

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)<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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 Existenz<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup>

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,<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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 nachweisbar<sup>8</sup> – 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.<sup>9</sup> Als φανταστικὸν πνεῦμα oder φανταστικὴ 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. vermittels 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.<sup>10</sup>

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.<sup>11</sup>

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/Ι Sogni, 560/561–562/563

11 Synesius von Kyrene: *Traumbuch*, 135A, 8. Synesius von Kyrene [Grazya], pars 4: ΠΕΡΙ ΕΝΥΠΝΙΩΝ/Ι 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].<sup>12</sup>

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.<sup>13</sup>

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 [Grazia], pars 4: ΠΕΡΙ ΕΝΥΠΝΙΩΝ/ I Sogni, 564.

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

sche Hülle der Seele einerseits als *Medium* der bildhaften imaginativen Vorstellungstätigkeit, andererseits ist die φαντασία als ‚Sinn der Sinne‘ *Instanz* der Vorstellungstätigkeit<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> Zugleich deutet sich bereits in diesem Kontext ein Transfer<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup> 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 ἀθρώπου) 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 Alfanus 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)<sup>18</sup> 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 hirnphysiologische Ventrikeltheorie in Verbindung mit *spiritus*-Konzepten im Sinne eines fluidalen Transmitters.<sup>19</sup>

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 Sündenstrafen<sup>20</sup> 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).<sup>21</sup>

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,<sup>22</sup> 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,<sup>23</sup> 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,<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup> 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 Wiederausammenführung 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 ἡ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἕτερα δὲ ἡ 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.<sup>26</sup>

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.<sup>27</sup> 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,<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 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 Weltansicht. 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.<sup>32</sup> 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.<sup>33</sup>

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 hinzuführen. 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.<sup>34</sup>

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*)<sup>35</sup>

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

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*)<sup>36</sup>, *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.<sup>37</sup> 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 ist<sup>38</sup> 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,<sup>39</sup> 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.<sup>40</sup> Stattdessen verfolgt er eine figurale Lesart der biblischen Zeugnisse, räumt jedoch ein, dass eine Auferstehung der Leiber zum vollkommenen Glück der Seele notwendig sei.<sup>41</sup>

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.<sup>42</sup>

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.<sup>43</sup>

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.<sup>44</sup>

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*).<sup>45</sup>

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,<sup>46</sup> 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 vermittle 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 vermittle 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*).<sup>47</sup>

Augustinus unternimmt es nicht, das Leben der „seligen Leiber“, die sich in ewiger Seligkeit „regen und bewegen“<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup>

Doch legen wir das Augenmerk auf die spirituale Perzeptivität, die diese verklärte Leiblichkeit kennzeichnet.<sup>50</sup> 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.<sup>51</sup> 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*.<sup>52</sup> 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*).<sup>53</sup> 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*),<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup> 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 vermittels 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*)?<sup>54</sup> 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 nährend 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*).<sup>56</sup>

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.<sup>57</sup>

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?<sup>58</sup>

Aber eben dies darf für Eriugena nun, wiederum in Bezug auf Paulus' Formulierung, weder wortwörtlich noch im Sinne neuplatonischer Vorstellungen eines luminosen 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.<sup>59</sup> 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.<sup>60</sup>

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.<sup>61</sup> 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“,<sup>62</sup> 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,<sup>63</sup> d. h. bildhafte Erscheinungsweisen vermittels der innerseelischen Vergegenwärtigung. Diese Theophanien sind strikt von Halluzinationen oder bloßen Phantasmen zu unterscheiden,<sup>64</sup> 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“.<sup>65</sup>

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.<sup>66</sup>

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.<sup>67</sup>

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*.<sup>68</sup> 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.*“<sup>69</sup>

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.<sup>70</sup>

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.<sup>71</sup>

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.<sup>72</sup> 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 *Himmlischen 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. Victor<sup>73</sup> 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“<sup>74</sup> So kann Eriugena die biblischen Überlieferungen gleich einer dichterischen, allegorisch fungierenden Bildrede als Ausdrucksformen einer prophetischen Redeweise verstehen.<sup>75</sup> Sie führt über sinnliche, uneigentliche oder fingierte Bildvorstellungen und Symboliken – materiale Handreichungen (*materialis manuductio*)<sup>76</sup> – 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*).<sup>77</sup> 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.<sup>78</sup>

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.<sup>79</sup>

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.<sup>80</sup> 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 (Constabulis) 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.<sup>81</sup> 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 vermittels der Sensualität herab.<sup>82</sup> 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.*<sup>83</sup>

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.*<sup>84</sup>

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.*<sup>85</sup>

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.*<sup>86</sup>

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*)<sup>87</sup> – 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,<sup>88</sup> 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*)<sup>89</sup>, 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.<sup>90</sup>*

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.<sup>91</sup>*

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.*<sup>92</sup>

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.*)<sup>93</sup>

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 [...].*<sup>94</sup>

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*.<sup>95</sup> 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“<sup>96</sup> 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*),<sup>97</sup> vermöge dessen sie sich in ihrem Streben ganz auf Gott richtet und gewissermaßen im Gottesgenuss zu leben vermag.<sup>98</sup>

*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 duabus 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.<sup>99</sup> 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.<sup>100</sup> 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 In-somniis 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