Denn wie greifen Form und Qualitäten ineinander? Wie ist der Übergang zwischen dem sich permanent Verändernden und dem sich immer selbst Gleichbleibenden möglich? Werden aus Qualitäten Elemente oder umgekehrt? Die von Wilhelm und Bernhard angebotenen Lösungen sind nicht immer leicht nachvollziehbar. Vor allem aber weisen sie beachtliche Differenzen auf. So argumentiert Bernhard auch hier wesentlich stärker über den Formbegriff als über die *qualitates* und erwähnt weder *siccitas* noch *frigiditas* etc., also die qualitativen Parameter, die die Elemente taktil klassifizieren. Wilhelm verfährt entschieden anders, wenn er die Elemente auch qualitativ zergliedert. Mit der Fokussierung auf die stofflichen Qualitäten schneidet er zudem, wie sich zeigen wird, einen wesentlichen Punkt der feinstofflichen Existenz der Geistmaterie an.

Um Bernhards Gedanken über das Hervorgehen der *sensibilia* in/aus der Hyle verstehen zu können, muss ein kurzer Blick auf seine Glossen zur *constitutio mundi* (*Timaeus latinus* 29d–34b) vorangestellt werden. Platon erzählt hier die Einrichtung der weltlichen Ordnung, d. h. der geformten und mit Qualitäten versehenen und daher visuell und taktil wahrnehmbaren Materie bzw. Elemente, sozusagen die Beseitigung des materiellen Chaos. In 30a spricht er daher davon, dass der Gott *omne visibile corporeumque motu importuno fluctuans neque umquam quiescens ex inordinata iactatione redegit in ordinem*.⁴⁴ Bernhard legt diesen göttlichen Ordnungsakt als Akt der Formgebung aus: „*Et hoc est: redegit in ordinem omne visibile et corporeum, et hoc, dando proprias formas singulis.*“⁴⁵ Wieder ist nicht ganz deutlich: Welche Formen nehmen die wahrnehmbaren vier Elemente an?

43 Bernhard von Chartres, 218.

44 Die gesamte Passage lautet: *Volens siquidem deus bona quidem omnia provenire, mali porro nullius, prout eorum quae nascuntur natura fert, relinqui propagnem, omne visibile corporeumque motu importuno fluctuans neque umquam quiescens ex inordinata iactatione redegit*

in ordinem sciens ordinatorum fortunam confusis inordinatisque praestare. Platon: *Timaeus*, 22–23; Calcidius kommentiert den *Timaeus latinus* erst ab 31b und kann daher nicht als zusätzliche *auctoritas* herangezogen werden.

45 Bernhard von Chartres, 164.

Ebenso offen bleibt der Formbegriff in Bezug auf die reinen (*eliquata*) Elemente während der Ausformungsvorgänge in Hyle:

*Fluctuans, id est in modum fluctuum se commiscens. Hoc ideo dicit, quia in hyle antequam formaretur, iactabatur seminarium corporum, non quod adhuc esset corpus, sed formandum erat, et ideo nitebatur ut formas acciperet. In qua hyle ipsa confusio erat, quasi fluctuatio et incerti motus. Illud vero seminarium nativis formis deus formavit, per quas discreta a se ipsis quattuor elementa, liquida et elimata, inventa sunt, nondum sensu comprehensibilia, [...].*⁴⁶

Man gewinnt den Eindruck, Bernhard möchte das Formproblem als das wesentliche im Kontext der Hyle und der Entstehung der *sensibilia* vorausgreifend einführen. Mit Sicherheit wäre er auch hier schon einen Schritt weitergegangen, hätte Calcidius die Passagen zu den platonischen Körpern (ab *Timaios* 53c) übersetzt. Um die Formung in/aus der Hyle zu erklären, unterscheidet Bernhard zwischen Hyle und einem *seminarium corporum*, das in *hyle* existiere und offenbar als different von Hyle aufgefasst werden soll. Nach dieser Vorstellung formt Gott das *seminarium corporum* mit eingeborenen Formen (*nativae formae*) aus und lässt durch die Diskretion der Formen die vier reinen Elemente (*liquida et elimata elementa*) entstehen, welche noch nicht wahrnehmbar sind. Die Unterscheidung zwischen Hyle und einem in ihr existierenden *seminarium* ist für Bernhard möglich, da er Hyle als stabilen Ort des Geschehens denkt; Hyle kann in diesem Sinn sogar *seminarium animae* sein.⁴⁷ Bis hierher sind Körperlichkeit und der Prozess hin zu den *sensibilia* in allererster Linie Vorgänge der teilenden Konturierung. Aber was ist mit den Qualitäten, denn wie Bernhard selbst sagt, ist *hyle, materia scilicet corporum?*⁴⁸ Am Beginn seiner Kommentare zur Hyle, spricht er dieses Problem an: *Sed potest quaeri secundum hoc in quam materiam, ex qua fiat aliquid, venerint illae formae ad efficientiam corporum, cum hyle tantum sit materia in qua fiant.*⁴⁹ Er greift hier die in der *constitutio mundi* getroffene Unterscheidung zwischen der Hyle und einer in der Hyle befindlichen form- und teilbaren Materie wieder auf, um an der Lösung des Problems *ex qua materia* weiterzuarbeiten. Dabei taucht die Frage nach den materiellen Qualitäten, die für die Materie konstitutiv sind, nicht auf, obwohl die *prima exordia*, wie Bernhard wiederholt erinnert, *possunt dici vel quattuor pura elementa vel haec quattuor elementaria ex illis coniuncta.*⁵⁰ Auch die elementierten Elemente beschreibt er über ihre Form: *Implicita erroribus dicit haec quattuor elementa visibilia, quia non habent permanentem figuram, sed fit ex aquatico terrenum, et sic in ceteris. Horum originem accipit pura elementa, [...].*⁵¹ Sowohl die Entstehung der nicht

46 Bernhard von Chartres, 164.

47 *Seminarium etiam animae volunt quidam in hyle prius iactari, et post formatum appposito intellectu.* Bernhard von Chartres, 164.

48 Bernhard von Chartres, 166.

49 Bernhard von Chartres, 218.

50 Bernhard von Chartres, 219.

51 Bernhard von Chartres, 220.

sinnlich wahrnehmbaren *pura elementa*, die er mit den Substantiven *ignis, aer, aqua* und *terra* bezeichnet, als auch die der an den reinen Elementen partizipierenden sinnlich wahrnehmbaren *corpora*, deren Partizipation sprachlich an den Adjektiven *igneus, aquaticus* etc. deutlich wird, ist für Bernhard trotz des *qualitates*-Vokabulars in erster Linie ein Formproblem, ja man hat fast den Eindruck, die Qualitäten *sind* Formen. Aufgrund von Platons Vorgabe kommt man an den vier taktilen Qualitäten nicht vorbei, aber Bernhard geht ihnen möglichst aus dem Weg, entweder indem er sie quasi zur Form macht, oder ganz vermeidet, wie bei der Kommentierung der *constitutio mundi*. Denn hier beschreibt er die vier wahrnehmbaren Elemente bis auf einen, fast möchte man sagen, ‚Ausrutscher‘ mittels des dreistelligen Qualitätsmodells, welches ausdrücklich *nicht* mit den taktilen Qualitäten arbeitet, sondern die Elemente über Dichte, Beweglichkeit und Form erfasst: Das Feuer ist *subtilis, acutus, mobilis*, die Erde *corpulenta, obtusa, immobilis*.⁵² Durch die Ausblendung der *qualitates* Trockenheit, Feuchtigkeit, Kälte und Wärme schiebt Bernhard das Formproblem hartnäckig in den Vordergrund. So identifiziert er auch Platons (48b) *vera et vetus natura*, d. h. den Zustand oder die Eigenschaft der *pura elementa* vor ihrer *concretio*, mit der Formlosigkeit.⁵³ Anders als Wilhelm unternimmt er keinen Versuch einer positiven Bestimmung der *vetus natura* mit Hilfe der taktilen Qualitäten.⁵⁴ Entsprechend schwierig ist der bereits oben zitierte Prozess der verschiedenen Elementstufen zu verstehen ([...], *susceptis illis nativis formis, primo transit in eliquata elementa, deinde, assumptis aliis, in elementaria.*, Zitat Anm. 43): Verändern sich die Elemente durch Formänderungen und wenn ja, auf welche Weise? Was genau akkumulieren die intelligiblen *pura oder eliquata elementa*, wenn sie zu den *mixta elementa bzw. elementaria* ‚anwachsen‘? Dabei ist die Akkumulationsvorstellung der entscheidende Schritt von der intelligiblen zur sensiblen Existenz. Bernhard versucht dies hartnäckig über eine nicht weiter bestimmte Form zu erklären und bleibt damit gewissermaßen etwas schuldig. Man könnte auch sagen, er hält berechtigterweise eine Leerstelle offen und zollte damit, ohne es zu wissen, der platonischen Lehre von den Elementkörpern und Elementardreiecken ihren Tribut. Indem Wilhelm die vier *qualitates* zum Kern seiner Überlegungen macht, geht einen ganz anderen Weg.

- 52 Bernhard von Chartres, 167. Der ‚Ausrutscher‘ bezieht sich auf die einzige Nennung von *calor*: In magna potentia dicit esse calorem, obtusionem, acumen, et similia. Bernhard von Chartres, 170. Das dreistellige Elementmodell ist erst durch die Übersetzungen und Kompilationen des Constantinus Africanus Ende des 11. Jahrhunderts breiter bekannt geworden; zu Constantinus Africanus und dessen Impetus vor allem der Sammelband Burnett und Jacquart 1994.
- 53 Nec naturam modo, id est non tantum sincera elementa, quae scilicet non permiscetur in se, quae etiam vocat veterem naturam, sed perpressiones, quas scilicet

patiebantur in hyle, ubi nullum eorum vim suam exercebat, quippe remotis inde adhuc nativis formis, vel ibi existentibus, sed confusis. Bernhard von Chartres, 220; Bernhard differenziert offensichtlich zwischen *sincera elementa* und *pura elementa*: erstere sollen m. E. die Erstnaturen – Platons *vetus et vera natura* – beschreiben, während die *pura elementa* die geformten Erstelemente sind.

- 54 Wilhelm deutet Platons *vetus et vera natura* als jene taktile *qualitas*, die jedes Element *ex se* habe. Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, 284–285.

Wilhelm von Conches nähert sich dem Komplex, indem er Hyle/Silva mit Platon (48b)⁵⁵ und Calcidius⁵⁶ im Bild des Sprachaufbaus gleichsam unter ein Mikroskop legt:

*Et DICIMUS CONSTITUENTES elementa INICIA UNIVERSITATIS, id est mundi, QUAE NEC OPTINENT LOCUM SILLABARUM id est secundum locum, necdum primum. In humana enim voce litera optinet primum locum, sillaba secundum, dictio tertium, oratio quartum. In compositione mundi Deus optinet primum locum, secundum archetipus mundus, tertium primordialis materia, quartum elementa. Et ita non optinent locum secundum. Vel quantum ad materias: hyle primum optinet locum, pura elementa secundum, ista visibilia elementa tertium.*⁵⁷

Mit der Einfügung der *pura elementa* wird der Abschnitt Hyle – wahrnehmbare Elemente verfeinert. Die Entwicklung der Welt aus dem Intelligiblen ist somit ein graduelles und an Übergängen reiches Geschehen.⁵⁸ Die *loci* sind Punkte stabiler Momente im Entwicklungsverlauf und potenziell könnte die Kette immer weiter ausdifferenziert werden. Mit der Einfügung der *pura elementa* wird zumindest ein zusätzlicher beschreibbarer Moment des liminalen Bereichs festgehalten. Wie erklärt nun Wilhelm die Vorgänge?

Zunächst unterscheidet er nicht zwischen *in hyle* und *ex hyle*. Schon Bernhard musste zugeben, dass seine subtile Differenzierung von der Mehrheit nicht geteilt wurde, denn die meisten Philosophen gingen davon aus, dass alle Elemente *aus* der Hyle entstehen und nicht *in* ihr, es sei denn, man versteht unter *in hyle* einen Vorgang wie die Formung einer Wachsstatue (*in cera statua*), die zugleich auch, was irgendwie nachvollziehbar ist, aus Wachs besteht (*ex cera*).⁵⁹ Wilhelm betrachtet die *prima materia* dagegen tatsächlich als stoffliche Grundlage des sensiblen *mundus*, im Sinne einer betont qualitativen Ausstattung. Seine Theorie der Elementwerdung aus der Intelligibilität beruht so gut wie vollständig auf den vier taktilen Qualitäten, während die Formfrage im Hintergrund verschwindet. Hier sei nochmals daran erinnert, dass weder Platons platonische Körper noch die Elementardreiecke, in die die platonischen Körper zerfallen und aus denen sie wieder zusammengesetzt werden, bekannt waren. Wilhelm musste also mit dem zurechtkommen, was ihm zur Verfügung stand und mit der frisch aus Süditalien ‚importierten‘ Elementenlehre des Constantinus Africanus stand ihm ein neues

55 Timaeus latinus 48b: *Nullus quippe ad hoc usque tempus genituram eorum indicavit, sed tamquam scientibus, quid sit ignis et cetera, sic loquimur et dicimus initia universitatis, constituentes ea quae ne syllabarum quidem locum vicemque pro veri examinis ratione obtinent.*

56 Kommentar 272, in Platon: Timaeus, 276–277.

57 Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, 286–287.

58 Dominicus Gundissalinus wird eine Generation später die graduelle Natur der Sinnlichwerdung in *De unitate* deutlich herausstellen; dazu Dominicus Gundissalinus, *De unitate*, bes. 5–8.

59 *Maior tamen usus habet ex hyle fieri omnia corpora, non in hyle, nisi sic in hyle dicantur fieri, ut in cera statua, quae tamen est ex cera, quod veri similis est.* Bernhard von Chartres, 218.

Modell zur Lösung des diffizilen Problems zu Verfügung.⁶⁰ Gerechtfertigt ist die starke Verlagerung auf die Elementenlehre durch Platon selbst (51b/c), worauf auch Wilhelm mehrfach hinweist und die Elementtheorie des Constantinus erweist sich somit als ein zeitlicher ‚Glücksfall‘ für ihn.⁶¹

Ausgehend von dem zweistelligen taktilen Elementmodell in Anlehnung an Platon, erklärt Wilhelm zunächst *Timaeus latinus* 48b. Platon leitet ja die Elementengenese 48a⁶² ein, und präzisiert sie im Folgenden (48b):

*Quod ita demum commode fiet, si ad eorum quae erroribus implicant originem facto recursum, perinde ut in his quae ex mente sunt fecimus, genituram substantiamque eorum ab exordio retexamus naturamque ignis et terrae, ceterarum item materialium, ex quibus mundi sensilis coagmentata molitio est, consideremus nec naturam modo veram illam veterem, quae fuit ante concretionem, sed antiquas etiam ipsorum elementorum perpressiones.*⁶³

Jene *natura vera et vetera* steht am Anfang der Elementwerdung. Anders als Bernhard, der diese *natura* den *sincera elementa* zuschreibt und, wenn ich es richtig sehe, sie als formlosen Zustand der Elemente in Hyle bestimmte, identifiziert Wilhelm die materielle Erstonatur über die Elementtheorie des Constantinus Africanus mit den vier *substantialia qualitates frigiditas, calor, humiditas, siccitas*:

*Et hoc est: NEC NATURAM MODO ILLAM VETEREM QUAE FUIT ANTE CONCRETIONEM. Vera et vetus natura elementi est illa substantialis qualitas quam habet ex se. Cum enim unumquodque duas qualitates habeat, unam habet ex se, alteram ab alio ut ait Constantinus; ut terra ex se est sicca, ex aqua est frigida, aqua frigida ex se, ex aere humida, aer est humidus ex se, ex igne calidus, ignis est calidus ex se, ex terra siccus. Haec vera et vetus natura fuit ante concretionem, non ante creationem elementorum. Est enim concretio elementorum transmutatio unius in aliud, de qua dicemus in sequentibus. Sed antequam fieret ista concretio, fuerunt elementorum praedictae qualitates.*⁶⁴

60 Wie Anm. 52 Burnett und Jacquart 1994.

61 *Ostendo unde debeat agere, scilicet de primordiali materia, subiungit qualiter de ea agat, scilicet transferendo se ad elementa ut per dissolutionem et transmutationem unius in aliud ipsam manifestet, [...].* Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, 283; *Ut ibi loquentes de mundo propter evidentiam operis fecimus digressionem ad intelligibilia, ita hic loquentes de primordiali materia, ad evidentiam illius, faciamus digressionem ad elementa. [...]* *Dixerat naturam elementorum esse considerandam ut per eam hyle intelligeretur.* – ebd., 284; *Ostendo unde debeat*

tractare, scilicet de hyle, et qualiter, scilicet transferendo se ad elementa, [...]. – ebd., 292. Zur Elementenlehre bei Wilhelm von Conches Caiazzo 2011.

62 *Itaque victa et parente providis auctoritatibus necessitate prima rerum mundique exordia constituerunt. Si quis ergo vere iuxtaque meram fidem mundi buius institutionem insinuaturos erit, hunc oportet erratae quoque causae speciem demonstrare.* Platon: *Timaeus*, 45.

63 Platon: *Timaeus*, 45.

64 Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, 285.

Diese *substantiales qualitates* oder Erst- bzw. Grundnaturen gehen als intelligibel erfassbare (ungeformte?) Existenzen der *concretio* der reinen Elemente oder auch kleinsten und unteilbaren *particulae* voraus. Denn wie Wilhelms Exkurs zu *Timaus latinus* 48e zeigt, bestehen die *quatuor magna corpora* – die sichtbaren Elemente – aus *minimis et simplicis particulis et immutabilibus*, von denen einige die zwei Grundnaturen *calor* und *siccitas* haben und infolgedessen im eigentlichen Sinn *ignis* genannt werden, während die *substantiales qualitates calor* und *humiditas* die Luft etc. im eigentlichen Sinn konstituieren:

*Nos vero dicimus haec quatuor magna corpora constare ex quibusdam minimis et simplicis particulis et immutabilibus quarum quaedam habent has solas substantiales qualitates, calorem et siccitatem, et istae proprie dicuntur ignis; quaedam habent has solas, calorem et humiditatem, quae proprie dicuntur aer; quaedam has solas, frigiditatem et humiditatem, quae proprie dicuntur aqua; quaedam frigiditatem et siccitatem, quae proprie dicuntur terra.*⁶⁵

Obwohl Wilhelm der *vera et vetus natura* nicht weiter nachgehen will, da sie nichts zur Erkenntnis der Hyle beitragen,⁶⁶ bleibt die mikroskopische Bestimmung des ersten Schrittes hin zur Entstehung der sensiblen Elemente eine Innovation. Diese *natura* stellt sozusagen ein Zwischenstadium zwischen der völlig ungeformten und qualitätslosen *prima materia* und den unteilbaren kleinsten Partikeln (reine Elemente) dar. Wilhelm erläutert m. E. mit der *vetus et vera natura* oder *substantialis qualitas* gewissermaßen das qualitative Pendant zur ihm selbst unbekanntem platonischen Lehre von den Elementardreiecken auf der Formebene. Denn wie die *substantiales naturae calor, siccitas, humiditas* und *frigiditas* die reinen Elemente qualitativ konstituieren, leisten die Elementardreiecke dies hinsichtlich der Form (Feuer/Tetraeder, Luft/Oktaeder, Wasser/Isokaeder, Erde/Würfel).⁶⁷ Der Eintritt in die Sensibilität, d. h. die Entstehung der *quatuor magna corpora*, erfolgt durch weitere Akkumulationen von Qualitäten, sodass Feuer, Luft, Wasser und Erde jeweils durch alle vier Partikel konstituiert werden und lediglich dasjenige reine Element, welches dominiert (*dominari*), legt den Namen des elementierten Elementes – *ignis, aer, aqua, terra* – fest.⁶⁸

Zusammenfassend lässt sich Wilhelms Vorstellung zu den stofflichen Vorgängen im liminalen Bereich als qualitatives Akkumulationsmodell bezeichnen, in welchem sich der Weg vom Intelligiblen zu Sensiblen (und umgekehrt) über mehrere Stufen erfolgt: Die *substantiales qualitates* Trockenheit, Feuchtigkeit, Wärme und Kälte sind intelligible

65 Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, 298.

66 *Istam naturam non considerabimus hic, quia nichil valet ad ostendam hylem.* Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, 285.

67 Platon: *Timaos*, 53c–57d.

68 Zum *dominari*-Modell auch Wilhelms Ausführungen im Kontext der Materialursache in Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, 111–123.

Qualitäten *per se* und der erste Schritt in/aus der *prima materia* heraus in Richtung Sensibilität. Jede *substantialis qualitas per se* verbindet sich mit einer weiteren *substantialis qualitas* in akzidentieller Qualität. Diese Verbindung von substantieller und akzidentiel-ler Qualität konstituiert die reinen Elemente oder auch kleinsten unteilbaren Partikel. Obwohl die *particulae* bereits je zwei Materialqualitäten besitzen, haben auch sie als *corpora substantia* immer noch eine intelligible Existenz *per se*.⁶⁹ Erst der dritte Akkumulationsschritt ist jener Punkt der Sinnlichwerdung, an dem alle vier Elementpartikel zusammentreffen und die vier sensiblen Elemente dadurch bilden, dass jeweils eine Partikelart überwiegt (*dominari*). Der Schritt von der intelligiblen zur sinnlichen Materie und umgekehrt vollzieht sich also stofflich über die Akkumulation oder den Zerfall von Qualitäten. Die Frage nach der Form und Formgebung spielt für Wilhelm vermutlich aufgrund der historisch bedingten Teilrezeption der platonischen Lehre kaum eine Rolle.

Platon hat den Naturphilosophen und insbesondere den *Timaeus*-Kommentatoren mit dem *tertium genus* einen diffizilen Entwurf vorgelegt hat. Bernhard von Chartres und mehr noch Thierry von Chartres begegnen dem quasi im Vorausgriff mit einem aristotelischen Hylemorphismus, dem Wilhelm von Conches fast vollständig fernsteht. Dabei verbindet gerade der qualitative Aspekt der Elementenlehre die Theorie der *prima materia* mit der ‚physikalischen‘ Feinstofflichkeit.

3 Jenseits des Feuers: Feinstoffliche Vorstellungen

Im Grenzbereich zwischen dem intelligiblen und sensiblen Sein bewegt sich auch die Feinstofflichkeit, denn sie ist zwar noch ein physikalisches Phänomen, unterscheidet sich aber von der *Physis* der vier Elemente und ist der sinnlichen Wahrnehmung des Menschen kaum oder gar nicht zugänglich. Feinstoffliche Existenzen stehen somit an der Schwelle zum vollkommen nichtstofflichen Sein. Um dem Wesen dieser schwer fasslichen Materie näher zu kommen, bietet es sich an, von der sensiblen Materialität auszugehen und über die stoffphysikalischen Vorgänge des *subtiliare*, *extenuare* oder *rarefacere* die feinstoffliche Materialität näher zu bestimmen. Ausgehend von der festen Materie öffnet ein fortlaufender *extenuare*-Prozess über das subtilste der vier Elemente – das Feuer – hinaus einen spekulativen Blick in die feinstoffliche Geistnatur. Dabei ist nicht entscheidend, ob der Prozess im großen kosmischen Gefüge oder menschlichen Mikrokosmos stattfindet, denn in beiden Fällen muss gleichermaßen geklärt werden, welche Stoffmerkmale subtilisiert werden. Feinstoffliche *animalia* werden in verschiedenen

69 Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, 298–299.

Diskursen des 12. Jahrhunderts diskutiert, in der Seelenlehre, der Lehre von der Engel- und Sternennatur oder in der Auferstehungstheologie. Welche Vorstellungen waren im 12. Jahrhundert virulent?

Ende des 11. Jahrhunderts übersetzt Alfano von Salerno in Süditalien erstmals das *Premnon physicon* des Nemesios von Emesa. Diese Übersetzung zirkulierte in Frankreich und wurde neben den *Pantegni* des Constantinus Africanus nachweislich rezipiert.⁷⁰ Im Kapitel zur *anima* diskutiert *Nemesius latinus* die Materialität oder Immaterialität der Seele und führt zahlreiche Argumente für oder gegen deren feinstoffliche Konstitution an. Demokrit, Epikur und die Stoiker waren sich demnach zwar darüber einig, dass die Seele körperlich sei, aber uneinig über deren *essentia* (bei Burgundio *substantia*).⁷¹ Verschiedene Annahmen standen hier zur Auswahl.⁷² Auch die Gegenseite war sich grundsätzlich über die Immaterialität der Seele einig, nicht aber im Detail.⁷³ Nemesius selbst argumentiert mit Ammonius für eine immaterielle Seele. Seine Begründung ist interessant, da sie, sozusagen nebenbei, von der Vorstellung einer Kontinuität zwischen Materie und Nichtmaterie ausgeht:

Sed communiter contra omnes animam corpus esse dicentes sufficient, quae ab Ammonio magistro Plotini et Numinii Pythagorici dicta sunt. Sunt autem haec: Corpora propria natura mutabilia et convertibilia esse et divisibilia et omnino ad ignotum execabilia; nulloque in ipsis indissolubili permanente, indigent aliquo componente et conducente et velut constringente et continente ipsa, quod animam dicimus. Si igitur corpus erit anima, ut etsi sit tenuissimum, quid iterum erit, quod eam contineat? Monstratum est namque omne corpus indigere continente et sic ad inconveniens, donec pertingamus ad essentiam incorpoream. [...].⁷⁴

Vordergründig geht es in diesem atomistischen Modell darum zu zeigen, dass die Seele jene immaterielle Kohäsionskraft ist, die die Material- oder Stoffpartikel zusammenhält.

70 Textausgabe: Nemesius latinus (Alfano); zu den mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen und deren Rezeption bietet Brown Wicher 1986, 31–72 einen Überblick.

71 Vermutlich um 1165 übersetzte Burgundio von Pisa den Traktat erneut. Seine Übersetzung dient hier zur Verdeutlichung von Vorstellungen, die hinter den Begrifflichkeiten Alfano stehen. Textausgabe: Nemesius latinus (Burgundio); auch Brown Wicher 1986, bes. 50–52.

72 *Stoici namque spiritum eam dicunt calidum et inflammantem, Critias vero sanguinem et Hippon philosophus aquam, Democritus vero ignem. Nam secundum eum rotundae figurae ex atomis compositae, ignis et aer, animam perficiunt. Heraclitus autem totius animam vaporem ex*

humidis dicit, eam vero, quae est in animalibus, ex uno genere nasci exterioris vaporis et eius, qui in ipsis. Nemesius latinus (Alfano), 24.

73 Nemesius latinus (Alfano), 24–25.

74 Nemesius latinus (Alfano), 25; Nemesius latinus (Burgundio), 25: *Sunt autem haec: corpora propria natura vertibilia existentia et dispersibilia et per totum in infinitum incisibilia, nullo in eis intransmutabili derelicto, indigent continente et conducente et velut constringente et copulante ea, quod animam dicimus. Si igitur corpus est anima quaecumque, etsi partibus subtilissimum, quid rursus est quod continet illam? Demonstratum enim est omne corpus indigere continenti et ita in infinitum donec deveniemus ad incorporeum.*

Nemesius argumentiert daher: Das, was den Zusammenhalt der *corporeae partes* gewährleistet, kann nur immateriell sein, denn wäre die Seele körperlich, müsste es etwas geben, was wiederum den Fliehkräften ihrer Stoffpartikel entgegenwirkt, auch wenn eine materielle Seele noch so feinstofflich (*tenuissimum*) wäre; weil es dieses vom stofflichen unterschiedene Etwas nicht gibt, muss die Seele die immaterielle Bindekraft im menschlichen Körper sein. Nemesius zieht daraus die Konsequenz, jedes *corpus*, einschließlich einer unendlich gedachten Feinstofflichkeit, benötige Bindekräfte; je schwächer die Bindekräfte werden, umso mehr driftet die Stofflichkeit auseinander, bis sie bei vollständiger Abwesenheit der Bindekraft in die *essentia incorporea* übertritt. Die Kontinuität zwischen der Materie und Nichtmaterie ist für Nemesius offenbar über die Dichtephysik vorstellbar.

Ein Subtilitierungsprozess, der sich auf die Kohärenzkräfte bezieht, scheint, wenn auch nicht ausdrücklich ausformuliert, gleichfalls Adelards von Bath (ca. 1080 bis ca. 1152) These von der subtilen Sternennahrung zugrunde zu liegen.⁷⁵ Der englische Übersetzer und Naturforscher wird in den *Questiones naturales* von seinem aufmerksamen Neffen daran erinnert, dass er die Sterne als *animalia* bestimmte, *animalia* aber nach eigener Aussage zur Lebenserhaltung Nahrung zu sich nehmen müssten. Nun fragt er sich, welcher Art die Sternennahrung sein könnte. Darauf antwortet Adelard:

*Ut igitur illa animalia loco, compositione, forma, ratione, his inferioribus diviniore sunt, ita esu quodam cibus nostris admodum puriore uti et debent et possunt. Habent itaque humiditates terrarum et aquarum longinquissimo intervallo, dum ad superiora trahuntur, extenuatas. Quibus dum utuntur, nec pondere gravantur nec ratione prudentiave hebetantur.*⁷⁶

Der Verfeinerungsprozess verläuft ohne qualitative Veränderung der feuchten Erd- und Wasserteilchen, allein durch ein Nachlassen der Kohäsionskräfte: Auf dem langen Weg von der Erde und deren Gewässern in den Sternenraum wird die subtilitierte Feuchtigkeit – sozusagen feinstoffliches Wasser – zur Sternennahrung.

Nemesius latinus und Adelard bringen m. W. als Einzige in der naturphilosophischen Landschaft der Zeit prozessuale Überlegungen zur Feinstofflichkeit ins Gespräch, in denen nicht von einer substantiellen Veränderung der Stoffqualität, sondern ausschließlich von einer Verringerung der Stoffdichte ausgegangen wird. Wilhelm von Conches und andere entwickeln demgegenüber ein Modell, welches beide Prozesse zur Erklärung der Feinstofflichkeit involviert.

75 Zu Adelards Leben, Übersetzungstätigkeit und Naturphilosophie gibt Charles Burnett einen kurzen

Überblick in Adelard von Bath, XI–XIX.
76 Adelard von Bath, 222–224.

Im Kontext des Makrokosmos existieren im 12. Jahrhundert verschiedene Ansichten zur qualitativen Beschaffenheit des Feinstoffs Äther bzw. der *quinta essentia*. Wilhelm hält in dieser Hinsicht an einer nahen Verwandtschaft von Feuer und Äther im supralunaren Raum fest: *[S]uper lunam enim est aether, qui nichil aliud est quam ignis.*⁷⁷ In seinem *Dragmaticon philosophiae* spielt er infolgedessen Platon gegen Aristoteles aus: Nach Platon sei das Feuer im supralunaren Raum heimisch, Aristoteles dagegen bestimme mit der *quinta essentia* die supralunare Materialität als eine fünfte, von den vier sublunaren Elementen zu unterscheidende Stofflichkeit, da die vier Elemente ausschließlich dem sublunaren Raum angehörten.⁷⁸ Gegen diese scharfe Trennung sprechen nach Wilhelm die Sternennatur und deren Wirkung auf den sublunaren Raum. Er argumentiert an dieser Stelle mit den *Qualitäten*: Wäre der gesamte mit der *quinta essentia* gefüllte Raum frei von den genannten Qualitäten, so müssten auch die in der *quinta essentia* befindlichen Fix- und Wandelsterne/Planeten *sine qualitatibus* sein. Genau das aber gehe keinesfalls, denn *quomodo Sol, cum non sit calidus, fons sit caloris; Saturnus, cum non sit frigidus, frigus generet in aere* etc.⁷⁹ Für Wilhelm ist die aristotelische Annahme widersinnig, da unter dieser Voraussetzung keine physikalische Kommunikation zwischen dem supra- und sublunaren Raum möglich wäre.⁸⁰

Diese Position entspricht soweit der des Adelard. Doch trotz der klaren Ablehnung der aristotelischen *quinta essentia*, differenziert Wilhelm später in seiner detaillierten Sternphysik zwischen der qualitativen Beschaffenheit des sublunaren und supralunaren Feuers. Diese Überlegungen sind für die Konzeption einer stofflich-materiellen Li-

77 Wilhelm von Conches, *Dragmaticon philosophiae*, 188; an anderer Stelle: [...]; *aliquando aether, qui est ignis, dicitur caelum*; [...]. Wilhelm von Conches, *Dragmaticon philosophiae*, 57.

78 Dux: [...]; *ignem esse a lunari circulo sursum, tria alia elementa infra ipsum. Philosophus: Opinio ista non est mea, sed Platonis. Dux: Cum Aristoteles fere in omnibus physicis Platoni contradicat, dic an in hoc illi consentiat. Philosophus: Non. [...] Tibi illam breviter exponam, ne ex invidia vel ignorantia illam praeterisse videar. Aristoteles igitur praeter quatuor elementa unam quintam voluit esse essentiam: quatuor vero elementa esse a luna deorsum, quintam essentiam ab eadem sursum. Omnia quae sunt infra lunam, vel esse elementa vel ex eis constare; omnia quae sunt supra lunam, vel esse quintam essentiam vel ex ea constare.* Wilhelm von Conches, *Dragmaticon philosophiae*, 69–70.

79 Die gesamte Passage: *In eis quae sunt infra lunam has quatuor qualitates esse: calorem, frigus, humiditatem, siccitatem; in eis quae sunt supra lunam, nullam de his: [...]. Secundum hanc igitur opinionem, super lunam nec est calor nec frigus nec humiditas nec siccitas: harum en-*

im locus est sub luna. Inde ibi nulla est diversitas, nulla mutatio. Hanc quintam essentiam in aethera et firmamentum dividit: ex eadem in aethere septem corpora splendida, quae planetae dicuntur, constituit; in firmamento infinita, quae sunt stellae infixae. Stellae igitur omnes, tam erraticae quam infixae, ex quinta essentia, non ex quatuor constant elementis. Sed quomodo Sol, cum non sit calidus, fons sit caloris; Saturnus, cum non sit frigidus, frigus generet in aere; Mercurius, cum non sit humidus, deus humoris dicitur; Mars, calidus et siccus; Luna, frigida et humida: qui hanc sententiam, immo dementiam, tenere voluerit, si potest, fingat. Wilhelm von Conches, *Dragmaticon philosophiae*, 70–71.

80 Der Ätherraum bleibt für Wilhelm noch aus einem weiteren Grund der Bereich des Feuers: Da sich über dem Äther kein weiterer Ort befindet, das Feuer aber als leichtestes und flüchtiges Element immer nach oben steigt (*motus naturalis*), bleibt ihm als Alternative zum nicht mehr möglichen Aufstieg nur die Kreisbewegung, sichtbar an den *erraticae stellae*. Wilhelm von Conches, *Dragmaticon philosophiae*, 72.

minalität wegweisend, bringen ihn aber in einen gewissen Widerspruch zu seinen platonischen Ansichten.

Ausgangspunkt ist die Frage, warum der Saturn kalt ist, obwohl er in der supralunaren Feuerregion beheimatet ist. Das Dilemma lässt sich lösen, wenn man annimmt, dass die beiden hier entscheidenden Qualitäten des Feuers, strahlender Glanz und Wärme,⁸¹ in einem Körper relativ unverbunden nebeneinander bestehen, sodass *est quoddam igneum calidum et non splendidum, sic est quoddam splendidum et non calidum*.⁸² In der Qualität des Strahlens und Leuchtens stimmen Feuer und Saturn überein, aber da Glanz und Wärme nicht fest aneinander gekoppelt sind, geht die Wärmeeigenschaft des Feuers mit zunehmendem Verlust der wärmeleitenden Teilchen beim Aufstieg vom sublunaren Bereich ebenfalls verloren:

*Illa enim sola sunt calida, quae alicui spissae et humidae materiae, in quam accendatur, sunt vicina. Hoc per solem potest probari, qui in convallibus, ubi est aer spissior, magnum exercet fervorem; in altissimis montibus, propter aeris subtilitatem, fervorem minime operatur. Cuius rei sunt indicium nives ibi perpetuo existentes. Hac eadem ratione super lunam fervor non potest esse prae nimia aetheris subtilitate.*⁸³

Nach der im sublunaren und supralunaren Raum geltenden Gesetzmäßigkeit kann etwas Feuoriges demnach nur dann auch warm sein, wenn es sich in der Nähe von dichteren Wärmeleitteilchen befindet. Damit ist die sub- und supralunare Qualitätskontinuität im Prinzip zwar gesichert, dennoch führt die geringe Materiedichte oberhalb der Mondlinie dazu, dass es zu einer teilweisen Qualitätsänderung, oder besser, zu einem Qualitätsverlust im Element ‚Feuer‘ kommt. Wilhelm kann auf diese Weise die materielle Einheit des Kosmos aufrechterhalten und gleichzeitig die stoffliche Konsistenz des supralunaren Feuers um die eigentlich konstitutive Wärmequalität ‚erleichtern‘. Es stellt sich dann nur die Frage, inwieweit dieses subtilitierte Feuer noch Feuer im Sinne der Elementenlehre ist. Sicher ist aber, dass eine zunehmende Subtilität sich an der Abnahme der genuinen Elementqualität und einem Übergewicht jener Qualität des Feuers zeigt, die außerhalb der vier Elementqualitäten liegt. Der *splendor* aber ist das herausragende Merkmal des ätherischen Feuers und damit des Feinstoffs. Wilhelm hätte damit eine plausible stoffliche Kontinuität über das sublunare Feuer hinaus aufgezeigt, indem er Dichte- und Qualitätsänderung miteinander verbindet und die stabile Konstante auf eine Qualität außerhalb der vier stofflich dichten Elementqualitäten verlegt.

Ähnlich wie Wilhelm argumentiert an anderer Stelle auch Adelard in den *Questiones naturales*. Auf die Frage seines Neffen, ob die *stellae* beseelt oder unbeseelt seien, bejaht Adelard Ersteres. Hinsichtlich ihrer materiellen Beschaffenheit geht er davon aus,

81 Verweis auf Platon und Seneca Wilhelm von Conches, *Dragmaticon philosophiae*, 84 Anm. 17/22.

82 Wilhelm von Conches, *Dragmaticon philosophiae*, 84.

83 Wilhelm von Conches, *Dragmaticon philosophiae*, 84.

dass die Himmelskörper zwar aus den vier sublunaren Elementen bestehen, aber proportional reicher mit dem Element *ignis*, das ihrem Sein (*vita, ratio*) angemessen ist, ausgestattet seien.⁸⁴ Dieses Sternenfeuer unterscheidet sich von dem sublunaren Feuer dadurch, dass es die unter ihm liegenden Dinge nicht verbrennt; es ist sozusagen um die *qualitas* des übermäßigen *calor* ausgedünnt, Zeichen für einen durchlaufenen Prozess des *extenuare* oder *subtiliare*.⁸⁵ Mit Adelard gesprochen, ist die *aethera substantia* eine Leuchtsubstanz von mittlerer Wärmtemperatur.

Womöglich lässt sich hier eine lockere Linie zur späteren Lichttheorie des Robert Grosseteste (bis 1253) ziehen.⁸⁶ Robert entwickelt von der Immaterialität ausgehend ein hybrides Kontinuitätsmodell, das eine qualitative Veränderung an die Änderung der Stoffdichte koppelt. So verbindet er Licht (*lux*) über einen fortgesetzten Prozess der Verdichtung mit dem Element *terra*. Für ihn ist *lux* ein qualitätsloser aber dreidimensionaler Körper und der unmittelbare Ersteffekt des Zusammentreffens von *prima forma* und *prima materia*. Aus diesem ‚Urlicht‘ wird das *lumen*, dem wiederum nach und nach weitere Stufen der Verdichtung folgen, bis in das Reich der vier Elemente.⁸⁷

Die frühen Spekulationen deuten darauf hin, dass der Feinstoff ein Licht in der Qualität des subtilierten Feuers ist und so im physikalischen Kontinuum eingebunden bleibt. Roberts spätere Überlegungen ergänzen Wilhelm und Adelard aus der umgekehrten Richtung kommend, sie sind aber nicht ganz passgenau, da das Element ‚Erde‘ für die Materialisierung des intelligiblen Lichts sorgt und nicht die Wärmequalität des Feuers. Mit Blick auf theologische Vorstellungen vom Feinstoff wäre festzuhalten, dass insbesondere Wilhelm mit dem *splendor* des ätherischen Feuers der bei vielen Theologen herausgestellten *claritas*-Qualität feinstofflicher *animalia* ausgesprochen *physikalisch* entgegenkommt.

Theologisch-dogmatische Schriften sind an einer Diskussion der physikalischen Frage des Engel- und Auferstehungsleibes kaum interessiert, aber auch theologische Texte mit naturphilosophischer Ausrichtung halten sich mit physisch-metaphysischen Materiepekulationen zurück.

Die *Ysagoge in theologiam* (ca. 1148–1152) aus dem Umkreis Abaelards steht beispielhaft für die naturphilosophische Theologie dieser Zeit.⁸⁸ Im dritten Buch geht der Autor auf die *natura* der Engel und Dämonen ein. Hinsichtlich ihrer Beschaffenheit entwickelt

84 *Hec autem stellarum corpora ita proportionaliter compacta sunt, ut cum ex quatuor elementis componantur, eo magis habundent quod ad vitam rationemque magis aptum est. Magis enim ignea sunt quam terrestria.* Adelard von Bath, 220.

85 *Ignis autem illarum, ut Cleantes arguit, aut peremptorius dicendus est, ut ignis exterior, aut mulcebris et innoxius, ut ignis corporis nostri interior. Atqui, si peremptorius*

esset, iam pridem suum subpositum disparasset. Adelard von Bath, 220.

86 Zu Robert Grosseteste vor allem McEvoy 1982 und McEvoy 2000.

87 Robert Grosseteste, 51–59, bes. 55–56.

88 Zum Entstehungskontext und möglichen Verfasser siehe die Einleitung Arthur Landgrafs zur Textausgabe: *Écrits théologiques de l'école d'Abélard*, XL–LV.

er keine eigenen Theorien, sondern zitiert anerkannte Autoritäten – Gregor, Isidor, Augustinus – die von der *subtilior natura* der Engel, insbesondere Luzifers, sprechen. Was genau unter dieser Natur zu verstehen sei, bleibt allerdings das Geheimnis der Zitierten.⁸⁹ Ähnlich verhalten sind auch die Aussagen des Petrus Lombardus zum Auferstehungsleib. In den *Distinctiones* 43 bis 50 seiner *Sentenzen* (Lib. IV) gilt sein Interesse der Vollständigkeit des auferstandenen Körpers, während das Problem der Stofflichkeit nicht thematisiert wird.⁹⁰ Einzig in der *Distinctio* 49 deutet er mit dem Hinweis auf die *claritas corporis*, deren Grad Zeichen der Gottesnähe ist, die Beschaffenheit des Körpers an.⁹¹ Die Naturphilosophen gehen dieser Frage denn doch etwas gründlicher nach.

So lässt auch Wilhelm von Conches im *Dragmaticon* die Frage nach der Beschaffenheit der Engel stellen. Zur Beantwortung greift er wie der Autor der *Ysagoge in theologiam* zunächst auf Gregor den Großen und Augustinus zurück. Während Gregor *spiritus* (Gott) und *corpus* (Mensch) als extreme Pole, zwischen denen der Engelkörper als Relativum eingeordnet werden kann, beschreibt, stellt Augustinus anschließend die richtige Frage:

*Dicit enim Gregorius in MORALIBUS: Comparatione nostrorum corporum sunt spiritus, sed comparatione summi et incircumscripti spiritus corpora sunt dicenda. Augustinus vero in quodam capitulo ENCHIRIDION quaerit, qualia corpora angeli habeant.*⁹²

Beide Aussagen bieten eine Steilvorlage, um die Aufmerksamkeit auf die qualitative und stofflich-physikalische Struktur der Engelskörper zu lenken und mittels der Elemententheorie zu erklären. Gemeinsamer Nenner von *spiritus* und Stofflichkeit ist, so Wilhelm, die Luft.⁹³ Unter dieser Prämisse sind die Engel *spiritus*, stofflich präzisiert, *subtilia et aerea vel aetherea corpora, unde naturali agilitate statim sunt hic, statim alibi; [...]*.⁹⁴ Wilhelm modifiziert hier die ätherische Qualität des subtilen, d. h. um die Wärme reduzierten, Feuers um die Luft und kann so die *claritas* der nicht sichtbaren feinstofflichen Körper an das Kontinuum anbinden. Auch der Aristoteles-Übersetzer Dominicus Gundissalinus wird später die Zwischenstellung feinstofflicher Körper anhand der Verbindung von Äther und Luft deutlich machen, wenn er das nichtkörperliche *genus* der Dämonen stofflich sehr wohl als *corporea* bestimmt: *Immortale siquidem hoc genus et prorsus incorporeum est secundum Augustinum, corpus habens aethereum* und *Apuleius daemonem sic definiuit:*

89 Écrits théologiques de l'école d'Abélard, 223 und 227.

90 Petrus Lombardus IV, 510–560.

91 Auf die Auferstehungslehre in den *Sentenzen* des Petrus Lombardus geht u. a. Bynum 1995, 121–127 näher ein.

92 Wilhelm von Conches, *Dragmaticon philosophiae*, 18.

Die *recte* gesetzten Passagen sind von Ronca (Hg.) markierte Zitate aus dem Werk Gregors des Großen.

93 *Sed qui tenent illa esse corpora, auctoritates quae sibi contradicere videntur sic exponunt. Aer aliquando dicitur spiritus, ut ibi: Spiritus Dei ferebatur super aquas; unde attrabere et emittere aera dicitur spirare.* – ebd.

94 Wilhelm von Conches, *Dragmaticon philosophiae*, 19.

*daemon est animal immortale, rationale, aëreum, passibile.*⁹⁵ Abaelard wiederum versucht sich an einer Art Widerstandphysik, in der die subtile Stofflichkeit des Glorienleibes alle Materie durchdringt, wie die *claritas solis* Glas.⁹⁶

Eine gesicherte Erklärung der stofflichen Konstitution des Engel- und Glorienleibes kann die verschwommene Gemengelage aus Luft, Äther, Feuer und Durchsichtigkeit zwar nicht bieten, aber gerade die intensiven naturphilosophischen Überlegungen zum stofflichen Kontinuum zwischen dem sinnlich-materiellen Sein und der geistigen Immaterialität führen schon in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts zu einer rationaleren Betrachtung der dogmatischen Lehre. Wilhelm von Conches dürfte in dieser Hinsicht einer der wichtigsten Protagonisten sein, aber auch die Überlegungen, die Nemesios den mittelalterlichen Philosophen vorlegte, lässt aufhorchen, denn er denkt den Verfeinerungsprozess zumindest hypothetisch tatsächlich bis an den Punkt weiter, an dem der Eintritt in den intelligiblen Bereich gelingt.

4 *Prima materia*, Seelenlehre, Feinstofflichkeit und ein Resümee

Ist auch das Rätsel um die Entstehung der sinnlich wahrnehmbaren Welt aus den ewigen und unveränderlichen Ideen nicht gelöst, wie auch die stoffliche Beschaffenheit des Glorienleibes nicht befriedigend erklärt, konnte doch gezeigt werden, wie intensiv die Naturphilosophen des frühen 12. Jahrhunderts nach rationalen Antworten auf die schwierige Frage der Eigenart des liminalen Seins suchte. Platons Hinweis auf die begrenzte epistemologische Einsichtnahme des Menschen bewahrheitet sich für beide Bereiche gleichermaßen, ohne dass dadurch die Lust an spekulativen Erklärungsversuchen gebrochen würde. Am Schluss soll hier noch ansatzweise versucht werden, einen möglichen Zusammenhang zwischen der *prima materia*, der Seelenlehre und dem Feinstoff im hochmittelalterlichen Denken aufzuzeigen.

Hyle/Silva wurde immer wieder auch in Beziehung zur Verkörperung der Einzelseelen und in Relation zur Feinstofflichkeit gesehen. So konnte Bernhard von Chartres aufgrund seiner strengen Unterscheidung zwischen *ex hyle* und *in hyle* die *prima materia* als Ort benennen, *in* dem die immaterielle Seele geformt wird, wenn auch nicht *aus* ihr:

*Seminarium etiam animae volunt quidam in hyle prius iactari, et post formatum appposito intellectu. Quod si dicunt hylen materiam esse animae, ex qua fit, non est ratio; si materiam, in qua fit, potest ferri.*⁹⁷

95 Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, 44–45.

96 Abaelard, 141–142.

97 Bernhard von Chartres, 164.

An der Immaterialität der Seele gibt es für Bernhard keinen Zweifel, dennoch bedarf auch sie der intelligiblen Erstmaterie, eingedenk sie damit einer möglichen Materialisierung sehr nahekommt. Doch bewirkt die Berührung mit *Silva* im Akt der Geburt der Seele nur eine extensionale Ausbreitung ohne Beteiligung der stofflichen Materialität. Der spätantike Autor Macrobius beschreibt den Moment des Zusammentreffens von Einzelseele und Hyle mit Platon genauer: Die Seele ist in den Anfängen des Beseelungsaktes durch den Kontakt mit der Hyle tumultartigen Bewegungen ausgesetzt und wird so auf den Eintritt in den Körper vorbereitet:

*anima ergo cum trahitur ad corpus, in hac prima sui productione silvestrem tumultum id est ὄλην influentem sibi incipit experiri. et hoc est quod Plato notavit in Phaedone animam in corpus trahi nova ebrietate trepidantem, volens novum potum materialis alluvionis intellegi, quo delibuta et gravata deducitur.*⁹⁸

Beide Beispiele zeigen, wie die *prima materia* an der Einkörperung der Einzelseele beteiligt ist und deren akute liminale Existenz zwischen der Immaterialität und Materialität prägt: Bernhard versucht das Geschehen als extensionalen Formakt darzulegen und so trotz des Kontaktes mit der Materie die Immaterialität der Seele zu ‚retten‘, während Macrobius gerade die schwierige Verschmelzung mit der Materie als gewaltigen energetischen Akt festhält, durch den die Seele materiell angereichert und beschwert wird.

Entwürfe, die die *prima materia* mit der Feinstofflichkeit in Verbindung bringen, sind in den hier untersuchten Texten des frühen 12. Jahrhunderts nicht zu finden, aber in späterer Zeit unternimmt Dominicus Gundissalinus einen elaborierten Versuch.

In *De processione mundi* hält er fest, dass, wenn die angelische Natur tatsächlich aus Materie und Form bestehe, die Vertreter dieser Vorstellung mit der Materie nicht die *prima materia* gemeint haben könnten: *Sed secundum philosophos, qui tenent angelicam creaturam constare ex materia et forma, non videtur haec fuisse prima materia omnium creaturarum.*⁹⁹ Da die Engel, wie Dominicus später erklärt, eine ätherische oder auch luftartige und damit nicht korrumpierbare Materialität besitzen, kann die für den sublunaren Bereich zuständige *prima materia* nicht die materielle Grundlage für den ätherischen Stoff sein.¹⁰⁰ Dem liegt das aristotelische Verständnis einer von den vier Elementen unabhängigen *quinta essentia* zugrunde. Wilhelm von Conches widersprach dieser aristotelischen Auffassung vehement. Für ihn ist im Rückschluss die *prima materia* notwendigerweise auch Grundlage des Äthers, der auf diese Weise in das stoffliche Kontinuum eingebunden und eine besondere Form des Feuers bleibt.

98 *Comm.* 1, 12, 7; Ambrosius Theodorus Macrobius, 49.

99 Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, 37–38.

100 Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, 44–46.

Dominicus konstatiert an gleicher Stelle eine merkwürdige Philosophenmeinung zur materiellen Beschaffenheit der Sterne und Planeten im supralunaren Raum:

Nam quia corpus fuit, spiritum¹⁰¹ utique materia esse non potuit; et quia permixtionem eam fuisse [dicunt tam]¹⁰² elementorum, quam elementatorum, de qua celestia corpora per distinctionem formae distincta sunt, contra philosophos loqui videntur, qui corpora celestia non ex elementis, sed ex materia prima fuisse testantur.¹⁰³

In keinem der hier untersuchten Texte wurde die Vorstellung angedeutet, Himmelskörper bestünden direkt aus der *prima materia*. Dominicus wirft diese sehr spezielle und vielleicht fiktive philosophische Meinung in den Raum, ohne jede Rückendeckung über Avicibrons *Fons vitae*, die sonst weite Teile seiner Lehre stützt.¹⁰⁴ Auch an anderer Stelle scheint er Hyle im kosmischen Gefüge einen begrenzten Ort zuzuweisen, wenn er die *substantia corporea* in drei Gruppen teilt, den Elementkörper, den elementierten Körper und einen Körper, der keines von beiden ist:

Et substantia corporea, quae est corpus, divisa est in corpus, quod est elementum, et in corpus, quod est elementatum tantum, ut omnia sensibilia a luna inferius, et in corpus nec elementum, nec elementatum, ut omne corpus, quod est a luna superius.¹⁰⁵

Wieder ist es der supralunare Raum, der aus einer stofflichen Substanz ohne direkten Bezug zu den Elementen oder deren Qualitäten besteht. Es ist nicht ganz deutlich, ob Dominicus damit die aristotelische *quinta essentia* meint, ohne diese ‚Selbstverständlichkeit‘ extra nennen zu müssen, oder doch die *prima materia*, da er an keiner Stelle seiner Schrift die *quinta essentia* erwähnt. Wenn Dominicus für den supralunaren Raum auf der einen Seite mit Augustinus und Apuleius von einer ätherischen Beschaffenheit der Engelskörper ausgeht, andererseits aber bei der Sternennatur auf die *prima materia* hinzuweisen scheint, wird deutlich, dass die Komplexe ‚Feinstofflichkeit‘ und *prima materia* im supralunaren Raum unscharfe Vorstellungen sind. Gerade für den Aristoteliker Dominicus bestand die Notwendigkeit, platonisches und aristotelisches Denken zu synthetisieren, ein Syntheseversuch der auf spekulative Weise dazu führt, Hyle allein dem supralunaren Raum zuzuordnen, eine Vorstellung, die für das platonische Verständnis ausgeschlossen ist.

101 Hinweis von Bülow (Hg.): *Forma neutralis ‚spiritum‘ pro forma masculina ‚spiritus‘ etiam alibi apud script. posteriores invenitur, [...].* Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, 38.

102 Vgl. die *Corrigenda* in Bülows Ausgabe [S. 60]; im Haupttext ist folgende Variante abgedruckt: [...]; *et quia permixtionem ea fuisse dicuntam elementorum,*

quam elementatorum, [...].

103 Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, 38.

104 Dazu die zahlreichen Nachweise in Bülows Ausgabe und dessen Einleitung zu Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, VII–XXVI.

105 Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, 43–44.

Die platonische Spekulation über das Werden des Kosmos vermittelte den Naturphilosophen des 12. Jahrhunderts nicht nur die Vorstellung von einer grundsätzlichen ontologischen Differenz zwischen der unveränderlich göttlichen Ideenwelt und der vergänglichen sinnlichen Welt, sondern auch die Notwendigkeit der Vermittlung zwischen beiden Existenzformen. Um diese liminale Zone begrifflich festzuhalten, entwarf Platon das *tertium genus* für den Makrokosmos. Bernhard von Chartres und Wilhelm von Conches, wie auch Adelard von Bath und Thierry von Chartres versuchten in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts dem *tertium genus* Platons festere Konturen zu geben. Ihre Kommentare sowie Traktate offenbarten sehr verschiedenartige Deutungsmöglichkeiten und legen damit auch die begriffliche und konzeptionelle Offenheit ihrer Spekulationen frei. Mit der zunehmenden Präsenz der aristotelischen Naturphilosophie in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts treten Verschiebungen auf, die sich bei Bernhard und Thierry bereits andeuteten und im Laufe des 13. Jahrhunderts in der scholastischen Begriffswelt verfestigten. Neben Dominicus setzt beispielsweise Daniel von Morley, englischer Aristotelesübersetzer und Philosoph, in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts hinsichtlich der Hyle bereits andere Akzente als seine Kollegen wenige Jahrzehnte zuvor. Auch für ihn ist die *prima materia* eine *substantia corporea*, die lediglich in der sublunaren Welt als Ort der vier Elemente ihre Wirkung entfaltet.¹⁰⁶ Je stärker der aristotelische Hylemorphismus im philosophischen Diskurs vertreten wurde, umso mehr rückte zudem das Formproblem in den Vordergrund, wenn es um die naturphilosophische Fundierung der *creatio mundi* ging. Die Materie und deren vier basale Qualitäten treten in diesem Kontext mehr und mehr in den Hintergrund.

Bei der liminalen Natur der Feinstofflichkeit haben Philosophen und Theologen der Zeit weniger mit begrifflichen Schwierigkeiten zu kämpfen als mit konzeptionellen. Denn die *quinta essentia*, das Licht, *splendor*, *claritas* und *spiritus* beschreiben zwar einen gewissen feinstofflichen Zustand, aber wie die Kontinuität sowohl mit der sinnlich dichteren Stofflichkeit als auch dem nichtstofflichen Sein gedacht werden kann und welche Prozesse während der Subtilisierung und Verdichtung vor sich gehen, bleibt bis auf wenige Erklärungsversuche weitestgehend ein offenes Terrain.

Die hier vorgestellten Überlegungen wollten die rationale Tiefe, Meinungsvielfalt, begriffliche und konzeptionelle Offenheit sowie theoretische Experimentierfreude innerhalb der Naturphilosophie des 12. Jahrhundert hinsichtlich der Grundfragen zu einer Instanz, die das Intelligible mit dem Sinnlich-Materielle verbindet, aufzeigen. Wie

106 *Concedatur itaque ylen substantiam corpoream fuisse, a Deo ex nichilo creatam, in se inferiorem partem mundi cum suis ornatibus continentem; corpoream dico, quia ex incorporeo non nascitur corpus, unde LUCRETIVS: Ex insensibili non credas sensile nasci. Hec quatuor ele-*

menta cum suis ornatibus continebat, quia materia fuit singulorum, que infra limitarem ambitum sublunaris regionis continentur. Daniel von Morley, 216; in der Textausgabe markiert Maurach (Hg.) das Lukrez-Zitat kursiv, hier ist es zur Abgrenzung *recte* gesetzt.

gesehen, können verallgemeinernde Aussagen nur mit Vorsicht getroffen werden. Vielmehr sind die großen und kleinen Differenzen Ausdruck eines ausgeprägt individualisierten Denkens, die detaillierte Untersuchungen notwendig machen.

Bibliographie

Textausgaben

Abaelard

Petrus Abaelard. *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*. Hrsg. von Rudolf Thomas. Stuttgart / Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1970.

Adelard von Bath

Adelard von Bath. *Conversations with his Nephew. Quaestiones naturales/Questions on Natural Science*. Hrsg. von Charles Burnett. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 81–235.

Alanus ab Insulis

Alanus ab Insulis. *Anticlaudianus*. Hrsg. von Robert Bossuat. Textes philosophiques du Moyen Age 1. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1955.

Ambrosius Theodorus Macrobius

Ambrosius Theodorus Macrobius. *Commentarii in somnium Scipionis*. Hrsg. von Jakob Willis. Stuttgart und Leipzig: Teubner, 1970.

Bernardus Silvestris

Bernardus Silvestris. *Cosmographia*. Hrsg. von Peter Dronke. Textus minores 53. Leiden: Brill, 1978.

Bernhard von Chartres

Bernard of Chartres. *Glosae super Platonem*. Hrsg. von Paul Edward Dutton. Studies and Texts 107. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1991.

Boethius

Boethius. *De consolazione philosophiae. Opuscula theologica*. Hrsg. von Claudio Moreschini. München und Leipzig: Teubner, 2005.

Daniel von Morley

Daniel von Morley. *Philosophia*. Hrsg. von Gregor Maurach. Mittellateinisches Jahrbuch 14. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1979, 204–255.

Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*

Dominicus Gundissalinus. *De processione mundi*. Hrsg. von Georg Bülow. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 24.3. Münster: Aschendorff, 1925.

Dominicus Gundissalinus, *De unitate*

Dominicus Gundissalinus. *De unitate*. Hrsg. von Paul Correns. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 1.1. Münster: Aschendorff, 1891.

Écrits théologiques de l'école d'Abélard

Arthur Landgraf, Hrsg. *Écrits Théologiques de l'École d'Abélard. Ysagoge in theologiam*. Spicilegium sacrum Lovaniense 14. Louvain: Spicilegium sacrum Lovaniense Bureaux, 1934, 61–235.

Nemesius latinus (Alfanus)

Nemesius von Emesa. *Premnon physicon*. Hrsg. von Karl Burkhard. Leipzig: Teubner, 1917.

Nemesius latinus (Burgundio)

Burgundio von Pisa. *De natura hominis*. Hrsg. von Gérard Verbeke und José Rafael Moncho. Leiden: E. J. Brill, 1975.

Petrus Lombardus

Petrus Lombardus. *Sententiae in IV Libris distinctae*. Bd. 2. Grottaferrata (Romae): Collegio S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1981.

Platon: Timaeus

Platon. *Timaeus a Calcidio translatus commentarique instructus*. Hrsg. von Jan Hendrik Waszink. Plato Latinus 4. London und Leiden: Warburg Institute und Brill, 1962.

Platon: Timaios

Platon. *Timaios*. Hrsg. von Thomas Paulsen und Rudolf Rehn. Stuttgart: Reclam, 2009.

Robert Grosseteste

Robert Grosseteste. *Die philosophischen Werke. De luce seu de inchoatione formarum*. Hrsg. von Ludwig Baur. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 9. Münster: Aschendorff, 1912, 51–59.

Thierry von Chartres

Thierry von Chartres. *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School. Commentum super Boethii librum de Trinitate*. Hrsg. von Nikolaus M. Häring. Studies and Texts 20. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1971, 55–116.

Wilhelm von Conches, *Dragmaticon philosophiae*

Wilhelm von Conches. *Dragmaticon philosophiae*. Hrsg. von Italo Ronca. Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis 152. Turnhout: Brepols Publishers, 1997.

Wilhelm von Conches, *Glosae super Boetium*

Wilhelm von Conches. *Glosae super Boetium*. Hrsg. von Lodi Nauta. Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis 158. Turnhout: Brepols Publishers, 1999.

Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*

Wilhelm von Conches. *Glosae super Platonem*. Hrsg. von Édouard A. Jeauneau. Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis 203. Turnhout: Brepols Publishers, 2006.

Sekundärliteratur

Bergemann 2006

Lutz Bergemann. *Kraftmetaphysik und Mysterienkult im Neoplatonismus. Ein Aspekt neuplatonischer Philosophie*. München und Leipzig: K. G. Saur, 2006.

Brisson 1996

Luc Brisson. „Den Kosmos betrachten. Um richtig zu leben: Timaios“. In *Platon: seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*. Hrsg. von T. Kobusch und B. Mojsisch. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, 229–248.

Brown Wicher 1986

Helen Brown Wicher. „Nemesius Emesenus“. In *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries* 6. Hrsg. von F. E. Cranz. Washinton D.C.: The Catholic University of America Press, 1986, 31–72.

Burnett und Jacquart 1994

Charles Burnett und Danielle Jacquart, Hrsg. *Constantine the African and ‘Alī ibn al-‘Abbās al-Mağūsī. The Pantegni and Related Texts*. Leiden, New York und Köln: E. J. Brill, 1994.

Bynum 1995

Caroline Walker Bynum. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*. New York: Columbia University Press, 1995.

Caiazzo 2011

Irene Caiazzo. „The Four Elements in the Work of William of Conches“. In *Guillaume de Conches: Philosophie et science au XIIe siècle*. Hrsg. von B. Obrist und I. Caiazzo. Micrologus’ Library 42. Florenz: Sismel, 2011, 3–66.

Cornford 1997

Francis MacDonald Cornford. *Platos’s Cosmology. The Timaeus of Plato*. Indianapolis und Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

Gersh und Hoenen 2002

Stephen Gersh und Maarten J.F.M. Hoenen, Hrsg. *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*. Berlin und New York: De Gruyter, 2002.

Halfwassen 1995

Jens Halfwassen. „Seelenwagen“. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von J. Ritter und K. Gründer. Bd. 9. Basel: Schwabe, 1995, 111–117.

Honnewfelder u. a. 2005

Ludger Honnewfelder, Rega Wood, Mechthild Dreyer und Marc-Aeilko Aris, Hrsg. *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscua de Mayronis*. Subsidia Albertina 1. Münster: Aschendorff, 2005.

McEvoy 1982

James McEvoy. *The Philosophy of Robert Grosseteste*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

McEvoy 2000

James McEvoy. *Robert Grosseteste*. Great Medieval Thinkers 26. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Shaw 2014

Gregory Shaw. *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*. Seattle: Angelico Press/Sophia Perennis, 2014.

Speer 1995

Andreas Speer. *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer ‚scientia naturalis‘ im 12. Jahrhundert*. Leiden, New York und Köln: E.J. Brill, 1995.

Stock 1972

Brian Stock. *Myth and Science in the Twelfth Century. A Study of Bernard Silvester*. Princeton: Princeton University Press, 1972.

Wetherbee 1972

Winthrop Wetherbee. *Platonism and Poetry in the Twelfth Century. The Literary Influence of the School of Chartres*. Princeton: Princeton University Press, 1972.

CORNELIA SELENT

Geboren in Berlin; Studium der germanistischen Mediävistik, Musikwissenschaft und mittellateinischen Philologie an der Humboldt-Universität zu Berlin und der Freien Universität Berlin, 2012–2015 Stipendiatin des *Exzellenzclusters Topoi* an der Freien Universität Berlin; 10.2015 bis 09.2017 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Lateinische Philologie des Mittelalters und der Neuzeit der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; seit 10.2017 wissenschaftliche Mitarbeiterin im DFG-Projekt ‚Der Aristotelismus in Helmstedt‘ an der Freien Universität Berlin.

Cornelia Selent

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

Thomas Leinkauf

Der Seelenwagen als *quadriga rationalis* bei Marsilio Ficino

Zusammenfassung

Der Beitrag wendet sich dem Konzept des Seelenwagens bei Ficino zu. Auf der Grundlage einer Darstellung der Lehre vom *ochema* in der Entwicklung von Platon bis Proklos werden differenziert die Bedeutungen interpretiert, die diese Metapher im Werk Ficinós übernehmen kann. Der Text stellt zunächst die weit verbreitete Bedeutung des *ochema* dar als eines Kontakt- und Transaktionsraumes zwischen zwei unterschiedlichen Seinsbereichen, d.h. zwischen der unstofflich-intelligiblen Seele und ihrem stofflichen Körper sowie dessen Vollzügen. In dieser Funktion besitzt das *ochema* bereits eine multifunktionale Position als Medium von Tätigkeiten, die aus dem Intelligiblen in das Stoffliche vermittelt werden. Im Anschluss daran wird im Text Ficinós singulärer Gebrauch der Metapher vom Seelengefährt als einem vierspännigen Streitwagen untersucht, der den seelischen Möglichkeitsraum der Verschränkung von geistiger Selbstentfaltung mit geistigem Selbstbezug versinnbildlichen soll. Damit verschiebt sich die Bedeutung des Konzeptes vom *ochema* von der biologisch-kosmologischen Perspektive auf eine mental-intellektuelle und gewinnt in der neuplatonischen Seelenlehre einen neuen Aspekt hinzu. Das *ochema* dient in diesem Fall nämlich dazu, das Vermögen der Vernunftseele zu Selbstrealisierung und reflexiver Einheit in seiner Breite und Tiefe sowie die sich dabei entwickelnde Spannung der metaphysischen Bewegungen von Entfaltung und Rückwendung auch topologisch-dynamisch zu veranschaulichen.

Keywords: *ochema/currus*; *Auriga*; Metapher; Kontaktzone; Selbstvollzugsausdruck des Seelischen

The topic of the text is Ficino's use of the concept of the vehicle of the soul. Based on an analysis of the development of this concept from Plato to Proclus it in a sophisticated way elaborates the different meanings this metaphor might adopt when Ficino gets to use it. In a first step the widely disseminated use of *ochema* as a space of contact and transaction between different levels of being, that is between the immaterial and intelligible soul on the one hand and its material body on the other, is explained. In this function the *ochema* takes up the multifunctional position as a medium of activity conveyed from the intelligible

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

into the material realm. Secondly the text analyses Ficino's unique usage of the ochema-metaphor as a war-chariot drawn by four horses. This according to the thesis of this paper shall illustrate the space of capability the soul possesses according to its capability of noeric self-explication and noeric-self-reference. Thus the meaning of the ochema-concept shifts from the cosmological to the mental-noeric and therefore gains a new aspect of meaning in the context of the neoplatonic doctrine of the soul. Namely it is used to explain the rational soul's special capability of self-realization in reflexive unity in all its breadth and depth as well as to illustrate in a topological as well as a dynamic way the tension of the metaphysical kinetics of explication/progression and reversal.

Keywords: *ochema/currus*; *auriga*; metaphor; mutual contact zone; expression of the soul's essential self-act

In der komplexen geistesgeschichtlichen Tradierungslinie des Ausdrucks ‚Seelengefährt‘ oder ‚Seelenwagen‘ lassen sich für das mit diesem Ausdruck bei Platon im *Phaidros* 246a–d oder *Timaios* 41d ursprünglich intendierte im Rahmen der durch den Ausdruck vorgegebenen Metaphorik im hermeneutischen Rückblick zwei Deutungsansätze ausmachen, die hier idealtypisch gegenübergestellt werden sollen: (i) der Seelenwagen als Transportmittel bzw. Medium, als Transmitterinstanz oder auch Kontaktzone zwischen zwei Seinsformen oder (ii) als Selbstvollzugsausdruck des Seelischen, d. h. als Expressionsmodus einer einzigen Seinsform. Der erste Deutungsansatz, dem ich mich gleich zuwenden werde, ist der, wenn man so will, ‚klassische‘, der die ganze platonisch-spätantike Tradition bestimmt hat (und der in der Form, die er vor allem bei Proklos gewonnen hat, bis hin zu den *Cambridge Platonists* der Folgezeit vermittelt worden ist); den zweiten, philosophisch aus meiner Sicht stärkeren Ansatz, kann ich bis jetzt nur in einem Fall nachweisen, nämlich bei Marsilio Ficino. Dennoch genügt dieser eine Fall für eine sachlogische Konfrontation. Auch ist klar, dass sich die Exposition von (ii) nicht ohne die Kenntnis von (i) vollzogen hat.

I Seelenwagen von Platon bis Proklos

Im ersten Fall (i) sind das *ochema* oder der *currus* innerhalb der metaphorischen Semantik faktisch als Ausdruck für ein x genommen worden, das einem y als Träger oder Bewegungsmedium in einem ‚fremden‘ oder der substantiellen Seinsweise von y unangemessenen Bereich dient – so wenn die an sich *intelligible* Seele (y), wie es dem Ansatz Platons und dann demjenigen des Plotins¹ und vor allem des Proklos² ja auch

1 Plotin, III, 6, 5, 22–29; IV, 3, 15, 1–3.

2 *ET* prop. 207–208. Im Folgenden werden die Wer-

entspricht,³ in einer *materiellen* Seinsform zeitweise inkorporiert ist: Der Seelenwagen x ist dann sozusagen der *modus inexistendi*, der etwa dadurch von dem rein materiellen Substrat abgesetzt werden konnte, dass das Sein von x als dem Intelligiblen *affiner* angesetzt worden ist, d. h. im Übergang vom Materiellen ins nicht-materielle Intelligible etwa als ‚subtiler‘, als ‚spirituell‘ oder ‚quasi immateriell‘.⁴ So konnte der Seelenwagen oder das Seelengefährt auch – unter Rückgriff auf die Stoa, auf verlorene Texte des Poseidonios, auf Numenios, vor allem aber auf Galen –, als eine Art Pneuma gedacht werden, als ein zwar *noch* wesentlich materieller, aber *doch auch schon* zuhöchst subtiler, variabler, manipulierbarer und steuerbarer Stoff, der die Seele in ihr körperliches Sein gleichsam wie mit einer Hülle umgeben einbettet und sie dabei zu gleicher Zeit in einer *pluri-/oder multi-funktionalen* Position gegenüber der Materie hält. In dieser ontologisch prekären Position, die den Kontakt- oder Transaktionsbereich heterogener Seinsformen markiert, fungiert der Seelenwagen analog wie das πνεῦμα bzw. der *spiritus* im seelisch-physiologischen Grenzgebiet: Allerdings wird, so scheint es, die allgemeine Funktion des physiologischen Kommunizierens und Transmittierens bestimmter für das Leben zentraler Stoffe – etwa der Ernährung, Fortpflanzung oder Basisaffektionen – von x nach y und *vice versa*, die das Pneuma leistet, in der Instanz des Seelenwagens

ke von Proklos abgekürzt zitiert: *ET* = *Elementatio theologica* (Proklos [Dodds]); *TP* = *Theologia Platonica* (Proklos [Saffrey und Westerink]); *CT* = *Commentaria in Timaeum* (Proklos [Diehl]).

- 3 Zum ‚Dualismus‘ der Position der platonischen Schule siehe zusammenfassend Emilsson 1994. Zur platonischen Position aus der Sicht des Hellenismus Cic. *Tusc.*, I, 52–80. Grundlegend ist Platon, *Timaios* 41d: „Nachdem er das Ganze zusammengeordnet hatte, verteilte er die Seelen zahlgleich zu den Sternen, indem er jeweils eine Seele einem Stern zuteilte und er zeigte ihnen, nachdem er sie sozusagen wie auf einen ‚Wagen‘ gesetzt hatte, die Natur des Alls [...] – καὶ ἐμβιβάσας ὡς ἐς ὄχημα. Diese Zuordnung Seele-Stern ist die Grundlage für die spätere sogenannte Astralleib-Theorie geworden. Platon, der den Körper (*Phaidon* 80b) als „auflösbar“ und damit vergänglich bestimmte, setzt diesem eine unvergängliche und unauflösbare, da „unzusammengesetzte“ (ἀσύσθετος) Seele gegenüber (*Phaidon* 83b–c). Allerdings steht diese Distinktion quer zu der Dreiteilung der Seele aus *Politeia* und *Timaios*, sodass der Mittel- und Neuplatonismus die ‚scharfe‘ Unterscheidung (Emilsson 1994, 5334) eher zwischen dem irrationalen unteren und damit vergänglich-auflösbaren Seelenteil (Alcinoos, 176–178) und dem rationalen Seelenteil oder dem ‚Geist‘

(νοῦς, *mens*) ansetzte, mit Einfluss von Aristot. an., III, 5, 430a. Auch werden die Seelenteile jetzt eher als „Kräfte“ (δυνάμεις) einer einheitlichen Seelensubstanz angesehen (vgl. Aristot. an., II, 411a–b); die Seele wird als unkörperliche Substanz festgelegt, die intelligibel, unveränderlich und einheitlich/einfrörmig ist (Alcinoos, 177). Siehe auch Dillon 1977, 96–102. Dies findet sich auch bei Plotin, etwa III, 6, 5, 13–29; der Seelenwagen wird bei ihm mit dem gleichgesetzt, was er das συναμφώτερον nennt, vgl. auch I, 1, 7–8 und I, 4, 14. Dies kann im ethisch-noetischen Aufstiegsprozess allerhöchstens ‚verfeinert‘ werden, um dem höchsten Seelenteil möglichst wenig Widerstand entgegenzubringen.

- 4 Ernst Robert Dodds hat als erster eine (unter dem damaligen Kenntnisstand) exzellente Kurzgeschichte des in Proklos’ *Elementatio theologica* herausgestellten Begriffs des *ochema* präsentiert, vgl. Dodds 1963, 313–321: *The astral body in Neoplatonism*; er spricht auf S. 313 davon, dass das *ochema* ein *tertium quid* sei, durch welches „mind and body are linked together [...], an inner envelope of the soul, which is less material than the fleshy body and survives its dissolution, yet has not the pure immateriality of mind“. Als eine Hauptquelle erwähnt Dodds Galen, 475. Zur Sache auch Emilsson 1994, 5339–5341.

zumindest psychologisch individuiert. Es scheint nicht so zu sein, dass der Seelenwagen für eine individuelle Seele so beliebig ist wie etwa eine basale Pneuma-Funktion bezüglich eines Ernährungsgrundstoffes. Dies wird durch die Praxis der Medizin deutlich, die ihre Panazee durchaus allgemein konzipieren kann und nur durch Mischung dem individuellen Haushalt der Körpersaftmischungen angleichen muss – eine individuelle Seele kann hinsichtlich ihres körperlichen Wohls durchaus dasselbe Medikament mit Erfolg einnehmen wie eine oder mehrere andere individuelle Seelen. Nicht jedoch gilt dies für den Seelenwagen: Dieser scheint sich nicht beliebig wechseln zu lassen, noch etwa gemeinsam durch verschiedene Seelen gebraucht werden zu können (jedenfalls kenne ich hierfür keine Textbelegungen). Proklos stellt in seiner *Elementatio theologica* sowie an einigen Stellen der *Theologia Platonica* und seines *Timaios*-Kommentars heraus, dass jede „teilgehabte oder teilhabbare Seele“ (ψυχή μεθεκτική), d. h. die Seele, die von der nicht-teilhabbaren Welt-Seele (die auch als die göttliche Seele oder Seelen-Henade fungiert),⁵ die selbst keinen Bezug zum Materiellen hat, unterschieden ist, sich eines individuellen Körpers bediene (χρήται), der als solcher ein erstrangiges, ewiges, ungewordenes und unvergängliches Sein besitze,⁶ und dass hingegen jeder partikularen oder geteilten Seele (ψυχή μερική) ein „nicht-materieller und dem Wesen nach unteilbarer und leidloser Wagen“⁷ zugehöre.⁸ Erst indirekt, durch das in der Proposition 205 (S. 180, 4–6 Dodds) der *Elementatio theologica* ausgeführte, wird deutlich, dass Proklos anscheinend auch den oben erwähnten Körper der teilgehabten Seele als ein *ochema* denkt.⁹ Also, so muss man schlussfolgern, besitzt jede Seele unterhalb der absolut vom Materiell-Körperlichen getrennten Seele ein solches individuelles fein-materielles Substrat. Das *ochema* ist also ein wie auch immer genau zu bestimmendes x , das der individuellen Seele als ewiges und vor allem natürlich zugewachsenenes (συμφυῶς) Substrat dient (dies vielleicht stoisches Relikt), wobei es eine stabile individuelle Relation $R_{\text{Ind}}(x-y)$ gibt, die für alle x^{1-n} und y^{1-n} nach dem Muster $R_{\text{Ind}}^1(x^1-y^1)$, $R_{\text{Ind}}^2(x^2-y^2)$

5 Hierzu *TP* III, cap. 3, S. 12; IV, cap. 3, S. 14–19; VI, cap. 3, S. 22.

6 *ET* prop. 196, 170, 29–31.

7 *ET* prop. 208, 182, 4–5.

8 Im Hintergrund steht *Timaios* 35a–b, vor allem 41d, wo gesagt wird, dass die Seele als Mischung aus einem unteilbaren Sein und einem Sein, das „am Körperlichen teilbar ist/wird“ (τὸ περὶ τὰ σώματα μεριστόν) zu denken sei. Diese Stelle hat in der Antike die verschiedensten Deutungen erfahren (Plutarch, 1013b–c, 1023b–e, 100–102, 130–132 mit Kommentar, vgl. Ferrari 1995, Ferrari 2002, 34–37, 41–45), die immer wieder dualistische Aspekte in die Substanz oder Wesensform der Seele selbst einführen.

Erst Plotin setzt seinen Seelen-Begriff in seiner Deutung von *Timaios* 35a–b hiervon radikal ab: Die Seele ist nicht mehr als ursprüngliche ‚Mischung‘ oder Verknüpfung von x und y zu denken, sie ist „denkend/intelligible Substanz“ (νοητὴ οὐσία) und „unkörperliche Substanz“ (ἄσώματος οὐσία).

9 *ET* prop. 205, 180, 4–6: „Jede Partikularee weist dasselbe Verhältnis zur göttlichen Seele auf, unter welche sie ihrem Sein und Wesen nach angeordnet ist, das ihr Seelenwagen zum Seelenwagen dieser [göttlichen Seele] aufweist.“ Die analogische Relation ist sprachlich klar durch die Wendung „τοῦτου τὸν λόγον [...] ὅν“ ausgedrückt.

$R_{\text{Ind}}^n(x^n-y^n)$ gilt. Dies wird auch durch eine zentrale Stelle im dritten Buch der *Theologia Platonica* bestätigt, die im Kontext von systematisch grundlegenden Überlegungen zum Problem der Vermittlung und Teilhabe herausstellt, dass man hinsichtlich der Seele, die ‚wesentlich jenseits‘ (ἐπέκεινα πρώτως) der Körper ist – diese Transzendenz des Seelischen wird ganz allgemein auch in *ET* prop. 20 behauptet –, „den ganzen Himmel und alles Körperliche als Seelenwagen“ anzusetzen habe.¹⁰ So spiegelt sich in der Thematisierung des Seelenwagens ein Problem, das wir seit den Schriften Plotins zu den Problemen der Seele (insbesondere IV, 3–IV, 5, IV, 9) in verschärfter Form zu gewärtigen haben: das Problem des Verhältnisses Gesamtseele-Einzelseele. Proklos scheint sowohl für die Gesamt- oder Allseele einen, *sit venia verbo*, Gesamt-/All-Seelenwagen anzusetzen (der ‚ganze [ὅλον] Kosmos‘ und ‚das ganze [πᾶν] Körperförmige‘) – mit der universalen Relation $R_{\text{Univ}}(x_{\text{Univ}}-y_{\text{Univ}})$ – als auch ein individuelles *ochema* für die Einzelseele. Das klingt nur zunächst irgendwie klar und logisch einsichtig, schaut man jedoch näher hin, so erhält man mehr Probleme als Klarheiten.¹¹ Während Proklos als *Eigenschaften* des *ochema* die eigentlich seit Platon und Aristoteles dem Immateriell-Noetischen zukommenden Bestimmungen ‚nicht-materiell‘, ‚unteilbar‘ und ‚leidlos‘ zuweist¹² – und damit jede stoisch-galenische Logos-/Pneuma-Struktur abweist, ist hingegen die *Funktion* alles andere als klar. Da allerdings im System des Proklos (und auch des Plotins) gilt, dass die Seele [i] als Seinsform ein grundsätzlich authypostatisches Sein besitzt, da sie ihrem aktuellen Sein nach auf sich zurückgewendet oder in sich reflektiert und auch ihrem Wesen nach ein sich reflektieren und aus sich hervorgehen könnendes Sein darstellt,¹³ und dass sie [ii] dieser Seinsform [i] nach als ewig und ihrem Tätigsein nach hingegen als zeitlich zu denken ist¹⁴ – ihre Aktivität ist wesentliche, aus dem Körperlichen ‚herausgehobene‘ (ἐξηρημένη) und ‚jenseits‘ (ἐπέκεινα) dieses Bereiches liegende Selbstbewegung¹⁵ –, und da [iii] das *ochema* etwas ist, dass die Seele in ihrem Tätigsein [ii], d. h. in ihrer

10 *TP* III, cap. 6, 3, S. 21, 19–21: „τόν τε ὅλον οὐρανόν καὶ πᾶν τὸ σωματωειδὲς ὄχημα ψυχῆς θετέου“; auch S. 23, 11–12: „τὸ πρώτως ὑπεριδρυμένον σωματῶν“.

11 Schon für Plotin ist das genaue Verhältnis zwischen Individualseele/n und All-/Gesamtseele unklar. Zunächst gilt: sie sind ‚als Seelen‘ „eine und dieselbe“ (Plotin, IV, 3, 1–3 und IV, 9), andererseits ist ‚vor‘ den homologen Individualseelen, bei denen gilt, dass sie „eine und dieselbe in vielen Körpern“ seien, eine andere Seele anzusetzen, die „nicht in vielen Körpern“ als eine und dieselbe ist (Plotin, IV, 8, 3, 11–12 sowie IV 9, 4, 15–18), d. h. eine Körpertranszendente Seele – von der wir hier auch bei Proklos lesen –, die entweder den intelligiblen Kernbe-

reich der Einzelseele meint (der also gerade nicht in vielen Körpern, sprich in vielen Seelenwägen, sein kann) oder die All-/Weltseele. Letztere allerdings ist eben auch einmal dem gesamten All-Körper verbunden, der bei Proklos, wie wir lesen, als ihr Seelenwagen fungiert, und zum anderen ebenso aus dem Körperlich-Welthaften ‚herausgehoben‘. Zum Problem siehe Blumenthal 1996.

12 Zum Beispiel Platon, *Phaidon* 78c–d, 80a–b; Aristoteles, *De anima* III, 5, 430a: χωριστός, ἀμυγής, ἀπαθής.

13 *ET* prop. 191, 168, 3–5.

14 Ebd., 168, 9–10.

15 Vgl. *TP* I, 14, 1, S. 62–68, S. 63, 10–11: ἡ δὲ ψυχὴ τὸ πρώτως αὐτοκίνητον.

auf Zeit bezogenen Aktivität, ‚gebraucht‘¹⁶ so liegt der Gedanke nahe, dass [iv] das an sich nicht-materielle, unteilbare und leidlose Sein des Seelenwagens der es gebrauchenden Seele als *Medium ihres Tätigseins* dient und für den Austausch, um es sozusagen, mit ihrem physisch-biologischen und kosmologisch-astralen Kontext dient (die Frage wäre dann, ob dieser ‚Kontext‘ systematisch wiederum die Stelle eines fein-materiellen Seelenwagens einnähme). Damit wäre auch eine These des Aristoteles eingelöst, der den Vorrang des Beseelten vor dem Unbeseelten oder des Lebendigen vor dem Unlebendigen durch die aktive Gegenwart der Seele im Körper gesetzt sieht.¹⁷ Wäre dies richtig, so diene das *ochema* der Seele auch zur *Kommunikation* ihres Seins, die aus ihrer ‚Mittelstellung‘ resultiert (prop. 190, 166, 1–25: jede Seele ist an sich Leben, nicht jede Seele ist an sich Denken/Erkennen): „Demjenigen, dem sie gegenwärtig ist, verleiht sie [alleine] durch ihr Sein (αὐτῷ τῷ εἶναι) Leben“¹⁸. In ihrer Kommunikation *ad infra* ist die Seele Leben-stiftendes und Leben-mitteilendes Prinzip, in ihrer Reflexion *ad intra* ist sie denkender Selbstbezug, der durch Teilhabe am Geist, aus dem sie unmittelbar hervorgeht und an den sie unmittelbar angrenzt,¹⁹ existiert, in ihrer Aktivität *ad extra*, die durch die Intentionen des Willens gesteuert wird, ist sie eine Instanz, die mental-noetische Werte in die materielle Wirklichkeit durch Handlung und Handwerk (Kunst) projiziert – dieser letztere Aspekt wird uns später bei Ficino interessieren. Die obere, teilgehabte, aber nicht partikularisierte Seele besitzt ein ewiges Seelengefährt (entsprechend R_{Univ}), die untere individuelle Seele ein zeitliches, aus den Elementen komponiertes Seelengefährt (entsprechend R_{Ind}).²⁰ Insgesamt erscheint die Seelengefährt-Theorie als Relikt einer materialistischen Seelenauffassung, die die Seele als aus körperlichen Elementen oder Stoffen zusammengesetzt angenommen hatte, wie sie in der vorsokratischen oder stoischen Theorieform vorlag. Der ‚ätherische Körper‘ (αἰθέριον σῶμα) ist auflösbar und vergänglich, ist er mit der Seele identisch, dann ist auch diese vergänglich²¹ – als ‚unvergänglich‘, ‚ewig‘, ‚immateriell‘ konnte dann gegenüber der Seele nur der Geist festgehalten werden. Wird hingegen die Seele selbst ebenfalls, seit dem Denkansatz Platons, der hierin tatsächlich revolutionär gewesen ist, als unsterblich angenommen, so wird entweder (a), sofern die Seele ihr unsterbliches Sein als eingekörperte oder mit einem Substrat bekleidete Seele zubringen soll, auch der ihr zugeordnete Seelenwagen von dieser Qualität sein müssen, oder es wird (b), sofern ihr Zugeordnetsein zu einem individuellen Substrat selbst zeitlich begrenzt sein soll, dieser Seelenwagen entweder (b/1) mit ihrem

16 ET prop. 196, 170, 29–31.

17 De gen. an. II, 1, 731b 28–30; EN VII, 7, 1150a 3–4.

18 ET prop. 189, 164, 24–25; vgl. Plotin, IV, 2, 1–3 und IV, 3, 22. Siehe auch Proklos, TP I, 14, 1, S. 63, 23–24; S. 65, 19–21.

19 ET prop. 193, 168, 24–25.

20 Siehe TP III, 5 sowie CT, III, 236, 31–32 und 298, 12–13. Zur anthropologischen Bedeutung der Aktionsrichtung der Seele „ad infra, ad intra, ad extra“ siehe Leinkauf 2005.

21 Plutarch, De facie 945a–c.

Sich-Ablösen vom Körperlichen zugrunde gehen oder (b/2), sofern er als selbst ‚immaterial‘ oder höchst ‚subtil‘ dem zeitlichen Entstehen und Vergehen nicht ausgesetzt ist, einer anderen Seele, die dann in ihn eintritt, zur Verfügung stehen (im letzteren Fall kann er natürlich selbst nicht schlechthin individuiert sein, sondern nur indifferent für verschiedene Individuierungen). Insofern die Seele als eingekörperte Einzelseele in der platonischen und dann später in den verschiedenen hermetisch-religiösen Traditionen thematisch ist, dient die Vorstellung vom Seelenwagen, so scheint es, vor allem dazu, ihren ‚Aufstieg‘ zum Göttlichen dergestalt zu plausibilisieren, dass man sagen konnte, während des gesamten Prozesses der religiösen oder philosophischen ‚Rückkehr‘ der Seele in ihren Sach- und Seinsgrund – einer Rückkehr, die zugleich eine Vergöttlichung, eine ‚Anähnlichung‘ an das Göttliche oder sogar eine Gottwerdung bedeuten konnte – steht ihr ein sie nicht hinderndes körperliches Substrat zur Verfügung, dessen Subtilität und Flexibilität sozusagen alle Kapriolen der aufstrebenden Seele ohne Schaden seiner Funktion mitmachen kann. Die traditionellen Vorgaben sprengend ist sowohl die Vorstellung eines selbst nicht materiellen Seelenwagens (der dennoch individuell sein soll?) als auch diejenige eines universalen oder allgemeinen Gefährtes der All-/Welt-Seele – Komplizierungen, die jedoch typisch für den subtil differenzierenden Denkansatz des nach-plotinischen Neuplatonismus sind. Systematisch bleibt aus meiner Sicht die genaue Natur und Position des Seelenwagens in vielem opak, die substantiellen Gründe seiner *mise en scène* sind allerdings religiös-theologisch und folglich löst sich mit dem Verschwinden dieser Gründe auch die Attraktivität dieses Konzeptes auf.

2 Marsilio Ficino

In der anderen Interpretationslinie (ii), in der das *ochema* als, wie ich es nennen möchte, ‚Selbstvollzugsausdruck des Seelischen‘ selbst verstanden werden konnte, wird hingegen nicht auf den medialen Substratcharakter abgehoben, sondern auf die Tatsache, dass genuine Vollzugsformen des Seelischen in ihrer trans-materiellen mentalen Form für die Substanz oder das Wesen der Seele sozusagen deren *immediate* Selbstentfaltungs- und Vollzugsform darstellen, in der sie nicht nur anderem als dem Materiellen, sondern vor allem auch sich selbst und ihresgleichen, also den anderen Seelen, gegenwärtig oder zugänglich wird oder zumindest *ex officio* werden kann. Einen solchen Fall des Verständnisses von Seelenwagen finden wir bei Marsilio Ficino vor und es kann nicht verwundern, dass es hierbei zu sprachlichen Bildungen kommt, die in ihrer Metaphorik zumindest eigentümlich klingen, aus der sie ja aufgrund der kalkulierten Verwendung des Ausdrucks ‚Wagen‘, der als Signalbegriff in der Platon-Schule dient und jedem Le-

ser sofort die eindringlichen Passagen aus Platons Texten²² ins Gedächtnis rief,²³ nicht herauskommen können. So eben auch in dem in meinem Beitragstitel verwendeten, soweit ich sehen kann durch Ficino selbst geprägten Ausdruck *quadriga rationalis*, also dem rationalen Viergespann oder, wenn man die metonymische Seite stärker machen will, dem rationalen Streitwagen der Seele.²⁴

2.1 Ficino und der klassische Seelenwagen

Es ist natürlich so, dass Ficino als exzellenter Kenner der Texte der platonischen Tradition sowie vor allem als ein genuin in der Denkform des Platonismus argumentierender Autor auch die erste von uns hier kurz skizzierte Interpretationslinie [i] sehr gut kennt und in einigen Texten intensiv reflektiert, vor allem in seinem Kommentar zum platonischen *Phaidros* aber auch an einigen Stellen der *Theologia Platonica*.²⁵ Interessanterweise kommt hier, soweit ich sehe, die Wendung *quadriga rationalis* aus der im Verhältnis zum *Phaidros*-Kommentar später verfassten *Theologia Platonica* (1469–1474) nicht vor – Ficino verweist aber eben auch zu einem weitergehenden Verständnis von *currus animae* zu Beginn der Exegese des zentralen Passus *Phaidros* 246d–e selbst explizit darauf, dass der interessierte Leser hier seine *Theologia Platonica* einzusehen habe:

*Quid vero in anima currus, vehiculum, alae, auriga, equi, fatum, casusque in corpus, quid iterum Iupiter in coelo magnus, caeterique dii sequentes, in theologia exponimus.*²⁶

Die von mir hier sogenannte erste (i) Deutungsschiene von *currus animae* oder *ochema* vertritt Ficino deutlich in ungebrochenem Anschluss an die Tradition, die wir bei Plotin, bei Hermias und vor allem aber bei Proklos vorfinden können:²⁷ Das Seelengefährt oder der Seelenwagen wird hier, in einem Kommentar zu Platons *Phaidros*, mit *Timaios*

22 *Phaidros* 246a–b.

23 Wichtig vor allem *Phaidros* 246c–d: „die entfiederte Seele schwebt umher, bis sie auf ein Dimensionales (Starres, Festes) trifft (στερεού τινος ἀντιλάβηται), wo sie einwohnen kann“; erst dann wird sie als sterbliches Lebewesen bestimmbar; 247 B: Wagen der Götter (θεῶν ὄχηματα); 253c–d. Die Werke von Ficino werden im Folgenden zitiert nach: *Ficino, Theologia Platonica* = Marcel 1964; *AH* = Ficino [Allen und Hankins]; *Ficino, Commentaria* = Allen 1981; *Opera* = Ficino, *Opera*.

24 Ficino, *Theologia Platonica*, IX, cap. 1, 2, 9; *AH*, III, 10. Im *Phaidros*-Kommentar spricht Ficino vom *currus* oder der *auriga*, vgl. cap. 2, *Opera*, fol. 1364, cap. 31, fol. 1382. Zu Ficino siehe die Ausgabe des *Phaidros*-Kommentares von Allen (Allen 1981) mit

Einleitung und Kommentar. Allen 1981 geht mit Kristeller davon aus, dass die Kommentare und *Argumenta* schon 1466–1468 entstanden seien, also vor der *Theologia Platonica*.

25 Zu Ficino-Platon bzw. Ficino-Platonismus vgl. Allen 1981, Leinkauf 1992, 2014.

26 In *Phaedrum*, cap. 2, *Opera* fol. 1364, 16–17. Dieser Verweis ist zusammen mit zwei anderen nach Allen relativ spät anzusetzen, ca. 1480 während der Vorbereitung der Gesamtedition der *Opera Platonis* von 1484, siehe Allen 1981, 16–17.

27 Vgl. Allen 1981, 6–14. Ficino kannte schon ab den 1460er Jahren Proklos' *Theologia Platonica* (vor allem I–VI) und die beiden στοιχειώσεις (θεολογική, φυσική). Hierzu Saffrey 1959. Zu Hermias vgl. Couvreur's Ausgabe von Hermias (mit *Index verborum*).

41d, aber auch *Phaidros* 246c–e zunächst grundsätzlich als Astralkörper (und nicht so sehr in der weiteren Bedeutung als subtil-materielles Seelensubstrat physiologischer Basisfunktionen) verstanden: „*singulis [sc. animis] vero currus accomodat. Id est, coelestia corpora atque sempiterna*“ (*Opera*, fol. 1364, 10–13). Die Räder, die bei dem platonischen Bild ja vermutlich nur die zwei des typischen Streitwagens sind (des ἄρμα, der an erster Stelle erwähnt wird),²⁸ denen die beiden Pferde zugeordnet sind, deutet er, im Unterschied zu Platon und der geschilderten spätantiken Tradition, als Bilder der reflexiven, konversionalen Grundbewegung der Seele. Das eine Rad verweist auf die Selbst-Reflexivität der Seele, das andere auf die Wendung ins übergeordnete Intelligible (im Klartext: von den *formulae idearum innatae* zu den Ideen selbst, *In Phaedrum*, cap. 24, fol. 1380).²⁹ Der Wagenlenker ist der Geist (*mens*).³⁰ Neben der im Neuplatonismus notorischen Zuordnung des Wagens zum *corpus coeleste* wird als Substrat-Äquivalent des Wagens an anderen Stellen auch der *spiritus* herausgestellt und damit mehr auf die bis auf Poseidonios oder Galen zurückgehende physiologisch-biologische Funktion des Wagens abgehoben, von der wir weiter oben schon gesprochen haben. In diesem Ansatz dient der *spiritus* sowohl als allgemeines Diffusionsmedium des Seelischen im Körper, sodass gesagt wer-

28 Das Nomen *ochema* scheint, folgt man Liddell und Scott 1968, 1280b in der Basisbedeutung universal zu sein und ‚alles, was trägt‘ zu bedeuten (anything that bears or supports), alles, was eine Basis – etwa auch für die Ernährung – gibt (mule car, opp. ἄρμα [war-car]!). Hier ist im Deutschen der Ausdruck ‚Wagen‘ oder auch Lastkarren angemessen. Hingegen ist ἄρμα nach Liddell und Scott 1968, 242b–243a spezifischer zu verstehen, nämlich als das durch einen Wagenlenker (ἡνίοχος, *auriga*) gesteuerte Gefährt, das auch im Kampf eingesetzt werden kann (chariot, esp. War-chariot, II, 5, 231 und 4, 366; vgl. Sappho, Supp. 5, 19).

29 Siehe auch *In Phaedrum*, cap. 7, *Opera*, fol. 1368, 22–25: *currum vero proprie corpus coeleste vocamus, cum immortalis qualibet anima sempiternum sphaericumque natura, motumve celeberrimum. Animam quoque currum appellare possumus propter motum. Rotas autem duas conversionem animae ad seipsam, conversionemque iterum ad superna*. Die Seele selbst kann also metaphorisch auch als Wagen bezeichnet werden wegen ihrer (Selbst-)Bewegung, die ‚eigentliche‘ (*proprie*) und man kann sagen klassische Bedeutung ist aber diejenige, die sich auf den Himmelskörper als Substrat bezieht. In Kapitel 7 des Kommentares der *capitula*, *Opera*, fol. 1380, setzt Ficino die menschliche Seele scharf von den Tierseelen ab (und entscheidet damit eine vor-plotinisch breite Diskussion von den

Stoikern über die Akademiker zu den Mittelplatonikern im Sinne Plotins), da letztere über keine ihnen natürlicherweise einwohnenden *formulae idearum* verfügen: *id [sc. pervenire ad universalem formulam animae naturaliter insitam] nequit anima bruti, quippe cum nullas idearum formulas insitas habeat* (1380, 14). Ficino, *Theologia Platonica*, XVIII, cap. 9, 3, 221–222 (*AH*, VI, 166–168).

30 So Ficino, *Theologia Platonica*, XVII, cap. 2, 3, 157 (*AH*, VI, 24–26); Ficino, *Theologia Platonica*, XVIII, cap. 4, 3, 193 (*AH*, VI, 104): *Hoc [sc. corpus animae proximum] vocant Magi vehiculum animae, aethereum scilicet corpusculum acceptum ab aethere, immortale animae indumentum, naturali quidem figura rotundum propter aetheris regionem, sed in humanam effigiem sese transferens quando corpus humanum ingreditur atque in priorem se restituens cum egreditur*. Ficino nennt als Grund dieser Theorie, dass die Rationalseele als Zwischeninstanz zwischen ‚Engeln‘ (intelligiblen Seelen) und nicht-rationalen Seelen zugleich „dem Vermögen nach“ (*virtute*) vom Körperlichen „abtrennbar“ und „dem Akt nach“ (*actu*) immer dem Körperlichen verbunden ist. Dies entspricht nahezu *verbatim* dem, was Proklos [Dodds], prop. 191, 168, 3–5 sagt: „Jede teilgehabte Seele besitzt ihre Substanz auf ewige Weise, ihre Tätigkeit auf zeitliche Weise (τὴν μὲν οὐσίαν αἰώνιον ἔχει, τὴν δὲ ἐνέργειαν κατὰ χρόνον).“ Siehe auch propp. 208–209.

den kann, dass die Seele im ganzen Körper und in allen seinen Teilen selbst als Ganze gegenwärtig ist, als auch als Medium des Informationsaustausches zwischen Körperlich-Extensionalem und Seelischem.³¹ So heißt es in Buch IX der *Theologia Platonica*, zu dem wir nachher noch ausführlicher kommen werden:

Die Rationalseele, die Ursprung [Quelle] der körperlichen Bewegungen ist, bewegt zwar die Körper selbst, wird aber von den Körpern nicht bewegt. Sie würde (nur) von den Körpern bewegt werden, wenn sie (auch) von ihnen geformt würde. Der *spiritus* hingegen, der der ‚Wagen‘ der Seele ist, wird von allen beliebigen Körpern angeregt und gestoßen [das lateinische *pulsare* kann sowohl ‚anregen‘ als auch ‚(heftig) stoßen‘ bedeuten]. Dieses Anregen und Stoßen bleibt der Seele nicht verborgen.³²

In diesem Falle, so Ficino, kann man sagen, dass die Seele fühlt und wahrnimmt (*sentire*) und, dass in der Folge, aus diesem punktuellen Akt des extern initiierten Fühlens-Wahrnehmens die ‚innere Fähigkeit‘ der Seele (*vis interior animi*) zu einer ganzen Sequenz spezifisch-ähnlicher Akte angeregt wird (*ad opus aliquid persimile excitatur*) mit dem Resultat, dass etwa das Sehen dieser Farbe a durch ein aus ihr selbst kommendes, durch die Vorstellungs- und Einbildungskraft der *vis interior* geleitetes Reproduzieren von a-Instanzen verstärkt wird. Der direkt körperlich-materielle Impuls, den der *spiritus* aufgreift, wird in der Seele schon im nächsten Moment des Perzeptionsvorganges aus den rein innerseelischen Vermögen reproduziert (und damit seelisch-intelligibel geformt) und dann den Vermögen *imaginatio*, *memoria*, *iudicium* etc. weitervermittelt.³³ In

31 Ficino, *Theologia Platonica*, XVIII, cap. 7, 3, 199 (AH, VI, 118): *Anima quae est medium rerum iussu dei, qui est mundi centrum, in punctum cordis medium, quod est centrum corporis, primum infunditur. Inde per universa sui corporis membra se fundit, quando currum suum naturali iungit calori; per calorem spiritui corporis; per hunc spiritum immergit humoribus; membris inserit per humores.* In Ficino, *Theologia Platonica*, XVIII, cap. 9, 3, 221 (AH, VI, 166) wird unter Rückgriff auf Plotin, IV, 3, 18 und Hermias, 68, 27 und 69, 18 die medial-kommunikative Funktion der *currus animorum* nochmals hervorgehoben, vor allem am Beispiel der Sehvorgänge und des damit verbundenen wechselweisen (*mutuus*) Kontaktes (der ja auch etwa in *De amore* VI eine große Rolle spielt). Zum Topos ‚*tota in toto corpore et tota in qualibet parte corporis*‘, der letztlich aus Plotin, IV, 2, 1, 65–67 stammt, vgl. Leinkauf 2009b, 56–66.

32 Ficino, *Theologia Platonica*, IX, cap. 2, 2, 30 (AH, III, 58): *Anima igitur rationalis, quae fons est corporali motionum, movet quidem ipsa corpora, a corporibus*

non movetur. Moveretur autem ab illis, si formaretur inde. Sed spiritus qui est animae currus, a corporibus quibusque pulsatur. Pulsatio huiusmodi non latet animam. Der Text geht so weiter: *Ut talis quaedam passio sive agitatio spiritus animam non latet, sentire dicimur. Statim vero ex hoc subito sentiendi actu vis interior animi [!] ad opus aliud persimile excitatur. Nam ubi per oculi spiritum colores, per aurium spiritus sonos, perque alios alia attingit, ipsa sua [!] quadam vi, per quam praeest [!] corporibus eorumque semina possidet non minus in cognoscendi quam in alendi virtute, mox colorum sonorumque et reliquorum simulacra penitus spiritalia vel denuo concipit in seipsa [!], vel olim concepta parturit coligitque in unum. Hanc imaginationem in superioribus (sc. libris) nuncupavimus.* Der ganze Abschnitt dient dem Nachweis, dass gilt: *mens absque corpore operatur!* Der *spiritus* als *currus animae* ist also die ‚Außenseite‘ der Seele, die ihr das Äußere immer schon als ein Inneres vermittelt.

33 Ficino, *Theologia Platonica* IX, cap. 5, 2, S. 31–32.

dieser Theorie der Wahrnehmung spielt der *spiritus* als Seelenwagen eine zentrale Vermittlungsrolle: Durch ihn (x) wird ein Sinnesdatum, etwa Farbe, Ton, Druck etc. an die seelischen Vermögen (y) weitergeleitet und in ihm, etwa in dem *spiritus oculi* oder *spiritus imaginationis*, werden die Bilder dieses Datums durch die Aktivität von y zu stabilen Wahrnehmungsformen reproduziert. Diese Theorie dient evidenterweise dazu, die von Platon immer wieder insinuierte und von Plotin systematisch ausformulierte These von der strikten Unkörperlichkeit der Seele oder doch zumindest der Rationalseele³⁴ gegen die aristotelischen, stoischen oder auch medizintheoretischen Deutungsmodelle durchsetzen zu können: Der vermeintlich direkte Einfluss von Sinnesdaten auf die Seele wird abgewiesen. An die funktionale Stelle der sinnlich-perzeptiven Seele wird der *spiritus* gesetzt, der als *vapor calens atque vitalis* durch die externen materiellen Daten der Dingwelt nicht passiv ‚geformt‘ wird, sondern diese selbst aktiv im Akt des Erfassens ‚formt‘ und der diese Informationen der Seele dann, als wäre er eine Seele vor der eigentlichen Seele, weitergibt. Somit wird dann im Endeffekt die Seele zum aktiven Formprinzip des Körpers.³⁵ Doch lassen wir diese Seite des ficinianischen Systems einmal beiseite, in dem unterschwellig sehr viele Argumente aus Plotins differenzierten Analysen gegenwärtig sind.³⁶ Es ging nur darum zu verdeutlichen, dass Ficino auch in einem solchen Kontext den Ausdruck *currus animae* wie selbstverständlich verwenden kann und zwar deswegen, weil hier eine funktionale Homologie besteht: der ‚Wagen‘ ist das Substrat x, das einem Agens y als Medium seiner Selbstvollzüge dient, zugleich jedoch ist er auch, wie wir jetzt sehen, selbst ein Medium, das Sinnes- oder Außendaten aufnimmt und an y weitergeben kann.

Ein kurzer Blick noch auf eine hinsichtlich unserer Unterscheidung der Relationen R_{Ind} und R_{Univ} interessante Stelle aus der *Theologia Platonica* und zwar aus Buch XVIII, dort dem Kapitel 4:

Hoc (sc. corpus animae proximum) vocant Magi vehiculum animae, aethereum scilicet corpusculum acceptum ab aethere, immortale animae indumentum, naturali quidem

34 Plotin, IV, 7, 10–11; IV, 9, 4–5.

35 Ficino, *Theologia Platonica*, IX, cap. 5, 2, 30–31 (AH, III, 56–58): *Quoniam anima multo est praestantior corpore, et quod assidue format aliquid, est formato praestantius, ideo nulla corpora, sive extra nos sint sive intra, formas vel imagines suas pingunt in anima, sed suis quibusdam qualitatibus sive viribus sive imaginibus vaporem illum pulsant calentem atque vitalem, qui quodammodo corporis est nodus et animae, et spiritus a physicis appellatur.* Auf diesen Passus folgt dann der oben schon explizierte Satz: *sed spiritus, qui est animae cur-*

rus etc. Den Hintergrund bietet Platon – *audiemus primum Platonis mentem* – wobei sowohl Marcel 1964 als auch AH auf *Phaidon*, 65a–68b, Marcel 1964 zusätzlich auf *Theaitetos*, 156c–157a und AH auf *Theaitetos*, 184b–187b verweisen.

36 Siehe Plotin, IV, 9, 3, 23–25. Zur gleichsam ‚doppelten‘ oder gestuften Gegenwart des Seelischen oder auch des Formprinzips im Körper siehe auch die Analysen von Blumenthal 1996, 83–85, der von *soul1* and *soul2* spricht; siehe Helleman-Elgersma 1980.

*figura rotundum propter aetheris regionem, sed in humanam effigiem sese transferens quando corpus humanum ingreditur atque in priorem se restituens cum egreditur.*³⁷

Hier kommt es insbesondere auf den Schluss an: Das „Gefährt“ (*vehiculum*), das der Seele zugewiesen ist, scheint kein individuelles Substrat *a priori* zu sein, sondern ein universales oder zumindest indifferentes Substrat, das sich *dann, wenn* die individuelle Seele in den Körper „eintritt“ (*ingredi*), „in die menschliche Gestalt verwandelt“ (*in humanam effigiem sese transferens*), sich aber danach, wenn sie „heraustritt“ (*egreditur*) ebenso wieder in seine frühere Gestalt (*priorem* [sc. *effigiem*]) „wieder herstellt“ (*se restituens*). Hier scheint R_{Ind} eine Funktion von R_{Univ} zu sein, der individuelle Wagen sozusagen ephemere und polyvalent.

2.2 Ficinos Geist-Begriff (*intellectus*)

Doch kommen wir nun zu der bislang nur ganz kurz angerissenen zweiten (ii) Deutung des Seelenwagens, in der meines Erachtens die Perspektive *von der biologisch-kosmologischen Deutung auf eine mental-intellektuelle Deutung* verschoben wird. In Teilen hat sich dies schon gezeigt, wenn Ficino, zusammen mit Plotin und Proklos, auf die reflexive oder konversionale Grundverfasstheit des Seelischen verweist (vom Griechischen ἐπιστροφή), die, neben dem In-sich-zurückgebeugt-Sein des Lebens, im Denken Platons und der an ihn anschließenden Platoniker, vor allem durch die ausgezeichnete Seinsweise des Noetischen bestimmt ist – das Leben wird in seiner Reflexivität dabei eher als Bild des noetischen Selbstvollzuges verstanden.³⁸ Die schon oben erwähnte *quadriga rationalis* nun, die Ficino im zweiten Kapitel des neunten Buches der *Theologia Platonica* einführt, ist direkte Metapher (*sit venia verbis*) des Komplexes der möglichen noetischen Grundaktivitäten der Rationalseele. Der Wagen oder Streitwagen, von dem hier die Rede ist – das lateinische *quadriga* kommt von *quadri-iugae*, d. h. vier-jochig oder vier-spännig, und müsste eigentlich im Plural *quadrigae* stehen –, hat anscheinend nicht mehr die uns bekannte Funktion des physikalisch-biologischen Substrates, das als Medium im epistemischen Bereich fungiert, als *spiritus vitalis*, und auch nicht unmittelbar diejenige des kosmologisch-astrologischen Substrates, das, als *spiritus aethereus*, eher den Stellenwert und gehobenen ‚Aufenthaltort‘ der höheren, sich der Theorie des Göttlichen widmenden Seelen markiert, sondern hier geht es um die Position und Dignität der menschlichen Seele selbst, deren Wesen die Renaissanceautoren mit der ganzen vorhergehenden Tradition ja in ihrem rationalen Selbstvollzug gesehen haben.³⁹ Ficinos

37 TP III, S. 193 [AH VI, S. 104].

38 Wie wir das auch aus Platon, *Sophistes* 248e–249a; *Timaios* 30c und wirkungsgeschichtlich vielleicht

noch prägender aus Aristoteles, *Metaphysica* XII, cap. 7 und 9 kennen.

39 Siehe Leinkauf 2002, ders. 2005.

Hauptwerk *Theologia Platonica de immortalitate animorum*, entstanden zwischen 1469 und 1474, ist nicht nur eine in vielen Punkten an Augustinus anschließende Herausstellung von Argumenten für die Unsterblichkeit der Rationalseele, sondern sie ist vor allem auch eine systematische Darstellung eines an Plotins Hypostasen-Metaphysik orientierten Denkens, das die Seele als hypostatische komplexe Einheit in die ‚Mitte‘ des Seins stellt (Buch I–IV), und in der große Teile der Rationalseele und der hiermit verbundenen Intellekt- und Geisttheorie (Buch V–VIII) sowie der Unsterblichkeitsproblematik (Buch IX–XIV) gewidmet sind.⁴⁰ Das Buch IX, in dem Ficino die *auriga rationalis* einführt (ein Ausdruck, der bei ihm selbst, soweit ich sehe, ein Hapaxlegomenon bleiben wird), führt das erste einer ganzen Reihe von Argumenten (*rationes*) vor, weshalb man sagen könne, dass die Seele „nicht vom Körper abhängt“ (*non a corpore pendere*). Diese *prima ratio* behauptet nun, dass „der Geist in sich selbst reflektiert [oder zurückgebogen] sei“ – *mens reflectitur in se ipsam*.⁴¹

Die Reflexionen Ficanos zum Begriff des Geistes oder Intellektes können grundsätzlich unter den Index der Einsicht von dessen Autonomie gestellt werden: Es gilt, dass der Intellekt sich selbst formt und bildet – *intellectus formare seipsum*.⁴² Meine These ist, dass die *auriga rationalis* aktive Metapher für die diesem komplexen Vorgang zugrundeliegende, selbst wiederum komplexe dynamische mentale Einheit ist. Diese singuläre Metapher markiert das Ermöglichungsprinzip dessen, was ich an anderer Stelle als das Vermögen zur Selbstrealisierung bezeichnet habe.⁴³ Dem Begriff des ‚Geistes‘ (*mens, intellectus, intellegentia*) ist spätestens seit Aristoteles⁴⁴ eine Ambivalenz eingeschrieben, deren Nachhall noch im für die Zeit Ficanos und den Beginn des 16. Jahrhunderts typischen Streit zwischen Alexandrinisten und Averroisten deutlich zu spüren ist: Einmal ist der Geist eine in sich stehende, universale, transzendente und selbstreflexive Einheit, die alle intelligiblen Gehalte in einem einzigen, zeitlosen Denkakt (*actu*) als solche mangellos erkennt – die ausführlichste und komplexeste Darstellung dieser Geist-Einheit findet sich in Plotins *Enneaden* der Reihe V⁴⁵ und auch in *Enneade* VI, 7 –, zum anderen ist aber auch jeder individuelle, einzelne Intellekt-Geist in diesem Sinne, d. h. eine nicht-körperliche, selbstreflexive Einheit, deren ‚Gegenstand‘ die reinen Formen

40 Zu Aufbau, Inhalt und einzelnen Argumenten der *Theologia Platonica* vgl. Leinkauf 2018. Die Unterscheidungen zwischen den Themenbereichen sind *cum grano salis* zu nehmen, denn die Reflexionen zu Sein und Status des Rationalen und Mental-Intellektiven lassen sich nicht trennen von Implikationen der Immortalitäts-Debatte und *vice versa*. Ebenso sind Reflexionen zur Freiheit nicht nur auf Freiheit im handlungstheoretischen Sinne bezogen, sondern auf eine ontologische Modalität, die Fici-

no mit Plotin – etwa Plotin, III, 1, 8–9 – als ‚frei‘ bezeichnet, weil sie auf Selbstbestimmtheit (Autonomie) beruht.

41 Ficino, *Theologia Platonica* IX, cap. 1, 2, S. 8.

42 Ficino, *Theologia Platonica* XI, cap. 3, 2, S. 101 [III, S. 220 AH].

43 Leinkauf 2005. Siehe oben S. 144 u. Anm. 20.

44 Aristoteles, *De anima* III, cap. 5.

45 Dort besonders V, 1; V, 8; V, 9.

und idealen Gehalte (Ideen) sind.⁴⁶ In Ficinos *Theologia Platonica* ist diese Zweistufigkeit des Geistigen immer wieder thematisch, sie ist sogar, in der Tradition des christlichen Platonismus (Augustinus, Thomas von Aquin), ausgeweitet in eine dreistufige Form, sodass die Geist-Struktur jetzt alle drei wesentlichen, grundständigen Seinsformen (die Hypostasen im Sinne Plotins) prägt oder unter den Index des Denkens setzt: Gott als absolutes Denken, den engelischen Geist als universales Denken, den seelischen Geist als individuelles Denken. Das Geistige ist in der Seele, wie Ficino immer wieder sagt, „die reine und unkörperliche Kraft“, deren intentionaler Gegenstand „etwas Unkörperliches“ ist, das sie erforscht und aufspürt,⁴⁷ also die *communes rationes* oder *rerum rationes* wie Menschheit, Schönheit, Gutheit, die allem zukommen, das Mensch, schön und gut ist;⁴⁸ ebenso ist das Geistige, im Unterschied zur „Enge“ (*angustia*) des Körperlichen, „unermesslich“ oder „weit“ (*immensum, amplum*).

Das Geistige ist also in der Seele eine über die Seele hinausgehende Kraft. Zugänglich ist es durch den Akt der *reversio in se ipsum*⁴⁹. Die wesentliche Vollzugsform des Geistes ist *Reflexivität*,⁵⁰ sie bildet den kreisförmigen, idealen Selbstbezug des göttlichen Seins in sich ab. In diesem kreishaften, richtungslosen, bei sich seienden Vollzug ist der Geist ‚frei‘ (siehe nächsten Abschnitt), in ihm erfasst/erschaut und denkt er die idealen Sachgehalte (*ideae, rationes, formae*). Ist alles Sein bestimmt durch den Ternar *essentia-vita-actio*, so ist der Geist diejenige Form von Tätigkeit, die das ‚hervorgehende‘ Leben in sich zurückbiegt und zum Stand bringt: *vita motus, quia iam exit in actum; mens reflexio, quia sine hac, vita in externum opus efflueret*.⁵¹ Die aus der zugrunde liegenden Wesenseinheit hervorgehende Entfaltungsbewegung (Leben) wird durch den Denkakt „in sich festgehalten“ (*sistit in semetipso*) und die stabile Wesensform, die der Sachgehalt dieser Bewegung gewesen ist, wird *sich selbst* reflex und dadurch noetisch zugänglich – dies das Szenario, das Ficino aus Plotin VI, 7, 15–18 hinsichtlich des Nous oder der absoluten Geisthypostase kennen konnte, das aber seine über den christlichen Platonismus vermittelten Reflexe auch in Thomas von Aquin zurückgelassen hatte (*Summa contra gentiles* II, 45). Die temporale Verfasstheit der Rationalseele und ihres Geistes führt beim Menschen dazu, dass er diese Reflexionsbewegung als Erkenntnisbewegung iteriert (*reflexio infinita* als ein *in se replicari*⁵²). Es ist eine autarke Bewegung, da sie „aus sich“, „durch

46 Ficino, *Theologia Platonica* X, cap. 9, 2, S. 90 [III, S. 196 AH]: *tota entis latitudo*, eingeteilt in *genera, differentiae, species, praedicamenta*; XI, cap. 1, 2, S. 92–93 [III, S. 200–202 AH]: *intelligibile ipsum, rationes universales*.

47 Ficino, *Theologia Platonica* VI, cap. 2, 1, S. 225–226 [II, S. 128 AH]: *mera incorporeaque vis animae incorporeum aliquid investigat et invenit*; VIII, cap. 1, 1, S. 289 [II, S. 272 AH]: *motus ad incorporea absoluta que maxime naturalis est menti*.

48 Ficino, *Theologia Platonica* VIII, cap. 1, 1, S. 286–287 [II, S. 264–265].

49 Ficino, *Theologia Platonica* VI, cap. 2, n. 6 [II, S. 132 AH].

50 Ficino, *Theologia Platonica* VIII, cap. 15–16; IX, cap. 1: *reflexio, reflectere, in se revolvi*.

51 Ficino, *Theologia Platonica* VIII, cap. 15, n. 1; II, S. 352 AH.

52 Ficino, *Theologia Platonica* VIII, cap. 15, n. 1; II, S. 354 AH.

sich“ und „in sich“ verläuft (*ex se, in se, per se*, n. 5, S. 356) und in dieser Zirkelhaftigkeit nicht nur formal auf sich bezogen ist, sondern auch sachlich-real sich-selbst, d. h. die im Geist eingelagerten idealen Gehalte, *actu* denkt.⁵³ Der Geist ist sozusagen das Instrument, mit dem die Seele sich selbst besitzen und erkennen kann: Einmal nimmt der seelische Geist in dieser Selbstbezüglichkeit wahr, dass er erkennt, und er erkennt auch, dass er dies wahrnimmt, zum anderen erfährt er an sich sein Wollen von etwas, aber eben auch, dass er eben dies Wollen von etwas noch einmal Wollen (oder: Affirmieren) kann.⁵⁴ Dieser Reflexivität der mentalen Grundakte Denken und Wollen,⁵⁵ die Ficino aus Thomas von Aquin übernimmt und dann auch, wie wir sehen werden, als dynamische Vollzugsform seines umgedeuteten Seelenwagens einsetzen wird, gehen in der Seele jedoch intentional reflexive Akte der Selbst-Erforschung und Selbst-Erfahrung voraus, die Ficino als Wendung „in die eigene Natur“ bezeichnet:⁵⁶ Einmal das Selbst-Suchen, -Finden und -Betrachten, zum anderen das Selbst-Begehren und -Lieben. Auf diesen selbstbezüglichen Reflexionsakten ruhen dann, in einer Art Potenzierung, die Reflexionen auf die Aktform selbst auf:⁵⁷ *se intellegit intelligere [...] et vult se velle*.⁵⁸ Aus Ficanos Sicht gewinnt der Geist hier eine Intensität und Tiefe, die unermesslich ist und keine Entsprechung im materiellen Sein besitzt. Dadurch, dass der menschliche Geist in seinen unendlich vielen selbstreflexiven Akten sich „täglich“ und „andauernd“ erneuert und selbst erschafft (*continue, quotidiana renovatio*), kann er sich schrittweise dem ewigen vollkommenen Status des unendlichen Geistes angleichen⁵⁹ – Ficanos Modell der christlichen *perfectio* in Anlehnung an Platons *ἁμωσις*-Gedanken (*Theaitetos* 176d). Der Geist realisiert sich beständig durch eine Kette von Reflexions- und Erkenntnisakten, die nichts anderes als seinen potentiell unendlichen Gehalt zum Gegenstand haben und in einer je eingeschränkten Weise aktualisieren. Ficino hat dieses Grundgeschehen des Geistigen als eines sich in sich vertiefenden Selbstverhältnisses (*proprium ambit substantiam*) einerseits und als eines unersättlichen Seinsbezuges andererseits (*non uno quodam rerum genere mens contenta*) im 16. Kapitel des VIII. Buches beispielhaft expliziert.⁶⁰ Das nicht-reduktionistische Grundverhältnis zur Gesamtheit des Seienden, vermittelt durch die Totalität der idealen Formen und Gehalte,⁶¹ umfasst – und das macht das Be-

53 Dies wird direkt aufgenommen in Ficino, *Theologia Platonica IX*, cap. 5, n. 15: *per se igitur mens operatur, et hoc etiam pacto nuncupat Plato per se moveri. Ergo per se vivit vivitque semper [sc. mens]; vgl. Phaidros 245c–e; Commentaria in Phaedrum cap. 5–6.*

54 Ebd., S. 354: *et cum aliquid velle se vult, et vult quod velit se velle*; Reprise cap. 16, n. 2, S. 360: *vult se velle, vult quod velit.*

55 Ficino, *Theologia Platonica IX*, cap. 2, n. 2; III, S. 12 AH: *praestantissimae animae partes sunt intellectus et voluntas*; cap. 3, n. 2, S. 16: *speculari et consultare*, u.ö.

56 Ficino, *Theologia Platonica IX*, cap. 1, n. 3; III, S. 10 AH: *in naturam suam.*

57 Ebd.: *in actum ipsum intellegendi, in voluntatis actum.*

58 Ebd., wie schon VIII, cap. 15–16.

59 Ficino, *Theologia Platonica VIII*, cap. 15, n. 2–3; II, S. 354 AH; cap. 16, n. 2: *infinite replicatur.*

60 Ficino, *Theologia Platonica VIII*, cap. 16, 1, 328–332 (AH II, 360–368); Leinkauf 2002, bes. 198–208.

61 Ficino, *Theologia Platonica X*, cap. 6, 2, S. 79 [III, S. 168–169 AH]: *genera, species, transcendent[al]ia.*

sondere der *mens humana* und ihres seelischen Substrates aus – insbesondere die *zeitliche* Dimension und den *Möglichkeitsraum*:

[...] vieles denkt er aus, was vielleicht sein könnte, jedoch niemals wirklich geworden ist, und ebenso vieles, was vielleicht niemals überhaupt hätte existieren können.⁶²

Zusätzlich zu der Erfindung neuer Dinge (*rursus innovat alias*) modifiziert die *operatio mentalis* der Rationalseele schon bestehende Dinge, verleiht ihnen durch poetische Akte ‚neue‘ Aspekte oder schafft durch sie mittels handwerklicher Akte neue, nicht-natürliche Gegenstände (*novas semper rerum facies vi propria et quadam ordine fabricat*; VIII, cap. 16; II, S. 362 AH). Ficino hebt dabei mehrfach hervor – vielleicht auch ein Reflex der nominalistischen Physik der *Calculatores* mit ihren Intensitätsgraden – dass der Geist „unendliche Abstufungen (*gradibus*) innerhalb der Qualitäten“ erzeuge,⁶³ dass er sich in „unendlichen Abstufungen“ seiner Bewegungen, und d. h. seiner Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Denkakte bzw. Urteile, durch die Dimensionen der Wirklichkeit bewege,⁶⁴ dass er sich die unendliche Variation in der Erzeugung der Dinge bewusst mache (n. 5, S. 364 AH: *infinitam [...] generationis vicissitudinem*), kurz: dass der Geist sowohl extensiv als auch intensiv in unbegrenzt vielen Schritten sich die Struktur der Wirklichkeit erschließen könne und zugleich auch eine eigene Wirklichkeit, man könnte sie mit Cusanus den *mundus humanus* oder *rationalis* nennen, erzeuge.⁶⁵ In diesen Schritten geht der Geist strikt rational vor: Er führt, durch Aktivieren seiner „unendlichen Kraft“ (*vis/virtus infinita*⁶⁶), das unendliche Viele durch subsummierende Urteilsakte auf eine letzte Einheit (*complicatio*) zurück, er entfaltet und entwickelt aus dem Einen eine unendliche Vielheit (*explicatio*): *mira profecto virtus, quae infinita reddit unum, unum reddi infinita*.⁶⁷ In einer an Plotins Denken und vor allem auch direkt an Petrarcas *secum esse* erinnernden Weise betont Ficino das Mit-sich- und In-sich-Sein des Geistes: *secum igitur habitat mens. Sui ergo ipsius est domicilium*.⁶⁸ Es ist in diesem Mit- und In-sich-Sein, worin erst wirklich das erreicht wird, was Ficino, auch terminologisch von *rationcinari*, *concipere*, *intelligere* abge-

62 Ficino, *Theologia Platonica* VIII, cap. 16, I, S. 329 [II, S. 362 AH]: *Multa enim excogitat quae forte esse possent, non tamen fiunt unquam, et multa quae esse forsitan numquam possunt ipsa fingit.*

63 Ficino, *Theologia Platonica* VIII, cap. 16, S. 329 [II, S. 362 AH]: *innumeros quoque effingit gradus in singulis qualitatibus.*

64 Ebd. S. 329 [ebd.]: *gradatim per mundis sphaeras ascendit.*

65 Leinkauf 2006, 52–54, 182–192.

66 Ficino, *Theologia Platonica* VIII, cap. 16, I, S. 330 [II, S. 364 AH]; Ficino, *Theologia Platonica* IX, cap. 5, 2, S. 37 [III, S. 74 AH]: *vis infinita*; Ficino, *Theologia Platonica* XV, cap. 13, n. 10, 3, S. 71–76 [V, S. 158 AH].

67 Ficino, *Theologia Platonica* VIII, cap. 16, I, S. 330 [II, S. 364 AH]; vgl. Thomas, *Summa contra gentiles* II, 49.

68 Ficino, *Theologia Platonica* IX, cap. 5, 2, S. 37 [III, S. 74 AH].

setzt, als *speculatio* oder *contemplatio* bezeichnet.⁶⁹ reines, unmittelbares, vollkommenes Erfassen des Intelligiblen im *actus intelligendi et speculandi*.

In diesen verdichteten argumentativen Kontext der Reflexionen zu *mens, intellectus, vis infinita* usf. nun stellt Ficino sein Verständnis des Seelenwagens als *auriga rationalis*, deren vier Räder ganz bestimmten Basisoperationen der körper-transzendenten mental-intellektiven Einheit des Seelischen entsprechen – ich kann jetzt, nachdem diese knappen Ausführungen zu Wesen und Tätigkeitsform des Geistes und des Geistigen in uns vorangestellt sind, zur Analyse der einzelnen Vermögen des ‚Kampfwagens‘ kommen:

2.3 Ficinos *auriga rationalis*

Ficino teilt die Funktionen der Rationalseele im Rahmen der Wagen-Metaphorik den einzelnen ‚Rädern‘ (*rotae*) zu, der zweirädrige Wagen aus dem *Phaidros*⁷⁰ wird sozusagen zu einem vierfachen Allrad-Antrieb aufgewertet und zwar so, dass die beiden klassischen Hauptvermögen der Rationalseele, der Intellekt und der Wille, einerseits direkter Ausdruck der selbstreflexiven, körpertranszendenten Substanz oder Natur des Seelischen sind, andererseits in dieser reflexiven Verfasstheit eine je zweifache Operationalität gewinnen. Es ist, das ist wichtig, immer die *anima rationalis*, die sich in diesen dann vier Operationen autoreflexiv verhält (*in se revolvi*):⁷¹

- (i) die Rationalseele wendet sich durch den Intellekt in oder auf ihre Natur und zwar, wenn sie sich selbst sucht, findet und betrachtet
- (ii) die Rationalseele wendet sich durch den Willen in oder auf ihre Natur und zwar, wenn sie sich selbst berührt (affiziert) und liebt
- (iii) die Rationalseele wendet sich durch den Intellekt auf den Akt des Erkennens/Denkens selbst und zwar, wenn sie zugleich eine Sache erkennt und erkennt, dass sie diese Sache erkennt (*et rem intelligit et se intelligit intelligere*)
- (iv) die Rationalseele wendet sich durch den Willen auf den Akt des Wollens und zwar, wenn sie zugleich etwas will und will, dass sie will (*et vult aliquid et vult se velle*)⁷²

69 Ebd., 2, S. 40–41 [III, S. 82 AH]; cap. 6, 2, S. 45 [III, S. 92–93 AH].

70 Siehe vor allem *In Phaedrum* cap. 7.

71 Ficino, *Theologia Platonica*, IX, cap. 1, 2, 9: *animam in se revolvi modis quatuor*, das angehängte: *alias diximus* wird weder bei Marcel 1964 noch bei AH aufgelöst. Man könnte an die Ausführungen im Buch VIII denken oder an das, was auch in IX, cap. 4 oder cap. 8 folgt. Doch dann hätte Ficino sicher nicht

‚*alias*‘ verwendet. Allen 1981 verweist in seinem Kommentar nur darauf, dass Ficino an der Stelle in *In Phaedrum* cap. 7 (Ficino, *Commentaria*, 101) *speaks only of the soul's two wheels*.

72 Ficino, *Theologia Platonica*, IX, cap. 1, 2, 9: *per intellectum (sc. se revolvit) in naturam suam, quando quærat, invenit consideratque seipsam*“, *per voluntatem in naturam eandem, quando se affectat et amat*“, *per*

Dieses komplexe Bündel von reflexiven Operationen, in denen die Seele sowohl ihre eigene Natur als auch die jeweiligen Akt-Formen der operationalen Vermögen irgendwie vor sich bringt, ist nach Ficino fundiert in der *vorgreifenden* Einheit des Seelischen – im Sinne der plotinischen Hypostasis,⁷³ die, wir hatten das vorhin schon etwa bei Proklos ganz analog gesehen, als *simplex, indivisibilis* und *unum* bestimmt ist.⁷⁴ In dieser komplexen Reflexivität ist die Seele also substantiell als *bleibende Einheit* stabilisiert – und zwar *secundum formam, secundum fundamentum* und *secundum simplicitatem* – und operational als *im Hervorgang in sich zurückkehrende*, die Einheit replizierend bestätigende Einheit gesetzt – und zwar durch die Grundvermögen Denken und Wollen (nicht, das bleibt festzuhalten, durch Sinnlichkeit oder Vorstellungskraft [Phantasie]).⁷⁵ Was hier die analysierende Reflexion auseinandernimmt und quasi anatomisch betrachtet, muss allerdings als eine in sich dynamische Einheit gesehen werden, die Ficino eben daher durch das Bild des vierrädrigen Wagens einprägsam fixiert. Es kommt jeweils auf die *Prädominanz* an, die eine der vier Funktionen mal in den Vordergrund treten und dann auch wieder in den Hintergrund treten lässt. Die Basisorientierung des Denkens hin auf das Wahre und diejenige des Wollens hin auf das Gute sowie deren autoreflexive Instantiierungen (ich erkenne, dass ich das Wahre erkenne, ich will, dass ich das Gute will, ich erkenne mein Erkennen, ich will mein Wollen etc.) sind im Kern nicht zu trennen, denn wenn etwa das Denken sich auf sein Denken reflexiv richtet, dann ist es nicht so, dass das Vermögen des Willens nicht auch wollte, dass das Denken diesen spezifischen Zugriff auf sich selbst vollziehe. Ebenso ist das Denken in den spezifischen Akten des Wollens präsent als das Korrektiv, dass das scheinbar Gute von dem tatsächlich Guten durch klassische kategoriale Urteilsakte unterscheidet. Im letzteren Falle überwiegt nur die Handlungsintentionalität, im ersteren hingegen die theoretische Einstellung. Die *quadriga rationalis* ist, so kann man sagen, immer als Ganze in Bewegung! Man bekommt es aus der Sicht des Ficino ja auch immer mit dem ganzen Menschen zu tun, nicht nur mit einem abgelöst abstrakten Teilvermögen. Und: Für Ficino ist die Seele immer *vorgreifende* Einheit (als *essentia, substantia, natura*) ihrer Vermögen (*virtutes*), die wiederum ihren einzelnen Akten als Einheiten von Potentialen vorgreifen.⁷⁶ Somit re-

intellectum in actum ipsum intelligendi, quando et rem intelligit et se intelligit intelligere“, „per voluntatem in voluntatis actum, quando et vult aliquid et vult se velle“.

73 Plotin IV, 3, 1–3; V, 1, 6, 1–5.

74 Ficino, *Theologia Platonica*, IX, cap. 2, 2, 9 mit Verweis auf Pythagoras bei Macrobius, *In somnium Scipionis* I, 6, 41: *fons intimus*.

75 Auf eine vergleichbare Konzeption der Aktivität des in sich zurückgebogenen Seelischen oder besser: der Geist-Seele (*mens*) des Menschen habe ich im Rückgriff auf die Formulierung *„explicando complicat“*

– ‚indem er (der Geist/Intellekt) entfaltet, faltet er (zugleich) ein‘ bei Nicolaus Cusanus in Leinkauf 2006, 29–68 hingewiesen.

76 In einer hier nicht zu leistenden weitergehenden Analyse müsste man die *auriga rationalis* mit dem zentralen Ternar *essentia-virtus-operatio* in einen hermeneutischen Zusammenhang bringen. Zu diesem Ternar habe ich mich mehrfach geäußert, vor allem in dem Beitrag Leinkauf 2009a. Zu dessen neuplatonischen Wurzeln (bei Iamblich) siehe u. a. Dillon 1977, 233; Stäcker 1995, 50–62 sowie Shaw 1995, 72.

konstruiert der Florentiner eine Grundeinsicht Platons und des Platonismus: Die Seele ist in dem Teil, der sie substantiell zu einer ‚Seele‘ macht, d. h. in der Rationalseele und damit im und durch den Intellekt, durch die am Sein des absoluten Einen ausgerichtete Grundform der Selbstgegenwart oder des Bei-sich-Seins ausgezeichnet: *Secum igitur habitat mens. Sui ergo ipsius est domicilium.*⁷⁷ In diesem beständigen Bei-sich-Sein, das sachlich aus der Theorie der in sich stehenden Einheit (μονή, μένειν) bei Plotin und Proklos übernommen ist, ist die Rationalseele und ihr Geist oder Intellekt intensives ‚Bild‘ des Seins des Einen selbst bzw. aus der Sicht des christlichen Platonismus Ficinos des höchsten Seins Gottes:

*Est igitur operatio Dei perpetua quaedam in se ipsum conversio, per quam seipso fruatur et gaudeat. Itaque contemplatur seipsum; se contemplando suam videt potentiam; hanc intuens quaecumque potest discernit.*⁷⁸

Das Sein Gottes als ununterbrochene Selbstreflexivität auf höchstem Niveau produziert unmittelbar auch das umfassendste Produkt, das *universum* oder die Totalität dessen, was ist, und „betrachtet“ (*speculatur*) wiederum dieses Produkt. Das Sein des Menschen als ebenso in sich stehende Reflexivität seiner Rationalseele ist allerdings, und dazu dienen die „vier Räder“ und der ganze Seelenwagen, ein in die Differenz, Vielheit und d. h. vor allem in die *Zeit auseinander* getretenes Sein, in dessen Selbstvollzug sich die einzelnen wesenhaften Operationen (unsere vier Grundoperationen des Intellektes und des Willens), auch wenn sie immer ein Ganzes darstellen und keine ganz ohne die andere ist, doch auch je für sich artikulieren und entfalten und sich entsprechend der Intentionalität, die an bestimmte ‚Gegenstände‘ und ‚Ziele‘ gebunden ist, in eine Sequenzialität und auch eine graduelle Herrschaft oder Dominanz der einen gegenüber der anderen auseinanderlegen. Die *quadriga rationalis* ist sozusagen das metaphorisch eindringliche Bild der Einheit der Potentiale in der Substanz oder Natur der Rationalseele; ihre Bewegung und Steuerung wird wohl durch die individuelle Seeleninstanz bewirkt – ja, man kann mit Blick auf Platons *Phaidros* fragen: „Wer ist denn hier eigentlich der *auriga* oder ἡνίοχος?“ Thematisch wird das nicht klar! Und es gibt, natürlich möchte man fast sagen, in diesem Bild auch keine Pferde, kein θυμοειδές (muthafter Seelenteil) und kein ἐπιθυμητικόν (begehrender Seelenteil), eben weil diese Modalitäten des Intentionalen schon immer *ad extra* und auf das Körperliche gerichtet sind. Das Wahre zu denken und theoretisch zu ‚betrachten‘; das Gute verwirklichen zu wollen und sich auf diese beiden Aktivitäten selbst noch einmal zu richten, geht aus der Sicht Ficinos allen einzelnen Akten des Erkennens und Wollens, vor allem den ganz konkreten einzelnen Akten, die Teil einer durch Gefühl oder sinnlichen Affekt bestimmten Intentionalität sind, voraus – die

77 Ficino, *Theologia Platonica IX*, cap. 5, 2, S. 37.

78 Ficino, *Theologia Platonica IX*, cap. 6, 2, S. 45.

letzteren verlieren vielmehr, gerade wenn sie sich auf Einzeldingliches in seinem Einzelsein richten, das Wahre und Gute aus dem Blick. Besser ist es also, *a parte animae*, auf der *auriga rationalis* zu bleiben und die Einzelinstantiierung von Denk- und Wollensakten in den gemeinsamen Ursprung zurückzuführen, aus dem sie herkommen.

3 Schluss

Damit dieses möglich werden kann und damit, in der Folge, die Rationalseele sich sozusagen selbst realisieren kann in ihren intellektiven und volitiven Akten, muss strikt an der substantiellen Freiheit der Rationalseele gegenüber allen äußerlichen Bedingungen, seien diese kosmologisch-astrologischer, seien diese anthropologisch-politischer Provenienz, festgehalten werden. Gerade hierzu stehen im achten und vor allem neunten Buch der *Theologia Platonica* Ficinos eindringliche Sätze, die wir so weder bei Coluccio Salutati, Lorenzo Valla oder Giovanni Pico finden können⁷⁹ und die sich vielleicht doch schon der intensiven Auseinandersetzung auch mit den Texten des Plotin verdanken:

Das ist das uns eigene Wirken, das nicht von anderswoher kommt, sondern von innen aus der reinen Seele (ἔνδοθεν ἀπὸ καθαράς τῆς ψυχῆς), von einem Urgrund also, der leitet und Herr ist (ἀπ' ἀρχῆς πρώτης ἡγουμένης καὶ κυρίας), und nicht aus Unwissenheit Irrtum erleidet und der Gewalt der Begierden unterliegt.⁸⁰

Die *auriga rationalis* ist in dieser Perspektive immediater komplexer Ausdruck dieses substantiellen Freiseins von der *conditio corporalis*, eines Freiseins, das, oder einer Freiheit, die sich zugleich der aktiven Gegenwart eines ersten Prinzips verdankt und daher metaphysisch-noetisch (und nicht physisch oder psychologisch), also durch Vernunft, ‚bedingt‘ ist.⁸¹

79 Vor allem Ficino, *Theologia Platonica* IX, cap. 4, 2, S. 18–19 zur *operatio libera*.

80 Plotin, III 1, 9, 11–15. Plotin überformt hier in III 1, 9, 9–16 sowohl die stoische als auch die aristotelische Position (Z. 9: ἡγεμονικόν, Z. 10: ὁρμή, Z. 11: ἐκούσιον, Z. 11: ἐφ' ἡμῶν) durch einen platonischen Grundansatz, der, gegen die Lehre vom „leitenden Seelenteil“ und einem sich aus innerwelt-

licher Apatheia ableitenden ἐφ' ἡμῶν, auf die innere Transzendenz des (höchsten) noetischen Seelenvermögens abhebt, das auch in der inkorporierten Individualseele „nicht hinabgestiegen“ ist.

81 Siehe hierzu Leinkauf 2017, 659–687, insbesondere 669–675 den Abschnitt *Freiheit als Folge von Vernunft-Sein* (libertas).

Bibliographie

Textausgaben

Alcinoos

Alcinoos. *Enseignement des doctrines de Platon*. Hrsg. von John Whittaker. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

Aristot. an.

Aristoteles. *Aristotelis De anima*. Hrsg. von William D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Cic. Tusc.

Marcus Tullius Cicero. *Tusculanae disputationes*. Hrsg. von Max Pohlenz. Stuttgart: Bibliotheca Teubneriana, 1976.

Ficino [Allen und Hankins]

Michael J. B. Allen und James Hankins, Hrsg. *Marsilio Ficino: Platonic Theology*. Cambridge: Harvard University Press, 2001–2006.

Ficino, Commentaria

Michael J. B. Allen, Hrsg. *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer. Commentaria in Platonem*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 1981.

Ficino, Opera

Marsilio Ficino. *Marsilii Ficini Florentini Opera Omnia*. [ND Paris, 2000]. Basel, 1576.

Ficino, Theologia Platonica

Raymond Marcel, Hrsg. *Marsile Ficini: Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes. Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*. Paris: Les Belles Lettres, 1964/1970.

Galen

Philipp De Lacy, Hrsg. *Galen, De placitis Hippocratis et Platonis*. Berlin: Akademie Verlag, 1978/1980.

Hermias

Hermias. *Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum scholia*. Hrsg. von Paul Cuvreur. Paris und Hildesheim: Librairie Emile Bouillon, 1971 (1901).

Platon

Platon. *Platonis Opera*. Hrsg. von John Burnet. Oxford: Oxford Classical Texts, 1900–1907.

Plotin

Richard Harder, Hrsg. *Plotins Schriften*. Hamburg: Meiner, 1956–1971.

Plutarch

Franco Ferrari, Hrsg. *Plutarco, La generazione dell'anima nel Timeo, introduzione, testo critico, traduzione e commento*. Neapel: D'Auria, 2002.

Proklos [Diehl]

Ernst Diehl, Hrsg. *Procli diadochi in Platonis Timaeum commentaria*. Leipzig: Bibliotheca Teubneriana, 1903–1906.

Proklos [Dodds]

Proklos. *Proclus: The Elements of Theology. A Revised Text*. Hrsg. von Eric R. Dodds. Oxford: Oxford University Press, 1963 (1933).

Proklos [Saffrey und Westerink]

Henri D. Saffrey und Leendert G. Westerink, Hrsg. *Proclus: Théologie platonicienne*. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

Sekundärliteratur

Allen 1981

Michael J. B. Allen. *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer. Commentaria in Platonem*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 1981.

Blumenthal 1996

Henry J. Blumenthal. „On Soul and Intellect“. In *The Cambridge Companion to Plotinus*. Hrsg. von Lloyd P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 82–104.

Dillon 1977

John Dillon. *The Middle Platonists*. Cambridge, 1977.

Dodds 1963 [1933]

Eric R. Dodds, Hrsg. *Proclus: The Elements of Theology. A Revised Text*. Oxford: Oxford University Press, 1963 (1933).

Emilsson 1994

Eyjolfur K. Emilsson. „Platonic Soul-Body Dualism“. In *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, Teil II: Principat*. Hrsg. von W. Haase. Bd. 36. Berlin und New York, 1994, 5331–5333.

Ferrari 1995

Franco Ferrari. *Dio, idea e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*. Neapel: D'Auria, 1995.

Ferrari 2002

Franco Ferrari, Hrsg. *Plutarco, La generazione dell'anima nel Timeo, introduzione, testo critico, traduzione e commento*. Neapel: D'Auria, 2002.

Helleman-Elgersma 1980

Helleman-Elgersma. *Soul-Sisters. A Commentary on Enneads IV 3 (27), 1–8 of Plotinus*. Amsterdam, 1980.

Leinkauf 1992

Thomas Leinkauf. „Platon und der Platonismus bei Marsilio Ficino“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40 (1992), 735–756.

Leinkauf 2002

Thomas Leinkauf. „Mens und intellectus. Überlegungen zum Status des menschlichen Geistes in der Philosophie des Marsilio Ficino“. In *Marsile Ficini ou les mystères platoniciens, actes de colloque*. Hrsg. von St. Toussaint. Paris: Les Belles Lettres, 2002, 179–208.

Leinkauf 2005

Thomas Leinkauf. „Selbstrealisierung. Anthropologische Konstanten in der Frühen Neuzeit“. *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 10 (2005), 129–161.

Leinkauf 2006

Thomas Leinkauf. *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung in sein Denken*. Münster: Aschendorff, 2006.

Leinkauf 2009a

Thomas Leinkauf. „Der Ternar essentia-virtus-operatio und die Essentialisierung der Akzidentien. Ein Beispiel für die produktive Funktion antiker Philosopheme in der Entwicklung frühneuzeitlicher Philosophie“. In *Philosophie im Umbruch. Der Bruch mit dem Aristotelismus im Hellenismus und im Späten Mittelalter*. Hrsg. von A. Schmitt und G. Radke. Stuttgart: Steiner, 2009, 131–153.

Leinkauf 2009b

Thomas Leinkauf. *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft*. Berlin: Akademie Verlag, 2009.

Leinkauf 2017

Thomas Leinkauf. *Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600)*. Bd. 1. Hamburg: Meiner, 2017.

Leinkauf 2018

Thomas Leinkauf. „Marsilio Ficino, Theologia Platonica. Ein Handbuch“. In *Religionsphilosophie und Religionskritik*. Hrsg. von M. Kühnlein. Berlin: Suhrkamp, 2018, 147–166.

Liddell und Scott 1968

Henry George Liddell und Robert Scott, Hrsg. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

Marcel 1964

Raymond Marcel. *Marsile Ficini: Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*. Paris: Les Belles Lettres, 1964–1970.

Saffrey 1959

Henri D. Saffrey. „Notes platoniciennes de Marsile Ficini dans un manuscrit de Proclus“. *Bibliothèque d'humanisme et de la renaissance* 21 (1959), 161–184.

Shaw 1995

Gregory Shaw. *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.

Stäcker 1995

Thomas Stäcker. *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Iamblichus*. Studien zur klassischen Philologie 92. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1995.

THOMAS LEINKAUF

Thomas Leinkauf studierte in Freiburg und München Philosophie, Kunstgeschichte und Geschichte. 1982 erfolgte die Dissertation *Kunst und Reflexion. Untersuchungen zum Verhältnis Philipp Otto Runge zur philosophischen Tradition* in Freiburg. 1991 folgte die Habilitationsschrift *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Naturphilosophie und Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602–1680)* an der Freien Universität Berlin. Seit 1996 ist er Professor für Philosophie an der Universität Münster und Direktor der dortigen Leibniz-Forschungsstelle. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen u. a. die Spätantike, die Philosophie der Renaissance und der frühen Neuzeit, Leibniz und der Idealismus. Von ihm liegen Publikationen u. a. zu Francesco Patrizi, zu F. W. J. Schelling und eine Einführung zu Nicolaus Cusanus vor. Zuletzt ist erschienen: *Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600)*. Hamburg, 2017, 2 Bde.

Univ.-Prof. Dr. Thomas Leinkauf
Westfälische Wilhelms-Universität
Philosophisches Seminar
Domplatz 6
48143 Münster, Deutschland
E-Mail: leinkauf@uni-muenster.de

Keplers Seelenlehre zwischen Physik und Theologie

Zusammenfassung

Dieser Beitrag untersucht Keplers Weltharmonik mit Blick auf das Leib-Seele-Verhältnis sowie die Auferstehung. Bei Kepler sind Körper und Seele nicht so stark voneinander getrennt, dass es der Vermittlung bedürfte. Trotzdem gibt es Ähnlichkeiten zu Theorien des Seelenleibs: Die in Keplers Werk *Harmonices Mundi* entworfene Weltharmonie findet ihre Entsprechung in der Beschreibung der Seelenharmonie. Eine wesentliche Rolle spielt beim Auffinden der Harmonie in der imperfekten materiellen Welt die Seelentätigkeit. Kepler fragt danach, wie die Seele, die doch der Sitz des Immateriellen ist, durch die Sinnesorgane Entitäten aufnimmt, die mit Materie verbunden sind. Hierbei geht es vor allem um mathematische und geometrische Begriffe, die Kepler als Bindeglied zwischen den Sinnesdingen und der von den Sinnesdingen losgelösten Harmonie versteht. Intensiv setzt sich Kepler mit Platons und Proklos' Ausführungen zur Seelenlehre auseinander. Für Kepler geht es dabei auch um die Verbesserung der heidnischen Seelenlehre und die Vereinbarung mit christlichen Vorstellungen, wobei er Platons *Timaios* als Kommentar zum 1. Buch Moses sieht. Deutlich wird an der Auseinandersetzung mit Keplers Thesen, welcher philosophischen Bedingungen und Konstellationen das Ochēma-Konzept bedarf, um in der Seelenlehre eine prominente Rolle als Raum bzw. Ort metaphysischer Transaktionen zu finden, und an welchen Konstellationen es eine systematisch motivierte Begrenzung und Transformation erfährt.

Keywords: Kepler; Astronomie; Seelenlehre; Erdseele; Rezeption; Aufklärung

This essay investigates Kepler's concept of harmony of the spheres with regard to the relation of body and soul as well as with regard to resurrection. In Kepler, it is not the case that body and soul are separated in a way that they needed mediation. Nevertheless, there are similarities to theories of the spiritual body: the concept of harmony of the spheres, Kepler develops in *Harmonices Mundi*, finds its counterpart in the description of the soul's harmony. The soul's activity plays a crucial role in finding harmony in the imperfect material world. Kepler asks how the soul, though it is the spot of the intangible, picks up entities through sensory organs that are connected with matter. In this context, the essay focusses particularly on mathematical and geometrical terms that Kepler understands as a link between the objects of senses and the harmony detached from these objects. Kepler

intensively discusses Plato's and Proclus' teachings of the soul. For him, this also involves improvement of the heathen teaching of the soul and a compromise with Christian concepts, whereupon he reads Plato's *Timaios* as a comment on the First Book of Moses. The discussion of Kepler's theses shows which philosophical conditions and constellations the concept of *ochema* requires in order to play a prominent role as space or respectively place of metaphysical transactions. In this regard, the discussion also highlights the constellations in which the concept of *ochema* has to be modified due to systematically motivated restrictions and transformations.

Keywords: Kepler; astronomy; psychology; Earth Soul; reception; Enlightenment

1 Einleitung

Der Versuch, Johannes Keplers Seelenlehre darzustellen, kann nicht geradeheraus erfolgen. Es gibt von ihm keinen Traktat *De anima*. Kepler war in erster Linie *Mathematicus*, wie er sich selbst nannte, der in seinen bekannten Schriften *Mysterium cosmographicum* (1596), *Astronomia nova* (1609) und *Harmonice mundi* (1619) das astronomische System durch den Nachweis der elliptischen Planetenbewegung in heliozentrisch-copernicanischer Weise revolutioniert hat. Vor allem nahm er für sich in Anspruch, erstmals die *physikalischen* Ursachen des Universums benannt zu haben. Dies brachte er in seiner *Astronomia nova* dadurch zum Ausdruck, dass er sie mit dem Untertitel *Himmelsphysik* versah.¹ Doch Kepler strebte nach mehr: Er war auf der Suche nach dem ‚Weltgeheimnis‘; nach der Struktur des ganzen Universums, das für ihn unzweifelhaft von Gott erschaffen worden ist. Auf diese Weise verband er Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie miteinander, und zwar mithilfe einer Seelenlehre, die genau diese drei Wissenschaften als Prinzip in sich enthält, wie ich in dieser Studie zeigen möchte. Bereits seine Zeitgenossen haben wahrgenommen, dass Kepler aufgrund dieser Lehre mehr war als nur ein Mathematiker oder Astronom.

Ich möchte dies einleitend an der *Historica critica Philosophiae* des Philosophiehistorikers Johann Jakob Brucker (1696–1770) zeigen, die uns einen ersten Einblick in die Debatten bietet. Im Anschluss an die Aussage, dass Keplers Leistungen im Bereich der Astronomie unstrittig, hier jedoch nicht weiter auszuführen seien, heißt es:

¹ Vgl. KGW III, 5–424, hier: 20 (= Kepler 1609). Keplers Werke werden im Folgenden nach der Ausgabe

Gesammelte Werke (München 1937ff.) unter der Sigle KGW zitiert.

Was man aber nicht übergehen darf, ist, dass der sehr scharfsinnige Philosoph [sc. Kepler] in der Naturwissenschaft einiges gesehen und verkündet hat, womit sich die nachfolgende Generation, und von ihr am meisten Descartes, gleichsam wie mit neuen Lehren, zu brüsten begann; dass er berühmte Hypothesen aufgestellt hat, mit denen später nicht wenige Stützen der naturwissenschaftlichen Lehre verbaut worden sind.²

Die Auszeichnung als *acutissimus philosophus* verweist darauf, dass man Kepler in der Frühen Neuzeit – mehr als wir es heute gewohnt sind – auch als einen Philosophen verstand. Hierbei sind die Grenzen zwischen der Auszeichnung als Philosoph und Naturwissenschaftler naturgemäß fließend. So nannte Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) Kepler wegen seiner unbestreitbaren Leistungen in der Astronomie und Naturwissenschaft einen *vir incomparabilis*. Zugleich sah er jedoch ein gewichtiges Problem in dessen Seelenlehre. Was war so problematisch an ihr? Leibniz hat sich hierzu in seiner kleinen Abhandlung *Tentamen de motuum Coelestium Causis* von 1689 geäußert:

Jedoch, die Ursachen dieser gewaltigen und so konstanten Wahrheiten konnte er [sc. Kepler] noch nicht angeben, teils weil er seinen Geist durch [die Annahme von] Intelligenzen und unerklärlichen Strahlen von Sympathiekräften behindert hielt, teils weil zu seiner Zeit die höhere Geometrie und die Wissenschaft von den Bewegungen noch nicht dahin fortgeschritten waren, wo sie sich jetzt befinden. Und dennoch hat er den Zugang zum Aufspüren der Gründe eröffnet.³

Brucker verstand Leibnizens Anmerkung so, dass es um Keplers Hypothese geht, wonach *alle* Körper der Welt, und zwar auch die Sterne, eine „gewisse Intelligenz bzw. eine lenkende und empfindende Seele“⁴ in sich tragen. Dass Brucker diese Lehre von der Welt- bzw. Erdseele rundweg ablehnte, machte er im Anschluss mehr als deutlich.

2 Brucker 1744, period. III, p. II, l. II, cap. II, § IX, 633: *Non est animus vel libros eruditissimos insignis viri [sc. Kepler], vel merita in rem astronomicam praeclarissima, et quae nova detexit, illustravit, auxit, exponere; hoc enim ad historiam disciplinae sideralis pertinet. Ast id praetereundum non est, acutissimum philosophum vidisse nonnulla et monuisse in naturali scientia, quibus sequens aetas, et in ea maxime Cartesius, velut novis inventis, superbire coepit; invenisse praeclaras Hypothesas, quibus postea haud pauca naturali doctrinae capita inaedificata sunt.* Auf Descartes, dem nicht nur Brucker eine Anleihe bei Kepler unterstellte, kann ich hier nicht näher eingehen.

3 Leibniz 1859, Bd. VI, 162: *Sed tantarum tamque con-*

stantium veritatum causas dare nondum potuit, tum quod Intelligentiis aut sympathiarum radiationibus inexplicatis haberet praepeditam mentem, tum quod nondum illius tempore Geometria interior et Scientia motuum eo quo nunc profecissent. Aperuit tamen et rationibus indagandis aditum. Der Text wurde zuerst in den *Acta Eruditorum* (Ausgabe 1689, 82–96) abgedruckt.

4 Brucker 1744, 633–634: *Quod autem Leibnizius dicit, Keplerum, intelligentiis praepeditam mentem habuisse, id de hypothesis Kepleriana intelligendum est, qua omnibus mundi corporibus, adeoque sideris quoque, intelligentiam quandam sive animam dirigentem et sentientem inesse, credebat.*

Ihm erschien sie nicht nur als kaum naturwissenschaftlich begründet, sondern noch viel mehr als ein Affront gegen Gott: Es ist seiner wohleingerichteten Maschine unwürdig, dass irgendwelche Intelligenzien den Sternen die Richtung ihres Weges zuweisen sollten, als ob Gott die Kräfte fehlten, sie durch physikalische Gesetze auf ihren Bahnen zu halten.

Ich bin damit schon weit in eine Debatte hineingestoßen, die erst vor dem Hintergrund einer genauen Kenntnis der Keplerschen Seelenlehre verstanden werden kann. Ich werde diese daher in einem ersten Schritt umfassend entwickeln, ehe ich auf ihre Rezeption in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts zurückkomme. Es ist erstaunlich, dass diese Rezeption bis jetzt überhaupt keine Rolle in der Forschung zu Keplers Seelenlehre gespielt hat, von der ich hier stellvertretend nur Harald Schwaetzer und aus der jüngeren Zeit Patrick J. Boner namentlich erwähnen möchte.⁵ Diese Nichtberücksichtigung verwundert umso mehr, wenn man bedenkt, dass sich neben Leibniz und Brucker bedeutende Philosophen wie Gerhard Johannes Vossius (1577–1649), Pierre Gassendi (1592–1655), Martin Schoock (1614–1669) und Pierre Bayle (1647–1706) zu Wort gemeldet haben. Ich werde hier nur erste einführende Hinweise geben können, die einer weiteren Erforschung von Keplers Rezeption in der Philosophie der Frühen Neuzeit den Weg ebnet sollen.

In einem ersten Schritt werde ich kurz Keplers persönlichen Studiengang nachzeichnen, um deutlich zu machen, dass man bei ihm in der Tat von einer umfassenden Bildung in den Disziplinen der Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie auszugehen hat, die alle drei seine Seelenlehre beeinflusst haben. Kepler war einer jener umfassend gebildeten Gelehrten der Frühen Neuzeit, die heutige Forscher schnell an die Grenzen ihres Wissens führen. Ich schließe mich hier ausdrücklich ein.

2 Keplers Anfänge

Keplers Studium der Philosophie, Astronomie und Theologie ist für die damalige Zeit im Prinzip gar nichts Ungewöhnliches. Jeder zukünftige Theologe – das war Keplers Ziel – durchlief zunächst die Artistenfakultät, in der er die aristotelische Schulphilosophie sowie die Mathematik und Astronomie kennenlernte, ehe er in die höhere theologische Fakultät wechselte. Bei Kepler führte dieser Studiengang freilich zu einer besonderen Ausprägung dieses Dreiklangs, in dem die Theologie nicht automatisch die Deutungs- und Autorität erhielt und so die beiden anderen Disziplinen zu bloßen *ancillae theologiae* degradierte, sondern in dem sich alle Disziplinen in dem einen beherrschenden Prinzip der

⁵ Vgl. Schwaetzer 1997; Boner 2013.

Harmonie versammelten. Nachfolgend möchte ich Keplers Studiengang im Blick auf sein späteres Denken fokussieren:

1. Kepler studierte von 1589 bis 1591 in Tübingen an der Artistenfakultät. Neben dem Sprachunterricht in Lateinisch, Griechisch und Hebräisch gehörte dazu auch das Studium der aristotelischen Schulphilosophie bei Andreas Planer (1546–1606), der vor allem das *Organon* und die *Physik* unterrichtete.⁶ Kepler selbst gab an, die *Analytica posteriora* und die acht Bücher der *Physik* gelesen zu haben – vermutlich zusammen mit Planers einführenden Schriften. Auch disputierte er über das vierte Buch der *Meteorologica*, das von den wirkenden Kräften der Elemente handelt.⁷ Man kann davon ausgehen, dass Kepler bereits zu dieser frühen Zeit auch die platonische und pythagoreische Philosophie näher kennenlernte. Zu diesem Studium gehörte wohl auch die Lektüre einiger Schriften des Renaissance-Platonikers Nikolaus von Kues (1401–1464). Wir werden gleich sehen, dass Kepler sich auch fernerhin intensiv mit der Philosophie von der Antike bis in seine Gegenwart beschäftigt hat. Es verwundert daher nicht, dass er in den näheren Fokus von Ernst Cassirer geriet, der in ihm geradezu mustergültig eine echte Einheit von Philosophie und neuer Wissenschaft verwirklicht sah, eine Einheit, die gerade nicht darin bestehe, dass beide Disziplinen „wahllos ineinander übergehen und in ihrem sachlichen Gehalt [miteinander] vermischt werden“.⁸ Es wird sich zeigen, ob Cassirer mit dieser Aussage Keplers Seelenlehre gerecht wird. Zweifel sind nicht nur im Blick auf Leibniz und Brucker angebracht.

2. Keplers große Leidenschaft galt von Anfang an der Mathematik und Astronomie, die er beide ebenfalls an der Tübinger Artistenfakultät studierte. Hier ist vor allem sein Lehrer Michael Mästlin (1559–1631) zu erwähnen, mit dem er auch später freundschaftlich verbunden blieb. Bei ihm hörte er Vorlesungen zu den Elementen des Euklid und über die Astronomie eines Ptolemaios, Regiomontanus (1436–1476) und vor allem eines Nicolaus Copernicus (1473–1543). Allerdings hat Mästlin das heliozentrische Weltbild in seiner *Epitome astronomiae* von 1582 nicht öffentlich vertreten⁹ – nicht einmal

6 Planer wurde 1578 zum Nachfolger von Jakob Schegk für die Professuren der Logik und Medizin nach Tübingen berufen. Bereits in Straßburg hatte er sich ausführlicher mit der *Physik* des Aristoteles beschäftigt, vgl. im einzelnen Planer 1580a; Planer 1580b; Planer 1582 und Planer 1586.

7 In Keplers Selbstzeugnissen heißt es: „Vor allen anderen Studien liebte er [sc. Kepler] die mathematischen. In der Philosophie las er den Aristoteles selbst, verfasste Quaestiones zur Physik, die Ethik übergang er so ziemlich, ebenso die Topik, um dafür die *Analytica posteriora* vorzunehmen. Aber hier gefiel ihm Planer. In der Physik war er voller Bewunderung für Scaliger. In das vierte Buch der *Meteo-*

rologica vertiefte er sich hauptsächlich durch Disputieren.“ Zitiert nach Bialas 2004, 22. Auf Scaliger komme ich gleich zurück. Zu Keplers Philosophiestudium vgl. auch die Angaben bei Caspar 1948, 45–46.

8 Cassirer 1994, 328. Zu Keplers Philosophie vgl. ferner Hoffmann 1930; Zaiser 1932; Martens 2000.

9 Vgl. Mästlin 1588. Das Werk beginnt mit einer Einführung in die Geometrie. Das erste Buch handelt vom Universum. Dort wird die Erde als Mittelpunkt desselben bestimmt: *Secundum usu receptam sententiam statuimus, Terram in medio mundi sitam esse [...]*. (Mästlin 1588, 73, zur Begründung 73–77). Weiter

als Hypothese, was nach dem von Andreas Osiander (1498–1552) eingeführten Sprachgebrauch immerhin möglich gewesen wäre.¹⁰ Kepler hat sich dagegen nicht gescheut, bereits 1593 in einer öffentlichen Disputation die copernicanischen Lehren zu verteidigen und dabei unter Hinzuziehung neuplatonischer Gedanken die Sonne als Regentin der Planetenbewegung zu lobpreisen.¹¹ All dies verweist darauf, dass Kepler sehr früh auf der Höhe des astronomischen Denkens seiner Zeit gewesen ist und nicht bereit war, den Wahrheitsanspruch der Astronomie zugunsten einer aus seiner Sicht zweifelhaften Biblexegese aufzugeben. Kepler war es auch, der in seiner *Astronomia nova* von 1609 gleich nach dem Titelblatt und noch vor der Widmung an Rudolph II. in einem kleinen Dialog mit dem bereits verstorbenen Petrus Ramus (1515–1572) die Urheberchaft von Osiander nicht nur öffentlich gemacht, sondern auch scharf kritisiert hat.¹²

3. Nachdem Kepler am 11. August 1591 den Magistergrad in Tübingen erlangt hatte, begann er dort sogleich mit dem Theologiestudium, das er 1594 allerdings ohne einen regulären Abschluss beendete. Neben Jakob Heerbrand (1521–1600) und Stephan Gerlach (1546–1612) war es vor allem Matthias Hafenerffer (1569–1619), der ihn mit der lutherischen Theologie vertraut machte. Beide blieben bis zum Tod des Theologen befreundet. Gleichwohl konnte Kepler die lutherische Christologie und Abendmahlslehre nicht akzeptieren. Er weigerte sich später sogar, die Konkordienformel zu unterschreiben.¹³ Dennoch strebte Kepler lange Zeit den Doktor in Theologie und damit eine entsprechende kirchliche Karriere an. Er blieb sein Leben lang ein tief religiöser Mensch,

unten heißt es: *Terra in mundi medio existens, motu locali non movetur, sed immota quiescit.* (Mästlin 1588, 79, zur Begründung 79–82). Auch wenn Mästlin Copernicus' *De revolutionibus orbium coelestium* wiederholt zitierte, so diskutierte er gerade nicht dessen heliozentrisches Weltmodell. Caspar vermutete, dass Mästlin auf diese Weise einem Streit mit der theologischen Fakultät aus dem Weg gehen wollte, „da die kopernikanische Lehre [...] wegen ihrer vermeintlichen Schriftwidrigkeit aufs höchste verpönt war“ (Caspar 1948, 48). Zu Mästlins *Epitome Astronomiae* vgl. Rex 2002. Zum Verhältnis zu Kepler vgl. Graßhoff 2002 und Seck 2002.

- 10 Bekanntlich hat Osiander der ersten Auflage von Copernicus' Hauptwerk eine nicht autorisierte Vorrede vorangestellt, in der er die Copernicanischen Beweise für das heliozentrische Modell als bloße Hypothesen ohne echten Wahrheitsanspruch bestimmte. Es heißt in dieser Vorrede: *De hypothesisibus ego sic sensi semper, non esse articulos fidei, sed fundamenta calculi, ita ut, etiamsi falsae sint, modo motuum φαινόμενα exacte exhibeant, nihil referat [...].* (Copernicus 1994, 302). Da die Vorrede anonym erschien,

musste der Leser davon ausgehen, dass hier Copernicus spricht, was allerdings seinen eigenen Ansichten fundamental widersprach. Zu den Debatten um Osiander vgl. Blumenberg 1996, 341–347; Bieri 2007, 70–84.

- 11 Vgl. KGW XX, 1, 147–149 (= Kepler 1593).
 12 Vgl. KGW III, 6, 28–36 (= Kepler 1609): *Fabula est absurdissima, fateor, Naturalia per falsas demonstrare causas: sed fabula haec non est Copernico: quippe qui veras et ipse arbitratus est, Hypotheses suas, non minus, quam illi tui veteres suas: neque tantum est arbitratus, sed et demonstrat veras; testem do hoc Opus. Vin' tu vero scire fabulae hujus, cui tantopere irasceris, architectum? Andreas Osiander annotatus est in meo exemplari, manu Hieronymi Schreiber Noribergensis. Hic igitur Andreas, cum editioni Copernici praeeset, praefationem illam, quam tu dicis absurdissimam, ipse [...] censuit prudentissimam, posuit in frontispicio libri [...].*
 13 Zu Keplers Theologie vgl. grundlegend Hübner 1975. Auf die theologischen Differenzen zwischen Kepler und der lutherischen Orthodoxie kann ich hier nicht im Einzelnen eingehen.

der sich immer wieder intensiv mit theologischen Fragen auseinandersetzte, sich sogar gezwungen sah, ein eigenes Glaubensbekenntnis zu verfassen.¹⁴ Jürgen Hübner spricht vor diesem Hintergrund zu Recht von einer spezifischen „Theologie Keplers“, so auch der Titel des Buches, die „zwischen erstrebter Harmonie und erlebter Diastase am Anfang der sich trennenden Wege von Theologie und Naturwissenschaft“ stehe.¹⁵

Man könnte Kepler also nicht nur einen *Mathematicus* und *Philosophus*, sondern auch einen *Theologus* nennen, der eine ganz eigene Vorstellung von der göttlichen Schöpfung entwickelte. Wie gesagt, ist seine Seelenlehre dabei jener Bereich, der alle drei Disziplinen in ihrer Verschiedenartigkeit miteinander verbindet. Das hängt wesentlich mit seiner Harmonielehre zusammen, die er in Gottes Schöpfung walten sah und die den Makrokosmos mit dem Mikrokosmos bzw. die Weltseele mit der Individualseele verknüpfte. Dies sei nun in einem ersten Vertiefungsschritt anhand einiger philosophisch-naturwissenschaftlicher Kernthesen angezeigt.

3 Prolegomena zu Keplers Seelenlehre

Um es gleich vorwegzunehmen: Keplers Seelenlehre ist ausgesprochen eigentümlich. Sie ist nicht aristotelisch, enthält aber doch aristotelische Elemente. Sie ist jedoch auch nicht platonisch oder neuplatonisch bzw. pythagoreisch, obgleich sie von all diesen philosophischen Schulen starke Anreize erhalten hat. Man muss sie folglich eklektisch nennen. Kepler hat selbst am Ende des vierten Buches seiner *Harmonice mundi* eine Einordnung seiner Seelenlehre vorgenommen, die uns einen ersten Hinweis auf ihre Stoßrichtung gibt. Seine Ausführungen, so heißt es dort,

[...] verfolgen nicht die Absicht, die Liebhaber der göttlichen Philosophie vom Lesen der metaphysischen Schriftsteller abzuhalten und den so vielen tiefgründigen griechischen, arabischen und lateinischen Auslegern des Platon und Aristoteles die Augen auszustechen, einem Plotin, Themistius, Simplicius, Porphyrius, Alexander von Aphrodisias, Averroes und seinen zahlreichen Stammesgenossen, die er anführt, sowie einem Boethius und dem jüngsten und scharfsinnigsten Julius Caesar Scaliger, die alle über die Seele und die Intelligenzien geschrieben haben. Ich wollte vielmehr das, was ich in Ausübung meines Berufes aus dem tiefsten Schacht meiner harmonischen Studien zutage gefördert

14 Vgl. KGW XII, 21–38 (= Kepler 1623). Zu erwähnen sind auch noch das unveröffentlichte Gedicht *De omnipraesentia Christi* (ca. 1610), die kleine Schrift *Unterricht vom H. Sacrament des Leibs und Bluts Jesu Christi unsers Erlösers* (1617) und die *Notae ad epis-*

tolam Hafnerfferi (1625), die alle zusammen Keplers theologische Kompetenzen belegen. Abgedruckt in KGW XII, 7, 9–18 und 39–62.

15 Hübner 1975, 101.

habe und was, soweit ich weiß, von jenen Männern noch nicht berührt worden ist, zu ihren Betrachtungen als Ergänzung hinzufügen.¹⁶

Aus diesem wichtigen Zitat gehen mehrere Dinge klar hervor:

1. Kepler war mit den wichtigsten antiken, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Schulen der Seelenlehre hinreichend vertraut.¹⁷ Die von ihm erwähnten Autoren lassen darauf schließen, dass er die Differenzen nicht nur zwischen Platon und Aristoteles, sondern auch zwischen den verschiedenen Richtungen des Aristotelismus sehr gut kannte. Dafür stehen insbesondere die Namen Simplicius, Themistius und Alexander. Dass er aus der mittelalterlichen Tradition namentlich nur Averroes erwähnte, nicht aber die Scholastiker, lässt vermuten, dass er vor allem auf die enorme Bedeutung von Averroes für den peripatetischen Diskurs – gerade im Blick auf seine Zentralthese von dem allen Individuen gemeinsamen Intellekt – hinweisen wollte, zugleich jedoch den scholastischen Aristotelismus mit seiner Seelenlehre – für den stellvertretend Thomas von Aquin genannt sei – für nicht sonderlich bedeutsam hielt. Auffällig ist schließlich, dass Kepler namentlich den italienischen Aristoteliker Julius Cäsar Scaliger (1484–1558) hervorhob, der mit seinen erstmals 1557 veröffentlichten *Exercitationes exotericæ* ein Standardwerk zur Naturphilosophie schuf, das in Europa viele Auflagen erlebte und vor allem im Protestantismus oft gelesen wurde.¹⁸ Auch wenn Volker Bialas feststellt, dass Kepler „sich später noch von Scaligers Hypothese der bewegenden Intelligenzien beeinflusst (zeigte)“,¹⁹ so ist dies nur die halbe Wahrheit, wie ich unter Punkt 5 zeigen werde. Denn gerade bei der Frage nach der Weltseele ging Scaliger einen anderen Weg.

2. Kepler lieferte im vierten Buch der *Harmonice mundi* seine eigene eklektische Seelenlehre, die er als Ergänzung zur bisherigen platonisch-aristotelisch-pythagoreischen Tradition verstand. Auffällig ist, dass er hierbei auf *keine* metaphysisch begründete Seelenlehre abzielte, die vor allem im Platonismus und christlich geprägten Aristotelismus stets auf einen Nachweis der Unsterblichkeit der menschlichen Seele hinauslief. Bei Kepler finden sich praktisch keine Äußerungen zu diesem Thema. In anderen Worten: Seine Seelenlehre ist *unmetaphysisch*, aber nicht *anti-metaphysisch*.

16 KGW VI, 5–378, hier: 286, 13–22 (= Kepler 1619b, I, IV, cap. 7): *Porro haec ego de Anima disputavi hactenus, non equidem hoc consilio, ut philosophiae divinae studios penitus avocem a lectione Metaphysicorum autorum: utve tot Platonis et Aristotelis interpretibus, profundissimae indaginis, Graecis, Arabibus, Latinis; Plotino, Themistio, Simplicio, Porphyrio, Alexandro, Averroï, et quos ille allegat suae gentis non paucos, Boetioque, et recentissimo subtilissimoque I. C. Scaligero, de Anima, deque intelligentijs disputantibus oculis configerem: sed ut haec ex mea professione, exque intimo hujus operis Harmonici*

penu deprompta, nec dum tacta ab ijs, quod sciam, considerationibus illorum, veluti supplementi loco, adjicerem [...]. Deutsche Übersetzung nach Kepler 2005, 566–567.

17 Zur frühneuzeitlichen Seelenlehre vgl. Kessler 1988; Des Chene 2000; Salatowsky 2006; Vidal 2011. In all diesen Werken spielt Kepler freilich keine Rolle.

18 Vgl. Scaliger 1607. Zu Scaligers Seelenlehre vgl. Lütthy 2001.

19 Bialas 2004, 21.

3. Kepler lieferte stattdessen eine Seelenlehre, die ganz aus seinem eigenen mathematisch-geometrischen Denken hervorgegangen ist. Sie gründet in seiner Harmonielehre, die für ihn der Schlüssel zur Welt- und Selbsterkenntnis des Menschen gewesen ist.

4. Keplers Seelenlehre ist wie die Harmonielehre überhaupt stark *christlich* konnotiert. Nur wenige Zeilen nach dem eben zitierten Text erfolgt Keplers Lobpreis auf den dreieinigen Gott, „des Schöpfers alles Sichtbaren und Unsichtbaren, zur Mehrung des rechtschaffenen und heiligen Lebenswandels der Forscher und zum ewigen Heil der allermeisten Seelen“²⁰. In seiner Einleitung zum vierten Buch der *Harmonice mundi* hat Kepler deutlich gemacht, dass die Harmonielehre der Heiden „voller Dunkelheit“ sei, so dass der Leser zwischen Begeisterung für die blendenden Lehren und zwischen dem Verdacht, es handle sich dabei nur um Fiktionen, hin und her schwanke. Erst in christlichen Kreisen, wo man das hochheilige Geheimnis der Trinität und den Ursprung aller Dinge nach dem mosaischen Schöpfungsbericht mit festem Glauben umfasse, ließen sich die Hauptpunkte der Harmonielehre mit größerer Klarheit darlegen.²¹

Kepler ging folglich davon aus, dass das Christentum auf anderen Grundlagen steht als das Heidentum, selbst wenn er die Ansicht vertrat, dass Platon bei der Kosmologie von Moses abgeschrieben hat.²² Insofern war es für ihn legitim, Ergänzungen bzw. Umformulierungen oder sogar Korrekturen an der heidnischen Seelenlehre vorzunehmen. Ich will dies einleitend an einigen Grundthesen Keplers zum Verhältnis von Leib und Seele verdeutlichen. Ich beginne mit dem zugrunde liegenden Materiebegriff, der meiner Ansicht nach bei ihm für die veränderte Bestimmung des Leib-Seele-Verhältnisses aus christlicher Sicht verantwortlich ist.

1. Die Materie erfährt bei Kepler eine deutliche Höherbewertung. Es gilt: „Wo Materie, dort Geometrie“²³. Ist die Geometrie, wie wir sehen werden, jene Disziplin, die Gott als Grundlage seiner Schöpfung diente, so ist die Materie „neben Gott das eine und einzige Objekt“ der Wissenschaft, wie es in der 1600/1 verfassten *Apologia Tychonis contra*

20 KGW VI, 286, 28–32 (= Kepler 1619b, IV, 7): [...] quod ut ad gloriam Nominis superbenedicti, Dei Creatoris Visibilem et Invisibilem, inque augmentum sanctimoniae et innocentiae vitae contemplatorum, denique in salutem aeternam plurimarum Animarum cedat, illum ipsum Deum Trinunum supplex precor. Deutsche Übersetzung nach Kepler 2005, 567.

21 Vgl. KGW VI, 211, 8–17 (= Kepler 1619b, VI, 1): *Disputationes enim de Essentia Harmoniarum in specie pauci attigerunt: et si qua dixerunt de subsistentia Generum et specierum Mathematicarum, quod Harmonijs in specie possit applicari; id necesse est in philosophia Gentilium obscuritatis esse plenum; eoque lectoris animum inter*

amorem speciosissimum dogmatum et suspicionem fictae rei fluctuare dubium. In coetibus Christianorum, et si quis sacrosanctum Trinitatis mysterium, ortumque rerum omnium ex historia Mosaica, firma fide amplectitur; disputationis capita et clarius propono possunt, et procliviores inveniunt lectorum animos ad credendum.

22 Ich komme auf diesen Sachverhalt weiter unten zurück.

23 KGW IV, 5–35, hier: 15, 24–26 (= Kepler 1602, th. XX): *Mibi Alteritas, in creatis nulla aliunde esse videtur, quam ex materia, aut occasione materiae; at ubi materia, tibi Geometria.* Vgl. hierzu Cassirer 1994, 351.

Ursum heißt.²⁴ Kepler wehrte sich hier gegen Neuplatoniker wie Francesco Patrizi (1529–1597), die nach den abstrakten Formen und Wesenheiten haschen, die Materie hierbei jedoch allzu selbstgewiss verachten würden. Gott und die Materie waren für Kepler keine Gegensätze, sondern „just two aspects of the same reality“²⁵, wie Job Kozhamthadam in seiner Studie zu Keplers astronomischen Gesetzen feststellte. Auch in einem Brief vom 15. Juni 1607 an seinen katholischen Freund Johannes Pistorius (1546–1608) wandte sich Kepler in scharfen Worten gegen die sprichwörtliche Verachtung der Welt (*contemptus mundi*), wie sie so oft von katholischer Seite gezeigt werde.²⁶ Für ihn war die von Gott in ihrer Materialität erschaffene Welt dagegen viel zu heilig, um als nichtig oder eitel angesehen werden zu können. Kurzum: Kepler hatte ein positives Bild von der Natur. Er ging ganz selbstverständlich davon aus, dass Gott im *liber naturae* „sein Wesen und seine Gesinnung gegenüber den Menschen, allerdings nur teilweise und in einer sozusagen wortlosen Art von Schrift, verkündet und dargestellt hat“²⁷, wie man in der *Epitome Astronomiae Copernicanae* von 1618 lesen kann. Die Natur in ihrer Materialität ist daher dasjenige, an das sich der Naturwissenschaftler zu halten hat.

2. Diese bemerkenswerten Aussagen Keplers vertragen sich schlecht mit den Bemühungen der orthodoxen Aristoteliker, den Hylemorphismus stets auf eine Bevorzugung der Form gegenüber der Materie hinauslaufen zu lassen –²⁸ nicht zuletzt deswegen, weil man glaubte, dass nur so die Unsterblichkeit der Seele als Form und damit als von der Materie unabhängige Substanz gesichert werden könne. Wenn Kepler die Materie

24 Vgl. KGW XX, I, 16–62, hier: 30, 9–11 (= Kepler 1858 [1600/1601], cap. I): *Haec qui distinguere didicerit, is facile sese a somniantibus abstractarum formarum captatoribus, qui materiam (rem unam et solam post Deum) nimis secure contemnunt, eorumque importunis sophisticatis expedit.* Nicholas Jardine kommentierte diese Textstelle wie folgt: „The phrase ‚matter the one and only thing after God‘ has a Stoic ring. In the Stoic cosmology ‚spirit‘ or ‚God‘ and matter are the two primary principles. The necessity or providence which rules the behaviour of material bodies is the product or emanation of ‚spirit‘: Those who recognise the dignity of matter, Kepler implies, see it as capable of obedience to the providence of the creator. In the case of the heavenly bodies such obedience is manifested in their conformity to the regular motions prescribed at the creation, precisely the state of the cosmos that Kepler has earlier urged against Patrizi as being most pleasing to God. I conclude that those ‚who despise matter‘ are those who doubt or deny the existence of such an underlying order, and that in describing them as ‚deluded seekers after abstract forms‘ Kepler attributes the de-

nial to the Platonic doctrine that true order is to be found only in the unknowable, eternal and immaterial world of the forms, not in the sensible material world.“ (Jardine 1984, 236). Die vorliegende Textstelle findet sich a.a.O., 100 (lat.) und 156 (engl).

25 Kozhamthadam 1994, 39.

26 Vgl. KGW XV, Nr. 431, 488–492 (Brief vom 15. Juni 1607 an Johannes Pistorius), hier: 489–490. Zu diesem Brief vgl. auch Caspar 1948, 186–188. Kozhamthadam 1994, 37–38.

27 KGW VII, 25, 29–31 (= Kepler 1618, I. I): *Adeoque hic est ipsissimus liber Naturae, in quo Deus conditor suam essentiam, suamque voluntatem erga hominem ex parte, et ἀλόγῳ quodam scriptiois genere propalavit atque depinxit.* Die deutsche Übersetzung nach der Ausgabe Kepler 2010, 32.

28 Zur Höherbewertung der Form gegenüber der Materie bei den Renaissance-Aristotelikern vgl. Des Chene 1996, 91 und 126 sowie Salatowsky 2015, 240, 261–263. Dort auch die Beschreibung des materialistischen Ansatzes der Sozinianer (Salatowsky 2015, 324–326).

(und damit den Körper) auf die genannte Weise als höchstes Objekt der Wissenschaft auszeichnete, dann kreierte er gewissermaßen eine eigene Form des *Materialismus*, der zuallererst naturwissenschaftlich geprägt ist, jedoch zugleich eine schöpfungstheologische Komponente enthält: Allein die Materie ist das zähl- und messbare ‚Material‘ für den Physiker und Astronom, obgleich sie zugleich von einer schöpferischen Harmonie durchzogen ist, die in Gott ihre Ursache findet. Keplers Materie ist daher im scharfen Gegensatz zur Ansicht radikaler Materialisten wie des Sozinianers Christoph Stegmann (um 1597–1646) *nicht* von Ewigkeit her,²⁹ sondern ist Teil der Schöpfung. In anderen Worten: „Das Theologumenon der *creatio ex nihilo* wird vorausgesetzt und ausdrücklich aufgenommen“³⁰, so Jürgen Hübner. Gott schuf die Materie im Moment der Schöpfung aus dem Nichts, und zwar dem vollkommenen *nihil negativum*. Dem Nichts der Materie liegt jedoch das Denken Gottes zugrunde, da Gewicht, Zahl und Maß als Ideen bereits in ihm vorhanden waren, d. h. gleich ewig mit ihm sind.³¹

3. Kepler orientierte sich bei seiner Theorie daher weniger am aristotelischen Hylemorphismus – der sich am Verhältnis von unsichtbarer Form und sichtbarer Materie abarbeitete, dabei das Problem der *prima materia* nur unzureichend erklären konnte –, sondern entwickelte eine eigene „Geometrie der Bewegung (= Mechanik)“³², die auf

29 Stegmann hebelte mit seiner These von der Ewigkeit der Materie die Lehre von der *creatio ex nihilo* mit der dazugehörigen Lesart der Bibel komplett aus den Angeln, wie das nachfolgende Zitat aus seiner *Metaphysica repurgata* von 1635 belegt: *Deinde materia prima non est res ita nihili, ut illi opinantur, quae omni prorsus forma careat, neque enim res, quae existit omnino forma carere potest, sed quod tale est nihil est, neque propterea est [...]. Illa autem materia est prima (ut obiter & tribus verbis etiam hac super re, quanquam heterogena in Metaphysicis mentem nostram explicemus) quae est irresolubilis in aliam superiorem materiam, qualis est materia sive massa illa rudis, ex qua initio Deus omnia condidit. De qua Moses Gen. 1. v. 1. 2. Terra autem erat dissoluta (sive informis) et inanis et tenebrae erant super faciem abyssi (id est super aquas illas profundas, quibus terra tegebatur) & spiritus Domini ferebat super aquas. Terra haec et aqua ex quibus subturnaria omnia facta sunt μη φαivόμενα vocantur. Hebr. 11. v. 3. ob tenebras densissimas quibus obruebantur, et prae quibus antequam lux crearetur videri non poterant. De hujus vero terrae et aquae, ut & spiritus aquae incubantis, creatione, nec Moses, nec aliae sacrae literae quidquam docent, unde multi sunt, qui Deo illa ab aeterno coexistitisse suspicentur, ut ita quando Deus 2. Machab. 7. v. 28. legitur coelum, terram et omne in iis, hominem ipsum ex nihilo creasse, non intelligendum sit nihil negativum, sed privativum,*

seu informis et rudis illa materia de qua ante Gen. 1. v. 1. 2. et Hebr. 11. v. 3. audivimus, quod et inde liquet quod 2. Mach. 7. tum de homine tum de aliis etiam dicatur illa ex nihilo esse facta, cum tamen constet hominem & alia plurima ex terra creata esse. Atque ita in dicto loco dicitur Deum omnia ex informi materia creasse. (Stegmann 1635, p. I, cap. II, 121–131). Zum Zusammenhang vgl. Salatowsky 2015, 322–324.

30 Hübner 1975, 201.

31 Vgl. KGW VI, 81, 17–22 (= Kepler 1619b, II, prop. XXV): *Haec Analogia [sc. zwischen dem Dodekaëder und dem Himmel als alles umfassende Körper] etsi plausibilis est, non quidem Aristoteli (qui cum creatum esse Mundum negaret, vim in figuris quantitativis Archetypalem agnoscere non potuit, quippe quae sine Architecto nulla illis inest ad faciendum aliquid corporeum) sed mihi, Christianisque omnibus, qui fide tenemus, Mundum, cum antea non esset, a Deo creatum esse, in pondero mensura et numero, scilicet Ideis ipsis coaeternis [...].* Kepler schloss sich hier der gängigen Ansicht von Aristoteles als einem Vertreter der These von der Ewigkeit des Himmels und damit der ersten Materie an. Zu den Debatten innerhalb des Aristotelismus zwischen den radikalen und gemäßigten Vertretern – wie z. B. zwischen Simone Porzio und Benedictus Pererius – vgl. umfassend Salatowsky 2015, 244–339.

32 Schmidt-Biggemann 1996, 418.

die physikalisch erklärbaren *Kräfte* abzielte. Kepler löste sich damit von der Substanz als *qualitas occulta* und führte die Physik auf die messbaren Parameter zurück.

4. Hierzu gehört auch, dass Kepler die Existenz des Räumlichen an einen Körper gebunden hat. Denn „ein Raum ohne Körper ist die reine Negation“³³, wie es in den Anmerkungen zum *Mysterium cosmographicum* heißt. Ein leerer Raum ist schlechthin ein Nichts, das weder erschaffen ist, noch bestehen kann, noch irgendeinem Ding Widerstand leistet, sich dort aufzuhalten. Ein Raum ist vielmehr erst in Bezug auf die vorhandenen Körper existent.³⁴ An diesem Punkt zeigt sich klar, dass Kepler die Annahme, es könne einen leeren Raum ohne Körper (sog. *horror vacui*)³⁵ geben, ablehnte. Dies bedeutet aber letztlich, die Luft selbst materiell und damit körperlich zu verstehen. Eindeutig heißt es in der *Apologia pro opere Harmonices mundi* gegen Robert Fludd (1574–1637) gewendet: „Die Luft ist Materie, ist Körper.“³⁶ Die Materialisierung bzw. Verkörperlichung des Raumes entpuppt sich dergestalt als die entscheidende Voraussetzung einer jeglichen Naturwissenschaft.

5. Blicken wir von diesem Ergebnis her auf die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Seele, so zeigt sich zunächst, dass sich Kepler dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der Platoniker vom Leib als Kerker nicht angeschlossen hat. Überhaupt finden sich bei ihm keine abwertenden Aussagen über den menschlichen Leib, keine Äußerungen über die vermeintliche Sehnsucht der Seele, sich von ihrem Leib schnellstmöglich wieder zu trennen etc. Das hängt aus meiner Sicht wesentlich mit dem veränderten Blick auf die Materie zusammen, die bei Kepler die eben beschriebene Höherbewertung erfuhr.

6. Kepler unterschied ganz klassisch zwischen immateriellen und materiellen Dingen. Die Seele zählte er dabei zu den immateriellen Dingen, freilich mit dem Hinweis: „im Vergleich zum Körper.“³⁷ Ob dies bedeutet, dass die Seele vollkommen immateriell

33 KGW VIII, 65, 2–3 (= Kepler 1621, cap. XI *notae*): *Spatium vero sine corpore pura est negatio [...]*.

34 Vgl. KWG VII, 46, 2–4 (= Kepler 1618, I. I, p. II): *Si de vacuo agitur spacio, id est de re nihili, quae nec creata est, nec est, nec alij, ut ibi sit, resistere potest; mutabitur status quaestionis: nec erit actu, quod est plane nihil.*

35 Zur Geschichte des Begriffs vgl. Krafft 1974, 1206–1212.

36 KGW VI, 411, 6–7 (= Kepler 1622, *ad analysin XII*): *Aer enim materia est, corpus est.* Wie sehr sich Kepler als Mathematiker und Astronom gerade an der materiell gegebenen Welt orientierte und gegen die zauberhafte Welt der Zahlenmystiker und Hermetiker vom Schlage eines Fludd polemisierte, belegt das folgende bemerkenswerte Zitat: *Videas [sc. lector] etiam, ipsum [sc. Fludd] plurimum delectari rerum*

aenigmatibus tenebrosis, cum ego [sc. Kepler] res ipsas obscuritate involutas in lucem intellectus proferre nitar. Illud quidem familiare est Chymicis, Hermeticis, Paracelsistis; hoc proprium habent Mathematici. Wilhelm Schmid-Biggemann hat diesen Gegensatz zwischen geometrischer Erkenntnis bei Kepler und symbolischer Erbaulichkeit bei Fludd bzw. zwischen Geometrie auf der einen und *Physica Mosaica* auf der anderen Seite sehr schön herausgearbeitet, vgl. Schmid-Biggemann 2008. Zum Konflikt zwischen beiden vgl. ferner Rösche 2008, 465–495; Boner 2013, 138–158.

37 KGW VI, 229, 10–11 (= Kepler 1619b, IV, 3): *Res igitur omnes vel sunt immateriae, vel materia participant. Immaterialata est Anima (respectu quidem corporis) [...]*.

ist oder ihr eine besondere Art von Materie zukommt – vielleicht ätherisch, die von anderer Konsistenz ist als der undurchdringliche Körper – soll in dieser Studie untersucht werden.

7. Genauso wenig wie an der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele war Kepler offenbar an der Frage nach dem Schöpfungsakt der menschlichen Seele interessiert. Es finden sich jedenfalls keine Äußerungen, die einen von den Katholiken favorisierten Kreatianismus oder einen von den Lutheranern verfochtenen Traduzianismus nahelegen.

8. Wie Kepler es vermied, vom Leib als Kerker zu reden, so sprach er auch nicht von einem Sturz der Seele aus dem platonischen Ideenhimmel, obgleich er natürlich die Folgen des adamitischen Sündenfalls nicht leugnete. Doch dies geschah eher in moralischer als in ontologischer Hinsicht.³⁸ So verteidigte Kepler die Freiheit des Willens als die „vornehmste Fähigkeit der Seele“, obgleich sie wegen des „geschehenen Falls“ den Reizungen des Fleisches unterliege und „schwach“ geworden sei.³⁹

9. Im Blick auf das vorliegende Thema des Sammelbandes lässt sich feststellen, dass das *ochema*, das *vehiculum animae* im platonischen Sinne, bei Kepler keine Rolle mehr spielt. Es gibt zwar eine Textstelle, wo Kepler davon sprach, dass der Dampf auf ähnliche Weise das Transportmittel für das formende Vermögen des Erdkörpers sei wie der Spiritus für die menschliche Seele.⁴⁰ Das hat jedoch wenig mit dem platonischen Bild vom Seelenwagen zu tun. Ich vermute, dass auch hier der veränderte Materie- und Körperbegriff eine solche Konstruktion überflüssig machte. Für Kepler gab es diesen Gegensatz von Körper und Seele nicht mehr, der ein Vermittlungsinstrument erforderlich gemacht hätte. Die Welt in ihrer Realität war das, was Kepler mit seiner Harmonielehre beschreiben wollte. Sofern nun das vierte Buch der *Harmonice mundi* mit der Harmonielehre beginnt und mit der Seelenlehre endet, ist klar, dass die Seele als Geschöpf Gottes diese Harmonie nicht nur wahrnimmt, sondern sie selbst *ist*.

Ich möchte nachfolgend in zwei Vertiefungsschritten Keplers Harmonie- und Seelenlehre vorstellen. Ich beschränke mich auf das bereits erwähnte vierte Buch der *Harmonice mundi*, das von dem geistigen Wesen der Harmonien und ihren Arten in der Welt handelt. Hierbei geht es insbesondere um die Harmonie der Strahlen, die von den Himmelskörpern auf die Erde herabkommen, und um ihre Einwirkung auf die Natur bzw.

38 Vgl. KGW IV, 145–258, hier: 225, 26–30 (= Kepler 1610, Nr. 90).

39 Vgl. KGW IV, 232, 3–12 (= Kepler 1610, Nr. 104).

40 Vgl. KGW IV, 259–280, hier: 275, 21–25 (= Kepler 1611): *Est igitur facultas formatrix in corpore Telluris, cuius vehiculum est vapor, ut humana anima, spiritus: adeo ut nullus usquam existat vapor, quin ut calore quodam id effectus est, quod esse dicitur, puta vapor, eodemque calore*

*conservatur, ut id esse pergat: sic ratione etiam formatrice, quam alij calorem Opificem dicunt, contineatur. An anderer Stelle beschrieb Kepler das Licht als „Gefährt der Bewegung“, vgl. Keplers Brief vom 3. Oktober 1595 an Mästlin, in: KGW XIII, 33–46, hier: 38, 184–186: *Nam lux et motus utique ut origine sic etiam actibus conjuncti, et forsan ipsa lux vehiculum motus est.**

untermondische und menschliche Seele.⁴¹ Für Kepler waren in diesem Zusammenhang die folgenden Fragen relevant: Worin besteht das Wesen der Harmonien? Liegen sie in den Dingen außerhalb des Verstandes oder nur in der Seele? Wodurch werden sie wahrgenommen und in unser Inneres aufgenommen? Wer ist hierbei Verursacher oder erster Beweger? Wodurch lassen sich die Harmonien unterscheiden? Welche Wirkung folgt auf ihre Wahrnehmung und Erkenntnis? Erst von der Beschreibung der Harmonien her lässt sich für Kepler in einem zweiten Schritt die Frage nach dem Wesen und den besonderen Eigenschaften der Seelen metaphysisch beantworten.⁴² Kepler schlug damit einen anderen Weg als Aristoteles ein. Während dieser mit seiner Definition der Seele als *forma corporis* zuerst ihr Sein bestimmte und anschließend nach ihren Vermögen fragte, woraus sich dann die Ausdifferenzierung verschiedener Seelentypen ergab, setzte jener sein umfassendes Harmoniekonzept voraus. Dieses ist daher zum Ausgangspunkt der Darstellung seiner Seelenlehre zu wählen.

4 Keplers Harmonielehre

Das Buch der Natur, dem Keplers ganzes Bestreben galt, ist seiner Ansicht nach in der Sprache der Geometrie geschrieben. Gott selbst, und das ist für ihn der springende Punkt, ist dabei der Geometer. Im *Mysterium cosmographicum*, Keplers erstes großes Werk von 1596, zitierte er zustimmend Platon mit seiner Ansicht, dass „Gott immer Geometrie treibe“.⁴³ Das gilt auch und insbesondere für die Schöpfung, für die Kepler ja das Theologumenon der *creatio ex nihilo* ausdrücklich bestätigte, zugleich aber doch eine eigenwillige Erklärung des Schöpfungsaktes lieferte. „Der Körper“, so heißt es gleich im zweiten Kapitel des *Mysterium cosmographicum*, „war das, was Gott im Anfang erschaffen hat“.⁴⁴ Dieser Körper war noch ganz unbestimmt. Er entbehrte noch jeder Konkretion und wurde von Kepler daher als geometrische Figur verstanden. Denn erst am zweiten Tag habe Gott den Himmel als einen *konkreten* Körper erschaffen.

41 Vgl. KGW VI, 7 (= Kepler 1619b): *Harmonices mundi libri V. Quorum [...] quartus Metaphysicus, Psychologicus & Astrologicus, de Harmoniarum mentali Essentia earumque generibus in Mundo; praesertim de Harmonia radiorum, ex corporibus coelestibus in Terram descendentibus, eiusque effectu in Natura seu Anima sublunari & Humana [...]*.

42 Vgl. KGW VI, 21c, 14–26 (= Kepler 1619b, IV, praef.).

43 KGW I, 1–8c, hier: 26, 6–8 (= Kepler 1596, cap. II): *Habemus orbem propter motum, et corpora propter numerum et magnitudines: quid restat amplius, quin di-*

camus cum Platone, θεὸν ἀεὶ γεωμετρεῖν [...]. Vgl. KGW VI, 299, 30–32 (= Kepler 1619b, V, 3): *[...] non aberrat enim ab Archetypo suo Creator, Geometriae fons ipsissimus, et, ut Plato scripsit, aeternam exercens Geometriam*. Laut Max Caspar, *Nachbericht*, in: KGW VI, 461–557 (= Kepler 1619b), hier: 544, findet sich dieser Ausspruch nicht bei Platon, sondern bei Plutarch, *Convivia* VIII, 2. Weitere Nachweise bei Hübner 1975, 175–176.

44 KGW I, 23, 7 (= Kepler 1596, cap. II): *Corpus erat id, quod initio Deus creavit [...]*.

Geometrische Figuren, so Kepler, sind jedoch *quantitativer* Natur, sie lassen sich nur als ausgedehnt denken. D. h. mit der Erschaffung des Körpers erschuf Gott zugleich die Quantität. Ja, die Quantität habe Gott bei der Schöpfung in gewisser Weise bereits vorgelegen.⁴⁵ Sie habe er *vor allen anderen Dingen* ins Dasein rufen wollen, damit eine Vergleichung von Krümmem und Geraden stattfinden könne.⁴⁶ Kepler ging sogar so weit zu sagen, dass die *Ideen* der Quantitäten mit Gott *gleich ewig* sind, ja Gott selbst sind und waren. Interessant für unseren Zusammenhang ist, dass Kepler hier in der Nachfolge des Cusaners eine Analogie zwischen Gottes Denken und dem menschlichen Denken zog: Die Ideen der Quantitäten sind als Muster (*exemplar*) in den nach Gottes Ebenbild (*imago Dei*, und zwar auch dem Wesen nach) geschaffenen Seelen.⁴⁷

Kepler nahm hier wie viele andere vor ihm den Ausgang beim Schöpfungsbericht in der *Genesis*, wonach Gott den Menschen nach seinem Bilde erschuf. Diese Ebenbildlichkeit sah Kepler insbesondere im geometrischen Denken realisiert, das Gott bei der Erschaffung der Welt in Anwendung gebracht habe und dem der Mensch nachzudenken in der Lage sei. Kepler ging noch einen Schritt weiter: Er fasste die Trinität geometrisch und damit quantitativ: Das Abbild, die *imago* des dreieinigen Gottes, zeigt sich „in der Kugeloberfläche, mit dem Vater im Mittelpunkt, dem Sohn in der Oberfläche und dem Hl. Geist in der Gleichheit des Verhältnisses zwischen Punkt und Umfang“⁴⁸. Für Kepler ist die Kugel der vollkommenste geometrische Körper, der nicht nur die Gestalt des Universums,⁴⁹ sondern auch die der Hl. Trinität selbst ist. Kann es daher etwas Schöneres geben als die Kugel, in der das Krümme zum schönsten Ausdruck kommt? Wir werden weiter unten sehen, dass dieser geometrische Körper auch Keplers Bestimmung der Seele prägte.

45 Vgl. KGW I, 12, 12–13, 1 (= Kepler 1596, Praef.): *Et tamen placebant figurae, utpote quantitates, et res coelis prior. Quantitas enim initio cum corpore creata; coeli altero die.*

46 Vgl. KGW I, 23, 9–12 (= Kepler 1596, cap. II): *Dico quantitatem Deo fuisse propositam: ad quam obtinendam omnibus opus fuit, quae ad corporis essentiam pertinent: ut ita quantitas corporis, quatenus corpus, quaedam forma, Definitionisique origo sit. Quantitatem autem Deus ideo ante omnia existere voluit [...].*

47 Vgl. KGW VIII, 5–128, hier: 30, 6–9 (= Kepler 1621, Praef.): *Imo Ideae quantitatum sunt erantque Deo coaeternae, Deus ipse; suntque adhuc exemplariter in animis ad imaginem Dei (etiam essentia sua) factis; qua in re consentiunt gentiles Philosophi, et Doctores Ecclesiae. Vgl. auch KGW I, 23, 13–18 (= Kepler 1596, cap. II): *Hac enim una re divinus mihi Cusanus, alijque videntur: quod Recti, Curvique ad invicem habitudinem tanti fecerunt,**

et Curvum Deo, Rectum creaturis ausi sint comparare: ut haud multo utiliore operam praestiterint, qui Creatorem creaturis, Deum homini, iudicia divina humanis: quam qui curvum recto, circulum quadrato aequiparare conati sunt. Dietrich Mahnke konnte nachweisen, dass sich Kepler hier wohl auf die Schriften *Complementum theologicum* und *De mathematica perfectione* des Cusaners bezieht, vgl. Mahnke 1937, 141–143. Dort finden sich auch die Nachweise aller Zitate, in denen sich Kepler auf Cusanus bezog.

48 KGW I, 23, 20–22 (= Kepler 1596, cap. II): *Dei trinitati imago in Sphaerica superficie, Patris scilicet in centro, Filij in superficie, Spiritus in aequalitate $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ inter punctum et ambitum.* Nachfolgend ein erneuter Verweis auf Nikolaus von Kues. Zu Keplers Analogie von Kreis und Trinität vgl. Hübner 1975, 186–92, bes. 189; Schwaetzer 1997, 28–29.

49 Vgl. KGW I, 24, 29–35 (= Kepler 1596, cap. II).

Ich komme damit zur Schrift *Harmonice mundi*, in der Kepler ganz ähnliche Gedanken zum geometrischen Wesen der Welt formuliert hat, die er aber nun in eine umfassende Harmonielehre einbettete. Als Ausgangspunkt kann hier eine Stelle aus dem dritten Buch stehen, in der es heißt: „Die Geometrie ist gleich ewig wie Gott, sie leuchtet in seinem Geist auf und hat ihm die Vorbilder für die Ausschmückung der Welt bereitgestellt.“⁵⁰ Die Geometrie ist also diejenige Disziplin, an der entlang Gott die Welt erschuf. Wichtig ist hierbei, dass diese Geometrie des Schöpfergottes mit der *imago Dei* auf den Menschen übergegangen ist.⁵¹ Der Mensch ist folglich in der Lage, das Denken Gottes beim Schöpfungsakt nachzuvollziehen, und zwar auf geometrisch exakte Weise. Und in diesem Nachdenken entdeckt er die Harmonie in der Welt, schließt sich ihm die Wirklichkeit auf in den *natürlichen*, wohlgeordneten Gesetzen.⁵² Für Schwaetzer läuft Keplers Erkenntnistheorie auf die Einsicht hinaus, dass die Wirklichkeit nicht einfach so gegeben ist, sondern denkend erschaffen werden muss: „Der Weg zur Wirklichkeit

- 50 KGW VI, 104, 37–105, 3 (= Kepler 1619b, III, 1): *Geometria enim [...] Deo coaeterna, inque Mente divina relucens, exempla Deo suppeditavit [...] exornandi Mundi, ut is fieret Optimus et Pulcherimus, denique Creatoris similimus*. Vgl. Hübner 1975, 176.
- 51 Vgl. KGW VI, 223, 32–35 (= Kepler 1619b, IV, 1): *Geometria ante rerum ortum Menti divinae coaeterna, Deus ipse (quid enim in Deo, quod non sit Ipse Deus) exempla Deo creandi mundi suppeditavit, et cum imagine Dei transiit in hominem: non demum per oculos introrsum est recepta*. Diese Stelle belegt, dass Kepler an der platonischen Ideenlehre festhielt und Aristoteles' Lehre von der *tabula rasa* ablehnte. Hierauf komme ich weiter unten zurück. Schwaetzer kommentiert: „Die Geometrie des Schöpfergottes ist mit der *imago Dei* auf den Menschen übergegangen. Die menschliche, im Denken hervorgebrachte bildliche Anschauung der *imago Dei* ist, da der Mensch als ganzer Bild Gottes ist, nur Gedankenbild des Bildes. Die Imagination als Imagination Gottes trägt notwendig den Charakter der *adumbratio*.“ (Schwaetzer 1997, 34). Hierbei schmalere die *adumbratio* nicht die menschliche Erkenntnis.
- 52 Man kann an diesem Punkt durchaus an den ähnlich gelagerten, wenn auch vor einem ganz anderen theoretischen, nämlich aristotelischen, Hintergrund erfolgenden Versuch der lutherischen Schulphilosophen Georg Gutke (1589–1634) und Abraham Calov (1612–1688) denken, die beide die neue wissenschaftliche Disziplin der Noologie bzw. Gnostologie als Lehre von den ersten Erkenntnisprinzipien begründet haben. Möglich wird diese Disziplin durch die Grundlegung dieser Prinzipien in dem funda-

mentalens Proportionalitätsverhältnis, das zwischen den Dingen untereinander und zu Gott besteht und sich in der *subtilitas* bzw. *affinitas rerum* manifestiert. Diese natürliche Ordnung der Dinge lässt erkennen, warum Gott weder etwas ihm vollkommen Ähnliches noch etwas von ihm vollkommen Verschiedenes hat erschaffen wollen. „Gerade diese nicht absolute Identität und Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf verweist auf das zwischen ihnen bestehende Proportionalitätsverhältnis, aus welchem der menschliche Geist diejenigen Prinzipien ermittelt, auf die sich eine sichere und genaue Erkenntnis stützen kann. Natürliche Theologie und philosophische Erkenntnistheorie finden so ihre neue Einheit in der Noologia und Gnostologia.“ (Salatowsky 2010, 249). Beide Ansätze sind sich darin ähnlich, dass sie auf eine in Gott grundlegende, natürliche Erkenntnistheorie abzielen. Sie unterscheiden sich jedoch darin voneinander, dass Kepler sich Gott als einen Geometer dachte, dessen Denken bei der Schöpfung man ‚objektiv‘; d. h. nach festen mathematisch-geometrischen Gesetzen, nachvollziehen könne, während Gutke und Calov Gott von der aristotelischen *Metaphysik* her beschrieben. Auch hier misst Gott, aber er misst nicht auf geometrische, sondern auf proportionale Weise: *Intellectus quidam mensurat omnia, & a nulla re mensuratur*. (Gutke 1625, E8v). Gott sichert als Garant der Wahrheit die Erkennbarkeit der Dinge und der Welt. Ein näherer Vergleich dieser beiden Erkenntnistheorien wäre eine reizvolle Aufgabe, kann hier aber nicht geleistet werden.

ist ein *Erkenntnisweg als Bewußtseinsweg*.⁵³ Dies hatte bereits zuvor Cassirer im Blick auf Kepler betont: „Das reine unvermischte Bild der Wirklichkeit erschließt sich nur der selbständigen Tätigkeit des Geistes.“⁵⁴ Der menschliche Geist hat eine *welterschließende* Erkenntniskraft, die er der Gottebenbildlichkeit verdankt.

Die Folge dieses Nachdenkens der göttlichen Harmonie ist, dass die Seele selbst zur Harmonie wird. Es heißt wörtlich: „Die Seele selbst steht, indem sie diese Tätigkeit [sc. des Erkennens] vollbringt, als Harmonie vor uns [...]. So wird schließlich die Harmonie völlig zur Seele, ja zu Gott.“⁵⁵ Damit ist eine der zentralen Bestimmungen der Seele bei Kepler benannt, die sie zugleich von der aristotelischen Tradition⁵⁶ unterscheidet: Die Harmonie als „strukturierte Realität“⁵⁷, als von Gott geschaffene ontologische Verfasstheit der Welt, wird von der menschlichen Seele erkannt. Dies gelingt der Seele nur, weil sie selbst Harmonie ist, weil sie als *imago Dei* das harmonische Denken Gottes nachvollzieht. Kepler zielte hier sichtbar auf keine ontologische Bestimmung der Seele ab, sondern auf ihre Funktion im Erkenntnisakt, in dem sie selbst zu dem ‚wird‘, was sie erkennt.

Kepler unterschied nachfolgend zwischen einer sinnlichen und reinen Harmonie. Die erste ist konkret und damit zahlreich, sowohl hinsichtlich der Art nach unterschiedlichen Objekten als auch hinsichtlich der beteiligten Einzelträger. Die zweite Harmonie dagegen ist abstrakt, d. h. von allen sinnlichen Objekten frei, in ihrer Art stets ein und

53 Schwaetzer 1997, 41.

54 Cassirer 1994, 330. Diese aktive Erkenntnistätigkeit enthält die beiden verschiedenen Elemente der platonischen Anamnesis-Lehre sowie des Sensualismus in sich, wie Kepler selbst betonte: [...] *non influxerunt ista cum caractere coeli in flammulam illam facultatis vitalis nuper incensae, inque actum productae; sed partim intus in penitissima Animae essentia latebant, secundum Platoniam doctrinam [...] partim alia via, per oculos nimirum, introrsum recepta sunt [...].* (KGW VI, 280, 25–30 [= Kepler 1619b, IV, 7]).

55 KGW VI, 225, 13–16 (= Kepler 1619b, IV, 1): *Denique Anima ipsa, versans in hanc energia, est proposita nobis Harmonia [...] tandemque Harmonia penitus animificatur, adeoque deificatur.*

56 Bereits Aristoteles hatte sich in *De An.* I, 4, 407b27–408a5 kritisch mit der von Pythagoras, Heraklit und Empedokles (und später auch von Galen) vertretenen Ansicht auseinandergesetzt, die Seele sei eine gewisse Harmonie, nämlich die Mischung und Zusammenfügung von Gegensätzlichem. Aristoteles lehnte diese Ansicht ab, da die Seele vor allem Substanz sei, ihr die Fähigkeit zukomme, etwas zu be-

wegen. Von einer Harmonie spreche man besser im Blick auf den Körper. Die orthodoxen Aristoteliker sind ihm hierin stets gefolgt. Der Wittenberger Philosoph und Theologe Jacob Martini (1570–1649) fasste die Einwände knapp wie folgt zusammen: *Tandem animam non esse harmoniam constat 1. Quia harmonia est τᾶθoς seu accidens rerum corporearum. 2. Quia non est, ut anima, principium motus: sed potius ejus finis. 3. Quia intenditur & remittitur: quod de anima negatur. 4. Quia in qualitatibus corporeis potest assignari aliqua ratio harmonica; ut sanitas est quaedam harmonia humorum & membrorum: robur quaedam harmonia nervorum, musculorum & ossium: pulchritudo quaedam harmonia figurarum & colorum: quae omnia de anima negantur. 5. Quia harmonia non potest movere corpus, neque id regere, neque repugnare passionibus: quae alias omnia propria sunt animae. Ergo anima non est harmonia etc.* (Martini 1606, B2r). Anschließend folgt der Hinweis auf *De an.* I, 4. Gleichlautende Erklärungen findet man beim Jesuiten Francisco Toletus (1532–1596), vgl. Toletus 1595, 30a.

57 Schwaetzer 1997, 27.

dieselbe und damit unveränderlich bzw. ewig.⁵⁸ Für das „formale Sein“⁵⁹ der *sinnlichen* Harmonie müssen vier Momente zusammenkommen:⁶⁰

1. Es bedarf zweier sinnlich wahrnehmbarer Objekte gleicher Art und Größe, so dass sie hinsichtlich der Quantität miteinander verglichen werden können.⁶¹

2. Es bedarf einer vergleichenden Seele. Diese *anima comparans* nannte Kepler auch *mens*. Sie ist es, die zwischen den sinnlichen Dingen eine Relation herstellt. Nimmt man diese weg, so bleiben zwar die sinnlichen Objekte, aber sie bilden keine Harmonie, insofern diese ein *ens rationis*, ein bloßes Gedankending, ist.⁶² Die Harmonie als Relation verdankt ihr Sein allein dem geistigen Akt der menschlichen Seele.

3. Es bedarf der Aufnahme der sinnlichen Objekte in die Seele, wo sie zu einer Einheit zusammengeführt werden. Kepler griff hierfür auf das aristotelische Modell der *species sensibiles* zurück, die von den „Vorhöfen oder Mündungen der Sinne“ weg durch die Einbildungskraft oder Phantasie in das Innere aufgenommen werden, durch den Allgemeinsinn erkannt, durch das Gedächtnis bewahrt, durch die Erinnerung hervorgeholt und durch das höhere Seelenvermögen, die *mens*, unterschieden werden.⁶³

4. Es bedarf schließlich einer geeigneten Proportion, die als Harmonie definiert wird. Kepler wehrte sich gegen die Ansicht, dass die Proportion allein *ohne* die vergleichende Seele bestehen könne. Es sei genau umgekehrt: Eine Proportion in den Sinnendingen auffinden, heißt, die Ähnlichkeit (*similitudo*) der Proportion in den Sinnendingen mit einem bestimmten, innen in der Seele vorhandenen Urbild (*archetypus*) einer echten und wahren Harmonie aufzudecken, zu erfassen und ans Licht zu bringen.⁶⁴

58 Vgl. KGW VI, 211, 18–22 (= Kepler 1619b, IV, 1): *Aliud enim est Harmonia sensilis, vel ei analogo, aliud Harmonia secreta et pura a rebus sensilibus: illae multae sunt, tam ratione subjectorum, specie differentium, quam ratione individuorum: at sincera Harmonia et a subjectis sensilibus secreta, in qualibet specie una est et eadem.*

59 Vgl. KGW VI, 246, 8–9 (= Kepler 1619b, IV, 5, prop. VI): *Cum enim Anima sit, quae Configurationum Harmonijs suum conciliat ESSE formale [...].*

60 Vgl. hierzu auch Schwatzer 1997, 123–126; Cassirer 1994, 332–333.

61 Vgl. KGW VI, 211, 31–33 (= Kepler 1619b, IV, 1).

62 Vgl. KGW VI, 211, 33 und 212, 23–32 (= Kepler 1619b, IV, 1).

63 Vgl. KGW VI, 211, 33 und 214, 17–21 (= Kepler 1619b, IV, 1): *[...] jam hae species sensiles ab sensuum vestibulis seu orificijs, recipiuntur per vim repraesentativam seu phantasticam, cognoscuntur per sensum communem, conduntur per memorativam, promuntur per reminiscenciam, dijudicantur per superiorem facultatem [...].* Aristoteles hat seine Wahrnehmungs- und Erkenntnistheorie ausführlich in *De An.* II, 5–III, 8

entwickelt. Zur Erklärung vgl. exemplarisch den umfangreichen Kommentar von Polansky 2007. Für den Renaissance-Aristotelismus vgl. in aller Kürze Salatowsky 2006, 219–232.

64 Vgl. KGW VI, 211, 33–34 und 215, 30–33 (= Kepler 1619b, IV, 1): *Idoneam invenire in sensibilibus proportionem, est detegere et agnoscere et in lucem proferre similitudinem illius proportionis in sensibilibus, cum certo aliquo verissimae Harmoniae Archetypo, qui intus est in Anima.* Dass die Wahrnehmungs- und Erkenntnistheorie Keplers wesentlich über den *similitudo*-Begriff verläuft, verweist erneut auf die aristotelische Tradition, auch wenn diese, wie gezeigt, den Harmoniebegriff zur Bezeichnung der Seele ablehnte. Das Wahrnehmen und Erkennen funktioniert nur dann, wenn der Mensch Ähnlichkeiten zwischen den Dingen feststellt. Dabei setzten Aristoteles und seine Schüler kein platonisches Urbild voraus, sondern sahen im Vergleich zwischen den einzelnen Dingen den Weg zur Erkenntnis des Allgemeinen. Diese Erkenntnistheorie konnte ganz profan daher-

In anderen Worten: Dass die Proportion harmonisch ist, bewirkt allein die Seele durch die Vergleichung mit ihrem Urbild.⁶⁵ Eine Erfahrung ohne Denken ist leer. Erst durch das Denken kommt Erkenntnis zustande. Wissenschaft ist damit bei Kepler „letztlich Idealismus“, wie Harald Schwaetzer in der Nachfolge Ernst Cassirers betonte.⁶⁶ Das eigentliche Feld der Wissenschaft eröffnete sich für Kepler jedoch erst im Feld der *reinen* Harmonie.

Auch wenn er sie erst an zweiter Stelle beschrieb, so geht sie doch der Zeit nach der sinnlichen Harmonie voraus. Denn die Urbilder, von denen eben die Rede war, haben ihr Sein nicht *außerhalb*, sondern allein *innerhalb* der Seele.⁶⁷ Damit stellte sich Kepler gegen Aristoteles auf die Seite Platons und Proklos', wie gleich gezeigt wird. Um das Sein der reinen Harmonie zu beschreiben, sind ebenfalls vier Momente erforderlich. Hier wird immer stärker sichtbar, wie sehr Keplers Harmonielehre zugleich seine Seelenlehre ist und umgekehrt.

1. Die Prinzipien der wahren und urbildlichen Harmonie, die mit keiner sinnlichen Spezies vermischt sind, d. h. ausschließlich intelligibel sind, sind trotzdem geteilt und der Zahl nach mehrere. Denn da es sich auch hier um eine Proportion handelt, sind ebenfalls zwei Bezugsglieder erforderlich. Für Kepler können dies nur die beiden mathematischen Grundbegriffe Kreis und Bogen sein.⁶⁸

2. Um die reine Harmonie zu erkennen, bedarf es auch der *mens*, die die Bezugsglieder vergleicht und unterscheidet. Kepler nannte diesen Geist wegen seiner aktiven Funktion *efficiens mens*.⁶⁹ Diese aktive Funktion beschreibt freilich nur den Akt des Vergleichens, nicht den Akt des Hervorbringens dieser Harmonie, der allein von Gott realisiert wird.

3. Die Bezugsglieder der reinen Harmonie, also Kreis und Bogen, sind allein im Geiste auffindlich. Sie sind *entia rationis* genauso wie die Glieder der sinnlichen Harmonie. Kepler lehnte in diesem Zusammenhang Aristoteles' Lehre vom menschlichen Geist als *tabula rasa* ab, wonach dieser bei der Geburt leer sei und erst mit allen Begriffen

kommen, sie konnte aber auch wie bei Gutke und Calov auf Gott als „Ermöglichungsgrund für die Erkennbarkeit der Welt“ (Salatowsky 2010, 254) zurückgeführt werden. So hat Gutke die *affinitas rerum* wie folgt definiert: *Subtilitas est dispositio, qua res propter summam affinitatem, & conjunctionem mutuam ita ad se invicem referuntur, et eam contemplando deprehendamus, cur Deus nec plane sibi simile, nec tamen aliquid a se omnino diversum efficere voluerit, & ita percepta ista affinitate principia eruamus, quibus accurata & solida cognitio tuto inniti possit.* (Gutke 1625, pars gen., cap. II,

th. III, C6v–C7r).

65 Vgl. KGW VI, 215, 38–39 (= Kepler 1619b, IV, 1).

66 Schwaetzer 1997, 126. Vgl. Cassirer 1994, 338.

67 Vgl. KGW VI, 216, 3–7 (= Kepler 1619b, IV, 1).

68 Vgl. KGW VI, 216, 18–19 (= Kepler 1619b, IV, 1).

69 Vgl. KGW VI, 216, 32–36 (= Kepler 1619b, IV, 1): *Itaque tria quodammodo sunt principia Harmoniae Archetypicae, duo ex parte terminorum, Materiale, ut analogice loquar, Circulus, et pars ejus; Formale, rescissio partis per figuram demonstrativam; et unum ex parte ipsius relationis terminorum, scilicet Efficiens (quodammodo) Mens.*

beschrieben werden müsse.⁷⁰ Eine solche Lehre, so Kepler, dürfe in der christlichen Religion nicht toleriert werden.⁷¹ Er berief sich für seine Ansicht mit einem langen Zitat auf Proklos, der in seinem Euklid-Kommentar Platons Anamnesis-Lehre verteidigt hatte.⁷² Kepler, der Proklos erst las, nachdem er seine Harmonielehre bereits entwickelt hatte, fand in ihm einen kongenialen Vorgänger, der Aristoteles auf die richtige Weise kritisiert habe und zu der entscheidenden Einsicht vorgestoßen sei: Alles Mathematische ist zuerst in der Seele. Ich möchte den entscheidenden Passus von Proklos in zwei Abschnitten in voller Länge zitieren, da er wesentliche Übereinstimmungen mit der Keplerschen Seelenlehre enthält und zugleich die Differenzen zur aristotelischen Seelenlehre – dem gemeinsamen Feind von Proklos und Kepler –⁷³ deutlich macht. Zugleich machte Kepler jedoch durch zwei Zusätze deutlich, dass aus christlicher Sicht kleine Korrekturen an Proklos' Lehre⁷⁴ vorzunehmen sind. Der erste Abschnitt lautet:

- 70 Vgl. Arist., *De An.* III, 4, 429b29–430a2: „Es muss sich so verhalten wie bei einer Schreiftafel, auf der noch nichts in Wirklichkeit geschrieben steht, was bei der Vernunft [νοῦς] zutrifft.“ Toletus bemerkte zu dieser Textstelle kurz und bündig: *Est enim intellectus in potentia, ut tabula, quae nihil habet depictum, est tamen apta depingi: obiectum autem est perficiens, & pingens, dum sui similitudinem imprimit.* (Toletus 1595, 136b). Und um jeden Zweifel auszuschließen, dass hier platonisches Gedankengut eine Rolle spielen könnte, heißt es gleich anschließend: *Nec exponas, Intellectum esse tabulam, in qua sunt multa depicta, sed non apparent: sic enim aliqui dicebant, ut notat Philoponus. Volebant enim sententiam Platonis tribuere Aristotelem quod intellectus semper habeat omnium species: sed hoc est, aperte pervertere textum.* (Ebd.). Ganz ähnlich erkannte der Paduaner Aristoteliker Giacomo Zabarella (1533–1589) den Hauptunterschied zwischen Platon und Aristoteles darin, dass jener den menschlichen Geist mit angeborenen Ideen ausgestattet habe, der nichts von den Phantasmaten aufnehme, sondern von diesen allein angeregt werde zur Betrachtung der transzendentalen Ideen, während dieser ihn als *tabula rasa* bestimmt habe. Damit habe Aristoteles zum Ausdruck bringen wollen, dass der Geist vollkommen unvermischt sei mit den intelligiblen Objekten, die er erst im Verlaufe des Erkenntnisprozesses durch Abstraktion von den *species sensibiles* mithilfe der Phantasmaten in sich aufnehme, vgl. hierzu die Beschreibung in Salatowsky 2006, 226–227.
- 71 Vgl. KGW VI, 218, 16–25 (= Kepler 1619b, IV, 1): *In quantum igitur de summis quantitatis generibus dis-*

putat [sc. Aristoteles], facile vincit, nemine repugnante; quod vero in universum (etiam de speciebus individuis (formaliter), ut circulo, Trigono etc.) concludit, et Platonem stultitiae hujus, quam ipse sibi est imaginatus, reum peragit; denique quod picturae Platonicae, de puero αὐτοδιδάκτω, ipse opponit picturam contrariam, Mentem asserens seipsa vacuum, non tantum cognitionis caeterae, et Mathematicorum generum sed etiam specierum, et plane Tabulam rasam, ut in qua inscriptum sit nihil, ne mathematicorum quidem, inscribi vero possint omnia: hac inquam in parte nec in Christiana religione tolerandus est [...].

- 72 Vgl. Proklos 1873, 12, 2–18, 4. Das Zitat bei Kepler KGW VI, 218, 33–221, 39 (= Kepler 1619b, IV, 1). Proklos' Kommentar war Kepler in der Ausgabe von Francesco Barozzi von 1560 verfügbar.
- 73 Kepler warf Aristoteles konkret vor, dass er in seiner Philosophie weder die Quantitäten noch die Relationen ausreichend berücksichtigt hätte. So habe er sich bei seiner Lehre von den Harmonien ausschließlich auf die Töne bezogen; über die Intervalle der Linien dagegen, die die Proportionen ausmachen, hätte er sich nie etwas träumen lassen. Für Kepler besaß Aristoteles daher nur eine ungenügende Kenntnis der Mathematik. Andernfalls wäre er bei diesen Spekulationen weiter vorgedrungen, vgl. KGW VI, 218, 5–16 (= Kepler 1619b, IV, 1).
- 74 Die Seelenlehre von Proklos ist komplex und kann hier nicht dargestellt werden. Hierzu wären vor allem seine *Theologia Platonica* und sein *Timaios*-Kommentar zu berücksichtigen, vgl. hierzu einleitend Abbate 2016, 170–175.

Es bleibt also nur übrig, dass die Seele die mathematischen Formen sowohl aus sich als auch aus dem Geiste [νοῦς] ableitet und dass sie selber die Fülle der Formen [πλήρωμα τῶν εἰδῶν] ist, die zwar in den intelligiblen Ideen ihren Ursprung haben, von sich aus aber den Zugang zum Sein erlangen. Die Seele ist also keine leere Tafel [γραμματοῦ], aller Begriffe bar, sie ist vielmehr immer beschrieben; sie schreibt auf sich selber und wird vom Geist beschrieben. Denn die Seele ist auch selber ein Geist, sich in Übereinstimmung mit dem Geist, der ihr vorangeht, entfaltend; sie ist ein nach außen gesetztes Bild [εἰκῶν] und Gleichnis [τύπος] von diesem. [Zusatz Kepler: Für die Christen sind die Seelen Ebenbilder Gottes, sie werden auch immer von ihm erhalten gewissermaßen durch eine Ausstrahlung des göttlichen Angesichts in sie hinein.] Wenn dieser Geist alles ist auf geistige Weise [νοερώς], so ist die Seele alles auf seelische Weise [ψυχικῶς]; wenn jener urbildlich [παρὰδειγματικῶς] ist, so diese abbildlich [εἰκονικῶς]; wenn jener eingefaltet [συνηρημένως] ist, so diese ausgefaltet [διηρημένως].⁷⁵

Für Kepler sind in diesem Abschnitt die folgenden Punkte von Bedeutung:

1. Die Seele ist keine leere Tafel, sondern ‚schon immer‘ mit angeborenen Ideen beschrieben, die ihr von Gott eingegeben worden sind. Das Paradebeispiel für diese angeborenen Ideen sind die mathematischen Begriffe, die für Proklos nicht von den Sinnendingen herrühren können – denn wo findet sich unter den Sinnen das Unteilbare (Punkt), das Tiefenlose (Fläche) etc.? –, sondern von der Seele selbst stammen. Er nannte sie die *genetrix Mathematicarum specierum*. Sie bringt jene Begriffe hervor, die in ihr schon zuvor vorhanden waren. Für Kepler muss an dieser Stelle aus christlicher Sicht ergänzt werden, dass die „mathematischen Begriffe der zu schaffenden Körperwelt mit Gott von Ewigkeit vorhanden waren“.⁷⁶ Dadurch zeigt er an, dass die Erschaffung der sinnlichen Welt durch die menschliche Seele in der Erschaffung der realen Welt durch Gott ihr Fundament findet, der sich bei der Schöpfung aus dem Nichts der mathematischen Begriffe der Geometrie bediente. Gottes Welt ist eine geometrische Welt, die

75 Proklos 1873, 16, 4–16. Zitiert nach der lateinischen Fassung in KGW VI, 220, 40–221, 20 (= Kepler 1619b, IV, 1): *Restat igitur, ut Anima et a seipsa et a mente transumat ista, et ut ipsa sit absoluta consummatio specierum, quae ab intellectualibus primis Exemplis seu Paradigmatibus a seipsis genitis subsistentiam habent, et accessum ad ipsum esse sortiuntur. Itaque nequaquam est Anima Tabula rasa, ab omnibus rationibus vacua; sed est scripta semper tabula; scribitque et ipsa in seipsam, et scripturis impletur a Mente. Est enim Anima, Mens, seu Intellectus quidam, qui seipsum secundum priorem se Intellectum revolvit, imago illius, et figura seu typus foris*

factus. [Randglosse Kepler: Christianis et sunt Anima exemplaria Creatoris, et sustentantur etiamnum ab illo per quandam velut irradationem vultus divini in ipsa.] Si igitur ille omnia intellectualiter est, erit et Anima omnia animaliter; et si ille exemplariter, Anima imaginis in modum; et si ille contractim et unitim, anima divisim. Deutsche Übersetzung mit leichten Änderungen nach Kepler 2005, 475.

76 KGW VI, 219, 20–21 (= Kepler 1619b, IV, 1): *rationes creandorum corporum mathematicas, Deo coaeternas fuisse [...].*

der menschliche Geist aufgrund der ihm eingeschriebenen mathematischen Gesetze erkennen kann.

2. Die Seele ist selber Geist ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$, *mens, intellectus*), der in Übereinstimmung mit dem höherstehenden Geist in sich selbst zurückkehrt. Sofern Kepler hier ergänzte, dass für die Christen die Seelen Ebenbilder Gottes (*exemplaria Creatoris*) seien, die von ihm gleichsam durch eine Ausstrahlung des göttlichen Angesichts in sie hinein erhalten würden, bestätigte er seine kurz zuvor geäußerte Ansicht, dass allein Gott Seele (*anima*) und Geist (*mens*) im höchsten Sinne sei, während die menschliche Seele gemäß *Gen. 1, 27* ein Abbild Gottes sei, wenn auch in ihren wesentlichen Eigenschaften.⁷⁷ Was Proklos also gemäß dem platonischen Hierachiesystem den ‚vorrangigen‘ Geist nannte, das ist für Kepler Gott selbst, den er an anderer Stelle der *Harmonice mundi* als *harmonia essentialis* bzw. *substantialis energia* bezeichnete.⁷⁸ Gott ist es, der sich gemäß *Gen. 2, 7* so in die menschliche Seele emanierete, dass diese an seinen mathematischen Begriffen teilhat, mit denen er die Welt gestaltete. Diese Teilhabe ergibt sich auch aus dem von Proklos beschriebenen Vergleich von Geist und Seele: Wie der *Nous* alles auf geistige Weise (*intellectualiter*) ist, sofern ihm nichts Materielles anhaftet, so ist die Seele alles auf seelische Weise (*animaliter*), sofern ihr noch die Verbundenheit an die Sinne und damit letzte Reste der Materialität anhaften. Dort ist das Urbild, hier das Abbild, dort die Einfaltung, hier die Ausfaltung. Die Seele, so darf man die langen Proklos-Ausführungen im Sinne Keplers deuten, erinnert sich in der Mathematik ihres göttlichen Ursprungs, den sie im Nachdenken des Denkens Gottes beim Schöpfungsakt zu erreichen versucht.

Wie sehr damit platonische Gedenken formuliert sind, belegt Proklos mit den nachfolgenden Ausführungen, die Kepler erneut mit einigen Zusätzen versehen in seine *Harmonice mundi* übernahm. Ich komme damit zum zweiten Abschnitt des Proklos-Zitats:

Platon hat das erkannt. [Zusatz Kepler: Im *Timaios*, der ohne Wagnis und Zweifel als Kommentar zum ersten Kapitel der *Genesis*, d. h. des ersten Buchs *Mosis*, bezeichnet werden kann, indem er dieses Kapitel in die pythagoreische Philosophie übersetzt, wie sich leicht zeigt, wenn man ihn aufmerksam liest und immer wieder die Worte des Moses vergleicht.] Er lässt daher die Seele aus allen mathematischen Formen bestehen, teilt sie gemäß den Zahlen, bindet sie zusammen mit den Analogien und harmonischen Verhältnissen. Er verlegt in

77 Vgl. KGW VI, 219, 21–22 (= Kepler 1619b, IV, 1) [Fortsetzung des vorangegangenen Zitats]: *Deumque Animam et Mentem esse superexcellenter; Animas vero humanas esse Dei creatoris imagines, etiam in essentialibus suo modo, id sciunt Christiani.*

78 Vgl. KGW VI, 228, 37–38 (= Kepler 1619b, IV, II):

Hactenus igitur explicans, facultates harmonicas essentialis illa Harmonia, Deus ipse, expiravit creando, ut qui est οὐσία ἐνεργεία, inspiravitque hanc particulam suae imaginis, in Animans omnino omnes, secundum magis tamen et minus [...]. Vgl. auch KGW VI, 271, 30 (= Kepler 1619b, IV, 7).

sie die wirksamen Prinzipien der Figuren, das Gerade und das Krumme, und lässt die Kreise in ihr sich in erkennbarer Weise bewegen. Alles Mathematische ist zuerst in der Seele, vor den Zahlen die sich selbst bewegenden Zahlen, vor den sichtbaren Figuren die lebendigen, vor dem harmonisch Geordneten die harmonischen Verhältnisse. Vor den Körpern, die sich im Kreis bewegen, waren die unsichtbaren Kreise geschaffen. Die Seele ist die Fülle von alledem. Es offenbart sich hier ein anderer Kosmos, der sich selber verwirklicht und von seinem eigenen Prinzip verwirklicht wird, der sich selber mit Leben füllt und von dem Schöpfer her in unkörperlicher und unräumlicher Art erfüllt wird. [Zusatz Kepler mit einem Zitat *Apg.* 17, 27–28: Er ist nicht ferne von einem jeden von uns, denn in ihm leben, weben und sind wir.]⁷⁹

Dieser nicht leicht zu verstehende Passus knüpft an einen der schwierigsten Texte des Platonischen Œuvre an, nämlich an den *Timaios*.⁸⁰ Während Proklos hier auf Platons Demiurgen Bezug nahm, der ihn als Schöpfer und Vater des Alls beschrieb (vgl. *Tim.* 28c), setzte Kepler kurzerhand den heidnischen Schöpfergott mit dem christlichen Schöpfergott in eins. Diese Gleichsetzung war freilich nur möglich, indem Kepler hier einen umstrittenen Topos des frühen Christentums aufnahm, wonach Platons *Timaios* nichts Anderes sei als ein Kommentar zum ersten Kapitel der *Genesis*. Vertreter dieser Ansicht waren u.a. Justin der Märtyrer sowie Clemens von Alexandrien. Dahinter steckte die Überzeugung von der Überlegenheit der mosaischen Weisheit gegenüber dem heidnischen Wissen eines Platon. Für Kepler übersetzte Platon hier die mosaische Beschreibung des Schöpfungsaktes ‚bloß‘ in die pythagoreische Philosophie. Dieser Ansicht entspricht es, wenn er auch in seiner zweiten Bemerkung den heidnischen Hintergrund von Proklos’ Bemerkungen durch die Einfügung des Zitats aus *Apg.* 17, 27–28 sozusa-

79 Proklos 1873, 16, 16–17, 4. Zitiert nach der lateinischen Fassung in KGW VI, 221, 8–20 (= Kepler 1619b, IV, 1): *Quod cum et Plato intellexisset [Randglosse Kepler: In Timaeo, qui est citra omnem dubitationis aleam, commentarius quidam in primum caput Geneseos seu lib. I. Mosis, transformans illum in Philosophiam Pythagoricam: ut facile patet attente legenti, et verba ipsa Mosis identidem conferenti.], Animam ex omnibus constituit, divisitque secundum numeros, revinxitque Analogijs et Rationibus Harmonicis; inque ipsam contulit Principia prima, Figurarum effectricia, puta Rectum et curvum, movetque circulos, qui sunt in ipsa intellectualiter. Omnia ergo Mathematica primum sunt in Anima; et ante Numeros Numeri seipos moventes, et ante figuras apparentes,*

figurae vitales, et ante Concordata vel concinnata, ipsae Rationes concordantiarum, seu Harmonicae; et ante corpora, quae moventur in circulum, ipsi inconspicui cycli conditi sunt; estque Anima omnium rerum Consummatio; et haec est exornatio quaedam alia (praeter sensilem) quae et ipsa seipsam adducit (ad res) et a familiari et cognato principio adducitur; quaeque vita et seipsam implet, et a Creatore impletur, incorporeo et indistanti modo. [Zusatz Kepler:] (Non longe abest ab unoquoque; in ipso vivimus, movemur et sumus.). Deutsche Übersetzung mit leichten Änderungen nach Kepler 2005, 475.

80 Glenn Raymond Morrow hat in seinen Anmerkungen zum Proklos-Kommentar zu Euklids *Elementen* auf *Tim.* 35a–36c verwiesen (vgl. Proklos 1992, 4).

gen christianisiert.⁸¹ Der Schöpfer ist uns im Leben, Bewegen und Sein – und damit auch im Denken – nahe.

Für Kepler kann daher das Ergebnis nur lauten, dass jegliches Wissen *a priori* im Geiste vorhanden ist, d. h. im eigentlichen Sinne nicht gelernt, sondern wiedererinnert wird. Er gebrauchte dafür den Begriff *Instinkt*, der nicht nur den Tieren zukommt, sondern auch dem menschlichen Geist.⁸² Kepler ging dabei mit seinem idealistischen Programm so weit, dass er das Sein der Dinge vom Erkenntwerden abhängig machte. Ja, wenn der Geist niemals eines Auges teilhaftig gewesen wäre, so würde er für das Begreifen der außer ihm liegenden Dinge eines fordern.⁸³

Ich komme damit zur oben unterbrochenen Aufzählung jener Punkte zurück, die deutlich machen, wie sehr Keplers Harmonielehre zugleich seine Seelenlehre ist und umgekehrt.

3. Die reine Harmonie findet in der urbildlichen Proportion ihr Ziel, die von Gott ist. Mit dieser Beschreibung sind wir wieder am Ausgangspunkt der Keplerschen Bemühungen angelangt. Sofern Gott immer Geometrie treibt, die Geometrie die harmonischen Quantitäten erweist, wird die Harmonie „völlig beseelt, ja vergöttlicht“⁸⁴. Und umgekehrt wird die Seele, indem sie sowohl die sinnliche wie die reine Harmonie verwirklicht, selbst zur Harmonie. Damit ist der Endpunkt von Keplers Harmonielehre erreicht, die zu großen Teilen zugleich seine Seelenlehre beschreibt. Obgleich nur noch wenig hinzuzufügen ist, erreichen wir erst hier den strittigen Punkt dieser Lehre, nämlich die These von der Erd- und Weltseele, die zur heftigen Kritik einiger Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts geführt hat.

81 Kepler ging an anderer Stelle sogar so weit, aus Proklos einen Krypto-Christen zu machen. Am Ende der *Harmonice mundi* feierte er Proklos' Hymnus auf die Sonne, mit der er eigentlich jenen gemeint habe, der in der Sonne sein Gezelt aufgeschlagen habe. Es heißt in KGW VI, 364, 22–37 (= Kepler 1619b, V, 10): *Vixit enim Proclus suo tempore, Jesum Nazarenum servatorem nostrum, Deum profiteri, deosque gentium poetarum contemnere, scelus erat, quod omnibus supplicijs vindicabant Monarchae orbis, populusque adeo ipse. Proclus igitur, qui filium Dei vel ex philosophia sua Platonica, naturali mentis lumine conspexerat eminens, lucem illam veram, quae illuminat omnem hominem, venientem in hunc mundum: qui divinitatem in rebus sensilibus cum superstitiosa plebe nequaquam quaerendam esse jam sciebat: Deum tamen in Sole, quam in Christo homine sensili quaerere, videri maluit; ut simul et gentes falleret, Titanem poetarum verbotenus honorans; simul suae philosophiae operaretur, abstracturus et gentes et Christianos a sensilibus, illas a Sole visibili, istos a Mariae*

filio; quia Mysterium incarnationis respuebat, naturali Mentis lumine nimium confusus: simul denique, quod habebant Christiani divinissimum, et Platonicae Philosophiae maxime consentaneum, ipse ab ijs transumptum, in illa suam philosophiam adoptaret. Selbst die Proklos von Philoponus in *De aeternitate mundi contra Proclum* zugeschriebenen 18 Thesen gegen die Christen (*Argumenta contra Christianos*) verstand Kepler nur als Äußerung eines Griechen, der verschwiegen hatte, was zu seiner Philosophie nicht passte (nämlich die *creatio ex nihilo*).

82 Vgl. KGW VI, 222, 35–223, 20 (= Kepler 1619b, IV, 1).

83 Vgl. KGW VI, 223, 26–27 (= Kepler 1619b, IV, 1): *Quippe mens ipsa si nullius unquam oculi compos fuisset, posceret sibi ad comprehensionem verum extra se positarum, Oculum [...].* Man kann hier also von einem Prinzip des *esse est cognosci* sprechen.

84 Vgl. den Nachweis in Anm. 55.

5 Keplers Seelenlehre

Wie in der Einleitung gesehen, haben Leibniz und Brucker Kepler vorgeworfen, dass er allen Körpern des Universums – einschließlich der Sterne – eine Intelligenz bzw. eine empfindende Seele zugeschrieben habe. Brucker ging hierbei harsch mit Kepler ins Gericht, da diese Hypothese in keinster Weise naturwissenschaftlich begründet sei. Ja, es sei weder der bewundernswerten Maschine Gottes würdig, den Sternen Intelligenzen als eigentümliche Lenker des Weges zuzuweisen, als ob Gott die Kraft fehle, die Körper bzw. Planeten durch naturwissenschaftliche Gesetze auf ihren Bahnen zu halten.⁸⁵ Auch wenn Brucker diese Ansicht mit dem Fehlen des Schwerkraftgesetzes zu entschuldigen versuchte, wird hier doch ein Unbehagen an einem mechanistischem Weltbild geäußert, das *à la* Descartes ganz ohne Gottes Einwirkung funktioniert. Zugleich merkte Brucker an, dass diese Ansicht kein „neuer Irrtum“ sei, sondern das Werk zu großer Weisheit. Immer sei den Philosophen die Vorstellung zu eigen gewesen, dass die Planetenbewegungen von den mächtigsten und weisesten Intelligenzen hervorgebracht würden, wie die barbarische Astronomie der Heiden überall beweise.⁸⁶ Hier bricht sich der alte christliche Topos Bahn, dass die Philosophen gemäß *Kol.* 2, 8 Torheiten verbreiten und sich nicht unter das Kreuz Christi beugen würden. Damit ist der historische und geistige Rahmen abgesteckt, in dem nunmehr Keplers umstrittene Lehre von der Beseeltheit des ganzen Universums und ihre Rezeption in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts in aller Kürze darzustellen ist. Ich beschränke mich auf das vierte Buch der *Harmonice mundi*.

Kepler sprach erstens unter Berufung auf Platon und Proklos von der *Weltseele*, die ihren Sitz im Weltmittelpunkt, nämlich der Sonne, habe.⁸⁷ Sie sei verantwortlich für die Bewegungen der Gestirne, die Erzeugung der Elemente sowie die Erhaltung der Lebewesen und ihrer Nachkommen. Um sich nicht des Vorwurfs des Pantheismus bzw. Atheismus – denn darauf zielte letztlich Bruckers Vorwurf ab – schuldig zu machen, betonte Kepler, dass Gott zwar in der Sonne sein Gezelt (vgl. *Ps.* 18, 6) aufgeschlagen

85 Brucker 1744, 634: *Quae hypothesis* [sc. von der Beseeltheit aller Planeten und Sterne des Universums] [...] *minime quidem physica videtur; immo nec admirandis Dei machinamentis dignum est, intelligentias peculiare itineris directrices assignare sideribus, quasi Deo deessent rationes eadem corporeis legibus perficiendi* [...].

86 Brucker 1744, 634: *Nec hic novus error est, sed tantae sapientiae opus, quantum in directione legum motuum coelestium conspicitur, semper tale visum philosophis fuit, quod a potentissimis et sapientissimis intelligentiis produceretur, id quod astronomia barbarica satis superque probat.*

87 Vgl. KGW VI, 265, 4–9 (= Kepler 1619b, IV, 7): *Esse aliquem totius universi Animam, praefectam motibus astrorum, generationi elementorum, conservationi animantium et stirpium, denique sympathiae superiorum inferiorumque mutuae, Timaeus Locrensis ex Pythagoricis placitis apud Platonem defendit; Proclus vero [...] stabilivit.* Kepler bezog sich hier auf *Tim.* 30b–c, wo Timaios den Kosmos als beseeltes und vernunftbegabtes Lebewesen beschrieb. Proklos hat diese Ansicht übernommen. Wichtig ist hierbei die Differenz zwischen Seele und Nous, die Proklos in dem oben zitierten Passus betont hat.

habe, aber natürlich als Schöpfer von allem nicht mit ihr identisch sei.⁸⁸ An anderer Stelle heißt es, dass in der Sonne der *intellectus simplex* wohne, das Geistfeuer oder der Nous, die Quelle aller Harmonie, wer auch immer dieser Geist sei.⁸⁹ Kepler stand mit dieser Ansicht tief in der Tradition der Pythagoreer, Platoniker und Stoiker, wie ein Blick in George Berkeleys Schrift *Siris: A Chain of Philosophical Reflexions* von 1744 belegt.⁹⁰

Freilich ist dies *nicht* Keplers letztes Wort zu dieser Frage. Vielmehr hat er nach Schwaetzer einen langen Weg „von einem animistischen zu einem physikalischen Verständnis“⁹¹ des Universums beschritten. Dieser Umbruch dokumentiert sich am deutlichsten in der zweiten Auflage des *Mysterium cosmographicum* von 1621. Dort lesen wir im Haupttext noch die alte Fassung von 1596, die sich im Zusammenhang mit der Frage des Verhältnisses der Bewegungen zu den Sphären für die Annahme einer Weltseele ausspricht:

[...] entweder sind die bewegenden Seelen umso schwächer, je weiter sie von der Sonne entfernt sind, oder es gibt nur eine bewegende Seele im Mittelpunkt aller Sphären, das heißt in der Sonne, die einen Körper umso stärker antreibt, je näher er ist [...].⁹²

Ganz anders lautet der 1621 hinzugefügte Zusatz, der die neue durchschlagende Erkenntnis einer von allen animistischen Vorstellungen freien Himmelsphysik formuliert:

Wenn man statt des Wortes *Seele* das Wort *Kraft* setzt, hat man gerade das Prinzip, auf dem die Himmelsphysik in den Marskommentaren [= *Astronomia nova*] grundgelegt und in Buch IV der *Epitome Astronomiae* vervollkommen worden ist. Dereinst war ich nämlich des festen Glaubens, dass die die Planeten bewegende Ursache eine Seele sei, erfüllt von den Lehren des Julius Caesar Scaliger über die bewegenden Seelenkräfte.⁹³

88 Vgl. KGW VI, 364, 7–17 (= Kepler 1619b, V, 10).

89 Vgl. KGW VI, 367, 18–19 (= Kepler 1619b, V, 10):
[...] in *Sole vero Intellectum simplicem, πῶρ νοερόν seu Νοῦν habitare, omnis Harmoniae fontem, quicumque ille sit.*

90 Vgl. Berkeley 1744, Nr. 276 und 277, 133: „Both Stoics and Platonics held the world to be alive, though sometimes it be mentioned as a sentient animal, sometimes as a plant or vegetable. [...] There is according to those philosophers a life infused throughout all things: the πῶρ νοερόν, πῶρ τεχνικόν, an intellectual and artificial fire, an inward principle, animal spirit, or natural life, producing and forming within as art doth without regulating, moderating and reconciling the various motions,

qualities and parts of this mundane system.“

91 Schwaetzer 1997, 296. Zuvor sprach schon Hübner von einer „Überwindung des aristotelischen Animismus durch einen mechanischen Kausalismus“ (Hübner 1975, 274).

92 KGW VIII, 5–128, hier: 111, 7–10 (= Kepler 1621):
[...] *aut motrices animas, quo sunt a Sole remotiores, hoc esse imbecilliores: aut unam esse motricem animam in orbium omnium centro, scilicet in Sole, quae, ut quodlibet corpus est vicinus, ita vehementius incitet [...].*

93 KGW VIII, 113, 18–22 (= Kepler 1621): *Si pro voce Anima, vocem Vim substituas, habes ipsissimum principium, ex quo Physica Coelestis in Comment. Martis est constituta, et lib. IV. Epitomes Astr. exculta. Olim enim causam moventem Planetas absolute animas esse credebam,*

Kepler gab also offensichtlich Anfang der 1620er Jahre die Lehre von der Weltseele auf, indem er sie durch das physikalische Prinzip der Kraft ersetzte.

Gleiches gilt jedoch *nicht* für die Lehre von der Erdseele, an der Kepler trotz seines physikalischen Weltbildes auch späterhin festhielt. Dies scheint an ihrer anderen Natur zu liegen, die Schwaetzer als Wärme, tätiges Vermögen und anthropomorphe Struktur bestimmt hat.⁹⁴ Kepler ließ jedenfalls in der *Harmonice mundi* keinen Zweifel, dass er die *Erdseele* aufgrund von Wettererscheinungen und Betrachtung der Aspekte für eine Tatsache hielt.⁹⁵ Er beschrieb die Erde wie einen belebten Körper, der Pflanzen und Bäume wie Haare hat, Bernstein und Erdpech wie Pusteln, Schwefel und Vulkane wie laute Winde, die entzündbar sind.⁹⁶ Die Erde sei daher mehr als ein bloßer Steinklumpen, wie die Erzeugung von Metallen belege. Daraus ergebe sich, dass sie keine rein bewahrende Form habe wie der Stein, sondern eine vollkommen lebendige Form.⁹⁷ In *materieller* Hinsicht bestimmte Kepler die Erdseele als Licht bzw. Flamme.⁹⁸ In *formaler* Hinsicht sei sie als Bild des göttlichen Angesichts mit den Ideen des Kreises und der sinnlichen Körper zu verstehen. D. h. Gottes Urbilder gehen in die Erdseele über, damit sie sich in ihr ‚verwirklichen‘.⁹⁹ Die Erdseele ist daher nicht bloße $\delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\iota\varsigma$, sondern $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$, da

quippe imbutus dogmatibus I. C. Scaligeri, de Motibus intelligentis.

- 94 Vgl. Schwaetzer 1997, 238–239: „Die Erdseele ist also dreifacher Natur: Ihrer Körperlichkeit nach ist ihr Element die Wärme; sie bezieht sich auf die Erde. Ihrer niederen Seelenhaftigkeit nach ist sie ein tätiges Vermögen. Sie schafft Pflanzen und Tiere. Ihren höheren Fähigkeiten nach geometrisiert sie – tätig und erkennend. Die Erdseele hat anthropomorphe Struktur [...]“
- 95 Vgl. KGW VI, 265, 25–29 (= Kepler 1619b, IV, 7): *De Natura vero, quae praestet elementis, quamque usitato epitheto sublunarem appello, jam a viginti annis ego non dissilia statuere cepti; motus vero sum ad hoc, non lectione vel admiratione Platoniorum; sed sola et unica tempestatum observatione, Aspectuumque, quibus illae cientur, contemplatione.* Kepler bezog sich hier vor allem auf seine Schrift *De stella nova pars altera* von 1606. Dort führte er die Erdseele ein, um, so Schwaetzer, „über den Eindruck, den sie durch die neue Himmelserscheinung der Nova empfangen hat, eine Wirkung auf die Welt denkmöglich zu machen“ (Schwaetzer 1997, 222). Kepler zielte vor allem darauf ab, die Ähnlichkeiten zwischen dem Himmel und der sublunaren Welt zu verdeutlichen. Es heißt an einer Stelle: *Statuta est enim omnis influentiae coelestis forma, non in actione caeli [...] sed in receptione, et sic in passionae naturae sublunaris, quae est vel sensitiva, vel sensitivae*

similima. Animis quippe et facultatibus rerum sublunarium cognatio intercedit cum natura caeli, eaque triplex, caloris, motus, et rationis. (KGW I, 313–356 (= Kepler 1606), hier: 314, 29–37). Dergestalt wirkt die Weltseele auf die Erdseele, wie Kepler betonte: *Nihil esse vel fieri in caelo visibili, cujus sensus non occulta quadam ratione in Terras, inque omnes facultates rerum naturalium, porrigatur: easque facultates animales sic affici hic in terris, ut caelum ipsum afficitur.* (KGW I, 315, 19–21). Schwaetzer hat den engen Zusammenhang von Keplers Aspektenlehre mit der Erdseele umfassend aufgezeigt, vgl. Schwaetzer 1997, 156–239. Auf die Aspektenlehre gehe ich hier nicht näher ein.

- 96 Vgl. KGW VI, 268, 6–269, 12 (= Kepler 1619b, IV, 7). Kepler sprach dort explizit von einer „*analogia*“ (a.a.O., 268, 33) zwischen Erde und Lebewesen, und zwar in Bezug auf die Seele und den Körper, vgl. hierzu auch Boner 2013, 85–98.
- 97 Vgl. KGW IV, 23, 12–21 (= Kepler 1602).
- 98 Vgl. KGW VI, 271, 5–15 (= Kepler 1619b, IV, 7).
- 99 Vgl. KGW VI, 271, 15–21 (= Kepler 1619b, IV, 7): *Hanc Animae Telluris veluti materiam assignabimus; in quam jam sit impressa loco formae, imago vultus divini, cum Ideis tam Circuli, rationumque ejus omnium, quam corporis sui sensilis, cui regendo praefecta est, Mundique adeo totius, in quo corpus ejus futurum erat. Habet enim Deus non exemplaria tantum geometrica secum, sed etiam conceptus creandarum omnium rerum sensilium; quae*

sie die lodernde, stets bewegte Flamme ist.

Als weitere Bestimmung, und damit komme ich ans Ziel der Keplerschen Bemühungen um den Seelenbegriff, nannte er, dass „die Seele“ – und wir sprechen hier immer noch von der Erdseele – „in Wirklichkeit die Art des Punktes besitzt (wenigstens hinsichtlich ihrer Verbindung mit dem Körper), in Möglichkeit die Figur des Kreises“¹⁰⁰. Wie wir eingangs gesehen haben, findet der abstrakte Kreis seine Realisierung in der konkreten Kugel als quantitative Vereinigung von Geradem und Krümmem. Für Kepler verbreitet sich die Seele vom Punkt aus in den Kreis, der ihr Körper ist. Der Körper ist gleichsam um sie herumgelegt, damit sie ihn lenken kann. Sie selbst ist in einem bestimmten Punkt des Körpers verwurzelt, von wo aus sie sich durch ihre Spezies in den übrigen Teil des Körpers erstreckt. Kepler knüpfte hier sichtbar an die umfangreichen Debatten der Platoniker und Aristoteliker zu dieser Frage an, ohne ein konkretes Körperteil zu benennen.

Wichtig ist, dass er die Bestimmung der Seele als Punkt ausdrücklich auch für die menschliche Seele in Anspruch nahm. Es heißt: Das oberste Seelenvermögen

[...] ist Punkt, insofern es Geist ist; es ist Kreis, insofern es Schlüsse zieht; es ist Abbild des göttlichen Angesichts; es ist Harmonie, insofern es die eine Wirklichkeit ist; es enthält die mathematischen Ideen und Begriffe durch den Kreis; es gibt diesen und den Harmonien ihr intelligibles Sein.¹⁰¹

Kepler brachte mit dieser Schlussbestimmung noch einmal sehr schön den Zusammenhang von Harmonie- und Seelenlehre mittels der Erkenntnistheorie zum Ausdruck: Die Seele erkennt die Harmonie in der Welt.

Insgesamt zeichnet sich hier ein komplexes Bild von Keplers Lehre von der Welt- und Erdseele ab. Es scheint so, dass diese Komplexität im 17. und 18. Jahrhundert nicht im vollen Umfang erkannt worden ist. Nur so lässt sich erklären, dass Keplers animistische Lehre immer wieder zu heftigen Reaktionen bei einigen bedeutenden Philosophen des 17. und 18. Jahrhundert geführt hat, während sein Physikalismus in diesem Zusammenhang nicht erwähnt wird. Diesen Punkt möchte ich abschließend wenigstens in Ansätzen noch schildern. Ich beginne mit der aristotelischen Tradition, zu der auch der von Kepler als Referenz zitierte Scaliger gehörte. In einem zweiten Schritt schildere ich

omnia simul transeunt in Animas, Dei exemplaria, pro cuiusque vel captu vel usu.

100 KGW VI, 275, 1–2 (= Kepler 1619b, IV, 7): *Primum anima puncti rationem sortita est actu (saltem ratione alligationis ad corpus suum), circuli figuram potestate [...].*

101 KGW VI, 276, 30–35 (= Kepler 1619b, IV, 7): *De*

principe quidem animae facultate, quae Mens dicitur, [...] nihil admonet negocium Radiationum, quod dicam amplius. Est illa punctum, ut Mens; est circulus, ut Ratiocinatio; est imago, vultus divini; est Harmonia, quoad energiam unam; sunt in ea Ideae et species mathematicae, per circulum; dat illa hisce, dat et Harmonijs, ESSE suum intellectuale.

dann die direkte Kritik von Martin Schoock, Gerhard Johannes Vossius, Pierre Gassendi, Pierre Bayle, Christian Wolff und Johann Jakob Brucker.

6 Die Kritiker von Keplers Seelenlehre

Es liegt auf der Hand, dass die Aristoteliker die Rede von einer Welt- oder Erdseele aus philosophischen, aber auch aus theologischen Gründen ablehnten. „Eine Weltseele, die gibt es nicht“¹⁰², lautet lapidar das Urteil der beiden Skotisten Bartolomeo Mastri (1602–1673) und Bonaventura Belluti (1600–1676) in ihren *Disputationes in libros de generatione et corruptione* von 1652. Auch Scaliger hat in seinen *Exercitationes exotericae* gleich einleitend die These von Gerolamo Cardano (1501–1576) von der Existenz einer *anima mundi* zerpfückt und noch dazu Proklos einen Sophisten genannt, der Platons Ansichten über die Weltseele durch „leicht verkäufliche und schön klingende Reden“ ausgemalt habe. Da diese Worte an prominenter Stelle unter der Überschrift *De anima mundi Platonica. De Sophista Platonis* stehen, darf man davon ausgehen, dass Kepler sie gekannt haben wird.¹⁰³ Seine Berufung auf Proklos in der *Harmonice mundi* dürfte daher auch eine indirekte Auseinandersetzung mit Scaliger gewesen sein, der den Gegensatz zwischen Aristoteles, auf dessen Seite er sich stellte, und den Sophisten Platons bis zu der Aussage trieb: Wie der Philosoph *gemäß* dem Wort oder der Vernunft spricht, so der Sophist *gegen* das Wort oder die Vernunft.¹⁰⁴ Der Konflikt um die Weltseele markierte für Scaliger also einen Konflikt um zwei vollkommen unterschiedliche Weltsysteme, die zwischen der *natura* als philosophischem Gegenstand auf der einen Seite und einem stets bloß erahnbaren und daher desto geheimnisvolleren *numen* auf der anderen Seite liegen, dem man alles und nichts andichten könne. Schauen wir uns diesen Konflikt zwischen Cardano und Scaliger genauer an.

Cardano hat die *anima universi* gleich im ersten Buch seiner Schrift *De subtilitate* von 1550 eingeführt, wenn auch eher beiläufig: Er wollte dort der Reihe nach die Begriffe

102 Mastri und Belluti 1652, disp. VIII, n. 38, 437a: *Nec anima mundi assignari potest pro causa, quia haec non datur ex dictis disp. I. de Coelo nu. 19. In dieser Disputationsreihe heißt es: [...] prob. non datur forma aliqua totalis in universo omnia corpora informans, ergo non datur aliquod per se constitutum ex istis corporibus, antec. prob. talis forma non est anima, quia sic omnia corpora essent animata; tum quia cum omnis anima vegetativam supponit, anima mundi talis etiam esset, unde inveniri debebit nutrimentum mundi, quod vel esset extra mundum, & hoc est falsum, vel in mundo, & sic multa corpora invenirentur in mundo tali anima non informatae, ergo*

etiam alia.“ (Mastri und Belluti 1678, disp. I, q. II, nr. 19, 13a).

103 Vgl. Scaliger 1607, ex. VI, 2, 20: *Quoniam vero de Mundi anima Platonici multa vendibili ad speciosa pinxerunt oratione: de ea nobis nonnihil dicendum videtur: idque nova quadam argumentorum inventionem tibi, qui nihil vulgare sapis. Principio non esse arbitror hominis sapientis, existimare: Anima carere mundum. Id quod in Philebo cum demonstrat Plato, ei sane assentior. Iis autem, quae ludit in eius Sophistam Proclis, non assentior.*

104 Vgl. Scaliger 1607, ex. VI, 2, 21: *Ita Philosophus κατὰ λόγον: Sophista vero παρὰ λόγον.*

Materie, Form, Vakuum, Weltseele etc. verhandeln.¹⁰⁵ Doch genauere Erklärungen zur Weltseele sucht man vergeblich. Die Seele wird ganz allgemein in das Zusammenspiel von Materie und Form aufgenommen, ohne dass klar wird, worin sie sich von der Form, die sie ja im aristotelischen Verständnis als *forma informans* genau definiert, unterscheidet. Es heißt lediglich sehr unbestimmt: Wo immer Materie vorhanden sei bzw. wo immer eine Erzeugung in einem Körper stattfinde, dort müsse auch eine Form sein, und wo immer eine Form sei, dort müsse eine Seele sein. Zugleich verwies Cardano die Frage nach dem Ursprung der Bewegung, ob diese von der Seele oder von der Natur sei, auf später, ohne freilich darauf zurückzukommen.¹⁰⁶ Cardano versprach also viel, ohne es einzulösen. Scaliger ging in seiner Replik sogar so weit, in ihm einen Täuscher und Heuchler zu sehen. Er nannte ihn einen Unwissenden, der so dunkel rede, dass nicht einmal ein Ödipus ihn enträtseln könne.¹⁰⁷ Er verdrehe die Worte so, wie es ihm passe, so dass jeder philosophische Gehalt verloren gehe. Offensichtlich habe er sich vorgenommen, über die Subtilität auf so subtile Weise zu reden, dass niemand etwas verstehe. Dazu gehöre vor allem das Wort *anima mundi*, das Cardano bzw. die „blendende Schönheit deines Gemütes“ (*magnus animi tui candor*) gleich eingangs verwende, ohne es zu erklären. „Denn mir“, so Scaliger, „erscheint es schwierig, zu erkennen, was die Weltseele sei: Du fügst gütigerweise hinzu, dass es egal sei, ob man sie Seele oder Natur nenne.“¹⁰⁸ Scaliger hielt es für ein Charakteristikum von Cardanos Physik, mit viel Pomp bedeutende Worte einzuführen, die dann ohne nähere Bestimmung bleiben.

Für Scaliger stand fest, dass es so etwas wie eine Weltseele nicht geben könne. Er benannte vor allem zwei Hauptschwierigkeiten im Blick auf ihre Existenz: Erstens kommt ihr keine Funktion im Entstehens- und Vergehensprozess zu. Die Erzeugung (*generatio*) sei eine *transmutatio*, die vollständige Umwandlung eines Ganzen in ein Ganzes, bei der durch den Untergang eines Lebewesens etwas neues, allerdings in den meisten Fällen unbeseeltes, entstehe. Denn nicht aus jedem Teil des Kadavers und überhaupt nicht aus jedem toten Organismus entstehen Würmer oder Bienen. Für Scaliger bewies gerade die *generatio spontanea*, dass hier neues Leben ganz ohne Mitwirkung der Seele entstehe.¹⁰⁹

105 Vgl. Cardano 1551, l. 1, 3–4: *Primum igitur [agitur] de materia, deinde de forma, post de vacuo, post de anima universi, ac de motu elementorum [...]*.

106 Vgl. Cardano 1551, l. 1, 9: *Materia igitur ubique est, illa vero sine forma esse non potest: quare & formam ubique esse necesse est, sed & animam quandam, seu quod ubique fiat generatio, seu quod magis ad praesentem attinet tractationem in quocunque corpore, cum extra locum suum fuerit motus principium esse videantur. At motus non ab anima sed a natura est: mea nihil interest, modo (quod ad praesentem mihi solum tractationem necessarium est) fatearis principium esse quoddam motus: nam de anima*

an omnis natura anima sit posterius considerandum.

107 Die Polemik zwischen Cardano und Scaliger ist wiederholt Gegenstand der Forschung gewesen, vgl. jüngst Deitz 2010, 127–144; Giglioli 2015, 109–130.

108 Scaliger 1607, ex. VII, 38: *Magnus animi tui candor. Qui cum paucis notum nomen, & a multis non receptum posuisses: difficile nanque intellectu videtur mihi, quid sit Mundi anima: benigne addis, Nihil referre: anima ne dicatur, an Natura.*

109 Vgl. Scaliger 1607, ex. VI, 19: *Quae vero duae rationes animam Mundi constituere videntur, eae mihi maximas*

Ferner könnte die Weltseele nur von außen wirken, was dem Prinzip der Entstehung durch Kontakt widerspreche. Hierzu passt der zweite Einwand, den Scaliger gegen Cardano vorbrachte: Da er zwei Prinzipien der Weltseele benannte, das Prinzip der Entstehung und das der Bewegung, die Weltseele aber als *efficiens generationis* verstanden werden müsse, so zeigt sich, dass sie durch sich selbst und zugleich notwendigerweise außerhalb von sich selbst erzeugt worden sein müsste, was absurd sei. Scaliger ärgerte sich auch hier über die inhaltlichen Inkonsistenzen: „Aber die Welt: Was ist sie anderes als selbst erzeugt? Daher wird die Seele ihr eigenes Zugrundeliegendes erzeugen.“¹¹⁰ Für Scaliger galt stattdessen: Gott ist das Prinzip der Bewegung und damit der Erzeugung. Folglich kann die Weltseele kein Prinzip der Bewegung des Universums sein.¹¹¹

Scaliger verwendete hier Argumente, auf die später immer wieder zurückgegriffen wurde. Als Beispiele möchte ich nur den in Stade am Gymnasium lehrenden Philosophen Otto Casmann (1562–1607) erwähnen, der deutlicher noch als Scaliger gegen die Stoiker und (Neu-)Platoniker, namentlich Francesco Patrizi da Cherso (1529–1597), Gottes Wirken in der Welt betonte¹¹² sowie den Wittenberger Physiker und Mediziner Johann Sperling (1603–1658), der 1656 in seinen *Meditationes in Scaligeri exercitationes* auf einen langen Diskurs zur Frage nach der Weltseele zurückblickte und gleichzeitig festhielt, wie wenig doch in dieser Frage gewiss sei: Wer schwankt noch, so Sperling, ob es Seelen bzw. Lebensgeister in Pflanzen, Mineralien und Tieren gebe? „Aber deswegen eine Weltseele zu bilden, die alles aufrechterhält, alles bewahrt und beseelt, heißt

afferunt difficultates. Prima est. Quia ubique fit generatio. Videtur ergo tibi [sc. Cardano] praeter animae vim nullam fieri generationem. Sane vox ipsa blanditur sententiae. Quippe vulgo generatio videtur esse viventis actio. Tamen apud Philosophos [...] Generatio est transmutatio cuiuscunque transmutabilis, totius in totum. Quapropter cum ex tuis propositionibus simul, & nostris, quaecunque vivunt hic, morte deleri necesse est: fiet maxima ex parte per animatae rei corruptionem generatio non animatae. Non enim ex qualibet cadaveris particula generantur vermes, aut apes, aut eiusmodi, neque ex quovis animali mortuo. Sane non ex culice, aut pulice. Non igitur tibi esse animam necesse est. Die These von der generatio spontanea wurde erst im späten 17. Jahrhundert mit der Erfindung des Mikroskops und dem Nachweis kleinster Lebewesen obsolet.

110 Scaliger 1607, ex. VI, 20: *Praeterea cum huic animae decernas principia duo: unum generationis, alterum motus: non erunt tria haec, materia, forma, anima: sed duo: materia, & anima. Quin etiam nullam esse Mundi animam, inde manifestum est. Etenim cum sit efficiens generationis, erit necessario extra generata. At mundus quid est aliud, quam ipse generata? Igitur suum subiectum generabit anima.*

111 Scaliger 1607, ex. VII, 38–39: *De Natura vero apud divinum praeceptorum exactissime. Cuius e verbis vis quaedam colligitur Dei. Si enim est principium motus, ipsa non habet principium. Hoc autem soli Deo convenit. Anima vero mundi nequit esse principium motus universi. Non unus enim motus est. Ergo motores quoque plures. Deus enim non movet ipse, sed motores & dedit perpetuos, & dat temporarios. In illis sunt intelligentiae: in his anima nostra. Die Individualseele ist also für Scaliger das Bewegungsprinzip, nicht eine irgendwie entfernt wirkende Weltseele, wie es abschließend gegen Cardano gewendet heißt: *Ubi videris, quam manifesto tibi contradicas. Ais enim: Intimum esse id, quo movetur elementum. Movet ergo forma, non Anima universi.* (Scaliger 1607, 39).*

112 Vgl. Casmann 1598, 147–148: *Si statuitur mundi anima, secundum Stoicos, Platonicos et Patricium, tum hoc pacto Dei singulis rebus proprias & distinctas vires donatis bonitas & sapientia, non modo obscuratur, sed prorsus ex hominum animis evellitur, dum alij cuidam naturae & animae, non autem Deo eas vires, eamque rerum administrationem, contra quam forte & veritas & Religio attribuimus.*

auf rhetorische Art zu sprechen.¹¹³ Sperling berief sich hier sogleich auf Scaliger, der schon gegenüber Cardano klug festgestellt habe, dass eine solche Seele eine Zusammenfügung aus allen möglichen Dingen wäre, bloß keine Substanz, die aus sich heraus etwas vermag.¹¹⁴ Was immer also Kepler bei Scaliger fand, gewiss war es keine Unterstützung für seine Lehre von der Weltseele.

Ich komme damit zur Kritik, die sich direkt gegen Keplers Ansicht richtete. Einen hilfreichen, von der Forschung bisher nicht genutzten Einstieg bietet Pierre Bayle, der im Haupttext seines Kepler-Artikels im *Dictionnaire Historique et Critique* in der letzten von ihm redaktionell bearbeiteten Auflage feststellte: „Die Meinungen von Johannes Kepler sind zuweilen sehr sonderbar: man sollte sagen, dass er der Welt eine Seele gegeben hat, die mit Empfindung begabt sei.“¹¹⁵ In seiner Anmerkung zu diesem Satz hat Bayle dann auf eine illustre Reihe der ganz unterschiedlichen Gelehrten Martin Schoock, Gerhard Johannes Vossius und Pierre Gassendi verwiesen, die sich kritisch mit Keplers Idee von einer Weltseele auseinandergesetzt haben. Ich möchte diese Reihe in der von Bayle vorgegebenen Ordnung durchgehen, da auf diese Weise ein kohärentes Bild der Debatten rund um Kepler entsteht, das die heutige Forschung erst mühsam wiedergewinnen muss.

1. Bayle selbst hat in einer kleinen Anmerkung zu Schoocks harscher Kritik an Kepler, zu der ich gleich komme, einige Sätze formuliert, die seinen Respekt gegenüber Kepler, aber zugleich auch seine Distanz zu dessen Versuch einer Zusammenführung von Mathematik und Naturwissenschaft verdeutlichen:

Ich habe nicht leicht einen Schriftsteller gesehen, der sich gegen Kepler so hitzig erwies wie Schoock, gleich als wenn dieser große Mathematiker der allerlächerlichste unter den Menschen wäre, da er sich bemüht hat, die Lehre der Physik mit den Spekulationen der Mathematik zu vergleichen. Ich denke nicht, dass diese Absicht jemals Erfolg haben kann: Denn der Gegenstand der Mathematik und jener der Physik sind unübertragbare Dinge; der eine ist eine Quantität, die nur im Geist subsistiert und auf keine andere Weise existieren

113 Vgl. Sperling 1656, med. X, 259: *Sed universalem inde fabricare animam, omnia sustentantem, omnia conservantem & animantem, rhetoricantis est.*

114 Vgl. Scaliger 1607, ex. CCXLIX, 723: *Esset mundi anima unum quiddam ex illis omnibus coagmentum, non autem una substantia per se potens.* Bei Sperling 1656, med. X, 259. Auch Sperling hatte große Zweifel an der wissenschaftlichen Kompetenz von Cardano: *Videnda ea, quae Scaliger monet, & quae tradit Cardanus.*

Dubia circa exempla allata enodare, non vacat. Animam mundi dari Cardanus probat non experientia, sed ratione fretus.

115 Bayle 1720, t. II, 1609–1610: *Les opinions de Jean Kepler sont quelquefois assez singulieres: on diroit qu'il a donné à la Terre une ame doiée de sentiment.* Deutsche Übersetzung mit Abweichungen nach Bayle 1743 (ed. Gottschedt), Bd. III, 2–4, hier: 3.

kann; der andere existiert außerhalb des Geistes und kann wesentlich nicht in unserem Geiste sein.¹¹⁶

Bayle warf Kepler hier also einen – in aristotelischer Terminologie – *transitus de genere in genus* vor, einen Überstieg von einer Disziplin in eine andere, der zu falschen Schlussfolgerungen führen muss, nämlich zum Vergleich von Unvergleichbarem.¹¹⁷ Interessanterweise führte diese Kritik an Kepler nicht dazu, dass Bayle die Möglichkeit einer Weltseele ausschloss, wie ich weiter unten zeigen werde.

2. Der niederländische Aristoteliker Martin Schoock¹¹⁸ kam in seiner Schrift *De Scepticismo* von 1652 auf Kepler zu sprechen. Er setzte sich dort mit allen Formen des Skeptizismus auseinander, und zwar sowohl in seiner radikalen Form als hyperbolischer Zweifel, wonach nichts sicher gewusst werden könne, als auch in seiner gemäßigten Variante als methodischer Zweifel im Blick auf die Frage, wie man sicheres Wissen erreichen könne.¹¹⁹ Im vierten Buch, das sich mit der Frage beschäftigt, welche Fähigkeiten jemand erwerben muss, der in einer Disziplin den höchstmöglichen Grad an Wissen erreichen möchte, kam Schoock auch auf das Verhältnis von Mathematik und Physik zu sprechen. Während Bayle hier auf die grundsätzliche Unvergleichbarkeit beider Disziplinen abhob, ging Schoock zu einem persönlichen Angriff über. Es heißt:

116 Bayle 1720, t. II, 1610a: „Je n'ai guere vu d'Auteur qui s'empore contre Kepler autant que Schoockius, comme si ce grand Mathématicien s'étoit rendu le plus ridicule de tous les hommes, en tâchant d'accomoder à l'explication de la Physique les spéculations de Mathématique. Je ne pense pas que ce dessein puisse jamais réüssir: car l'objet des Mathématiques, & l'objet de la Physique sont des choses inaliabes; l'un est une quantité qui ne subsiste qu'idéalement, & qui ne peut exister d'une autre maniere; l'autre existe hors de notre esprit, & ne peut être réellement dans notre esprit.“ Es geht an der Sache vorbei, wenn Gottsched in einer Anmerkung Bayle vorwarf, die Mathematik nicht richtig zu würdigen: „Herr Bayle hat ohne Zweifel nicht gewußt, was schon zu seiner Zeit Isaac Newton und so viele andere in der Naturlehre, durch Hülfe der Mathematik, für ein Licht angezündet. Und ob es zwar gewiß ist, daß man mit der bloßen Geometrie, in den Erklärungen körperlicher Veränderungen nicht auskömmt, sondern noch höhere Gründe brauchet, die aus der Metaphysik herkommen, und sich auf die Kräfte der einfachen Dinge beziehen, in die sich alles Zusammengesetzte oder Ausgedehnte auflö-

sen läßt: so können doch die heutigen Naturlehrer, der mathematischen Wahrheiten, von den Zahlen und Größen, sonderlich aber der mechanischen, hydrostatischen und hydraulischen Lehrsätze, unmöglich entbehren [...]. Herr Bayle bleibt in dem allgemeinen Begriffe der mathematischen Größe stehen [...].“ (Bayle 1743, Bd. III, 3b). Gottsched tappte hier genau in die Falle des Rationalismus, der glaubte, mit der geometrischen Methode alles erklären zu können.

117 Vgl. hierzu Arist., *An Post.* I, 7, 75a38–40, wo Aristoteles bereits Grenzen zog zwischen der Geometrie und Arithmetik. Zum Verständnis vgl. die Äußerungen von Wolfgang Detel in: Aristoteles 1993, 2. Hb, 164.

118 Er ist vor allem wegen seiner Auseinandersetzung mit Descartes bekannt, die 1642 unter dem Titel *Admiranda Methodus Novae Philosophiae Renati Des Cartes* erschien.

119 Richard Popkin nannte Schoocks Schrift zu Recht „a fullscale study of scepticism, in which he examined the history of this movement, its principles, and the basis for overthrowing it“ (Popkin 2003, 162).

Wo er [sc. Kepler] Mathematiker ist, dort ist niemand besser und feingeistiger als er; wo er aber Physiker ist, dort ist niemand schlechter und törichter als er, so dass ich mich sehr oft ärgere, wenn nicht sogar stöhne, wie ein so ausgezeichnete Mann die göttliche Mathematik mit seinen so scheußlichen naturwissenschaftlichen Possen besudelt. Denn was scheint absurder oder eher einer fiebernden Hexe im Traum [ähnlich] zu sein, als dass die Erde ein riesiges Tier sei, das durch Vulkane und Krater wie durch Mund und Nase Winde aushauche?¹²⁰

Als Beleg führte Schoock die bereits bekannte Beschreibung aus *Harmonice mundi* IV, 7 an. Für ihn war es evident, dass man im Bereich der Naturwissenschaften nicht denselben Grad an mathematischer Gewissheit erreichen könne, sich daher vor falschen Übertragungen hüten müsse. Auch Schoock zeigt sich hier also als ein Verteidiger der aristotelischen Einsicht, dass man die Erkenntnis immer dem Gegenstand anzupassen habe und nicht umgekehrt den Gegenstand an die überall gleich zu realisierende mathematische Erkenntnis. Für Schoock war Kepler hier bei Weitem nicht das einzige Beispiel.

3. Eine ganz andere Kritik an Kepler formulierte der berühmte Humanist Gerhard Johannes Vossius in seiner *Theologia gentilis* von 1641. In dieser Schrift, die der Beschreibung der heidnischen Religionen und ihrer Kulte gewidmet ist, kam Vossius im Zusammenhang mit der Darstellung des alten Kultus zur Göttin der Erde (*terra mater*) am Ende kurz auf Kepler zu sprechen. Was Vossius von diesem Kultus hielt, hatte er zuvor deutlich gemacht: Es sei abgeschmackt, die Erde unter die Götter zu setzen, jene Erde, die jeder für einen Körper gehalten, mit Füßen getreten und die man mit allen Formen von Unflätigkeiten bedacht habe. Zwar hätten die wahren Weisen eine solche Ansicht für töricht gehalten und stattdessen gesagt, dass die Erde ein Tier oder Teil eines großen Tieres sei, das wir ‚Welt‘ nennen, doch sei das nicht weniger töricht. Zu den Vertretern dieser Ansicht rechnete Vossius nun auch Kepler:

Von dieser Meinung scheint auch der bedeutendste Mathematiker Kepler nicht zurückgeschreckt zu sein. Denn nicht damit zufrieden, zu sagen, dass die Erde täglich im Kreis herumbewegt werde, sagt er, dass sie diese Bewegung von ihrer Seele habe, dass sie die Erscheinung der Sterne und Kometen wahrnehme und [...] dass sie wie vor größten Schrecken darüber Dämpfe ausschwitze.¹²¹

120 Schoock 1652, l. IV, cap. XVIII, 387–388 [Hinweis: Die Paginierung springt im vierten Buch von 396 auf 327 zurück und zählt dann doppelt]: *Ubi Mathematicus, nemo eodem melior & subtilior, ubi vero Physicus, nemo eodem pejor atque ineptior, ut saepissime doleam, si non ingemiscam, virum tam eximium, divinam illam Mathesin nugamentis suis Physicis adeo faede com-*

maculasse. Quid absurdius enim vel febricitans anus in somnio videat, quam quod terra ingens animal sit, quae per montium crateres & caminos, ceu os aut nares, ventos expiret? Dieses Zitat bei Bayle 1720, t. II, 1610.

121 Vossius 1668, l. IV, cap. LXII, 322a: *A qua sententia nostro seculo non abhorruisse summus videtur Mathemati-*

Vossius bezog sich hier genau wie Schoock auf die Passage zur Erdseele in *Harmonice mundi* IV, 7, verwies daneben noch auf eine ganz ähnliche Äußerung Keplers in *De cometis libri tres* von 1619.¹²² Vossius stellte Kepler damit zwar auf die Seite jener, die sich zu Recht gegen eine Vergöttlichung der Erde aussprachen, kritisierte ihn jedoch zugleich für die ‚Animalisierung‘ der Erde, die doch nichts weiter sei als ein steiniger Planet, der von Pflanzen, Tieren und Menschen belebt sei. Kepler unterlag damit zwar nicht dem Verdacht der Idolatrie, gleichwohl war das Urteil des holländischen Gelehrten eindeutig: „Dies vorzutragen, heißt, es zu widerlegen.“¹²³ Keplers Lehre von der Erdseele war daher auch für Vossius keiner längeren Widerlegung würdig.

4. Anders als Schoock und Vossius hat der Physiker und Atomist Pierre Gassendi in seiner *Physica* die Kritik an Kepler in einen weiten historischen Zusammenhang eingeordnet. Ausgehend von der berühmten Kontroverse, ob die Kraft, die die Sterne bewegt, von außen (wie von der Luft, Gott oder den Intelligenzien) oder von innen (wie die Form, Seele oder das Feuer) komme, diskutierte Gassendi umfangreich alle wesentlichen Positionen seit der Antike.¹²⁴ Sein „Hauptziel“, so Antonia LoLordo, war dabei ohne Zweifel die Lehre von der Weltseele.¹²⁵ Sein Hauptgegner war Robert Fludd, mit dem er bereits in dem *Examen Fluddanae philosophiae* von 1629 sowie in der *Epistolica exercitatio, in qua principia Philosophiae Roberti Fluddi Medici reteguntur* von 1630 die Klagen gekreuzt hatte. In jener Schrift hatte er sich schon hinreichend deutlich über die Lehre von der Weltseele geäußert: Er könne sich kaum davon überzeugen, dass es irgendeine durch das ganze Universum ausgedehnte Kraft gebe, die wie die Seele die Teile des Universums sammle und zwischen ihnen eine Übereinstimmung der Bewegungen bewirke.¹²⁶ In Gassendis *Universum*, so Antonio Clericuzio, interveniert Gott „directly in nature“¹²⁷, so dass es keinen Bedarf für einen Vermittler gebe wie die Weltseele. Daher verwundert es nicht, wenn auch Kepler für diese Ansicht von Gassendi kritisiert

cus Keplerus. Nam non contentus dicere, Tellurem diurno circumagi spatio, ait hunc motum ab sua anima habere: eandem siderum & cometarum esse intelligentem, eoque exhorrescere, cum inde cognoscit, instare motus, vaporesque eo prae horrore summo exsudare.

- 122 Vgl. KGW VIII, 230, 6–9 (= Kepler 1619a): *Repeto itaque dogmata consueta: quoties novi quid in coelo existit, seu variores constellationes, seu plane novae stellae aut Cometae: Facultatas mundi sublunaris hoc persentiscit, et obstupescit, unaque facultates aeternae omnium rerum sublunarium.*
- 123 Vossius 1668, I. IV, cap. LXII, 322a: Quae referre est refellere.
- 124 Vgl. Gassendi 1658, t. I, 125–752 [= *Physica*], hier: s. II, I. III, cap. VI, 631–640.

125 LoLordo 2005, 89: „His [sc. Gassendi’s] chief target here – as in many of the more programmatic sections of the Syntagma’s Physics – is the doctrine of the Anima mundi or World Soul.“

126 Vgl. Gassendi 1658, t. III, 211–266 [= *Examen*], hier: p. II, 236a: *Ego, ut praemittam quid alias de Anima mundi in mentem occurrit, non tam enarrabo sententiam, quam somnium: Quippe in rebus adeo abstrusis non habeo quid pronunciem; & si quidpiam sit, quod Fidem attingat, dedo me prorsus Ecclesiae. Itaque aegre mihi persuadebam quin Vis quidem esset per universum Mundum diffusa, quae Animae instar partes eius colligeret, & mutuum quandam inter ipsas consensum efficeret.*

127 Clericuzio 2000, 73.

wurde.¹²⁸ Für ihn konnte es nur eine Ursache für die Planeten- und Sternenbewegung geben, und diese Ursache war Gott, der Schöpfer und Bewahrer aller Dinge.

5. Es entspricht der skeptisch-ironischen Eigenart Bayles, dass er im Anschluss an diese geballte Kritik von Schoock, Vossius, Gassendi und Leibniz an Keplers Seelenlehre ein Fragezeichen auf beide Seiten setzte:

Man bemerkt wohl, dass es ziemlich schwer sein würde, Keplers Meinung zu widerlegen. Denn wir sind nicht mehr in der Lage, zu wissen, ob die Welt beseelt ist, als eine Laus wissen kann, ob wir beseelt sind. Eine Laus ist zufrieden, wenn sie sich von demjenigen ernährt, was sie aus der Oberfläche unseres Körpers saugt; sie weiß nicht, ob wir denken; sie kann auch die inneren Triebfedern nicht entdecken, die uns bewegen.¹²⁹

Bayle formulierte hier seine grundsätzliche Skepsis gegenüber einem wissenschaftlichen Anspruch, der selbst bei basalsten Fragen oft genug uneingelöst bleibt.¹³⁰ Gewiss sind uns einige Ansichten plausibler als andere; so erscheint uns die These von der Welt- und Erdseele extrem naiv und unwahrscheinlich. Aber wissen wir es genau? Bayle konnte und wollte daher diese Möglichkeit nicht ausschließen. Der Mensch wisse nicht sicher, ob die Erde denkt, ob sie Empfindungen hat, die wie bei uns gewisse innerliche Triebfedern bestimmen, sich auf gewisse Weise zu bewegen etc. Diese Skepsis teilte selbst Gottsched in seiner zweiten Anmerkung zu Bayles Kepler-Artikel. Man könne, so heißt es, aufgrund der ungeheuren Vielfalt der Lebewesen nicht ausschließen, „daß auch ein kugelrunder Körper, wie ein Planet, beseelt seyn könnte“¹³¹. Allerdings teilte er nicht die übertriebenen Ansichten zur astronomischen Theologie eines Unbekannten, die Leibniz in seiner *Theodizee* referiert und als bloße Hypothesen und Erdichtungen gekennzeichnet hatte, bei denen die Vernunft nicht auf ihre Kosten komme.¹³² Damit war

128 Vgl. Gassendi 1658, t. I [= *Physica*], s. II, l. III, cap. VI, 635a: *Circa Recentiores ne haeream, quibus cum varia obiiciuntur ut probetur Caeli Animam esse non posse nec vegetantem, nec sentientem, nec rationalem, respondere solent Animam esse sui generis; quippe & hac de re copiose est dictum; adnoto dumtaxat Keplerum ita Sidera fecisse animata; ac ut instrumenta Motus in Animalibus sunt fibrae digestae per musculos; sic consuisse illum esse & in Terra, & in Planetis caeteris ingenteis fibras aliquas pro ratione molis cujusque, per quas Anima vim suam motricem exerceat. Censuit vero etiam, praeter speciales Animas, & vireis, quae insunt in caeteris, esse in ipso Sole Animam nobilissimam, potentissimamque, quae dum Solem circa proprium axem (a centro Mundi propterea non discedentem) circumagat, immateriatas species (sic*

enim appellat) irradiando circumfundit, quibus Planetae velut correpti, ipsi Soli circumducantur [...].

129 Bayle 1720, t. II, 1610a–b: „[...] remarque bien qu’il seroit assez difficile de réfuter la suposition de Kepler; car nous ne sommes guere plus en état de bien savoir si la terre est animée, que l’est un pou de savoir si nous sommes animez. Un pou se contente de se nourrir de ce qu’il succe à la surface de nos corps: il ne sait point si nous pensons; il ne peut pas même découvrir les ressorts internes qui nous meuvent.“

130 Zu Bayle als einem „*supersceptic*“ vgl. ausführlich Popkin 2003, 283–302, hier: 283.

131 Bayle 1743, Bd. III, 3b.

132 Leibniz 1996, Bd. 2, 1, 233–237 (= *Theodizee*, 1. Teil, Nr. 18).

implizit auch Keplers Versuch einer solchen astronomischen Theologie gescheitert, obgleich Leibniz ohne Zweifel Keplers Harmonie-Begriff aufnahm und für seinen Seelenbegriff fruchtbar machte. Selbst aufgeklärte Philosophen wie Christian Wolff nannten die Ansicht von der Erdseele ein *ens fictum*, da die Unmöglichkeit der Existenz einer solchen Seele nicht bewiesen werden könne.¹³³ So sehr also Keplers These von der Welt- und Erdseele letztlich der Kritik verfiel, so war sie im 17. und 18. Jahrhundert gleichwohl Teil des großen philosophischen Gesprächs. Es könnte eine lohnende Aufgabe sein, Kepler hier zukünftig stärker einzubeziehen.

133 Wolff 1736, p. I, s. II, cap. III, § 140, 118: *Entis ficti definitio. Id, cui existentiam non repugnare sumimus, utut revera eidem repugnet, Ens fictum appellatur. [...] Istius-*

modi ens fictum dubio procul quoque est anima telluris, quam eidem tribuit Keplerus in Harmonia mundi lib. 4. c. 7. [...] ad praesentiam adspectuum movens tempestates.

Bibliographie

Textausgaben

Aristoteles 1993

Aristoteles. *Aristoteles: Analytica Posteriora*. Übersetzt und erläutert von Wolfgang Detel. Zwei Halbbände. Hrsg. von Hellmut Flashar. Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung 3.2. Berlin: Akademie Verlag, 1993.

Bayle 1720

Pierre Bayle. *Dictionnaire historique et critique*. Bd. 2. Rotterdam: Michel Bohm, 1720.

Bayle 1743

Pierre Bayle. *Historisches und Cristisches Wörterbuch, nach der neuesten Auflage von 1740 ins Deutsche übersetzt* [...] von Johann Christoph Gottscheden. Bd. 3. Leipzig: Breitkopf, 1743.

Berkeley 1744

George Berkeley. *Siris: A Chain of Philosophical Reflections and Inquiries Concerning the Virtues of Tar Water*. London: s.l., 1744.

Brucker 1744

Johann Jakob Brucker. *Historia critica philosophiae a tempore resuscitarum in occidente litterarum ad nostra tempora*. Leipzig: Breitkopf, 1744.

Cardano 1551

Gerolamo Cardano. *De subtilitate libri XXI*. Lyon: Gulielmus Rouillius, 1551.

Casmann 1598

Otto Casmann. *Cosmopoeia et OURANOGRAPHIA christiana, seu commentationum disceptationumque physicarum syndromus methodicus et problematicus II. De mundo in genere, & Coelo*. Frankfurt: Zacharias Palthenius, 1598.

Copernicus 1994

Nicolaus Copernicus. *Documenta Copernicana. Briefe, Texte und Übersetzungen*. Bearbeitet von Andreas Kühne unter Mitarbeit von Friederike Boockman und Stefan Kirschner und Verwendung der Vorarbeiten von Heribert Maria Nobis. Nicolaus-Copernicus-Edition 6.1. Akademie Verlag, 1994.

Gassendi 1658

Pierre Gassendi. *Opera omnia in sex tomos divisa*. Bd. 1. Lyon: Anisson & Devenet, 1658.

Gutke 1625

Georg Gutke. *Habitus primorum principiorum seu Intelligentia. Annexae sunt appendices loco Disputationes super eodem habitu tum in Academia Wittebergensi, tum in Gymnasio Berlinensi ventilatae*. Berlin: Kallius, 1625.

Kepler 1593

Johannes Kepler. *Fragmentum orationis de motu terrae*. s. l., 1593.

Kepler 1596

Johannes Kepler. *Prodromus dissertationum cosmographicorum, continens Mysterium cosmographicum. De admirabili proportione orbium coelestium, deque causis coelorum numeri, magnitudinis, motuumque periodicorum genuinis & proprijs, demonstratum per quinque regularia corpora Geometrica*. Tübingen: Georg Grunpenbach, 1596.

Kepler 1602

Johannes Kepler. *De fundamentis Astrologiae certioribus*. Prag: Schuman, 1602.

Kepler 1606

Johannes Kepler. *De stella nova in pede Serpentarii, pars altera*. Prag: Paulus Sessius, 1606.

Kepler 1609

Johannes Kepler. *Astronomia nova AITIOLOGHTOS seu physica coelestis, tradita commentarijs de motibus stellae Martis*. s. l., 1609.

Kepler 1610

Johannes Kepler. *Tertius interveniens. Das ist Warnung an etliche Theologos, Medicos und Philosophus, sonderlich D. Philippum Feselum, daß sie bey billicher Verwerffung der Sternguckerischen Aberglauben/ nicht das Kindt mit dem Badt außschütten, und hiermit ihrer Profession unwissendt zuwider handeln*. Frankfurt a. M.: Gottfried Tampach, 1610.

Kepler 1611

Johannes Kepler. *Strena seu de Nive sexangula*.
Frankfurt a. M.: Gottfried Tampach, 1611.

Kepler 1618

Johannes Kepler. *Epitome Astronomiae Copernicanae*.
Linz: Johann Planck, 1618.

Kepler 1619a

Johannes Kepler. *De cometis libri tres*. Augsburg:
Mylius, 1619.

Kepler 1619b

Johannes Kepler. *Harmonices mundi libri V. Primus Geometricus* [...]. *Secundus Architectonicus, seu ex Geometria figurata* [...]. *Tertius proprie Harmonicus, De proportionum harmonicarum ortu ex figuris* [...]. *Quartus Metaphysicus, Psychologicus & Astrologicus, De harmoniarum mentali essentia earumque generibus in mundo; praesertim de harmonia radiorum, ex corporibus coelestibus in terram descendantibus, eiusque effectum in natura seu anima sublunari & humana*. *Quintus Astronomicus & Metaphysicus*. Linz: Gottfried Tampach, 1619.

Kepler 1621

Johannes Kepler. *Harmonices mundi libri V. Primus Geometricus* [...]. *Secundus Architectonicus, seu ex Geometria figurata* [...]. *Tertius proprie Harmonicus, De proportionum harmonicarum ortu ex figuris* [...]. *Quartus Metaphysicus, Psychologicus & Astrologicus, De harmoniarum mentali essentia earumque generibus in mundo; praesertim de harmonia radiorum, ex corporibus coelestibus in terram descendantibus, eiusque effectum in natura seu anima sublunari & humana*. *Quintus Astronomicus & Metaphysicus*. Frankfurt a. M.: Gottfried Tampach, 1621.

Kepler 1622

Johannes Kepler. *Apologia pro opere Harmonices mundi*. Frankfurt a. M.: Gottfried Tampach, 1622.

Kepler 1623

Johannes Kepler. *Glaubensbekandtnus und Ableitung allerhand desthalben entstandener unglütlichen Nachreden*. s. 1., 1623.

Kepler 2005

Johannes Kepler. *Was die Welt im Innersten zusammenhält. Antworten aus Schriften von Johannes Kepler. (Mysterium cosmographicum, Tertius interveniens, Harmonice mundi) in deutscher Übersetzung mit einer Einleitung, Erläuterungen und Glossar*. Hrsg. von F. Krafft. Wiesbaden: Marix Verlag, 2005.

Kepler 2010

Johannes Kepler. *Kurze Darstellung der copernicischen Astronomie. Nachwort von Eberhard Knobloch. Deutsche Übersetzung von Eberhard Knobloch und Otto und Eva Schönberger*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.

Kepler 1858 [1600/1601]

Johannes Kepler. *Apologia Tychonis contra Ursum*. Frankfurt a. M. und Erlangen: Heyder & Zimmer, 1858 [1600/1601].

Leibniz 1859

Gottfried Wilhelm Leibniz. *Leibnizens mathematische Schriften*. Hrsg. von Carl Immanuel Gerhardt. Bd. 6. Halle: H. W. Schmidt, 1859.

Leibniz 1996

Gottfried Wilhelm Leibniz. *Leibniz: Philosophische Schriften*. Bd. 2.1 und 2.2: *Die Theodizee*. Französisch und deutsch. Hrsg. und übers. von Herbert Herring. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.

Martini 1606

Jacob Martini. *Exercitationes nobiles de anima. De anima in genere*. Wittenberg: Johann Krafft, 1606.

Mästlin 1588

Michael Mästlin. *Epitome astronomiae, qua brevi explicatione omnia, tam ad sphaericam quam theoreticam eius pertinentia [...] conscripta*. Tübingen: Georg Gruppenbach, 1588.

Mastri und Belluti 1652

Bartholomeo Mastri und Bonaventura Belluti. *Disputationes in libros de generatione et corruptione*. Venedig: Marco Ginammi, 1652.

Mastri und Belluti 1678

Bartholomeo Mastri und Bonaventura Belluti. *Disputationes in libros de coelo, et de metheoris*. Venedig: Nicolò Pezzana, 1678.

Planer 1580a

Andreas Planer. *Analysis libri primi physicorum Aristotelis*. Straßburg: Georg Gruppenbach, 1580.

Planer 1580b

Andreas Planer. *Quaestionum dialecticarum pars prima*. Tübingen: Georg Gruppenbach, 1580.

Planer 1582

Andreas Planer. *Organi Aristotelis Analytica priora. Pars altera*. Tübingen: Georg Gruppenbach, 1582.

Planer 1586

Andreas Planer. *Scientia demonstrandi ab Aristotele duobus posteriorum Analyticorum libris conscripta*. Tübingen: Georg Gruppenbach, 1586.

Proklos 1873

Proklos. *In primum Euclidis elementorum librum commentarii*. Hrsg. von Gottfried Friedlein. Leipzig: Teubner, 1873.

Proklos 1992

Proklos. *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements. Translated, with Introduction and Notes, by Glenn R. Morrow. With a New Foreword by Ian Mueller*. Hrsg. von Glenn R. Morrow. Princeton: Teubner, 1992.

Scaliger 1607

Julius Caesar Scaliger. *Exotericarum exercitationum liber XV. de subtilitate ad Hieronymum Cardanum*. Frankfurt: Marne & Aubry, 1607.

Schoock 1652

Martin Schoock. *De scepticismo pars prior, sive libri quatuor*. Groningen: Lussinck, 1652.

Sperling 1656

Johann Sperling. *Meditationes in Julii Caesaris Scaligeri exotericas exercitationes de subtilitate*. Wittenberg: Andreas Hartmann, 1656.

Stegmann 1635

Christoph Stegmann. *Metaphysica repurgata*. Unpubliziertes Manuskript. Lögnitz, 1635.

Toletus 1595

Francisco Toletus. *Commentaria una cum quaestionibus in tres libros Aristotelis De Anima*. Köln: Mylius, 1595.

Vossius 1668

Gerhard Johannes Vossius. *De Theologia gentili et Physiologia christiana; sive de origine ac progressu idolatriae; deque naturae mirandis, quibus homo adducitur ad Deum, libri XI*. Amsterdam: Blaeu, 1668.

Wolff 1736

Christian Wolff. *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. Frankfurt und Leipzig: Renger, 1736.

Sekundärliteratur

Abbate 2016

Michele Abbate. „Die Verbindung zwischen Kosmos und Seele bei Plotin und Proklos“. In *Seele und Materie im Neuplatonismus. Soul and Matter in Neoplatonism*. Hrsg. von J. Halfwassen, T. Dangel und C. O'Brien. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2016, 161–176.

Bialas 2004

Volker Bialas. *Johannes Kepler*. Bd. 566. Beck'sche Reihe Denker. München: C.H. Beck, 2004.

Bieri 2007

Hans Bieri. *Der Streit um das kopernikanische Weltsystem im 17. Jahrhundert. Galileo Galileis Akkomodationstheorie und ihre historischen Hintergründe. Quellen – Kommentare – Übersetzungen unter Mitarbeit von Virgilio Masciadri*. Bd. 9. Freiburger Studien zur Frühen Neuzeit. Bern u. a.: Peter Lang, 2007.

Blumenberg 1996

Hans Blumenberg. *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.

Boner 2013

Patrick J. Boner. *Kepler's Cosmological Synthesis. Astrology, Mechanism and the Soul*. Leiden und Boston: Brill, 2013.

Caspar 1948

Max Caspar. *Johannes Kepler*. Stuttgart: Kohlhammer, 1948.

Cassirer 1994

Ernst Cassirer. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit*. Bd. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

Clericuzio 2000

Antonio Clericuzio. *Elements, Principles and Corpuscles: A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.

Deitz 2010

Luc Deitz. „Magnus animi tui candor, or: How Julius Caesar Scaliger told Geronimo Cardano that he was a fool“. In *Die Kunst des Streitens. Inszenierung, Formen und Funktionen des öffentlichen Streits in historischer Perspektive*. Hrsg. von M. Laureys und R. Simons. Super alta perennis. Studien zur Wirkung der klassischen Antike 10. Göttingen: V & R unipress, 2010, 127–144.

Des Chene 1996

Dennis Des Chene. *Physiologia. Natural Philosophy in late Aristotelian and Cartesian Thought*. Ithaca und London: Cornell University Press, 1996.

Des Chene 2000

Dennis Des Chene. *Life's Form. Late Aristotelian Conceptions of the Soul*. Ithaca: Cornell University Press, 2000.

Gigliani 2015

Guido Gigliani. „Scaliger versus Cardano versus Scaliger“. In *Forms of Conflict and Rivalries in Renaissance Europe*. Hrsg. von David A. Lines, Marc Laureys und Jill Krayer. Göttingen: V & R unipress, 2015, 109–130.

Graßhoff 2002

Gerd Graßhoff. „Mästlins Beitrag zu Keplers ‚Astronomia Nova‘“. In *Zwischen Copernicus und Kepler – M. Michael Maestlinus. Mathematicus Goeppingensis, 1550–1631*. Hrsg. von G. Betsch und J. Hamel. Frankfurt a. M.: Verlag Harri Deutsch, 2002, 72–109.

Hoffmann 1930

Ernst Hoffmann. „Kepler als Philosoph“. *Die pädagogische Hochschule* (1930), 241–261.

Hübner 1975

Jürgen Hübner. *Die Theologie Johann Keplers zwischen Orthodoxie und Naturwissenschaft*. Bd. 50. Beiträge zur Historischen Theologie. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1975.

Jardine 1984

Nicolas Jardine. *The Birth of History and Philosophy of Science. Kepler's A Defense of Tycho against Ursus with Essays on its Provenance and Significance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Kessler 1988

Eckhard Kessler. „The Intellective Soul“. In *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Hrsg. von Charles B. Schmitt und Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 485–534.

Kozhamthadam 1994

Job S.J. Kozhamthadam. *The Discovery of Kepler's Laws. The Interaction of Science, Philosophy and Religion*. Notre Dame und London: University of Notre Dame Press, 1994.

Krafft 1974

Fritz Krafft. „Horror vacui, fuga vacui“. In *Historische Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von J. Ritter. 3. Basel: Schwabe, 1974, 1206–1212.

LoLordo 2005

Antonia LoLordo. „The Activity of Matter in Gasendi's Physics“. In *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*. Hrsg. von D. Garber und S. Nadler. 2. Oxford: Oxford University Press, 2005, 75–103.

Lüthy 2001

Christoph Lüthy. „An Aristotelian Watchdog as Avant-Garde Physicist: Julius Caesar Scaliger“. *The Monist* 84 (4) (2001), 542–561.

Mahnke 1937

Dietrich Mahnke. *Unendliche Sphäre und Allmitelpunkt*. Bd. 23. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Buchreihe. Halle/Saale: Niemeyer, 1937.

Martens 2000

Rhonda Martens. *Kepler's Philosophy and the New Astronomy*. Princeton und Oxford: Princeton University Press, 2000.

Polansky 2007

Ronald Polansky. *Aristotle's De anima. A Critical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Popkin 2003

Richard Popkin. *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Rex 2002

Friedemann Rex. „Keplers Lehrer Michael Mästlin und sein Lehrbuch der Astronomie“. In *Zwischen Copernicus und Kepler – M. Michael Maestlinus. Mathematicus Goeppingensis, 1550–1631*. Hrsg. von G. Betsch und J. Hamel. Frankfurt a. M.: Verlag Harri Deutsch, 2002, 11–32.

Rösche 2008

Johannes Rösche. *Robert Fludd. Der Versuch einer hermetischen Alternative zur neuzeitlichen Naturwissenschaft*. Göttingen: V & R unipress, 2008.

Salatowsky 2006

Sascha Salatowsky. *De Anima. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*. Bd. 43. Bochumer Studien zur Philosophie. Amsterdam und Philadelphia: Grüner, 2006.

Salatowsky 2010

Sascha Salatowsky. „Proportionalitas creaturae ad aliam & ad creatorem: Gutkes und Calovs Grundlegung einer natürlichen Erkenntnistheorie“. In *Der Aristotelismus an den europäischen Universitäten der frühen Neuzeit*. Hrsg. von R. Darge, E. J. Bauer und G. Frank. Stuttgart: Kohlhammer, 2010, 249–268.

Salatowsky 2015

Sascha Salatowsky. *Die Philosophie der Sozinianer. Transformationen zwischen Renaissance-Aristotelismus und Frühaufklärung*. Bd. 18. Quaestiones. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2015.

Schmidt-Biggemann 1996

Wilhelm Schmidt-Biggemann. „Die Modelle der Human- und Sozialwissenschaften in ihrer Entwicklung“. In *Geschichte der Universität in Europa*. Hrsg. von W. Ruegg. 2. München: C.H. Beck, 1996, 391–423.

Schmidt-Biggemann 2008

Wilhelm Schmidt-Biggemann. „Der Streit um die Kosmologie und Harmonie zwischen Robert Fludd und Johannes Kepler“. In *Buxtehude jenseits der Orgel*. Hrsg. von M. Zywiets. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 2008, 119–150.

Schwaetzer 1997

Harald Schwaetzer. „*Si nulla esset in Terra Anima*“. *Johannes Keplers Seelenlehre als Grundlage seines Wissenschaftsverständnisses*. Bd. 44. Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie. Hildesheim, Zürich und New York: Olms, 1997.

Seck 2002

Friedrich Seck. „Der Briefwechsel zwischen Kepler und Mästlin“. In *Zwischen Copernicus und Kepler – M. Michael Maestlinus. Mathematicus Goeppingensis, 1550–1631*. Hrsg. von G. Betsch und J. Hamel. Frankfurt a. M.: Verlag Harri Deutsch, 2002, 110–121.

Vidal 2011

Ferdinand Vidal. *The Sciences of the Soul. The Early Modern Origins of Psychology*. Chicago und London: University of Chicago Press, 2011.

Zaiser 1932

Hedwig Zaiser. *Kepler als Philosoph, Diss. Basel*. Stuttgart: Suhrkamp, 1932.

SASCHA SALATOWSKY

ist seit 2017 Wissenschaftlicher Referent für das Veranstaltungsprogramm und die Öffentlichkeitsarbeit der Forschungsbibliothek Gotha der Universität Erfurt. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Philosophie, Theologie und Wissenschaftsgeschichte der Frühen Neuzeit. Hierzu zählen vor allem Studien zur Psychologie, Metaphysik und Ethik im Aristotelismus, Sozinianismus und in der Frühaufklärung.

Dr. Sascha Salatowsky
Universität Erfurt
Forschungsbibliothek Gotha
Schloss Friedenstein
99867 Gotha, Deutschland
E-Mail: sascha.salatowsky@uni-erfurt.de

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

I 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 abhandkommen. 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 fröhscholastischen 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. Knuuttila 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 *Světki 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 Mittel-lateinische Philologie, Geschichte, Philosophie, Hebraistik und Indologie in Münster, wo er im Jahre 2002 in der Lateinischen Philologie des Mittelalters promovierte und im Jahre 2008 auch habilitierte. Seit dem Wintersemester 2010 ist er an der Freien Universität Berlin Professor für Latein mit Schwerpunkt Latein des Mittelalters. Zu seinen Forschungsgebieten zählen die Sprachphilosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, die vormoderne Wissenschafts- und 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

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 *Platonically 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 empor- 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 (ἀνεγειρόντες 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 πληρωμά 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 ‚Phatagogie‘ folgendermaßen beschrieben:

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

35 Siehe Uzdevinys 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. Uzdevinys 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 *Platonickall 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 Platonickall 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 bezugeten 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 θεῖας 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 Psyches 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 contraire: //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 ochematisch-aitherischen 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 *Platonically 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

Verena Olejniczak Lobsien

Poesie des Seelenleibs. Versionen ‚ochematischer‘ Leiblichkeit in der englischen Dichtung des 17. Jahrhunderts (Traherne, Donne, Crashaw)

Zusammenfassung

Der Beitrag befasst sich mit poetischen Vorstellungen vom Seelenleib in der englischen Dichtung des 17. Jahrhunderts. Am Beispiel von Gedichten Trahernes über die pränatale Verfasstheit der Seele, Donnes über ihr postmortales Leben und Crashaws über ihre leibhafte Kommunikation mit dem Göttlichen in der Gegenwart wird auf dem Hintergrund der antiken Diskussion und im Kontext zeitgenössischer philosophischer und theologischer Diskurse gezeigt, welcher Art diese Entfaltungen des *ochema* sind, wie sie das philosophische Konzept modellieren und zur Erfahrung bringen. Leitend ist dabei die Beobachtung, dass der Seelenleib selbst die Struktur einer Metapher hat. Daher erscheint das Medium der *Metaphysical Poetry* besonders gut zu seiner Präsentation geeignet: Die Texte weisen die strukturelle Poetizität des *ochema* auf, indem sie es in Metaphern seelenleiblicher Metaphorik imaginieren.

Keywords: Seelenleib (*ochema*); Metaphysical Poetry; Metapher und Philosophie

The essay highlights versions of the spiritual body in seventeenth-century English metaphysical poetry. In discussing poems on the prenatal condition of the soul, its postmortal life, and its bodily communication with the divine in the present, it shows, against the background of classical positions and in the context of contemporary discourse, how the philosophical concept is unfolded, refigured and thereby rendered a subject of experience in the here and now. Since the notion of the *ochema* is itself structured metaphorically, placing body and soul in a relationship of mutual correspondence, metaphysical conceits appear particularly adequate to its presentation. Thus, by imagining the soul as body and the body as soul, the texts expose and reflect the inherently poetic structure of the *ochema*.

Keywords: spiritual body (*ochema*); metaphysical poetry; metaphor and philosophy

I *Ochema* als Metapher

Wo ist die Seele, wie bewegt sie sich, und welche Gestalt hat sie? Es sind fundamentale Fragen dieser Art, auf die die Lehre vom *ochema* oder Seelengefährt antwortet. Sie beruht auf einem Motiv aus Platons *Phaidros* und *Timaios* (41d4–42c3) und dessen Transformationen, berührt aber auch Grundprobleme des Hylemorphismus. Systematisch geht es ihr um den Ort der Seele und den Raum, den sie einnimmt; um ihre Konsistenz und Interaktion mit dem Stofflichen; zugleich um das Verhältnis der Seele zum All und dessen Natur vor ihrem Abstieg und nach dem Tod.¹ Verstärkt durch die Übersetzungen Ficinos und die Arbeiten der Cambridge Platonists reicht das Denken über den Seelenwagen bis ins 17. Jahrhundert und in Resonanzen weit darüber hinaus; im Christentum verbindet es sich mit Spekulationen über den Glorien- oder Auferstehungsleib.² Dabei bringt es nicht nur eschatologische, jenseitige, mit der Auferstehung und dem Ende der Zeiten verbundene Vorstellungen hervor. Vielmehr ist das *ochema* auch der Seelenleib, mit dem die Seele jetzt schon, von Anfang an, ausgestattet ist. Für die Frühe Neuzeit gewinnt das besondere Brisanz.

Vorstellungen vom Seelenleib treten in Mentalitäten des 17. Jahrhunderts an Schlüsselstellen auf. Vor allem in Kontexten eines Nachdenkens über die Seele, ihr Leben nach dem Tod, aber auch ihre vorgeburtliche Existenzweise werden Überlegungen zu ihrer Verfassung angestellt, die mindestens teilweise nach dem modelliert erscheinen, was die

- 1 Zur Rekonstruktion der *ochema*-Lehre mit besonderem Bezug auf die Cambridge Platonists und Cudworths *True Intellectual System of the Universe* s. Bergemann 2012, 51, 52, 410–442 und 470–473, sowie, zur Auffassung Iamblichs, Bergemann 2006, 373, 376–383. Bei alledem erscheint das *ochema* schon bei den spätantiken Neuplatonikern fakultäts-, insbesondere imaginationsrelevant: Es ist auch die Instanz, in der Sinneswahrnehmungen aufgenommen werden und sich einprägen; es fungiert also, etwa in Iamblichs *De anima*-Kommentar, als eine „Art vorgeschaltete[s] Vorstellungsvermögen“, das die Eindrücke an die Seele weiterleitet und so das Sinnliche imaginativ an das Denkvermögen vermittelt (Bergemann 2006, 373). Es erscheint damit buchstäblich als der Ort bildgebender Operationen der Seele. Zu einigen der systematischen Probleme, die sich damit verbinden, s. auch Murphy 2006.
- 2 Immer wieder auf der prekären biblischen Grundlage von 1 Kor 15; s. zur Wirkungsgeschichte dieser Passage und zur Problemgeschichte der Auferstehung des Leibes Bynum 1995. An der zentralen, hochambivalenten Stelle in 1 Kor 15, 44 werden ge-

genübergestellt σώμα ψυχικόν und σώμα πνευματικόν, ‚irdischer‘ (ψυχικόν) und geistlicher (πνευματικόν; in der *Einheitsübersetzung*: „überirdischer“) Leib; in der Übersetzung der *Authorized Version* wird der Erlösungsleib als „spiritual body“ bezeichnet. Damit ist zwar die Anschlussstelle bzw. die Möglichkeit der Aneignung der paganen Ochematologie markiert; so etwa in Marsilio Ficinos *spiritus*-Konzept. Aber die Uneindeutigkeiten schreiben sich in der Renaissancephilosophie fort, z. B. in Ficinos *Theologia Platonica* (Ficino, *Platonic Theology* II, Buch VI, 6, pp. 160–165 und Buch VII, 6, pp. 234–237: *per tenuissimum quoddam lucidissimumque corpusculum copulatur, quem spiritum appellamus* – „the soul [...] is linked to this gross and earthy body [...] only by means of a superlatively fine, transparent, diminutive body which we call the spirit“; oder Ficino, *Platonic Theology* III, Buch IX, 5, pp. 57–91, hier: 58–59: *spiritus qui est animae currus* – „the spirit which is the soul’s chariot“). Zur schwierigen *aurigatio*/Lenkung des Seelenwagens s. auch den Beitrag von Thomas Leinkauf in diesem Band.

Platoniker zur leiblichen Form der Seele zu sagen haben. Das geschieht vor allem bei Autoren, die sich aus verschiedenen Gründen nicht mit schlichten dualistischen Lösungen zufrieden geben, wie sie sich zeitgenössisch etwa auch in der cartesianischen Philosophie anboten.

Dass sich diese Auseinandersetzung in der Poesie zuträgt, ja, dass sie geradezu zu einem bevorzugten Gegenstand topopoetischer Aktivität wird,³ erscheint keineswegs zufällig. Denn eine fundamentale Poetizität liegt ja bereits in der Natur der Sache. Die Rede vom Seelenleib ist selbst metaphorisch. Anders gesagt: Das platonische *ochema* hat die Struktur einer Metapher – die Seele erscheint verleiblicht, der Leib beseelt. Der Leib wird als Seele konzipiert und die Seele als Leib. So stellt die Rede von somatomorpher Seele und psychomorpher Leiblichkeit die Grundlage einer poetisch-philosophischen Homologie bereit. Dieser intimste Anfang jeglicher Interaktion entspricht dem Interaktionsmodell der Metapher.⁴ Daher erscheint die Poesie besonders geeignet als Medium einer philosophisch-theologisch schwierigen Denkfigur.

Das zentrale Verfahren der europäischen wie der englischen Dichtung des 17. Jahrhunderts, der sog. *Metaphysical Poetry*, ist genau das, wovon das Konzept des *ochema* wie das Theologumenon des Auferstehungsleibes handelt – das des *conceit*, d. h. der komplexen Metapher, deren semantisches ‚Vehikel‘ ein anderes für das zu Sagende eintreten lässt, ohne sich an dessen Stelle zu setzen. Indem die Bedeutungen im *conceit* miteinander interagieren und einander in wechselseitiger Korrespondenz gleichsam durchdringen, werden sie so permeabel füreinander wie Leib und Seele.

Meine Skizze der poetischen Redeweisen vom *ochema* beginnt mit einem Autor, der wohl der platonischste unter den geistlichen Dichtern seiner Zeit ist: Thomas Traherne (1637–1674), anglikanischer Geistlicher und ein direkter Zeitgenosse der Cambridge Platonists. Obwohl er sich programmatisch als Gegner der übertragenen Rede versteht, treten in seinen Texten immer wieder an entscheidenden Stellen metaphorische Figuren in den Vordergrund. Ganz anders verfährt John Donne (1572–1631), berühmt und berüchtigt als Meister des *conceit*. Auch Donne ist Geistlicher der Englischen Kirche, auf dem Höhepunkt seiner Karriere sogar Dean of St. Paul’s. Aber er ist Konvertit;

3 Zum Begriff der Topopoetik vgl. auch Lobsien 2012 und Lobsien [in Vorbereitung].

4 S. hierzu Black 1962. Die Theorie Blacks schlägt vor, die Metapher – anders als in der aristotelisch-rhetorischen Tradition – zu verstehen weder als Substitution eines *proprium* durch ein anderes Konzept, noch als Vergleich, sondern als Interaktion von „system[s] of implications“ (41), in der nicht ein ‚Eigentliches‘ durch ein ‚Uneigentliches‘ vorübergehend ersetzt wird, sondern semantisch Neues und

Komplexes entsteht. Die hier angenommene Äquivalenz zwischen den einander wechselseitig perspektivierenden Implikationssystemen geht auch über die ungleiche Validität hinaus, die die Terminologie von I.A. Richards beinhaltet, die zwar suggestiv von „tenor“ und „vehicle“ handelt, aber den resultierenden ‚Tenor‘ zuletzt doch gegenüber dem ‚Vehikel‘ privilegiert (vgl. Richards 1976, 89–112). Zu Geschichte und Theorie der Metapher s. auch Willer 2005.

geboren wird er in eine entschieden römisch-katholische Familie.⁵ Donnes Konfessionalität und die Beziehungen zwischen seiner geistlichen Biographie und seinem Werk sind nach wie vor umstritten. Ohne Zweifel ist er aber mit beiden konfessionellen Welten, der katholischen wie der calvinistisch reformierten, vertraut. Kaum eine Frage hat ihn zeitlebens so intensiv beschäftigt wie die nach der Beziehung zwischen Seele und Körper; immer wieder ringt er um ein Verständnis der Auferstehung des Leibes. Meine Lektüre eines seiner Gedichte – des *Second Anniversary* – versucht eine charakteristische Facette seines Nachdenkens über diese schwierige Frage zu zeigen. Dieser Überblick endet mit einem Autor, der gern als Paradekatholik unter den *Metaphysical Poets* vorgeführt wird: Richard Crashaw (1612/1613–1649), auch er Priester und Konvertit. Er kehrt als Sohn eines scharf anti-papistischen Vaters zum alten Glauben und ganz buchstäblich nach Rom zurück. Sein prominentes Thema ist die ekstatische und visionäre Erfahrung des Göttlichen in diesem Leben.

Drei Versionen des poetischen Denkens über den Seelenleib sollen hier vorgestellt werden: Traherne Ansichten zum pränatalen Sich-Gegebenheit der Seele und zu ihrem Leben in der Welt, Donnes Auffassung ihres postmortalen Daseins und Crashaws Beschreibung ihrer Berührung mit dem Göttlichen im Hiesigen. Alle drei Autoren sind christliche Schriftsteller, unterschiedlich geprägt von augustinischer Theologie und vertraut mit den Denkern der Florentiner Renaissance, und alle drei segeln auf ihre Weise hart am Wind der jeweiligen Orthodoxie. Alle greifen, indem sie sich (zum Teil unter aristotelischen Diskurszwängen) platonischer Denkfiguren bedienen, weit über fromme Gemeinplätze hinaus.

2 Vorweggenommene Seligkeit: Thomas Traherne

Traherne ist einer der eigenartigsten Autoren der englischen Literatur.⁶ Einziges Thema seiner philosophischen Gedichte und seiner poetischen Prosa ist die Glückseligkeit – „Felicity“.⁷ Er ist immer wieder aufs Neue überrascht und beglückt darüber, in der Welt zu sein. In unendlichen Staffeln von „Centurien“ und Meditationen betrachtet und bedenkt er seine Freude und ermuntert seine Leser zu gleichem Entzücken angesichts der

5 Seine Mutter Elizabeth Heywood ist eine Großnichte von Thomas More; seine Onkel Ellis und Jasper Heywood sind Jesuiten. Jasper führt Anfang der achtziger Jahre des 16. Jhs. die geheime Jesuitenmission in England an, wird gefangengenommen, zum Tode verurteilt und ins Exil verbannt. Donnes Bruder Henry stirbt 1593 in Newgate, unter der Anklage, einen Priester versteckt zu haben.

6 Zu Traherne auch Lobsien 2009 und Lobsien 2010,

v. a. 156–184 und 210–236. Dort auch Angaben zur Forschung.

7 Gedichte und *Centuries* werden im Folgenden zitiert nach Thomas Traherne, *Centuries, Poems, and Thanksgivings*, weitere Meditationen nach Thomas Traherne, *Select Meditations*. Zeilenangaben (bei Gedichten) und Seitenangaben (bei Prosatexten) in Klammern direkt nach dem jeweiligen Zitat.

Schöpfung und seiner Teilhabe an ihr. Er fragt sich, welche Qualität und welchen Grund dieser überschwängliche Affekt hat, wie er sich anfühlt, wo und auf welche Weise er sich mitteilt und was er theologisch und metaphysisch bedeutet. Seine Seele ist dabei der Ort, an dem sich seinem staunenden Blick das Göttliche durch die geschaffene Welt erschließt. Einen ersten Eindruck von dem Ton, der hier angeschlagen – und durchgehalten – wird, vermittelt die erste Strophe von „Wonder“: Das Gedicht kreist um das Thema der Verfasstheit der Seele vor und bei ihrer Geburt in die Welt.

How like an Angel came I down!
 How Bright are all Things here!
 When first among his Works I did appear
 O how their GLORY did me Crown?
 The World resembled his Eternitie,
 In which my Soul did Walk;
 And evry Thing that I did see,
 Did with me talk. (1–8)

Der Zustand, der hier beschrieben wird, ist, wie erst die letzte Zeile des Gedichts expliziert, der Moment „When I was born“ (64). Das ist ein Moment, der nur platonisch geschildert werden kann, denn er entzieht sich der bewussten Erinnerung. Hier aber ist er Gegenstand der Reflexion und einer Wiedervergegenwärtigung, die so verfährt, als entsinne sie sich eines Gewussten und stets Präsenten, dessen sie als ihrer eigenen Ermöglichung selbstverständlich gewahr ist. Dem Sprecher ist sein Dasein im Augenblick seiner Nativität vollkommen transparent, gleichzeitig Anlass höchsten Erstaunens.

Nicht nur das ist bemerkenswert, sondern auch der Tonfall, in dem es vorgetragen wird. Gleich die erste Zeile eröffnet das Gedicht mit einem Fanfarenstoß, und der überraschte Ausruf bleibt nicht der einzige. Der gesamte Text ist durchsetzt von starken Emphasen, Exklamationen, rhetorischen Fragen, typographischen Auszeichnungen, mit Kapitälchen, Kursivierungen, ein- und ausspringenden Zeilen. Dieser Sprecher ist fortwährend aufgewühlt und vor Begeisterung außer sich. Seine Texte tasten nach einer Sprache, die ebenfalls über sich hinausreicht. Zugleich suchen sie das Metaphorische zu vermeiden. Das ist Teil seines poetologischen Programms, und darin folgt er nicht nur einer konfessionspolitisch begründeten Simplitätznorm.⁸ So spricht er sich etwa in den *Thanksgivings for the Body* ausdrücklich gegen den Gebrauch von Metaphern aus:

8 Der sog. Plain Style ist die ästhetische Norm des englischen Protestantismus im 17. Jahrhundert. Ihre Wirksamkeit wird gut nachvollziehbar z. B. in John

Bunyan's Apologetik für sein allegorisches Verfahren in dem Gedicht, das er 1678 dem ersten Teil des *Pilgrim's Progress* voranstellt (Bunyan 1984, 1–7).

*All Tropes are Clouds; Truth doth it self excel,
Whatever Heights, Hyperboles can tell. (339–340)*

Trahernes Ablehnung der Tropen hat erkenntnistheoretische Gründe. Die höchste Wahrheit, die er sagen will, bedarf zur Artikulierung ihrer Transzendenz nicht der Übersetzung in ein anderes sprachliches Element. Das würde sie nur verstellen und verhüllen wie eine Wolke. Sie ist selbst schon die Exzellenz, die eine Trope nur usurpieren und verfremden würde. Ihre fortwährende Selbstüberbietung soll durch sie direkt zur Sprache gebracht werden. Sie bedarf keiner ‚künstlichen‘ Überhöhung, wie die Metapher sie bieten würde; vielmehr ist eine Rhetorik der Steigerung besser geeignet, um eine Höhe zu artikulieren, die *über* den ‚Wolken‘ zu suchen wäre.

Dem sucht seine eigene poetische Praxis zu entsprechen. Traherne kultiviert einen Furor der Unmittelbarkeit. Seine Texte sind hyperbolisch, abundant, schwelgerisch; ihre typische Geste ist die des Überschwangs. Dabei wirken sie in ihrer andauernden Hochgestimmtheit relativ monoton. In gewissem Sinne sagen sie alle dasselbe – und das wollen sie ja auch, denn ihr Gegenstand ist das Eine. Henologische Dichtung dieser Art muss insistieren.

Ironisch wirkt dabei, dass Trahernes poetologische Rhetorik in den zitierten Zeilen ihre Prägnanz selbst einer Metapher verdankt („*All Tropes are Clouds*“). Auch andernorts lässt sich Metaphorik nicht ganz vermeiden. Gleichwohl wird im Streben nach Einfachheit und Schlichtheit noch ein weiterer Grundzug des Traherneschen Neuplatonismus deutlich: Er will und kann auf metaphorisches Sprechen verzichten, weil für ihn die ganze Welt nichts anderes als *divina metaphora* ist.⁹ Sie ist Allegorie Gottes, Seine Selbstmitteilung in der Schöpfung, die es nur auszufalten gilt. Trahernes Dichtung will lediglich offenbaren, was die Dinge reden. Da das für ihn zutage liegt, aber offenbar nicht von allen verstanden wird, macht er sich zum Medium, in dem sich das Nichterscheinende zur Erscheinung und zur Sprache bringt. Da sein gesamter Weltbezug metaphorisch ist, werden weitere Metaphern auf diese Weise eigentlich überflüssig.

Zugespitzt: die Seele, die hier redet, ist selbst Metapher – im wörtlichen Sinn. Denn wenn die Metapher im klassischen Verständnis Mittel des Bedeutungstransfers ist, dann ist Trahernes Seele genau der Punkt, an dem sich dieser Transfer vollzieht. Deshalb ist dieser Sprecher buchstäblich und ständig „transported“: hingerissen und über sich selbst hinausgetragen, nie ganz von dieser Welt. Das Hiesige ist ihm Grund solch unerschöpflicher Freude, weil es eben nie nur diesseitig, sondern in seinem Ursprung und von seiner

9 Johannes Scotus Eriugena, *Periphyseon* I, cap. 12 (Eriugena, *Periphyseon*, 62; Ludwig Noack übersetzt die Wendung wenig glücklich als „göttliche Vertau-

schung“, s. Eriugena, *Über die Einteilung der Natur*, 19). Vgl. hierzu auch Beierwaltes 1994, 107–108 und 123–124.

Bedeutung her immer auch jenseitig ist; das Jenseitige begeistert ihn, weil es sich ihm hier und jetzt über die Vermögen seiner Seele zuspricht.

Um das zu erklären, greift er immer wieder zu den Verfahren und Redeweisen der Lichtmetaphysik. Die irdischen Dinge sind für ihn so „Bright“, verweisen so überscharf und strahlend auf die Herrlichkeit Gottes („GLORY“), dass ihr überirdischer Glanz nur in Begriffen des Lichts ausgesagt werden kann.¹⁰ Sie stehen in ihrer Schönheit nicht nur metaphorisch für die des Intelligiblen, sondern entsprechen in ihrer Durchlichtung zugleich der sie wahrnehmenden Seele selbst. Das wird in einem weiteren Gedicht über die vorgeburtliche Befindlichkeit der Seele noch einmal photagogisch pointiert. „The Preparative“ handelt ebenfalls von dem Moment, in dem ihr die eigene Geburt unmittelbar bevorsteht. Noch ist ihr Körper wie tot, bloße Materie; noch ist sie nicht mit Sinnesorganen ausgestattet, aber im Begriff, in ihre Haut zu schlüpfen: „My Body being Dead, my Lims unknown; // [...] I was within // A House I knew not, newly clothd with Skin“ (1, 9–10). Sie spürt gleichsam schon ihre Außengrenze, fühlt sich bereits behaust, wenn auch an noch unvertrautem Ort.

In den nachfolgenden fünf Strophen wird nun etwas beschrieben, was dem feinstofflichen Seelenleib der Neuplatoniker sehr nahe kommt. Traherne Seele auf der Schwelle zur Verkörperung ist bloße Schau; nichts als dieser Akt des reinen, dynamischen Sehens; dabei vollkommen sphärisch und Lebendigkeit ausstrahlend:

Then was my Soul my only All to me,
 A Living Endless Ey,
 Far wider then the Skie
 Whose Power, whose Act, whose Essence was to see.
 I was an Inward *Sphere of Light*,
 Or an Interminable Orb of *Sight*,
 An Endless and a Living Day,
 A *vital Sun* that round about did *ray*
 All Life and Sence,
 A Naked Simple Pure *Intelligence*. (11–20)

Dieses lichterfüllte „Meditating Inward Ey“ (27), als Auge (*eye*) zugleich das Selbst (*I*) des Sprechers, entsendet aber nicht nur sonnenleich seine Strahlen nach außen, sondern ist zugleich Empfänger unmittelbarer Wesensschau: „Without Disturbance then

10 Traherne steht auch in dieser Hinsicht in der Nachfolge des Eriugena, der in seiner kommentierenden Übersetzung der Schrift des Dionysius von Areopagita über die göttliche Hierarchie formuliert: *omnia que sunt lumina sunt* – jedes Seiende ist ein

Licht (Eriugena, *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, cap. I, Zeile 76–77). Für Traherne wie für die Cambridge Platonists ist die Seele *Res illuminata, illuminans* (Benjamin Whichcote, *Moral and Religious Aphorisms*, no. 916, in: Patrides 1980, 334).

I did receiv // The fair Ideas of all Things“ (24–25). Diese Rezeptivität zeigt wiederum die Affinität des Traherneschen Seelenleibs zum Göttlichen an, denn auch zu ihm ist er durchlässig, von dort her findet er sich affiziert und erhellt: „Divine Impressions when they came, // Did quickly enter and my Soul inflame“ (55–56). So lichtdurchströmt empfindet die Seele himmlisches Glück, jener Seligkeit verwandt, aus der sie kommt und zu der sie zurückstrebt: „Tis not the Object, but the Light // That maketh Heaven“ (57–58).¹¹

Die Trahernesche Poesie ist repetitiv bis zur Tautologie. Ihrer fortgesetzten Selbstwiederholung steht jedoch eine fundamentale, im Gedanken gründende Metaphorizität gegenüber. Zwar scheint dieser Dichter immerzu dasselbe zu sagen, aber er handelt dabei von Verhältnissen wechselseitiger, abgestufter Repräsentativität, wie sie für die neuplatonische Seelenlehre charakteristisch sind. Das wird deutlich auch im Verhältnis längerer Gedichte zueinander; etwa in den *Thanksgivings*. Ist es ein systematischer Grundzug der *ochema*-Vorstellung, dass damit ein Modus der Leibhaftigkeit der Seele und der Beseelung des Leibes beschrieben werden soll, so findet sich dieser Grundzug wieder im Verhältnis von Trahernes *Thanksgivings for the Body* zu seinen *Thanksgivings for the Soul*. Auch hier wird der Leib in Kategorien der Seele, die Seele in Kategorien des Leibes beschrieben. Eines wird zur Metapher für das andere. Genau diese Wechselseitigkeit ist Grund der ausgedehnten Danksagung. Darin überschneiden sich beide *Thanksgivings* und gehen ineinander über. Zeilen wie jene, in denen in den *Thanksgivings for the Body* der Schöpfer für die Sinne des Leibes gepriesen wird – „[He] Can make the Soul by Sense to feel and see, // And with her Joy the Senses wrap'd to be“ (450–451) –, oder die Glorie des menschlichen Leibes derart über die Himmel erhoben wird (vgl. 319–338), dass sie selbst die der Engel zu übertreffen scheint („So greatly high our humane Bodies are, // That Angels scarcely may with these compare“, 329–330), könnten ohne weiteres auch in den *Thanksgivings for the Soul* vorkommen. Wenn umgekehrt dort die Seele als „A living Temple of thine Omnipresence, // An understanding Eye“ (19–20) gepriesen wird oder von ihren Fähigkeiten, nicht zuletzt zur Selbstreflexion, in sinnesanalogen Begriffen die Rede ist,¹² dann begegnen und durchdringen einander Leib und Seele in genau der ambivalenten Zwischenzone, die das *ochema*-Konzept zu benennen sucht.

11 Trahernes Darstellung der Seele als durchlichtete, Sein und Seiendes reflektierende Sphäre unterhält deutliche Ähnlichkeit zur Seelenauffassung der Cambridge Platonists. So ist auch für Ralph Cudworth auszeichnende Eigenschaft des menschlichen Erkenntnisvermögens seine Diaphanie: „Mind and Understanding is as it were a Diaphanous and Crystalline Globe, or a kind of Notional World, which hath some Reflex Image, and correspondent

Ray, or Representation in it, to whatsoever is in the True and Real World of Being“ (Cudworth 1977, 638). Vgl. zur noetischen Transparenz und Einheit im Erkennen und Sein u. a. Plotin, *Enneade* V, 8, 4, 4–10 und 22–23.

12 „But in thee, my Soul, there is a perceptive Power//To Comprehend the Heavens//Feel thy self//Measure all the Spaces beyond the Heavens//Receive the Deity of the eternal God“ (37–41).

Dass solche Übergängigkeit möglich erscheint, ist für Traherne vor allem eines: staunenswert. Das Staunen über dieses Wunder, „Admiration“, markiert daher eine bedeutende Stelle in seiner poetischen Praxis der Transzendenz. Es ist genau der Punkt des Exzesses, an dem die neuplatonische Seele Form gewinnt. Das ist in Trahernes Poesie der Moment des Außer-sich-Geratsens, der gleichsam noch nach beiden Seiten gleichermaßen durchlässige Übergangspunkt zum Göttlichen. Am eindrucksvollsten ist das vielleicht beschrieben im entsprechenden Eintrag in den enzyklopädisch angelegten, alphabetischen, leider nicht über den Buchstaben B und den Posten „Bastard“ hinausgekommenen *Commentaries of Heaven*.¹³ Wie alle anderen Texte Trahernes sind auch diese Artikel generisch schwer bestimmbar: Sie weisen Züge eines *commonplace book* auf, ohne Zitatsammlungen zu sein; sie sind strukturiert, mit Unterabschnitten zu „Definition“, „Nature“, „Extent“, „Ingredients“ oder „Interest“ ihres Gegenstands. Sie sind überwiegend in deskriptiver Prosa, enthalten aber auch versifizierte, psalmenähnliche Abschnitte, stärker formalisierte „Questions“, Aufstellungen von Sprüchen und Handlungsmaximen („Instructions“), und sie enden häufig mit einem Gedicht.

Einmal mehr wird hier deutlich, dass es Traherne nicht nur um einen konventionellen Lobpreis des Schöpfers in seinen Werken geht. Vielmehr beschreibt er die Seele auf ihrem Weg und in ununterbrochener Beziehung zum Göttlichen zugleich als inkarnierte, eingebettet in die Welt. „Admiration“ ist die Haltung und die Tätigkeit, mit der sie sich kraft ihres Verbundenseins mit Gott in eins auf die Welt, auf sich und auf Ihn bezieht. Entsprechend lautet die Definition dieser für Traherne so charakteristischen, gleichzeitig affektiv aufgeladenen wie kognitiv produktiven Einstellung: „Admiration is that Affection of the Soul wherby it is Amazed at the Excellency or Strangeness of its Object.“¹⁴ Und dieser Gegenstand, „Its Object“, wird beschrieben als „always New, or Strange, or Unknown, or High or Rare or Extraordinary, Surprizing, Astonishing, or Wonderful. Any thing Extremely Excellent, or Transcendently Pleasing, or Exceeding Great, or Miraculous“ (236). Markiert wird damit eine Interaktionszone an einer äußersten Grenze, ein Modus der Überschreitung zu einem Extrem. Wie jeder Exzess gibt auch dieser die Grenze erst zu erkennen. Das Staunen ist natürlich, gut aristotelisch, der Anfang der Philosophie („root or Caus of philosophy“, 239, Anm. 2). Aber Traherne spielt auf diesen Topos nur am Rande an.¹⁵ Für ihn ist das Staunen vor allem Beginn der

13 Mit vollständigem Titel: *COMMENTARIES OF HEAVEN.//Wherein//The Mysteries of Felicitie//are opened//and//ALL THINGS//Discovered//to be//Objects of Happiness.//EVRY BEING//Created and Increated//being Alphabetically Represented//As it will appear//In the Light//of//GLORY* (Thomas Traherne, *The Works*; „Admiration“ in vol. II, part I, *Abhorrence to Alone*, 236–243). Vgl. zu den *Commentaries of Heaven* auch

Pritchard 1983 sowie Thomas Traherne, *Commentaries of Heaven*.

14 „Admiration“, 236; Seitenangaben im Folgenden direkt im Text.

15 In einer nachträglichen Randbemerkung, deren genauer Einfügungsort nicht angegeben ist; s. 239–240, Anm. 2.

Theologie. Aber es ist auch ein fundamental ästhetischer Affekt, der sich an der sinnlich wahrnehmbaren Alterität, der „Strangeness“ seines Gegenstands entzündet und höchstes Vergnügen („Enjoyment“) erzeugt, sich im bloßen Gefühl jedoch nicht erschöpft, sondern, ausgelöst durch die „Strength and violence“ der Erfahrung (237), Erkenntnisqualitäten entfaltet.

Staunen ist dabei kein rein passiver Modus, sondern ein aktives Vermögen, „Communicative as well as receptive“ (237). Traherne postuliert sogar eine neue *facultas* dafür, in ihrer eigenen *cellula*.¹⁶ Damit gehört die *admiratio* zur Grundausstattung des menschlichen Geistes; sie ist Teil des Seelenhaushalts. Allerdings scheint die traditionelle Räumlichkeit nur eine Hilfsvorstellung zu sein. An anderer Stelle betont Traherne gerade die Unbegrenztheit des Staunens, seine paradoxe Grenzenlosigkeit als selber ausdehnungsfreie Dynamik.¹⁷ Eher als Raum bzw. körperhafte Extension ist Licht die seiner Jenseitigkeit – Neuplatoniker würden sagen: seiner Intelligibilität – angemessene Beschreibungskategorie: „It cannot chuse but be infinit: for it is a Faculty extended by that Light which is the Sphere of Omnipresence, and actuated wholly by it“ (236). Die auszeichnende Kompetenz des Staunens ist sein aktives, lichtschnelles Aufnehmen und Abstrahlen, „an Immission of Species and an Emission of Rayes“ (237). Darin ähnelt es der Sehkraft, ist in ihr gleichsam verleblicht („incorporated“), geht aber zugleich über sie hinaus, insofern es das ultimative τέλος des Sehens ist: „[...] Admiration is the End of Sight, wee see that we may Admire“ (238). Sein höchstes Ziel ist „Wonder at GOD“ (242), seine höchste Wirkung Anbetung.

Dieses diesseitig sich realisierende Vermögen ist jenseitig verankert. Es zeichnet die prälapsarische Unschuld aus und findet seine Vervollkommnung im Himmel. Insofern ist das Staunen ein Vorgeschmack der Ewigkeit. Es stiftet Kontinuität zwischen Hier und Dort: „Admiration is one of those Eternal Employments wherin we shall continue, and it is Good to begin, and imitat it now“ (240). Es ist dabei nicht nur ekstatisch,¹⁸ sondern zugleich selbstreflexiv¹⁹ und selbststeigernd: „Like GOD tis the Caus of it self, next Him that Created it“ (241). In dieser Nähe zu Gott ist „Admiration“ Zeichen cherubinischer Glorie²⁰ und ‚epistrophischer‘ Heimkehr an den Ursprungsort des Lebens.²¹ Auf dem

16 „And as evry Power is a New Room in the Soul, wherin Treasures of another kind might be repositid; so is this a Treasure for Wonders. [...] It was implanted as another Sence or faculty of the Soul, enabling it to Act in another maner: and to receive other Excellencies into it self for its compleat Enjoyment“ (237).

17 „It must needs be infinit becaus having no Extension of Parts, it is nevertheless extended in a Centre: and without Stretching out it self can pierce the

Spheres, and touch its object beyond the Heavens“ (236).

18 „All Extasie and Rapture in Blessedness is made of Admiration: All Ravishment in Love is made of Admiration“ (241).

19 „When we come once to Admire Love and Goodness it is Astonishment at ones Happiness“ (240).

20 „In this the Essence of a Cherub's Set//And all His Glory he by this doth get“ (243).

21 „A man never returneth home till he beginneth to Wonder at GODS Works“ (242).

Antlitz des Seelenleibs liegt bei Traherne ein Staunen.

Zugleich ist diese Haltung diejenige, die am genauesten seiner eigenen poetischen Praxis entspricht. Gerade die Dauerhaftigkeit seines Außer-sich-Seins ist Mimesis eines fortgesetzten Transzendierens und des Versuchs, auf dieser Schwelle zwischen Welt und Gott im Angesicht der Herrlichkeit zu verweilen. Im Staunen realisiert sich die Dynamik des Seelenleibs, und aus der Intensität seiner Bewegung entspringt die Poesie.

3 Konturen der Angst: John Donnes Jenseitsreise

Von Trahernes ekstatischer Hochgestimmtheit, seiner freudigen Gewissheit und zuversichtlichen Antizipation des Glorienleibs im Hier und Jetzt, ist bei John Donne wenig zu spüren. Seine Reflexionen über dieses Thema sind eher geprägt von Besorgnis, Unruhe, bis hin zur Panik. Sie erscheinen zudem vornehmlich an Fragen postmortaler Verfasstheit interessiert. Wie Ramie Targoff in ihrer großen Studie unlängst hervorgehoben hat,²² ist der bekannteste der *Metaphysical Poets* wohl von keiner Frage so stark behelligt wie von der nach dem Verhältnis zwischen Körper und Seele; nach den Ereignissen im Moment des Todes und danach, wie sich am jüngsten Tag wohl die Auferstehung des Leibes nach dessen materieller Dekomposition vollziehen mag. Angstbesetzt ist vor allem die Möglichkeit eines Verlusts des eigenen Selbst, das für Donne wiederum eng mit seiner Leiblichkeit verbunden ist. Die unabwendbare Desintegration materieller Körperlichkeit muss für ihn daher als Bedrohung auch von Individualität und Personalität erscheinen. Zusammen mit der fundamentalen Ungewissheit über das Schicksal der Seele verleiht dies der Dichtung Donnes bis zuletzt nicht nur besondere Eindringlichkeit und eine Art verzweifelter Intensität. Die ständig präsente Todesfurcht bestimmt und prägt auch seine poetischen Versuche, über Unverfügbares und unzulänglich Erklärtes wenigstens imaginativ zu verfügen.²³

Das Problem ist ubiquitär bei Donne, und seine Einstellungen zu ihm wechseln. Die folgende Momentaufnahme seines Denkens bezieht sich auf eines der zwei „finest long poems written in English between *The Faerie Queene* and *Paradise Lost*“:²⁴ das *epitaphium anniversarium*, das Donne zum zweiten Jahrestag des frühen Todes der Elizabeth Drury verfasste, bekannt unter dem Titel *The Second Anniversarie*. Elizabeth Drury,

22 Targoff 2008.

23 Targoff beschreibt diese Haltung als „a poetics of brinkmanship“: „Donne positions himself on the threshold between one world and the next in order to imagine – and attempt to control – what awaits him on the other side“ (Targoff 2008, 107). Für Grundzüge der imaginativen Regie in den

Donneschen Texten verweist sie (wie schon Louis Martz vor ihr) auf die anzunehmende Vertrautheit des Autors mit den Ignatianischen *Exerzitien* und jesuitischer Spiritualität (vgl. Martz 1962, cap. 3 und 6).

24 So einleitend Donnes Herausgeber Wesley Milgate; s. Donne, xxxiv.

die einzige noch lebende Tochter des Sir Robert Drury of Hawstead, starb 1610 kurz vor ihrem fünfzehnten Geburtstag. Donne war Drury durch dessen Patronatsbeziehungen zum Gatten seiner Schwester Anne eher entfernt verbunden und hatte Elizabeth nie persönlich kennengelernt. Beide *Anniversaries* sind also Gelegenheits-, vielleicht Auftragsdichtung; gewiss *The First Anniversarie*, das wohl unmittelbar zum Begräbnis verfasst wurde. *The Second Anniversarie* könnte auch als eine Art Danksagung für einen Aufenthalt Donnes im Haus der Drurys in Amiens im Jahr 1611 entstanden sein; es wurde 1612 zum ersten Mal gedruckt. Das Fehlen einer direkten persönlichen Beziehung zur Verstorbenen, deren heiligmäßige Tugendhaftigkeit in beiden Langgedichten hyperbolisch gepriesen wird, eröffnet dem Dichter die Möglichkeit, sich grundsätzlichen und weit über die Persönlichkeit der zu Betruernden und den Trauerfall selbst hinausgreifenden Fragen zuzuwenden. Das deutet sich in den Untertiteln beider Texte an: *The First Anniversarie* ist auch bekannt als *An Anatomy of the World*,²⁵ *The Second Anniversarie* als *The Progres of the Soule*.²⁶ Es ist auch von anderen sofort gesehen worden; so etwa von Joseph Hall, der als vermutlicher Autor des Widmungsgedichts *The Harbinger to the Progres* lobend vermerkt: „So while thou mak'st her soules Hy progresse knowne // Thou mak'st a noble progresse of thine owne“.²⁷ Donne verfolgt hier also eine Agenda, die im Gattungsmuster nicht vollständig aufgeht; der Verstorbenen wächst die Rolle der „Muse“ bzw. die der fernen Geliebten petrarkistischer Liebesdichtung („thy Laura“) zu,²⁸ die bloßer, im Text selbst absenter Anlass für den Sprecher ist, Reflexionen über seine eigene Befindlichkeit auszubreiten.

Ramie Targoff sieht im *Second Anniversarie* einen starken Beleg für Donnes traduzianistische Überzeugung von der engen, untrennbaren Beziehung zwischen Leib und Seele und seine Ablehnung kreatianistischer Auffassungen, die den Leib als von Anfang an verderbten Träger der Erbsünde abwerten, in den die vollkommen immaterielle Seele wie ein Fremdling eingelassen ist. Beide, Leib wie Seele, verlangen in ihrer Rekonstruktion der Donneschen Position nacheinander; daher sei dieses Gedicht getragen von „an overwhelming sense of the tragedy in the soul's loss of the body“.²⁹ Unbedingt ist ihr

25 Weiter: *Wherein, by Occasion of the Untimely Death of Mistris Elizabeth Drury the Frailty and the Decay of this whole World is Represented* (Donne, 20).

26 Der vollständige Titel lautet: *The Second Anniversarie of The Progres of the Soule Wherein: by Occasion of the Religious Death of Mistris Elizabeth Drury, the Incommodities of the Soule in this Life and her Exaltation in the Next, are Contemplated* (Donne, 39; der gesamte Text: 39–56).

27 Donne, 40.

28 Donne, 40.

29 Targoff 2008, 100, vgl. auch 103: „It is also Donne's

most significant challenge to a philosophical and theological dualism that unequivocally privileges the spiritual over the material self.“ In der Tat ist die scharfe Kritik an schlichten Dualismen einer der interessantesten Züge dieses Texts. Das gilt aber auch für Donnes Verhältnis zum Traduzianismus: Eine Wertschätzung des Leiblichen und die Ablehnung seiner Reduktion auf ein bloßes Trägersubstrat der Urschuld zwingt ihn noch nicht dazu, in der Opposition zwischen Traduzianismus und Kreatianismus (Infusionismus) eine eindeutig traduzianistische Position zu beziehen. Es sind hier, gerade im Me-

darin zuzustimmen, dass der Text weniger von Trauer um Elizabeth Drury als von einem zugleich verallgemeinerten und persönlichen Affekt des Sprechers bewegt erscheint. Indes scheint Donne hier nicht so sehr den unumgänglichen Verlust des Leibes im Tod zu betrauern, als dass er ihn gleichsam im imaginativen Experiment herbeiwünscht, um in seinem Text zu erkunden, was genau sich in der Trennung beider abspielt und wie ihr Verhältnis – sowohl nach dem Tod als auch bereits zu Lebzeiten – zu denken sei. Über weite Strecken³⁰ ist dies eine *meditatio mortis*, und zwar in einem radikalen Sinn: ein Bedenken des eigenen Sterbens – „Think thee laid on thy death-bed“ (93); „Think that thy body rots“ (115) – und eine vom Sprecher an sich selbst gerichtete Anleitung, sich die Lösung der Seele vom Körper in allen physischen und psychologischen Details vor Augen zu führen. Es ist dieser „long-short Progresse“ der Seele (219), den der Text imaginativ zu vollziehen und seinen Lesern vorzustellen sucht: der Weg der Seele aus ihrer irdischen Verfassung in den Himmel. Imaginiert wird das als eine Reise, die hier beginnt und dort noch nicht zu Ende ist; eine Bewegung durch das Firmament und die Sphären der Planeten in unfasslicher Geschwindigkeit, dabei riesige Räume durchmessend und das Universum durcheilend, mit einer Ankunft an einem Ort, der wiederum als eine Art vorletzter Raum vorgestellt wird:

So by the soule doth death string Heaven and Earth,
 For when our soule enjoyes this her third birth,
 (Creation gave her one, a second, grace,
 Heaven is as neare, and present to her face,
 As colours are, and objects, in a roome
 Where darknesse was before, when Tapers come. (213–218)

Beschrieben wird eine Art Wartezone, deren Dunkelheit gerade erst im Begriff ist, sich aufzuhellen; ein Raum der Imminenz, an dem der Punkt der eigentlichen Ankunft unmittelbar bevorsteht und sich gerade erst herauspräpariert. Alles ist schon da, tritt aber jetzt in unerwarteter Präsenz hervor.³¹ Zugleich verbindet der Tod damit Himmel und Erde, denn das Irdische gebiert die Seele gleichsam in der ‚dritten Geburt‘ ihrer persönlichen Heilsgeschichte. Sie wird damit nicht einfach in eine ganz andere Verfasstheit entlassen, sondern wird in einer Weise vorgestellt, die sie nach wie vor somatomorph auffasst, mindestens räumlich orientiert und mit Wahrnehmungskräften ausgestattet.³²

dium der Poesie, viele vermittelnde Abstufungen und Schattierungen denkbar, die es z. B. ermöglichen, die Seele selbst als „a bodily creation“ (Targoff 2008, 97) aufzufassen – nicht zuletzt die Vorstellung vom Seelenleib oder *ochema*. Ramie Targoffs brillante Lektüre deutet sie an vielen Stellen an, opfert sie zuletzt aber der Klarheit ihrer These.

30 Mindestens 100 der insgesamt 528 Zeilen; die Totenbettimagination im engeren Sinn erstreckt sich von Zeile 85–189 (im Folgenden Zeilenangaben in Klammern direkt nach dem jeweiligen Zitat).

31 Vgl. auch das ganz ähnliche *conceit* in 85–89.

32 Auch später heißt es von der Verstorbenen, sie sei „now [...] grown all eye“ (200).

Der Tod mag Stoffliches von der Seele abstreifen – zugleich macht er sie zum eigentlichen Beziehungsmedium zwischen Hier und Dort.

Um diese Beziehung und darum, wie sie zu denken sei, kreist der ganze Text. Das ist weder eine Angelegenheit nur oder auch nur vornehmlich des Leibes noch eine nur der Seele. Vielmehr sucht der Text genau das Dazwischen zu fokussieren und zu imaginieren, das auch im Konzept vom Seelenleib gefasst werden soll. Daher erfolgt der Einsatz zwar drastisch genug mit der Schilderung, wie der Körper eines gerade Enthaupteten sich noch heftig regt, nach seiner Seele sich auszustrecken und zu sehnen scheint:

Or as sometimes in a beheaded man,
 Though at those two Red seas, which freely ran,
 One from the Trunke, another from the Head,
 His soule be saild, to her eternall bed,
 His eies will twinckle, and his tongue will roll,
 As though he beckned, and cal'd back his soul,
 He graspes his hands, and he puls up his feet,
 And seemes to reach, and to step forth to meet
 His soule; [...] (9–17)

Aber dieser nur vermeintlich animierte Aufruhr ist bloß scheinhaft. Und Donne braucht ihn lediglich, um im Verlangen des sterbenden Leibes nach der scheidenden Seele die Verstorbene als Seele der Welt, die sie verlassen hat, figurieren zu können:

So strugles this dead world, now shee is gone;
 For there is motion in corruption. (21–22)

Elizabeth Drury wird als Weltseele bezeichnet, die dem Unbelebten und Verderblichen Leben verleiht („the form that made it live“; 72). Diese Überzeugung von der Korruptheit und Wertlosigkeit der materiellen Welt mit dem Impuls, sie hinter sich zu lassen,³³ und das Ende, „Gods great Venite“ (44), herbeizusehnen, ist die durchaus traditionelle Grundlage der gesamten *meditatio*, auch wenn diese ansonsten ungewöhnliche Wege einschlägt.

Bemerkenswert ist, dass Donne bei aller entschiedenen Abwertung irdischer Werte wie Schönheit, Ehre, Glück (385–434) und seiner Betonung der Fluidität, Unbeständigkeit und Hinfälligkeit des Leiblichen („howrely in inconstancee“; 400) bis zum völligen Identitätsverlust zwischen Gestern und Heute (391–400), dennoch kein schlicht dualistisches Modell propagiert. Das bekannte *vanitas*-Vokabular wird zwar durchaus

33 „The World is but a Carkas“ (55); „Forget this rotten world“ (49).

verwendet, aber die Beziehung zwischen Leib und Seele erscheint nur bedingt von konventioneller Weltverachtung tangiert. Gewiss, der Tod wird vorgestellt als etwas, das den Menschen einer schweren Last entledigt und die Seele als das zuletzt einzig Wertvolle freisetzt:

Think thee laid on thy death-bed, loose and slack,
And think that but unbinding of a pack,
To take one precious thing, thy soul, from thence. (93–95)

Gewiss gehören Freiheit, Freizügigkeit, Selbstbestimmung und Bewegungsfreiheit zu den Dingen, die die Seele gewinnt, wenn sie ihren Leib im Tod verliert:

Think that a rusty piece, discharged, is flown
In pieces, and the bullet is his own,
And freely flies; this to thy soul allow.
Think thy shell broke, think thy soul hatch'd but now. (181–184)

Aber die Hauptpunkte solcher „expansion“ und „liberty“ (180), wie sie der Seele gleich einer Kugel aus einer alten Feuerwaffe, die beim Schuss explodiert,³⁴ oder ähnlich einem frisch geschlüpften Vogel zuwachsen, sind zum einen die unerhörte *agilitas*, mit der sie nun das Universum durchheilt, zum anderen der Gedanke, dass Geschoss wie Geflügel ihre Beweglichkeit substanziell dem verdanken, was sie zerbrochen hinter sich lassen. So stehen schon dem Ablegen der Fesseln, der Gefängnis- und Befreiungsimagination, die im Körper stets das Hemmende und Beschwerende, mehr noch: etwas Beschmutzendes, mit Sünde Kontaminierendes, ja die Seele Vergiftendes sieht,³⁵ bestimmte Implikationen der ins Feld geführten *conceits* entgegen.

Daneben wird eine andere Art von Metaphorik entfaltet, die ebenfalls die Beziehung zwischen Irdischem und Himmlischem, Seelischem und Leiblichem betont, deren Innigkeit sich aber als vorzüglich in der verstorbenen Elizabeth Drury verwirklicht zeigt, und zwar schon in diesem Leben. Sie wird damit einerseits zur Ausnahmerecheinung stilisiert, andererseits eröffnet sie einer Imagination, die Vermittlungsformen zwi-

34 Zur jesuitischen Tradition dieser ballistischen Metaphorik, etwa bei Arriaga, vgl. auch den Beitrag von Bernd Roling im vorliegenden Band.

35 Besonders eindrucksvoll in der Schilderung des physisch Widerwärtigen und Einschränkenden 157–189, z. B.: „Think further on thyself, my soul, and think//How thou at first wast made but in a sink. [...] Think that no stubborn, sullen anchorite, //Which fix'd to a pillar, or a grave, doth

sit//Bedded and bathed in all his ordures, dwells//So foully as our souls in their first-built cells.//Think in how poor a prison thou didst lie, //After, enabled but to suck, and cry. [...] But think that death hath now enfranchised thee; //Thou hast thy expansion now, and liberty“ (157–158, 169–174, 179–180). Auch später erscheint der Leib nochmals als „our living Tombe“ (252) und die Erde als „Our prisons prison“ (249); wir sind also doppelt eingekerkert.

schen Leib und Seele zu erkunden und zu beschreiben sucht, ungeahnte Möglichkeiten. So wandelte die Verstorbene gewissermaßen bereits zu Lebzeiten in ihrem Seelenleib:

Shee, of whose soule, if we may say, 'twas Gold,
Her body was th'Electrum, and did hold
Many degrees of that; we understood
Her by her sight, her pure and eloquent blood
Spoke in her cheekes, and so distinctly wrought,
That one might almost say, her bodie thought, (241–246)

Der diaphanen Leiblichkeit, wie sie Donne hier in einer vielgepriesenen Wendung feiert und in der die schöne Eloquenz der Seele schon hienieden alles Stoffliche durchdringt und verklärt, entspricht postmortal die umgekehrte Transfiguration, in der der Seele immediates Wissen über den Leib zu eigen wird („In Heaven thou straight know'st all, concerning it“, 299). Solch vollkommenes Allwissen hat die Verstorbene, die auf diese Weise zum Exempel erhoben wird, ebenfalls bereits im Diesseits vorweggenommen, denn ihr Leib war so perfekt, dass er von feinerer Stofflichkeit war als der der anderen („where the stufte is not such as the rest“, 500). Ihr Leib war gleichsam immer schon so sehr Seele, dass sie aus ‚zwei Seelen‘ bestand:

Shee, who left such a body, 'as even shee
Onely in Heaven could learne, how it can bee
Made better; for shee rather was two soules,
Or like to full, on both sides written Rols,
Where eies might read upon the outward skin,
As strong Records for God, as mindes within;
Shee, who by making full perfection grow,
Peeces a Circle, and still keepes it so,
Long'd for, and longing for't, to heaven is gone,
Where shee receives, and gives addition. (501–510)

Elizabeth Drurys himmlisch-irdische Leiblichkeit erscheint hier als Paradigma des Glorienleibs. Der Unterschied zwischen Leib und Seele wird in den nachgeschobenen *conceits* nochmals anders aufgehoben: Der Vergleich mit der auf beiden Seiten beschriebenen Schriftrolle, auf deren organischem Material („skin“) das Wort Gottes sowohl sinnlich als auch geistlich wahrnehmbar und lesbar ist, betont erneut die Kommunikativität dieses Seelenleibs. Zugleich gipfelt die kaum mehr steigerbare Vollkommenheit in der paradoxen Vorstellung einer noch über sich hinaus erhöhten Kreisförmigkeit.

Postmortal wird die in die himmlische Seligkeit Aufgenommene ganz das, was sie schon zu Lebzeiten gewesen ist: „Gods Image“ (456); nun hat sie in vollkommener Weise

teil an jener „essential joye“ (443, vgl. 470), die jede Vorstellung und jegliche Sagbarkeit überschreitet³⁶ und an der sie hier schon partizipierte. Diese unaussprechliche Freude gipfelt in der Auferstehung, denn dies ist der eigentliche Moment, an dem die irdische Leiblichkeit aller ihre endgültige Überhöhung erfährt:

When earthly bodies more celestiall
 Shalbe, then Angels were, for they could fall;
 This kind of joy doth every day admit
 Degrees of growth, but none of loosing it. (493–496)

Die Apotheose der Elizabeth Drury sieht in ihr diese Institution eines unverlierbaren Glorienleibs („celestial body“) vorweggenommen, der seine Herrlichkeit immerzu kumuliert, gleichsam im fortgesetzten Komparativ verharrt und in dieser sich steigenden Gottesebenbildlichkeit sogar der ‚Geist-Leiblichkeit‘ der Engel überlegen ist.

Die Verstorbene ist für John Donne das Medium, an dem er seine außerordentliche Kunst erprobt und bis zum Äußersten und zu einem Punkt prekärer Orthodoxie treibt. Wäre unter reformatorischen Maßgaben noch Heiligenverehrung möglich, so tönt der Sprecher des *Second Anniversarie* in seiner *conclusio*, er würde sie zum „Saint“ erheben und ihretwegen auf der Stelle konvertieren (511–528).³⁷ Die Grenzen des Sagbaren sind längst erreicht, dennoch sucht diese Poesie hyperbolisch über sie hinauszugreifen, auch eschatologisch. Nichts Geringeres will der Dichter an diesem zweiten Todestag eines ihm unbekanntem Mädchens sein als eine jetzt und hier schon ertönende Fanfare des Jüngsten Gerichts: „Thou art the Proclamation; and I ame // The Trumpet, at whose voice the people came“ (527–528).

Noch anderes wird in dieser metapoetischen Schlusswendung des Donneschen Gedichts deutlich. Gerade das hyperbolische Bestehen auf der Einzigartigkeit der Verstorbenen beflügelt zwar die Steigerung der poetischen Imagination bis zum autoreferentiellen Extrem. Aber die Vorstellung des Seelenleibs, die Donne im Medium der Kommemoration der beispiellosen Elizabeth Drury entwirft, lässt die Frage nach ihrer Persona-

36 „[...] Onely who have enjoyed//The sight of God, in fulnesse, can thinke it//For it is both the object, and the wit//This is essentiall joye, where neither hee//Can suffer Diminution, nor wee//Tis such a full, and such a filling good//Had th’Angels once look’d on him, they had stood“ (440–446). Dieser Anblick des göttlichen Antlitzes hätte auch den Fall der Engel verhindert – ein Zeichen ihrer minderen Vollkommenheit, auf das Donne gleich noch zurückkommt, denn es hat Implikationen für den Glorienleib.

37 Nicht erst in der *conclusio* scheint ein katholisieren-

der, mindestens altgläubiger Unterton vernehmbar zu werden; er klingt bereits an im Durchgang durch die himmlischen Hierarchien (341–355), möglicherweise auch im einigermaßen forcierten, unterschwellig mariologischen Musenanruf an die „Immortal Mayd, who though thou wouldst refuse//The name of Mother, be unto my Muse//A Father, since her chast Ambition is,//Yearely to bring forth such a child as this“ (33–36). Die angededete Jungfrau trägt den Namen jener biblischen Elisabeth, die Mutter des Täufers wurde – Johannes („John“).

lität unklar. Wenn ‚sie‘ in dieser unübertrefflichen Weise jegliche Vollkommenheit in sich versammelt, wie kann sie dann noch Elizabeth Drury sein, wiedererkennbar auch im Jenseits? Individualität und Identität verschwinden hier in der Singularität.³⁸ In den Vordergrund drängt vielmehr mit ostentativer Kunstfertigkeit die Individualität ihres Dichters, der sich in seiner Kunst selbst äternisiert.

Allerdings liegt das wohl mindestens zum Teil in der Natur der Sache, hat also auch mit der theologischen Unausgemachtheit der Vorstellung vom Seelenleib zu tun. Nahezu alles, was sich in Donnes Text an Konkretion finden lässt, bezieht er aus dem Bereich des Körperlichen, den er mit ausgesprochener Sympathie bedenkt.³⁹ An seelischer Prägnanz fehlt es eher. Sind denn Glorienleiber alle gleich? Im *Second Anniversarie* dient vor allem die Wiederholung zweier textueller Elemente der leitmotivischen Strukturierung: das wiederholte Personalpronomen *she[e]*, das durchweg den Namen der Verstorbenen ersetzt, und die wiederholte, an sich selbst bzw. an die eigene Seele gerichtete Aufforderung des Sprechers, bestimmte Dinge zu bedenken und zu imaginieren, *think*. Das Personalpronomen postuliert Identität der Referenz, aber verdeckt Individualität. „Think“ fordert vor allem zu intellektueller Aktivität auf. Beide entfalten abstrahierende Wirkungen. Beide leiten damit jeweils auch das ein, was dieser Text als ganzer praktiziert – und was zugleich seinem Thema entspricht: Vorgänge der Metaphorisierung und Allegorisierung, der Übersetzung in ein anderes. Solche wechselseitige Übersetzung von Leib in

38 Das kann gerade für eine Mentalität wie die Donnes nicht restlos befriedigend sein, mindestens mit Bezug auf sich selbst. Wenn es zutrifft, dass Donne in besonderer Weise daran gelegen war, nicht nur das Problem körperlicher Integrität bei der Auferstehung, sondern vor allem das der Personalität für sich zu lösen – wie Ramie Targoff überzeugend dargestellt hat (Targoff 2008, 16–21 u. ö.) –, dann arbeitet seine rhetorische Hauptstrategie in diesem Text, die Hyperbolik, gegen seine theologischen Interessen. Theologisch scheint er, mindestens ausweislich seiner Predigten, hier eine Antwort gefunden zu haben. Targoff verweist auf Donnes Osterpredigt von 1625, in der sich in der Tat Wendungen finden, die an *The Second Anniversarie* erinnern (etwa, wenn es von den Engeln heißt, sie „shall never attaine to be like us in our glorified bodies“; zit. 18). In einer Predigt von 1620 über Hiob 19, 26 („[...] yet in my flesh shall I see God“) besteht Donne ausdrücklich auf personaler Identität: „*Ego, I, I the same body, and the same soul, shall be recompack again, and be identically, numerically, individually the same man*“ (zit. 20). Poetisch gibt er diese Antwort, die

er nicht nur, wie Targoff ausführte (21), bei Tertullian, sondern wohl auch bei Origines hätte finden können, im *Second Anniversarie* jedoch nicht; ohnedies bekümmert ihn offenkundig in erster Linie die eigene Wiedererkennbarkeit und Unversehrtheit. – Zur Auffassung des Origines und der Ansicht, personale Identität sei verbunden mit dem εἶδος, diese ‚Form‘ bleibe erhalten und gewährleiste die Wiedererkennbarkeit des auferstandenen Leibes, vgl. die Rekonstruktion seines Arguments in Chadwick 1948.

39 So beispielsweise, allem Ekel vor der ansteckenden Sündhaftigkeit zum Trotz, bei der fast mitleidigen Schilderung der angeblich dem Körper anhaftenden, bei der Geburt der Seele durch ihn mitgeteilten Erbschuld: „*Think but how poor thou wast, how obnoxious;/Whom a small lump of flesh could poison thus.//This curded milk, this poor unletter’d whelp;/My body, could, beyond escape or help;/Infect thee with original sin, and thou//Couldst neither then refuse, nor leave it now*“ (163–168).

Seele, die Einkörperung der Seele wie die Beseelung des Leiblichen, ist aber eine zentrale Dimension der Frage, auf die das Konzept des *ochema* zu antworten sucht. Elizabeth Drury wird für Donne zur Metapher für diese Metaphorisierung von Transzendenz.

4 Heiligkeit als Kommunikation: Richard Crashaws Teresa

Offenbar fordert die Thematik des Seelenleibs, eben weil sie keine verbindliche konzeptuelle Fassung gefunden hat, nicht nur zu besonderen intellektuellen Anstrengungen heraus, sondern auch zum imaginativen Exzess. Auch Richard Crashaw stößt poetisch in philosophisch-theologische Grenzbereiche vor. Wie Donne betrachtet er dabei immer wieder die transfigurierte Leiblichkeit einer Frau – etwa die der Gottesmutter Maria oder der Maria Magdalena („The Weeper“). In den drei Texten, an denen ich sein Vorgehen vorstellen will, steht eine Frau im Mittelpunkt, die anders als Elizabeth Drury bereits kanonisiert ist: die heilige Teresa von Avila. Nicht deren postmortale *conditio* ist hier allerdings Gegenstand, sondern eine Grenzerfahrung im Diesseits, die jenseitige Leiblichkeit vorwegzunehmen scheint.

Die Imagination, die dabei am Werk ist, ist eine entschieden römisch-katholische, getragen von gegenreformatorischer Spiritualität. Das hat lange Zeit dafür gesorgt, dass man Crashaw in der englischen Literaturkritik bestenfalls als exzentrische Erscheinung wahrgenommen hat. Erst allmählich beginnt die Wiederentdeckung eines Dichters, der schon zu Lebzeiten die konfessionellen Grenzen überschritten hat und dessen erstaunlicher spiritueller Elan ihn ebenso mühelos wie skandalös auch über *gender*-Grenzen hinwegträgt.⁴⁰ Die immer wieder, meist missbilligend, beobachtete polymorphe Erotik in Crashaws Beziehung zum Göttlichen und seine (gern als ‚barock‘ abgewertete) Aufmerksamkeit auf Leibliches und sinnlich Erfahrbares im Feld des Geistigen können indes auch als aufschlussreiche Einlassungen zum umstrittenen Konzept des Seelenleibs gelesen werden.

Die drei Gedichte, auf die ich mich im Folgenden beziehe – „A Hymn to the Name and Honor of the Admirable Saint Teresa“, „An Apology for the Foregoing Hymn“ und „The Flaming Heart“ –, wurden in einer 1652 posthum erschienenen Sammlung, *Carmen Deo Nostro*, veröffentlicht; mindestens die beiden erstgenannten sind früher entstanden und wurden in Versionen bereits 1646 gedruckt. Das ist im Blick auf ihren jeweiligen konfessionellen Kontext nicht unwichtig, denn „An Apology“ besteht im Titel

40 Dazu wird die gediegene, vorzüglich eingeleitete und kommentierte Neuausgabe seiner Gedichte maßgeblich beitragen, s. Crashaw, *The English Poems*. Alle Zitate im Folgenden nach dieser Ausgabe; Zeilenangaben im Haupttext nach dem je-

weiligen Zitat. – Richard Rambuss pointiert: „Crashaw rates among the queerest of devotional authors“ (*Richard Crashaw: A Reinroduction*, Crashaw, *The English Poems*, xvii–lxxxiv, hier: xxii).

darauf, dass die Teresa-Hymne geschrieben wurde, „When the Author Was Yet among the Protestants“. Crashaws endgültige Konversion von einem hochkirchlichen Anglikanismus zum alten Glauben vollzog sich um die Mitte der 1640er Jahre, nachdem er Cambridge 1644 verlassen hatte und nach kurzem Aufenthalt am exilierten Hof der Henrietta Maria in Paris 1646 nach Rom gezogen war.⁴¹ Um Übergänge und tiefgreifende Veränderungen, die gleichermaßen Leib und Seele betreffen, geht es auch in seinen Gedichten. Die Vorstellung vom Seelenleib erweist sich damit als Vehikel einer Theologie, die gegen alle Dualismen auch konfessionelle Grenzen zu überspielen vermag und den Wandel geradezu zum missionarischen Ziel erhebt.

Wenige Beobachtungen müssen zu den insgesamt 332 Zeilen der drei Teresa-Gedichte genügen. Alle drei umkreisen das Phänomen der Heiligkeit als eines ganzheitlichen Geschehens, das Gott und Mensch involviert, seine kommunikative Dynamik und seine mystische Fundierung. In ihrer Essenz erscheint Heiligkeit als diesseitiger Vorgriff und Vorwegnahme einer anderen Leiblichkeit, oder vielleicht besser: Leibseligkeit und Seelenleiblichkeit. „A Hymn“ setzt ein mit der Betrachtung der Anfänge eines Heiligenlebens: Im Alter von sechs Jahren war Teresa mit ihrem Bruder aufgebrochen, um bei den Mauren den Märtyrertod zu suchen. Ihr Motiv ist die göttliche Liebe:

Love touched her heart, and lo it beats
High, and burns with such brave heats;
[...]
Farewell house, and farewell home!
She's for the Moors, and martyrdom. (35–36, 63–64)

Der frühe Wunsch findet jedoch keine Erfüllung; ihr ist ein anderes, ‚milderes‘, aber kaum weniger heftiges Martyrium vorbehalten (vgl. 68): „Thou art Love's victim; and must die // A death more mystical and high“ (75–76).⁴² Gemeint ist Teresas Heimsuchung durch einen Seraphim, berühmtes Motiv ihrer Autobiographie und dargestellt in Giovanni Lorenzo Berninis Skulptur.⁴³ Die Skulptur und die von ihr präsentierte Erfahrung bilden das Sujet von „The Flaming Heart“; in „A Hymn“ wird die Episode, von der Teresa im 29. Kapitel ihrer Vita berichtet,⁴⁴ als ein wiederholtes Ereignis geschil-

41 Vgl. Crashaw, *The English Poems*, liii.

42 Auch die Formulierung „She'll travail to a martyrdom“ (44) spielt mit der Doppelbedeutung von *travail* als ‚reisen‘ und ‚in Wehen liegen‘, ‚gebären‘, um anzudeuten, dass sie erst auf dem Weg zu ihrem eigentlichen, ihrer Jungfräulichkeit wie ihrer geistlichen Fruchtbarkeit angemessenen Martyrium ist.

43 Bekannt als „Mystische Union der hl. Theresa von Avila“, entstanden 1646–1652, Rom S. Maria della

Vittoria, und geprägt von der Salesianischen Spiritualität, die auch Crashaws Gedichte bestimmt. Vgl. die Auszüge aus Werken des Franz von Sales im Kommentar, insbesondere zu „An Apology“; Rambuss verweist auf Allison 1948.

44 Teresa schildert ihre Visionen als wiederkehrende Erfahrungen und bestimmt sie präzise als imaginäre Schau; so etwa in cap. 28 (mit Bezug auf eine Vision Jesu Christi in seiner verherrlichten Leiblichkeit

dert, bei Crashaw wie bei Bernini erotisch getönt.⁴⁵ Der wiederholte ‚kleine Tod‘ in der mystischen Vereinigung nimmt das letzte ‚Dahinschmelzen‘ vorweg, in der die irdische Leiblichkeit Teresas ganz vergehen wird:

When these thy deaths, so numerous,
 Shall at last die into one,
 And melt thy soul's sweet mansion;
 Like a soft lump of incense, hasted
 By too hot a fire, and wasted
 In perfuming clouds, so fast
 Shalt thou exhale to heav'n at last
 In a resolving sigh, [...]. (110–117)

und Menschheit): „Weder diese, obwohl einbildliche Vision, noch irgendeine andere habe ich mit leiblichen Augen geschaut, sondern mit den Augen der Seele“ (Theresia, 262). Die Begegnung mit dem Engel wird bei Teresa vergleichsweise lakonisch geschildert. Im Original ist es übrigens kein Seraphim, wie von ihren ersten Herausgebern emendiert, sondern ein flammenbewehrter Cherubim, der ihr in ihrer imaginären Vision erscheint. Die Cherubim, frühneuzeitlich von den Seraphim allerdings nur wenig unterschieden, sind vor allem assoziiert mit dem Königtum Gottes, seiner liebenden Fürsorge für die Schöpfung und mit göttlicher Weisheit; sie werden an zweiter Stelle nach den Seraphim genannt in der himmlischen Hierarchie und erfüllen wichtige Mittlerfunktionen (zu ‚cherubinischen‘ Präferenzen neuplatonischer Autoren von Dionysius Areopagita bis zu Traherne s. auch Lobsien 2010, 213–215). P. Alkofer übersetzt cap. 29, Abschnitt 15 wie folgt: „Ich sah neben mir, gegen meine linke Seite zu, einen Engel in leiblicher Gestalt. [...] Er war nicht groß, sondern klein und sehr schön. Sein Angesicht war so entflammt, daß er mir als einer der erhabensten Engel vorkam, die ganz in Flammen zu stehen scheinen. Es müssen dies jene sein, die man Cherubim nennt. Sie sagen mir zwar ihre Namen nicht; aber ich sehe gut, daß im Himmel zwischen den einen und den anderen Engeln ein unaussprechlicher Unterschied ist. In den Händen des mir erschienenen Engels sah ich einen langen goldenen Wurf Pfeil, und an der Spitze des Eisens schien mir ein wenig Feuer zu sein. Es kam mir vor, als durchbohre er mit dem Pfeile einigemal mein Herz bis aufs Innerste, und wenn er ihn wieder herauszog, war es mir, als zöge er diesen innersten Herzteil mit

heraus. Als er mich verließ, war ich ganz entzündet von feuriger Liebe zu Gott. Der Schmerz dieser Verwundung war so groß, daß er mir die erwähnten Klageseufzer auspreßte; aber auch die Wonne, die dieser ungemeine Schmerz verursachte, war so überschwenglich, daß ich unmöglich von ihm frei zu werden verlangte, noch mit etwas Geringerem mich begnügen konnte als mit Gott. Es ist dies kein körperlicher, sondern ein geistiger Schmerz, wie wohl auch der Leib, und zwar nicht im geringen Maße, an ihm teilnimmt. Der Liebesverkehr, der nunmehr zwischen der Seele und Gott stattfindet, ist so süß, daß ich zur Güte des Herrn flehe, er wolle ihn dem zu kosten geben, der etwa meint, ich lüge hierin.“ (Theresia, 280–282). Bemerkenswert erscheinen im gegenwärtigen Zusammenhang sowohl die Betonung der leibseelischen Qualität der Empfindung als auch die Aktivierung himmlischer Liebe durch eine Erscheinung, die ikonologisch dem irdischen Eros ähnelt. Während der irdische Eros, so Ficino, die Seele gleichsam obdachlos macht und auch den „Lebensgeist, das Vehikel der Seele“ (*Spiritus anime currus*) vertreibt, lenkt der himmlische alles Trachten auf das Göttliche (s. Ficino, *Über die Liebe*, VI, 9, 232–233).

45 „The fair'st and firstborn sons of fire//Blessed seraphim, shall leave their choir//And turn Love's soldiers, upon thee//To exercise their archery//O how oft shalt thou complain//Of a sweet and subtle pain//Of intolerable joys//Of a death, in which who dies//Loves his death, and dies again//And would forever be so slain//And lives and dies; and knows not why//To live, but that he thus may never leave to die“ (93–104).

Dieses letzte Aushauchen ist kaum mehr steigerbar in der himmlischen Seligkeit.⁴⁶ Die nun auf Dauer gestellten „full joys“ (120) beruhen aber auch nicht auf einer abgelegten oder zurückgelassenen Leiblichkeit, sondern auf einer Kontinuität zu der bereits erfolgten Transfiguration. Das ist kein Einschnitt oder völlige Alterierung, sondern eine Fortsetzung. Der Exzess erfolgt durch eine Anreicherung der schon zuvor prävalenten Feuer- und Flammenmetaphorik. Hier treten nun Qualitäten der Weiße, des Lichts und des Strahlens hinzu.⁴⁷ Gewiss sind auch sie für sich genommen durchweg topisch – etwa indem Maria als „The moon of maiden stars, thy white // Mistress“ (123–124) vorgestellt wird, aber sie werden wirkungsvoll eingesetzt.

Vor allem trägt die mariologische Topik dazu bei, zum Schluss die paradoxe Vereinigung von Virginität und Prokreativität in der Heiligkeit Teresas als eine (auch) literarische herauszustellen. Denn Teresas *imitatio Mariae* ermöglicht zuletzt ihre missionarische Leistung als Ordensgründerin, geistliche Schriftstellerin und Lehrerin der Kirche, damit gleichsam eine geistliche Zeugung: „The virgin-births with which thy sovereign spouse // Made fruitful thy fair soul“ (168–169). Und die Gottesmutter selbst erscheint nun in der Rolle des Seraphim:

What joys shall seize thy soul, when she
 Bending her blessèd eyes on thee
 (Those second smiles of heav'n), shall dart
 Her mild rays through thy melting heart! (133–136)

Maria ist die Lichtquelle, die Teresas Herz durchstrahlt und durch sie – genauer, wiewohl nochmals vermittelt: durch ihre Schriften, „Those rare works“ (155), in denen „Love's noble history“ (156) aufgezeichnet ist – die Herzen der Leser entzündet, weil diese, gleich ihrem, von einem seraphischen Pfeil durchbohrt werden:

Each heav'nly word by whose hid flame
 Our hard hearts shall strike fire, the same
 Shall flourish on thy brows, and be
 Both fire to us and flame to thee:

46 Bei deren Darstellung sich Crashaw auch spürbar schwer tut und sich auf den Unsagbarkeitstopos zurückzieht: „[...] and then//O what? Ask not the tongues of men//Angels cannot tell [...]“ (117–119).

47 Auch diese Qualitäten finden sich in Teresas Autobiographie; auch sie betont „die Weiße und de[n] Glanz“ ihrer Visionen: „Es ist dies kein Glanz, der blendet, sondern eine liebliche Weiße, ein eingegossener Glanz, der dem Schauenden nicht wehe tut,

sondern ihm das höchste Ergötzen bereitet. Auch die Lichthelle, die hier leuchtet, um eine so göttliche Schönheit schauen zu können, blendet nicht. Es ist dies ein Licht, das von dem hier auf Erden ganz verschieden ist“ (Theresia, 263). Licht, Glanz, Schönheit sind elementare Bestandteile des neuplatonischen Diskurses, absolute Metaphern des Göttlichen. Vgl. zur Licht- und Schönheitsmetaphysik Plotins auch Beierwaltes 1977 und Halfwassen 2007.

Whose light shall live bright in thy face
By glory, in our hearts by grace. (159–164)

Terasas Leben mit seinem schriftlichen Zeugnis ist – als durchlichtetes und entflammendes – Vorwegnahme ihrer in der himmlischen Herrlichkeit fortgesetzten Glorienleiblichkeit und so der Kommunikativität des Heils. In ihr teilt Christus sich selbst den Lebenden mit: „Which who in death would live to see // Must learn in life to die like thee“ (181–182).

Das Thema der ganzheitlich affizierenden, heiligenden Wirksamkeit der Schriften der Teresa von Avila wird in „An Apology for the Foregoing Hymn“ nochmals aufgenommen und verquickt mit dem Verfahren der Vertauschung oder ‚Übersetzung‘ einer Person in eine andere. Gleich eingangs bezeichnet Crashaw seine Dichtung als eine wechselseitige ‚Transfusion‘ geistlicher Substanz.⁴⁸ Die Wirkung geht buchstäblich von Terasas Büchern aus: „Thine own dear books are guilty. For from thence // I learned to know that love is eloquence“ (7–8). Ihre Kraft, identisch mit der der Liebe, ist so, dass sie nicht nur ekklesiologisch wirksam ist, indem sie den Leib der einen, universalen, christlichen Kirche aufbaut,⁴⁹ sondern sie transzendiert sowohl konfessionelle und nationale als auch sprachliche Grenzen. Für den Engländer Crashaw ist daher Spanien nicht länger der Erzfeind: „Souls are not Spaniards too, one friendly flood // Of baptism blends them all into one blood“ (15–16). Umso mehr als Teresa, geistentflammt, eine Sprache spricht, die alle verstehen: „O ’tis not Spanish, but ’tis heav’n she speaks!“ (23).

So ‚Himmel zu sprechen‘ heißt, ein Werk der Veränderung zu beginnen, das die Lesenden mit der Heiligkeit der Autorin – „strong wine of love!“ (31) – auf eine Weise ansteckt und trunken macht, die sie (anders als der berühmte spanische Wein, „sack“, 30) ihrerseits seraphisch verwandelt:

[...] Change we too ’our shape,
(My soul). Some drink from men to beasts, O then
Drink we till we prove more, not less, than men,
And turn not beasts, but angels. [...] (34–37)

Terasas Eloquenz der Liebe, ihre himmlische Universalsprache, erhält hier zwar eine pfingstliche Tönung, aber das, was Crashaw von ihr erwartet, geht in seiner transformierenden Wirkung weit über das nur Spirituelle hinaus. Die heilige Trunkenheit, die er imaginiert, ist nichts Geringeres als eine Vorwegnahme der Unsterblichkeit – und einer anderen, glorreichen Leiblichkeit, in der alles Grobstoffliche verzehrt ist:

48 „Thus have I back again to thy bright name//(Fair flood of holy fires!) transfused the flame//I took from reading thee [...]“ (1–2).

49 „Christ’s faith makes but one body of all souls//And love’s that body’s soul [...]“ (17–18).

Wine of youth, life, and the sweet deaths of love;

[...] wine

That can exalt weak earth; and so refine

Our dust, that at one draught, mortality

May drink itself up, and forget to die. (41, 43–46)

„An Apology“ sucht selbst eine Art des Zungenredens zu inszenieren, mindestens meta-poetisch zu reflektieren. Was hier als verwandelnde sprachliche Transfusion vorgestellt wird, erscheint schließlich in „The Flaming Heart“ als das Sprachliche einschließende, am Visuellen seinen Anfang nehmende leibseelische Transformation.

„The Flaming Heart“ ist eine Ekphrasis; genauer: der Text wählt eine ekphrastische Beobachtung zum Ausgangspunkt. Schon ausweislich des Untertitels – „Upon the Book and Picture of the Seraphical Saint Teresa (As She is Usually Expressed with a Seraphim beside Her)“ –, aber auch darin, dass ein „Painter“ (13, vgl. 25) angedredet und über Farben, vor allem über Rot-Schattierungen verhandelt wird, ist angedeutet, dass es hier um ein Gemälde geht, das der Sprecher gern anders sähe. Es fällt schwer, nicht an Berninis berühmte Skulptur zu denken.⁵⁰ Aber die Rede von einem Bild, einem gleichsam lebendigen zumal, erscheint auch im Blick auf Teresas eigene Beschreibung ihrer Visionen durchaus angemessen.⁵¹ Die Imagination ist für sie der Ort, an dem sich Gott mitteilt und an dem Seine „Gegenwart unserer Einbildungskraft eingedrückt bleibt“.⁵² Zugleich ist das, was an dieser Stelle zur Erscheinung kommt, keinesfalls ein bloßes Figment der Einbildung.⁵³ Die göttliche Selbstmitteilung erfolgt unidirektional, aber sie alteriert und belebt die betroffene Seele,⁵⁴ indem sie sie in eine Aktivität versetzt, die

50 Sie entstand genau in der Zeit, in der Crashaw sich in Rom aufhielt, und es ist kaum vorstellbar, dass er nicht von ihr gewusst haben sollte. Einige der Besonderheiten, die Crashaws Gedicht thematisiert, ließen sich so auch an Berninis Werk beobachten; nicht zuletzt das Verschwimmen der *gender*-Grenzen zwischen Engel und Heiliger, die pathetisch-erotische Aufladung der Szene und die Darstellung des himmlischen Lichts. Richard Rambuss hält das allerdings für unwahrscheinlich und vermutet als Vorlage des Texts eine Buchillustration (s. Crashaw, *The English Poems*, 417). Er führt den Titel des Gedichts auf eine englische Übersetzung von Teresas Autobiographie durch Toby Matthews zurück, *The Flaming Heart; or, The Life of the Glorious St. Teresa* (London, 1623 und Antwerpen, 1642).

51 Vgl. ihr Bestehen darauf, das, was sie gesehen habe,

sei einem „lebendige[n] Bild“ vergleichbar (Theresia, 265).

52 Theresia, 266.

53 „Daß aber die eigene Einbildungskraft so etwas wie eine wahre Vision hervorbringen könnte, ist ganz und gar unmöglich; denn schon die Schönheit und Weiße einer Hand unseres Herrn sich vorzustellen, übersteigt alle unsere Einbildungskraft“ (Theresia, 267). Damit ist nicht nur der Verdacht der Illusion und des Wahns abgewehrt, sondern auch der fundamental vorstellungstranszendente Charakter des Geschauten, d. h. seine radikal alteritäre Realität festgehalten.

54 „Die Seele ist auf diese Vision hin eine ganz andere; sie ist fortwährend in Gott versenkt, und ihre Liebe zu ihm beginnt, wie mich dünkt, aufs neue und in einem viel höheren Grade aufzuleben“ (Theresia, 266).

sich wiederum leibseelisch artikuliert.

Dieses asymmetrische Interaktionsschema zu imitieren, ist die Strategie von „The Flaming Heart“. Der Eindruck, von dem das Gedicht seinen Ausgang nimmt, ist der einer Ähnlichkeit zwischen Heiliger und Seraphim, und es stellt seinem Leser seinerseits ein lebendiges inneres Bild vor Augen. Daraus ergibt sich auch sein zentraler Kunstgriff. Aus einer vorgestellten Bildbetrachtung heraus inszeniert Crashaw eine „einbildliche“ Vision. Wir werden aufgefordert, diese Vertauschung imaginativ zu vollziehen, und so angeleitet zu einer poetischen ‚Transposition‘, einem gezielten *misreading*:

You must transpose the picture quite,
And spell it wrong to read it right;
Read him for her, and her for him;
And call the saint the seraphim. (9–12)

Das von der Heiligen erfahrene seelenleibliche Geschehen wird auf diese Weise in unsere Imagination ‚übersetzt‘. Die geforderte Transposition wird transponiert ins Lesebewusstsein. Heiligkeit – mindestens die Grenzüberschreitungserfahrung in der Vorwegnahme verherrlichter Leiblichkeit, von der Teresa berichtet – erscheint so als Produkt eines Lektüreprozesses, zugleich als Hervorbringung poetisch geleiteter Sympathie.

Der Text entfaltet zunächst allerdings die Implikationen dieser affektiv-kognitiven Transposition, und die gehen weit über einen Tausch der Geschlechterrollen hinaus, wie sie emblematisch in den Attributen aufscheinen: „Give him the veil, give her the dart“ (42). Gewiss ist der radikale Perspektivwechsel einer der spektakulärsten Effekte. Aber insgesamt führt dieser Rollentausch (der dann noch einmal rückgängig gemacht wird) nicht einfach zu einer Inversion, sondern einer Steigerung und gerade durch die Wiederholbarkeit und Reziprozität zugleich zu einer Entdifferenzierung des Geschlechtlichen.⁵⁵ Was das Gedicht vorführt, ist nicht so sehr eine gedoppelte als eine kumulierte und überhöhte,⁵⁶ eben seraphische Leiblichkeit, eine Leibseligkeit, in der beide an Maskulinem wie Femininem, an Passivität und Aktivität, an „all the eagle in thee, all the dove“ (95) teilhaben und *darüber hinaus* an der himmlischen Seligkeit. Crashaws Glorienleib, hier in der Ekstase der Teresa vorweggenommen, ist kein geschlechtlicher, aber auch kein geschlechtsloser. Sein Text inszeniert eine ganzheitliche Erotik, die nicht

55 Rambuss spricht in seiner Einleitung von „hypergender“ und bemerkt: „These lines suspend Teresa, in the raptures that she experiences as well as induces in her readers, between genders“ (Crashaw, *The English Poems*, lxx).

56 Wie sie sich im Übrigen auch schon im Titel der Teresa-Hymne andeutete; er lautet vollständig: „A

Hymn to the Name and Honor of the Admirable Saint Teresa, Foundress of the Reformation of the Discalced Carmelites, Both Men and Women; A Woman for angelical height of speculation, for masculine courage of performance, more than a woman. Who Yet a child, outran maturity, and durst plot a martyrdom“.

in einer additiven Androgynie aufgeht, sondern auf ein Mehr an Liebesmöglichkeiten hinauswill.⁵⁷

Im titelgebenden Emblem des brennenden Herzens, das die Flammenmetaphorik der Teresa-Hymne wieder aufnimmt, sind Unendlichkeit und Reichtum dieses Verlangens aufgehoben, konzentrieren sich Schmerz und Lust in auf Dauer gestellter Wechselseitigkeit:

Leave her alone the flaming heart.
 Leave her that; and thou shalt leave her
 Not one loose shaft but love's whole quiver.
 For in love's field was never found
 A nobler weapon than a wound.
 Love's passives are his activ'st part.
 The wounded is the wounding heart.
 O heart! the equal poise of love's both parts
 Big alike with wounds and darts. (68–76)

Aber nicht nur in der Liebe, sondern auch in der Fruchtbarkeit gleichen sich Heilige und Engel – „Big alike“ spielt im Bild der Schwangerschaft an auf die aus der seraphischen Wechselseitigkeit erwachsende Prokreativität. Die Flamme des Geistes teilt sich in Teresas Schriften allen mit und zeugt sich fort: „Live in theses conquering leaves; live all the same; // And walk through all tongues one triumphant flame“ (77–78).

Die ekstatische *unio* Teresas mit dem Boten himmlischer Liebe bleibt nicht bei sich, sondern entfaltet ihrerseits einheitsstiftende Wirkungen in die Welt und auf das Leben anderer: „Sends she not // A seraphim at every shot?“ (53–54). In ihrem Transzendieren irdischer Relationen versammelt und vereint die Heilige alle in sich – sie ist Geliebte und Liebender zugleich, *sponsa Christi*, Mutter, Tochter,⁵⁸ Schwester⁵⁹ von Engeln und Menschen in eins. Aber ihre Kreativität und ihre verwandelnde Wirksamkeit ist zuletzt

57 In ihrer monistischen Tendenz ähnelt Crashaws Position an diesem Punkt am ehesten der eines anderen Neuplatonikers, der des Eriugena. Wie Caroline Walker Bynum gezeigt hat (Bynum 1995, 142–147), steht dessen Auffassung geistlicher Leiblichkeit zum einen in der Fluchtlinie Origenistischer Doktrin (was bei der Auferstehung erhalten bleibt, ist εἶδος, nicht eine Ansammlung von Partikeln), zum anderen ist der auferstandene Leib ohne (biologisches) Geschlecht, oder vielleicht besser: über die geschlechtliche Differenz hinaus. Die spiritualisierende Transformation, die am Ende der Zeiten

erfahren wird, transzendiert irdische Unterschiede und jegliche Materialität, auch die feinstoffliche; die Identität des geistlichen Leibes ist eine spirituelle: „[...] Eriugena understands that his idea of return undercuts earthly differences of rank and gender“ (145). *Gender* wird verstanden als innerseelische Teilhabe an Weiblichem wie Männlichem. Die Auferstehungsleiber sind in dieser Hinsicht tatsächlich gleich – eine Aussicht, die John Donne nicht gefallen hätte.

58 „O thou undaunted daughter of desires!“ (93).

59 „(Fair sister of the seraphim!)“ (104).

eine Folge rechten Lesens, wie das Gedicht gezeigt hat – einer Lektüre der literarischen Zeugnisse der Heiligen ebenso wie des eigenen Lebens durch sie:

By all the heav'ns thou hast in him
 (Fair sister of the seraphim!)
 By all of him we have in thee;
 Leave nothing of my self in me.
 Let me so read thy life, that I
 Unto all life of mine may die. (103–108)

Die *imitatio* der Heiligkeit beginnt im Lesen. In Crashaws Teresa-Gedichten wird zudem die Poetizität des Vorgriffs auf verklärte Leiblichkeit deutlich. Der Glorienleib der Heiligen ist ein durch und durch metaphorischer; seine Vorstellbarkeit beruht auf Metapher. Ob in Figuren der Transfusion von Lebendigkeit, der Transposition im Visuellen, der Translation im Sprachlichen, der Transverberation durch Angelisches: Stets werden hier Vorgänge der wechselseitigen ‚Übersetzung‘ und Permeation von Menschlichem und Göttlichem, von Seelischem und Leiblichem vorgeführt. Am Beispiel der Transfiguration der Teresa von Avila zeigt Crashaw die Dynamik geistig-stofflicher Durchdringung als Vorwegnahme himmlischer Seligkeit und sucht in seiner eigenen poetischen Eloquenz Heiligkeit zur Erfahrung zu bringen.

5 Funktionen ochematischer Leiblichkeit

Die Lehre vom *ochema* wird um die Jahrhundertmitte von den Cambridge Platonists noch einmal systematisch ausgearbeitet. Es erscheint bezeichnend, dass das schon bei ihnen nicht nur in der Form der philosophischen Abhandlung geschieht.⁶⁰ Auch für Traherne, Donne und Crashaw ist die Poesie das adäquate Medium zur Inszenierung, Befragung und Erkundung dieser Instanz des Übergangs zwischen Leib und Seele. Die Spezifik der Versionen von Seelenleiblichkeit, die sie präsentieren, hat dabei nicht nur mit der jeweiligen Intellektualität und Spiritualität des Autors zu tun, sondern auch mit den ideologischen und diskursiven Notwendigkeiten, unter denen ihre Texte entstehen. Es sind dies vor allem die Entfaltungen frühneuzeitlicher christlicher Theologie in unterschiedlicher konfessioneller Ausprägung. Wir haben daher weniger Vorstellungen

60 So etwa bei Ralph Cudworth; Henry More behandelt das Thema an einigen Stellen in seiner Schrift *The Immortality of the Soul*, Buch II, Chapter XIV und XV sowie Buch III, Chapter I, Axio-me XXVII–XXXVI, und Chapter II (More, *The*

Immortality of the Soul), aber er widmet sich ihm mit besonderer Eindringlichkeit in der langen allegorischen Dichtung *A Platonick Song of the Soul* (More, *The Complete Poems*). Siehe dazu den Beitrag von Lutz Bergemann im vorliegenden Band.

eines Seelen-Gefährts als Mischgestalten transfigurierter Leiblichkeit bzw. antizipierter Glorienleiblichkeit vor uns. Zudem implizieren sie überraschend markante, topopoe-tische Apologien der dichterischen Imagination, die damit zugleich den Anspruch anmeldet, mit ihren Einsichten an die Seite der philosophischen zu treten.

Udenkbar erscheint dabei allen drei Dichtern eine schlichte Dualität von *res extensa* und *res cogitans*. Vielmehr erscheint das Verhältnis von Seele und Leib vor allem dynamisch bewegt und im letzten unausgemacht. Alle sind fasziniert vom Punkt des Außer-sich-Geratelys, der Ekstase, der verwandelnden Begegnung mit dem Göttlichen als dem eigentlichen Umschlagspunkt der Metapher vom Leib der Seele. Daher zeigen, bedenken und feiern alle Gedichte immer wieder Interaktionsbeziehungen, Vertauschungen und Wechselseitigkeiten. In ihnen artikuliert sich eine Wertschätzung des Leiblichen als Wirkungsort und Mittel der Seele. Nicht zuletzt bringen sie etwas zur Sprache, was philosophische Abstraktionen⁶¹ bestenfalls anzudeuten vermögen: die sympathetische Verbindung zwischen Spirituellem und Körperlichem, damit jene affektiven und vorstellungsrelevanten Dimensionen, deren auch die philosophische Erkenntnis bedarf.

Wiederholt erweist sich auf diese Weise der Seelenleib auch als Instanz imaginativer Produktivität. Als Metapher der Metapher wird er metapoetisch inszeniert und reflektiert. Wird in solcher Meta-Metaphorik ästhetisch erfahrbar, was das *ochema*-Konzept zu bezeichnen sucht, so wird schließlich die antike Vorstellung vom Seelenwagen in mehrfacher Hinsicht doch zum Vehikel – zum Mittel der Konversion wie zum Medium der ἐπιστροφή, einer enthusiastischen Spiritualität und Transzendenzsehnsucht, zum Ausweis der eigenen poetischen Brillanz wie der Selbstvergewisserung und der literarischen, neuplatonisch-katholisierenden Missionierung.

61 Wie etwa auch Cudworths Rede von einer ochematistischen „vital union“ zwischen Leib und Seele

(Cudworth 1995, III, 261, vgl. auch Cudworth 1995, III, 266).

Bibliographie

Textausgaben

Bunyan 1984

John Bunyan. *The Pilgrim's Progress*. Hrsg. von N. H. Keeble. Oxford und New York: Oxford University Press, 1984.

Crashaw, *The English Poems*

Richard Crashaw. *The English Poems of Richard Crashaw*. Hrsg. von Richard Rambuss. Minneapolis und London: University of Minnesota Press, 2013.

Cudworth 1977

Ralph Cudworth. *The True Intellectual System of the Universe (1678)*. Reprint. Hildesheim und New York: Olms, 1977.

Cudworth 1995

Ralph Cudworth. *The True Intellectual System of the Universe. Volume I*. With a new introduction by G. A. Rogers. Bristol: Thoemmes Press, 1995.

Donne

John Donne. *The Epithalamions, Anniversaries, and Epicedes*. Hrsg. von Wesley Milgate. Oxford: Clarendon Press, 1978.

Eriugena, *Periphyseon*

Johannes Scotus Eriugena. *Periphyseon (The Division of Nature)*. Übersetzt von I. P. Sheldon-Williams, durchgesehen von John J. O'Meara. Montreal und Washington: Bellarmin/Dumbarton Oaks, 1987.

Eriugena, *Über die Einteilung der Natur*

Johannes Scotus Eriugena. *Über die Einteilung der Natur*. Übersetzt von Ludwig Noack. Hamburg: Meiner, 1983.

Ficino, *Platonic Theology* II

Marsilio Ficino. *Platonic Theology* Bd. II. Englische Übersetzung von Michael J. B. Allen, lateinischer Text hrsg. von James Hankins. Cambridge, Mass. und London: Harvard University Press, 2002.

Ficino, *Platonic Theology* III

Marsilio Ficino. *Platonic Theology* Bd. III. Englische Übersetzung von Michael J. B. Allen, lateinischer Text hrsg. von James Hankins. Cambridge, Mass. und London: Harvard University Press, 2003.

Ficino, *Über die Liebe*

Marsilio Ficino. *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*. Lateinisch-deutsch, übersetzt von Karl Paul Hasse. Hrsg. von Paul Richard Blum. Hamburg: Meiner, 1984.

More, *The Complete Poems*

Henry More. *The Complete Poems*. Hrsg. von Alexander Balloch Grosart. Reprint. Hildesheim: Olms, 1969.

More, *The Immortality of the Soul*

Henry More. *The Immortality of the Soul*. [Wing M2663] (EEBO). Cambridge: William Morden, 1659.

Theresa

P. Aloysius Alkofer OCD, Hrsg. und Übers. *Das Leben der heiligen Theresia von Jesu*. Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu. Erster Band: Leben von ihr selbst beschrieben. München und Kempfen: Kösel, 1989.

Thomas Traherne, *Centuries, Poems, and Thanksgivings*

Thomas Traherne. *Centuries, Poems, and Thanksgivings* Bd. 1–2. Hrsg. von Herschel Maurice Margoliouth. Oxford: Clarendon Press, 1958.

Thomas Traherne, *Commentaries of Heaven*

D. D. C. Chambers, Hrsg. *Commentaries of Heaven. The Poems*. Salzburg: Universität Salzburg, 1989.

Thomas Traherne, *Select Meditations*

Julia Smith, Hrsg. *Select Meditations*. Manchester: Carcanet, 1997.

Thomas Traherne, *The Works*

Thomas Traherne. *The Works of Thomas Traherne* Bd. I und II. Hrsg. von Jan Ross. Cambridge: D. S. Brewer, 2007.

Sekundärliteratur

- Allison 1948**
 Antony F. Allison. „Crashaw and St. François de Sales“. *Review of English Studies* 24 (1948), 295–302.
- Beierwaltes 1977**
 Werner Beierwaltes. „Plotins Metaphysik des Lichtes“. In *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Hrsg. von C. Zintzen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, 75–115.
- Beierwaltes 1994**
 Werner Beierwaltes. *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994.
- Bergemann 2006**
 Lutz Bergemann. *Kraftmetaphysik und Mystrienkult im Neuplatonismus. Ein Aspekt neuplatonischer Philosophie*. München und Leipzig: K. G. Saur, 2006.
- Bergemann 2012**
 Lutz Bergemann. *Ralph Cudworth – System aus Transformation. Zur Naturphilosophie der Cambridge Platonists und ihrer Methode*. Berlin und Boston: De Gruyter, 2012.
- Black 1962**
 Max Black. „Metaphor“. In *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*. Ithaca und London: Cornell University Press, 1962, 25–47.
- Bynum 1995**
 Caroline Walker Bynum. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*. New York: Columbia University Press, 1995.
- Chadwick 1948**
 Henry Chadwick. „Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body“. *Harvard Theological Review* 41.2 (1948), 83–102.
- Halfwassen 2007**
 Jens Halfwassen. „Schönheit und Bild im Neuplatonismus“. In *Neuplatonismus und Ästhetik. Zur Transformationsgeschichte des Schönen*. Hrsg. von V. O. Lobsien und C. Olk. Berlin und New York: De Gruyter, 2007, 43–57.
- Lobsien [in Vorbereitung]**
 Verena Olejniczak Lobsien. „Topopoetics. Early Modern Poetry and Classical Meanings“. *eTopoi. Journal for Ancient Studies*. In Vorbereitung.
- Lobsien 2009**
 Verena Olejniczak Lobsien. „Glückseligkeit: ‘Enjoy the World!’ Poetisch-platonische Lebenskunst im 17. Jahrhundert“. In *Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike*. Hrsg. von M. Harbsmeier und S. Möckel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009, 185–216.
- Lobsien 2010**
 Verena Olejniczak Lobsien. *Transparency and Disimulation. Configurations of Neoplatonism in Early Modern English Literature*. Berlin und New York: De Gruyter, 2010.
- Lobsien 2012**
 Verena Olejniczak Lobsien. *Jenseitsästhetik. Literarische Orte letzter Dinge*. Berlin: Berlin University Press, 2012.
- Martz 1962**
 Louis Martz. *The Poetry of Meditation. A Study in English Religious Literature of the Seventeenth Century*. New Haven und London: Yale University Press, 1962.
- Murphy 2006**
 Nancy Murphy. *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?* Cambridge und New York: Cambridge University Press, 2006.
- Patrides 1980**
 Constantinos A. Patrides, Hrsg. *The Cambridge Platonists*. Cambridge und New York: Cambridge University Press, 1980.
- Pritchard 1983**
 Allan Pritchard. „Traherne’s Commentaries of Heaven (With Selections from the Manuscript)“. *University of Toronto Quarterly* 53.1 (1983), 1–35.
- Richards 1976**
 Ivor A. Richards. *The Philosophy of Rhetoric*. London, Oxford und New York: Oxford University Press, 1976.
- Targoff 2008**
 Ramie Targoff. *John Donne, Body and Soul*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

Willer 2005

Stefan Willer. „Metapher“. In *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Hrsg. von K. Barck, M. Fontius, D. Schlenstedt, B. Steinwachs und F. Wolfzettel. Bd. 7. Stuttgart und Weimar: Metzler, 2005, 89–148.

VERENA OLEJNICZAK LOBSIEN

Dr. phil. (Hannover 1984), Habilitation (Frankfurt am Main 1992), ist Professorin für Neuere Englische Literatur/Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft an der Humboldt-Universität zu Berlin. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Literatur und Kultur der Renaissance. Sie ist (u. a.) Autorin von *Skeptische Phantasie* (München 1999), *Transparency and Dissimulation* (Berlin 2010), *Jenseitsästhetik* (Berlin 2012), *Shakespeares Exzess* (Wiesbaden 2015).

Prof. Dr. Verena Lobsien
Humboldt-Universität zu Berlin
Institut für Anglistik und Amerikanistik
Unter den Linden 6
10099 Berlin, Deutschland
E-Mail: verena.lobsien@rz.hu-berlin.de

Hanns-Peter Neumann

Zum Konzept der flüssigen Materie um 1750 am Beispiel Christian Wolffs

Zusammenfassung

In meinem Beitrag geht es um die Frage, wie die platonischen-neuplatonischen und frühneuzeitlichen Vorstellungen eines Ätherleibs, der medizinischen spiritus-Theorie und des kosmischen Äthers im 18. Jahrhundert transformiert wurden. Im Vordergrund steht die an Leibniz' Philosophie angelehnte Materietheorie Christian Wolffs, der u. a. neuere neurophysiologische Erkenntnisse, aber auch alchemische Traditionen und Mutmaßungen zur Frage der elektrischen Materie in sein Konzept der flüssigen Materie integriert hat. Der Begriff der flüssigen Materie fungiert als Oberbegriff, der alle schnellen, volatilen und subtilen Materien unter sich fasst. Dazu gehören auch der Äther und das Nervenfluidum.

Keywords: Materietheorie; Christian Wolff; Leibniz; Nervensaft; Neurophysiologie; Monden

In my paper I deal with the question of the transformation of platonic-neoplatonic as well as early modern ideas of an etheric body, of the medical spiritus-theory and of cosmic ether in the 18th century. I mainly refer to the matter theory of Christian Wolff which incorporates important elements of the Leibnizian philosophy, contemporary neurophysiological knowledge, and also alchemical traditions as well as assumptions on the question of electrical matter into its conception of liquid matter. The concept of liquid matter serves as a generic term in order to subsume all fast, volatile, and subtle matters to which, among others, ether and nervous fluid belong.

Keywords: matter-theory; Christian Wolff; Leibniz; nervous fluid; neurophysiology; monads; Wolffianism

I Einleitung

Im 18. Jahrhundert werden Ätherleiblichkeit, kosmologische, physikalische, physiologische und medizinische Spiritus-Theorien in unterschiedlichen Diskursen verhandelt. Als wichtige Schlagwörter und Leitbegriffe firmieren hierbei die sogenannten *spiritus animales*, Äther, Ätherleib und *fluidum nervosum* oder Nervensaft.¹ Bleibt zu fragen, welcher Stellenwert ätherischer Leiblichkeit und Materietheorien, in denen Vorstellungen vom Äther integrativer Bestandteil gewesen sind, unter den veränderten Bedingungen neugewonnener Erkenntnisse vor allem auf dem Gebiet der Anatomie, Zeugungslehre, Mikroskopie, Physiologie, Neurophysiologie, Neuroanatomie und Elektrizität zukam.² Solche neuen, im weitesten Sinne naturphilosophischen Erkenntnisse stellten für die Konzeption des Leib-Seele-Verhältnisses veränderte Rahmenbedingungen dar. Exemplarisch dafür ist etwa die klassische Frage nach dem Hegemonikon, nach dem körperlichen Hauptsitz der Seele, die sich seit den Fortschritten in der Gehirnanatomie und Neurophysiologie im 17. Jahrhundert auf die Frage nach dem Teil des Gehirns beschränkte, der vorzüglich dazu prädestiniert schien, die Seele zu beherbergen.³

Der klassische Topos vom Spiritus als *vehiculum animae* musste, wurde er beibehalten, modifiziert und an die veränderten Bedingungen naturwissenschaftlichen Wissens angepasst werden. In manchen materialistischen Philosophien führte dies dazu, dass, exemplarisch etwa in La Mettries 1748 anonym erschienenem *L'Homme Machine*, der Seelenbegriff obsolet wurde und die vitalistischen Funktionen, die der Seele als belebendes, empfindungsfähiges, gleichwohl immaterielles Prinzip zugesprochen worden waren, auf die neurophysiologisch regulierten materiellen Nervengeister oder Lebensgeister und das hippokratisch-galenische Enormon übertragen wurden.⁴ Folgt man dem

1 Grundlegend für das 18. Jahrhundert Stengel 2013, der u. a. die Bedeutung der Monadentheorie für Geistleiblichkeitstheorien im 18. Jahrhundert hervorhebt. Zur Spiritus-Theorie in der Renaissance bis zu Descartes vgl. Boenke 2005. Zur antiken Geschichte der Pneuma-Lehren immer noch erhellend Rüsche 1933 sowie Verbeke 1945. Einen Überblick über die Entwicklung der medizinischen Spiritus-Theorie vom Mittelalter bis in die Renaissance bietet Putscher 1973.

2 Die Äthertheorie spielt vorzüglich in der Physik und frühen ‚Biochemie‘ der Elektrizität eine erhebliche Rolle, vgl. dazu immer noch grundlegend Whitaker 1910.

3 Siehe dazu stellvertretend die neurophysiologischen Überlegungen des seinerzeit berühmten Leidener

Medizinprofessors, Neurophysiologen und Neuropathologen Herman Boerhaave, u. a. Lehrer Albrecht von Hallers und Julien Offray de La Mettrie, zum *sensorium commune*, vgl. Schulte 1964, 10–11; Schulte 1970. Zur auch für die Geschichte der Spiritus-Theorie crucialen Entwicklung der Neurophysiologie im 17. und 18. Jahrhundert vgl. Brazier 1984. Exemplarisch für die Frage nach dem Sitz der Seele im Gehirn seien zudem noch die *Observations Par lesquelles on tâche de découvrir la partie du Cerveau où l'Ame exerce ses fonctions* (La Peyronie 1744) des französischen Chirurgen François Gigot de la Peyronies und die knappe Übersicht eines anonymen Autors mit dem Titel *Sur le siège de l'âme dans le cerveau* (Anonym 1744) genannt.

4 La Mettrie 2015, 122–125.

auf der Basis neuerer medizinisch-naturwissenschaftlicher Erkenntnisse argumentierenden monistischen Materialismus La Mettries, so war die Menschmaschine pneumatisch organisiert, und das Pneuma war nichts anderes als eine volatile Nervenmaterie, die mit den *spiritus animales* identisch und für die Kommunikation und Organisation von mechanisch prozessierten Reizsignalen ausschlaggebend war.

Anders als der französische Materialismus, anders auch als tradierte *influxus-physicus-immediatus*-Vorstellungen oder cartesianische und okkasionalistische Leib-Seele-Konzepte vertrat der Leibniz-Wolffianismus eine Theorie der uneigentlichen, da vorab regulierten, nicht als kausalmechanisch misszuverstehenden Wechselbeziehung zwischen Monaden und Körpern. Hierbei galten die menschliche Seele und die sogenannten *esprits*, Geister, als eine besondere Monadenspezies. Auf die intrinsische Problematik der Monadentheorie als eine Theorie der generativ-phänomenalistischen Kausalität immaterieller Einheiten, die gleichsam die Phänomene der Körper erzeugen, ohne sie mechanisch anzustoßen oder zu bewirken, wird im Laufe dieses Beitrages noch kurz einzugehen sein.⁵ Beide Bereiche, das Monadisch-Seelische und das Körperliche, konnten gesonderter experimenteller Beobachtung unterworfen werden. Der empirischen und rationalen Psychologie Christian Wolffs entsprach auf der Seite der Welt der Körper die Experimentalphysik, die Physiologie und die Kosmologie. Die Seelentheorie fand so ihre Ergänzung in einer komplexen Materietheorie, die von wenigen Prinzipien getragen wurde. Die wichtigsten materietheoretischen Axiome im Leibniz-Wolffianismus waren die Annahme der unendlichen Teilbarkeit und Geteiltheit der Materie und das Prinzip des Nichtzuunterscheidenden.

Die Fragen, die sich hinsichtlich des Themas dieses Sammelbandes ergeben, lassen sich, folgt man der wirkungsreichen Leibniz-Wolff'schen Philosophie, dann wie folgt formulieren:

1. Was geschieht mit dem subtilen kosmischen Äther, wenn wie bei Leibniz und Wolff von der unendlichen Geteiltheit der Materie und von der Disparatheit und Singularität aller nur möglichen Materiepartikel ausgegangen wird?

Wie wir sehen werden, lehnt Wolff die Existenz einer einzigen, einheitlichen, den Raum erfüllenden, alle Dinge durchdringenden äußerst subtilen Materie ab. Welchen Platz, welche Funktion erhält der Äther dann aber in Wolffs materietheoretischer Diskussion? Denn auch Wolff spricht von feuriger Materie, in seinen Schriften ist zudem von Himmelsluft oder Äther die Rede.

2. Was wird aus dem Spiritus als Seelengefährt, wenn wie im Leibniz-Wolffianismus ein durch keine Vermittlungsinstanzen überbrückbarer Bruch zwischen der Materialität des Leibes und der Immaterialität der Seele angenommen wird? Wenn also sowohl

⁵ Vgl. dazu ausführlich Neumann 2013, 225–259, insbesondere 258–259.

der sogenannte *influxus physicus immediatus* als auch der Okkasionalismus zugunsten der prästabilierten Harmonie von Seele und Leib ausgehebelt werden? Spiritus als Vermittlungsinstanz und Berührungspunkt, als Verlaufsnotiz zwischen Körper und Geist, die gleichsam die kosmische Hierarchie in ihrer Verlaufsstruktur harmonisiert, scheint keine Rolle mehr spielen zu können, wenn entweder von einer Parallelschaltung von Leib und Seele oder aber von einem monistischen Phänomenalismus ausgegangen wird, in dem einfache monadische Substanzen gleichsam interaktiv ihre raumzeitliche Leiblichkeit perzeptiv generieren. Perzeption in der Leibniz'schen Tradition umfasst dabei nicht nur bewusste, sondern auch unbewusste Vorstellungen und Empfindungen, ja sogar Zustände, in denen keine differenzierbaren Wahrnehmungen statthaben wie im Zustand der Ohnmacht oder des traumlosen Schlafs.

Wie sieht oder wie sähe also bei Christian Wolff so etwas wie Geist- oder Ätherleiblichkeit aus? Immerhin gilt es zu bedenken, dass für Leibniz und Wolff mit Ausnahme des höchsten göttlichen Wesens, die *Monas primitiva*, alle einfachen immateriellen Substanzen oder Monaden immer einen Leib, einen Körper haben.

Wie der Titel meines Beitrags andeutet, habe ich den Verdacht, dass sich bei Wolff beides, der Spiritus als Seelengefährte und der subtile kosmische Äther, zur flüssigen Materie verflüchtigt und in diese auflöst. Über das Konzept der flüssigen Materie verknüpft und diskutiert Wolff kosmologisch-astronomische, physikalische und physiologische Kontexte in materiethoretischer Perspektive. Ich werde diese Zusammenhänge anhand eines noch ungedruckten Briefes Wolffs erörtern. Doch bevor ich den Brieftext analysiere, möchte ich auf den diskursiven Kontext eingehen, ohne den der Brief selbst nicht zu verstehen ist.

2 Der Kontext: Wolffianismus, Elektrizität, Materiethorie

Im Nachlass des im Thüringischen Staatsarchiv in Gotha aufbewahrten Briefwechsels Luise Dorotheas (1710–1767), Herzogin von Sachsen-Gotha-Altenburg, befindet sich auch die umfangreiche Korrespondenz der Herzogin mit dem ehemaligen Sächsischen Kabinettsminister Ernst Christoph Graf von Manteuffel (1676–1749).⁶ Sie besteht zum größten Teil aus Briefen, die Manteuffel zwischen dem 11. Juni 1742 und dem 17. August 1748 an Luise Dorothea geschrieben hat.⁷ Neben dem allgemeinen politischen und adeligen Austausch der beiden Briefpartner bezeugen sie deren breit gefächertes Interesse an den philosophischen, theologischen und naturwissenschaftlichen Themen ihrer

6 Zu Manteuffels Biographie vgl. Seydewitz 1926; Bronisch 2010, 30–71.

7 Gotha, Thüringisches Staatsarchiv, E XIIIa Nr. 17 bis Nr. 24, rund 1175 beschriebene Blätter.

Zeit.⁸ Ein besonders markantes Beispiel für das naturwissenschaftliche Interesse der beiden Korrespondenten stellt die Elektrizitätsforschung dar, die im 18. Jahrhundert, wie Oliver Hochadel überzeugend herausgestellt hat, eine „öffentliche Wissenschaft“ mit besonderer Nähe zur höfischen Welt gewesen ist.⁹ Von den späten 1730er Jahren an hat es gerade im mitteldeutschen Raum zahlreiche neue Impulse zur Elektrizitätsforschung gegeben, die sich nicht selten der Förderung durch den wissenschaftlich interessierten Adel verdanken.¹⁰ Denn vor allem die Herstellung von Geräten, die man für elektrische Experimente benötigte, war ausgesprochen aufwendig und kostspielig. In den frühen 1740er Jahren war Ernst Christoph Graf von Manteuffel in Leipzig zu einem engagierten Patron elektrischer Experimentierkunst avanciert.¹¹ Er unterstützte den Leipziger Professor für Klassische Philologie Johann Heinrich Winckler (1703–1770), der Versuchsreihen zur Elektrizität organisierte, deren Ergebnisse er später publizierte,¹² und ließ für den Hallenser Aufklärungsphilosophen Christian Wolff (1679–1754)¹³ eine Elektrisiermaschine anfertigen, die er ihm Ende Mai 1744 zukommen ließ, kurz nachdem Wolff den Versuchen Wincklers im Leipziger Domizil Manteuffels beigewohnt hatte.¹⁴ In der

8 Vgl. dazu neben den zahlreichen Drucken auch die Handschriften aus dem Nachlass Luise Dorotheas, die sich in der Forschungsbibliothek Gotha befinden, u. a. [Unbekannt]: *Principes de Philosophie Morale*, Gotha, Forschungsbibliothek, Chart. B 1312; [Unbekannt, vermutlich aber ursprünglich vom Wolfianer Jean Des Champs verfasst]: *Cours de Logique*, Gotha, Forschungsbibliothek, Chart. B 1332; [Unbekannt, vermutlich aber aus der Feder Christoph August Hausens stammend, 1746 in Leipzig bei Theodor Schwan unter dem Titel *Novi Projectus in Historia Electricitatis* erschienen]: *Historia Electricitatis*, Gotha, Forschungsbibliothek, Chart. B 1353; eine Kompilation aus Werken des Tübingers Israel Gottlieb Canz, Leibniz, Wolffs, Ludwig Philipp Thümmigs mit dem Titel: *Von der Unsterblichkeit der Seelen*, Gotha, Forschungsbibliothek, Chart. B 1335; [unbekannter Übersetzer]: *Übersetzung dessen, was in Cantzens Schriften anzutreffen von der Hochheiligen Drey-Einigkeit*, Gotha, Forschungsbibliothek, Chart. B 1360.

9 Hochadel 2003, 47.

10 Vgl. dazu Heilbron 1979, 263–275.

11 Hochadel 2003, 46–48.

12 Ein Exemplar von Wincklers Schrift befand sich auch in der Privatbibliothek Luise Dorotheas: Winckler 1745 (Gotha, Forschungsbibliothek, Math 8° 00699/03).

13 Eine knappe Übersicht zu Wolffs Biographie gibt Drechsler 1997.

14 Christian Wolff an Ernst Christoph von Manteuffel, Halle, 8. Juni 1744, Leipzig, UBL, Ms 0346, Bl. 127r: Hier bedankt sich Wolff für die „electrisirende Maschine, welche Euer Hochreichsgräfl. Excellenz mir höchstgütigst verehret“ und die „schon vor 14 Tagen ankommen [...]“ Über Wolffs Anwesenheit bei den Versuchen Wincklers vgl. Manteuffel an Luise Dorothea, Leipzig, 18. Mai 1744, Gotha, Thüringisches Staatsarchiv, E XIIIa Nr. 21, Bl. 137r–137v: „Nous vimes hier, après souper, force[r] experiences Electriques, que W[olff] n’avoit jamais eu occasion de faire luy-même, ny de voir faire ailleurs. Il fut très surpris, sur-tout, de voir, que les étincelles electriques allument de l’Esprit-anodin, et, plus encore, de voir que ce ne sont pas seulement les étincelles d’un corps metallique, qui met cet esprit en flammes, mais que le doigt d’une personne electrisée fait le même effet. Le Prof. Winckler en répeta 10. ou 12. fois l’experience, en notre presence, et en celle de toute ma maison.“ Manteuffel beschreibt Luise Dorothea daraufhin eindrucklich die während des Experiments zu beobachtenden Prozesse: „C’est un phenomène très curieux à voir. L’on ne fait qu’approcher une cuillere; pleine d’esprit; du corps electrisé, de sorte que les étincelles, qui en rejaillissent, puissent tomber dans cette liqueur, et dès lors |: c[est] a d[ire] au bout d’une ou de deux minutes, souvent dans la moitié d’une |: la liqueur brule d’une flame si forte, qu’elle allume, à son tour, du

Tat waren es vor allem die damals hochbrisanten Experimente zur Elektrizität, über die die beiden überzeugten Wolffianer Luise Dorothea und Manteuffel von Februar bis Juli 1744 miteinander korrespondierten. Hier, inmitten der Briefe des Grafen an die Herzogin, findet sich auch Manteuffels Antwort auf ein nicht erhaltenes Schreiben Gustav Adolf von Gotters (1692–1762), die beide Wolff zu materietheoretischen Reflexionen veranlasst haben.

Gotter hatte von 1716 bis 1728 im Dienst Herzog Friedrichs II. von Sachsen-Gotha-Altenburg gestanden. Nach etlichen Jahren in preußischen Diensten, in die er 1728 von Friedrich Wilhelm I. berufen worden war, wurde er 1744 von Friedrich dem Großen zu einem von vier Kuratoren der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin ernannt. In Berlin nahm er dann an jenen elektrischen Experimenten teil, von denen er Manteuffel im Februar 1744 Bericht abstattete. In seinem Brief teilte er auch seine theoretischen Schlussfolgerungen zur sogenannten elektrischen Materie resp. zum elektrischen Feuer mit. Die Existenz von Manteuffels Antwortschreiben auf Gotters Brief im Nachlass Luise Dorotheas dürfte sich dem Umstand verdanken, dass Manteuffel der Herzogin einen Auszug des Schreibens Gotters zusammen mit seiner Antwort zukommen ließ, sie also über seine neuesten Informationen zu den „expériences-électriques“ auf dem Laufenden hielt. In gleicher Weise und zur gleichen Zeit hat er beide Schreiben auch seinem berühmten Korrespondenzpartner, Christian Wolff, zugesandt, mit dem ihn von 1738 bis 1748 ein intensiver Briefwechsel verband.¹⁵ Wolff nahm die von Manteuffel berichteten Neuigkeiten über die elektrischen Experimente in Berlin zum Anlass, sich kritisch zu Gotters Reflexionen über die elektrische Materie zu äußern, seine Gedanken zur Frage des elektrischen Feuers darzulegen und diese mit materietheoretischen Überlegungen zu verbinden.

3 Die feurige Materie als *Materia prima* – Der Briefwechsel zwischen Manteuffel und Gotter

Worüber genau aber hat Manteuffel Wolff informiert? – Im Vordergrund der betreffenden Korrespondenz Manteuffels mit Gotter stehen elektrische Experimente, die an

papier, et toutes sortes d'autres choses combustibles, et qu'elle continue de bruler; quoiqu'on la porte d'un bout de la chambre à l'autre; tant qu'il en reste une goutte dans la cuillere. Enfin il n'y a plus à douter, que ces étincelles ne soient du vrai feu elementaire. Cela embarasse extrêmement les physiciens, qui ne savent, ny où gît ce feu, avant l'electrisation des corps, ny comment il peut s'allumer en si peu de

temps.“

- 15 Der Briefwechsel ist fast geschlossen in der Universitätsbibliothek Leipzig unter den Signaturen Ms 0345, Ms 0346 und Ms 0347 erhalten. Das transkribierte Briefmaterial ist online per Open Access abrufbar: Middell und Neumann 2013, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:14-qucosa-106475>.

der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin stattgefunden haben und an denen Gotter teilgenommen hat. Was sich hier im Einzelnen ereignet hat, erfahren wir aus einem Brief Manteuffels vom 14. Februar 1744.¹⁶ Manteuffel antwortet auf einen nicht erhaltenen Brief Gotters, in dem dieser die Experimente beschrieben, aber ganz offensichtlich nicht nur über die Experimente berichtet, sondern darüber hinaus materietheoretische und naturphilosophische Schlussfolgerungen daraus gezogen hat, auf die Wolff später ausdrücklich eingehen wird.

Zunächst verweist Manteuffel darauf, dass die elektrischen Experimente in Berlin weiter gediehen seien als in Leipzig. Da Gotter Augenzeuge gewesen und der Vorgang zudem von Johann Theodor Eller schriftlich bezeugt worden sei,¹⁷ will Manteuffel gerne glauben, dass bei dem Experiment, das Gotter in seinem Brief schildert, die Feuerfunken eines elektrisierten Körpers den Weingeist entzündet und verbrannt haben. In Leipzig habe man ähnliche Versuche bislang ohne Erfolg durchgeführt. Manteuffel führt dies darauf zurück, dass man hierzulande erst seit kurzem Experimente zur Elektrizität durchführe, während die Forschung zur Elektrizität und zum Magnetismus in England und Frankreich weiter gediehen sei. Damit spielt Manteuffel auf die Engländer William Gilbert, Robert Boyle, Francis Hauksbee, Stephen Gray sowie auf die Franzosen Charles François de Cisternay Dufay und Jean Antoine Nollet an, die allesamt aufgrund ihrer Forschungen zum Magnetismus und zur Elektrizität seinerzeit breit diskutiert worden sind. Mit der Berliner Akademie assoziierte Physiker wie Johann Nathanael Lieberkühn unternahm Studienreisen an die Royal Society und die Pariser Akademie, um den dortigen Experimenten beizuwohnen.

Paradox erscheinen Manteuffel jedoch die Schlussfolgerungen, die Gotter aus den Beobachtungen gezogen habe. Gotter behauptete nämlich, das Feuer befinde sich nicht

16 Ernst Christoph von Manteuffel an Gustav Adolf von Gotter, Leipzig, 14. Februar 1744, Gotha, Thüringisches Staatsarchiv, E XIIIa Nr. 21, Bl. 46v–47v.

17 Johann Theodor Eller (1689–1760) war Chemiker, Militärarzt unter Friedrich Wilhelm I. und Friedrich II., Professor am *Collegium medico-chirurgicum*, Mitdirektor an der Berliner Charité und Direktor der physikalischen Klasse der Berliner Akademie der Wissenschaften. Vermutlich spielt Manteuffel auf einen Bericht Ellers an, der schließlich als Aufsatz *Sur l'électricité* 1746 in der *Histoire der Berliner Akademie der Wissenschaften* gedruckt worden ist. Hier heißt es Eller 1746, 10–11, von einem Experiment, das Christian Friedrich Ludolff an der Akademie durchgeführt hat und mit dem von Manteuffel referierten Experiment übereinstimmt: „Enfin on a fait une Experience nouvelle, dont la decouverte est

duë à Mr. C. F. Ludolff, & qui peut repandre un grand jour tant sur la matiere de l'Electricité que sur la Theorie même du Feu. Mr. Ludolff ayant remarqué que les étincelles qui sortoient des métaux étoient les plus fortes, il lui vint en pensée de chercher à produire par ce moyen une veritable flamme. D'autres avoient déjà eu cette idée, mais ils y avoient travaillé en vain. À la fin Mr. Ludolff ayant observé qu'une barre de fer jettoit des étincelles, même sur la surface de l'eau, il essaya de lui presenter au lieu d'Eau, de l'Huile de vin, qui est la liqueur la plus volatile & la plus inflammable que la Chymie puisse produire. En effet le Fer ayant lancé à diverses fois des étincelles très vives, il fut ravi de voir tout à coup une flamme grande & forte consumer toute la liqueur contenuë dans une cueillere qu'il tenoit près du bout de la barre de Fer.“

in den Dingen selbst, sondern durchdringe sie wie Wasser Wäsche. Obwohl, wie Manteuffel glaubt, auch die Spinozisten etwas Ähnliches annahmen, erscheint ihm Gotters These nicht schlüssig: Das Feuer resp. die Funken eines elektrisierten Körpers, so Manteuffel, müssten vielmehr von einem Teil ausgehen bzw. zuvor in einem Ding existent sein, wenn sie auf andere Körper übergehen sollen. Auch Gotters Annahme, es gebe nur ein einziges Element, dies Element sei das Feuer, die Materie selbst besitze Bewegung und Leben, kann Manteuffel nicht nachvollziehen. Das philosophische System, von dem Gotter glaube, dass es ihn in seinen Annahmen stütze, aber für „unsere Theologen“ inakzeptabel sei, weiß Manteuffel nicht zu identifizieren.¹⁸

Kurz nachdem Manteuffel den Brief an Gotter aufgesetzt hatte, übersandte er Wolff Auszüge von Gotters Schreiben sowie sein Antwortschreiben mit der Bitte, Wolff möge ihn doch wissen lassen, ob er es für möglich halte, dass die elektrischen Funken tatsächlich Weingeist zu entzünden vermögen, und was er von Gotters Thesen halte.

Am 1. März 1744 ging Wolff erstmalig, wenn auch nur beiläufig, auf Gotters Schreiben ein. In dem von Gotter erwähnten „certain Systéme si odieux [...] à nos Théologiens“ glaubte Wolff sein eigenes philosophisches System zu erkennen. Vor allem aber kritisierte er, dass Gotter das (elektrische) Feuer zum einzigen stofflichen Element überhaupt, zur *Materia prima*, erklärt habe.¹⁹ Manteuffel antwortete Wolff am 3. März 1744, dass mit dem „système si odieux aux Théologiens“ nicht Wolffs, sondern Spinozas Philosophie gemeint sei. Die „zur Diskussion stehenden Meinungen“ („opinions en question“) seien aber von beiden Philosophien gleich weit entfernt.²⁰ Erst jetzt ließ sich Wolff auf eine ausführliche Diskussion der zur Disposition stehenden ‚Meinungen‘ ein. Am 8. März 1744 erläuterte er Manteuffel seine Sicht auf das Problem der elektrischen Materie und des elektrischen Feuers.²¹

18 Ernst Christoph von Manteuffel an Gustav Adolf von Gotter, Leipzig, 14. Februar 1744, Gotha, Thüringisches Staatsarchiv, E XIIIa Nr. 21, Bl. 47r-v: „Je comprends, tout aussi peu, les conséquences que V[ôtre] E[xcellence] tire [47r/47v] de ce phénomène; savoir, qu'il n'y a qu'un seul élément; que cet élément est le feu, et que toute matière a du mouvement et de la vie pp. Je ne connois pas non plus ces milliers de réflexions, qui favorisent certain Systéme si odieux, dites Vous, à nos Théologiens, ou, pour mieux dire, je ne connois pas assez ce certain

Système, lui-même, pour entreprendre d'en parler.“

19 Christian Wolff an Ernst Christoph von Manteuffel, Halle, 1. März 1744, Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 0346, Bl. 104v.

20 Ernst Christoph von Manteuffel an Christian Wolff, Leipzig, 3. März 1744, Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 0346, Bl. 106r.

21 Christian Wolff an Ernst Christoph von Manteuffel, Halle, 8. März 1744, Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 0346, Bl. 108r-111v.

4 Wolffs Materietheorie in seinem Brief an Manteuffel vom 8. März 1744

Im Folgenden werde ich Wolffs Argumentation in seinem Brief an Manteuffel kurz vorstellen und erörtern. Es wird sich zeigen, dass der Brief implizit eine Theorie der flüssigen Materie zum Ausdruck bringt, deren Spuren man schließlich verstreut in Wolffs Schriften aufsuchen kann. Als erstes stellt Wolff fest, dass das Feuer elektrisierter Körper, d. h. deren Funken, den Weingeist oder den nach August Sigmund Frobenius benannten hochentzündlichen Äther entzünden und verbrennen können.²² Wichtig erscheint hier nicht nur, dass es kleine feurige Materiepartikel gibt, die durch Reibung aus metallenen Körpern wie Eisen oder einer Schwertschneide herauspräpariert oder -geschlagen werden, auf entflammbare Substanzen übergreifen und deren Vermögen aktivieren können, ‚feurig‘ zu werden. Wichtig erscheint auch, dass es subtile, flüchtige Materien gibt, bei denen eine geringe ‚feurige‘ Einwirkung ausreicht, um sie zu entzünden und zu verflüchtigen. In Körpern existiert etwas Feuriges, das, wenn aktiv, von schneller, beweglicher und durchdringender Natur ist.

Wolff weist nun darauf hin, dass es unterschiedliche Arten von Funken gibt. Nicht alle Funken stammen von elektrisierten Körpern. So geht die Entzündung von Schwarzpulver nicht auf elektrische Funken, sondern auf Funken ganz anderer Art zurück. Durch die mikroskopischen Untersuchungen von Robert Hooke, durch den erweiternden Blick in das zuvor nicht zugängliche Kleine wird dieses Kleine differenzierbar: Was als Funken erschien, ist *de facto* ein lange glühendes Teilchen Stahl. Wolff definiert daraufhin den elektrischen Funken als Partikel einer reinen Flamme. Von dessen Größe, von der Dauer der Flamme und von der Entzündlichkeit des zu entzündenden Körpers hängt ab, ob sich dieser tatsächlich anzünden lässt. Größe, Zeit und die entzündliche Materie selbst aber sind unendlich teilbar. Der Augenschein wird durch den mikroskopischen Blick in das Kleine korrigiert. Was sich als einheitlich zusammenhängender, einfacher Prozess darstellt, gliedert sich in Wirklichkeit in unendlich viele Prozesse und Zeitmomente. Das Gleiche gilt für die Körper und die Materie selbst: Selbst das kleinste Materiepartikel ist wiederum geteilt. Genau hier ist das von Wolff von Leibniz übernommene Prinzip der unendlichen Geteiltheit der Materie zu verorten. Schließlich rekurriert Wolff auf das von Leibniz geprägte *Principium identitatis indiscernibilium*. Demnach gibt es keine zwei Dinge in der Natur, die identisch sind. Wolff wendet dieses Prinzip an, um darzulegen, dass jeder noch so kleine Feuerfunke von einem andern unterschieden ist – und zwar

22 Cromwell Mortimer, der Sekretär der Royal Society, hat kurz nach Frobenius' Tod dessen Forschungen zum Äther oder Weingeist in den Abstracts of the Original Papers Communicated to the Royal Socie-

ty by Sigismond Ausgustus Frobenius, M. D. concerning His Spiritus Vini Aethereus: Collected by C. Mortimer, M. D. Secr. R. S. zusammengefasst, vgl. Mortimer 1739.

nicht nur der Lage, sondern auch seiner Mischung nach. Die reale Existenz eines reinen Elements Feuer ist nach Wolff nicht nachweisbar. Es gibt hingegen unendlich viele verschiedene Feuer, die ihrer Qualität nach zwar sehr ähnlich sind, die sich aber in der Lage ihrer Teile und in der Beimischung anderer Stoffe unterscheiden.

Im weiteren Verlauf des Briefes rekapituliert Wolff die Umstände, die zur Erforschung der Elektrizität in England geführt haben: Man hat mit den Experimenten zur Elektrizität die von William Gilbert, Johannes Kepler, Otto von Guericke und Isaac Newton favorisierte Theorie der Anziehungskraft beweisen wollen, nachdem diese als *qualitas occulta* verschrien worden war. Während im Newtonianismus die Anziehungskraft als eine von Gott der Materie beim Schöpfungsakt eingepflanzte ursprüngliche Kraft gedeutet worden ist, spielt sie im Cartesianismus keine Rolle. Ohne es explizit zu sagen, scheint Wolff eher der Cartesianischen Position anzuhängen. Er reduziert nämlich alle sich in der Natur äußernden Kräfte auf die Kraft der Bewegung durch Druck und Stoß. Gegen die Annahme einer in den Körpern selbst existenten Anziehungskraft, magnetischen Kraft oder elektrischen Kraft macht Wolff geltend, dass diese, selbst bei Planeten, allein auf Reibung beruhe, die ihrerseits auf schnelle Bewegung zurückzuführen sei. Eine schnelle, vor allem rotierende, Bewegung muss im Falle der Planeten auch nicht erst künstlich, wie im elektrischen oder magnetischen Experiment, erzeugt werden. Denn die Reibung entsteht in diesem Fall auf natürliche Weise durch die Interaktion der die Planeten umgebenden ätherischen Materie mit der schnellen Drehbewegung der Planeten, woraus wiederum anziehende und abstoßende Wirkungen resultieren, die ihrerseits, zerlegt man sie in ihre zeitlichen Momente, aus unendlich komplexen Reihen von sich bewegenden, d. h. sich stoßenden und abstoßenden Materiepartikeln bestehen. So sind Anziehungskraft, aber auch Schwerkraft auf die Mechanik von Druck und Stoß zurückzuführen, die in der Interaktion verschiedener Materietypen statthat. In seinen Schriften nennt Wolff als Materietypen u. a. etwa Festkörper oder die schwermachende Materie, deren Name bereits Programm ist. Da es nämlich, wie Wolff im Anschluss an Leibniz annimmt, keinen von Materie freien Raum gibt, muss auch die Schwerkraft auf rein mechanische Vorgänge zurückführbar sein: Es ist die soeben erwähnte sehr subtile, sehr leichte und unsichtbare ‚schwermachende‘ Materie, durch deren Druck die festen Körper auf das Erdzentrum zugetrieben werden.

Will man Wolffs Materietheorie nun auf einige wenige Grundsätze herabbrechen, dann ergibt sich folgendes Bild: 1. Die Materie ist unendlich geteilt; 2. es gibt zwischen ihren Teilen keinen leeren Raum; 3. sie ist in steter Bewegung, wodurch die Körper eine veränderliche Kraft haben, die in Druck und Stoß besteht; 4. jeder Körper besteht aus zweierlei Materie: die ihm spezifisch zugehörige oder eigentümliche Materie und eine fremde Materie, die die Zwischenräume oder Poren füllt; 5. es existieren viele verschiedene Materietypen.

Doch weiter im Brieffext. Wolff geht jetzt ausführlicher auf den leider nicht erhaltenen Brief Gotters an Manteuffel ein, von dem wir indirekt über Manteuffels Schreiben an Gotter wissen. Wolff stimmt folgenden Punkten Gotters zu: Feuer und Wärme sind von einerlei Materie, sie sind nur dem Grade nach unterschieden. Sie sind eine besondere flüssige Materie, die wie die Luft, welche ebenfalls zu den flüssigen Materien gehört, in der Natur vorkommt, eine flüssige Materie, die sich frei durch die Körper zu bewegen und von einem auf den anderen Körper überzugehen vermag. Wolff setzt diese besondere flüssige Materie mit dem elementaren Feuer des Aristoteles gleich, ohne allerdings damit die reale Existenz eines reinen Elements Feuer zu behaupten. Vielmehr muss der Begriff des Elementaren als idealtypische Vorstellung verstanden werden, die es erlaubt, mindestens qualitative Gemeinsamkeiten zu kategorisieren. Wie die Luft kann auch die ‚feurige‘ flüssige Materie inaktiv in den in Körpern vorhandenen Zwischenräumen oder Poren vorkommen, sie kann gleichzeitig aber auch zu jenen Bestandteilen gehören, deren Komposition das Wesen eines spezifischen Körpers ausmacht.

Da sich bei dem von Gotter beschriebenen Experiment der Eisenstab durch die Reibung nicht in seine Bestandteile auflöst, dennoch aber das elektrische Feuer auf einen anderen Körper, den Weingeist, in Form von Funken überspringt und ihn entzündet, ist es, so Wolff, nicht so abwegig, wenn Gotter glaubt, dass es sich bei dem elektrischen Feuer um eine flüssige Materie handle, die sich durch die Zwischenräume eines Körpers so frei durchbewege wie Wasser durch einen nassen Lappen, der, wie Wolff betont, dabei fungiere, als wäre er ein Bündel haarfeiner Röhren. Das recht unverhofft auftauchende Bild von haarfeinen Transportröhren erinnert nicht nur an technische Instrumentarien, sondern auch an neuroanatomische Darstellungen von Nerven und deren Fasern. Am Ende des Briefabsatzes spricht Wolff außerdem von einem in Weingeist aufgelösten Salz, das seinerseits aus in Wasser aufgelöstem Eisen gewonnen worden sei. Dieses durchdringe das gesamte *Systema nervosum* im Leibe. Assoziiert man beide Stellen, dann hat man eine äußerst subtile Materie, deren Wirkung mit großer Geschwindigkeit durch die nervalen Transportröhren des Körpers fortgepflanzt wird. Auch die Nervenmaterie, die für den Transport verantwortlich ist, gehört nach Wolff, wie wir später sehen werden, zu den flüssigen Materien.

Feststeht, so fährt Wolff fort, dass jeder Körper, der die flüssige elektrische Feuermaterie enthält, zu einem elektrischen Körper wird, sobald die Feuermaterie in ihm – etwa durch Reibung – aktiviert oder in Bewegung gesetzt wird. Soweit stimmt Wolff Gotters Deutungen zu. Folgenden Schlussfolgerungen Gotters stimmt er hingegen nicht zu: Es ist, so Wolff, nicht der Fall, dass das elektrische Feuer die *Materia prima* ist, aus deren Modifikation alle Körper entstehen. Es ist auch nicht der Fall, dass die Schwerkraft eine unhaltbare Vorstellung sei. Im Gegenteil, Schwerkraft, Bewegungskraft und Materie sind reale in einfachen Substanzen gegründete Phänomene. Mit den einfachen

Substanzen sind die Leibniz'schen Monaden angesprochen, einfache, immaterielle, un- ausgedehnte Substanzen, die konstitutiv für alles Körperliche sind. Wie Leibniz vertritt auch Wolff die Auffassung, dass Monaden immer Körper haben, ohne dass den Körpern oder dem Materiellen jedoch eine eigenständige, substanzielle Realität zukommt. Sie sind mit den ihnen zugesprochenen Kräften gleichsam reale derivative Erscheinungsformen der Relationen zwischen Monaden unterschiedlicher hierarchischer Niveaus: von nackten Elementarmonaden bis zu Pflanzen-, Tier, Seelen- und Geistmonaden. Je höher das monadische Niveau, desto organisierter und komplexer der einer Monade zugehörige Körper oder natürliche Automat. In diesen spezifischen Zusammenhang gehört schließlich auch die Frage nach der Natur und der Funktion der flüssigen Materie.

5 Wolffs Konzept der flüssigen Materie

Man kann Wolffs Konzept der flüssigen Materie, wie es aus dem oben erörterten Brief anklingt, aus mehreren seiner Schriften rekonstruieren. Ich selbst beziehe mich im Folgenden auf Passagen aus der sog. *Deutschen Physik* (1723), den *Vernünfftigen Gedancken von den Würckungen der Natur*, aus der sog. *Deutschen Physiologie* (1725), den *Vernünfftigen Gedancken von dem Gebrauche der Theile in Menschen, Thieren und Pflantzen* und aus der sog. *Deutschen Metaphysik* (1719/20), den *Vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*.²³

Flüssige Materien sind nicht oder nicht nur, wie der Name suggeriert, flüssig, sondern es handelt sich um alle subtilen Materien, die fein, flüchtig, fließend, beweglich, schnell und leicht, volatil sind. Für Wolff steht fest, dass es unzählige flüssige Materien in der Natur gibt: Neben beobachtbaren flüssigen Materien wie Luft, Licht, Wärme, Feuer, Himmelsluft oder Äther, schwermachende Materie, elektrische Materie, magnetische Materie, Wasser müssen andere subtile flüssige Materien existieren, die wir nicht beobachten und erkennen können.²⁴ Er geht davon aus, dass es unwahrscheinlich ist, eines Tages auf Materien zu stoßen, die sich nicht anders als in gleiche Teile ihrer Art auflösen lassen.²⁵ Die Möglichkeit sei zwar nicht ausgeschlossen, doch zurzeit müsse man, so ist Wolff überzeugt, davon ausgehen, dass alle bekannten Materien unrein sind.²⁶ Er lehnt daher auch überlieferte und zeitgenössische Elementelehren im Sinne von real in der Natur vorkommenden Stoffen ab. Allenfalls als hypothetische Modelle, in denen bestimmte Stoffe Prinzipien repräsentieren, die auf grundlegende Naturprozesse

23 Wolff 2003a; Wolff 1980; Wolff 2003b.

24 Wolff 2003a, § 32, 58.

25 Wolff 2003a, § 32, 58–59.

26 Wolff 2003a, § 32, 59.

verweisen, mögen Elementelehren sinnvoll sein. Wolff betont deren Nutzen als naturwissenschaftliches Beschreibungsmodell, warnt aber davor, sie mit der Realität gleichzusetzen.

Somit gibt es für Wolff auch nicht so etwas wie den einen kosmischen Äther oder die eine feurige Materie, aus deren Modifikation die diversen Körper entstehen oder die alle Körper gleichermaßen durchdringt, wie dies Gotter von der feurigen Materie angenommen hatte. Erstens müsse man davon ausgehen, dass es immer noch feinere, subtilere, ätherischere Materien gebe als die, von denen wir wüssten, zweitens existiere eine Unzahl von kosmischen Äthern (Himmelsluft), die nicht miteinander identifizierbar sind. Oder wie Wolff kurz und bündig sagt: Es gibt keine „*Materia similis*“.²⁷ Sowohl aus makrokosmischer als auch aus mikrokosmischer Perspektive führt die unendliche Geteiltheit der Materie zu einer Verschachtelung immer feinerer Materietypen. Anstelle des einen kosmischen Äthers finden wir zahllose kosmische Äther-Materien. Nur aus pragmatischen und praktischen Gründen hält es Wolff für sinnvoll, wie Descartes von der einen Himmelsluft, dem einen Äther, zu sprechen.²⁸

Ähnlich steht es mit der flüssigen Materie im Kontext der neurophysiologischen Ausführungen Wolffs, in denen er sowohl auf die sogenannten *spiritus animales* oder Lebensgeister zu sprechen kommt als auch die Beschaffenheit des Nervensystems in erkenntnistheoretischer Hinsicht zu erklären versucht.

Im Brieftext ist von „*syphones capillares*“ und vom „*systema nervosum*“ die Rede. Ich bin so frei und lese beide Stellen zusammen: Denn in der Tat – und hier folgt Wolff den neurophysiologischen Lehren seiner Zeit (Thomas Willis, Herman Boerhaave, Friedrich Hoffmann) – stellte man sich das Nervensystem als ein System äußerst feiner elastischer Röhren bzw. Fasern vor. Wolff selbst spricht von Faserbündeln, wobei jede einzelne Faser oder Röhre eine äußerst subtile flüssige Materie aus dem Gehirn durch den Körper bis in die entsprechenden Muskeln leitet bzw. umgekehrt die Bewegung, die etwa das Licht, die Luft, die „Geruchstäublein“ in den Sinnesorganen erregt und die auf die flüssige Nervenmaterie übertragen wird, mit hoher Geschwindigkeit zum Gehirn trägt.²⁹ Dass die Nerven aus Bündeln vieler einzelner Fasern bestehen, hat laut Wolff damit zu tun, dass „die Vorstellung in der Seele sich hauptsächlich nach der Körperlichen im Gehirne richtet“.³⁰ Soll also die Vorstellung in der Seele differenziert sein können, muss dies auch für die körperliche Vorstellung gelten. Dies wird dadurch möglich, dass eine konkrete sinnliche Empfindung verschiedene Bewegungen in den Nerven auslöst, die auf besondere Nervenfaserlein verteilt und somit bereits logistisch auf diverse Bahnen aufgeteilt weitergeleitet werden.

27 Wolff 1973, § 176, 492.

28 Wolff 2003a, § 33, 60–61.

29 Wolff 1980, § 39, 65.

30 Wolff 1980, § 39, 68.

Während die Fasern die Transportwege vorstellen, ist die flüssige Nervenmaterie das Transportmittel.³¹ Wolff favorisiert die Auffassung, dass die flüssige Nervenmaterie ihrerseits aus einem Nervensaft besteht – der so etwas wie die Faserschmiere ist, die die Fasern befeuchtet – und den *spiritus animales* oder Lebensgeistern.³² Diese Lebensgeister oder diese besonders schnelle, leichte, unsichtbare Nervenmaterie trägt die Empfindungen ins Gehirn und die Willensregungen der Seele in die Muskeln. Wolff betont, dass es ohne die Nervenmaterie keine Empfindung, Phantasie, kein Gedächtnis und keine Bewegung gebe. Ohne sie wäre keine Gemeinschaft oder Kommunikation des Leibes mit der Seele und der Seele mit dem Leibe möglich; es wäre unmöglich, dass „Leib und Seele zusammen einen Menschen ausmachten, wenn diese Materie nicht vorhanden wäre.“³³

Willensregungen der Seele bedürfen der Bewegung der flüssigen Materie in den Nerven, um sich körperlich zu äußern; umgekehrt wird sie benötigt, damit Sinnesreize durch die Seele in Gedanken resp. Vorstellungen übersetzt werden können.

Dennoch beruht dies nicht auf einer unmittelbaren Wechselwirkung von Seele und Leib, die durch die Lebensgeister in den Nerven vermittelt würde, sondern auf der prätablierten Harmonie von Körper resp. natürlichem Automaten und Seelenmonade; die Nervenmaterie ist dabei unentbehrlicher Bestandteil des Wunderwerks des natürlichen Automaten,³⁴ ein Bestandteil, der quasi so etwas wie der wichtigste Repräsentationsmechanismus innerhalb dieses Automaten ist: nämlich 1. für die internen Prozesse der Seelenmonade, 2. für die Relation, in der diese Seelenmonade zu allen anderen Monaden steht.

Doch auch hier gilt, dass die *spiritus animales* Ausdruck für eine unsichtbare flüssige Materie sind, zu der sich, folgt man der Logik des Leibniz-Wolff'schen Axioms von der unendlichen Teilbarkeit und Geteiltheit der Materie, noch feinere subtilere Materien finden ließen. Wenn man so will, handelt es sich um ein unendlich in sich verschachteltes Trägersystem. Die unendliche Steigerung in Subtilität und Feinheit der Materie bewegt sich, was die Materialität anbelangt, tendenziell auf die Null zu, auf eine Art Nahtstelle zwischen Materiellem und Immateriellem, ohne sich freilich in ‚Nichts‘ aufzulösen.

Dies dürfte auch der Grund dafür sein, dass z. B. Israel Gottlob Canz, Tübinger Theologe und Leibniz-Wolffianer, der Seele zwei Leiber zuspricht, einen groben und einen subtil-ätherischen; letzteren nimmt, so Canz, die Seelenmonade mit „in die Ewigkeit“.³⁵ In ähnlicher Weise hat auch der Tübinger Metaphysik- und Logikprofessor Gott-

31 Wolff 1980, § 40, 68–69.

32 Wolff 1980, § 43, 75.

33 Wolff 1980, § 77, 152.

34 Wolff 2003b, § 845, 522–525.

35 Canz 1744, 288: „Es ist aber eine gewisse und unfehlbare Sache, die Seele nimmt nach dem Tode aus

dem gegenwärtigen schweren Talge eines irdischen Klumpens, der in das Grab muß, einen kräftigen und durchdringenden Auszug, wie aus der Weihen ein Geist heraus gezogen wird, mit sich, als einen subtilen Leib, in die Ewigkeit“

fried Ploucquet die Lehre von der Geistleiblichkeit postuliert.³⁶ In einer Dissertation mit dem Titel *Problemata de natura hominis ante et post mortem* von 1766 wird die Materie des postmortalen Leibes als äußerst subtil und transparent charakterisiert.³⁷ Ploucquet gehörte zu den wichtigsten Vermittlern der Leibniz-Wolff'schen Philosophie an jene Generation, die dann im Wesentlichen von der kritischen Philosophie Kants geprägt war; so waren sowohl Schelling sen. und Schelling jun. seine Schüler.³⁸

Nun hat sich Wolff selbst nie eindeutig zum postmortalen ‚leiblichen‘ Status der unsterblichen Seele geäußert. In der *Deutschen Metaphysik* finden sich dazu allenfalls Andeutungen. Ohne dezidiert auf die Frage der postmortalen Leiblichkeit der Seele einzugehen, gibt er immerhin zu erkennen, dass die postmortale Transformation der Seele mit einer neuen Art der Einschränkung einhergehe: „Auf was für eine Art und Weise aber die Veränderung [nach dem Tod des Körpers] vorgehet, und wie lange es währet, ehe sie die neue Art der Einschränkung völlig erreicht, können wir zur Zeit nicht bestimmen.“³⁹ Da die Einschränkung der seelenmonadischen Perzeptionen bei Wolff durch den Stand und die Beschaffenheit des Körpers in der Welt bestimmt sind, so lässt sich diese Stelle dahingehend interpretieren, dass die neue Art der Einschränkung mit einer radikalen Metamorphose des monadischen Leibes zusammenhängt. Das wäre dann zumindest konsequent leibnizianisch. Denn Leibniz wurde nicht müde zu betonen, dass Monaden immer einen Körper haben und dass Geburt und Tod nichts als Metamorphosen und Verwandlungsprozesse sind. Warum also sollte die Seelenmonade postmortal nicht ein feinätherisches Nervenkostüm beibehalten? Gerade aber für die postmortale monadische Leiblichkeit spielt der Äther oder Spiritus, spielt die transparente flüssige Nervenmaterie, spielt die Form einer äußerst sublimierten Materialität *funktional* eine grundlegende Rolle. Denn die epistemologischen und moralischen Perfektibilitätsvorstellungen Wolffs erfordern es, dass die Seelenmonade sich *post mortem* zu Perzeptionen höheren Grades aufschwingen können muss und soll. Mit diesen Anforderungen an die perzeptive und appetitive Leistungsfähigkeit der Monaden müssen notwendigerweise Anforderungen an die leibliche Beschaffenheit und Organisation des natürlichen Automaten, des der individuellen Seelenmonade in besonderer Weise zugeordneten Körpers einhergehen. Auf Grund der phänomenalistischen Grundkonzeption der Leibniz-Wolff'schen Monadentheorie muss sich nämlich die subtilere Perzeptivität der Geistmonaden auch aktiv in einer subtileren Leiblichkeit vergegenwärtigen oder repräsentieren, einer pneumatischen Leiblichkeit, die durch die singuläre Seelenmonade im Verbund mit dem interaktiven Netz aller anderen Monaden generiert und ‚materialisiert‘ wird. Für die Möglichkeit oder Denkbarekeit einer solchen subtilen Leiblichkeit

36 Vgl. Stengel 2013, 350.

37 Ploucquet 1766, 15.

38 Zu Canz und Ploucquet vgl. auch Neumann 2012.

39 Wolff 2003b, § 925, 573.

sprach die Existenz von Nerven, Nervenfasern und des Nervensafts. Bis zu einem gewissen Grad war deren Existenz empirisch nachweisbar. Doch gab es hier selbst für die mikroskopisch erweiterte Wahrnehmbarkeit klare Grenzen, die, so könnte man sagen, durch das Dispositiv des Kleinen und Kleineren markiert waren. So wird in einer Wolfianisch inspirierten Preisschrift anlässlich der Preisfrage der Berliner Akademie der Wissenschaften, die die Nachweisbarkeit und Funktionalität einer die Verbindung zwischen Gehirn und Muskeln regelnden flüssigen Materie thematisierte, ausdrücklich auf die weder sinnlich noch durch die Einbildungskraft erfassbare Subtilität des Nervensaftes und der Fibern, durch die dieser zirkuliere, hingewiesen. Gleichwohl könne, aufbauend auf empirischen Daten, rational auf die Existenz dieser ganz spezifischen flüssigen Materie geschlossen werden, die freilich nicht mit anderen flüssigen Materien wie Feuer, Äther usw. verwechselt werden dürfe:

Er [der Nervensaft] muß eine solche flüßige Materie seyn, die sich in undencklich subtile Particuln zertheilen läßt. Denn er muß in die Fibern der Nerven eindringen, und darinnen circuliren können. Diese aber werden ganz undencklich subtil, daß wir sie endlich weder mit bloßen Augen, noch auch durch die besten Vergrößerungs=Gläser entdecken können. Daher muß auch der Nerven=Saft eine solche flüßige Materie seyn, die sich in undencklich subtile Partikuln zertheilen läßt.⁴⁰

So zeigt sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts vor allem eines: Die Konzeption einer Gattung flüssiger Materien impliziert die Vorstellung einer uneinholbaren materiellen Subtilität, Volatilität und Flüchtigkeit – Flüchtigkeit ganz im Sinne des Terminus ‚flüssig‘, der semantisch auf das Fließen, Verfließen, Zerfließen der „undencklich subtile[n] Partikuln“ hindeutet, die trotz ihrer Materialität empirisch nicht mehr zu erfassen sind. Die flüssige Materie des Nervensaftes reguliert die Prozesse zwischen dem mittlerweile als Schaltstelle der Seele verstandenen Gehirn und der muskulären Tätigkeit des Leibes. Insofern kommt ihr eine fundamentale Bedeutung zu. Und doch bleibt sie gleichsam im Dunkeln, etwas, das die Einbildungskraft übersteigt und nur als abstrakte Idee, freilich nicht ohne argumentativen Begründungsrahmen, aus den Beobachtungsdaten geschlossen und schließlich auf die natürlichen Prozesse, insbesondere solche lebender Organismen, in funktionaler Perspektive projiziert wird.

40 Anonym 1753, § 31, 28.

Bibliographie

Textausgaben

Anonym 1744

Anonym. „Sur le siège de l'âme dans le cerveau“. *Histoire de l'Académie Royale des Sciences* (1744), 39–45.

Anonym 1753

Anonym. *Abhandlung von dem Nerven=Safte, dessen Eigenschaften und Würckungen, woraus sowohl die natürlichen als willkürlichen Bewegungen des menschlichen Körpers auf eine ungezwungene der Vernunft und Erfahrung gemässe Art erkläret werden*“, *Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie Royale des sciences et des belles-lettres de Prusse, sur le principe de l'action des muscles avec les pièces qui ont concouru*. Berlin: Haude und Spener, 1753.

Canz 1744

Israel Gottlieb Canz. *Überzeugender Beweis aus der Vernunft von der Unsterblichkeit sowohl der Menschen Seelen insgemein, als besonders der Kinderseelen: Samt einem Anhang über die Frage: Wie es der Seele nach dem Tode zumute sein werde?* Tübingen: Cotta, 1744.

Eller 1746

Johann Theodor Eller. „Sur l'électricité“. *Histoire de l'Académie Royale des Science et des Belles Lettres de Berlin*. Année MDCCXLV (1746), 10–12.

La Mettrie 2015

Julien Offray de La Mettrie. *L'Homme Machine. Der Mensch eine Maschine*. Stuttgart: Reclam, 2015.

La Peyronie 1744

François Gigot de La Peyronie. „Observations Par lesquelles on tâche de découvrir la partie du Cerveau où l'Âme exerce ses fonctions“. *Histoire de l'Académie Royale des Sciences* (1744), 199–218.

Middell und Neumann 2013

Katharina Middell und Hanns-Peter Neumann. *Der Briefwechsel zwischen Christian Wolff und Ernst Christoph von Manteuffel 1738 bis 1748. Transkriptionen aus dem Handschriftenbestand der Universitätsbibliothek Leipzig* (Signaturen MS 0345, MS 0346, MS 0347). 2013. URL: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:14-qucosa-106475>.

Mortimer 1739

Cromwell Mortimer. „Abstracts of the Original Papers Communicated to the Royal Society by Sigismund Augustus Frobenius, M. D. Concerning His Spiritus Vini Aethereus: Collected by C. Mortimer, M. D. Secr. R. S.“. *Philosophical Transactions* 41 (1739), 864–870.

Ploucquet 1766

Gottfried Ploucquet. *Problemata de natura hominis ante et post mortem*. Tübingen: Litteris Schrammianis, 1766.

Winckler 1745

Johann Heinrich Winckler. *Die Eigenschaften der Electricischen Materie und des Electricischen Feuers aus verschiedenen neuen Versuchen erkläret, und nebst etlichen Neuen Maschinen zum Electriren beschrieben*. Leipzig: Bernhard Christoph Breitkopf, 1745.

Wolff 1973

Christian Wolff. *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in Deutscher Sprache heraus gegeben*. Christian Wolff: Gesammelte Werke, Materialien und Dokumente. 1. Abteilung: Deutsche Schriften 9. Hildesheim: Georg Olms, 1973.

Wolff 1980

Christian Wolff. *Vernünfftige Gedancken von dem Gebrauche der Theile in Menschen, Thieren und Pflantzen*. Christian Wolff: Gesammelte Werke, Materialien und Dokumente. 1. Abteilung: Deutsche Schriften 8. Hildesheim: Georg Olms, 1980.

Wolff 2003a

Christian Wolff. *Vernünfftige Gedancken von den Würckungen der Natur*. Christian Wolff: Gesammelte Werke, Materialien und Dokumente. 1. Abteilung: Deutsche Schriften 6. Hildesheim: Georg Olms, 2003.

Wolff 2003b

Christian Wolff. *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Bd. 2.1 and 2.2. Christian Wolff: Gesammelte Werke, Materialien und Dokumente. 1. Abteilung: Deutsche Schriften. Hildesheim: Georg Olms, 2003.

Sekundärliteratur

Boenke 2005

Michaela Boenke. *Körper, Geist, Spiritus: Psychologie vor Descartes*. Bd. 57. Humanistische Bibliothek. München: Wilhelm Fink Verlag, 2005.

Brazier 1984

Mary Agnes Burnston Brazier. *A History of Neurophysiology in the 17th and 18th Centuries. From Concept to Experiment*. New York: Raven Press, 1984.

Bronisch 2010

Johannes Bronisch. *Der Mäzen der Aufklärung. Ernst Christoph von Manteuffel und das Netzwerk des Wolfianismus*. Frühe Neuzeit 147. Berlin und New York: De Gruyter, 2010.

Drechsler 1997

Wolfgang Drechsler. „Christian Wolff (1679–1754). A Biographical Essay“. *European Journal of Law and Economics* 04. Feb (1997), 111–128.

Heilbron 1979

John Lewis Heilbron. *Electricity in the 17th and 18th Centuries. A Study of Early Modern Physics*. Berkeley, London und Los Angeles: University of California Press, 1979.

Hochadel 2003

Oliver Hochadel. *Öffentliche Wissenschaft. Elektrizität in der deutschen Aufklärung*. Göttingen: Wallstein, 2003.

Neumann 2012

Hanns-Peter Neumann. „Rezeption, Kritik und Transformation des Böhmissmus im Leibniz-Wolffianismus (Canz, Ploucquet, Schelling sen.)“ In *Offenbarung und Episteme. Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert*. Hrsg. von W. Kühlmann und F. Vollhardt. Frühe Neuzeit 173. Berlin und Boston: De Gruyter, 2012, 479–511.

Neumann 2013

Hanns-Peter Neumann. *Monaden im Diskurs. Monas, Monaden, Monadologie (1600 bis 1770)*. Studia Leibnitiana Supplementa 37. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013.

Putscher 1973

Marielene Putscher. *Pneuma, Spiritus, Geist. Vorstellungen vom Lebensantrieb in ihren geschichtlichen Wandlungen*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1973.

Rüsche 1933

Franz Rüsche. *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Pneumalehre*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1933.

Schulte 1964

Benedictus Petrus Maria Schulte. „The Neurophysiology of Herman Boerhaave“. In *Von Boerhaave bis Berger. Die Entwicklung der kontinentalen Physiologie im 18. und 19. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung der Neurophysiologie*. Hrsg. von K. E. Rothschild. Medizin in Geschichte und Kultur 5. Stuttgart: Gustav Fischer Verlag, 1964, 5–13.

Schulte 1970

Benedictus Petrus Maria Schulte. „The Concepts of Boerhaave on Psychic Function and Psychopathology“. In *Boerhaave and his Time*. Hrsg. von G. A. Lindeboom. Leiden: E. J. Brill, 1970, 93–101.

Seydewitz 1926

Thea von Seydewitz. *Ernst Christoph Graf von Manteuffel. Kabinettsminister Augusts des Starken. Persönlichkeit und Wirken*. Bd. 5. Aus Sachsens Vergangenheit: Einzeldarstellungen dem sächsischen Volke Dargeboten. Dresden: Wilhelm und Berta v. Baensch-Stiftung, 1926.

Stengel 2013

Friedemann Stengel. „Lebensgeister – Nervensaft. Cartesianer, Mediziner, Spiritisten“. In *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*. Hrsg. von M. Neugebauer-Wölk, R. Geffarth und M. Meumann. Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 50. Berlin und Boston: De Gruyter, 2013, 340–377.

Verbeke 1945

Gérard Verbeke. *L'Évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à S. Augustin*. Paris und Louvain: Desclée De Brouwer und Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1945.

Whittaker 1910

Edmund Whittaker. *A History of the Theories of Aether and Electricity*. London: Thomas Nelson und Sons Ltd, 1910.

HANNS-PETER NEUMANN

Hanns-Peter Neumann ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Zur Zeit ediert er den Briefwechsel zwischen Christian Wolff und Ernst Christoph von Manteuffel. Sein Fachgebiet ist die Geschichte der Philosophie und die Wissenschaftsgeschichte von der frühen Neuzeit bis in die Moderne. Unter seine Veröffentlichungen zählen *Natura sagax – Die geistige Natur. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und Mystik in der frühen Neuzeit am Beispiel Johann Arndts* (Tübingen 2004; Dissertation) und *Monaden im Diskurs. Monas, Monaden, Monadologien 1600 bis 1770* (Stuttgart 2013; Habilitationsschrift).

PD Dr. Hanns-Peter Neumann
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Interdisziplinäres Zentrum für die Erforschung der
Europäischen Aufklärung
Franckeplatz 1, Haus 54
06099 Halle (Saale), Deutschland
E-Mail: hanns-peter.neumann@izea.uni-halle.de

Lena Gätjens und Bettina Bohle unter Mitarbeit von Lutz Bergemann und Bernd Roling

Licht und Seelenleib. Künstlerisches Forschen im Rahmen dreier Installationen für den Workshop *Vom Seelengefährt zum Glorienleib*

Zusammenfassung

Wenn Licht auf einen Gegenstand trifft, hängt es von der Beschaffenheit des Gegenstands ab, wie sich das Licht verhält, ob es sich bricht, reflektiert wird oder durch den Gegenstand hindurchgeht. In philosophischen Zusammenhängen wird die Wirkweise des Lichts häufig in metaphorischer Weise dafür herangezogen, Erkenntnisprozesse zu beschreiben. Antike und neuzeitliche Vorstellungen davon, wie Seele und Körper zusammenhängen, bei denen es u. a. darum geht, wie Erkennen und Wahrnehmen zusammenhängen, nehmen häufig Analogie und Bilder der Wirkweise von Licht auf. Die Thematik der Beschaffenheit von Licht, wie sie in den Installationen verarbeitet wurde, sollte ein anderes Nachdenken über die Rolle des Seelenleibs, der zwischen Materialität und Immaterialität steht, anregen und ermöglichen. Der Prozess der Auseinandersetzung mit der Thematik von Seelenleib und Lichttheorien in der Antike, der in der Vorbereitung der Installationen geleistet wurde, wie auch die Installationen selbst sind dabei Beispiele für künstlerisches Forschen.

Keywords: Lichtkunst; *ochema*; Lichtmetaphysik; künstlerische Forschung; Metapher

If light encounters an object, it depends on the properties and consistence of the latter how the light reacts, i.e. whether it is reflected or just passes through the object. In philosophical contexts, the properties of light are often used to describe processes of insight. It is therefore not surprising that the connection between body and soul, which interlinks with concepts of perception and knowledge, is often described using images and metaphors taken from the realm of light – in Antiquity as well as in modern times. The properties of light as they were addressed in the installations were supposed to engender further thoughts about the vehicle of the soul that is located somewhere between immateriality and materiality. Both, the preparatory research into Ancient theories of light and *ochema* as well as the installations themselves can be understood as artistic research.

Keywords: light art; *ochema*; metaphysics of light; artistic research; metaphor

Verena Lobsien, Bernd Roling, Lutz Bergemann, Bettina Bohle (Hrsg.) | Vom Seelengefährt 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

Die drei Lichtinstallationen *Lichtzeug 3757, 3758 und 3759*, von Lena Gätjens, die den Workshop *Vom Seelengefährt zum Glorienleib. Imaginationsräume aitherischer Leiblichkeit* begleiteten,¹ entstanden auf Anregung von Bettina Bohle. Ziel der Installation sollte es sein, Philosophie und Kunst unter der Leitidee des Lichtes in Wechselbezug zueinander zu setzen und zugleich durch Seheindrücke leiblich erfahrbar zu machen. Dazu hatte Lena Gätjens programmatisch festgehalten: „Bettina Bohle hatte mich zu diesem Workshop als Lichtkünstlerin eingeladen, da bei den Neuplatonikern Licht als Metapher für die Verbindung von Körper und Seele eine große Rolle spielt.“ Vor dem Hintergrund der philosophischen Theoreme hatte Gätjens ihr Projekt in Angriff genommen. Ihre Arbeiten sollten dem Betrachter freie Assoziationen ermöglichen; gleichzeitig jedoch auch die philosophischen Debatten im besten Sinne ‚in neuem Licht‘ erscheinen lassen. Dieser Beitrag ist daher weniger als ein wissenschaftlich diskursiver Beitrag zu verstehen, wie die anderen Beiträge dieses Sammelbands, sondern als ein Werkstattbericht, der über die Genese und Hintergründe der drei den Workshop begleitenden Lichtinstallationen sowie über die Objekte selbst Auskunft geben, aber auch exemplarisch die leiblichen Eindrücke reflektieren soll, die sich als Wirkungen beim Betrachten der Lichtinstallationen einstellten und die die theoretischen Inhalte der Vorträge kongenial ergänzten sowie derart das Verständnis für das Erörterte auf eine gänzlich andere Ebene hoben.

2 Licht und *ochema* – Die Verbindung der Lichtinstallationen zum Workshopthema

Die Beziehung zwischen Licht und einem aitherischen Seelengefährt, wie sie in der spätantiken Seelenlehre des Neuplatonismus in unterschiedlichen Kontexten thematisiert wird, basiert in ihren Grundannahmen auf dem Platonischen Sonnengleichnis. Diese Grundannahmen werden dann je nach Kontext und Erklärungszusammenhang erweitert und modifiziert, das Lichtkonzept Platons wird differenziert und transformiert.² Im Folgenden wird es daher in einem kurzen Abriss um dieses platonisch-neuplatonische Lichtverständnis gehen, das zu Beginn der Arbeiten für die Lichtinstallationen auch mit der Lichtkünstlerin Lena Gätjens erörtert und diskutiert wurde.

1 Die Installationen waren während des Workshops im Topoi-Gebäude Berlin-Dahlem im angrenzenden Raum aufgebaut. Danach waren sie für einen Monat im Topoi-Gebäude in Berlin-Mitte zu sehen.

2 Die hier nachfolgende Skizze neuplatonischer Lichtmetaphysik basiert auf den Forschungen von Bei-

erwaltes 1957, Beierwaltes 1977, Blumenberg 1957, Ferguson 1921, Ferguson 1934, Finamore 1985, Finamore 1993, Schroeder 1992 sowie Bergemann 2006 und fasst deren Ergebnisse kontextbezogen zusammen.

Um das Wirken seines höchsten Prinzips allen Seins und Werdens zu erklären und zu veranschaulichen, bestimmt Platon im sog. Sonnengleichnis seines Dialogs *Politeia* Licht als Kraft (δύναμις), die von der Sonne als ihrer Ursache ausgeht und sowohl das Sehen des Auges ermöglicht wie auch die potentiell sichtbaren Dinge aktuell sichtbar werden lässt. Das Licht der Sonne vermittelt als „dritte Art“³ und „edelste Verbindung“⁴ also aktivierend zwischen Sehen und Gesehenem, es „macht (ποιεῖ), dass unser Gesicht auf das Schönste sieht und dass das Sichtbare gesehen wird“.⁵ Als Wirkkraft – Licht ‚macht‘, d. h. bewirkt ja etwas – ist das Licht unstofflich und besitzt verschiedene Eigenschaften des Intelligiblen, so z. B. sich in einem geeigneten, idealen Medium augenblicklich im gesamten Medium zu verbreiten, als Eines ungeteilt diesen Raum vollständig zu erfüllen und überall als Ganzes in ihm anwesend zu sein. Von spätantiken Aristoteles-Kommentatoren wie z. B. Alexander von Aphrodisias wird diese grundsätzliche Vorstellung dann durch eine Kombination mit Aristotelischen Vorstellungen wesentlich erweitert.⁶ Jetzt wird klarer zwischen einer Art primären Lichts, das als wesentliche Eigenschaft einer Lichtquelle von dieser ausgeht, und einem sekundären Licht unterschieden, das als Wirkung bzw. aufgrund des aktivierenden Anwesendseins des primären Lichts im Durchsichtigen entsteht, wobei das Durchsichtige als Medium bestimmt wird, das zur Aufnahme des primären Lichts geeignet ist und durch dessen aktives Anwesendsein in einen neuen Seinsmodus überführt wird. Ein weiterer wesentlicher Aspekt, der mit dieser, gegenüber Platon erweiterten Lichtvorstellung einhergeht, ist der, dass das Wirken (primär ursächlichen) Lichts in seiner Qualität von der Beschaffenheit seines Aufnahmemediums abhängig ist: In heller, klarer Luft kann es besser wirken (d. h. erleuchten, hell machen bzw. sekundäres Licht hervorbringen) als in trüber, rauchgeschwängelter oder sonst wie verschmutzter Luft oder als in schlammigem Wasser. Damit eignet sich Licht, die Kraft (δύναμις), sehr gut als Metapher, um das (unterschiedliche) Wirken des Intelligiblen als Kraft im bzw. auf das Körperliche als das Medium, in und an dem diese Kraft verbindend und vermittelnd wirkt, differenziert zu beschreiben – was häufig dazu führt, dass Intelligibles oder Göttliches in den spätantiken Darstellungen direkt als Licht verstanden und bezeichnet wird, sodass das, was ursprünglich (im Sonnengleichnis Platons) der Veranschaulichung diene, die Stelle des zu Veranschaulichenden einnimmt, das dann direkt in den Kategorien von Licht gedacht wird: Licht wird zur „absoluten Metapher“.⁷ Dies zeigt sich u. a. besonders deutlich am Konzept des Seelengefährts.

3 Plat. R. 507 e1.

4 Plat. R. 508 a1–2.

5 Plat. R. 508 a4–6.

6 Vgl. dazu z. B. Schroeder 1981 und Schroeder 1984

sowie Bergemann 2006, 30–38.

7 Dazu u. a. Bergemann 2006, 15–17, bes. mit Anm. 9, S. 16.

Vor diesem (licht-)metaphysischen Hintergrund nimmt das *ochema* in spätantiken neuplatonischen Denkströmungen nämlich eine komplex eingebundene und auf verschiedene Weisen funktionalisierte ontologische Mittlerposition ein:⁸ Es dient als feinstoffliche, zunächst aus reinem Aither bestehende Sphäre, die somit den changierend-unbestimmten Übergangsbereich zwischen Geistigem/Unstofflichem und Stofflichem vermisst und die der menschlichen Seele zugehört, dazu, Wirkungen aus der Seele aufzunehmen und an den grobstofflichen menschlichen Körper weiterzuleiten sowie auch in der Gegenrichtung das Einwirkungskontinuum sicherzustellen. Außerdem dient es als vermittelndes Rezeptionsmedium für Einwirkungen aus dem Bereich des Intelligiblen bzw. Göttlichen auf die menschliche Seele. Der Übergang vom Intelligiblen in das Stoffliche manifestiert sich im *ochema* also als Ineinanderwirken/-blenden sowohl ontologischer als auch ethisch-psychologischer Aspekte, da sich die moralische Befindlichkeit und Struktur der Seele auf die feinstoffliche Beschaffenheit ihres *ochema* auswirkt, das zugleich Aufnahmemedium des intelligibel-göttlichen Lichtes ist, das seinerseits im *ochema* seine lichtartige Wirkung nur in direkter Abhängigkeit von dessen Qualität und Reinheit hervorbringen kann. Diese Verschränkung und Verschmelzung der Bereiche des Intelligibel-Göttlichen und des Stofflich-Leiblichen, die sich im *ochema* vollzieht, bildet sich ab in stark visuell geprägten (Licht-)Empfindungen und (lichthaften) Wahrnehmungen zunehmender Einfachheit. Diese wiederum hängen in ihrer Beschaffenheit ab von der Qualität des (sekundären) Lichtes, in das sich das *ochema* wandelt, während es dabei dennoch in Form von Bewegungssuggestionen seine räumlich-sphärische Beschaffenheit nicht verliert.⁹ In diesen ochematischen Wahrnehmungen wird den Menschen die – zumindest in der neuplatonischen Lehre – ständige, wirkende Präsenz des Intelligiblen/Göttlichen in der Welt erfahrbar und bewusst.¹⁰

Die mittelalterliche Philosophie hatte diese besondere Ambiguität des Lichtes, seine *ochematische* Doppelnatur, die notwendig zwischen Stofflichem und reiner Immaterialität, zwischen spirituellem Medium und Erkenntnisträger oszillieren musste, mit großer Leidenschaft übernommen und mit enormer Reichweite in ihre oft divergenten Systeme integriert. Platons *Timaios* konnte hier ebenso zu einem Referenztext werden wie die Versatzstücke eines Neuplatonismus, wie sie dem Westen über Byzanz zugetragen worden waren.¹¹ Vor allem das paradoxale Verhältnis von Räumlichkeit und Unräumlichkeit, das auch Lena Gätjens interessiert, konnte hier eine besondere Thematik entfalten. Theoretikern der Illumination wie Dionysios Areopagita wurde das Licht zur Metapher

8 Siehe z. B. Finamore 1985, 1–24.

9 Vgl. Bergemann 2006, 345–410.

10 Dieser Abschnitt wurde von Lutz Bergemann verfasst.

11 Zur Lichtmetaphysik des Mittelalters allgemein und der spezifischen Ambiguität des Lichtes ist noch immer wertvoll der Überblick von Hedwig 1980, 119–236.

par excellence, zum Repräsentationsmedium engelischer Existenz, zugleich aber zum Instrument des hierarchischen Transfers eines Wissens, das von Gott über die Engelchöre hinab zu den Menschen die Schöpfung in einem fort reinigte, erleuchtete und den Kosmos damit gnadenhaft vollendete. Der Engel erschien im Attribut des Lichtes, gerade weil er zur Gänze immateriell war. Den Vertretern der Schule von Chartres wie Wilhelm von Conches oder Adelard von Bath war der Sehvorgang allein durch das aus dem Auge strömende feinstoffliche Feuer verständlich, ein Licht, das aktiv vom Sehorgan ausging und in direktem kausalem Kontakt mit dem Objekt der sensuellen Wahrnehmung den Gegenstand förmlich in den Betrachter hineinholte. Die aktive Kraft unterschied den Sehsinn damit von allen anderen Sinnen, inklusive des Paradoxons, dass der Feuerstrom mit ‚Lichtgeschwindigkeit‘ zum Mond zu gleiten hatte, nur um ein Bild des Mondes in den Sinn des Betrachters zu befördern. Nur der zur Gänze immaterielle Gedanke war noch schneller.¹²

Hugo von Sankt-Viktor kann die Doppelnatur des Lichtes in seiner *Summa de sacramentis fidei* gut auf den Punkt bringen. Warum hatte Gott schon am ersten Tag gesagt, „es werde Licht“, wenn doch die Sonne mit den übrigen Gestirnen erst am vierten Tag der Schöpfung hervorgebracht worden waren? Tatsächlich, so Hugo, war das Licht das erste Produkt der Schöpfung, das gleichsam mit und aus dem ersten Chaos in die Existenz getreten war und jede konkrete Verräumlichung noch vermissen ließ. Zugleich bot dieses Licht, wie Hugo unterstreicht, eine moralische Richtschnur, eine Hintergrundfolie der Distinktion von Gut und Böse, in der die weitere konkrete Schöpfung eingeschrieben werden konnte. Es war die Quelle der Erkenntnis, die von Gott ausging und zu der sich selbst die Engel als zweites Produkt der Schöpfung zu wenden hatten, wenn sie von Gott und seiner Gnade vollendet werden wollten. Gleichzeitig aber hatte dieses Licht, das zum Transmitter der Wahrheit geschaffen worden war, auch eine materielle Komponente. Aus ihm war, wie Hugo unterstreicht, in einem Prozess der Verdichtung und Konkretisierung auch das sinnlich wahrnehmbare Licht des vierten Tages hervorgegangen, der Lichtkörper der Sonne, der fortan die weitere Schöpfung mit Licht und Lebenskraft versorgen sollte. Erkenntnisträger und fassbares Licht standen also in direktem Bezug zueinander.¹³ Wenige Dekaden später greift Robert Grosseteste diese Überlegungen in seinem berühmten Traktat *De luce* wieder auf, gibt ihnen aber nun den Anstrich der Physik.¹⁴ Auch für ihn wird das Licht zum ersten Produkt der Schöpfung, das die uranfängliche *prima materia* in ein allererstes Stadium der Aktualität überführt. Licht wird zur ersten Form und dehnt sich als ein Prinzip aus, das *seipsam per seipsam*

12 Hierzu z. B. Burnett 1998, §§ 23–30, 134–155.

13 Berndt 2008, Liber I, Pars I, 43–51.

14 Zu Grossetestes Lichtspekulation z. B. Hedwig 1980,

119–156, Schmidt-Biggemann 1998, 446–454, oder

Oliver 2004, 151–180.

undique infinities multiplicans, ‚sich selbst durch sich selbst überall unendlich vervielfältigend‘; überall zu gleichen Teilen und ungeteilt vordringen konnte, und auf diese Weise selbst die Räumlichkeit der Schöpfung konstituiert, die der Wille Gottes noch weiter ausgestalten sollte. Gerade aufgrund seiner offensichtlichen Unkörperlichkeit generiert das Licht also den Raum als Kategorie, um sich dann in einem zweiten Schritt zum Firmament und dem sichtbaren Licht zu verdichten.¹⁵ Es bleibt endlich, doch entzieht sich zugleich, wie Grosseteste festhält, zu Beginn noch allen weiteren Bestimmungen der Schöpfung. Dass diese Metaphorik für eine moderne Leserschaft an den Urknall erinnern muss, liegt auf der Hand.¹⁶

3 Entstehung der Lichtinstallationen

Die Lichtinstallationen *Lichtzeug* 3757, 3758 und 3759 (Abb. 1) fangen Details oder Momente von Sehen ein, die in unserem Alltag gegenwärtig sind. Licht ermöglicht uns zu sehen, es ist darin alltäglich. In *Lichtzeug* wird Licht und Sehen aus dem alltäglichen Zusammenhang genommen. Der für diese Kunstwerke verwendete Begriff ‚Lichtzeug‘ (oder auch gebräuchlich: ‚Lichtzeuge‘ und ‚Lichtzeugen‘), den Lena Gätjens selbst in immer wieder unterschiedlicher Weise angibt, verortet die Werke etymologisch zwischen einer aktiven *creatio* (‚zeugen‘ im Sinne von ‚erschaffen‘, ‚hervorbringen‘) und einem passiven Bezeugen von etwas, das in seiner Gestalt (noch) unbestimmt ist. Man kann hier auch an die interaktive Gestaltung der Installationen denken, die immer der Mitwirkung des Schauenden bedarf, um die Installation wirksam werden zu lassen.

15 Grosseteste 1912, 51–59.

16 Dieser Abschnitt wurde von Bernd Roling verfasst.



Abb. 1 Raumannsicht mit *Lichtzeug 3757* (re.), *Lichtzeug 3758* (li.) und *Lichtzeug 3759* (Mitte).

Lena Gätjens beschreibt den Entstehungsprozess ihrer Installationen so: Lichtzeug ist die Form, anhand derer ich über das Sehen und Licht nachdenke, es untersuche und erforsche. Jedes Detail, das im Inneren des Lichtzeug isoliert wurde, greift auf persönliche Erinnerungen und das kollektive Gedächtnis zu Momenten mit Licht zurück. Die Konzeption, mir ‚Kisten‘ für Erfahrungen mit Licht auszudenken, ist auf mehreren Überlegungen aufgebaut. Licht ist untrennbar mit dem Raum verwunden. Die Kisten sind (auch) leere Räume oder Szenarien, die „noch nicht betreten wurden“. Die Lektüre der antiken Vorstellungen von Licht hat mich wiederholt dazu angeregt, über ein Material, Medium, Raum o. Ä., das zwischen dem Auge und dem Objekt auf irgendeine Art interagiert, nachzudenken. Darum besteht der Ausdruck Lichtraum zurecht. In Lichträumen wohnen wir Prozessen der Raumwerdung bei. Das Werden des Raumes ist dabei etwas, das im Betrachter selbst stattfindet, ein Vorgang der Perzeption, in dem man, wie es Goethe sagte, die Taten des Lichtes bemerken, beobachten, spüren lernen kann: also etwas begreifen von dem, im Alltag zumeist unauffälligen oder vergessenen Zusammenhang von Licht, Raum und Wahrnehmung.¹⁷ Insofern sind alle Lichtkünstler Lehrer und ihre Werke Lehrer der Wahrnehmung.

Die Individualisierung der Seherfahrung und die Einbindung der betrachtenden Person in das Objekt werden mit dem Lichtzeug fokussiert, um durch bewusste und verlangsamte Wahrnehmungsprozesse eine Erfahrung zu ermöglichen. Das, was im Inneren des Lichtzeug passiert, das eigentliche Exponat, kann man nur alleine betrachten. Es geht also um einen persönlichen, individuell gestalteten Moment. Die aus den Kisten ragenden ‚Nasen‘ verstärken diese Einladung zu diesem persönlichen Moment des Betrachtens: Sie sind wie der sich öffnende Vorhang im Theater oder wie ein Vergrößerungsglas. Die Autonomie des Blicks durch die Nasen der Lichtzeuge ermöglicht eine eigene Interpretation. Das Innere des Lichtzeug ist der Ausschnitt einer kleinen Welt, die in der Vorstellung der betrachtenden Person formuliert werden kann. Hinzu kann der Moment der Betrachtung der betrachtenden Person kommen. Lichtzeug inszeniert die Betrachter*in im Moment des Schauens.

Es wird also sowohl der individuelle Zugang zu Wahrnehmungen thematisiert – durch die Abgeschlossenheit von Lichtzeug – wie auch der intersubjektive Austausch

17 Hartmut Böhme, *Das Licht als Medium der Kunst*, in: Schwarz 1997, 111–137. Originalabsatz aus Böhme: „Licht nämlich ist ein Raumbildner, der Raumbildner schlechthin. Licht ist ferner ein Medium, Medium der Wahrnehmung (noch bevor es zum Medium der Darstellung wird). Darum besteht der Ausdruck Lichtraum zurecht. Er will sagen, daß erst im Licht der Raum zu tagen beginnt. Raum ist zuerst Lichtung. In Lichträumen wohnen wir Prozessen

der Raumwerdung bei. Das Tagen des Raumes ist dabei ein Tagen, das im Betrachter selbst stattfindet: die Lichtung ist ein Vorgang der Perzeption, worin man, wie es Goethe sagte, die Taten des Lichtes bemerken, beobachten, spüren lernen kann: also etwas begreifen von dem, im Alltag zumeist unauffälligen oder vergessenen Zusammenhang von Licht, Raum und Wahrnehmung. Insofern sind alle Lichtkünstler Lehrer und ihre Werke Lehrer der Wahrnehmung.“

über solche Wahrnehmungen. Lichtzeug reflektiert damit auch auf die Möglichkeiten, die durch Kunst erschaffen werden, nämlich Anhaltspunkte für das intersubjektive Zugänglichmachen eigener Eindrücke zu schaffen.

Lichtzeug ist aus Materialien gebaut, die in der Umgebung vorgefunden wurden und nicht ungewöhnlich sind. Sie wollen nahbar und nutzbar sein. Die Dimensionierung und Konstruktion richtet sich danach, was für den Raum im Inneren notwendig ist. Lichtzeug nimmt in den Gucktrichtern/Nasen/Okularen die museumsübliche Bildmitte auf der Höhe von 1,5 Meter auf und damit eine institutionell etablierte Form des Umgangs mit Kunstwerken. Skulptural gesehen mag es / Lichtzeug aber auch an quasis menschliche Formen erinnern: Die Ständer mögen Beinen ähneln, in den Schautrichter kann man eine Nase und damit ein Gesicht hineinprojizieren. So erhalten die Lichtdinge etwas Körper- und Wesenhaftes. Vielmehr geht es hierbei aber auch um durch den Blick des Betrachters belebte Formen, animierte Objekte und Maschinen, wir entdecken überall Augen, Nase, Mund. In ihrer Gestalt werden die Lichtzeuge so zu dem, was sie spiegeln und reflektieren: zu Wesen, die wahrnehmen.

Der Titel Lichtzeug verweist auf die Nähe der Objekte zu einem Werkzeug oder Spielzeug, während aber bei Werkzeugen der Zweck außerhalb ihrer selbst liegt – sie dienen der Herstellung von etwas –, liegt der Zweck von Spielzeugen (wie auch der des Spielens) in ihnen selbst. Lichtdinge sind auf Interaktion angelegt: Es gibt Drehknäufe und Schalthebel, man muss Licht einschalten, bisweilen hineinpusten (was auf einem Schild am Corpus des *Lichtzeug* auch vermerkt ist). Damit wird dem Erfahren des Kunstwerks etwas Prozessuales gegeben, das auch Wahrnehmungen und ihrer Verarbeitung eignet.

Dabei animieren die drei Objekte, nach Gätjens, zu jeweils sehr unterschiedlichen Reflexionen im Zusammenhang mit dem Vorgang des Sehens und der Beschaffenheit von Licht an.

4 Über die Lichtinstallationen

4.1 *Lichtzeug 3757*

Im *Lichtzeug 3757* (Abb. 2) geht es um den Raum der zwischen Material, Projektion und mechanischer Bewegung entsteht. Die Kurbeln an der Unterseite der Kiste sind ein Angebot, sich als Rezipient*in in die Gestaltung der Projektion einzumischen. Man kann mit Licht spielen, das Beugen und Brechen beobachten, ein eigenes Bild zusammenstellen.

Die Projektionen spalten sich von den Objekten ab, machen die Differenz zwischen räumlichem Greifen und Projektion erfahrbar. Die ‚Lichtform‘ oder Erscheinung der



Abb. 2 Blick in *Lichtzeug* 3757.

Objekte oder Materialien ist Abbildung des Materials/der Form, die wir aber in diesem Lichtzeug nicht sehen. Sie wird ersetzt durch die Projektion, anhand derer wir das Objekt/die Form imaginieren (können). Das Interagieren mit den Kurbeln ist die Vergrößerung der Vorstellung, was beim Sehen passiert.

Im *Lichtzeug* 3757 werden Auge, Sehen und Licht in einen direkten Zusammenhang gebracht. Dieser Zusammenhang findet sich in verschiedenen antiken theoretischen Schriften zum Verständnis des Sehens, so z. B. in Platons *Politeia*:

Wenn auch in den Augen ein [Sehvermögen] ist und, wer sie hat, versucht, es zu gebrauchen, und wenn auch Farbe für sie da ist, so weißt du wohl, wenn nicht ein drittes Wesen hinzukommt, welches eigens hierzu da ist seiner Natur nach, daß dann das [Sehvermögen] doch nichts sehen wird und die Farben unsichtbar bleiben werden. Welches ist denn dieses, was du meinst? fragte er. Was du, sprach ich, das Licht nennst.¹⁸

Die verschiedenen Objekte innerhalb von *Lichtzeug* 3757 kann man in Verbindung bringen mit der Linse im Auge und der Verarbeitung von sensuellen Daten, wie sie Platon an anderer Stelle beschreibt:

¹⁸ Plat. R. 507d11–e5 (Übersetzung Schleiermacher).

Soviel von dem Feuer zwar nicht die Eigenschaft besaß zu brennen, wohl aber mildes Licht zu gewähren, das ließen sie zum eigentümlichen Körper jedes Tages werden. Sie bewirkten nämlich, daß das in uns befindliche, diesem verwandte lautere Feuer durch die Augen glatt und dicht hervorströme, indem sie das ganze Auge, vorzüglich aber dessen Mitte, so verdichteten, daß es dem übrigen größeren Feuer durchaus den Durchgang wehrt und nur derartiges in reiner Form hindurchfiltert. Umgibt nun des Tages Licht den Strom des Sehens, dann fällt Ähnliches auf Ähnliches, verbindet sich und tritt zu einem einheitlichen, verwandten Körper in der geraden Richtung der Augen immer dort zusammen, wo das von innen Herausdringende dem sich entgegenstellt, was von den Dingen außen mit ihm zusammentrifft. Nachdem es nun als Ganzes vermöge seiner Ähnlichkeit den gleichen Einwirkungen unterliegt, verbreitet es die Bewegungen desjenigen, womit es und was mit ihm je in Berührung kommt, durch den ganzen Körper bis zur Seele und erzeugt diejenige Sinneswahrnehmung, mittels derer wir, wie wir sagen, sehen.¹⁹

Nach Lindberg liegt der Fokus dieser *Timaios*-Stelle darauf, dass es einen materiellen Mittler zwischen sichtbarem Objekt und Auge gibt.²⁰

Auf den Vermittlungsprozess zwischen Objekt und Wahrnehmungsorganen geht auch Aristoteles in ähnlicher Weise ein:

Denn das Sehen kommt zustande, indem das Sinnesorgan etwas erleidet. Dies kann aber nicht durch die gesehene Farbe selber geschehen. Also ist es nur durch das Dazwischen möglich, so daß es notwendigerweise ein Dazwischen geben muß. Wenn es leer wäre, würde man nicht genau, sondern überhaupt nichts sehen.²¹

Vor dem Hintergrund dieser Wahrnehmungs- und Lichttheorien macht dieses Lichtzeug jedoch noch einen weiteren Aspekt erfahrbar, der wiederum den besonderen Bezug des Sehens und der Transparenz mit dem Thema des Workshops, dem *ochema* und der im *ochema* ermöglichten, besonderen Seh Wahrnehmung herstellt: eine Erfahrung der Transparenz. Die Installation erzeugt durch die Dynamik der zueinander beweglichen, erhellten – um nicht zu sagen: durchlichteten – Formen einen Eindruck vom

19 Plat. *Tim.* 45b4–d3. Übersetzung Schleiermacher.

20 Lindberg 1976, 5: „The stress in this passage is not on the emission of an effluence from both the eye and the object of vision, but on the formation of a body, through the coalescence of visual rays and daylight, which serves as a material intermediary between the visible object and the eye.“ Bei diesem

Objekt ist das Strahlen sehr präsent, man kann sich das vorstellen, wie die Lampe einen Strahl zum Objekt sendet und dann der Strahl weiter geht, und man ist selbst auch ein „intermediary“, wie Lindberg es nennt, durch das Kurbeln.

21 Aristot. *an.* 419a17–21. Übersetzung Gigon.

Inspirations-Geschehen im aetherischen *ochema*. Laut den antiken Zeugnissen, z. B. bei Iamblich, erfährt die inspirierte Person mittels ihres *ochema*, das vom göttlichen Licht als Medium der Transparenz ergriffen wird, zum einen die Wirkung der Erhellung. Diese Wirkung wird in der Abbildung durch den gerichteten Bewegungsimpuls gelben Lichtes, der sich aus der unteren linken Bildhälfte in die Mitte der Abbildung/des Transparenzraumes ergießt, suggestiv erfahrbar. Zum anderen ist die Erfahrung und Wahrnehmung im vom göttlichen Licht inspirierten *ochema* eine Erfahrung der Aufhebung von Vielheit in einer umfassenderen Einheit. Eine Annäherung an diese Erfahrung stellt sich bei der Betrachtung dieser Lichtinstallation immer wieder dann ein, wenn sich durch Bewegung ineinander geblendete Transparenzstrukturen ausbilden, wie sie in der Abbildung in Verlängerung der Bewegungsrichtung des Lichtimpulses ungefähr in der Mitte des Bildes auszumachen sind. Denn hier bilden, zwar immer noch für sich erkennbare, einzelne geometrische Formen aufgrund ihrer Transparenz zugleich einen Gesamtzusammenhang, eine Einheit aus, in der das Licht als solches überall als Ganzes präsent zu sein scheint.

4.2 *Lichtzeug 3759* („Viewmaster“)

Lichtzeug 3759 („Viewmaster“, Abb. 1, Mitte) regt eine Auseinandersetzung mit dem Akt des (binokularen) Sehens an, also über die Zusammenarbeit der *zwei* Augen, die normalerweise *ein* Bild produzieren. Die entworfenen Bilder zeigen Überlagerungen von Bildern, die nur mit je einem Auge ‚richtig‘ funktionieren, Farbmischungen, die durch die Überlagerung von je einer Farbe auf einem Auge entstehen, Konstruktionen von Perspektive, die scheitern.

Der Viewmaster (ein *objet trouvé*) ist ein Seh-Gerät – wie der Name andeutet –, ein Gerät, das räumliches Sehen durch die Konstruktion der Perspektive im binokularem Sehen produziert. Der Viewmaster als Sehgerät ist ein Objekt, das eigentlich ein falsches 3D-Sehen produziert, nämlich mittels in Stereoskopie aufgenommener Fotografien.

Ich manipulierte nun dieses Sehgerät/den Viewmaster, weil meine Folien, die ich anstatt der Fotos in das Rad im Viewmaster eingesetzt habe, nicht stereoskopisch sind oder nur ansatzweise. Es gibt sehr viele verschiedene Arten Perspektive zu erzeugen. In der Stereoskopie funktioniert es durch das ‚Ineinandersehen‘ von zwei Fotos, die von einem Motiv, von einem leicht verschobenen Standpunkt aus, gemacht werden. Die Motive, die ich komponiert habe, verhandeln das Auseinandernehmen des Sehens mit zwei Augen, z. B. in den Bildern, in denen die beiden Bilder je verschieden sind. Man kann auch mit einem Auge räumlich sehen: Tiefe/Perspektive wird nur zu einem sehr kleinen Teil von beiden Augen konstruiert, andere Beispiele für das räumliche Sehen: zulaufende Linien, Hell-Dunkel, gleiche Motive werden von vorne nach hinten klei-

ner, etc. Mit diesen verschiedenen Arten von Konstruktion der Perspektive spielen die Motive. Es erscheinen auch viele Kontraste, die das Auge stark reizen (rot-grün z. B.). Alle Motive reizen etwas, das wir kennen und konstruieren wollen mit dem Auge, die Stereoskopie funktioniert aber nur fehlerhaft dabei.

Außerdem manipulierte ich das Gerät, das zu seiner Zeit Kuriositäten, Sehenswürdigkeiten, populäre Motive und Themen ausstellte (anhand der im Handel erhältlichen ‚Wheels‘), da ich, bis auf ein Bild, abstrakte Motive gewählt habe. Das verbleibende (einzige) Bild, aus einem originalen Wheel herausgenommen, habe ich als Referenz darin gelassen. In meiner Reihe an abstrakten Motiven stellt dieses eine komplette Auffälligkeit dar. In der Abfolge ist es als letztes gesetzt. Das Bild hat eine stark konstruierte Tiefenkonstruktion, die durch die Aufreihung der Personen und Objekte erzielt wird – in der Abfolge mit den zuvor gesehenen abstrakten Motiven fällt es den Augen schwer, auf einmal diese ‚fake-3d-Perspektive‘ zu konstruieren, also zu sehen. Die zwei stereoskopischen Bilder fallen auseinander und erst im längeren Ansehen kann man sie wieder zu einem, dreidimensional wahrgenommenen Bild zusammensetzen. Dadurch wollte ich einen Moment der Irritation und Bewusstwerdung über das eigene Konstruieren von Raum, Perspektive, Sehen herausfordern. Gerade vor diesem Hintergrund des quasi ‚alltäglichen‘; differenzierten räumlichen Sehens wirken die Formen ochematischen Sehens/Wahrnehmens in ihren Eigentümlichkeiten umso einprägsamer.

4.3 *Lichtzeug 3758*

So auch die durch das *Lichtzeug 3758* (Abb. 3 und 4) vermittelte Wahrnehmungserfahrung: *Lichtzeug 3758* ist durch die Verwendung des ortseigenen Staubs immer eine *site-specific Installation*, in der der Staub des jeweiligen Ortes verwendet wird. Dieses Lichtzeug visualisiert, dass man nur sieht, wenn Licht und Materie da sind. Man kann auch, mit einigen antiken Vorstellungen, sagen: In der Kiste ist Äther, der das Licht sichtbar macht. Die Notwendigkeit eines Mediums wird hier deutlich.

Gleichzeitig kann man durch das Hineinblicken in ein zuerst komplettes Dunkel den Bezug zur Räumlichkeit erst einmal verlieren, um ihn dann nach und nach zurückzugewinnen, durch die Gewöhnung der Augen an die Dunkelheit und das Erscheinen der Staubkörner, die die Ausdehnung des Raums (wieder) bewusst machen. Der Lichtstrahl, der die herumfliegenden Staubkörner sichtbar macht, erinnert nach dieser Dunkelheit möglicherweise an das erste Licht. Hier greift *Lichtzeug 3758* auf das kollektive Gedächtnis zu Licht zurück, mit dem viele Assoziationen verbunden sind, z. B. dass ein Lichtstrahl wie ein Sonnenaufgang ist, damit der Beginn von etwas (Tag, aber weitergedacht auch der Beginn des Lebens).

Gleichzeitig kann durch die längere Betrachtung der immer wieder anderen und



Abb. 3 *Lichtzeug 3758.*

doch ähnlichen Bewegungsmuster des Staubs ein Gefühl der Enthobenheit von Zeit entstehen, man mag an Sterne im weiten All denken, es entsteht eine Art Schwerelosigkeit in der Beobachtung des herumfliegenden Staubs.²²

Gerade diese Assoziationen ermöglichen eine wichtige Verbindung zum *ochema* als Ort aitherischer Leiblichkeit und räumlich prekärer Wahrnehmung. Grundlegend getragen wird diese Wahrnehmungserfahrung, die das *Lichtzeug 3758* vermittelt, von einem Erleben bzw. Empfinden des liminalen ontologischen und räumlichen Status des *ochema*. Wie die Abbildung zum Ausdruck bringen soll, erwirkt der Blick in den Guckkasten durch die in die Tiefe gerichteten wirbelartigen Bewegungen der feinen Lichtpartikel einen spannungsvollen, leiblich spürbaren Eindruck des raumkonstituierenden Wechselspiels von Engung (Blick in den begrenzten Raum des Kastens) einerseits und sich

22 Man mag hier auch an ein Zitat aus Lutz Bergemanns Beitrag zu den „central spots“ bei More denken: More 1642, poem 1, I, 42, V. 7–9: „And all besprinkled 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 Psyches 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: [...]“

Abb. 4 Blick in *Lichtzeug* 3758.

anschließender leiblicher Weitung in die *entgrenzte* Dunkelheit des Kastens andererseits, in der sich die erhellten feinsten Teilchen scheinbar schwerelos bewegen und in die man bei der Betrachtung gleichsam hineingezogen wird. Dadurch stellt sich zusätzlich ein Eindruck von aitherischer Leichtigkeit ein, die den der räumlichen Entgrenzung verstärkt und so die liminale Räumlichkeit als prekäre Form der Anschauung im *ochema* in kongenialer Weise erfahrbar macht, sodass es hier tatsächlich zu einer Wahrnehmung der Verweigerung *konkreter* Räumlichkeit kommt.

5 Fazit

Die Workshopteilnehmer und alle, die an der Entstehung von Lichtzeug beteiligt waren, haben die Lichtinstallationen als große Bereicherung wahrgenommen. Die unterschiedlichen Denk- und Arbeitsweisen, die während der Entstehung aufeinandertrafen, waren in produktiver Weise einem neuen Nachdenken über das Thema seelischer Leiblichkeit und der Metaphorik des Lichtes förderlich, ob nun im Medium des wissenschaftlichen Diskurses oder eben dem Instrument der Lichtinstallationen. Im Rahmen des Workshops hatten die Vorstellung der Installationen durch Lena Gäjtens, die anschließende eigenständige Erkundung der Objekte und der Austausch darüber ein Forum geschaffen, die im Workshop verhandelten Themen aus einer anderen Perspektive neu zu betrachten und zueinander in Bezug zu setzen. Im besten Sinne könnte man davon sprechen, dass sie einen Beitrag dazu geleistet haben, unsere eigenen Thesen in einem neuen Licht zu sehen.

Bibliographie

Beierwaltes 1957

Werner Beierwaltes. *Lux Intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*. München: Ludwigs-Maximilian-Universität zu München, 1957.

Beierwaltes 1977

Werner Beierwaltes. „Plotins Metaphysik des Lichtes“. In *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Hrsg. von C. Zintzen. Wege der Forschung 186. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, 75–115.

Bergemann 2006

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

Berndt 2008

Rainer Berndt, Hrsg. *Hugo von Sankt-Viktor: De sacramentis Christiane fidei*. Corpus Victorinum. Textus historici 1. Münster: Aschendorff, 2008.

Blumenberg 1957

Hans Blumenberg. „Licht als Metapher der Wahrheit“. *Studium Generale* 10 (1957), 432–447.

Burnett 1998

Charles Burnett, Hrsg. *Adelard von Bath: Conversations with his Nephew: On the Same and the Different, Questions on Natural Science and On Birds*. Cambridge Medieval Classics 9. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Ferguson 1921

A. S. Ferguson. „Plato’s Simile of Light“. *The Classical Quarterly* 15 (1921), 131–152.

Ferguson 1934

A. S. Ferguson. „Plato’s Simile of Light Again“. *The Classical Quarterly* 28 (1934), 190–210.

Finamore 1985

John F. Finamore. *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. American Classical Studies 14. New York und Oxford: Oxford University Press, 1985.

Finamore 1993

John F. Finamore. „Iamblichus on Light and the Transparent“. In *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*. Hrsg. von H. J. Blumenthal und E. G. Clark. London: Bristol Classical Press, 1993, 55–64.

Grosseteste 1912

Robert Grosseteste. „De luce seu de inchoatione formarum“. In *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*. Hrsg. von L. Baur. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 9. Münster: Aschendorff, 1912, 51–59.

Hedwig 1980

Klaus Hedwig. *Sphaera lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 18. Münster: Aschendorff, 1980.

Lindberg 1976

David C. Lindberg. *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

More 1642

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

Oliver 2004

Simon Oliver. „Robert Grosseteste on Light, Truth and Experimentum“. *Vivarium* 42.2 (2004), 151–180.

Schmidt-Biggemann 1998

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

Schroeder 1981

Frederic M. Schroeder. „The Analogy of the Active Intellect to Light in the ‘De anima’ of Alexander of Aphrodisias“. *Hermes* 109 (1981), 215–225.

Schroeder 1984

Frederic M. Schroeder. „Light and Active Intellect in Alexander and Plotinus“. *Hermes* 112 (1984), 239–248.

Schroeder 1992

Frederic M. Schroeder. *Form and Transformation. A Study in the Philosophy of Plotinus*. McGill-Queen's Studies in the History of Ideas 16. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1992.

Schwarz 1997

Michael Schwarz, Hrsg. *Licht, Farbe, Raum. Künstlerisch-wissenschaftliches Symposium; Braunschweig 1997*. Braunschweig: HBK, 1997.

Abbildungsnachweis

1–4 Lena Gätjens (www.lenagaetjens.com), Fotos: Martti Kaartinen.

LENA GÄTJENS

studierte Bühnengestaltung in Graz und Architectural Lighting Design an der Hochschule Wismar. Sie ist als freischaffende Bühnen- und Kostümbildnerin am Theater, beim Film und in freien Produktionen tätig. Das Potential des Lichts Raum, Wahrnehmung und erzählerische Szenen zu gestalten führt ihre Auseinandersetzung mit dem Bühnenraum fort. Seit 2013 arbeitet sie als vorrangig als multidisziplinäre Künstlerin mit Fokus auf Licht und (öffentlichen) Raum. Licht zu beobachten und es als Werkzeug, Ausdrucksträger und erzählerisches Mittel zu verwenden verfolgt Lena Gätjens in ihren Illustrationen und Installationen. Sie arbeitet allein oder mit Kollektiven wie 333 (Kunst im öffentlichen Raum/Kunst am Bau), *plus ou moins cirque productions* (Performance) und *horstjensole* (Intervention im öff. Raum).

Lena Gätjens
Herzbergstr.127
10365 Berlin, Deutschland
www.lenagaetjens.com
E-Mail: lgatjens@gmx.de

BETTINA BOHLE

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

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

LUTZ BERGEMANN

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
Institut für Geschichte und Ethik der Medizin
Professur für Ethik in der Medizin
Glückstraße 10
91054 Erlangen, Deutschland
E-Mail: lutz.lb.bergemann@fau.de

BERND ROLING

studierte Lateinische und Mittellateinische 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

VERENA OLEJNICZAK LOBSIEN, Dr. phil. (Hannover 1984), Habilitation (Frankfurt am Main 1992), ist Professorin für Neuere Englische Literatur/Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft an der Humboldt-Universität zu Berlin. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Literatur und Kultur der Renaissance.

BERND ROLING, Dr. phil. (Münster 2002), Habilitation (Münster 2008), ist Professor für Latein an der FU Berlin. Forschungsgebiete: Sprachphilosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, vormoderne Wissenschaftsgeschichte, Lateinkultur Skandinaviens.

LUTZ BERGEMANN, Dr. phil. (Kiel 2004), Habilitation (Münster 2010), ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Ethik in der Medizin der FAU Erlangen-Nürnberg. Forschungsschwerpunkte: Klinische Ethik, Vulnerabilität, Ethik in der Pflege, Medizinethik, Tugendethik, Neuplatonismus.

BETTINA BOHLE studierte Musik(wissenschaft), Gräzistik und Philosophie, 2014 Promotion zu Olympiodors Gorgias-Kommentar. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Ruhr Universität Bochum und arbeitet zur Theorie literarischer Gattungen.

In der Reihe BERLIN STUDIES OF THE ANCIENT WORLD erscheinen Monographien und Sammelbände aller altertumswissenschaftlichen Disziplinen.

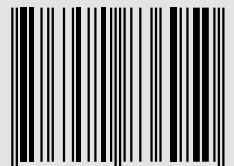
Die Publikationen gehen aus der Arbeit des Exzellenzclusters *Topoi. The Formation and Transformation of Space and Knowledge in Ancient Civilizations* hervor, einem Forschungsverbund der Freien Universität Berlin und der Humboldt-Universität zu Berlin sowie den Partnerinstitutionen Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Deutsches Archäologisches Institut, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte und Stiftung Preußischer Kulturbesitz.

Die Reihe ist Bestandteil der Publikationsplattform *Edition Topoi*. Alle Bände der Reihe sind elektronisch unter www.edition-topoi.org verfügbar.

57 BERLIN STUDIES OF
THE ANCIENT WORLD

www.edition-topoi.org

ISBN 978-3-9818369-5-0



9 783981 836950