

HERZ, SEELE und GEIST
in der spätmittelhochdeutschen
Klosterliteratur des Bodenseeraumes
Ein motivgeschichtlicher Kommentar

ABHANDLUNG
Zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Universität Zürich

vorgelegt von
Martin Wassmann
von Inwil / Luzern

Angenommen im Wintersemester 2005 auf Antrag
von Herrn Professor Doktor Alois Maria Haas

Zürich, 2007

INHALTSVERZEICHNIS

Zusammenfassung	3
I. EINLEITUNG	3
II. DIE MOTIVE	15
1. Verwandlung	15
2. Die Seele ausserhalb des Körpers	30
Exkurs: Jenseitsreise, Himmelfahrt, <i>ochema</i>	43
3. Erkennen der eigenen Seele (Kardiognosie)	74
4. Augen der Seele	76
5. Reinheit	79
6. Schönheit	88
7. Seele und Licht	91
8. Gotteinung	103
9. Arme Seelen	118
10. Geist	120
11. Körperverachtung	126
12. <i>Visio beatifica</i>	132
13. Seele: Ort der Gnade, Geburt Gottes, Begegnung und des Gesprächs mit Gott	148
14. Das Herz	149
a. Ort der Gefühle, Affekte und Empfindungen	151
b. Rationaler Aspekt (Aufmerksamkeit, Gedächtnisse, Erkenntnis u.a.)	154
c. Ort Gottes oder des Heiligen Geistes	155
d. Ort der Tugenden	160
e. Innerstes	161
f. Kommunikationszentrum	161
g. Ort der Askese (Abwendung von der Welt) und der Gelassenheit	162
h. Ort der Besinnung, Andacht, Betrachtung (Kontemplation)	163
i. Feuer	164
k. Licht und Erleuchtung	165
l. Eschatologie	166
III. RÜCKBLICK	167
V. ANHANG	168
1. QUELLEN-KONTEXTREGISTER	168
A. Abkürzungsverzeichnis	168

a. Klosterliteratur	168
b. Einzelpersönliche Viten	168
B. Texte.....	169
Herz	169
Seele	239
Geist	312
Analogien	307
Kombinationen	310
Gemüt (unvollständig)	312
IV. BIBLIOGRAPHIE	315
A. Quellen	315
1. Schwesternbücher	315
2. Einzelpersönliche Viten	315
B. Forschungsliteratur	316
Lebenslauf	348

Zusammenfassung

Die *Schwesternbücher* sowie ein Teil der *Einzelpersönlichen Viten* (süddeutsche Klosterliteratur des 14. Jahrhunderts) dienen dieser Arbeit als Quelle zur Untersuchung der Motive *Herz*, *Seele* und *Geist*; hauptsächlich bezüglich der soterio-, eschato- und mystologischen Aspekte. Ausgehend von der hierfür besonders geeigneten "Vita" der Tösser Schwester *Sophia von Klingnau*, erweitert sich der Blick auf verwandte Stellen innerhalb des Quellenkorpus', um einzumünden in den Kernbereich der Studie, die geschichtliche Aufarbeitung des Motivs inner-, aber auch ausserhalb des europäischen Kulturbereiches. Ein ausführlich belegter Überblick über die Rezeptionsgeschichte der *Gnadenviten* (S. Ringler) leitet die Arbeit ein und im Anhang sind sämtliche Belegstellen in ihrem Kontext aufgeführt (Quellen-Kontextregister).

The current dissertation uses the *Schwesternbücher* and some of the *Einzelpersönliche Viten* (south-German monastic literature of the fourteenth century) as a source for the investigation of the motifs of heart, soul, and spirit, with special reference to eschato-, soterio- and mystological aspects. Taking as its point of departure the particular suitable "vita" of Sister Sophia von Klingnau (monastery of Töss, near Winterthur), the dissertation extends its scope by examining related texts within the corpus, leading up to the central part of the study, which is the investigation of the history of the motifs within the European and extra-European area. A richly documented overview of the reception of the *Gnadenviten* (S. Ringler) is given in the introduction and the appendix lists all the key words in their context.

*Wer wird heute noch an die Seele glauben? Alle Zeiten sonst sprachen von der Seele, fühlten in ihr gar Hohes und Heimliches, Himmel und Hölle zittern. Heute von der Seele zu reden, ist fast so unanständig, wie von der Tugend zu reden; denn es klingt ja beinahe theologisch. Wenn es aber durchaus nicht anders geht, reden unsere Mediziner [2] höchstens von der Psyche. Hat doch die humanistische Bildung ihre treuesten Anhänger in den Materialisten – denn das sicherste Rezept die altidealistischen Begriffe unschädlich zu machen ist ja: sie ins Griechische zu übersetzen.¹
Doch man ist daran, die Lebenskraft dieses Wortes neu zu entdecken.²*

I. EINLEITUNG

Die volkssprachliche Klosterliteratur³ aus dem Süden des spätmittelalterlichen Deutschlands hat in den letzten zwanzig Jahren einiges an Attraktivität gewonnen.⁴ Beinahe gänzlich verstummt sind die früher überwiegend⁵ negati-

¹ Joël, K., *Seele und Welt. Versuch einer organischen Auffassung*, 1912, 1. Ähnlich Fritz Mauthner: "Man kann die Seele zehnmal nachgewiesen haben als ein leeres Wortgespenst, der Begriff bleibt dennoch wichtig für die Geschichte des menschlichen Denkens", *Beiträge zu einer Kritik der Sprache, Erster Band: Zur Sprache und zur Psychologie*, 1901–2 (ND 1982), 243.

² Sudbrack, J., SJ, "Die Seele in der christlichen Mystik", *Christliche Innerlichkeit*, 35(2000), 156–9, 156.

³ Als Oberbegriff für die Textsammlungen (Nonnenviten, Schwesternbücher, Gnadenviten, Konventchroniken etc. genannt), aber auch für einzelpersönliche Viten und andere klösterliche Schriftzeugnisse anwendbar, wird heute der Begriff "Klosterliteratur" verwendet; bspw. – mit Hinweis auf Haas ("Deutsche Mystik", Glier, I., Hg., *Die dt. Lit. im späten MA*, 1987, 292 [Gesch. d. dt. Lit., III,2]) – von Susanne Bürkle (*Literatur im Kloster: historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts*, 1999, 53). Der wohlklingende Begriff *Schwesternbücher* findet auch nach Ringlers Vorschlag (*Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien* [Zürich/München: Artemis, 1980; Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 72]) noch immer Verwendung, etwa in der Magisterarbeit von Monika Lubczyk (*Das Klosterleben und die Tätigkeiten von Dominikanerinnen im späten Mittelalter, untersucht anhand der Schwesternbücher der Klöster Oetenbach, St. Katharinental und Töss*, Universität Konstanz, 2006).

⁴ Bürkle spricht in ihrer fundierten Übersicht vom "Ende einer forschungsgeschichtlichen Marginalisierung" (*Literatur im Kloster*, 1999, 1). Und zwar nicht, wie böse Zungen behaupten mögen, weil das Feld der "Grossen" bearbeitet sei und nun die mediävistische Kleinarbeit begönne, sondern weil man dank der Vorarbeiten Loewes, Bussmans, Ringlers u.a. und im Zug des Mentalitätswandels der eigentlichen Bedeutung dieser Texte gerechter werden konnte. Das Besondere an ihnen sei, meint bspw. C.M. Mooney, dass die Hand des Mannes nicht wie meist sonst direktiv eingreife, das ergebe eine sympathische Lebendigkeit und undogmatische Frische ("Voice, Gender, and the Portrayal of Sanctity", Mooney, Hg., *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*, 1999, 1–15, 2 [The Portrayal of Medieval Woman in Male-Authored Vitae]).

⁵ Folgende kleine Auswahl aus der Rezeptionsgeschichte lassen wir mit dem Urteil Bihlmeyers beginnen: [Die Schwestern] *scheuten sich nicht, vor den wissbegierigen, oft recht gut gebildeten Zuhörerinnen, die sie zu einem Leben der Gottvereinerung anleiten wollten, von hohen und höchsten Problemen der Theologie zu reden. (...) ... schätzenswerte Beiträge zur Geschichte und Entwicklung der religiös-mystischen Autobiographie, wie auch zur Kulturgeschichte der Zeit enthalten (...) seltener finden wir, wie bei einigen Nonnen in Töss und Adelhausen, den Aufstieg zu höheren metaphysischen Problemen. Sicherlich fehlt das Anempfundene, Unehnte, Schablonenhafte, phantastisch Überspannte und Krankhafte in diesen Nonnenviten nicht, aber es schwebt doch über dem Ganzen ein Hauch inniger Frömmigkeit, eine Fülle der Seligkeit des Glaubens und Schauens, eine reine Gottes- und Nächstenliebe, eine einzigartige Opferbereitschaft, eine vollkommene Freude über Gottes Werk in der Schöpfung* (Bihlmeyer, K., "Die Selbstbiographie in der deutschen Mystik des MA", *Theol. Quart.schr.*, 114, 1933, 519f.). Oder dasjenige Ferdinand Velters, des späteren Herausgebers der Tösser Viten (1906) sowie der Predigten Taulers (1910), cf. unten, A. 27. Ein früher Befürworter ist der Basler Predigerprior Reinerus, jahrelang zweiter Vorgesetzter in Unterlinden: "Würde man genau erkunden und durch eine Schrift bekannt machen, was Gott seit den Anfängen des Ordens bis auf diese Zeit in den Schwestern zu ihrem geistlichen Trost gewirkt habe, es müsste steinerne Herzen erschüttern und zur Andacht bringen und sehr viele erbauen" (Muschg, W., *Die Mystik in der Schweiz*, 1935, 218). Engelbert Krebs: ... *man darf auch ferner nicht vergessen ... dass die Klöster ... Pflegstätten heiligster Selbstüberwindung und Frömmigkeit gewesen – an Frauen wie Mechthild Tuschelin und manche der anderen werden wir immer nur mit grösster Ehrfurcht denken können –: aber das eine wird doch als Resultat bestehen bleiben: die Vitensammlungen tragen in ihrer Anlage wie in ihrem Inhalte nicht gar so sehr die Merkzeichen des Einflusses zeitgenössischer als Mystiker berühmter Prediger, als vielmehr die unverkennbarsten Spuren der Wundergeschichten, die man in Dominikanerkreisen gern erzählte und die man schöpfte aus der Legenda aurea, den Vitae fratrum, den jüngeren Dominikuslegenden und endlich aus den Erzählerkreisen des Thomas v. Chantimpré, des Caesarius von Heisterbach und verwandter Seelen* (Krebs, E., "Die Mystik in Adelhausen: Eine vergleichende Studie über die 'Chronik' der Anna von Munzingen und die Thaumographische Literatur des 13. u. 14. Jahrhunderts als Beitrag zur Geschichte der Mystik im Predigerorden", *Festgabe enthaltend vornehmlich vorreformationsgeschichtliche Forschungen Heinrich Finke zum 7. Aug. 1904 ...*, 1904, 41–195, 101). Emil Michael unterscheidet zwischen "erhabenster Mystik" und Krankhaftem (*Deutsche Wissenschaft und deutsche Mystik während des vierzehnten Jahrhunderts*

ven Stimmen, die sich aus den damaligen einseitigen literaturästhetischen und theologiegeschichtlichen Massstäben erklären lassen.⁶ Sie haben einer

[Gesch.d.dt.Volkes vom 13. Jh. b.z. Ausgang des MAs, 3,3], 1903, 168); in der Passage über Elsbeth von Neustatt (Adelhausen) bspw. sieht er ein "echt mystisches Bild von ... Zuverlässigkeit und historischer Wahrheit" (ebd., 170). Besonders positiv bilanziert P. Hieronymus Wilms, der u.a. den Vorwurf der Sensationsgier als ungerechtfertigt zurückweist (*Das Beten der Mystikerinnen*, 1916¹, S. 1; in der 2. A. fehlt die Stelle oder ist an anderem, von mir nicht gefundenem Ort eingefügt). "Es waren Stätten heiliger Betrachtung" (ebd., 2., erw. u.verb.A., 1923, 15). "Wenn irgendwo auf Erden, dann war in den acht Klöstern die Sehnsucht nach dem Einswerden mit Gott lebendig" (ebd., 1923², 185). Ebenso Wilhelm Oehl: *Jene mystischen Nonnenviten sind trotz ihres ganz unkritischen, fraulichen, naiv-phantastischen Charakters kulturgeschichtlich, psychologisch und poetisch von hohem Werte und hohem Reiz, ja, manchmal von bezaubernder Schönheit. Diese literarische Gattung ist ausschliesslich der deutschen Mystik eigen. Adolf Harnack, der doch dieser katholischen Nonnenmystik fernsteht, urteilt über sie (Dogmengeschichte III³, 394: 'Welcher Historiker mit hellen Sinnen wird an diesen Früchten der Mystik teilnahmslos oder achselzuckend vorbeigehen können; welcher Christ nicht mit herzlicher Freude aus dem Quell lebendiger Anschauungen, der hier gesprudelt ist, schöpfen; wer wird nicht zuversichtlich als Geschichtsforscher bezeugen, dass eine evangelische Reformation um 1200 (- wohl richtig: 1300!) ebenso unmöglich gewesen wäre, wie sie um 1500 vorbereitet war?' (Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters. 1100-1550, 1931 [ND, Darmstadt, 1972], 197f.). Georg Leyh nennt diese Quellen "eine neue Erbauungsliteratur ... welche ... die Nonnen durch die eigenen Erlebnisse, Gesichte und Selbstbespiegelungen bereichern, eine Literatur des persönlichen Ausdruckes und Erlebens" (Leyh, G., Hg., *Handbuch der Bibliothekswissenschaft 3.1: Geschichte der Bibliothek*, 1955, 445). Dagmar Müller betont die Ganzheitlichkeit der Erfahrung dieser Dominikanerinnen: "Sie öffnen Gottes Wirklichkeit all ihre Sinne." (*Begleiterinnen auf dem Weg nach innen. 8 Wege mit mittelalterlichen Mystikerinnen*, Mainz: Grünwald: 2002, 80-97, 96).*

⁶ Schon Georg Kunze bemängelt die falschen Beurteilungsmassstäbe seiner Vorgänger, die entweder von unkritischem Echtheitsglauben ausgegangen seien oder dann versucht hätten, mit historischen Vergleichen zu Werturteilen zu kommen ("Studien zu den Nonnenviten des deutschen Mittelalters. Ein Beitrag zur religiösen Literatur im Mittelalter." Diss, masch., Hamburg, 1952, 26f.). Er möchte diese weder künstlerisch noch philosophisch oder theologisch, sondern pastoral ambitionierten Texte aus der "Perspektive dieser Deutungen lösen" und deren Eigengesetzlichkeit aufzeigen (ebd. 32f.). Ähnlich betont Otto Langer die Notwendigkeit einer historischen Kontextuierung ("We ist ein gut wort, we ist ein genadenrichez wort: Zur Spiritualität der Dominikanerinnen im Spätmittelalter", W. Böhme, Hg., *Lerne leiden: Leidensbewältigung in der Mystik*, 1985, 21-34, 25f.). Hauptpunkt der Kritik waren die Charismen (Lewis, G.J., *By Women, for Women, about Women. The Sister-Books of Fourteenth-Century Germany*, 1996, xii, cf. Bürkle, *Literatur im Kloster*, 40). Abschätziges lesen wir bspw. bei Albrecht Dieterich, der im Verlauf einer an sich interessanten Aktualisierung Bezug nimmt auf Adelheid Langmann sowie auf Christine und Margarete Ebner: *Ich denke nicht daran, diese Visionen krankhafter Weiber für das Verständnis alter liturgischer Bilder direkt verwenden zu wollen. Aber wenn noch so 'psychopathisch' und mystisch, über die Formen, die dem menschlichen Denken möglich sind zur Erfassung der Vorstellung der Einheit mit dem Göttlichen, können auch sie nicht hinaus. Trotz allem kann auch in der ekstasis niemand aus seiner Haut. Die mittelalterliche Mystik aber könnte mancherlei aus dem Altertum unvollkommen Bekanntes durch die Analogie ihrer reichlichen Überlieferungen verständlich machen. Auch das Altertum hatte seine Kassandren und Sibyllen, die von Apollon geliebt sind, die von ihm entzückt und überwältigt in seinen Umarmungen weissagen (Eine Mithrasliturgie, 1903, 133f.). Von kirchenhistorischer Seite etwa tönt es so: Die Schauenden sprechen und fühlen durchaus aufrichtig, freilich mit einer Naivität, die weit über die Grenzen hinausgeht, die wir verlangen. Auch an krankhaft Verstiegenem fehlt es nicht. Aber ihre Reinheit wie ihre Frömmigkeit, ihre Demut, ihre Hingebung können unsere Bewunderung erregen. Das Frauengemüt entfaltet sich in der Pflege der passiven Tugenden zu entzückenden Seelenblüten, deren zarter Duft immer von neuem ähnlich geartete Seelen anzieht, in unserer Zeit der Gegensätze wieder mehr denn je. Aber der Historiker, der auch das Leben ausserhalb der Klöster in Betracht zieht, kann das Bedauern nicht unterdrücken, dass diese Pflege des frommen Frauengemüts keine grössere Früchte ausserhalb der Klostermauern zeitigte. Man sieht nicht, dass in Deutschland die Achtung vor der Frau zunahm. Die finsternen Bilder, die man sich von den Hexen machte, nahmen im Gegenteil immer festere Umrisse an. Von deutschen Mystikerinnen ist im 15. Jahrhundert nicht mehr so viel zu vernehmen (Schürer, G., *Kirche und Kultur im MA*, 3, 1930, 184). Walter Muschg bewundert einerseits die grossartigen asketischen Leistungen der Schwestern (*Die Mystik in der Schweiz*, 1935, bspw. 52, 144) und stellt diesen "den seelischen Kleinkram einer ins Spielerische abggleiteten Zeit" gegenüber (ebd. 219). Walter Blank urteilt schonungslos, wenn er, an die erste für unser Fach brauchbare und in ihren wesentlichen Aussagen bis heute gültige Arbeit Georg Kunzes ("Studien zu den Nonnenviten", 1952) knüpfend und diese mit seiner thematischen Akzentuierung und Berücksichtigung theologischer Gesichtspunkte sinnvoll ergänzend, u.a. den Grossteil der Visionen mit den autosuggestiven Bildern 'geistig minder begabter Kinder' vergleicht (Blank, W., *Die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts: Eine Studie zur hagiographischen Literatur des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung der Visionen und ihrer Lichtphänomene*, Diss. Freib.i.Br., 1962, 266) oder die Trivialisierung theologischer Inhalte beklagt (261, cf. Bürkle, *op. cit.*, 40, sie gehören für ihn in einen 'abseitigen Bereich', cf. Bürkle, *ebd.*, 1). Immerhin billigt er den Frauen, wohl auf Bihlmeyer bezogen (cf. A. 3), einen 'Hauch von Frömmigkeit' zu ... (Blank, *op.cit.*, 270). Die wohlwollenden Zeilen am Schluss seiner vernichtenden Beurteilung wirken vor diesem Hintergrund wenig überzeugend. Um so erfreulicher dann die von Blank nicht erwähnte Dissertation Hester Reed Gehrigs ("The Language of Mysticism in South German Dominican Convent Chronicles of the 14.th C.", masch., Michigan, 1957), etwa, wenn er sich gegen die gängigen triebpsychologischen Vereinfachungen wendet (218f.) oder das breite Spektrum mystischer Erfahrungen anerkennt (25, cf. 345f.). Wentzlaff-Eggebert beklagt das gesunkene Niveau (*Dt. Mystik zw. MA u.NZ*, 1943, 3.A.1969, 61f.: "bis ins Spiritistische hinabgedrückt"), nicht selten fänden sich pathologische Züge ("Erscheinungsformen der 'unio-mysica' in der dt. Lit. u. Dichtung", *Dt.v.j.Schr.*, 22, 1944, 249f.). – Frauen äussern sich nur bedingt anders als Männer, bspw. A. Siemsen bezüglich Töss: ...gibt uns die spätere Nonnedichtung einen Einblick in mittelalterliches Frauenleben, wie er sonst nirgends zu finden ist; um jedes Kloster bildete sich eine Gruppe von Freunden ... Von diesem starken, manchmal allzu hochgespannten Leben zeugt die Niederschrift ... Diese sehr schlichte Niederschrift gibt ein unvergleichlich klares und mannigfaltiges Bild einer solchen Nonnengemeinschaft, von ihrer äusseren Enge und inneren Fülle, von ihren Nöten und Schwächen, von der hochgespannten Geistigkeit, die über die Zeit hinausgriff und daher nach einer Generation gleich all derartigen ekstatischen Bewegungen in Konventionen erstarrte und erstarb. (...) Eine der seltsamsten Massensuggestionen dieser allen Suggestionen von mystischer Askese bis zur Pogromstimmung und zum Veitstanz offenen Zeit ist das visionäre Leben dieser Nonnen, bei denen es zuzeiten als bedenkliches Zeichen der geistlichen Dumpfheit erschien, keine Visionen zu haben. (...) Philosophische oder theologische Betrachtungen sucht man bei ihnen vergeblich. Trotz Konventionalität ist es dennoch erstaunlich, welche Fülle ganz scharf umrissener Individualitäten sich abzeichnet. (...). Es ist Dichtung ..., sehr persönliches Erleben, das zwar gebunden ist an die mächtige Überlieferung, aber diese umschmilzt im Feuer eines starken Gefühls. Diese persönliche [57] Kraft macht die mystische Nonnedichtung zu einer unvergleichlichen Quelle weiblichen Seelenlebens. (...) Sie ist auch das erste Zeugnis wirklicher Kameradschaft zwischen Mann*

neuen, dieser Textsorte um vieles gerechter werdenden Sichtweise Platz gemacht.⁷ Überhaupt wurde diese Literaturgattung lange Zeit nur wegen der Beziehung zu Eckhart wahrgenommen,⁸ dabei verdient sie ohne Frage eine selbständige Behandlung, und sie bedarf dieses Lichts von aussen in keiner Weise, im Gegenteil, der Vergleich führt in die falsche Richtung. Deren Stärke liegt bestimmt (mit Ausnahmen allerdings⁹) nicht in ihrem theologi-

und Frau, die ganz frei bleibt vom Zwang des geschlechtlichen Triebs. (...) Sehr bald erstarrt, verkümmert und entartet diese Blüte. Aber ihre Früchte reifen dennoch. Ihr Samen keimt nach langer Zeit überraschend in ganz anderm Boden (Siemens, A., *Der Weg ins Freie*, 1943, 54ff.). Auch in neueren Untersuchungen erscheinen die Schwesternbücher noch als Beispiele für lebenssechte Mystik (bspw. Wegener, B., "Vanitas et amor. Zum Werk des Mystikers Heinrich Seuse", Frenken, R./M.Rheinheimer, Hg., *Die Psychohistorie des Erlebens*, 2000, 163-92, 179ff.). Haas wendet sich mit H.U. Balthasar wohl gegen die Abwertung sinnlich-imaginativer Visionen (Haas, A.M., "Traum und Traumvision in der deutschen Mystik", 1983, Haas, *Gottleiden – Gottlieben*, 1989, 109-26, 125f.), die Frauen seien bezüglich der sogenannten inkarnatorischen Mystik "sehr ernst zu nehmen" (Kichert, K., "Diskussionsbericht", Ruh, K., Hg., *Abendländische Mystik im Mittelalter: Symposium Kloster Engelberg*, 1986, 475). In seinem Diktum "Meister Eckhart muss insgesamt auf die hektisch-forcierte Erlebnismystik der Nonnen eine heilsam dämpfende Wirkung ausgeübt haben" lässt sich hingegen etwas vom alten Ressentiment der scholastischen Tradition erkennen (Haas, A.M., "Mystik und Politik, Bruder Klaus und die Mystik in der Schweiz" [1981], Haas, *Geistliches Mittelalter*, 1984, 459-75, 468). In "Schreibweisen der Frauenmystik" (1988) lehnt er Disqualifikationen wie 'Materialisierung, Verdinglichung, Veräusserlichung, Privatisierung' deutlich ab (Haas, *Mystik als Aussage*, 1996, 270-81, 279, cf. Haas, A.M., "Schools of Late Medieval Mysticism", Raitt, Hg., *Christian Spirituality* 2, 1987, 140-75, 155-8: The Lives of the Nuns and Visionary Literatur; Haas, A.M., "Deutsch Mystik", Glier, I., Hg., *Die dt.Lit.im späten MA*, 1987, 234-305, 291-8: "Nonnenleben und Offenbarungsliteratur"). Auch Jo Ann Kay McNamara präsentiert unsere Schwestern in ihrem Panorama im Kontext der Mystik (*Sisters in Arms: Catholic Nuns through Two Millennia*, 1996, 324-52: The Alchemy of Mysticism). – Obwohl Kunze immer wieder auf den legendenhaften Charakter der "Viten" hinweist (bspw. 116, 158, 160), löst er sie noch nicht völlig aus dem Bezugsrahmen der Mystik, dies zu tun hat sich Siegfried Ringler vorgenommen, die Position Kunzes zuspitzend. Aber auch Ringlers Legendarisierungsvorschlag befriedigt nicht, wenngleich sein zugrunde liegender Beweggrund, die Texte so der leidigen Authentizitätsdiskussion zu entziehen (*Viten- und Offenbarungslit.*, 1980, 13ff.), was – zu Recht – den Widerspruch Dinzelsbachers auf den Plan ruft (für eine knappe Zusammenfassung des Hin-und-Hers cf. McGinn, B., *Die Mystik im Abendland. 3: Blüte*, 1999, 63f. und Bürkle, op.cit., 2ff.). Trotzdem markiert Ringlers Arbeit die Wende hin zu einer ausgewogeneren Rezeption. Endlich, eineinhalb Jahrzehnt nach Ringlers Arbeit, kommen mit den Mediävistinnen Gertrud Jaron Lewis (*By Women, for Women, about Women*, 1996, mit Mikofilm-Beilage von sieben Quellentexten) und Susanne Bürkle (*Literatur im Kloster*, 1999, mit ausführlicher Bibliographie) zwei Frauen zu Wort, deren Arbeiten, zusammen mit der Bibliographie Ruth Meyers (*Das >St. Katharinentaler Schwesternbuch<: Untersuchung, Edition, Kommentar*, 1995, 345-64) das Wesentliche abdecken. Zur Übersicht über die Rezeptionsgeschichte cf. Lewis, op.cit., xii, 58ff., Ringler, *Viten- und Offenbarungslit.*, 1980, 7f.). Eine weitere rühmensewerte Eigenschaft der Schwestern ist deren Konzentration auf die wirklich wichtigen Dimensionen des Religiösen, und das ist gewiss nicht die denkerische Verarbeitung oder, wie es Molinos, mehr nach innen orientierte religiöse Menschen unterscheidend von den Gott eher aussen suchenden, eher diskursiv orientierten, bezüglich der letzteren formuliert: "Aber keiner von diesen gelangt jemals auf jenen Weg zur Herrlichkeit der Einung, wie der tut, der durch göttliche Gnade, durch den mystischen Weg der Kontemplation ans Ziel gebracht wird. Diese Männer der Wissenschaft, die rein scholastisch sind, wissen nicht, was der Geist ist, noch was es heisst, in Gott verloren zu sein" (*Spiritual Guide* I, c.1, 54, 65; II, c. 18, 126f.), cf. Leuba, J.H., *Die Psychologie der religiösen Mystik*, 1927, 4).

⁷ Ringler stellt diese Gesinnungsänderung in den Zusammenhang einer neuen Aufgeschlossenheit "für narrative Darstellungsformen und deren Inhalte"; es gebe immer mehr Verständnis dafür, "dass der Zugang zur Wahrheit nicht nur durch den Begriff, sondern auch im Bild möglich ist, und dass Wirklichkeit mehr ist als nur das naturwissenschaftlich Fassbare"; ausserdem frage die Frauenemanzipation nach einer von Frauen geprägten Kultur, deshalb das Interesse für Frauenbewegungen des 13. und 14. Jh.s (Ringler, S., "Gnadenviten aus süddt. Frauenklöstern des 14. Jh.s – Viten-schreibung als mystische Lehre", Schmidtke, D., Hg., *'Minnichlichiu gotes erkennisse': Studien zur frühen abendl. Mystiktradition*, 1990, 89-104, 90; cf. Lewis, *By Women*, 1996, XI); cf. Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur*, 1980, 378ff. (Massstäbe für die Beurteilung der Nonnenliteratur). Aber auch in neueren Darstellungen erhält sich die Ambivalenz der Alten: "In solcher Abgeschiedenheit entstand eine ganz eigenartige Frauenmystik, befremdlich und faszinierend zugleich. Befremdlich in den Exzessen Schwärmerischer Braut- und extremer Leidensmystik, für die die 'weibliche Natur' verantwortlich gemacht wurde, nicht das fehlende Gegengewicht eines in der Welt tätigen und verantwortlichen Lebens. Faszinierend dadurch, dass sich gegen alle Versuche der Seelsorger, die Frauen in die Schranken der scholastischen Theologie zu zwingen, ein eigenständiges spirituelles Leben behauptete, von dem in den Klosterchroniken aus dem 14. Jahrhundert zu lesen ist" (Müller, D., *Begleiterinnen auf dem Weg nach innen*, 2002, 81).

⁸ Bspw. von Emil Ermatinger, aber auch bei Langer noch nachwirkend. Ermatinger drückt den Geist seiner Zeit deutlich aus, wenn er schreibt: *Die Aufzeichnungen der Nonnen künden, dass eine Unsumme menschlichen Leides und menschlicher Verzücckun, leiblicher und gemüthlicher Krankheit, verdrängter Liebesgefühle, Erregungszustände aller Art, sich in den Frauenklöstern der Zeit zusammenschloss. Es fehlt nicht an pathologischen Zügen bedenklichster Art. (...) Hier haben Geistliche wie Ekehart und Suso als Beichtväter und Seeleenerzte gewirkt. Sie haben, aus dem Ideengrund der Mystik heraus, die Kraft der Vergeistigung in den bedrängten Frauen zu wecken gesucht, nicht durch metaphysisch-logische Gedankengänge, sondern durch ihre Ausdeutung in seelsorgerischer Richtung (...) Eine Form der Seelenheilkunde war auch die Schriftstellerei dieser Nonnen. Sie ist durchaus psychologischer und biographischer Art. Sie lenkten sich durch sie – es ist wohl möglich, dass ihnen Ekehart und Suso geradezu den Rat geben haben, jedenfalls liessen sie sich durch den Verkehr mit den heiligen Männern anregen – von ihren eigenen seelischen Bedrängnissen ab, indem sie sich in fremde Schicksale versenkten und die Lebensläufe frommer Schwestern aufzeichneten* (*Dichtung und Geisteserbe der Schweiz*, 1933, 48).

⁹ "Manche dieser kleinen Monographien sind von hohem psychologischen Reiz, lyrische und dramatische Kunstwerke en miniature" (Bihlmeyer, K., "Die Selbstbiographie in der deutschen Mystik des MAs", *Theol.Quart.schr.*, 114,1933, 519f.). Acklin Zimmermann wendet sich gegen ein "Anlegen der schultheologischen Messlatte", was "gezwungenermassen auf eine Abwertung ... hinauslief" ("Die Nonnenviten als Modell einer narrativen Theologie", Haug, W./W.Schneider-Lastin, Hg., *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*, 2000, 563-80, 569). Dass "Textstellen, an denen ausdrücklich auf das Interesse der Nonnen an dezidiert theologischen Fragen ... hingewiesen wird ... äusserst

schen Gehalt und ihrer Literarizität¹⁰ – es ist uns hier ein ausserordentlich lebendiges Zeugnis spätmittelalterlicher Klosterkultur überkommen und darüberhinaus ein einmaliger Schatz psychohistorischer Einzelheiten, eingestreut zwar in ein Gerüst von Wiederholungen und Stereotypen – wir dürfen hierbei jedoch nicht vergessen, dass es sich hier um Tendenzliteratur handelt.¹¹ Ihre Aufgabe war es, portionenweise zu Tische vorgetragen, den Geist der echten Religiosität der Gründerzeit heraufzubeschwören mit dem Ziel, die Nachlässigkeit der Späteren zu überwinden. Die Zuhörerinnen sollten beeindruckt werden durch die enorme Intensität religiöser Energien ihrer Vorgängerinnen, ein reformatorisches Bemühen also im Zug der Observanzbewegung.¹²

Mit den Schwesternbüchern und den Einzelgnadenviten haben wir eine überaus vielschichtige, wertvolle und beeindruckende Quellensammlung vorliegen. Die Texte geben Zeugnis von einer unerhört reichen Kultur der Innerlichkeit, der echten Religiosität, der zielgerichteten Sammlung aller Kräfte auf Selbstreinigung, Erleuchtung und Einung hin, ganz nach dem

zahlreich" sind, wie sie es haben möchte, ist vielleicht etwas übertrieben (ebd., 566), aber deutlich erkennen wir das Ringen um echtes Verstehen und tiefes Erfühlen der Wahrheit religiöser Botschaften. Bestimmt wird "das vermittelte theologische Gedankengut weit mehr als nur übernommen und gewissermassen passiv verwaltet" (ebd. 568). Allerdings ist es eher unwahrscheinlich oder zumindest nicht die Regel, 'dass die Frauen mit ihren narrativ-theologischen Entwürfen in die schultheologischen Diskussion eingreifen wollten' (ebd. 570). Bürkle, die, nach der 'impliziten Theologie' suchend, Langers Ansatz der Opposition zwischen der Eckhartschen Theologie und der Klosterliteratur-Spiritualität in Frage stellt, wobei ihr der Nachweis des Rückgriffs der Frauen auf die Standardtheologie bei zentralen Fragen wie Eucharistie und Passion gelungen ist, bestätigt Acklin, wenn sie, Bürkle, schreibt, es würden auch Beiträge zu aktuellen theologischen Fragen geleistet (Bürkle, *Literatur im Kloster*, 42f.). McGinn hingegen, der den Dominikanerinnen im dritten Band seiner Mystikgeschichte immerhin vierzig Seiten (507-48) widmet, meint: "Diese Bücher erschlossen ... theologisch kein neues Feld" (533). Sicher gibt es Ausnahmestellen wie Adelheit v. Trochau; sie versteht Bücher *als ein wol gelerter Pfaff* (Eng. 13,29ff., Acklin Zimmermann, op.cit., 567). Karl Jordan Glatz findet bei Ursula Heiderin "die dogmatisch vollkommen korrekten auffassungen von dem wesen der seele, deren moralischem verhältnis zu gott, der stellung des leiblichen zum geistigen, die begründung aller guten werke durch die vorherrschende beeinflussung des menschlichen willens von dem göttlichen in einem taulerischen ganz ähnelndem sinne" (Glatz, K.J., Hg. "Chronik des Bickenklosters zu Villingen." *Litterarischer Verein in Stuttgart*, 151, 1881, 5). Beispiele für theologische Reflexionen finden wir Adh. 178: *Da sprach sie* [Else von der Nüwenstatt]: "Ja ich erkenne den vater vnd den sun vnd den heiligen geist, aber nüt in der volkomenheit als man in erkennet in dem ewigen leben. Ich erkenne in also verre als es möglich ist in disem leben" (cf. Anhang, Reg. Geist, 'heiliger Geist', cf. Hillenbrand, E., *Nicolaus von Strassburg*, 1968, 70; Acklin Zimmermann, *Gott im Denken Berühren, Berühren. Die theologischen Implikationen der Nonnenviten*, 1993, 40); dies ist u.a. Gregor von Nyssas Position (cf. Mühlberg, E., *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, 1966, 150ff., 171ff.; Viller/Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, 1939, 137, 143). Weitere Stellen cf. Anhang, Reg. Herz, 'rühren', Oye 40; Reg. Seele, 'Tod', Vil. 130f.; Reg. Seele, 'umgeben', Wei. 70. Bei Gisela v. Umkirch findet sich laut Engelbert Krebs ein "getreulicher Wiederhall dessen, was ... Meister Dietrich den Nonnen über den Seelengrund, die Gottheit und den Ausfluss der Geschöpfe aus der Prima causa lehrte (Die Mystik in Adelhausen", *Festgabe Finke*, 1904, 41-195, 76) und auch Stellen bei Adelheit von Freiburg weisen einen "anspruchsvollen theologischen Gehalt" auf (Schneider-Lastin, W., "Von der Begine zur Chorschwester: Die Vita der Adelheit von Freiburg aus dem 'Ötenbacher Schwesternbuch'. Textkritische Edition mit Kommentar", Haug/Schneider-Lastin, Hg., *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*, 2000, 515-61, 518f.). Lit.: Bürkle, *Literatur im Kloster*, 130 u.ö.; Lewis, *By Women*, 1996, 128ff., 133, 136f., 141f., 174, 267; Ochsenbein, "Leidensmystik" 1988, 367; Stoll, B., "Die theologischen Denkfiguren bei Elsbeth Stagel und ihren Mitschwestern", Acklin Zimmermann, B., Hg., *Denkmodelle von Frauen im MA*, 1994, 149-72; allg. cf. Gössmann, E., "Religiös-theologische Schriftstellerinnen", Klapisch-Zuber, C., Hg., *Geschichte der Frauen 2: Mittelalter*, 1993 (ital. Orig. 1990), 495ff.

¹⁰ Hierzu Lewis, *By Women*, 1996, 32ff.; Bürkle, *Literatur im Kloster*, 1999, u.a. 271ff.

¹¹ Cf. Bürkle, *Literatur im Kloster*, 10 (sog. vorautonome Kunst mit institutioneller Einbindung, immer an die Interessen bestimmter Gruppen gebunden). "Und doch – wieviel echtes, lauterer Gold enthalten diese 'Nonnenleben'!", sieht sich Anne-Marie Heiler genötigt, ihr Verdikt ("Stempel eines Tendenzwerkes") zu ergänzen (*Mystik deutscher Frauen im Mittelalter*, 1926, 239). – Im Früchristentum war Marcella eindrückliches Beispiel einer theologisch versierten Frau, sie beriet nicht nur Geschlechtsgenossinnen, sondern auch Männer und Priester in theologischen Fragen, wie Hieronymus in einem Brief berichtet (Disselkamp, G., "*Christiani Senatus Luminae*". *Zum Anteil römischer Frauen der Oberschicht im 4. und 5. Jahrhundert an der Christianisierung der römischen Senatsaristokratie*, 1997, 159).

¹² Schon Spamer (*Über die Zersetzung und Vererbung in den deutschen Mystikertexten*, 1910, 13) betonte die "asketisch-pädagogische Funktion als Exempelbücher zur geistlichen Nachfolge", wie es Grubmüller formuliert ("Die Viten der Schwestern von Töss", 1969, 203). Für Bürkle sind es "Dokumente prädiskursiver – weiblicher – Religiosität" (*Literatur im Kloster*, 3f., cf. 10ff., 15, 33ff., 171 u.ö., cf. Lewis, *By Women*, 39f., 284f.). Treffend betont Langer, man müsse diese Schriften nach der von ihren Verfasserinnen zugewiesenen Funktion beurteilen ("We ist ein gut wort", 1985, 28), wie sie bspw. in der Vorrede zum Ötenbacher Schwesternbuch zum Ausdruck gelangt: *Aller liebsten swestern nun manen ich euch jn dem herren jhu das ir seint die getrewen nach volgerin ewer heiligen müttern* (Schneider-Lastin, W., "Die Fortsetzung des Ötenbacher Schwesternbuchs und andere vermisste Texte in Breslau", *Z.f.dt. Altert.u.dt.Lit.*, 124, 1995, 201-10, 203).

Vorbild der frühen Büsser, die sich zur damaligen Zeit nicht von ungefähr höchster Beliebtheit erfreuten.¹³ Wir danken diesen Frauen einen reichen Fundus an autobio-¹⁴ und hagiographischen¹⁵, häresio-¹⁶ und paranormologischen, legendarischen¹⁷, homiletischen, geschlechts-¹⁸ und volkscundlichen, psychologie-, frauen-, sozial-¹⁹, mystik-²⁰, theologie-²¹, kirchen-, literatur-, mentalitäts-, frömmigkeits- und religions-²² – kurz, kulturgeschichtlichen Einzelheiten, einerlei, ob sie als "bloss" fiktional-legendarisch oder literarisch bearbeitete Faktizität gewertet werden.²³

Hier liegen uns Zeugnisse einer geistesgeschichtlichen Transdisziplinarität par excellence vor, im Dienst der übergeordneten Aufgabe von *admiratio*, *admonitio*, *aedificatio* und *memoria*²⁴ zusammengewoben zu einem bunten Teppich kostbarster Art.

Unsere Arbeit soll es nun sein, diesen Hort auf die anthropologischen Grundkonstanten Herz, Seele und Geist hin zu untersuchen. Trotz aller Unaktualität dieses Zugriffs – Motivgeschichte steht heute, das macht sie besonders attraktiv, bestimmt nicht im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit der Gelehrtenwelt – sind unseres Erachtens mehr inhaltlich orientierte Untersuchungen zu mittelalterlichen Textquellen noch immer legitim und auch durchaus notwendig. Ebenso wenig gerecht wird eine solche Behandlung der Forderung ganzheitlicher Betrachtung;²⁵ der Bausteincharakter²⁶ der

¹³ Lecleq, J., *Christliche Lebensgestaltung II: Wegbereitung für Gott: Die christliche Askese* (Essai de morale catholique II: Le dépouillement, 4.A.1953), 1956, 108.

¹⁴ Auch wenn dieser Aspekt in der heutigen Beurteilung in den Hintergrund getreten ist, finden sich zweifellos manche autobiographische Einzelheiten. "The nuns were strictly cloistered and therefore used literary forms that were more biographical or, indeed, autobiographical in character" (Haas, "Schools of Late Medieval, Mysticism", 1987, 156), in Ausnahmen auch von Langer zugestanden ("We ist ein gut wort", 1985, 26).

¹⁵ Lewis, *By Women*, 52ff.; Bürkle, *Literatur im Kloster*, 6ff.; McNamara, J.A., "The Need to Give: Suffering and Female Sanctity in the Middle Ages", Blumenfeld-Kosinski, R./T.Szell, Hg., *Images of Sainthood in Medieval Europe*, 1991, 199-221, 217ff.

¹⁶ Cf. A. 105, 483ff. und 753.

¹⁷ Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur*, 1980, Reg.; Lewis, *By Women*, 53.

¹⁸ Bürkle, *Literatur im Kloster*, 45 ("geschlechtsspezifische Typisierung, 'Genderisierung' von Frömmigkeit und Heiligkeit"), 58; cf. Passennier, A., "Der Lustgarten des Leibes und die Freiheit der Seele: Wege der Mittelalterlichen Frauenmystik", *JB d. Europ. Ges. f. theol. Forschung von Frauen*, 5(1997), 192-216, 208ff. ("Die Stereotypen des Weiblichen und die Disziplinierung der religiösen Frauen" mit Hinweis auf Kloppenborg, R./W.J.Hanegraaff, Hg., *Female Stereotypes in Religious Traditions*, 1995 [nicht eingesehen]).

¹⁹ Lewis, *By Women*, 1996, 200ff.; Thali, Johanna, *Beten – Schreiben – Lesen: Literarische Leben und Marienspiritualität im Kloster Engelthal* (Bibliotheca Germanica 42, 2003), 65-80 ("Feministische Deutungsansätze").

²⁰ "Tatsächlich lässt sich vom Motivlichen und Gehaltlichen her eine Fülle von Daten und Ereignissen namhaft machen, die auf die theologische Deutungskategorie der *gratiae gratis data* verweisen" (Haas, A.M., "Deutsch Mystik", Glier, I., Hg., *Die dt.Lit.im späten MA*, 1987, 234-305, 291-8: "Nonnenleben und Offenbarungsliteratur", 295).

²¹ Cf. Acklin Zimmermann, *Gott im Denken berühren: Die theologischen Implikationen der Nonnenviten*, 1993; Lewis, *By Women*, 128ff. (Spiritual and Theological Concerns: Images of God, The Question of the Soul, The Humans response, Life in Transition), 133 (Widerspiegelung der Männertheologie am Bsp. Trinität), 136f., 141f., 174; cf. auch oben, A. 7.

²² Bspw. Mensching, G., *Das Heilige Schweigen: Eine rel.gesch. Untersuchung*, 1926, 111 (Bsp. aus Töss); cf. oben, A.4, Dieterich.

²³ Auch aus Gedankenerfindungen lassen sich bekanntlich aufschlussreiche, interessante Informationen über eine Zeit erarbeiten, bspw. sind die antiken Literaturwerke höchst informative Quellen geworden, wie es die heutige Belletristik auch ist und in zweitausend Jahren noch mehr sein wird. Das Fiktionale ist übrigens eine junge Errungenschaft in der Menschheitsgeschichte, zumindest der abendländischen (Schlaffer, H., *Poesie und Wissen: Die Entstehung des ästh. Bewusstseins und der philol. Erkenntnis*, 1990, 45ff. (Die Entstehung des Fiktionsbewusstseins bei den Griechen)).

²⁴ Muschg, *Mystik in der Schweiz*, 1935, 52; Bürkle, *Literatur im Kloster*, 171; Lewis, *By Women*, 39f.

²⁵ Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur*, 1980, 10, cf. Acklin, *Gott im Denken berühren*, 1993, 10f.

²⁶ Grubmüller, "Die Viten der Schwestern von Töss und Elsbeth Stigel", *ZfA*, 98(1969), 171-204, 203 ('nie völlig abgeschlossen'). Acklin hat mit ihrer Bezeichnung "Kurzgeschichten" gar nicht so unrecht (*Gott im Denken berühren*, 1993, 168).

Schwesternbücher mag dieses Vorgehen bis zu einem gewissen Grad rechtfertigen, und als kleine Konzession werden in den Stellenregistern des Anhangs möglichst ausführliche Kontextuierungen geboten.

Wenn wir also ganz gegen Trend und Forderung Einzelteile isoliert betrachten werden, so handelt es sich bei diesen immerhin um bedeutsame Aspekte, so dass insgesamt doch ganz wesentliche und ergiebige Teile des Textkorpus zur Behandlung gelangen können.

Vorliegende Studie ist recht einfach aufgebaut: Nach einem Hinweis auf Varianten des jeweils gewählten Motivs innerhalb der Klosterliteratur folgt eine mehr oder weniger eingehende Betrachtung zu dessen Geschichte, zuweilen auch Zukunft, unter Berücksichtigung einer möglichst repräsentativen Auswahl entsprechender Untersuchungen. In den folglich ungebührlich aufgeschwollenen Apparat haben wir uns erlaubt, an geeigneten Stellen ergänzende An- und Bemerkungen einzuflechten.

Die grosse Motivfülle verlangt eine Beschränkung, einer Flächenbehandlung wollen wir die Untersuchung weniger ausgewählter Motive vorziehen, und zwar hauptsächlich eschatologischer und soteriologischer Provenienz, bilden diese doch einen deutlichen Schwerpunkt innerhalb des ganzen Textkorpus'. Dergestaltige Konnotationen im Zusammenhang mit der Nennung der Seelenämlich sind mit Abstand die häufigsten, was den Eindruck vermitteln könnte, den Schwestern sei es primär um die Gewissheit ihres Seelenheils gegangen. Ob dies tatsächlich der Wirklichkeit entsprach oder ob die Intention der Schreiberinnen und Redaktorinnen eine Auswahl solcher Themen mit sich brachte, sei dahingestellt, jedenfalls gab es für eine adlige Frau des 13. und 14. Jahrhunderts auch andere als "nur" religiöse Motive, sich einer monastisch organisierten Gemeinschaft zuzuwenden.²⁷ Trotzdem ist natürlich die Heilsbedürftigkeit ein wichtiges Thema dieser Zeit, und insofern spiegeln die Schwesternbücher bestimmt eine durchaus lebenswirkliche Situation wider.

Bei der Auswahl der Quellen legten wir das Schwergewicht auf die elf spätmittelhochdeutschen Schwesternbücher, von den einzelpersonlichen Viten werden Adelheid Langmann, Christine Ebner, Adelheit von Freiburg, Elsbeth von Oye und Christine von Retters zu Wort kommen (cf. Bibliographie). Im Anhang bieten wir eine bezüglich der ausgewählten Quellen vollständige Konkordanz zu den drei Stichworten *Herz*, *Seele* und *Geist*.

Praktisch das ganze in den Nonnenviten enthaltene Bedeutungsspektrum des eschatologischen Aspektes der Seele lässt sich anhand der "Vita" der Sophia von Klingnau (Töss) zeigen, und so soll sie es sein, die uns in einem ersten

²⁷ Cf. Bynum, C.W., "Religious Women in the Late Middle Ages", Raitt, Hg., *Christian Spirituality 2: High Middle Ages and Reformation*, 1987, 121-39; Datta, K.S., "Female Heterologies: Women's Mysticism, Gender-Mixing and the Apophatic", Walton, H./W.W. Hass, Hg., *Self, Same, Other: Re-visioning the Subject in Literature and Theology*, 2000, 125-36; Driver, M.W., "Mirrors of a Collective Past: Reconsidering Images of Medieval Women", Taylor, J.H.M./L.Smith, Hg., *Women and the Book: Assessing the Visual Evidence*, 1997, 75-96; Wilts, A., "Das stärkere Geschlecht – Die religiöse Frauenbewegung in Südwestdeutschland und der Zisterzienserorden", *Schwäbische Heimat*, 1(1998), 7-13; Weinmann, U., *Mittelalterliche Frauenbewegung*, 1988 (gek.u.überarb. Diss., Bremen 1987); Biller, P., "The Common Woman in the Western Church in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries", Sheils, W.J./D.Wood, Hg., *Women in the Church*, 1990, 127-58; Webb, D.M., "Woman and Home: the Domestic Setting of Late Medieval Spirituality", Sheils, W.J./D.Wood, Hg., *Women in the Church*, 1990, 159-74; Unger, H., Hg., *Der Berg der Liebe*, 1991.

Teil durch die Motivlandschaft führt. Vor allem der Selbstbericht ihrer Gnadenerfahrung, er hebt sich deutlich vom Rest der Vita ab,²⁸ ist in seiner Detailliertheit recht eindrücklich, es überrascht deshalb nicht, wenn diese Schwester beliebter Gast wurde in verschiedenen Anthologien, etwa in Burers *Ekstatische Konfessionen* (1984⁵), Muschgs *Mystische Texte aus dem Mittelalter* (1943, ND 1986) oder Gieraths *Abgrund des Lichts. Texte deutscher Mystik* (1964), begünstigt natürlich durch Veters Herausgabe der Tösser Vitensammlung (1906), der ersten wissenschaftlich-philologischen Veröffentlichung eines Schwesternbuchs. Sie hat eine rege Rezeption gezeitigt,²⁹

²⁸ Otto Loewe vermutet eine der Redaktorin vorliegende schriftliche Schilderung ("Das Tösser Schwesternbuch: Untersuchungen zur Würdigung Elsbeth Stagels", Diss., masch., München 1921, 13, 22, 27). Grubmüller ist anderer Ansicht; bei ausführlicheren Viten geht er zwar von schriftlichen Vorlagen aus, um dann zu monieren: Warum jedoch Krebs (VL 4, 257) "auch Sophia von Klingnau zu denen zählt, 'deren Lebensbilder wohl monographisch vorlagen', wird mir nicht klar" ("Die Viten der Schwestern von Töss und Elsbeth Stagel", *ZfdA*, 98, 1969, 171-204, 199).

²⁹ Nicht unwesentlich für die Wahl der Tösser Gnadenviten war wohl die Verbindung zu Seuse, lange Zeit galten sie als das Werk dessen geistlicher Freundin Elsbeth Stagel (Haas, "Stagel [Stagelin], Elsbeth OP", *Die dt. Lit. d. MAs, Verfasserlexikon*, 9, 1995, 219-25, cf. "Ancelet-Hustache, J., "Élisabeth Stagel", *Dict. Spir.*, 4, 1960, 588f.; Bussmann, F., S.J., "Elsbeth Stagel", *Die ewige Weisheit. Blätter für Gottesfreunde*, 2, 1960, 4-12, Hemm, M., "Der Stagelin Beruf in der Berufung", *ebd.* 15-20; "Stagel[in]", *LThK*, 9, 1964², 1006; "Stagel[in]", *LThK*, 9, 2000³, 918f. [Dinzelbacher]); Bürkle, *Literatur im Kloster*, Reg.; die Überlieferungssituation erlaube "keine verbindlichen Aussagen über den Anteil Elsbeth Stagels an der Verfasserschaft des Schwesternbuchs", schreibt M. Wehrli-Jones (Zimmer, P., Hg., *Die Dominikaner und Dominikanerinnen i.d.Schweiz*, II, 1999, 901-934, 912). – Hier eine kleine Auswahl aus der Rezeptionsgeschichte Töss' (zT mit ergänzenden inhaltlichen Angaben):

- Greith, C., *Die dt. Mystik im Prediger Orden*, 1861, 298-303, 365-98, 415ff.

- Vetter, F., *Ein Mystikerpaar*, 1882, 17: "Wir erhalten aus Elsbeths Buche ein getreues Bild des damaligen Klosterlebens im Predigerorden. Diese Andachtsübungen und Selbstpeinigungen, diese guten Werke an Armen und Kranken, diese Visionen und Schwärmerien und gelegentlichen Selbsttäuschungen - sie sind der zeitgemäße Ausdruck aufrichtigen Strebens nach innerem und äusserem Frieden. Die Form, unter der gesucht wird, berührt uns fremd genug; das Streben ist dasselbe, das auch eine 'Resignation' Schillers oder eine 'Elegie' Göthe's geschaffen hat." Dass dieser Friede "in der pünktlichsten Befolgung gewisser Worte des neuen Testaments gesucht wurde dürfen wir das tadeln?" 50, A.2: Gemäldezyklus aus den Jahren 1504ff. wurde mutwillig zerstört von den Herren Rieter u.Comp., nur noch in Kop. erhalten), 52, A.15: Name 'Stagel' fiel Schiller auf, Vorarbeiten zum Tell..., 54: "Ueber die geisliche Schule zu Töss vgl. auch: J.C.Füssli, Staats- und Erdbeschreibung 1771, I, 102; Neugart, Episc.Const.II,324; Meyer v.Knonau, Der Kanton Zürich I,275; II, 400; Scherer, Helden und Heldinnen des christlichen Glaubens; Burgener, Hekvetia sancta."

- Baechtold, J., *Geschichte der Deutschen Literatur in der Schweiz* (1892, ND 1919), 217ff.: ein "nicht ganz unwürdiges Seitenstück zu Eckeharts IV. Aufzeichnungen über die berühmtesten Klosterbrüder zu St.Gallen." Elsbeth Stagel "bewährt sich auch hier als die gelehrige Schülerin des Meisters und hat sich völlig in die Dämmerung seiner schwärmerischen Gefühlsinnerlichkeit, in seine Bildersprache, in seine krankhafte Sentimentalität eingelebt. (...) Ihr Werklein führt in einer anziehenden, lebendigen Schilderung in den sonderbar duftenden Pflanzengarten der heiligen Matronen zu Töss. (...) Versenkt in die Leiden Christi, harren sie unter Verzückerung und Kasteiung der Vereinigung mit dem himmlischen Bräutigam. (...) Welch schroffen Gegensätze zu dem rauhen Zeitalter! Dicht neben dem grössten Weltgenuss die herbste Weltentsagung."

- Grimm, *Dt. WB*, "verzückeren", 2655 (zit. Töss 66,24).

- Bosshard, Laurentius: *Die Chronik des Laurentius Bosshart von Winterthur 1185-1532*, hg. v. Kaspar Hauser (Basel: Basler Buch- u. Antiquariatsbuchhandlung, 1905 [Quellen z. Schweiz. Ref.gesch., 3]).

- Sulzer, H., "Bilder aus der Geschichte des Klosters Töss", *NJ.Blatt*, 1903, 25: Im Zushg. mit den letzten Minnesänger, mit Joh.Hadlaub, Rüdiger Maness u.a., regt sich auch in Töss das geistige und lit. Leben; Texte blieben lange verschollen, erst Mitte 17. Jh. benutzt Murer (Ittinger Mönch) die HS, 200 Jahre später dann Greith und dann auch reformierte Gelehrte; 29: "oft sind uns allerdings die Vorstellungen fremd, wir können ihren Enthusiasmus nicht teilen, die überschwängliche Liebe zu Jesus, die manchmal ans Eckelhafte streifende Hochachtung vor dem heiligen Sakrament sind Dinge, die schlecht in unser Jahrhundert passen wollen", zit. Hottinger, *Helv.KG der Schweiz*, II, 611: verdrisslich für den Leser...; dennoch Wertvolles an Historischem und Psychologischen zu erschliessen; 36: 'Leben der hl. Schwestern' und 'Leben Susos' für das 14. Jh. "kleine Meisterwerke, und gereichen der geistigen Strebsamkeit der Nonnen des Klosters Töss zur Ehre"; 38: "Das Kloster Töss war ganz im Gefolge der Mystik und diese hat heutzutage einen anrühenden Namen, aber die Mystik, wie sie Eckhart und Suso vertraten, ist noch edel und rein"; 39: Töss streifte sein mystisches Gewand ab und zog ein anderes an, an welchem auch die Welt ihren Anteil hatte; 46: über Periode von 1360 (Stagels Tod) bis 1460 wenig bekannt. "Es scheint eine geistig leere Zeit gewesen zu sein, bei der man anfänglich noch von der Frömmigkeit der Vorfahren zehrte, später immer mehr verflachte ..."

- Schiller, E., *Das mystische Leben der Ordensschwester zu Töss*, Diss. Bern, 1903.

- Schiller, "Eine Vision über visionäres Leben im ehemaligen Kloster Töss", *Sonntagspost* (Wochenbeigabe des Landboten), 34(1907), 265ff.

- Strauch, P., Rez. von Veters Tösser Viten in *ZfdA* 49(1908), 21-25. 24f.: Ergänzungen zum Wortregister Veters, u.a. *entliben*: auch 40,19.

- Wilms, H., *Gesch.d.dt.Dominikanerinnen 1206-1916*, 1920, 91-96.

-
- Loewe, O., "Das Tösser Schwesternbuch: Untersuchungen zur Würdigung Elsbet Stagel", Diss. (masch.), München 1921.
 - Ancelet-Hustache, J., *La vie mystique d'un monastère Dominicaines au moyen âge d'après la chronique de Töss*, 1928.
 - Pieller, M.P., "Dt. Frauenmystik im XIII. Jh.", 1928, 439-52, 441: "Das Ganze trägt unverkennbar den Stempel der Treue und Wahrheit".
 - Köhler, W., *Scholastik und Mystik*, 1928, 47: Die Vision der Schwester Marget in Töss (und Metzi).
 - Heiler, A.-M., *Mystik dt. Frauen*, 1929, passim.
 - Muschg, *Mystik in der Schweiz*, 1935, u.a. 121, 189 ('Jützi Schulthasin ragt aus dem ekstatischen Erdreich in hohe Spekulationen'), 227ff. (Tösser Buch eines der fesselndsten).
 - Siemsen, A., *Der Weg ins Freie*, 1943, 54-7.
 - Züst, A., Hg., *Bleibendes Gut. Ausgewählte Stücke der Schweizer Literatur vom Walthari-Lied bis Carl Spitteler*, 1941, 18-22: Margret von Zürich, Adelhait von Frowenberg; 317 (Biographische Notizen): Stagel, Elsbeth... "Berühmt wurde sei durch die Beschreibung der Tösser Nonnenlehre und durch ihre Freundschaft mit dem Konstanzer Mönch Suso".
 - Busse, P.F., SCJ., "Die Geschichtlichkeit der Tösser Mystik: Ein kritischer Beitrag zur mittelalterlichen Frauenmystik nach Elsbeth Stagel Schwesternviten von Töss", Diss. masch. Freib.(Schweiz), 1951, 1: "Aber schon alt ist die Frage nach der Echtheit dieser Mystik: Was steckt eigentlich an geschichtlichen Erlebniswerten in dieser Literatur?" 112-20: ma kritische Zeugnisse (Visionen, Krankheit, Zweifel, mystische Freude, Bilderverehrung, liturgische Schau, Spiritualisierung); 123-29: Das Licht in den Tösser Viten; 132f.: Heilssicherheit in Töss (Urteile von Eckhart und Seuse über derlei Offenbarungen); 141-225: Einzelkritik der Viten; 231f.: Die Schichten der Tösser Frömmigkeit; 233ff.: Vgl. mit der älteren Mystik Hildegards und Mechthilds; 236ff.: Die Entwicklung der Mystik und die Schwesternviten.
 - Rahner, H., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, 1964, 326f.: Zusammenwirken von Seele und Leib mit Schiff - Steuermann verglichen (Alexander von Alexandrien), lebendige Nachwirkung zeigt Vorstellung vom Seelenschifflein bei Ludolf von Sachsen "oder in dem Leben der Ita von Wezzikon" (Töss, nach Weinhandl, M., *Deutsches Nonnenleben*, 1921, 143f.).
 - Walz, P.A., O.P., *Dominikaner und Dominikanerinnen in Süddeutschland (1223-1966)*, 1967, 16: Töss in der Liste der Dom.inne Klostergründungsjahren an dritter Stelle nach Strassburg (St.Markus, St.Katharina) und Colmar (Unterlinden).
 - Beck, H.-G. u.a., Hg., *Die ma. Kirche. Zweiter Halbbd.: Vom kirchl.Hochma bis z.Vorabend der Reformation*, 1968, 476f. (HB d.KG, hg. H.Jedin, III,2), 476f: "Wie sehr die Mystik als Erneuerungsbewegung breite Kreise erfasst hat, beweisen die zahlreichen Memoiren und Viten aus den Frauenklöstern der Zeit. Unter diesen Lebensgeschichten mystisch begabter Klosterfrauen sind die wertvollsten die der Schwestern zu Töss bei Winterthur von Elsbeth Stagel († 1359/60), der Freundin Seuses, und der Nonnen von Engelthal, die Christine Ebner († 1336) im 'Büchlein von der Gnadenüberlast' [sic] erzählt".
 - Hillenbrand, E., *Nicolaus von Strassburg*, 1968, 123ff.
 - Grubmüller, K., "Die Viten der Schwestern von Töss und Elsbeth Stagel (Überlieferung und literarische Einheit)", *ZfdA*, 98(1969), 171-204.
 - Lanczkowski, J., Hg., *Mystische Texte des Mittelalters*, 1988, bibl. erg. A. 1999. 319-23.
 - Jones, R.M., *The Flowering of Mysticism. The Friends of God in the Fourteenth Century*, 1971, Reg.
 - Vuarnet, J.-N., *Extases féminines*, 2.A.1991 (1.A.1980), 201.
 - Puskely, M., *Arpadhazi Boldog Erzebné: A Tössi domonkos nővérek és a XIV századi misztika*, 1980;
 - Descoedres, "Mittelalterliche Dominikanerkirchen in der Zentral- und Nordostschweiz", *Mitt. d. hist. Vereins d. Kt.s Schwyz*, 81(1989), 57-61.
 - McNamara, J.A., "Rhetoric of Orthodoxy: Clerical Authority and Female Innovation in the Struggle with Heresy", U.Wiethaus, Hg., *Maps of Flesh and Light*, 1993, 20: Beli von Liebenberg, sieht Würmer auf den Sarg ihres im Bann gestorbenen Mannes [dieselbe Stelle bei Zoepf, M.Ebner, 10].
 - Stoll, B., "Die theologischen Denkfiguren bei Elsbeth Stagel und ihren Mitschwestern", *Äklin Zimmermann, B., Hg., Denkmodelle von Frauen im MA*, 1994, 149-72.
 - Hale, R.D., "'Taste and see, for God is sweet': Sensory Perception and Memory in Medieval Christian Mystical Experience", Bartlett, A.C. u.a., *Vox Mystica: Essays on Medieval Mysicism in Honor of Prof. Valerie M. Lagorio*, 1995, 3-14, 12: "The medieval mystics not only regarded the living soul as a mirror of the body, but the body as raw material for contemplation. Adelheit von Frauenberg, from the Dominican convent Töss, meditated on the care she might offer to an image of the Christ-bild ..."
 - Beutin, W., "'Ego semper vivere velem in his poenis...'" Der Tod der Mystikerin", *Beutin/Bütow, Europ. Mystik*, 1996, 189-219, 68ff., 192f. (Mechthild von Stans).
 - Hamburger, J., *Nuns as Artists: The Visual Culture of a medieval Convent*, 1997, Reg. 317 (17: Mezzi von Klinbgenberg als gute Illustriererin, 87, 196).
 - Lewis, *By Women*, u.a. 21ff., 24: mit 40 000 Wörtern neben Unterlinden umfangreichstes Schwesternbuch).
 - Taylor, J.H.M./L.Smith, Hg., *Women and the Book: Assessing the Visual Evidence*, 1997, Reg.
 - Zimmer, P., *Die Dominikaner und Dominikanerinnen i.d.Schweiz*, II, 1999, 901-934 (M.Wehrli-Jones). 901: Patron ist Maria, Gründung 1233, Aufhebung 1525, 904: Recht auf Besitz; dem Schutz des Hl.Stuhls unterstellt; Albertus Magnus weiht 1268 einige Altäre und erteilt Ablässe; 911: verm. hohes Bildungsniveau der Nonnen aufgrund hervorragender Betreuer aus Zürich im 13. und 14. Jh.; Mitte 14.Jh. hat in Töss "eine der ältesten Marienbruderschaften nördlich der Alpen ihren Sitz", wie aus dem zw.1343 und 1356 erstellten Indulgenzverzeichnis ersichtlich wird; 912: Da nur aus Redaktionen des 15./16.Jh. vorliegend, "kann es nur mit Einschränkung als Quelle für die geistige Hochblüte im 13./14. Jh. herangezogen werden", 923: Archive zur Gesch. in ZH.
 - Oehninger, R.H., *Wir hatten eine selige Schwester ... 33 Lebensberichte über Dominikanerinnen aus dem Kloster zu Töss bei Winterthur. Nach dem mittelhochdeutschen Text von Elsbeth Stagel (1300-1360)*, 2 Bde. (Text und Kommentar), 2003. Der Winterthurer Pfarrer und Schriftsteller evangelischer Provenienz kümmert sich sehr wohlwollend und rühmig um die Tösser Texte.

und es liessen sich auch einige Stimmen zu Sophia hören, von denen hier eine Auswahl angeführt werden soll.

CGreith, *Die deutsche Mystik im Predigerorden (von 1250-1350) nach ihren Grundlehren und Lebensbildern aus handschriftlichen Quellen* (1861), übersetzt die Passage S. 438–45 unter der Rubrik "Ekstase". Des Weiteren hat Sophia die Ehre über sich ergehen lassen, in der Sonntagsbeilage des Winterthurer Landboten erscheinen zu dürfen,³⁰ der Autor hat sich mit den Tösser-Viten seinen Dokortitel erarbeitet.³¹ Noch mehr allerdings wird sie sich über die Aufnahme in Stadlers Heiligenlexikon gefreut haben.³² R. Banz, der sich zu der in der Dissertation Schillers gemachten Bemerkung, die Tösser Schwestern hätten den Eckhartschen Gnadenbegriff vergegenständlicht,³³ auslässt, verweist bezüglich Sophia auf Gregor den Grossen und Sulpicius Severus.³⁴ Für Loewe hebt sich das Sophia-Kapitel inhaltlich, aber auch sprachlich von den übrigen innerhalb der Tösser Sammlung ab; er rühmt sie ob ihrer "eindringlichen Seelenmalerei".³⁵

Walter Muschg verweist die von Sophia geschilderte *unio-mystica* – sie sei 'untrüglich echt' und 'monumental' und trage nicht "das Gepräge der Eckhartschen Geistigkeit" – "in den Bannkreis der Magie".³⁶ Auch für Hermann Kunisch, der sie neben das Dreigestirn der deutschen Mystik zu stehen kommen lässt, gehört "die grosse Gestalt der *Sophia von Klingenu*" zu den "Zeugen älterer, unmittelbarer Mystik".³⁷

Ohne wertenden Kommentar paraphrasieren Ancelet-Hustache die Stelle.³⁸ Weinhandl hingegen stellt einige kritische Fragen an den Text,³⁹ um schliesslich zu bilanzieren, dass Sophias "Aufstieg vom tiefsten dunkelsten Miserere der Schuld bis zum höchsten Lichtglanz der Sündenvergebung und Gotteinung mit unvergleichlicher Schönheit vor uns entrollt" werde.⁴⁰

³⁰ Bezeichnenderweise glaubt sich der Autor entschuldigen zu müssen, dass er seinen Lesern etwas derart Fremdes vorzuführen gedenkt wie die Erfahrungen der Schwester Sophia: "Ich bitte Sie nur um ein paar Augenblicke Geduld, bevor Sie etwa mitläufig lächelnd sich von dem so seltsam Angekündigten abwenden. Sie haben doch schon geträumt ..." ("Eine Vision über visionäres Leben [!] im ehemaligen Kloster Töss", *Sonntagspost*, Wochenbeilage des Winterthurer Landboten, 34, 1907, 265f.).

³¹ Schiller, E., *Das mystische Leben der Ordensschwwestern zu Töss*, Diss. Bern, 1903.

³² "Sophia, eine Dominicanerin zu Töss in der Schweiz, die ein von Gott besonders begnadigtes Leben führte, findet sich bei Greith und Burgener näher beschrieben" (Stadler, J.E./J.R.Sinal, Hg., *Vollst. Heiligen-Lexikon oder Lebensgeschichten ...*, Augsburg: Schmid, o.J. [1882], 344).

³³ Sophia fasse die Predigt Eckharts über die Sterne ev. wörtlich auf (Schiller, *Das mystische Leben*, 74, cf. 50ff.)

³⁴ Banz, R., *Christus und die minnende Seele. Zwei spätmittelalterliche mystische Gedichte. Im Anhang ein Prosadisput verwandten Inhalts*, 1908, 90f. mit Hinweis auf Görres, *Mystik II*, 308, 318ff.

³⁵ Loewe, O., "Das Tösser Schwesternbuch", 1921, 27, cf. 21; S. 13 meint er, man könne sich "an der liebevoll feinen psychologischen Kleinmalerei nur freuen".

³⁶ "Es ist schwer zu sagen, wieviel innere Wahrheit hinter diesem Wortreichtum steht. Aber man erkennt genau, welche Bewunderung das frühgotische Liebesideal noch bei den Späteren fand, die gern mit seiner Schönheit spielten" (Muschg, W., *Die Mystik in der Schweiz. 1200-1500*, 1935, 118). Seite hundertzwanzig aber erkennt er bei Sophia "alle Zeichen der echten Verzückung. Das untrüglichste ist, dass in ihren höchsten Augenblick ein Schatten fällt ... Es ist das grossartig naive Geständnis ihrer Versuchung, sich als Auserwählte zu fühlen." Und hunderteinundzwanzig: "An einer solchen Liebenden war der Abstand von der scholastischen Spekulation nicht durch die platonisierenden Floskeln zu verdecken, mit denen Elisabeth Stagel, die gelehrige Schülerin Seuses, sie verzierte."

³⁷ Kunisch, H., Hg., *Eckhart, Tauler, Seuse. Ein Textbuch aus der altdeutschen Mystik*, 1958, 142.

³⁸ Ancelet-Hustache, J., *La vie mystique d'un monastère Dominicaines au moyen âge d'après la chronique de Töss*, 1928, 91f., 119-21.

³⁹ Weinhandl, M., *Deutsches Nonnenleben. Das Leben der Schwestern zu Töss und der Nonne von Engental Bächlein von der Gnaden Überlast*, 1921, 66f. Sie arbeitete an diesem Buch in der Zeit des gemeinsamen Wohnens und Lebens mit Karlfried Dürckheim und seiner Freundin Enja Anstoss in Kiel (cf. Wehr, G., *Karlfried Graf Dürckheim. Leben im Zeichen der Wandlung*, 1996, 46).

⁴⁰ Weinhandl, *op.cit.*, 111f.

Wilms ist ebenfalls des Lobes voll und preist besonders die Lichtvision als höchste Form der Erkenntnis (wohl in Anlehnung an die augustinische Visionstheorie, cf. unten, Kap. 'Augen der Seele').⁴¹ Auch Krebs gleicht das Verdikt Bussmanns aus, für ihn gibt es "zwei monumentale Gestalten der Tösser Hausgemeinde", neben Mechthild von Stans eben unsere Klingnauerin.⁴² Bussmann nämlich konstantiert nach einer ausführlichen Paraphrase wenig begeistert, die "lang und breit ausgemalte plastische Seelenschau" finde "in dieser Art in der ganzen mystischen Literatur nicht ihresgleichen".⁴³ Georg Kunze gibt eine kurze Zusammenfassung und stellt bezüglich der zentralen Vision lapidar fest: "... aber sie ist im Grunde doch nur vereinfachende, gegenständliche Beschreibung".⁴⁴

In der jüngeren Rezeptionsgeschichte findet sich das Spektrum älterer Aussagen wieder, ergänzt nur durch wenige neue Erkenntnisse: G. Jaron Lewis ist einerseits angetan von Sophias Ausführungen über den göttlichen Aspekt der Seele und geht auf ihren Gram ein, der Seele zu wenig Sorge getragen zu haben;⁴⁵ bei der Behauptung, Sophia lehre Theologie, wenn sie über ihr Erleben einer einzigen Mitschwester und erst kurz vor ihrem Tod (Tö. 55.24–8; Jaron Lewis erwähnt dies nicht) berichtet, muss zumindest die zu vieles offen lassende knappe Wortwahl Jaron Lewis' bemängelt werden.⁴⁶ Wentzlaff-Eggebert, der sonst – in Verkennung des historischen Rahmens – den "Abstand von der Frauenmystik des 12. Jahrhunderts"⁴⁷ hervorhebt, lobt die Einzigartigkeit und "neue Formgebung der Gesichte" bei Sophia von Klingnau.⁴⁸ P. Michel zitiert

⁴¹ *Das Beten der Mystikerinnen...*, 1.A. 1916 [2., verb.A.1923], 73.

⁴² "Stagelin, Elsbeth", Langosch, K., Hg., *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 1953, 256-8, 257, fast wörtlich von Muschg übernommen, der schreibt: "Desto monumentaler treten die Umrisse der alten Zeit an zweien der Frauenhäupter hervor an Sophia von Klingnau und Mechthild von Stans" (*Mystik in der Schweiz*, 1935, 118).

⁴³ "Die Geschichtlichkeit der Tösser Mystik. Ein kritischer Beitrag zur mittelalterlichen Frauenmystik nach Elsbeth Stagels Schwesterviten von Töss." Diss. (masch.), Freiburg (Schweiz), 1951, 205ff. Der Pater bezweifelt im Vergleich mit Theresa von Avila die Echtheit der Unio (208f.) und urteilt in einer heute nur noch bedingt nachvollziehbaren Unbekümmertheit zum Schluss: "Ihre Masslosigkeit ist ungesund. Sie musste daran scheitern" (210). Er findet ausserdem, "dass ihr die Klugheit fehlte" (210). Hier ist mit Recht anzufragen, ob Bussmann sich angesichts dieser für jene Zeit und Kreise typischen und krassen, aufgrund inadäquater Textfassung erfolgten Fehleinschätzung einer solchen rühmen darf ... Hängt seine Missgunst etwa mit der thomistischen Abwertung der Entrückung zusammen? (Cf. Balthasar, H.-U., "Thomas und die Charismatik", *Besondere Gnadengabe und die zwei Werke menschlichen Lebens*, 1954 [Die dt. Thomas-Ausgabe, Bd. 23], S. 384). In Fribourg wurde bekanntlich die thomistische Tradition zur Zeit Bussmanns Promotion noch hochgehalten. Ähnlich unbeeindruckt zeigt sich Blank, gleicher Provenienz wie Bussmann, wenn er meint, die Visionärin komme "kaum zu einem Ende mit der Beschreibung" (*Die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts*, 1962, 224).

⁴⁴ "Studien zu den Nonnenviten des deutschen Mittelalters. Ein Beitrag zur religiösen Literatur im Mittelalter." Diss. (masch.), Hamburg, 1952, 129.

⁴⁵ "The divine aspect of the soul receives more elaborate poetical and theological treatment" (*By Women*, 1996, 141). Seite 162 krönt sie den Ich-Bericht zu unserer Genugtuung gar mit einem (typisch nordamerikanischen) Superlativ: "The exultation of spiritual joy is perhaps most convincingly portrayed in Sophia von Klingnau's first person account ..."

⁴⁶ Wohl kann von einer in jüngerer Zeit zu recht und endlich wieder eingebrachten "Narrativen Theologie", aber nicht von einer "Lehre" gesprochen werden (*By Women*, 1996, 267). Die Belegstelle Got. 133, wie sie Lewis ebd. angibt, ist jedoch zugunsten der S. 124 zu korrigieren.

⁴⁷ F.W. Wentzlaff-Eggebert, *Dt. Mystik zw. MA u. NZ* (3.erw.A., 1969), 67.

⁴⁸ Auffällig ist dabei, dass diese ... eine bildliche Vorstellung von ihrer eigenen Seele hat und sie in erstaunlicher Einfachheit und Naivität mitteilt, wobei eine fast handgreifliche Trennung von Körper und Seele in der Art der Autosuggestion herbeigeführt und in der nachträglichen Erinnerung daran dargestellt zu sein scheint. Es kommt zu einer Schilderung der Einwirkung Gottes auf die eigene Seele, wie wir sie sonst nicht erhalten ...; es folgen ausführliche Zitate (Vetter 57-8). Dann aber kommt die Herrlichkeit der Lichtbegegnung in allen Entwicklungsstufen zum Ausdruck. (...) Ich habe an keiner anderen Stelle in der mystischen Literatur eine so genaue Schilderung der Emanation der menschlichen Seele gefunden wie hier, eine Schilderung, die in der Wiedergabe von Gestalt und Färbung, von Leuchtkraft und Durchsichtigkeit so stark in Einzelbeschreibungen ist, dass eine klare Vorstellungsmöglichkeit für andere geschaffen wird (Wentzlaff-Eggebert, op.cit. 63-5, cf. unten, A. 536).

sie als Beispiel für das Verschweigen der Gnadenerfahrung,⁴⁹ Grubmüller denkt über mögliche Autographe nach (cf. oben, A. 25) und G. Schüttler erwähnt sie, sich auf Anne-Marie Heiler berufend,⁵⁰ im Zusammenhang mit dem Phänomen der Trennung von Körper und Seele.⁵¹ Ganz schlecht schneidet Sophia bei Langer ab, der glaubt, bei ihr einen "auf das eigene Seelenheil fixierten spirituellen Solipsismus" diagnostizieren zu müssen.⁵²

Das abschliessende Wort in diesem Überblick über die Rezeptionsgeschichte der Klingnauerin⁵³ soll der brillante Ekklesiologe Bernhard McGinn haben, er widmet den Dominikanerinnen im dritten Band seiner Mystikgeschichte immerhin 40 Seiten (507–48), davon volle drei Seiten unserer Protagonistin (531–3). Die Ich-Passage bezeichnet er als einen "einfühlsamen Bericht über eine länger andauernde mystische Erfahrung" und billigt Sophia "ein bemerkenswertes Aufspüren der inneren Beziehung zu Gott" zu.⁵⁴ Er hält die Stelle für das Zentrale dieser Gnadenvita und schreibt, dass alle andere Erzählelemente "nur Fussnoten zu dieser mystischen Beschreibung darstellen, die zu den ausführlichsten und interessantesten in den Gnadenviten gehört. ... die eindrucksvolle Schilderung der achttägigen Ekstase Sophies und eine Reihe anderer Geschichten zeigen deutlich, wie diese Gattung ihren ganz eigenen Beitrag zur Geschichte der neuen Mystik leistete" (533).

Vor unserem Gang durch den Erlebnisbericht wollen wir uns vergegenwärtigen, wie es überhaupt zu diesem bedeutungsvollen Geschehen gekommen ist: Nach ihrem frühen Eintritt in den Konvent ergreift Sophia tiefen Schmerz und grosse Reue über *ir súnd und das verloren zit das sy in der welt uppiklich vertriben hat* (55, 13, Reg. Herz, 'Schmerz'). Nach einem Jahr⁵⁵ bitteren Leidens – am liebsten ist es ihr, wenn sie mit ihrem Schmerz allein sein und ihren

⁴⁹ Michel, P., "*Beatae vitae dulcedinem lectio inquirat*. Exegese des Bibeltexts als Basis mystischer Rede, am Beispiel des Hohenliedes", Haug/Schneider-Lastin, Hg., *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*, 2000, 61-92, 87 ("Das Verschweigen des erlebten Gnadeneinstroms wird bekanntlich in den Nonnenviten zum stehenden Motiv; Beispiel: Sophia von Klingnau").

⁵⁰ *Mystik deutscher Frauen im Mittelalter*, 1926, 196.

⁵¹ Schüttler, G., *Das mystisch-ekstatische Erlebnis*, 1968, 65.

⁵² *Mystische Erfahrung*, 1987, 210, cf. unten, A. 613. Ähnlich argumentiert Oehninger in seinem Kommentar (Oehninger, R.H., *Wir hatten eine selige Schwester*, 2003, Kommentarband, 196-207, 202). Oehninger vermutet in der Befragten Elsbeth Stägel (Oehninger, R.H., *Wir hatten eine selige Schwester*, 2003 [Kommentarband] 197). Sophias Bitte nach einem Glas Wasser, bevor sie mit dem Bericht beginnt, deutet er zu Recht als Authentizitäts-Indiz der Sophia-Sequenz (ebd.).

⁵³ Die heilige Wiborada stammt übrigens aus demselben Dorf (Thurston, H./D. Attwater, Hg., *Butler's Lives of the Saints. II. April, May, June*, 1956, 218). In Töss haben zwei weitere Frauen einen Bezug zu Klingnau, nämlich Anna von Klingnau (Tö. 36-40), deren verwandtschaftliches Verhältnis zu Sophia nicht ersichtlich ist; erwähnt wird ausserdem eine Klingnauer Klausnerin 'von Endingen', Anna habe sie zwar nicht gekannt, wohl aber "geistlich" gesehen (Tö. 39,19). Das Tösser Kloster verkaufte 1289 an die Johanniter von Klingnau ein Grundstück (Däniker-Gysin, M.-C., *Geschichte des Dominikanerinnenklosters Töss 1233-1525*, 1958, 105), es bestanden also Beziehungen zu diesem Ort im Aargauischen.

⁵⁴ *Mystik im Abeldland* 3, 1999, 531. Nicht ganz textgetreu oder zumindest eingenwillig interpretiert, vielleicht aus nachvollziehbarer Sympathie zu Sophia erklärbar, gibt McGinn S. 533 die Stelle mit dem irritierenden Geistlein wieder (Tö. 58,9-17), das die erlebte Hilfe von Sophia wohl eben gerade nicht erhält, wenn sie ihren Gott bittet, diesen kleinen Störfall zu beheben – oder verschwindet die Arme Seele deshalb, weil Sophia für sie bei Gott ein Wort eingelegt hat? Langer, der sich ebenfalls mit Sophia beschäftigt, sieht dies anders und wirft ihr in diesem Zusammenhang Gleichgültigkeit vor (*Mystische Erfahrung*, 1987, 148).

⁵⁵ Bussmann bemängelt die kurze Vorbereitungszeit und stellt die vierzehn Jahre der Theresa von Avila gegenüber ("Geschichtlichkeit", 1951, 208). Damit masst er sich an, Gott den Zeitpunkt seiner Gnadenerweise vorzuschreiben. Weniger kleinlich war hier Symeon der Neue Theologe, wenn er feststellte, dass die einen die Gottesschau nach jahrelanger Askese nicht erhalten würden, andere hingegen ohne jegliche Übung (Renneteau, J.P., "Symeon le Nouveau Théologien", Davy, M.M. u.a., Hg., *Le thème de la lumière dans le Judaïsme, Christianisme et l'Islam*, 1976, 287).

Tränen freien Lauf lassen kann (55,16f.)⁵⁶ – wird ihr die Gnadenerfahrung der Gotteinung zuteil. Erst kurz vor dem Tod und auch nur auf wiederholtes Drängen ihrer Freundin sowie nach Absprache mit ihrem Gott gibt sie ihr Geheimnis preis.⁵⁷

⁵⁶ Zur Tränengabe cf. Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur*, 1980, 218f., 382 (Fr. Sunder, zu diesem cf. Thali, J., *Beten – Schreiben – Lesen*, 2003, 116-162). Dass die *gratia lacrimarum* im Westen im Gegensatz zum Osten nach der Epoche Gregor des Grossen "assez rare" gewesen sein soll, kann zumindest für die Schwesternbücher nicht bestätigt werden (Vauchez, A., *La saintité en occident aux derniers siècles du moyne âge*, 1981, 512).

⁵⁷ Wenn wir ein Alter von 50 Jahren annehmen und das "Die kam in iren jungen tagen in dis kloster (55, 6) mit 20 ansetzen, sind also um die dreissig Jahre verflossen.

II. MOTIVE

1. Verwandlung

... do sach ich das ain liecht kam von himelrich, das was unmass schön und wunneklich, und umgab mich das und durchlucht und durchglast mich allensament, und ward min hertz rech geches verwanlet und erfület mit ainer unsaglicher und ungewonlicher frôd, also das ich gar und gantzlich vergass alles wider müttes und seres das ich da vor ie gewan. (Tö. 57.13-18)⁵⁸

Die Verwandlung des Herzens ist in der mittelalterlichen Frömmigkeit ein wichtiges vorbereitendes Element der *unio mystica*, und zwar auf dem Hintergrund der Vorstellung zu verstehen, dass der Mensch als Geschaffener einer Umgestaltung bedarf, um mit dem Göttlichen in so engen Kontakt treten zu können.⁵⁹ Er oder zumindest sein Kern muss sich dem Höheren in einem geheimnisvollen Umwandelungs geschehen angleichen.

Beim Verwandlungsmotiv haben wir es mit einem in die Urtiefen der abendländischen Menschheit zurückreichenden Vorstellungskomplex zu tun, und so wollen wir uns dessen vielfältiger Geschichte zuwenden, den Begriff "Verwandlung" vorerst in allgemeinerem Sinn verstehend als zu verschiedensten Zwecken vollzogene Gestalt- oder Wesensänderung.⁶⁰

Der Verwandlungsglaube der Altsteinzeit meinte den Menschen als Ganzen, die Umgestaltung vollzog sich nicht als Assimilierung an ein höheres We-

⁵⁸ Weitere Stellen zum Verwandlungsmotiv: *Do stund si [Ite von Hutwil] in einer mess; do ward zu ir also gesprochen: ich wil mich dir geben ze einem insigel und ze einem pfand, das ich mich von dir nimmer wil gescheiden! Das was wol XX jar gesein vor irem tod und do si dise wort erhört het, do ward ir herz also erleuchtet und verwandelt, das si ee nit gelawben mocht [die Zweifel werden ihr benommen] und ward ir herz also erleuchtet mit dem liecht göttlicher wahrheit, das si in allen dingen bekant den willen gottes (Oet. 252, Reg. Herz, 'erleuchten'). Von der selben genad ward ir [Eite von holzhausens] hercz und ir sel und alles ir gemut getrostet und gestercket an tugenden und an genaden, das sie enpfand, das sie recht verwandelt ward von einem irdischen menschen in einen geistlichen. Ir synne warn auch zu einem mal drei wochen also geheftet in got, das sie mit keinen irdischen ding mochte ze tun haben noch sie mocht geirren noch beruren (Ki. 107, Reg. Herz, 'Trost'). Der Herr spricht zu Adelheid Langmann: "ich wil nit gewandelt werden in dich, sunder du solt gewandelt werden in mich." do kom der mensch in sogtane gnade, daz er nit west waz im got guetes tet fürpaz saz als ein totez mensch (AL 35,5-9, Reg. Analog, 'Seele/Mensch').*

⁵⁹ "Die Erfahrung der unverhüllten Gottesherrlichkeit setzt eine Verwandlung des Menschen voraus, die in der Einsenkung einer neuen Seh- und Liebeskraft und in der Verklärung des Leibes besteht (= lumen gloriae)" (Schmaus, M., *Katholische Dogmatik* 3,2: *Die göttliche Gnade*, 1951⁴, 163). "Dass es bei diesem Prozess nicht um eine völlige Vernichtung des menschlichen Erfahrungs subjekts geht, sondern um eine Wiederherstellung seiner ursprünglichen Verfassung ... wird mit den Metaphern *lüter/lutern*, *rein/reinigen* sowie *waschen* und *sübern* hervorgehoben. Die diesen Metaphern zugrundeliegende Sichtweise beinhaltet, dass der Mensch als ganzer sich wandeln muss, indem er die Beeinträchtigung der ursprünglichen Qualität seines Menschseins vernichtet. Ein anderes Konzept der menschlichen Veränderung kommt in den Metaphern *blöz/blöezen*, *enkleiden* und *entdecken* zur Sprache." Es gibt verschiedene Möglichkeiten "die Differenz des Menschen zu Gott zu überwinden. Damit ist jedoch noch nicht geklärt, welche Funktion im Rahmen eines bestimmten mystischen Konzepts genauhin die Umwandlung der menschlichen Verfassung für die Erfahrung der unio als dem intendierten Ziel des mystischen Prozesses zu erfüllen hat. (...) Verändert sich der Mensch, weil ihm immer schon Gott entgegengekommen ist [sic] oder kommt Gott dem Menschen entgegen, weil er sich verändert hat?" Die Tatsache der vielfältigen, in kein System zu bringenden Ansätze führt zur "Einsicht in die Unmöglichkeit, den Prozess der menschlichen Transformation genau festzulegen ..." (Egerding, M., *Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik 1: System. Untersuchung*, 1997, 65f.). Bezeichnend für die Unsicherheit ist Bardo Weiss' einleitende Bemerkung zum Kapitel "Vergöttlichung", die er abzugrenzen versucht gegen die pantheistische Vergottung (*Ekstase und Liebe: Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts*, 2000, 734f.).

⁶⁰ Der Begriff *Transfiguration*, gr. *metamorphosis*, impliziert einen "natural or supernatural, visible or invisible (but always dynamic) change of appearance, contents, state or relationship. It is an analogical term which can be used in different contexts and with different intensities of meaning..." (Bilamiuk, P.B.T., *Theology and Economy of the Holy Spirit. An Eastern Approach*, 1980, 181).

sen,⁶¹ sondern war Ausdruck einer unter bestimmten Bedingungen (Ekstase, Trance) möglichen Durchlässigkeit zwischen verschiedenen Seinsformen behufs Kommunikation mit den 'Herren der Tiere', etwa dem Bären und Wolf.⁶²

Die wenigen zu einer Gottesbegegnung auserkorenen Helden des Alten Orients und der frühen Antike bedürfen keiner vorbereitenden Transformation – Adapa,⁶³ Etana,⁶⁴ Henoch, Elia, Parmenides, Empedokles⁶⁵ und andere gehen als Leib-Seeleneinheit in die höheren Sphären ein.⁶⁶ Erst im Lauf der weiteren Entwicklung, nämlich einer zunehmenden Betonung des geistigen Aspektes auf Kosten des physischen, bleibt letzterer auf der Erde zurück, so dass nur noch der Geistkörper in den Genuss einer Gottesbegegnung kommt. Im slawischen Henochbuch überschneiden sich beide Stränge; Henoch erfährt zwar eine körperliche Entrückung, aber auch eine Transformation.⁶⁷ Philo v. Alexandrien reflektiert den Wendepunkt in diesem Spiritualisierungsprozess, bei ihm verwandelt sich nicht mehr der ganze Mensch, wie es

⁶¹ Die Ethnologin F.D. Goodman meint zwar, dass in der neolithischen Kulturstufe die Tiere als überlegen empfunden wurden und man sich in sie verwandelte, um Anteil zu erhalten an ihrer Kraft (Goodman, F.D., "Unterschiede im Erleben der anderen Wirklichkeit", *Worlds of Consciousness* 7, 1998, 127-34, 128, 132). – Im Grunde also intentional dasselbe wie später – in geänderter, gottwärtiger Gestalt – in der Mystik?

⁶² Beth, K., "Verwandlung"; *Hand.WB.d.dt.Abergl.*, 8, 1623-52, 1645f.; Mühlmann, W.E.; *Die Metamorphose der Frau. Weiblicher Schamanismus und Dichtung*, 2., durchges. A., 1984, 36ff.; "Verwandlung" (G.Mensching), *RGG*³, 6, 1962, 1389f. – Goodman sieht in dieser Zeit zwei wichtige Kulturgedanken sich entwickeln, der der Metamorphose, ausgehend von der Beobachtung der Veränderung des Samens, und die Erkenntnis einer Möglichkeit der Steuerung und Kontrolle; beide entstanden im Zusammenhang mit der von den kleinen Gärten anlegenden Frauen der Jäger und Sammlerkulturen massgeblich geförderten Erfindung des Ackerbaus ("Unterschiede im Erleben der anderen Wirklichkeit", 130). – Wie offen diese Grenze zwischen Tier und Mensch in der Antike und im griechischen Volksglauben bis noch zum Beginn des 20. Jahrhunderts war, kann bspw. bei Robert Eisler nachgelesen werden (*Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, 1922-3, ND 1967, 286ff.), und auch in den Sagen leben solche Vorstellungen noch weiter (Tobler, O., *Die Epiphanie der Seele in der deutschen Volkssage*, 1911, 11, 14, 22f., 24 u.ö.; Grimal, *Mythen der Völker*, 3, 1967, frz. Orig. 1963, 92f.; Mogk, E., "Seelenglaube", *Reallex. d. germ. Alterkunde* 4, 1918-9, 151ff.; Bickel, E., *Homerischer Seelenglaube*, 1926, 78ff.) – Noch Pomponazzi soll geglaubt haben, dass der Körper des Menschen sich in einen Vogel oder Wolf verwandeln könne, die Verwandlung der Seele hingegen sei unwahrscheinlich (Thorndike, L., *History of Magic and Experimental Science* V, 1941, 107).

⁶³ Jeremias, F., "Semitische Völker in Vorderasien. Die Babylonier und Assyrer", Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* I, 1925⁴, hg. A.Bertholet/E. Lehmann 498-606, 599f. Schmitt, A., *Entrückung-Aufnahme-Himmelfahrt: Unters. z. einem Vorstellungsbereich im AT*, 1973, 4-35 (Entrückung im Alten Orient: Sumer, Assyrer, Berossos, Adapa, Enmeduranki, ass.Kronprinz), 36-43 (Ägypten), 46ff. (AT: Elija, Henoch); Lang, B., "Die grosse Jenseitsfahrt", *Paragrana*, 7(1998), 24-42, 31.

⁶⁴ Lang, "Die grosse Jenseitsfahrt", 31; Horowitz, W., *Mesopotamian cosmic geography*, 1998, 43-66; "Jenseitsreise", *RAC*, 17(1996), 498.

⁶⁵ Culianu, *Psychanodia*, I, 1983, 35.

⁶⁶ Klauck, *Magie und Heidentum in der Apg. des Lukas*, 1996, Reg. 146 (16f., 35, 40); DeConick, A.D., *Seek to See Him*, 1996, 55ff.; "Berg", *RAC*, 2(1954), 136-38; "Entrückung", *TRE*; Alkier, S., *Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus*, 2001, Reg. 'Entrückung'; Horn, F.W., *Das Angeld des Geistes: Studien zur paulinischen Pneumatologie* (Habil., Gött.), 1992, 254f.; Heiningen, B., *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie*, 1996, Reg.; 'Entrückung'; Galling, K., "Der Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias", *ZThK*, 53(1956); "Entrückung", *RAC*, 5(1962), 461-76. – Interessanterweise hält sich aber die Vorstellung auch im christlichen Mittelalter, wie die zahlreichen von Görres gesammelten Fälle bezeugen (Görres, J., *Die christliche Mystik*, II, 2.A. 1879 [ND, hg. U. Ranke-Heinemann, 1989], "Die Entrückung und der ecstatische Flug", Kap. IV, 2c des 5. Buches), und im mittelalterlichen Volksglauben, cf. Hartmann, H., *Über Krankheit, Tod und Jenseitsvorstellungen Irland, 1. Teil: Krankheit und Fairyeintrückung*, 1942, 116-75 (Doppelgängerseele und Fairyeintrückung: Entrückung der Frauen und Babys bei der Geburt, Entrückung von Kindern, durch den Wirbelwind, durch Stolpern, Fallenlassen und in die Irre führen, im Zustand der Nüchternheit, während der Nacht, bei Niesen und Schlafen, am 1. Mai, in den Pfingsttagen und am Novemberabend, bei Tod ausserhalb des Hauses, Entrückung und Krankheit, Tote und Fairies, Sargentrückung, Entrückung des 'Sterbenden' und Zurücklassung eines Wechselbalgs); Böhme, W., "Entrückung in das Paradies: Über mystischen Glauben", Böhme, W., Hg., *Von Eckhart bis Luther: Über mystischen Glauben*, 1981, 75-79; "Bergentrückt", *HDA*, 10 (1942), 31, "Entrückung", *HDA*, 10 (1942), 77.

⁶⁷ "Die Himmelsreise führt Henoch durch alle sieben Himmel vor den Thron Gottes, er verwandelt sich dort in die himmlische Glorie der Engel und wird zum Schreiber eingesetzt, der alles im Himmel und auf Erden notiert" (Hengel, M., *Judaica et Hellenistica, Kleine Schriften*, I, 1996, 230). – Auf eine andere Art verwandelt soll Saul werden: Samuel weissagt ihm nämlich, nachdem er ihn gesalbt hat, er werde einer Schar in göttlicher Verückung stehender Propheten begegnen, die von der Kulthöhle heruntergekommen seien, ihnen werde Harfe, Pauke und Zimbelen gespielt. "Dann wird der Geist des Herrn über dich kommen, du wirst wie sie in Verückung geraten und in einen anderen Menschen verwandelt werden" (1Sam.10,5f., cf. Verwandlung", *RGG*³, 6, 1962, 1389f.).

im jüdischen Glauben der Fall war,⁶⁸ er unterscheidet, hellenisch beeinflusst, zwischen Leib und Seele; so ist es bei ihm "nur mehr" die Seele Moses', die vergöttlicht wird.⁶⁹ Im Zusammenhang mit dem Motiv *Die Seele ausserhalb* werden wir eingehender auf diese Änderungen eingehen.

Auf den orphischen Goldplättchen lesen wir von einer Verwandlung der durch den Tod vom Körper befreiten Menschenseele in ein göttliches Wesen,⁷⁰ ähnliches verlautet das Schlussgebet des Asclepius:

Wir danken dir, Höchster, dass wir durch deine Gnade dies Licht der gnosis empfangen haben; erlöst durch dich (oder in die *soteria* versetzt), freuen wir uns, dass du dich uns ganz gezeigt hast, freuen uns, dass du uns in unserem irdischen Leibe zu Gott gemacht hast durch deinen Anblick ...⁷¹

Auch die griechische Mysterienreligion weiss also von diesem Umformungsprozess⁷² – Richard Reitzenstein ortet hier den Ursprung der entsprechenden biblischen Stellen.⁷³

⁶⁸ Ab dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert erfährt die jüdische Anthropologie eine Dualisierung. Zuvor war nach den Vorstellungen der Hebräer "jegliches Sein notwendig körperlich. Gott und seine himmlische Welt, die Scheol wie die Toten sind alle irgendwie leiblich, materiell. Eine unabhängig vom Leib bestehende Seele gibt es nicht. Von Seele in unserem Sinn kann man also nicht sprechen. (...) Die Einheit von Leib und Seele bricht noch nicht auseinander, wenn auch die häufige gemeinsame Verwendung von soma und pneuma bzw. psyche in 2Makk und TestXII zeigt, dass diese Einheit nun problematisch wird und daher besonderer Betonung bedarf. (...) LAB [Liber Antiquitatum Biblicarum], 4Esra und 2Baruch haben gemeinsam eine entwickeltere Anthropologie (der Tod als Trennung von Leib und Seele; die Vorstellung der Seelenkammern), die aber nicht einheitlich durchgedacht ist, sowie eine ziemlich pessimistische Einstellung zur Welt, dem corruptibile saeculum, und eine daraus folgende stark asketische Ausrichtung." Das LAB macht keine Versuche, die alte einheitliche Auffassung vom Menschen mit dem dichotomischen Verständnis von Mensch und Tod zu vereinen. "Beide Vorstellungen stehen unverbunden nebeneinander. (...) Die Probleme, die die neue Anthropologie stellt, sind praktisch ignoriert. 4Esra hingegen hat sich dem Problem gestellt: für ihn ist der Leib das 'vasum corruptibile', in dem man nur unter Schwierigkeiten Gott dienen kann. (...) In 2Baruch erreicht somit die dargestellte Entwicklung ihren Höhepunkt" (Stemberger, G., *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 1972, 115ff. [zum Weltbild der hebräischen Bibel zu Beginn der Makkabäerzeit]).

⁶⁹ Fossum, J.E., *The Image of the Invisible God. Essays on the influence of Jewish Mysticism on Early Christology*, 1995, 73: "this is undoubtedly a spiritualization of the tradition that Moses ascend to heaven in his body" (Quaes. in Ex. II,40).

⁷⁰ Leisegang, H., *Der Heilige Geist*, I,1, 1919, 112 (Goldpl. v. Thurio, Diels, Vors.3, 66B18.20). "Glückliche, Seligzupreisende du, nun wirst du statt eines Sterblichen ein Gott sein" – so wird die Seele in der Unterwelt begrüsst (Rohde, *Psyche* II, 1921⁸, 219).

⁷¹ Reitzenstein, R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1927³ (ND 1956), 66 (Pseudoapuleius, cf. 285). Die Gnadengabe Gottes (*charisma*), paraphrasiert Reitzenstein ebd. weiter, "erleuchtet den Menschen (*photizein*) und ändert zugleich seine Substanz; sie zieht ihn durch den Körper hinauf in die Welt des Übersinnlichen, sie ist eine Art neuen Lebens, die höchste Vollkommenheit der Seele, die Befreiung vom Leibe, der Weg zum Himmel, das Mittel des Heils, die wahre Gottesverehrung und Frömmigkeit, wie die *agnosia theou* stets Liebe zum Leibe und Sünde ist", cf. 262-5, 290, 357ff. (zu Paulus, 2Kor 3,18). – Sind hier nicht alle wesentlichen Stationen Sophia von Klinghaus aufgeführt?

⁷² Fossum, J.E., *The Image of the Invisible God. Essays on the influence of Jewish Mysticism on Early Christology*, 1995, 86 (Apuleius, *Met.* 11, 23f., 29: Lucius erhält durch die Isis-Weißen göttliche Natur); Lindblom, J., *Das ewige Leben. Eine Studie über die Entstehung der religiösen Lebensidee im Neuen Testament*, 1914, 139: "Die Deifikation ist der wichtigste und zugleich der wesentliche Ertrag der mystischen Einweihung. Der Eingeweihte wird ein Gott" (bspw. Plutarch, *De Is. et Os.* 28). Du wurdest ein Gott aus einem Menschen, heisst es in den Dionysos-Mysterien (Heiler, *Erscheinungsformen*, 1979², 507, cf. Rohde, *Psyche* II, 1921⁸, 219ff.). In einigen von Stobaeus Themistius zugeordneten Exzerpten sind vermutlich Teile der verlorenen Schrift Plutarchs, *Peri psyche*, erhalten, einem Dialog zwischen Timon und Patrocleas über die Seele und ihre Erfahrungen im Hinblick auf das Leben nach dem Tod; die Situation der Seele in diesem Leben sei die eines völligen Unwissens; wenn sie aus dem Körper gehe, müsse sie einer vollständigen Wandlung unterworfen werden; wenn die Todesstunde nahe, erfahre die Seele etwas ähnliches wie in den 'Grossen Mysterien' (Betz, H.D., "Observations on Some Gnosticizing Passages in Plutarch", *Proceedings of the Int. Coll. on Gnosticism*, 1973, 169-78, 172f.). Zum Verwandlungsmotiv in den Mysterienreligionen cf. auch Corrigan, K., "Body and Soul in Ancient Religious Experience", Armstrong, A.H., Hg., *Class. Medit. Spir. Egyptian, Greek, Roman*, 1986, 360-83, 372; Quispel, G., "Transformation through Vision in Jewish Gnosticism and the Cologne Mani Codex", Broek, van den, R./C. van Heertum, Hg., *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, 2000, 265-70, 266.

⁷³ "Dass die Vorstellung einer Vergottung und Transfiguration des lebenden Menschen aus dem Mysterienglauben stammt, hoffe ich erwiesen zu haben; bewirkt wird sie durch die *gnosis* oder *thea theou*" (*Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1927³, 290). J.E. Fossum (*The Image of the Invisible God*, 1995, 82) zitiert E. Lohmeier, der ursprünglich ("Die Verklärung Jesu", *ZNW*, 21, 1922, 203-8) auch den Bericht über die Transfiguration Christus Jesus' auf hellenistischem Hintergrund situiert, seine Ansicht jedoch (zu Unrecht, wenn wir Quispel Glauben schenken wollen, cf. unten A. 75) später korrigiert, indem er jüdische Texte zum Vergleich heranzieht (*Das Evangelium nach Markus*, 1937, 174).

In der Hermetik gilt die Ekstase als

Quelle der wahren Erleuchtung (gnosis) ... Sie erleuchtet den Verstand und die Seele des Menschen, erhöht ihn und verwandelt ihn zu einem Wesen Gottes. Die Seele kann, auch solange sie in einem menschlichen Körper wohnt, vergöttlicht werden, wenn sie die Schönheit des Guten schaut. Es heisst: *'Durch die Barmherzigkeit Gottes sehe ich eine ungestaltete Schau in mir; ich verliess mich selbst und ging in einen unsterblichen Körper über; ich bin nicht derselbe wie früher, sondern bin im Geist (nous) geboren.'*⁷⁴

Eine gänzliche Umwandlung sei allerdings zu Lebzeiten nicht möglich.⁷⁵

Judentum und Gnosis kennen das Motiv ebenfalls⁷⁶ – Gilles Quispel führt das zuerst im Ezechielbuch, wo Moses umgewandelt und zu Gott wird, vorkommende Hauptthema der jüdisch-gnostischen Strömungen, "Verwandlung des Visionärs in das Visionierte", auf griechischen Einfluss zurück,⁷⁷ und die Gnosis wird von kompetenter Seite geradezu als "transformierende Mystik" definiert.⁷⁸ Das Motiv spielt auch in anderen Strömungen der Spätantike eine gewichtige Rolle.⁷⁹

⁷⁴ Nilsson, M., *Griechischer Glaube*, 1950, 145; Quispel, G., "Transformation through Vision", 267f.: Der ins Ogdoad eintretende Myste wird den dort lebenden Engeln gleich, dann wird er über den Ogdoad hinausgehen und, den höchsten Grad der Initiation erfahrend, zu Gott werden (Poimandres, *Corp.Herm.*, I, 26); R.T. Wallis weist in seinem lesenswerten Essay, "The Spiritual Importance of Not Knowing" auf den zehnten griechischen Hermetik-Corpus hin, in dem die plotinische Unio am klarsten antizipiert werde, wenn es heisst, die göttliche Schönheit erleuchte die Seele des Gottsuchers und dessen Geist, durchdringe seinen Körper und verwandle sein ganzes Sein in die göttliche Essenz (Armstrong, Hg., *Class. Med.Spir.: Eg., Gr., Roman*, 1986, 460-80, 468); cf. Quispel, op.cit., 267 (*Corp.Herm. fr. X*, 6, Festugière I, 116); DeConick, A.D., *Seek to See Him*, 1996, 38, 108; Festugière, Hg., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, S.220, 225; Lindblom, J., *Das ewige Leben. Eine Studie über die Entstehung der religiösen Lebensidee im Neuen Testament*, 1914, 110ff.; Pascher, J., *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandrien*, 1931, 58f.; Wetter, G.P., *Phos*, 1915, 76ff.

⁷⁵ So jedenfalls R.T. Wallis, "The Spiritual Importance", 1986, 468 ("full divinization is declared to be impossible while one is still in the body [cf. unten, A. 106]"); cf. Quispel, "Transformation through Vision", 267: Die Seele, die die Schönheit des Guten gesehen hat, ist vergöttlicht durch diese Schau, aber dies geschieht erst, wenn der 'Mensch' nicht mehr im Körper ist (*Corp.Herm. fr. X*, 6, Festugière I, 116). – Beide, der philosophische und der theurgische Hermetismus, lehren, dass die Gottesschau ein Transformationsprozess sei (DeConick, *Seek to see Him*, 1996, 38). DeConick bestätigt, ebenfalls *Corp.Herm.* 10,5-6 zitierend, dass die gottschauende Seele nicht deifiziert (apotheothenai) werden könne, solange sie in einem Menschenkörper stecke. Dieselbe Auffassung finde sich bei Stobäus, der *Exc.* 6,18 in gut platonischer Tradition meint, die Seele müsse hienieden üben, um, wenn es ernst gälte, den Weg zu kennen (DeConick, *ibd.*, 108, A. 28).

⁷⁶ "Enoch and Moses are the most important non-Christian figures of divinization or angelic transformation" (Segal, A.F., *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, 1990, 43). Eine sehr anschauliche Darstellung der Merkavah-Tradition bietet A. Goldberg, *Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums: ges. Studien*, 1997, bes. 1-15; zur Transformationsmystik in der jüdischen Apokalyptik cf. DeConick, *Seek to See Him*, 1996, 74f., 106ff. (Enoch); Russell, D.S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic (220BC-AD100)*, 1964, 378 (II Baruch 51,2; Asc. Jes. 7,25); Morray-Jones, C.R.A., "Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition", *Journal of Jewish Studies*, 43(1992), 1-31; Himmelfarb, M., *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, 1993, Reg. 'Transformation' (*Apoc.Abr.*, *Apoc. Zephaniah*, *Asc.Jes.*, *Baruch*, *Enoch*); zu Philon cf. Pascher, J., *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandrien*, 1931, 238-60, 240: "Es heisst, die heilige Seele werde vergottet durch diesen Aufstieg, der nicht in die Luft oder in den Äther oder in den obersten Himmel geht, sondern über alle Himmel hinaus. Nach der Welt aber folgt kein Ort mehr, sondern Gott" (*Quaest. et sol. in Exod.* II, § 40, zu *Exod.* 24,12). Hans Windisch geht im Zusammenhang mit 2Kor.3,18 dem Motiv "Verwandlung durch Schauen" in der jüdischen Mystik nach, wo vorgestellt wird, dass Gottes doxa in einem "ständigen Fluss" auf uns herniederkommt: "Dann ergibt sich die Anschauung, dass die Phil.3,21 erst von der Zukunft erwartete Verwandlung in einem stetigen Prozesse mysteriös schon in diesem Leben sich zu vollziehen beginnt und Paulus erscheint tief eingetaucht in die Erlebnissphäre der Mysterien, indem auch er eine Eoptie kennt, durch die der Eingeweihte in die Gestalt der göttlichen Person verwandelt wird, die er schauen darf" (*Der zweite Korintherbrief*, 1924, 129ff.).

⁷⁷ "... indepted to the Hellenistic religiosity" ("Transformation through Vision", 266, cf. 268).

⁷⁸ Puech, H.-C., "Der Begriff der Erlösung im Manichäismus", *Eranos JB*, 4(1936), 183-286, 188. Puech spricht von "einer völlig innerlichen Metamorphose, in der er [der Mensch] seine tatsächliche Identität wiederfindet, sein göttliches und wahres Ich ..." (*ibd.*; cf. Topitsch, E., "Seelenglaube und Selbstinterpretation", *Arch.f.Phil.*, 1959, 1-36, ND: *Sozialphilosophie zw. Ideologie und Wissenschaft*, 1961, 155-99, 188; Betz, H.D., *Nachfolge*, 1967, 127, A.2, Hinweis auf H.-M. Schenke, *Der Gott "Mensch" in der Gnosis*, 1962 [nicht eingesehen]).

⁷⁹ Seine Seele müsse verwandelt werden, um in Gemeinschaft mit Gott gelangen und so dem Menschen überlegen sein zu können, hört der Zeuspriestersohn und Rhetor Aelius Aristides (2.Jh.n.Chr., *Kl.Pauly* 1, 557f.) Gott im Traum zu ihm sprechen (Hl.Reden IV, 52, Brown, P., *The Making of Late Antiquity*, 1978, 65, dt., *Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike*, 1986, 96f.).

Diese als eine Art alchemistisch zu nennenden Vorstellungen⁸⁰ finden Eingang in die heiligen Schriften der Christenheit (*Röm.* 12,2; *Hebr.* 1,12; *1Kor* 15,51; *2Kor* 3,18; *Phil* 3,21; *1Joh* 3,2; *Mt* 17,2, *Mk* 9,2; *Lk* 9,28). Bei den Synoptikern ist es Christus selber, dessen Leib in der "mystischen Erfahrung der Verklärung"⁸¹ auf unerhörte Weise verwandelt wird, und zwar in strahlendes Licht⁸² – eine Stelle, die nach Meinung des ukrainischen Theologen P.B.T. Bilaniuk von den Gelehrten vernachlässigt wird.⁸³ Auch Paulus re-

⁸⁰ Der u.a. *Jak* 1,21ff., *1Klem* 36,2 oder bei Philon (*Vit. Mos.* 2, 136ff.) beschriebene Spiegel geht auf eine alte und weit verbreitete Vorstellung zurück, die bei *Zosimos*, einem Alchemisten des dritten nachchristlichen Jahrhunderts, deutlicher ausgeführt wird: Die Seele, die in diesen immateriellen, aus göttlichem Geist bestehenden Spiegel schaut, wird ihre eigene Zukunft sehen, und – für uns besonders wichtig – sie wird ihren Schatten und Makel wahrnehmen und, indem sie den Heiligen Geist, durch den Spiegel repräsentiert, zum Vorbild nimmt, befähigt, sich zu reinigen, hierdurch selber Geist werdend. Dies sei in Wahrheit die Bedeutung des Spruches *Erkenne dich selbst* – die Seele wird in jenen höheren Zustand versetzt, in welchem sie Gott erkennt und von ihm erkannt wird, sie sieht also, wenn sie sich diesem Spiegel zuwendet, durch das Intermedium des heiligen Pneumas Gott und wird vollkommen (Reitzenstein, R., *Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*, 1916, 247ff., nach Bertholet, *La chimie au moyen âge*, II, 260ff. [nicht eingesehen]; cf. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1927³, 357f. u.ö.).

⁸¹ Für Klaus Berger gehört dies zu einem der Merkmale frühchristlicher Mystik: "In der mystischen Erfahrung der Verklärung (Mk 9) wird der irdisch wirksame und demnächst leidende Jesus erfahrbar als der, der zugleich wirklich Gottes Sohn ist (und dem daher göttliche Lichtgestalt zukommt)" (Berger, K., "Die Bestimmung von Mystik im frühen Christentum als Beispiel interkultureller Übersetzungsprobleme", Elsas, C., u.a., Hg., *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit rel. Phänomene*, FS Colpe, 1994, 19-25, 21). Nicht allen Interpreten ist dieser Bericht fiktional, einige halten "ein real zugrunde liegendes Ereignis für ... wahrscheinlich" (Lang, B., "Die grosse Jenseitsfahrt", *Paragrana*, 7, 1998, 24-42, 40, mit Bezug auf J.J.Pilch, "The Transf. of Jesus", P.F.Esler, Hg., *Modelling Early Christianity*, 1995, 47-64 [nicht eingesehen]).

⁸² Obwohl *Markus* 9,3 nur die Kleider des Gottessohnes strahlen und *Matthäus* 17,2/*Lukas* 9,29 zusätzlich das Gesicht leuchtend wird, muss hinter den Berichten der Synoptiker eine Tradition ausführlicherer Beschreibungen der Umwandlung stehen, wie J.E. Fossum in seinem religionsgeschichtlichen Überblick überzeugend darlegt (*The Image of the Invisible God. Essays on the influence of Jewish Mysticism on Early Christology*, 1995, 71-95: Ascensio, Metamorphosis: The 'Transfiguration' of Jesus in the Synoptic Gospels; 95-108: Partes posteriores dei: The 'Transfiguration' of Jesus in the Acts of John, 94). In den Johannesakten bspw. wird Christus Jesus in seinem neuen, vergeistigten Körper gesehen (*ebd.* 108). Fossum nennt D.F. Strauss als wegweisend bezüglich einer Parallelisierung der neutestamentlichen Transfigurationsberichten mit Moses' Sinai-Erlebnis (*ebd.* 76, A.27: "D.F. Strauss set somewhat of a scholarly trend when he compared the Pentateuchal story about Moses' ascents to Mark..."). – Franz Cumont zitiert und kommentiert einige interessante Parallelen zu den strahlenden Kleidern des transfigurierten Christus' aus dem Zohar, lassen wir den Altmeister des antiken Okkultismus (in ursprünglicher Wortbedeutung als 'das Verborgene betreffend') und dessen Zeugen etwas ausführlicher zu Wort kommen: "La notion 'eidolon a laissé des traces dans le zohar, I, 7A (Pauly, t.I, p.38 [?MW]): '... le paradis inférieur où tous des justes accèdent, leur âmes revêtues d'enveloppes éthérées ayant la ressemblance avec le corps qu'ils possédaient en ce bas monde'; I, 38 B (Pauly, t.I, p.236: 'Car dans l'Eden inférieur les âmes sont enveloppées de vêtements dont l'essence correspond au lieu; les âmes jouissent de ces enveloppes dont elles sont entourées, aussi longtemps que dure leur séjour dans ces palais. Mais dès qu'arrive le moment de monter à une région supérieur, elles sont dépouillées de leur enveloppe'. Ici va apparaître une idée toute différente, qui est celle du vêtement de lumière ou du 'corps glorieux' (I); *ibid.* (p. 237): 'Malgré cette enveloppe, les âmes peuvent voir les formes célestes et contempler la lumière qui se dégage des âmes des convertis qui montent et descendent; chaque fois, avant de monter, ces âmes s'entourent d'une enveloppe de lumière éclatante, mais à peine accessible à l'oeil des autres âmes.' De même chez les chrétiens, Aphraate, *Demonstr.* XXII, De morte et novissimis temporibus II (*Patrol. Syr.*, t. I, col. 1014): 'In lumine enim habitabunt in mansionibus sanctorum. Textilis vestis non indigebunt; nam aeterno lumine vestientur'. Cf. *Odes Salom.* II¹⁰. Ce vêtement de lumière scintille déjà dans le récit de la transfiguration du Christ ... Ainsi avait-il été dit que dans l'au-delà (Plut. De facie 82, p. 943 D) les âmes délivrées de leur corps ont l'apparence d'un rayon ... ou deviennent semblables aux astres ... (...) De cette scène grandiose [Ex. 34,29] il est impossible de ne pas rapprocher la théophanie zoroastrienne que rapporte Dion Chrysostome, Or. 36, ch. 40 (dans *Mages hellén.* t. II, p.28 [cf. aussi, t. I, p. 29] ...", Cumont, F., *Lux perpetua*, 429f.). – Für Morton Smith ist Jesus ein Hekhalot-Mystiker, der seinen Schülern "the techniques for ascending to the heavens" lehrt, wozu auch die Transfiguration gehört (cf. Lieb, M., *The Visionary Mode: Biblical Prophecy, Hermeneutics, and Cultural Change*, 1991, 177f.). Lit.: Brandt, P.-Y., *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple. Le récit de la transfiguration comme clef de lecture de l'évangile de Marc*, 2002; Smith, M., *Studies in the Cult of Yahweh II: New Testament, Early Christianity, and Magic*, 1996, 79ff.: "The Origin and History of the Transfiguration Story" (1980), 110ff: "Transformation by Burial (1Cor 15:35-49; Rom 6:3-5)" (1983); Bynum, C.W., *The Resurrection of the Body*, 1995, 69; Riesenfeld, H., *Jesus transfiguré. L'arrière-plan du récit évangélique de la transfiguration de Notre -Seigneur*, 1947; Resweber, J.-R., "Les métamorphoses de la lettre et la transfiguration par l'esprit", *Revue des sc.rel.*, 56(1982), 126-36; Thüsing, W., *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, 3.A.1979; Baltensweiler, H., *Die Verklärung Jesu. Historisches Ereignis und synoptische Berichte*, 1959; Reitzenstein, R., *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, 1916, Reg. (85, 247ff.); Malmede, H.H., *Die Lichtsymbolik im Neuen Testament*, 1986, Kap. V.

⁸³ "This extremely vivid and profound description of the theophany has not yet received sufficient theological attention. Moreover, its pneumatological dimension remains almost totally unexplored" (Bilaniuk, P.B.T., *Theology and Economy of the Holy Spirit. An Eastern Approach*, 1980, 181). Inzwischen relativiert von Fossum, J.E.: "a puzzling story which has challenged the ingenuity of scholars for quite some time" (*The Image of the Invisible God. Essays on the influence of Jewish Mysticism on Early Christology*, 1995, 71) oder von McGinn: "Ursprung und Deutung dieser Perikope werden in der modernen Forschung stark diskutiert" (*Mystik im Abendland*, I, 1994, 109). Auch dieser brillante Mystikhistoriker erwägt eine diesen Bibelstellen zugrunde liegende, dem Ostergeschehen vergleichbare und vielleicht dorthin gehörende ekstatische Erfahrung ("eventuelle eine falsch plazierte Ostererzählung", *ebd.*).

klamiert ähnliches für sich,⁸⁴ das Geschehen in entscheidender Weise modifizierend, indem er es in den Zusammenhang von Parusie und Eschatologie stellt.⁸⁵

Der Mittelplatoniker Eudoros von Alexandrien⁸⁶ ist bezüglich des bei Platon⁸⁷ ausgeführten Homoiosis-Gedankens, wie er etwa 1Joh. 3,2⁸⁸ oder 2Kor 3,18⁸⁹ zum Ausdruck kommt, für Philon⁹⁰ und die frühchristlichen Apologeten ein wichtiger Wegbereiter. Im Neuplatonismus⁹¹ (Alkinoos,⁹² Albinos,⁹³

⁸⁴ "Paul understands that he has been transformed into a divine state, which will be fully realized after his death; Paul claims that his vision and transformation is somehow a mystical identification" (Segal, A.F., *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, 1990, 47). Segal betont die Bedeutung des Transformations-Motivs und stellt Paulus' "ecstatic or paranormal experience" in Beziehung zu derjenigen Henochs; dieser, so vermutet Segal, "gives us the experience of an adept undergoing the astral transformation prophesied in Dan. 12:2 ..." (ebd.). Cf. unten, A. 194ff.

⁸⁵ Paulus unterstreicht die Notwendigkeit einer Umwandlung des sterblichen in einen unsterblichen Leib, denn ersterer eigne sich nicht für die himmlische Welt – für ihn offenbar noch esoterisches Wissen: *Ich sage euch etwas, was noch keiner weiss: Alle werden umgewandelt, aber nicht alle müssen vorher sterben* (1Kor.15,51, Berger, K./C.Nord, Hg. und Übers., *Das Neue Test. u. frühchr. Schriften*, 1999, 110); cf. 2 Kor. 3,18 (Berger/Nord, ebd., 119, dazu A.8: "Dieser Vers gibt den wichtigen Grundsatz wieder: Sehen verwandelt"). *Unseren elenden menschlichen Leib wird er [Christus] so verwandeln, dass er seinem verherrlichten Leib ähnlich wird* (Phil. 3,21, Berger/Nord, ebd., 210). – "Der Übergang von der einen Ordnung in die andere ist nicht möglich ohne diese Verwandlung, die infolge der Sünde für uns mühselig, qualvoll wie eine Geburt geworden ist" (Tesmontant, I., *Bibl.Denken und hell.Überlieferung* [Essai sur la pensée hébraïque], 1956, 125; cf. Alkier, S., *Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus*, 2001, 219f., 301). – Paulus lässt auch das Sterbliche unsterblich werden und vermeidet so die Idee der Befreiung eines inneren Kerns im Menschen. "Die Verwandlung bei der Parusie ist eine originale paulinische Konstruktion, mit der er Naherwartung und apokalyptische Endvorstellungen seiner dualistischen Heilskonzeption adaptiert. (...) In 1.Kor.15,53f. bewegt sich Paulus völlig im Rahmen solcher dualistischer Terminologie" (Schottroff, L., *Der Glaubende und die feindliche Welt: Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, 1970, 146). "Paulus radikalisiert nicht nur den hellenistisch-jüdischen Dualismus, sondern auch den apokalyptischen" (Sellin, G., *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Kor. 15*, 1986, 224.38); cf. Strecker, C., *Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive*, 1999, passim, bes. 158-211 (Die Transformation Christi und die Teilhabe an ihr); Smith, M., *Studies in the Cult of Yahweh II*, 110-129 (Transformation by Burial, 1Cor 15:35-49; Rom 6:3-5); Ménard, J.E., "Transfiguration et polymorphie chez Origène?" Fontaine, J./C.Kannegiesser, Hg., *Epektasis* (FS Daniélou), 1972, 367-72, 370 (Verknüpfung mit der iranischen Daena-Lehre); Balthasar, H.U., *Herrlichkeit III,2: Theologie, 2: Neuer Bund*, 1969, 332ff. (Auferstehungsherrlichkeit bei Paulus). – Hans Windischs Analyse von 2Kor 3,18 bestätigt den von Quispel u.a. für die jüdische Gnosis behaupteten griechischen Hintergrund auch für Paulus, wenn er schreibt: "dass die Phil 3,21 erst für die Zukunft erwartete Verwandlung in einem stetigen Prozesse mysteriös schon in diesem Leben sich zu vollziehen beginnt ... Paulus erscheint tief eingetaucht in die Erlebnissphäre der Mysterien, indem auch er eine Eoptie kennt, durch die der Eingeweihte in die Gestalt der göttlichen Person verwandelt wird, die er schauen darf" (*Der zweite Korintherbrief*, 1924⁹, ND 1970, 129). Nach dem Glauben jüdischer apokalyptisch-mystischer Gruppierungen können hierzu geeignete und bevorzugte Menschen im Zuge ihres Aufstieges in Engel transformiert werden (Segal, A.F., "Paul and the Beginning of Jewish Mysticism", Collins, J.J./M.Fishbane, Hg., *Death, Ecstasy, and Other Wordly Journeys*, 1995, 93-120, 101).

⁸⁶ "Ihm wird die neue ... Telos-Formel zugeschrieben: Ziel sei die *homoiosis theon kata dynaton*, ein Ähnlich-Werden mit Gott soweit irgend möglich" (Klauck, H.-J., *Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des NT*, 1994, 59f.); cf. Merki, H., OSB, 'OMOIVSIS UEV: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, 1952, 46; W.Theiler weist auch auf die Bedeutung Antiochos' hin (*Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, 1930, 53); cf. Dörrie, H., "Logos-Religion? Oder Nôus-Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus", Mansfeld, J./L.M.de Rijk, Hg., *Kephalaion* (FS J.de Vogel), 1975, 115-36, 143; "Fruitio Dei", RAC, 8, 1972, 538-55, 540). Auch bei Alexander von Aphrodisias taucht der Gedanke auf (Merlan, Ph., *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoplatonic and Neoplatonic Tradition*, 1963, 16 u.ö.).

⁸⁷ *Das Böse, o Theodoros, kann weder ausgerottet werden ... noch auch bei den Göttern seinen Sitz haben. (...) Deshalb muss man auch trachten, von hier dorthin zu entfliehen aufs schleunigste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott so weit als möglich, und diese Verähnlichung besteht darin, dass man gerecht und fromm sei mit Einsicht* (Platon, *Theaitetos*, 176B, Otto, W.F. u.a., Hg., *Sämtliche Werke*, 4, 1958, S. 142, übers. F. Schleiermacher). *Diese [die Götter] muss demnach jeder zum Vorbilde nehmen ... und muss so dem Erkannten das Erkennende seiner ursprünglichen Natur gemäss ähnlich machen, durch diese Verähnlichung aber das Ziel jenes Lebens besitzen, welches den Menschen von den Göttern als bestes für die gegenwärtige und die künftige Zeit ausgesetzt wurde* (Timaios 90d, Otto, op.cit., Bd. 5, S. 211). Cf. Dörrie, H., "Philosophie und Mysterium: Zur Legitimation des Sprechens und Verstehens auf zwei Ebenen durch Platon", Fromm, H. u.a., Hg., *Verbum et Signum II*, 1975, 9-24, 20; Nicolai, W., "Der Mythos vom Sündenfall der Seele (bei Empedokles und Platon)", *Gymn.Helv.*, 88(1981), 512-24, 521; Picht, G., *Aristoteles' De anima*, 1987, 189; Kranz, W., *Griechische Philosophie*, 1941, 177; Merki, 'OMOIVSIS UEV., 1952, 1ff.

⁸⁸ Cf. DeConick, A.D., *Seek to See Him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, 1996, 143.

⁸⁹ Cf. Benz, E., "Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte", Benz, E., Hg., *Der Übermensch*, 1961, 29-32.

⁹⁰ Merki, 'OMOIVSIS UEV, 1952, 35ff.; Pépin, J. *Idées Grecques sur l'Homme et sur Dieu*, 1971, 23ff.

⁹¹ Esser, H.P., *Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker* (Diss. Köln), 1967, 16ff.; Merki, 'OMOIVSIS UEV, 1952, 25ff.

⁹² Alt, K., *Gott, Götter und Seele bei Alkinoos*, 1996, 39.

Plotin,⁹⁴ Porphyrios,⁹⁵ Hierokles,⁹⁶ Boethius⁹⁷ u.a.) und bei den Christen
(Klemens von Alexandrien,⁹⁸ Origenes,⁹⁹ Makarius,¹⁰⁰ Irenäus,¹⁰¹ Gregor von

⁹³ Heimann, P. *Erwähltes Schicksal - Anima eligens corpus: Die Präexistenz der Seele im Denkmodell des Origenes*, 1988, 71-8; Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, 1930, 53.

⁹⁴ "Der Akt der Reinigung der Seele wird daher mit dem Sichdurchsetzen des Logos in der Seele gleichgesetzt: Die Seele selbst wird dabei ganz Eidos, ist dann als gereinigte schlechthin unkörperlich und intelligibel und vom Göttlichen ganz durchdrungen (I,VI,[1],6,14). Die Entfaltung des Logos in der Seele ist also nicht nur ein Akt der Erkenntnis, in dem die Seele sich selbst und ihres Ursprungs gewahr wird, sondern bedeutet eine Erhöhung der Seinsdignität. In der Katharsis wird das Sein der Seele in seiner intelligiblen Struktur aus dem noetischen Bereich erhellt. (...) der von Platon geforderte Akt der Gleichwerdung (Angleichung) mit dem Göttlichen (Theaet. 176 ab - Plotin I,II,[19],3,30) wird somit erreicht" (Früchtel, E., *Weltentwurf und Logos: Zur Metaphysik Plotins*, 1970, 57; cf. Szlezák, T.A., "Plotin und die geheimen Lehren des Ammonios", Holzhey, H./W.C.Zimmerli, Hg., *Esoterik und Exoterik in der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung*, 1977, 52-69, 63; Hasse, K.P., *Von Plotin zu Goethe*, 1912, 75f.; Merki, 'OMOIVSIS UEV, 1952, 17ff.; Sleeman, J.H./G.Pollet, *Lexicon Plotinianum*, 1980, 'homoiós').

⁹⁵ Porphyrios, *Brief an Markella*, hg., übers. eingel. und erkl. v. W. Pötscher, 1969, 23; Merki, 'OMOIVSIS UEV, 1952, 25f.

⁹⁶ Merki, 'OMOIVSIS UEV, 1952, 26ff.; Aujoulat, N., *Le néoplatonisme alexandrin Hiérocles d'Alexandrie. Filiations intellectuelles et spirituelles d'un néo-platonicien du Ve siècle*, 1986, 352.

⁹⁷ Schmidt-Kohl, Volker. *Die neuplatonische Seelenlehre in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, 1965, 41ff.; Merki, 'OMOIVSIS UEV, 1952, 34f.

⁹⁸ M. Beonio-Brocchieri vermutet, dass Klemens der erste gewesen sei, der den Verähnlichungsgedanken in die christliche Theologie eingebracht habe ("The Feminine Mind in Medieval Mysticism", Matter, E.A./J.Coakley, Hg., *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy*, 1994, 19-33, 19f.), ähnlich Merki, 'OMOIVSIS UEV, 1952, 44 ("und bei ihm zeigt sich zum ersten Mal in ausgesprochener Weise unser platonisches Motiv in christlicher Brechung"); cf. Benz, E., "Das Bild des Übermenschen", 1961, 19-162, 41-5); Pépin, J. *Idées Grecques sur l'Homme et sur Dieu*, 1971, 23f., 26f.; Heiler, F., *Urkirche und Ostkirche*, 1937, 391; Thunberg, L., "Der Mensch als Abbild Gottes – Die östliche Christenheit", McGinn, u.a., Hg., *Gesch. d. chr. Spir.* 1, 1993, 314f.).

⁹⁹ Lossky, *Schau Gottes*, 1964, 47ff.; Merki, 'OMOIVSIS UEV, 1952, 60ff.; Pépin, J. *Idées Grecques sur l'Homme et sur Dieu*, 1971, 24. Für Origenes haben sich Leib und Seele Christi in Gott verwandelt (cf. Eichinger, M., *Die Verklärung Christi bei Origenes. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie*, 1969, 102ff.), er zieht zur Begründung die antike Materielehre heran, nach der der Stoff an sich eigenschaftslos ist und diejenigen Merkmale annehme, die ihm gegeben würden, dabei frühere ablegend – warum soll es also nicht auch dem Fleisch Jesu möglich gewesen sein, sich zu verwandeln "und so zu werden, wie es notwendig war, um in dem Äther und in den Räumen wohnen zu können, die noch höher sind als dieser?" (CC III, 41-2; BKV, Serie I, Nr. 52, S.251f.: Leib u n d Seele Christi haben das Höchste erlangt und sind in Gott selber verwandelt worden). Crouzel weist auf die Übereinstimmung auch mit der neuplatonischen Ochema-Lehre hin, auf die wir später eingehen werden ("Le thème platonicien du 'véhicule de l'âme' chez Origène", *Didaskalia*, 7,1977, 225-37, ND Crouzel, H., *Les fins dernières selon Origène*, 1990, III). Die Verwandlung als Voraussetzung für den Aufenthalt in den Himmeln betont auch syrBaruch 51,5ff. "Die Guten werden 'verwandelt werden ... zum Glanz der Engel ... denn in den Höhen jener Welt werden sie wohnen und den Engeln gleichen und den Sternen vergleichbar sein..." (Sellin, G., *Der Streit um die Auferstehung der Toten*, 1986, 224.38). – In seinem Matthäuskommentar spricht Origenes von der Befähigung des Menschen, nach Abstreifen des Weltlichen (Aufstieg) das wahre Wesen Christi zu erkennen (cf. de Andia, Y., *Mystiques d'orient et d'occident*, 1994, 123f., aus *Joie de la transfiguration d'après les Pères d'Orient*, hg. Dom M. Coune, coll. Spir.or., 1985, 23 [nicht eingesehen]). J.E. Ménard stellt Origenes' Kommentar zur Transfiguration in einen Zusammenhang mit dem externen, eschatologisch korrelierten 'Ich' des iranischen Seelenglaubens ("Transfiguration et polymorphie chez Origène?", Fontaine, J./C.Kannegiesser, Hg., *Epektasis*, FS Daniélou, 1972, 367-72).

¹⁰⁰ Für ihre Rettung zum Licht muss die dem Bösen verfallene Seele 'umgestaltet und verwandelt, verändert, erneuert und umgeschaffen werden' ([Geistl.Homilien] C 35,4, p.136,3ff., Dörries, H., *Die Theologie des Makarios/Symeon*, 1978, 222f.). "Verwandlung ist nicht das Ergebnis eigener Leistung, sondern Wirkung des Geistes, Geschenk der Gnade. (...) Das Herz, in dem sich das Böse auswirkte, erfährt die verwandelnde Macht des Geistes Christi" (Dörries, *ebd.*, 225). "Verwandlung ist nach alle dem Gesagten ein innerseelisches Geschehen, durch Christus und den Heiligen Geist vollzogen. Sie steht in naher Beziehung sowohl zur Einwohnung wie zur Heiligung und führt zur Gottesgemeinschaft. Diese Verwandlung wird vom Empfänger in spürbarem Erleben wahrgenommen, greift in seine Tiefe und hebt ihn über sich selbst hinaus. Sie stellt aber weder sein Mensch- noch sein Personsein in Frage. Solcherart gehört die Verwandlung zu den hohen Erfahrungen, von denen nur der zu reden vermag, dem sie selbst zuteil wurden" (Dörries, *ebd.* 227). Auch hier spiegelt sich vieles aus unserer Klosterliteratur wider. – Zu (Pseudo)Makarius († um 390) cf. Louth, A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, 1981, 98ff.; Lossky, *Schau Gottes*, 89ff.; Martikainen, J., "Das Böse in den Schriften des Syrsers Ephraem, im Stufenbuch und im Corpus Macarianum", Strohtmann, W., *Makarios-Symposium über das Böse*, 1983, 36-46; Quispel, G., *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, 1967; Lieb, M., *The Visionary Mode: Biblical Prophecy, Hermeneutics, and Cultural Change*, 1991, Reg.; Quispel, G., "Makarius und das Lied von der Perle", Bianchi, U., Hg., *The Origins of Gnosticism*, 1967, 625-44; Stoffels, J., "Makarius der Ägypter auf den Pfaden der Stoa", *Theol. Quartalschr.*, 92(1910), 88-106 und 243-65; Ueberweg, *Grundriss*, II, 1927¹², 90-2.

¹⁰¹ Merki, 'OMOIVSIS UEV, 1952, 45; Pépin, J. *Idées Grecques sur l'Homme et sur Dieu*, 1971, 23; Winling, R., "Une façon de dire salut: La formule 'être avec dieu être avec Jésus-Christ' dans les écrits des Saint Irénée", *Rev.d.sciences rel.*, 58(1984), 105-35, 129. Irenäus fasst die Erlösung realistisch auf; Vorteil der irenäischen Auffassung ist, dass sie "dem mystisch-neuplatonischen Zuge der Zeit entsprach und ihm die denkbar höchste Befriedigung gewährte" und "die zuversichtliche Hoffnung auf eine übernatürliche Verwandlung des menschlichen Wesens setzte, welche dasselbe befähigen werde, auch das Übervernünftige sich anzueignen (...) und die Auffassung einer stufenmässig sich entfaltenden Geschichte des Heils (*oikonomia theou*) ermöglichte" (Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 1931⁵, ND 1964, 559f.). "Die Gottheit muss werden, was wir sind, damit wir das werden, was sie ist" (*ebd.* 561). Denselben Gedanken äussert Athanasius im Anschluss an Origenes: *Le Verbe ... s'est lui-même fait homme pour que nous soyons faits dieux* (PG 25, 192 D; SC 199, p.459, De Andia, Y., *Henosis. L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, 1996, 300). Zur Verwandlung Christi bei seinem Abstieg cf. Ménard, J.E., "Transfiguration et polymorphie chez Origène?", Fontaine, J./C.Kannegiesser, Hg., *Epektasis*, 1972, 367-72; Dibelius, M.,

Nyssa,¹⁰² Pseudo-Denys,¹⁰³ Symeon¹⁰⁴ u.a.¹⁰⁵) wird das Motiv weitertradiert. – Ursprünglich also, und bei einigen christlichen Protagonisten mit vor allem im Mittelalter¹⁰⁶ für sie bösen Folgen beibehalten,¹⁰⁷ bedeutet dieser Umformungsprozess eine völlige Vergöttlichung der menschlichen Substanz.¹⁰⁸

Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, 1909, u.a. 93ff., 234ff. (Asc.Jes.); Bynum, C.W., *The Resurrection of the Body*, 1995, 38; allgemein zum Thema Menschwerdung Gottes: Alibhai, M.A., "Transformation of Spiritual Substance into Bodily Substance in Isma'ili Neoplatonism", Morewedge, P., Hg., *Neoplatonism and Islam*, 1992, 167-77; Zeller, D., Hg., *Menschwerdung Gottes, Vergöttlichung des Menschen*, 1988. Zu Ephraim cf. McVey, K.E., "Saint Ephrem's understanding of spiritual progress: some points of comparison with Origen of Alexandria", *The Harp*, 1(1988), 117-28, 117f. ("idea of the 'shulafe' – 'transformations' or 'changes' of God ... these transformations are both continuous and individualized for each human beings", intendiert wird dabei die kollektive und individuelle Wiederherstellung des *imago Dei*, ähnlich Origenes' Idee des spirituellen Wachstums). – Für Adelheit Langmann löst Gott selber die Frage, wer sich wem anpassen muss, wenn er ihr erklärt: "... ich wil nit gewandelt werden in dich, sunder du solt gewandelt werden in mich" (AL 35.5-9, Reg. Analog, 'Seele/Mensch').

¹⁰² Apostolopoulos, C., *Phaedo Christianus. Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen "Phaidon" und dem Dialog Gregors von Nyssa "Über die Seele und die Auferstehung"*, 1986, 284; Merki, OMOIVSIS UEV, 1952, 92ff.; Pépin, J. *Idées Grecques sur l'Homme et sur Dieu*, 1971, 25; Hopko, T., "Die Dreieinigkeit bei den Kapadokiern", McGinn, B.J.J./Meyendorff/J.Leclercq, Hg., *Geschichte der christlichen Spiritualität 1: Von den Anfängen bis zum 12. Jh.*, 1993 (Am. Orig. 1985), 271-85, 281f.

¹⁰³ De Andia, Y., "Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite", de Andia, Y., Hg., *Denys l'Aréop. et sa post. en orient et en occ.*, 1997, 293-28; ders., *Henosis. L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, 1996, 234ff.; Rorem, P., "Die Aufstiegs-Spiritualität des Pseudo-Dionysius", McGinn u.a., Hg., *Geschichte der christlichen Spiritualität 1*, 1993, 154-73, 164, 167.

¹⁰⁴ Wendebourg, D., *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, 1980, 132.

¹⁰⁵ Für Tertullian wird unser Körper als auferstandener glorifiziert wie Stephan, der bei seiner Steinigung als Engel erschien, oder Moses und Elia, die mit einem Vorgesmack der Glorie Christus auf dem Berg erschienen (Bynum, C.W., *The Resurrection of the Body* ... 1995, 42); ähnlich erwartet Aphrahat eine Transformation des Leibes bei der Auferstehung (*ebd.*, 73) und Cyrill betont die Verwandeltheit des Körpers: "we will raise changed" (*ebd.*, 79). – Die Kirchenväter des Ostens sahen in der Verklärung Christi nicht nur, wie in der Theologie üblich, einen Beweis für die Göttlichkeit des Gottessohnes und gleichzeitig eine Vorbereitung der Jünger auf die Passion, sondern hauptsächlich war sie ihnen ein Werk des Heiligen Geistes. "According to Eastern Christian theology, however, it was a divine theophany and a revelation of the Holy Spirit who is a hidden supernatural reality constantly present and constantly active in the Church and the cosmos. It was a revelation of the Holy Spirit who is the supernatural dynamis of God the Father revealed in the Son, and the milieu in which the mystical and invisible transformation, transfiguration, sanctification and fulfilment of the Church and the world takes place in preparation for the definitive fulfilment in the Kingdom of God." So lautete also die optimistische Lehre der frühen Kirchenväter, "who saw the cosmos as transfigured in God" (Bilamiuk, P.B.T., *Theology and Economy of the Holy Spirit. An Eastern Approach*, 1980, 181); cf. Sachot, M., "Le réemploi de l'homélie 56 in Matthaem de Jean Chrysostome (BHG^a 1984) dans deux homélies byzantines sur la transfiguration (BHG 1980k et *1985)", *Rev.d. science rel.*, 57(1983), 123-46; Sachot, M., "Édition de l'homélie pseudo-chrysostomienne BHG 1998 (= CPG 5017) sur la transfiguration", *Rev.d. sciences rel.*, 58(1984), 91-104 [gr. + franz.]; Amis, R., *A Different Christianity: Early Christian Esotericism and Modern Thought*, 1995, 183ff. (Transformation of the Heart). – "Wie der Mönch durch das Gebet engelgleich wird (*isaggelos ginetai*: Evagr. Pont. or 113 [PG 79, 1192D]), so auch durch die Schau Gottes: Sein Angesicht und Leib werden leuchten wie bei einem Engel (*autou to prosopon kai to soma os aggelou lampsan*: Apoph. patr. Silvan. 12[65,412C]), er wird ganz Auge sein (holos ophtalmos) wie die Cherubim und Seraphim (*ebd.* Bisar. 11 [141D]). (...) Beim Sterben eines Heiligen konnte die beginnende Verwandlung in den Auferstehungsleib und die Herrlichkeit der Himmlischen beobachtet werden: In den Gesichtszügen und der Weissfärbung der Glieder ... wurde die Verklärung sichtbar (Sulp. Sev. ep. 3,17 [CSEL 1, 149f]), (Betz, O., "Isangelie" RAC, 18,1998, 945-76, 973). In der Passio Fructuosi hören wir von einer "transmutation en un corps glorieux, selon la topique cyprinique, illustrée aussi dans la transfiguration de Pionus" (Amat, J., *Songes et visions: L'au-delà dans la littérature latine tardive*, 1985, 371f.). "Wer, wenn er dich geschaut, wer, der vor deinem Glanz und deinem Gotteslichte sich erleuchtet weiss, wer wird nicht ganz und gar im Geiste, in der Seele und im Innersten verwandelt? Wer nicht gewürdigt, auf eine neue Art zu sehen und auf eine neue Art zu hören, Heiland? Der Nus wird in dein Licht getaucht, wird glänzend und selbst zu Licht", so eine Hymne Symeons (Wendebourg, D., *Geist oder Energie*, 1980, 132). Zur Bedeutung der Askese für eine Wiedergewinnung der Gottebenbildlichkeit cf. Nagel., P., *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums* (Berlin: Akademie-V., 1966, 55ff.).

¹⁰⁶ Die frühchristlichen Theologen der Spätantike kennen alle noch den Vergottungsgedanken und haben keine Skrupel, diesen zu übernehmen: "Nach Theophilus, Irenäus, Hippolyt und Origenes findet er sich bei allen Vätern der alten Kirche und zwar an hervorragender Stelle ... Sehr häufig wird als Beweis die Psalmstelle citiert (82^a): 'Ich habe gesagt, ihr seid Götter und allzumal Söhne des Höchsten'. (...) Einige Väter empfinden die Kühnheit der Formel; doch das ist sehr selten" (Harnack, *Lehrbuch II*, 1931⁵, 46.1, ein paar Beispiele aus seiner Sammlung zitierend). Ähnlich Ernst Benz ("Das Bild des Übermenschen", 1961, 39f.), der zeigt, wie Origenes mit dem noch bei Klemens und Athanasius (cf. oben, A. 96) ungebrochenen Gedanken bereits vorsichtiger umgeht ("Das Bild des Übermenschen", 39ff., 45ff.; cf. Merki, OMOIVSIS UEV, 1952, 51; Pépin, *Idées Grecques*, 26). Anders W. Speyer: Gott und Mensch sind in der israelisch-frühjüdischen und christlichen Überlieferung durch eine tiefe Kluft getrennt: "Vergöttlichung bei Juden und Christen bedeutet nicht Vergottung, wie sie Griechen und später auch Römer kennen. Wer vom transzendenten Gott erwählt wurde und sich durch freies, gottgemäßes Handeln bewährt hat, kann zu Gott aufsteigen, sei es zu Lebzeiten durch Entrückung wie Henoch oder Elias oder sei es nach dem Tod durch Himmelfahrt von Leib und Seele oder der Seele allein" ("Die Verehrung des Heroen, des göttlichen Menschen und des christlichen Heiligen", *Religionsgeschichtliche Studien*, 1995, 106-24, 109). Auch Pépin betont, dass bei diesen christlichen Theologen nie eine naturgegebene Konsubstantialität gemeint sei (*Idées Grecques*, 27, cf. Savvidis, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen*, 1997, 149f.; Wendebourg, *Geist oder Energie*, 1980, 17). Spätestens jedenfalls seit Augustinus, der die "einzigartige Erhabenheit Gottes über alles Geschöpfliche" betont (Künzle, P., OP., *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen: Problemgesch.*

Unters. von Augustinus bis u.m.Thomas, 1956, 21; Theiler, W., "Die Seele als Mitte bei Augustin und Origenes", 1970, 558), ist der Graben "offiziell" unüberbrückbar geworden.

¹⁰⁷ Bspw. von den Amalrikaner, für die, "nicht die Gnade, sondern das Bewusstwerden der eigenen Göttlichkeit erlöst" (Dinzelbacher, P., *Christliche Mystik im Abendland*, 1994, 157). Zu Beginn des 13. Jh.s fluktuiert eine Häresie, die nicht sektenartig organisiert war wie die Katharer, "Vervollkommnung bis zur Vergottung ist ihr Ziel und Wahn", und sie findet "viel Empfänglichkeit ... unter frommen Frauen", fassbar bspw. bei den Ketzern von Ries, die sich gottgleich wählten (Grundmann, H., *Ketzergeschichte des MA's*, 1967², 41f., 46). So wundert es nicht, dass sich viele Dominikanerinnen diesem häretischen Gedanken- und vor allem auch Erlebnistgut (Grundmann, H., *Rel.Bew.*, 1935, ND 1977, 416, cf. Reiter, P., *Der Seele Grund: Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*, 1993, 100) näherten und öffneten. "Many of these women are shown to be non-conformists" (Lewis, *By Women*, 1996, 284). Trotz ihres klösterlichen Schutzes war jedoch eine gewisse Vorsicht angebracht (falls man sich des Heterodoxen überhaupt bewusst war), so wurde denn auch gern "die Tutele angefügt ... 'und dennoch ist es geschaffen' oder 'und dennoch ist es Gnade!'" (Siedel, G., *Theologia Deutsch. Mit einer Einleitung über die Lehre der Vergottung in der dominikanischen Mystik*, 1929, 32). "Und besorgt konnte man sein. Die Frauen waren, wie Christine Ebner schreibt, kühn geworden, wie sie es zuvor nie gewagt hatten" (Ringler, S., "Gnadenviten aus süddeutschen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts – Vitenschreibung als mystische Lehre", Schmidtke, D., Hg., *"Minnlichlichiu gotes erkennusse"*, 1990, 89-104, 95). "In presenting God's words revealed to her, the nun avoided charges of heresy", schreibt Debra L. Stoudt in explizitem Bezug auf die Schwesternbücher ("'ich sündig wip mus schriben': Religious Women and Literary Traditions", *Classes, A., Hg., Women as Protagonists and Poets in the German Middle Ages. An Anthology of Feminist Approaches to Middle High German Literature*, 1991, 147-164, 163, cf. 161ff.). "Aber selbst hinter die Klostermauern und in die strengste Klausur drangen die erregenden Ideen der Freigeister und drohten die Disziplin zu untergraben. (...) Es zeigte sich, dass auch hier Mauern und Verbote die neuen Gedanken nicht wirklich aufhalten konnten." Einziger Unterschied zwischen Beginnen und Nonnen sei offenbar nur die Tatsache, dass Beginnen oft verbrannt worden seien, Nonnen nicht (Rizek-Pfister, C., *Ein Weg zu Meister Eckharts Armutspredigt. Grundlagen einer Hermeneutik seiner deutschen Predigten*, 2000, 61). Der einfache Stil und ein scheinbar naiver Wunderglaube habe diese Texte vor der Inquisition gefeit, denn trotz einem gewissen Schutz der Klosterierten seien auch die Schwestern nicht sicher gewesen vor Verdächtigungen, Adelheit von Brisach bspw. wurde von den "domini canes" angesprochen für ein ketzerin (Adh. 154, Lewis, *By Women*, 1996, 128, cf. 192f. Sätze wie *O wee, ich waist, wie mir ergangen ist, ich habs gesehen, ich habs gesehen, dass ich durch die gnad in gott gesenkt und zue lauter gott worden bin* (Vil. 132f.) konnten sich wohl der Zensur nur entziehen dank der innerklösterlichen Zweckgebundenheit der Schwesternbücher. Dass eine solche z.T. selber vorgenommen wurde, zeigen die erhaltenen Autographen Elsbeth von Oyes (cf. Ochsenbein, P., "Leidensmystik in dominikanischen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts am Beispiel der Elsbeth von Oye", Dinzelbacher/Bauer, Hg., *Religiöse Frauenbewegung*, 1988, 353-72, 360), auch sie kommt nahe an das Pantheistische: "Herre, wenn wilt du vergöten mein menschliche nature?" "So alle die inersten inadem deiner sel durchwallen und durchgangen sind mit der allersüsten süsikeit meiner götlichen nature." "Herr, wenn sol daz geschehen?" "So ich mich süsiglich und gülich alle zeit ausgewürcken mag an dem inersten grunt deiner sel" (Oye 32, XVII, Reg. Herz, 'Herzensspiel'). In gewagter Sprache drückt sich dasselbe bei Adelheit von Freiburg aus: *Do sie zu ir selber kom, do wande sie, daz alle ding ze got werend worden und ... wand sie vand nit unterscheidis zwischen ir und gottes* (Ad.v.Fr. XV, 7-27, für den weiteren Kontext cf. Reg. Seele, 'formen'), eine Stelle übrigens, die den lebendigen und freien Umgang der Schriftstellerinnen mit ihren Vorlagen bezeugt, handelt es sich doch XV, 15-27 um die Bearbeitung einer Predigt Johannes' von Steingassen (Schneider-Lastin, W., "Die Vita der Adelheit von Freiburg", Haug, W./W.Schneider-Lastin, Hg., *Dt. Mystik im abendl. Zus.hg.*, 2000, 515-61, 524f.). Bei Katharina Gebweiler lesen wir: *deificata [Margaretha von Breisach] exstitit per unionis Dei conformitatem – theologisch "korrekt" ergänzt: miro modo et ineffabili esse in illo raptu meruit per gratiam, quod Deus est per naturam* (Unt., 501, cf. Hillenbrand, E., *Nikolaus v. Strassburg: Rel. Bew.u. Domin. Theol. im 14.Jh.*, 1968, 70; cf. Bayer, H., *Gral. Die hochmittelalterliche Glaubekrise im Spiegel der Literatur*, 1, 1983, 488). Margarete Porete ist eines der bekannten Beispiele für die Gefährlichkeit solcher Aussagen, obwohl Kurt Ruh nicht ihre Göttlichkeitsproklamation als Hauptursache der Verurteilung erkennen möchte: "Es war der Geist der Freiheit und deren Konsequenzen, der die kirchliche und sittliche Ordnung zu erschüttern vermochte ..., nicht etwa, oder doch nur beiläufig, die ontologische Gleichheit der 'vernichteten Seele' mit dem Göttlichen" ("Geistliche Prosa", Erzgräber, W., Hg., *Europäisches Mittelalter*, 1978, 565-606, 592); zu Porete cf. Lerner, R.E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, 1972, 68ff., 200ff.; Dinzelbacher, P., *Christliche Mystik im Abendland*, 1994, 268-71; Jantzen, G.M., "Disrupting the Sacred: Religion and Gender in the City", Ruffing, J.K., RSM, Hg., *Mysticism and Social Transformation*, 2001, 29-44; Gnädinger, L., "Die Lehre der Margareta Porete von der Selbst- und Gotteserkenntnis. Eine Annäherung", Acklin Zimmermann, B., Hg., *Denkmodelle von Frauen im Mittelalter*, 1994, 125-48; Müller, D., "Beginnenmystik als ketzerische Frauentheologie?", Lundt, B., Hg., *Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter*, 1991, 221-7; Passennier, A., "Der Lustgarten des Leibes und die Freiheit der Seele: Wege der Mittelalterlichen [sic] Frauenmystik", *JB d. Europ. Ges. f. theol. Forschung von Frauen*, 5(1997), 192-216, 201ff.; Schweitzer, F.-J., "Von Marguerite von Porète (†1310) bis Mme. Guyon (†1717): Frauenmystik im Konflikt mit der Kirche", Dinzelbacher, P./D.R.Bauer, Hg., *Frauenmystik im Mittelalter*, 1985, 256-74. – Auch Dinzelbacher hält derartige Aussagen für durchaus rechtgläubig, Sätze wie *Herre, fröwent üch mitt mir, ich bin gott geworden!* (Schwester Katrei) "haben höchst orthodoxe Mystiker ähnlich gesprochen", etwa Bernhard von Clairvaux: "Sic affici deificari est, 'So erfüllt zu werden, heisst vergottet zu werden'" (*Christliche Mystik im Abendland*, 1994, 294 und 113; cf. Lerner, R.E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, 1972, 213-21). Einige Elemente dieses Textes seien eher gnostisch als eckhartianisch, fast wäre man versucht, hier ein Verbindungsglied von Nag Hammadi zur heterodoxen beginnischen Frömmigkeit zu sehen, wenngleich viele Konvergenzen zufällig sein mögen, und doch könnten einige gnostische Motive mittels apokrypher Texte eingeflossen sein; so oder so: "striking convergence of heresies old and new", kommentiert B. Newman (*From Virile Woman to Women Christ*, 1995, 172-81, 173). – Die sog. "Brüder und Schwestern vom freien Geist" glauben an "die Möglichkeit der Gottwerdung", unabhängig von den kirchlichen Sakramenten, durch den eigenen Willen (Just, I., *Die Vita Luitgarts von Wittichen. Text des Donaueschinger Codex 118...*, 2000, 205; cf. Hofman, G., "Die Brüder u.Schwestern. v. freien Geist zur Zeit H.Seuses", Filthaut, E.M., Hg., *Heinrich Seuse*, 1966, 9-32, 16f. 18, 31); kein Wunder, dass die Kirche sich bedroht fühlt und Sturm läuft dagegen (cf. Just, *Vita*, 205). Sogar der für die Integration gerade dieser gefährdeten Kreise sich so verdient gemacht habende Eckhart wird fallengelassen, u.a. aufgrund seiner Aussagen zur Vergottung, besonders in der Predigt "Von der Erfüllung", wo er von Augustins Lehre der Gleichwerdung der Seele mit ihrem Liebesobjekt spricht und zu seiner "Entlastung" auf Psalm 82,6 zurückgreift (Nachmansohn, M., *Beitrag zur Psychologie mystischen Erlebnisses*, 1916, 59; Benz, E., "Das Bild des Übermenschen", 1961, 50, cf., unten, A. 114); zur Predigt Q 3, DW I 56,8 (Identität des in Gott Seienden mit Gott) cf. Ruh, K., "Neuplatonische Quellen Meister Eckharts", Brinker, C., u.a., Hg., *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität* (FS A.M. Haas), 1995, 317-50, 327. W. Riehle vermutet, der Autor der "Wolke" setze sich bewusst gegen Eckhart ab, wenn er den Unterschied zwischen Gott und Mensch auch bei der Vergottung betont (*Studien zur englischen Mystik des Mittelalters unter bes. Berücksichtigung ihrer Metaphorik*, 1977, 209). Die Frage nach Entstehung und Verbreitung der sog. Häresie des Freien Geistes sei bis heute noch nicht befriedigend gelöst; Vauchez bezweifelt

deren Existenz, die Sekte tauche auf, als die Katharer ausgerottet und Waldenser definitiv in Untergrund gedrängt wurden, Motiv wäre die Suche nach einem neuem Betätigungsfeld sowie Etablierung in Deutschland; ev. sei das Ganze nur Konstrukt der Inquisition, als Diffamierungsmittel (Wehrli-Jones, M., "Mystik und Inquisition. Die Dominikaner und die sog. Häresie des Freien Geistes", Haug/Schneider-Lastin, *Dt.Myst.im abl.Zshg.*, 2000, 223-52, 223f.). Eckhart nimmt in seiner Strassburger Predigtzeit (1322/23) Bezug auf diese Häresie; ev. beteiligt er sich an den dort stattfindenden Begardenprozessen, die als Musterprozess gegen die Sekte gelten und der Einführung der Inquisition in Deutschland dient (ebd., 243f.); er veranlasst als Generalvikar des Ordensmeisters, "die Seinslehre des amalikanischen Neuplatonismus als häretisch zu erklären", und wird dann selber Opfer ... (ebd. 249f.). – Den Forschern sei entgangen, so Denifle (1844-1905), "dass diese Ausdrücke nur der Vatersprache entnommen sind. Gegottet oder vergottet ist genaue alteutsche Übersetzung des von den Vätern so häufig gebrauchten griechischen Wortes *theoumenos*, des lateinischen *deificatus* oder *deus effectus*; gotvar, gottförmig aber die Übersetzung des griechischen Wortes *theooides* (auch *theodes*), des lateinischen *deiformis*; Vergottung des griechischen Wortes *theiosis* oder *theosis*" (*Die deutschen Mystiker im 14.Jh.*, 1951, 135f.). – Auch dem islamischen Mystiker Husain al-Hallâj ist es bekanntlich nicht besser ergangen als Margarete (Heiler, *Das Gebet*, 1923⁵, 254). Weshalb *Katharina von Genua* nicht für ihr "Mein Ich ist Gott" bestraft worden ist, entzieht sich unseren Kenntnissen (Heiler, ebd., cf. Gardet, L., *Mystische Erfahrungen in nicht-christlichen Ländern*, 1956, 164). – Tauler verwirft die Identitätslehre ausdrücklich, bringt aber damit auch die Bestätigung, dass *tumbe affehte lüte* (Vetter 121, 26-8) solches wörtlich nähmen und damit häretisch würden (cf. Wrede, G., *Unio Mystica. Probleme der Erfahrung bei Johannes Tauler*, 1974, 234.29). Bezeichnenderweise prüft noch Wrede in der Tradition Denifles und natürlich der alten Inquisitoren, ob bei Tauler pantheistische Vorstellungen zu finden sind, und stellt (erleichtert?) fest: Nein, um dann doch wieder unsicher zu werden, wenn er dies nur in einem Punkt als für gesichert hält (ebd., 234); cf. auch A. 484.

¹⁰⁸ Die Thraker, Experten der Ekstasetechniken und möglicherweise Verbindungsglied zum Schamanismus Nordasiens (Cornford, *Principium Sapientiae*, 1952, 90f.), glaubten an eine Vergöttlichung der menschlichen Seele (Radhakrishnan, S., *Wissenschaft und Weisheit*, 1961, 67). Ähnliche Vorstellungen hegten die alten Iranier (Colpe, C., "Der 'iranische Hintergrund' der islamischen Lehre vom vollkommenen Menschen", Colpe, *Iranier – Aramäer – Hebräer – Hellenen. Iranische Religionen und ihre Westbeziehungen*, 2003, 563ff.; Reitzenstein, R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen. Nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, 1927³, 266). In der griechischen Antike wurde "die Grenze zwischen Mensch und Gott als fließend angesehen" (Speyer, W., "Religiöse Betrüger. Falsche göttliche Menschen und Heilige in Antike und Christentum", *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze*, 1989, 440-62, 450; cf. Speyer, W., "Der numinose Wundertäter", ebd. 369-94; Bieler, L., *Das Bild des 'göttlichen Menschen' in Spätantike und Frühchristentum*, 1, 1935, 2, 1936; "Gottmensch" RAC, 12, 1983, 155-366). Die Religion Homers jedoch hat diese Theosis offenbar nicht gekannt. Bei Pindar soll ebendieser Wunsch, Gott gleich zu sein, Sünde und Hybris bedeutet haben. 'Trachtet nicht, Zeus zu werden', mahnt er (Rougier, L., *La Religion Astrale des Pythagoriciens*, 1959, 67; cf. Radhakrishnan, *Wissenschaft und Weisheit*, 1961, 68); das Streben, dh. der Glaube an die Möglichkeit der Vergöttlichung war demnach auch damals vorhanden. – Für *Parmenides* ist die Seele per se wesensidentisch mit Gott (Schultz, W., *Altjionische Mystik*, 1907, 257); für *Empedokles* können die Seelen der Weisen zu Göttern werden (Fr. 69, Nestlé, *Die Vorsokratiker*, 1956⁴, 139f.; cf. Benz, E., "Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte", Benz, E., Hg., *Der Übermensch*, 1961, 19-162, 43f.). Im letzten der Goldenen Verse lesen wir dasselbe (Aujulat, N., *Le Néo-Platonisme Alexandrien. Hiérocles d'Alexandrie*, 1986, 352). Empedokles selbst rühmte sich seiner Göttlichkeit (Armstrong, A.H., "The Ancient and Continuing Pieties of the Greek World", Armstrong, A.H., Hg., *Classical Mediterranean Spir.: Egyptian, Greek, Roman*, 1986, 66-134, 99), von der er aufgrund seiner chiasmatischen Fähigkeiten überzeugt worden ist (Nicolai, W., "Der Mythos vom Sündenfall der Seele [bei Empedokles und Platon]", *Gymn. Helv.*, 88, 1981, 512-24, 516). Anders Walter Kranz, der meint, die Behauptung der eigenen Göttlichkeit Empedokles' beruhe auf einer falschen Deutung des Fragments 112 (Kranz, W., *Die griechische Philosophie*, 1941, 70). Der Gedanke der ursprünglichen Göttlichkeit der Menschenseele soll originär empedokleisch sein, vermutet Nicolai ("Sündenfallmythos", 516). Erinnert sei hier an die Herstellung des Menschen aus der Asche der von Zeus wegen deren Zerfleischung seines zur Nachfolge bestimmten Sohnes Dionysos verbrannten Titanen, wir tragen also deren böses Erbe in uns, aber "auch einen Funken des göttlichen Dionysos" (Nilsson, *Griechischer Glaube*, 1950, 30; cf. Rohde, E., *PSYCHE. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, II, 1921⁸, 119; Cumont, *Lux Perpetua*, 1949, 198). Die Dionysismysten identifizierten sich mit ihrem Gott (Betz, H.D., *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im NT*, 1967, 51f.; cf. Heiler, *Das Gebet*, 1923⁵, 324; Wetter, G.P., *Phos. Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus*, 1915, 34ff.; Radhakrishnan, *Wissenschaft und Weisheit*, 1961, 68ff.). Im Epikureismus glaubte man an eine prä- oder auch postmortale Gottwerdung exzeptioneller Menschen (Long, A.A., "Epicureans and Stoics", Armstrong, A.H., Hg., *Classical Mediterranean Spir.: Egyptian, Greek, Roman*, 1986, 135-53, 136, 149). Die samischen Oligarchen errichteten dem lebenden Lysandros als einem Gott Altäre, nachdem er die letzte Stadt des athenischen Reiches bezwungen hatte; was nicht bedeuten musste, dass jeder "Gottmensch" zu überzeugen vermochte, denn "als ein verrückter Arzt Menekrates sich selbst Zeus nannte, verfiel er der Lächerlichkeit" (Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, 2, 1932, 262f.). Weniger zum Lachen war Paulus und Barnabas zumute, als sie von den Lystrern für Götter, nämlich Hermes und Zeus, gehalten wurden (Apg. 14, 11f., cf. Pax, E., "Epiphanie", RAC, 5, 1962, 832-909, 838). – Eine postmortale Vergöttlichung lehren Orphik und Pythagoreismus sowie der Manichäismus (Meier, F., "Der Geistmensch bei dem persischen Dichter 'Attar'", *Eranos JB* 13, 1945, 283-353, 328.5; Radhakrishnan, *Wissenschaft und Weisheit*, 1961, 69). Es sei hier auch an die ägyptischen und später römischen Vorstellungen erinnert, wo dem König bzw. Kaiser Göttlichkeit zugesprochen wurde, im Alter Orient schon im dritten Jahrtausend Brauch ("Apotheosis", *Der Kleine Pauly*, 1, 1975, 458f.). – Lit.: Lods, A., "La divinisation du roi dans l'Orient méditerranéen et ses répercussions dans l'ancien Israël", *Revue d'Hist. et de Phil. rel.* [Strasbourg], 1930, 209-21; Momigliano, A., "How Roman Emperors became Gods", *The Am. Scholar Spring* 1986, 181-93, auch: *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, 1987, 297-328; Betz, H.D., *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im NT*, 1967, 79; "Consecratio II", RAC, 3, 1957, 284-94); Turcan, R., "Apotheosis", Sullivan, L.E., Hg., *Death, Afterlife, and the Soul. Religion, History, and Culture. Selections from the Encyclopedia of Religion*, 1989, 146-50; Klauck, H.-J., *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*, II, 1996, Kap. IV (Vergöttlichte Menschen); Wetter, *Phos*, 1915, 76ff.; Zeller, D., Hg., *Menschwerdung Gottes, Vergöttlichung des Menschen*, 1988. – In der Stoa gibt es "keine Schranke zwischen Gott und Mensch ... Gleichheit mit dem höchsten Gott zu erringen, stellt also für das Denken der Stoa eine echte Möglichkeit dar" (Betz, H.D., *Nachfolge*, 1967, 124); "Platons 'Angleichung an Gott' wurde hier [Stoa] zu einer irdischen Vergottung umgebildet" (Hoffmann, E., *Platonismus und Mystik im Altertum*, 1935, 52). – Auch in der Hermetik wird die Möglichkeit einer Vergottung noch während des Lebens deutlich ausgesprochen: Hauptzweck des Lebens ist es, "schon jetzt die Himmelfahrt zu machen und eins zu sein mit Gott, selbst Gott zu werden. Das Wunderbare ist nämlich, dass der Mensch noch im Leibe vergottet werden kann. (...) *Es ist möglich, dass die Seele noch im Körper des Menschen, wenn sie die Schönheit des Guten schaut, vergottet wird* (Poimandres X, 6, cf. Kroll, J., *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, 1914, 361, cf. oben, A. 73); in der Übersetzung von Jens Holzhausen wird genau das Gegenteil behauptet: "Denn es ist unmöglich, mein Sohn, dass eine Seele, solange sie im Körper des Menschen weilt, [die] Schönheit des Guten schaut und vergottet wird"

(Colpe, C.J./Holzhausen, Hg., *Das Corpus Hermeticum Deutsch, 1: Die gr. Traktate und der lat. 'Ascleipus'*, 1997, 193f.; cf. Copenhaver, B.P., Hg., *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction*, 1992, 31 ["it cannot be deified while in a human body"]). Der Neupythagoreer Philostratus war von der potentiellen Göttlichkeit des Menschen überzeugt, durch Tugend und Weisheit kann er diese aktualisieren (*Vita apollonii* VIII, 7, 122f., Hoffmann, *Platonismus und Mystik*, 53.1; cf. Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen* III, 2, 1903⁴, 171). Für Alexander von Aphrodisias wird der Mensch im Moment der Verbindung mit dem höheren Intellekt Gott (Merlan, *Monopsychism*, 1963, 22, zu dessen Konzept einer Transformation des Menschen ins Göttliche durch Aktivierung des *nous poietikos* cf. *ebd.* 16, 25, 34, 36, 40f. u.ö.). Die christliche Theologie lehnt die stoische Vorstellung einer Natur- und Substanzverwandtschaft der Seele des Menschen mit derjenigen Gottes entschieden ab, das jedenfalls ist die Auffassung H. Meissners. Trotz Armstrongs Ausführungen ("The Self-Definition of Christianity in Relation to Later Platonism", *Hellenic and Christian Studies*, 1990, VIII, 89-91) zur ontologischen Diskontinuität zwischen Schöpfer und Geschöpf als einem wichtigen Unterscheidungsmerkmal zwischen Christentum und Neuplatonismus müsse "in diesem Punkt die Differenzierung fraglich bleiben. Auch der Neuplatonismus kennt in dieser Frage Unterscheidungen – das Christentum hebt sie mehr hervor" (Meissner, H., *Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione*, 1991, 76). Im Judentum sind, wenn auch selten, Deifikations-Berichte aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert bekannt und, so J.J. Collins in Auseinandersetzung mit Morton Smith, bedeutsam im Hinblick auf das entstehende Christentum ("A Throne in the Heavens: Apotheosis in Pre-Christian Judaism", Collins, J.J./M.Fishbane, Hg., *Death, Ecstasy, and Other Wordly Journeys*, 1995, 41-56, 55; cf. Smith, M., *Studies in the Cult of Yahweh II: New Testament, Early Christianity, and Magic*, 1996, u.a. 3-27: "Prologomena to a Discussion of Aretologies, Divine Men, the Gospels and Jesus" (1971), 28-38: "On the History of the Divine Man" (1978) und 47-67: "Ascent to the Heavens and the Beginning of Christianity" (1981); zu Philon cf. unten, A. 110. Unsere Motivkette kulminiert dann, weltgeschichtlich folgenreich, in Jesus, dem Christus der Menschheit. Joh. 10,36 bestätigt dieser selber seine Göttlichkeit, sich auf Ps. 82,6 berufend, wo zu den Führern des Volkes gesagt wird, sie seien Götter und damit Söhne des Höchsten (cf. Benz, E., "Das Bild des Übermenschen", 1961, 38-40). Diese wohl erst nachträglich bewerkstelligte Monopolisierung mit entsprechender Abwertung vergleichbarer Gestalten wie Simon Magus oder Apollonius von Tyana (Bowie, E.L., "Apollonius of Tiana: Tradition and Reality", Haase, W., Hg., *Principat*, 16,2, 1978, 1652-99; Petzke, G., *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, 1970; Meyer, E., "Apollonius von Tyana und die Biographie des Philostratos", *Hermes* 52,1917, 371ff.; Bigg, C., *The Christian Platonists of Alexandria*, 1886, ND 1981, 243-8; "Apollonius von Tyana", *RAC*, 1, 1950, 529-33; "Gottmensch II", *RAC*, 12, 1983, 234-312, 249ff.; Baur, F.C., *Apollonius von Tyana und Christus oder das Verhältnis des Pythagoreismus zum Christentum*, 1832) belegt deutlich, dass der Anspruch auf Vergöttlichung immer wieder erhoben wurde". Kelsos (Origenes, CC VII, 9) beschreibt das Auftreten dieser Männer in seinem Buch *Der wahre Logos*: sie predigen, sie seien Gott, Gottes Sohn oder göttlicher Geist, gekommen, um die Menschen vor dem drohenden Weltuntergang zu retten, die Menschen würden sie bald mit himmlischer Kraft auffahren sehen, selig, wer sie jetzt anbetet (Lang, B., "Die grosse Jenseitsfahrt", *Paragrana*, 7, 1998, 24-42, 39; cf. Wetter, *Phos*, 1915, 82ff.; Benz, E., "Das Bild des Übermenschen", 1961, 46). Für Morton Smith und andere gehört wie gesagt auch Jesus in diese Tradition: in seiner grossen "Jenseitsfahrt wird eine vom Deuteronomium verdrängte, ansonsten jedoch religionsgeschichtlich geläufige und gut belegbare Tradition lebendig. Ihr Kernstück besteht in der Verwandlung des Jenseitsfahrers in ein unsterbliches, engel- oder göttliches Wesen" (*ebd.* 41). – Im Neuplatonismus bedeutet der Aufstieg nicht räumlicher Wechsel, sondern psychische Transformation (Cumont, *Lux Perpetua*, 1949, 356). So lehrt Plotin die Möglichkeit einer Vergöttlichung durch Transformation: *Ziel ethischer Tugenden ist es nicht, frei von Fehl zu sein, sondern Gott zu sein* (Enn. I 2 [19] 6.3, Zintzen, C., "Bemerkungen zur neuplatonischen Seelenlehre", G.Jüttemann/ M.Sonntag/ Chr.Wulf, Hg., *Die Seele: Ihre Geschichte im Abendland*, 1991, 43-58, 51). "Selbst der Christ Ficino hat diesen Gedanken übernommen" (*Theol. Plat.* Bd. II 249, Zintzen, *ebd.* 51, A. 25; zu Ficino cf. De Andia, I., *Henosis: L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, 1996, 429; Stausberg, *Faszination Zarathustra*, 1998, 195ff., Merlan, *Monopsychism*, 1963, 81, 84; Hadot, P., "Neoplatonist Spirituality. I. Plotinus and Porphyry", 234; Steel, C.G., *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, 1978; Nachmansohn, M., *Beitrag zur Psychologie mystischen Erlebnisses*, 1916, 58, 59; Hasse, K.P., *Von Plotin zu Goethe. Die Entwicklung des neuplatonischen Einheitsgedankens zur Weltanschauung der Neuzeit*, 1912, 82; Heiler, *Das Gebet*, 1923⁵, 254). Karin Alt macht bei Plotin beide Gedanken aus, einerseits soll es dem Menschen in der Tat möglich sein, Gott zu werden – einige von uns seien einst Götter gewesen, meint Plotin VI 4 [22] 14, 19 – an anderer Stelle bestimmt er das "Gottwerden als Angleichung an Gott, so IV 7[2] 10,30ff., wo er das Empedokles-Zitat 'Ich bin ein unsterblicher Gott' (B 112,4) im Sinne der *homoïotes* erklärt" (Alt, K., *Philosophie gegen Gnosis: Plotins Polemik in seiner Schrift II 9*, 1990, 28). Proklos lehrt ebenfalls die Vergöttlichung: "Mit dem Einen eins zu werden aber ist das Selbe wie selbst göttlich zu werden" (*in Parm.* 641,11 sq., Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, 1965, 214). – Pseudo-Dionysius Areopagita bewegt sich in diesem Umfeld, aber: "Trotz seiner übertriebenen [! MW] Vorliebe für den Platonismus wusste der Areopagite geschickt den Pantheismus zu vermeiden. In der Vereinigung mit Gott ist der Christ vergöttlicht, aber er wird nicht Gott, wie Plotin sagte" (Viller, M./K.Rahner, *Ascese und Mystik der Väterzeit. Ein Abriss*, 1939, ND 1989, 239). De Andia diskutiert diese Problematik am Beispiel des Areopagiten in Auseinandersetzung mit Jules Gross (*La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs*, 1938 [nicht eingesehen]) und betont "son fondement christologique dans la *philanthropia* divin", so dass die Gefahr des Pantheismus' ("un danger de résorption panthéiste") gebannt scheint (De Andia, *Henosis*, 1996, 281-300: Union et divinisation, 281, 283, cf. 429ff.). Aus ähnlichem Ressentiment klagt Ernst Hoffmann: "Als der politische und religiöse Verfall eintrat, erstand das Bewusstsein des Ich wie der Phönix aus der Asche" und damit die Tendenz, "dies seelische Selbst zu vergotten" (*Platonismus und Mystik im Altertum*, 1935, 29ff.). Die Seele wird bei Platon nicht *theos*, sondern *theoeides*, gottförmig (Heiler, *Das Gebet*, 1923⁵, 254), Platon setzt die Seele also nur mit Einschränkungen Gott gleich ("Deus internus", *RAC*, 3,1957, 794-842, 801f.). Konstant jedoch bleibt in allen Schriften die Auffassung, "dass die Menschenseele oder doch ihr wertvollster, mit der kognitiven Funktion ausgestatteter Teil derselben immateriellen, wahrhaft seienden Substanz wie die Gottheit zuzuordnen ist" (bspw. Leg. 891b-899b, cf. Dihle, A. "Die leibliche Gegenwart körperloser Seelen", Holzhausen, Hg., *psyche-Seele-anima*, 1998, 231; Dörrie, *Plat. Min.*, 421). Vor diesem Hintergrund muss wohl Hirschbergers Ablehnung einer Vergottung bei Plotin gesehen werden: "Aber auch in der Ekstase vollzieht sich keine Vergöttlichung des Menschen. Wir werden nicht göttlich, sondern nur gottähnlich. Der Geist des Menschen ist auch in seinem 'göttlichen' Seelenfünklein immer nur ein Abbild des wirklich göttlichen Urbildes, wie Plotin in Enn., VI 8,18 mehrfach und betont zum Ausdruck bringt" (*Geschichte der Philosophie*, I, 1980¹², 311f.). – Hieroklos von Alexandrien glaubt unmissverständlich an die Erhebung des Menschen auf die Stufe eines Gottes im Sinn einer Wiederherstellung seines ursprünglichen Zustandes (Aujalat, N., *Le Néoplatonisme Alexandrien. Hiérocles d'Alexandrie*, 1986, 352). In der Patristik, vor allem der östlichen, muss Ziel des Menschen sein, die durch Sündigung "verlorengegangene bzw. abgeschwächte 'Wesensgleichheit' mit Gott wiederzugewinnen" (Stolz, A., *Theologie der Mystik*, 1936, 178) – das Ziel auch Sophias und vieler anderer. Einen ähnlichen Gedanken, übertragen auf Christus, greift Ursula Haiderin auf, wenn dieser ihr erklärt, warum er seinen Vater gebeten habe: *Vater, verkle mich mit der Klarheit, die ich hett bei dir, ehe die welt erschaffen wer* (Vil. 119, für den Kontext cf. Reg. Seele, 'spielen'). – Origenes verkündet mutig eine Gottwerdung des Aufsteigenden (Lossky, W., *Schau Gottes*, 1964, 49: *In Ioh.* II, 2, col. 109; zurückhaltender E. Benz, "Das Bild des

Durch diese frühchristlichen Vermittler erfährt die Idee einer Transformation die Gestaltung, in der wir sie im christlichen¹⁰⁹ Mittelalter antreffen, und aus diesem Fundus schöpfen auch die Verfasserinnen unserer Klosterliteratur. Verfolgen wir deren Spur anhand ausgewählter Beispiele.

Eriugena, der sich eingehend mit diesem Thema beschäftigt,¹¹⁰ übernimmt Origenes' Lehre von einer Verwandlung in den Geist: die Rückkehr zu Gott ist Transformation, alle Körper werden geistig.¹¹¹ Er zitiert Gregor den Grossen mit der Aussage, dass der Körper sich in Seele, die Seele sich in Geist und der Geist sich in Gott verwandeln werde, so dass Gott in allem sein, wie Luft in Licht verwandelt werde.¹¹² Dabei versteht er die Verwandlung nicht als "blosser Wechsel zwischen kosmischen Sphären: von der sublunaren zur unvergänglich-planetaren" wie die Alten, sondern als eine "Verwandlung der sterblichen Welt gerade durch die Radikalität des Todes

Übermensch", 1961, 45-9). "Die Vergottung des Menschen kann nur erfolgen, wenn der Logos, der einen Leib annahm, wirklich Gott war, 'von der Natur aus dem Vater'", schreibt Athanasius (or. 2,70, cf. "Athanasius", RAC, 1,1950, 860-66, 862). Die christlich-asketischen Enkratiten des 2. Jahrhunderts hielten sich nicht mehr dem Geschlecht der Menschen zugehörig (Reitzenstein, *Historia Monachorum*, 1916, 207). In der späteren abendländischen Theologie reduziert sich die Identifizierung auf die "direkte Schau des göttlichen Wesens" (Stolz, A., *Theologie der Mystik*, 1936, 178), doch betont Petro Bilaniuk eine Unterscheidung von Theosis bzw. Divinisation und Deifikation auch für die Ostväter, die Tendenz zu letzterer sei aber in vielen Weltreligionen festzustellen (*Theology and Economy of the Holy Spirit. An Eastern Approach*, 1980, 184f., mit ergiebiger Bibl.); cf. George, M., "Vergöttlichung des Menschen. Von der platonischen Philosophie zur Soteriologie der griechischen Kirchenväter", Wyrwa, D. Hg., *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche, FS Ulrich Wickert*, 1997, 115-56; Zeller, D., Hg., *Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung des Menschen*, 1988; Savvidis, K., *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen*, 1995; Wendebourg, D., *Geist oder Energie: Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byz. Theologie*, 1980, 11-19 (Gr.Palamos); Choufrine, A., *Gnosis, Theophany, Theosis. Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background*, 2002, 159-98 (Theosis as Infinity); Winling, R., "Une façon de dire salut: La formule 'être avec dieu être avec Jésus-Christ' dans les écrits des Saint Irénée", *Rev.d.sciences rel.*, 58(1984), 105-35, 125; Nikolaou, T., *Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche*, 1995, 51-67. – Symeon der Neue Theologe bekennt sich ebenfalls dazu: Die göttliche Agape geht ins Geschöpf ein, um die menschliche Natur zu vergöttlichen. "Die Vereinigung der Naturen beim Gottmenschen ist das Urbild unserer eigenen Vergottung" (Völker, W., *Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen*, 1974, 412). – In einem in den Berliner Zauberpapyri erhaltenem jüdischen Gebet wird ein sich mit der Bitte um Heil an Seth-Typhon wendender Magier vergöttlicht: "Er hat durch die systasis eine *isotheos physis* ... empfangen" (Peterson, E., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1959, 107-128, 108), dasselbe geschieht Adam: "Auf Grund der Erhöhung durch die himmlische Welt ... ist Adam ein Aion geworden, Herr des Pols ..." Peterson weist auf eine verwandte Vorstellung aus der islamischen Mystik hin, wo der 'vollkommene Mensch' als Pol bezeichnet wird, den alle Sphären der Existenz umkreisen (*ebd.* 118.38, nach Nicholson, *Studies in Islam mysticism*, 1921, 86, 105 u.a. [nicht eingesehen]). Der islamische Mystiker Ibn Arabi gesteht ähnlich Origenes sogar dem Teufel die Möglichkeit der Transformation im Zusammenhang mit der Gotteserkenntnis zu (Amis, R., *A Different Christianity: Early Christian Esotericism and Modern Thought*, 1995, 137; cf. allgemein, Colpe, C., "Der 'iranische Hintergrund' der islamischen Lehre vom vollkommenen Menschen", Colpe, *Iranier – Aramäer – Hebräer*, 2003, 563ff.). – Philip Merlan führt diesen ganzen Vorstellungskomplex der Spätantike auf die vage Aristotelesinterpretation Alexander Aphrodisias' zurück; im "Rationalismus" des Aristoteles' hingegen finde eine Umformung des Menschen oder des menschlichen Geistes in den *nous choristos* keinen Platz (*Monopsychism*, u.a. 27, 81). – Im Hinduismus ist bekanntlich die Identitätsformel zentraler Glaubens- und Erfahrungsinhalt (Wachs, M. *Seele oder Nicht-Ich. Von der frühvedischen Auseinandersetzung mit Tod und Unsterblichkeit zur Nicht-Ich-Lehre des Theravada-Buddhismus*, 1998, 66ff. u.a.; Heiler, *Das Gebet*, 1923⁵, 254, 306; Leuba, J.H., *Psychologie der religiösen Mystik*, 1927, 31 Auf eine interessante indische Parallele weist H. Windisch hin, nämlich *Katharatuakara* I, 88, "wo sich Vischnu leibhaftig dem König Karna am Ende seines Lebens offenbart und dieser mit den Worten stirbt: *Erhabenster Gott, durch dein Antlitz bin ich vollendet!*" (*Der zweite Korintherbrief*, 1924⁹, ND 1970, 128). W. Lossky: "... bedeutet doch Platonismus in diesem sehr weitgefassten Sinn nur einfach Geistigkeit, die auf die Vereinigung mit den ewigen Realitäten gerichtet ist, wo die Grade der Kontemplation einhergehen mit der zunehmenden Vergottung der menschlichen Wesen, die ins Zufällige gestürzt sind. In diesem sehr allgemeinen Sinne hat beinahe jede religiöse Spekulation etwas von einem unbewussten Platonismus; jedenfalls war das gesamte religiöse Denken der Mittelmeerwelt in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung in diesem Sinne platonisch" (Lossky, W., *Schau Gottes*, 1964, 50).

¹⁰⁹ In der islamischen Philosophie sind es, so jedenfalls Philip Merlan, nur Averroes und Ibn Bagga, die die Möglichkeit einer Transformation vorbehaltlos bejaht haben (*Monopsychism*, 27).

¹¹⁰ Über hundert Mal erscheint *deificatio* oder *theosis* in seinen Werken (McGinn, *Die Mystik im Abendland*, II, 1996, 182); cf. Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur*, 1980, 247f.; allerdings sei, wie Kurt Ruh bedauert, "der deificatio-Begriff bei Eriugena nicht eindeutig" (Ruh, K., *Geschichte der abendl. Mystik* 1, 1990, 205).

¹¹¹ Bynum, *The Resurrection of the Body*, 1995, 143 (*Periphyseon* 4 und 5, PL 122, 800-15, 871-85, 899-907, 952-55, cf. 36, 38, PL 122, 982C, 994C).

¹¹² Bynum, *The Resurrection of the Body*, 1995, 143f. (*Periphyseon* 5, 37, PL 122, 987A-987D). Eriugena verwirft die Ansicht, die Körper würden entsprechend ihren Verdiensten leuchten; es werden alle gleich Licht sein, denn die Glorie der Gerechten bestünde nicht in deren Helligkeit, sondern in der Reinheit der *visio beatifica* und die Unehre (dishonour) der Ungerechten im Entzug derselben (*ebd.*).

hindurch in eine unvergängliche".¹¹³ Wie bei Augustinus bedingt Vergottung einen "Akt der Gnade", als 'Übergang der Heiligen zu Gott nicht bloss seelisch, sondern auch leiblich' definiert.¹¹⁴

Honorius Augustodunensis, stark an Eriugena orientiert, greift auf die in der Patristik beliebten Bilder des zyklischen Wachstums zurück, um die Umwandlung des Körpers in Geist nach der Auferstehung zu veranschaulichen.¹¹⁵

Eckhart steht in der Radikalität seines Glaubens in keiner Weise hinter Eriugena zurück, nur dass die Zeiten sich geändert haben und die kirchliche Obrigkeit sich nun in ihrer Autorität bedroht fühlt durch Aussagen wie die folgende:

Wir werden alzemale transformieret in got und verwandelt. Merke ein glichnisse. Ze glicher wise, als an dem sacramento verwandelt wirt brot in unsers herren lichamen, swie vil der brote waere, so wirt doch éin lichame ... Waz in daz ander verwandelt wirt, daz wirt ein mit im. Also wirde ich gewandelt in in, daz er wûrket mich sin wesen ein unglich; bi dem lebenden got so ist daz war, daz kein underscheit enist.¹¹⁶

Auch Tauler bezieht sich einige Male auf die in der Unio umgestaltete Seele des Menschen: *Also gotvar wirt si do: were das si sich selber sehe, si sehe sich zemole für got.*¹¹⁷ Seuse scheint hier zurückhaltender zu sein, für ihn gibt es "keine substantielle Gottwerdung des Menschen ... er wird erfahrungsmässig, nicht seinshaft eins mit der Gottheit".¹¹⁸ – In einem von Franz Jostes herausgegeben Mystiker-Text kommt die Sehnsucht nach der Verwandlung sehr schön zum Ausdruck:

Bischof Albert sprach: Von deme vater vloz ein liht und sturzet sich uf alle herzen, In disem liht hant alle di gesprochen, di cristenglauben geprediget hant. Daz du unwizzent pist nu, daz entschuldiget dich nicht hernach. Und gerest du dich zu dem liht, es wer dir alzo bereit alz in hiwvor; wan alzo der geist uf di creaturen vellet mit neigenge, so vindet er in im sein pild. Her so en begirt er dan nit anders dan daz er

¹¹³ Balthasar, H.-U., *Theodramatik 4: Das Enspiel*, 1983, 346f.

¹¹⁴ *Periphyseon* V, 23 (903D-904A u. 906BC), McGinn, *Die Mystik im Abendland*, II, 1996, 183.

¹¹⁵ *Clavis physicae*, c. 271-3 (cf. c. 480f., 487) wörtlich von Eriugena übernommen (Bynum, *The Resurrection of the Body*, 1995, 120). Honorius' *Clavis physicae* vereinfacht, aber ändert nicht Eriugenas Ideen oder Metaphern. "Eriugena's metaphors of unfolding seeds of returning spring continue, in Honorius's hand, to describe a cosmic movement that is transformation, not ressemblage" (*Clavis physicae* 80, 212, 273f., *Periphyseon* 898D-900A). Der *Clavis* widerspricht dem *Elucidarium*, während ersterer die Materie spiritualisiert, materialisiert der zweite den Geist (Bynum, *ebd.*, 147).

¹¹⁶ Aus Eckharts Predigt zu Weish. 5,16, cf. Zumkeller, A., "Ein Zeitgenosse Eckharts zu Fehlentwicklungen in der damaligen mystischen Bewegung. Kritische Bemerkungen in neuentdeckten mystischen Traktaten Heinrichs von Friemar des Älteren O.S.A.", *Würzburger Diözesan-Gesch.blätter*, 37/8(1975), 229-38, 237. – "Dies ist einer der 'articuli' Eckeharts [sic], die in der päpstlichen Bulle vom 27. März 1329 'als häretisch' verworfen wurden" (*ebd.*). Bei Eckhart ist die 'Hinüberverwandlung' letzter Entwicklungsschritt einer sechsstufigen Reifung (cf. Haas, A.M., "Der mystische Weg ins Seeleninnere. Die Typologie von innerem und äusserem Menschen nach der Deutschen Mystik", *Christliche Innerlichkeit*, 35,2000, 165-72, 166). Zur Transformationsmetaphorik bei Eckhart cf. Egerding, M., *Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik* 1, 1997, 73-86 (zu Mechthild von Magdeburg *ebd.* 66-71; David von Augsburg, 71-2). "It is intrinsic to the mystical consciousness he [Eckhart] describes that no account be given of a road leading to final apotheosis. The transformationis is fundamentally internal, marking the acquisition of a new state of awareness that is both one of detachment from all created reality and of identity with the divine nothingness" (Hollywood, A., *The Soul as Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*, 1995, 173-206: The transformation of suffering, 189).

¹¹⁷ Vetter, 146, 23-4, cf. Haas, A.M., "Der mystische Weg ins Seeleninnere", 170; Egerding, *Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik* 1, 1997, 86-90; Vetter, *Index verwandeln, transformieren.* – Wrede, G., *Unio Mystica. Probleme der Erfahrung bei Johannes Tauler*, 1974, 231, zitiert eine gelungene Paraphrase I. Weilners (*Johannes Taulers Bekehrungsweg*, 1961, 115 [nicht eingesehen]): "Ihr [der Unio] anthropologischer Träger, der Seelengrund, wird zum Strahlungskern eines Verwandlungsprozesses, der allmählich den ganzen Menschen erfasst bis hinein in die Peripherie seiner Leiblichkeit".

¹¹⁸ Enders, M., *Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse*, 1993, 189; cf. Egerding, *Metaphorik* 1, 1997, 90-95).

gewandelt wurd in in. Und dez en moht nie nicht geschehen, es en sei, daz er sein glich in sich zich.¹¹⁹

Richard von St. Viktor haucht dieser Idee wieder neues Leben ein, in einer mhd. Übersetzung lesen wir:

Denne het ein geist sich selben nict unte verlûret sich, als Richardus sprichet, so er von sinem wesen in ein übernatürlich und gtlich wesen wirt verwandelt. Also dz er nict der ist, der er vor was (*Cod.Eins.* 278, bl.7a). – An et spiritum sine spiritu esse est semetipsum et supra semetipsum totum effundere et quae sub ipso vel in ipso fiunt, omnino interim ignorare et in illud Divinitatis arcanum totum intrare? ... et vere plus quam humanum statur transire et mirabili transfiguratione spiritus elle ab humano videatur in divinum deficere ... (*De gratia contempl.* 1,5, c. 12, S. 321b).¹²⁰

Marie-Madleine Davy denkt bezüglich des Glaubens der mittelalterlichen Frommen an die Möglichkeit einer universalen Verwandlung in Geist:

... l'homme spirituel ... œuvre corps, âme, esprit à l'avènement du royaume de Dieu, c'est-à-dire à la transformation du monde. (...) L'homme de lumière, il répand la clarté qui émane de son être (...) Cette entrée dans l'éternité, cette sortie du fugace engendrent en lui une joie, un enthousiasme, une jubilation, une éternelle jeunesse. (...) La transfiguration de l'homme crée un monde transfiguré et libre (...) la transfiguration qu'il opère inaugure un monde nouveau: celui de l'âge d'or, de la maturité; les ténèbres cessent d'être obscures.¹²¹

Tausendfach veranschaulicht lebt die Vorstellung einer postmortalen Verwandlung in der Legendenliteratur des Mittelalters weiter, bspw. bei *Etienne de Bourbon*: Ein für seine Sünden Pilgernder stirbt frühzeitig, sein drei Jahre dauernder Bussweg wird von einem Freund weitergeführt mit der Bitte an den Sterbenden, ihm zu erscheinen und seinen Zustand zu offenbaren. Im ersten Jahr zeigt er sich noch mehrheitlich dunkel, dann bereits heller und im letzten Jahr ist sein Geistkörper in reines Licht verwandelt, keinerlei körperliche Formen waren mehr erkennbar.¹²²

Werfen wir noch einen Blick über die Grenze unseres Mittelalters, das Thema beschäftigt die Geister nämlich auch über das Mittelalter hinaus. Ein schönes Beispiel für die Vorstellung einer transfigurierten Leiblichkeit findet sich im Eintrag "Verklärung" (J. Hamberger) in Herzogs *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*:

Als überzeitlich, als überräumlich, als übermateriell ist sonach die himmlische Leiblichkeit zu bezeichnen, während sich uns die irdische als zeitlich, räumlich und ma-

¹¹⁹ Cf. Jostes, F., Hg., *Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedr. Texte zur Gesch.d.dt.Mystik*, 1895, neu hg. 1972, S. 57, Nr. 57.

¹²⁰ Cf. Denifle, H.S., OP, *Die deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts: Beitrag zur Deutung ihrer Lehre*, aus dem lit. Nachlass hg.v. P.O. Spiess OP, 1951, 62. Denifle zitiert (ebd., 62f.) weitere Stellen von Richard: *In hoc statu dum mens a seipsa alienatur, dum in illud divini arcani secretarium rapitur ... seipsam penitus exiit ... divinum quemdam affectum induit (De quatuor gradibus viol.charit. S.561a)*. – *In divinum quemdam habitum purior animae pars felici animae transfiguratione convertitur et inspectae pulchritudini configurata tota in aliam gloriam transit* und erscheint in der Farbe derselben (*De sxt.mali c.18, S.33b*). – *Cum in tertio gradu quodammodo (anima) quasi in forma Dei esset*, so dass er sich da als einen anderen findet, als er sich zuvor verstand (*De quatuor gradibus viol.charit. S.562b*). – [Mens] *tota liquescit et a priori statu penitus deficit* (ebd. S.561a, vgl. *De gratia cont. 1,5,c.5, S.315b*, Denifle, ebd., 63, A.2). – Die Viktoriner "leiten einen Prozess der 'Angelisierung' oder 'Verengelung' ein, in dessen Verlauf die Seele selbst eine Engelnatur erhält, indem sie sich 'nach und nach selbst die Gestalt der himmlischen Tiere mit Flügeln aneignet und der menschliche Geist sich selbst zu ihrem Bild wandelt', wie Richard es ausdrückt" (*De arca mystica*, auch als *Benjamin major* bekannt, 4,4: *in se coelestium et pennatorum animalium transformet, et humanus animus in eorum se imaginem transfiguret*, McGinn, *Mystik im Abendland*, 3, 1999, 162).

¹²¹ Davy, M-M., *Initiation à la symbolique romane (XXI^e siècle)*. Nouvelle éd. de l' *Essai sur la symbolique romane*, 1964, 66f.

¹²² *Anect. hist.*, ed. A. Lecoy de la Marche, 1877, 36 [nicht eingesehen] und 244f., cf. Bowyer, R. A., "Visions of the Disembodied Soul in the Twelfth and Thirteenth Centuries" (Diss. masch., Exeter, 1981), 111f., 270 (Franziskus von Assisi). Ähnlich erscheint die verstorbene Anna von Ramschwag einer Freundin als hell leuchtende Seele (Kat. 150ff.)

terieur darstellt. Ihrer Uebermaterialität unerachtet, fehlt aber doch jenen höheren Gebilden die Materialität nicht schlechthin, es ist dieselbe nur eben nicht irdischer Art. Da die Stoffe durchaus lebendig sind, aus welchen diese Gebilde bestehen, so muss letzteren allerdings die äusserste Zartheit eigen seyn ... dass vor ihrer Realität jedes irdische Gebilde zur blossen Schattenhaftigkeit herabsinkt.¹²³

Michael Schmaus resümiert in seiner Dogmatik die christliche Vorstellung des durch Gott bewirkten künftigen Gnadenstandes: "Durch die Gegenwart des Heiligen Geistes wird der Mensch innerlich umgewandelt und erneuert. Die Gottesferne, der Zustand der Sünde, wird vernichtet. Das menschliche Ich wird vom Glanze des göttlichen Lichtes und vom Feuer der göttlichen Liebe durchglüht. (...) Aus der Gegenwart des dreipersönlichen Gottes folgt die Verwandlung der menschlichen Natur."¹²⁴

Die Tiefenpsychologie – jedenfalls C. G. Jung – des 20. Jahrhunderts anerkennt, "dass es geistig bedingte Wandlungsprozesse in der Seele gibt", wie sie etwa von Initiationserfahrungen oder im Zusammenhang mit indischen Vervollkommnungspraktiken bekannt sind.¹²⁵ In der Initiation, meist in höhlenartigen Arrangements als Repräsentation des Nicht-Manifesten vollzogen (im Gegensatz zum Berg), wird der Eintretende auf geheimnisvolle Art verwandelt und wiedergeboren.¹²⁶ Ähnliches geschieht oder sollte geschehen in der Liturgie, wo die Zeit in "Nicht-Zeit" transfiguriert wird,¹²⁷ aber auch der Raum erfährt eine Transfiguration durch das in ihn einbrechende Heilige.¹²⁸

Zum Schluss sei auf die altindische Lehre der Energiezentren (*Chakras*) des Menschen und der Tiere hingewiesen. Interessanterweise ist es hier das vierte, das Herzchakra, das als "transformierendes Zentrum" bezeichnet wird, denn die ersten drei aktivieren sich bei Tier und Mensch im Lauf einer na-

¹²³ XVII(1863), 72-82, 75. Interessant auch die ebenda in einer Anmerkung beigefügte Äusserung Franz Baaders (leider ohne Stellenangabe, aber vertrauenswürdig – Hamberger ist ausgewiesener Baader-Experte): "Wenn ich, sagt Franz Baader, als selbst noch irdisch beleibt alle irdischen Leiber als Gegen- oder Widerstände erfahre, die ich wegräumen oder zerbrechen, zertheilen muss, um meine Leiblichkeit gegen sie geltend zu machen, so würde eine plötzliche Umwandlung meines Leibes zu einem Kraftleib die Folge für mich haben, dass mir sofort alle diese irdischen Leiber zu blossen Scheinleibern aufgehoben würden, sowie diesen Leibern mein Leib verschwände, als zu subtil nicht mehr fasslich wäre." Ähnlich Schmaus: "Wenn die Erlösung sich im Leibe offenbart, dann muss der Auferstehungsleib anders sein als der Leib der zeithaft-geschichtlichen Existenz" (*Kath.Dogm.* 4,2, *Von den letzten Dingen*, 1959, 221). Gegen die Vorstellung einer Feinstofflichkeit wendet sich das Glaubensbekenntnis der 11. Kirchenversammlung zu Toledo, 675: "Nach dem Vorbilde unseres Hauptes Jesus Christus wird die wahre Auferstehung des Fleisches aller Toten kommen. Wir glauben aber nicht, dass wir in einem luftförmigen oder in irgendeinem anderen Leibe, wie manche irren, auferstehen werden, sondern in diesem da, in dem wir leben, bestehen und uns bewegen" (Schmaus, *ebd.*, 237). Zur Vorstellung eines Auferstehungsleibes cf. Schamoni, W., Hg., *Die Seele und ihr Weiterleben nach dem Tode*, 1981, 140-5; Auer, J., 'Siehe, ich mache alles neu': *Der Glaube an die Vollendung der Welt*, 1984, 108-121; Kehl, M., *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*, 1.A.1999, 3.A.2000, 121-7; Kehl, M., *Eschatologie*, 1986, 265-81; Vassiliadis, N.P., *The Mystery of Death*, 1993, 469-82 (The Nature of the Resurrected Body [With new attributes: Incorruptible, glorious, eternal]); Sonnemans, H., *Seele. Unsterblichkeit - Auferstehung*, 1984, 407-65.

¹²⁴ Schmaus, M., *Kath.Dogm.* 3,2: *Die göttliche Gnade*, 1956, 93f. (4.A. 1951, 90f.). Nach dem christlichen Glauben wird endzeitlich eine "grundlegende Verwandlung und Verklärung der gesamten Weltwirklichkeit" erfolgen (2Petr.3,13, cf. "Verwandlung", *RGG*³, 6, 1390). In der zeitgenössischen Frömmigkeitspsychologie kommt unserem Thema eine prominente Rolle zu, cf. bspw. Waaijman, K., *Handbuch der Spiritualität: Formen, Grundlagen, Methoden. Bd. 2* (Mainz: Grünewald, 2005, niederl. Orig. 2000), 129-87.

¹²⁵ Jung, C.G., "Die Entschleierung der Seele", *Europäische Revue*, 7(1931), in C.G.Jung, *Wirklichkeit der Seele*, 1934, 9-28, unter dem (warum?) geänderten Titel "Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie", 28; cf., allgemeiner, Neuen, C., "Heilung als spiritueller Beziehungsprozess: Zu einer jungianisch-feministischen Theologie der Heilung" (Diss. Univ. Dortmund, Bonn, 2003), bspw. S. 342ff.

¹²⁶ Demariaux, J.-C., *Pour comprendre les religions*, 2002, 58.

¹²⁷ *Ebd.* 64f., 67.

¹²⁸ *Ebd.* 47.

türlichen harmonischen Entwicklung, während die weiteren einer gesteigerten Konzentration der Kräfte und des Charakters bedürfen.¹²⁹

Nach diesem fragmentarischen Überblick über die Geschichte des Verwandlungsgedankens vermögen wir vielleicht zu ahnen, welche Tiefe und Fülle, welcher lebenswirkliche Reichtum und Geist hinter diesen wenigen Zitaten aus den Schwesternbüchern verborgen ist.

2. Die Seele ausserhalb des Körpers

So ist das Aufhören der heute nur parapsychologisch anzugehenden Fähigkeit, mit einem zweiten Ich oder vielleicht auch ganz als solches das Jenseits zu durchwandern, die Geburtsstunde der christlichen Mystik.¹³⁰

Von einer konsistenten physiologischen Theorie, die sie als halluzinatorisches oder illusorisches Erleben erklärt, kann keine Rede sein.¹³¹

"Und in dem liecht und in den fröden do sach ich und enpfand das min gaist uf genomen ward von dem hertzen, und ward gefürt¹³² ze dem mund hoch in den luft ..." (Tö. 57,18–20)

McGinn geht bei Sophia von einem erlebniswirklichem Hintergrund aus und vergleicht das hier geschilderte Geschehen in einer für ihn typisch vorbildlich offenen Weise mit dem, "was wir heute als die Erfahrung bezeichnen, 'ausserhalb des eigenen Körpers zu sein'".¹³³ Sophia erfüllt auch die drei von Pike formulierten Bedingungen der Raptus-Phänomenologie.¹³⁴ Mit

¹²⁹ Campbell, J., *The Inner Reaches of Outer Space. Metaphor as Myth and as Religion*, 1986, 63f.; Zimmer, H., *Philosophie und Religion Indiens*, 1976, 125ff., 518f.; Avalon, A., *Shakti und Shakta. Lehre und Ritualo der Tantra-Shastras*, 1962, 411ff.; ders., *Die Schlangenkraft*, 1988⁴, 66ff.; Mookerjee, A., *Kundalini. The Arousal of the Inner Energy*, 1982, 39ff. Massgeblich hier die Arbeiten Hiroshi Motoyamas, etwa *Science and the Evolution of Consciousness. Chakras, Ki, and Psi*, 1978 (dt. *Chakraphysiologie. Die subtilen Organe des Körpers und die Chakren-Maschine*, 1980); seit den Siebziger-Jahren wird diese östliche Psychologie vermehrt auch im Westen rezipiert, hier eine kleine Kostprobe: Sheldrake, R./M.Fox, *Die Seele ist ein Feld*, 1998, 83; Poortman, J.J., *Vehicles of Consciousness. The Concept of Hyllic Pluralism (Ochema) III*, 1978, 47f., cf. Bd. IV, Reg.; Johnston, W., *Mystical Theology: The Science of Love*, 1995, Reg. (104f., 112, 184); Hollenback, J.B., *Mysticism*, 1996, Reg. (81, 204-6); Bharati, A., "Techniques of Control in the Esoteric Traditions of India and Tibet", Bharati, A., Hg., *The Realm of the Extra-Human: Ideas*, 1976, 89-99; Walther, W., "Die Reichweite des menschlichen Erlebens", Resch, A., Hg., *Mystik*, 1975, 235-52, 247; Croiset, G., "Das Licht", *ebd.* 253-66; Hammer, O., *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, 2001, 85ff.; "Cakras", *Enc. of Rel. (Eliade)*; Bohm, W., *Chakras. Lebenskräfte und Bewusstseinszentren im Menschen* (Barth), 1974⁴; Sannella, L., *Kundalini Erfahrung ud die neuen Wissenschaften*, 1989.

¹³⁰ Colpe, C., "Jenseitsreise", *RAC*, 17(1996), 490–543, 540.

¹³¹ Fuchs, T., "Ausserkörperliche Erfahrungen von Wiederbelebten", Hahn, S., Hg., "und der Tod wird nicht mehr sein ...". *Medizin- und kulturhistorische, ethische, juristische und psychologische Aspekte der Wiederbelebung*, 1997, 117–32, 116.

¹³² Kurt Grubmüller führt in seiner minutiösen Untersuchung zwei Handschriftenvarianten an: das stärker die Bewegung von innen nach aussen betonende *usgefuret* der Donaueschinger Hs (Mitte 15. Jh.), der ältesten erhaltenen Hs der Tösser Viten (185), der Grubmüller auch "grössere Ursprünglichkeit" zugesteht, und *gehöcht* einer Sarnen Hs aus dem 17. Jh. ("Die Viten der Schwestern von Töss und Elsbeth Stigel. Überlieferung und literarische Einheit", *Z.f.dt. Altert. u. dt. Lit.*, 98, 1969, 171-204, 186f.).

¹³³ McGinn, *Die Mystik im Abendland*, III, 1999, 532. Ähnlich Lewis, allerdings nicht direkt bezogen auf Sophia: "A rapture may also entail an out-of-body experience..." (*By Women, for Women, about Women. The Sister-Books of Fourteenth-Century Germany*, 1996, 49).

¹³⁴ "The identifying mark of the Rapture experience is that it begins with the awareness of the self departing its normal place in the body. Rapture is thus a so-called out-of-body experience. In some cases, this prelude experience involves a sense of being violently and urgently raised into the air" (Pike, N., *Mystic Union. An Essay in the Phenomenology of Mysticism*, 1992, 160).

dem Motiv der sich aus dem Körper begebenden Seele, hier des Geistes,¹³⁵ kommen wir zu einem Schwerpunkt unserer Arbeit. Es findet sich häufig in unseren Texten, sei es zur Kennzeichnung des Todes oder zur Beschreibung einer Verzückung.¹³⁶ Eine kaum zu überblickende Vielzahl von Berichten oder Anspielungen über Ausleibigkeitserfahrungen¹³⁷ bezeugt die mittel-hochdeutsche und natürlich auch lateinische Literatur.¹³⁸

Die Wahrnehmung potentiell autonomer Aspekte innerhalb des menschlichen Leib-Seelen-Geist-Konglomerates ist alt, Tausende von Jahren alt, erstmals vermutlich im Schamanismus zu fassen,¹³⁹ und vielleicht universal,¹⁴⁰ also wohl auch, jedenfalls in Spuren, im altsemitischen Raum vorkommend, obwohl hier meist von einem Monismus gesprochen wird, wo – so die Experten – die Vorstellung einer vom Körper in eschatologischem Sinn trennbaren Seele¹⁴¹ nicht zu finden, sondern eine "ganzheitliche Auffas-

¹³⁵ Seele und Geist überschneiden sich oft inhaltlich, in unserem Quellenkorpus lassen sich keine eindeutigen Kriterien der Verwendung eruieren, aber auch für andere Kontexte gilt dasselbe, bspw. schreibt der vom Zisterzienser zum Karthäuser gewordene Jakob von Paradies (von Jüteborg u.a.), gest. 1465 eine Schrift *De apparationibus animarum post exitum* (Titelvariante *De animabus exitus a corporis*), die in der dt. Übersetzung *Ain subtil vnd schön büchlin von den abgeschyden selen oder gaysten vss den liben* genannt wird (Assion, P. "Von den abgeschiedenen Seelen: Kirchenlehre und Volks Glaube in der spätmä Fegefeuer- und Geisterliteratur", *Geist und Zeit: Wirkungen des MAs in Lit. u. Sprache, FS Roswitha Wisniewski zu ihrem 65. Geb.*, 1991, 255-75, 266, cf. 268 oben).

¹³⁶ Cf. Reg. Geist, 'Auszückung' und Reg. Seele, 'ausgehen', 'Ausziehung', 'Auszückung'.

¹³⁷ So eine ältere, aus der Zeit vor der "Amerikanisierung" (70-er Jahre) stammende Bezeichnung, hier und da auch in der neueren Literatur noch verwendet, bspw. von Kurtz, E., "Die Bedeutung von Ausleibigkeitserlebnissen ...", *Grenzgebiete der Wiss.*, 50(2001), 235-72.

¹³⁸ Peter Dinzelbacher hat eine repräsentative Auswahl in seiner Habilitationsschrift zusammengestellt (*Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, 1981, 55ff. u.ö.). ... *extra corpus suum raptus in spiritu vidit* o.ä. lauten die Formulierungen (Carozzi, C., *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine*, 1994, 200, cf. 572ff.); cf. Elliott, D., "The Physiology of Rapture and Female Spirituality", Biller, Hg., *Medieval Theology and the Natural Body*, 1997, 141-74; Schmidt, M., "Elemente der Schau bei Mechthild von Magdeburg und M.v.Hackeborn", Dinzelbacher, P./D.R.Bauer, Hg., *Frauenmystik im Mittelalter*, 1985, 126f.; Meyer, R., *Das 'St. Katharinentaler Schwesternbuch'*, 1995, 229f.; Banz, R., *Christus und die minnende Seele. Zwei spätmhd. mystische Gedichte*, 1908, 100 (Gertrud von Helfta); Kieckhefer, R., *Unquiet Souls: Fourteenth-Century Saints and Their Religious Milieu*, 1984, 151-5 (Aufzählung von Ekstasen diverser Religiösen wie Peter von Luxemburg, John Ruysbroeck, Richard Rolle, Flora of Beaulieu, Villana de' Botti, Clare Gambacorta, Elzear of Sabran, Robert of Salentino, Seuse, Catherine of Siena, Gertrude of Delft, Jane Mary of Maillé, Gerard Cagnoli); Mager, P.A., *Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik*, o.J. [ca. 1945], 190ff. (Spanier), 363ff.; Louth, A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, 1981, Reg. 'ecstasy'; McGinn, *Mystik im Abendland III*, 1999, 147-52 (Die ekstatische Kontemplation bei den frühen Franziskanern); "Ekstase", *Lex.d.MAs* (Dinzelbacher); Lerner, R.E., "Ecstatic Dissent", *Speculum*, 67(1992), 33-57; Couliano, I.P. (frühere Schreibweise von Culianu), *Expériences de l'Extase: Extase, Ascension et Récit visionnaire de l'Hellénisme au Moyan Age*, 1984; Decker, B., *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von W.v.Auxerre bis Th.v.A.*, 1940, 52f., 59 und Reg.; Enders, M., *Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse*, 1993, Reg. 'Ekstase'; Bowyer, R.A., "Visions of the Disembodied Soul in the Twelfth and Thirteenth Centuries", Diss. (masch.), 1981, u.a. 45ff.; Görres, J.v., *Deutsche Mystik*, 1837, 304ff.; Riehle, W., *Studien zur englischen Mystik des Mittelalters*, 1977, 133-8; Vuarnet, J.-N., *Extases féminines*, 2.A.1991 (1.A.1980); Wéber, E.H., *Dialogue et dissensions entre S. Bonaventure et s. Thomas à Paris (1252-1273)*, 1974, 125-33 (statut intellectuel de l'extase mystique). – Auch das Judentum kennt das Phänomen: Idel, M., *Studies in Ecstatic Kabbalah*, 1988; Schäfer, P., "Ekstase, Vision und unio mystica in der frühen jüdischen Mystik", Assmann, A. und J., Hg., *Geheimnis und Offenbarung*, 1998, 89-104; Idel, M., *Abraham Abulafia und die mystische Erfahrung*, 1994, u.a. 98ff.

¹³⁹ Im Neolithikum sind "die letzten für einen vollen Schamanismus nötigen Elemente entstanden" (Colpe, C., "Jenseitsreise", *RAC*, 17, 1996, 490-543, 496, mit Bezug auf Vajda, L., "Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus", C.A. Schmitz, Hg., *Religions-Ethnologie*, 1964, 265-95, 294f.); cf. Peuckert, W.-E., "Der zweite Leib", *Niederdt. Z. f. Volkskunde*, 16(1938), 174-97, 189f. – "Das Wissen von aussergewöhnlichen seelischen Erlebnissen im Umkreis des Todes gehört zum ältesten Erfahrungsgut der Menschheit; es findet sich in nahezu allen ursprünglichen Kulturen und religiösen Traditionen. Dass ein Buch wie Raymond Moody *Life after Life?* ein solches Aufsehen erregen konnte, ist nur darauf zurückzuführen, dass dieses Wissen in der westlichen Kultur schlicht verlorengegangen war und allenfalls bei esoterischen Aussenseitern oder anrührenden Wissenschaften wie der Parapsychologie fortlebte" (Fuchs, T., "Ausserkörperliche Erfahrungen von Wiederbelebten", Hahn, S., Hg., "und der Tod wird nicht mehr sein...". *Medizin- und kulturhistorische, ethische, juristische und psychologische Aspekte der Wiederbelebung*, 1997, 117-32, 117).

¹⁴⁰ Láng, J., "The Concept of Psyche: its Genesis and Evolution", *Acta ethnographica* (Ung.), 22(1973), 171-97, 171; Sheils, D., "A Cross-Cultural Study of Beliefs in Out-of-the Body Experiences, Waking and Sleeping", *J. of the Soc. for Psych. Research*, 49(1978), 697-741; van der Leeuw, G., *Phänomenologie der Religion*, 1977⁴, § 42 (Die "Seele ausserhalb").

¹⁴¹ Das hebräische "näfäsch" bspw. hat einen "sehr weitgespannten Bedeutungsinhalt": Kehle, Gurgel, verlangendes und empfindendes Lebendigsein, Leben, Person, 'Ich', 'Du' etc., aber auch 'toter Körper' (zB 3Mos. 19,28). "Niemals bezeichnet es das unvergängliche Lebensprinzip des Menschen, das nach dem Tode weiterbesteht" (*Reclams Bibellexikon*, 1978, 454f.); cf. Rüsche, F., *Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der gr. u. hell. Antike, der Bibel und der alten Alexandr. Theologen. Eine Vorarbeit zur Religionsgeschichte des Opfers*, 1930, 308-41; "Naephaes", *ThWBAT*, 5, 1984, 531-55 (Seebass); Pedersen, J., *Israel, Its Life and Culture I-II*, 1926, 99-181 (The Soul: Not a part, but man as a totality, 100ff.: nephes, ruach, leb denote the totality with its peculiar stamp,

sung vom Menschen¹⁴² als Einheit von inneren und äusseren Faktoren, vorherrscht,¹⁴³ so dass es im altisraelitischen Kulturraum keinen Kontakt mit dem "Unsichtbaren" mittels Ekstase zu geben scheint, sondern umgekehrt der Gott es ist, der in den Menschen eingeht,¹⁴⁴ oder aber der Mensch als Ganzer zu Gott geführt wird im Sinn einer Entrückung.

Und doch kennt auch die altisraelitische Kultur diese Vorstellung, etwa wenn berichtet wird, dass verschiedene Propheten ihre Seele – oder Teile davon, wie Pedersen vielleicht in Rücksicht auf obige Gelehrtenmeinung relativiert – in andere Gegenden aussenden.¹⁴⁵ Die ursprünglich monistische Anthropologie der Hebräer bewegt sich im Lauf der Zeit infolge verschiedener Einflüsse (Iran, Gnosis, Hellenismus) hin zu mehr dualistischen Vorstellungen.¹⁴⁶ In ältest bezeugter Zeit wird also wie bezüglich der Reinheitsvorstellungen (cf. Kap. *Reinheit der Seele*) nicht unterschieden zwischen einem leiblichen und einem nichtleiblichen Teil des Menschen. Adapa,¹⁴⁷ Etana,¹⁴⁸ Inanna,¹⁴⁹ Elias,¹⁵⁰ Henoch¹⁵¹ und andere mehr¹⁵² werden "ganzkörperlich" in andere Räume versetzt.

Diff. of the three, 133ff.: Dreams, Vision, 145ff.: The soul an organism with centre of force, 156ff.: Transformation of soul, Ecstatic state, Visions, sending out of the soul; 165ff.: Communication of soul, The body outward expression of the soul, its individual parts are the soul. 170ff.: Spirit, heart, blood, bones, bowels, reins, liver, head, eyes, face; Flesh and spirit, flesh is soul, Death a weakening of the soul, Relation toward dead bodies); Koeberle, J., *Natur und Geist nach der Auff. des AT. Eine Unters. zur hist. Psychologie*, 1901, 170-93, 201-28, 278-88; Schmidt, W., "Anthropologische Begriffe im AT. Anmerkungen zum hebr. Denken", *Ev. Theol.*, 24(1964), 374-388, 378 ('Jahwe nimmt seine nepesch fort, 'nepesch entweicht' für 'sterben'), 379 (obwohl dem Wesen nach 'Leben', kann nepesch auch die tote Person, den Leichnam bezeichnen, allerdings nicht in Verbindung mit Adjektiv, 'totes Leben' kommt nicht vor, sondern immer genitivisch 'nepesch eine Toten'; 'kurz an nepesch' heisst 'ungeduldig sein'); Wolff, H.W., *Anthropologie des AT*, 1973, 25ff.; Lys, D., *Nèphè. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au seins des religions proche-orientales*, 1959; Ringgren, *Israelitische Religion*, 1982², 108ff.; Lauha, R., *Psychoph. Sprachgebr. im AT, eine strukt.sem. Analyse von leb, nāphās und ruah*, 1983, 50-7, 66f.; Maier, J., *Gesch. des jüdischen Volkes*, 1972, 361ff. und Reg.; Ariel, D.S., *Die Mystik des Judentums: Eine Einführung*, 1993 (Am.Orig.: *The Mystic Quest*, 1988), c. 8 (Die Einheit des Seins: Das Schicksal der Seele) und Reg. (117, 119, 125, 176, 179, 181f, 185ff, 209, 216, 238, 240, 254, 277); Bemporad, J., "Judaic Concepts of the Soul", Sullivan, L.E., Hg., *Death, Afterlife, and the Soul. Religion, History, and Culture. Selections from the Encyclopedia of Religion*, 1989, 205-13; Volz, P., *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, 1903; Alm, S., *Über die Seele*, 1996, 124-61; Rosenzweig, F., *Der Stern der Erlösung*, 1921, ND 1988, 71, 151, cf. Reg. 'Seele'; cf. Ergänzungen unten, A. 237ff.

¹⁴² Zimmerli, W., *Das Menschenbild des Alten Testaments*, 1949, 9; cf. Pedersen, J., *Israel, Its Life and Culture I-II*, 1926, 99ff.; "Seele" (G.Stemberger), *TRE*, 30(1999), 733-73, 741; Ringgren, *Israelitische Religion*, 1982², 108.

¹⁴³ "Im AT finden sich kaum Spuren des Dualismus" ("Dualismus" [Schnakenburg], *LThK*, 3, 1959², 582-9, 583).

¹⁴⁴ Grottanelli, in der Diskussion zum Vortrag Henri Claviers, meint, der Kontakt Gott-Mensch im AT sei immer 'possessiv', mit der seines Wissens einzigen Ausnahme von 1 Kö. 22, wo die Seele es sei, die in den Himmel fliege (Clavier, H., "La mystique de fusion et sa transmission par le canal neo-platonicien," Ugo Bianchi u.a. (Hg.) *La soteriologia dei culti orientali nell' Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell' impero Romano*. Roma 24-28 Set. 1979, 1982, 815). Dass entsprechende Berichte systematisch ausgemerzt worden sind, versucht B. Lang zu zeigen, cf auch unten, zu A. 248.

¹⁴⁵ Pedersen, J., *Israel, Its Life and Culture I-II*, 1926, 156-65 ("sending out of the soul ... is a common idea among the peoples..."). Erinnert sei hier auch an das berühmte Beispiel aus vorisraelitischer Zeit, die Unterweltepisode des Gilgamesh-Epos; cf. Smith, J.Z., "Wisdom's Place", Collins, J.J./M.Fishbane, Hg., *Death, Ecstasy, and Other Wordly Journeys*, 1995, 3-14; Clavier, H., *Les variétés de la pensée biblique et le problème de son unité*, 1976, 80f.

¹⁴⁶ Explizite Trennung von Seele und Leib beim Tod finden sich bspw. in verschiedenen jüdischen Apokalypsen, cf. Meier, H.-C., *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament*, 1998, 57.40; "Dualismus", *LThK*², 3(1959), 583; "Jenseits" (J. Schmid), *LThK*², 5, 891. Nach H.-P. Hasenfratz tritt im alten Iran erstmals ein anthropologischer Dualismus auf, richtigerweise schränkt er aber ein, "jedenfalls im indogermanischen Bereich" (Hasenfratz, H.-P., "Iran und der Dualismus", *Numen* 30, 1983, 35-52, 37). P.F.M. Fontaine, der Enzyklopädist des Dualismus, warnt, alle Dualismen auf den Iran zurückführen zu wollen: "The tendency towards dualism is a general human phenomenon" (*The Light and the Dark I: Dualism in the Archaic and Early Classical Periods of Greek History*, 1986, S. XI), die Pythagoreer schaffen seiner Meinung nach die erste grosse Manifestation einer dualistischen Konzeption (*ebd.* S. XIV).

¹⁴⁷ Cf. Jeremias, F., "Semitische Völker in Vorderasien", Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte I*, 4.A., hg. v. Bertholet/Lehmann, 1925, 496-647, 599f.; "Jenseitsreise" (Colpe), *RAC*, 17(1996), 499.

¹⁴⁸ Horowitz, W., *Mesopotamian cosmic geography*, 1998, 43-66; "Jenseitsreise", *RAC*, 17(1996), 498f.

¹⁴⁹ Falkenstein, A., "Inanna's Erhöhung", *Bibliotheca Orientalis*, 9(1952), 88-92.

¹⁵⁰ Gallig, K., "Der Ehrennahme Elis und die Entrückung Elias", *ZThK*, 53(1956); "Elias", *RAC*, 4(1959), 1141-63; "Gottmensch I (AO u. Judent.)", *RAC*, 12(1983), 155-234; "Höhenkult", *RAC*, 15(1991), 986-1015, 1007ff.; Culianu, I.P., *Psychanodia I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, 1983, 35.

In Platons Er-Mythos hingegen ist – entsprechend der Leib-Seelenlehre Platons¹⁵³ – in aller wünschenswerten Klarheit von einer Trennung beider Bereiche die Rede.¹⁵⁴ Der ganze Vorgang erhält hier Platons Hauptanliegen gemäss eine ethische Bedeutung.

Ausserkörperlichkeitserfahrungen in deutlich dualistischer Ausprägung kennen wir aus der seit den Siebzigerjahren des 20. Jahrhunderts in einschlägigen Kreisen populär gewordenen uralten Kultur der "Besessenheitspriester",¹⁵⁵ von wo sie Eingang gefunden haben in die religiöse und philosophi-

¹⁵¹ Henoch ist eine Schlüsselfigur auch für die christliche Apokalyptik (VanderKam, J.C., "1 Enoch, Enochic Motifs, and Enoch in Early Christian Literature", VanderKam, J.C./ W. Adler, Hg., *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, 1996, 33-101, 34). Lit.: Greenfield, J.C./M.E.Stone, "The Books of Enoch and the traditions of Enoch", *Numen*, 26(1979), 89-103; Lieb, M., *The Visionary Mode: Biblical Prophecy, Hermeneutics, and Cultural Change*, 1991, 356, Reg.; Kuyt, A., *Heavenly Journeys in Hekhalot Literature. The Yeridah: Towards a Description of its Terminology, Place, Function and Nature* (Diss., Amsterdam), 1991, 359ff., "Henoch", *RAC*, 14(1988), 473-545; Borger, R., "Die Beschwörungsserie *Bit meseri* und die Himmelfahrt Henochs", *JNES*, 33(1974), 183-96; Bousset, W., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 1926³, 535, Reg.; Dieterich, A., *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, 1893, 217 (griech. Einfl.), Reg.; Culiuanu, *Psychanodia*, I, 55 (Zusammenfassung des Slav. Henochbuches); Grelot, P., "L'eschatologie des Esséniens et le lire d'Hénoch", *Revue de Qumran* 1(1958), 113-31; Hengel, M., "Die Hellenisierung des antiken Judentums als Praeparatio Evangelica" (Mitautor: Hermann Lichtenberger), *Judaica et Hellenistica, Kleine Schriften* I, 1996, 295-313, 227ff.; Nickelsburg, G.W.E., "The Books of Enoch at Qumran. What We Know and What We Need to Think about", Kollmann, B., u.a., Hg., *Antikes Judentum und Frühes Christentum*, 1999, 99-113; Nickelsburg, G.W.E., *1 Enoch* 1, 2001; Rowland, C., *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, 1982, 124f.; Scopello, M., "The apocalypse of Zostrianos (Nag Hammadi VIII.1) and the Book of Enoch", *Vig. Chr.*, 34(1980), 376-85; Windisch, H., *Der zweite Korintherbrief*, 1924⁹, 375; Tigchelaar, E.J.C., *Prophets of the Old and the Day of the End*, 1996, 134-63; Lang, B., "Die grosse Jenseitsfahrt", *Paragrana*, 7(1998), 24-42, 35.

¹⁵² Schmitt, A., *Entrückung-Aufnahme-Himmelfahrt: Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im AT*, 1973, 4-35 (Alter Orient: Sumer, Assyrer, Berossos, Adapa, Enmeduranki, ass.Kronprinz), 36-43 (Ägypten), 46ff. (AT: Elija, Henoch); "Entrückung", *RAC*, 5(1962), 461-76; Strauberg, K., "Zur Jenseitsstopographie", *ARV, Tidskrift för Nordisk Folkminnesforskning*, 13(1957), 56-110, 58, 102.18 (Menelaus, Achilles, Alkmene, Kadmos, Helene, Iphigenie, Rhadamantis, Penelope, Telegonos). – Erwin Rohde betont das Wesen der Entrückung in einer eigenwilligen, aber bezeichnenden Formulierung: "Der Glaube an die Möglichkeit wunderbarer Entrückung zu ewigem Beisammensein von Leib und Seele ... konnte auch in prosaischer Zeit nicht ganz ersterben", der eigentliche Vorgang sei jedoch nicht mehr nachvollziehbar gewesen und im Volksglauben dann als Wunder aufgefasst worden (*Psyche*, II, 1921⁹, 373 und Reg. 'Entrückung').

¹⁵³ Alt, K., "Diesseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele", *Hermes*, 110(1982), 278-99 und 111(1983), 15-33; Barth, H., *Die Seele in der Philosophie Platons*, 1921, 69, 170f. u.a.; Dihle, A. "Die leibliche Gegenwart körperloser Seelen", Holzhausen, Hg., *psyche-Seele-anima*, 1998, 225-42, 232; Solmsen, "Plato and the Concept of the Soul", *J. of the Hist. of Ideas*, 1983, 355-67; Eddinger, E.F., *The Psyche in Antiquity I: Early Greek Philosophy. From Thales to Plotinus*, 1999, 54-64; Emilsson, E.K., "Platonic Soul-Body Dualism in the Early Centuries of the Empire to Plotinus", Haase, W., Hg., *Prinzipat*, 36,7, 1994, 5331-62; Révész, B., *Geschichte des Seelenbegriffes und der Seelenlokalisierung*, 1917, 35 (Xenokrates); Robinson, T.M., *Plato's Psychology*, 2.A. 1995 (1.A.1970), u.a. 151; Steiner, P. M., *Psyche bei Platon*, 1992; Kroll, J., *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, 1914, 356.

¹⁵⁴ Cf. Eisler, R., *Weltenmantel und Himmelszelt I*, 1910, 96f.; Morrison, J.S., "Parmenides and Er", *Journ. of Hell. St.*, 75(1955), 59-68; Culiuanu, *Psychanodia* I, 7, 39; Rougier, L., *La Religion Astrale des Pythagoriciens*, 1959, 74ff.; Cumont, F., *Lux Perpetua*, 1949, 65 und Reg.; Colpe, C./P. Habermehl, "Jenseitsreise", *RAC*, 17(1996), 490-543, 521. Proklus hat einen umfangreichen, von A.J. Festugiére übersetzten Kommentar hierzu geschrieben (*Komm. in Remp.*, XVI, Diss., 1970).

¹⁵⁵ Zinser, H., "Schamanismus im 'New Age'. Zur Wiederkehr schamanistischer Praktiken und Seancen in Europa", *Zf. Rel. u. Geistesgesch.*, 39(1987), 319-27. – Nicht von ungefähr steht bspw. der sibirische Schamane in enger Verbindung mit dem Adler (Herrmann, F., *Symbolik in den Religionen der Naturvölker*, 1961, 92f.). Der viel zu wenig bekannte Indianerforscher Werner Müller warnt: "Man hüte sich, die Himmelsreisen der Schamanen und ihre Berichte von solchen supranaturalen Erlebnissen als Betrug abzutun" ("Die Religionen der Indianervölker Nordamerikas", Krickeberg, W. u.a., Hg., *Die Religionen des alten Amerika*, 1961, 171-268, 183). Lutz Röhrich stellt Übereinstimmungen der Guntramsage (aus dem Mund kriechendes Seelentierchen, cf. Hasenfratz, *Die Seele*, 1986, 22ff.; van der Leeuw, *Phänomenologie*, 1977⁴, 327, Tobler, O., *Die Epiphany der Seele in deutscher Volkssage*, 1911, 22; von Odin wird dasselbe berichtet, Grimm, *Dt. Mythologie*, II, 906, cf. 689ff.) mit Schamanenberichten über Seelenausfahrten fest (Heissig, W., "Schamanistische Relikte in der Hexengestalt der alpenländischen Sage", Petzold, L./S.de Rachewiltz, Hg., *Studien zur Volkserzählung*, 1987, 173-182, 180 [Diskussionsbericht]). Im altaischen Schamanismus wird die "Luftreise der lebenden Seele" bis zum vierten Himmel u.a. mimisch nachgeahmt (Strauberg, "Zur Jenseitsstopographie", 69). Die älteste Beschreibung einer schamanischen Séance findet sich in einer Chronik Norwegens aus dem 12. Jh. (Grambo, R., "Sleep as a Means of Ecstasy and Divination", *Acta ethnographica* [Ung.], 22,1973, 417-25, 417). Der Dominikaner Frater Julian verfasst 1236 einen bislang noch ungedruckten Bericht über seine Reise ins Wolgagebiet (Kodolányi, J. jr., "Antal Reguly", Diószegi, V., Hg., *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*, 1963, 17-28, 17). Allgemein: Linke, B.M., "Der Flug des Schamanen. Fahrten ins Jenseits", Linke, B.M., Hg., *Die Welt nach der Welt: Jenseitsmodelle in den Religionen*, 2002², 173-200; Mühlmann, W.E., *Die Metamorphose der Frau. Weiblicher Schamanismus und Dichtung*, 1984², 107ff.; Basilov, V., "Shamanism in Central Asia", Bharati, A., Hg., *The Realm of the Extra-Human: Agents and Audiences*, 1976, 149-57; Hatto, A.T., "Shamanism and epic poetry in Northern Asia", *Essays on Medieval German and other Poetry*, 1980, 117-140; Langen, D., *Archaische Ekstase und asiatische Meditation*, 1963, 14-31; Stutley, M., *Shamanism. An Introduction*, 2003, 31ff.; Rivière, P., "Shamanism and the unconfined soul", Crabbe, M.J.C., Hg., *From Soul to Self*, 1999, 70-88, und natürlich Eliade, M., *Schamanismus und*

sche Ideenwelt der Antike.¹⁵⁶ Trotz ehrenwerten Motiven (Wille zum Nicht-populismus?) entsprungenen Protesten¹⁵⁷ gegen diese früh von Diehls und Rohde,¹⁵⁸ später von Dodds und K. Meuli¹⁵⁹ und auch vom frühen Burkert¹⁶⁰ geäußerte Vermutung anerkennen heute die meisten Fachleute schamanistische Einflüsse in der frühgriechischen Kultur,¹⁶¹ und so kann guten Gewissens von einer ungebrochenen Tradition des Motivs 'ausserkörperliche Erfahrung' über Jahrtausende hinweg bis in die heutige Zeit (Stichwort 'Nahtoderfahrungen', cf. unten) gesprochen werden.

archaische Ekstasetechnik, 1982 (franz. Orig. 1957), 131-5 (Die Himmelsreise des karibischen Schamanen), cf. Reg.; ders., *Mythen, Träume und Mysterien*, 1961 (frz. Orig. 1956), 144-59 (Der magische Flug); Schubert, G.H., *Geschichte der Seele*, 1833², 393, mit der für die Alten noch typischen abwertenden Beurteilung: "Die Mittel, deren sich der Schamane bedient, um seine verarmte Seele aus der krankhaften Dumpfheit des elenden Leibes herauszureissen, sind ... Aufregungen, welche der gesunde Mensch als Gifte verabscheut". Ohne diese negative Wertung vergleicht Dinzelbacher die Visionsberichte des Mittelalters mit der Phänomenologie des Schamanismus wie Krankheit, Scheintod, Jenseitsreise, Auferstehung und Geburt einer neuen Persönlichkeit (*Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, 1981, 233).

¹⁵⁶ Colpe hält die Unterscheidung einer solchen vom Körper trennbaren Entität für ein Produkt der Rationalisierung mythischer Vorstellungen ("Jenseitsreise", *RAC*, 17, 1996, 497). Vgl. dazu E. Topitsch: "Eine klare Trennung zwischen mythischen und philosophischen Formen des Seelenglaubens lässt sich allerdings nicht durchführen" ("Seelenglaube und Selbstinterpretation", *Arch.f.Phil.* 9, 1959, 1-36, 17). Die Naturvölker kannten ursprünglich keine Trennung (Láng, J., "The Concept of Psyche: its Genesis and Evolution", *Acta ethnographica* [Ung.], 22, 1973, 171-97, 171). Wie sich dies allerdings mit dem Kernstück des "schamanistischen Phänomenkomplexes", dem "Hinaustreten der Seele zwecks Erkundung der Geisterwelt" (Colpe, C., "Jenseitsreise", B. III, *RAC*, 17, 1996, 494) verhält, bleibt mir unklar.

¹⁵⁷ Kahn, Casadio, Graf, Bremmer u.a. wollten wohl der aufkommenden Schamanismuswelle widerstehen; damit sind diese Gelehrten in alter Nachbarschaft mit Intellektuellen wie Tertullian und Augustinus, die skeptisch waren gegenüber behaupteten Jenseitsbesuchen. Volk und Mönchtum waren jedoch weiterhin überzeugt von der Wahrheit dieser Jenseitsreisen (Amat, J., *Songs et visions: L'au-delà dans la littérature latine tardive*, 1985, 48, 368); Fontaine spricht einerseits von "Panschamanismus", der Tendenz, überall Schamamentum zu entdecken, erwähnt aber ausgleichend auch die Angst der Gelehrten vor der Möglichkeit, dass so etwas Primitives in der Antike vorkommt, das Phänomen sei jedoch so verbreitet, dass es extrem unwahrscheinlich wäre, zumindest Spuren davon nicht auch in Griechenland zu finden (*The Light and the Dark. A Cultural History of Dualism. I: Dualism in the Archaic and Early Classical Periods of Greek History*, 1986., 244, *ebd.* 136 nennt er Bolton 'hyperkritisch').

¹⁵⁸ "Die ganze Erde hat solche 'Zauberer' Priester, die sich mit den Geistern in directe Seelengemeinschaft setzen können: Die Schamanen Asiens, die 'Mediziner' Nordamerikas..." (*Psyche*, II, 1921⁸, 24f., cf. 18.3, 86ff.).

¹⁵⁹ Bspw. sieht er die Übereinstimmung zwischen der Schamanen-Poesie und der griechischen Heroendichtung und ergänzt: "Wem die Entwicklung epischer Dichtung aus Schamanenpoesie immer noch zu seltsam vorkommen sollte, der sei an das Nationalepos der Finnen verwiesen. (...) Abgesehen nämlich von Hochzeits-, Jagd- und anderen Bräuchen, die Lönrot in sein Werk aufgenommen hat, ist der ganze Kalewala reine Schamanenpoesie" (Meuli, K., "Scythia", *Hermes*, 70, 1935, 121-76, 174, cf. 130ff.).

¹⁶⁰ Im persönlichen Gespräch Ende 80-er Jahre anlässlich eines Vortrags seines Schülers Fritz Graf zum Thema Orpheus und Schamanismus (natürlich in ablehnender Haltung) gestand er mir verschämt, diesbezüglich auch einmal "gesundigt" zu haben. Nachzulesen sind diese "Verfälschungen" u.a. in Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 1977, Reg.

¹⁶¹ Topitsch übernimmt Rohdes Ansicht: "Seither hat die Forschung seine Annahme bestätigt und erhärtet" ("Die plat.-arist. Seelenlehren", 1959, 4); ähnlich Luck, G., *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, 1990, 15. Habermehl nimmt klar zugunsten der Schamanismusthese Stellung: "Der wohl bekannteste griechische Schamane ist Aristeas" ("Jenseitsreise", *RAC*, 17, 1996, 503) und führt die Befürworter Rohde, Diels, Cornford, Meuli, Dodds, Burkert, Nilsson, Dihle, Ginzburg, Betz und die Kritiker Kahn, Casadio, Graf an (*ebd.*). Hingegen meint Colpe noch in den Sechzigerjahren, die Schamanismus-These Dodds finde mehrheitlich Ablehnung: sie "lässt sich nicht beweisen" ("Die Himmelsreise der Seele innerhalb und ausserhalb der Gnosis", Bianchi, U., Hg., *Le Origini dello Gnosticismo*, 1967, 429-47, 435). Dreissig Jahre später ist er vorsichtiger geworden und nennt Diels den ersten Vertreter dieser Auffassung ("Jenseitsreise", *RAC*, 17, 1996, 495; cf. Colpe, "Himmelfahrt", *RAC*, 15, 1991, 221-19, 217: bezüglich der Jenseitsreisen "kann ein schamanisches Weltbild erwogen werden", nicht aber bezüglich der Himmelfahrt, die ausschliesslich das postmortale Geschehen beinhalte). Diels, jedenfalls in seinem Aufsatz "Über Anaximanders Kosmos" (Diels, H., *Kleine Schriften zur Gesch.d. ant. Phil.*, hg. W.Burkert, 1969, 13-22, ND aus *Arch.f.Gesch.d.Phil.* 10, 1897, 228-37, 19f.) verneint einen direkten Zusammenhang "zwischen den Zauberern am Altai und dem Physikern in Milet". Für den Iran anerkennt Colpe immerhin "schamanistische Spuren" ("Jenseitsreise", *RAC*, 17, 1996, 500). F.M. Cornford schreibt, einige der frühen Philosophen Griechenlands sähen sich als Nachfolger des Mischtyps Poet und Musiker/Schamane (*Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, 1952, 108); in den Thakern sieht er ein mögliches Verbindungsglied (*ebd.*, 90f.). Nilsson bestätigt eine unstreitbare Ähnlichkeit merkwürdiger Männer mit Schamanen primitiver Völker (*Griechischer Glaube*, 1950, 36). Amat nennt die *Er*-Passage Platons die klassische Art der Schamanenreise (*Songs et visions: L'au-delà dans la littérature latine tardive*, 1985, 366). Für Fontaine ist Aristeas "clearly ... a shaman" (*The Light*, I, 1986, 244), ähnlich Speyer (*Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld*, 1989, 513); für Kollmann sind Pythagoras, Empedokles u.a. Schamanen (*Jesus und die Christen als Wundertäter: Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum*, 1996, bspw. 89f., 117). Reinwald sieht Schamanistisches auch bei Platon (*Mythos und Methode*, 1991, 248ff., cf. Corrigan, K., "Body and Soul in Ancient Religious Experience", 361). Die Diskussion der Kontroverse resumiert J.Bremmer (*The Early Greek Concept of the Soul*, 1983, 13, 25, 35, 43, 46-8, 52), Dodds' These ablehnend (*ebd.* 47), und Kalogerakos (*Seele und Unsterblichkeit: Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, 1996, 24-28); cf. Couliano, *Expériences de l'extase*, 1984, 24; Christol, A., "Ulysse le chamane. À propos d'une hypothèse de V.I.Abaev", *Lalies*, 18(1997), 159-73.

Dies gibt uns Anlass, etwas tiefer in diese faszinierende Materie einzudringen. Grundlage ist, wie erwähnt, der Glaube an ein nicht mit dem Körper identisches und von ihm trennbares "Etwas" im Menschen. Viele Völker teilen diese Vorstellung, das weit verbreitete Konzept einer Freiseele macht dies deutlich.¹⁶² Die Germanen,¹⁶³ aber auch die alten Griechen kannten eine solche, der Begriff *psyche* selber bezeichnet in homerischer Zeit diese Idee einer Ablösungsseele im Gegensatz zu *thymos*, *noos*, *menos*, die der Körperseele zugeordnet sind.¹⁶⁴ Germanisch bedeutet *Geist* ursprünglich nichts anderes als eine Exkursionsseele, eben ein vom Körper trennbares Element,¹⁶⁵ insofern trifft Sophia mit der Wahl dieses Begriffes die "richtige" Bezeichnung für ihre Erfahrung, allerdings wohl kaum aus einem noch vorhandenen Wissen um diese Tatbestände – die germanischen Seelenvorstellungen haben im 8. und 9. Jahrhundert im Süddeutschen zwar noch auf die Übersetzung des lat. *spiritus sanctus* im Sinn einer Vermeidung der Verwendung des Wortes 'Geist' Einfluss genommen, es hätte die Bedeutung "heiliges Gespenst" o.ä. gehabt, so dass auf das – wörtlichere – *wih atum* ausgewichen

¹⁶² Bei den Germanen "besaßen gewisse Menschen, namentlich Zauberer, die Macht, im Schlafe oder in der Ekstase aus ihrem Körper, 'aus der Haut' zu fahren", während der Körper wie tot darniederliegt; dieser Wandelkörper ist immer an den "Primärkörper" [MW] gebunden, geschieht ersterem etwas, wirkt sich dies auch auf zweiten aus (Grimal, *Mythen der Völker*, 3, 1967 [frz. 1963], 92f.); cf. Boyer, R., "Le sacré chez les Germains & les Scandinaves", Boyer, R. u.a., Hg., *L'homme indo-européen & le sacré*, 1995, 185-216, 195f.; Schreuer, H., "Das Recht der Toten. Eine germanistische Untersuchung", *Z.f. vgl. Rechtswiss.*, 33(1915), 33-432, 340ff., 417ff.; Widengren, *Religionshänomenologie*, 1969, 435f. Auch nach altindischem Glauben kann die Seele "den Körper verlassen, der dann in Bewusstlosigkeit versinkt, während sie selbst die Nähe und Ferne durchschweift" (Oldenberg, H., *Die Religion des Veda*, 1894, ND Magnus, o.J., 523).

¹⁶³ "Wie fast alle primitiven Völker, hatten auch die Germanen keinen eigentlichen Seelenglauben, d.h. den Glauben an die Seele als ein besonderes, zum Körper im Gegensatz stehendes Wesen, das frei und unsterblich ist. Dieser platonische Seelenbegriff ist zu den Germanen erst mit dem Christentum gekommen. Seelenglaube ist bei ihnen Verwandlungsglaube. Nach ihm besaßen gewisse Menschen, namentlich Zauberer, die Macht, im im Schlafe oder in der Ekstase aus ihrem Körper, 'aus der Haut' zu fahren und andere Gestalt annehmen zu können. Ein solcher Mensch hiess *eigi einhamr* 'mehrgestaltig' oder *hamrammr* 'stark im Gestaltenwechsel'. Der Körper, in dem sich der Mensch sonst zeigte (*lik-hamr*), war also nur die Hülle, in der er gewöhnlich lebte. Das Verlassen dieses Körpers hiess *skipta* oder *vixla homum* oder *hamask* 'die Gestalt wechseln, verändern', der Übergang in die andere Gestalt das *hamfar*" (Mogk., E., "Seelenglaube", *Reall.d.germ.Altertumskunde* 4, 1918-9, 151f.). Nach K. Helm kennen auch die Germanen einen "Dualismus, der deutlich scheidet zwischen dem Körper und einer Seele, die sich zu Lebzeiten vom Körper vorübergehend trennen kann und beim Tode als allein Überlebende den Körper dauernd verlässt. Diese Vorstellung ist nicht erst unter christlichem Einfluss entstanden; denn das Wort Seele – das am besten gedeutet wird als 'die Bewegliche' nicht im Sinne eines 'inneren Triebs' (Brugmann), sondern rein sinnlich als etwas, das sich bewegt – gehört dem gemeinwestgermanischen Wortschatz an und ist keine einzelsprachliche, erst sekundär verbreitete Schöpfung; deshalb muss auch der Begriff alt sein" (*Altgermanische Religionsgeschichte II, Die nachrömische Zeit*, 2., *Die Westgermanen*, 1953, 43f.). Hasenfratz unterscheidet sinnvoll zwischen Exkursionsseele, Aussenseele und Reinkarnationsseele (*Die Seele*, 1986, 107, 109); cf. Paulson, I., *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker*, 1958, 266-315; Wundt, W., *Völkerpsychologie 4.1: Mythos und Religion*, 1910², Reg. 'Seele und Körper'; Tobler, *Epiphanie der Seele*, 1911, u.a. 22; Grönbech, W., *Kultur und Religion der Germanen*, 1, 1954⁵, 270ff.

¹⁶⁴ Bickel, E., *Homerischer Seelenglaube. Geschichtliche Grundzüge menschlicher Seelenvorstellungen*, 1926, 74ff. Die Gleichsetzung von *psyche* und Schmetterling weist ebenfalls auf diesen Zusammenhang, cf. "Flügel (Flug) der Seele I" (P.Courcelle), *RAC*, 8,1972, 29-65, 30; Waser, O., "Über die äussere Erscheinung der Seele in den Vorstellungen der Völker, zumal der alten Griechen", *ARW*, 16(1913), 336-88, c. III; Güntert, H., *Kalypso. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchung auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen*, 1919, 213-38; Merkelbach, R., *Weihegrad und Seelenlehre der Mithrasmysterien*, 1982, 22; Dinzelsbacher macht zurecht auf die Verbindung römischer, keltischer und germanischer Elemente in der mittelalterlichen Kultur aufmerksam (*Vision und Visionsliteratur*, 1981, 235). – Im Rückgriff auf die Forschungen des schwedischen Indologen Ernst Arman, der erkannt hatte, dass im frühen indischen Seelenkonzept eschatologische und psychologische Aspekte noch nicht getrennt waren, fand Jan Bremmer dasselbe auch für die Antike zutreffend (*The Early Greek Concept*, 1993⁴, 11, 14, 16, 21, 24); man glaubte, die Freiseele bleibe in der Pupille in Form eines Homunkulus, die Doppelbedeutung von *kore* als Mädchen und Pupille könnte ein Überbleibsel dieser Vorstellung sein (*ebd.*, 17.11). *Pupille* ist bekanntlich der Diminutiv zu lat. *pupa*, 'Mädchen'. Hebr. *ison*, 'Männlein', aber auch das indische *purusha*, 'Mensch, Mann', bringen laut Hasenfratz denselben Gedanken zum Ausdruck ("Die Seelenlehre der Upanischaden", *ZRGG*, 33,1981, 323-37, 324).

¹⁶⁵ Hasenfratz, *Die Seele*, 1986, 90f. Es mag sein, dass die germanische als indoeuropäische Kultur hier mit dem ie Begriff **gheis-d-*, 'ausser sich sein' (Kluge, *Etym. WB*, 1989²², 253) eine ähnliche Entwicklung kennt wie das indische *manas*, 'Geist/Seele' (Mylius, *WB Sanskrit-Dt.*, 1987³, 356; Widengren, *Religionshänomenologie*, 1969, 435), und dessen iranische Entsprechung *manah*, die sich zur Vorstellung einer Freiseele entwickelt haben (Widengren, *Die Religionen Irans*, 1965, 84), cf unten, Kap. *Geist*.

wird, doch hat sich im 14. Jahrhundert *Heiliger Geist* durchgesetzt, wohl eben aufgrund der nicht mehr rezenten heidnischen Seelenvorstellungen.¹⁶⁶

Die Philosophie – seit Xenokrates, der selber an die Möglichkeit einer Trennung der Seele vom Körper glaubte,¹⁶⁷ wird versucht, die aus verschiedensten (volks)religiösen und denkerischen Traditionen überkommenen Vorstellungen rund um die Innenbereiche des Menschen zu systematisieren – tut sich schwer, einen solchen Dualismus in ihr System der Leib-Seelenbindung zu integrieren. Eine postmortale Trennung der zwei Bereiche ist Voraussetzung des Wiedergeburtsglaubens, der vielen indoeuropäischen Völkern¹⁶⁸ eigen und bekanntlich auch von den Pythagoreern¹⁶⁹ überliefert ist und im Abendland bis zum heutigen Tag Anhänger findet.¹⁷⁰ Jeglicher Glaube an eine un-

¹⁶⁶ Hasenfratz, *Die Seele*, 1986, 89; Frings, T., *Antike und Christentum an der Wiege der dt. Sprache*, 1949, 13ff. Allerdings darf die Zählebigkeit vorchristlicher Glaubensinhalte nicht unterschätzt werden, wovon man sich bspw. anhand des Handwörterbuchs des dt. Aberglaubens allerorten überzeugen kann; cf. Brown, P., "Vermittler des Heiligen: Der christliche Heilige in der Spätantike", P.B., *Autorität und Heiligkeit. Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches*, 1998, 80-109 (engl. Orig.: *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World*, 1995), 104f.

¹⁶⁷ Révész, *Geschichte der Seele*, 1917, 35.

¹⁶⁸ Bspw. bei den Kelten: Clemen, C., "Die Religion der Kelten", *Arch.f.Rel.w.*, 37(1937), 101-143, 141f.; Campanile, E., "Aspects du sacré dans la vie personnelle & sociales des Celtes", Boyer, *L'homme indo-européen & le sacré*, 1995, 155-84, 173-8; allgemein und umfassend: Zahnder, H., *Geschichte der Seelenwanderung. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, 1999.

¹⁶⁹ Pythagoras soll, so Maximos von Tyros, als erster gelehrt haben, die Seele könne sich vom Leib lösen und fortfliegen ohne zu altern oder zu sterben ("Flügel [Flug] der Seele I", *RAC*, 8, 1972, 29-65, 30).

¹⁷⁰ Bei Homer noch gehört die *psyche* natürlicher zum Körper, bei Pythagoras hingegen ist deren Trennung Voraussetzung einer Verbindung mit dem Göttlichen (Sullivan, S.D., *Psychological and Ethical Ideas. What Early Greeks say*, 1995, 109). Sullivan und andere vermuten in der Zwischenzeit erfolgte östliche Einflüsse (*ebd.*, 106; cf. Benz, E., *Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie*, 1951, 24; Hasse, K.P., *Von Plotin zu Goethe*, 1912, 74). – "Vom Orient aus hat der Glaube an die Seelenwanderung bei den Griechen Eingang gefunden (Pythagoras, Posidonius, Empedokles, Plato, Neuplatonismus)" (Schmaus, *Dogmatik* 4,2, 1953, 140). Früh schon wehrte sich Diels gegen einen solchen "Panhinduismus" [MW]: "Die kritiklose Ableitung occidentalischer Weisheit aus dem Orient, die seit Creuzer immer und immer wieder auftaucht, wird durch die sich ausbreitende Methode der vergleichenden Religionswissenschaft von selbst immer seltener werden, je mehr man in die Genesis der Ideen eindringt und in die Urgedanken der Menschheit sich psychologisch vertieft"; eine direkte Vermittlung sei nur dort vermutbar, wo auch sonstige Kontakte vorhanden seien (Diels, H., "Über Anaximanders Kosmos", *Arch. f. Gesch. d. Philosophie*, 10[1897], ND in Diels, *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*, hg. W.Burkert, 1969, 13-22, 19). Albrecht Dihle ist einerseits mit Walter Burkert (*Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 1977, 144ff.) der Ansicht, eine historische Erklärung für das Auftreten des Wiedergeburtsglaubens im 6.Jh. sei bis anhin "trotz aller Bemühungen noch nicht gelungen" ("Totenglaube und Seelenvorstellung im 7. Jh.v.Chr.", *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stüiber*, 1982, 9-20, 10). In seinem Eintrag "Indien", *RAC*, 18(1998), 1-56, 1, hingegen schreibt er: "Zwischen den Kulturzentren des Alten Orients und dem indischen Subkontinent bestanden seit früher Zeit indirekte, auf der Seeroute durch den Pers. Golf auch direkte Beziehungen", aber erst seit Dareios I (6. Jh.) sei es zu einer bewussten Auseinandersetzung mit dieser Kultur gekommen. Zurückhaltender ist Zeller, der betont, dass "von einer nachhaltigen geschichtlichen Berührung der Griechen mit indischer Weisheit nichts bekannt ist" (*Die Philosophie der Griechen*, 1903⁴, III/2, 89); cf. A. 791. – Lit. zur nichtchr. Antike: Morenz, S., "Ägyptische Ewigkeit und indische Seelenwanderung", Weller-FS, *Asiatica*, 1954, 414-427; Ranke, H., "Zum Wiedergeburtsglauben der alten Ägypter", *Z. f. äg. Spr. u. Altert.kunde*, 79(1954), 52-4; "Seelenwanderung", *Hist. Wb. d. Philos.*, 9, 1995, 117-20 (Burkert); Zahnder, *Geschichte der Seelenwanderung*, 1999, 57-152; Widengren, *Religionsphänomenologie*, 1969, 452ff.; Barnes, J., *The Presocratic Philosophers 1: Thales to Zeno*, 1979, 106ff.; Barnes, J., *The Presocratic Philosophers 2: Empedocles to Democritus*, 1979, 170-205; Kalogerakos, I.G., *Seele und Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, 1996, 18-30; 98ff., 324ff., 343ff.; Dörries, H./M.Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus 6,2: Von der 'Seele' als der Ursache aller sinnvollen Abläufe* (Bausteine 169-81), 2002, 96ff.; Ehnmark, E., "Transmigration in Plato", *Harvard Theol. Rev.* 50(1957), 1-20; Diels, H., *Kl. Schriften*, 9-11; Clavier, H., *Les Variétés de la pensée biblique et le problème de son unité*, 1976, 231, 260; Cornford, F.M., *Principium Sapientiae*, 1952, 62; Cuijianu, I.O., "La Grande Année et le métempsychose", *Soteriologia* (1982), 303-7; Cumont, F., *Lux Perpetua*, 1949, 61 und Reg. ("Transmigration, origine de la doctrine 196, conçue comme doctrine de rétribution 197, dans des corps d'animaux 364, niée d'homme à animal 203, cf. 'Metempsychose'). Der erste und einzig bekannte Stoiker, der über die Transmigration "in favorable terms" spricht, ist Seneca, der aufgrund des Einflusses seines pythagoreischen Lehrers Sotion Sympathie für den Gedanken hegt, ihn aber nur marginal behandelt (Ep. 75,20; 76,10-11; 78,34; 108,17-22; Mansfeld, J., "Resurrection added: The Interpretatio christiana of a Stoic Doctrine", *Vig. Chr.*, 37, 1983, 218-33, 218f.); Deuse, W., *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, 1983, 129-34 (Neuplat.), 160f (Augustinus) u.a.; Dörrie, "Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus", *Platonica Minora*, 1976, 420-440; Stettner, W., *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, 1934; Glasson, T.F., *Greek Influence in Jewish Eschatology*, 1961, 26-33; Bousset, W., *Die Rel. d. Jud. i. späthell. Zeitalter*, 3.A.1926, Reg.; Kittel, G., *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, 1926, 154ff., 160ff. – Christentum: Brox, N., "Die frühchristliche Debatte um die Seelenwanderung", *Concilium*, 29(1993), 427-30; Aland, B., "Seele, Zeit, Eschaton bei einem frühen christlichen Theologen: Basilides zwischen Paulus und Platon", Holzhausen, Hg., *psyche-Seelenanima*, FS Karin Alt, 1998, 255-78, 272-6; Atzberger, L., *Die christliche Eschatologie*, 1890, ND 1977. n.115-22; Benz, "Indische Einflüsse", 19, 34 (Origenes); Kittel, *Probleme* 154ff., 160ff.; Lies, L., "Origenes und Reinkarnation", *Z.f.kath.Theol.*, 121(1999), 139-58

sterbliche, vom Körper trennbare Seele soll indoeuropäisch-griechischen Ursprungs sein, und es ist, wie oben angetönt, Folge dieses Einflusses, wenn sich im Neuen Testament alte, semitische "Ganzmensch-Vorstellungen" späteren paulinischen, d.h. griechisch- bzw. gnostisch-dualistischen gegenüberstehen.¹⁷¹

Die Möglichkeit einer Trennung der zwei Ebenen – oft als Bedingung für die Divinisation genannt¹⁷² – nicht erst nach dem Tod, sondern schon während des Lebens,¹⁷³ ist zwar vielfach überliefert und allgemein bekannt, etwa aus den Mysterienkulten,¹⁷⁴ von den Berichten über die "Wundermänner" (Iatromantes)¹⁷⁵ Abaris,¹⁷⁶ Parmenides,¹⁷⁷ Aristeas,¹⁷⁸ Kleonymos von Athen,¹⁷⁹

und 249-68; Scheffczyk, L., *Der Reinkarnationsgedanke in der altchristlichen Literatur*, 1985; Solmsen, "Reincarnation in Ancient and Early Christian Thought" (Vortrag Julius Weinberg Memorial, 1979) *Kl.Schr.* III, 465-94; Taylor, C.C.W., Hg., *Routledge Hist. of Phil.* I, 1997, 129f., 427f.; Speyer, W., *Rel.gesch.Studien*, 1995, 136-40. – Mittelalter: Zahnder, *Geschichte der Seelenwanderung*, 153-232; "Seelenwanderung" (L. Sturlese), *HWbPh.* 9, 1995, 120f.; Maaz, W. "Metempsychotica mediaevalia Pictagoras redivivus", Holzhausen, Hg., *psyche-Seele-anima, FS Karin Alt*, 1998, 385-416; Manegold von Lautenbach gibt die Wiedergeburtstheorie in einer Formulierung wieder, wie sie später ähnlich die südfranzösischen Katharer am Ende des 14.Jh. verwendet haben (Hartmann, W., "Manegold von Lautenbach und die Anfänge der Frühscholastik", *Deutsches Archiv f. Erforschung d. MAs*, 26,1970, 47-149, 84, cf. 65f.). Die Wiedergeburtstheorie, so A. Borst, werde von den abendländischen Ketzern des 11. und 12. Jh. nicht vertreten und sei auch für die Bogomilen des 12.Jh.s nur zu erschliessen (*Die Katharer*, 1953, 168, cf. 70). Differenzierter Schmitz-Valckenberg: Die Geistseele könne nach Ansicht der Katharer den Körper verlassen, ob damit eine Seelenwanderung gemeint sei oder es sich um ein Umherschweifen während des physischen Schlafes handle, bleibe offen (*Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jh.s*, 1971, 186, cf. Reg.); Döllinger, l.v., *Beiträge zur Sektengeschichte des MAs I. Die Gesch. der gnostisch-manichäischen Sekten im frühen MA*, 1890, Reg. 'Seelenwanderung'; Klünker, W.-U./B.Sandkühler, *Menschliche Seele und kosmischer Geist. Siger von Brabant in der Auseinandersetzung mit Th.v.Aquin*, 1988, 92ff.; "Seelenwanderung", *HDA*, 7, 1577-80; Loos, M., *Dualist Heresy in the MA*, 1974, 141f., 145, 245, 251f. – Der Franziskaner Wilhelm von Rubroek (1215/20-ca.1270) lernte die buddhistischen Wiedergeburtstheorie anlässlich eines von Grosskahn Mönke in der Mongolei 1254 veranstalteten Religionsgesprächs zwischen Buddhisten, Christen, Nestorianer und Muslimen kennen (Bochinger, C., "Wahrnehmung von Fremdheit. Zur Verhältnisbestimmung zw. Religionswissenschaft und Theologie", Löhr, G., Hg., *Die Identität der Religionswissenschaft: Beiträge zu einer unbekanntem Disziplin*, 2000, 57-78, 68f.).

¹⁷¹ Meier, H.-C., *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament*, 1998, 250-5; Bultmann, R., *Theologie des Neuen Testaments*, 1958⁴, 200 (Nähe zum gnostischen Dualismus); Gnlika, J., *Paulus von Tarsus, Apostel und Zeuge*, 1996, 212 (2 Kor 12, 2f. komme innerhalb Paulus' Leibverständnis die grösste Annäherung an griechische Vorstellungen zum Ausdruck); Tresmonant, C., *Biblisches Denken und hellenische Überlieferung. Ein Versuch*, 1956, 127f. (frz. Orig.: "Essai sur la pensée hébraïque", 1962).

¹⁷² Bspw. in der Hermetik: Wallis, "The Spiritual Importance of Not Knowing", 468; Quispel, "Transformation through Vision", 267; DeConick, *Seek to See Him*, 108; Kroll, J., *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, 1914, 357. Zugrunde liegt wohl die oben erwähnte orphisch-pythagoreische Vorstellung, dass die nur ohne Körper ideal existierende Seele infolge einer Urschuld eine vorübergehende und unfreiwillige Verbindung mit einem Leib eingehen muss (Rougier, L., *La Religion Astrale des Pythagoriciens*, 1959, 68f.; Sullivan, *Psychological and Ethical Ideas*, 1995, 109). Damit einher geht bekanntlich die erst viel später, im 19. und 20. Jahrhundert, abgelehnte Pejorisierung des Körpers; deutlich drückt etwa Augustinus die Überlegenheit der Seele gegenüber dem Körper in *De vera religione* (LV. 107; 296-9) aus (Daxelmüller, *Zauberpraktiken*, 1993, 86). Cf. Corrigan, K., "Body and Soul in Ancient Religious Experience"; Nicholson, K., *Body and Soul: The Transcendence of Materialism*, 1997, 11-15; cf. unten, Kap. *Körperverachtung*. – Aber auch eine höhere Erkenntnis bedarf der Trennung, diesen Gedanken finden wir bei Anne von Ramschwag, die einst eine Unterredung mit Meister Eckhart hatte, von der sie aber erst im Sterben der Schreiberin auf deren drängendes Ersuchen hin mitteilt: "Du fr'gest mich von den dingen, da von min sel begert, das si von disem lib werde gescheiden, das si es begriffen mug." Diese aber versteht zu ihrem Bedauern nicht viel von als gar hohen vnbegrifflichen dingen (Kat. 132). Die zum Teil chaotischen Niederschriften der Nonnen zeigen, dass Eckhart oft nicht verstanden worden ist (Dinzelbacher, "Die christliche Mystik und die Frauen: Zur Einführung", Beutin/Bütow, Hg., *Europ. Mystik*, 1996, 13-30, 22).

¹⁷³ Platons Seelenflug-Mythen wurden sowohl auf das post- als auch auf das prämortale (Ekstase) Geschick der Seele bezogen ("Flügel [Flug] der Seele I", *RAC*, 8,1972, 29-65, 32).

¹⁷⁴ "Die im Leib gefangene Seele sehnt sich nach ihrer Befreiung und nach der Existenz an einem besonderen Ort. Diesem Wunsch, die Seele möchte aus dem Leibe heraustreten dürfen (ezista-sdai Ekstase), trugen die Mysterienkulte gewiss oft Rechnung" (H.Dörrie, "Dualismus" *RAC*, 4, 1959, 341, im Zusammenhang mit der Orphik); cf. Giebel, M., *Das Geheimnis der Mysterien*, 1990, 217; Kroll, J., *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, 1914, 356.

¹⁷⁵ Couliano, *Expériences de l'extase*, 1984, u.a. 24-39. Der Ausdruck *iatromantes* ist von Dodds übernommen (Culianu, *Psychanodia*, I, 1983, 2).

¹⁷⁶ Abaris fliegt so schnell auf seinem Pfeil, dass sein Name als Beiwort für Schnelligkeit vorkommt, bspw. in den Schriften Gregors von Nazianz (Russel, J.R., "Kartir und Mani: A shamanistic model of their conflict", *Acta iranica*, 16,1990, 180-93, 193.29). Sein Name gilt als Beiwort für Schnelligkeit (Russel, ebd.). Auch Origenes beschäftigt sich CC 3,31 mit ihm (cf. die Hinweise *BKV*, Ser.I, Bd. 52, S.239 auf Herodot IV, 36; Porphyrios, *Vita Pyth.*, 29; Jambl., *Vita Pyth.*, 19). Für G.Moravcsic ist Abaris ein mongolischer Schamane (Lefherz, F., *Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie, Überlieferung, Scholiasten*, 1958, 57, cf. 208f.); cf. Corssen, B., "Der Abaris des Heraklides Ponticus", *Rhein. Mus.*, 67(1912), 20-47; Rehm, A., "Zum Abaris des Herakleides Pontikos", *Rhein. Mus.*, 67(1912), 417-24; Meuli, K., "Scythica", *Hermes* 70(1935), 159-63; Topitsch, E., *Die platonisch-aristotelischen Seelenlehren*, 5; "Gottmensch II", *RAC*. 12(1983), 234-312, 241f.; Bremmer, *Early Greek Concept*, 43.

Hermotimos,¹⁸⁰ Epimenides,¹⁸¹ Empedokles¹⁸² u.a.,¹⁸³ und wird in einem wohl fiktionalen, aber trotzdem aufschlussreichen¹⁸⁴ Bericht Klearchs über die experimentell-magische Lösung der Seele mittels eines Zauberstabes überaus anschaulich gemacht,¹⁸⁵ doch die denkerische Verarbeitung dieses Phäno-

¹⁷⁷ F.M. Cornford vermutet eine schamanistische Himmelsreise als Hintergrund von Parmenides' Lehrgedicht (*Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, 1952, 118, cf. Topitsch, *Die platonisch-aristotelischen Seelenlehren*, 6f.). "Schon H. Diels hat die Himmelfahrt des Parmenides als 'ein sehr verdämmertes Abbild der ekstatischen Prophetenliteratur der voraufgegangenen Epoche' erkannt" (Topitsch, E., "Seelenglaube und Selbstinterpretation" *Arch.f.Phil.*9,1959, 1-36, 16f., Hinweis auf Diels, *Parmenides' Lehrgedicht*, 1897, 21 [nicht eingesehen]). "Die Auffahrt zur Göttin mit folgender Einweihung in die Aletheia durch sie ist ja nur eine mythische Gestaltung der Ausnahmeerfahrung, die den eingeweihten Mann über das Menschenmass erhebt, s. fr. 1,27" (Schmitz, H., "Nachlese zu Parmenides", *Hermes*, 129, 2001, 459-66, 464). "Wir haben es hier mit einer ekstatischen Erhebung zu tun, durch die einem Philosophen noch während seines Erdenlebens die höchste Offenbarung zuteil wurde" ("Erhebung des Herzens" [Haussleiter], *RAC*, 6,1966, 1-22, 1); cf. Dean-Otting, M., *Heavenly Journeys*, 1984, 13; "Gottmensch II", *RAC*, 12(1983), 234-312, 259f.; Morrison, J.S., "Parmenides and Er", *Journ.of Hell.St.*, 75(1955), 59-68; Schultz, W., *Altjionische Mystik I*, 1907, u.a. 328-37; Steuben, H.v., *Wahrheit und Bekenntnis: Lichtoffenbarungen in antiker und christlicher Zeit*, 1999; Hinze, O.M., "Parmenides' Auffahrt zum Licht und der tantrische Yoga", *Symbolon*, 7(1971), 33-52; ders., *Tantra Vidya. Wissenschaft und Tantra*, 1983, 125-58; Kingsley, P., *In the Dark Places of Wisdom*, 2004² (1.A. 1999), u.a. 61ff., 106ff.

¹⁷⁸ "Gottmensch II", *RAC*, 12(1983), 242ff.; Cuianu, *Psychanodia I*, 37; Couliano, *Expériences*, 1984, 39; Fontaine, *The Light I*, 134-7; Meuli, K., "Scythica", 153-9; Bremmer, *The Early Greek Concept*, 25ff.; Tobler, *Epiphanie*, 31 (Hinweis auf Plin. *nat.hist.*7,174); Origenes, *CC II*, 26 (BKV 52, 232f); Miller Jones, R., "Posidonius and the Flight of the Mind through the Universe", *Class.Phil.*, 21(1926), 97-113, 110; Bolton, J.D.P., *Aristeas of Proconnesus* (Oxf., 1962, nicht eingesehen); cf. oben, A. 157.

¹⁷⁹ Couliano, *Expériences*, 1984, 37.

¹⁸⁰ "Hermotimos ferner hatte folgendes Erlebnis: Auf der Jagd hatte er sich verirrt und war von seinen Weidgesellen abgekommen. In einer Einöde sah er um die heisse Mittagsstunde die Geister der Unterwelt. Pluton und Persephone erschienen, ein helles Licht umfloss die göttlichen Gestalten, und durch das Licht erblickte er die Bilder der verstorbenen Seelen und sah ihr Schicksal in der Unterwelt. Aber diese Vision führte ihn auch hinauf in den Himmel. Da erblickte er drei Strassen und drei Tore, die im Tierkreis in den Himmel hineinführten, wohl im Osten, im Zenit und im Westen. Aber über seine Erlebnisse im Himmel schweigen die kurzen Berichte der Alten. Jedenfalls ist hier die erste Vision, die Hölle und Himmel wie bei Dante umfasst ..." (Diels, H., "Himmel- und Höllenfahrten von Homer bis Dante", *Neue JB f. d. kl. Altert.gesch. u. dt. Lit.*, 49,1922, 233-53, 242). Dasselbe gilt für Empedotimos, cf. Speyer, W., "Mittag und Mitternacht als heilige Zeiten in Antike und Christentum", *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze*, 1989, 340-52, 345. Cf. Rohde, *Psyche I*, 1921⁸, 94, 100; Cuianu, *Psychanodia I*, 37; Billerbeck, M., "Fliegend und Auferstehung", Holzhausen, Hg., *psyche-Seele-anima, FS Karin Alt*, 1998, 194, 198; Nilsson, *Griechischer Glaube*, 36ff; "Hermotimos aus Klazomenai", Pauly 8,(1913), 904f.; Amat, *Songes*, 48, 367 (antike Stellen, u.a. Tertullian *De anima* 44; Plutarch, *gen.socr.* 592C/D); Bremmer, *The Early Greek Concept*, 27ff.; "Gottmensch II", *RAC*, 12(1983), 244f.; Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, 1 (Introduction), 1938, 15.

¹⁸¹ Im Epimenides zugeschriebenen Gedicht *Katharmoi*, wichtige Vorlage für Parmenides, wird von einem in den Himmel fliegenden Propheten erzählt, der dort den Göttinnen der Wahrheit (aletheia) und der Gerechtigkeit (Dike) begegnet (Diels, H., "Himmel- und Höllenfahrten", 243); cf. Speyer, W., "Mittag und Mitternacht", *Ausgewählte Aufsätze*, 1989, 344; "Gottmensch II", *RAC*, 12(1983), 234-312, 244; Cuianu, *Psychanodia I*, 2, 36; Rohde, *Psyche I*, 1921⁸, 91; Windisch, *Der zweite Korintherbrief*, 1924⁹, 374f.

¹⁸² Kollmann, B., *Jesus und die Christen als Wundertäter*, 1996, 91-5; Burkert, W., "Plotin, Plutarch und die platonisierende Interpretation von Heraklit und Empedokles", Mansfeld, J./L.M.de Rijk, Hg., *Kephalaion* (FS J.de Vogel), 1975, 137-46, 142ff.; "Gottmensch II", *RAC*, 12(1983), 234-312, 260f.; Barnes, J., *The Presocratic Philosophers 2: Empedocles to Democritus*, 1979, 6-11 (cosmic cycle), 175-86 (psychology); Bidez, J., *La Biographie d'Empédocle*, 1894 (ND 1973); Claus, D.B., *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of psyche before Platon*, 1981, 111-21, und Reg.; Des Places, E., *La Religion Grecque: Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, 1969, 187-190; Cuianu, *Psychanodia I*, 2; Diels, H., "Über die Gedichte des Empedokles" (1897), *Kl. Schriften*, 1969, 127-46; Dieterich, *Nekyia*, 1893, 108ff. und Reg.; Armstrong, A.H., "The Ancient and Continuing Pieties of the Greek World", *Class. Med. Spir., Eg. Greek, Roman*, 1986, 66-134, 99; Corrigan, K., "Body and Soul in Ancient Rel. Experience", 365; Kranz, W., *Die griechische Philosophie*, 1941, 70; Sullivan, *Psychological and Ethical Ideas*, 1995, 30f.; Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, 1965, 263ff.; Kahn, C.H., "Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul", J.P.Anton/G.L.Kustas, Hg., *Essays in Ancient Greek Philosophy*, 1972, 3-38; Kalogerakos, I.G., *Seele und Unsterblichkeit: Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, 1996, 268ff.; Tripathi, C.L. "The Influence of Indian Philosophy on Neoplatonism", Harris, R.B., Hg., *Neoplatonism and Indian Thought*, 2, 1982, 273-92, 281; Wright, M.R., "Empedocles", Taylor, C.C.W., Hg., *Routledge Hist. of Phil. I*, 1997; Stettner, W., *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, 1934, 7-41; Diels, H., "Himmel- und Höllenfahrten", 1922, 242.

¹⁸³ Phormion von Sparta, Polyarate von Thasos, Bakis, Kleonymos, Leonym von Kroton (Couliano, *Expériences*, 1984, 28). Cuianu (*Psychanodia I*, 2) zählt auch Pythagoras zu diesen "Medizinmännern", wie er sie u.a. nennt (*Expériences*, 38); sie üben verschiedene Funktionen aus: Heiler (iatros), Seher (mantes), Luftreisende (aithrobâtes), Reiniger (kathartês), Orakelautor (chresmologos), Wundertäter (thaumatourgos), (Cuianu, *Psychanodia* 35, ders. *Expériences*, 27, cf. Dörrie, *Porphyrios' 'Symmikta Zetemata'*, 207ff.). – Vereint nicht auch manch eine unserer Schwestern, wenngleich nicht alle, so doch einige dieser Fähigkeiten in sich (etwa Ursula Haider)? Sehr nahe kommt von den früheren die Bingerin. – Im alten China hört man ebenfalls von Zauberkundigen, "die mittels ihrer Geheimlehre imstande waren, zeitweilig ihre Seele von ihrem Körper zu trennen" (Franke, *Arch.f. Rel.Wiss.* 18, 1915, 432).

¹⁸⁴ Interessant Bremmers Bemerkung, das Ganze sei erfunden (*The Early Greek Concept*, 50), – möchte er allfälliger Leichtgläubigkeit in den eigenen Reihen zuvorkommen?

¹⁸⁵ Detienne, M., "De la catalepsie à l'immortalité de l'âme: quelques phénomènes psychiques dans la pensée d'Aristote, de Cléarque et d'Héraclide", *La nouvelle cléo (Mélanges Ramón Menéndez Pidal)*, 10(1958), 123-35; Topitsch, *Die platonisch-aristotelischen*

mens in eine kohärente Anthropologie erweist sich als äusserst schwierig, besonders im Seelenkonzept des Aristoteles.¹⁸⁶ In seinem Modell der Seele als *forma corporis* hat diese Vorstellung keinen Platz, doch offenbar führen Klearchs Versuche, ihn von der Selbständigkeit der Seele zu überzeugen,¹⁸⁷ dazu, dass Aristoteles seine Seelenlehre diesbezüglich sehr vage formuliert, und so hat es, trotz ablehnender Haltung des Lehrers,¹⁸⁸ im Peripatos "eine lebhaftige Diskussion darüber gegeben, ob die Seele vom Körper gelöst durch das Weltall schweifen könne".¹⁸⁹ Die Vorstellung eines prä mortal – hier im Traum – trennbaren *nous* wird in der Antike schon Heraklit zugesprochen,¹⁹⁰ und auch Platon kennt sie, mythologisch eingekleidet u.a. im erwähnten *Er-Bericht* (*Pol.* 614aff.). Während sich die frühe Stoa ganz gegen solchen "Wunderglauben" ausspricht,¹⁹¹ überwindet der sehr einflussreiche Poseidonius diese ablehnende Haltung¹⁹² und bereitet damit der späteren Mystik den Weg.¹⁹³

Unser Motiv erfreut sich im Mittelplatonismus,¹⁹⁴ in der Hermetik,¹⁹⁵ den gnostischen und apokalyptischen Strömungen¹⁹⁶ und im Neuplatonismus¹⁹⁷

Seelenlehren, 5f., 17f., 19; "Jenseitsreise", *RAC*, 17(1996), 523; Cherniss, H., *Selected Papers*, 1977, 34; Bremmer, *The Early Greek Concept*, 50; Hengel, *Jud.u.Hell.*, 1973², 200.2; Cuiianu, *Psychnodia* I, 41f.; Diels, H., "Himmel- und Höllenfahrten", 242.

¹⁸⁶ Topitsch, *Die platonisch-aristotelischen Seelenlehren*, 7, 17 u.ö.

¹⁸⁷ Dörrie, *Porphyrios' 'Symmiktá Zetemata'*, 207.

¹⁸⁸ "... für Aristoteles ist eine Sonderexistenz der Seele in jeder Hinsicht undenkbar" (Dörrie, *Porphyrios' 'Symmiktá Zetemata'*, 209ff.). "Ein Leib ohne Seele ist kein wirklicher Leib, eine Seele ohne Leib ist nicht denkbar" (Révész, B., *Geschichte des Seelenbegriffes und der Seelenlokalisierung*, 1917, 36). Einen Schritt weiter geht Dikaiarchos, seine Anthropologie kommt ohne den Begriff der Seele aus, er leugnet diese ganz einfach: denken, empfinden, handeln etc. seien nichts anderes als das Ergebnis einer geeigneten Mischung der vier Elemente im Körper (Révész, *ebd.* 45).

¹⁸⁹ Dörrie, *Porphyrios' 'Symmiktá Zetemata'*, 209. Ein Beispiel einer solchen Diskussion bietet Simplicius, wenn er, sich auf Aristoteles' *De anima* 407b23-26 beziehend, beklagt, dass andere Kommentatoren, unter ihnen auch Alexander Aphrodisias, nicht unterschieden hätten zwischen der Form des Lebens, die den Körper als Instrument braucht, und demjenigen, das das Instrument formt und es zu einem solchen macht; die Seele ist für ihn also keine trennbare Entität, wie es das platonische Konzept vorsieht (Blumenthal, H.J., "Alex. of Aphr. in the later greek comm. on Arist. *De anima*", *Soul and Intellect*, XIV, 99). – Auch heute noch beschäftigt dieses Phänomen die Geister, so schreibt T. Metzinger: "Wer einmal bei voller Bewusstseinsklarheit seinen eigenen Körper von aussen betrachtet hat ... und sich dabei erlebnismässig unhintergebar in einem Doppelkörper, in einer Art ätherischen Doubles befand, für den wird die Beziehung zwischen Innen und Aussen, zwischen Ich und Körper zum Problem" (Metzinger, T., "Mentale Repräsentation, Phantomglieder und halluzinierte Selbst. Die Phänomenologie ausserkörperlicher Erfahrungen aus der Perspektive einer am Modell der Informationsverarbeitung orientierten Theorie des Geistes", *Worlds of Consciousness*, 2(1993), 13-56, 18).

¹⁹⁰ Dörrie, *Porphyrios' 'Symmiktá Zetemata'*, 211.

¹⁹¹ Dörrie, *Porphyrios' 'Symmiktá Zetemata'*, 213ff.; Pépin, *Idées Grecques sur l'Homme et sur Dieu*, 1971, 151.

¹⁹² Eduard Zeller lässt offen, ob Poseidonius an eine vom Körper unabhängige Existenz der Seele geglaubt hat oder nicht (*Die Philosophie der Griechen*, III,1, 1909⁴, 602f.); Pépin hingegen geht von einer trotz knapper Quellenlage diesbezüglich positiveren Haltung als Poseidonius' Vorgänger aus (*Idées Grecques sur l'Homme et sur Dieu*, 1971, 151), und Dörrie bestätigt dies mit dem klaren Diktum bezüglich Poseidonius' Auffassung: "Die Seele, oder wenigstens ihr vernünftiger Teil, vermag sich vom Körper zu trennen (F 108); das vermag sie im Traum zu tun" ("Gnostische Spuren bei Plutarch", van den Broek, R./ Vermaseren, M.J., Hg., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion*, FS Quispel, 1981, 92-116, 97); cf. Miller Jones, R., "Posidonius and the Flight of the Mind through the Universe", *Classical Philology*, 21(1926),97-113; Norden, E., *Agnostos Theos*, 1913, 25ff., 104ff.; Kroll, J., *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, 1914, 357.

¹⁹³ Nilsson, M. P., *Griechischer Glaube*, 1950, 143.

¹⁹⁴ "Flügel (Flug) der Seele I", *RAC*, 8(1972), 32f. Besonders bei Plutarch, der sich bei diesem Thema stark an Poseidonius orientiert (Dörrie, H., "Gnostische Spuren bei Plutarch", 1981, 98). G. Méautis hat Plutarchs Seelenlehre in *De ser.num. vind.* mit den Astralkörpervorstellungen der neuzeitlichen Esoterik verglichen (Poortman, J.J., *Vehicles of Consciousness*, III, 1978, 120), cf. den Kommentar zu dieser Schrift von H.-D. Betz (Betz, H.-D., Hg., *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, 1975, VI: *De sera numen vindicata* [Moralia 409E-438A], 181-235). In einigen von Stobaeus Themistius zugeordneten Exzerpten sind vermutlich Teile der verlorenen Schrift Plutarchs, *Peri psyche*, erhalten (cf. Blumenthal, H.J., "Plutarch's Exposition of the *De anima* and the Psychology of Proclus", Dörrie, Hg., *De Jamblique a Proclus*, 123-47 [ND in Blumenthal, *Soul and Intellect*, XII, ohne Disk.]), wo die Erfahrung der im Tod vom Körper sich lösenden Seele mit der Mysterieninitiation verglichen und die Auffassung vertreten wird, die Seele sei nicht mittels niederer Triebe an den Körper gebunden, dieser also nicht deren Kerker, sondern aus Angst vor der Ungewissheit über ihr postmortales Schicksal wage sie es nicht, sich zu lösen (Betz, H.D., "Observations on Some Gnosticizing Passages in Plutarch", *Proceedings of the Int. Coll. on Gnosticism*, 1973, 169-78, 172ff.); Text und Kommentar cf. Dörrie, H./M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus* 6,2: *Von der 'Seele' als der Ursache aller sinnvollen Abläufe. Bausteine 169-81: Text, Übersetzung, Kommentar*, 2002, 46f./225f. Zur "Last des

wieder grösserer Aufmerksamkeit. Und so kommt es zu jener Schnittstelle in der Heiligen Schrift, die für die weitere Tradition des *ekstasis*-Motivs und für die christliche Mystik überhaupt von entscheidender Bedeutung ist: 2 Kor 12, 1-5.¹⁹⁸ Hier gibt der erfolgreiche Manager des Christentums zu erkennen, dass er um die Möglichkeit einer zeitweiligen Lösung der Seele vom Körper weiss,¹⁹⁹ und beansprucht eine ausserordentliche Gnadenerfahrung für sich, die ihn im jüdischen Verständnis der damaligen Zeit in anmassender Weise auf die Stufe eines Propheten stellt.²⁰⁰ Es ist zu vermuten, dass er sich der Unerhörtheit seiner Aussage bewusst ist, wenn er sich nicht genug entschuldigen kann und mehrfach seine Demut betonen muss.²⁰¹

Körpers" und dem in der heiligen *cista* der Seele aufbewahrtem göttlichen Wissen cf. Bianchi, U., "Plutarch und der Dualismus", Haase, Hg., *Prinzipat*, 36,1, 1987, 350-65, 357.25. Lit.: Hani, J., "Le mythe de timarque chez Plutarque et la structure de l'extase", *Rev.d.ét.gr.88*, (1975), 105-20; Pinnoy, M., "Les rapports entre l'âme et le corps dans les Ethiques de Plutarque", *Studia hellenistica*, 16(1968), 191-200; Brenk, F.E., SJ, "The Origin and the Return of the Soul in Plutarch", Brenk, *Relighting the Souls: Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religious, and Philosophy, and the New Testament Background*, 1998, 28-49; Klostermann, *Späte Vergeltung: Aus der Geschichte der Theodicee*, 1916, 21-9 (Beilage: Plutarchs de seranuminis vindicta und Proclus de decem dubitationibus circa providentiam, lat.-gr.); Alt, K., *Weltflucht und Weltbejahung: Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenius und Plotin*, 1993, 89; Cumont, *Lux perpetua*, 181, 221; Bachofen, J.J., *Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie auf den Grabdenkmälern des Altertums. Gesammelte Werke*, hg. K.Meuli, Bd. 7, 1958, 32f.; Culianu, *Psychanodia* I, 43-47, 44; Des Places, E., *La Religion Grecque: Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, 1969, 269-73, 270ff.; Pépin, J., *Idées Grecques sur l'Homme et sur Dieu*, 1971, 92-95; Siebeck, H., *Geschichte der Psychologie, 1.2: von Aristoteles bis zu Th.v.Aq.*, 1884, 297-314 (Die Vorläufer des Neuplatonismus), 307f.; Stettner, W., *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, 1934, 56-63.

¹⁹⁵ "Über Zeit und Raum ist der Mensch danach in der Ekstase erhaben, da seine Seele sich aus dem Körper herausgeschwungen und damit als *homoia theo* ihre göttliche Kraft wiederbekommen hat. Infolge dessen steht ihr selbstredend alle Erkenntnis frei" (Kroll, J., *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, 1914, 356).

¹⁹⁶ Allogenes erhält während einer Ausserkörperlichkeitserfahrung höheres Wissen (Pagels, E., *Versuchung durch Erkenntnis. Die gnost. Evangelien*, 1981, 195), ganz wie Paulus (2 Kor 12, 4,7) und ähnlich tausend Jahre später Adelheit von Freiberg u.a. (Schneider-Lastin, W., "Von der Begine zur Chorschwester", ders./W.Haug, Hg., *Deutsch Mystik im abendländischen Zusammenhang*, 2000, 515-61, 519). Windisch glaubt, alle griechischen Apokalypsen seien "solchen ausserleiblichen Entrückungen der Seele eines Mantis zu danken" (*Der zweite Korintherbrief*, 1924⁹, 374f.).

¹⁹⁷ "Flügel (Flug) der Seele I", *RAC*, 8(1972), 35-40. Hierokles spricht von einer Reise der Seele in einem durch Reinigung lichthaft gewordenen Gefährt ("Erhebung des Herzens", *RAC*, 6,1966, 1-22, 9), cf. oben, Lit. zu Abaris, Aristeas etc. Bei Plinius, *nat. hist.* VII, 52, findet sich eine Varro entnommene Aufzählung von Erfahrungsberichten Scheintoter, die auch Proklos benutzte (Rohde, *Kl. Schriften* 2, 1901, 179). Die Überlieferung sei voll solcher Berichte, meint Proklos (*Comm. sur la République*, III, hg. Festugière, 1970, 121.19-122.1). Für Plotin muss die Seele vom Körper trennbar sein (Hase, K.P., *Von Plotin zu Goethe*, 1912, 69; Smith, A., *Philosophy in Late Antiquity*, 2004, u.a. 44, 68), Ziel und Höhepunkt ist die Befreiung der Seele aus den Fesseln des Körpers (Ducassé, *Die grossen Philosophen*, 48). Auch der philosophierende Arzt Naumachius sammelte Berichte von Totgegläubten, Proklus kennt und zitiert sie (Rohde, *Kl. Schriften* 2, 1901, 180ff.). In der klassischen Antike gab es eine eigene Literaturgattung hierfür, die *Anabioseis*, "Niederschriften von Sterbeerlebnissen", von denen jedoch nichts erhalten ist (Dinzelsbacher, *An der Schwelle zum Jenseits*, 1989, 8).

¹⁹⁸ Als erster, so jedenfalls McGinn (*Mystik im Abendland*, I, 1994, 112), erkennt Anselm Stolz die Bedeutung dieser Stelle; Stolz sucht wegen der zu starken Nähe des Pseudo-Dionysios zum Neuplatonismus frühere und unverdächtigere 'Väter der christlichen Mystik' und glaubt ihn u.a. aufgrund eben dieser Stelle in Paulus gefunden zu haben (Stolz, A., *Theologie der Mystik*, 1936, 20); cf. auch Hoffmann, E., *Platonismus und Mystik im Altertum*, 1934/5, 55; Haas, A.M., "Mystik als Theologie", *Mystik als Aussage: Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik* (Originalbeitrag), 1996, 58; Bowyer, "Visions", 1981, 48.

¹⁹⁹ "Es ist sehr bemerkenswert, dass kein geringerer als Paulus unzweideutig seine Vertrautheit mit der uns interessierenden Form der Ekstase zeigt" (Bousset, "Himmelsreise", 12). Bousset stellt Pauli Entrückung als erster in den Zusammenhang der rabbinischen Überlieferung, wo solche Erfahrungsberichte bekannt, aber bereits verpönt waren (ebd., 14ff.). Lit.: Morray-Jones, C.R.A., "Paradise Revisited (2Cor 12:1-12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate 1: The Jewish Sources", *Harv.Theol.Rev.*, 86(1993)177-217 und 265-92; Meier, H.-C., *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament*, 1998, 120-56, 124-31; Segal, A.F., "Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment", W.Haase, Hg., *Prinzipat*, 1980, 1333-94; Hengel, M., *Judentum und Hellenismus*, 370-94. Hans Windisch führt in seinem kurzen, aber dichten Kommentar zur Stelle Beispiele aus dem rabbinischen Judentum an, u.a. "die Geschichte vom Knaben Mejascha, der drei Tage bewusstlos auf seinem Bett gelegen hatte und dann berichten konnte, wie es in der anderen Welt aussieht" (*Der zweite Korintherbrief*, 1924⁹, 370-82, 374f.). Scholem (*Jew. Gnost., Merk., and Talm. Trad.*, 1960, 16-8 [nicht eingesehen]) sieht hier eine Parallele zur rabbinischen Tradition (bChag 14b). – Die Frage, ob in oder ausserhalb des Leibes, "hat in der jüdischen Esoterik keine Entsprechung" (Maier, J., "Das Gefährungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalyptik und Gnosis", *Kairos, NF*, 5,1963-4, 18-39, 25).

²⁰⁰ Rowland, C., "Apocalyptic, Mysticism, and New Testament", Cancik, H., Hg., u.a., *Geschichte-Tradition-Reflexion*, (FS Hengel), 1996, 405-30, 415 und 414 (mit Hinweis auf J.T.Tabor, *Things Unutterable*, 1986 [nicht eingesehen]).

²⁰¹ Es kann sich hier allerdings auch um ein aus der Apokalyptik bekanntes Stilelement handeln, cf. Gnlika, J., *Paulus von Tarsus, Apostel und Zeuge*, 1996, 212. – In der Interpretation B. Langes allerdings hat Paulus keinen Grund, stolz zu sein, denn er hat sein "Ziel, übermenschlicher Kraft teilhaftig zu werden, nicht erreicht; er muss sich mit seiner menschlichen, schwachen Natur abfinden" (Lang, B., "Die grosse Jenseitsfahrt", *Paragrana*, 7,1998, 24-42, 37, cf. 42).

Trotzdem sind wir dankbar für diese bruchstückhafte Passage²⁰², auf sie berufen sich die Späteren, und so ist dank der Autorität der Heiligen Schrift die Kontinuität einer grossartigen Tradition gesichert.²⁰³ Die Berichte über solche Erschliessungen jenseitiger Räume erfreuen sich im Mittelalter nämlich äusserster Beliebtheit, und es ist durchaus möglich, dass einige unserer Schwestern zum Beispiele die überaus verbreitete *visio Tundali*²⁰⁴ oder verwandte Erzählungen aus ihrer Zeit vor der Einkleidung kennen.

Doch zurück zu Paulus. Bezeichnend seine Unsicherheit über die Art seiner Entrückung: Er lässt es offen, ob er mit seinem gesamten Körper im Dritten Himmel und im Paradies gewesen ist oder ob er seinen Leib verlassen hat – Gott allein wisse es (d.h., er muss, nimmt man ihn wörtlich, während seiner Ekstase allein gewesen sein, denn sonst hätte seine Umgebung erkennen können, ob er mitsamt seinem Leibe der Erde entwichen ist oder ob dieser während der Abwesenheit seines Geistes oder seiner Exkursionsseele auf dessen bzw. deren Rückkehr warten musste).²⁰⁵ Diese Ambivalenz²⁰⁶ kennzeichnet die Nachwirkung der monistisch-mythischen Vorstellung bzw.

²⁰² Ernst Benz nimmt kein Blatt vor den Mund, wenn er von einem 'ohne klare Aussage abgebrochenem, hingestammeltem Bericht' ("Paulus als Visionär", 1952, 109), von 'übertriebener Scheu' des Apostels spricht (ebd. 108) und ihm vorwirft, seinen Vorsatz, über die Ekstase zu sprechen, dann doch nicht auszuführen (ebd. 110). Für A.F. Segal ist diese Stelle "so abstrus und esoteric that it must be teased from context and combined with our meager knowledge of apocalypticism and Jewish mysticism" (*Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, 1990, 36). Bousset geht sicherheitshalber von einer Vermengung zweier Auffahrtsstationen aus: "Andernfalls würde Paulus sich unerträglich breit ausgedrückt haben" (*Himmelsreise*, 12.3). Es sei "nicht ganz deutlich, ob Paulus in 12,2-4 von einem oder von zwei Ereignissen berichtet", schreibt auch H.-C. Meier (*Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament*, 1998, 123). Weitere Lit. zu 2 Kor. 12, 1-4: Allo, E.B. OP, *Paul: Seconde Épitre aux Corinthes*, 2.A. 1956, 303ff.; Rowland, C., "Apocalyptic, Mysticism, and New Testament", Cancik, H., Hg., u.a., *Gesch.-Trad.-Ref.*, (FS Hengel), 1996, 405-30, 413ff.; Klauck, H.-J., *2.Kor.*, 1986, 91ff.; Bousset, W., *Die Rel. d. Jud. i. späthell. Zeitalter*, 1926³, 356; Meijering, E.P., Athanasius: *Die dritte Rede gegen die Arianer. Teil II: Kapitel 26-58*, 1997, 189ff.; Alkier, S., *Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus*, 2001, u.a. 114, 144f.; Seeberg, E., "Paulus", *Z.f. Kirchengesch.* 60(1941), 1-48, 26; Thrall, M.E., *The Second Epistle to the Corinthians II (2Cor 8-13)*, 2000, 772-831; Stolz, A., *Theologie der Mystik*, 1936, 31f., 77f., 90ff., 144ff.; Haas, A., "Traum und Traumvision", 1983, 116; Klauck, H.-J., *2.Kor.* (Neue Echter Bibel 8), 1986, 91ff.; McGinn, *Mystik im Abendland*, II, 1996, 184; Pike, N., *Mystic Union. An Essay in the Phenomenology of Mysticism*, 1992, 14ff.; Heining, B., *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie*, 1996, 242-53; Colpe, C. u.a., "Jenseitsfahrt I (Himmelfahrt)" *RAC*, 17(1996), 407-66, 445f.; Ashton, J., *The Religion of Paul the Apostle*, 2000, 116ff.

²⁰³ Cf. McGinn, *Die Mystik im Abendland*, I, 1994, 24 ("wichtige Bezugsstelle für ähnliche ... Erfahrungen in der Geschichte des Christentums"); Heining, B., *Paulus als Visionär*, 1996. – Im Zusammenhang mit den Visionen Hadewijchs bestätigt Kurt Ruh: "Grundmodell ist der *raptus* des Apostels Paulus" ("Vorbemerkungen zu einer Geschichte der abendländischen Mystik im Mittelalter", Ruh, K., *Kleine Schriften, II, Scholastik und Mystik im Spätmittelalter*, 1984, 337-63, 345 [Erstveröff.: Sitzungsber. d. Bayer. Ak.d.Wiss.n., Phil.hist.Kl., 1982, 7, 3-32]). "Neben Moses' Gottesschau ... wurde die Entrückung und Schau des Paulus ... zum eigentlichen Kronzeugentext christlicher Mystik" (Ruh, K., *Geschichte der abendl. Mystik*, I, 2.A. 2001, 66). Auch Dante bezieht sich auf diese Paulusstelle (Lieb, M., *The Visionary Mode: Biblical Prophecy, Hermeneutics, and Cultural Change*, 1991, 308); ebenso setzt sich Eriugena intensiv hiermit auseinander (McGinn, *Mystik im Abendland*, II, 1996, 184). Im "Das Fünkeln in der Seele" heisst es mit Bezug auf Pauli Entrückung: *alsolichen dengen ist ouch vil beschehen dem lieben sancte Johanse und ouch anderen vil lieben heiligen* (Strauch, Ph., Hg., *Sieben bisher unveröffentlichte Traktate und Lektionen*, 1926, 21-35, 34.13-4). Rupert von Deutz berichtet von einer ähnlichen Erfahrung, ist aber seinem Vorbild gegenüber sehr bescheiden (In Mt. 12; cf. Weiss, B., *Mystik und Institution. Zu den Visionen Ruperts von Deutz*, 1999, 44f.). Ein weiteres Bsp. eines Bezuges auf die Stelle findet sich bei Eis, G./H.J.Vermeer, "Nichteckhartische Texte in der Eckhart-Handschrift Bra1", Creytens, R./P.Künzle, Hg., *Xenia medii aevi historiam illustrantia oblata Thomae Kaeppli OP*, 1978, 379-399, 388 (Bl. 70r [80r] ZdfA 8, 246-8, *Do sant Paulus verzucket wart ...* – Auch Pico della Mirandola beschäftigte sich mit diesem Thema und plante "in seiner nie zustande gekommenen *Theologia poetica* über *De raptu Paoli* zu schreiben" (Baker, D., *Giovanni Pico della Mirandola [1463-1494]. Sein Leben und sein Werk*, 71, 89). Wichtig ist 2Kor 12,1-5 überdies in der ganzen Diskussion über die Möglichkeit einer *visio beatifica* schon *in statu viae* (cf. Stolz, A., *Theologie der Mystik*, 44f.). In der englischen Mystik wird die Paulusstelle zur Illustration der augustiniischen Visionstheorie herangezogen (Riehl, W., *Studien zur englischen Mystik des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung ihrer Metaphorik*, 1977, 176); cf. auch unten, A. 255.

²⁰⁴ Palmer, N.F., *Visio Tundali. The German and Dutch Translations and their Circulations in the Later Middle Ages*, 1982, 1; von der Tundalusvision sind 154 lateinische Handschriften erhalten (im Vgl. dazu vom Nibelungenlied nur 34, cf. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur*, 1981, 79).

²⁰⁵ Zur Frage cf. Meier, H.-C., *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament*, 1998, 137-9.

²⁰⁶ Eine leibliche Entrückung ist "keineswegs ausgeschlossen" (Meier, H.-C., *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament*, 1998, 138). Seine Unsicherheit, ob in oder ausserhalb des Körpers, mache deutlich, dass zu dieser Zeit die mystische Reise noch nicht interiorisiert gewesen seien wie später in den kabbalistischen Strömungen üblich (Segal, A.F., "Paul and the Beginning of Jewish Mysticism", Collins, J.J./M.Fishbane, Hg., *Death, Ecstasy, and Other Wordly Journeys*, 1995, 93-120, 109).

das Nebeneinander alter, massivkörperlicher und neuer, spiritualisierter Vorstellungen, wobei sich letztere in der Folge durchsetzen, kaum mehr nämlich hören wir in späteren Zeiten von Ganzkörperentrückungen, meist ist es "nur" ein Teil des Menschen, der seinem Fleischgehäuse für eine gewisse Zeit entweicht, wie es bspw. in der Vita Werendrauts von Düren formuliert wird: *Denn ligt der mensch ... als ob er tod sey.*²⁰⁷ Zur Phänomenologie der Ausserkörperlichkeit gehört nämlich oft (nicht immer),²⁰⁸ dass der verlassene Leib regungslos darniederliegt;²⁰⁹ dies wird von Aristeas, Hermotimos²¹⁰ und vielen anderen überliefert.²¹¹

Die Paulusstelle nun gibt den Kirchenvätern Anlass zu eifrigen Diskussionen und Kommentaren,²¹² und das so entstandene Material bietet den mittelalterlichen Theologen Stoff genug, um über die grundsätzliche Möglichkeit und allfällige Bedingung einer vorübergehenden oder endgültigen²¹³ Trennung der Leib-Seeleneinheit zu referieren.²¹⁴ Gleichzeitig oder dieser Diskus-

²⁰⁷ Ki. 105, Reg. Seele, 'fliessen'. Die Schwesternbücher berichten verschiedentlich von "entseelten" Frauenkörpern, die nicht einmal auf Schmerz reagieren. Margaretha von Rosenberg liegt während einer Verzückung *als ein toter leip* darnieder und zeigt auch keine Reaktion, als man sie zur Probe stach, *als ob sy ein eychlein holcz wer gewesen* (Got. 139, Reg. Seele, 'Exkursion'). Ähnliches, aber ohne Schmerztest, bei Adelheid Langmann: *Dor noch was si von ostern untz pfingsten in sogtan gnoden und in sogtaner gotlicher minne, si ezze si trünck, si slief oder wachet, si wer allein oder pei den leuten, so was ir on allen unterloz als ob ir ir sel vor rehter gotlicher minne wolt uz gen. zu pfingsten kom si zu ir selber und do si ir selbs un ir glider enpfinden wart, do lag si für tot ...* (AL 42,28-43,4, Reg. Seele, 'ausgehen').

²⁰⁸ Culianu, *Psychanodia* I, 37 (bei Lukan während des Wachzustandes des Körpers); Mead, *Quests*, 164 (In der Mithrasliturgie wird vom Bemühen, das Bewusstsein während des Seelenflugs zu erhalten, gesprochen).

²⁰⁹ Clavier unterscheidet zwei Grundformen der Mystik, bei der einen kollabiert die personale Identität während der Einung mit dem Göttlichen, bei der anderen bleibt sie erhalten in gegenseitigem Respekt ("La mystique de fusion", 1982, 803-816).

²¹⁰ Rohde, *Kleine Schriften*, 1901, 221.

²¹¹ Fontaine, *The Light* I, 134ff.; Detienne, M., "De la catalepsie à l'immortalité de l'âme: quelques phénomènes psychiques dans la pensée d'Aristote, de Cléarque et d'Héraclide", *Mél.R.M.Pidal, L.n.Clio*, 10(1958), 123-35. 123f.; Matta El-Maskine, *L'Expérience de Dieu*, 93.

²¹² Der Kommentar der meisten Kirchenväter zu dieser Stelle bezieht sich bezeichnenderweise nicht auf den Kontext des Korintherbriefes, sondern sie wird bei der Behandlung mystischer Themen herangezogen (Stolz, A., *Theologie der Mystik*, 1936, 20); einen Überblick über die Rezeptionsgeschichte bei Allo, E.B. OP, *Paul: Seconde Épître aux Corinthes*, 2.A. 1956, LXV; cf. Matta El-Maskine, *L'Expérience de Dieu*, 90 (Vätersprüche zur Ekstase), 91, 93 (Augustinus). Auch mit den Berichten über die latromanten setzt man sich auseinander, kritisch bspw. Origenes (CC 2, 32; BKV I, 52, 239f.) und Tertullian: "Tertullien ne croit pas davantage à un véritable départ de l'âme hors du corps, pur accomplir une sorte de voyage chamanique. Il se heurte naturellement à l'histoire fameuse d'Hermitime, rapporté par bon nombre d'auteurs anciens" (Amat, *Songes et visions*, 1985, 48, cf. ebd. A.141: *De an.* 44,1-3; vgl. Plinius, *nat.hist.* 7,174; Lucien, *encon.musc.*7; Apollonios, *hist.mir.*3; Plutarque, *gen.Socr.* 592C; Oesterreich, T.K., *Les possédés* (dt. 1921), 292ff.; Bidez-Cumont, *Les mages hell.*, 1938, 15 [Heracleides]).

²¹³ "Die Struktur der Ausleibigkeitserlebnisse 'in hora mortis' ist prinzipiell dieselbe" (Dinzelbacher, P., "Mittelalterliche Vision und moderne Sterbeforschung", *Psychol. in der Mediävistik*, 1985, 9-49, 35).

²¹⁴ Die platonisch-augustinische Anthropologie, wie sie bspw. Alkuin formuliert, ist im Mittelalter bestimmend: Die Seele ist als feineres und höheres der beiden durch ein licht- bzw. luftartiges Medium dem Körper zugesellt, sie vermag sich, allerdings nur mit dem Willen Gottes, vom Körper zu lösen. Damit ist der Mensch aber keine "leib-seelische 'organische' Einheit", sondern nur ein Compositum" (Schwarz, R., "Leib und Seele in der Geistesgeschichte des Mittelalters", *Deutsche Viertelj.schr.*, 16,1938, 293-323, 297). Für Bonaventura ist die Seele nur vollständig, wenn sie mit dem Leib verbunden ist (Dales, R.C., *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, 1995, 100). Ähnlich Gottfried von Poitiers, der der Seele auch in der *visio beatifica* kein wahres Sein zuspricht, dies wird sie erst in der endzeitlichen Verbindung mit dem Leib erlangen (Heinzmann, R., *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes*, 1965, 238). Der Aquinate kann sich bezüglich der Qualität der *anima separata* nicht entscheiden: in Konsequenz der aristotelischen *forma corporis*-Lehre muss die vom Körper getrennte Seele in einem unvollkommeneren Zustand sein als die *anima conjuncta*, christlich hingegen vollkommener (Mundhenk, J., *Die Seele im System des Thomas von Aquin*, 1980, 122; cf. Herrmann, C., *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie*, 1997, 146). "Wie kann aber eine Individuation der vom Leibe gelösten Seele stattfinden, wenn das Individuationsprinzip, der Leib, durch den Tod von der Seele getrennt wird?", fragt Mundhenk (*op.cit.*, 126); cf. Schulze, M., SAC, *Leibhaft und unsterblich. Zur Schau der Seele in der Anthropologie des Hl. T. v. Aquin*, 1992, 154-66; Hugon, É., "De l'état des âmes séparées", *Rev. Thom.*, 14(1906), 48-68, 529-546. Gilbert von Poitiers lehnte aus ebendiesem Grund die Degradierung der in Wirklichkeit Substanz seienden Seele zu einem Accidens durch die aristotelische Formel *forma corporis* ab (Espenberger, J.N., *Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im 12. Jahrhundert*, 1901, 99). – Philosophisch gesehen ist es umgekehrt, nur die vom Leib befreite Seele kann glücklich werden (cf. Kretzmann, N. u.a., Hg., *The Camb.Hist.of Med.Phil. 1100-1600*, 1982, 677, cf. ebd. Reg. 1028, *Soul, separated*). Seit der Konstitution "Benedictus Deus" erhalten jedoch die Seelen der Heiligen "den vollen Genuss der unmittelbaren Gottesschau" schon vor der Wiedervereinigung mit ihrem Leib (Bernheim/Stavrides, *Welt der Paradiese*, 1992, 139; cf. Bynum, *The Resurrection of the Body*, 1995, 283ff.). – Richard von St. Viktor (*De exterminatio mali*, 1.3.c.18, S. 33b, PL 196, 1114B-1115B) spricht von einer "dem Eingang in die heimliche Verborgenheit des göttlichen Abgrundes" vorausgehenden,

sion noch vorausgehend werden in unzähligen Berichten und Legenden konkrete Beispiele solcher Ausleibigkeitserfahrungen erzählt – eine eigene literarische Gattung hierzu wird installiert, die Jenseitsreise,²¹⁵ auf die wir kurz eingehen wollen.

Exkurs: Jenseitsreise, Himmelfahrt, *ochema*

... dass die Jenseitsfahrt aus dem religiösen Bewusstsein keineswegs verschwand, sondern in literarischer Phantasie und mystischer Erfahrung eine grosse Blüte erlebte.²¹⁶

Bedeutsam für alle späteren Texte ist der Beda, er soll als erster aus den überlieferten Bruchstücken²¹⁷ eine kohärente Jenseitsreise gestaltet haben.²¹⁸

noch viel wunderbarerem (multo mirabilior) Trennung als derjenigen von Körper und Seele, nämlich die von Seele und Geist (*divisio videlicet animae et spiritus*, eine Stelle, "die später von fast allen Mystikern ... wiederholt wurde", bspw. von Tauler (Vetter, 316, 12ff., cf. Denifle, *Die dt. Mystiker des 14. Jhs.*, 1951, 80). Die alte, bis heute nicht gelöste (Dietz, K.M., "Erweckung der Geistes in der Seele", *Konturen*, 4, 1993, 56-81, 63) Frage nach dem Verhältnis von Geist und Seele steht hier zur Diskussion, ausgehend von jener bekannten Unklarheit bei Aristoteles. Den Averroisten (bspw. Siger von Brabant, für den der Geist trennbar, d.h. unabhängig ist) stehen die Thomisten gegenüber (Dietz, ebd., 62, cf. Dales, R.C., *Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, 1995, 3, 6 u.ö.). – Die volkssprachlichen Übersetzungen des im MA breit rezipierten slawischen Henochbuches setzen alle die jüngere Lesart *anima* statt *spiritus* voraus; "diese Substitution ... muss in einem Kreise entstanden sein, welchem philosophische Unterscheidung einer höheren und niederen Seele nicht geläufig war" (Förster, M., "Adams Erschaffung und Namengebung: Ein lat. Fragm. des sg. slaw. Henoch", *Arch.f.Rel.w.*, 11, 1908, 477-529, 487.3). Cf. Bauch, A., Hg., *Das theologisch-asketische Schrifttum des Eichstätter Bischofs Philip von Rathsamhausen (1306-1322)*, 1948, 103 (Verhältnis der Seele Mariae zum Geist in einem Kommentar zum *Magnificat anima mea Dominum*); Jostes, Hg., *Meister Eckhart und seine Jünger*, 1972, 47 (Frage, wie der *sel geist uf sul stan*, Antwort: auf den zwei Füßen Vernunft und Minne...); Reiter, *Seelenlehre*, 283ff.; Döllinger, I.v., *Beiträge zur Sektengeschichte des MAs I und II*, Reg. *Seele und Geist*; 153, 155, 163; *Theologie des Aristoteles*, Hg. Dieterici; 15-32, 78ff. u.a. – Allgemein: Bowyer, R.A., "Visions of the Disembodied Soul in the Twelfth and Thirteenth Centuries", 1981, 45ff.; Trottmann, C., *La vision béatifique. Des disputes scholastiques à sa définition par Benoît XII*, 1995, 255; Carozzi, C., *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*, 1994, 200.

²¹⁵ D. de Chapeaurouge findet den Begriff "Seelenreise" ungenau und schlägt die etwas umständliche Formulierung *Rettung der Seele* vor ("Die Rettung der Seele", *Wallraf-Richartz-Jahrb.*, 35, 1973, 9-54, 9). Lit.: Haas, A.M., "Otherworld Journeys in the MAs", McGinn u.a., Hg., *The Encyclopedia of Apocalypticism*, 2, 1998, 442-66; Kenney, J.F., *The Sources for the Early History of Ireland: Ecclesiastical. An Introduction and Guide*, 1929 (ND 1966), u.a. 302f., 355; Lange, W.-D., Hg., *Diesseits- und Jenseitsreisen im Mittelalter*, 1992; Rosenstiehl, J.-M., "Un voyage dans l'au-delà, vers l'an mil. Brèves remarques autour d'une apocalypse byzantine", *Revue d'hist. et de phil. rel.*, 80(2000), 93-104 (Die prakt. unbekannte Apok. 'Offenbarung des Pseudo Methodius', um 1496 von Sebastian Brant lat. hg.); Gatto, G., "Le voyage au paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age", *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, 34/5(1979), 929-42; Mausser, O., "Eine Fahrt durch die Reiche des Jenseits", *Walhall*, 6(1910), 200-71; Gnädinger, L., "Anima peregrina: Der Mensch, ein Fremdling auf Erden. Sein Weg in der Sicht Hildegards von Bingen", *Nova Acta Paracelsica*, NF, 15(2001), 57-107; s'Jacob, H., *Idealism and Realism. A Study of Sepulchral Symbolism*, 1954, 114-27; Braswell, L., "The Visionary Voyage in Science Fiction and Medieval Allegory", *Mosaic*, 1981, 125-42; Himmelfarb, M., *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, 1993; Holland, R., "Zur Typik der Himmelfahrt", *Arch.f.Rel.w.*, 23(1925), 207-20; Cumont, *Lux Perpetua* 275-302; Glasson, T.F., Greek Influence in Jewish Eschatology, 1961, 8-12; Koller, H., "Die Jenseitsreise, ein pythagoreischer Ritus", *Symbolon*, 7(1971), 33-52; Röckelein, H., *Otloh, Gotschalk, Tnugdäl: Individuelle und kollektive Visionsmuster des Hochmittelalters*, 1989, 180f. Ein bekanntes indisches, allerdings den postmortalen Weg beschreibendes Beispiel ist die Episode aus der Kaushitaki-Upanishad (cf. Thieme, "Der Weg durch den Himmel nach der Kaushitaki-Upanishad", *Wiss.Z. d. M.Luther-Univ. Halle-Witteberg*, 1, 1951/52, 19-36, Repr. *Kl. Schriften*, 1971, 82-99).

²¹⁶ Lang, B., "Die grosse Jenseitsfahrt", *Paragrana*, 7(1998), 24-42, 33, im Bezug auf die ausserkanonischen jüdischen Schriften.

²¹⁷ Bekannt etwa ist das bei Gregor von Tours aufgeführte Beispiel Bischof Salvius' (6. Jh.), der für tot gehalten aufgebahrt, wieder erwacht und auf Drängen der Brüder berichtet, wie seine Seele von zwei Engeln (vermutlich steht auch hinter Sophias *und ward gefrt ... hoch in den luft ebendiese Engelbegeleitung*) hoch in die Lüfte geführt worden sei, wo sie, durch ein Tor tretend, einem unermesslichen Licht begegnet sei und einen Duft "von der grössten Süßigkeit" empfunden habe, aber zu ihrem grössten Leidwesen von einer aus einer Wolke wie Wasserrauschen tönenden Stimme wieder auf die Erde zurückgeschickt worden sei, wo man ihrer noch bedürfe (*Zehn Bücher der Geschichte* 2, hg. R.Buchner, 1970, VII, 1, S. 89-95). Weniger bekannt ist die Seelenexkursion des hl. Bischofs Eucherius von Orleans († 738, Schreuer, H., "Das Recht der Toten", 417f.). – Zum Psychopompos: Menander (ca. 342-293 v.Chr.) lehrt, 'jedem Menschen stehe seit seiner Geburt ein Dämon zur Seite, als Mysterienführer (mystagoges) des Lebens' (Lucius Apuleius von Madura, *De deo Socratis. Der Schutzgeist des Sokrates*, übers., eingel. und mit Anm. vers.v. M. Bingenheimer, 1993, 42); Lit.: Wesendonk, *Urmensch*, 123, 193, ua.; "Fisch", *Paulys Real-Enc.*, 9(1916), 844-50, 844 (äg.); "Geister", *RAC*, 605; Vulpius, C.A., *Handwörterbuch der Mythologie der*

Dinzelbacher zählt die Reise der Seele durch die Räume des Jenseits zur früheren Form der Visionsberichte, die er von den späteren, weniger räumlich orientierten unterscheidet.²¹⁹ Auch in den Nonnenviten klingt das alte Muster der Jenseitsreise an, etwa wenn Ite von Hohenfels auf eine schöne Wiese geführt, von wo sie in die Hölle sieht und dann in den Himmel versetzt,²²⁰ oder von Anna von Klingnau berichtet wird: *Sy dunkt ze ainem mal wie sy ir engel in das fegefür fürty; also hat sy also grosse erbärmd über die selen das es unsäglich ist, von der wis die sy sach.*²²¹

Wir haben hier Reminiszenzen an auf Jahrtausend alte²²² mythische Stoffe zurückgehende Motive vor uns, die über die jüdische Apokalyptik an das Mittelalter weitergereicht worden sind.²²³ Die, wie immer deutlicher wird, für das entstehende Christentum bedeutsame jüdische Apokalyptik²²⁴ ihrerseits

deutschen, verwandten, benachbarten und nordischen Völker, 1826; ND, 1987, 226 ("Nija, Niam", Höllengottheit der Slaven und auch ein Gott der Polen; er war Seelenhirt, bewahrte dieselben nach dem Tode des Leibes und führte sie hinüber in ein besseres Land"), 331 ("Vielona, bei den Polen Seelenherr; der Aufbewahrer der Seelen der Abgeschiedenen, bis er sie zu dem Orte ihrer Bestimmung brachte."); Dean-Otting, *Heavenly Journeys*, 115f., 273ff., Reg. 'Angel-Guide'; Finé, H., SJ, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian. Eine semasiologische Beitrag zur Dogmengeschichte des Zwischenzustandes*, 1958, 54ff.; Maury, A., "Des divinités et des génies psychopompes dans l'antiquité et au moyen age", *Rev. arch.*, 1(1844), 501-524, 581-601, 657-677 und 2(1845), 229-300; "Geleit", *RAC*, 9(1976), u.a. 952ff.; Goodenough, E. R., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 8: *Pagan Symbols in Judaism*, 1958; 121ff.; Valantasis, R., *Spiritual Guides of the Third Century: A Semiotic Study of the Guide-Disciple Relationship in Christianity, Neoplatonism, Hermetism, and Gnosticism*, 1991; Cumont, F., "Les Vents et les Anges psychopompes", Klauser/Rücker, Hg., *Pisciculi* (FS Dölger), 1939, 70-5; Cumont, F., *Lux Perpetua*, 1949, Reg. u.a. 'Mânes', 'Pégase', 'Psychopompe'; Dibelius, M., *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, 1909, 215; 218; Mannhardt, W., *Germ. Mythen*, 1858, 342f., 730; Markow, *Iconography*, 87; Klauser, T., "Der Schafräger als Geleiter der Seele auf ihrer Jenseitsreise", *Jahrb.f.Ant. u.Chr. Erg.bd.*, 9(1982), 225-7; Recheis, P.A., *Engel, Tod und Seelenreise*, 1958, Reg. 'Christus als Seelengeleiter', 'Leiter der Seelen', 'Psychopompos, Hermes'.

²¹⁸ Carozzi, C., *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*, 1994, 99ff. u.ö. (Reg.); LeGoff nennt ihn den Begründer der mittelalterlichen Visionsliteratur (Le Goff, *Geburt*, 121, 139).

²¹⁹ *Vision und Visionsliteratur*, 1981, 127ff. u.ö., cf. ders., "Ekstatischer Flug und visionäre Weltanschauung im Mittelalter", Bauer/Behringer, Hg., *Fliegen und Schweben*, 1997, 111-45. Colpe spricht bezüglich der Jenseitsreisen der nichtchristlichen Antike im Übergang zur christlichen von einer "Transformation in visionäre Mystik" ("Jenseitsreise", *RAC*, 17, 1996, 540).

²²⁰ Ite von Hohenfels fleht, nachdem ihr ihre harte Körperzüchtigungen untersagt worden sind, zu Gott und hört eine Stimme bestätigen, der lebende Geist sei in ihr, Gott wisse um ihre Sorgen, und darauf wurde sie *gefüret auf ein schöne heid und sah do die weiss ... und was der pösen veind als vil, das si umb si surent russen, als fliegen und warent als greulich (...)* Ausser disser erkantnuss und befindung daucht si, das si würde verzucket in das himelreich und sach unsem herm in seiner lebenden kraft nach seiner göttlichen natur und nach seiner ewikeit (...) Do si diss erkennen was und sah, do ward si wider gefürt und sah den leib vor ir ligen ... (Oet. 240-4, Reg. Geist 'lebender Geist').

²²¹ Tö 39, Reg. Seele 'Fegefeuer'; ähnlich Adelheid Langmann: *An aller heiligen tag do wart si geistlichen gefuert in daz fegefeuer und sah do di sel in manigveltiger pein. do wart si do gefuert zu den selen, di do aller ding abgepuzzet heten, denn daz si neur gotes nit sehen. do sah si etlich frauwen von irem closter, di man lang hintz dem himelrich gesagt het und si woren doch nit ...*(AL 77,27-78,29, Reg. Seele, 'Fegefeuer'). Adelheid von Rheinfelden (Unterlinden): *Ein ander Mal ward sie durch eine Ekstase im Geiste hingerissen und von einem Engel zu den Stätten des Entsetzens geführt, welche mit Jammer, Geschrei und dem Heulen der Unglücklichen erfüllt sind und worin sie eine unermessliche Menge von Menschen beiderlei Geschlechts und zugleich Ordensgeistliche ...* (Unt. [Clarus], 180f., cf. Krebs, E., "Mystik in Adelhausen", *Festgabe Fink*, 1904, 88: "vollständige Dantefahrt gemacht").

²²² "Das Phänomen der Himmels- und Unterweltsfahrt ... reicht vermutlich in prähistorische Zeit zurück" (Hengel, M., *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter bes. Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.s v.Chr.*, 1973², 392).

²²³ Haas, "Otherworld Journeys", 442; Dinzelbacher, "Ekstatischer Flug und visionäre Weltanschauung", 1997, 131f.

²²⁴ C.Andresen möchte die Bedeutung der Apokalyptik zugunsten der Weisheitstradition relativieren, meint jedoch, dass sich beide ungezwungen verbinden konnten (Andresen, C., u.a., Hg., *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, 1999², 8). J. Daniélou hingegen vermutet, dass sich die christliche Theologie im Rahmen der jüdischen Apokalyptik entwickelt hat ("Aux sources de l'ésotérisme judéo-chrétien", *Archivio di Filosofia* 2/3, 1960, 39-46, 39); cf. Hengel, M., *Judentum und Hellenismus*, 354ff. auch 330, 393 u.ö. Das Gesamtgebiet der antiken Offenbarungsreligionen hat in den letzten Jahrzehnten eine eigentliche Renaissance erlebt, hier ein kleiner Einblick in die Forschungsthemen: Colpe, C., *Iranier – Aramäer – Hebräer – Hellenen. Iranische Religionen und ihre Westbeziehungen*, 2003, 603ff. (Ursprünge jüd. und iranischer Apokalyptik), 622ff. (Die Apokalyptik als Elementargedanke und als Diffusionsphänomen); Daniélou, J., SJ., *Théologie du Judéo-Christianisme*, 1958, 121-68; Smith, M., "On the History of APOKALYPTO and APOKALYPSIS" (1983), *Studies in the Cult of Yahweh II: New Testament, Early Christianity, and Magic*, 1996, 194-207 und Reg.; Gruenwald, I., *From Apocalypticism to Gnosticism. Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*, 1988; McGinn, B., "Apocalypticism and and Mysticism: Aspects of the History of their Interaction", *Zeitsprünge*, 3(1999), 292-315; Broek, R. van den, "The Hermetic Apocalypse and other Greek Predictions of the End of Religion", Broek, van den, R./C. van Heertum, Hg., *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, 2000, 97-114; Baudy, G., "Das Evangelium des Thamus und der Tod des 'grossen Pan'. Ein Zeugnis reformfeindlicher Apokalyptik aus der Zeit des Kaiser Tiberius?", *Z.f.antikes Chr.*, 4(2000), 13-48; Mach, M., "From Apocalypticism to Early Jewish Mysticism?", Collins, J.J., Hg., *The Encyclopedia of Apocalypticism 1: The Origins of A. in Judaism and*

steht im Strahlungsfeld entsprechenden orientalisches-hellenischen Kulturguts,²²⁵ das wiederum fusst massgeblich auf den Erfahrungen und Praktiken der frühen Seelenheiler.²²⁶ Die Reiseberichte dieser Iatromanten nämlich führten zur Gattung der griechischen Apokalypse.²²⁷

All diesen Vorstellungen liegt die Idee zugrunde, dass hierzu geeignete Menschen in jenseitige Bereiche eindringen und von dort ein Wissen über das Schicksal Verstorbener und anderes mehr zurückbringen können.²²⁸

Wenden wir uns vorerst dem Alten Orient zu, um dann die weitere Entwicklung in groben Zügen zu skizzieren: Der wohl älteste schriftlich erhaltene (die orale Tradition reicht natürlich bedeutend weiter in die Vorzeit zurück) Anklang an sich von der herkömmlichen Diesseitswelt unterscheidende Regionen teilt uns das Gilgamesch-Epos mit, nämlich dort, wo der Held auf seiner Suche nach dem einzigen Unsterblichen, Utnapishti, ans Ende der Welt gelangt und vor dem Tor eines bis in den Himmel und die Unterwelt reichenden Berges mit zweifacher Spitze von einer furchterregenden Wächtergestalt instruiert wird, dass kein Sterblicher es bis anhin geschafft habe, durch den von ihm bewachten Gang, den Weg der Sonne, "zu jenem alterslosen Weisen vorzudringen". Gilgamesch lässt sich nicht einschüchtern und geht mutig die Stufen hinunter in den immer düsterer werdenden abenteuerlichen Stollen. Endlos scheint der Weg, doch da, plötzlich ein Lichtstrahl, und unversehens steht er inmitten eines Zaubergartens, an dessen Bäumen Edelsteine hängen.²²⁹

Der weitere Verlauf des Motivs führt a. über die "Stationen" Sumer (Etana, Adapa u.a.)²³⁰ – Iran (Kirdir,²³¹ Arda Viraz²³² u.a.²³³) – Griechenland

Christianity, 1998, 229-66; Rudolph, K., "Apokalyptik in der Diskussion", Hellholm, D., Hg., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, 1989, 771-89; Bultmann, R., "Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie?", *Apophoreta* (FS Ernst Haenchen), 1964, 64-69; Russell, D.S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic (220BC-AD100)*, 1964; Pelikan, J., *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, 123-32 (The Apok. Vision and its Transformation); Müller, H.-P., "Mantische Weisheit und Apokalyptik", *Vetus test. suppl.*, 22(1971), 268-93; weitere Lit. unten, A. 252.

²²⁵ M. Hengel betont die lange Vorgeschichte der jüdischen Apokalyptik und die Bedeutung orientalischer, möglicherweise durch griechische Vermittlung aufgenommener Motive. "Die Materialien zur Darstellung ... wurden dabei in weitem Masse den mythologischen Vorstellungen der hellenistisch-orientalischen Umwelt entnommen (...) gemeinsame Basis bildete dabei der Gedanke 'höhere Weisheit durch Offenbarung'" (*Judentum und Hellenismus*, 319-393 [Die Chassidim und der erste Höhepunkt jüdischer Apokalyptik], 330ff.); cf. Clifford, R.J., S.J., "The Roots of Apocalypticism in Near East and Mediterranean World", Collins, J.J., Hg., *The Encyclopedia of Apocalypticism 1: The Origins of Apoc. in Judaism and Christianity*, 1998, 3-38. Colpe setzt die Übernahme ins Judentum ins vierte nachchristliche Jahrhundert ("Jenseitsreise", *RAC*, 17, 1996, 534), hat aber keine Erklärung dafür, wie "es in Kulturen ohne schamanistischen Hintergrund ... zu einer entsprechenden Rezeptionsbereitschaft kommt" (ebd. 539).

²²⁶ "Besondere ekstatische oder visionäre Erfahrungen, in denen ein Lebender (genauer dessen 'Seele') in jenseitige Räume vordringt, stellen die ursprüngliche Form der Jenseitsreise dar. Solche Erfahrungen bezeugen vor allem im Kern wohl authentische Berichte über frühhellenische Schamanen (*iatromantis, goes*), die ihre Kunst über skythische Vermittlung aus dem nord- und zentralasiatischen Raum empfangen haben. Bis ins 6. Jh. v. C. durchwandern sie die archaische griechische Welt, in der sie als Seher und Sühnepriester wirken" (Habermehl, "Jenseitsreise", *RAC*, 17, 1996, 502f.).

²²⁷ Culianu, *Psychanodia*, I, 1983, 2.

²²⁸ Habermehl, "Jenseitsreise", *RAC*, 17(1996), 504.

²²⁹ Ausgezeichnet nacherzählt vom Orientalisten T.H. Gaster, *Die ältesten Geschichten der Welt*, 1983 (Engl. Orig. 1952), 35f. Zweifellos finden sich hier wichtige Züge der antiken Eschatologie vorgezeichnet, bspw. das Motiv der Katabasis, der Totenbefragung, des Paradiesgartens, des Fährmanns und der Insel der Seligen. Lit.: Smith, J.Z., "Wisdom's Place", Collins, J.J./M.Fishbane, Hg., *Death, Ecstasy, and Other Wordly Journeys*, 1995, 3-14 (zu Gilgamesch); Hutter, M. *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt*, 1985; Haas, V., "Die Unterwelts- und Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien", *Orientalia*, 45(1976), 197-212; Kramer, S.N., "Death and Nether World according to the Sumerian Literary Texts", *Iraq*, 22(1960), 59-68; Lanczkowski, G., *Die heilige Reise*, 1982, 59-65 (Eschatologische Reisen: Gilgamesch, Alexander-Roman, Columbus, Hesiods Insel der Seligen, Ägyptisches, Keltisches, Wüstenwanderung der Israeliten, Qumran, Mohammed); Frenzel, *Motive der Weltliteratur*, 1992⁴, 713-27 (Unterweltsbesuch); Bottéro, J., "Le pays-sans-retour", Kappler, C. u.a., *Apocalypses et voyages dans l'au delà*, 1987, 55-82, 65f. (Catabase de Gilgamesh).

²³⁰ Colpe, "Jenseitsreise", *RAC*, 17(1996), 498-500.

(Orpheus,²³⁴ Pythagoras, Er u.a.²³⁵) und Israel (Henoch und die Hekhalot-Rabis²³⁶ bzw. Merkava-Mystiker²³⁷). In frühchristlicher Zeit werden, wie man

²³¹ Kirdir (Kartir) berichtet über eine Reise ins Jenseits zur Bestätigung der Wahrheit der Lehre Zoroasters, seine Vision ist die jüngste einer Serie von in der iranischen Literatur berichteten Geist-Reisen, die in vielem den Ritualen der sibirischen Schamanen der heutigen Zeit ähnlich sind. "Iranians and Siberians are, of course, neighbours whose mutual relations go back for millenia". Trotz der grossen Bedeutung dieser Form der religiösen Erfahrung im dritten Jh. n.Chr. in Iran gebe es bisher wenig Detailanalysen schamanistischer Geistreisen, stellt J.R. Russel fest ("Kartir und Mani: A shamanistic model of their conflict", *Acta iranica*, 16,1990, 180-93, 183); cf. Huyse, P., "Kerdir and the first Sasanians"; *Beiträge zur Iranistik*, 17.1(1988), 109-21; Skjaervø, P.O., Hg., "Kirdir's Vision: Translation and Analysis", *Archäol. Mitt. aus Iran*, 16(1986), 269-306; Shaked, S., "Quests and Visionary Journeys in Sasanian Iran", Assmann, J./G.G. Stroumsa, Hg., *Transformations of the inner self in ancient religions*, 1999, 65-86, 72; Gignoux, P., "Der Grossmagier Kirdir und seine Reise in das Jenseits", *Acta iranica*, 9(1984), 191-206; Gignoux, P., *Les quatre inscriptions du mage Kirdir: Textes et concordances*, 1991; Colpe, "Jenseitsreise", *RAC*, 17(1996), 541f. Allgemein: Widengren, G., *Die Religionen Irans*, 1965, 72f.; Gignoux, G., "Les Voyages chamaniques dans le Monde iranien", *Acta Iranica*, 21(1981), 244-65; Gignoux, P., "'Corps osseux et âme osseuse': essay sur le chamanisme dans l'iran ancien", *Journal asiatique*, 267(1978), 41-79, 41f., 78f.; Nyberg, H.S., *Die Religionen des alten Iran*, 1938, 176, 179ff.

²³² Shaked, S., "Quests and Visionary Journeys in Sasanian Iran", 1999, 73ff.; Colpe, "Jenseitsreise", *RAC*, 17(1996), 502; Cumont, F., *Lux Perpetua*, 1949, Reg.; Gobrecht, G., "Das Arta Viraz Namak", *Zeitschr. d.Dt. Morg.Ges.*, 117(1967), 382-409; *Arda Wiraz Namag: The Iranian 'Divina Commedia'*, hg. F.Vahman, 1986; Gruenwald, I., "Knowledge and Vision. Towards a clarification of two 'gnostic' concepts in the light of their alleged origins", *Israel Oriental Studies*, 3(1973), 63-107, 94f.

²³³ Ein weiteres Beispiel ist *Das Buch des Dinanukht*. *Dinanukht* ist Mittelding zwischen Buch und Mensch. "Er sitzt andauernd über seinen alten und neuen Büchern und sucht aus ihnen die Geheimnisse der Welt zu ergründen. Vor ihm erscheint der kleine Disai, auch er halb Mensch halb Buch", klein, aber grosssprecherisch, kann er Dinanukht keine Aufklärung geben, dieser wirft ihn ins Feuer, dann ins Wasser und lässt ihn schliesslich vor sich liegen; es scheint, dass Dinanukht einschläft, und Ewath-Ruha, die sich mit den höheren und niederen Dingen der Welt identifiziert, erscheint, und ein Uthra Din-Mliikh holt Dinanukhts Seele aus seinem Körper und führt sie an den Wachthäusern vorbei, acht sollen es sein, aber nicht alle werden aufgezehrt; im letzten, dem Wachthaus des Abathur, schaut er die Belohnung der Frommen, in allen zuvor werden die Frevler bestraft. "Der Uthra verheisst auch ihm Belohnung und Seligkeit, doch soll er zuerst zur unteren Welt zurückkehren, seine Bücher ins Feuer und ins Wasser werfen und sechzig Jahre und sechzig Monate den wahren Glauben verkünden", was Dinanukht auch tut. Nachdem er in die Welt zurückgekehrt ist, beruhigt er die Leute, die ihn als tot beklagen, und steigt nach der angesetzten Zeit zum Hause des Lebens empor. Die Erzählung weist altertümliche Züge auf, bspw. erinnert er zwischen den Wassern sitzende Weise an Ut-Napistim des Gilgameschepos, um so mehr, als Dinanukhts Gattin denselben Namen trägt wie die Noahs (*Ginza. Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*, übers. u. erkl. v. M. Lidzbarski, 1925, 6.Buch, S. 205f.).

²³⁴ Laut J.Kroll taucht der Glaube, "dass der Leib, wie die Erfahrungen des Traumlebens, die Phänomene der Ekstase im Dionysoskult und Betätigungen gewisser schamanenhafter Wundermänner zeigen, ein vom Körperlichen gesondertes, selbständiges Etwas beherbergt" in der Antike erstmals im Zusammenhang mit der Orphik auf ("Elysium", *Arbeitsgem. für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, 2,1952, 7-35, 19).

²³⁵ Culianu, *Psychanodia*, I, 1983, 2 u.ö.; cf. Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, 1982 (fr. Or. 1951), 369ff.

²³⁶ Von *hékhal*, 'Tempel, Palast' (Culianu, *Psychanodia*, I, 55, cf. 3 u.ö.); cf. Shaked, S., "Quests and Visionary Journeys in Sasanian Iran", 1999, 77ff.; Swartz, M.D., "Hékhalôt Rabbati §§ 297-306: A Ritual for the Cultivation of the Prince of the Torah", Wimbush, V.L., Hg., *Ascetic Behaviour in Greco-Roman Antiquity. A Sourcebook*, 1990, 227-34; Gruenwald, I., *From Apocalypticism to Gnosticism. Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*, 1988, u.a. 145ff., 175ff., 191f.; Kuyt, A., *The 'Descent' to the Chariot. Towards a Description of the Terminology, Place, Function and Nature of the Yeridah in Hekhalot Literature*, 1995; "Jenseitsreise", *RAC*, 17(1996), 534ff., 542 (Lit.).

²³⁷ Die Himmelsreise war kein ursprüngliches Element in dieser jüdischen Strömung, es gab Widerstände gegen diese Neuerung, Rabban Jochanan bspw. betont, dass der Adept auf der Erde bleibe, die Schechina komme zu ihm herab; erst mit Rabbi Aqiba scheint sich die neue Praxis durchgesetzt zu haben (Goldberg, A., "Der Vortrag des Ma'ase Merkava. Eine Vermutung zur frühen Merkavamystik" [1973], *Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums: ges. Studien*, 1997, 1-15, 15; Goldberg spricht sich sehr wohlwollend und offen für einen erlebnisrechten Hintergrund dieser Literatur aus (ebd.); zur Himmelsreise cf. 29ff. und Reg.; cf. ebd. 16-35: "Rabban Yohanans Traum. Der Sinai in der frühen Merkavamystik" (1975). – Morton Smith vermutet wie erwähnt auch Jesus als Anhänger solcher Praktiken (cf. Tworuschka, U., *Sucher, Pilger, Himmelsstürmer. Reisen im Diesseits und Jenseits*, 1991, 144). Allgemein zur Merkavamystik: Schäfer, P., "Der göttliche Name. Geheimnis und Offenbarung in der Merkava-Mystik", Assmann, A. und J., Hg., *Geheimnis und Offenbarung*, 1998, 143-60; Levey, S.H., Hg., *The Targum of Ezekiel. Transl. with a Critical Intro., App., and Notes*, 1987, 2f. (Ezechiel und die Merkava, cf. Quispel, G., "Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis", *Vig.Chr.*, 34,1980,1-13); Lieb, M., *The Visionary Mode: Biblical Prophecy, Hermeneutics, and Cultural Change*, 1991; Dean-Otting, M., *Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature*, 1984; Schiffren, M., *The Mystical Apprehension of God in the Rabbinic Age*, 2000, 310ff.; Fontaine VII, 271ff.; Morray-Jones, C.R.A., "Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition", 1992, 1-31; Quispel, "Transformation through Vision", 2000, 265-70. – Zur frühjüdischen Mystik: Stroumsa, G.G., "Clement, Origen, and Jewish Esoteric Traditions", Assmann, A. und J., Hg., *Geheimnis und Offenbarung*, 1998, 123-42; Dan, J., *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, 1986; Idel, M., "On Judaism, Jewish Mysticism and Magic", Schäfer, P./H.G. Kippenberg, Hg., *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, 1997, 195-214; Ariel, D.S., *Die Mystik des Judentums: Eine Einführung*, 1993 (Engl. Orig.: *The Mystic Quest*, 1988); Horst, P.W. van der, *Essays on the Jewish World of Early Christianity*, 1990, 123-36 (The Measurement of the Body. A Chapter in the History of Ancient Jewish Mysticism); Mach, M., "From Apoclypt. to Early Jew. Myst.?", Collins, J.J., Hg., *The Enc. of Apocal. 1*, 1998, 229-66; Fossum, J., "The Adorable Adam of the Mystics and the Rebuttals of the Rabbis", Schäfer, P., Hg., *Geschichte-Tradition-Reflexion*, Bd.I, 1996, 529-40; Swartz, M.D., *Mystical Prayer in Ancient Judaism*, 1992; Gruenwald, I., "Knowledge and Vision. Towards a clarification of two 'gnostic' concepts in the light of their alleged origins", *Israel Oriental Studies*, 3(1973)63-107; Bousset, *Rel.des Jud. im nt Zeitalter*, 1903, 375ff.; Vajda, G., "De quelques vestiges du néoplatonisme dans la Kabbale archaïque et la mystique juive franco-germanique", *Le néoplatonisme*, 1969, 331ff.; Schlanger, J., "La doctrine de la hiérarchie dans le livre du Kuzari de Jehuda Halevi (1085-1141)", *Le néoplatonisme*, 1969, 339ff.; Spencer, *Mysticism in World Religion*, 1963, 170-211.

im Zug der im 20. Jh. neuentdeckten gnostischen Schriften erkannt hat,²³⁸ die ursprünglich jüdischen Strömungen immer mehr zurückgedrängt,²³⁹ so dass im Kanon nur noch Anklänge daran zu finden sind (bspw. besagter 2 Kor. 12, 1ff.).

In Wirklichkeit sind diese verschiedenen "Jenseitspraktiken" in der Anfangszeit des Christentums also Bestandteil gewesen zumindest bestimmter Gruppierungen,²⁴⁰ und so kommt es, dass nach einer Zeit der "Retuschierung" das wohl nie erloschene Interesse daran einige Jahrhunderte später wieder ihren literarischen Niederschlag findet. Was P. Habermehl bezüglich der alten Iatromanten sagt, kann mit gutem Recht auf das mittelalterliche Christentum angewandt werden: "Solches Wissen ist nie ganz verloren gegangen".²⁴¹ Der Mensch des Mittelalters interessierte sich sehr für die Belange des Jenseits, und so verwundert es nicht, dass entsprechende Schriften und Erzählungen zirkulierten. Das umfangreiche Material ist gut, aber selbstverständlich keineswegs vollständig aufgearbeitet, und es kann keine Frage sein, dass hinter den fiktionalen Berichten, den Sagen, Legenden, Mirakeln etc.²⁴² erlebniswirkliche Hintergründe stehen. Allein schon die Schwesternbücher lassen dies erahnen.²⁴³

²³⁸ Daniélou betont die Bedeutung der jüdischen Gnosis (*Das Judentum und die Anfänge der Kirche*, 1964, 15f.) und erkennt, dass die Wiederentdeckung des Judentums die Existenz einer dem westlichen Christentum von Clemens bis heute grundverschiedenen Form des Christentums, "und zwar echten Christentums" zeigt (ebd. 19). Cf. Daniélou, J., *Les origines du christianisme latin*, 1978, 193ff., 232ff.; Daniélou, J., *Théologie du Judéo-Christianisme*, 1958, 17-67, 131-68; Ferguson, E., Hg., *Encyclopedia of Early Chr.*, 1990. "Jewish Christianity".

²³⁹ Cf. bspw. Goppelt, L., *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriss der Urgeschichte der Kirche*, 1954, 125ff.

²⁴⁰ Das Judentum missionierte im ersten vorchristlichen Jahrhundert äusserst erfolgreich, wurde dann aber durch Titus jäh gestoppt und "die Saat, die das Judentum ausgestreut hatte, ... wurde vom Christentum geerntet" (Gressmann, H., "Die Aufgaben der Wissenschaft des nachbiblischen Judentums", *Z.f.af.Wiss. NF* 2, 1925, 1-32, 9). Wie stark die alten Praktiken lebendig waren, zeigt die der gesamten Spätantike eigene Magie (ebd. 14f.), und auch die besonders von Poseidonios geförderten astralreligiösen Vorstellungen und Praktiken bleiben "trotz des Christentums bis ins Mittelalter und darüber hinaus" erhalten. "Heidnische Mysterienreligion, jüdische Apokalypitk und christliche Gnosis sind nur drei verschiedene Formen desselben Religionstypus, die in der Hauptsache alle dasselbe Ziel verfolgen: dem Menschen das ewige Leben zu sichern" (ebd. 19). – Lit.: Horst, P.W. van der, "Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist", *Essays on the Jewish World of Early Christianity*, 1990, 63-71; Fossum, J.E., *The Image of the Invisible God. Essays on the influence of Jewish Mysticism on Early Christology*, 1995, 1ff. (The NT and Early Jewish Mysticism), 71ff. (Ascensio, Metamorphosis: The 'Transfiguration' of Jesus in the Synoptic Gospels); Strecker, G., "Le judéo-christianisme entre la Synagogue et l'Eglise", Altendorf, H.D. u.a., Hg., *Orthodoxie et hérésie*, 1993, 3-20.

²⁴¹ "Jenseitsreise", *RAC*, 17(1996), 504.

²⁴² Kleine Lit.auswahl: Rosenberg, A., *Die Seelenreise. Wiedergeburt, Seelenwanderung oder Aufstieg durch die Sphären*, 1971; Bynum, C.W., *The Resurrection of the Body*, 1995, 291-305 und Reg.; Kremers, D., "Islamische Einflüsse auf Dantes 'Göttliche Komödie'", Heinrichs, W., *Neues HB d.Lit.w.: Orient. MA*, 1990, 202-15, 206ff.; Kenney, J.F., *The Sources for the Early History of Ireland: Ecclesiastical. An Introduction and Guide*, 1929, Repr. 1966, u.a. 302f., 355, 406ff.; Trapp, E., "Byzantinische Hadesfahrten als historische Quellen", Lange, W.-D., Hg., *Diesseits- und Jenseitsreisen im Mittelalter*, 1992, 215-26; Newels, M., "Quelques voyages dans l'au-delà presque oubliés. La litt. au service de l'enseignement pastoral (Manuscrits inédits des XIV^e et XV^e siècles)", Lange, W.-D., Hg., *op.cit.*, 1992, 175-88; Stanesco, M., "Le chevalier médiévale en voyage: du pèlerinage romanesque à l'errance dans l'autre monde", Lange, W.-D., Hg., *op.cit.*, 1992, 189-204; Lecouteux, C., "Zur anderen Welt", Lange, W.-D., Hg., *op.cit.*, 1992, 79-90; Barrucan, M., "Les voyages d'Abû Zayd ou la représentation de régions lointaines dans les miniatures islamiques du moyen âge", Lange, W.-D., Hg., *op.cit.*, 1992, 1-10; Rosenstiehl, J.-M., "Un voyage dans l'au-delà, vers l'an mil. Brèves remarques autour d'une apocalypse byzantine", *Revue d'hist. et de phil. rel.*, 80(2000), 93-104 (Die prakt. unbekannte Apok. 'Offenbarung des Pseudo Methodius', um 1496 von Sebastian Brant lat. hg.); Bowyer, "Visions", 47ff.; Dinzelbacher, P., "Ekstatischer Flug und visionäre Weltanschauung im Mittelalter", 1997-45; Klapper, J., Hg., *Erzählungen des Mittelalters*, 1914, Nr. 96 (Von einem Mönch, den ein Engel durch den Himmel und das Fegefeuer führt); Gatto, G., "Le voyage au paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age", *Annales Éc., Soc., Civ.*, 34/5(1979), 929-42; Löffler, C.M., *The Voyage to the Other World Island in Early Irish Lit.* (Diss. Salz. 1983); Frazer, J.G., *Coll. Works XX*, Reg. 19.2 (soul of sleeper absent from his body), 23ff. (prevented from quitting his body), 24.3 (issues from mouth or nose), 46ff. (recall of the soul), 50 (thought to depart in sleep), 321 (stowed away outside the body).

²⁴³ Die Trennung der Seele vom Körper wird im Mittelalter wie in der Antike (cf. oben, A. 165) oft als Bedingung für eine Vision oder für Divinationen genannt (Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur*, 1981, 29f., 50; cf. Dinzelbacher, P., "Ekstatischer Flug und visionäre Weltanschauung im Mittelalter", 1997, 111-45). Wilhelm von Auvergne bspw. nennt die Lösung der Seele Voraussetzung einer Begegnung mit dem göttlichen Licht (*De univ.* II, 3 c.20, I,1053b, cf. Decker, B., *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von*

Für uns also ist damit weit mehr als "nur" ein literarisches Motiv gegeben – die eingehendere Beschäftigung mit diesem Phänomen legt den Schluss nahe, dass es sich hierin um ein Grundelement des menschlichen Erfahrungspotentials mit weitestreichenden Folgen handeln muss, wie immer wir es zu erklären versuchen.

Wilhelm v. Auxerre bis Th.v.A., 1940, 57f.). Oft wird eine direkte Proportionalität zwischen Ablösungsgrad vom Körper und Wahrnehmbarkeit der geistigen Dinge angenommen, bspw. vom Aquinaten (Boyer, "Visions", 37), andererseits hält dieser Erzdogmatiker eine Trennung für nicht zwingend (ST, I ia, ae, 175,5, cf. Bowyer, "Vision", 48). Cf. Kamphausen, H.J., *Traum und Vision*, 1975, 127; Bernard, C.A., *Le Dieu des mystiques*, 1994, 345ff.; Bernardus de Trilia, O.P., *Quaestiones de cognitione animae separatae a corpore: A Critical Edition of the Latin Text with an Introduction and Notes*, Ed.S.Martin, 1965. Ähnliches gilt für Strömungen in der jüdischen (Hoffman, E., *The Way of Splendor*, 1981, 182ff.), aber auch indischen Mystik (Glasenapp, *Die Philosophie der Inder*, 1974³, 421; Widengren, *Religionsphänomenologie*, 1969³, 482; Chand.Up.VIII,12,1; Whiteman, J.H.M., "The Vision of the Archetypal Light", *Rev. of Rel.*, 18, 1954, 145-62, 156, 157; Chand.Up. 8,3,4), vgl. die berühmte Schilderung Kath.Up. 6,17 (cf. 4,12; 6,9): *Daumengross sitzt der Geist als Innenseele allezeit im Herzen der Menschen. Ihn soll man von seinem Körper loslösen durch beharrliches Denken wie das Rohr von seiner Blattscheide. Man erkenne, dass er das Licht, das Unsterbliche ist* (Geldner, "Die Religion der Inder", Bertholet, A., Hg., *Rel.gesch. Lesebuch*, 1908, 212f.). Die Seele, die den Körper verlassen kann, ist identisch mit ebendiesem Geist (purusha), der "mitten in der Person (atman) als Herr des Vergangenen und Künftigen wohnt" (Oldenberg, H., *Die Religion des Veda*, 1894, ND Magnus, o.J., 523). In den kathartischen Strömungen ist das Ausleibigkeitsmotiv ebenfalls bekannt (Döllinger, I.v., *Beiträge zur Sektengeschichte des MA's*, II. *Dokumente vornehmlich zur esch.d.Valdesier und Katharer*, 1890, 218; Schmitz-Valckenberg, G., *Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jh.s*, 1971, 185f.), und in der frühen Neuzeit macht sich u.a. Pico Gedanken über dieses Phänomen: *Il modo con cui le anime razionali si sacrificano a Dio per mezzo dell'arcangelo, che i qabbalisti non descrivono, si verifica per via della separazione dell'anima dal corpo, non del corpo dall'anima, se non 'per accidens, come si vede nella morte di bacio, di cui sta scritto 'Preziosa al cospetto del Signore è la morte dei suoi fedeli'* (Pico della Mirandola, *Conclusioni cabalistiche*, hg. P.E.Fornaciari, 1994, 40). – "Im Grunde ist Pico ein Mystiker, den die tiefe Hoffnung bewegt, durch die Kabbala mit Gott und den heiligen Geistern in Verbindung treten zu können. In der elften kabbalistischen These beschreibt er eine Ekstase, in der die Seele vom Körper geschieden und durch die Erzengel mit Gott verbunden ist. Diese Vorgänge ... können eine solche Intensität erreichen, dass sie zum leiblichen Tode führen" (Yates, F.A., *Die okkulte Philosophie im Elisab. Zeitalter*, 1991 [engl. Orig. 1979], 23). Im 19. Jahrhundert sammelt Schubert entsprechende Berichte (Schubert, G.H., *Die Geschichte der Seele I*, 1833², u.a. § 23 und 26), und seit Mitte des 20. Jahrhunderts schwillt die Masse der Publikationen zum Thema mächtig an. "Diese Vorstellung, dass die Seele den Körper verlassen könne, hat sich aus den ältesten Zeiten der Menschheit bis auf den heutigen Tag erhalten" (Menninger-Lerchenthal, E., *Der eigene Doppelgänger*, 1946, 46). Aus der Lit.: Blackmore, S.J., "A Postal Survey of OBEs and Other Experiences", *Journ. Soc. Ps. Res.*, 52(1985), 225-44; Brown, S., "Soul, Body and Natural Immortality", *Monist* 81(1998), 573-90, 578f.; d'Aquili, E.G./A.B.Newberg, *The Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience*, 1999, Reg. 'Out-of-the-Body-Experience'; Rotshtein, L., "Autogenetic Phenomena in the Process of Psychic Activity", *Int. J. of Paraphysics*, 12(178), 124-9, 125; Gamber, K./C.Schaffer, *Lichtglanz aus der Höhe. Begegnungen mit der überirdischen Welt*, Pustet 1988, 47f.; Irwin, H.J., "Out-of-the-Body Experiences and Dream Lucidity", Gackenbach, J./St. la Berge, Hg., *Consciousness, Mind, Sleeping Brain: Perspectives on Lucid Dreaming*, 1988, 353-71; Kurtz, E., "Die Bedeutung von Ausleibigkeitserlebnissen ...", *Grenzgebiete der Wiss.* 50(2001), 235-72; Lawrence, M., *In a World of Their Own*, 1997, 97f. und Reg.; Micherl, A., "Peut-on quitter son corps?", *Planète* 14, o.J. [1964?], 35-47; Osis/Michel, "Physiol. Correlates of Reported OOB Experiences", *JSPR* 49(1977); Pike, N., *Mystic Union. An Essay in the Phenomenology of Mysticism*, 1992, Reg. 'Departure of self from the body' (17), 'OBE' (13n, 160, 'phenomenologically Rapture as OBE', 15f.); Ringger, *Parapsychologie*, 1957, 42ff.; Schmeidler, G., "Interpreting Reports of OBE" *Journ. Soc. Ps. Res.*, 52(1983), 102ff.; Schüttler, G., *Das mystisch-ekstatische Erlebnis. Systematische Darstellung der Phänomenologie und des psychopathologischen Aufbaues*, (Diss. med.Bonn), 1968, 1.1.2.1 (Erlebnis der Trennung von Körper und Seele); Sheils, D., "A Cross-Cultural Study of Beliefs in Out-of-the-Body Experiences, Waking and Sleeping", *Journ. Soc. Ps. Res.*, 49(1978), 697-741; Whiteman, J.H.M., "The Process of Separation and Return in Experiences Fully 'Out of the Body'", *Proc. Soc. Ps. Res.*, 50(1956)240-74; Yates, J.C., "Disembodied Existence in an Objective World", *Religious Studies*, 23(1987), 531-38 (Bezug auf H.H.Price 'Survival and the Idea of 'Another World', *Proc. Soc. Ps. Res.*, 1953); Smith, S., *Die astrale Doppelexistenz*, 1974 (Engl. Orig. *The Enigma of Out-of-Body-Travel*, 1965, Rez. von R.Crookal in *Int.J.of Paraps.*, 8, 1966, 472-7 [nicht eingesehen]); Maurois-Givaudan, A. und D., *Berichte von Astralreisen*, 1989 (fr. Orig. *Recits d'un Voyageur de L'astrale*, 1983); Wolff, K., *Salomos Kunst. Astralreisen ausserhalb des Körpers*, 1990; Buhlmann, W., *Out of Body. Astralreisen – Das letzte Abenteuer der Menschheit*, 2002² (Am. Orig. *Adventures Beyond the Body*, 1996); Muldoon, S.J., *The Case for Astral Projection*, 1936. – Es bleibt auch in dieser Epoche keineswegs bei der theoretischen Behandlung, die Sache will erlernt werden können (Zu der seriöseren Kategorie von Kursleitern wird wohl R.A. Monroe zählen, dessen Methode in einschlägigen Kreisen guten Erfolg zu haben scheint, Kübler-Ross, Friebe u.a. gehören zu seinen Kunden (Friebe, M., *Geh durchs Tor Miranda. Erlebnisse im Universum durch kosmisches Bewusstsein*, 1987); cf. Bischof, M., *Unsere Seele kann fliegen*, 1985, 41ff. (Zurfluh); Martin, A., *Astralprojektion. Reisen ohne Körper*, 1983 (am. Or., *The Theory and Practice of Astral Projection*, 1980); Rogo, D.S., *Reisen in die unsterbliche Dimension. Ein 8 Schritte-Führer für Astralreisen*, 1985 (engl. Orig. *Leving the Body*, 1983, Rez. *JSPR*, 52, 1984, 316f. [S. Blackmore]); Crookal, R., *The Techniques of Astral Projection*, 6.A., 1977 (1. A. 1964); Brennan, J.H., *Astral-Projektion. Anleitung zu ausserkörperlichen Erfahrungen*, 1999³ (engl. Orig. *The Astral-Projection Workbook*, 1989); Muldoon, S.J./H. Carrington, *Die Aussendung des Astralkörpers*, 1980⁴ (engl. Orig. *The Projection of the Astral Body*). – Dinzelbacher hält es für bewiesen, "dass die Seele, was immer sie auch ist, die Fähigkeit hat, für einige Zeit den Leib zu verlassen" (ders., *An der Schwelle zum Jenseits*, 1989, 93). Der unvoreingenommene Betrachter wird aufgrund der Universalität dieses Phänomens die Möglichkeit einer vom Körper trennbaren wie auch immer gearteten Wesenheit des Menschen zumindest offen lassen können, auch wenn es bis anhin noch keine rational überzeugende Erklärung hierfür geben mag, was letztlich in der fragmentarischen Anthropologie unserer Wissenschaft ihre Ursache hat. Der weniger unvoreingenommene wird auf geeignete Erklärungsangebote zurückgreifen wollen, bspw. auf Persinger, M.A., *Neuropsychological Bases of God Beliefs*, 1987, 26f., 49, 112, Degen, R., *Lexikon der Psycho-Irrtümer*, 2000, 291ff. oder Shermer, M., *Why People Believe Weird Things. Pseudoscience, Superstition, and Other Confusions of Our Time*, 1997, 73-87, und mit Dieterich lapidar feststellen: "Trotz allem kann auch in der ekstasis niemand aus seiner Haut" (*Mithrasliturgie*, 1903, 133f.).

Bei Sophias bzw. deren Seele Fahrt "hoch in den luft" und den vergleichbaren Stellen haben wir es mit Bruchstücken alter Himmelfahrtmythologien zu tun, aus dem Zusammenhang gerissen und durch die lange und verworrene Rezeptionsgeschichte, in der wie erwähnt apokryphe Überlieferungen eine wichtige Rolle gespielt haben müssen, verfremdet und teilweise unkenntlich geworden, aber in der Grundbedeutung immer noch sehr nahe an der ursprünglichen, nämlich soteriologischen Intention, was an sich nicht überrascht, sind doch viele denkerisch verarbeitete und erweiterte Mythologeme der Spätantike auch für die geistige Heimat der frühen Christen und in deren Folge die spätere des Mittelalters bestimmend geworden.²⁴⁴

Bevor wir uns eingehender mit *denochema*-Vorstellungen der Spätantike auseinandersetzen, noch ein paar ergänzende Worte zum Motiv der Himmelsreise, verwandt, aber nicht identisch mit der Jenseitsreise. Wir verzichten hier auf die akribische Unterscheidungen, wie sie Colpe, Culianu, Chapeaurouge und andere vorgenommen haben (cf. die entsprechenden Titel in der Bibliographie).

Die Tradition der Himmelsreise der Seele ist eng verknüpft mit derjenigen der "Sphärenmystik",²⁴⁵ und mit dieser liegt uns – einmal mehr – eine in ihren Ursprüngen bis in die Vorzeit reichende²⁴⁶ und annähernd universal zu verzeichnende²⁴⁷ Phänomenologie vor. Culianu hält die Aszension für die am weitesten verbreitete Form der ekstatischen Erfahrung.²⁴⁸ Dass wir es auch hier mit erlebniswirklichen Hintergründen zu tun haben, kann angesichts der erwähnten breiten Akzeptanz schamanischer Ursprünge nicht erstaunen. Die-

²⁴⁴ Einen ausgezeichneten Überblick über die Antike bietet J. Hausleiter, "Erhebung des Herzens", *RAC*, 6(1966), 1-22. *Jung-Stilling, Kerner, Fechner, Moritz, Kiesewetter, Blavatzky, Flammarion, Kübler-Ross, Ring* sind Namen der Vertreter aus der neueren und neuesten Zeit, die sich alle mit unserem Thema befassten und befassen.

²⁴⁵ "Mystik" ist hier durchaus angebracht als Begriff, denn die Himmelsreisen waren bekanntlich nicht nur religiös-mythologisches Glaubensgut, sondern wurden im tatsächlichen Nachvollzug zu erleben versucht, *cognitio sphaerarum experimentalis*, könnte abgewandelt definiert werden. "... un amour divin la transporte jusqu'aux voûtes éternelles, où elle se mêle au choeur sacré des étoiles et suit leurs évolution rythmiques. L'âme ne trouve pas seulement dans ce ravissement une jouissance infinie: le ciel lui accorde la révélation de sa nature et lui apprend les lois qui dirigent ses révolutions. ... cette extase mystique ... est ... une anticipation de la béatitude que l'âme devait ressentir après la mort" (Cumont, *Lux perpetua*, 1946, 160). Die Vorstellung der Sphärenpassage bleibt nicht nur spekulativ-theologisch, sondern erhält u.a. in den Mysterien praktische Relevanz (*ebd.* 211).

²⁴⁶ Hengel, M., *Judentum und Hellenismus*, 1973, 370-94, 392.

²⁴⁷ Colpe, C., "Die Himmelsreise der Seele innerhalb und ausserhalb der Gnosis", Bianchi, U., Hg., *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*, 1967, 429-47, 429 ("in zunächst verwirrend erscheinender Mannigfaltigkeit über die ganze Erde verbreitet"); Tworuschka, O., *Sucher, Pilger, Himmelsstürmer: Reisen im Diesseits und Jenseits*, 1991, 139 ("Reisen in den Himmel allenthalben in der Religionsgeschichte bezeugt"). – Ein Beispiel aus Indien erläutert P. Thieme, "Der Weg durch den Himmel nach der Kaushitaki-Upanishad" (1951/2), *Kleine Schriften*, 1971, 19-36; cf. Cumont, *Lux Perpetua*, 1949, 171 u.ö.

²⁴⁸ "La psychanodie ou voyage céleste de l'âme représente, des présocratiques à nos jours, l'une des expériences extatiques ou eschatologiques les plus répandues à l'intérieur de plusieurs religions ou courants religieux du monde entier" (Couliano, *Expériences de l'extase*, 1984, 19, cf. Culianu, I.P., *Psychanodia I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, 1983, 15). Lit.: Berger, K., *Historische Psychologie des NT*, 1991, 136ff.; Cumont, *Lux Perpetua*, Reg. u.a. 'Ascension', 'Cieux', 'Borak', 'Mots de passage', 'Péan', 'telones', 'Vents', 'Voyage au ciel durant la vie'; Fontaine, J., "Images virgilenne de l'ascension céleste dans la poésie latine chrétienne", *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum, Gedenkschrift für Alfred Stüber*, 1982, 55-67; Kees, H., "Die Himmelsreise im ägyptischen Totenglauben", *Vorträge d.Bibl. Warburg*, 1928/9 (Über die Vorstellungen von der Himmelsreise der Seele); Windisch, H., *Der zweite Korintherbrief*, 1924⁹, 269ff.; Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, 1937, 228-38; Widengren, *Phänomenologie*, 483ff. und Reg. 'Himmelsreise'; Lewy, H., *Chaldean oracles*, 184-200, 413-7; "Himmelfahrt", *RAC*, 15(1991), 212-19; Maier, J., "Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüd. Apokalyptik und 'Gnosis'", *Kairos, NF*, 5(1963-4), 18-39; Strohmaier, G., *Von Demokrit bis Dante: Die Bewahrung antiken Erbes in der arabischen Kultur*, 1996, 449ff.; Widengren, *Die Religionen Irans*, 1965, Reg. 'Himmelfahrt'; Bousset, W., "Die Himmelsreise der Seele", *Arch.f.Rel.W.*, 4(1901), ND, 1961 (eine "noch immer unersetzliche Materialsammlung", Berger, *Hist.Psych.d. NT*, 1991, 136.1).

ses Erfahrungsgut verband sich im Lauf der Zeit oder von Beginn an²⁴⁹ mit eschatologischen Vorstellungen verschiedener Traditionen, als Ergebnis bestaunen wir ein faszinierendes Ineinander von Fiktion und Faktizität.²⁵⁰

Früher und wichtiger Schritt zur diesbezüglichen Integration religiös überkommener Bilder im altorientalischen Raum ist, wie wir gesehen haben, die Spiritualisierung älterer, noch "massiv-körperlich" erfolgter Himmelfahrten, wie sie von Etana, Adapa und anderen, später auch von Elias und Henoch (cf. A. 60ff.) überliefert sind. Die Ganzheitsanthropologie der alten Hebräer erhält spätestens zu Beginn der Makkabäerzeit – im Zuge einer Öffnung gegenüber entsprechenden hellenistischen Vorstellungen²⁵¹ – starke Risse, das Körperliche wird *vasum corruptibile* (mit der Folge einer Tendenz zur Askese) und so ist der Schritt zur gänzlichen Trennung im Sinn eines anthropologischen Dualismus auch in der jüdischen Religion nicht mehr weit²⁵² und der Weg damit frei zur Einbindung jener Glaubensformen und -praktiken, welche Alan F. Segal 'die dominante mythische Konstellation' der Spätantike nennt, der Himmelsreise der Seele.²⁵³ Das christliche²⁵⁴ und islamische²⁵⁵ Mittelalter schöpft auf z.T. nicht mehr rekonstruierbaren Pfaden der Rezeption²⁵⁶ wesentlich aus jüdisch-apokalyptischen Strömungen.²⁵⁷

²⁴⁹ Cf. die neueren Arbeiten in Katz, S.T., *Mysticism and Sacred Scripture*, 2000, bspw. Biderman, S., "Mystical Identity and Scriptural Justification", 68-86.

²⁵⁰ Cf. unten, A. 272. – Klaus Berger glaubt, "dass für die antike Erfahrung offensichtlich überhaupt kein Gegensatz besteht zwischen literarischer Schreibtischproduktion und wirklicher ('echter') visionärer Schau. Das am Schreibtisch entstehende literarische Werk kann sehr wohl gleichzeitig visionärer Ekstase entstammen" (Berger, K., *Historische Psychologie des NT*, 1991, 139), die "alte Frage ... ist wahrscheinlich [...] eine Schein-Alternative" (*ebd.*, 141).

²⁵¹ Seit dem 4. Jh.v.Chr. tritt Judäa "endgültig in den Kreis der hellenistischen Kultur, deren prägender Einfluss auf das antike Judentum schwerlich zu überschätzen ist" (Mayer, G., *Das Judentum*, 1994, 17); cf. Hengel, *Judaica et Hellenistica, Kleine Schriften I*, 1996, 295-313 (Die Hellenisierung des antiken Judentums als Praeparatio Evangelica [Mitauteur: Hermann Lichtenberger]). Deutlich wird das am Beispiel Henochs, wo sowohl ältere als auch jüngere spiritualisierte Versionen nebeneinander stehen (Hengel, M., *Judentum und Hellenismus*, 1973, 362, cf. 372); cf. oben, A. 136ff.

²⁵² Volz, P., *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiuba*, 1903, 146f., 253f.

²⁵³ Segal, A.F., "Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment", Haase, W., Hg., *Principat*, 23.2, 1980, 1333-94, 1388; Tworuschka, O., *Sucher, Pilger, Himmelsstürmer: Reisen im Diesseits und Jenseits*, 1991, 138. Zum Flügelmotiv cf. den akribischen Eintrag Courcelles: "Flügel (Flug) der Seele I", *RAC*, 8(1972), 29-65.

²⁵⁴ A.M. Haas nennt die Petrus-, Paulus- und Esdra-Apokalypse "gewichtige Vorbilder" für das Mittelalter ("Descensus ad Inferos, Höllenfahrten und Jenseitsvisionen im Mittelalter vor Dante", *Geistliches Mittelalter*, 1984, 161-77, 171f.); cf. Culianu, *Psychanodia I*, 1983, 3; Carozzi, C., *Eschatologie et au-delà: Recherches sur l'apocalypse de Paul*, 1994; Hilhorst, A., "A Visit to Paradise: Apocalypse of Paul 45 and its Background", Luttikhuisen, G.P., Hg., *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, 1999, 128-39. – Folgt man Günter Weydt, unterlegt Grimmelshausen Simplicissimus' Lebensweg einen *sensus astrologicus* in dem Sinne, dass jede Etappe einem Planeten untersteht (cf. Lurker, *Die Botschaft der Symbole*, 219).

²⁵⁵ Culianu, *Psychanodia I*, 1983, 56. – Das alte Motiv der etappenweisen Enthüllung ist sehr anschaulich auf die berühmte Schilderung der Himmelsreise Mohammeds übertragen worden: auf seinem Aufstieg vom ersten bis zum siebten Himmel "l'âme du Prophète se dévêtit des ses sept enveloppes spirituelles" (L.Massignon, "L'idée de l'esprit dans l'Islam", *Eranos*, 13, 1945, 277-82, 281), Massignon stellt anschliessend den interessanten Vergleich mit Ishtars Ablegen der Kleider auf dem Weg in die Unterwelt an – es wäre denkbar, dass diese eindrücklichen Bilder aus der sumerischen Mythologie eine Rolle mitgespielt haben im Lauf der Herausbildung des Motivs der Himmelsreise, zumal die unterweltlichen Räume im Zusammenhang mit astronomischen Erkenntnissen "uranisiert" worden sind (cf. Corrigan, "Body and Soul", 379); allgemein: Fouchécour, C.-H.de, "Les récits d'ascension (me'raj) dans l'oeuvre de Nezami", Fouchécour, Hg., *Études irano-aryennes*, 1989, 99-108; Schrieke, B., "Die Himmelsreise Muhammeds", *Der Islam*, 6(1915), 1-29; Hartmann, R., "Die Himmelsreise Muhammeds und ihre Bedeutung in der Religion des Islam", *Vortr.Bibl.Warburg*, 7(1928), 42-65; Widengren, G., *Muhammed, the Apostle of God*, 1955; Horowitz, J., "Muhammeds Himmelfahrt", *Der Islam*, 8(1918), 159-83; W.C.Chittik, "The Circle of Spiritual Ascent According to Al-Quanawi", Morewedge, P., Hg., *Neoplatonism and Islam*, 1992, 179-210; Altmann, A., "The Ladder of Ascension", *Studies in Myst.and Rel.* (FS Scholem), 1-32; Arjomand, S.A., "Islamic Apocal. in the Class. Period", McGinn u.a., Hg., *Enc.of Apocalypticism*, 2, 1998, 238-85. Der 'Bogen des Abstiegs und des Aufstiegs' der spirituellen Reise der Sufis ist wohl ebenfalls eine späte Allusion auf unser Thema (Lurker, *Botschaft*, 218).

²⁵⁶ Cf. Culianu, *Psychanodia I*, 1983, 58ff.

²⁵⁷ Ergänzend zu A. 218: Rowland, C., *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, 1982; Nickelsburg, G.W.E., Jr., *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, 1972; Kollmann, B., u.a., Hg., *Antikes Judentum und Frühes Christentum*, 1999; Rowland, R., "Apocalyptic, Mysticism, and New Testament", Cancik, H., Hg., u.a., *Geschichte-Tradition-*

Doch worum geht es? An erster Stelle steht das u.a. wohl infolge grosser geschichtlicher Verunsicherungen verstärkte Erlösungsbedürfnis jedes einzelnen, die pessimistische Grundstimmung der Spätantike also (vorbereitet durch orphische und pythagoreische Weltabwertung).²⁵⁸ Daraus erwächst eine Vielzahl von Angeboten innerhalb der verschiedenen Religionen, aus der im Lauf der ersten Jahrhunderte der neuen Zeitrechnung dasjenige des grossen palästinensischen Rabbi sich durchgesetzt und bis weit in die Neuzeit hinein verbindliche Gültigkeit erlangt hat. In die ursprünglich hauptsächlich jüdisch gedachte Welt der ersten Christen, die selber bereits hellenistisch beeinflusst war,²⁵⁹ flossen allmählich Elemente anderer Kulturkreise ein – in unserem Fall eben die Idee eines mittels ekstatischer Erhebung zu erlangenden individuellen Heils, wie sie besonders in der griechischen und iranischen Religiosität praktiziert wurde – , ohne jedoch einen Niederschlag im Kanon der neutestamentlichen Schriften gefunden zu haben, mit Ausnahme der im Kapitel *Die Seele ausserhalb des Körpers* erwähnten Paulusstelle, wo der Eiferer von einer solchen Himmelsekstase spricht.²⁶⁰ Durch dieses Nadelöhr dringt im Lauf der Jahrhunderte ein reiches Vorstellungsgut mit entsprechender Umsetzungspraxis in das Christentum ein (cf. oben, A. 198) und bildet dort den Kern einer Tradition, die man "Erfahrungsmystik" nennen mag, in der aber auch die reflektierende Verarbeitung Platz hat – unsere Schwesternbücher sind anschauliches Zeugnis dieses lebendigen Stromes.

Es lohnt sich, zum besseren Verständnis des religionsgeschichtlichen Hintergrundes, sich nicht mit rudimentären Auskünften über Herkunft und Überlieferungsweg des Motives zufriedenzugeben, sondern näher auf die

Reflexion (FS Hengel), 1996, 405-30; McGinn, B., *Apocalypticism in the Western Tradition*, 1994; McGinn, B., Hg., *The Encyclopedia of Apocalypticism 2. Apocalypticism in Western History and Culture*, 1998; VanderKam, J.C./W.Adler, Hg., *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, 1996; Collins, A.Y., "The Seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses", Collins, J.J./M.Fishbane, Hg., *Death, Ecstasy, and Other Wordly Journeys*, 1995, 57-92; "Apokalyptik", *RAC*, 1(1950), 504-10; Buchanan, G.W., "Eschatology and the 'End of the Days'", *Journ. f. Near Eastern Studies*, 20(1961), 188-93; Himmelfarb, M., *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, 1993; Pelikan, J., *The Christ. Trad.* 1, 123-32 (The Apocal. Vision and its Transformation); Amsler, S., "Zacharie et l'origine de l'apocalyptique", *Vetus test. suppl.*, 22, 1971, 227-31. – Eine frühere, vielleicht prototypisch zu nennende Spur führt zu den Ägyptern (die allgemein in unserer Untersuchung zu wenig beachtet sein mögen), wo der Tote als auf den Strahlen der Sonne ins Jenseits gelangend vorgestellt wird (Lurker, M., *Die Botschaft der Symbole*, 1990, 225, cf. Cumont, *Lux Perpetua*, 1949, 276, 293, 364, 380).

²⁵⁸ Wohl nicht zufällig, so vermutet Martin Hengel, entstehen die ersten Apokalypsen zur Zeit der Verfolgungen (*Judentum und Hellenismus*, 1973, 354). – Während in den Upanishaden der Erlösungsgedanke nicht zentral ist, erhält er im alten Iran entscheidende Bedeutung (Widengren, *Religionsphänomenologie*, 492).

²⁵⁹ Balthasar spricht von einem 'überragenden Einfluss' "Platons und seiner Schüler (bis zu Plotin und Proklos), aber auch Philons und in etwa der Stoa auf die massgebenden christlichen Klassiker der Mystologie" ("Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik", *Grundfragen der Mystik*, 1974, 39-71, 50).

²⁶⁰ Cf. oben, A. 194ff. Rabbi Gamaliel, laut Apostelgeschichte 22,3 der Lehrer Paulus', war Schüler des Johanan, der sich als erster 'Weiser' mit der Merkabah-Mystik beschäftigt und sie auch praktiziert hat. Der Bericht über Paulus' Damaskuserlebnis trägt unverkennbar die Züge desjenigen über die Lichtvision des Johanan (Bowker, J., Hg., *Oxford Lexicon der Weltreligionen*, 1999, 492, 658). Johanan war noch Gegner der Himmelsreisepraxis, bei ihm bleibt der Adept auf der Erde, die Engel und sogar die Schechina kommen zu ihm herab. Erst mit Rabbi Akiba fand die Praxis der ekstatischen Reise durch die Himmel Eingang in die rabbinische Mystik, wenngleich mit Vorbehalten, erkennbar daran, dass von den "Vieren" nur einer Eingang ins Paradies finden konnte (Goldberg, A., "Der Vortrag des Ma'ase Merkawa: Eine Vermutung zur frühen Merkawamystik" [1973], *Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums: ges. Studien*, 1997, 1-15); cf. Segal, A.F., "Paul and the Beginning of Jewish Mysticism", Collins, J.J./M.Fishbane, Hg., *Death, Ecstasy, and Other Wordly Journeys*, 1995, 93-120; Ashton, J., *The Religion of Paul the Apostle*, 2000; Quispel, G., "Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis", *Vig. Chr.*, 34(1980), 1-13; Meier, H.-C., *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im NT*, 1998, 27-273: Formen mystischer Erfahrung, **D.**, Raptus (Probleme der Deutung von 2Kor12,1-10; Das trad. Umfeld von 2Kor12,1-10: **1.** Frühjüd. Entrückungsberichte: **1.** Einfache Entrückung ohne Rückkehr, **2.** Doppelte Entrückung, **3.** Einfache Entrückung mit Rückkehr; **2.** 2Kor12,1-10 im Kontext frühjüd. Entrückungsberichte: **1.** Das Paradies, **2.** Im Leib – ausserhalb des Leibes? **3.** Wechsel in die **3.** Person, **3.** Der mystische Aufstieg zur Merkaba, **4.** 2Kor12,1-10 und die frühe rabb. Mystik; Paulus' Entrückung als Mystik).

Bedeutung innerhalb der "Spenderkulturen", besonders Iran, Indien und Griechenland, einzugehen.²⁶¹

War in frühen Naturkulturen die Aufgabe des Heilzaubers, den Erkrankten zur Gesundung zurückzuführen, weniger in den Rahmen einer postmortalen Kontinuität gestellt, so wurde in späteren Phasen der Kulturentwicklung²⁶² die Heilung in einen eschatologischen Zusammenhang gebracht, so dass über indischen und iranischen Pessimismus,²⁶³ Orphik,²⁶⁴ Pythagoreik²⁶⁵ und Platonismus²⁶⁶ in der gnostischen Kulmination irdisches Leben per se einer tödlichen Krankheit gleichkam. Hier erhält die Seelenreise "nun den Wert einer vorweggenommenen oder endgültigen Erlösung".²⁶⁷ Und genau diese Funktion kommt auch der Vision Sophias und vergleichbaren ihrer Kolleginnen zu, natürlich in der Terminologie einer christlich adaptierten Soteriologie.

²⁶¹ Cf. Tworuschka, *Sucher*, 1991, 139. – Die iranischen und indischen Vorstellungen von der Himmelfahrt der Seele weisen "bis in konkrete Details gehende Übereinstimmung" auf, das Verdienst, dies erkannt zu haben, komme Wikander zu (Widengren, *Religionsphänomenologie*, 1969, 485).

²⁶² Colpe, C., "Die 'Himmelsreise der Seele' ausserhalb und innerhalb der Gnosis", 1967, 438f.

²⁶³ Die einstige Einheitsschau von Göttlichem und Irdischem spaltet sich in Indien und in anderen indoeuropäischen Kulturzweigen auf in eine Hochschätzung des Einen, Höchsten einerseits und eine Abwertung der von diesem abweichenden Weltmannigfaltigkeit andererseits (Widengren, *Religionsphänomenologie*, 481, cf. 486, 487; Goldammer, K., *Die Formenwelt des Religiösen*, 1960, 438-9: Die Stellung zur Welt: Positive und negative Haltungen).

²⁶⁴ Luck, G., *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, 1990, 18 u.ö. (Reg.); "Jenseitsreise", *RAC*, 17(1996), 509, 518; Cumont, *Lux Perpetua*, 1949, 66f. u.ö. (Reg.); Buonaiuti, E., "Die Erlösung in den orphischen Mysterien", *Eranos*, 4(1936), 165-82; Dörrie, H., "Die Religiosität des Platonismus im 4. und 5. Jh. nach Christus", Dörrie, H., Hg., *De Jamblique à Proclus*, 1974, 257-86, 273f.; Betz, H.D., "Der Erde Kinder bin ich und des gestirnten Himmels": Zur Lehre vom Menschen in den orph. Goldplättchen", Graf, F., Hg., *Ansichten griechischer Rituale*, 1998, 399-419; Riedweg, C., "Initiation-Tod-Unterwelt: Beob. zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orph.-bakchischen Goldplättchen", Graf, *ebd.*, 359-98; Boulanger, A., "Le salut selon l'orphisme", *Mémoires Lagrange*, 1940, 69-96; Russell, D.S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic (220BC-AD100)*, 1964, 389 (apok. Höllenfeuer erinnern stark an orph. Lehre); Claus, D.B., *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of psyche before Platon*, 1981, 111-21, 182 u.ö. (Reg.); Eisler, R., *Orph.-Dion. Mysteriengedanken in der chr. Antike*, 1922-3; Armstrong, A.H., "The Ancient and Continuing Pieties of the Greek World", *Clas.Med.Spir.*, 1986, 90ff. (Einfluss überbewertet); Corrigan, "Body and Soul", 364f.; Herrmann, C., *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie*, 1997, 107-26; Kalogerakos, I.G., *Seele und Unsterblichkeit: Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, 1996, 343ff.; Kerény, K., *Pythagoras und Orpheus*, 3.A.1950; Sonnemans, H., *Seele. Unsterblichkeit - Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie*, 1984.

²⁶⁵ Luck, G., *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, 1990, 19 u.ö.; "Jenseitsreise", *RAC*, 17(1996), 519; Wili, W., "Die Geschichte des Geistes in der Antike", *Eranos JB*, 13(1945), 43-93, 64ff.; Rougier, *Religion astrale des Pythagoriciens*, 1959, 28f., 31 u.ö.; Diels, H., *Kleine Schriften*, 266-87; Kollmann, B., *Jesus und die Christen als Wundertäter*, 89-91; Schultz, W., *Altjionische Mystik I*, 1907, 294ff., 321ff.; Fontaine, *The Light*, I, 1ff.; Kalogerakos, I.G., *Seele und Unsterblichkeit: Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, 1996, 98ff.; Barnes, J., *The Presocratic Philosophers 1: Thales to Zeno*, 1979, 100-120; Reitzenstein, R., *Historia Monachorum*, u.a. 95ff.; "Pythagorean Doctrines", *Dict. of the Hist. of Ideas*, 1973, 31-38; Topitsch, *Sozialphilosophie*, 182 (eine der wichtigsten Einbruchstellen ekst.-kath. Motive in das griech. Denken); Claus, D.B., *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of psyche before Platon*, 1981, 111-21, 182; Hussey, E., "Pythagoreans and Eleatics", Taylor, C.C.W., Hg., *Routledge Hist. of Phil. I*, 1997, 128-74; Quispel, G., "Gnosis", Vermaseren, M., Hg., *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, 1981, 413-35, 420.

²⁶⁶ Dörrie/Baltes, *Der Platonismus im 2. und 3.Jh. n.Chr.*, Bd. 3 (Bausteine 73-100), 1993; Dörrie, H., *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus*, Bd. 1 (Bausteine 1-35), 1987; Dörrie, H., *Von Platon zum Platonismus*, 1976, 37-3; Armstrong, A.H., "Dualism Platonic, Gnostic, and Christian" (1984), *Hellenic and Christian Studies*, 1990, XII; Blumenthal, H.J., *Soul and Intellect*, 1993, 1-27; Hoffmann, E., *Platonismus und Mystik im Altertum*, 28ff., 56, 98, 114ff.; Müller, H.T., *Dionysios. Proklos. Plotinos. Ein hist.Beihr. zur neuplatonischen Philosophie* (BGMA), 1918, 49 ("Platon hat fruchtbare Samenkörner auf diesen Acker gestreut, Plotinos eine reiche Ernte darauf gezeitigt, und Dionysios die Garben in seiner Scheuer geborgen"); De Vigel, J., "A la recherche des étapes précises entre Platon et le néoplatonisme", *Mnemosyne*, 4, vol.7(1954), 11-122; Krämer, H.J., *Platonismus und hellenistische Philosophie*, 1971; Whittaker, J., "Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire", Haase, Hg., *Prinzipat* 36,1, 1987, 81-123; Smith, A., *Philosophy in Late Antiquity*, 2004, 61ff.

²⁶⁷ Colpe "Die 'Himmelsreise der Seele' ausserhalb und innerhalb der Gnosis", 1966, 438f.; Jonas, H., "The Soul in Gnosticism and Plotinus", *Le néoplatonisme*, 1969, 45ff.; J.Zandee, "Gnostic ideas on the fall and salvation", *Numen*, 11(1964), 1-12. – Zu erwähnen sind auch die Mysterienkulte verschiedenster Provenienz, in denen der Gang der Seele durch die Himmelskreise ebenfalls bedeutsam ist (cf. "Jenseitsreise", *RAC*, 17,1996, 526ff.; Cumont, *Lux Perpetua*, 1949, 235f. und Reg. 'Mystères', 'Sept grades des Mystères indo-chaldäiques'; Dieterich, A., *Eine Mithrasliturgie*, 1903, 90f., 182ff., 200ff.; Haussleiter, J., "Erhebung des Herzens", *RAC*, 6,1966, 1-22, 1; Merkelbach, R., *Weihegrad und Seelenlehre der Mithrasmysterien*, 22f., 26).

Sie alle erhalten die herbeigesehnte Gewissheit der Sündenvergebung²⁶⁸ und damit die Vorwegnahme des Entscheides des Jüngsten Gerichtes (die nachhaltige Wirkung allerdings bedingt ein innerhalb der tolerierbaren Grenzen liegendes weiteres Sündenleben ...).

Kein Zweifel, die Welt, die einer solchen Rückkehrmystik bedarf, ist eine beschädigte, es ist ihr etwas schief gelaufen, denn ursprünglich herrschte, so lehren die Mythen vieler Völker, ein Idealzustand, der harmonische, lichte, freudvolle Urstand einer heilen Welt, der wegen Unwissenheit, Ungehorsams oder eines Tabubruches vom Menschen leichtfertig aufs Spiel gesetzt wurde und zerbrach,²⁶⁹ so dass der Verstossene sich um die Wiedererlangung des *status quo* bemühen muss (Selbsterlösung) oder – nicht minder demütigend – auf das Mitleid der höheren Mächte angewiesen ist (Fremderlösung) oder beides, erst die göttliche Einwilligung eine Rückkehr aus Eigenanstrengung erlaubt.²⁷⁰

Damit eine solche Wiedervereinigung überhaupt möglich ist, muss eine Restverbindung vorhanden sein mit der göttlichen Welt, dem Menschen bleibt ein Teil aus jener Heimat in seinem Inneren erhalten (ind. *atman*, iranisch *manah*), und dieser ist es, der sich danach sehnt, dorthin zurückzukehren. Die Grundidee dabei ist, von der Gegebenheit des Todes ausgehend, dass das körperlose Sein ohne Leid sein muss.²⁷¹ Erlösung (ind. *mukti*) geschieht also nur mittels Befreiung vom Körper und Vereinigung mit Brahman zu einer absoluten Einheit,²⁷² oder wie es Paul Thieme im Zusammenhang mit einer berühmten indischen Upanischade formuliert:

Schliesslich ist unser Text ein *document humain*, das von der allgemeinen Sehnsucht des Menschen nach Erlösung aus dem Schicksal des Todes und aus der Welt der Unzulänglichkeit kündigt und das die Hauptmotive der Antworten bringt, die der Mensch überall sich zu geben versucht hat – nachdenkend, glaubend und wägend.²⁷³

²⁶⁸ Zweitausend Jahre früher versprach eine andere Insitution, die Eleusinischen Mysterien, praktisch dasselbe, nämlich "Erlösung von den Strafen im Jenseits und ein seliges Leben" (Kranz, *Griechische Philosophie*, 319).

²⁶⁹ Khoury/Girschek, *Das religiöse Wissen der Menschheit* 1, 1999, 176-8, 207-17; Michel, M., "Ihr werdet sein wie Gott. Gedanken zur Sündenfallgeschichte in Genesis 3", Zeller, D., Hg., *Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung des Menschen*, 1988, 61-87; Nicolai, W., "Der Mythos vom Sündenfall der Seele (bei Empedokles und Platon)", *Gymn. Helv.*, 88(1981), 512-24, 512-5, 523.

²⁷⁰ Heiler, *Erscheinungsformen*, 500-14; "Erlösung" (C.Andresen), *RAC*, 6(1966), 54-219; Widengren, "Die rel.gesch. Schule und der iranische Erlösungsglaube", *Ostas.Lit.z.*, 11(1963), 534-48; Glasenapp, H.v., "Unsterblichkeit und Erlösung in den ind. Religionen", 1-72. IV. Erlösung (Mannigfaltigkeit der Vorst. vom Zustand der Erlösten, Erlösung in atheist. Systemen, in den theist. Gnadenrel., in den All-Einheits-Lehren, Das Problem der Welterlösung); Zandee, J., "Gnostic ideas on the fall and salvation", *Numen*, 11(1964), 1-12; Garbe, R., *Die Sāmkhya-Philosophie*, 1894, 129-98, 291-322; Gnoli, G., "L'Iran ancien & le zoroastrisme", Boyer, R. u.a., *L'homme indo-européen & le sacré*, 1995, 111-154, 132ff.; Rudolph, K., "Die Religion der Mandäer", *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, 1970, 406-558, 425ff.; Puech, H.-C., "Der Begriff der Erlösung im Manichäismus: I. Die gnost. u.d. manichäische Erlösungsvorstellung (Das Problem des Bösen im Manichäismus), II. Die theor. Grundlagen der Erlösung (Der kosmol.u.anthropol. Mythos), III. Die Verwirklichung und die praktischen Mittel der Erlösung", *Eranos*, 4(1936), 183-285; Buonaiuti, E., "Die Erlösung in den orphischen Mysterien", *Eranos*, 4(1936), 165-82; Boulanger, A., "Le salut selon l'orphisme", *Mémoires Lagrange*, 1940, 69-96; Hoffmann, E., *Platonismus und Mystik*, 26ff., 77; Rougier, *Religion astrale des Pythagoriciens*, u.a. 88.

²⁷¹ Bspw. in der Chandogya-Upanishad VIII,12,1, cf. Widengren, *Religionsphänomenologie*, 482.

²⁷² "Aus der himmlischen Welt bin ich gekommen/ und durch die Materie bin ich nicht entstanden ... / Ich gehöre Ohrmizd an, nicht Ahriman/, den Engeln, nicht den Teufeln, den Guten, nicht den Bösen" heisst es deutlich genug im altiranischen *Pandnamak*, und es wird auf die zentrale Bedeutung der Ethik für den Rückweg hingewiesen: "Und wisset, dass (...) das Reich der himmlischen Welt das freudvollste (...) und die Ausübung der Tugend die grösste Hoffnung / für 'den künftigen Leib' bildet, der unvergänglich ist" (Widengren, *Religionsphänomenologie*, 489).

²⁷³ Thieme, P., "Der Weg durch den Himmel nach der Kaushitaki-Up.", *Kl. Schr.*, 1971, 36.

An diese indisch-iranische Tradition knüpfen nun auch Teile des spätantiken Judentums.²⁷⁴ Zentrale Bedeutung kommt dabei der Himmelsreise Henochs zu,²⁷⁵ der weitere ähnliche Berichte folgen (Levi, Abraham u.a.). Das Ganze aber gestaltete sich wie angetönt nicht etwa nur literarisch-narrativ, sondern auch performativ: die Himmelsreise wurde spätestens seit dem dritten nachchristlichen Jahrhundert zu einem magisch-theurgisch vollzogenen rituellen Akt, zu einer Praxis der Gottesbegegnung, auf die mittels Askese und Unterweisung sorgfältig vorbereitet wurde,²⁷⁶ und in der Formel *Sanctus, sanctus, sanctus dominus deus Sabaoth* sowie im *una voce* der katholischen Liturgie – so jedenfalls Scholem, bestätigt von Quispel – verbirgt sich nichts anderes als eine der Instruktionen für den ekstatischen Himmelsreisenden, sehr früh übernommen aus den Hymnen der Merkabah-Mystik des esoterischen Judentums.²⁷⁷ Die ersten (Juden)Christen nämlich pflegten ein mündlich tradiertes Geheimwissen,²⁷⁸ das sich auf die zwischen Tod und Himmel-

²⁷⁴ Das alexandrinische Judentum zu Beginn des 2.Jh.v.Chr. kannte die pythagoreisch-orphischen Lehren und beurteilte sie positiv (Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 1973, 449). Einen Einfluss auch der orientalischen Mysterienreligionen bestätigt Widengren ("Die orientalischen Mysterienreligionen", Leipoldt, J., u.a., Hg., *Rel.gesch.d.Orients i. d. Zeit d.Weltreligionen*, 1961, 77ff.). "Die meisten Historiker halten den Gedanken der Auferstehung und des Gerichts im Jenseits für eine Übernahme aus dem persischen Zoroastrismus in das Judentum" (Segal, E., "Das Judentum", Coward, H., Hg., *Das Leben nach dem Tod in den Weltreligionen*, 1998, 21-41, 28, mit Hinweis auf Shaked, S., "Iranian Influence in Judaism" *The Cambridge History of Judaism*, 1984, 1, 308-25 [nicht eingesehen]). Einen iranischen Einfluss auf jüdische und christliche Apokalyptik nimmt auch S.S. Hartmann an (Daterierung der Jungavestischen Apokalyptik", Hellholm, D., Hg., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, 1989, 61-76, 73f.). Allgemein: Cumont, *Lux Perpetua*, 187; Hengel, M., *Judaica et Hellenistica*, *Kl.Schr.* I, 1996, 1-91 (Das Problem der 'Hellenisierung' Judäas im 1. Jh. nach Christus [unter Mitarbeit von Chr. Markischies]), 151-70 (Die Begegnung von Judentum und Hellenismus im Palästina der vorchr. Zeit); Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 1973, II (Einfluss des Hellenismus auf die Juden); Skarsaune, O., "Judaism and Hellenism in Justin Martyr, Elucidated From His Portrait of Socrates", Lichtenberger, H., Hg., *Geschichte–Tradition–Reflexion* (FS Hengel), 1996, 585-612; Greive, H., *Studien zum jüd. Neupl.: Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Ezra* (Habil, Köln, 1973); Kuhn, P., *Offenbarungsstimmen im Antiken Judentum*, 1988 (Habil., F.a.M.), 125f.; Lohse, E., "Die Juden zuerst und ebenso die Griechen", *Evang. M. u.a.*, Hg., *Eschatologie und Schöpfung*, 1997, 201-12; Tresmontant, I., *Bibl. Denken und hell. Überlieferung*, 1956; Widengren, G., *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, 1960.

²⁷⁵ "Henochs Himmelsreise gilt als Prototyp weiterer Himmelsreisen in den jüdisch-hellenistischen Texten" (Tworuschka, *Sucher*, 143). "Auf eine mündliche Geheimlehre in Verbindung mit dem Namen Henochs deutet ... die Notiz Gen. 5,24 hin: 'Henoah wandelte mit Gott, und er war plötzlich nicht mehr da, denn Gott hat ihn fortgenommen'" (Hengel, *Judaica et Hellenistica*, *Kl.Schr.* I, 1996, 228). Cf. oben, u.a. A. 147.

²⁷⁶ Die Himmelsreise der Seele war damals "the topic of the day (...). For many people at that time this was not just literature" (Quispel, G., "The Asclepius: From the Hermetic Lodge in Alexandria to the Greek Eucharist and the Roman Mass", Broek, R., van den/W.J. Hanegraaff, Hg., *Gnosis and Hermetism from Antiquity to Modern Times*, 1998, 69-78, 72); cf. Himmelfarb, M., "The Practice of Ascent in the Ancient Mediterranean World", Collins, J.J./M.Fishbane, Hg., *Death, Ecstasy, and Other Wordly Journeys*, 1995, 121-36; Abusch, "Ascent to the Stars in a Mesopotamian Ritual: Social Metaphor and Religious Experience", Collins, J.J./M.Fishbane, *ebd.* 15-38; Tworuschka, *Sucher*, 144.

²⁷⁷ Die Liturgiewissenschaftler wussten nichts davon, ganz einfach, weil sie Scholem nicht gelesen hätten (Quispel, G., "The Asclepius", 73). "In general Christian theologians have been hesitant to admit that esoteric Judaism, Gnostic Judaism, as opposed to normative Judaism, is relevant for the study of primitive Christianity, of which the *Missa Romana* is a part" (*ebd.* 74 und 75f.). O.Perler bestätigt den Einfluss der eng mit dem antiken Mysterienwesen zusammenhängenden Geheimtradition auf die Liturgie ("Arkandisziplin", *RAC*, 1, 1950, 667-76, 671ff., 676); cf. allgemein: Dieterich, E.L., "Das orientalische Judentum in seinen religiösen Vorstellungen von der nachbiblischen Zeit bis zur Gegenwart", Leipoldt, J., u.a., Hg., *Rel.gesch.d.Orients i. d. Zeit d.Weltreligionen*, 1961, 325-404, 358-62; Grözinger, K.-E., "Singen und ekst. Sprache in der frühen jüd. Mystik", *ZDMG Suppl.* IV, 119-21; Bousset, W., *Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter*, 1903, c. 4.1 (Der Individualismus: Vergeltung im Jenseits, Himmelsreise, Zwischenzustand, rel. Anthropologie); Maier, J., *Geschichte der jüdischen Religion*, 1972, 200ff.; Wolfson, E.R., *Through a Speculum That Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, 1994, 74ff. u.ö.

²⁷⁸ "Arkandisziplin" (J. Leipoldt), *RGG*³, 1, 606-8; "Disciplina arcana", Ferguson, E., Hg., *Encyclopedia of Early Chr.*, 1990, 269; Heiler, F., *Urkirche und Ostkirche*, 1937, Reg. 'Arkandisziplin'; Heiler, F., *Der Katholizismus*, 1923 (ND 1970), 86ff. Das Neue Testament kenne keine Arkandisziplin, meint G.Molin in der Rezension D.Flussers, *Dead Sea Sect and Prepauline Chr. (Revue de Qumran 1,1958, 293)*. "Synesios stellt in seinem programmatischen Brief vor der Bischofswahl neben seinen anderweitigen Bedenken unzweideutig fest, dass er die gängige christliche Verkündigung nur als ein gegenüber dem Philosophieren abzuwertendes Mythenerzählen, als ein notwendigerweise Wahrheit und Täuschung vermischendes Reden nachzuvollziehen vermag. 'Zu Haus philosophiere ich, nach aussen aber lehre ich in Mythen.' Die Wahrheit ist so dem Volk als ein überhelles Licht gnädig entzogen (Vollenweider, S., *Neuplatonismus und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene* [Diss., ZH, 1983], 1985, 203). Synesios sieht die Wurzeln dieser klassischen esoterischen Schule in Ägypten und in der pythagoreischen Schule (*ebd.*); er versteht Mythos im Sinn einer Tradition der positiven Wertung, als Verhüllung und gleichzeitiges dem Verständigen Transparent-Machen des Göttlichen, das seinen Platz im Gefüge des mystischen Aufstiegs hat, also weder Verrat noch Herablassung meint (*ebd.* 205). Ähnlich meint Origenes, die Menge soll zuerst exoterisches Wissen

fahrt erlassene Lehre Christi beruft und sich hauptsächlich mit den Beziehungen zwischen den höheren und niederen Welten, dem Ab- bzw. Aufstieg der Seele durch die Sphären und den Kenntnissen entsprechender Passwörter etc. befasst.²⁷⁹ Cumont konzidiert der ganzen Aufstieg-²⁸⁰ und Abstiegsymbolik²⁸¹ Präsenz im Christentum praktisch seit Beginn – allen Kirchenlehrern sei sie bekannt gewesen, Origenes habe sie adaptiert und trotz seiner Verdammung seien seine Ideen lebendig geblieben.²⁸²

erhalten (C.C.1,7; cf. *Tibet. Totenbuch*, hg. Evans-Wentz, 1978³, 316). – "Habe aber acht, dass keiner der Uneingeweihten dies höre", warnt Pseudo-Dionysios (cf. Deussen, P., *Allgem. Gesch.d.Phil.*, 2,2,2: *Die Phil. d. MAs*, 1915, 361), durch den proklisch adaptierte Elemente dieses Esoterismus' in das Christentum des Mittelalters Eingang fanden (cf. Haas, A.M., "Typologie der Mystik" [1992], *Mystik als Aussage*, 1996, 79) und bis in die Heutzeit nachwirken (Favre, A., "Ancient and Medieval Sources of Modern Esoteric Movements", Favre/Needleman, Hg., *Modern Esoteric Spirituality*, 1992, 1-70).

²⁷⁹ Diese Reise zum Vater war eine Vorwegnahme des nachtodlichen Eingehens in den höchsten Himmel (Quispel, "Ascleipus", 75); cf. Daniélou, J., "Les traditions secrètes des Apôtres", *Eranos JB*, 31(1962), 199-216, 207, 209, 211ff. Paulus bekämpfte zeitlebens diese jüdisch-christliche Strömung (Daniélou, op.cit., 212 u.ö.), obwohl auch er sich, wie wir gesehen haben, von ihr anregen liess (bspw. *Eph.* 4,9).

²⁸⁰ Lit.: Fontaine, P.F.M., *The Light and the Dark*, VIII, 1993, 117ff.; Dieterich, A., *Eine Mithrasliturgie*, 1903, 90f., 182ff., 200ff.; Carozzi, C., *Eschatologie et au-delà: Recherches sur l'apocalypse de Paul*, 1994, 47ff., 58ff.; Bousset, W., *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907, Reg. 'Aufstieg der Seele'; Pascher, J., *Der Königsweg*, Reg.; Stolz, *Theologie der Mystik*, 118ff., 219; Himmelfarb, M., "The Practice of Ascent in the Ancient Mediterranean World", Collins, J.J./M.Fishbane, Hg., *Death, Ecstasy, and Other Wordly Journeys*, 1995, 121-36; Abusch, T., "Ascent to the Stars in a Mesopotamian Ritual: Social Metaphor and Religious Experience", Collins/Fishbane, *ibid.*, 15-38; Rudolph, K., *Die Mandäer II: Der Kult*, 1961, Reg. 'Seelenaufstieg'; "Erhebung des Herzens"(J.Haussleiter), *RAC*, 6(1966), 1-22; Chittik, W.C., "The Circle of Spiritual Ascent According to Al-Quanawi", Morewedge, P., Hg., *Neoplatonism and Islam*, 1992, 179-210; "Echelle spirituel", *Dict.Spir.*; Davies, W.M., "The Ascension-Myth in the Pyramid Texts", *Journ. f. Near Eastern Studies*, 20, 36(1977), 161-79; Amat, J., *Songes et visions: L'au-delà dans la littérature latine tardive*, 1985, Reg.; Merkelbach, Reinhold, *Weihegrad und Seelenlehre der Mithrasmysterien*, 22f., 26; De Andia, Y., *L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, 1996, 303-373 (L'ascension de Moïse et l'entrée dans la ténèbre); Edsman, C.-M., *Le baptême de feu* (Diss.Uppsala 1940), 1940, 31ff. (Le martyre de Théodore: Vision, Seelenaufstieg, Leiter, Drachekampf...) und Reg. 'Ascension'; Dörrie, H., "Das fünffach gestufte Mysterium: Der Aufstieg der Seele bei Porphyrios und Ambrosius", *Mullus, FS Klauser*, 1964, 79-92 (*Plat.min.* 474-90); Fauth, W., *Helios megistos: zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, 1995, 9; Nilsson, M.P., *Griechischer Glaube*, 110-7, 217, 122, 131; Hedwig, K., *Sphaera Lucis*, Reg.; Méasson, A., *Du char ailé de Zeus à l'Arche d'Alliance: Images et mythes platoniciens chez Philon d'Alexandrie*, 1986, 192-229; Steinmann, W., *Die Seelenmetaphysik des Marius Victorinus*, 1990, 48-56 und Reg.; Recheis, P.A., *Engel, Tod und Seelenreise*, 1958; Iamblichus, *De anima. Text, Translation, and Commentary by John F.Finamore and John M. Dillon*, 2002, Reg. 'Soul: Ascent, descent'.

²⁸¹ Lit.: Dörries, H./M.Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus 6,2: Von der 'Seele' als der Ursache aller sinnvollen Abläufe (Bausteine 169-81)*, 2002, 16ff. (Abstieg der Seele in den Körper); Dillon, J., "The Descent of the Soul in Middle Platonic and Gnostic Thought" (1980), *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, 1990, c. XII; Elferink, M.A., *La descente de l'âme d'après Macrobe*, 1968; DiPasquale Barbanti, M., *Macrobio: Etica e psicologia nei 'Comentarii in somnium Scipionis'*, 1988, 128ff. (La discesa dell'anima, In Somn., I,12); Merlan, *Monopsychism*, 11ff.; Finamore, J.F., *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 1985, 59ff.; Steinmann, W., *Die Seelenmetaphysik des Marius Victorinus*, 1990, 36-41 und Reg. "Katabasis", *Paulys Real. enc.*, 10(1919), 2359-2451; Loyd-Jones, H., P.J.Pasons, "Iterum de 'Catabasi Orphica'", Beck, H.G. u.a., Hg., *Kyklos: Griechisches und Byzantinisches*, 1978, 88-100; Culianu, *Psychanodía I*, u.a. 8, 10f., 40; "Jenseitsreise", *RAC*, 17(1996), 505ff.; Stroumsa, G.G., "Mystical Descents", Collins, J.J./M.Fishbane, Hg., *Death, Ecstasy, and Other Wordly Journeys*, 1995, 137-52; Haas, A.M., "Typologie der Mystik" (1992), *Mystik als Aussage*, 1996, 75; Corrigan "Body", 375; "Aufwärts-abwärts", *RAC*, 1(1950), 954-57; *Eranos JB*, 50(1981) [nicht eingesehen]; Goldammer, K., "Wege aufwärts" und "Wege abwärts", *Eine hl. Kirche*, 22(1940), 25-57; Vollenweider, S., *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*, 1985.

²⁸² Cumont, *Lux Perpetua*, 187f. Bei Augustinus findet sich die neuplatonische Aufstiegsymbolik deutlich erkennbar in *De quant.an.*, aber nicht mehr kosmologisch-astral und material, sondern internalisiert auf die Aspekte der Fähigkeiten der Seele zum Aufstieg zur Gottesschau, also alles scheint "innerhalb" zu geschehen (cf. Ruh, *Geschichte 1*, 1990, 91-7). Bei Gregor von Nyssa erscheint sie völlig spiritualisiert und philosophisch-abstrakt verarbeitet (Mühlenberg, E., *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, 1966, u.a. 150ff.). – Verbirgt sich etwa auch hinter dem ursprünglich aus sieben Etappen bestehenden Kreuzweg die Symbolik der sieben Sphären? Ebenso könnte unser "Im siebten Himmel Sein" durchaus ein später Nachhall dieser alten Sphärenmystik sein. Jedenfalls ist das Motiv der Reise in die höheren Sphären bis heute lebendig, sicher ein Archetyp par excellence. Und zwar nicht etwa "nur" literarische Phantasie wie bei Jules Verne oder in neuem Science-Fiction-Szenarien der Erschliessung überräumlicher Welten (Meckelburg u.a.), sondern auch im Sinn gut alt- und neuplatonischer Tradition als Aufstieg seelischer Energien (bei C.G.Jung, Nahtodeserfahrungs-Strömungen u.a.m.). Kein anderes Symbol vermag das besser auszudrücken als die Spirale. Der österreichische Theosoph Leopold Brandstätter hat den ganzen Vorstellungskomplex in einen grösseren, zeitgemässen Zusammenhang gebracht, in eine Gesamtschau des Universums mit den makrokosmischen Bewegungen von Involution, Versenkung des Geistes in die Materie, und Evolution, Weg zurück ins Ureine (*Freude, Freude, Freude*, 2.A., 1968, 48ff.). Wunderbar veranschaulicht und z.T. in ähnlichem Sinn die bildlichen Darstellungen in Jill Purces', *Die Spirale: Symbol der Seelenreise*, 1988. Cf. Lurker, *Botschaft*, 121, zur links- und rechtsdrehenden Spirale – Involution hier allerdings umgekehrt als Rückkehr, "Überwindung der irdischen Schwerkraft und Lösung des Geistes (bzw. der Seele) aus der Verstrickung in der Materie" aufgefasst.

Nach diesen vorbereitenden Ausführungen verstehen wir die Hintergründe, die zu einer Seelenwagen-Theorie geführt haben, besser und können sie in den ihr zugehörigen Rahmen stellen. Hierzu empfiehlt sich ein mehr oder weniger chronologisches Vorgehen, denn an den verschiedenen Rezipienten dieser Theorie lässt sich anschaulich zeigen, wie jeder das ihm Überkommene modifiziert, und zwar nach Kriterien, die uns nicht immer zugänglich sind.²⁸³

In der spätplatonisch entwickelten Lehre vom Seelenwagen (*ochema, vehiculum animae*) kommen wesentliche Elemente der Astralmythik und -mystik im Verbund mit aristotelischer und stoischer Pneumatologie zusammen.²⁸⁴ Grundlage ist die Platon aus uralter Tradition überkommene Vorstellung einer wesenhaften Verbindung des Menschen mit den Gestirnen,²⁸⁵ –

²⁸³ Vielleicht geschieht es manchmal auch nur um der Abgrenzung willen oder zur Selbstprofilierung; oft stehen jedoch veränderte Auffassungen und auch wissenschaftliche Fortschritte hinter solchen Adaptionen. Für Jamblichus bspw. cf. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 166.

²⁸⁴ Finamore, J.F., *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 1985, 1; Culianu, *Psychanodia* I, 1983, 11; "Seelenwagen" (J.Halfwassen), *HWPPh*, 9, 1995, 111; Dodds, *Proclus. Elements of Theology*, 315f. Die Ochema-Theorien sind mustergültig zusammengetragen im mehrbändigen, leider schwer zugänglichen und (wohl nicht nur deswegen) kaum zur Kenntnis genommenen Werk *Ochêma* des niederländischen Grenzwissenschaftlers und ehemaligen Lehrstuhlinhabers in Leiden, J.J.Poortman. "Die rein naturwissenschaftlich im heutigen Sinn eingestellten Forscher wissen wenig damit anzufangen. Aber vielleicht werden auch sie einmal einen Weg finden, der ihnen den Zugang zu diesen Dingen eröffnet" (Walther, W., "Die Reichweite des menschlichen Erlebens", Resch, A., Hg., *Mystik*, 1975, 235-52, 247).

²⁸⁵ Halfwassen, J., "Bemerkungen zum Ursprung der Lehre vom Seelenwagen", *JB f. Rel.w. u. Theol.d. Rel.*, 2(1994), 114-28, 117ff. Die Vorstellung einer Verbindung von Seele-Gestirn ist vorsokratisch (Culianu, *Psychanodia* I, 10); der älteste Beleg in der Antike ist laut J. Stenzel Aristophanes, *Frieden* 832 ("Über zwei Begriffe der platonischen Mystik: Zoion und Kineses", *Kleine Schriften*, 1956, 8, 11f.). Leuchtend, himmlisch soll die ursprüngliche Bedeutung von *ie *deiwos* (vgl. ind. *devá*, av. *daeua-*, lit. *dievas*, lat. *deus* etc.) sein, und **dyeus* ('Himmel') war erstes und ältestes Kultobjekt der Indoeuropäer (Abaev, V.I., "Contribution à l'histoire des mots", *Mélanges linguistiques offerts à Émile Benveniste*, 1975, 1-12, 4). Die neuen astronomischen Erkenntnisse der Regelmässigkeit der Sternenbahnen konnten sich die Pythagoreer nur mit der Gegenwart einer intelligenten Sternenseele erklären, so dass sie sich Gestirne als Götter dachten (Rougier, L., *La Religion Astrale des Pythagoriciens*, 1959, u.a. 2, 40). Ähnlich die alten Hebräer: "Die Weisen als die apokalyptischen Lehrer und Mahner erhalten in besonderer Weise an der himmlisch-astralen Herrlichkeit Anteil. Selbst Jes.26,19 besitzt mit dem 'Tau der Lichter' eine astrale Komponente. 1Hen.104,2 nimmt dieses Motiv aus Dan.12,2 wieder auf: 'Wie die hellen Sterne (*photeres* vgl. Phil.2,15) am Himmel werdet ihr aufleuchten und strahlen, die Türen des Himmels werden euch geöffnet" (beide Motive finden sich bei Sophia von Klingnau, Tö. 58,17ff., 59, 29ff.). A.F. Segal nennt die Stelle Ausgangspunkt aller jüdischen Mystik sowie der Auferstehungslehre (Segal, A.F., "Paul and the Beginning of Jewish Mysticism", Collins, J.J./M.Fishbane, Hg., *Death, Ecstasy, and Other Wordly Journeys*, 1995, 93-120, 96). Der Gedanke von der astralen Unsterblichkeit taucht im Westen zuerst bei den Pythagoreern auf, dann bei Platon. Cumont versucht dies auf die iranisch-babylonisch beeinflussten Magusäer in Kleinasien zurückzuführen, von Nilsson zurückgewiesen, da schon bei Aristophanes (pax 832ff.) vorkommend (Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 1973, 359ff.). Eusebius bspw. lehnt eine Deifizierung der Gestirne ab (Strutwolf, H., *Die Trinitätslehre und Christologie des Euseb von Caesara: Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*, 1999, 90f.; cf. ders., "Kosmologie und Eschatologie im Denken des Euseb von Caesara. Ein Beitrag zum Verhältnis von Platonismus und Christentum", Baumbach, M. u.a., Hg., *Mousopolos Stephanos, FS Görgemanns*, 1998, 360-79). Paulus ebenso (Pépin, J., "Cosmic Piety", Armstrong, A.H., Hg., *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, 1986, 408-35, 409). Bereits Platon beklagte diese schon zu seinen Zeiten vorkommende Profanisierung der Gestirne (Pépin, *ibid.*, 411). – Die germanische Mythologie kennt ähnliches (Boyer, R., "Naissances Astrales. Mythes cosmogoniques de la Scandinavie ancienne", *Mediaevistik*, 1, 1988, 9-22). "Es ist hier schwer, zwischen aus der Antike importiertem und im germanischen Volksglauben gewachsenen Gut zu scheiden" ("Sterne als Seelen" [Stegemann], *HDA* 9, Nachträge, 770). "Jeder Stern gehört zu einem Menschen; die himmlische Spinnerin (die Werpeja bei den Litauern) spinnt für jedes neugeborene Menschenkind im Himmel einen Faden, der in einem Stern endet" (Grimm, *Mythologie* I, 685; "Astralmythologie" [K.Beth], *HDA* 1, 1927, ND 1986, 632-45, 636). – Allgemein: Cumont, F., *Lux Perpetua*, 1949, 6, 186, 344 und Reg. 'Astral', 'Astres' etc.; Nilsson, M.P., "Die astrale Unsterblichkeit und die kosmische Mystik", *Numen*, 1(1954), 106-19; "Erhöhung", *RAC*, 6(1966), 22-43, 33f.; Luck, G., *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, 1990, 387f.; Stenzel, J., "Der Begriff der Erleuchtung bei Platon" (1926), *Kleine Schriften*, 151-70, 156; Gressmann, H., *Die hellenistische Gestirnreligion*, 1925; Boyancé, P., "La religion astrale de Platon à Cicéron", *Rev. des ét. grecques*, 65(1952), 312ff.; Albani, M., *Der eine Gott und die himmlische Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterofesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient*, 2000 (Habil. Leipzig 1999); Goodenough, E. R. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. Vol. 8: Pagan Symbols in Judaism*, Bollingen Series 37, 1958, 167ff.; Bickerman, E.J., "Sur la théologie de l'art figuratif à propos de l'ouvrage de E.R. Goodenough", *Syria* 42(1966), 131-161, 145ff.; Strohmaier, G., "The Nature of the Superlunare World" (1975), Strohmaier, *Von Demokrit bis Dante: Die Bewahrung antiken Erbes in der arabischen Kultur*, 1996, 31ff.; "Astronomie", *RAC*, 1(1950), 831-36; Lemay, R., "Astrologie", *HWPPh* 1(1971), 584-7; Onuki, T., *Gnosis und Stoa: eine Unters. z. Apokryphon des Johannes*, 1989, 55ff.; Eisler, R., *Weltenmantel und Himmelszelt I*, 1910; Duhem, P., *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernique, II*, 1914; Klauck, H.-J., *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I*, 1995, 185ff.; Nock, A.D., *Essays*, I, 1972, 493ff.; Koep, L., "Astrologia usque ad Evangelium concessa. Zu Tertullian, De Idolatria", *Mullus, FS Klauser*, 1964, 199-208; "Astrologie", *RAC*, 1(1950), 817-31; Des Places, E., *La Religion Grecque: Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, 1969, 281ff.; Stemplinger, E., *Antiker Aberglaube in moderner Ausstrahlung*, 1922, 94-113; Dieterich, A., *Abraxas. Studien zur*

die in der ganzen Menschheitsgeschichte unerhört fruchtbar gewordene Makro-Mikrokosmos-Idee.²⁸⁶ Präziser: Die Ochema-Theorie basiert auf dem Glaubensgut des Sphärentransits, deutlich erkennbar etwa bei Proklos, wenn er von der Ein- beim Ab- und der Entkleidung beim Aufstieg der Seele und des Seelenwagens spricht.²⁸⁷

Anknüpfungspunkt ist vor allem die Seelenwagensymbolik in den Schriften Platons, aus der sich im Lauf der Jahrhunderte unter Zuwachs verschiedenster, auch orientalischer Einflüsse²⁸⁸ eben der zu untersuchende Vorstellungskomplex formiert hat.

Wie so oft also steht an vorderer Stelle dieser Grosse der Weltgeschichte, dessen Lehre jedoch nicht aus dem Nichts erstanden ist,²⁸⁹ vieles hingegen wird bei ihm greifbar. Sicher nimmt er bezüglich der Seelenwagensymbolik – von einer eigentlichen Lehre oder Theorie kann bei ihm noch keine Rede

Rel.g. des spätem Altertums, 1891, 39-47; Pépin, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I 1,1-4)*, 1964, 226; Gottschalk, H.B., *Heraclides of Pontus*, 1980, 103ff.; Rohde, *Psyche* II, 1921⁸, 131 (orphisch-pythagoreisch); Larrain, C.J. *Galens Kommentar zu Platons Timaios*, 1992, 96ff.; Festugière, R.P., *La révélation d'Hermès Trismégiste III: Les doctrines de l'âme*, 1953, 27-62 (L'origine céleste de l'âme). – Unzählige Inschriften auf Gräbern von Christen machen deutlich, wie stark der alte Glaube an die Sternenheimat der Seele lebendig blieb, da fruchtete auch Arnobius' Warnung nicht viel, sich nicht anzumassen, zu den Gestirnen fliegen zu können, solches stehe nicht in der Macht des Menschen (*Adv. nat.* II, 35). Noch auf Gregor des Grossen Grabmal lesen wir: *Zu den Gestirnen entschwingt sich der Geist, nicht schadet der Tod ihm./ der zum anderen Sein selbst ihm ebnet den Pfad*. Für Gregor sind die Sterne "Seelen einzelner glücklich Fortlebender" (*moralia in Job XVII*, 16). Ähnlich spricht Ratbertus von Gallus: *Aus dem Körper schickte er den Geist zu den Sternen* (Migne PL 126, 1060). Hrotsvit von Gandersheim besingt "fast heidnisch" die Rückführung der heiligen Agnes' lichtvoll strahlenden Seele in den gestirnten Palast hoch über dem Äther (Chapeaurouge, D. de, "Die Darstellung der Seele", Jüttemann, Hg., *Die Seele*, 1990, 112, cf. ders., "Die Rettung der Seele", *Wallraf-Richartz-JB* 35, 1973, 9-54, 38; cf. s' Jacob, H., *Idealism and Realism. A Study of Sepulchral Symbolism*, 1954, 145-76: ... Immortality in the stars). Eine "echte Verstirnung der Seele" widerfährt der Seele des hl. Franziskus, sie erscheint einem Mitbruder in der Form eines Sternes (Chapeaurouge, "Darstellung der Seele", 114). Ein frühes Zeugnis ist das den Gefallenen der Schlacht vor Poteidaia gewidmetes Epigramm (ca. 420 v. Chr.): *Der Aether nahm ihre Seele, die Erde ihre Körper entgegen* (Nilsson, M.P., "Die astrale Unsterblichkeit und die kosmische Mystik", *Numen*, 1, 1954, 106-19, 111).

²⁸⁶ Der urtümliche Gedanke eines engen Zusammenhangs von Mensch und Kosmos ist noch heute lebendig. Lit.: "Microcosm and Macrocosm" (G. Boas), *Dict. of the Hist. of Ideas* 3, 1962, 126-31; "Makrokosmos/Mikrokosmos"; *HWP* 5, 1980, 640-9; Korvov-Krasinski, C., v., *Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgesch. Sicht*, 1960; "Makrokosmos und Mikrokosmos" (Lanczkowsky) *RGG* 4, 1960³, 624f.; Meyer, A., *Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikrokosmos und Makrokosmos* (Diss. Bern), 1900; Windelband, W., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1957¹⁵, 314-22; Thunberg, L., "Der Mensch als Abbild Gottes – Die östliche Christenheit", McGinn u.a., *Geschichte der christlichen Spiritualität*, I, 1993, 304ff.; Dieterich, A., *Eine Mithrasliturgie*, 1903, 55ff.; Schedler, M., *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen MAS*, 1916, 158 ("Weiterhin hat gerade Macrobius nicht wenig zu der allgemeinen Verbreitung des Gedankens beigetragen, dass der Mensch Mikrokosmos, eine Welt im kleinen, ist..."); Allers, R., "Microcosmos. From Anaximandros to Paracelsus", *Traditio*, 2(1944), 319-407; "Himmelsreise", *RAC*, 436ff.; Maier, J., "Mikrokosmos und Makrokosmos in spekulativen Traditionen des Judentums", Arzt, T. u.a., Hg., *Unus Mundus, Kosmos und Sympathie. Beiträge zum Gedanken der Einheit von Mensch und Kosmos*, 1992, 431-58 (weitere int. Artikel); Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism, II: Neoplatonism*, 1986, 482f.; Wachs, M., *Seele oder Nicht-Ich*, 1998, 1.3 (Der Urriese und der kleine Mensch im Menschen); Widengren, *Religionsphänomenologie*, 491, 101, 103f. und Reg.; Leisegang, *Gnosis*, 27, 32f., 49f.; Leisegang, H., *Der Heilige Geist*, I, 1919, 19 u.ö.; Balthasar, *Theodramatik* 4, 1983, 377ff.; Corsini, E., "L'harmonie du monde et l'homme microcosme dans le *De hominis officio*", Fontaine, J.C. Kannegiesser, Hg., *Epektasis (FS Daniélou)*, 1972, 455-62; Rudolph, K., "Die Religion der Mandäer", Schröder, C.M., Hg., *Die Rel. der Menschheit* 10,2, 1970, 406-558, 421ff.; Vereno, M., *Vom Mythos zum Christos*, 1958, 41ff.

²⁸⁷ Culianu, *Psychanodia* I, 12 (*Elemente der Theologie*, Prop. 209).

²⁸⁸ Dodds, *Proclus. Elements of Theology*, 314, relativiert diese allerdings. Poortman weist auf eine mögliche Verwandtschaft von Platons Bild des Seelenwagens mit den indischen *vimanas*, Wagen der Götter, hin, die oft im Mahabharata erwähnt werden (*Vehicles* II, 1978, 233).

²⁸⁹ Die Seele als Trägerin der Identität und als Beständiges im Wechsel sowie die Hoffnung auf postmortale Kontinuität zeichnet bereits den vorsokratischen Seelenglauben aus (Nicolai, W., "Der Mythos vom Sündenfall der Seele [Bei Empedokles und Platon]", *Gymn. Helv.*, 88, 1981, 518). Heraklit, von ihm stammt das berühmte Zitat von der 'Grenzenlosigkeit der Seele' (cf. Zintzen, "Bemerkungen zur neuplatonischen Seelenlehre", Jüttemann, Hg., *Die Seele*, 1991, 56), bestimmt die Seele als 'sideralen Funken' (cf. Culianu, *Psychanodia* I, 10); allgemein zu Heraklits Seelenlehre: Schofield, M., "Heraclitus' theory of soul and its antecedents", Everson, S., Hg., *Psychology*, 1991, 13-34; Schmitt, P., "Geist und Seele. Studien über Logos, Nous und Psyche bei Heraklit und Platon und über einige späte Nachwirkungen dieser Begriffe", *Eranos JB*, 13(1945), 133-85, 165ff. Zu anderen Vorsokratikern: Barnes, J., *The Presocratic Philosophers 2: Empedocles to Democritus*, 1979, 170-205; Dihle, A., "Totenglaube und Seelenvorstellung im 7. Jh.v.Chr.", *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber*, 1982, 9-20; Sonnemans, H., *Seele. Unsterblichkeit - Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie*, 1984, 124-215.

sein²⁹⁰ – älteren Sternenglauben auf, wie er ihm u.a. von den Orphikern²⁹¹ und Pythagoreern her bekannt ist.²⁹² Wichtig für Platon ist der Pythagoreer Alkmaion von Kroton, dessen Lehre, die Gestirne würden von Geistern bewegt,²⁹³ Grundlage für seinen Unsterblichkeitsbeweis ist und der auch von der Ähnlichkeit der menschlichen Seele mit den Gestirngöttern spricht.²⁹⁴

Platon verwendet *ochema* für das Bild der Seele als Zweigespann (*Phaidros* 246a);²⁹⁵ den Ausdruck "Wagen (ochema) der Seele" aber auch zur Bezeichnung der Sterne als Wagen der Seele (*Tim.* 41de) oder etwa für den von der Seele belebten menschlichen Körper (*Tim.* 44e; 69c).²⁹⁶ *Ochema* ist ausserdem ein Wagen, der die Seele postmortal zu den unterirdischen Straf-orten führt (*Phaidon* 113d). Bezüglich der Frage, wie die Seelen der Sterne die Sternkörper lenken, mutmasst Platon, dies könnte mittels eines feurigen oder luftartigen Körpers geschehen, in dem sie 'wie in einem Wagen sitzen' (*Leg.* 898e-899a). Auf der Basis dieser Stellen also werden in der Folge – hauptsächlich im Spätplatonismus – mehr oder weniger systematisierte *Ochema*-Theorien entwickelt.²⁹⁷

²⁹⁰ Finamore, J.F., *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 1985, 1; Dodds, *Proclus. Elements of Theology*, 315. – Die Begriffe um das Stammwort bedeuten bei ihm: "a. 'form, shape, figure', b. 'Astrological and astronomical, or of the universe as a whole configuration', c. 'role, attitude, gesture, figure' (esp. of dancers and magicians), *ochematizein* 'give shape...', *ochenatisis* 'configuration', *ochematismos*" (Sleeman, J.H./G.Pollet, *Lexicon Plotinianum*, 1980, 983ff.).

²⁹¹ Zur *Ochema*-Idee bei den Orphikern cf. Eisler, R., *Orpisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, Vorträge 1922-23, 2. Teil, ND 1967, 130.

²⁹² Stenzel, "Über zwei Begriffe der platonischen Mystik", 1ff., 12 u.ö. Orphiker und Pythagoreer liessen sich ihrerseits von volksreligiösen und vermutlich auch von indischen Vorstellungen anregen, bspw. ordneten die Inder wie auch die Pythagoreer den Gestirnen bzw. Planeten quadratische Bewegungen zu ("Astralgeister", *HWP* 1, 582-4, 582).

²⁹³ Cf. Schultz, W., *Altjionische Mystik*, I, 1907, 203ff.; Wili, W., "Die Geschichte des Geistes in der Antike", *Eranos JB*, 13(1945), 43-93, 53, 60.

²⁹⁴ "Astralgeister", *HWP* 1, 582; Stenzel, J., "Über zwei Begriffe der platonischen Mystik: Zoion und Kinesis" (1914), *Kleine Schriften*, 1-31; cf. Steiner, P.M., *Psyche bei Platon*, 1992, 49-106; Rehn, R., "Tod und Unsterblichkeit in der plat. Philosophie", Binder, G./B.Effe, Hg., *Tod und Jenseits im Altertum*, 1991, 103-121; Nilsson, M.P., "Die astrale Unsterblichkeit und die kosmische Mystik", *Numen*, 1(1954), 106-19; Kalogerakos, I.G., *Seele und Unsterblichkeit: Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, 1996; Robinson, T.M., *Plato's Psychology*, 2.A. 1995 (1.A. 1970), 119-31. Aus der Lit. zur Seelenlehre Platons: Alt, K., "Diesseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele I und II", *Hermes*, 110(1982), 278ff.; Barth, H., *Die Seele in der Philosophie Platons*, 1921; Emilsson, E.K., "Platonic Soul-Body Dualism in the Early Centuries of the Empire to Plotinus", Haase, Hg., *Aufstieg und Niedergang* 36,7, 1994, 5331-62; Schmitt, P., "Geist und Seele. Studien über Logos, Nous und Psyche bei Heraklit und Platon und über einige späte Nachwirkungen dieser Begriffe", *Eranos JB*, 13(1945), 133-85; Dörrie, H., "Platons Begriff der Seele und dessen Ausgestaltung im Neuplatonismus", Kremer, K., Hg., *Seele: Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person*, 1984, 18-45; Dörrie/Baltes, *Der Platonismus im 2. und 3. Jh. n. Chr.*, Bd. 3 (Bausteine 73-100), 1993, 80ff. u.ö.; Dörrie/Baltes, *Die phil. Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome/Platonische Physik (im antiken Verständnis)*, Bd. 4, 1996, 162ff.; Dörrie, H./M.Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus 6,1 und 6,2: Von der 'Seele' als der Ursache aller sinnvollen Abläufe* (Bausteine 151-68), 2002; Dörrie, H./M.Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus 6,2: Von der 'Seele' als der Ursache aller sinnvollen Abläufe* (Bausteine 169-81), 2002; Corrigan "Body and Soul", 374-6 (guter Überblick); Hoffmann, E., *Platonismus und Mystik im Altertum*, 1934, 7ff., 23ff., 39, 72ff., 80; Gronau, K., *Platons Ideenlehre im Wandel der Zeit*, 1929, XVI. und Reg.; Lovibond, S., "Plato's theory of mind", Everson, S., Hg., *Psychology*, 1991, 35-55; Rist, J.M., "Plato says that we have tripartite soul. If he is right, what can we do about it?", Rist, *Man, Soul and Body*, I, 1992, 103-124; Sandvoss, E., *Soteria: Phil. Grundlagen der plat. Gesetzgebung*, 1971, 69-100; Schwabl, H., "Homer und die platonische Seelenlehre", Holzhausen, Hg., *psyche-Seele-anima*, *FS Karin Alt*, 1998, 7-36; Solmsen, "Plato and the Concept of the Soul", *Journ. of the Hist. of Ideas*, 1983, 355-67; Steiner, Peter M., *Psyche bei Platon*, 1992; Stepski-Doliwa, A. von, *Die platonische Erkenntnislehre*, 1989, 147-66; Mueller, F.-L., *Histoire de la psychologie* 1, 4.rev. A., 1976, 51-9.

²⁹⁵ Cf. Dihle, K., "Die leibliche Gegenwart körperloser Seelen", Holzhausen, Hg., *psyche-Seele-anima*, *FS Karin Alt*, 1998, 231; Holtermann, M., "Die Suche nach der Struktur der Seele in Platons *Phaidros*", Baumbach, M. u.a., Hg., *Mousopolos Stephanos: FS für Herwig Görgemanns*, 1998, 426-42.

²⁹⁶ Blumenthal, H.J., "Some Problems about Body and Soul in Later Pagan Neoplatonism", Blume, H.D./F.Mann, Hg., *Platonismus und Christentum* (FS H.Dörrie), 1983, 75-84, 82; Verbeke, G., *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoicisme à S. Augustine*, 1945, 364.31; Poortman, J.J., *Vehicles of Consciousness. The Concept of Hyllic Pluralism (Ochema)* Bd. I, 132f. (Hinweis auf S. Prausnitz, *Der Wagen in der Religion, seine Würdigung in der Kunst* (Strassburg, 1916 [nicht eingesehen]), *ebd.*, 138-45, 201-6, Bd. II, 233; Stenzel, "Über zwei Begriffe", 7.

²⁹⁷ "Seelenwagen" (J.Halfwassen), *HWP*, 9(1995), 111. Dodds hält *Leg.* 898e-899a, wo Platon Vermutungen anstellt über einen feurigen oder luftartigen Körper als *tertium quid*, mittels dessen die Sterne von ihren Seelen geführt werden könnten, als die einzig plausible für eine Anknüpfung an die Seelenwagenlehre (*Proclus. Elements of Theology*, 315). Blumenthal bestimmt *Ochema* als zwischen Körper und

Ein Wort noch zum Bild des Wagens: Cumont zeichnet in gewohnter Souveränität mit wenigen Strichen die Entwicklung des weit in die mythische Frühzeit zurückreichenden Bildes vom Wagengespann als Transportmittel in die himmlischen Regionen nach.²⁹⁸ Die Etrusker kannten verschiedene Möglichkeiten für den Weg in die Unterwelt: zu Fuss, zu Pferd oder eben mit einem Wagen.²⁹⁹ Die Darstellungen von von Unterweltdämonen begleiteten Wagengespannen in den Beigaben etruskischer Gräber weisen klar auf einen eschatologischen Zusammenhang hin: der Wagen soll des Verstorbenen Wege im Jenseits (*courses posthumes*) erleichtern. Diese Vorstellungen werden z.T. mit dionysischen, wohl auf die Jenseitsfreuden hinweisenden Elementen ergänzt (Cumont, *Lux Perpetua*, 1949, 289f.). Am Anfang all dieser Wagen-Ideen steht der uralte und weit verbreitete Glaube an die Sonne als Feuerwagen – Elias' Feuerpferde sind wohl diejenigen des Sonnengottes Shamash (*ibd.*, 292). In einer späteren Phase der Kultur sieht die intellektuelle Elite darin "nur" noch Symbole und versucht die alten Wagen-Bilder, etwa im Fall der Neuplatoniker, im Sinne eines *vehiculum animae* zu deuten, während die Masse an ihren "massiven" Vorstellungen festhalten. ("Mais la crédulité des foules restait fidèle à une conception beaucoup plus matérielle, celle que l'art n'a pas cessé de rendre sensible aux yeux", *ibd.*, 293). Ein analoger Vorgang lässt sich bei der Umformung des Seelenvogels zu einem die Seele transportierenden Vogel erkennen (*ibd.*, 294): Ursprünglich wurde die ganze Person in den Himmel versetzt, später nur die Seele und in einer weiteren Phase der Verarbeitung dieser altüberkommenen Bilder wurde aus der Seele ein Gefährt.

In der älteren Akademie werden die Ochema-Vorstellungen verbunden mit der Pneuma- und Aither-Lehre, der Seelenwagen ist hier als "Bindeglied zwischen der immateriellen Seele und dem materiellen Körper angesetzt, das der Seele beim Abstieg durch die Gestirnsphären auf die Erde und beim Wiederaufstieg nach dem Tod dient", entsprechend dem platonischen Grundsatz der Notwendigkeit eines zwischen Körperlichem und Geistigem vermittelnden Gliedes.³⁰⁰ Der Platonschüler Herakleides Pontikos, eine schillernde Figur (ca. 390–310 v. Chr.),³⁰¹ greift auf den Volksglauben zurück³⁰² und

Seele gefügtes Konstrukt, basierend auf Platons *Tim.* 41DE (Seelenfahrzeug zum Himmel) und *Tim.* 69C (Körper als Seelenfahrzeug), kombiniert mit Aristoteles' Bezug auf das Pneuma als Teil des Kontrollsystems des Körpers (Blumenthal, "Some Problems about Body and Soul", 82).

²⁹⁸ *Lux Perpetua*, 1949, 277f.; cf. Daniélou, J., *Les origines du christianisme latin*, 1978, 198-201 (Le char cosmique); Lieb, M., *The Visionary Mode: Biblical Prophecy, Hermeneutics, and Cultural Change*, 1991, Reg. 'Chariot'; Dean-Otting, M., *Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature*, 1984, Reg. 'Deity chariot'; Smolian, J., "Vehicula religiosa. Wagen in Mythos, Ritus, Kultus und Myterium", *Numen*, 10(1963), 202-27.

²⁹⁹ Damals noch nicht – von den Pythagoreern – in die supraterrrestrische Sphäre verlegt, so dass Leiter, Barke und Flug hinzukommen (Cumont, *Lux Perpetua*, 1949, 281f.).

³⁰⁰ "Seelenwagen", *HWPPh*, 9, 1995, 111.

³⁰¹ "Herakleides Pontikos", *RE* 8(1913), 472-84 und Suppl. 11(1968), 675-86 (F. Wehrl); Poortman, J.J., *Vehicles of Consciousness*, I, I, 34, III, 128; "Jenseitsreise", *RAC*, 17(1996), 522; Wilamowitz-Moellendorf, U. von, *Der Glaube der Hellenen* 2, 1932, 533-6; "Herakleides Pontikos", Wehrl, F., Hg., *Die Schule des Aristoteles*, 7, 1953; Tarán, L., "Proclus and the Old Academy", Pépin, J./H.D. Saffrey, Hg., *Proclus, Lecteur et Interprète des anciens*, 1987, 227-76, 263-9; Gottschalk, H.B., *Heraclides of Pontus*, 1980; Hengel, M., *Judentum und Hellenismus*, 384 (Lit.); Cumont, F., *Lux Perpetua*, 1949, Reg. 'H.P.'; Pépin, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (Ambroise, *Exam. I* 1,1-4), 1964, 226ff.

analogisiert die Seelensubstanz mit derjenigen des Gestirns. Die Seele ist in der Milchstrasse³⁰³ beheimatet und trägt einen "ätherischen oder uranischen Körper".³⁰⁴ Auf ihn geht vermutlich auch die von Galen Poseidonios³⁰⁵ zugeordnete doppelte Vorstellung, die Seele sei entweder 'lichtartiger oder ätherischer' Körper oder aber – selber unkörperlicher Substanz – "besitze einen solchen Körper als 'ersten Wagen' (*proton ochema*), durch den sie mit dem materiellen Körper in Verbindung trete."³⁰⁶ Interessant und bezeichnend hier die Unsicherheit bezüglich der Korporalität der Seele, der Seelenwagen wird selber zur Seele, zumindest der Möglichkeit nach, hier wirken zweifellos stoische Ansätze weiter.³⁰⁷

³⁰² "Herakleides ist der älteste Zeuge für eine Annäherung an den volkstümlichen Glauben, die sich in der Akademie schon unter den Augen des greisen Platon – nicht ohne seinen unmittelbare Einfluss – anbahnte und dann vor allem in der Stoa sehr weit getrieben wurde" (Wehrli, F., *Hauptrichtungen des griechischen Denkens*, 1964, 65).

³⁰³ "Milchstrasse", *Der kleine Paluy* 3(1975), 1294. Ihr Lichtschimmer rührt von der hohen Dichte von Seelenwagen an dieser Stelle her (Gottschalk, H.B., *Heraclides of Pontus*, 1980, 101, cf. "Seelenwagen", *HWPPh*, 9,1995, 112. Sie wird bei den Griechen auch 'Tisch der Götter' genannt, zwei Hunde bewachen den Eingang zu dieser Strasse (Clemens, *Strom.* V,7), die von den Seelen auf der Hin- bzw. Rückreise begangen wird ... (Creuzer, F., *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* 3. Teil, 2., völlig umgearb. A., 1821, 430f.). Die Milchstrasse ist ein sehr beliebtes mythologisches Spekulationsobjekt, cf. Grimm, *Deutsche Mythologie*, I, 296; "Milchstrasse"; *HDA* 6, 367-74; Goodman, F.D., "Unterschiede im Erleben der anderen Wirklichkeit", 130; Büchner, K., *Somnium Scipionis: Quellen, Gestalt, Sinn*, 1976, 70ff.; Rohde, *Psyche*, Reg. – Cicero, Tusc. I,30,72 (cf. *Consol.* fr.6) spricht von zwei Wegen der Seelen: denen, die ihre Reinheit und Unschuld bewahrt und im Körper das Leben der Götter nachgeahmt haben, eröffnet sich ein Weg zurück, woher sie gekommen sind, die anderen, den Leidenschaften ergebenen, "suivent un chemin détourné qui les exclut de l'assemblée des dieux"; die Milchstrasse, ursprünglich Weg der Götter zum Palast Zeus', wird zum Weg, der die Heroen vom Leben auf Erden in den Zenith führt, als erster berichtet Heracleides Pontikos davon; noch Paulinus von Nola lässt Elia und Henoch auf ihrem Wagen diesen Weg fahren, um ins Paradies zu gelangen; nachdem in der antiken Gesellschaft populär geworden, findet das Bild der zwei Wege auch Eingang in die kirchliche Literatur, auch in das hellen. Judentum (*Sap.Sir.* = *Eccl.* 21,11); Laktanz (*Inst.* VI,3,4; *Epit.*, 59) verbindet diese zu recht mit Pythagoras (*Cumont*, F., *Lux Perpetua*, 1949, 280f., cf. Reg. 'Voie lactée, chemin des mort').

³⁰⁴ "Seelenwagen", *HWPPh*, 9(1995), 112; Dodds, *Proclus. Elements of Theology*, 316.3; Gottschalk, H.B., *Heraclides of Pontus*, 1980, 103ff., 146; Poortman, *Vehicles*, II, 34, III, 128. Halfwassen, "Bemerkungen", 1994, 122f. Halfwassen vermutet im Pontiker "den Urheber der Lehre vom Seelenwagen" (ebd. 124), M. Baltus hingegen setzt auf Xenokrates ("Zur Theologie des Xenokrates", van den Broek, R., Hg., *The Knowledge of God from Alexander the Great to Constantine*, Leiden, 1987, 48 [nicht eingesehen], cf. Halfwassen, "Bemerkungen", 121).

³⁰⁵ Dämonen im Luftraum zw. Erde und reinem Äther wirken auf den Menschen ein, "wohl als Vermittler zwischen Göttern (oder der Gottheit) und den Menschen; es mochten auch Seelen darunter sein, die in demselben Luftraume schwebten" (Wilamowitz-Moellendorf, U. v., *Der Glaube der Hellenen*, 2, 1932, 413-6, 413). Poseidonios unterscheidet zwischen einem irdisch-groben und einem himmlisch-feinen Pneuma (Rüsche, F., *Das Seelenpneuma: Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele – Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Pneumalehre*, 1933, 78f.). Allgemein zu dieser der späteren Mystik stoische Elemente vermittelnden wichtigen Gestalt: Nilsson, *Griechischer Glaube*, 143; Wili, W., "Die Geschichte des Geistes in der Antike", 86 (reimaterialisiert stoisches Pneuma); Prümm, *Rel.gesch. HB*, 580; Dieterich, A., *Eine Mithrasliturgie*, 1903, 57ff., 202; Miller Jones, R., "Posidonius and the Flight of the Mind through the Universe", *Clas.Phil.* 21(1926), 97-113; Nock, A.D., *Essays...* II, 1972, 853-76; Pépin, J., *Idées Grecques sur l'Homme et sur Dieu*, 1971, 145-60 (*Anthropologie*), 150-4 (*Eschatologie*); Schindler, K., *Die stoische Lehre von den Seelenteilen und Seelenermögen insbes. bei Panaitios und Poseidonios und ihre Verwendung bei Cicero* (Diss. phil., Mü.), 1934; Theiler, W., *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, 1930, 61-109, 110-53 (Gestaltungen und Umgest. d. poseid.Lehre).

³⁰⁶ "Seelenwagen", *HWPPh*, 9(1995), 112; cf. Dodds, *Proclus. Elements of Theology*, 1933, 316. – "Wenn wir etwas über die Substanz der Seele aussagen wollen, so müssen wir eines von zwei Dingen sagen: entweder dass sie der leuchtende und ätherische Körper ist, zu welcher Schlussfolgerung die Stoiker und Aristoteles logisch gelangen müssen, selbst wenn sie dies nicht wollen; oder dass es eine unkörperliche Substanz ist, und dass jeder Körper [also für das 16. Jahrhundert der Spiritus oder der Astralleib, M.S.] ihr erstes Fahrzeug (*ochema*) ist, durch welches Mittel (*meson*) die Seele Verbindung mit anderen Körpern erlangt" (De placitis Hippocratis et Platonis VII, 7,25, cf. Sontag, M., "Gefährt der Seele, Träger des Lebens: Die medizinischen Spiritus im 16. Jahrhundert", Jüttemann Hg. *Die Seele*, 165-79, 172; cf. Rohde, *Psyche* II, 1921⁸, 320).

³⁰⁷ Poortman, J.J., *Ochêma VI-CD. De Zin van het Hylisch Pluralism*, 1967, 690 (engl. Zus.f.); cf. Rüsche, *Seelenpneuma*, 1933, 78ff. Dodds vermutet, das pneumatische Vehiculum könnte Erbe der uralten Seelenhauch-Vorstellungen sein ("the ultimate basis is the primitive thought that the soul is the life-breath. [...] Primitive ideas die hard, and after their apparent death they tend to survive in attenuated forms", *Proclus, Elements of Theology*, 316.3). Zur stoischen Seelenlehre: Mueller, F.-L., *Histoire de la psychologie* 1, 73-86; Dessoir, M., *Abriss einer Geschichte der Psychologie*, 1911, 40-5; Siebeck, H., *Geschichte der Psychologie 1.2: Die Psychologie von Arist. bis zu Th.v.Aquin*, 1884, 160-84; Colish, M.L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early MA, 1: Stoicism in Classical Latin Lit.*, 1985, 27-31; Schindler, K., *Die stoische Lehre von den Seelenteilen*, 1934.

Auch mittelplatonische Denker, u.a. der einflussreiche Attikos,³⁰⁸ nehmen Bezug auf den Seelenwagen,³⁰⁹ entsprechend ihrer skeptischen Grundhaltung ist er den einen ebenso sterblich wie der Körper,³¹⁰ andere hingegen lassen ihn diesen überleben.³¹¹ Im Mithraismus,³¹² in der Gnosis,³¹³ Chaldäik³¹⁴ und Hermetik,³¹⁵ aber auch bei Philon³¹⁶ lebt die Vorstellung in vielfältiger Weise

³⁰⁸ Halfwassen "Bemerkungen", 1995, 123 (Attikos, cf. Proklos, *In Tim.* III,234,9-18 Diehl); cf. Dodds, *Proclus. Elements of Theology*, 317; Baltés, M., "Zur Philosophie des Platonikers Attikos", Blume, H.D/F.Mann, Hg., *Platonismus und Christentum* (FS H.Dörrie), 1983, 38-63, 56.

³⁰⁹ Halfwassen "Bemerkungen", 1995, 123 (Albinos [Proklos, *In Tim.* III,234,9-18 Diehl], Numenius [Test. 47, Macrobius, *In Somn.Scip.* I,11,12-13], für die platonisierende Gnosis [Basiliidianer] Clem.Al., *strom* II,20,112-3).

³¹⁰ "Seelenwagen", *HWPPh*, 9, 112.

³¹¹ "Seelenwagen", *HWPPh*, 9, 112; Poortman, *Ochêma VI-CD. De Zin van het Hylisch Pluralism*, 1967, 690; Finamore, J.F., *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 1985, 27, 29.

³¹² Der Initiand soll in einem ritualisierten *mors mystica* mittels eines "subtle body", substantialer Natur und Unsterblichkeits- oder Auferstehungskörper genannt, die hyperuranische Region erreichen, um so seinen Ganzheitszustand zu gewinnen, erleuchtet und glorifiziert zu werden. Nun unterscheidet sich der Seelenkörper des Initierten von demjenigen der anderen Menschen, bei denen er durch Leidenschaften und Sünden schwer und dicht geworden ist und einer theurgischen Reinigung bedürfte (Mead, *Quests*, 164-8). "In Mithras-Tempeln erinnerte eine Art Leiter, aus acht übereinandergestellten Toren zusammengesetzt, an den Weg, den die Seele zurücklegen muss, bis sie von allen Mängeln und aller Sinnlichkeit befreit in den obersten Himmel gelangt; die sieben ersten Tore bestanden aus sieben Metallen, die wiederum den sieben Planeten entsprachen. Wer das achte Tor durchschreitet ... befindet sich ... im Empyreum" (Lurker, M., *Die Botschaft der Symbole*, 1990, 225.) In metaphorisierter Form haben sich diese Vorstellungen bis heute erhalten, etwa in der Torsymbolik der Chassidim. Und vielleicht klingt all dies noch nach in unserem Hüpfspiel, "Tempel- oder Himmelhüpfen genannt", Jill Purce jedenfalls sieht in diesem Kinderspiel ein Relikt alter mythischer Traditionen (*Die Spirale, Symbol der Seelenreise*, 1988 [engl. Or. 1974], 115.66).

³¹³ Die Gnostiker massen dieser Vorstellung offenbar wenig Bedeutung zu, es ist nicht viel darüber erhalten (Dodds, *Proclus. Elements of Theology*, 314f.); Verbeke weist auf die negative Bedeutung der pneumatischen Hülle der Seele in der *Pistis Sophia* hin ("un antagonisme pépétuel entre l'âme et le pneuma"), wo sie aufgrund ihrer das Himmlische verdunkelnden Wirkung zum Bösen verführt und die Seele erst durch übernatürliche Offenbarung, durch Erkenntnis des Mysteriums, durch Einfluss des göttlichen Lichtes davon befreit werden kann; diese Hülle legt sich im Laufe des Abstieges der Seele nebelhaft um sie, so ihren geistigen Horizont einschränkend – es handelt sich dabei wohl um eine Modifikation der von den Neuplatonikern her bekannten Erkenntnisfunktion des Ochema-Pneumas (Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma*, 1945, 304f.). G. Scholem bringt die jüdisch-frühchristliche Vorstellung eines höheren Ichs, eines himmlischen Doppels, mit dem Astralkörper der "Mithrasliturgie" (Dieterich) in Verbindung (*Mystical Shape*, 251ff., cf. de Conick, A.D., *Seek to See Him*, 1996, 154f.; Corbin, *Die smaragdene Vision*, 33-60).

³¹⁴ Smith, A., *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, 1974, 154; "Seelenwagen", *HWPPh*, 9, 112; Geudtner, O., *Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel*, 1971, 18-24; Lewy, H., *Chaldean oracles*, 178-84; Majercik, R., Hg., *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*, 1989, 19.

³¹⁵ *Corp.Herm.* X,13,17 (cf. Stobaios, *Anthol.* I,410,18ff., Wachsmuth-Hense); *Or.Chald.* Fr. 61d, e, f, 104, 120, 201, des Places (Halfwassen "Bemerkungen", 1994, 123); cf. Dodds, *Proclus. Elements of Theology*, 317; Rüsche, *Seelenpneuma*, 1933, 80f.; Dörrie, *Porphyrios' 'Symmikta Zetemata'*, 1959, 203; Culianu, *Psychanodia*, I, 49; Festugière, A.J., *Hermétisme et mystique païenne*, 1967, 20; "Seelenwagen" *HWPPh*, 9, 112. – Im Weltgebäude des Poimandres lässt die erste Intelligenz (oberste Gottheit) eine zweite entstehen ("une Pensée créatrice"), die ihrerseits sieben Administratoren schafft, die mit ihren Orbits die gesamte sensible Welt umfassen, nichts anderes als die Planeten also, aus den Elementen Feuer und Pneuma bestehend: Der Anthropos, Geschöpf der ersten Intelligenz, nun möchte teilhaben an der kreativ-kosmischen Produktivität und tritt in Kontakt mit den sieben himmlischen Administratoren, von denen er je einen Teil seiner Natur erhält, und so steigt er hinab zur Erde, beide geraten in heftige Leidenschaft zueinander und verbinden sich. Erst die von den sieben Sphären erhaltenen pneumatischen Hüllen, Verbindungsglied zwischen Körper und den beiden höheren Prinzipien Seele (*psyche*) und Geist (*nous*), ermöglichen eine Liäson mit der irdischen Braut, d.h., der Abstand zwischen diesen beiden Bereichen ist so gross geworden, dass sie nicht mehr in einem Lebewesen vereint werden können ohne Einschaltung eines Zwischengliedes (*substance intermédiaire*; Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma*, 1945, 308f). Im hermetischen *Corpus X* werden auf dem Rückstieg der Seele sämtliche Hüllen wieder abgegeben (Verbeke, *op.cit.*, 311f.). Verbeke vermutet in den hermetischen Pneuma-Vorstellungen eine Verbindung von ägyptischer Anthropologie (*ka, ba*) mit dem Pneuma der hellenistischen Mediziner sowie mit Elementen platonischer Psychologie (*op. cit.*, 314f.). Cf. Haenchen, E., *Gott und Mensch, Ges.Aufsätze*, 1965, 335-75 (Aufbau und Theologie des 'Poimandres'); Mead, *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition*, 1919, 50ff.

³¹⁶ Philon v. Alexandria kennt einen 'kosmischen Körper' (Mead, *Quests*, 159f., 168; Poortman, *Vehicles* II, 1978, 59f., 64f.); cf. Dillon, "The Descent of the Soul", 1990, 362f.; de Conick, *Seek to See Him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, 1996, 156f.; Pulver, Max, "Das Erlebnis des Pneuma bei Philon", *Eranos JB* 13(1945), 111-32; Rüsche, F., *Seelenpneuma*, 1933, 79f., 84 u.ö.; Fontaine, P.F.M., *The Light and the Dark*, VIII, 1993, 1-44 und Reg.; Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon*, 61ff.; Lewy, H., *Sobria ebrietas: Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, 1929, 6f.; Méasson, A., *Du char ailé de Zeus à l'Arche d'Alliance: Images et mythes platoniciens chez Philon d'Alexandrie*, 1986; Pascher, J., *Ho basilikos hodos. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria*, 1931, 37ff.; u.ö.; Sellin, G., *Der Streit um die Auferstehung der Toten*, 1986, 181ff.; Siebeck, *Geschichte der Psychologie* 1.2, 1884, 130-60, 297-314; Umemoto, N., "Die Königsherrschaft Gottes bei Philon", M.Hengel/A.M. Schwemer, Hg., *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, 1991, 230; Leisegang, *Der Heilige Geist*, 1919.

weiter. Die Seele erhält im Lauf ihres Abstieges immer dichtere Kleider,³¹⁷ oder es legt sich eine Art Hülle nebelgleich um sie.³¹⁸

Dass diese besondere Art von "Psychohylogie" nicht nur Freunde hatte, bezeugt die ablehnende Haltung Alexander Aphrodisias'.³¹⁹ Vielen jedoch war es eine gelungene Versöhnung platonischer *anima separata*- und aristotelischer Entelechie-Vorstellungen einerseits, immaterieller aristotelischer und platonischer Psychologie mit stoischer Pneumatologie andererseits und entsprach als solche dem Bedürfnis der Zeit.³²⁰

Plotin dann verwendet den Ausdruck *ochema* als Verb, nicht aber als Nomen.³²¹ Er widmet sich dem *ochema-pneuma* nur beiläufig und stellt es in einen eschatologischen Rahmen, indem er ihm die Funktion eines korporalen Substrates gibt und so das Problem eines räumlichen Hades zu lösen hilft.³²² Ausserdem kennt und nennt er den beim Abstieg immer grobstofflicher werdenden Astralkörper,³²³ setzt ihn jedoch nicht explizit in Bezug zum Seelenwagen. Für ihn ist das *ochema-pneuma* eine besondere Art der Körperlichkeit, nämlich 'intelligible Materie' (*hyle noete*), die Seelisches und Stoffliches verbindet.³²⁴ Wir finden bei Plotin kein elaboriertes System der Körper-Seele-Geist-Korrelation.³²⁵ Nach Ansicht Verbeke's entfernt sich die Seele in Plotins stark spiritualisierter Anthropologie derart vom Materiellen, dass es in

³¹⁷ Poortman, J.J., *Ochêma VI-CD*, 1967, 690.

³¹⁸ "Seelenwagen", *HWPPh*, 9, 112.

³¹⁹ "Seelenwagen", *HWPPh*, 9, 112; Simplicius greift dessen Argumente auf und weist sie zurück (*Phys.* 964.19ff., cf. Dodds, *Proclus. Elements of Theology*, 317). Zu Alexanders Seelenlehre cf. Blumenthal, H.J., "Alexander of Aphrodisias in the later greek comm. on Arist. De anima", *Soul and Intellect*, XIV, 92, 99; Bos, A.P., "Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle (Anim. I, 3,407B 13-26)", *Hermes*, 128(2000), 20-3125; Cumont, F., *Lux Perpetua*, 1949, Reg.; Wallis "The Importance", 464; Frede, D. "The Dramatization of Determinism: Alexander of Aphrodisias' De Fato", *Phronesis*, 27(1982), 276-298; Heimann, P., *Erwähltes Schicksal - Anima eligens corpus: Die Präexistenz der Seele im Denkmodell des Origenes*, 1988, 103ff.; Papadis, D., *Die Seelenlehre bei Alexander von Aphrodisias*, 1987; Schroeder, F.M., "The Analogy of the Active Intellect to Light in the 'De Anima' of Alexander of Aphrodisias", *Hermes*, 109(1981), 215-25; Shapples, R.W., "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation"; Haase, Hg., *Prinzipat* 36,2, 1987, 1176-1243.

³²⁰ Dodds, *Proclus. Elements of Theology*, 316f.

³²¹ Sleeman/G.Pollet, J.H., *Lexicon Plotinianum*, 1980, 983f. Das Thema steht nicht im Zentrum von Plotins Interesse (Dodds, *Proclus. Elements of Theology*, 1933, 318).

³²² Smith, A., *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, 1974, 153-155.

³²³ *Enn.* IV,3,15.1-2, cf. Finamore, J.A., *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 1985, 3; Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma*, 1945, 360f.; Mead, G.R.S., *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition*, 1919, 58ff.; Chapeaurouge, D de, "Die Rettung der Seele", *Wallraf-Richartz-JB*, 35(1973), 9-54, 38; Corrigan, "Body and Soul", 380; Smith, A., *Philosophy in Late Antiquity*, 2004, 44f. – Auch im Indischen und Iranischen finden wir die Vorstellung eines Astralkörpers (Hick, J., *Death and Eternal Life*, 1976, 315f.; Eliade, M., "Significations de la 'lumière intérieure'", *Eranos JB*, 16, 1957, 189-242, 212 [Tantrismus]; Oldenberg, H., *Die Religionen des Veda*, 1894, 523f.; Poortman, J.J., *Vehicles*, IV, 1978, Reg. 'linga sarira'; Nyberg, H.S., *Die Religion des alten Iran*, 1938, 179; Corbin, H., *Die smaragdene Vision. Der Licht-Mensch im persischen Sufismus*, 1989 [fr. Or. 1971], 33-60). Dieser Körper ist es u.a., der die Strafen im Jenseits erdulden muss (Abegg, E., Hg., *Der Pretakalpa des Garuda-Purana. Eine Darstellung des hinduistischen Totenkultes und Jenseitsglaubens*, 1956, I, 33, II, 83; Scherman, L., *Materialien zur Geschichte der Indischen Visionsliteratur*, 1892, 28). – Honorius Augustodunensis schreibt, dass Berichten Dritter zufolge den Seelen im Jenseits zu eben diesem Zweck ein luftartiger Körper gegeben werde (Le Goff, *Geburt*, 1984, 167).

³²⁴ "Seelenwagen", *HWPPh*, 9, 112; cf. Finamore, J.F., *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 1985, 2-4; Blumenthal, H.J., "Some Problems about Body and Soul", 1983, 83; "Erhebung des Herzens", *RAC*, 6(1966), 9 (*Enn.*1,2,3); Mead, *Quests*, 168; Smith, *Porphyry's Place*, 1974, 155; Rüsche, *Seelenpneuma*, 1933, 80, Verbeke, *L'évolution*, 362f.; Poortman, *Vehicles* II, 1978, 81f.

³²⁵ Verbeke, *L'évolution*, 363; Verbeke betont die Bedeutung der Tatsache, dass nach fünf Jahrhunderten das Pneuma "dans la pensée purement philosophique" noch immer einen materiellen Aspekt behalten hat, bei Plotin nicht die immaterielle Seele bezeichnend, sondern ein materiales Bindeglied.

der Folge einer eigenen Vermittlung (*syndesmos*) zwischen Geist und Materie bedarf.³²⁶

Mit Porphyrius, laut Dörrie der eigentliche Vater des lateinischen Neuplatonismus,³²⁷ wird die Ochema-Lehre systematisiert und ausgearbeitet.³²⁸ Er versucht das ihm vorliegende Material zu ordnen und in seine Gesamtweltanschauung zu integrieren. Der von aussen in die Menschenseele tretende höhere Seelenteil (*anima spiritalis*) bedarf für seinen Abstieg aus dem noetischen Bereich durch die Gestirnsphären in die Sublunarität eines Transportmittels – "l'âme individuelle est entourée d'un corps pneumatique, conçu comme une auréole lumineuse".³²⁹ Diese lichtartige Hülle setzt sich aus den Elementen des jeweiligen Gestirnes zusammen,³³⁰ ihre "feinstoffliche Substanz verdunkelt und materialisiert sich beim Abstieg zunehmend und ist je nach Reinheitsgrad der Seele entweder ätherisch, mondhaft oder feucht und wird dann sogar sichtbar".³³¹ Sie ist zwar nicht unsterblich, überlebt jedoch den Tod des physischen Körpers, führt deren ehemalige Bewohnerin, die Seele, in die unteren Straforte (ihr Schicksal hängt vom Verhalten während des Lebens auf Erden ab),³³² um sich dann im Verlauf des Aufstieges nach und nach aufzulösen, indem sie die von den jeweiligen Gestirnen erhaltenen Elemente

³²⁶ Verbeke, *L'évolution*, 375, cf. 358. Allgemein zur Seelenlehre Plotins: Mueller, *Histoire de la psychologie* 1, 95-105; Pérez Paoli, U.R., *Der plotinische Begriff von UPOSTASIS und die augustinische Bestimmung Gottes als Subiectum*, 1990, 4ff., 38, 47-56, 69ff., 78ff.; Sleeman/Pollet, *Lexicon Plotinianum*, 1980, 1126ff.; Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, 47-79; Merlan, *Monopsychism*, 4ff.; Rist, "Back to The Myst. of Plotinus" (1989), *Man, Soul and Body*, 183-97; "Äme", *Dict.Spir.*, 435f.; Graeser, A., "Die Seele im (Neo-) Platonismus und in der Gnosis", Svilar, M., Hg., *Seele und Leib - Geist und Materie*, 1979, 79-98; Graeser, A., *Plotinus and the Stoics. A Preliminary Study*, 1972, passim.

³²⁷ "Nicht Plotin ... , sondern Porphyrios ist der Vater des Neuplatonismus in lateinischer Sprache" (Dörrie, H., "Das fünffach gestufte Mysterium: Der Aufstieg der Seele bei Porphyrios und Ambrosius" [1964], Dörrie, *Platonica Minora*, 1976, 482; cf. Theiler, *Porphyrios und Augustinus*, 1933, 4). Anmerkung: Für Dörrie verwendet Ambrosius mit seiner Adaption porphyrischer Schriften als erster die diskursive Beweisführung eines Neuplatonikers zu theologischen Zwecken und nutzt so modellhaft nichtchristliche Erkenntnis für die christliche Lehre (*ebd.* 474) – die Späteren haben demnach von ihm "gelernt, neuplatonische Philosophie für christliche Unterweisung fruchtbar zu machen" (*ebd.* 475, cf. McGinn, *Mystik*, 1, 1994, 293, 296); Jamblichus, *Über die Geheimlehren*, hg. Th. Hopfner, 1922 (ND 1987), 217.58.

³²⁸ A. Smith allerdings spricht von einer "confusing theory", verantwortlich für Widersprüche in Porphyrios' Pneuma-Lehre, und auch bezüglich der Reinigungsobjekte sei eine Vermischung der aristotelischen Pneuma-Lehre mit dem platonischen *ochema*-Konzept sowie der stoischen Gleichsetzung des Pneumas mit der Seele festzustellen (*Porphyry's Place*, 156f.). Mit Porphyrios und Iamblichus jedenfalls wird die Ochema-Lehre integrierter Teil des Neuplatonismus (Finamore, *Iamblichus*, 4). Allgemein zur Vehikeltheorie Porphyrios': Dodds, *Proclus. Elements of Theology*, 1933, 318f.; Kissling, R.C., "The ochema-pneuma of the Neo-Platonists and the *De insomniis* of Synesius of Cyrene", *Am.J.of Philol.*, 43(1922), 318-30, 322-5; Verbeke, *L'évolution*, 363-73; Smith, *op.cit.*, 155-8; Bidez, *Vie*, 88-97; Bachofen, *Ges.Werke*, 7: *Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie* (1867), 1958, 50ff.; Dörrie, H., "Die Lehre von der Seele", *Porphyre, Entr.Hardt*, 1965, 165-92; Blumenthal, *Soul and Intellect*, XVII, 174.3; Poortman, *Vehicles II*, 1978, 52; Mead, *The Doctrine of the Subtle Body*, 1919, 61ff. – Porphyrios hat auch Plotins Tugendlehre in ein System gebracht (Pépin, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, 1964, 381).

³²⁹ Verbeke, *L'évolution*, 373. – "Mit der Entstehung der Einzelseele beim Abstieg durch die Himmelsphären ist eng verbunden die Entstehung des pneuma oder oxema der Seele. Trotzdem identifiziert Porphyrios keineswegs das Seelenpneuma mit dem Alogon-Bereich der Seele. (...) Aus feuchten Dünsten jedoch wird nicht der feste Körper, sondern das Pneuma gebildet, das die Seele umgibt, wenn sie sich im Bereich der Materie aufhält" (Deuse, W., *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, 1983, 218).

³³⁰ "Seelenwagen", *HWPPh*, 9, 113; Zeller, *Philosophie der Griechen* III,2, 1903⁴, 714f. Die individuelle Seelenhülle ist nicht identisch mit jener der Weltseele, sondern groberer Natur, so jedenfalls Verbeke (*L'évolution*, 364f.). – "Chacune des sphères planétaires a contribué à former son tempérament. Tombée enfin dans le monde sublunaire, l'atmosphère humide de vapeurs l'entoure de son eidolon, comme d'un nuage." Dieses Intermedium zw. Materie und Geist nennt Porphyrios pneuma, es ist aber identisch mit Proklos' *ochema* und als Astralkörper wieder aufgegriffen von der neuzeitlichen Esoterik (Cumont, *Lux Perpetua*, 367f.; Nilsson, *Griechischer Glaube*, 165f.).

³³¹ Halfwassen, "Bemerkungen", 112; cf. Dörrie, *Porphyrios' 'Symmitka Zetemata'*, 202; Zeller, *Philosophie der Griechen*, III,2, 1903⁴, 714, Cumont, *Lux*, 364, 367f. Sie und das *vehiculum animae* wird mittels Philosophie und Theurgie gereinigt ("Seelenwagen", *HWPPh*, 9, 113; Cumont, *Lux Perpetua*, 368; Rist, J.M., "Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul", Rist, *Man, Soul and Body*, 1996, XVII, 142. Zur unterschiedlichen Auffassung Plotins und Porphyrios' cf. Smith *Porphyrian's Place*, 153; zu Iamblichus cf. Finamore, *Iamblichus*, 113, 126ff.

³³² Verbeke, *L'évolution*, 365.

wieder ablegt.³³³ Andrew Smith fasst ihre Funktionen bei Porphyrios folgendermassen zusammen: "1. acts as substrate to the lower soul. 2. is an organ of perception, 3. is the subject of magical and theurgic rites. (4. acts as the 'body' of daemons)".³³⁴

Porphyrios geht jedenfalls einen Schritt weiter als sein Lehrer, wenn er den Seelenwagen als "âme inférieure" in seine Anthropologie einbaut und sie mit der Sinneswahrnehmung und der Emotionalität in Verbindung setzt.³³⁵ Die Frage nach dem Verhältnis des *ochema-pneuma* zur Einbildungskraft (*phantasia*) der unteren Seele bleibt bei ihm jedoch unklar.³³⁶ Er soll laut Proklos (*In Remp.*, II 196, 24–30, 197, 12–16) auch ein lichtkörperhaftes Seelengefährt der Weltseele angenommen haben.³³⁷

Jamblichus nuanciert den Seelenwagen hauptsächlich in Reaktion auf Porphyrios bezüglich Erzeugung, Beschaffenheit und Lebensdauer. Er ist nicht wie bei Porphyrios eine sich wieder in die Bestandteile auflösende Mischung, sondern von den Gestirngöttern aus Äther geschaffen und unzerstörbar, bleibt also auch nach der Trennung des weiter zum Intelligiblen aufsteigenden höheren Seelenteils bestehen, denn zurückkehrend bedarf letzterer seiner wieder.³³⁸ Auch die Himmelsgötter, Engel, Dämonen und Heroen erhalten einen Seelenwagen. Das *vehiculum animae* nimmt – so die inkarnierte Seele mit den Göttern verbindend – beim Menschen durch das Sonnenlicht göttliche Bilder (*phantasiai*) auf, die jedoch nur mittels des durch Theurgie gereinigten Seelenwagens wahrgenommen werden können.³³⁹ Jamblichus' Seelenvehikel ist demnach zusammen mit der rationalen und irrationalen Seele kohärent integrierter Bestandteil seines besonders auf dem Phaidros und Timaios aufbauenden hierarchischen metaphysischen Systems.³⁴⁰ Alle

³³³ "Seelenwagen", *HWPPh*, 9, 113. Die verschiedenen Pneumazustände erhalten eine Beziehung zu den Stationen des Seelenabstieges. Das eine Pneuma setzt sich aus den verschiedenen *somata* zusammen, auf jeder Ab- oder Aufstiegsstufe dominiert das dieser Stufe eigentümliche *soma*, wobei es vier Sphären gibt: Äther, Sonne, Mond, Luft. "Porphyrios deutet also die erste Stufe der chaldäischen Stufenfolge, den Äther, als Folge der fünf über der Sonne lokalisierten Planetensphären." Dabei versucht er, "die divergierenden Aussagen der Orakel über die Stellung der Sonne zu harmonisieren und mit der platonischen Lehre in Einklang zu bringen" (Deuse, W., *Untersuchungen*, 220f.).

³³⁴ Smith, *Porphyry's Place*, 152; Finamore nennt die ersten drei Punkte als für die neuplatonische Ochema-Lehre allgemein geltend (*Jamblichus*, 1985, 1).

³³⁵ Verbeke, *L'évolution*, 373.

³³⁶ Verbeke, *L'évolution*, 156, 158; die Vorstellung basiert auf Aristoteles (Finamore, *Jamblichus*, 2; Deuse, *Untersuchungen*, 218ff., 229).

³³⁷ Deuse, *Untersuchungen*, 222; Sorabji, R. "Proclus on Place and the Interpretation of Bodies", Pépin, J./Saffrey, Hg., *Proclus: Lecteur et Interpréteur des Anciens* (Coll.1985), 293-304, 297.

³³⁸ Finamore, *Jamblichus*, 5, 11, 15ff., 27, 151 u.a.

³³⁹ "Seelenwagen", *HWPPh*, 9, 113; Verbeke, *L'évolution*, 385 ("l'âme voit les images du monde projetées sur le pneuma, qui fait fonction d'écran cinématographique"); Finamore, *Jamblichus*, Kap. IV. – Eine Theorie also der Vision, wie sie später Augustinus entwickelt. Finamore zeigt im Rückgriff u.a. auf Lewy, dass Jamblichus sich in seiner Theorie des Glücks, d.h. der Erlösung der Seele durch Theurgie sehr eng an Lehre und Praxis (rituelle Erhebung) der Chaldäischen Orakel (kombiniert mit Platon) hält, die auf den später hauptsächlich durch Pseudo-Dionysios dem Christentum vermittelten drei Phasen – Reinigung des Seelenvehikulums (*op.cit.* 127), Illumination, Lösung der Seele vom Körper und Einführung in den göttlichen Bereich – beruht (*op.cit.* u.a. 126-30, 151). Zu betonen: nicht nur Lehre, sondern auch Praxis. An dem Aufstiegsritual sind drei Personen beteiligt: der Priester, der Invokator und der Myste (*op.cit.*, 156.7).

³⁴⁰ Finamore konstatiert eine erstaunliche Geschlossenheit innerhalb seiner vielen über eine Dauer von beinahe 45 Jahren greifenden Schriften (*Jamblichus*, 5f.); cf. Halfwassen, "Bemerkungen", 1994, 114-28, 117; *Jamblichus, De anima*. Text, Translation, and Commentary by John F. Finamore and John M. Dillon, 2002, 131f, 150, 152, 183-6, 194, 204, 218, 223, 260, 267-9; Fontaine, P.F.M., *The Light and the Dark*, XIV, 76ff.; Steel, C., "L'Âme: Modèle et Image", Blumenthal, H.J./E.G. Clark, Hg., *The Divine Jamblichus, Philosopher and Man of Gods*, 1993, 14-29; Taormina, D.P., "Le dynamisme dell'anima. Psicologia ed etica in Giamblico", Blumenthal/Clark, *ebd.*, 30-47; Rüsche, *Seelenpneuma*, 1933, 54; Witt, R.E., *Jamblichus as a Forerunner of Julian*, Dörrie, H., Hg., *De Jamblique à Proclus*, 1974, 35-65, Disc., 42; Poortmann, *Vehicles II*, 1978, 52, cf. *ebd.* IV, 4, A.2; Verbeke, *L'évolution*, 217.

drei sind unsterblich, doch der Seelenwagen und die irrationale Seele vermögen nicht so hoch zu steigen wie die rationale Seele, die sich bis zu den hyperkosmischen Göttern emporzuheben vermag,³⁴¹ sie verbleiben als Organe des unteren Seelenteils innerhalb des kosmischen Bereichs.

Das Vehikulum ist verantwortlich für Sinneswahrnehmung und Einbildungskraft, die irrationale Seele für in den höheren Bereichen irrelevante Funktionen wie Hunger und Begierde, die für den Aufstieg notwendig überwunden werden müssen.³⁴² Deutlich äussert sich Jamblichus auch über dessen weitere Funktion, nämlich Übermittler göttlicher Bilder zu sein, vorausgesetzt eben, alle äusseren oder inneren Impulse haben aufgehört, auf es einzuwirken. Während der Einwirkung des göttlichen Lichtes kann also keinerlei Sinneswahrnehmung, kein Bewusstsein im Vehikel vorhanden sein.³⁴³

Ziel all der theurgischen Operationen ist Befreiung von der durch die Schwere der Materie verursachten niederen Leidenschaften und damit von der irdischen Gebundenheit überhaupt, Bedingung auch bei Jamblichus für den erfolgreichen Aufstieg der Seele in die himmlischen Regionen.³⁴⁴ Gelingt dies nicht während des Lebens, so erfolgen Gericht, Verurteilung und Bestrafung im Moment des Todes. Hier kontrastiert Jamblichus die Alten, damit meint er die Theurgisten früherer Zeiten, mit den Platonikern und Pythagoreern, zu denen er auch Plotin zählt. Erstere nämlich glauben, so Jamblichus, dass alle Seelen einem postmortalen Gericht unterstellt würden, während zweitens diejenigen Seelen davon ausnehmen und direkt in die himmlischen Regionen eingehen lassen, denen Aufstieg und Vereinigung mit dem Demiurgen oder gar dem Einen dank erfolgreicher Reinigung und damit verbundener Absorption göttlichen Lichtes schon zu Lebzeiten gelungen ist. Diese Seelen vermögen nun ihre Reinheit auch nach dem Wiederabstieg – alle müssen sie, zyklisch bedingt, wieder in die Welt zurück – zu erhalten und sind so zu wohltätigen Zwecken auf Erden, nämlich, den weniger erfolgreichen Seelen zu helfen, und damit zur Reinigung der irdischen Sphäre.³⁴⁵

Für Jamblichus bedürfen also zusammenfassend alle innerhalb "the cosmic realm", ob Seelen, Götter oder noch höhere Entitäten, eines vom Demiurgen geschaffenen, aus Äther bestehenden und unzerstörbaren Vehikulums, das drei Funktionen erfüllt: 1. Behausung der rationalen und irrationalen Seelenteile während des Abstiegs in den, Aufenthaltes im und Aufstiegs

³⁴¹ Dies allerdings gelingt nur sehr wenigen Theurgen und auch nur nach lang dauernder Übung, also erst im späten Alter, die meisten vermögen sich nur mit den Demiurgen zu vereinen (*ebd.* 150). Ursprünglich (*De myst.* X,5, cf. VIII,6) bestand die rationale Seele unabhängig, vereinigt mit den Göttern, erst in einem späteren Stadium trat sie in Verbindung mit der irrationalen Seele (*ebd.* 163.76).

³⁴² Finamore, *Jamblichus*, 145, 149f.

³⁴³ Finamore, *Jamblichus*, 146; Verbeke, *L'évolution*, 379f. In der neuplatonischen Astralkörperlehre ist, schreibt Nilsson, "die Seele mit einer ätherischen Hülle, *ochema* genannt, bekleidet ... Diese wird durch das göttliche Licht beleuchtet, so dass die göttlichen Erscheinungen auf unser Vorstellungsvermögen einwirken können" (*Griechischer Glaube*, 1950, 166). Die Seele wird in der Inspiration andererseits von den Göttern gebraucht, wie die Seele selber den Körper als Werkzeug braucht (Shaw, G., *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Jamblichus*, 1995, 83f.).

³⁴⁴ Verbeke, *L'évolution*, 376f. – Mit der Frage, ob es eine endgültige Befreiung vom Rad der Wiedergeburten gibt, wie es die Inder und Orphik-Pythagoreer lehren, beschäftigten sich auch die Spätplatoniker: Plotin scheint dies nicht klar zu bejahen, was auch nicht leicht in Übereinstimmung zu bringen wäre mit seiner Theorie der Seele als "frontier-principle" zwischen Zeit und Ewigkeit. Porphyrios hingegen billigt zumindest der Seele des Philosophen eine solche Möglichkeit zu; später findet sich, etwa bei Sallust, die gegenteilige Auffassung einer völlig und unlösbar mit dem Körper verbundenen Seele (cf. Dodds, *Proclus*, 1933, 304f.).

³⁴⁵ Finamore, *Jamblichus*, 151ff.

aus dem Bereich der Zeugung, in welchem eben die Gefahr besteht, dass der Seelenwagen mit irdisch-materiellen Dingen verunreinigt und beschwert wird, wodurch das sündige Leben beginnt und die Notwendigkeit von postmortalem Gericht, Bestrafung und Reinigung nach sich zieht. 2. Die Fähigkeit, der Seele Eindrücke und andere Imaginierungen zu vermitteln, womit der Sterbliche in der Welt der Sinne und Wahrnehmungen, Erinnerungen und Imaginationen zu leben befähigt wird, aber eben, die Gefährdung implizierend, dass die Seele dadurch in diesen unteren Bereichen gefangen bleibt. Die 3. Funktion hängt mit dem theurgischen Akt zusammen, der es der Seele ermöglicht, von allen materiellen Attraktionen frei zu werden und sich zu den Göttern zu erheben, um sich ihnen zu vereinen. Und zwar geschieht das, indem alle stofflichen Assoziationen vom Seelenwagen entfernt werden, so dass dessen imaginative Funktion von den Göttern übernommen werden kann und er via göttlicher ätherischer Strahlen zu seinem Gott aufzusteigen in der Lage ist.³⁴⁶

Alle Platoniker nach Jamblichus "did little more than carry his philosophy to its logical conclusion",³⁴⁷ so akzeptieren Syrianus,³⁴⁸ Proklus³⁴⁹ und andere³⁵⁰ seine Weltanschauung weitgehend, eingeschlossen Theurgie und Seelenwagentheorie. Nur nehmen sie infolge ihrer Ablehnung einer Unsterblichkeit der irrationalen Seele ein zweites Vehikulum an (*pneumatikon ochema*),³⁵¹ das zu derer Beherrschung dient und dem ersten, immateriellen, unvergänglichen, licht- oder sternartigen (*aygoeides, astroeides ochema*) Seelenteil³⁵² auf dessen Abstieg zugesellt wird, aus den vier Elementen³⁵³ bestehend und wie

³⁴⁶ Finamore, *Jamblichus*, 155, 167f. Laut Cuiianu wird *ochema* bei Jamblichus nicht in einen Bezug zum Abstieg der Seele gebracht (*Psychanodia* I, 50).

³⁴⁷ Finamore, *Jamblichus*, 169, cf. Mead, *The Doctrine of the Subtle Body*, 1919, 65; mit Porphyrius und Jamblichus nämlich wird die Doktrin zu einem integrierten Teil des Neuplatonismus (Finamore, ebd., 4).

³⁴⁸ Poortman, *Vehicles* II, 1978, 54; Dodds, *Proclus*, 1933, 320; Kissling, "The ochema-pneuma", 1922, 321; Sorabji, R., "Proclus on Place", 298f., 302.

³⁴⁹ Bei Proklus jedenfalls erscheint die Ochema-Lehre als Standarddoktrin (Blumenthal, "Some Problems", 83). Zur Seelenlehre Proklus' cf. Fontaine, P.F.M., *The Light and the Dark* XIV, 94ff.; Trouillard, J., "Übereinstimmung der Definition der Seele bei Proklus" (1961), Zintzen, Hg., *Neuplatonismus*, 1977, 307-30; Trouillard, J., *La mystagogie de Proclus*, 1982, 13 (*In Tim.* II, 296, 14-18: In sich hineinschauend und sich entfaltend erkennt die Seele alles ohne sich von ihren Kräften entfernen zu müssen. Denn um das Seiende zu sehen, braucht sie nicht ausser sich zu forschen, sondern sich selber zu denken), 57-70 (Réminiscence et procession de l'âme), 207-222 (Définition de l'âme contre Aristote), 249ff. (concl.); Trouillard, J., *L'un et l'âme chez Proclus*, 1972, 27-68 (La méditation de l'âme), 111-132 (L'âme du 'Parménide' et l'un du 'Timé'), 155-170 (Âme spinoziste et âme néoplatonicienne); Poortman, *Vehicles* II, 1978, 52ff., cf. ebd. IV, 1978, 4; Jamblichus, *Über die Geheimlehren*, hg. Th. Hopfner, 1922 (ND Olms, 1987), 217.58; Halfwassen, "Bemerkungen", 117, A.15 (Proklus: *In Plat. Tim. comm.* hg. Diehl 1-3, 1903-6, 3, 235, 23ff., 238, 2ff.; 268, 3ff.; *In Plat. Rem. publ. comm.*, hg. Kroll 1-2, 1899-1901, 2, 257, 18ff.). Für Proklus ist das überhimmlische Licht nicht erfassbar mit den Sinnen, "but only through the luminous vehicle which houses the rational soul" (Sorabji, "Proclus on Place", 304).

³⁵⁰ In Athen Hieroklos, Damaskios, Simplicius und Priskianus, in Alexandrien Hermeias und Olympiodor (Cuiianu, *Psychanodia* I, 50). Zu Hieroklos cf. Verbeke, *L'évolution*, 368-71; Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, 1974, 157; Aujoulat, *Hieroclos v. Alexandrien*, 229ff.; Hadot, I., *Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, 1978, 181ff. und Reg. 'Véhicule de l'âme'.

³⁵¹ "Seelenwagen", *HWP*, 9, 113. Blumenthal ist vorsichtiger, wenn er "nur" vermutet, Proklus habe die Lehre selber weiterentwickelt zu zwei solchen Körpern. Der eine, permanent verbunden mit der höheren Seele, ist mehr oder weniger ("virtually") immaterial, der andere, eine Funktion der Beziehung zum Körper, mehr material; *ochema* könnte eine analoge Funktion der Vermittlung zwischen der höheren Seele und dem Unten haben, wie sie von Platon der Imagination (*phantastikon*) zugeordnet wird; Proklus sah das pneumatische Vehikel ebenfalls "as a seat of common sense and imagination" (*In Remp.* 2.167.2ff.; *in Tim.* III.236.27ff.; Blumenthal, "Some Problems", 83; cf. Cuiianu, *Psychanodia* I, 50f.).

³⁵² "Seelenwagen", *HWP*, 9, 113; cf. Poortman, *Ochêma* VI CD, 691; Dodds, Hg., *Proclus. The Elements of Theology*, 320.

³⁵³ Zur Theorie der Mischung bei Proklus cf. Sorabji, "Proclus on Place", 293-304, 293 ff.

die irrationale Seele sterblich, wenngleich den Tod des Leibes überlebend und erst auf dem Rückstieg sich auflösend.³⁵⁴ Proklos leitet daraus drei Arten von Seelen ab: die göttlichen, sie besitzen nur das Licht-*ochema*, die dämonischen, bei denen das *pneumatikon ochema* dazukommt, sowie die menschlichen, als dritte noch einen Fleischkörper besitzend.³⁵⁵

Für die weitere Geschichte unseres Motives stehen Namen wie Afrahat,³⁵⁶ Damascius,³⁵⁷ Simplicius,³⁵⁸ Gregor von Nyssa,³⁵⁹ Priscianus, Olympiodorus,³⁶⁰ Philoponus,³⁶¹ Psellus,³⁶² Nicephorus Gregoras und andere mehr.³⁶³ Im frühen Christentum wird das Pneuma der Stoiker immer mehr spiritualisiert, bis es bei Augustinus jenseits aller Natur zu orten ist.³⁶⁴ Das Körper und Seele in geheimnisvoller Weise verbindende Pneuma hat hier die Funktion, eine schützende Hülle zu bilden für die Reise der Seele durch den Kosmos.³⁶⁵ Klemens,³⁶⁶ Origenes,³⁶⁷ Justin Martyr und andere adaptieren die alte, mit

³⁵⁴ Finamore, *Iamblichus*, 169, "Seelenwagen", *HWPPh*, 9, 113. – Mit dieser Zwei-Vehikel-Theorie versucht Proklos den Zwiespalt zu entschärfen, mit Plotin eine vom Körper völlig losgelösten Seele oder mit Iamblichus der irrationalen Seele gänzliche Unsterblichkeit annehmen zu müssen (Dodds, *Proclus*, 1933, 320, wo er Anm. 4 bei Proklus eine Anregung durch die Zwei-Seelenlehre gewisser Gnostiker vermutet); cf. Culiuanu, *Psychanodia* I, 50f.; cf. Poortman, *Vehicles* IV, 1978, 4.

³⁵⁵ "Seelenwagen", *HWPPh*, 9, 113; cf. Dodds, *Proclus*, 1933, 294-6 (Komm. zu *Prop.* 184) und 320f. – Eine sehr interessante "theory of place as a supra-celestial light" entwickelt Proklos im Zusammenhang mit der Vorstellung eines Weltsseelenvehikels: "Proclus speaks of a very special sort of light which is described in the myth of Er in Plato's *Republic*" (*in Remp.* 2.196.22-30; *ap.* Simplicium *in Phy* 615,34); und er selber benutzt Platons Wort "for implanting a soul in a vehicle: *embibazein*" (Tim.41E1); nicht nur die kosmische Seele, sondern den ganzen sphärischen Kosmos müssen wir uns in eine Sphäre dieses Lichtes implantiert vorstellen (bei Simplicium *in Phy* 612, 29-33); nun identifiziert er dieses überhimmlische Licht mit dem Platz des Kosmos, es formt so etwas wie einen absoluten Raum, gegen den der Kosmos rotieren kann und andere Dinge bewegen; so ist für ihn also sowohl der Raum wie auch der Kosmos ein Körper und wir haben den Fall zweier sich durchdringenden Körper. Proklus scheint der einzige gewesen zu sein in der Antike, "to have made place a body", so jedenfalls schreibt Simplicius (Sorabji, "Proclus on Place", 297). Dies erinnert an neuere Ideen über den Äther und das Vakuum (cf. bspw. Bischof, M., *Tachyonen, Orgonenergie, Skalarwellen: Feinstoffliche Felder zwischen Mythos und Wissenschaft*, 2002, u.a. 192ff. [freundlicher Hinweis von Frau Sarah Kuhn]).

³⁵⁶ Syrischer Mönch (um 260-345), cf. Cumont, *Lux Perpetua*, 1949, 430.

³⁵⁷ Poortman, *Vehicles* I, 1978, 16; II, 54.

³⁵⁸ Poortman, *Vehicles* II, 1978, 55. Varianten der Materialgrundlage des Seelen-Vehiculums sind Licht, Äther oder Pneuma (Blumenthal, H.J., "Soul Vehicles in Simplicius", Gersh/Kannengiesser, Hg., *Platonism in Late Antiquity*, 1992, 173-188, 181, ND Blumenthal, *Soul and Intellect*, 1993, XVII); cf. Dodds, *Proclus' Elements of Theol.* 321; Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclous et Simplicius*, 1978, 181-3 und Reg. 'Véhicule de l'âme'; Blumenthal, H.J. *Soul and Intellect*, I, 14. Wenig und bezüglich Simplicius gar keine Beachtung fanden in der bisherigen Forschung zur Geschichte der Ochema-Theorie die neuplatonischen Kommentatoren des Aristoteles (Blumenthal, H.J., "Soul Vehicles in Simplicius", 173).

³⁵⁹ Gregor metaphorisiert Platons Seelengefährte mit dem Bild des Flügels (*in Ps. tract.* 1,7, PG 44, 456A, cf. "Flügel [Flug] der Seele I." [P.Courcelle], *RAC*, 8,1972, 29-65, 47f.). 'Die Reinigungen der geistigen Seele beflügelt das lichterhafte Gefährt zur aufwärtsführenden Reise' und 'Die priesterliche Emporführung des lichterhaften Leibes' lesen wir bei Gregor (cf. "Erhebung des Herzens", *RAC*, 6,1966, 9), der sich hier an Plotin und Porphyrius orientiert (Apostolopoulos, *Phaedo Christianus*, 1986, 193.27).

³⁶⁰ Olympiodorus, *Commentary on Plato's Gorgias*, 1998, Reg. 'vehicle of soul' (29, 58, 61, 66, 69, 153); Smith, *Porphyry's Place*, 1974, 155; Dodds, *Proclus*, 1933, 321 ("holds, like some modern theosophists, that it is egg-shaped ..., *in Alc.* p.16 Cr.").

³⁶¹ Poortman, *Vehicles* II, 1978, 103; III, 148; Mead, *The Doctrine of the Subtle Body*, 1919, 70ff.

³⁶² Poortman, *Vehicles* IV, 1978, 256 (Reg.); Mead, *op.cit.*, 1919, 72f.

³⁶³ Dodds, *Proclus*, 1933, 321.

³⁶⁴ Karpp, H., *Probleme altchristlicher Anthropologie*, 1950, 125; Cumont, *Lux Perpetua*, 1949, 368. Verbeke lässt jedoch das augustinsche Pneuma nicht alle Anbindung an die Körperlichkeit verlieren, hingegen verliert es sämtliche Affinitäten zur Materie (*L'évolution*, 489, 503, 508; Poortman, *Vehicles* I, 1978, 51). Augustinus dachte sich "die Verbindung zwischen dem groben Körper und der geistigen Seele durch etwas Luft- oder Ätherhaftes vermittelt" und betont wie kein anderer den Unterschied zwischen Leibseelischem (anima) und Geistseelischem (spiritus), Mager, A., *Mystik als Lehre und Leben*, 1934, 248 mit Hinweis auf Storz, *Die Phil. d.hl.A.*, 1882, 123ff., mit zahlr. Belegstellen [nicht eingesehen]).

³⁶⁵ Copenhaver, B.P., *Symphorien Champier and the Reception of the Occultist Tradition in Renaissance France*, 1978, 125.

³⁶⁶ Klemens kennt und nennt die gnostische Vorstellung eines 'anhangenden' Pneumas (Stro. II,20,112ff., "Seelenwagen" *HWPPh*, 9, 112); cf. Verbeke, *L'évolution*, 305.242, wo Bousset, *Hauptprobleme*, 365, zitiert wird, der schreibt, in diesem Sinn sei auch der Titel 'Über die drangewachsene Seele' Isidors, des Sohnes Basilides', zu verstehen.

De- bzw. Materialisierung verbundenen Auf- und Abstiegsvorstellungen, und auch die Archonten, Wächter, mit ihrer Aufgabe, ungenügend spiritualisierte Seelen abzufangen (erinnert dies nicht an die Sophia störende Seele bei Sophia von Klingnau? Cf. unten, Kap. *Arme Seelen*) und die Passwörter abzufragen, waren Teil des eschatologischen Weltbildes der christlichen Gnostiker. Origenes bringt sie mit den Planeten in Verbindung,³⁶⁸ bei Ambrosius sind noch klare astrale Bezüge erkennbar, er stellt die sieben Planeten in Verbindung mit den sieben Gaben des Heiligen Geistes. Ähnlich adaptiert Augustinus die Vorstellung des kosmischen Aufstieges, indem er die besagten Gaben zu einer Art Leiter für die Seele umgestaltet.³⁶⁹

³⁶⁷ Crouzel, *Les fins ...III*, u.a. 227, 230, 236; Rüsche, *Seelenpneuma*, 1933, 80; Halfwassen, "Seelenwagen" 112 (u.a. C.C.II,60); "Flügel (Flug) der Seele I." (P.Courcelle), *RAC*, 8,1972, 29-65, 43. Origenes deutet die himmlischen Tore und Wüstenlager des wandernden Israel allegorisch für die Durchgangsstationen der aufsteigenden Seele und ist damit "derselbe Platoniker und tendenzielle Gnostiker wie der Interpret der Mithrasmysterien, der in oder hinter Kelsos hervortritt" (Colpe., C., "Die Mithrasmysterien und die Kirchenväter", den Boer, W. u.a., Hg., *Romanitas et christianitas* (FS H. Waszink), 1973, 29-43, 35). Zur Seelenlehre Origenes': Carozzi, C., *Eschatologie et au-delà: Recherches sur l'apocalypse de Paul*, 1994, 58ff. (Origène et l'ascension des âmes); Cumont, *Lux Perpetua*, 1949, 187f.; Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie*, 1950, 186-229; Lekkas, G., *Liberté et progrès chez Origène*, 2001, Kap. II und IV; Magris, A., "Aufklärerischer Platonismus: Kelsos und Origenes", *Chartulae* (FS W. Speyer), 1998, 228-43; Ménard, J.E., "Transfiguration et polymorphie chez Origène?" Fontaine, J./C.Kannegiesser, Hg., *Epektasis* (FS Daniélou), 1972, 367-72; Theiler, W., "Die Seele als Mitte bei Augustin und Origenes", *Untersuchungen zur antiken Literatur*, 1970, 554-63.

³⁶⁸ Crouzel, H., SJ, "Le thème platonicien du 'véhicule de l'âme' chez Origène" (1977), *Les fins dernières selon Origène*, 1990, III (225-37, 227, 232f.); Copenhaver, *Symphorien Champier*, 1978, 131.

³⁶⁹ Copenhaver, *Symphorien Champier*, 1978, 131; cf. Ruh, *Geschichte* 1, 1990, 97. – Zur Seelenlehre Augustinus' notiert das Register in der *BKV*: "unkörperlich, aber nicht einfach"; kann nicht sterben; "das unlösliche Problem einer gewissen dauernden Leiblichkeit der Seele"; "zwar Hauch Gottes, aber nicht irgendwie ein Teil von Gott" (*BKV*, Generalregister zu Band 1-61, 1931, Bd. II, 218). Bereits seine Vorstellungen über Ursprung und Natur der Seele sind aufgrund mangelnder Schriftstellen sehr verworren, Augustinus betone immer wieder "the extreme obscurity of the problem" (*De Gen.ad litt.* 7,28,43: ... quærenda sunt, quæ non aperte scriptura loquitur, cf. O'Daly, G.J.P., "Augustine on the Origine of Souls", Blume, H.D/F.Mann, Hg., *Platonismus und Christentum*, FS H.Dörrie, 1983, 184-91, 184; O'Connell, S.J., *The origin of the soul in St. Augustine's later works*, 1987; Sciacca, M.F., "L'origine dell'anima secondo Sant'Agostino", *Giornale di metafisica* 9(1954), 542-50). Die Fragen nach Ursprung und Natur der Seele sind für Augustinus, der sich viel damit auseinandergesetzt hat (an ihm lässt sich Stand der Diskussion um 400 ablesen) 'obscurissimæ questiones'. Er "kennt für das Problem des Ursprungs (*origo animæ*) mehrere akzeptable Lösungen: 1. Traduzianismus, 2. Kreationismus, 3. Präexistenz und Einkörperung, weil Gott die Seelen in die Körper sendet, 4. Präexistenz und Einkörperung, weil die Seelen freiwillig in die Körper gehen". Keine Bibelstelle legt nur eine Lösung nahe, alle Ansätze lassen sich mit den christlichen Grundsätzen vereinbaren; 'nec tunc sciebam, nec adhuc scio' (*Retractiones* 1,1,(3),8); die Vorstellung der Einkörperung als Strafe für vorher begangene Sünden lehnt er aber ab, gegen Origenes und die plat.-herm. Versionen des Seelenfalles. "Die Herabsetzung des Körpers als Instrument der Strafe (*soma-sema*) ist für ihn unvereinbar mit der positiven christlichen Bewertung der Schöpfung und der physischen Welt." [Lippen- oder Blut- bzw. Herzbekennnis?] Es gibt keine eindeutige Lösung im 4. Jh., die meisten griechischen Kirchenväter sind gegen, einige (u.a. Dydimus der Blinde, Priscillianisten, Victorinus) für die Präexistenz, erst Ende des 4. Jh.s wird diese zu einem *dogma non gratissimum* und im 6. Jh. verurteilt. Der Traduzianismus und Kreationismus sind zur Zeit Gregors die gängigsten Lösungen. Die Frage nach der Natur der Seele wird mit wenigen Ausnahmen (u.a. Tertullian, der von Augustinus in *De nat.et orig.an.* bekämpfte Vincentinus Victor, Faustus von Riez, gegen den Claudianus Mamertus in *De statu animæ* schreibt) zugunsten der Immaterialität der Seele, also gegen die Materialität entschieden, eingeschlossen damit ist die Unsterblichkeit. Diesbezüglich also besteht Einigkeit von Christen und Platonikern gegen Aristoteles, Stoiker und Epikur. "... eine historische Würdigung dieses Phänomens der Affinität ist immer noch ein Desiderat der Forschung" [erstaunlich, warum wohl? MW] (Meissner, H., *Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione*, 1991, 74ff.). Lit.: Grabmann, M. *Die Grundgedanken des hl. Aug. über Seele und Gott*; 1929, u.a. 25-66; Hölscher, L., *The Reality of the Mind: Augustine's Philosophical Argument for the Human Soul as a Spiritual Substance*, 1986; Kersting, W., "Noli Foras Ire, In Te Ipsum Redi". Augustinus über die Seele", Jütteman u.a., Hg., *Die Seele*, 1991, 59-74, u.a. 64ff.; Mueller, F.-L., *Histoire de la psychologie* 1, 1976, 117-28; Dinkler, E., *Die Anthropologie Augustins*, 1934; Madec, G., "Le communisme spirituel", Mayer, C./K.H. Chelius, Hg., *Homo spiritualis*, 1987, 225-39, 228; Karpp, H., *Probleme altchristlicher Anthropologie*, 1950, 243-51; Révész, *Geschichte des Seelenbegriffs*, 1917, 101-3; Kiel, *Philosophische Seelenlehre*, 1991, 58ff.; "Âme", *Dict.Spir.* 1(1937), 436-40 (L. Reypens, SJ); Hamman, A.-G, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne des premiers siècles*, 1987, 238-77; Salignac, A., "La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustine", Ferguson, E., Hg., *Studies in Early Christianity*, 1993, 101-30; Bonner, G., "Augustine's Doctrine of Man: Image of God and Sinner", Ferguson, E., Hg., *Studies in Early Christianity*, 1993, 71-90; Dihle, A., "Die Theologia tripertita bei Augustinus", Cancik, H., Hg., *Griechische und Römische Religion* (FS Hengel II), 1996, 183-202; Jackson, M.G.St., "Formica Dei: Augustine's Enarratio in Psalmum 66,3", *Vig.Chr.* 40(1986), 153-68; Ries, J., "Cultes païens et démons dans l'Apologétique chrétienne de Justin à Augustin", Ries, J., Hg., *Anges et démons*, 1989, 337-54; "Seele, *Lex. d.MAs* 7(1995), 1675; Balthasar, N.J.J., "La vie intérieure de saint Augustin à Cassiciacum. Intériorité et intrinsecisme métaphysique", *Giornale di metafisica* 9(1954), 407-30; Bernard, C.A., *Le Dieu des mystiques*, 1994, 231ff.; Bourke, V.J., "St. Augustin and the Cosmic Soul", *Giornale di metafisica* 9(1954), 431-40; Dörrie, "Porphyrios' Lehre von der Seele", *Plat.Min.*, 441-53, 473; Courcelle, P., "Le typhus, maladie de l'âme d'après Philon et d'après saint Augustine" (1975), *Opuscula selecta*, 1984, 329-72; Foubert, J., "Ad gloriam corporis. Au delà de Sagesse 9,15: 'Corpus quod corrumpitur adgravat animam' (*Confessions* VII 17,23)", Goulet-Cazé, M.-O., u.a., Hg., *Chercheurs de sagesse: Hommage à Jean Pépin*, 1992, 383-402; Fredriksen, P., "Vile Bodies: Paul and Augustine on the Resurrection of the Flesh", Burrows, M.S./P.Rorem, Hg., *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective* (FS Karlfried Froehlich) 1991, 75-87; Gersh, S., *Middle Platonism and Neoplatonism, II: Neoplatonism*, 1986, 782-5; Geysler, J., "Die Theorie

Durch die Vermittlung Macrobius', Boethius³⁷⁰, Augustinus³⁷¹ und auch Origenes³⁷² bleibt die Ochema-Lehre im Mittelalter und darüber hinaus "a familiar idea".³⁷³

Augustins von der Selbsterkenntnis der menschlichen Seele", Lang, A., u.a., Hg., *FS Grabmann*, 1935, 169-87; Häring, H., "Anthropologische Wende? Der Einfluss Augustins", *Concilium* 29(1993), 435-41; Hasenhüttl, G., *Glaube ohne Mythos*, 2001, 50-8 (Das Ich als Ort der Wahrheit und die zwei Welten bei A.); Herrmann, C., *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie*, 1997, 117ff.; Kuntz, P.G., "From the Angel to the Worm: Augustine's Hierarchical Vision", Kuntz, M.L. und P.G., Hg., *Jacob's Ladder and the Tree of Life. Concepts of Hierarchy and the Great Chain of Being*, 1987, 41-55; Künzle, P., O.P., *Das Verh. der Seele zu ihren Potenzen: Problemgesch. Unters. von Aug. bis u.m.Th.*, 1956; Maertens, G., "Augustine's Image of Man", Boissier, F., u.a., Hg., *Images of Man in Ancient and Medieval Thought* (FS Verbeke), 1976, 175-98; Markus, R.A., "The Eclipse of a Neoplatonist Theme: Augustine and Gregory the Great on Visions and Prophecies", Blumenthal, H.J./R.A. Matkus, Hg., *Neoplatonism and Early Christian Thought*, 1981, 204-11; Philips, G., *L'union personnelle avec le dieu vivant: Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée*, 1989, 27-46 (S. Augustin: Partizipation, Deifikation, Filiation, Prädestination, Inhabitation); Schulte-Klöcker, U., *Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit als Widerspiegelung der Beziehung zw. Schöpfer und Schöpfung. Eine textbegleitende Interpretation der Bücher XI-XIII der 'Confessiones' des Augustinus*, 2000 (Diss. kath., Tüb., 1998), 304ff. (Die anima viva als Synonym der christlichen Seele, die Regungen der Seele); Stead, C., "Augustine, the Meno and the subconscious mind", Wywra, D., Hg., *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche* (FS Ulrich Wickert), 1997, 339-346;

³⁷⁰ Poortman, *Ochêma VI-CD*, 1967, 692; Dodds, *Proclus*, 1933, 321; "Seelenwagen" *HWP*, 9, 113; Poortman, *Vehicles IV*, 1978, 243 (Reg.).

³⁷¹ "Seelenwagen" *HWP*, 9, 113; Poortman, *Vehicles IV*, 1978, 242 (Reg.); Poortman, J.B., "Kann man von einer materialistischen Psychologie einer Reihe von Kirchenvätern reden?", Müller, G./W. Zeller, Hg., *Glaube, Geist, Geschichte* (FS Benz), 1967, 189-199, 193f., 197. – Augustinus verneint die Möglichkeit einer prämortalen Jenseitsvisitation (*De gen. ad litt.* 13,16, cf. Amat, J., *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, 1985, 368) und neigt dazu, die heidnische Seelenmystik zu "metaphorisieren", jedenfalls lehnt er diesbezüglich jegliche körperlich-realen Vorstellungen ab (*beat. vit.* 1,4; *civ. Dei*, 22,11 u.a.; *gen. ad litt.* 10,25,45, cf. Amat, *ebd.* 371).

³⁷² Verbeke, *L'évolution*, weist Seite 370 im Zusammenhang mit der Besprechung der neuplatonischen Ochema-Lehre auf die grosse Bedeutung der Vorstellung eines *soma pneumatikon* in der Anthropologie Origenes' und Augustinus' hin und auf deren mögliche Vermittlung an das Mittelalter, um Seite 465 jedoch alles wieder zurückzunehmen ("Nous trouvons rien de tout cela dans la pneumatologie d'Origène"); in der Zusammenfassung spricht er von einer "enveloppe pneumatique qui entoure l'âme à partir du moment où elle quitte le corps", doch diese Lehre unterscheidet sich "nettement" von der entsprechenden neuplatonischen und sei paulinisch (468). Wir sehen uns zu wenig kompetent, die Hintergründe der Einflüsse auf Origenes bezüglich seiner Pneuma-Seele-Lehre zu durchleuchten, doch der Einfluss des Spätplatonismus' auf Origenes ist unbestritten, cf. bspw. Werner, M., *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*, 1959, 72; Harnack, *Mission*, 1924, 514, und in seinen Gedanken über den Auferstehungskörper (*Epist.* 38 *ad Pammach*) nimmt er, so jedenfalls Mead, vieles von der Ochema-Tradition auf ("Some Mystical Experiences on the Frontiers of Early Christendom", *Quests, Old and News*, 1913, 149-76, 168). F. Rüsche bestätigt die Nähe Origenes' zu Plotin, der jedoch anders als Origenes auch den irdischen Menschen einen Lichtleib zugesteht (*Das Seelenpneuma*, 1933, 80f.). Viel Neuplatonisches klingt auch in seiner Eschatologie der Seele an (cf. bspw. Bardenweher, O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur II*, 1914², 186; Rius-Camps, J., "La hipótesis origeniana sobre el fin último [peri telous]", Bianchi, U./H. Crouzel, Hg., *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisti storico-religiose*, 1981, 58-117; Poortman, *Vehicles II*, 1978, 81f.; Dodds, *Proclus*, 1933, 319f.; Rüsche, *Blut, Leben und Seele*, 1930, 414ff.). "Alle Quellen lassen sich am zwanglosesten ... erklären, wenn man annimmt, dass Origenes tatsächlich, wie es Porphyrios in seiner Schrift gegen die Christen behauptet, bei Ammonios studiert hat" (Ziebritzki, H., *Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern*, 1994, 42). Schon Zeller regte einen Vergleich der Systeme des Origenes (er nennt ihn *ebd.* den "grössten Theologen der morgenländischen Kirche") und Plotins als "interessant" an (*Die Philosophie der Griechen*, III,2, 1903⁴, 494.1). Mit Henri Crouzel bestätigt einer, der es wissen muss, dass Dodds mit seiner Vermutung einer Affinität von Origenes' Ätherkörpervorstellung ("corps glorieux des ressuscités, corps des anges... corps éthéré revêtant le nous dans la préexistence avant la chute") mit der Ochema-Lehre richtig liege (Crouzel, H., SJ, "Le thème platonicien du 'véhicule de l'âme' chez Origène" (1977), *Les fins dernières selon Origène*, 1990, III [225-37, 226]). "I y a trop d'affinités entre la doctrine origénienne du corps éthéré des anges et des ressuscités et la conception platonicienne du 'véhicule de l'âme' pour qu'elles aient pu lui échapper." (*ebd.* 230). Solmsen findet, Origenes' Seelenlehre sei als Haupteinflussquelle Platons auf das Christentum ist noch viel zu wenig gewürdigt ("Reincarnation in Ancient and Early Christian Thought" (1979) *Kl. Schr.* III, 465-94, 489). – Ebenso unbestritten ist der Einfluss Origenes' auf das Mittelalter (Bouyer, L., *Gnôsis: La connaissance de Dieu dans l'Écriture*, 1988, 169ff.). Der Bibliothekskatalog von Murbach (Mitte 9. Jh.) zum Beispiel weist Titel von Origenes in der Übersetzung Rufinus' auf, wobei ein Teil der Handschriften aus der Reichenau stammt (Baeumker, C., *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter*. Ges. Vortr., 1927, 219f.). J. Chatillon meint zwar, die Frage seines Einflusses, besonders vorkarolingisch, sei noch offen, im 12. Jh. könne jedoch von einer eigentlichen Origenes-Renaissance gesprochen werden (Chatillon, J., "Isidore et Origène: Recherches sur les sources et l'influence des *Quaestiones in vetus testamentum* d'Isidore de Séville", *Mélanges biblique*, FS André Robert, 537-47; 537f.). Giles Constable bestätigt dies, auf Bernhard und die Zisterzienser bspw. sei sein Einfluss besonders gross gewesen, aber auch im 15. Jh. sei Origenes von Bedeutung gewesen (*Religious life and thought*, 1979, XVI, 25). Lit.: Kelly, J.F.T., "Early Medieval Evidence for Twelve Homilies by Origen on the Apocalypse", *Vig. Chr.*, 39(1985), 273-9; Rorem, P./J.C. Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus*, 1998, Reg.; Bayer, H., "The Phenix in the Desert: Neoplatonic Mysticism as Reflected in Twelfth/Thirteenth Century Literature and Criticism", *Studia Mystica*, 11(1988)32-59, 33, 37; Ramos-Lissón, D., "Der Einfluss der soteriologischen Typologien des Origenes im Werk Isidors von Sevilla unter bes. Berücksichtigung der 'Quaestiones in Vetus Testamentum'", Schmidt, M., Hg., *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihre Par. im MA*, Koll. Eichst., 1981, 108-130.

³⁷³ Dodds, *Proclus*, 1933, 321; Poortman, *Ochêma VI-CD*, 69; Verbeke, *L'évolution*, 370f. – Marsilius Ficino, Agrippa, Paracelsus, der Cambridger Platoniker Ralph Cudworth, Jung-Stilling, Goethe, Leibniz, Hegel, Schelling, Carus, Kerner, Fechner, Oettinger, Baader, C.G. Jung (Poortman vermutet zu recht, bei C.G. Jung bestehe die Tendenz, dieses Phänomen wegzupsychologisieren, *Ochêma VI-CD*, 1967, 697: "to explain them away psychologically", cf. andererseits Jung, *Briefe*, Hg. A. Jaffé, 2, 1972, 252ff. und ders., "Europ. Komm.", 1929, 68f.), Gerda Walter und viele mehr greifen die Vorstellung auf ("Seelenwagen", 113-5; Poortman, *Ochêma VI-CD*, 692-699;

Solange der Augustinismus und damit viel Neuplatonisches in den Seelenlehren der mittelalterlichen Theologen und Philosophen anerkannt war

Poortman, "Kann man ...", 197; ders. *Vehicles* I, 46; Dodds, *Proclus' Elements*, 321). – Carl DuPreil gibt eine z.T. fundiert belegte Übersicht über die Ideengeschichte des Astralkörpers von der Antike bis ins 19. Jh. (*Die Psyche und das Ewige*, hg. A. Brieger, 1971, 354-73). Martin Nilsson vergleicht die moderne Astralkörper-Theorie mit derjenigen der Neuplatoniker (*Griechischer Glaube*, 1950, 166). Ähnlich bemerken Cumont und Dodds, der Astralkörper der "modernen Mysterienreligionen" (Dodds) bspw. greife Elemente der antiken Seelenlehren auf (Cumont, *Lux Perpetua* 368, Dodds, *Proclus' Elements of Theology*, 313). Zum Astralkörper aus neuerer Sicht: Schreuer, H., "Das Recht der Toten. Eine germanistische Untersuchung", *Zf. vgl. Rechtswiss.*, 33, 1915, 333-432, 340; Dinzelsbacher, *An der Schwelle zum Jenseits*, 1989, 93; Metzinger, T., "Mentale Repräsentation, Phantomglieder und halluzinierte Selbste. Die Phänomenologie ausserkörperlicher Erfahrungen aus der Perspektive einer am Modell der Informationsverarbeitung orientierten Theorie des Geistes", *Worlds of Consciousness*, 2(1993), 13-56, 15f.; Blavatsky, H.P., *Die Geheimlehre*, IV (Index), o.J., 33; Walker, K., *Die andere Wirklichkeit: Parapsychologische Phänomene im Wandel der Zeit*, 1964, 89; Markides, K., *Feuer des Herzens. Heiler, Weise und Mystiker*, 1991, 303ff.; Johnston, W., *Mystical Theology: The Science of Love*, 1995, 105, 112, 184; Poortman, *Vehicles*, I, 1978, 145ff., II, 25ff.; Poortman, *Vehicles*, IV, 1978, Reg. 'Fine matter', 'Subtle body'; Poortman, "Kann man...", 1965, 197f.; Hanegraaff, W., *New Age Religion and Western Culture*, 1996, Reg. 'Subtle bodies'; Schellhammer, E., *Seelische Innenwelt im Alltag: Wege zur Selbstfindung und Lebensgestaltung*, 2. A., 1985, 163f.; Bischof, M., *Biophotonen. Das Licht in unseren Zellen*, 1995, 47. – A. Mager führt diesen 'Unsinn der neubuddhistischen und neutheosophischen Bewegung' – denn Ludwig Staudenmaier, der den Astralleib bei seinen Versuchen ja hätte entdecken müssen, berichte von nichts derartigem (*Magie als exper. Nat.w.*, I, 2, 1919³, 94 [nicht eingesehen]) – auf die in der indischen Philosophie aus dem Bedürfnis, die Kluft zwischen Körper und Geist "irgendwie" zu überbrücken, entwickelte Vorstellung eines stufenweisen Übergangs, zurück: "Was lag näher, als den Leib in stufenweiser Verfeinerung dem Geist sich angleichen und den Geist in abgestufter Vergrößerung dem Leib sich angleichen zu lassen?" (*Mystik als Lehre und Leben*, 1934, 248). – Erinnerung sei an dieser Stelle auch an die seit den Siebzigerjahren des 20. Jhs wissenschaftlich untersuchten Visionserfahrungen im Zusammenhang mit Situationen der Todesnähe, wo oft von einem Flug in die Höhe die Rede ist. Eine willkürlich-beliebige Auswahl aus der kaum mehr überblickbar gewordenen Literatur: d'Aquili, E.G./A.B. Newberg, *The Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience*, 1999, II. (The Near-Death Experience as a Mystical Phenomenon); Zaleski, C., "Death, and Near-Death Today", Collins, J.J./M. Fishbane, Hg., *Death, Ecstasy, and Other Wordly Journeys*, 1995, 379ff.; Zaleski, C., *The Life of the World to Come. Near-Death-Experience and Christian Hope*, 1996; Lorimer, D., *Die Ethik der Nah-Todeserfahrungen*, Insel-V., 1993 (Penguin 1990); Bliersch, H., "Abgestiegen zu der Hölle. Die Verwandlung des Sterbens durch den Descensus ad inferos", Nyssen, W., Hg., *SIMANDRON Der Wachklopper. Gedenkschrift für Klaus Gamber*, 1989, 59-94; W.N. Pahnke, "The Psychedelic Mystical Experience in the Human Encounter with Death", *Harv. Theol. Rev.*, 62(1969), 1-26; Lawrence, M., *In a World of Their Own*, 1997, 113ff. und Reg; Persinger, M.A., *Neuropsychological Bases of God Beliefs*, 1987, 91; Bühler, H.R., *Psychische Veränderungen in der Agonie. Unters. von 15 Sterbenden* (Diss ZH 1964); Gamber, K./C. Schaffer, *Lichtglanz aus der Höhe. Begegnungen mit der überirdischen Welt*, Pustet, 1988, 46; Xipolitas-Kennedy, A., *Archetypische Erfahrungen in der Nähe des Todes. Ein Vergleich zwischen 'Todeserlebnissen' und 'Todesträumen'* (Diss. Innsbruck 1980); kritisch: Shermer, M., *Why People Believe Weird Things. Pseudoscience, Superstition, and Other Confusions of Our Time*, 1997, 73-87.

³⁷⁴ Die Frage nach dem Stellenwert des Neuplatonismus' bei Augustinus beschäftigt die Gelehrten, hier ein kleiner Einblick in die Diskussion: "Wenn Augustinus etwa von 'gewissen Büchern der Platoniker' (quidam Platoniorum libri) spricht, die für seinen Weg zum christlichen Glauben wichtig geworden sind, so meint er damit nachweislich die Schriften Plotins" ([Conf. VII,9,20], "Neuplatonismus", *HWPPh* 6, 1984, 754). Verbeke räumt ein, die neuplatonischen Schriften hätten eine wichtige Rolle gespielt "dans le cheminement de sa pensée", ohne jedoch "la source principale dans l'élaboration de sa doctrine" zu konstitutionieren (*L'évolution*, 507, cf. 495, 504). Poortman hingegen findet, dass Verbeke ebendiesen Einfluss unterschätzt habe (Poortman, "Kann man...", 191; cf. ders. *Vehicles* I, 51; *ebd.* II, 91f.; Rüsche, *Seelenpneuma*, 1933, 67), C. Couturier habe ihn, Augustinus, in seinem Werk *Augustinus Magister* (I, 1954, 548 [nicht eingesehen]), indem er den Engeln einen ätherisch-lichtartigen Körper zugesprochen habe, einen "bon Plotinien" genannt (Poortman, "Kann man...", 190, cf. 197). "Nach einer allzu absoluten These ... soll sich Augustinus i.J. 386 'mehr zum Platonismus als zum Evangelium' bekehrt haben" ("Augustinus", *RAC*, 1, 1950, 981-93, 986 [B. Capelle], zit. Alfarić, P., *L'évol. intell. de S.A.*, 1919, 179 [nicht eingesehen], cf. Boyer, C., SJ, *Christianism et Néo-Platonisme dans la formation de saint Augustin*, 1953, 115-35: La conversion de saint Augustin. De la lecture des néo-platoniciens à la scène du jardin...). Dagegen Karl Holl: "Die frühere Zuwendung zum Platonismus war noch keine Bekehrung" ("Augustinus' innere Entwicklung" [1922], *Ges. Aufs. z. Ki. gesch.*, III, 54-116, 68). Es war bekanntlich Ambrosius, der ihm den christlichen Platonismus nahegebracht hat ("Ambrosius" *TRE*, 379). Auch Henri Clavier betont den neuplatonischen Einfluss (*Les variétés de la pensée biblique et le problème de son unité*, 1976, 9f.), ebenso Boyer, *Christianism*, 1953, 136-71 ("Rôle considérable du néo-platonisme"). L. Reypens erinnert in Form einer Frage daran, dass mit Augustin bereits vor Pseudo-Denys eine assimilierte und synthetisierte Version des Neuplatonismus' Eingang gefunden habe in das christliche Denken, vielleicht gar eine bessere, nämlich auf Plotin in der Übersetzung des Marius Victorinus aufbauende ("Äme", *Dict. Spir.* 1, 1937, 434). Ähnlich bestätigt Kurt Ruh: "Er gehört ... zu den grossen Vermittlern des platonisch-neuplatonischen Welt- und Gottesverständnisses" (*Geschichte*, I, 1990, 91). Die Sprache im ep. 92,2f. sei, so Armstrong, "durch und durch plotinisch" ("Gottesschau", *RAC*, 12(1983, 17f., cf. 12). – Paulus sei von Beginn an dominierend gewesen gegenüber dem Neuplatonismus, meint C. Mayer, doch dessen "Relevanz auf sämtlichen Feldern der Theologie des Kirchenvaters" sei immer präsent geblieben (Mayer, C., "Augustinus Lehre vom 'homo spiritalis'", Mayer, C./K.H. Chelius, Hg., *Homo spiritalis*, 1987, 3-60, 12). Plotins Lehre von der Transzendenz Gottes, des Bösen als Privation, dem Nous als mit dem verbe médiateur identifiziert lassen sich für A. sehr gut in Übereinstimmung bringen mit dem Christentum (Cumont, *Lux Perpetua*, 383, cf. 413f.: Nachweis von Bréhier u.a.). Laut Theiler ist das theologische Werk Augustinus' massgeblich auf Porphyrius – Augustinus verehrt ihn (Kranz, *Die Griechische Philosophie*, 1941, 327) – aufgebaut (Theiler, *Porphyrios und Augustinus*, 1933, 4; cf. Steinmann, W., *Die Seelenmetaphysik des Marius Victorinus*, 1990, 93; Hadot, "Neoplatonist Spirituality", 1986, 248; Rist, "Pseudo-Dion.", 145; Madec, G., "Augustin et Porphyre. Ébauche d'un bilan des recherches et des conjectures", Goulet-Cazé, M.-O., u.a., Hg., *Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, 1992, 367-82). Zwanzig Jahre später bestätigt Theiler seine These in der Diskussion von Waszinks Vortrag: Augustinus Neuplatonismus "est généralement, sinon toujours, celui de Porphyre." Seine Konfessionen, obwohl atmosphärisch absolut christlich, seien methodisch ohne den Neuplatonismus nicht möglich (inconcevables), auch die Trinitätstheologie sei "fortement influencée" (Waszink, J.H., "Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt", *Entretiens sur l'antiquité classique*, Entr. Hardt, 3, 1955, 139-74, Disk. 175-9, 176). Warum aber muss er (Augustinus) diesen (Porphyrius) gegen Platon auspielen (cf. Deuse, *Untersuchungen*, 1983, 131)? Kurt Ruh hält Theilers These "trotz der grossen Gelehrsamkeit der Untersuchung für verfehlt" (*Geschichte*, I, 1990, 87). *Civ. dei* 10,9 (BKV I, 16, 528f.) sei als Beispiel angeführt, wo Augustinus Porphyrios' Auffassung der Theurgie wiedergibt. Ein wichtiger

– etwa bei Eriugena, Dante, Anselm von Canterbury, Alexander von Hales, Johannes von Rupella (Schüler Alexander von Hales' und Gefährte Franziskus'),³⁷⁵ Dominicus Gundissalinus, Roger Bacon, Johannes Peckham, Petrus Olivi³⁷⁶ – war auch Raum für anregende Spekulationen über die Geistkörperlichkeit der Seele gegeben.³⁷⁷ Philipp der Kanzler zum Beispiel betont das Körper und Seele verbindende Medium.³⁷⁸ Bonaventura, der Schüler Johannes' von Rupella, verstrickt sich in Widersprüche, wenn er einerseits ein jegliches Medium zwischen Körper und Seele ablehnt, dann aber doch von

Unterschied zur Pneumatologie Porphyrs besteht darin, dass *spiritus* bei Augustinus als "puissance de l'âme" aufgefasst wird, bei Porphyri jedoch als "enveloppe psychique" (Verbeke, *L'évolution*, 504). Augustinus hat den Manichäismus "mit den Waffen des Neuplatonismus (Porphyrios bei Proklos in Tim.I,274ff. zugrunde liegend) niedergeworfen. Alles Seiende ist gut, also auch der Kosmos; Gott das absolut Gute. (...). Plotins Teleologie schimmert noch durch. Der Dualismus der Substanzen ... ist beseitigt. Aber dafür tritt ein Dualismus der Geschichte ein ... (...), Zuletzt die endgültige Verdammung oder das ewige Eingehen in der göttlichen Fülle" (Theiler, W., "Gott und die Seele im kaiserzeitlichen Denken", W.T., *Forschungen zum Neuplatonismus*, 1966, 90). M. Courcelle fragt in der an Theilers Vortrag anschließenden Diskussion, ob Augustinus "a pu avoir des raisons particulières pour préférer Porphyre à Plotin" oder, exakter, ob das Plotinische überhaupt wirklich vom Porphyrischen unterschieden werden könne – die Antwort fehlt leider in der kurzen Zusammenfassung (ebd., 91). Harnack spricht die Ursache dieser kontroversen Beurteilung des Ausmaßes der Beeinflussung Augustins aus: Augustinus selber habe manchmal versucht, die Bedeutung seiner Meister herunterzuspielen (*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 1924⁴, 523.2). Augustinus habe, so Kurt Ruh, dem Neuplatonismus "wie einer Jugendgeliebten eine heimliche Liebe" bewahrt (*Geschichte*, I, 1990, 91). Lit.: Wolfskeel, C.W., "Christliches und Neuplatonisches im Denken Augustins", Mansfeld, J./L.M.de Rijk, Hg., *Kephalaion* (FS J.de Vogel), 1975, 195-203; Ruh, *Geschichte* 1, 86ff.; Haas, A.M., "Streiflichter auf die Struktur der Bekehrung im Geiste Augustins", J.Brantschen/P.Selvatico, Hg., *Unterwegs zur Einheit* (FS H.Stirnemann), 1980, 225-40 (*GMA*, 29-44), 229ff.; Ritter, J., *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, 1937; Boeft, Jan den, "Der Neuplatonismus", Engels, L.J./H.Hofmann, *Neues HB d.Lit.w.*, 4: *Spätantike*, 1997, 235-64; Duhem, P., *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernique*, II, 1914, 408ff. (Platonismus Augustins), 438ff. (Les origines néo-platoniciennes de la notion de matière première, telle que S.Aug. le conçoit); Widengren, *Phänomenologie*, 536f.; McGinn, B.J./Meyendorff, Hg., *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, 1986, 316ff.; Russell, R., "The Role of Neoplatonism in St. Augustine's *De Civitate Dei*", Blumenthal, H.J./R.A.Matkus, Hg., *Neoplatonism and Early Christian Thought*, 1981, 160-70; Pépin, J., "Augustin, *Quaestio 'De Ideis'*: Les affinités plotiniennes", Westra, H.J., Hg., *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought* (FS Edouard Jeuneau), 1992, 117-34; Pfligersdorffer, G., "Philolake und Gottesliebe. Eine vergleichende Annäherung von Platon und Augustinus", Zumkeller, A., Hg., *Signum Pietatis*, (FS Mayer), 1989, 233-250; Catapano, G., "In philosophiae gremium confugere: Augustine's View of Philosophy in the First Book of the *Contra Academicos*", *Dionysius*, 18(2000), 45-68; Pfligersdorffer, G., "Bemerkungen zu den Proömien Augustins 'Contra Academicos I' und 'De beata vita'", Bauer, C. u.a., Hg., *Speculum Historiale, Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung*, 1965, 18-33; Chadwick, H., "Christian Platonism in Origen and Augustine" (1985), *Heresy and Orthodoxy in the Early Church*, 1991, XII; Diggs, B.J., "St. Augustine Against the Academicians", *Traditio*, 7(1949-51), 73-94; O'Connell, S.J., *The origin of the soul in St. Augustine's later works*, 1987, 337-50 (Plotinus and A.s Final Theory of Soul); Pérez Paoli, U.R., *Der plotinische Begriff von von 'UPOSTASIS und die augustianische Bestimmung Gottes als Subiectum*, 1990; Pépin, J., "Les Symmikta Zetemata de Porphyre et le De Trinitate de St. Augustine", Wilpert, P. Hg., *Die Metaphysik im MA. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, 1963, 249-54; Pépin, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambr.Exam.I,1,1-4)*, 1964, 454ff. und die verschiedenen Arbeiten in J.Pépin, "Ex platoniorum persona": *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, 1977: 131-180 (Paulinisme et plotinisme dans la vision d'ostie), 181-210 (L'origine plotinienne de l'identification de l'"intellectuel" et de l'"intelligible" chez A. ["Une curieuse déclaration idéaliste du 'De Genesi ad litteram' XII,10,21 de s.A. et ses origines plotinienne, Enn.5,3,1-9 et 5,5,1-2", 1954]), 211-68 (L'influence de Porphyre sur la doctrine de l'âme et la théologie trinitaire d'Augustin ["Une nouvelle source de s.A.: le zetema de Porphyre 'Sur l'union de l'âme et du corps'", 1964]).

³⁷⁵ *LThK*, V, 1077 und III, 811f. Johannes spricht von einem sternartigen Verbindungsglied zwischen Materie und Seele: "L'âme est image de Dieu, elle le connaît comme première vérité"; die drei Akte *memoria*, *ratio* und *voluntas* formen einen Kreis wie die göttlichen Personen: Ich verstehe und ich will, weil ich mich erinnere; ich erinnere mich und ich will, weil ich verstehe; ich verstehe und ich erinnere mich, weil ich will. "L'âme est unie sans intermédiaire au corps comme la forme à la matière préparée à cette union"; gebunden mittels ihrer vegetativen und sensitiven Kräfte, die Materie wiederum ist an die Seele gebunden "par l'intermédiaire de la quintessence et de la nature élémentaire...: 'Ex parte uero corporis ponenda sunt duo media: unum pertinens ad naturam celestem, que est quinta essentia, quod dicitur spiritus; dicitur a phisicis uehiculum uirium anime; et est corpus subtile, spirituale, diffusum in concuaitatibus membrorum a natura quinte essencie...' (cap.39, 51-55)." Als Quellen der Quintessenz-Idee werden Chalcidius' Timaios-Kommentar (Ursprung des Vehikelbegriffs) und Philipp der Kanzler, *Summa de bono* 138,35-38, wo er der Quintessenz Lichtnatur zuspricht, genannt (Bougerol, J.G., OFM, Hg., Johannes de Rupella, *Summa de anima, Texte critique avec introduction, notes et tables*, 1995, 29). Zu den Vorlagen der ganzen Kompilation gehören Johannes Damascenus, *De fide orthoxa* (wird 45 mal zitiert), Hilarius von Poitiers, Augustins *De trin.*, *De Gen.ad lit.*, *De div.ques.*, dann *De potentiis animae et objectis* (ed. *RThAM* 19,1952, 131-70, cf. Bougerol, ebd. 32; cf. Dales, R.C., *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, 1995, 86-9; Wéber, E.H., O.P., *La personne humaine au XIII^e siècle*, 1991, 84-90.

³⁷⁶ Poortman, "Kann man...", 190; zu Dante cf. Dodds, *Proclus' Elements*, 321 (Purg. XXV, 88ff.); Verbeke, *L'évolution*, 361.

³⁷⁷ "Weltliche und kirchliche Philosophen des Altertums und Mittelalters stellten sich die Seele als ätherisch vor, nahmen ihren Sitz in einem immateriellen Lichtleib, Astralleib, dem irdischen Leib ähnlich oder gleich, an" (Menninger-Lerchenthal, E., *Der eigene Doppelgänger*, 1946, 48); Chapeaurouge "Rettung", 32 ff., 38.

³⁷⁸ Dales, *Problems*, 52.

Seelenteilen als Disposition und Verbindungselement zum Körper spricht.³⁷⁹ Hugo von St. Viktor (*De unio corp. et spir.*, Migne 177 p. 286ff.) und Isaac de Stella nehmen ein "feines stoffliches Medium, einen spiritus physicus", ein zwischen Leib und Seele Vermittelndes an.³⁸⁰

Der verhängnisvolle Thomas von Aquin drängt diese lange und reichhaltige Tradition in den Hinter-, um nicht zu sagen Untergrund und bereitet so der geistleeren Moderne den Raum.³⁸¹

Die Seelenaufstiegsymbolik wird wie so vieles andere in der Renaissance, wenngleich nur bedingt nachhaltig, wiederbelebt, beispielsweise bei Symphorien Champier, der die Ochema-Lehre im Rahmen seiner Überlegungen zum *spiritus* als sublimem, lichtartigem Bindeglied zwischen körperlichem und seelischem Leben zwar aufgreift (stark von Ficinus³⁸² abhängig), jedoch in der konkreten Ausgestaltung ziemlich unklar bleibt.³⁸³ Auch Paracelsus übernimmt manches aus der Ochema-Pneuma Tradition,³⁸⁴ ähnlich im 17. Jahrhundert Henry More.³⁸⁵

³⁷⁹ Dales, *Problems*, 103f.

³⁸⁰ Espenberger, *Die Philosophie des Petrus Lombardus*, 1901, 99, mit Hinweis auf Werner, *Entwicklungsgang der Psychologie* [93ff.].

³⁸¹ Cf., allerdings in weniger pointierten Worten, Poortman, "Kann man...", 192, cf. ders., *Ochéma* VI-CD, 693. Poortman erkennt eine Linearität "von der Verwerfung der augustinschen Pluriformität ... bis zum späteren (monistischen) Materialismus" ("Kann man", 192). Gilbert von Poitiers etwa beklagt die mit der aristotelischen Definition der Seele als *forma corporis* verbundene Reduktion der Seele auf ein blosses Accidens, während sie in Wahrheit doch Substanz sei. Petrus Lombardus – bezeichnend für viele – bleibt diesbezüglich unbestimmt-zweideutig (Esenberger, J.N., *Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im 12. Jh.*, 1901, 99); laut R.K.C. Forman soll der Lombarde immerhin den Begriff des Seelenfunken, von Hieronymus entlehnt, wieder aufgenommen und dem Mittelalter hinterlassen haben ("Eckhart, Gezucken, and the Ground of the Soul", *Studia mystica*, 11, 1988, 3-30, 15.63). Das Konzil von Vienne (1311-12) bestimmt mit der Verurteilung des *Petrus Olivi* die Seele definitiv als 'essentiell' *forma corporis*, womit sie mit diesem geboren wird und auch stirbt, d.h. die Möglichkeit der Konservierung einer Seele ohne Körper wird zur Wundertat Gottes (Poortman, "Kann man...", 192, E.Gilson, *La philosophie du moyen âge*, 1947, 453, 628, zitierend); allgemein zur Kritik des thomistischen Reduktionismus' cf. Mensching, G., Hg., *Der Katholizismus*, Leipzig: Hinrichs, 1937, 49ff.

³⁸² Bspw. *Theol. Plat.* XVIII 4, Marcel II, 239, cf. Stausberg, M., *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, 1998, 198. D.P. Walker weist darauf hin, dass in der Renaissance gewöhnlich sehr behutsam mit dem Thema umgegangen werde, denn bei aller Nähe zum *corpus gloriosum* der christlichen Theologie sei die Astralkörper-Idee, die Präexistenz und meist auch Metempsychose impliziere, als "dangerously unorthodox" nicht kompatibel mit der christlichen Eschatologie, so setze auch Ficino bei der Behandlung dieser Lehre, nachdem er den astralen Abstieg der Seele verneint, eine Vorsichtsklausel voran: *delectat tamen cum antiquis interdum poetice ludere* (*Theol. Plat.* XVIII, v, op. omn. 405). Bessarion hindert dies nicht, den Astralkörper als "fabulous version of the Catholic spiritual body" zu nehmen und gegen Georg von Trebizond zu verteidigen (*In Calumniatorem Platonis*, hg. L. Mohler, 1927, 367 [nicht eingesehen], Walker, D.P., "The Astral Body in Renaissance Medicine", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 21, 1958, 119-33, 123). In der offiziellen kirchlichen Glaubenspraxis hat, das dürfen wir bei all diesen Ausführungen nicht vergessen, die Vorstellung einer Feinstofflichkeit keinen Platz, so wird zum Beispiel im Glaubensbekenntnis der 11. Kirchenversammlung zu Toledo (675) auf ebensolche, hier postmortal kontextuierte Vorstellungen ablehnend Bezug genommen: *Nach dem Vorbilde unseres Hauptes Jesus Christus wird die wahre Auferstehung des Fleisches aller Toten kommen. Wir glauben aber nicht, dass wir in einem luftförmigen oder in irgendeinem anderen Leibe, wie manche irren, auferstehen werden, sondern in diesem da, in dem wir leben, bestehen und uns bewegen* (Schmaus, M., *Katholische Dogmatik*, 4, 2, *Von den letzten Dingen*, 1959, 237); zum Auferstehungsleib cf. Mead, *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition*, 1919, 110ff.; Bernheim, P.-A./G. Stavrides, *Welt der Paradiese – Paradiese der Welt*, 1992, 141-51; Allo, E.-B., *Première épître aux Corinthiens*, 2. A., 1956, 419ff., 426ff.; Bynum, C.W., *The Resurrection of the Body*, 1995; Russell, D.S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (220BC-AD100), 1964, 150, 377f.; Pépin, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (Ambroise, *Exam. I* 1, 1-4), 1964, 446ff.; Heinzmann, R., *Die Unsterblichkeit der Seele*, 1965, 147ff.; Kehl, M., *Und was kommt nach dem Ende?*, 1999, 121ff.; ders., *Eschatologie*, 265-78; Bachl, G., *Eschatologie II*, 1999, Reg. 223 ('Leiblichkeit der Auferstehung'); Sonnemans, H., *Seele. Unsterblichkeit - Auferstehung*, 1984; Mahlmann, T., "Auferstehung der Toten und ewiges Leben", Stock, K., Hg., *Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie*, 1994, 108-31; Greshake, G., *Auferstehung der Toten*, 1969; Metz, J.B./H. Häring, "Reinkarnation oder Auferstehung? Eine Diskussion wird eröffnet", *Concilium*, 29(1993), 377-9; Schamoni, W., Hg., *Die Seele und ihr Weiterleben nach dem Tode*, 1981, 140ff.; Auer, J., "Siehe, ich mache alles neu: Der Glaube an die Vollendung der Welt", 1984, c.3; Vassiliadis, N.P., *The Mystery of Death*, 1993, u.a. 469-82; Hermann, C., *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie*, 1997, 201ff.; Brown, S., "Soul, Body and Natural Immortality", *Monist*, 81(1998), 573-90, 578f., 581ff.

³⁸³ Copenhaver, *Symphorien Champier*, 131 (mit Hinweis auf Dodds, *Anxiety*, 14f., nicht eingesehen), 181-3. Auch eigentliche astralmagische Praktiken lassen sich für diese Zeit nachweisen (Kieckhefer, R., *Magic in the Middle Ages*, 2.A. 1990, 131ff. und Reg.; ders., *Forbidden Rites. A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, 1998, 176ff.).

³⁸⁴ *Also ist ein corpus materiale, und ein corpus spirituale, und beyde Natürlich, von der Natur gemacht* (*Philosophia sagax*, I, 3, Werke [Huser], II.350); *so seind im Menschen zween Leib, einer auss den Elementen, der ander auss dem Gestirn ... durch den Todt kompt der Elementarisch Leib mit seinem Geist in die Gruben, und die Etherischen werden in ihrem Firmament verzehrt und der Geist der Bildnuss*

In seiner 1542 erschienenen Schrift *De naturali parte medicinae* versammelt Jean Fernel, "der bedeutendste Arzt und Mediziner im Frankreich des 16. Jahrhunderts", im Bild von Astralleib und Spiritus in komprimierter Form die Topoi der alten Ordnung der Welt, die im 16. Jahrhundert den Höhepunkt ihrer nachantiken Formulierung, zugleich aber auch ihr Ende findet: Die Entsprechung von Mikro- und Makrokosmos, die individuelle Seele als Teil der substantiellen Weltseele, der Körper als zeitweiliges irdisches Gefängnis der Seele, die hierarchische Ordnung des Kosmos' in einen niederen stofflichen und einen unstofflich-geistigen Bereich, die aber in der neuplatonischen Kette der Wesen kontinuierlich miteinander verbunden sind durch das 'angemessene Mittlere', den astralen Leib, und das Pneuma oder den Spiritus.³⁸⁶

Jean Fernel bezieht sich explizit auf die Lehre der Neuplatoniker, die als erste erkannt hätten, "dass zwei vollständig ungleiche Naturen nicht miteinander verbunden sein können ohne das Dazwischentreten eines angemessenen Mittleren", und er schreibt, unsere Seele habe "vor ihrer Emanation und Einsetzung in den festen und dichten Körper als einfaches Gewand einen bestimmten strahlenden, reinen und sternengleichen Körper übergestreift ... unsterblich und ewig".³⁸⁷

Wenn wir die Entwicklung der Wagen-Symbolik bis hin zur Ochema-Idee überblicken, so bewahrheitet sich das cumontsche Diktum vom zähen und wandlungsfähigen Leben alter Glaubensenergien (*Lux perpetua*, 1949, 213). Der Vorstellungskomplex rund um den Seelenwagen knüpft an ältestes geistiges Kulturgut des Menschen überhaupt an. Urtümliche ausserordentliche Erfahrungen dazu begabter und ausgebildeter Personen und wissenschaftliche Reflexion verbinden sich zu einem Motivganzen, das uns in der vielfältigen Astralmythologie und -Mystik überliefert ist, im Westen erstmals in der Pythagoreik fassbar. Vorgeschichtliche Sonnenwagenmythen verlängern sich im Zusammenhang mit eschatologisch verwerteten neuen astronomischen Erkenntnissen zum Bild des den Menschen in die himmlischen Höhen führenden Gespanns, um in einer weiteren Entwicklungsphase zur aufsteigenden Seele selber zu werden und in einem letzten Schritt wiederum als Transportmittel, nun aber ätherisiert, dieselben Dienste für die Erlösung suchende

geht zu dem, dass die Bildtznuss ist (*Philosophia sagax*, I,1, Werke [Huser], II.339, cf. DuPrel, *Die Psyche und das Ewige*, 368-70, 368); allgemein: Strebel, J., "Quid est Archeus? Archeus als individuelles und kollektives Seelenprinzip des Mikro- und Makrokosmos", *Paracelsusstudien* III, 17-27, *Schweiz. Medizinische Wochenschrift*, 38/39(1941), Sonderdruck, 19, 22f.; Geyer, H.F., "Paracelsus und der ideelle Körper", *Vom Sinn und Wert des Lebens* (Engad. Koll.), 1981, 71-80; Pagel, W., *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Med. in the Era of the Ren.*, 2., rev. A., 1982, 50-125 und Reg.; Bischof, M., *Biophotonen. Das Licht in unseren Zellen*, 1995, 52f.; Kämmerer, E.W., *Das Leib-Seele-Geist-Problem bei Paracelsus*, 1967, 18ff., 33ff.; Walker, D.P., "The Astral Body in Renaissance Medicine", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 21(1958), 119-33.

³⁸⁵ More übernimmt – wahrscheinlich von Proclus – die alte Unterscheidung dreier verschiedener Träger der Seele (engl. vehicles, griech. ochemata): einen ätherischen (aethereal), luftartigen (aereal) und irdischen (terrestrial)", (Leibrock, A., "Henry More und die Platoniker von Cambridge. Eine unbeachtete Linie der Reinkarnationsidee in der Geschichte?", *Konturen*, 2(1991), 54-68, 62.

³⁸⁶ Sontag, M., "Gefährt der Seele, Träger des Lebens": Die medizinischen Spiritus im 16. Jahrhundert", Jüttemann Hg., *Die Seele*, 1991, 165-79, 165; cf. Walker, "The Astral Body", 119-33.

³⁸⁷ *De nat. part. med.* IV,2 (Sontag, "Gefährt der Seele", 165). Fernel greift ausserdem Proclus' zweites, groberes, aus Äther und Luftartigem bestehendes Gewand auf (*ebd.*), seine Schrift gilt 100 Jahre lang als "das Textbuch der Physiologie" (*op.cit.*, 173). Dieser *spiritus*, in dem hippokratische, platonische, aristotelische und stoische Elemente zusammenkommen (*op.cit.* 170), wird immer dominanter, so dass er "kaum noch Raum lässt für eine transzendente und unkörperliche Seele" (*op.cit.* 172). – Demnach hätte Sophia nicht eigentlich ihre Seele geschaut, sondern "nur" ihre erste Hülle?

Seele zu leisten. Gleichzeitig bestehen handfest-materielle Vorstellungen, vor allem im Volksglauben, weiter.³⁸⁸

Nach diesen Verästelungen nun aber zurück zu Sophia. Die nächsten bänden Motive sollen nur knapp behandelt werden, um dem folgendem, dem der Reinheit, wieder etwas mehr Raum zu verschaffen.

3. Erkennen der eigenen Seele (Kardiognosie)

... und ward mir da gegeben das ich min sel lutterlich und aigenlicher sach ... und ward mir alle ir gestalt und ir gezierd und ir schonhait folleklich erzaigt. Und was wonders ich an ir säch und erkannte, das kúndind alle menschen nit ze worten bringen. (Tö. 57,20-4, Reg. Herz, 'verwandeln')

Viele Schwestern begehren, ihre Seele zu sehen, gemeint ist natürlich zu erfahren, wie es um ihren Gnadenstand steht, d.h., es geht auch hier um nichts anderes als um die Sehnsucht nach Heilsgewissheit. So sieht Else von Núwenstatt zu ihrer Erleichterung ihre Seele in makellosem Zustand (*vnd denne sich ich die luterkeit miner sele, vnd das si ist on alle fleck*, Adh. 178, Reg. Geist, 'Heiliger Geist'). Schwester Ite glaubt durch den kristallklaren Leib der Mia von Konstanz deren Seele erkennen zu können (Kat. 108, Reg. Seele, 'erkennen der Seele'). Zu Mechthilt von Waldeck spricht der Gott:

³⁸⁸ Corrigan spricht, die spätantike Eschatologie der Seele zusammenfassend, von "the emergence of a new geography of soul": Der homerische Hades – bereits umgebildet durch die Orphiker und Pythagoreer, durch die lebendige Darstellung des nachtodlichen Lebens bei Platon und später Vergil, herausgefordert durch das epikureische Leugnen des Weiterlebens der Seele, durch die Sticheleien der komischen Poeten und durch den ständigen Skeptizismus des gewöhnlichen Mannes – bleibt mit der Entdeckung der Erde als im Raum freihängend nicht länger unter der Erde lokalisiert, sondern wird in die untere Hemisphäre verlegt. Als bekannt wurde, dass sich die Erde um ihre Achse dreht, wurden die Inferi in die laut Volks-, aber auch philosophischem Glauben von guten und bösen Dämonen bewohnte sublunare Sphäre umgesiedelt. Nach dem Tod steigt die Seele nun also durch die Atmosphäre der Erde, wo sie fortschreitend gereinigt wird, zum Mond. Dort lebt sie bis zum zweiten Tod, wenn nämlich der Intellekt getrennt wird, um in die Sonne überzugehen, oder sie steigt durch die sieben Planetensphären zur Fixsternsphäre hinauf, gereinigt von allen mit den verschiedenen Planeten assoziierten Qualitäten, die eine ätherische oder pneumatische Hülle bilden (astral body) aus feiner (beim Aufstieg – beim Abstieg jedoch grober) Materie, Intermedium zwischen der intelligenten und der irrationalen Seele, zu der der Schatten (eidolon, umbra oder simulacrum) assoziiert wird, und dem dichten, kompakten Erdenkörper. Dies ist die kosmologische Basis für die solaren oder astralen Religionen der Spätantike, basierend auf der Idee einer Gottesverwandtschaft der Seele, die sie legitimiert zu diesen Reisen in göttliche Höhen (Corrigan, "Body and Soul", 379). – Auch in die jüdische Mystik ist die Vorstellung der Seelenhülle eingedrungen. Cumont hierzu: "La notion d'eidôlon a laissé des traces dans le Zohar, I, 7A (Pauly, t. I, p. 38): '...le paradis inférieur où tous les justes accèdent, leur âmes revêtues d'enveloppes éthérées ayant la ressemblance avec le corps qu'ils possédaient en ce bas monde'; I, 38B (Pauly, t.I, p. 236): Car dans l'Eden inférieur les âmes sont enveloppées de vêtements dont l'essence correspond au lieu; les âmes jouissent de ces enveloppes dont elles sont entourées, aussi longtemps que dure leur séjour dans ces palais. Mais dès qu'arrive le moment de monter à une région supérieure, elles sont dépouillées de leur enveloppe" (*Lux Perpetua*, 1949, 429f.). Trotz dieser Hülle können die Seelen die himmlischen Formen sehen und die Glorie ihres Meisters kontemplieren; in diesem Palast vermögen sie auch das Licht zu schauen, das abstrahlt von den Seelen der Bekehrten, die auf- und absteigen; diese Seelen umgeben sich mit einer Hülle strahlenden Lichtes (lumière éclatante), aber kaum zu sehen für die Augen der anderen Seelen. Gleiches bei den Christen, "Aphraate, *Demonstr. XXII, De morte et novissimus temporibus II* (Patrol. Syr., t.I, col. 1014): 'In lumine enim habitabunt in mansionibus sanctorum. Textilis vestis non indigebunt; nam aeterno lumine vestientur' – Cf. *Odes Salom. II*¹⁰ (Cumont, *Lux Perpetua*, 1949, 237); Maier, J., *Die Kabbalah*, 1995, 249-71 (Zelem); Dean-Otting, M., *Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature*, 1984 (Diss. Illinois), Reg. 'rabbinic accounts of ascent' (10, 26, 31, 34.11). Zur Motiv in neuerer Zeit cf. Mühlmann, W.E., *Die Metamorphose der Frau. Weiblicher Schamanismus und Dichtung*, 1984, 107ff.; Tollmann, A. und E., *Das Weltenjahr geht zur Neige. Mythos und Wahrheit der Prophezeiungen*, 1998, 328ff., 385; Tylor, E.B., *Religion in Primitive Culture*, 1871 (ND 1958), 130ff.; Rosenberg, A., *Die Seelenreise*, 1971, 152ff. (Swedenborg, Oberlin, Emmerich).

Mein freundin, du pist allenthalben schon, und ist kein meil an dir. Dir wirt aber ein spigel gesant, in dem du dein sel erkennen wirst, das dir noch unkunt ist. In der Folge sieht sie ein helles Licht und kleine Lichter darum herum – ihre Seele, wobei nicht klar wird, ob alles zusammen ihre Seele ausmacht oder nur das grosse Licht (Ki. 119-20, Reg. Seele, 'Gott in der Seele'). Auch Ite von Hutwil erkennt ihre Seele, kann aber – im Gegensatz zu Sophia von Klingnau – kein Gleichnis von ihrem Erlebnis geben (Oet. 255, Seele 'erkennen der Seele'). Ähnlich nimmt Schwester Elysabeth von Frauenwercke (kurz vor dem Einschlafen werden ihre Sinne eingezogen) ein Licht in ihr wahr und darin sieht sie Gott und ihre Seele (Wei. 80f., Reg. Seele, 'sehen').

Adelheid Langmann wird aufgefordert, in ihr Herz zu sehen: *do sah si ir sele gegen unsern herren sitzzen ... do neigt sich di sel uf unsern herren und er legt sein arm umb si* (AL 16, 5–12, Reg. Herz, 'Herz des Herrn'). Hier wird der erhoffte Heilszustand nicht in Begriffen der Rein- oder Lichtheit zum Ausdruck gebracht, sondern in der Sprache der auf Origenes zurückgehenden Tradition der theogamischen Hohelied-Auslegung.³⁸⁹

Eine in legendenhafte Form gekleidete, in der alten, präspiritualisierten Konkretheit dargebotene Schau der eigenen Seele erzählt Cäsarius von Heisterbach:

Monacho cuidam Deus ostendere volens animae suae puritatem, in excessum mentis illum adduxit, in quo excessu puerus pulcherrimum intra sua viscera contemplatus est. Ad se autem reversus, intellexit eundem fuisse animam suam, Dei munere ab omni labe Criminum mundatam. Puer enim a puritate dictus est.³⁹⁰

Theologischer Hintergrund ist bei all diesen Beispielen die scholastische Lehre der grundsätzlichen Unmöglichkeit einer natürlichen Erkenntnis des eigenen Gnadenstandes, sie tritt nur als Charisma Gottes auf.³⁹¹

³⁸⁹ Nach Widengren ist es Origenes, der das Hohelied als erster auf das Miteinander der menschlichen Seele und des Bräutigams deutet (*Religionsphänomenologie*, 1969, 532). Die theologische Exegese bringt "nach der alten, auf Origenes zurückgehenden Methode das erotische Motiv des Hohenliedes in ein vierfaches System ... Den mittelalterlichen Stand zeigt übersichtlich des Honorius Augustodunensis [sic] *Expositio in Cantica Canticorum*" (Migne, PL 172, S. 347ff.), wo die literale, allegorische, tropologische und anagogische Deutung auseinandergehalten wird (Burdach, K., *Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit*, 1913-28, 46). Mit Clunys Abt Odilo "tritt zum ersten Mal in der Seelengeschichte des Abendlandes das Hohe Lied in den Blickpunkt ... dessen Kommentare und Übersetzungen seit dem 12. Jahrhundert der stärkste Motor einer neuen Frömmigkeitsbewegung werden sollten!" (Heer, F., *Aufgang Europas*, 1947, 401). Zu Adelheid Langman cf. Thali, J., *Beten – Schreiben – Lesen*, 2003, 169-206.

³⁹⁰ Bowyer, "Visions", 1981, 188 (*Dial.Mir.* ed. J.Strange, Köln, 1851, I, 160), 188. Erinnert sei an die altiranische Vorstellung des eschatologischen Alter-Egos in Form eines im dem Erden-dasein des Verstorbenen entsprechenden Schönheitsgrad erscheinenden Mädchens, von der sich auch Origenes anregen liess in seiner Lehre vom dem Betrachterniveau proportionalen Erscheinungszustand Christi. "C'est la plus lointaine tradition dont les ouvrages gnostiques et Origène seraient tributaires dans leur théorie de la polymorphie du Christ" (Ménard, J.E., "Transfiguration et polymorphie chez Origène?" Fontaine, J.C.Kanegiesser, Hg., *Epektasis*, 1972, 367-72, 371). Anmerkung: der Intention nach gar nicht so weit entfernt ist die in einschlägigen Kreisen praktizierte Auradiagnose, wo die Farben den "Tiefenzustand" einer Person anzeigen, cf. bspw. Hollenback, J.B., *Mysticism. Experience, Response, and Empowerment*, 1996, 216 (Bezug auf Gerda Walther); Hollenback unterscheidet die oft bezugten Leuchthüllen der Heiligen von der allgemeinen Erscheinung der Aura (*ibd.*, 63f.).

³⁹¹ "...die sichere (weil unmittelbare) Erkenntnis der durch die geistig freie Entscheidung bewirkten sittlichen und religiösen Verfassung des Menschen und so seines wahren Verhältnisses zu Gott" ist von Natur aus nicht möglich, sondern Vorrecht Gottes (Apg 1,24; 15,8; 1Kor 8,39; Jr 17,9f; Ps 43,22; Hebr 4,12f) "und davon abgeleitet als wunderbares Charisma eines Menschen von Gott her" zu verstehen (bspw. Lk 9,47; Jo 1,47-51; Apg 2,23). "Der Anspruch, die Kardiognosie zu besitzen, ist, wo er als Beweis der Heiligkeit und Sendung eines Menschen auftritt, wegen parapsychologischer Möglichkeiten des Gedankenlesens usw. vorsichtig und streng zu prüfen" ("Kardiognosie" [G.Dümpelmann], *LThK*, 5, 1960², 1349f.; cf. Weiss, B., *Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild ...*, 2004, 871f.).

4. Augen der Seele³⁹²

... und ward mir da gegeben das ich min sel lutterlich und aigenlicher sach mit gaistlicher gesicht denn mit liplichen ogen ie kain ding geseche ... (Tö. 57.20–1)

Mit dieser Gegenüberstellung von leiblichen und nichtleiblichen Augen greift Sophia ein Theologumenon auf, das auf die Vorstellung zurückgeht, etwas nicht mehr Ursprüngliches, etwas Gefallenes, sei auch nicht in der Lage, das Reine, Göttliche zu erkennen, und bedürfe deshalb speziell hierzu geeigneter Organe oder umgewandelter "normaler".³⁹³ Zweifellos kannten die Frauen die Lehre von den geistlichen Sinnen und interessierten sich für dieses Thema. Die damit zusammenhängende Frage nach der Art der Visionen, ob leiblich, einbildlich oder geistig,³⁹⁴ erscheint an verschiedenen Stellen in den Schwesternbüchern. Else von Nuwenstett bspw. antwortet, als sich eine Mitschwester erkundigt, *ob si vnsern Herren seche mit vswendigem gesicht oder mit innwendigem*, sie sehe sie auf beide Arten – welche denn besser und wie die innere sei? – Die äussere sei *nutzit wider die inwendig, wann die inwendig gesicht ist ein völle vnd gar stoltz ding* (Adh. 178). Trotz dem Befund einer Höherwertung der intellektualen Vision auch bzw. besonders durch die Theologen frönen die Beterinnen "in kaum zu bändigender Spontaneität"³⁹⁵ der anderen zwei Arten.³⁹⁶

³⁹² Die Wendung "Auge des Herzens" kommt in unseren Quellen nicht vor – ob das die stärkere Orientierung an der Sprache der Theologen als an derjenigen der Heiligen Schrift (Eph. 1,18) widerspiegelt? Erstere verwenden meist *oculi mentales* oder *intellectuales* (Blank, *Nonnenviten*, 208) bzw. *carnalis/meditationis* (Lüers, G., *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg*, 1926, 129).

³⁹³ Stolz, A., *Theologie der Mystik*, 1936, 223, cf. oben, Kap. *Verwandlung*.

³⁹⁴ Cf. Haas, A.M., "Traum und Traumvision in der deutschen Mystik", Haas, *Gottleiden – Gottlieben*, 1989, 109-26; Jaegen, H., *Das mystische Gnadenleben*, 4.A.1949, 31-70; Lellig, A., *Die Visionslehre des Gerardus Odonis. Generalminister der Minoriten (1329-1342)*, 1951, passim; Bleeker, C.J., *The Sacred Bridge*, 1963, 52-71 (L'oeil et l'oreille: leur signification religieuse), 59; Anzulewicz, H., *Die theol. Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus*, 1999, III 5 b.2; Langer, O., *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie: Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, 1987, 212-29 (Augustins Einteilung, Eckharts Vorbehalte); Spinoza, G., "Visione sensibile e intellettuale ...", *Micrologus*, 5(1997), 119-134; Weinhandl, *Nonneleben*, 1921, 94ff.; Rudy, G., *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*, 2002, 17ff.; Pike, *Mystic Union*, 1992, 130, 137, 206; Leroy, E.-B., "Interprétations psychologique des 'visions intellectuelles' chez les mystiques chrétienne", *Rev.d.l'hist.d.rel.*, 85(1907), 1-50. Allgemein: "visions", Hastings, *The Oxf. Comp. to Christian Thought*, 2000, 743; Eisler, R., "Eine Jesusvision des zwanzigsten Jahrhunderts psychologisch untersucht", *Z.f.Rel.ps.*, 10(1937), 213-34 und 11(1938), 14-41; "Visions", *ER*; Beutin, W., *Anima*, Bd. 1, 56ff. (Kritik an Rahners Visionsbegriff als typisch platonisch-christliche Sinnenfeindlichkeit), 60, 99; Arbmman, E., *Ecstasy or Religious Trance in the Experience of the Ecstatics and from the Psychol.Point of View, 1: Vision and Ecstasy*, 1963, Kap. I; "Vision" (Colpe), *Ev.Kirchenl.*, 4, 1996, 1181-3; Lane, C., "The Hierarch. Structure of Rel. Visions", *J. of Transp. Psychol.*, 15/(1983), 50-60; Leroy, E.-B., "Interprétations psychologique des 'visions intellectuelles' chez les mystiques chrétienne", *Rev.d.l'hist.d.rel.*, 85(1907), 1-50; Oesterreich, T.K., *Einf. in die Rel.ps. als Grundlage für Rel.phil. und Rel.gesch.*, 1917, Kap. II; Pike, N., "On Mystic Vision as Source of Knowledge", Katz, S.T., Hg., *Mysticism and Philos. Anal.*, 1978, 214-34; Thomas, K., "Die Bedeutung der 'hypnotischen und autogenen Bilderschau' für die Rel.ps.", *Archiv. f.Rel.ps.*, 9(1967), 282-296; Wiethaus, U., *Ecstatic Transformation: Transpersonal Psychology in the Work of Mechthild of Magdeburg*, 1996, 121-48; Wikström, O., "Mental imagery and religion", van Buren, J.A. u.a., Hg., *Current Issues in the Psychology of Religion*, 1982, 153-62.

³⁹⁵ "Dieser Widerspruch ist nicht wegzudiskutieren" (Haas, "Traum und Traumvision", 1989, 123f.) – die Frauen kennen andere Massstäbe! könnte hier angefügt werden.

³⁹⁶ Elisabeth von Eutingen war *auss ihr selbsten im Geiste verzuckht, da sahe sie den Himmel mit den Augen ihres Gemüth offen* (Ki. 3). KaE. 163 wird ein *lerer* zitiert, der über die Gnadenhaftigkeit der Schau Gottes referiert: *Sol aber die sel got schowen, so mGss jr gegeben werden ain Pbernatürlich g=tllich kraft ald liecht, in dem die ogen der sel ald des gaist gesterkt werdent, das er denn mag schowen got in sim g=tllichen wessen* (Reg. Seele, 'Seele-Geist'). Wer dieser Lehrer ist, kann nicht mit Sicherheit angegeben werden, meint Ruth Meyer in ihrem Kommentar zur Stelle, doch in unmittelbarem Anschluss finden sich mehrere Allusionen auf Meister Eckhart (*Das St.*

Für das Christentum scheint es wiederum Origenes gewesen zu sein, der als erster im Zusammenhang mit Celsus' Kritik an Markus 1,10 Par., Jesus habe den Himmel offen gesehen, eine Lehre der inneren Sinne formulierte.³⁹⁷ Eine rein metaphorische Erklärung dieser und ähnlicher Stellen in der Bibel³⁹⁸ befriedige ihn (den Meister der Allegorisierung!) nicht, und so erwägt er die Möglichkeit besonderer Rezeptionsorgane, mit Hilfe derer die inspirierten Heiligen bzw. allgemein die vom Körper losgelösten Seelen in der Lage seien "various types of noetic impression" aufzunehmen – frühe Ansätze also hier zu einer Theorie der Visionen, auf dieses Phänomen "übersinnlicher" Wahrnehmung sich der Kirchenvater denn auch explizit bezieht.³⁹⁹ Erst wenn wir weiter zurückblenden, verstehen wir, weshalb Origenes unser Motiv nicht auf der bildlichen Ebene bewenden lassen wollte – dem ganzen Vorstellungskomplex nämlich liegt eine konkrete Auffassung von der Seele als einem eigenen Organismus zugrunde.

Für Philon, der "das Bild vom Seelenaug an die Kirchenväter vermittelt" hat⁴⁰⁰ – Ziehvater ist natürlich auch hier Platon selber⁴⁰¹ –, ist die Wendung weit "mehr als eine bloße Metapher", auf der Grundlage der Vorstellung von der Seele als im "Menschenkörper wohnendes luftartiges Wesen" kommen ihr auch den grobleiblichen Sinnen entsprechende, aber feinere und empfindlichere Organe zu.⁴⁰² Solche Ideen waren zur damaligen Zeit populär,

Katharinenthaler Schwesternbuch, 310f.; zu Eckharts Haltung bezüglich des Visionswesens cf. Langer, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie*, 1987, 220ff.).

³⁹⁷ Marksches, C., "Innerer Mensch", *RAC*, 18(1998), 266-312, 290f.; cf. Rahner, K., "Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène", *Revue d'asc. et de mystique*, 13(1932), 113-45, 114f. Interessant die Bemerkung Origenes', der Seele würden manchmal Fähigkeiten zugeschrieben, die eigentlich den Sinnesorganen zugehörten (cf. Lossky, *Schau Gottes*, 1964, 47; Rudy, *Mystical Language*, 2002, 24-30: The senses of the inner person).

³⁹⁸ U.a. *Ps.* 18,9, *Eph.* 1, 18, *Mat.* 13,9, 2 *Kor* 12,2ff.; cf. Rahner, "Le début", 1932, 169.8.

³⁹⁹ Dillon, J., "Aisthêsis noëtê: A Doctrine of Spiritual Senses in Origen and in Plotinus" (1986), Dillon, *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, 1990, XIX, 443. Dillon vermutet wohl zu Recht entsprechende im damaligen Platonismus allgemein bekannte Vorstellungen, auf die sich Plotin, Origenes und andere beziehen (*ebd.* 454f., hier auch Bezug zu Philon). In diesem Fall wäre es nicht die Schrift, die Origenes zu seinen Theorien führt, wie christliche Autoren nur zu gern annehmen (bspw. Rahner, "Le début", 116), sondern ein bereits vorhandenes Wissen muss an ihr exemplifiziert und damit legitimiert werden. Für das gesamte Spektrum vgl. die Übersicht bei Marksches, C., "Innerer Mensch", *RAC*, 18(1998), 266-312.

⁴⁰⁰ "... soweit diese es nicht aus Platon unmittelbar entnehmen" (Haussleiter, J., "Erhebung des Herzens"; *RAC*, 6, 1966, 1-22, 11). Anders Rahner, der bei Philon zwar Anklänge ortet, die aber noch nicht ausformuliert sind, Rahner führt sie minutiös auf (*op.cit.*, 115.8; cf. Pascher, J., *Der Königsweg*, 1931, 137). – In der Patristik heisst es, der wahre christliche Pneumatiker oder Gnostiker habe, "wie Antonius es angeblich ausdrückt, die Augen der Engel, die Gott schauen" (Reitzenstein, R., *Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*, 1916, 162.2, mit Bezug auf Rufinus, *Hist. eccl.* 11,7, wo dieser ebendies an Didymus lobt; ähnliches gilt bezüglich der Hermetik, cf. ders., *Hell. Mysterienrel.*, 296f.). Weitere Stellen bei F. Bömer, der die Geschichte dieser Wendung bei Platon, *Pol.* 519b. beginnen lässt (*Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie*, Diss., 1936, 173ff.). Für Ephraim den Syrer cf. Schmidt, M., "Die Augensymbolik bei Ephräm und Parallelen in der deutschen Mystik", Schmidt, M., Hg., *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihre Parallelen im Mittelalter*, 1982, 278-301, 292. Eine Fülle von Belegen bei Schleusener-Eichholz, G., *Das Auge im Mittelalter*, II, 1985, 1040ff. (A. 657).

⁴⁰¹ U.a. *Pol.* 6, 507bff., bes. 508d, 519b und wörtlich 533d; *Soph.* 254a; *Theait.* 164a, *Symp.* 219a; cf. Pascher, J., *Der Königsweg*, 1931, 137; Brock, S., "The Spirituality of the Heart in Syrian Tradition", *The Harp*, 1(1988), 93-115, 95; allgemein: Frede, D., "Platon und die Augen des Geistes als Zugang zur Wahrheit", Figal, G., Hg., *Interpretation der Wahrheit*, 2002, 82-111; Leisegang, *Der Heilige Geist*, 1,1 1919, 63f. – McGinn nennt es gar "eins von Platons einflussreichsten mystischen Bildern" und verweist für den Überblick auf *Dict. Spir.* 11, 591-601 (McGinn, *Mystik I*, 55, A. 29). – Weiter von Bedeutung ist die zunehmende Hinwendung zum Inneren in der Stoa (Corrigan, "Body...", 378). Auch Epikur lehrt, dass die Natur des Göttlichen primär nicht mit den Sinnesorganen erkannt werden (Long, A.A., "Epicureans and Stoics", Armstrong, A.H., Hg., *Class. Medit. Spir.*, 1986, 135-53, 142).

⁴⁰² Leisegang, H., *Der Heilige Geist*, 1,1, 1919, 218. Ganz "physiologisch" bedarf auch das Auge der Seele analog demjenigen des Körpers eines Fluidums, aber nicht wie bei diesem des Lichtes, sondern des göttlichen Pneumas (Pulver, M., "Das Erlebnis des Pneuma bei Philon", *Eranos JB* 13, 1945, 111-32, 131). Die Inder glauben bekanntlich an einen mit dem fleischlichen Körper in enger Wechselwirkung stehenden "subtle body", der zu den Sinneswahrnehmungen analogen Operationen fähig ist ("Cakras", *Enc. of Rel.* (Eliade), 4).

schon bei Poseidonios findet sich ähnliches.⁴⁰³ Proklos bestätigt diese sehr konkret gedachte Auffassung, wenn er glaubt, dass die immateriellen Wesen nur mit den Augen des spirituellen oder astralen Körpers zu sehen seien.⁴⁰⁴

Wir wollen diese Spur hier nicht weiterverfolgen, das Motiv "Auge des Herzens" bzw. "der Seele" wurde jedenfalls immer mehr profanisiert, in der spätantiken Briefkultur bspw. wird es zu einer Metapher für die imaginative Kraft, einen fernen Lieben visualisieren zu können.⁴⁰⁵

Im Mittelalter sind diese Vorstellungen dann vielfältig aufgegriffen und bearbeitet worden. Gudrun Schleusener-Eichholz hat die relevanten Autoren in beeindruckender Detailliertheit zusammengestellt:⁴⁰⁶ Gregor der Grosse (*ebd.*, 168), Wilhelm von St. Thierry (166), Aelred von Rievaulx (166), Alcher von Clairvaux,⁴⁰⁷ Mechthild von Magdeburg (168),⁴⁰⁸ Rupert von Deutz⁴⁰⁹ oder Angela von Foligno⁴¹⁰ u.a.

Das Sehen mit den inneren Sinnen und die Idee, dass die inneren Sinne wie das leibliche Auge eines Mediums bedürfen, bleibt also, wie wir uns

⁴⁰³ "Den Anstoss zur Konstruktion dieses geistigen Auges, das mehr sieht, als es die körperlichen Augen vermögen, hat zweifellos der Mysterienkult gegeben" (Leisegang, *Der Heilige Geist*, 1,1, 1919, 217f., cf. 63f.). Dass aber auch dem Ohr eine vergleichbare Bedeutung zukommt, zeigt C.J. Bleeker (*The Sacred Bridge*, 1963, 63ff.). – Nur bedingt haben diese Sinne mit der aristotelischen Unterscheidung von "internen" bzw. intellektuellen und "körperlichen" Sinnen zu tun, vgl. die sorgfältigen Untersuchungen dazu von H.A. Wolfson, "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts", *Harvard Theol.Rev.*, 28(1935), 69-133, und Strohmaier, G., "Avicennas Lehre von den 'inneren Sinnen' und ihre Voraussetzungen bei Galen", *Von Demokrit bis Dante: Die Bewahrung antiken Erbes in der arabischen Kultur*, 1996, 330-41.

⁴⁰⁴ Dodds, "Supernormal Phenomena in Classical Antiquity", Dodds, *Fortschritt*, 205; cf. Luck, G., *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, 1990, 217 (Proklos, Komm. zu Platons Staat I, 39.1ff). Damascius rühmt die göttliche Natur des Seelenauges seines Lehrers Isidore (*RAC*, 12,1983, 278). – Ähnliches findet sich auch im Hinduismus: Arjuna erhält von Krisna ein himmlisches Auge, damit er seinem Wunsch entsprechend die wirkliche Gestalt, das ewige Selbst des Gottes, sehen kann (*Bhg.* 11,8; 11,45, Widengren, *Phänomenologie*, 95). Auch hier steht diese andere Art der Erkenntnis im Zusammenhang mit dem Raptus, cf. Bailey, G., "The Signification of the Divine Eye as a means of Spiritual Vision in Ancient Indian Religion", *Journ. of St.in Myst.*, 2(1979), 86-94, 89f. – Widengren sieht in seinen gehaltvollen Ausführungen zur Mystik die Quelle des Terminus 'Auge der Seele' in der auf die Avesta zurückgehenden Erzählung von König Vistaspa, der von einem Engel einen berausenden Trank mit dem bezeichnenden Namen 'Auge der Seele' erhält und während seiner Ekstase nicht mehr mit den Augen des Leibes, sondern eben denjenigen der Seele sieht, und stellt dieser Stelle Chandogya-Upanischade VIII, 12,5 gegenüber: *der Verstand ist sein göttliches Auge; mit diesem göttlichen Auge, dem Verstande, erschaut er jene Genüsse und freut sich darüber...* (Widengren, *Phänomenologie*, 534f., cf. ergänzend Widengren, *Die Religionen Irans*, 1965, 70, wo er – wohl zu recht – einen noch älteren, indo-europäischen Hintergrund dieser "Theorien über das ekstatische Schauen" vermutet. "Wir stehen offenbar vor einer alten indo-iranischen Spekulation" (*Phänomenologie*, 535). Im Alten Iran ist die Idee, dass es besonderer "Augen der Seele" bedarf, um in die unsichtbare Welt hineinzusehen, offenbar verbreitet (Shaked, S., "Quests and Visionary Journeys in Sasanian Iran", Assmann, J./G.G.Stroumsa, Hg., *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, 1999, 65-86, 74). Aufbauend auf der alten Mythologie dieses besonderen Auges entwickelt sich eine theologische Verarbeitung und Rationalisierung dieser Vorstellung (cf. Shaked, op.cit., 76). Auch Hinduismus und Buddhismus haben eine hochdifferenzierte Lehre der höheren Wahrnehmung herausgearbeitet (cf. bspw. Guénon, R., *L'homme et son devenir selon le Védānta*, 1925, u.a. 81-94; Garbe, R., *Die Sāmkhya-Philosophie*, 1894; Deussen, P., *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit bes. Ber. der Religionen*, 1, 1915; Strauss, O., *Indische Philosophie*, 1925; Jork, K., "Geistesumwandlung in sieben Abschnitten eine [sic] traditionelle Lehre Tibets zur Veränderung des Bewusstseins", *Curare*, 18,1995, 457-66), etwa rund um die alten Spekulationen zum meist mit den Chakren in Verbindung gebrachten "Dritten Auge" (cf. Ghose, S., *Mysticism*, 1987, 283; "Cakras", *Enc. of Rel. [Eliade]*; Collins, J.E., "Transcendent Experience and Psychological Models auf the Brain", Wood, R.C./J.E. Collins, Hg., *Civil Religion and Transcendent Experience. Studies in Theology and History, Psychology and Mysticism*, 1988, 101-28; Bischof, M., *Biophotonen. Das Licht in unseren Zellen*, 1995, 280f.).

⁴⁰⁵ Köhler, H., "'Der Geist ist offenbar im Buch wie das Antlitz im Spiegel.' Zu drei Briefen des Sidonius: I 2; III 13; VII 14", Baumbach, M. u.a., Hg., *Mousopolos Stephanos: FS für Herwig Görgemanns*, 1998, 333-45, 338. Bei Ovid ist es das vom *oculus pectoris* (*Met.* 15. 63f., cf. Sperka, E., "Cor und Pectus: Untersuchungen zum Leib-Seele Problem bei den Römern", Diss., masch., 1951, 95f.).

⁴⁰⁶ *Das Auge im Mittelalter* I, 1985, 165ff.; Bd. II, 1040ff. mit unerschöpflichen Quellennachweisen; cf. Egerding, M., *Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik. 2: Bildspender. Bildempfänger. Kontexte. Dokumentation und Interpretation*, 1997, 309ff.; Gewehr, W., "Der Topos 'Augen des Herzens' – Versuch einer Deutung durch die scholastische Erkenntnistheorie", *Dt. Viertelj.schr.f. Lit.w. und Geistesgesch.*, 46(1972), 626-49; de Andia, Y., *Mystiques d'orient et d'occident*, 317ff.; Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà*, 1994, 198ff.

⁴⁰⁷ "Ame", *Dict.Spir.*, 1(1937), 446.

⁴⁰⁸ Cf. Riehle, W., *Studien zur englischen Mystik des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung ihrer Metaphorik*, 1977, 172, 175f.

⁴⁰⁹ Weiss, B., *Mystik und Institution. Zu den Visionen Ruperts von Deutz*, 1999, 37, mit Stellennachweisen zu den *oculi mentis* bei mittelalterlichen Visionärinnen.

⁴¹⁰ Pike, N., *Mystic Union. An Essay in the Phenomenology of Mysticism*, 1992, 23.

leicht überzeugen konnten, auch in dieser Zeit als bekanntes und gern verwendetes Motiv lebendig (*ebd.*, 167). Und einmal mehr verläuft sich der Impuls eines uralten Gedankens und Erfahrungswissens⁴¹¹ nicht irgendwo in früheren Jahrhunderten, sondern führt in ungebrochener Linie in unsere Zeit,⁴¹² etwa zu jenem berühmten und vielzitierten Diktum des kleinen Prinzen ...

5. Reinheit

Und sunderlich do begund ich betrachten und wegen die untrúw die ich Got da mit erzaiget hat das ich des edlen und des wirdigen schatzes miner edlen sel, durch die er sin hailges blút vergos an dem crútz und die er mir in so grossen trúwen⁴¹³ befolchen hat, das ich der so ungütlich gepflegen hat, und das ich sy mit so meniger súnd und untugent entrainet und vermasget hat, also das sy ungefelleich und widerzen müste sin sinen götlichen ogen, die im e so wol gefiel. (Tö. 56, 8–14, Reg. Seele, 'edel')

Die Vorstellung der rein zu haltenden Seele kehrt mit zuverlässiger Regelmässigkeit in all unseren Texten wieder,⁴¹⁴ deshalb wollen wir uns der Ver-

⁴¹¹ Schon Epicharm (ca. 550-460 v.Chr.) bezeugt sinngemäss diesen Gedanken mit seinem Satz *Nur der Geist kann sehn' und hören; alles sonst ist taub und blind* (Nestlé, W., *Vom Mythos zum Logos*, 2. A., 1941, 123). G. Schleusener-Eichholz vermutet (befürchtet?) mit Bezug zur oben zitierten Stelle von Leisegang auch für das Mittelalter, "dass das Sprechen z.B. vom *houbet* der Seele möglicherweise realistischen Vorstellungen entspricht, welche die Moderne nicht nachvollziehen kann" (*Das Auge im Mittelalter*, 945f.). Anders beurteilt der vergessene Ethnologe Theodor Wilhelm Danzel (1886-1954), nicht zu verwechseln mit dem Literaturhistoriker gleichen Vor- und Nachnamens, diese Fähigkeiten des *Homo divians*. Dieser "vermag in der Ekstase und den der Ekstase angenäherten Zuständen der Erhebung unmittelbar als Symbol, als Bild zu schauen, was in späterem Kulturalter im Wachbewusstsein zu abstrakten Begriffen verblasst. Die Gestalten mythologischer Symbolwelten verlöschen später. (...) Die Esoterik aller Völker und Zeiten hat in der Priestererziehung angestrebt, die Bewusstseinsgrenze zu erweitern. (...) Die Loslösung von der alten Mythologie, Magie und kultischen Form aber war der gefährlichste Schritt, den unsere Kultur tun konnte, das war der grosse Sündenfall, der, wie sich immer mehr zeigt, nicht ungestraft bleibt" (*Magie und Geheimwissenschaft in ihrer Bedeutung für Kultur und Kulturgeschichte*, 1924, 83f.). Dietmar Kamper erkennt in der Auseinandersetzung mit Hieronymus Bosch, "dass nur Visionen das Reale in seiner gründlichen Struktur erreichen", mit einem Hinweis auf Bennis "Nur wer halluziniert, sieht das Reale" (*Zur Soziologie der Imagination*, 1986, 114/210).

⁴¹² Dass die Wendung zu einer banalen Metapher verkommen sei (Deonna, W., *Le symbolisme de l'oeil*, 1965, 29), mag für literarische Kontexte zutreffen, nicht für unsere. Zu den inneren Augen im Sinn der Imagination cf. Havelange, C., *De l'oeil et du monde: Une histoire du regard au seuil de la modernité*, 1998, 163-84. Mit Charles Tart, Karl Pribram und anderen hat sich auch die westliche Wissenschaft um eine Theorie der Vision und des mystischen Erkenntnisaktes gekümmert, mit vielversprechenden Ergebnissen, cf. Dittrich, A., "Himmel, Hölle und Visionen – Empirische Dimensionen veränderter Wachbewusstseinszustände", *Worlds of Consciousness*, 6(1996), 13-4; Wolfson, E.R., *Through a Speculum That Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, 1994, 52ff.; Mühlmann, *Die Metamorphose der Frau*, 1984, 92ff.; "Visions", ER; Arbmam, E., *Ecstasy or Religious Trance in the Experience of the Ecstatics and from the Psychol.Point of View, 1: Vision and Ecstasy*, 1963; Rotshtein, L., "Autogenic Phenomena in the Process of Psychic Activity", *The Int.J.of Paraphysics*, 12(1978), 124-9; Paulson, I., *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker*, 1958, Reg. (282ff., 294ff., 304ff.); Rahner, K., "Über Visionen und verw. Erscheinungen", *Geist und Leben* 21(1948); Schüttler, G., *Das myst.-ekst. Erlebnis. Syst. Darst. der Phänomenologie und des psychopath. Aufbaues* (Diss. med.Bonn), 1968, II 2a 2; Wundt, W., *Völkerpsychologie*, 6,3, S.389ff., 4,1, S.179-95.

⁴¹³ Grubmüller notiert die Variante *als reine und als sch=ne* (Grubmüller, "Die Viten der Schwestern von Töss und Elsbeth Stagel (Überlieferung und lit. Einheit)", *Z.f.dt.Altert.u.dt.Lit.*, 98,1969, 171-204, 187).

⁴¹⁴ Cf. Reg. Seele, 'lauter', 'rein'; Reg. Herz, 'Reinheit'. Schon in der Vorrede zum Tösser Schwesternbuch mahnt Johannes Meier mit einem Schriftzitat: *Reyn hab ich behalten mein sel von aller unzimlichen begirlicheit* (Tö.1.17ff.). Interessant auch die Ausführungen bei Elsbeth von Oye: *Ich was zu einer zeit in kumer, wie ich mein schulde gebeichten künde, und warent meine sinne gar verworren. Do wart gesprochen: "Der feint suchet nit die lauterkeit deiner sel, sunder das er zerstör dein hercze." Und zu einer zeit was ich auch in sölchen kummer. Do wart gesprochen sussiglich: "Dir ist niht erkant, was gemachelliche minne verwenden mag? Mein rwe in dir l(utteret alle die*

gangenheit dieses Motives wieder etwas eingehender widmen und damit einen weiteren Blick in die Bewusstseinsgeschichte der Menschheit werfen. Vermutlich haben wir es hier mit einem der wenigen universalen Merkmalen der Religionen zu tun. Angst vor Kontaminationen aller Art beherrschte besonders das archaische Denken und Leben, und nicht wenige der rituellen Praktiken sind dem Schutz vor Verunreinigungen gewidmet,⁴¹⁵ wobei wir es in diesen frühen Gesellschaften aufgrund der noch nicht erfolgten Trennung einer inneren und äusseren Welt (eine Seele im eschatologischen Sinn suchen wir, wie wir gesehen haben, vergeblich) vorerst mit kultisch orientierten Reinheitsideen und entsprechend konkret-physischen Praktiken zu tun haben,⁴¹⁶ die sich im Lauf der Zeit immer mehr – aber nie vollständig, wie etwa der christliche Taufritus oder das katholische Weihwasser zeigen⁴¹⁷ – vergeistigen bzw. ethisieren⁴¹⁸ und sich entsprechend auf innere "Organe" verlegen, besonders auf Herz und Seele.⁴¹⁹

flecken deiner sele." "Mein herr, wann ist dein rwe in mir?" "Denn ist mein rwe in dir, so mein begirde dein hercz sündert von allem (userlichen sachen." Oye 34, XIX).

⁴¹⁵ "Reinheit, Reinigung", *HWPPh*, 8(1992), 531-53, 531; "Rein und Unrein" (F.Pfister), *RGG*², 4(1930), 1839-41.

⁴¹⁶ Für die frühe Antike cf. Wehrli, F., *Hauptrichtungen des griechischen Denkens*, 1964, 141. Gustav Mensching (*Vergleichende Religionswissenschaft*, 1947², 113) unterscheidet drei Phasen: *eliminatio* ("Dämonenvertreibung durch Lärm, Glockenläuten, Feuer usw."), *purgatio* (Waschung, Besprengung mit Weihwasser u.ä.) und *expiatio* (Entsühnung mittels Blut etc.).

⁴¹⁷ van der Leeuw, G., *Phänomenologie der Religion*, 1956⁴, 389f.; Heiler, F., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, 1979², 186-8; Filoramo, G., "Baptismal Nudity as a Means of Ritual Purification in Ancient Christianity", Assmann, J./G.G.Stroumsa, Hg., *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, 1999, 393-404. Eine Vielzahl weiterer superstiziöser Bräuche bei Heiler, *Der Katholizismus*, 1923 (ND 1970), 163-236, bes. 170ff.; Mensching, *op.cit.*, 113; Schumacher, M., *Sündenschmutz und Herzensreinheit: Studien zur Metaphorik der Sünde in der lateinischen und deutschen Literatur des Mittelalters*, 1996, 481ff., 642f. – Räucherung und Waschung bewirke Reinigung vom Bösen, lesen wir bei Platon (*Cratylus* 405, cf. Cornford, *Principium Sapientiae*, 1952, 88). Zu Wasser und Feuer als Läuterungsmittel stellvertretend für unzählige Titel: Masson, D., *L'eau, le feu, la lumière d'après la Bible, le Coran et les traditions monothéistes*, 1985, 64ff., 119ff.; van der Leeuw, *Phänomenologie*, 1956⁴, §6; Bayard, J.-P., *Le feu*, 1958, 50ff. Besonders im alten Iran wird eine eigentliche Eschatologie des Feuers entwickelt (Gnoli, G., "L'Iran ancien & le zoroastrisme", Boyer, R. u.a., *L'homme indo-européen & le sacré*, 1995, 111-154, 132ff.; Brandon, S.G.F., *The Judgement of the Dead*, 1967, 149ff.; Edsman, C.-M., *Ignis Divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité: Contes, légendes, mythes et rites*, 1949, 11ff.; Malmede, H.H., *Die Lichtsymbolik im NT*, 1986, Kap. II; Bayard, J.-P., *Le feu*, 1958, 57f.). Das Feuer reinigt und befreit von der Materie, schreibt Iamblichus (*Les mystères d'Égypte*, hg. E.Des Places, 1966, 167), ähnlich Proklos (Blasius, T., "Das himmlische Feuer. Eine motivgeschichtliche Studie", Diss., masch., Bonn, 1949, 133; cf. Ebeling, H., *Meister Eckharts Mystik*, 1941, ND 1966, 230; Edsman, *Ignis Divinus*, 205ff.). – Sehr anschaulich bspw. die Reinigung Jesajas Lippen mittels eines Stückes von einem Seraph mit der Zange dem Altar des Herrn entnommener glühender Kohle, nachdem der Prophet wehklagt hatte, mit unreinen Lippen den Gott in seiner Herrlichkeit gesehen zu haben (Jes. 6, 1-7); beliebtes ikonographisches Motiv, cf. van Loon, G.J.M., *The Gate of Heaven: Wall Painting with Old Testament Scenes in the Altar Room and the Hurus of Coptic Churches*, 1999, 163ff.; eingehend: Bohle, G., *Die Frage der Läuterung im Alten Testament anhand von ausgewählten Texten*, 1998, 29-67. Der Patriarch Levi musste sich mit Reinigungen und Bussgebet auf seine Himmelsreise vorbereiten (Test.Levi, cf. Hengel, M., *Judentum und Hellenismus*, 1973, 373). Die alten Römer sprachen dem Überspringen von Feuer reinigende Wirkung zu (Stempler, E., *Antiker Volksglaube*, 1948, 110).

⁴¹⁸ Cf. Mensching, *Vergl. Rel.wiss.*, 1947², 114; Douglas M., *Reinheit und Gefährdung: Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, 1985 (am. Orig. *Purity and Danger*, 1966), 82f.; Pfister, F., *Die Religion der Griechen und Römer*, 1930, 120f.; Bohle, *Die Frage der Läuterung im Alten Testament*, 1998, 93ff. – *Eph.* 5,25 bspw. (Das Wort Christus' als reinigendes Bad) metaphorisiert Paulus alte Reinigungspraktiken (cf. Pfister, *op.cit.*, 190). – Die ab dem 15. Jh. das ältere "Hornung" ablösende Monatsbezeichnung "Februar" geht bekanntlich auf *februare* 'reinen' zurück und bezieht sich auf die Zeit ebensolcher Reinigungsrituale im altrömischen Kalender (Pfeifer, W., Hg., *Etym. WB des Deutschen*, 1993², 330). *Mat.* 5,8 (nur das reine Herz vermag Gott zu sehen) gibt eine mehr vergeistigte Version des verwandten, aber asketistischen Thomas-Logion 27 wieder (de Conick, *Seek to See Him*, 143.52); bei Ps.Clem., *Hom.* 17,7, steht dieselbe Aussage übrigens im Zusammenhang mit dem visionären Aufstieg (de Conick, *ebd.*); cf. de Andia, Y., *Mystiques d'orient et d'occident*, 271-94, 330; Hermisson, H.-J., *Sprache und Ritus im altisraelischen Kult: Zur 'Spiritualisierung' der Kultbegriffe im Alten Testament*, 1965, 84ff.; Wehrli, F., *Hauptrichtungen*, 64, 141; Nicolai, "Der Mythos vom Sündenfall der Seele", *Gymn.Helv.* 88(1981), 514-24, 517. Auch die orphisch-pythagoreische Interpretation des anthropogonischen Mythos' ist im Sinn der Vergeistigung konkreter Vorstellungen in einer späteren, reflektierten Kulturphase zu verstehen: Die "Befreiung des Menschen von seinem titanischen Erbe" als dem eigentlichen Sinn aller Reinigungs- und Askesepraktiken (Nilsson, *Griechischer Glaube*, 1950, 35, cf. Corrigan, "Body and Soul in Ancient Religious Experience", 365; Rohde, *Psyche* II, 116-24; Cumont, *Lux*, 198, 244f.).

⁴¹⁹ de Andia, *Mystiques d'orient et d'occident*, 271-94. *Jer.* 4,14 wird Jersusalem aufgefordert, sein Herz von der Bosheit zu waschen. Eine ähnliche Entwicklung findet sich im Buddhismus, wo mit bissigem Humor die Nutzlosigkeit äusserer Riten zum Ausdruck kommt, wenn die sich zitternd badenden Hindus lächerlich gemacht werden, weil sie glauben, sich eifrig waschend von ihren Sünden befreien zu können – dann wären ja alle Frösche und Wasserschlangen längst im Himmel: 'Nicht durch Wasser wird der Mensch rein, mag er auch noch so oft baden; der, in dem die Wahrheit und Tugend wohnt, der ist rein' (*Therigatha* 236ff; *Udana* 1,9, cf. Heiler, *Erscheinungsformen*, 188).

Solchen Vorstellungen zugrunde liegt die Idee eines transzendenten Ursprungs der Seele und deren Bestimmung zur Rückkehr in diese jenseitige "Örtlichkeit", die Annahme eines Verlustes der ursprünglichen Reinheit,⁴²⁰ und zwar meist als Folge einer Missachtung göttlich gesetzter Tabus. Die als Möglichkeit gegebene Rückkehr in das 'verlorene Paradies', die Wiedererlangung des Status quo,⁴²¹ ist an gewisse Bedingungen geknüpft, deren eine und wesentliche die Reinigung darstellt,⁴²² erlangbar nicht mehr (nur) mittels ritual-magischer Verhaltensweisen, sondern auch durch Enthaltensamkeiten aller Art.⁴²³

Praktisch identisch ironisiert Heraklit (VS 22 B 5M b 1) die konventionellen Sühnevorstellungen seiner Zeit: Die Menschen wollen sich reinigen, indem sie sich mit Blut besudeln ("Reinheit, Reinigung", *HWPPh*, 8, 1992, 535). Das tiefsinnige Diktum Christi, unrein mache nicht, was durch den Mund in den Menschen, sondern aus dem Menschen komme (*Mat.* 15,11), drückt eine ähnliche Erkenntnis aus. Rituelle Reinigung mittels Blut war bekanntlich sehr verbreitet und wurde auch in gewissen Mysterien praktiziert (Taubobolien); auch "das Blut Christi ist – und nicht nur bildlich – das Reinigungsmittel *kat'exochén*" (van der Leeuw, *Phänomenologie*, 1956⁴, 46; cf. Mensching, *Vergl. Rel.wiss.*, 1947², 113; Schumacher, *Sündenschmutz und Herzensreinheit*, 1996, 552ff.). Im Buddhismus werden die alten Vorstellungen ebenfalls im Sinn einer mentalen "Selbst-Zensurierung" verarbeitet, weiterentwickelt und systematisiert (Smart, N., "The Purification of Consciousness and the Negative Path", Katz, S.T., Hg., *Mysticism and Rel.Trad.*, 1983, 117-29; Abe, M., "The Idea of Purity in Mahayana Buddhism", *Numen* 13, 1966, 183-9; cf. Keller, C.-A., "Le sacré et l'expression du sacré dans l'Hindouisme", Ries, J. u.a., *L'expression du sacré dans les grandes religions*, II, 1983, 189-248, 218-24). Lit.: Stolz, F., "Dimensions and Transformations of Purification Ideas", Assmann, J./G.G.Stroumsa, Hg., *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, 1999, 211-30; Meyer, R., "Magical Asceticism and Moral Purity in Ancient Egypt", *op.cit.*, 45-64; Ronen, N., "Who Practiced Purification in Archaic Greece? – A Cultural Profile", *op.cit.*, 273-86; De Jong, A., "Purification in *absentia*: On the Development of Zoroastrian Ritual Practice", *op.cit.*, 301-30; Stroumsa, G.G., "Purification and its Discontents: Mani's Rejection of Baptism", *op.cit.*, 405-20; Khoury, A.T./G.Girschek, *Das religiöse Wissen der Menschheit*, II, 2002, 361ff.; Brenk, F.E., *Relighting the Souls*, 1998, 328-33 (Rez. Parker, R., *Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion*, 1983, nicht eingesehen); Pépin, "Théologie cosmique", 1964, 367ff., 384ff., 409ff.

⁴²⁰ *Alle Seelen sind ursprünglich / frei vom Dunkel und fleckenlos /, urret schon und urret löst erwachen sie* (Manduka-Up. VI 98, cf. Widengren, *Rel.phän.*, 1969, 490).

⁴²¹ Nicolai, "Der Mythos vom Sündenfall", 513, 516 u.a.; cf. Sullivan, S.D., *Psychological and Ethical Ideas*, 1995, 109. Matthias Vereno spricht von Des- und Reintegration (*Vom Mythos zum Christos. Versuch einer Analyse der Wirklichkeit in der Geschichte*, 1958, 46ff.).

⁴²² Bohle, *Die Frage der Läuterung im Alten Testament*, 1998, 11-29; Tigchelaar, E.J.C., *Prophets of the Old and the Day of the End*, 1996, 242ff.; Widengren, *Rel.phän.*, 1969, 521 (Sufismus); Crouzel, H., "L'exégèse origénienne de I Cor. 3,11-15 et la purification eschatologique", Fontaine, J./C.Kanngiesser, Hg., *Epektasis* (FS Daniélou), 1972, 273-84; Dörrie, H./M.Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus 6.2: Von der 'Seele' als der Ursache aller sinnvollen Abläufe* (Bausteine 169-81), 2002, 70ff. – Für J. Burckhardt ist die in der Spätantike vertretene "Lehre von dem Abfall der Menschenseele, von ihrer Verunreinigung durch die Materie, von der Notwendigkeit ihrer Reinigung ... orientalischen, und zwar am ehesten indischen Ursprunges" (*Die Zeit Constantins des Grossen*, o.J. [1.A.1853], 162). Auch zur Gottesschau bedarf es eines reinen inneren Zustandes (Ps 24 [23], 3f.; 51,4.9, cf. Schmaus, *Dogmatik*, 4/2, 1953⁴, 224 und Ind. 'Läuterung').

⁴²³ Heiler, *Erscheinungsformen*, 1979², 193-204; Rist, "Pseudo-Dionysius", 142; Guthrie, *A History of Greek Philosophy* II, 1965, 244-65; Corrigan, "Body and Soul in Ancient Religious Experience", 364f. (Orphik, Empedokles); Fauth, W., *Helios megistos: zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, 1995, 124ff. – "Entsöhnung der Seelen und Befreiung von altem Göttergroll" erreicht der Anhänger des Sabazioskultes in der Vereinigung mit der als Schlange erscheinenden Gottheit (Jamblichus, *Über die Geheimlehren*, III, 10, hg. T.Hopfner, 1922, ND 1987, 79, cf. Fellmann, R., "Der Sabazios-Kult", Vermaseren, M., Hg., *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, 1981, 316-40, 319). Besser als alle gewöhnlichen Reinigungsmethoden jedoch, so soll Pythagoras gelehrt haben, sei das wissenschaftliche Arbeiten, damit werde die Seele am wirkungsvollsten gereinigt (Burnet, J., "Philosophy", Livingstone, R.W., Hg., *The Legacy of Greece*, 1951⁹, 66). – Die Vorstellung einer reinigenden Wanderung der Seele von Körper zu Körper ist pythagoreisch. Bei Pindar bezeugt ist die Idee der Erlösung bevorzugter Seelen auf der Insel der Seligen (*Olymp.* 2.68f.), und auch in den eleusinischen Mysterien heisst es, den Reinen sei das Privileg, Wohnung zu nehmen bei den Göttern, vorbehalten. Originär empedokleisch (ob demokratisch oder elitär gemeint, bleibt unklar) soll der Gedanke der ursprünglichen Gottheit der Seele und deren Restitution nach Abbüssen ihrer Schuld durch Askese sein (Nicolai, "Der Mythos vom Sündenfall", 1981, 516f., cf. oben, Kap. "Verwandlung"). – Die *visio beatifica* als eine befristete Vorwegnahme des Status quo ist ohne vorgängige Reinigung ebenfalls nicht möglich "Il n'est pas permis à ce qui n'est pas pure de s'attacher à ce qui est pure", lautet ein orphischer Lehrsatz, cf. *Phaidon* 67b (Aujoulat, *Le néoplatonisme alexandrin. Hiérocles d'Alexandrie*, 1986, 352.454); cf. Fauth, *Helios megistos*, 1995, 9 (Hermetik). – Ambrosius überträgt dies auf den Kontakt mit Verstorbenen, der Reinheit der Seele voraussetze (Amat, *Songes et visions*, 1985, 213). Gregor der Grosse vermittelt den Gedanken der zu reinigenden Perzeption weiter, und in der Scholastik denkt man sich ein direkt proportionales Verhältnis von Reinheit bzw. Distanz zum Körperlichen und Wahrnehmung des Intelligiblen (Bowyer, "Visions of the Disembodied Soul", 1981, 35ff.; erinnert sei an Anne von Ramschwag, die meint, zur Beantwortung einer schwierigen Frage müsse sich die Seele vom Körper trennen, cf. oben, A. 168). Im *Liber de intelligentiis* lesen wir dasselbe, hier im Bilde der Reinheit des Lichtes formuliert (Hedwig, K., *Sphaera Lucis*, 1980, 159f.). Eckharts Seele muss *arm, lüter, blöz* werden, wenn Gott in ihr einkehren soll (*DW* 1, 197,8ff., cf. Hedwig, K., *Sphaera Lucis*, 1980, 239). Ähnlich formuliert es Seuse: *Dú sele, dú min in der heinlichen kluse eins abgescheidenen lebens inrllich enphinden und sFzkllich niessen wil, dú mGz vorhin von untugenden sin gefürbet (gereinigt), mit tugenden gezieret, mit lidikeit umbhenket...* (Bihlmeyer 296,26-97,1, cf. Haas, *Geistliches Mittelalter*, 1984, 245). Zu Bernhard von Clairvaux cf. unten, A. 755. – Aber auch Art und Qualität der nachtodlichen Lebens hängt nach dem Glauben vieler Traditionen vom Reinheitsgrad der Seelen ab, bei den Ägyptern ist es, entsprechend der prädualistischen Auffassung der Körper, der gereinigt werden muss als Bedingung für eine postmortale Existenz (Griffiths, J.G., "The Faith of the Pharaonic Period", Armstrong, A.H., "Introduction", Armstrong, A.H., Hg., *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek*,

Zum konkreten Hintergrund unserer Stelle: In einer frühen Form der Verunreinigungsvorstellungen geschieht die Beschmutzung infolge eines Kontaktes mit einem krank und unrein machenden Stoff, und für die Entschmutzung bedarf es geeigneter Vorkehrungen (Waschungen, Räucherungen, Übertragung auf ein Tier etc.).⁴²⁴ Entsprechend der personifizierten Gottesauffassung der christlichen Religion versteht Sophia die Verunreinigung ihrer Seele als diesen ihren Gott beleidigend und sie ist für eine Wiederreinigung auf dessen Gnade angewiesen, die sie im persönlichen Gebet erlebt.

Zwei Gedanken müssen in der Klage Sophias auseinandergehalten werden: Zum einen lesen wir, dass Christi Opfertat (cf. "Sühne", *TRE*, 32, 2001, 342ff., 348ff.) ihre Seele in einen Adelszustand versetzt und er sie ihr in dieser edlen Beschaffenheit vermacht habe. Dass, was veredelt werden kann, notwendig in einem unedlen Zustand gewesen sein muss, bleibt zu ergänzen. Nun aber ist es unserer Schwester nicht gelungen, diesen hohen Qualitätsgrad ihrer Seele beizubehalten, sie weiss auch, warum nicht: Übertretungen der göttlichen Gebote haben die Seele in ihren Zustand vor der Veredelung zurückversetzt, und damit ist der Einsatz Christi zunichte gemacht worden, eine Kränkung muss es ihm sein, sein Leihgut derart unsorgfältig behandelt zu sehen.⁴²⁵

Mit ihrer unströstlichen Reue, und kaum jemand innerhalb unserer Quellen-texte betont diese mit einer derartigen Drastik wie Sophia,⁴²⁶ ist auch das

Roman, 1986, 4); bei den Mandäern dann ist es die Seele, die erst nach erfolgter Reinigung ins Lichtreich (pleroma) aufsteigen darf (Rudolph, K., *Gnosis*, 1977, 206, cf. 198, 200ff.). – Die Purgationslehre der christlichen Theologie gehört ebenfalls hierher. Klemens von Alexandrien (*Strom.* VII, 6,34,4) spricht von einer Läuterung der Seele nach dem Tod in einem immateriellen Feuer in Anschluss an "das etwas dunkle Paulus-Wort, dass mancher 'nur wie durch Feuer selig wird' (1Kor 3,15). Gregor von Nyssa nennt diese Läuterung ein 'Heil- und Kurverfahren Gottes, der sein Gebilde in den früheren gnadenvollen Stand zurückversetzen will'" (*Grosse Katechese* 8,3, Gamber, K./C.Schaffer, *Lichtglanz aus der Höhe. Begegnungen mit der überirdischen Welt*, 1988, 36). Ebendiese Therapie hat unsere Sophia erfolgreich absolviert ... Lit.: Bautz, J., *Das Fegefeuer. Im Anschluss an die Scholastik, mit Bezugnahme auf Mystik und Ascetik dargestellt*, 1883; Anrich, G. "Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegefeuer" *Theol.Abh.*, 1902, 97-120; Atzberger, L., *Die christliche Eschatologie*, 1890, ND 1977, n.227-33; Bertrand, D.A., "L'étang de feu et de souffre", *Revue d'hist. et de phil. rel.* 79(1999), 91-99; Büchli, J., *Der Poimandres*, 1987, 116ff.; Edsman, C.-M., *Le baptême de feu* (Diss.Uppsala 1940), 1940; Schmid, F., *Die Seelenläuterung im Jenseits*, 1907; Schmaus, M., *Kath.Dogmatik*, 4,2, *Von den letzten Dingen*, 1959, 511-540: Die Läuterung nach dem Tode: Ihre Tatsächlichkeit (Kirchl.Lehre, Zeugnisse der Schrift, der Väter, der Liturgie, die ostkirchl.Lehre, theol.Überl.) und Reg. 'Läuterung'; Fastenrath, E., *In vitam aeternam...*, 1982, 219ff., 782ff. – Um zu einer adäquateren Wahrnehmung des Göttlichen zu evolvieren, muss die Seele von der Unreinheit irdischer Bedürfnisse befreit werden, kommentiert der Chassidist *Rabbi Schneur Zalman* (Hoffmann, Edw., *The Way of Splendor*, 1981, 194f.) in Verlängerung der alten orphisch-kathartischen Ideen (cf. Finkelberg, A., "On the Unity of Orphic and Milesian Thought", *Harvard Theol. Review* 79, 1986, 321-6; Buonaïuti, E., "Die Erlösung in den orphischen Mysterien", *Eranos* JB, 1936, 165-82; Boulanger, A., "Le salut selon l'orphisme", *Mémoires Lagrange*, 1940, 69-96; Nilsson, M.P., "Early Orphism and Kinder Religious Movements", *Harv. Theol.Rev.* 28, 1935, 181-231). In den neuplatonisch gefärbten Schriften der "Lauteren Brüder von Basra", heisst es, die Seelen müssten geläutert werden, um in ihre himmlische Heimat zurückkehren zu können (Fück, J.W., *Vorträge über den Islam*, 1999, 154ff.).

⁴²⁴ Bertholet/Goldammer, *Wörterbuch der Religionen*, 1976³, 158; Van der Leeuw, *Phänomenologie*, 1977⁴, § 49, § 6.1.

⁴²⁵ Denselben Gedanken veranschaulicht Anne von Ramschwag: *Eine swester fragt si von irem gebett. Do wolt si ir nutzt davon sagen, won daz si sprach: 'Wenn ich betten wil, so neig ich mich vnder alle creatur.' Do sprach die swester: 'Wie meinest du das? Got der hat doch den menschen wirdeklicher geschaffen, denn er ie kein creatur geschFF.' Do sprach si: 'Das ist war. So gedenk ich, daz alle creatur das Fbt, dar zG si got geschaffen hat, vnd das ich denn als verr gegangen bin, das ich das nit han gefbt, dar zG mich got geschaffen hat, vnd das ich die wirdikeit vnd den adel, den got an mich het geleit, verswechet vnd entedelt han an mir selber mit minen sunden vnd gebresten. So ich dis hinder denk, so verwirff ich mich selber vnd neig mich vnder alle creatur.'* (Kat. 129)

⁴²⁶ Sie beklagt sich *mit bitterkait* über das *verloren zit das sy in der welt uppiklich vertriben hat* (Tö. 55.13). Nachdem sie Gott mit der Gnade der *erkanntus ... gegen ir selbs gebresten* gewürdigt hat (Tö. 55.11), findet ihr Gram und ihre Verzweiflung keine Grenzen mehr, ein Jahr meidet sie die Gemeinschaft der anderen und kann sich – *wie laid es ir iemer was* (55.19f.) – des Weinens kaum enthalten. Gern würde sie sich bis zum jüngsten Tag um einen in einem Loch in die Tiefe der Erde geschlagenen und bis in den Himmel reichenden Pfahl winden, könnte sie so ihre Schuld rückgängig machen (56.20-24), sie, die unwürdiger ist als jeder Wurm, *won der erzurnt dich nie* (57.5-6). Das Bild mag von Caesarius von Heisterbachs Dialogen angeregt sein, wo sich die Dämonen zweier besessener Frauen gegenseitig beschimpfen und sich darüber beklagen, dass sie sich damals Lucifer angeschlossen hatten, jetzt gäbe es kein zurück mehr: *Wenn eine Säule aus glühendem Eisen wäre, die von der Erde bis zum Himmel reichte, bewehrt mit Messern und den schärfsten Klingen, so würd ich, wenn ich auch Fleisch hätte, an dem ich leiden könnte, gern bis zum Tage des Gerichts an ihm hinauf und hinabklettern, um nur zu*

Programm gegeben: der Seele soll ein weiteres Mal zu ihrem Hoheitsstand verholfen werden. Diese Sehnsucht teilt Sophia mit all ihren Leidensgenossinnen und die ganze Edelstein-, Kron- und Kristallmetaphorik, all die Bilder zur Schönheit, Lichtheit und Heiligkeit der Seele sind eschatologisch motiviert und bringen nichts anderes zum Ausdruck als die unbändige Freude über das wiedererlangte Heil.⁴²⁷ Sophias grösster Wunsch wird gewährt, ihre Seele erhält ihren einstigen Glanz zurück.⁴²⁸

Bezüglich der Herkunft dieser Vorstellungen müssen wir wiederum zurückblenden in die für die mittelalterliche Theologie, an der sich die Schwestern mit grossem und eifrigem Interesse orientieren und deren Lehre über die menschliche Seele⁴²⁹ sich in der Klosterliteratur widerspiegelt, so wichtig gewordene Epoche des spätantiken Platonismus'.⁴³⁰ In dieser Zeit

der Herrlichkeit, darin ich gewesen bin, zurückzugelangen (*Dial.mir.* 5,10, dt. v. E.Müller-Holm, *Verschollene Meister der Literatur* II, 1910, 106f.). Dann, nach diesem Jahr, würdigte Gott Sophia des entscheidenden Trostes, den sie – bezeichnend für die gesunde Zurückhaltung echter Religiosität und allgemein praktiziert in den Fraueklöstern (falls es kein von den Schreiberinnen eingeflochtenes Stereotyp ist) – erst bei ihrem Sterben, und auch hier nur nach Rücksprache mit ihrem Herrn (55.28-56.1) einer Freundin anvertraut (Tö. 55.23ff.). Hier drängt sich natürlich die Frage auf, wessen sie sich denn derart schuldig gemacht hat. Ist es der Verlust ihrer Unberührtheit, obwohl sie doch schon *in iren jungen tagen* ins Kloster eingetreten ist (Tö. 55.6)? Diese behalten zu können war bekanntlich eine höchst verdienstvolle Leistung; mit grosser Würde trägt bspw. Schwester Elsbeth von Villingen ihre *m(gtliche rainkait* (Ka. 169, 170f.), allgemein hierzu: Brown, P., "The Notion of Virginité in the Early Church", McGinn, B./J.Meyendorff, Hg., *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, 1986, 427-43; Shaw, T.M. (Einf. und Übers.), "Homily: On Virginité", Wimbush, V.L., Hg., *Ascetic Behaviour in Greco-Roman Antiquity. A Sourcebook*, 1990, 29-44; "Virgins", Ferguson, E., Hg., *Encyclopedia of Early Christianity*, 1990; Viller, M., SJ, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, 1930, 25-36; Lewis, K.J., "Model Girls? Virgin-Martyrs and the Training of Young Women in Late Medieval England", Lewis, K.J. u.a., Hg., *Young Medieval Women*, 1999, 25-46; Jantzen, G.M., *Power, Gender and Christian Mysticism*, 1995, 193-241 (The visions of virgins: spirituality and sexual control), 223-41 (Sexual control: Virginité and holism); Metz, R., "La consécration des vierges dans l'église franque d'après la plus ancienne vie de sainte Puseine (VIII-IXe siècle)", *Revue des sc.rel.*, 35(1961), 32-48.

⁴²⁷ Cf. Reg. Seele, 'rein', 'Kristall' etc. Zum Beispiel Adelheit Langmann: *du solt auch gekront werden mit der reinikeit deins hertzen* (AL 39, 1-15, Reg. Seele 'Tod'). Zur Freude cf. Weiss, B., *Ekstase und Liebe: Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts*, 2000, 870-962.

⁴²⁸ Und damit die Verwandtschaft mit dem reinen Licht des göttlichen Seins zum Ausdruck bringend (cf. Kap. *Seele und Licht*); im Johannes-Apokryphon ist Gott Pneuma, "das unermessliche Licht, die heilige, lautere Reinheit" ("Reinheit"; *HWBPh*, 8, 1992, 540). Cf. Hedwig, K., *Sphaera Lucis*, 115, 239 (Eckhart, Wilhelm von Auvergne) und Reg.

⁴²⁹ Lit. zur ma 'Theologie der Seele': Werner, K., "Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus", *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* (Wien), *Phil.hist.Kl.*, 25(1876), 69-150; Craemer-Ruegenberg, I., "Alberts Seelen- und Intellektlehre", Zimmermann, A., Hg., *Albert der Grosse. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, 1981, 104-15; "Seele", *Lex. d. MAs*, 7(1995); Hiss, W., *Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux* (Diss. Köln, 1962), 1964; Greith, C., *Die deutsche Mystik im Predigerorden*, 1861, 96-119 (Die Seele und ihre Kräfte), 120-37 (Gott und die Bestimmung der Seele); Kiel, A., *Philosophische Seelenlehre*, 1991, 57ff.; Reiter, P., *Der Seele Grund: Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*, 1993; Gardeil, A., OP, *La Structure de l'Ame et l'Expérience Mystique* I, II, 2.A.1927; Révész, *Geschichte des Seelenbegriffes*, 1917; Schulthess, P./R.Imbach, *Die Philosophie im lateinischen MA*, 1996, 207ff.; Wulf, C., "Präsenz und Absenz. Prozess und Struktur in der Geschichte der Seele", Jüttemann, Hg., *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, 1991, 5-14; Sprandel, R., "Die Seele der Analphabeten im MA", *op.cit.*, 97-103; Knebel, S.K., "Scientia de anima: Die Seele in der Scholastik", *op.cit.*, 123-44; "Seele", *HWPh*, 9(1995), 12-22; Bernardini, P., "La scienza dell'anima. Le questioni epistemologiche del commento al 'De anima' conservato nel ms. Siena, Biblioteca Comunale, L.III.21,ff. 134ra-177ra-ff. 136ra-138va", *Studi medievali*, 40(1999), 899-939; Kuksewicz, Z., "Die ägidianische Interpretation der Theorie der Seele bei Lambertus de Monte", Zimmermann, A., Hg., *Thomas v.Aquin: Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschung*, 1988, 403-12; Kluxen, W., "Seele und Unsterblichkeit bei Th.v.A.", Kremer, K., Hg., *Seele: Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person*, 1984, 66-83; Dessoir, M., *Abriss einer Geschichte der Psychologie*, 1911, 62-89; Greshake, "Seele' in der Geschichte der christlichen Eschatologie", Breuning, W., Hg., *Seele: Problembegriff christlicher. Eschatologie*, 1986, 107-58; "Äme" (L. Reypens), *Dict.Spir.* 1(1937), 436-40; Mueller, F.-L., *Histoire de la psychologie 1: De l'antiquité à Bergson*, 1976⁴, 105-37; Mager, P.A., *Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik*, 210ff.; Kenny, A., "Body, soul, and intellect in Aquinas", James, M./C.Crabbe, Hg., *From Soul to Self*, 1999, 33-48.

⁴³⁰ Zu dessen Seelenlehre: Krause, H., *Studia neoplatonica* (Diss., 1904), III (De vestigiis duplicis de anima quaestionis); Blumenthal, H.J./A.C., Lloyd, Hg., *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism: Syrianus, Proclus, and Simplicius*, 1982, passim; Dörrie, H., "Platons Begriff der Seele und dessen Ausgestaltung im Neuplatonismus", Kremer, K., Hg., *Seele: Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person*, 1984, 18-45; Bömer, F., *Der lateinische Neuplatonismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie* (Diss., Bonn, 1934), 1936, 20ff., 111ff.; Burckhardt, J., *Die Zeit Constantins des Grossen*, o.J. (Phaidon [1.A.1853], 160ff.; Hoffmann, E., *Platonismus und Mystik im Altertum*, 1935, 149 u.ö.; Rist, J.M., "Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul", Rist, *Man, Soul and Body. Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius*, 1996, XVII; Schmidt-Kohl, V., *Die neuplatonische Seelenlehre in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, 1965; Steel, C.G., *The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, 1978; Zintzen, C., "Bemerkungen zur neuplatonischen Seelenlehre", Jüttemann, u.a., Hg., *Die Seele*, 1991, 43-58; Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism, II: Neoplatonism*, 1986, Reg. 'Soul' (Calcidius, Macrobius, Martianus Capella, Boethius, Marius Victorinus); Révész, *Geschichte des Seelenbegriffes*, 1917, 67-72; Wallis, R.T., "Soul and Nous in

werden die Fragen um Verlust und Wiederherstellung eines originären Reinheitszustandes der Seele in den verschiedensten Geistesströmungen intensiv diskutiert. Was verunreinigt wird, kann auch wieder gereinigt werden, diese Überzeugung liegt solchem Gedankengut zugrunde und ist Basis eines breiten Fächers von Glaubensrichtungen, von mandäischen, manichäischen, neupythagoreischen Strömungen über die Mysterien- und Mithraskulte bis hin zu Hermetik, Christentum und besagtem Spät- oder Neuplatonismus.⁴³¹ Viel stärker als die Frage nach dem Warum und Woher der Verunreinigung beschäftigt die Geister jedoch das Wie-Zurück: Wie erlange ich für meine Seele jenen Zustand vor der Verderbnis? Eben durch Reinigung.⁴³² Wie aber bewerkstellige ich dies? Hier gehen die Meinungen auseinander, auch innerhalb des Neuplatonismus'. Während es Plotin von den meisten neuzeitlichen Gelehrten hoch angerechnet wird, dass er den magisch-suggestiven Praktiken wenig Bedeutung zumisst und strikt auf Ethik und Philosophie setzt,⁴³³ wird die Einbeziehung des Superstitiösen seiner Nachfolger Porphyrios und Jamblichus als Rückfall kritisiert.⁴³⁴ Doch wir müssen diese Frage an diesem Ort nicht behandeln, denn das Christentum hat sich von Anfang an und in aller Deutlichkeit von der Lehre her gegen alles "Gotteszwängerische" gestellt, in Wirklichkeit jedoch bürgert sich gar manches davon in den religiösen Alltag ein und ist immer wieder Anlass zu

Plotinus, Nemenius and Gnosticism", Wallis, R.T./J.Bregmann, Hg., *Neoplatonism and Gnosticism*, 1992, 461-82; Cumont, F., *Lux Perpetua*, 1949, 343ff. und Reg.

⁴³¹ "Spätplatonismus" wird von manchen Gelehrten dem eingebürgerten "Neuplatonismus" vorgezogen. Der Gnosis geht es weniger um Reinigung als vielmehr um Befreiung, da für sie keine eigentliche Kontaminierung stattfindet; die Seele muss "lediglich" entfesselt werden.

⁴³² Mit der Reinigung allein, als negativem Akt im Sinn einer 'Entfernung der Beschmutzung' – selber schon eine langwierige Angelegenheit –, ist die Verähnlichung aber noch nicht erreicht, zur Wiederverbindung mit dem Guten bedarf es eines positiven Pendants, "die Seele war vor ihrer Beschmutzung nämlich nicht gut, sondern lediglich *agathoeides*", ein "Akt der Hinwendung (epistrophe)" muss folgen (Esser, H.P., *Untersuchungen zu Gebet und Gotteverehrung der Neuplatoniker*, Diss Köln, 1967, 18), eine Weihe (Mensing, *Vergl. Rel.wiss.*, 1947², 112ff.). Olympiodor, "the only significant witness to the approach to Plato taught at Alexandria in the late Neoplatonic period" (Olympiodorus, *Commentary on Plato's 'Gorgias'*, hg. R.Jackson u.a., Hg., 1998, 4), lässt die Seele bevorzugt im nichtensomatierten Zustand rein werden [eine Art Fegefeuer? MW], entspricht dieser doch eher ihrer eigentlichen Natur; es kann aber auch vorkommen, wenn dies nicht oder zu wenig gründlich geschieht, dass die Reinigung, die ihrem Wesen nach ein Zu-sich-selber-Kommen der Seele ist, hier auf Erden geschieht. Er unterscheidet dabei die Bestrafung als eine Art Vorstufe der Reinigung, sie macht die Seele "more temperate and more suitable for purification" (50.4, op.cit. S.320f.).

⁴³³ "Der Akt der Reinigung der Seele wird daher mit dem Sichdurchsetzen des Logos in der Seele gleichgesetzt: Die Seele selbst wird dabei ganz Eidos, ist dann als gereinigte schlechthin unkörperlich und intelligibel und vom Göttlichen ganz durchdrungen (I,VI,(1),6,14). Die Entfaltung des Logos in der Seele ist also nicht nur ein Akt der Erkenntnis, in dem die Seele sich selbst und ihres Ursprungs gewahr wird, sondern bedeutet eine Erhöhung der Seinsdignität. In der Katharsis wird das Sein der Seele in seiner intelligiblen Struktur aus dem noetischen Bereich erhellt. (...) der von Platon geforderte Akt der Gleichwerdung (Angleichung) mit dem Göttlichen (Theaet. 176 ab - Plotin I,II[19],3,30) wird somit erreicht" (Früchtel, *Weltentwurf und Logos: Zur Metaphysik Plotins*, 1970, 57). Cf. Beierwaltes, W., Hg., *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V3*. Text, Übers., Interpr., Erläuterungen, 1991, 37, 41 und Reg. 'Reinigung'; Pépin, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, 1964, 381 (mit Hinweis auf J.Trouillard, *La purification plotinienne*, 1955 [nicht eingesehen]). "... only after the most arduous purification and simplification of the soul" vermögen wir das Eine zu erreichen (Rist, J.M., "Back to the Mysticism of Plotinus: Some More Specifics" [1989], *Man, Soul and Body*, XIV, 183-97, 187). Ähnlich nennen u.a. Proklos und Hieroklos das Reinwerden Bedingung für die Entfaltung des Lichtes (Beierwaltes, W., *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, 1965, 214); für Hieroklos cf. Beierwaltes, W., *Lux intelligibilis: Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*, 1957, 102 ("Die Erleuchtung kann nicht gelingen, wenn der Erkennende nicht durch die Tugend gereinigt ist", in *car.aur.* 14).

⁴³⁴ In *De Regressu Animae* billigt Porphyrios der Theurgie nur Wirkung auf das Ochema zu, das durch diese gereinigt wird; die intellektuelle Seele hingegen kann nicht mittels Theurgie vom Körper gelöst werden, sondern durch Philosophie. Anders Jamblichus: einziges Reinigungs- und Trennungsmittel ist ihm die Theurgie, die Philosophie allein genügt nicht. Plotin kümmert sich kaum um solche Riten, Porphyrios wenig, Jamblichus sehr (Finamore, J.F., *Jamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 1985, 2f.). Porphyrios nimmt also eine Mittelstellung ein zwischen Plotin und Jamblichus, er billigt der Theurgie nur eine Wirkung auf die 'pneumatische Seele' zu und grenzt sie so vom philosophischen Weg ab (Deuse, W., *Untersuchungen zur mittelpatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, 1983, 226f.; cf. Rist, "Pseudo-Dionysius", 142; Fauth, *Helios megistos*, 1995, 124ff.; Mélin, "Der Weise und der Schamane: zwei Formen der Ekstase", Duerr, H.-P., Hg., *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*, 1983, 519-32, 524; weitere Lit. zur Theurgie unten, A. 556. – Eine wichtige Funktion erfüllen bei beiden, aber auch bei Proklos die Purifizierungsdämonen und -Kräfte (Pépin, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, 1964, 385f.).

Protesten (bis hin zu der heutigen Esoterikkritik oder gar -aversion praktisch aller institutionellen Theologen), und auch viele unserer Schwestern sind nicht gefeit davor.⁴³⁵

Es dürfte klar geworden sein, dass sich in Sophias Klage das Hauptthema der spätantiken Philosophie und Religion artikuliert, dass die christliche Vorstellungswelt die zentralen Motive dieser Zeit übernommen und in ihren Rahmen von Gnade und Erlösung durch den Heiland integriert hat. Die Spätantike ihrerseits ist Verwalterin und Umgestalterin entsprechender älterer Vorstellungen.

Die "Ansätze zu einem Reinheitsideal geistig-sittlicher Art" der orphisch-pythagoreischen Strömungen erfahren bei Platon ihren ersten Höhepunkt.⁴³⁶ Von der Tradition übernommen wird der Glaube an die Inferiorität zumindest eines Teils der Menschenseele, die sich bei Platon, mythologisch eingekleidet, in aller Deutlichkeit artikuliert (Phaidros). Hierbei werden alte volksreligiöse Glaubensformen, in denen unser Motiv erstmals historische greifbar wird, intellektualisiert und weiter ausgebildet.⁴³⁷

Ernst Topitsch bringt mit der ihm eigenen, marxistisch motivierten Fixierung auf die Eskapismuskritik solche Reinheitsvorstellungen in Zusammenhang mit dem Schamanentum und schliesst damit dieses faszinierende Gedankengut an die Wurzeln noch nachvollziehbarer Quellen an.⁴³⁸ In Naturgesellschaften ist es, wir haben es gehört, eine der ganz wichtigen Aufgaben, sich nicht mit dämonischem Schmutz zu besudeln; ein breites Spektrum ritueller Verhaltensweisen sind dem Ziel gewidmet, erfolgte Verunreinigungen rückgängig zu machen oder eben solche überhaupt zu verhindern.⁴³⁹ Der ganze Vorstellungsbereich rund um das

⁴³⁵ Etwa wenn sie in erpresserischer Weise von ihrem Herrn Antwort verlangen und mit Gegenmassnahmen drohen. Sehr anschaulich formuliert Adelheit von Freiberg das viel diskutierte Problem des Verhältnisses von Gnade und Verdienst: *Nun waz ir übung also starck, daz ir got nicht mocht widerstan; von seiner gerechtikeit wegen er müste ir antworten* (Ad.v.Fr. XII 5-7). (...) *Do sprach sie: "Herre, tust du daz eigenlichen von erbernde oder han ich es irent mit verschult?" Da wart ir geantwort: "Du tust deinem nechsten, als du wilt, daz ich dir tw, und davon gib ich dir genade von verdinter müe."* (Anm.: Mühe, ebd. 45-8). Der sich selber zugefügte Schmerz ist ein religionsgeschichtlich weit verbreitetes Sühnemittel ("Sühne", *TRE*, 32, 2001, 333). Viele Schwestern und auch viele Brüder wenden es an, auf besonders drastische Weise Elisabeth von Oye. Peter Ochsenbein bemerkt, dass sich ihre "Werkrömmigkeit, ihre Leidensaskese ... zur Leidensmagie" gestalte, sie möchte Gott mit ihrer extremen Askese zu einer Gegenleistung in Form einer Unio-Erfahrung nötigen ("Leidensmystik in dominikanischen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts am Beispiel der Elisabeth von Oye", Dinzelsbacher, P./D.R. Bauer, Hg., *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, 1988, 353-72, 371). Cf. unten, Kap. *Körperverachtung*. Die Theologie des Mittelalters lehrt den letztlich gnadenhaften Charakter der mystischen Erfahrung. "Mit Blick auf die Praxis mancher Mystiker bleibt allerdings zu fragen, ob diese – ohne die Lehre theoretisch zu bestreiten – nicht doch glaubten, durch ein besonders extensives asketisches Leben ... solche Gnaden auch herabzwingen zu können" (Bauer, D.R., "Diskussionsüberblick", Dinzelsbacher/Bauer, Hg., *Frauenmystik im Mittelalter*, 1985, 366-90, 370). Deutlich wird dies auch bei Adelheid Langmann, die sich nicht scheut, misstrauisch ihren Gott zu einer Theophanie zu provozieren (AL 8,1-4, Reg. Geist, 'Böser Geist',) oder ihn zum Gehorsam zu ermahnen (AL 9,5-10, Reg. Seele, 'Not',). Mit Eckharts "Gott muoz von nôt" (DW, V, 187) hingegen sei, so Sturlese, "keine moralische, sondern ... eine metaphysische Notwendigkeit" gemeint (*Meister Eckhart: Ein Porträt*, 1993, 9).

⁴³⁶ Pépin, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, 1964, 380; Cornford, *Principium*, 62; Rohde, *Psyche* II, 1921⁸, 281.

⁴³⁷ Moulinier, L., *Le pur et l'impure dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du VI^{ème} siècle av. J.C.* (Diss., Paris, 1950), 13; Cornford, *Principium Sapientiae*, 118, 120; Eisler, *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken*, 1922/3, Reg. 'Katharsis', 'Reinigung'; Révész, *Geschichte des Seelenbegriffes*, 1917, 13. – Zur Zeit Platons sollen die Orphiker übrigens ein denkbar schlechtes Image gehabt haben, nicht zuletzt wegen des Amtsmisbrauches der durch das Land ziehenden orphischen Reinigungspriester (Nilsson, *Griechischer Glaube*, 1950, 33). – Wer übernahm damals die zweitausend Jahre später u.a. von Luther (dem Lauteren) übernommene (Reinmacher-) Rolle?

⁴³⁸ *Die platonisch-aristotelischen Seelenlehren in weltanschaulicher Beleuchtung*, 1959, 6f., 10.

⁴³⁹ Douglas, *Reinheit und Gefährdung*, 22ff. u.ö.; Wundt, W., *Völkerpsychologie 4.1: Mythos und Religion*, 1910², 390-436 (*Das Tabu und der Ursprung der Sühnezeremonien; Die Tabugebote; Das Heilige und das Unreine; Die Reinigungszeremonien; Die Lustration durch Wasser, durch Feuer; Die Reinigung durch magische Übertragung*); Kálmán, B., "Zwei Reinigungsriten im Bärenkult der Obugrier", Diószegi, V., Hg., *Glaubenswelt u. Folklore d. sib. Völker*, 1963, 93-100.

Stichwort Tabu gehört in diesen Zusammenhang, und vor diesem Hintergrund müssen wohl auch die entsprechenden Inhalte der frühen Kulturen des Nahen Ostens gesehen werden.⁴⁴⁰

Doch zurück zu den Griechen: Empedokles, "ein schamanistischer Wundermann", bei dem "ethische und sakrale Bemühungen ... noch eine ungeschiedene Einheit" bilden,⁴⁴¹ markiert den Übergang von ritualmagischen zu mehr internalisierten Reinheitsvorstellungen; er deutet die Seelenwanderung im Rückgriff auf orphisch-pythagoreische Anschauungen als stufenweise Chance zur Reinigung der infolge des Kontaktes mit der Körperwelt verursachten Beschmutzung der Seele.⁴⁴²

Heraklit lässt Aspekte der Innerlichkeit in den Vordergrund treten, er spricht von innerer Reinheit, die vom göttlichen Logos abhängt und weniger von äusseren Ritualen.⁴⁴³ Darüberhinaus zeitigt für ihn die Art des Todes Folgen auf den Reinheitsgrad der Seele des Gestorbenen.⁴⁴⁴ Die Stoiker übernehmen die Vorstellung einer Verunreinigung der Seele, die mittels 'erneutem Schauen der Urbilder' rückgängig gemacht werden kann und soll – die Philosophie als *medicina animi*.⁴⁴⁵

Erwartungsgemäss knüpfen die frühen Christen auch bezüglich des Reinheitsgedanken an die Tradition der Spätantike an, die Reinigungsdämonen der Neuplatoniker bspw. werden in die Theologie eines Gregors von Nazianz integriert.⁴⁴⁶ Die Reinigung des Herzens nimmt im Anschluss an die Schriftstellen vor allem bei den Ostvätern breiten Raum ein.⁴⁴⁷ Origenes hat sich besonders intensiv und konsequent mit der Purifikationsproblematik auseinandergesetzt. Für ihn sind es, im Gegensatz zu Lebzeiten Jesu, zu seiner Zeit nur noch wenige Reine, in denen der Heilige Geistes wirken kann (C.C., VII,8, BKV, I, 562, 218). Die Erdenwelt ist in seiner Deutung "nichts anderes als der Läuterungsort der von Gott verstossenen und mit verschiedenartiger Materie umhüllten Geister". Die

⁴⁴⁰ Moulinier, *Le pur et l'impure*, 1950, 13; "Sühne", *TRE*, 32(2001), 332-60, 335ff.

⁴⁴¹ Wehrli, *Haupttrichtungen*, 1964, 64, cf. 141. Wehrli nennt ihn den "ältesten persönlich fassbaren Vertreter jenes Jenseitsglaubens, der durch den Platonismus zu weltgeschichtlichere Bedeutung gelangen sollte" (*op.cit.*, 63).

⁴⁴² Topitsch, *Die platonisch-aristotelischen Seelenlehren*, 1959, 6. Im in Fragmenten erhaltenen Gedicht 'Reinigungen' wird der Fall der Seele aus dem Lichtreich ins Dunkel dieser Erde erzählt; 30 000 Jahre währt der Durchlauf durch Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt, bis die im Jenseits begangene Schuld mit Hilfe verschiedener Sühnmittel abgebusst und die Rückkehr in die Götterherrlichkeit möglich wird, cf. Kranz, *Die Griechische Philosophie*, 1941, 70; Sullivan, S.D., *Psychological and Ethical Ideas*, 1995, 108; Kahn, C.H., "Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul", J.P.Anton/G.L.Kustas, Hg., *Essays in Ancient Greek Philosophy*, 1972, 3-38; Kalogerakos, I.G., *Seele und Unsterblichkeit: Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, 1996, 268ff.; Kollmann, B., *Jesus und die Christen als Wundertäter*, 91-5; Nestlé, *Vom Mythos zum Logos*, 113ff.; Burkert, W., "Plotin, Plutarch und die platonisierende Interpretation von Heraklit und Empedokles", Mansfeld, J./L.M.de Rijk, Hg., *Kephalaion* (FS J.de Vogel), 1975, 137-46, 143; Minar, E.L. Jr., "Cosmic Periods in the Philosophy of Empedocles", J.P.Anton/G.L.Kustas, Hg., *Essays in Ancient Greek Philosophy*, 1972, 39-58; Sullivan, *Psychological and Ethical Ideas*, 1995, 31, 108f.; Wehrli *Haupttrichtungen*, 1964, 64; Révész, *Geschichte des Seelenbegriffes*, 1917, 45; Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy II*, 244-65; Cornford, "Body and Soul", 368f.; Moulinier, *Le pur et l'impure*, 63ff.

⁴⁴³ Fr. 69,4; hg. J.Mansfeld, J., Hg., *Die Vorsokratiker I*, 1983, S.251.

⁴⁴⁴ *Seelen, die im Kriege gefallen sind, sind reiner als jene, die Krankheiten erlegen sind* (Grünwald, Hg., *Die Anfänge der abendländischen Philosophie*, 1949, 58). Ein Gedanke, den – in Variationen – viele Religionen kennen, bspw. die indianischen, germanischen und islamischen.

⁴⁴⁵ Hoffmann, *Platonismus und Mystik*, 51f.

⁴⁴⁶ Pépin, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, 1964, 384ff.; cf. Lilla, S.R.C., *Neuplatonisches Gedankengut in den 'Homilien über die Seligpreisungen' Gregors von Nyssa*, 2004, 31-45, 53ff.

⁴⁴⁷ Dörries, H., *Die Theologie des Makarios/Symeon*, 1978, 198ff., 219f.; cf. die Zusammenstellung bei Père Matta El-Maskine, *L'Expérience de Dieu*, 163-76.

guten Engel helfen diesen im den Sinn des Lebens ausmachenden Kampf gegen das Böse mit dem Ziel der Wiedererlangung des höheren Standes, die nichtguten wollen sie davon abhalten.⁴⁴⁸

Im christlichen Mittelalter werden diese Vorstellungen weitergetragen.⁴⁴⁹ Eriugena lehrt die *purgatio ab omni dissimilitudine*⁴⁵⁰ und Eckhart teilt Origenes' Auffassung, die Seele nehme einen irdischen Leib an, um so gereinigt und verfeinert werden zu können (DW, 1.461 M.136; 2.735 M.549).⁴⁵¹ Wenn sich das Herz *dur die waren gottes minne hat geloestet von allen irdeschen dingen*, wird es lauter und rein, schreibt Mechthild von Magdeburg,⁴⁵² die auch das beliebte Bild von der Metallveredelung verwendet.⁴⁵³ David von Augsburg vergleicht die Wirkung des Leides auf die Seele mit der Entrostung des Eisens⁴⁵⁴ – ein Bild übrigens, das in der islamischen Mystik ebenfalls zu finden ist: Die Seele muss von Rost und Schmutz gereinigt werden, so kann sich Gott in ihr widerspiegeln.⁴⁵⁵ Die Seele dachte man sich nun als etwas derart Reines und Geistiges, dass sie nach dem Tod ihres Körpers sogar von den Engeln nur mit einem Tuch angefasst und emporgetragen werden durfte, wie es auf einem byzantinischen Elfenbeinrelief aus dem zehnten Jahrhundert zu sehen ist.⁴⁵⁶

Den weiteren Stadien des Motives (Aufklärung, Pietismus etc.) soll hier nicht nachgegangen werden; eine Bemerkung noch zu dessen aktuellen Phase: Neuzeitlich nämlich wird, besonders in unserem Kulturkreis, die

⁴⁴⁸ Bardenhewer, O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, II, 2., umgearb. A., 1914, 186; Rahner, H., "Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie", *Eranos JB*, 13(1945), 237-76, 248. Missachtung dieses Engels zieht ebenfalls eine Verschmutzung nach sich, wie dies jener Seele zugestossen war, die Schwester Ita von Sulz aufsuchte: *Dar nach do sy unser her von diser welt wolt nemen, do erschan ir von siner ordnung ain sel gar wunneklich und gar schon, denn das sy ain klaines schwartzes flekly uff den fGss hatt, und das was da von das sy irem engel nit gedienet hat, und sait ir das sy schier sterben solt und das sy mit ir ze himelrich solt varen* (Tö. 21.29-34). Diese Seele hatte Glück – theologisch nicht ganz korrekt –, trotz ihres kleinen Makels zu den Himmlischen zugelassen worden zu sein. Der konkrete Hintergrund wird im Gebet deutlich, das der Biograph Gerontius Melanie d.J. (385-448) am Sterbebett hoffnungsvoll aussprechen lässt: *Läutere deine Magd, dass meine Seele frei von jeder Fessel dir entgegen gehe, dass nicht die bösen Geister dieses Luftgebietes mich hemmen, sondern ich makellos von deinen heiligen Engeln geleitet zu dir ins himmlische Haus gelangen darf* (*Vita Melaniae*, c. 64, Rahner, *op.cit.*, 249); zu Melanie d.J. cf. Disselkamp, G., "Christiani Senatus Luminae". *Zum Anteil römischer Frauen der Oberschicht im 4. und 5. Jahrhundert an der Christianisierung der römischen Senatsaristokratie*, 1997, 130ff.; Ranft, P., *Women and the Religious Life in Premodern Europe*, 9f.

⁴⁴⁹ Schumacher, *Sündenschmutz und Herzensreinheit*, 1996, 650. Die Reinigung ist die erste Stufe des dreiteiligen Weges zu Gott, cf. bspw. Tanquerey, A., *Grundriss der aszetischen und mystischen Literatur*, fr. 1931, dt. 1935, Kap. II,1; Garrigou-Lagrange, R., OP, *Des Christen Weg zu Gott. Aszetik und Mystik nach den drei Stufen des geistlichen Lebens*, 1957², I, 11 (Die volle christl. Vollkommenheit und die passiven Reinigungen), II (Die Reinigung der Seele bei den Anfangenden).

⁴⁵⁰ Beierwaltes, W., "Negati Affirmatio: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena", *JB der Görres-Ges.*, 83(1976), 237-65, 257 (IC III 12,259,DO).

⁴⁵¹ Reiter, *Der Seele Grund*, 1993, 289, 291, cf. Egerding, M., *Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik. 2: Bildspender. Bildempfänger. Kontexte. Dokumentation und Interpretation*, 1997, 420; Sturlese, *Meister Eckhart: Ein Porträt*, 1993, 6. Und doch ist sie ihm höchstes Schöpfungsgut: *Got hat niht beschaffen, daz im glich si, dan die sele* (Pfeiffer, *Dt.Mystiker* 2, 1, 394, cf. Trübner, *Dt.WB*, 6, 1955, 299).

⁴⁵² VII 48,33f., Egerding, *Metaphorik*, 413.

⁴⁵³ VI 37,16, Egerding, *Metaphorik*, 414.

⁴⁵⁴ Egerding, *Metaphorik*, 416; 424-34 weitere weitere Stellen zur Reinigungsthematik (Tauler, Seuse, Margaretha Ebner, Heinrich von Nördlingen).

⁴⁵⁵ Snouck-Hurgronje, C., "Der Islam", Saussaye, Ch., de la, Hg., *Lehrbuch der Religionsgeschichte I.*, 4., neub. A., hg. A.Bertholet/E.Lehmann, 1925, 741. Zur Seele als Spiegel cf. Haubl, R., "Unter lauter Spieglebildern ...": *zur Kulturgeschichte des Spiegels*, 1991, 532-46 (Die Reinigung des Seelen-Spiegels im reinen Spiegel Gottes), mit Hinweis (634.42) auf Leisegang, H., "Die Erkenntnis Gottes im Spiegel der Seele und der Natur", *Z.f.philosophische Forschung*, 4(1949), 161-83 (nicht eingesehen). Als Urbild der Reinheit müssen wir uns natürlich Gott selber vorstellen, cf. Weiss, B., *Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild ...*, 2004, 2106-19.

⁴⁵⁶ Chapeaurouge, D. de, "Die Darstellung der Seele in der bildenden Kunst des Mittelalters", Jüttemann u.a., Hg., *Die Seele*, 1991. 104-22, 109 (galten also auch die Engel als noch zu wenig rein?).

einmal erreichte ethische Haltung (cf. A. 413) zumindest tendentiell wieder in einer der Waschmittelindustrie zugute kommender Weise externalisiert, erkennbar an den sauberkeitsfanatischen Tätigkeiten breiter Bevölkerungsschichten ...

6. Schönheit

*... et apprehendere illum (scil. intellectum agentem)
est ultimus gradus perfectionis animae nostrae, qui
illud est finis, et nostra beatitudo. (Averroes)⁴⁵⁷*

*... und ward mir alle ir gestalt und ir gezierd und ir schonhait folleklich
erzaigt. Und was wonders ich an ir sâch und erkannte, das kúndind alle
menschen nit ze worten bringen. (Tö. 57, 22–4)*

*Doch won du sin als ser begerst, so gib ich dir ain gelichnus, by der du ain
wenig verston macht wie ir form und ir gestalt was. (...) Won werint alle
sternen die an dem himel stond, als gross und als schön als die sunn, und
glastind die alle in ain: der glantz aller möchte sich nit gelichen der
schonhait die an miner sel was ... (Tö. 57, 28–35)⁴⁵⁸*

Die Schönheit der Seele ist hier wie auch an anderen Stellen deutlich eschatologisch konnotiert. Die Seele etwa, die der Schwester Ita von Sulz erscheint, um ihren Tod anzukündigen und sie abzuholen, ist *gar wunneklich und gar schon, denn das sy ain klaines schwartzes flekly uff den füß hatt, und das was da von das sy irem engel nit gedienet hat* (Tö. 21, Reg. Seele, 'Tod', ähnlich ebd., Tö. 44). Mechthilt von Waldeck erhält von Gott einen Wunsch frei und wünscht sich nach anfänglicher Unschlüssigkeit, dass Gottes Wille an ihr vollbracht werden soll. *Da antwurt ir der milt got, und sprach: ...: Tota pulchra es amica mea et macula non est in te. (...) Das ist war, das got zu dir sprach: Mein freundin, du pist allenthalben schon, und ist kein meil an dir* (Ki. 118f., Reg. Seele, 'Gott in der Seele').

⁴⁵⁷ Merlan, "Three Averroistic Problems", *Monopsychism*, 1963, 85–113, 96.

⁴⁵⁸ Tö. 57. 22-5, Reg. Herz, 'verwandeln'. *Und do sy aber do sich selber an sach und sich als sch=n und als edel und als wírdig fand weder den lib ...* (Tö. 58. 30-1, Reg. Seele, 'nieder lassen'). Diese Stellen mögen von den bei Jostes wiedergegebenen Texten aus dem Umfeld der Schwesternbücher angeregt sein: Augustin wird von seinem Sohn gefragt: *wi ist di sel gestalt? S. Augustinus sprach: di sel ist alzo schon, ab noch all di engel von Seraphin und Cherubin und alle di engel und heiligen ewiclichen hetten getrahtet nach einem glichnuz, wi di wer, ye si mer getrahten, wie schon si wer, ye si ungelicher wer, wan si ist gotes pild* (Jostes, F., Hg., *Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedr. Texte zur Gesch.d. dt. Mystik*, 1972, 56). Einen Nachhall davon hören wir aus der deutschen Sage: Ein Vögelchen, das einem Verstorbenen Richtung Himmel entfliegt, ist "so schön, dass nichts in der Schöpfung ihm verglichen werden konnte" (Wolf, J.W., *Deutsche Märchen und Sagen*, 1845, 174, cf. Tobler, O., *Die Epiphanie der Seele in der deutschen Volkssage*, 1911, 30).

Else von Núwenstatt bestätigt voller Glück: *Gott is in mir vnd ich in ime, er ist min vnd ich bin sin, er ist mir vnd ich bin ime, min sele sie ist húbsche vnd stoltz vnd hochgemút, wann Gott hett mir vffgetan sin gnade vnd bin geminnet von ime* (Adh. 179f., Reg. Seele, 'Schönheit der Seele'). Wie diese Schönheit erzielt werden kann, erklärt Christine von Retters: durch ethisch vorbildliches Verhalten (Chr.v.R. 257, Seele, 'Schönheit der Seele').

Die Metaphysik der Schönheit gründet wie alles Wesentliche (Whitehead) auf Platon,⁴⁵⁹ richtiger, auf dessen Fokussierung und Synthetisierung des bislang erarbeiteten und reflektierten Gedankengutes. Seine Lehre von der Schönheit der Ideen entwickelt sich im Lauf der Epochen⁴⁶⁰ zu jener für unsere Quellen entscheidenden Gestaltung, wie wir sie bei Plotin⁴⁶¹ und seinen Nachdenkern⁴⁶² finden. Bezieht sich die Schönheit zu frühen Zeiten auf das Gesamt von Äusserem und Innerem bzw. wird entsprechend dem fehlenden Leib-Seelen-Dualismus – wir kennen es bereits von der ausserkörperlichen Erfahrung und dem Reinheitsmotiv – gar nicht zwischen

⁴⁵⁹ "... die Grundlegung einer systematischen Philosophie des Schönen ... wurde erst durch Platon geliefert" ("Das Schöne", *HWPPh*, 8, 1992, 1344f.); cf. Beierwaltes, W., "The Love of Beauty and the Love of God", Armstrong, A.H., Hg., *Class. Medit. Spir. Egyptian, Greek, Roman*, 1986, 293-313, 294ff.; Solmsen, "Parmenides and the Description of perfect Beauty in Plato's Symposium" (1971), *Kleine Schriften*, III, 202-10; Tatkiewicz, W., *Geschichte der Ästhetik*, 1, 1979, 139-166; Festugière, A.-J., *Personal Religion among the Greeks*, 1954, 43f. Platon wiederum bringt eine zu seiner Zeit noch lebendige Weisheitstradition zur Synthese, im Fall der jenseitigen Schönheit der Seele sind es chaldäisch-iranische Lehren, die er kennengelernt hat auf seiner Sizilienreise. Die Seele vermag in besonderen Momenten ihres Erdenlebens die Teilnahme an der jenseitigen Schönheit vorwegzunehmen, so lehrt zwar noch nicht Platon selber, aber seine unmittelbaren Nachfolger tun es (Cumont, *Lux perpetua*, 148f). Im Grundzug findet sich die von Sophia wiedergegebene Erfahrung bei Poseidonius in aller Deutlichkeit vorgeprägt: Die Seele erfährt in der Ekstase eine unendliche Freude, und es wird ihr ihr eigenes lichtvolles Wesen offenbart, sie erhält hienieden einen Vorgeschmack der Schönheit, die ihr einst zuteil werden wird (*ebd.*, 160). Dies geht letztlich auf die uralte bei Pythagoras und im Glauben vieler Völker wiederzufindende Vorstellung einer geheimnisvollen Verbindung des Menschen mit den Himmelskörpern zurück (*ebd.* u.a. 171, 183), und vielleicht ist Sophias Vergleich mit den Sternen ein später Anklang daran, cf. Kap. *Seele und Licht*).

⁴⁶⁰ Im Epikuräismus bspw. war (einzige) Funktion der Götter, als Denkbjekte und Modelle für Schönheit zu dienen (Long, A.A., "Epicureans and Stoics", Armstrong, Hg., *Classic. Med. Spir.: Eg., Greek, Roman*, 1986, 135-53, 144). In der Hermetik heisst es, die Schönheit des Guten verwandelt die Seele (DeConik, *Seek*, 108). In der wichtigen Quellenschrift, der sog. *Theologie des Aristoteles*, einem arabischen Excerpt der vierten bis sechsten Enneade Plotins (Ueberweg, *Grundriss*, II, 1951¹², 302; Baeumker, "Platonismus im MA", 1927, 158) heisst es, die Seele des Rechtschaffenen werde schön vom Urlicht, das auf sie niederströmt (hg. und aus dem Arab. übers. v. F. Dieterici, 1883, 52).

⁴⁶¹ Nur die schön gewordene Seele könne das Schöne sehen, lehrt Plotin (I 6[1]9, 31, Zintzen, "Bemerkungen zur neuplatonischen Seelenlehre", Jüttemann, *Die Seele*, 51); cf. "Erhebung des Herzens", *RAC*, 6(1966), 6; Armstrong, "Beauty and the Discovery of Divinity in the Thought of Plotinus" (*Plotinian and Christian Studies*, 1979, XIX); Hasse, K.P., *Von Plotin zu Goethe*, 1912, 45f.; Beierwaltes, W., "The Love of Beauty", 1986, 299f.; Cellis, R., "Beauté intérieure et théopanique: Méditation plotinienne", *FS D. Coppieters de Gibson*, 1985, 103-123; "Plotin", *TRE*, 26, 1996, 715; Rist, J.M., "Back to The Mysticism of Plotinus", (1989), Rist, *Man, Soul and Body*, 1996, 193f.; Tatkiewicz, *Geschichte der Ästhetik*, 1, 1979, 361-75. – G.W. Most relativiert einige der Positionen vorgenannter Autoren und betont Plotins ambivalente Haltung zum Schönen: Das Schöne, das ja Geformtheit voraussetze, könne die Unwissenden vom Guten abbringen (Enn. V,5,12, "Das Schöne", *HWPPh*, 8, 1348f.). Alles Existierende ist schön, sagt Plotin (V 8[31]8), die alttest. Gen. 31,1 und Tim. 37ff. aufnehmend und seiner Grundhaltung gemäss relativierend (Mortley, R., "The Ignorance of Lovers", Goulet-Cazé, M.-O. ua., Hg., *Chercheurs de sagesse, Hommage à Jean Pépin*, 1992, 263-74, 263).

⁴⁶² Die Einheit von Gutheit und Schönheit wird bei Platon "grundgelegt und wird im Neuplatonismus spekulativ entfaltet" (Beierwaltes, *Proklos*, 1965, 308.21). Proklos lehrt: "Gutheit, Schönheit, Gerechtigkeit sind Grundzüge des Einen Wesens der Seele" (in Alc.321, 1-3, *ebd.*, 199). "Das Schöne ... bewegt die Seelen zu sich selbst hin und erschüttert sie, wenn es erscheint, Abbild der göttlichen Schönheit tragend" (in Alc.328, 8sq., *ebd.*, 307). "Das Schöne ... macht das Verborgene des Guten offenbar ... und zieht das verborgene Streben nach jenem in das Lichte seiner selbst" (*Theol.Plat.* III 18; 151, 39-42, *ebd.* 308). "Das Gut- und Schön-Werden der Seele in dem Aufstieg zum Geist und zu der in ihm sich zeigenden Quelle von Gutheit und Schönheit ist Einweihung in das Mysterium des Ursprungs schlechthin" (Plotin I 6, 7,6-12, *ebd.*, 294f., A.2); cf. Perkins, P., "Beauty, Number, and Loss of Order in the Gnostic Cosmos", Wallis, R.T.J., Bregmann, Hg., *Neoplatonismus and Gnosticismus*, 1992, 277-96; Müller, W., *Das Problem der Seelenschönheit im Mittelalter: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, 1923, u.a. 12ff., 44f. Der Areopagite wurde "in ganz Europa und vor allem von den Deutschen geradezu aufgesaugt ... In der Tat erlag ihm ganz Europa" (*ebd.*, 19); De Andia, I., *Henosis: L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, 1996, 135-44 (Le Beau); "Das Schöne, II" (J.A. Aertens), *HWPPh*, 8, 1992, 1351-6, 1351; Hadot, P., "Neoplatonist Spirituality. I. Plotinus and Porphyry", Armstrong, A.H., Hg., *Class. Medit. Spir.*, 1986, 230-49, 238.

solchem unterschieden,⁴⁶³ lässt sich eine immer stärker werdende Tendenz erkennen, das wohlgestaltete Innere als Matrix für die entsprechende äussere Form zu verstehen.⁴⁶⁴ So ist Geist bei Plotin der Inbegriff des Schönen und was Teil an ihm hat, wird notwendig selber schön.⁴⁶⁵

Indirekt, auf den bekannten Pfaden der Theologen des Ostens⁴⁶⁶ und des Westens⁴⁶⁷ vermittelt, geht also die Vorstellung der eschatologischen Schönheit⁴⁶⁸ auf die plotinische Nous-Lehre und damit weiter auf Platons

⁴⁶³ Allgemein: Lotz, J.B. SJ, *Ästhetik aus der ontologischen Differenz: Das An-wesen des Unsichtbaren*, 1984; für den Schönheitsbegriff in der griechische Mythologie bspw. Perpeet, W., "Über das lebendig Schöne", *Studium Generale*, 13(1960), 324-32, 329f.

⁴⁶⁴ Nach diesem Kriterium wird in der griechischen Antike beurteilt, wer und was schön ist – Wohlgestalt ist Zeichen dafür, dass ein Wesen zu seiner Vollkommenheit gelangt ist (Beierwaltes, W., "The Love of Beauty", 293); im Neugriechischen bedeutet *kalos* 'gut', das Wort hat die Bedeutung von 'schön' weitgehend verloren ("Das Schöne, I: Antike", *HWPPh*, 8, 1992, 1344). – Balthasar nennt es "die beiden Spannungspole des Schönen: das innere Licht und die äussere Form" (*Herrlichkeit* III,2: *Theologie*, 2: *Neuer Bund*, 1969, 293). Der Meisterrezipient des spätantiken Platonismus', A.H. Armstrong, geht in seiner Studie "The Divine Enhancement of Early Beautis: The hellenic and Platonic Tradition" der Frage nach, wie die irdische Schönheit mit derjenigen des Göttlichen zusammenhängt, vor allem, wie im späten Platonismus die Idee einer Transzendierung der irdischen Schönheit entwickelt wird (*Hellenic and Christian Studies*, IV, 1990, 65ff., Erstdruck *Eranos*, 53, 1984). Für Albert den Grossen ist die Schönheit des Körpers das Symbol der Schönheit der Seele (Bruyne, E. de, *Études d'Esthétique Médiévale*, III: Le XIII siècle, 1946, 173f.). Derselbe Gedanke findet sich in der Vorstellung, dass der Mutter Gottes äussere Schönheit ihre Sündenlosigkeit widerspiegelt (Kesting, P., "Maria als Buch", *Würzburg. Prosastudien*, 1, 1968, 122-47, 133). Eine der oben (A. 455) bezüglich Plotin angesprochenen anderen Sichtweise verwandte Haltung vertritt auch Vinzenz von Beauvais, dem körperliche Schönheit von böser Natur ist (Lewis, *By Women*, 1996, 266 [ohne Stellenangabe]).

⁴⁶⁵ Beierwaltes, W., *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, 2001, 53ff.

⁴⁶⁶ Aus demselben Gedankengut wie die Neuplatoniker schöpft Klemens v.Alexandrien. *Erzieher* 1,5,25, bezieht er die Schönheit auf das Ganze des Menschen: "Jener Mensch (der Getaufte), der den Logos in sich wohnen hat, erhält die schöne Gestalt des Logos, wird selbst schön, denn er wird Gott ähnlich. Ja, er wird Gott, weil Gott es so will. O offenbar gewordenes Mysterium: Gott im Menschen und der Mensch in Gott." *Ebd.* III,1,4: "Der Mensch, dem der Logos einwohnt ... hat die Gestalt des Logos, ist Gott ähnlich geworden. Er ist schön, nicht macht er sich schön; er ist die wahre Schönheit, denn er ist Gott. Zu Gott aber wird jeder Mensch, weil er will, was Gott will" (cf. Schmaus, M., *Kath.Dogm.3,2: Die göttl.Gnade*, 1956, 94; Tatariewicz, W., *Geschichte der Ästhetik*, 2, 1980, 34). Origenes betont mehr das Innere, wenn er glaubt, die Seele könne zur schönen Gestalt des ewigen Logos umgestaltet werden (Rahner, H., SJ, "Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen", *Z.f. kath. Theol.*, 5, 1935, 333-418, 353). Loslösung von der Materie ist Bedingung zur Erreichung der inneren Schönheit; für Origenes ist die Seele nur unsterblich, wenn sie teilhat an der Schönheit des Göttlichen, denn nur diesem kommt Schönheit *par essence* zu (ComJn II,18; GCS IV, 75,4, Crouzel, *Les fins*, I, 93). – Gregor von Nyssa nennt die Seele *apotypoma* [Abbild] der göttlichen Schönheit, getrübt durch den Fall, aber mittels Askese wiederherstellbar ("Gregor v.Nyssa", *LThK*, 4, 1969², 1212ff.); cf. unten, A. 550 (Plotin). Von jüdischen und christlichen Lehrern wird die Schönheit in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang gestellt: Adam verlor seine ursprüngliche Schönheit (cf. Philo *De opf.m.* 136ff), die nach Joh.Chrysostomos nicht mehr so erreicht werden kann, wohl aber eine *eumorphia* (Peterson, E., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1959, 109). (Pseudo)Makarios formuliert in seiner ersten Homilie dasselbe besonders eindrücklich, v.a. mit dem für Sophia so zutreffenden Bezug zur Lichtfülle und zum Geist (Plotins): *Die Seele, die gewürdigt wurde, teilzunehmen an dem Geiste des Lichts selbst, der sie zu seinem Thron und zu seiner Wohnstätte macht, und die durchleuchtet ist von der Schönheit seiner unaussprechlichen Herrlichkeit, diese Seele wird ganz und ganz Licht, ganz Antlitz, ganz Auge ... nichts ist mehr finster an ihr ... Und wie die Sonne auf allen Seiten gleich ist ..., so wird auch die Seele, die von der unaussprechlichen Lichtherrlichkeit des Antlitzes Christi durchleuchtet und vollkommen des Heiligen Geistes teilhaftig ist, ... ganz Herrlichkeit, ganz Geist* (Gamber, K./C.Schaffer, *Lichtglanz aus der Höhe. Begegnungen mit der überirdischen Welt*, 1988, 5; cf. McGinn, *Mystik* 1, 210-13; Ueberweg, *Geschichte*, 2, 1927¹¹, 92; Dörries, H., *Die Theologie des Makarios/Symeon*, 1978, Ind. 'Seele', 'Licht'; Ebeling, H., *Meister Eckhart*, 123-5; Quispel, *Gnostic Studies*, 2, 1975, 142ff. (auch in *Studies in Mysticism and Religion*, FS Scholem). Basilius: Durch Hingabe an Leidenschaften des Fleisches verliert die Seele ihre natürliche Schönheit, durch Tugend kehrt sie zur Ähnlichkeit mit dem Schöpfer zurück (Basil. II, 194, vgl. Leo II, 2.18f.; Reg. *BKV*, 220; Tatariewicz, *Geschichte der Ästhetik*, 2, 1980, 32f.). Nur die reine Seele, so der syrisch-christliche Isaak von Ninive, schaue in sich das himmlische Schöne, wie nur der saubere Spiegel das Antlitz wiedergeben könne (Widengren, *Phänomenologie*, 527, cf. Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, 1931, 70). – Die islamische Mystik greift diese Idee auf, so erscheint im *Buch des Göttlichen* (Ilahinama) des Farid ud-din-i 'Attar bei der Begegnung mit der eigenen Seele als Fee diese nur schön, wenn sie in einen geläuterten Zustand gelangt ist (Meier, F., "Der Geistmensch bei dem persischen Dichter 'Attar", *Eranos JB*, 13, 1945, 283-353, 293f.); Gott gilt dem Sufismus als das höchste Schöne (Widengren, *Phänomeologie*, 1969, 520).

⁴⁶⁷ Novatian lehrt eine universale Schönheit (Daniélou, J., *Les origines du christianisme latin*, 1978, 193-6); Augustinus spricht von der Bedingung der Einhaltung der *praecepta uiuendi* zur Erlangung einer schönen Seele, cf. Verheijen, L. *Nouvelle approche de la règle de saint Augustin*, 1980, 201-42 (Vers la beauté spirituelle), 215 ("L'observation des *praecepta uiuendi* donne à l'âme d'être d'une façon belle en harmonie avec quelque chose de beau qu'elle est elle-même [...] et lui prépare finalement un magnifique séjour auprès de la Beauté divine"); cf. Tatariewicz, *Geschichte der Ästhetik*, 2, 1980, 58ff.

⁴⁶⁸ In der jüdischen Eschatologie ist Schönheit ebenfalls eine Eigenschaft der Seele des Gerechten ("Beatitudo", *Encyclopaedia Judaica*, 4, 1971, 359-63, 359). Im Qumranfragment 'Genesisapocryphon' wird die "wunderbare Schönheit der Gerechten" an den Beispielen Noah, Sara, Joseph und Aseneth thematisiert (Betz, O., "Geistliche Schönheit: Von Qumran bis Michael Hahn", Michel, O. u.a., Hg., *Die Leibhaftigkeit des Wortes* [FS Köberle], 1958, 71-86, 72ff.), und die syrischen Baruchapokalypse (51,2ff.) lässt die Gottlosen immer hässlicher, die Gerechten immer schöner werden, ähnlich 2 *Kor* 3,18 (Betz, *ebd.*, 80), erinnernd an *Weish.* 5, 16: "Darum werde sie [die Gerechten] aus der Hand des Herrn das Reich der Herrlichkeit empfangen und die Krone der Schönheit." Zur Schönheit Gottes als Vorbild cf. Weiss, B., *Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild ...*, 2004, 2055-2106.

Idee des Schönen zurück. Aus diesem Fundus schöpfen die Erzähler⁴⁶⁹ und Theologen⁴⁷⁰ des Mittelalters,⁴⁷¹ und so erreicht auch dieses Motiv unsere Schwestern. In der Neuzeit erscheint es als "schöne Seele" in säkularisierter Bedeutung wieder.⁴⁷²

7. Seele und Licht

*Wirklich ist nur das Licht.*⁴⁷³

... do sach ich das ain liecht kam von himelrich, das was unmass schön und wunneklich, und umgab mich das und durchlucht und durchglast mich allensament. (...) Sy was ain sinwel schönes und durchlüchtendes liecht,

⁴⁶⁹ Ansgars Seele wird nach dem Tod ihres Körpers mit einem neuen, wunderbar schönen Kleid versehen (Chapeaurouge, D de, "Die Rettung der Seele", *Wallraf-Richartz-JB* 35, 1973, 9-54, 11).

⁴⁷⁰ Besonders klar treten die wesentlichen Momente – wenngleich modifiziert (Dörries, H., *Zur Geschichte der Mystik. Erigena und der Neuplatonismus*, 1925, 99) – in der neuplatonischen Metaphysik des Schönen bei Johannes Scotus Eriugena zutage, der auch in den Frauenklöstern (Teufen AR, Inzigkofen und Nürnberg), allerdings erst für das Spätmittelalter nachgewiesen, rezipiert worden ist (Ruh, K., "Joh.Sc. Eriugena deutsch", *ZdA*, 1988, 24-31, 26f., 30; für Hildegard von Bingen cf. Meier, C., "Eriugena im Nonne Kloster", 1985): "Ein Licht ist ergossen in Alles ... damit Alles zur Liebe und zum Bedenken seiner Schönheit hingewendet werde" (IC I, 1, 128B, Beierwaltes, "Negati Affirmatio: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer ma Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena", *JB Görres-Ges.*, 83, 1976, 237-65, 252, cf. ebd. A.14); das Ein-Bilden der unsichtbaren Schönheit in das "Bild-Seiende" bedeutet, dass auch das letztere selber schön ist (DN I, 212,27f., Beierwaltes, ebd. 254; Tatarkiewicz, *Geschichte der Ästhetik*, 3, 1987, 122f.). Schönheit im Seienden wird so "zum ersten und wesentlichsten Ansatz der Reinigung (purgatio) des Denkens und Lebens, die in Erleuchtung ... übergeht". Erleuchtung ist Einsicht in die primäre Schönheit des kreativen Grundes. "Purgatio ab omni dissimilitudine" (IC III, 12,259, DO) ist deshalb Einübung des denkenden Lebens in die ursprüngliche Schönheit des Grundes, indem sie das diesem Ähnliche immer deutlicher in sich erscheinen lässt; die absolute Schönheit aber ist ... frei von jeglicher Unähnlichkeit und so 'überwesentliche Harmonie'" (IC X, 2, 225 B: *superessentialis harmonia*; DN I, 192,10ff., Beierwaltes, ebd. 257). – Da die Seele auch für Eriugena von allem Geschöpflichen Gott am nächsten ist (Trouillard, J., "Les puissances divines selon Erigène", *FS D. Coppieters de Gibson*, 1985, 159-152, 152), muss ihr eine ganz besondere Affinität zur Schönheit zukommen; vgl. *HWPPh*, 8, 1351f. Für die tendentielle Vernachlässigung der Schönheitsidee in der mittelalterlichen Theologie cf. Aertens, "Beauty: A forgotten Transcendental?" (*Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, 1996, 335-59), allgemein cf. ders., "Die Frage nach der Transzendenz der Schönheit im Mittelalter", Mojsisch, B./O.Pluta, Hg., *Historia philosophiae medii aevi* I, 1991, 1-22; cf. Kovach, F.J., "The Transcendentality of Beauty in Thomas Aquinas", Wilpert, P. Hg., *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, 1963, 386-92.); Bernard, C.A., *Le Dieu des mystiques*, 1994, 655ff. (La célébration mystique [La beauté]); für Eckhart: Chambron, J., "Les trois voies et la non-voie à la lumière de Maître Eckhart", *Hermes, Les voies de la mystique...* (o.J.?), 235-79, 274 ('Die Seele und Gott sind eine einzige Schönheit, ein einziges Königreich, das sie schliesslich gefunden hat ohne es zu suchen', *Oeuvres de M.E.*, trad. Paul Petit, Gallimard 1942, 310 [nicht eingesehen]). 'Dans cette expérience l'esprit ne reste plus créature, car il est lui-même 'la beauté': il est une seule essence, une seul substance avec la divinité, et c'est en même temps sa propre beauté et celle de toutes les créatures' (ebd., 156-7); Menasce, P. de, OP, "L'expérience de l'esprit dans la mystique chrétienne", *Eranos JB*, 13(1945), 355-84, 374. – In der *Theologie des Aristoteles* wird die "erhabene, herrliche Seele" besungen, die auf ihrem Weg in die "Niederwelt" von ihrem Glanz einbüsst (Buch VII, Dieterici, 1883, S. 77, cf. 81 u.ö.).

⁴⁷¹ W. Müller weist die "seit Platon ununterbrochene Kontinuität des Ausdrucks und Begriffs der Seelenschönheit" nach (*Das Problem der Seelenschönheit im Mittelalter*, 1923, 23). "Damit tut sich vor uns eine Welt von unendlichem Glanz auf, eine Zeit unentwegten Ringens und Forschens nach der göttlichen Wahrheit, und eine unabsehbare Reihe herrlichster Gestalten" (ebd., 13).

⁴⁷² Baxley, A.M., "The Beautiful Soul and the Autocratic Agent: Schiller's and Kant's 'Children of the Hous'", *J. of the Hist. of Phil.*, 51(2003), 493-514; Müller, *Das Problem der Seelenschönheit im Mittelalter*, 1923, 54ff.; Görner, R., "Poetik des Wissens: Zur Bed. der Kontroverse zw. Schiller und Fichte über 'Geist und Buchstab' sowie die 'Grenzen beim Gebrauch schöner Formen'", *Z.f.Rel.u.Geistesgesch.*, 51(1999), 342-360. Wohl nicht zufällig, sondern symptomatisch für einen Aspekt des Traditionsverlustes (cf. Lorenz, K., *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, 1980¹¹, 68ff.) lässt M. Zeindler in seiner Doktorarbeit (*Gott und das Schöne: Studien zur Theologie der Schönheit*, 1993) die eschatologische Schönheit ausgeklammert. – "Das Schicksal der Kirche liegt in ihrer Eschatologie" ... (Löwe, R., *Kosmos und Aion. Ein Beitrag zur heilsgeschichtlichen Dialektik des urchristlichen Weltverständnisses*, 1935, 161). Kees Waaijman widmet dem Thema in seinem *Handbuch der Spiritualität* immerhin ein – wenn auch bescheidenes – Kapitel (*Handbuch der Spiritualität: Formen, Grundlagen, Methoden*, Bd. 1 [Mainz: Grünewald, 2004; niederl.. Orig. 2000], 294-306).

⁴⁷³ Aptowitz, V., "Zur Kosmologie der Agada", *Monatsschr.f.Gesch.u.Wiss.d.Judentums*, 72(1928), 363–70, 367.

gelich der sunnen, und was ainer goldfarwen rōti, und was das selb liecht so gar un mas schön und wunnenklich das ich es zū nūti gelichen kan. (...) ... und dunkt mich das ain glantz von mir⁴⁷⁴ gieng der alle welt erluchte, und ain wunnenklicher tag wurde über alles ertrich. (Tö. 57. 13-36)⁴⁷⁵

Dem Licht, diesem grossen Geheimniss,⁴⁷⁶ kommt in den Schwesternbüchern eine besondere Bedeutung zu⁴⁷⁷ – Zeichen für das tiefe und echte Gespür der frühen Dominikanerinnen für das Wesentliche des Religiösen überhaupt. Oft mag das Motiv blosser literarischer Schmuck, dem grossen Reichtum der Tradition entnommen,⁴⁷⁸ sein, immer wieder aber leuchtet lebendige Erfahrung lichtvoller Wirklichkeit des Göttlichen aus den Texten, so auch hier. Zu sehr hebt sich Sophias Schilderung von einer stereotypen Aufzählung verschiedener Lichtwunder ab.⁴⁷⁹

⁴⁷⁴ Die Donaueschinger HS, die älteste der erhaltenen HS (Grubmüller, "Die Viten der Schwestern von Töss und Elsbeth Stigel", 185) notiert hier "ir", was aus dem Zusammenhang auch sinnvoller erscheint, (ebd., 187, zu 57.35). Vetter legt seiner Ausgabe die spätere St. Galler HS zugrunde (*Das Leben der Schwestern zu Töss*, 1906, xvi).

⁴⁷⁵ Vgl. auch das Zitat eines ungenannten Meisters: *Uzer des vaters herten ist ein liht geschinen, daz da hat erleuchtet allez daz ertrich* (ebd. Nr. 57, S. 58) sowie die verschiedenen Aussagen zum Wesen des Lichtes (ebd. Nr. 43, S. 42ff.).

⁴⁷⁶ Eine kleine, wie immer unsystematische Auswahl zur Lichtmetaphysik und -mystik aus neuerer Sicht: Faivre, A., *Access to Western Esotericism*, 1994, Reg.; Gebser, J., "Vermutungen über das unerschaffene Licht", Hippus, M., Hg., *Transzendenz als Erfahrung* (FS Dürkheim), 1966, 310-8; Stakenburg, J.T., "Das Licht in der Literatur", Hippus, ebd., 319-26; Landscheidt, T., *Wir sind Kinder des Lichts: Kosmisches Bewusstsein als Quelle der Lebensbejahung*, 1987, 64-89; *Cahiers de l'Hermetisme, Lumière et cosmos: Courants occultes de la philosophie de la Nature*, 1981; "Lumière" (A.Nogent), *Catholicisme, Hier, aujourd'hui, demain*, 1975; "Lumière", *Dict.spir.*, 9(1976), 1176ff.; André, H., *Licht und Sein*, 1963; Arbmann, E., *Ecstasy or Religious Trance in the Experience of the Ecstatics and from the Psychol.Point of View, 1: Vision and Ecstasy*, 1963; 297ff.; Bharati, A., *The Light at the Center. Context and Pretext of Modern Mysticism*, 1976; Bremer, D., "Licht als universales Darstellungsmittel", *Archiv f.Begr.g.*, 18(1974), 185-206; Nesensohn, J., *Descartes' Geist (mens) und die myst. Seele* (Diss.Augsb.1992), 1993, 145ff.; Davy, M.-M., *La thème de la lumière dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam*, 1976; Davy, M.M., *L'homme intérieur et ses métamorphoses*, 2.A.1974, Reg.; Gamber, K./C.Schaffer, *Lichtglanz aus der Höhe. Begegnungen mit der überirdischen Welt*, 1988; Girgensohn, *Der seelische Aufbau des religiösen Lebens*, 1921, 585ff. (Lichterlebnisse); Lama, P.S.R.von, *Am tiefsten Quell: Mystik in Österreich*, 1964, 444, 671ff.; Selawry, A., Hg., *Das immerwährende Herzensgebet: Ein Weg geistiger Erfahrung, russische Originaltexte zusammengestellt und übersetzt von AS.*, 1970, 224ff.; Landscheidt, T., "Mystik und Liebe: Wurzeln der Lebensbejahung", Resch, A., Hg., *Psyche und Geist. Fühlen, Denken, Weisheit*, 1986, 505-548, 516ff.; Marxer, F., *Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung der ignatianischen Mystik*, 1963, 102-4; Schamoni, W., "Die geheimnisvolle Sonne der sel. Anna Maria Taigi", Resch, A., Hg., *Mystik*, 1975, 353-74; Silburn, L., "Accès au sans-accès", *Hermes, Les voies de la mystique...* [o.J.?], 43-79; Ratzinger, J., "Licht und Erleuchtung. Erwägungen zu Stellung und Entwicklung des Themas in der abendl. Geistesgeschichte", *Studium Generale*, 13(1960), 368-78; Eliade, M., "Significations de la 'lumière intérieure'", *Eranos JB*, 26, 1957, 189-242; Kesarcodi-Watson, I., "The Light Within", *Journ.of Studies in Myst.*, 1(1977), 53-81; Idel, M., *Abraham Abulafia und die mystische Erfahrung*, 1994, 98ff.; Schmidt, L., "Lebendiges Licht im Volksbrauch und Volksglauben Mitteleuropas", *Studium Generale*, 13(1960), 606-28; Schüttler, G., *Das myst.-ekst. Erlebnis*, 1968; Steuben, *Wahrheit und Bekenntnis: Lichtoffenbarungen in antiker und christlicher Zeit*, 1999; Blumenberg, H., "Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der phil. Begriffsbildung", *Studium Generale*, 10(1957), 432-46; Dinzelsbacher, P., *An der Schwelle zum Jenseits. Sterbevisionen im interkulturellen Vergleich*, 1989, 93; Mensching, G., "Die Lichtsymbolik in der Rel.gesch.", *Studium Generale*, 10(1957), 422-31; Pongs, H., "Die Lichtsymbolik in der Dichtung seit der Renaissance. I-III", *Studium Generale*, 13(1960), 628-46, 682-706, 707-31; Goldammer, K., "Lichtsymbolik in phil. Weltanschauung, Mystik und Theosophie vom 15. bis zum 17. Jh.", *Studium Generale*, 13(1960), 670-81; Brunner, C., Hg., *Die innere Welt. Visionen von Giulia*, 1975, 129-37, 192ff.; Whiteman, J.H.M., "The Vision of the Archetypical Light"; *The Review of Religion*, 18(1954), 145-62; Bischof, M., *Biophotonen. Das Licht in unseren Zellen*, 1995, 47ff..

⁴⁷⁷ Nicht zufällig widmet ihm Walter Blank in seiner Dissertation besondere Aufmerksamkeit (*Die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts: Eine Studie zur hagiographischen Literatur des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung der Visionen und ihrer Lichtphänomene*, 1962).

⁴⁷⁸ Blank, *Nonnenviten*, 1962, 240, 257 (ganzer Motivbestand der Hagiographie entlehnt); cf. Weiss, B., *Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild ...*, 2004,

⁴⁷⁹ Cf. Reg. Seele, 'Licht', bspw. Adh. 162, Eng. 22. Lit.: Günter, H., *Die christliche Legende des Abendlandes*, 1910, 89 (Moses, Buddha, Askleipos, Servius Tullius, Epiphanius von Pavia, Emilia Biccheria etc.), 95, 117f. ("Hellenismus – Pythagoreismus – Neuplatonismus – Talmud – christliches Mittelalter", das ist der Entwicklungsgang der Legende, die letztlich "aus dem Jenseitsglauben der Menschheit geflossen" ist); Boywer, "Visions", 1981, u.a. 35, 112, 203ff.; Görres, J., *Die christliche Mystik*, II, 1879², 307-38 (ND, hg. U. Ranke-Heinemann, 1989, 260-82); Blank, *Nonnenviten*, 1962, u.a. 84, 187ff. Oft berichten neuplatonische Schriftsteller von ungewöhnlichen Feuer- bzw. Lichtphänomenen (Dodds, "Supernormal Phenomena in Classical Antiquity", Dodds, *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, 1973, 156-210, 203), bspw. Jamblichus in *De mysteriis* 3 (cf. Luck, G., *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, 1990, 349). Nach indischem Glauben strahlt, wer Brahman erkannt hat, selber Licht aus (Hertel, J., "Das Brahman", *Indogerm. Forschungen, Z.f.idg. Spr. u. Altertumskunde*, 41, 1923, 185-209, 191). – Was die häufigen Wiederholungen in den

Eine vergleichbare enge und direkte Beziehung des Lichtes zum Wesen der Seele findet sich innerhalb der Tösser Viten bei Ita von Wezzikon (Tö. 19, Reg. Seele, 'Zustand vor Gott') und Elsbeth Schefflin (Tö. 24f., Reg. Seele, 'rein'). In Weiler ist es die *von den göttlichen genaden ... also durchlewhtet* Seele einer ungenannten Schwester, die bei ihrem Sterben als Licht dem Munde entweicht (Wei. 85, Reg. Seele, 'sterben'). Interessanter- und merkwürdigerweise besteht die Seele Mechthilts von Waldeck nicht aus einem einzigen Licht, sondern sie ist aus mehreren kleinen Lichtern zusammengesetzt.⁴⁸⁰

Zu unterscheiden von den Schilderungen des inneren Wesens der Seele als Licht sind jene Stellen, wo Licht im Sinn höherer Erkenntnis in die Seele dringt.⁴⁸¹ Auch was Elysabeth von Frawenwercke berichtet (Wei. 80f., Reg. Seele, 'sehen'), ist nicht das, was wir von Sophia gelesen haben, hier erhält das Licht seine traditionelle Funktion als Beleuchtungsquelle, allerdings metaphysisch erhöht; wir können durchaus von einer Erleuchtung sprechen, die das Erkennen der eigenen Seele, sie wird nicht näher beschrieben, ermöglicht. Eine weitere Variante findet sich bei Adelheit von Freiburg, bei ihr dringt das Licht nicht in die Seele, sondern diese wird *auff in ein ungewönlich liecht* gezogen (Ad.v.Fr. XI,22–45, Reg. Seele, 'ziehen').

Nicht immer ist es die Seele, die in Zusammenhang mit der Erleuchtung gebracht wird, manchmal sind es andere "Organe", die Erleuchtung erfahren. Bei Christina Ebner ist es neben der Seele auch die Vernunft,⁴⁸² bei andern das Herz (Reg. Herz, 'erleuchten'), bei Adelheit von Hiltegarthausen sind es die fünf Sinne (Got. 130, Reg. Seele, 'einfließen'). Adelheit Pfefferhartin geschieht eine "Ganzerleuchtung" in dem Sinn, dass sie von einem *güt mensch ... inwendig vnd vswendig als clarlich erlühret vnd erglestet* gesehen wird (Kat. 152, Reg. Herz, 'Herz des Herrn'). Oft wird Licht auch als

Schwesterbüchern anbelangt, darf nicht vergessen werden, dass diese Texte nicht für ein lineares Durchlesen gedacht waren, sie wurden portionenweise zu Tisch vorgetragen, so dass jede Vita mehr Gewicht erhielt; vielleicht brachen aus dem Inneren einer begabten Vorleserin hie und da ergänzende Worte hervor, die dann in einer weiteren Abschrift aufgenommen wurden. Zu den Entstehungsbedingungen cf. Bürkle, S., *Literatur im Kloster: historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts*, 1999, 6, 10 u.ö. – In diesem Licht erübrigt sich denn auch die Auseinandersetzung zwischen der Legendarisierungsthese Ringlers und dem Erlebnismystik-Einwand Dinzelsbachers (Die Vermutung rein literarischer Abhängigkeit verkenne "die hinter diesen Texten stehende und durch andere Quellen bestätigte Lebenswirklichkeit mystischer Erfahrung religiös begnadeter Frauen in jener Epoche. Vielmehr ist zu fragen, inwieweit gemeinsame Meditationstechniken, spezielle Formen der Askese und Ernährung, besonders aber gegenseitige psychodynamische Beeinflussung zu ähnlichen Phänomenen führen konnten"; hier "darf von Erlebnismystik fast als Massenphänomen gesprochen werden", Dinzelsbacher, P., *Christl. Mystik im Abend. Ihre Gesch.v.d.Anf. b.z.Ende d.MAs*, 1994, 316). Für uns gilt ähnliches, wie V. Fässler bezüglich Catharina von Reifenberg schreibt: "Inwieweit bei Catharina die Schau im Sinne der mystischen Ekstase vollzogen und inwieweit sie nur vorgestellt, bzw. 'vorgebildet' ist, d.h. in der Vorstellung idealiter gestaltet, was sich nach dem Tod realiter vollziehen wird, ist nicht leicht zu entscheiden, aber für unser Problem auch nicht unbedingt relevant" (*Hell-Dunkel in der barocken Dichtung. Studien zum Hell-Dunkel bei Johann Klaj, Andreas Gryphius und Catharina Regina von Greiffenberg*, 1971, 73.137).

⁴⁸⁰ *Und darnach in der mess da ward ir geoffnet ein licht geistlich, das was so gar lauter, das sie daucht, man mocht sich darinne wol ersehen von schon und leucht in der clarheit, als es was. Und waren kleine liht bei dem grossen licht, des wundert sie von herczen, was das wer. Da ward ir zerkennen geben, es wer ir sel, und sprach unser herr zu ir: Ich will dich erleuchten und deine werck* (KIS. 120, Reg. Seele, 'Gott in der Seele', KIS. 118ff.). Soll damit die Multidimensionalität der Seele angedeutet werden? Wohl kaum ...

⁴⁸¹ Bei Sophia findet sich diese Vorstellung ebenfalls: ... *do sach ich das ain liecht kam von himelrich, das was unmass sch=n und wunneklich, und umgab mich das und durchlucht und durchglast mich allensament* (Töss 57.13-15, Reg. Herz, 'verwandeln'). Oder bei Ursula Haiderin, Vil. 109 (Reg. Herz, 'Gnade') und Adelheit von Freiburg, XVIII, 64-73 (Reg. Seele, 'fließen'), cf. Go. 128f. (Reg. Geist, 'Heiliger Geist'), KIS. 108 (Reg. Seele, 'durchfließen'), KIS. 118 (Reg. Seele, 'sprechen'), KIS. 121 (Reg. Seele, 'Gott in der Seele').

⁴⁸² CE 19, Reg. Seele, 'Erleuchtung', cf. Ad.v.Fr. XIV, 40-6, Reg. Seele, 'sprechen, reden'.

Epiphänomen der Unio erwähnt.⁴⁸³ Soviel zu den Quellen, und nun zur Geschichte der Vorstellung einer Verwandtschaft von Licht und Seele.

Zur Lichtthematik in der Theologie, Philosophie und Hagiographie des Mittelalters im Zusammenhang mit den Schwesternbüchern findet sich einiges bei Blank,⁴⁸⁴ und er deutet mit dem Hinweis auf uralte, untergründige, u.a in den Mysterien deutlich werdende Wurzeln unseres Motivs⁴⁸⁵ auch den Verlauf der weiter zurückreichenden Spuren an. Diesen soll nach einigen ergänzenden Ausführungen zur mittelalterlichen Lichtmetaphysik etwas genauer nachgegangen werden.

Wilhelm von St.Thierry, dem die für unseren Text relevanten Stichworte (Erfahrung Gottes im Inneren, Ekstase) bedeutsam sind,⁴⁸⁶ beschreibt die Seele als am ewigen Licht und der göttlichen Majestät

⁴⁸³ U.a. Adh. 174 (Reg. Seele, 'Vereinbarung'), Oet. 256 (Reg. Seele, 'Augen'), Wei. 76 (Reg. Seele, 'umfassen'), Wei. 81 (Reg. Seele, 'sehen'). Das innere Erleben wird körperlich sichtbar; auch im Sterben kann sich die Heiligkeit der Seele des Sterbenden in Form einer Feuerkugel manifestieren (Vauchez, *La saintité en occident aux derniers siècles du m.a. d'après les procès de canon. et les docum. hagiogr.*, 1981, 507-14). Aus den Niederlanden hören wir von ähnlichen Lichtphänomenen, ganz an den Ton unserer Schwesternbücher erinnernd: eine Schwester sieht, wie Lichtstrahlen aus dem Mund der andächtig lesenden *Salomee Sticken* fahren: *Soe sach sie dat hoer vurige stralen wten monde gengen hent tot den spinrocken toe, gelijk der sonnen ...* (Breure, L., "Männliche und weibliche Ausdrucksformen in der Spiritualität der Devotio Moderna", Dinzelsbacher, P./D.R.Bauer, Hg., *Frauenmystik im Mittelalter*, 1985, 231-55, 238); Alcher von Rievaulx berichtet über eine fast epidemische Verbreitung von Lichtvisionen bei Klosterfrauen im Zusammenhang mit der augustinerischen Einteilung der Visionen. Eine der Schwestern erstrebt die höhere Stufe der Lichtwahrnehmung, bittet aber unverzüglich, auf einen niedrigeren Level gelangen zu dürfen, die Intensität des Lichtes war ihr zu gross (PL 195, 371f.; Bowyer, "Visions", 45f.); cf. Nesensohn, J., *Descartes' Geist (mens) und die myst. Seele*, 1993, 145f. und unten, Kap. *Gotteinung*.

⁴⁸⁴ *Nonnenviten*, 1962, 187ff., cf. 194ff., 214ff.; ergänzend: Ruh, *Geschichte* 1, 1990, 163-7 (Gregor d. Grosse); Beaulay, R., "Formes de lumière et lumière sans forme. Le thème de la lumière dans la mystique de Jean de Dalyatha", Guillaumont, A., Hg., *Mélanges (FS), Contr. à l'étude des christianismes orientaux*, 1988, 131-42; Blasius, T., "Das himmlische Feuer", Diss. (masch.), Bonn, 1949; Dettloff, W. "Licht und Erleuchtung in der christlichen Theologie, besonders bei Bonaventura"; *Wissenschaft und Weisheit*, 49(1986), 140-9; Baumker, C., *Witelo*, 1908, 357ff.; Pacheu, J., *Psychologie des mystiques chrétiennes*, 1909, 287-311; Beierwaltes, W., "Negati Affirmatio: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Erigena", *JB der Görres-Ges.* 83(1976), 237-65, 238f., 250f.; Boywer, R.A., "Visions of the Disembodied Soul", 1981, u.a. 35, 112, 203ff.; Gnädinger, L., "Anima peregrina: Der Mensch, ein Fremdling auf Erden. Sein Weg in der Sicht H.s v.B.", *Nov.act.Parac. NF*, 15(2001), 87-107, 92, 104; Gessner, J., "Die Abstraktionslehre in der Scholastik bis Thomas von Aquin mit besonderer Berücksichtigung des Lichtbegriffs", *Phil.JB*, 44(1931), 362-371 (1); 457-475 (2); 45(1932), 65-82 (3); Guardini, R., *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehren vom Lumen Mentis, von der Gradatio Entium und der Influentia Sensus et Motus*, hg. W. Dettloff, 1964, 20ff., 66ff.; Reys, I.M., "Zu den altdeutschen Lichtbezeichnungen", *Beitr.z.Gesch. d.dt.Spr.u.Lit.*, 72(1950), 236-64; Riehle, W., *Studien zur engl. Mystik des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung ihrer Metaphorik*, 1977, 117ff.; Wéber, E., "La lumière principe de l'univers, d'après Robert Grosseteste", *Cahiers de l'Hermetisme, Lumière et cosmos: Courants occultes de la philosophie de la Nature*, 1981, 15-30; Bruyne, E.de, *Études d'Esthétique Médiévale, III: Le XIII siècle*, 1946, 3-29; Kieckhefer, R., *Unquiet Souls: Fourteenth-Century Saints and Their Religious Milieu*, 1984, 152ff.; Egerding, *Die Metaphorik der spätm. Mystik*, 2, 359ff., 502 (Eckhart); Gilson/Böhner, *Christliche Philosophie*, 3.A., 1954, 423-30 (Grossteste); Weier, W., *Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendl. Geistesentwicklung*, 1970, 141ff.; Baumker, C., "Der Platonismus im Mittelalter" (1916), *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, 1927, 139-80, 163.57; Hedwig, K., *Sphaera Lucis: Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*, 1980; Koch, J., "Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters", *Studium Generale*, 13(1960), 653-70; Speer, A., "Lichtkausalität. Zum Verhältnis von dionysischer Lichttheologie und Metaphysik bei Albertus Magnus und T.v.A.", Boiadjev, T. u.a., Hg., *Die Dionysius-Rezeption*, 2000, 343-72; "Lumière", *Dict.Spir.*, 9(1976), 1162ff.; Libera, A. de, *Introduction à la mystique rhéane: d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, 1984 41ff. (Berthold von Moosburg); cf. Weiss, B., *Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild ...*, 2004, 285-346.

⁴⁸⁵ Blank, *Nonnenviten*, 1962, 219. Die A. 472 erwähnte Formel Günters, auf die Überlieferungslinie der Legende allegemein bezogen, kann, den Talmud mit 'Apokalyptik' ersetzend, auch auf unsere Quellen angewandt werden (*Die christliche Legende des Abendlandes*, 1910, 117).

⁴⁸⁶ Wilhelm von St.Thierry, *Der Spiegel des Glaubens, mit den Traktaten 'Über die Gottesschau' und 'Über die Natur und die Würde der Liebe'*, hg. v. H.U. Balthasar, 1981 (Einleitung, Hl.Geist als grosser Mittler; Liebe als Schauvermögen, Erkenntnis, Angleichung an das Erkannte, irdisches Vorahnen der endgültigen Seligkeit, Sehnsucht nach der bleibenden Schau, über die Gottesschau, die weise Seele); cf. Davy, M.-M., *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry, I: La connaissance de Dieu*, 1954 (innere Sinne der Seele, la foi illuminée, der erleuchtende Hl.Geist, l'expérience de la présence de Dieu, l'extase); Bynum, C.W., *The Resurrection of the Body*, 1995, Reg.; Thomas, R., *Mystiques Cisterciens*, 1985 (Portraits und Quellentexte u.a. von Wilhelm v.Thierry); Wéber, E.-H., O.P., *La personne humaine au XIIIe siècle*, 1991, cf. Reg. 'Guillaume'; Ricklin, T., "Vue et vision chez Guillaume de Conches et Guillaume de Saint-Thierry: le récit d'une controverse", *Micrologus*, 5(1997), 19-42; Gössmann, E., *Glaube und Gotteserkenntnis im MA*, 1971, 14ff.; Bowyer, "Vision", 266 u.a.

teilhabend,⁴⁸⁷ was allerdings einen gewissen Vollkommenheitsgrad voraussetze, diese Widerspiegelung höherer Dimensionen gelte nämlich nur für die weise Seele. Wilhelm greift in seinem Traktat *De anima* weitgehend auf Gregor von Nyssa zurück⁴⁸⁸, der sich seinerseits auf spätplatonische Vorstellungen beruft.⁴⁸⁹ Hier werden Spekulationen über das Wesen der Seele getätigt ganz so, wie tausend Jahre später in den Schwesternbüchern – nicht von ungefähr ist, wie bereits angetönt, bei den Nonnen 'Nähe zu neuplatonischem Gedankengut'⁴⁹⁰ und darüberhinaus eine gewisse Neigung zu Häretischem festzustellen,⁴⁹¹ wenig wunderbarlich, wenn schon einem der 'Grossen' des Ordens, der zweifellos auch gross war bezüglich seines

⁴⁸⁷ *Der Spiegel des Glaubens*, 178f.

⁴⁸⁸ Constable, G., *Religious life and thought (11th-12th centuries)*, 1979, XVI, 24f., schreibt, dreiviertel von Wilhelms *De anima* stamme von Gregor von Nyssa, wie J.M. Déchant gezeigt habe (*Aux sources d.la spir.d. G.d.S.Th.*, 1940, 25-59, bes.55). – Auch Gregor von Nazianz kennt das in die Seele eindringende Licht, J.Mossay untersucht die diesbezüglichen Übereinstimmungen und Divergenzen mit der Tradition (*La mort et l'au-delà dans saint Grégoire der Nazianze*, 1966, 110-68). – "Bei ihm (Gregor v. Nyssa) kamen Antike und Christentum zu einem höchsten Grad der Synthese innerhalb der altchristlichen Entwicklung zusammen" ("Antike und Christentum" *TRE*, 68f.). Gregor als Vater der christlichen Mystik zu sehen wie Hugo Koch und später Viller/Rahner (*Aszese und Mystik*, 1939, 136ff., cf. unten, A. 674), McGinn u.a. es tun, lehnt C. Apostolopoulos ab, zwischen beiden gebe es unüberbrückbare Unterschiede, es fehle weitgehend der Bezug auf den christlichen Gott, so dass fast eher mit W.Jaeger auf 'uralte enthusiastische Kulte kleinasiatischen Ursprungs, Magna Mater, Hypsistarien etc.' Bezug genommen werden könnte: unter der Oberfläche hellenistischer Bildung verberge sich ein starker Kern kappadokischen Volkstums, berufen, verkalkte Adern der hellenistischen Tradition mit frischem Blut zu füllen (*Phaedo Christianus. Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen "Phaidon" und dem Dialog Gregors von Nyssa "Über die Seele und die Auferstehung"*, 1986, 364ff).

⁴⁸⁹ Hadot, P., "Neoplatonist Spirituality. I. Plotinus and Porphyry", Armstrong, A.H., Hg., *Classical Mediterranean Spir.: Egyptian, Greek, Roman*, 1986, 230-49, 248; Escribano-Alberca, I., "Die spätantike Entdeckung des inneren Menschen und deren Integration durch Gregor", Dörrie, H. u.a., Hg., *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, 1976, 43-60; Dörrie, H., "Gregors Theologie auf dem Hintergrund der neuplatonischen Metaphysik", Dörrie, H. u.a., Hg., *ebd.*, 21-42; Merki, Hubert P., *HOMOIOSIS THEO: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, 1952.

⁴⁹⁰ Krebs, "Mystik in Adelhausen", 1904, 87; Hillenbrand, E., *Nicolaus von Strassburg: Religiöse Bewegung und Dominikanische Theologie im 14. Jahrhundert*, 1968, 125; Bayer, H., *Gral. Die hochmittelalterliche Glaubenskrise im Spiegel der Literatur*, 1, 1983, XV, 427, 483ff. u.a. (Unterlinden); Bayer, H., "The Phenix in the Desert: Neoplatonic Mysticism as Reflected in Twelfth/Thirteenth Century Literature and Criticism", *Studia Mystica*, 11(1988), 32-59, u.a. 39.

⁴⁹¹ Ad.v.Fr. XIX, 6-10: *Und danach zuhand do ward ir ein liecht, das si erkenende wart, was die sach ist, davon die besten leut vallen in keczzerige. Si sach, welcher mensche von dem ersten beginne seines lebens nit hat einen grunt rechter demut in allem seinem wessende an worten und an wercken, daz der nimer bestan mag an grossen val inwendig und uswendig.* G.J. Lewis erwähnt Adelheit von Brisach, die von den Predigern der Ketzerei bezichtigt wird, weil sie nach einer Nacht der intensiven Compassio am Freitagmorgen jeweils zu schwach ist für den Messbesuch (Ad. 154; *By Women*, 1996, 128) – vielleicht wird ihr unterstellt, die emanzipatorische Haltung häretischer Kreise zu teilen und zu meinen, auf die Vermittlung kirchlicher Sakramente verzichten zu können. Die Nähe der Frauenmystik zum häretischen Gedankengut ist oft genug beklagt worden; grundlegend für Anhänger der Brüder und Schwestern vom freien Geist ist "die Überzeugung, dass für den vollkommenen Menschen die Grenze zu Gott aufgehoben werden könne, also die Möglichkeit der Gottwerdung bestünde" (Grundmann, *Religiöse Bewegungen*, 1977, 415.131; Trusen, *Der Prozess gegen Meister Eckhart*, 1988, 42f., cf. Just, I., *Die Vita Luitgarts von Wittichen. Text des Donaueschinger Codex 118*, 2000, 204); Vergottung macht Gott entbehrlich; sie wird nicht als Gnade empfunden, sondern ist Ergebnis eigener Bemühungen und Leistungen, eine Emanzipation also von den von der Kirche angebotenen Sakramente und auch von der Mittlerrolle Christi, damit wird auch die Eucharistie unnötig, zentral ist Selbstprüfung der eigenen Lebensführung; all dies bewirkt natürlich eine Unabhängigkeit von kirchlichen Bevormundungen (Just, *ebd.*, 204ff.). *Elizabeth von Eslingen* wird offiziell "skrutiniert" (Weiler 70), wie Lewis (*By Women*, 1996, 128) annimmt, der Quellentext bleibt hier zwar etwas vage. Allgemein zum Spannungsfeld: Wehrli-Jones, M., "Mystik und Inquisition. Die Dominikaner und die sog. Häresie des Freien Geistes", Haug/Schneider-Lastin, ., *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*, 2000, 223-52, 250; Stoudt, D.L., "ich sündig wip mus schriben": Religious Women and Literary Traditions", Classen, A., Hg., *Women as Protagonists and Poets in the German Middle Ages*, 1991, 147-164, 163: "In presenting God's words revealed to her, the nun avoided charges of heresy"; Ochsenbein, "Leidensmystik ...", 360: Rasuren im Autograph Elsbeths von Oye sind aufschlussreich für die Geschichte der Häresie; Herbert Grundmann konstatiert weitreichende, sogar in den neuen Orden tief verwurzelte irrgläubige Momente (*Ketzergesch. d.MAs*, 2:A:1967, 41, Erwähnung der Nonnenviten S. 46); ähnlich fragt S. Ringler, weshalb die Visionsniederschriften nach ihrer Auswertung für die Schwesternbücher, "in denen das Problematische eliminiert ist", nicht mehr aufbewahrt werden und antwortet: "Hier waren offensichtlich besorgte Gärtner am Werk. Und besorgt konnte man sein. Die Frauen in den Klöstern waren, wie Christine Ebner schreibt, kühn geworden, wie sie es zuvor nie gewagt hatten." Nicht nur bezüglich der religiösen Gefühle, sondern auch was die theologischen Auffassungen betraf, ihre Stellung in der Kirche und Gesellschaft – nicht nur kühn, "musste man nicht eher von tollkühn sprechen?" (Ringler, S., "Gnadenviten aus südd. Frauenklöstern des 14. Jhs – Vitenschreibung als mystische Lehre", Schmidtke, D., Hg., *'Minnlichichiu gotes erkennusse': Studien zur frühen abendl. Mystiktrad.*, 1990, 89-104, 94); Klaniczay, G., *Heilige, Hexer, Vampire: Vom Nutzen des Übernatürlichen*, 1990, 8, 17; cf. auch oben, A. 105.

Einflusses auf die Dominikanerinnen,⁴⁹² Meister Eckhart, solches zur Last gelegt wird.⁴⁹³ Die Frauen waren offensichtlich, besonders die freieren Beginnen⁴⁹⁴, geradezu von unkonventionell Denkenden umworben.⁴⁹⁵

Im Umfeld Meister Eckharts finden sich Texte, die in engem Zusammenhang mit Sophias Schilderungen stehen. Gerade Eckhart ist es, der die alte, in der Spätantike wieder aufgenommene und in eine mehr oder weniger geschlossene Theorie verarbeitete, durch Pseudo-Dionysios an das Mittelalter weitergereichte Lichtsymbolik ernst nimmt und sich nicht gänzlich durch die in seiner Auswirkung auf die späteren Jahrhunderte verheerende neue aristotelisch-thomistische Modephilosophie vereinnahmen lässt.⁴⁹⁶ Gott ist Licht, und zwar nicht symbolisch, sondern im eigentlichen Sinn Licht, allen Dingen vorausgehendes Licht, und die Seele in ihrer Ebenbildlichkeit Gottes ist wahrhaft Licht dort, wo es nicht durch die Berührung mit dem Leib ausgelöscht ist.⁴⁹⁷ Vielfältig sind die Aussagen Eckharts zum Thema Licht und Seele, wir zitieren aus der (umständlichen) Arbeit Reiters. Der Mensch, sich von den leiblichen Dingen ab- und sich selber zuwendend (Plotin), wird eines himmlischen Lichtes gewahr (DW, 2.652 M.74, Reiter 122); das göttliche Licht überglänzt das Licht der Seele (DW, 1.504 M. 320-21, Reiter, 176); die Seele muss mit der ganzen Macht in

⁴⁹² Newman, B., *From Virile Woman to Women Christ*, 1995, 172-81 (Gnostics, Free Spirits and 'Meister Eckhart's Daughter'). G.M. Jantzen schreibt, Oliver Davies habe recht, wenn er Otto Langer kritisiere, zu weit zu gehen, einen grossen Teil von Eckharts Werk als Kritik der Frauenmystik zu sehen, so andere, für Eckharts Denken wichtige Einflüsse übersehend (*M.Eckhart. Mystical Theologian*, 1991, 68-79 [nicht eingesehen]); zum Unterschied zwischen den Geschlechtern meint Jantzen: "en gros, les femmes tendent à vivre l'expérience visionnaire, et les hommes, non" (Jantzen, G.M., "Eckhart et les Femmes", Zum Brunn, E., Hg., *Voici Maître Eckhart*, 1994, 407-23, 417f. [Ins Franz. übersetzter Vortrag der Eckhart Society am 28.Aug.1993]; cf. Bürkle, *Literatur im Kloster*, 62f. und Reg.; Sturlese, L., *Meister Eckhart: Ein Porträt*, 1993, 17f.).

⁴⁹³ Trusen, *Der Prozess gegen Meister Eckhart*, 1988, 19ff. (Beginnenverfolgungen – Eckhart in Strassburg), 164ff. (Zum Häresiebegriff im Spätma.); Ebeling, H., *Meister Eckharts Mystik: Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts*, 1941, ND 1966, 75-9 (E.s Seinslehre im Licht des Neuplatonismus); Hof, H., *Scintilla Animae: Eine Studie zu einem Grundbegriff in M.Eckharts Phil. mit bes.Ber. des Verh. d.Eckh. Phil. zur neupl. und thom. Anschauung*, Diss., 1952, 188ff. (Platon, Plotin, Aug.); schon Franz Cumont stellte dies fest (*Lux Perpetua*, 1949, Reg. 'Eckhart' 384 (via Ps.D. von Plotin beeinflusst); Wehrli-Jones, M., "Mystik und Inquisition. Die Dominikaner und die sog. Häresie des Freien Geistes", Haug/Schneider-Lastin, Hg., *Deutsche Mystik*, 2000, 223-52, 250.

⁴⁹⁴ Zwar beklagt der Strassburger Bischof Johan von Dürbheim 1317 das Eindringen von Häresien der Beginnen und der Brüder und Schwestern vom Freien Geist in die Frauenkonvente (Hillenbrand, E. N.v.Str. 75f, 123), doch war die Gefahr in den Klöstern dank der Ordensaufgehobenheit insgesamt weniger gross und die Kontrolle deshalb wohl weniger rigid, so dass einige nicht über jeden Zweifel der Rechtgläubigkeit erhabene Stellen stehen bleiben konnten. C. Rizek-Pfister sieht den einzigen Unterschied zwischen Beginnen und Klosterfrauen darin, dass letztere weniger häufig ins Feuer mussten als erstere (*Ein Weg zu Meister Eckharts Armutspredigt*, 2000, 61). – Die Schwestern, schreibt M. Goodich, entgingen dem Häresieverdacht, 1., weil sie in Klöstern lebten, während die Beginnen oft herumzogen, 2., sie die Führung eines Männerklosters akzeptierten und 3., Häresien anzeigten (Goodich, M., *Vita perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, 1982, 180, 184). – "Margarete, Guglielma und Prous hätten – jede für sich – in letzter Konsequenz die irdische, macht-volle Männerkirche überflüssig gemacht - und das verzeiht die Kirche nie!" (Müller, D., "Beginnenmystik als ketzerische Frauentheologie?", Lundt, B., Hg., *Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter*, 1991, 213-32., 232).

⁴⁹⁵ Strömer-Caysa, U., *Entrückte Welten*, 1998, 40. – "1322 taucht in Köln Walter der Holländer auf, der den in der Stadt lebenden Begarden und Beghinen häretische Lehren verkündete"; Inquisitionsprozess 1306 und 1322, zum Tod verurteilt (Wegener, B., "Vanitas et amor. Zum Werk des Mystikers Heinrich Seuse", Frenken, R./M.Rheinheimer, Hg., *Die Psychohistorie des Erlebens*, 2000, 163-92,178, cf. Erbstösser, *Ketzer im MA*, 1984, 198). Grundmann, *Ketzergeschichte des MAs* (2.A. 1967, 46), berichtet von zwei keinem regulären Orden eingebundenen *virii religiosi*, die in Schwaben ihre Irrlehren verbreiteten; in Alberts Gutachten ist von geheimen Konventikeln die Rede, an denen in Verzückung geratene Frauen beteiligt sind, die "Christus als Bräutigam oder als Säugling leibhaft zu erleben glaubten und sich dabei 'vergottet' fühlten", Grundmann erwähnt in diesem Zusammenhang auch die Nonnenviten. Das Besondere an dieser Bewegung ist deren dem christlichen Dogma widersprechender Glaube an die wichtige Bedeutung des eigenen Willens beim Vervollkommnungsprozess (*ebd.*); es waren also Charaktere, die eine mutige Selbständigkeit gegenüber dem kirchlichen Konformitätsdruck bewiesen.

⁴⁹⁶ Reiter, P., *Der Seele Grund: Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*, 1993, 110f., cf. 287f., 294; Koch, J., "Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters", *Studium Generale*, 13(1960), 653-70, 655, 666.

⁴⁹⁷ Koch, op.cit., 667f.; cf. Hedwig, K., *Sphaera Lucis: Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*, 1980, 244 (LW IV, 421,8). Dies erinnert an die Trübung des Seelenvehikels als Folge der niederen Begierden (cf. oben, S. 23).

ihr Licht durchbrechen (DW, 2.660 M.120, Reiter, 530). An die tiefe Reue über Sophias verunreinigte Seele erinnert der Satz Eckharts über den Hass und die Betrübtheit der Seele auf sich selber, nämlich über ihre Selbsterfinsternung in Folge ihrer Berührung mit dem Leib (DW, 2.747 M.597–8; DW, 1.496 M.282–3, Reiter, 284f., 288, nochmals zitiert 424).

Origenes, der 'grosse Meister'⁴⁹⁸, dem Eckhart – so Hugo Rahner – 'für alle Zeiten' Leben verleiht,⁴⁹⁹ Gregor von Nyssa und Eriugena sind wichtige Gewährsleute Eckharts, eine (noch einmal Hugo Rahner) 'geheime mystische Wahlverwandtschaft' verbindet diese bedeutenden Gestalten der abendländischen Frömmigkeitsgeschichte.⁵⁰⁰

Vor Eckhart ist es vor allem Eriugena, der die Lichtmetaphysik der Spätantike mit seiner Übersetzung der pseudo-dionysischen Schriften und damit auch intensiven gedanklichen Auseinandersetzung rezipiert: Die Seele erhält ihre frühere Herrlichkeit und Würde zurück, wenn sie vom göttlichen Licht umflossen und in Gott verwandelt ist⁵⁰¹ – was anderes berichtet uns Sophia?

Zurück zur Spurensuche: In den altorientalischen Religionen wird dem Licht grosse Bedeutung zugemessen,⁵⁰² etwa im alten Iran⁵⁰³ oder bei den Mandäern⁵⁰⁴ und später im Islam.⁵⁰⁵ Licht ist bei den Israeliten Zeichen der

⁴⁹⁸ DW 5.499 M.110-1 (Reiter, *Der Seele Grund*, 1993, 87f.). Zu Origenes' Seelenlehre cf. Theiler, W., "Die Seele als Mitte bei Augustin und Origenes", *Untersuchungen zur antiken Literatur*, 1970, 554-63; Thümmel, H.G., "Die Seele im Platonismus und bei den Kirchenvätern", Holzhausen, Hg., *psyche-Seele-anima*, 1998, 246ff., 250; Karpp, H., *Probleme altchristlicher Anthropologie*, 1950, 186-229; McGinn, B.J.J. Meyendorff, Hg., *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, 1986, Reg. 'Soul' (11f., 38f., 100, 294f., dt. Ausgabe 40, 65f., 126, 301-3); Révész, *Geschichte des Seelenbegriffes*, 1917, 97f.

⁴⁹⁹ "Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen", *Z.f. kath. Theol.*, 59(1935), 333-418, 418.

⁵⁰⁰ "Gottesgeburt", 411, cf. Reiter, *Der Seele Grund*, 1993, 84f.

⁵⁰¹ Reiter, *Der Seele Grund*, 1993, 190, cf. Flasch, K., Hg., *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, 1982, 166.

⁵⁰² Conzelmann, "Licht", *ThWBNT*, 1973, B.1. (altorientalischer Hintergrund); Colpe, C., "Von der Lichtdeutung im Alten Orient zur Lichtontologie im mittelalterlichen Europa", *Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, 1994, 79-102; von Soden, W., "Licht und Finsternis in der sumerischen und babylonisch-assyrischen Religion", *Studium Generale*, 13(1960), 647-52; Spencer, S., *Mysticism in World Religion*, 1963, 278-87, 295-8.

⁵⁰³ Widengren, *Die Religionen Irans*, 1965, 37, 86 u.ö.; Colpe, C., "Lichtsymblik im alten Iran und antiken Judentum", *Stud.Gen.*, 18(1965), 116-133.

⁵⁰⁴ Klimkeit, H.-J., "Der Licht-nous im Korpus des uigurischen Manichaica", van Tonerloo, A., Hg., *The Manichean NOUS*, 1995, 167-76; Arnold-Döben, L.R.V., *Die Bildersprache des Manichäismus*, 1978, 151-3. – Auch andere Kulturkreise weisen ein breites Spektrum der Lichtphänomenologie auf, cf. Eliade, M., "Signification de la 'Lumière intérieure'", *Eranos JB*, 16(1957), 189-242; Gebser, J., "Vermutungen über das unerschaffene Licht", Hippius, M., Hg., *Transzendenz als Erfahrung* (FS Dürckheim), 1966, 310-8; Svilar, M., Hg., "Und es ward Licht": *Zur Kulturgeschichte des Lichts*, 1983; André, H., *Licht und Sein. Betrachtungen über den ontologischen Offenbarungssinn des Lichtes und den Schöpfungssinn der Evolution*, 1963; Bremer, D., "Licht als universales Darstellungsmittel", *Archiv f. Begr.gesch.*, 18(1974), 185-206; Silburn, L., "Accès au sans-accès", *Hermes, Les voies de la mystique...* (o.J.), 43-79, 50f., 60f.; Mensching, G., "Die Lichtsymblik in der Religionsgeschichte", *Studium Generale*, 10(1957), 422-31; Wetter, *Phos*, 1915, 106ff.

⁵⁰⁵ "Nur", *Oxf.-Lex.d.Weltrel.*, 1999, 731; Fleischer, [H.L.], "Über die farbigen Lichterscheinungen der Sufis", *Z.d.dt.morgenländ. Ges.*, 16(1862), 235-41; Bürgel, J.-C., "Licht über Licht". Das Licht in der islamischen Mystik", Svilar, M., Hg., "Und es ward Licht": *Zur Kulturgeschichte des Lichts*, 1983, 59-80; Aptowitz, V., "Zur Kosmologie der Agada", *Monatsschr.f.Gesch. u. Wiss. d.Judentums*, 72(1928), 363-70, 363, 367; Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, 1964, c. VII; Ritter, H., *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Attar*, 1978, 30; Meier, F., *Die Fawa'ih al-Gamal Wa-Fawatih al-Galal des Nagm ad-Din al-Kubra. Eine Darstellung mystischer Erfahrung im Islam aus der Zeit um 1200 n.Chr.*, 1957, 180f.; Corbin, H., "De la philosophie prophétique", *Eranos*, 1962, 50f.; Horten, M., *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawadi (1191 †)*, 1912 (ND Olms, 1981); Filippani-Ronconi, P., "La metafisica della luce presso Sihabu'd-din Yahaya Sohrawardi: analogia e considerazioni", *Mircea Eliade e le Religioni Asiatiche*, 1989, 87-105; Walbridge, J., *The Science of Mystic Light: Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition*, 1992. – Die arabisch-jüdische Philosophie trug viel zur Vertiefung der mittelalterlichen Lichtmataphysik bei (Rosenmöller, B., *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*, 1925, 31).

Göttlichkeit,⁵⁰⁶ und in bestimmten Strömungen des Judentums spielt es eine entscheidende Rolle als "Urstoff der Schöpfung".⁵⁰⁷ Ebenso sehen die alten Griechen das Licht als Manifestation des Göttlichen,⁵⁰⁸ und das Gesamt von Lichtmetaphysik, -symbolik und -mystik erfährt in der Religiosität der Spätantike höchsten Stellenwert.⁵⁰⁹ In der Hermetik bspw. sind Gott, Nous und Logos Licht, das Licht ist "gewissermassen die Materialisation der Vernunft".⁵¹⁰ *Die Helligkeit der Seele ist das Eine in uns*, lehrt Proklos,⁵¹¹ das Licht der Seele muss mit dem Licht des Ursprungs zusammengebracht

⁵⁰⁶ Bieler, L., *QEIOZ ANER. Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*, 1, 1935, 28.14; Hempel, J., "Die Lichtsymbolik im AT", *Studium Generale*, 13(1960), 352-67; Colpe, C., "Lichtsymbolik im alten Iran und antiken Judentum", *Stud.Gen.*, 18(1965), 116-133; Podella, A., *Das Lichtkleid JHWs: Unters. zur Gestalthaftigkeit Gottes im AT u. seiner altorientalischen Umwelt*, 1996 [nicht eingesehen, Rez.: *Bibl.orientalis*, 56, 1999, 414-6].

⁵⁰⁷ Aptowitzer, V., "Zur Kosmologie der Agada", *Monatsschr.f.Gesch. u. Wiss. d.Judentums*, 72(1928), 363-70, 363; cf. Chernus, *Mysticism* 75f., 92f.; Conzelmann, "Licht", *ThWBNT*, 1973, Kap. C.; Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, 1903, 379; Quispel, G., "Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis", *Vig.Chr.* 34(1980)1-13 (eine sehr lehrreiche Untersuchung); Scriba, A., *Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie*, 1995, 21-28; Klein, F.-N., *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den Hermetischen Schriften. Unters. zur Struktur der rel. Sprache der hellenist. Mystik*, 1962; Hoffman, E., *The Way of Splendor*, 1981; Idel, M., *Abraham Abulafia und die mystische Erfahrung*, 1994, 98f.; Wetter, G.P., *Phos. Eine Unters. über hellenistische Frömmigkeit zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus*, 1915, 50. – "... schon im tannaitischen Schrifttum findet sich die Vorstellung, dass der erste Mensch vor dem Fall göttlicher Lichtnatur gehabt und sein Glanz die ganze Welt erleuchtet habe". *Baraita Pesachim* 54a heisst es, "dass der Lichtglanz von Adams Stirn die Sonne verdunkelt habe" (Schoeps, H.J., *Aus frühchristlicher Zeit: Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, 1950, 68, A.2).

⁵⁰⁸ Beierwaltes, W., *Lux intelligibilis: Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*, Diss., 1957, 13ff. (u.a. zur Etymologie von Sanskrit *divjami*, 'glänzen'); Classen, C.J., "Licht und Leuchtendes in der archaischen frühgriechischen Philosophie", *Stud.Gen.*, 18(1965), 97-115; Conzelmann, "Licht", *ThWBNT*, 1973, Kap. D.; Wetter, *Phos*, 1915, 76ff.; Corrigan, K., "Body and Soul", Armstrong, Hg., *Class.Medit.Spirituality., Egypt., Greek, Roman*, 1986, 360-83, 363 (Zeichen der Göttlichkeit bei Homer); Goodenough, *By Light, Light*, 1935; Bremer, D., "Hinweise zum griechischen Ursprung und zur europäischen Geschichte der Lichtmetaphysik", *Arch.f. Begr.gesch.*, 17(1973), 7-35; Bremer, D., *Licht und Dunkel in der frühgr. Dichtung. Interpretationen zur Vorgesch. der Lichtmetaphysik*, 1976; Bultmann, R., "Zur Geschichte der Lichtsymbolik", *Philologus*, 97(1948), 1-36; Windisch, H., "Die Christusepiphonie vor Damaskus (Act 9,22 u. 26) und ihre rel.gesch. Parallelen", *Z.f.nt.Wiss.*, 31(1932), 1-23, u.a. 16, A.1; "Fackel" (J. Gagé), *RAC*, 7(1969), 154-217.

⁵⁰⁹ Altüberkommener Glaube an die Sternenartigkeit der Seele drückt sich bspw. bei Ovid aus, der die Seele Caesars lichtstrahlend von seinem Busen hoch in den Himmel sich aufschwingen lässt (*Met.* XV, 843ff., cf. Chapeaurouge, D de, "Die Rettung der Seele", 38). – Bei Plotin ist Licht Quelle der Emanation (Enn. I, 7[54], 1,21-8, cf. Sinnige, T.G., "Metaphysical and Personal Religion in Plotinus", Mansfeld, J./L.M.de Rijk, Hg., *Kephalaion* (FS J.de Vogel), 1975, 147-54, 151f. Das Licht des Guten durchstrahlt alles (Hadot, P., "Neoplatonist Spirituality. I. Plotinus and Porphyry", Armstrong, Hg., *Classical Mediterranean Spirituality*, 1986, 230-49, 235). Hinter Plotins Verwendung des Lichtmotivs steht letztlich das eleusinische Licht (Hadot, op.cit., 239). Licht ist Symbol der Unendlichkeit des Einen (ebd., 246); cf. Beierwaltes, W., *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, 1965, 5, 189, 381, 392f. u.ö.; Beierwaltes, W., "Plotins Metaphysik des Lichtes", Zintzen, C., Hg., *Die Philosophie des Neuplatonismus*, 1977, 75-117; Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, 1991, 37, 41 u.ö.; Gersh, E., *KINHISIS AKINHOTOS: A study of spiritual motion in the philosophy of Proclus*, 1973, 90ff.; De Andia, I., *Henosis: L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, 1996, 85ff, 174f.; ; Finamore, J.F., "Iamblichus on Light and the Transparent", Blumenthal, H./J.E.G. Clark, Hg., *The Divine Iamblichus, Philosopher and Man of Gods*, 1993, 55-64; Edsman, C.-M., *Ignis Divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité: contes et légendes, mythes et rites*, 1949, 204-18 (Speculations néo-platoniciennes sur le feu et la lumière); Filoramo, G., "Pneuma e luce in alcuni testi gnostici", *Augustinianum*, 20(1980), 595-613; Conzelmann, "Licht", *ThWBNT*, 1973, Kap. D; Pulver, M., "Die Lichte Erfahrung im Johannesevangelium, im Corpus Hermeticum, in der Gnosis und in der Ostkirche", *Eranos JB*, 10(1943), 253-96; Rüsche, *Seelenpneuma*, 1933, 23-40 (Philon), 49ff. (Plotin, Neuplatonismus), 70ff. (Augustinus), 79ff.; Wetter, *Phos*, 1915, passim; Blasius, T., "Das himmlische Feuer" (Diss. masch., Bonn, 1949), 132ff.; Markow, D., "The Iconography of the soul in Medieval Art" (Diss., N.Y., 1983), 42; Nilsson, M.P., "Die astrale Unsterblichkeit und die kosmische Mystik", *Numen*, 1(1954), 106-19; Blank, *Nonnenviten*, 1962, 192; umfassend: Cumont, *Lux perpetua*, 1949.

⁵¹⁰ Rüsche, *Seelenpneuma*, 1933, 37.

⁵¹¹ In Parm. VII 58, 20 (Beierwaltes, *Proklos*, 1965, 289).

werden,⁵¹² der Geeinte *bleibt in dem göttlichen Licht und ist von ihm im Kreise umfassen*.⁵¹³

Viele dieser Strömungen nun münden in das ~~selbe~~ Schema "Christentum".⁵¹⁴ Als völlig unchristlich jedoch wertet Blank die Stelle Eng. 34, 5–11 (Reg. Seele, 'Glanaster'), wo Diemut Ebnerin von Nürnberg in den Himmel *entzuket* wurde und *sah unsern herren in siner clarheit, unde an unterlaz glanaster von im furen*, nämlich die in die Leiber fahrenden Seelen.⁵¹⁵ Dieser Vorstellung, die stark an die aus der spätantiken Astrologie bekannte Auffassung der Seele als von der Sonne in ununterbrochenem Fluss ausgestossene und in die menschlichen Leiber fahrende Teile himmlischen

⁵¹² Vgl. Platon, Pol. 518c (Beierwaltes, *Proklos*, 1965, 288). *Wer es gesehen hat, weiss, wovon ich rede*, hören wir von Plotin (Enn. 9, 47f., cf. Beierwaltes, *Reflexion und Einheit*, 30f.). Bonaventura greift diesen Gedanken auf: *La grâce est comme un influx émanant de la Lumière suprême, gardant constamment le contact avec son origine, comme la lumière avec le soleil* (I Quar., dist.26, a. un., q. 6, concl.[646 a], Philips, G., *L'union personnelle avec le dieu vivant: Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée*, 1989, 268), cf. Rosenmöller, B., *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*, 1925, 31f. Plutarch stimmt mit der Meinung 'einger Philosophen' überein, dass die Seele der Substanz nach Licht sei, als Beweis führt er "present and eschatological experiences of the soul" an (Moralia 1130 B, cf. Betz, H.D., "Observations on Some Gnosticizing Passages in Plutarch", *Proceedings of the Int. Coll. on Gnosticism*, 1973, 169-78, 171). Die Lichtsubstanz der Seele lehrt auch Heracleides Ponticus (Fr. 98, 100, Wehrli, F., Hg., *Schule des Arist. VII*, 1969, cf. Plutarch, *Quaest. Rom.* 281 B; Betz, op.cit., 172).

⁵¹³ In Tim. I 211, 27sq. (Beierwaltes, *Proklos*, 1965, 381, cf. 189). *Deshalb trägt die weise Seele etwas wie einen Schimmer ewigen Lichtes und wie den Abglanz der göttlichen Majestät an sich*, klingt es bei Wilhelm von St.Thierry nach (*Der Spiegel des Glaubens, mit den Traktaten 'Über die Gottesschau' und 'Über die Natur und die Würde der Liebe'*, hg. H.U. Balthasar, 1981, 178f.). – Dies alles ist nicht etwa leere Theorie, sondern manifestiert sich konkret-physisch; Proklos bspw. wird während seines Vortrages von einem Licht umstrahlt gesehen, *das zu göttlicher Verehrung zwang* (Marinos, *Vita Prokli*, 23), ähnliches wird von Iamblichus erzählt (Beierwaltes, *Reflexion und Einheit*, 102f.; Nilsson, *Griechischer Glaube*, 190). Die Legendenliteratur des Mittelalters ist voll solcher Berichte, und auch die gottgeweihten Frauen haben daran Gefallen gefunden (Antier, J.J., *Le mysticisme féminin. Épouses du Christ*, 2001, 252ff.). Eschatologisch verlängert findet sich dasselbe Motiv bspw. bei Hieronymus wieder: Die Heiligen strahlen im Himmel (*superna patria*, eine gnostische Wendung) Licht aus (Migne SL 23, 349, cf. Chapeaurouge, D. de, "Die Rettung der Seele", 34), cf. Ohly, F., "Deus incircumscriptum", *Mittellat.JB*, 27(1992),7-16, 12ff. Ist es das Licht der Neuplatoniker, könnte man im Sinn eines "gesunkenen Kultgutes" fragen, das nach dem deutschen Volksglauben im Herzen des Menschen lebt (cf. Bargheer, E., *Eingeweide. Lebens- und Seelenkräfte des Leibbesinneren im dt. Glauben und Brauch*, 1931, 35)? – Auch nach der Lehre der Upanishaden beherbergt die Seele Licht (Chand.Up. 3,13,7 u.a., cf. Hasenfratz, H.P., "Die 'Seelenlehre' der Upanishaden und ihre Bedeutung für das spätere religiöse und philosophische Denken in Indien", *Z.f.Rel.u.Geistsg.*, 33,1981, 323-37, 331f.). *Ta pure Lumière surpasse en éclat le rayonnement de milliers de soleils. Tu remplis l'univers entier et cependant nulle part Tu n'es visible* (La Bhakti. Le Stavacintamani von Bhattacharaya, cf. Silburn, L., "Accès au sans-access", *Hermes, Les voies de la mystique ou l'accès au Sana-access*, *Nouvelle série*, 1 [o.J.], 43-79, 60). Der gewöhnliche Verstand hat keinen Zugang zum absoluten, schattenlosen Licht des Selbstes, paraphrasiert die Kashmir-Shivaitin Lilian Silburn (ebd.).

⁵¹⁴ B. Langer betont "die ausserordentliche Bedeutung der Lichtsymbolik für den christlichen Glauben", und "wie stark Jesus auch mittels der Lichtsymbolik in der Tradition atl. Gottesglaubens steht" (*Gott als 'Licht' in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu Jes. 60,1-3.19f.*, Diss., Wien, 1989, S. IV). Die Ebene der Symbolik und des Bildes wird verlassen im Übergang zum Existentiellen der Begegnung: Das Licht, Symbol einer geahnten göttlichen Realität, wird jetzt zur Person, zur Christophanie ("Lumière" [D.Mathieu], *Dict.spir.*, 9,1976, 1142-49, 1145 cf. Wetter, G.P., "'Ich bin das Licht der Welt.' Eine Studie zur Formelsprache des Johannesevangeliums", *Beiträge z.Rel.w.*, 1(1913/4), 166-201; Davy, M.-M., *La thème de la lumière dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam*, 1976; Davy, M.M., *L'homme intérieur et ses métamorphoses*, 2.A.1974, c. III (Mutations et Métamorphoses, Lumière et déification); Röttger, W., *Studien zur Lichtmotivik bei Iuvenius*, 1996; Fontaine, J., "'Dominus lucis': un titre singulier du Christ dans le dernier ver de Juvenius", Lucchesi, E./H.D.:Saffrey, Hg., *Mém. A.-J. Festugière*, 1984, 131-42; Père Matta El-Maskine, *L'Expérience de Dieu*, 84 (Gregor von Nyssa über das unaussprechliche Licht, De Virg. X,2, SC 119, 375-7), 111; Malmede, H.H., *Die Lichtsymbolik im NT*, 1986; Preisker, H., "Jüdische Apokalyptik und hellenistischer Synkretismus im Johannes Evangelium, dargelegt an dem Begriff 'Licht'", *Th.Lit.Z.*, 77(1952), 674-8; Conzelmann, "Licht", *ThWBNT*, 1973; Windisch, H., "Die Christusepiphanie vor Damaskus (Act 9,22 u. 26) und ihre rel.gesch. Parallelen", *Z.f.nt.Wiss.*, 31(1932), 1-23; Sjöberg, E., "Das Licht in dir. Zur Deutung von Matth. 6,22fPar.", *Stud.Theol.*, 3(1950-1), 89-105; Ratzinger, J., "Licht und Erleuchtung. Erwägungen zu Stellung und Entwicklung des Themas in der abendländischen Geistesgeschichte", *Studium Generale*, 13(1960), 368-78; Whiteman, J.H.M., "The Vision of the Archetypal Light"; *The Review of Religion*, 18(1954), 145-62; Gamber, K./C.Schaffer, *Lichtglanz aus der Höhe. Begegnungen mit der überirdischen Welt*, 1988; Savvidis, K., *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximus dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamos* (Diss, München), 1997, 141ff., 188, 192ff. (Lichtschau); Schmidt, L., "Lebendiges Licht im Volksbrauch und Volksglauben Mitteleuropas", *Studium Generale*, 13(1960), 606-28; Balthasar, H.U., *Herrlichkeit III,2: Theologie*, 2: *Neuer Bund*, 1969, 261ff.

⁵¹⁵ Blank erwägt die nachweislich in den Klosterbibliotheken vertretenen Wüstenväter als Quelle, ev. Evagrius Pontikus (*Nonnenviten*, 1962, 227f.). Zur Lichtartigkeit der Seele in gnostischen Vorstellungen cf. Dieterich, *Mithrasliturgie*, 1923³, 6 u.ö.; Rüsche, *Seelenpneuma*, 1933, 38; Leisegang, *Die Gnosis*, 1955⁴, 27f., 271ff. u.ö. – Eindrücklich sind die Lichterfahrungen Symeons des Neuen Theologen – Lichtkreis im Herzen, Schönheit, Freude, all die relevanten Ausdrücke Sophias liegen hier vor (Buber, M., Hg., *Ekstatische Konfessionen*, 1984⁵, hg. P. Mendes-Flohr, 40-49; cf. Völker, W., *Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen*, 1974; Holl, K., *Enthiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*, 1898, u.a. 38ff., 212).

Feuers⁵¹⁶ erinnert, soll in der Folge etwas näher nachgegangen werden. Ähnliches findet sich, wie Blank richtig bemerkt hat (*Nonnenviten*, 1962, 227f.), in den gnostischen Bewegungen,⁵¹⁷ und dann später in der Kabbala.⁵¹⁸

I.P. Culianu nennt – sich auf W. Burkert *toke and Science*, 361f.) berufend – Heraklit als frühen Zeugen der Vorstellung, die Seele sei ein Funken sideraler Essenz.⁵¹⁹ Proklos formuliert in einem allgemeineren Rahmen denselben Gedanken, wenn er in seinem Timaios-Kommentar (28b-c, Diehl) das permanente und gleichzeitige Werden und Sein des Kosmos' mit der ständig Strahlen aussendenden Sonne vergleicht.⁵²⁰

Die ursprünglich stofflich-kosmologisch gefasste Vorstellung der Sternenhaftigkeit der Seele wird spiritualisiert und ethisiert in das christliche Gedankengut aufgenommen,⁵²¹ frühe Beispiele sind Tatian,⁵²² Prudentius,⁵²³

⁵¹⁶ Cumont, F., *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, 1912 (ND 1960), 73; cf. Wetter, G.P., *Phos*, 1915, 39. – Die Astralreligion wird um 100 v.Chr. durch Poseidonios Gemeingut und bald auch bei Gebildeten im römischen Westen (cf. Cumont, *Astrology*, 47ff.), wo sie sich "trotz des Christentums" bis ins Mittelalter "und darüberhinaus" hält; die Höchste Gottheit "sendet die Seele des Menschen wie einen Lichtfunken vom Himmel zur Erde nieder und hält sie im Kerker des Leibes fest, bis der Tod sie erlöst und bis sie wieder zum Licht zurückkehren darf. Aufstieg und Abstieg führen durch kosmische Welten hindurch ...". Nach dem Tod des Leibes zieht die Sonne die Seelen wieder zu sich herauf (Gressmann, H., "Die Aufgaben der Wissenschaft des nachbiblischen Judentums", *Z.f. alttest. Wiss.*, NF 2, 1925, 1-32, 19). Bei der Rückkehr muss nun der Mensch seinen Anteil beitragen; für Plotin geschieht dies mittels ethisch-philosophischer Anstrengungen; nach der pessimistischeren (realistischeren?) Einschätzung Jamblichus' reicht dies, wie erwähnt, allein nicht, es bedarf zusätzlich theurgischer Praktiken (Zintzen, C., "Bemerkungen zum Aufstiegsweg der Seele in Jamblichs De Mysteriis", Blume, H.-D. u.a., Hg., *Plat.u.Chr., FS Dörrie*, 312-28, 328; Hopfner, T., Hg., *Jamblichus, Über die Geheimlehren*, 1922, ND 1987 [Olms], XVII). Zur Rückkehr des Lichtfunken im Manichäismus: Asmussen, J.P., "Der Manichäismus", Asmussen/Laessøe/Colpe, Hg., *Handbuch der Religionsgeschichte*, 3, 1975 (dän. Orig., 1968/72), 37-50, 343f.; cf. Bleibtreu, G., "Der Leib als Widersacher der Seele: Ursprünge dualistischer Seinskonzepte im Abendland", Jüttemann, Hg. *Die Seele*, 1991, 88, A.45.

⁵¹⁷ Vgl. die wertvolle Textzusammenstellung bei M. Tardieu, "Psychaios spinther. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart", *Rev. des Études Aug.*, 21(1975), 225-55, 227-42.

⁵¹⁸ In allen Dingen lebt ein himmlischer Lichtfunke, der aus seiner Schale befreit und mit dem himmlischen Urbild zusammengebracht werden muss (Ducassé, *Die grossen Philosophen*, 56), cf. Hoffman, E., *The Way of Splendor*, 1981, 185. – "The human soul may remain immersed in the divine light, her state being portrayed as 'hidden within it' or, as a medieval author would put it, 'treasured or stored in the divine light', apparently pointing to the penetration of the soul in the inner part of the light rather than adhering to its external facet. (...) The vision of the divine light as a deadly experience occurs in several medieval Jewish texts" (Idel, M., *Abraham Abulafia und die mystische Erfahrung*, 1994, 98ff. und A.32; cf. Idel, M., "Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism", Idel, M./B.McGinn, Hg., *Mystical Union and Monotheistic Faith. An Ecumenical Dialogue*, 1989, 27-59, 36).

⁵¹⁹ Culianu, I.P., *Psychanodia I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, 1983 (engl., völlig überarb. Version der in der Schreibung "Couliano" erschienen franz. Diss. *Experiences de l'extase et symboles de l'ascension, de l'Hellénisme à l'Islam*, 1980), 10; cf. Seligman, P., "Soul and Cosmos in the Presocratic Philosophy", *Dionysius*, 2(1978), 5-18; Rüsche, *Seelenpneuma*, 1933, 36; Wetter, *Phos*, 1915, 102.1; Cumont, *Astrology*, 96; Edinger, E.F., *The Psyche in Antiquity I: Early Greek Philosophy. From Thales to Plotinus*, 1999, 32-8; Schofield, M., "Heraclitus' theory of soul and its antecedents", Everson, S., Hg., *Psychology*, 1991, 13-34; Schmitt, P., "Geist und Seele. Studien über Logos, Nous und Psyche bei Heraklit und Platon und über einige späte Nachwirkungen dieser Begriffe", *Erano JB*, 13(1945), 133-85, 165ff. – Den Pythagoreern ist die Seele ein Teil, des Lichtäthers (Bertholet, A., *Dynamismus und Personalismus in der Seelenauffassung*, 1930, 19; Deubner, L., "Die Römer", Saussaye, Ch., de la, *Lehrbuch der Religionsgeschichte II*, 1925⁴, 418-505, 476f.). Unter ethisch-philosophischen Gesichtspunkten wird unser Motiv von M.Rist diskutiert: *Human Value: A Study in Ancient Philosophical Ethics*, 1982, c. VI (Divine Sparks).

⁵²⁰ De Groot, J.C., "Philoponus on De Anima II.5, Physics III.3, and the Propagation of Light", *Phronesis*, 28(1983), 177-211, 191f. Denselben Gedanken formuliert Eckhart: ... *got also die welt hat geschaffen, das er sie noch sunder underlas schöpft* (Rudolph, M.E.A., "Meister Eckhart und seine Geistesverwandten seit Leibniz", *Z.f. Rel.ps.* 3, 1930, 66-87, 79). Zu Proklos cf. Tardieu, "Psychaios spinther", 247f. – Ein weiterer Problemkreis öffnet sich der mittelalterlichen Theologie im Zusammenhang mit der Lehre von der Schaffung der Seelen. Gundissalinus bspw., der sich in seiner *De anima* hauptsächlich auf Avicenna beruft, geht davon aus, dass zu seiner Zeit die Meinung vorherrscht, die Seelen würden permanent neu geschaffen, und einige glaubten, nicht von Gott selber, sondern von Engeln (Dales, R.C., *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, 1995, 13f.). E.v. Ivanka ortet das Motiv nicht im Platonismus, wie Tardieu es vermutet, sondern in der Stoa (Ivanka, E.v., "Apex mentis", *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, 1964, 315-51, 317ff.); ähnlich H. Ebeling, *Meister Eckharts Mystik*, 1941 (ND 1966), 212ff. – "Die Begriffsgeschichte von apex mentis müsste neu erarbeitet werden", meint Kurt Ruh (*Gesch.d. abl. Mystik* 3, 1996, 69).

⁵²¹ Aber auch die alte, konkret-stoffliche Auffassung hält sich in der christlichen Spätantike und darüber hinaus, etwa wenn die mit Theodor von Symeon gebenedeite Mutter im Traum ein siderales Licht vom Himmel in ihr Geschlecht eingehen sieht (*Vita Theodori Syceotae*, 145; Brown, P., "Vermittler des Heiligen: Der christliche Heilige in der Spätantike", P.B., *Autorität und Heiligkeit. Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches*. 80-109, 1998, 97, engl. Or.: *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World*, 1995) oder Hildegard von Bingen in der vierten Vision des ersten Buches von *Scivias* das Bild einer lichten, feuerfarbenen Kugel zur Darstellung der uterinen Beseelung verwendet (*Scivias* I, 4, 60-67, Gnädinger, L., "Anima peregrina: Der Mensch, ein Fremdling auf Erden. Sein Weg in der Sicht Hildegards von Bingen", *Nova acta paracelsica*, NF, 15, 2001, 57-107, 92); vgl. den Wunsch der Seele nach dem Empfang des Lichtkleides im *Ordo Virtutum* (I, 181, 16-19 und 23-24, Gnädinger, ebd., 104).

Origenes,⁵²⁴ Marius Victorinus und Augustinus.⁵²⁵ Von hier aus findet es Eingang in die Theologie des Mittelalters (u.a. Bonaventura, Thomas Gallus, Alcher von Clairvaux, Anselm von Laon)⁵²⁶ und wird in der deutschen Frömmigkeitsbewegung des 13. und 14. Jahrhunderts zu einem zentralen Thema.⁵²⁷ Das Motiv hat seit Hieronymus – Petrus Lombardus soll den Begriff *scintilla conscientia*, Hieronymus' Ezechiel-Kommentar⁵²⁸ entlehnt, geprägt⁵²⁹ und Eckhart⁵³⁰ bzw. seine Schüler für dessen Verbreitung gesorgt

⁵²² Aall, A., *Geschichte der Logosidee in der christlichen Literatur*, 1899, 292.

⁵²³ Amat, J., *Songes et visions: L'au-delà dans la littérature latine tardive*, 1985, 370.

⁵²⁴ Ebeling, H., *Meister Eckharts Mystik*, 1941 (ND 1966), 233-65.

⁵²⁵ Tardieu, "Psychaios spinther", 245-9.

⁵²⁶ Fontaine, J., "Images virgiliennes de l'ascension céleste dans la poésie latine chrétienne", *Jahrb.f.Ant.u.Chr. Erg.bd.*, 9(1982), 55-68, 55; cf. Ivanka, E.v., "Apex mentis", 317; Tardieu, "Psychaios spinther", 246-52; Ruh, K., *Gesch.d. abl. Mystik* 3, 1996, 68ff. (Thomas Gallus); Strömer-Caysa, U., *Entrückte Welten. Einf. in die ma Mystik*, 1998, 125; Hedwig, K., *Sphaera Lucis*, 1980, 243f. u.ö.

⁵²⁷ Grabmann, M., *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der arist. Lehre vom Nous poietikos*, 1936, 81. Bowyer, der das Thema Seele-Stern eingehend behandelt, nennt die Vorstellung der Seele als sphärisches Licht ein 'zisternisches Bild par excellence' ("Visions of the disembodied soul," 1981, 269). Einer der frühesten mittelalterlichen Berichte, wo der Stern explizit mit der Seele identifiziert wird, findet sich in Herberts *De Miraculis*: Ein Geistlicher hat vom Tod Bernhards gehört und möchte wissen, ob er direkt in den Himmel gekommen sei und also bereit, die Gebete der Gläubigen zu beantworten, oder ob Sündenreste einen Aufenthalt im Purgatorium nötig machen und er so selber der Gebete bedürfte: *Dum hoc ergo animo volveret, atque idipsum magnopere scire desideraret, subito factus extra se, vidit in spiritu stellam fulgidam de terra surgentem atque rectissimo cursu coelorum ardua penetrantem. Morque signatum est ei hanc esse beati Bernardi animam, quae, tanquam sidus eximium, pura et nitida ad coeli fastigia consedebat* (PL 185bis, col.1329-30, Bowyer, "Visions", 212). In eigenartiger Weise fragt sich Bowyer im Zusammenhang mit Eusebius' Bericht über die sternenartig leuchtende Seele des Hieronymus (PL 22, col. 275), ob die Seele nun realiter als Stern gesehen worden oder es nur ein metaphorischer Vergleich sei (ebd. 211). Weitere Beispiele sind Kynga von Polen, deren Seele wird nach ihrem Tod als Stern, aber auch als Feuerkugel gesehen (ebd. 272), und natürlich Franziskus von Assisi (ebd. 209ff., 213ff.). Für die allgemeinere Vorstellung der Seele als Lichtkugel ortet Bowyer den frühesten Text bei Godric von Finchale, die Passage soll hier ausführlicher präsentiert werden (nicht zuletzt wegen der schlagenden Parallele der Schlussstelle zu Sophia): Dieser auch für die damalige Zeit, wo extreme und exzentrische Frömmigkeit üblich war, ausserordentliche Mensch starb 1170, über 100 Jahre alt, nach einem Leben voller Askese (bis zum Hals in Eiswasser etc.) und einer Diät "which is offensive even to read about – which recall the lives of the great Celtic saints of an earlier period". Reginald von Durhan berichtet, wie Godric 1108 am Sterbebett seines Freundes und geistlichen Führers Ailred wachte, mit dem er die zwei vorangehenden Jahre in dessen abgelegener Einsiedelei Wulsingham gelebt hatte, ohne sich einen Augenblick Schlafes zu gönnen, bis er länger nicht mehr konnte; "afraid that he might miss the moment of his frind's passing, he addressed to the dying man's soul this curious prayer: *O spiritus [unten anima], qui ad Dei similitudinem in corpore isto diffunderis, et pectoris istius adhuc in interiora concluderis, adjuro te per unum Dominum, Trinum et Individuum, ne me per soporem ignorante de hoc habitaculi tui ergastulo recedas, neque ad alta coelorum abeas, nisi me prius de hujus molis molestia, sopore mediante, relevatum tibi considerare concedas*" (*Libellus de Vita et Miraculis S.Godrici, auctore Reginaldo Monacho Dunelmensi*, ed. J.Stevenson, Surtees Society 1845, 49-50 [nicht eingesehen]). Er schläft nun und findet Ailric beim Erwachen bereits gestorben vor, doch seine Gebete sind beantwortet, denn später am Tag kehrt Ailreds Seele zurück in den Körper für wenige Momente, "before making its final departure which Godric is privileged to observe. What exactly Godric did see, he was most unwilling to put into words for the inquisitive monks, but eventually succumbed to their insistent requests for a description: *Animam [oben spiritus]... in similitudinem cujusdam venti arentis vidi et fervidi, quasi undique in rotundo schemate in spherica corporis similitudine regirantis. Species vero quae sub tali forma comparuit, instar vitri lucidissimi splendidissima tota refulsit, quam candor ninius inexplicabili albore coruscus undique totam obduxerat; sed spectantium obtutibus ipsius qualitatis similitudinem nemo explicare valebat*" (ebd., 51; Bowyer, 24, cf. 246-8).

⁵²⁸ In Deutung der Vision der funkensprühenden Gestalten Ez.1,6-8 als der vier Evangelisten und deren Seeleneigenschaften, wobei er dem dem Adler mit der Formel *scintilla conscientia* das Höchste in der Seele zuordnet, cf. Strömer-Caysa, U., *Entrückte Welten. Einführung in die mittelalterliche Mystik*, 1998, 124f., Textauszug bei Tardieu, "Psychaios spinther. ...", 20; Siedel, G., *Theologiae Deutsch. Mit einer Einleitung über die Lehre der Vergottung in der domin. Mystik*, 1929, 36. – Das Buch Ezechiel gilt bekanntlich als grundlegend für die jüdische Merkavah-Mystik (Quispel, "Transformation", 2000, 268; Levey, S.H., Hg., *The Targum of Ezekiel. Transl. with a Critical Introd., App., and Notes*, 1987, 2ff); allgemein zu Ez.: Horst, P.W. van der, *Essays on the Jewish World of Early Christianity*, 1990, 63-71; Kittel, H., *Die Herrlichkeit Gottes*, 143ff.; Lieb, M., *The Visionary Mode: Biblical Prophecy, Hermeneutics, and Cultural Change*, 1991; Neuss, W., *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jhs. Ein Beitrag zur Entw.gesch. der Typologie der chr. Kunst, vornehmlich in den Benediktinerklöstern*, 1912; Wacholder, B.Z./S.Bowman, "Ezechielus the Dramatist and Ezekiel the Prophet: Is the Mysterious zoon in the esagoge a Phoenix?", *Harv. Theol.Rev.*, 78(1985), 301-26; Quispel, G., "Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis", *Vig.Chr.*, 34(1980)1-13.

⁵²⁹ Tardieu, "Psychaios spinther", 250, sich auf O.Lottin, *Psychologie et morale aux Xlle et Xllle s.*, 1948, 107f. (nicht eingesehen) berufend; die entsprechende Stelle aus dem Ezechielkommentar Hieronymus' (I,1,217-24) ist schon von Hrabanus Maurus aufgenommen worden (Tardieu, ebd).

⁵³⁰ R.K.C. Forman gibt keine Quellen an für seine "Erkenntnisse" ("Eckhart, Gezucken, and the Ground of the Soul", *Studia mystica*, 11,1988, 3-30, 15, A.63; cf. Ebeling, H., *Meister Eckharts Mystik*, 1941/66, u.a. 127, 209-347).

haben⁵³¹ – eine wechselvolle Geschichte hinter sich,⁵³² und zur Zeit Eckharts ist der Bezug zum göttlichen Feuer zu Gunsten des Ethischen stark verblasst.⁵³³ Eckharts Verdienst ist es "die verschiedenen Diskussionsstränge wieder zusammengebracht und miteinander verflochten zu haben".⁵³⁴ Eckhart bezieht sich also auch auf die alte Feuerspekulation, wenn ihm die Seele "ein dem himmlischen Feuer entsprossener Funke" ist.⁵³⁵ Damit richtet er sich explizit gegen den Trend, denn seit dem u.a. gegen die Manichäer gerichteten Konzil Bracaraense (561) ist "das seiner Substanz nach numinose Seelenfünklein, Motor jeder Gnosis, ... verpönt", und so wundert es nicht, dass sich unter den angeklagten Sätzen auch einer zu diesem Thema findet.⁵³⁶

In der von Ph. Strauch veröffentlichten Schrift "Das Fünklein der Seele" heisst es, weniger vom Inhalt als vom Bild her an Diemut Ebnerins Gesicht erinnernd: Der Heilige Geist kommt, wenn es Zeit ist, *mit siner minne und entzündet aber das fúnckelin in der sele und machet es noch heisser danne vormoles und machet es also heis, das ettwie vil ganeisterlin usser dem fúnckelin springende werdent.*⁵³⁷

Die Renaissance-Philosophie und -Alchemie nähert sich, dem inzwischen mehr naturwissenschaftlich ausgerichteten Blickwinkel entsprechend ausdifferenziert, noch stärker als Eckhart den spätantiken Auffassungen von

⁵³¹ Bspw. Tauler: ... und enfrage nüt nach hohen künsten, denne gang in dinen eigenen grunt unde ler dich selber kennen, und nüt enfrage von der verborgenheit Gotz von dem usflusse und influsse und von dem ihte in dem nihte und von dem funcken der selen in der selen in der istekeit (Vetter, F., Hg., *Die Predigten Taulers*, 1910, 74.25-28). Die sele die hat einen funken, einen grunt in ir, das des Got nüt envermochte, der alle ding vermag, das er den turst gel=schen mochte mit üt anders denne mit im selbe (ebd. 137.1-3). Von disem inwendigen adel der in dem grunde lit verborgen, hant vil meister gesprochen beide alte und nüwe: bischof Albrecht, meister Dietrich, meister Eghart. Der eine heisset es ein funke der selen, der ander einen boden oder ein tolden, einer erstekeit, und bischof Albrecht nemmet es ein bilde in dem die heilige drivalentikeit gebildet ist und do inne gelegen ist. Und diser funke flúget als hoch, do im recht ist, das dem das verstentnisse nüt gevolgen enmag, wan es enrastet nüt, es encome wider in den grunt do es us geflossen ist, das es was in siner ungeschaffenheit (ebd. 347.9-16). – Für Seuse und Ruusbroec, cf. "Ame", *Dict. Spir.*, 1(1937), 433-69, 452-4; Enders, M., *Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse*, 1993, 237, 237.54; Wyser, O.P., P.P., "Der 'Seelengrund' in Taulers Predigten", *Lebendiges Mittelalter* (FS Stammeler), 1958, 203-311, 211, 219; Balthasar, H.-U., *Theodramatik 4: Das Endspiel*, 1983, 357. Zu Hermann von Fritzlar cf. Wackernagel, W., "Das Lebenslicht", *ZfDA*, 6(1848), 280-4, 284.

⁵³² In Verwirrung stiftender Weise schreibt der Laoner Standardkommentar zur Bibel hier statt *syneidesis*, 'Gewissen', *synteresis*, 'Bewahrung' (Strömer-Caysa, U., *Entrückte Welten*, 1998, 125f; cf. Wyser, "Der 'Seelengrund' in Taulers Predigten", 1958, 210).

⁵³³ So jedenfalls Strömer-Caysa, U., *Entrückte Welten*, 1998, 125f.

⁵³⁴ Strömer-Caysa, U., *Entrückte Welten*, 1998, 126. Ruh betont die Bedeutung des auch für Eckhart wichtig gewordenen und in der Forschung bedenklich vernachlässigten *Liber de causis* für die Lichtmetaphysik des christlichen Mittelalters (Ruh, K., "Neuplatonische Quellen Meister Eckharts", Brinker, C., u.a., Hg., *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität* [FS A.M. Haas], 1995, 317-50, 330f., cf. 319).

⁵³⁵ Ebeling, H., *Meister Eckharts Mystik*, 1941/66, 127 (Pf. 236,35ff.; 246,14ff., 35f.); Reiter, P., *Der Seele Grund: Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*, 1993, u.a. 32, 84, 304, 341; Witte, K.-H., "Vorsmak des ewigen lebennes. Beobachtungen zu einem scholastischen Traktat von der Schau des dreifaltigen Gottes aus dem Kreise der deutschen Mystik", *Würzburg. Prosast.*, 1(1968), 148-98, 185; Müller, P.M., OFM, *Meister Eckharts Seelenlehre und ihr Verhältnis zur Scholastik, insbes. zur Lehre des hl. Th.*, Diss. Bonn, 1935, 31-54; Hof, H., *Scintilla Animae*, 1952, 217ff.; Grabmann, M., *Neuaufgefundene Pariser Quaestiones*, 1927, 75-90; "La petite Etincelle et le Fond de l'âme", *Textes choisis et commenté par E.-H. Weber*, Zum Brunn, E., Hg., *Voici Maître Eckhart*, 1994, 105-18; "Ame", *Dict. Spir.*, 1(1937), 433-69, 449ff; Steer, G./L. Sturlese, Hg., *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckhards von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, 1998, 75-95; Predigt 17, 'Qui odit animam suam', 76 (L. Sturlese): *Unser meister sprechent: diu sêle heizet ein viur durch die kraft und durch die hitze ud durch den schîn, der an ir ist. Die andern sprechent, si si ein vünkelîn himelischer natûre. Die dritten sprechent, sie si ein lieht. Die vierden sprechent, si si ein geist. Die fünften sprechent, si si ein zal. Cf. Haas, A.M., "Streiflichter auf die Struktur der Bekehrung im Geiste Augustins", J.Brantschen/ P.Selvatico, Hg., *Unterwegs zur Einheit* (FS H.Stirnemann), 1980, 225-40 (Haas, *Geistliches Mittelalter*, 1984, 29-44), 228; Hedwig, K., *Sphaera Lucis*, 1980, 239.*

⁵³⁶ Knebel, S. K. "Scientia de Anima: Die Seele in der Scholastik", Jüttemann/Sonntag/Wulf, Hg., *Die Seele, ihre Geschichte im Abendland*, 1991, 123-141, 123.

⁵³⁷ Strauch, P., Hg., *Sieben bisher unveröffentlichte Traktate und Lektionen*, 1926, 21-35, 25.20-25.

ausgestreuten Lichtfunken,⁵³⁸ und Leibniz bringt denselben Gedanken in wünschenswerter Klarheit dreihundert Jahre nach Diemut Ebnerin zum Ausdruck: *toutes les Monades ... naissent ... par des Fulgurations continuelles de la Divinité de moment en moment.*⁵³⁹

Wiederum lässt sich also ein aus mythischer Vorzeit⁵⁴⁰ bekanntes und durch die Jahrhunderte wechselvoll gestaltetes Motiv nachzeichnen, dem es im Kern darum geht, die Idee einer Nähe und Verwandtschaft des – altorientalisch und griechisch meist ganzen, christlich nur noch seelischen – Menschen mit den Göttern oder dem Göttlichen zu veranschaulichen.

8. Gotteinung

Selbst unter längst christianisierten Völkern schlägt wohl einmal die gedämpfte Gluth uralten Aufregungscultes wieder auf und reisst die von ihr Entzündeten empor zu der Ahnung göttlicher Lebensfülle.
(Rohde, *Psyche* II, 1921, 25)

... und in disem liecht, das min sel was, sach ich Got wunneklich lúchten, als ain schönes liecht lúchtet usser ainer schöne lúchtenden lucernen, und sach das er sich als mineklich und als gütlich zú miner sel fúgt das er recht gainbaret ward mit ir und sy mit im. (Tö. 57, 36–58,4)

Zweifellos formuliert hier Sophia den eigentlichen Höhepunkt ihrer Erfahrung und das Ziel aller affektiven Mystik überhaupt, die *unio mystica*.⁵⁴¹ Merkwürdigerweise, und das mag von einer gewissen Distanz zum ursprünglichen Ablauf zeugen, ist es Gott selber, der sich ihrer Seele zugesellt, und nicht die Seele, die Vereinigung mit Gott sucht.⁵⁴² Vielen

⁵³⁸ Jung, C.G., "Der Geist der Psychologie", *Eranos-JB*, 14(1947), 385-490, 428ff.; zu Paracelsus cf. Strebler, J., "Quid est Archeus? Archeus als individuelles und kollektives Seelenprinzip des Mikro- und Makrokosmos", *Paracelsusstudien III* (Sonderdruck aus der Schw. Medizinischen Wochenschrift 38/39, 1941), 17-27, 19, cf. 25.

⁵³⁹ *Theodizee* §§ 382-91, 395, 398; G.W. Leibniz, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie*, frz.-dt., hg. H.Herring, 2., verb.A., 1982, 46; *Monadologie* § 47; cf. Kiel, A., *Philosophische Seelenlehre als Leitfaden für die Psychologie*, 1991, 88.

⁵⁴⁰ Bspw. in der antiken Anthropogonie, wo dem Menschen ein Funke des göttlichen Dionysos zugebilligt wird (cf. oben, A. 106, 560 u.ö.).

⁵⁴¹ Die Idee der Gotteinung ist das Herzstück der christlichen Mystik ("Mystik" [P.Gerlitz], *TRE*, 23, 1994, 534-47, 539). McGinn spricht in seinem Vorwort zu Idel, M./B.McGinn, Hg., *Mystical Union and Monotheistic Faith. An Ecumenical Dialogue*, 1989 von "supreme possibility", fragt sich aber, ob die Benennung "unio mystica" optimal sei (S. ix). Besonders in der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends bevorzugen die klassischen Autoren der Innerlichkeit die Sprache der Unio (McGinn, B., "Love, Knowledge and Unio mystica in the Western Christian Tradition", Idel, M./B.McGinn, Hg., *Mystical Union*, 1989, 59-86, 60).

⁵⁴² Wie etwa diejenige Gutä Jüngins, die *got ward zu gefúget ... und erkant, daz sie alz volkumenklichen vereinet ward mit got und er mit ir* (Weiler 75, Reg. Gemüt). *Da sprach der hailig sun zG dem brGder: ... da spisst ich din sel und fGgt mich zG dir vnd sie zG mir, daz wir eweklichen mit ain ander súllen beliben* (Friedrich Sunder, 1421-5, cf. 1073f., 1045f., Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur*, 1980, 430, cf. ebd. 253, Kommentar mit Hinweis auf Sophia, Tö. 58.3). – *Wan wenne zwei súllent eins werden, so mGs sich daz eine halten lidende und daz ander wúrkende*, lehrt Tauler (Vetter, F., Hg., *Die Predigten Taulers*, 1910, 9.34-6, cf. Denifle, H.S., OP, *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts. Beitrag zur Deutung ihrer Lehre*, hg. P.O.Spiess, PO, 1951, 89). *Diu sêle tritet mêr in got denne kein spise in uns*

Schwestern gewährt Gott das Glück einer Verschmelzung, Adelheid von Freiburg ist eine von ihnen: *Und do lies si got ir nature ein füncklein sehen, das was auss dem innersten geflossen, das got in im selber ist. Und sach do, das got und di sel also ingefüget sind in ein punckten.*⁵⁴³ Es existieren sogar einige wenige bildliche Unio-Darstellungen aus dem Umfeld der Schwesternbücher.⁵⁴⁴

Die Spuren der mittelalterlichen Unio-Vorstellungen führen vorerst auch hier zurück in den Platonismus der Spätantike, über – für einmal allerdings nur bedingt, wie wir noch sehen werden – Platon zu den Vorsokratikern und deren Wurzeln in der Mythik.⁵⁴⁵ Aber auch im iranischen und indischen Kulturraum ist bei aller Vorsicht direkter Analogieschlüsse das Unio-Motiv

(Eckhart, Pfeiffer, 113,24f.). *Dâ wirt diu sêle vereinet in der blôzen gotheit, daz si nimmer mêr müge funden werden, als vil al ein tropfe wînes mitten in dem mer* (Eckhart, Pfeiffer, 467,6ff., cf. Denifle, ebd., 137.1 mit weiteren Stellen und 145). Denifle betont, dass hier keine Spekulationen formuliert werden: all das, "was sie über diese Einigung lehren, stammt nur aus ihrer inneren Erfahrung" (ebd. 128). Beliebt ist auch der Siegel-Wachs Vergleich, etwa bei David von Augsburg: *Als ein wahs zekennen gestemphet ist in ein insigel, âlso ist diu sêle nâch dir gebildet; dâ von hât si nindert ruowe wan in dir aleine, wan si ûf dich, hêrre, gevüeget ist* (Von der Erkenntnis der Wahrheit, Pfeiffer, F., Hg., *Dt. Mystiker des 14. Jh.s*, I, 1845, 368.28-30). In den Nonnenviten wird er dreimal aufgegriffen (Reg. Seele, 'Siegel-Wachs Vergleich'). Cf. Hamburger, J., *Nuns as Artists: The Visual Culture of a medieval Convent*, 1997, 123; Lüers, *Sprache*, 201; Berger, *Ausdrücke*, 19, 50; Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur*, 1980, 275; zu den früheren Frauen cf. Weiss, B., *Ekstase und Liebe: Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts*, 2000, 524-37. – Platon verwendet das Bild der Wachstafel im Zusammenhang mit seiner Theorie des Gedächtnisses (Amis, R., *A Different Christianity*, 1995, 300), Aristoteles zur Illustration der Leib-Seelen Einheit und Erkenntnistheorie (Topitsch, "Die platonisch-arist. Seelenlehren", 1959, 23, 26), Plotin zur Erklärung des Ausgehens der Einzelseele aus der Allseele (Enn. IV, 9,4, Hasse, K.P., *Von Plotin zu Goethe*, 1912, 48, cf. Zintzen, "Bemerkungen z. neupl. Seelenlehre", 48); cf. Bäck, A., "Avicenna and Descartes on the Wax Example", Brown, S.F., *Meeting of the Minds. The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy*, 1998, 163-78.

⁵⁴³ Ad.v.Fr. XIX, 30-2 (Reg. Seele, 'Leib und Seele'), weitere Belege Reg. Seele, 'Vereinbarung'. Ita von Hutwil sieht – für uns nicht ganz ohne Ironie, aber sicherlich nicht so gemeint – zwei Lichter so vereint, *dass si nit west, ob es unser herr was oder ir sel* (Oet. 256, cf. Reg. Seele, 'Augen der Seele'). – Wentzlaff-Eggebert kommentiert, explizit auf die Schwesternviten bezogen, in typischer Verkennung der Textintention: "Die Vision wird zum Schema, die seelische Vertiefung der unio zu verflachtem Gefühlserlebnis" ("Erscheinungsformen der 'unio mystica' in der deutschen Literatur und Dichtung", *Dt. Viert.j.schr.*, 22,1944, 237-77, 255). Ob er auch die authentischer wirkenden Unio-Schilderungen zur Kenntnis genommen hat? Kunze kommt – etwa zur gleichen Zeit – zu einem anderen Ergebnis, jedenfalls bezüglich unserer Sophia: "Diese Vision ist Ausdruck unmittelbaren mystischen Erlebens. Fernab jeder Spekulation gibt sie den Blick frei auf die höchsten Augenblicke menschlich erfahrbarer Seligkeit" (Kunze, G., "Studien zu den Nonnenviten des deutschen Mittelalters. Ein Beitrag zur religiösen Literatur im Mittelalter. Diss., masch., Hamburg, 1952, 86). Wenn Wentzlaff-Eggebert mit der mittelalterlichen Philosophie und der abendländischen Grundhaltung allgemein bis ins 19. Jahrhundert den Rückfall ins Körperliche beklagt ("Immer stärker wandelt sich das geistige Erlebnis in ein körperliches", *op.cit.* 250, bezüglich der NV allgemein), so reproduziert er eine Haltung der Höherstellung des Geistes gegenüber der Materie, die selbstverständlich und paradoxerweise auch die Schwestern selber teilen – es ist noch ein weiter Weg bis zur stolzen Selbstaufwertung der Frauen der Jahrtausendwende und der damit verbundenen Emanzipation des Körpers, wie sie sich in der Wertung unserer Quellen widerspiegelt (cf. bspw. Lewis, *By Women*, iii, xiif., 285). Zum Feuer als Motiv der Unio cf. Weiss, B., *Ekstase und Liebe*, 2000, 473-524.

⁵⁴⁴ Hamburger, J., *Nuns as Artists*, 1997, 140ff.; zur Unio cf. Gehring, H.R., "The Language of Mysticism in South German Dominican Convent Chronicles of the Fourteenth Century" (Diss., masch., Michigan, 1957), 314-21. Else von Neustedt kommt die Ehre zu, in Friedrich Heilers bekannter Monographie, *Das Gebet*, im Zusammenhang mit der Reziproformel (*er ist min vnd ich bin sin*, Ad. 180, cf. Reg. Seele, 'Schönheit der Seele') zitiert zu werden (Heiler, F., *Das Gebet*, 1923⁵, 254). Heiler weist an dieser Stelle zu Recht auf die überragende Bedeutung der heiligen Kommunion als ritueller Vollzug dieser Einheit hin (ebd. 325 und 597). Mit viel Fleiss untersucht Bardo Weiss unser Motiv (*Ekstase und Liebe*, 2000).

⁵⁴⁵ Gibt es eine Verbindung der neuplatonischen Unio-Lehre zu der mythischen Vorstellung eines jeder Seele zugeordneten Sternes, zu dem zurückzukehren der Seele Ziel ist? Cf. Stenzel, J., "Über zwei Begriffe der platonischen Mystik: *Zoion* und *Kineses*" (1914), *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, 1956, 1-31, 7ff.; ders., "Der Begriff der Erleuchtung bei Platon" (1926), *ebd.* 151-70, 156; Neugebauer, H., *Platonische Mystik*, 1934, 39-67 (zur Verbindung Seele-Stern bei Platon und anderen cf. oben, A. 280f. und 520). – Noch in der frühchristlichen Funerarepigraphik erscheint oft der alte Gedanke, dass die Feinnatur der Seele – nach dem Tod nicht mehr beschwert vom Körper – zurückkehren kann zu den Sternen, ihrer eigentliche Heimat: der kleine Funke vereinigt sich mit dem grossen Feuer (Amat, J., *Songes et visions: L'au-delà dans la littérature latine tardive*, 1985, 369f.). Die Seelen und die Sterne sind nach altem Volksglauben gleicher Substanz (Rougier, L., *La religion Astrale des Pythagoriciens*, 1959, 61; Cumont, *Lux Perpetua*, u.a. 171, 183). Zweifellos liegt hier eine "präspiritualisierte", noch näher an der Wahrheit des Mythos orientierte Form der *unio mystica* vor, besonders deutlich dann bei Poseidonios formuliert (Cumont, *Lux Perpetua*, 160). Auch Heraklit lehrte bekanntlich, dass die Seele ein Funke sideraler Essenz sei (Culianu, *Psychanodia*, I, 1983, 10), für die Hermetik cf. Festugière, R.P., OP, Hg., *La révélation d'Hermès Trismégiste III: La doctrine de l'âme*, 1953, 27-62 (L'origine céleste de l'âme).

bekannt.⁵⁴⁶ Es lässt sich ein ähnlicher Vorgang nachzeichnen wie bei den Reinheitsvorstellungen, nämlich eine allmähliche Vergeistigung konkreter, rituell-mythischer Vorstellungen und Praktiken.⁵⁴⁷ Zunächst ist an die Thematik des *Hieros-Gamos* zu erinnern, dessen Bedeutung auf in die Vorzeit reichende Glaubensinhalte über das Verhältnis des Menschen zu den Göttern zurückgeht.⁵⁴⁸ Albert Dieterich, der sich um die alte Seelenesoterik verdient gemacht habende Gräzist, verweist in gewagter (insgesamt leider aber abfälligen) Weise auf die visionären Berichte Christine Ebners und Adelheid Langmanns, die geeignet sein könnten zum besseren Verständnis vergleichbarer Phänomene der 'mystischen Hochzeit' aus dem Altertum⁵⁴⁹ – ein an sich erfreuliches und sehr interessantes Beispiel einer lebendigen Rezeption der Frauenmystik.⁵⁵⁰

edervWeinigung setzt die Annahme einer Trennung der zu vereinigenden Bereiche voraus, den Verlust des Einheits-Urstandes des Allganzen, mythisch ausgesprochen bei Homer und Hesiod, denkerisch verarbeitet und weitergeführt von den Pythagoreern,⁵⁵¹ Parmenides,⁵⁵² den

⁵⁴⁶ Paul Deussen, ein ausgewiesener Kenner der Geistesgeschichte beider Hemisphären, bestätigt die Verwandtschaft indischer, neuplatonischer und mittelalterlicher Wesensidentitätsvorstellungen (*Die Philosophie des Mittelalters*, 1915, 451). – "Erlösung, *mukti*, schliesst in sich die Befreiung vom Körper und die Vereinigung mit Brahman in absoluter Einheit mit ihm. *Mukti* bedeutet, dass man sich vom Schleier der Unwissenheit – *avidya* = Nichtwissen – befreit, denn dieser verbirgt der Seele ihr Einssein mit Brahman. Die Erlösung bedeutet eine Realisierung der Einsicht von der Identität unserer wirklichen Natur mit Brahman" (Widengren, *Phänomenologie*, 1969, 484, nach *Enc. of Rel. and Ethics*, XI, 132ff., 'Salvation' [nicht eingesehen], für den Iran cf. Widengren, *op.cit.*, 486, 496ff., Syrien: 530; cf. Mortazavi, D., *Le secret de l'unité dans l'ésotérisme iranien*, 1988).

⁵⁴⁷ Cf. die interessante Zusammenstellung bei M. Vereno, *Vom Mythos zum Christos*, 1958.

⁵⁴⁸ Für die Frühzeit: Mühlmann, W.E., *Die Metamorphose der Frau. Weiblicher Schamanismus und Dichtung*, 2., durchges. A., 1984, 52ff.; Antike: Burkert, W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 1977, 361f. und Reg. 'Hochzeit'; "Brauchschaft, heilige" (J.Schmid), *RAC*, 2(1954), 528-64, 530ff. u.ö. Auch Plotin verwendet das Beispiel der sexuellen Verschmelzung als Bild für die *Unio* (VI,7,34, cf. "Mystik", *TRE*, 23, 1994, 534-47, 540), ganz ähnlich die *Brihadaranyaka-Upanischade* 4, 3,21 (*ebd.*). Zum Frühchristentum: Horsley, R.A., "Spiritual Marriage with Sophia", *Vig.Chr.*, 33(1979), 30-54; "Mariage, spirituelle", *Dict.Spir.*; "Hochzeit I", *RAC*, 15(1991), 911-30; Lossky, *Schau Gottes*, 47f.; *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, ed. Festugière, 220 (Thomasakten). "Schon indische und neuplatonische Mystiker hatten die geschlechtliche Einigung als Bild der *unio mystica* gebraucht" (Heiler, F., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, 1979², 246; Glasenapp, *Die Philosophie der Inder*, 1974³, 423). Heiler bringt Margaretha Ebners in ihr Bettlager mitgenommenes Kreuz in Zusammenhang mit den Brautkammer-Ritualen in gewissen griechischen Mysterien (*ebd.* 245). Erinnern wir uns, dass es Origenes war, der die christliche Brautmystik initiierte (Heiler, *ebd.*, 246; "Brauchschaft, heilige", *RAC*, 2,1954, 528-64, 548f.) und mit einiger Wahrscheinlichkeit war ihm diese alte Mysterienpraktik bekannt, vielleicht spielt er hierauf an, wenn er die Kommunion 'Hochzeit der Seele mit Gott' nennt (Chadwick, *Die Kirche in der alten Welt*, 1972, 206). So stehen also in der mittelalterlichen Mystik alte, rituelle *Unio*-Praktiken als eine Art *survivals* neben der jüngeren, spiritualisierten Version derselben. Der evangelische Theologe Paul Scheeben greift das Bild auf: "Die Vereinigung zwischen Gott und der Seele ist daher ungleich viel wirklicher als die zwischen Mann und Frau. [Sie] ist ebenso hoch erhaben über Vereinigung der Gatten wie der Geist über das Fleisch und wie Gott über die Materie" (*Die Wunder der göttlichen Gnade*, cf. Bernheim, P.-A./G. Stavrides, *Welt der Paradiese – Paradiese der Welt*, 1992, 157). H.-U. Balthasar betont die Bedeutung des Bräutigams, die selbstlose Hingabe der Braut sei entscheidend, nicht um ihr Erlebnis gehe es, sondern, ob der Bräutigam in ihr finde, was er wünscht ("Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik", Beierwaltes/Balthasar/Haas, *Grundfragen der Mystik*, 1974, 39-71, 70); allgemein zur Brautmystik cf. Jaegen, H., *Das mystische Gnadenleben*, 1949⁴, 98ff.; Ringle, *Viten- und Offenbarungslit.*, 1980, 274.

⁵⁴⁹ *Eine Mithrasliturgie*, 1903, 133.

⁵⁵⁰ "Die mittelalterliche Mystik aber könnte mancherlei aus dem Altertum unvollkommen Bekanntes durch die Analogie ihrer reichlichen Überlieferungen verständlich machen. Auch das Altertum hatte seine Kassandren und Sibyllen, die von Apollon geliebt sind, die von ihm entzückt und überwältigt in seinen Umarmungen weissagen. Es scheint eine religionsgeschichtliche Tatsache zu sein: die ursprünglichsten rohesten Vorstellungen einer Vereinigung mit Gott und die der exaltiertesten Mystik begegnen sich ..." (*Eine Mithrasliturgie*, 1903, 134).

⁵⁵¹ Ziel der gereinigten Psyche ist Wiedervereinigung mit dem göttlichen Prinzip (Sullivan, S.D., *Psychological and Ethical Ideas. What Early Greeks say*, 1995, 109).

⁵⁵² Topitsch zur Deutung der umstrittenen Stelle B 8, 34ff. im Sinn der *unio mystica*: "erscheint sehr fraglich" (*Sozialphilosophie*, 184, mit Hinweis auf Cornford, *Plato and Parmenides*, 1957, 34, 43 [nicht eingesehen]); cf. Schultz, W., *Altjionische Mystik I*, 1907, 21ff., 328ff.

Neupythagoreern⁵⁵³ und anderen.⁵⁵⁴ Platon hingegen geht von einer Vielheit der Ideen aus und von einem polaren Verhältnis Eines-Vieles.⁵⁵⁵

Im Indischen ist der "Urmonismus" grundlegender Gedanke früherer Philosophien,⁵⁵⁶ der in der Geistesgeschichte des Abendlandes besonders durch Plotin und seine Schüler⁵⁵⁷ bekannt geworden ist, und auch die islamische Mystik spricht von einem ursprünglich ungeteilten Einem, von einem Gott, in dem alle späteren (polaren) Vielheiten "in ungestörter Einheit" schlummerten und sich nach erfolgter Ausgliederung nach Wiedervereinigung mit der Gottheit sehnen.⁵⁵⁸

⁵⁵³ "... es gilt, die Wirkung absoluter Gottesnähe zu erfahren, d.h. im tiefsten Einheitsgrunde der Seele Gott als das Ur-Eine zu erleben" (Hoffmann, *Platonismus und Mystik im Altertum*, 1935, 53, cf. 36f.).

⁵⁵⁴ In der Unio, so Symeon der Neue Theologe, ist der Urzustand wiederhergestellt, der Fluch Gottes über die Schöpfung zurückgenommen, der verlorene Status quo zurückgewonnen (Völker, W., *Praxis und Theoria bei Symeon des Neuen Theologen*, 1974, 413). Einung bedeutet totale, absolute Verbindung zweier zuvor getrennter Bereiche, Substanzen oder Strukturen. Es sind die Stoiker, die sich besonders Gedanken gemacht haben über die Art von Mischungen (cf. Sambursky, *Physics of the Stoics*, 1959, 11-17).

⁵⁵⁵ Hoffmann, *Platonismus und Mystik*, 1935, 8ff., 86; Gigon O.L. Zimmermann, *Von Abbild bis Zeuxis. Ein Begriffs- und Namenlexikon zu Platon*, 1987², 112f. ("Eines-Vieles"). – " ... wie kann 'Einigung' erfolgen zwischen dem, was wesentlich Eines und dem, was wesentlich ein Vieles ist?", fragt Balthasar und nennt dies das 'höchste Problem aller Mystik' ("Ortsbestimmung", 68).

⁵⁵⁶ Widengren *Phänomenologie*, 1969, 480f.; Guénon, R., *L'homme et son devenir selon le Védānta*, 1925, 251ff.

⁵⁵⁷ "Die solchermaßen ihrer ganzen herabmindernden Individualität beraubte Seele wird die ursprüngliche Einheit wiederfinden", paraphrasiert Michel Méslin die plotinische Lehre der Rückkehr. Plotin selber sagt: *Entfernt man nur die Schlacke, so bleibt das Gold zurück und ist schön* (I, 6, 5, 52, Méslin, M., "Der Weise und der Schamane: zwei Formen der Ekstase", Duerr, H.-P., Hg., *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*, 1983, 519-32, 523); cf. Zintzen, C., "Bemerkungen zur neuplatonischen Seelenlehre", Jüttemann, *Die Seele*, 44ff.; zu Proklos: Hasse, K.P., *Von Plotin zu Goethe*, 1912, 91ff.; "Gloria" (A.Vermeulen), *RAC*, 11(1981), 196-225, 216, 219ff. – Der Einfluss des Neuplatonismus auf das Christentum wird kontrovers beurteilt: Zwischen Neuplatonismus und kirchlichen Dogmen bestehen, so Cumont, "plus que des divergences secondaires, antinomie fondamentale sur les points essentiels (...) Plotin, bien que païen, a influencé la théologie chrétienne plus qu'aucun autre penseur (...) dangereuses spéculations qui furent – tardivement il est vrai – répudiées par l'Église" (*Lux Perpetua*, 1949, 384), "qui peut-être se ramènent à un seul: l'irréductible opposition entre *Erôs* et *Agapè*" (ebd. 431); sein Einfluss auf die Kirchenlehrer "a détourné le christianisme de son orientation première" (ebd. 433, cf. Reg. 'Néopl., ant. fond. av. le Chr.'). – "... die katholische Theologie ... hat den Neuplatonismus besiegt, nachdem sie nahezu alles in sich aufgenommen, was er besaß" (Harnack, *Dogmengeschichte*, 1931⁵, I, 821-6, 825). "Auf der Gleichheit ihrer allgemeinen geschichtlichen Ausgangspunkte und ihrer letzten Ziele beruht es, dass der Neuplatonismus seit dem vierten Jahrhundert in die christliche Kirche eindringen und zu dieser gewaltigen Macht in ihr werden konnte"; die Verschiedenheit der Wege begründe den tiefen Gegensatz und mache den Neuplatonismus zum eifrigsten und letzten Verteidiger der alten Religion (Zeller, *Philosophie der Griechen*, 1903⁴, 3/2, 494). "Das Christentum, das ihn überwand, ist auch sein Erbe geworden." (Seeberg, R., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1953⁴, I, 477). Gregor von Nyssa bspw. "bleibt, wenn man so will, als Mystiker Neuplatoniker, aber sein Neuplatonismus ist vollständig christlich" (Viller, M./K.Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, 1939, 145, cf. 139). Der Einfluss des Areopagiten sei zum Glück gemildert worden durch Augustinus und Gregor den Grossen (ebd. 238). L. Reypens bestätigt die Assimilierung der plotinischen Lehre durch die christliche Mystik ("Ame", *Dict.Spir.* 1, 1937, 435) und beklagt, die Beziehungen zwischen dem Neuplatonismus und der Mystik der griechischen Väter seien bisher noch sehr wenig untersucht worden (ebd. 434), um dann die mehr oder weniger direkte Abhängigkeit der christlichen Mystik vom Neuplatonismus zu bekräftigen (ebd. 436). Anders H. Dörrie: Nur in wenigen, mehr äusserlichen Aspekten sei der Platonismus vom Christentum aufgenommen worden ("Was ist 'spätantiker Platonismus'? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum", Dörrie, H., *Platonica Minora*, 508-23, 516), die Christen seien immer Antiplatoniker gewesen (ebd. 520). Lit.: Kremer, K., "Bonum est diffusivum sui. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum", Haase, Hg., *Prinzipat* 36,2, 1987, 994-1032; "Akademie", *RAC*, 1(1950), 208ff.; Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, 1971, 636-9; Armstrong, A.H., "Man in the Cosmos", den Boer, W. u.a., Hg., *Romanitas et Christianitas* (FS Waszink), 1973, 5-14, 11f.; Camus, A., *Christliche Metaphysik und Neuplatonismus* (Diplôme d'Études Sup.d.Phil., 1936), hg. u.übers. M.Lauble, 1978; Daxelmüller, C., *Zauberpraktiken. Eine Ideengesch. der Magie*, 1993, 74ff., 77ff. u.a. (Dämonologie); Harnack, *Mission uns Ausbreitung des Christentums*, 1924⁴, 944ff.; Hoffmann, *Platonismus und Christentum*, 135f., 145f., 151ff.; Praechter, K., "Christlich-neuplatonische Beziehungen" (1912), *Kl.Schriften*, 138-64; Rist, J.M., "Basil's 'Neoplatonism': its Background and Nature", Rist, *Platonism and its Christian Heritage*, 137-220, 180ff.; Smith, M., *Studies in Early Mysticism*, 255; Speyer, W., "Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen", *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld*, 7-13; Tesmontant, I., *Biblisches Denken und hellenische Überlieferung*, 1956, 7ff, 111 u.a.; Vollenweider, *Neuplatonismus und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*, 1985; Grant, R.M., "Porphyry among the Early Christians", *Romanitas et Christianitas* (FS Waszink), 1973, 181-9; Dreccoll, V.H., "Neuplatonismus und Christentum bei Ambrosius, *De Isaac et anima*", *Z.f.Ant.u.Chr.*, 5(2001), 104-30; Strutwolf, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesara*, 1999, u.a. 275.

⁵⁵⁸ Widengren, *Phänomenologie*, 1969, 524; Mortazavi, D., *Le secret de l'unité dans l'ésotérisme iranien*, 1988, 19ff., 33ff.; Clavier, H., "La mystique de fusion et sa transmission par le canal neo-platonicien", Bianchi, U., u.a. (Hg.) *La soteriologia dei culti orientali nell' Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell' impero Romano* (1979), 1982, 803-816, u.a. 807. Alle Mystik fordert vom Menschen Einung "mit dem Prinzip oder dem Ursprung des Ganzen, also des Seins insgesamt" (Beierwaltes "Reflexion und Einheit", 10). – In der jüdischen Mystik vereingt der Begriff *Chochma* diese Vorstellung eines "Urpunktes", cf. Akrap, D./K.S. Davidowicz, "Sich versenken – in welchen Gott? Probleme des Gottesbildes in der kabbalistischen Mystik", Delgado, M./A.P.Kustermann, Hg., *Gottes-Krise und Gott-Trunkenheit. Was die Mystik der Weltreligionen der Gegenwart zu sagen hat*, 2000, 73-92, 79f. – Ein sehr altes, auch in den Upanischaden verwendetes Bild ist das des sich auflösenden Salzkornes, "es veranschaulicht das

Die christlich-mystische Idee der Gotteinung, wie wir sie in den Schwesternbücher vor uns haben, geht in indirekter Linie durch Vermittlung der frühchristlichen Schriften und Lehrer u.a. auf Numenios,⁵⁵⁹ die Hermetik,⁵⁶⁰ besonders aber auf Plotin⁵⁶¹ und seinen Schüler Proklos⁵⁶² sowie andere Nachfolger⁵⁶³ zurück, nicht aber, so jedenfalls Ernst Hoffmann und

Aufgehen der individuellen Seele in der göttlichen Unendlichkeit" (Heiler, F., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, 1979², 300). "Aber auch uralte, aus der Antike entlehene Mischungsbilder werden verwendet" (Haas, A.M., "Intellektualität und mystische Spiritualität Europas" [1992], Haas, *Mystik als Aussage*, 1997, 84-109, 96, mit Bezug auf McGinn, "Love, Knowledge and unio mystica", 63). Zu den antiken und frühchristlichen Theorien der Verbindung bzw. Mischung cf. Pépin, J., "'Stilla aqua modica multo infusa uino, ferrum ignitum, luce perfusus aer'. L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale", Misc. André Combes, *Divinitas*, 11, 1967, ND: Pépin, "Ex platoniorum persona": *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustine*, 1977, 269-316, zur unio mystica: 305ff.

⁵⁵⁹ R.T. Wallis vermutet, dass Plotin annahm, Numenios habe ähnliche Unio-Erfahrungen gemacht wie er selber ("The Spiritual Importance of Not Knowing," 1986, 467).

⁵⁶⁰ "In der Hermetik gewinnt man die Erlösung durch die Vereinigung mit dem höchsten Wesen in der stillen Ekstase, die dem Mystiker zuteil wird und für die das heilige Schweigen und das Niederkämpfen der Sinneswahrnehmungen Vorbereitungen sind. Die Hermetik hat den Standpunkt der griechischen Philosophie noch nicht ganz aufgegeben, dass der Mensch die Erlösung durch eigene Kraft gewinnen soll, aber sie ist auf dem Wege, bei Gott Hilfe zu suchen" (Nilsson, *Griechischer Glaube*, 1950, 148, cf. 145ff.). Im 10. Corpus der hermetischen Schriften findet sich die klarste Antizipation der plotinischen mystischen Unio (Wallis, "The Spiritual Importance," 1986, 468; McGinn, B., *Die Mystik im Abendland. 1: Ursprünge*, 1994, 76); cf. Gandillac, M. de, "L'homme et le monde dans le *Corpus hermeticum*", Alleau, R/M.Scriabine, Hg., *René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle*, 1980, 163-71, 171; de Conick, A.D., *Seek to See Him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, 1996, 38, 116ff.

⁵⁶¹ "... und die höchste Beseligung liegt darin, dass es dem Menschen glückt, mit einem Ruck für Augenblicke den in Etappen vollzogenen Fall ins Diesseits aufzuheben und sich mit dem absoluten Totalen des *En* zu verschmelzen. (...) Das hinterweltliche Geschehen ist für Plotin die Hauptsache. Er wird so der Schöpfer eines neuen, metaphysischen Mythos..." (Theiler, W., *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, 1930, 124). Die Spannung zur christlichen Auffassung bringt H. Langerbeck zum Ausdruck, wenn er notiert: "Für Plotin ist die *unio mystica* ebenso selbstverständlich letztes Ziel, wie sie von dem Sinnnganzen sowohl des ammonianischen wie auch des origenistischen Systems geradezu ausgeschlossen wird." Beide verwerfen die *unio* in Übereinstimmung mit dem genuinen Platonismus wie auch dem Christentum (*Aufsätze zur Gnosis*, 1967, 163f.). Vorsichtiger bzw. anderer Meinung ist Heinrich Dörrie, wenn er feststellt: "Sicher hat Plotin von Ammonios einen starken Impuls erhalten, die Lehre vom Einen und von der Einung auszubauen" ("Ammonios Sakkas", *TRE*, 2, 1978, 463-71, 470, cf. 463). Hadot weist auf fälschlich als *unio-mystica* interpretierten Stellen bei Plotin hin, die eigentlich eine Verbindung der Seele mit dem Intellekt meinen ("Neoplatonist Spirituality", 239, cf. 233); Dodds betont, dass die Unio-Erfahrung für Plotin – im Gegensatz zur christlichen Modifikation – ein naturhaftes Geschehen, aber auch kein Ersatz für geistige und sittliche Anstrengungen sei, im Gegenteil, "its crown and goal" ("Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus", Dodds, *Fortschritt*, 138f.); cf. Bussanich, J., "Mystical Elements in the Thought of Plotinus", *Aufstieg und Niedergang ... Prinzipat*, 36,7, 1994, 5300-30, 5325ff. (Mystical Typologies and Union with the One); Corrigan, K., "Body and Soul in Ancient Religious Experience", Armstrong, A.H., Hg., *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, 1986, 360-83, 379, 381; Müller, H.T., *Dionysios. Proklos. Plotinos Ein hist. Beitr. zur neupl. Philosophie*, 1918, 89-109; Clavier, "La mystique de fusion et sa transmission par le canal neo-platonicien", 1982, 803-816; Beierwaltes, W., "Reflexion und Einheit", 10, 30f.; Beierwaltes, W., *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*, 1991, 9ff., 124 u.ö.; Beierwaltes, W., *Visio Facialis*, 1988, 34ff.; Hasse, *Von Plotin zu Goethe*, 80, 82; Wallis, "The Spiritual Importance", 1986, 473; Smith, A., *Philosophy in Late Antiquity*, 2004, 66-74. – "Die Möglichkeit, das Heil zu erfahren in der Vereinigung der Seele mit dem höchsten Gott, sah er ebenso im Hier und Jetzt gegeben wie in künftigen Phasen nach dem Tod." Das Vermögen der Seele, "die Kluft zu überbrücken und auch in der Körpergebundenheit ihr wahres geistiges Leben zu realisieren ... dürfte für Plotin wichtiger gewesen sein als das Ausmalen einer jenseitigen Zukunft ... [Armstrong] stellt fest, dass Plotin unter allen antiken Philosophen das geringste Interesse am Leben nach dem Tode hatte" (Alt, K., *Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios und Plotin*, 1993, 249).

⁵⁶² "The idea of uniting oneself to god alone is at the very heart of Proclus's mystique" (Saffrey, H.D., "From Iamblichus to Proclus and Damascius", Armstrong, A.H., Hg., *Classical Medit. Spir.: Egyptian, Greek, Roman*, 1986, 250-92, 256). Bspw. in *Parm.* 641,11 sq.: Einswerdung heisst Göttlichwerdung (Beierwaltes, W., *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, 1965, 214). – Proklos formuliert deutlich die drei Ebenen bis zur Unio: 1. Erkenntnis, 2. Verähnlichung mittels Reinigung, Frömmigkeit und Wohlverhalten und 3. in Kontakt Treten und Verbindung mit der göttlichen Essenz durch die Seelenspitze: ... *strive for those virtues which free us from the earthly element and guide us up to god – not only that admirable triad, faith, truth, and love, but also the hope of true good unchanging receptivity to the divine light; lastly, the ecstasy which frees us from all other preoccupations so that we can unite ourselves to god alone* (On Plato's *Timaeus* 1, Saffrey, *ebd.*, cf. Beierwaltes, *Proklos*, 213). Mittels der 'Blüte des Intellektes', dem 'Einen in uns' können wir in Verbindung treten mit dem göttlich Einen, zusätzlich bedarf es eines die psychischen Faktoren des Menschen bündelnden Prinzips, der 'Blüte der Seele'. Ob, und wenn, wie oft Proklos selber dieses Ziel erreicht hat, darüber schweigt sich sein Biograph Marinus aus (Wallis, "The Spiritual Importance", 1986, 476f.).

⁵⁶³ Auch für Porphyrios ist eine Erkenntnis des Göttlichen entsprechend dem Grundsatz *Gleiches durch Gleiches* nur dank dem dem Menschen innewohnenden Göttlichen möglich – *cognitio sui* führt zur *cognitio dei*; erforderlich dazu sind Einübung und Schulung; alle Ekstase ist ihm aber nur Vorgeschmack des postmortalen Eingehens in den Vater (Dörrie, "Das fünffach gestufte Mysterium: Der Aufstieg der Seele bei Porphyrios und Ambrosius", *Platonica Minora*, 1976, 474-490, 478). Er beansprucht für sich, diese Erfahrung gemacht zu haben, allerdings erst spät in seinem Leben (Wallis, "The Spiritual Importance", 1986, 474; Armstrong, "Gottesschau", *RAC*, 12, 1983, 1-19, 6). Clavier, "La mystique de fusion et sa transmission par le canal neo-platonicien", 1982, 803-816. – Über die Rolle der Theurgie bei diesem Prozess äussert sich Porphyrios widersprüchlich, Iamblichus wie auch Proklos hingegen sehen in ihr einen zweiten Weg; für Iamblichus sind es die Götter, die mittels entsprechender Praktiken dazu gebracht werden können, eine Vereinigung zu bewirken (Méslin,

Heinrich Dörrie, auf Platon selber, dessen Lehre über die höchste Erkenntnis von den Späteren "wieder und wieder" im Sinne einer schon lebzeitlich möglichen *unio mystica* missdeutet wurde,⁵⁶⁴ während der Meister selber zweifelsfrei die vom Körper getrennte Seele nach dem Tod meint.⁵⁶⁵ "Alle Mystik des Abendlandes (...) glaubte, in Platons Lehre ihren Ahn und Eideshelfer zu haben", schreibt Ernst Hoffmann, inzwischen sei erkannt worden, dass die mit Plotin und Proklos gegebene Spätform des Platonismus Ausgangspunkt des Dreierschemas *aisthesis-dianoia-noesis* darstellt,⁵⁶⁶ und betont, dass jegliche Vereinigungsmystik erst möglich wird, wenn Platons Methexis-Gedanke (*participatio*) aufgegeben wird zugunsten einer die Rückkehr der Seele in den Ursprung ermöglichenden *generatio*, die den *Chorismos*, die unüberwindliche Kluft zwischen der Welt der Ideen und der des sekundären Seins, zu einem substantialen Kontinuum umgestaltet, wo die

M., "Der Weise und der Schamane: zwei Formen der Ekstase", Duerr, H.-P., Hg., *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*, 1983, 519-32, 524ff.). " ... die Schwierigkeit dem philosophischen Weg ein breites Publikum zu gewinnen, aber vor allem die Erlösungssehnsucht ... mögen es gewesen sein, die Jamblich veranlassen, an die Stelle der Selbstbesinnung des plotinischen *spoudaios* nun die *eumeneia* der Götter zu setzen" (Zintzen, C., "Bemerkungen zum Aufstiegsweg der Seele in Jamblichs *De Mysteriis*", Blume, H.-D. u.a., *Platonismus und Christentum* [FS Dörrie], 312-28, 328); cf. Festugière, A.J., "Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus (1968)", ders., *Études de philosophie grèque*, 1971, 585-96; Trouillard, J. *L'un et l'autre chez Proclus*, 1972., 171-190; Shaw, G., "Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus", *Traditio*, 41(1985), 1-28, 13ff. (Embodiment of the Soul and the Role of Theurgy), 17ff. (Neg. Theol. and its Relation to Theurgy); Johnston, S.I., "Rising to Occasion: Theurgic Ascent in its Cultural Milieu", Schäfer, P./H.G. Kippenberg, Hg., *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, 1997, 165-94; Fascher, E., "Dynamis", *RAC*, 4(1959), 424f.; Anton, J.P., "Theourgia - Demiourgia: A Controversial Issue in Hellenistic Thought and Religion", Wallis, R.T./J.Bregmann, Hg., *Neoplatonism and Gnosticism*, 1992, 9-32; Charles-Saget, A., "La théurgie, nouvelle figure de l'ergon dans la vie philosophique", Blumenthal, H.J./E.G. Clark, Hg., *The Divine Iamblichus, Philosopher and Man of Gods*, 1993, 107-15; Deuse, W., *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, 1983, 226f.; Dihle, A. "Die leibliche Gegenwart körperloser Seelen", Holzhausen, Hg., *psyche-Seele-anima*, FS Karin Alt, 1998, 235; Dodds, E.R., "Theurgy and its Relationship to Neoplatonism", *Journal of Roman Studies*, 36/37(1946/1947), 55-69; Dodds, E.R., "Supernormal Phenomena in Classical Antiquity", *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, 1973 (dt. 1977), 156-210, 200ff.; Esser, H.P., *Untersuchungen zu Gebet und Gottverehrung der Neuplatoniker* (Diss Köln), 1967, II,1b, II,3 u. Reg.; Burckhardt, J., *Die Zeit Constantins des Grossen*, Phaidon, o.J. (1.A.1853), 163; Rist, J. M., "Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul", *Man, Soul and Body*, XVII, 1996, 142ff.; Saffrey, H.D., "From Iamblichus to Proclus and Damascius", 1986, 253; Zintzen, C., "Bemerkungen zur neuplatonischen Seelenlehre", 1991, 54; Graf, F., *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der gr.-röm. Antike*, 1996, 184, 209f.; Lewy, H., *Chaldean oracles and theurgy: Mysticism, Magic, and Platonism in the Later Roman Empire*, Nouvelle éd. par Michel Tardieu, 1978, 177-226; Pearson, B.A., "Theurgic Tendencies in Gnosticism and Iamblichus's Conception of Theurgy", Wallis, R.T./J.Bregmann, Hg., *Neoplat. and Gnost.*, 1992, 253-76; Praechter, K., "Zur theoretischen Begründung der Theurgie im Neuplatonismus" (1927), *Kleine Schriften*, hg. H.Dörrie, 1973, 217-21; Segal, A.F., "Some Thoughts on Theurgy", Wilson, G.M./Desjardnis, Hg., *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity*, 2000, 505-26; Shaw, G., "The Geometry of Grace: A Pythagorean Approach to Theurgy", Blumenthal, H.J./E.G. Clark, Hg., *The Divine Iamblichus, Philosopher and Man of Gods*, 1993, 116-37; Shaw, G., *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, 1995; Smith, A., *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, 1974, 128 u. Reg. – Boethius lehnt theurgische Praktiken entschieden ab (Schmidt-Kohl, V., *Die neuplat. Seelenlehre in der ConPhil. des Boethius*, 1965, 49ff.).

⁵⁶⁴ *Enthousiastein* u.ä. bedeutet bei Platon nicht, wie oft vermutet, mystische Einung, sondern dass die Gottheit Gewalt über den Menschen ausübt, es gibt wohl Analogie, aber keine Identifikation bei Platon, die Schau ist bei ihm nicht gleichzusetzen mit Plotins *Unio*-Erfahrung, hingegen kennt er die Vorstellung der völligen Verschmelzung der Seele mit den Ideen, Phd. 65B9, 66A6 (Dörrie, H., "Philosophie und Mysterium. Zur Legitimation des Sprechens und Verstehens auf zwei Ebenen durch Platon", Fromm, H., u.a., Hg., *Verbum et Signum* II, 1975, 9-24, 21f.); ähnlich Hoffmann, *Platonismus und Mystik*, 1935, 13, und Collins, J.B., *Christian Mysticism in the Elisabethan Age with its Backgrounds in Mystical Methodology* (Diss. Baltimore 1934), 1940, 7f. Allgemein zum Thema Platon-Mystik: Louth, A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, 1981, 1ff. u. Reg.; Rohde, *Kleine Schriften* 2, 1901, 314-39, 336 u.a.; Collins, *op.cit.*, 1-8; Neugebauer, H., *Platonische Mystik*, 1934; Lichtenstein, G., "Platon und die Mystik", *Dt. Viertelj.schr.*, 10(1932), 93-113.

⁵⁶⁵ Phaidon 64C; 79CD; 81CD "meint aber zweifelsfrei die vom Körper getrennte Seele nach dem Tod", die nachmals "wieder und wieder als eine *unio-mystica* zu Lebzeiten verstanden" wird (Dörrie, H., *Porphyrios' 'Symmiktá Zetamata'*, 207ff.) – Eine ähnliche Problematik findet sich auch in der indischen Philosophie, wo die meisten zwar eine *visio beatifica* schon zu Lebzeiten für möglich halten, einige aber erst nach der letzten Trennung vom Körper, wobei die meisten eine Kontinuität der Individualität der Seele annehmen und nur wenige diese völlig aufgehen lassen in der Allseele (Glaserapp, *Philosophie der Inder*, 1974³, 421, 424).

⁵⁶⁶ *Platonismus und Mystik*, 1935, 28; Hoffmann, ein Platonfreund mit Leib und Seele, zeichnet im Folgenden mit einer gewissen (alten, christlich-antipanteistischen Affektion entstammender?) wertenden Verbissenheit die 'Konversion des genuinen Platonismus zur Mystik' über die Etappen *Späte Stoa*, *Neupythagoreismus*, *Neuplatonismus* besonders in Hinblick auf die veränderten politischen Verhältnisse und die zunehmende Verinnerlichung als Reaktion auf die religiöse Entwurzelung nach, wobei bereits Platons zweiter Akademie-Nachfolger, Xenokrates, die spätere Entwicklung vorbereitet mit seiner Betonung der Dämonologie (ebd. 81, 109, 113), cf. Wilii, W., "Die Geschichte des Geistes in der Antike", *Eranos JB*, 13(1945), 43-93, 73-78; Révész, *Geschichte der Seele*, 1917, 35 (Xenokrates versteht die Seele als rein geistiges Wesen, das auch vom Körper getrennt existieren kann); "Xenokrates" (H.Dörrie), *Kl.Pauly*, 5, 1979, 1413-6.

Ideen zu immanenten Entitäten werden. Jedoch nicht substantial, sondern relational sei im genuinen Platonismus⁵⁶⁷ die Beziehung zwischen Urbild und Abbild: "Es gibt bei Platon nicht Stufen des Seins, sondern es gibt nur das Sein-Selbst und Stufen der Teilhabe an ihm".⁵⁶⁸ Die Möglichkeit einer *Unio in statu viae* wird auch von Ammonios und Origenes abgelehnt, und die ganze Problematik ist rund ein Jahrtausend später Ort heftiger Auseinandersetzungen im Ringen um eine Dogmatisierung der *visio beatifica* (cf. unten, Kap. *visio beatifica*).

Die *Unio* im Sinne einer ekstatischen Erfahrung kennen wir jedoch bereits aus dem Dionysoskult und später der Orphik, wo die zeitweilige Verschmelzung mit dem Göttlichen als Reinigung und Transformation der Seele aufgefasst wird und eschatologische Hoffnung zum Ausdruck bringt im Sinne eines Überlebens des *eidolon* dank der Gemeinschaft mit Dionysos,

⁵⁶⁷ Für P.O. Kristeller, wie auch Klibansky Schüler Hoffmanns, haben Hoffmann und andere die Differenz zwischen Platon und seinen Nachfolgern überbetont, die Geschichte des Platonismus sei "not a constant repetition of what Plato said, but a sequence of variations on the themes proposed by Plato. This varying tradition contains, besides many errors and oddities, also a core of truth, and it has been a kind of *philosophia perennis* in which Proclus has occupied an important place of his own." ("Proclus as a Reader of Plato and Plotinus, and His Influence in the Middle Ages and in the Renaissance", Pépin, J./Saffrey, Hg., *Proclus: Lecteur et Interpréteur des Anciens* (Coll.1985), 191-212, 210f.).

⁵⁶⁸ *Platonismus und Mystik*, 1935, 32, 34 und 44. B. Ähnlich Cumont: Ist bei Platon selber die Vorstellung einer möglichen Antizipation der postmortalen astralen Wiedervereinigung – er hat diese Idee auf seiner Sizilienreise kennengelernt – noch nicht explizit ausgedrückt, so doch unmittelbar von seinen Schülern: Aristoteles in seinen frühen Schriften, Heraclides Pontikus, Xenokrates (*Lux Perpetua*, 1949, 148f.). Auch McGinn relativiert: Platon verende zwar die Sprache der *contemplatio* (theoria), nicht aber der *unio* [henosis] vorrangig, doch seine Analyse der Rolle beider beim Aufstieg antizipiere vieles, was in der späteren christlichen Mystik zu finden sei (McGinn, B., "Love, Knowledge and Unio mystica in the Western Christian Tradition", Idel, M./B.McGinn, Hg., *Mystical Union and Monotheistic Faith. An Ecumenical Dialogue*, 1989, 59-86, 61, nach Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 1936, u.a. 164, 286, 288f. [leider nicht eingesehen]); in seiner Mystikgeschichte meint McGinn, die Frage, ob die Einung bei Platon nun personal oder apersonal aufzufassen sei, könne mit unseren heutigen Kategorien nicht adäquat beantwortet werden. "Sie ist gewiss nicht personal im Sinne der Einung mit dem Gott der Offenbarung in der späteren monotheistischen Mystik" (McGinn, *Die Mystik im Abendland 1*, 1994, 52). C. Apostolopoulos sieht keinen grossen Abstand der Auffassung von der Göttlichkeit und Einfachheit der Seele im Phaidon zu Plotin: "selbst der berühmte Appell 'homioiosis theo' (*Theaitet* 176b) klingt im Phaidon soteriologisch an. (...) Besonders tritt diese Tendenz ... natürlich im Bereich der irdisch-inkorporierten Seele(n) auf ... Die Energie des Eros, der letztlich auf Einswerdung mit dem Ursprung zielt ... erweist sich jedoch im 'Phaidon' auf allen ontologischen Stufen ausgesprochen stark" (*Phaid.79d* mit 80b; 74d-75b, 81a-84b; Apostolopoulos, *Phaedo Christianus. Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen "Phaidon" und dem Dialog Gregors von Nyssa "Über die Seele und die Auferstehung"*, 1986, 5 und 20, A.26). Auch T.M. Robinson äussert sich eher positiv: "the mystical passage [Pol.] 490 B1ff. can only be explained as the satisfaction of an immense longing in the soul of the contemplative" (*Plato's Psychology*, 2.A. 1995 [1. 1970], 56, cf. 50). Festugière geht am weitesten – folgen wir seinen Ausführungen und Platon selber, so wird klar, weshalb bei Platon nichts zu lesen ist von einer Verschmelzungserfahrung: Er wollte dies nicht dem Papier anvertrauen! Nicht ganz zwanzig Jahre später nach *Contemplation et vie contemplative selon Platon* konzidiert Festugière Platon explizit "the ... faculty of mystical cognition. I say 'mystical' in the proper term. There is merely a touching (*ephaptomeno*, Symp. 212A 5), the touching of which the mystics speak to designate the ineffable contact by which they attain the supreme object"; dies sei die Lehre des Symposions, resultierend "from a personal and intimate experience of Plato himself", anhand zweier Texte beweisbar: Pol. 509b und Brief VII, 341c-d (*Personal Religion among the Greeks*, 1954, 43f., cf. 137ff.). Die Stelle im 7. Brief nach der Übersetzung D. Kurz: "Es gibt ja auch von mir darüber keine Schrift und kann auch niemals eine geben, denn es lässt sich keineswegs in Worte fassen", mit einer Plötzlichkeit erstet es in der Seele 'wie ein Feuer, das von einem überspringenden Funken entfacht wurde' (Eigler, G., Hg., *Plato. Werke in 8 Bänden, gr. und dt.*, 2.A. 1990, 1.A. 1981, 413). Natürlich ist Schwester Adelheids Funke (cf. S. 39) nicht derjenige in Platons Vergleich, obwohl dieses Bild die Späteren angeregt hat. Ist die "Geschichte des Funkens" schon geschrieben worden? "Der göttliche Funke unter der titanischen Lehmhülle" (Eisler, R., *Orpisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, Vorträge 1922-23, 2. Teil, ND 1967, 292f.) der Homerzeit könnte Ausgangspunkt einer solchen sein, weitere Stationen wären die Astralmystik, der aus der Lichtwelt stammende Funke der Gnosis (bspw. im fundierten Überblicksartikel zur Gnosis K. Rudolphs, "Die antike Gnosis – Probleme und Fakten", Franz, A./T.Rentsch, Hg., *Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Ziel des Menschen*, 2002, 13-40, 27f.). Origenes soll die Funkenmetapher erstmals in die christliche Gedankenwelt gebracht haben (De Princ. I, 1,8, coll. 128/9, Lossky, *Schau Gottes*, 47), im Mittelalter taucht sie u.a. bei Petrus Lombardus, von Hieronymus übernommen, auf (Forman, R.K.C., "Eckhart...", 15.63), um dann von Eckhart massgeblich geprägt zu werden (Haas, A.M., "Transzendenzenerfahrung in der Auffassung der deutschen Mystik" [1978], *Geistliches Mittelalter*, 1984, 275f.; Hof, H., *Scintilla Anima*, 1952; "Ame", *Dict. Spir.*, 442, 452, 446, 449) und bei Böhme (Haas, A.M., "Erfahrung und Sprache in Böhmes Aurora", *Mystik als Aussage*, 1996, 477), in der Renaissance und Neuzeit weiterzuleben (cf. bspw. Jung, C.G., "Der Geist der Psychologie", *Eranos JB*, 14, 1946, 385-490, 428ff., cf. Happold, F.C., *Mysticism: A Study and an Anthology*, 1970³ [ND 1990], 50). Mit einzubeziehen wäre auch die Blitzmetapher (cf. Beierwaltes, W., "Fulguration", *HWPPh*, 2, 1972, 1130-32; cf. oben, S. 37f., Seeleglanaster ausstrahlenden Gott).

dem Herrn der Seelen.⁵⁶⁹ Massgebend also für die Vereinigungsmystik des späteren Platonismus⁵⁷⁰ im Sinn eines "prämortalen" erfahrungsmässigen Zugangs zum 'göttlichen Bereich' sind die in uralter chthonischer Religiosität wurzelnden Mysterienkulte,⁵⁷¹ die von den Spätplatonikern denkerisch verarbeitet und interpretiert werden,⁵⁷² sowie die ganze Thematik rund um Theorie und Praxis der Seelenreise, wie wir sie im Kapitel *Die Seele ausserhalb* gestreift haben. Die Seele des Menschen vermag sich unter gewissen Bedingungen mit dem höchsten Gott zu verbinden, dies bleibt jedoch nur wenigen vorbehalten.⁵⁷³

⁵⁶⁹ Corrigan, "Body and Soul", 1986, 364; cf. Amat, J., *Songes et visions: L'au-delà dans la littérature latine tardive*, 1985, 34; Spencer, *Mysticism in World Religion*, 1963, 126; Reste davon referiert Paulus in 2Kor 5,1-8 (cf. Heiler, F., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, 1979, 507).

⁵⁷⁰ Cf. oben, A. 554. Wichtige Etappe zu diesem 'mystischen Platonismus' ist die von der Stoa vertretene Idee von der Welt als stufenförmig organisiertem 'Ganzkörper', wo auch die Erkenntnisorgane als sich stufenförmig höherentwickelnd gedacht werden und aus dem Ideenwissen "unplatonisch ein im Menschen subjektiv wirkender Logos" gemacht wird (Hoffmann, *Platonismus und Mystik*, 1935, 35f.). Die ganze Problematik wird heute unter dem Stichwort monistische-theistische Mystik diskutiert, wobei erstere eine Einswerdung mit dem Höchsten für möglich hält, während letztere auf der Unmöglichkeit einer letzten Identität der Seele mit Gott beharrt, bspw. an Plotin als theistischem Mystiker dargelegt bei Rist, J.M., "Back to the Mysticism of Plotinus: Some More Specifics" (1989), *Man, Soul and Body*, XIV, 1996, 183-97, 184, cf. 187, 189. Für Plotin gibt es offenbar keine vollständige Ineinswerdung, sondern nur eine so weit als möglich gehende (ebd. 197), ein Gedanke, der in der Lehre Leopold Brandstätters (cf. A. 277 und 806) eine wichtige Rolle spielt ("UNIVERSALO – Herz aller Herzen und Sonnen aller Sonnen", *Welt-Spirale*, 4, 1964, 2-11; cf. ders., *Begrenztes oder unbegrenztes Weltenall?*, 1965). Für Beierwaltes ist die Frage, ob monistisch, theistisch oder pantheistisch als Fixierung von onheim schwer zu Fassendem müssig: "Vor dem Streit um Worte soll die Evidenz der Sache stehen" ("Reflexion und Einheit, 99).

⁵⁷¹ Die Ineinssetzung des Mysteren mit dem Gott geht auf altorientalische Kulte zurück, wo mittels Identifikation eine Kraftübertragung intendiert wird (Betz, H.D., *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im NT*, 1967, 51f.). Die eleusinischen Mysterien betonen wie andere Mysterienkulte auch das Persönliche, Individuelle im Erleben des Göttlichen und sind hierin wichtige Wegmarken für die spätantiken und alle folgenden abendländisch-christlichen Mystiktraditionen (Bertholet, A., *Wörterb. d. Rel.*, 3.A. hg. K.Goldammer, 1976, 153). In den Mysterien der Spätantike vollzieht sich eine "Verschiebung nach seiten des Innerlichen, Persönlichen: sie werden auf das Heil des Einzelnen ausgerichtet und suchen dieses in der Verbindung mit einer Jenseitigkeit, die zu erreichen höchstes Ziel wird. (...) Das aufkommende Christentum wurde ... tief beeinflusst..." (ebd., 400); cf. Weber, W., "Die Vereinheitlichung der religiösen Welt", *Probleme der Spätantike*, 1930, 93. – A. Dihle vermutet einen Einfluss der Mysterien auf die Semantik von *psyche* ("Totenglaube und Seelenvorstellungen im 7. Jh. v. Chr.", *JB f. Ant. u. Chr., Erg.bd.*, 9, 1982, 9-20, 20). Widengren bestätigt zwar den Einfluss auf das Judentum, glaubt aber, dass derjenige auf das Christentum früher überschätzt wurde, das Christentum könne "als Parallelerscheinung der orientalischen Myterienreligionen betrachtet werden" (Widengren, G., "Die orientalischen Mysterienreligionen", Leipoldt, J., u.a., Hg., *Rel.gesch.d.Orients i. d. Zeit d.Weltreligionen*, 1961, 77f.). "The influence of the Greek mysteries upon Christianity is a keenly debated question, in which passion and prejudice play too large a part" (Inge, W.R., "Religion", Livingstone, R.W., Hg., *The Legacy of Greece*, 1921, 25-56. 47f.). "Als schliesslich die alten Mysterienkulte dahinstarben, trat die christliche Kirche deren Erbe an" (Heiler, F., *Der Katholizismus*, 1923 [ND 1970], 376). Von einer "antinomie fundamentale", wie sie auch bezüglich Neuplatonismus und Christentum gelte, spricht Cumont, die Ähnlichkeit der Zeremonien und identische Formeln implizierten keinesfalls eine gleiche "Weltanschauung" (*Lux Perpetua*, 1949, 428, 431f., cf. Reg. 'Mystères chrétien et païens'). Lit.: Klauck, H.-J., *Die rel.Umwelt des Urchr.I*, 1995, 126ff.; "Jenseitsreise", *RAC*, 17(1996), 526ff.; "Mysterien/Mysterienreligionen" (D. Zeller), *TRE*, 23(1994), 504-26, 519-22; Leipoldt, J./Grundmann, W., *Umwelt des Urchristentums*, I-III, 1967²; Lohse, E., *Umwelt des NT*, 1994⁹, 178f.; Wiens, D.H. "Mystery Concepts in Primitive Christianity and its Early Enviroment", Haase, W., Hg. *Aufstieg und Niedergang..., Principat*, 23/2, 1980, 1248-84; Norden, *Agnostos Theos*, 1913 (ND 1956), 289 (zu Paulus); Nock, A.D., "Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments (1952)", *Essays*, II, 1972, 791-820; Anrich, G., *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, 1894; Eisler, R., *Orph.-Dion. Mysteriengedanken in der chr. Antike*, 1922-3.

⁵⁷² "This Eleusinian model has always remained implicit in the notion of mystical experience" (Hadot, P., "Neoplatonist Spirituality. I. Plotinus and Porphyry", Armstrong, A.H., Hg., *Cl. Med. Spir.*, 1986, 230-49, 238f.). K. Prümm spricht von einer 'theosophischen Sublimierung', an die Stelle einer Gemeinschaft mit anthropomorphem Gott ist eine abstrakt gedachte Einigung mit der Gottheit getreten; die spekulative Verarbeitung der Lehrgehalte der Mysterien sei schon früh eingetreten, nach Augustinus (civ.Dei 7,28) schon bei Varro (*Rel.gesch.HB für den Raum der altchr. Umwelt: Hellen.-röm. Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen*, 1943, 319). "Das emotionelle Element der Menschenseele ist die Grundlage der Mysterien" (Nilsson, *Griechischer Glaube*, 1950, 175). Das, was in den Einweihungen erlebt werde, sei dem Geschehen in der Nähe des Todes vergleichbar, schreibt Themistos, selber "bekennender" Peripatetiker (ebd., 176). – "Theorie und Praxis des mystischen Kontemplierens dringt ... aus dem ägyptischen Isisdienst auch in die griechische Spekulation ein" (Hoffmann, *Platonismus und Mystik*, 1935, 53, mit Hinweis auf F. Boll, *Vita contemplativa*, 2.A., S.6 [nicht eingesehen]); cf. Clavier, "La mystique de fusion et sa transmission par le canal neo-platonicien", 1982, 804; Amat, *Songes et visions*, 1985, 34; Klauck, H.-J., *Die rel.Umwelt des Urchr.I*, 1995, 94.

⁵⁷³ Die Dämonenbannung ermöglicht der Seele "eine innige bis zur Identität gesteigerte Einheit mit dem betreffenden Geisterwesen", wobei es die Seele ist, die hinaufsteigt, um sich mit dem Einen, dem höchsten Gott zu verbinden; dies jedoch "ist die Sache sehr Weniger" (Burckhardt, J., *Die Zeit Constantins d.G.* [1.A.1853], 163f.). Diese wiederhergestellte Verbindung mit Gott bedeutet Befreiung aus der Bedrohung, die von den den Kosmos beherrschenden Dämonen ausgeht (Stolz, *Theol. d. Mystik*, 1936, 68).

Philip Merlan macht bei Alexander Aphrodisias eine folgenreiche neoaristotelische Interpretation der Verbindung des *intellectus agens* mit dem *intellectus passivus* oder *materialis* aus,⁵⁷⁴ eine Art rationales Pendant zur *unio mystica* im Sinn einer immanenten, nicht ekstatisch initiierten Vereinigung des niederen Intellektes mit dem höheren Intellekt. Dies soll Grundlage für die im Mittelalter eifrig diskutierten Unio-Theorien werden.⁵⁷⁵

Die altgriechischen mythischen Bilder von höchsten Genusszuständen einstens des ganzen Menschen, später der Seele in ursprünglich weit entfernten irdischen, später jenseitigen Gefilden faszinierten auch die Römer, dargestellt bspw. in *Amor und Psyche*, wo die Seele, emporgetragen durch die Winde, sich auf Blumenwiesen und in Goldpalästen wieder findet, Motive, die in die apokryphe Literatur übernommen werden.⁵⁷⁶

Früh bürgert sich das Motiv von hier aus im Christentum ein, philosophisch vorbereitet u.a. durch Philon, der die platonische *Ekstasis* in den biblischen Rahmen zu integrieren versucht⁵⁷⁷ und den Boden bereitet für den von Proklos dem Mittelalter überbrachten mystischen Platonismus.⁵⁷⁸

⁵⁷⁴ Merlan, *Monopsychism*, 18ff. u.ö. – Spätestens ab dem 1. Jh. v.Chr. findet eine starke Durchmischung von Akademie und Peripatos statt (Blumenthal, "Alexander of Aphrodisias in the later greek comm. on Arist. *De anima*", *Soul and Intellect*. XIV, 1993, 92). Zu Alexanders Unio-Theorie cf. Overmann, M., *Der Ursprung des franz. Materialismus. Die Kontinuität materialistischen Denkens von der Antike bis zur Aufklärung* (Diss.Köln, 1991), 1993, 57 (nach Théry, G., *Autour du Décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique*, 1926 [nicht eingesehen]); Armstrong, A.H., "The Background of the Doctrine 'That the Intelligibles are not Outside the Intellect'", Dodds, E.R. u.a., *Les Sources de Plotin*, 1960, 406ff. (Disc.: 415, 420, 422f.); Jolivet, J., "Intellect et intelligence – Note sur la tradition arabo-latin des 12e 3t 13e siècles," Nasr, S.H., Hg., *Mélanges offerts à Henri Corbin*, 1977, 681-702, 692f.; Papadis, D., *Die Seelenlehre bei Alexander von Aphrodisias*, 1987; Schroeder, F.M., "The Analogy of the Active Intellect to Light in the 'De Anima' of Alexander of Aphrodisias", *Hermes*, 109(1981), 215-25. Zur Mischungstheorie Alexanders cf. Pépin, J., "Ex platoniorum persona". *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustine*, 1977, 292ff. – Plotin nimmt wohl diese neoaristotelische Denkfigur der Vereinigung des Intellektes mit dem reinen Gedanken auf, doch ist der Nous bekanntlich als "nur" Sekundäres nicht letztes Ziel, sondern das Eine, das ausserdem nicht mit dem Intellekt, sondern der Liebe zu erreichen ist (McGinn, "Love", Idel/McGinn, *Mystical Union*, 1989, 61, cf. Wallis "The Spiritual Importance", 1986, 464).

⁵⁷⁵ Es geht um die Frage, ob der *intellectus agens* eine menschliche Kraft sei oder nicht; der Aquinate bejaht dies, Meister Dietrich hingegen sieht es anders (Witte, K.-H., "Vorsmak des ewigen lebennes. Beobachtungen zu einem scholastischen Traktat von der Schau des dreifaltigen Gottes aus dem Kreise der deutschen Mystik", *Würzburg. Prosastudien* 1, 1968, 148-98, 184); Tauler zitiert Proklos' *intellektus agens* mehrmals ("Ame", *Dict.Spir.*, 453). Lit.: Mojsisch, B., *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, 1977; Ruh, *Geschichte*, III, 208-12; allg.: Kurfess, H., *Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sog. Nous poietikos und pathetikos* (Diss., 1911, ND: *Aristotle and his Influence: Two Studies*, 1987); Grabmann, M., *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der arist. Lehre vom Nous poietikos*, 1936; Wilpert, P., "Die Ausgestaltung der arist. Lehre vom Intell.agens bei den gr. Kommentatoren und in der Scholastik des 13. Jh.s", Lang, A., u.a., Hg., *FS Grabmann*, 1935, 447-62; Führer, M.L., "The Contemplative Function of the Agent Intellect in the Psychology of Albert the Great", Mojsisch, B./O.Pluta, Hg., *Historia Philosophiae Medii Aevi*, I, 1991, 305-19; Decker, B., *Die Entwicklung der Lehre von der proph. Offenbarung von W.v. Auxerre bis Th.v.Aquin*, 1940; Siedel, *Theologia Deutsch*, 1929, 36-39; Michalski, K., "L'influence d'Averroès et d'Alexandre d'Aphrodisias dans la psychologie du XIVe siècle" (1928), Pluta, O., Hg., *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert, In memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, 1988. – Das Laterankonzil von 1512 verurteilt Alexanders und Averroes' Lehre von der transindividuellen Vernunft (Révész, *Gesch.d.Seelenbegriffs*, 1917, 57, 131).

⁵⁷⁶ Das in *Amor und Psyche* gezeichnete Bild des Jenseits findet sich in den Thomasakten wieder, wo im dionysischen Banket und den Isisfeiern die Schönheit der geistigen Welt zum Ausdruck gebracht wird. "Tel est apparemment le sort de l'âme qui vit en union avec la divinité; selon un symbolisme platonicien uni au mysticism isiaque" (Amat, *Songes et visions*, 1985, 34, cf. 251, 259).

⁵⁷⁷ Clavier, "La mystique de fusion", 1982, 805. – "Philo ist der erste Mystiker und Ekstatiker auf dem Boden spezifisch monotheistischer Frömmigkeit. Als solcher hat er seine bleibende Bedeutung in der Geschichte der christlichen Mystik" (Bousset, *Rel. d. Judentums*, 1926³, 452, cf. 420ff.). Mystiker, Philosoph oder Epigon? fragt Quispel ("Ezekiel 1: 26 in Jewish Mysticism and Gnosis", *Vig.Chr.*, 34,1980, 1-13, 5). Lit.: "Gnosis I (Erkenntnislehre)", *RAC*, 11(1981), 446-537, 478; Brenk, F.E., J., "Darkly Beyond the Glass: Middle Platonism and the Vision of the Soul", Gersh/Kannengiesser, Hg., *Platonism in Late Antiquity*, 1992, 39-60, 46ff.; Theiler, W., "Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken", *Entr.Hardt*, 1955, 65-90, 70; Lewy, H., *Sobria ebrietas: Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, 1929, 1-108, 4ff., 7 u.ö.; Bréhier, É., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1925, 179ff.; Wesendonk, O.G. von, *Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Hellenismus*, 1924, 83ff., 87, 94ff., 97; Pascher, J., *Ho basilikos hodos. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria*, 1931, 7ff. u.ö.; Corrington, G.P., "Philo, On the Contemplative Life: Or, On the Suppliants (The Fourth Book on the Virtutes", Wimbush, V.L., Hg., *Ascetic Behaviour in Greco-Roman Antiquity. A Sourcebook*, 1990, 134-55; Louth, A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, 1981, 18ff., 35ff.; Dean-Otting, M., *Heavenly Journeys*, 1984, 31ff.; Leisegang, *HI.Geist I*; McGinn, *Mystik* 1, 64-72; Bigg, C., *The Christian Platonists of Alexandria*, 1886 (ND 1981), 7-35; Bréhier, É., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1925, 179ff.; De Andia, Y., *L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, 1996, 309-18; DeConick, *Seek*, 34-37, 36, 37, 121f, 122, 156f.; Hoffmann, E., *Platonismus u. Mystik*, 57ff.; Pulver, M., "Das Erlebnis des Pneuma bei Philon", *Eranos JB*, 13(1945), 111-32; Giblet, J., "L'homme image

Mögen in der Heiligen Schrift selber keine direkten Unio-Berichte vorkommen, so finden sich doch genügend mehr oder weniger geeignete Stellen, um die spätantiken Vorstellungen als auch im Wort Gottes vorkommend zu legitimieren und Spekulationen über die Natur der Gotteinung zu betreiben.⁵⁷⁹

Die Kirchenväter nehmen das Motiv auf und erhalten damit einmal mehr den Strom der Tradition lebendig.⁵⁸⁰ Bernard McGinn allerdings ortet grosse

de Dieu dans les commentaires littéraires de Philon d'Alexandrie", *Studia Hellenistica* (Louvain), 1948, 93-118; Giversen, , "L'expérience mystique chez Philon", Hartman, /C.-M.Edsman, Hg., *Mysticism*, 1970, 91-8; Kuhn, P., *Offenbarungsstimmen im Antiken Judentum*, 1988 (Habil. F.a.M., 1986), 153-73; Mead, G.R.S., "Some Mystical Experiences on the Frontiers of Early Christendom", *Quests. Old and New*, 1913, 149-76, 159; Spencer, *Mysticism in World Religion*, 1963, 136-41.

⁵⁷⁸ "Eines der bedeutensten geistesgeschichtlichen Fakten war die Rezeption des Proklos im hohen Mittelalter", ein weiterer Höhepunkt folgt in der Renaissance, dann aber ein 'bis zur Verhöhnung reichender Tiefstand' in der 2.Hälfte des 19.Jh.s und "in jüngster Zeit nimmt sich die Forschung des zu Unrecht verachteten Proklos mit schönen Erfolgen an" (*Der kl.Pauly*, 4, 1975, 1162); Lit.: "Akademie", *RAC*, 1(1950), 204-11; Dörrie, H., "Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus", *Le néoplatonisme*, 1969, 17-28; Baeumker, "Platonismus im Mittelalter" (1916), *Ges. Vorträge*, 1927, 139-79; Ivanka, E. von, *Plato christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, 1964; Merlan, P., "Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus", *Kleine philosophische Schriften*, 1976, 51-87; Pépin, J., "Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme" (1956), *De la Phil. Ancien à la théol. patristique*, I, 1986; Rist, J.M., *Platonism and its Christian Heritage*, 137-220; Stenzel, J., "Platonismus einst und jetzt" (1934), *Kleine Schriften*, 1956, 345-50; Blumenthal, H.J., "Platonism in late antiquity" (1993), *Soul and Intellect*, 1993, 1-27; Kenney, J.P., *Mystical Monotheism. A Study in Ancient Platonic Theology*, 1991; De Libera, A., *La philosophie médiévale*, 1993, 356-8; Louth, A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, 1981, 205ff.; Bredow, G. von, *Platonismus im MA*, 1972; Gersh, S., *Middle Platonism and Neoplatonism*, 1986, 1-26 (I), 779-807 (II); Gregory, T., "The Platonic inheritance", Dronke, P., Hg., *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, 1988, 54-80; Jeaneau, E., "Macrobe, source du platonisme chartrain" (1960), *Lectio philosophorum: Recherches sur l'Ecole de Chartres*, 1973, 279-300; Klibansky, R., *The Continuity of the Platonic Tradition during the MAs. Outline of a corpus platonium medii aevi*, 1939; Kristeller, P.O., "Proclus as a Reader of Plato and Plotinus, and His Influence in the MA and in the Ren.", Pépin, J.H.D.Saffrey, Hg., *Proclus, Lecteur et Interprète des anciens*, 1987, 191-212; Saffrey, H.D., *Recherches sur la tradition platonicienne au moyen âge et à la renaissance*, 1987; Simson, O.G. von, "Wirkungen des christlichen Platonismus auf die Entstehung der Gotik", Koch, J., Hg., *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des MAs*, 1953, 159ff.; "Antike und Christentum", *TRE*, 69; Allgaier, K., "Engel und Intelligenzen. Zur arab.-lat. Proklos-Rezeption", Zimmermann/Craemer-Ruegenberg, Hg., *Orient. Kultur und eur.MA*, 1985, 172- 87; Boese, H., "Über die Bedeutung der ma Proclusübersetzungen im Rahmen der Textüberlieferung", *Le néoplatonisme*, 1969, 395ff.; Bos/Meijer, Hg., *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, 1992; Bauemker, *Witelo*, 1908, 188, 262; Reiter, P., *Der Seele Grund: Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*, 1993, 127ff. u.ö.; Grabmann, M., "Die Proklosübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke und ihre Verwertung in der lat. Lit. des MAs", Grabmann, *MA Geistesleben*, II, 1936, 413-23; Saffrey, H.D., "Pietro Balbi et la première traduction latine de la *Théologie platonicienne* de Proclus", Cockshaw, P., Hg., *Misc.Codicol. F.Masa*, 1979, 425-37; Saffrey, H.D., *Recherches sur la tradition platonicienne au moyen âge et à la renaissance*, 1987, 189-201.

⁵⁷⁹ Heiler, *Der Katholizismus*, 1923 (ND 1970), 69. Heiler sieht in der johanneischen Frömmigkeit die "Grundgedanken der späteren christlichen Mystik ... keimhaft präformiert", so in der 'reziproken mystischen Immanenzformel' 10,30; 17,10.21; cf. McGinn, "Unio...", 61 (Joh 17,21; 1 Joh 4,1-19; 1 Kor 13, 8 und 12). Ev. auch 2 Petr 3f., 1Kor 6,17f. Der ganze Vorstellungsbereich hingegen, so Heiler, sei dem "geschichtlichen Jesus gänzlich fremd" (*op.cit.*, 69). Diese auch heute allgemein geteilte Auffassung wird seit einigen Jahren stark relativiert; Bernhard Lang spricht von drei religionsgeschichtlichen Funktionen oder Rollen, die Jesus innehat (Weisheitslehrer, Thaumaturg, Mystiker), seine ganze Lehre soll, vermuten Morton Smith und andere mit überzeugenden Argumenten, auf einer Jenseitserfahrung beruhen, wie sie zur damaligen Zeit in der Merkavah-Tradition geglaubt und praktiziert wurde (Lang, B., "Die grosse Jenseitsfahrt", *Paragrana*, 7,1998, 24-42, 41). Für den jüdischen Kontext cf. Moshe Idel: "The human soul may remain immersed in the divine light, her state being portrayed as 'hidden within it' or, as a medieval author would put it, 'treasured or stored in the divine light', apparently pointing to the penetration of the soul in the inner part of the light rather than adhering to its external facet." A.32: "The vision of the divine light as a deadly experience occurs in several medieval Jewish texts" ("Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism", Idel/McGinn, Hg., *Mystical Union*, 1989, 27-59, 36). Eine merkwürdig an die Licht-im-Licht-Schilderung Sophias erinnernde Vorstellung finden wir im Schöpfungsbuch des slaw. Henochbuches, wo Licht sich aus dem Licht trennt und Gott inmitten dieses Lichtes erscheint (Aptowitz, V., "Zur Kosmologie der Agada", *Monatsschr.f.Gesch. u. Wiss. d.Judentums*, 72(1928), 363-70, 369f.). – Die frühchristliche Gemeinschaft der Enkratiten glaubten, dass sie mittels Askese "zur völligen pneumatischen Vereinigung mit Gott kommen könnten" (Reitzenstein, *Historia Monachorum*, 1916, 207).

⁵⁸⁰ Cf. die Übersicht und Zusammenstellung von Väterziten bei Père Matta El-Maskine, P., *L'Expérience de Dieu dans la vie de prière*, 1997 (arab. Or. 1952), 124-39 (Justin, Irenäus, Hippolyt, Athanasius, Basil, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Ignazius, Klemens v. A., Makarius, besonders eindrücklich bei Johannes von Dalyatha); cf. Pépin, J., "Stilla aqua modica multo infusa uino, ferrum ignitum, luce perfusus aer. L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale" (Misc. André Combes, *Divinitas*, 11, 1967), "Ex platoniorum persona": *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustine*, 1977, 269-316, 306-9; Mossay, J., *La mort et l'au-delà dans saint Grégoire der Nazianze*, 1966, 208f.; Lilla, S.R.C., *Neuplatonisches Gedankengut in den 'Homilien über die Seligpreisungen' Gregors von Nyssa*, 2004, 140ff.; Winling, R., "Une façon de dire salut: La formule 'Etre avec dieu être avec Jésus-Christ' dans les écrits des Saint Irénée", *Rev.d.sciences rel.*, 58(1984), 105-35, 122ff.; Aujoulat, N., *Le néoplatonisme alexandrin Hiérocles d'Alexandrie. Filiations intellectuelles et spirituelles d'un néo-platonicien du Ve siècle*, 1986, 151ff.; Völker, W., *Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen*, 1974, 404-10; Böhm, T., "Welche Bedeutung hat das christologische Problem einer unio von Gott und Mensch für eine eine unio mystica? Überlegungen zu Texten des Ostens", Haug u.a., *Dt.Myst.im abendl.Zus.hg.*, 2000, 31-50; "Isangelie" (O.Betz), *RAC*, 18(1998), 945-76, 972.

Zurückhaltung im Gebrauch der Sprache der Unio bei den für die Mystik des lateinischen Mittelalters relevanten Gestalten,⁵⁸¹ andere sind grosszügiger und zählen bspw. auch Augustinus⁵⁸² und Gregor den Grossen⁵⁸³ zu den Vertretern der Unio-Lehre und noch deutlicher Cassian, dem die Einheit der Seele mit Gott das Ziel des monastischen Weges bedeutet, die zwar erst im künftigen Leben ganz erfahren werden könne, hier aber mit der Hilfe des Heiligen Geistes der rechtschaffenen Seele bis zu einem gewissen Grad schon möglich sei⁵⁸⁴ (ist diese Unstimmigkeit Indiz für das von McGinn konstatierte Fehlen einschlägiger Untersuchungen zum Thema?⁵⁸⁵).

Origenes sieht in der von den Alten überkommenen Idee der Gotteinung das zentrale Element des Christentums.⁵⁸⁶ Auch Makarius der Grosse bzw. der Ägypter spielt eine wichtige Rolle in der Verbreitung der Unio-Erfahrung; bei diesem einflussreichen Christenmann treffen wir auf sämtliche für Sophias Bericht relevanten Stichworte: Licht, Verwandlung, Einung, Freude – dasselbe gilt für Johannes von Dalyatha.⁵⁸⁷

Es ist dem 12. Jahrhundert vorbehalten – über die Gründe lassen sich nur Vermutungen anstellen (u.a. Erschliessung griechischer Väter) –, dem Gedanken der Gotteinung einen neuen Aufschwung zu geben,⁵⁸⁸ vorerst allerdings handelt es sich "nur" um die Idee einer *unitas spiritus*, wie McGinn sie nennt, d.h. eine affektive, nicht substantial-ontologische Einung, und es sind insbesondere die Viktoriner und Theologen der Zisterzienser, die sich mit der Bedeutung von Liebe und Wille auf dem Weg zur Gottesbegegnung be-

⁵⁸¹ McGinn, "Love", Idel/McGinn, *Mystical Union*, 1989, 61f.

⁵⁸² R.C.Petry billigt ihm in der sog. Ostia-Kontemplation (Conf. 9,10-11, 23-27) "a foretaste of union" zu (*Late Medieval Mysticism*, 1957, 28f.). Auch für Augustinus ist jedoch eine vollständige Unio zu Lebzeiten nicht möglich (Blumenthal, "Licht als Metapher", 440; cf. Pépin, J., "Stilla aqua modica multo infusa uino", 1977, 269-316; Michel, P., "Beatae vitae dulcedinem lectio inquirat. Exegese des Bibeltextes als Basis mystischer Rede, am Beispiel des Hohenliedes", Haug/Schneider-Lastin, Hg., *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*, 2000, 84.

⁵⁸³ Er behandelt das Thema in seinem Sermon über Ezechiel (Petry, *Late Medieval Mysticism*, 41).

⁵⁸⁴ Petry, *Late Medieval Mysticism*, 1957, 31f. (*Conferences*, ohne genau Angaben).

⁵⁸⁵ Idel/McGinn, Hg., *Mystical Union*, 1989, vii.

⁵⁸⁶ Heiler, *Der Katholizismus*, 1923 (ND 1970), 88.

⁵⁸⁷ Makarius scheint als erster das Wort *mystikos* zu verwenden, "um die in diesem Leben mögliche Einigung mit Gott zu umschreiben. Er spricht von *synousia mystike* und von *koinonia mystike*" (bspw. Hom. 10,2; 15,2, cf. McGinn, *Die Mystik im Abendland*, 1, 1994, 213). – Er betont als erster die zentrale Rolle dieser ausserordentlichen Union. "Il ne s'agit pas là pour lui d'une simple métaphore, mais de la réalité d'un mystère qui s'accomplit entre l'âme sainte et Dieu ... *L'âme que l'époux céleste, le Christ, a prise pour épouse et a élevée à sa divine et mystique communion, qui a goûté aux richesses célestes...*" (Geistl. Hom. 15,2, cf. Père Matta El-Maskine, *L'Expérience de Dieu*, 1997, 131f.). "L'union à Dieu est le but de la vie de prière et de toute dévotion; elle est l'anticipation de la vie de gloire que les élus recevront dans le monde à venir." Die mystische Kommunion mit dem himmlischen Gemahl in der geistlichen Hochzeit, die der Hl. Makarius verkostet hat, "les délices de l'intimité de Dieu que Jean de Dalyatha a expérimentées, sont des expressions de l'union de l'âme à Dieu pour devenir avec lui un seul esprit. (...) Par l'union à Dieu, nous dépassons les limites de la matière et touchons à ce qui est derrière ce monde visible". Johannes von Dalyatha, *Homélie* sur la theôria qui sépare l'intellect du monde: *Quand la lumière divine se lève dans l'âme, quand elle s'unit à elle, l'âme traverse en fait toutes les natures, qu'elles soient celles de la terre, du ciel, des montagnes ou des mers, des personnes ou des corps épais, et elle les voit comme ils sont dans la mesure de sa pureté; telle est la contemplation du monde matériel. Ensuite par cette même lumière divine, elle s'élève à la contemplation des natures spirituelles (...) puis, illuminée, elle s'élève et plonge dans la lumière divine d'en haut, elle est absorbée par la vision de sa gloire et s'émerveille, alors que s'élimine de devant elle tout ce qui n'est pas lui, comme si rien d'autre n'avait jamais existé; elle s'oublie alors dans son union avec la lumière de gloire du Très-Haut* (Père Matta El-Maskine, *ibd.*, 134). Cf. Dörries, H., *Die Theologie des Makarios/Symeon*, 1978, 238f. u.ö.; Quispel, G., *Gnostic Studies*, 2, 1975, 142.

⁵⁸⁸ Anselms Überzeugung eines rational und kontinuierlichen Aufstieges zum Höchsten wurde bald abgelöst durch die Erkenntnis, dass dieses Ziel "immer nur per raptum, d.h. discontinuierlich und selten, erreicht werden könne (...) Die Zuversicht zu Rationalität der Glaubensobjecte ist im Schwenden, andererseits wächst der religiöse Trieb nach stetiger höchster Gemeinschaft mit Gott" (Harnack, *Lehrbuch III*, 1932⁵: 443).

schäftigen.⁵⁸⁹ Im 13. Jahrhundert sieht sich die ausschliesslich männlich bestimmte Schultheologie mit einer besonders von Frauen⁵⁹⁰ getragenen Intensivierung des traditionellen Einungsgedankens – mit grosser Nähe zur Unio-Lehre eines Plotin oder Proklos – konfrontiert, derer Dynamik sie sich in hilfloser und verspäteter Weise mit dem Verdammungshammer vermeint erwehren zu müssen⁵⁹¹ – das Phänomen hat längst um sich gegriffen, wie und auf welchen Wegen auch immer: die *unitas indistinctionis* (McGinn), die mit umfassender Leib-Seele-Geist-Einheit erfahrene Verwandlung des von einer Ekstase erfassten Menschen in Gott. Von Mechthild hören wir sie, Hadewijch kennt den Zustand, Marguerite Porète und andere⁵⁹² lassen keinen Zweifel an der Unerhörtheit des allüberwältigenden Glückgefühls,⁵⁹³ und es ist anzunehmen, dass nicht nur diese wenigen Frauen, von denen Schriften berichten, einer solchen Grenzerfahrung⁵⁹⁴ teilhaftig geworden sind – nicht zuletzt geben die Schwesternbücher, davon sind wir trotz Ringlers in be-

⁵⁸⁹ McGinn, "Unio", 1989, 62f., 85; cf. Dinzelbacher, P., "Die 'Vita et Revelationes' der Wiener Begine Agnes Blannbekin († 1315) im Rahmen der Viten- und Offenbarungsliteratur ihrer Zeit", Dinzelbacher, P./D.R.Bauer, Hg., *Frauenmystik im Mittelalter*, 1985, 152-77, 175.

⁵⁹⁰ Delio, I., OSF, spricht von "feminized mysticism" ("The Role of the Crucified in B.s Doctrine of Mystical Union", *Studia Mystica*, 29, 1998, 20).

⁵⁹¹ Reiter betont zu Recht die verhängnisvolle Rolle eines Thomas v. A. in diesem Prozess (*Der Seele Grund*, 1993, 140). Nicht zufällig bekämpft dieser geistige Unhold auch die für jede echte Mystik unabdingbare Lichtmetaphysik (*ebd.*, 105), und nicht umsonst wird ihm völlige Unsensibilität, was das Wesen des Mystischen anbelangt, vorgeworfen (cf. Stolz, *Theologie der Mystik*, 1936, 175, Stolz versucht dieses Bild zu korrigieren).

⁵⁹² Muschg spricht von einem "Urphänomen" (*Die Mystik in der Schweiz*, 1935, 19), Weinhandl nennt sie die "stärksten Verdichtungen des Phantasielebens" (*Deutsches Nonnenleben*, 1921, 39); cf. Vuarnet, J.-N., *Extases féminines*, 2.A.1991 (1.A.1980); Antier, J.J., *Le mysticisme féminin. Épouses du Christ*, 2001, 11f., 17ff., 74ff., 184ff.; Giles, M.E., "The Discourse of Ecstasy: Late Medieval Spanish Women and Their Texts", Chance, J., Hg., *Gender and Text in the Later Middle Ages*, 1996, 306-30; Mager, P.A., *Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik*, O.J., 363ff.; McGinn, *Mystik im Abendland* 3, 1999, 147-52; Denifle, *Die deutschen Mystiker*, 1951, 141 (Katharina von Siena); "Ekstase", LMA (Dinzelbacher); Ruh, K., *Geschichte der abendl. Mystik*, 2, 1993, u.a. 75ff. (Elisabeth von Schönau), 194 (Hadewijch); McGinn, B., "Love, Knowledge and Unio mystica", 1989, 71ff. (Hadewijch, M.v.M., Marguerite Porete); Merkur, D., "Unitive Experience and the State of Trance", Idel/McGinn, Hg., *Mystical Union*, 1989, 125-55, 136ff., 144 (Angela v. Foligno, M.v.M.); Lerner, R.E., "Ecstatic Dissent", *Speculum*, 67(1992), 33-57; Couliano, I.P., *Expériences de l'Extase: Extase, Ascension et Récit visionnaire de l'Hellénisme au Moyen Age*, 1984; Decker, B., *Die Entw. der Lehre von der proph. Offenb. von W.v.Auxerre bis Th.v.A.*, 1940; Bowyer, "Visions", 1981, 45ff. u.ö.; Görres, J., *Die christliche Mystik* 2, 1879², 5. Buch (ND, hg. U. Ranke-Heinemann, 1989); Riehle, *Studien*, 1977, 133-8; Rosenmüller, *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*, 1925, 181-199; Wéber, E.H., *Dialogue et dissensions entre S. Bonaventura et s. Thomas à Paris (1252-1273)*, 1974, 125-33; Weiss, B., *Ekstase und Liebe: Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts*, 2000, 395-964. – Hildegard von Bingen erlebt es anders, sie versichert, nie 'die Vernichtung in der Ekstase' erlebt, sondern mit offenen Augen im visionären Licht gestanden zu haben (Ruh, K., "Vorbemerkungen zu einer Geschichte der abendländischen Mystik im Mittelalter", *Kleine Schriften, II: Scholastik und Mystik im Spätmittelalter*, hg. V. Mertens, 1984, 337-63, 345).

⁵⁹³ Das immer, nicht zu vergessen, ebenso grossem Leiden gegenübersteht, cf. Haas, A.M., "Trage Leiden geduldiglich: Die Einstellung der deutschen Mystik zum Leiden" (1985), Haas, *Gottleiden – Gottlieben*, 1989, 127-52.

⁵⁹⁴ Niemand, der sich auch nur oberflächlich in der Religionspsychologie bzw. vergleichenden Religionsgeschichte umgesehen hat, wird eine diesen Zeugnissen zugrunde liegende, alle blosser Literarizität übersteigende Erlebnisechtheit abstreiten wollen, viel ist darüber geschrieben worden, bspw. von A.H. Maslow (cf. Krippner, S., Hg., "The Plateau Experience: A.H. Maslow and Others", *Journ. of Transp. Psychol.*, 1, 1972, 107ff.; Wiethaus, U., *Ecstatic Transformation: Transpersonal Psychology in the Work of M.v.M.*, 1996, 67, 97ff.); Persinger, M.A., *Neuropsychological Bases of God Beliefs*, 1987; Armor, T., "A Note on the Peak Experience and a Transpersonal Psychology", *The Journal of Transp. Ps.*, 1(1972), 47-50; Wiethaus, U., *Ecstatic Transformation: Transpersonal Psychology in the Work of Mechthild von Magdeburg*, 1996, 67 u.a.; Pelman, C., *Psychische Grenzzustände*, 1910; d'Aquili, E.G./A.B. Newberg, *The Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience*, 1999; Rochedieu, E., "Deux approches en profondeur de l'homme contemporain: la psychologie religieuse et l'histoire des religions", *Numen*, 13(1966), 1-13; Nicholson, K., *Body and Soul: The Transcendence of Materialism*, 1997; Crapps, R.W., *An Introduction to Psychology of Religion*, 1986; Girgensohn, K., *Rel.ps. und Rel.wiss.*, 2.A. 1925; Harms, E., "Die Variabilität der Individualpsyche als Grundlage eines Verstehens des rel. Menschen und des Mystikers", *Z.f. Rel. Ps.*, 4(1931), 214-38; Höfding, H., *Erlebnis und Deutung: Eine vergl. Studie zur Rel.ps.*, 1923; James, W., *The Varieties of Religious Experience* (Gifford Lectures 1901/02, dt. 1907 u.ö.); Keilbach, W., *Religiöses Erleben. Erhellungsversuche in Rel.ps., Parapsychologie und Psychopharmakologie*, 1973; Oesterreich, T.K., *Einf. in die Rel.ps. als Grundlage für Rel.phil. und Rel.gesch.*, 1917; Spilka, B. u.a., *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, 1985, 153ff.; Sundén, H., "Meditation and Perception. Some Notes on the Psychology of Religious Mysticism", in Hartman, S.S./C.-M. Edsman, Hg., *Mysticism*, 1970, 34-46; Bucke, R.M., *Kosmisches Bewusstsein*, 1925 (ND 1975 u.ö.); Weil, P., Hg., *Anthologie de l'Extase* (Question de 77, 1989); Buber, M., *Ekstatische Konfessionen*, 1985⁵; und natürlich dem Altmeister der Religionspsychologie, William James (*The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature being the Gifford Lectures on Natural Religion, delivered at Edinburgh in 1901-1902*, 1958, dt. 1914 und 1972).

dingtem Rahmen berechtigter Warnung⁵⁹⁵ überzeugt, späte Nachricht von dieser Zeit grosser und ausserordentlicher, bis in die Gegenwart strahlende Dichte kollektiver religiöser Energien.⁵⁹⁶

Für die kontinuierliche theoretische und praktische Weiterverarbeitung also unseres Motivs im christlichen⁵⁹⁷ Mittelalter⁵⁹⁸ bürgen neben obig erwähnten Namen Eriugena,⁵⁹⁹ Albertus Magnus,⁶⁰⁰ Richard von St. Viktor,⁶⁰¹

⁵⁹⁵ Gewiss ist ein Teil der diesbezüglichen Texte stereotyp und ohne lebensechten Hintergrund, kommen "ahnungslose" Frauen aus propagandistischen Gründen unversehens zu ausserordentlichen Gnadenerweisen, bei einigen jedoch darf aufgrund lebendiger und eindringlicher Gestaltung ein authentischer Hintergrund vermutet werden.

⁵⁹⁶ "Es ist unbestritten, dass solche Erlebnisse der Gottvereinigung ... einen besonderen religiösen Wert besitzen" (Bihlmeyer, K., "Die Selbstbiographie in der deutschen Mystik des MA's", *Theol. Quart. schr.*, 114, 1933, 505). Bihlmeyer attestiert den Frauen – damit war (Krebs, "Mystik in Adelhausen", 63, 101f.) und ist (Haas, "Traum- und Traumvision", *Gottleiden – Gottlieben*, 1989, u.a. 126) er nicht allein – aufgrund ihrer grossen "Liebes- und Hingabefähigkeit" eine besondere Affinität hierzu und einen Vorsprung gegenüber dem Mann. "Erst im 14. Jahrhundert wurde durch die Dominikanermystik der bisherige Vorsprung der Frau auf diesem Gebiete vom Manne eingeholt und ihre Leistung dann allerdings weit übertroffen, freilich nicht an Innigkeit des Erlebens, aber an der Fähigkeit, das Geschaute mit dem Intellekt zu erfassen und im Zusammenhang des theologischen Systems spekulativ zu verarbeiten" (Bihlmeyer, op.cit., 513). – Natürlich muss angesichts dieser Fülle von Erfahrungsberichten die Frage gestellt werden, was denn die Alten (Plotin, Porphyrios etc.) falsch gemacht haben, dass sie so selten die letzten Höhen der Einkehr erlebt haben. Vielleicht müsste die Art der Erfahrung näher bestimmt werden, von der gesprochen wird. Heiler bspw. grenzt die Unio-Erfahrung im Sinn eines momentanen Grenzerlebnisses als Vorstufe von der eigentlichen Unio im Sinn eines dauerhaften Gewissheitszustandes ab (*Der Katholizismus*, 1923, 508-9; cf. Heiler, F., "Der Gottesbegriff der Mystik", *Numen*, 1, 1954, 161-83, 175).

⁵⁹⁷ Auch in der islamischen Mystik erhält die *unio mystica* eine zentrale Bedeutung: "Wahrscheinlich sind es indische Traditionen, deren sexuelle Bilder und Symbole die islamische Liebesmystik beeinflusst haben. (...) Der Einfluss, der gerade von der islamischen Liebesmystik auf die spanisch-christliche Mystik ausging, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden" ("Mystik", *TRE*, 23, 1994, 534-47, 540); cf. Sells, M., "Bewildered Tongue: The Semantics of Mystical Union in Islam", Idel/McGinn, Hg., *Mystical Union*, 1989, 87-124; Idel, M., *Studies in Ecstatic Kabbalah*, 1988, 1ff. u.ö.; Meier, F., *Die Fawa'ih al-Gamal Wa-Fawatih al-Galal des Nagm ad-Din al-Kubra*, 1957, 72ff.; Ritter, H., *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Attar*, 1978, 575ff.; Aschtiani, M., *Der Dialektische Vorgang in der mystischen 'Unio-Lehre' Eckharts und Maulanas ...* (Diss. Hdlb.), 1971; Averroes, *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Comm. of Moses Natboni*, 1982; Merlan, *Monopsychism*, 19ff. – Ziel des menschlichen Seins laut *al-Kirmâni* ist die Entwicklung seiner rationalen Fähigkeiten und die Transformation "de son âme en un intellect en acte qui devient en même temps intellect, intelligent et intellige". Der Mensch muss die Hindernisse überwinden und sich stufenweise von der Materie lösen, letztes Ziel der menschlichen Seele ist das Pleroma der getrennten Intelligenzien, die vollständig aktualisierte Seele wird dem Intellekt ähnlich; in diesem Stadium erlangt sie eine Autarkie, die ihr erlaubt, getrennt vom Körper zu leben; frei von den dem Körper eigenen Leidenschaften nimmt sie Teil am ewigen Glück des Intellektes. "Cet état de béatitude, dû à la transformation de l'intellect humain en une Intelligence séparée et à sa réunification avec l'Intellect cosmique, est le paradis dont parlent les livres révélés" (DeSmet, D., *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'oeuvre de Hamid ad-Din al-Kirmâni* (X^e/XI^e s.), 1995, 385).

⁵⁹⁸ Lassen wir nochmals Denifle zu Wort kommen: "Was ist also der Gegenstand der wahren Mystik? Er ist, um mit Kleutgen [1811-83, cf. *LThK* 6, 1961², 340] zu reden, 'eine geheimnisvolle Vereinigung mit Gott, zu der nicht alle berufen sind, und die darin besteht, dass die Seele durch ausserordentliche Wirkungen der Gnade zu einer höheren Beschauung der himmlischen Dinge und vorzüglich Gott selber erhoben wird und vermittelt derselben jene übernatürliche Gemeinschaft mit dem Wesen Gottes, welche die heiligmachende Gnade den Gerechten verleiht, nicht mehr bloss durch den Glauben erfasst, sondern auch durch Erfahrung kennen lernt'" (*Die deutschen Mystiker*, S. 30f.). In der *Theologie des Aristoteles* heisst es, die starke, nicht dem Leibe erlegene Seele werde der Allseele ähnlich. "Zwischen beiden herrscht dann weder Trennung noch Unterschied" (Dieterici, F., Hg. u. Übers., *Die sog. Theologie des Aristoteles*, 1883, 86); cf. Harnacks Paraphrasierung: "Ist aber die Seele per raptum eines solchen Aufschwungs aus ihrem Nichts zu Gott fähig, kann Gott in ihr Innerstes eintreten, dann ... umschliesst die Seele selbst in ihrem innersten Wesen ein tiefverborgenes Göttliches. Das Pantheistische schlägt in Selbstvergötterung um. Das Göttliche ist im Grunde die Fähigkeit der Seele, von allem Erscheinenden abstrahieren und sich befreien zu können; es ist das reine Gefühl der geistigen Freiheit und Erhabenheit über alles Seiende und Denkbare. In diesem Gefühl, welches als Begnadigung auftritt und nur durch diesen Stimmungscoefficienten vor dem Hochmuth des Selbstgefühls geschützt ist, empfindet sich die Seele als Eins mit dem göttlichen Wesen, welches nach der katholischen Betrachtung in negativen Bestimmungen selbst am besten charakterisiert wird. Die mittelalterlichen Mystiker sind in diesen noch viel weiter gegangen als Augustin und der Areopagite" (*Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, 1932⁵, 441). Lit.: Greith, C., *Die deutsche Mystik im Predigerorden*, 1861, 156-76; Krebs, E., *Grundfragen der kirchlichen Mystik*, 1921, 13-39; Riehle, W., *Studien zur engl. Mystik*, 1977, 129ff.; Berger, K., *Die Ausdrücke der Unio mystica im Mittelhochdeutschen*, 1935 (S.3, A.3, Hinweis auf Kalthoff, L., "Die bildhafte Darstellung der Unio mystica...", Diss. handschr., Rostock, 1920 [nicht eingesehen]); Górecka, M., *Das Bild Mariens in der Deutschen Mystik des Mittelalters*, 1999, 512-34; Vauchez, A., *Les laïcs au MA: Pratiques et expériences religieuses*, 1987, 259-63 (Dévotion eucharistique et union mystique chez les saintes de la fin du moyen âge); Hoyer, W.J., "Die Vereinigung mit dem gänzlich Unerkannten nach Bonaventura, Nikolaus von Kues und Thomas von Aquin", Boiadjev, T. u.a., Hg., *Die Dionysius-Rezeption*, 2000, 477-504; Egerding, M., *Die Metaphorik der spätma. Mystik* 1, 1997, u.a. 171ff.; Tanquerey, A., *Grundriss der asketischen und mystischen Theologie*, 1935 (frz. Or. 1931), 1002-21; Pacheu, J., *Psychologie des mystiques chrétiennes*, 1909, 254-375. – Der Begriff *unio mystica* selber soll selten verwendet worden sein, so jedenfalls (ohne Beleg) U. Strömer-Caysa, *Entrückte Welten. Einführung in die mittelalterliche Mystik*, 1998, 11.

⁵⁹⁹ Eine eigenwillige Wendung gibt Eriugena dem Unio-Gedanken, er beschreibt nicht das beseligende Erlebnis der Einung, ihm ist das Höchste das Erkennen der Wahrheit, er betont also mehr das Aktive, das Streben des Menschen nach umfassendem Begreifen. – "Will man nur solch ein ekstatisches Uebergehen in die Gottheit, bei dem sich das Bewusstsein seiner selbst verliert, 'Mystik' nennen, so ist Eriugena [sic] kein Mystiker. Denn dieses Aufgeben des Bewusstseins, das Verschwinden in der Fülle der Gottheit, kennt er nicht" (Dörries,

Wilhelm von Thierry,⁶⁰² Thomas Gallus,⁶⁰³ Marie von Oignies,⁶⁰⁴ Dietrich von Freiberg,⁶⁰⁵ Eckhart⁶⁰⁶ und seine Schüler,⁶⁰⁷ die Spanier⁶⁰⁸ und andere.⁶⁰⁹

H., *Zur Geschichte der Mystik. Erigena [sic] und der Neuplatonismus*, 1925, 94); das neuplatonische Sinken "der Scheidewand zwischen Gott und Mensch" kennt Erigena nicht, er "weiss von dieser Entselbstung nichts. Von einer Ausdehnung des Bewusstseins zum Allumfassen mag man reden, an ein Sprengen der Bande, die es zusammenhalten, oder an ein Sichzurückziehen aus der Individualität wird nicht gedacht" (*ebd.* 99). Er strebt nicht dem Ziel der *visio beatifica* zu, nicht Ruhe ist sein Ziel, sondern Erkenntnis. "Es ist doch nicht nur die kontemplative Haltung, der Genuss der Betrachtung, was er anstrebt." Aktiveres Erkennen, umfassenderes Begreifen ist sein Ziel. "Keine Seligkeit gibt es, ausser der Erkenntnis der Wahrheit. Wahrheit ist Glück. (...) Von der gestaltlosen Ruhe und dem Einswerden jenseits aller Schau ist ihm nichts bekannt" (*ebd.* 104f.).

⁶⁰⁰ Philips, G., *L'union personnelle avec le dieu vivant: Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée*, 1989, 132ff.

⁶⁰¹ Denifle, *Die deutschen Mystiker*, 31 (De Trin. 6, Prol.), cf. 63, A.2: De quatuor gradibus viol.charit. S.561a: *In hoc statu dum mens a seipsa alienatur, dum in illud divini arcani secretarium rapitur ... seipsam penitus exiit ... divinum quemdam affectum induit*; oder De exterminatione mali c.18, S.33b: *In divinum quemdam habitum purior animae pars felici animae transfiguratione convertitur et inspectae pulchritudini configurata tota in aliam gloriam transit* und erscheint in der Farbe derselben (A.3: De quatuor ..., S.562b: *Cum in tertio gradu quodammodo [anima] quasi in forma Dei esset*), so dass er sich da als einen anderen findet, als er sich zuvor verstand (A.4: *ebd.* S.561a: *(Mens) tota liquescit et a priori statu penitus deficit*. Vgl. De gratia cont. 1.5,c.5, S.315b; McGinn, B., "Love, Knowledge and Unio mystica", Idel/McGinn, Hg., *Mystical Union*, 1989, 59-86, 65f.; McGinn, *Mystik im Abendland*, 2, 628ff., cf. Bd. 3, 162; Merkur, D., "Unitive Experience and the State of Trance", Idel/McGinn, Hg., *Mystical Union*, 1989, 125-55, 138.

⁶⁰² McGinn, B., "Love, Knowledge and Unio mystica", Idel/McGinn, Hg., *Mystical Union*, 1989, 59-86, 63f.; McGinn, *Mystik im Abendland*, 2, 1996, 403ff.

⁶⁰³ Thomas Gallus bezieht sich auf den von Richard von St.Viktor beschriebenen Prozess der 'Verengung'; die Verinnerlichung der Engelhierarchie ist ein wichtiges Element auf dem Weg der Seele zu Gott. "Höchst glücklich ist, wer die Höhe dieser (vierten) Stufe erreicht: Er wird bereits in der Gegenwart verengelt (angelificatus) und fängt schon das künftige Leben an" (*De septem gradibus contemplationis*, irrt. Bonaventura zugeschrieben, McGinn, *Mystik im Abendland*, 3, 1999, 163, cf. 151f.). Bereits in seinem frühesten Werk, dem Kommentar zu Jes.6, schreibt er: Zweck der Hierarchie ist, *mit Gott gleichförmig zu machen und mit ihm zu vereinen, das heisst, alles Verhalten und Wirken voll an Gott anzugleichen und mit ihm vereint zu werden (Intencio ierarchiae est assimilacio et unicio ad Deum: id est, assimilare plenos habitus et operationes Deo et uniri ei ...*, cf. Walsh, J., "Thomas Gallus et l'effort contemplatif", *Rev.d'hist.de Spir.*, 51, 1975, 20); der Schlüsseltext dazu ist Ps.Dion., *Himml.Hier.*, 10, 165. "Die Art, wie der Franzose die Hierarchien des Dionysius neu interpretierte, brachte in die mystische Analyse der Rolle der Seelenkräfte dynamische Energie" und liefert "wichtige Beiträge zum Verständnis des Ziels des mystischen Weges, der Vereinigung mit Gott in der Liebe" (McGinn, *op.cit.*, 165).

⁶⁰⁴ Geyer, I., *Marie von Oignies*, 1991, 209-20.

⁶⁰⁵ Ruh, K., *Geschichte der abendländischen Mystik*, III, 1996, 209ff.

⁶⁰⁶ Für Eckhart ist die Einheit seit je vorhanden, sich manifestierend im *vünkelîn* (Haas, A.M., "Mystik als Suche und Findung von Sinn", *Mystik als Aussage*, 1996, 9.-27, 24); cf. Mensching, G., "Deutsche und ausserdeutsche Mystik", *Gott und Mensch: Vorträge und Aufsätze zur vergleichenden Religionswissenschaft*, 1948, 176-93, 181f.; Aschtiani, M., *Der Dialektische Vorgang in der mystischen 'Unio-Lehre' Eckharts und Maulanas*, 1971; Hemmerich, J., *Über das Wesen der Gotteinung bei Meister Eckhart*, 1939. – *Diu sêle tritet mêt in got denne kein spise in uns* (Pfeiffer 113,24f.). *Dâ wirt diu sêle vereinet in der blôzen gotheit, daz si nimmer mêt müge funden werden, als vil al ein tropfe wînes mitten in dem mer* (Pfeiffer 467,6ff.), Licht in Licht (Pfeiffer 171,37, cf. Denifle, *Die deutschen Mystiker*, 137.1); Reiter, *Der Seele Grund*, 1993, 175f., 187 u.ö.; McGinn, B., "Love, Knowledge and Unio mystica", 1989, 75ff.; Beierwaltes, W., "Und daz Ein machet uns saelic. Meister Eckharts Begriff der Einheit und Einung", *Platonismus im Christentum*, 2., korr. A., 2001, 100-29.

⁶⁰⁷ Enders, M., *Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse*, 1993, 56f., 58ff., 65ff., 73, 156ff., 189; "Ame", *Dict.Spir.*, 453; Grunewald, K., *Studien zu Joh.Taulers Frömmigkeit*, 1930, 15ff.; Haas, A.M., "Schulen spätmittelalterlicher Mystik (14. und 15. Jh.)", Raitt, J./B.McGinn/J. Meyendorff, Hg., *Geschichte der christlichen Spiritualität*, 2, 1995, 154-87, 165f. (Tauler); Denifle, *Die deutschen Mystiker*, 1951, 42f., 89, 93; McGinn, B., "Love, Knowledge and Unio mystica", 1989, 78f. – Die höchste Einung in der Natur sei diejenige zwischen der Seele und dem Leib, nach Aristoteles könne es keine innigere Vereinigung geben als die zwischen der Form und demjenigen, dessen Form sie ist (De an.II,1, vgl. Brentano, Ps. 50), schreibt Denifle (*Die deutschen Mystiker*, 1951, S.141). "Aber die Einigung der Seele mit Gott, sagt Katharina von Siena (Dial.deldiv.prov. c.79) und mit ihr Meister Eckhart (Pf.566,34-5) und Tauler (Vetter 69,17f; 120,23f), ist noch weit vollkommener." Doch es ist keine wesenhafte Einigung, "da das Endliche niemals das Unendliche, und das Unendliche niemals das Endliche werden kann" (Denifle, *ebd.*, S. 141). Nur durch Hinweis auf die Schrift hätten Eckhart und Bernhard solches auszusprechen gewagt. Wer die Seele in dieser höchsten Vereinigung mit Gott sehen möchte, sieht sie mehr als Gott denn als Seele (Pfeiffer 185,1; Vetter 146,24; 252,11; 263,18). Johannes v.Kreuz drückt denselben Gedanken aus, wenn er schreibt, dass im Zuge dieser Vereinigung die menschliche Natur, "ohne etwas von ihrem Wesen zu ändern, als Gott erscheine" (Geistl. Gesang 22. Strophe), "die Seele infolge dieser Umgestaltung mehr Gott als Seele zu sein scheine" (Aufstieg, 2.B., 4.Kap., Denifle, *Die deutschen Mystiker*, 1951, S.145). Die Mystiker lehren, dass die Persönlichkeit veredelt werde. "Niemand lehren sie aber, dass die Persönlichkeit als solche verloren gehe." Zu unterscheiden sei zwischen der physischen und moralische Person, erstere bleibe, zweitere werde veredelt. Tauler hierzu: "Und je grundloser das Nichts ist, desto wesentlicher, wahrlicher und gründlicher ist die Vereinigung mit Gott. Und wäre das *Nicht* an der Seele des Menschen also wesentlich und blösslich entdeckt, wie an der (lautern, edlen, würdigen [A.1: Fehlt in Vetter]) Seele unseres lieben Herrn Jesu Christi, wer dazu käme – *wenn das möglich wäre, was jedoch nicht ist* – die Vereinigung würde also gross wie in ihm" (Vetter 314,16ff.). "Richtig!" kommentiert Denifle die Stelle ... (*Die deutschen Mystiker*, 1951, S.158f.).

⁶⁰⁸ Zu den spanischen Mystikern cf. Tanquerey, A., SJ, *Grundriss der asketischen und mystischen Theologie*, 1935, 1015-21 (§1469-79); Pike, N., *Mystic Union*, 1992, passim; Mager, P.A., *Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik*, O.J., 190ff.; Wessely, F., "Moderne Probleme der mystischen Vereinigung mit Gott", *Theologische Fragen der Gegenwart (FS Innitzer)*, 1952, 25-35; Merkur, D., "Unitive Experience and the State of Trance", Idel/McGinn, Hg., *Mystical Union*, 1989, 125-55, 138f.; McGinn, B., "Love, Knowledge and Unio mystica", 1989, 59-86, 81ff.

In der heutigen Theologie und Religionswissenschaft wird das Problem der *unio mystica in statu viae* kontrovers diskutiert,⁶¹⁰ u.a. geht es um die Frage, ob ein unmittelbarer, auf Ekstase beruhender Zugang zum Einen in einer Religion wie dem Christentum, das eine Mittlerrolle voraussetzt, überhaupt legitim ist.⁶¹¹ Auch die Tiefenpsychologie nimmt sich dieses Themas an; Carl Gustav Jung etwa behandelt es auf anschauliche Weise und mit aufschlussreichen Vergleichen bereichert in seinem "europäischen Kommentar" zu einem Schlüsseltext der altchinesischen Mystik, *Tai I Gin Hua Dsung Dschü*.⁶¹² Eine originelle, aber letztlich doch reduktionistische Erklärung schlägt A. Mavén vor: Ausgehend von der Tatsache, dass Einzellern nachweisbar Gedächtnisfunktionen zukommen, deutet er die Unio als eine Anamnese des Verschmelzungsvorganges von Ovum ("Meer") und Sperma ("Tropfen").⁶¹³ Andere deuten sie als Begegnung mit dem Höheren Ich oder dem Selbst.⁶¹⁴

⁶⁰⁹ Zu Heinrich von Friemar d. Ä. (Augustiner, † 1340) schreibt A. Zumkeller: "Die mystische Gottvereinigung wird nach Heinrich begleitet und vollendet von einer besonderen Art der Gottesliebe, die er als *amor consumptivus, vulnerativus et constructivus* (Liebe, die verzehrt, verwundet und enge Bindung schafft) bezeichnet. Vielleicht gegen Eckhart wendet er sich, wenn er betont, dass diese *unio mystica* ... nicht 'im Sinn einer Identität der realen Existenz' (*secundum identitatem realis existentiae*), sondern 'im Sinn einer gewissen Ähnlichkeit durch Gleichförmigkeit und Umgestaltung' (*secundum quandam conformitatis et transformationis similitudinem*) zu verstehen sei" (Tractatus ascetico-mystici I, Zumkeller, A., "Die Spiritualität der Augustiner", Raitt/McGinn/Meyendorff, Hg., *Geschichte der christlichen Spiritualität, II*, 1995, 80-89, 86; cf. Gottfried von Strassburgs Minnegrotte (DeBoor, H., *Gesch. d. dt. Lit.*, 2: *Die höfische Literatur*, 1960⁴, 138f.). Zu Gerson cf. Grosse, S. *Heilsgewissheit und Scrupulositas im späten MA: Studien zu Joh. Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheol. seiner Zeit*, 1994, 62ff.; zu Bernhard: Trottmann, C., *La vision béatifique. Des disputes scholastiques à sa définition par Benoît XII*, 1995, 99ff.; Johannes von Saint-Thomas: Gardeil, A., OP, *La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique*, 1927, 253ff. u.a.; zu Bonaventura: Rosenmöller, B., *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*, 1925, 175-202; Delio, Ilia OSF, "The Role of the Crucified in Bonaventuras Doctrine of Mystical Union", *Studia Mystica*, 29(1998), 8-20, 20.

⁶¹⁰ Merkur, D., "Unitive Experience and the State of Trance", Idel/McGinn, Hg., *Mystical Union*, 1989, 125-55, 125. Die Literatur hierzu ist uferlos, dh in jeder Monographie zur Mystik wird die Unio behandelt, bspw. von Jaegen, H., *Das mystische Gnadenerleben*, 1949⁴, 113ff.; Happold, *Mysticism. A Study and an Anthology*, 1970, 94ff.; Stolz, *Theologie der Mystik*, 1936, 175ff.; Mensching, G., *Das Heilige Schweigen: Eine religionsgesch. Unters.*, 1926, 64ff.; Hick, J., *Death and Eternity*, 1976, 442ff. etc. etc.; meist aber werden ähnliche Allgemeinplätze reproduziert, tieferschürfende Arbeiten sind, wie McGinn feststellt (cf. oben, zu A. 577), rar (sehr ergiebig ist obige Aufsatzsammlung von Idel/McGinn). – Für die protestantische Theologie cf. Koepf, W., "Wurzel und Ursprung der orthodoxen Lehre von der unio mystica", *ZThK NF* 2(1921), 139-71; Ritschl, O., "Das Theologumenon von der unio mystica in der späteren orthodox-lutherischen Theologie", *Harnack-Ehrung*, 1921, 335-52.

⁶¹¹ Dupré, L., "Unio mystica: The State and the Experience", Idel/McGinn, Hg., *Mystical Union*, 1989, 3-26, 5. Dupré fragt sich, ob es nicht einen bescheideneren Zugang brauche und ob nicht die ganze mystische Theologie der fehlgelaufene Versuch zu einer Unmittelbarkeit sei (*ibd.*). Ähnlich McGinn: "How can any individual human claim union with God without compromising divine transcendence and elevating the creature beyond its proper status? Are not claims to union inherently blasphemous?" (Idel/McGinn, *Mystical Union*, 1989, vii). Dupré nimmt dann aber eine wohlwollende Position ein, indem er anerkennt, dass das Überleben dieser im späteren Christentum beargwöhnten Unterströmung Beweis ihrer genuinen Zugehörigkeit zum christlichen Glauben sein könnte ("*Unio mystica*", 6). Auf die Problematik der Unio im Rahmen einer theistischen Religion weist auch H.-C. Meier hin, der den Begriff "enge Verbundenheit" für angemessener hält als "Verschmelzung" (*Mystik bei Paulus*, 1998, 19f.). "Vom Standpunkt der Dogmatik aus müssen solche vollmundigen Sehnsuchtsäusserungen verdächtig erscheinen" (*ibd.* 24). Auch für Haas sieht die christliche Mystik in Christus "eine Grenze ... für jeden neuplatonisch spekulativen Vorgriff in die göttliche Einheit" ("Wege und Grenzen der mystischen Erfahrung nach der deutschen Mystik", o.Hg., *Mystische Erfahrung. Die Grenze menschlichen Erlebens*, 1976, 27-50, 47, *Sermo mysticus*, 1979, 168-85, 184).

⁶¹² Wilhelm, R./C.G. Jung, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch*, 1929, 30ff.

⁶¹³ Mavén, A., "The Mystic Union: A Suggested Biological Interpretation", *The Journal of Transp.Ps.*, 1(1972), 51-55. Hier öffnet sich ein sehr interessantes und seit einiger Zeit intensiv erforschtes Feld: Die Erkenntnis nämlich, dass unser Körper ein perfektes Speichermedium ist und sämtliche Erfahrungen aus ihm mit geeigneten Methoden abgerufen werden können, hat, in der besonders durch Nietzsche hörbar gemachten Wende des 19. Jahrhunderts hin zur Materie gründend, zu einem erweiterten, massgeblich von Wilhelm Reich initiierten integrativen und nachhaltigerem therapeutischen Zugang zum Menschen geführt, cf. bspw. Boadella, D., "Body Psychotherapy and Transference", *Energy & Charakter, Intern. J. of Biosynthesis – Pre- and Perinatal Psychology, Somatic and Depth Psychology oriented Psychotherapy, Transpersonal Psychology*, 31(2001), 7-12. – Für einen guten Überblick über die Theorien der Psychiatrie und Psychologie im 20. Jh. cf. Merkur, D., "Unitive Experience and the State of Trance", Idel/McGinn, Hg., *Mystical Union*, 1989, 125-55. Das Mahnwort Lothar Schreyers aber sei nicht vergessen: "Doch sind alle Deutungen der unio mystica trübe ... Sie sind grundsätzlich falsch, sobald sie das Übernatürliche aus dem Natürlichen zu deuten suchen" (*Deutsche Mystik im Elsass*, 1992, 222).

⁶¹⁴ Meyer, R., *Die Weisheit des deutschen Volksmärchens*, 1981, 178, 180.

Und so kann auch das Unio-Motiv ähnlich der Katharsisideen und der Ausserkörperlichkeitsvorstellungen guten Gewissens und ohne Übertreibung auf eine ungebrochene Jahrtausende alte Tradition zurückblicken, mit frühen Wurzeln in den Eleusischen Mysterien über Parmenides und andere Vorsokratiker, die Neuplatoniker, Philon und die Kirchenväter, die Philosophen und Theologen des Mittelalters hin zu unseren Schwesternbüchern und darüber hinaus bis in die jüngste Zeit mit ihren Berichten über Nahtodeserfahrungen⁶¹⁵ aller Art – unbestritten kommt dabei der plotinischen Erfahrungsmystik und deren Weiterverarbeitung⁶¹⁶ zentrale Bedeutung zu.

9. Arme Seelen

*Each soul gravitates to its own level.*⁶¹⁷

Und do min sel in diser frôd was, recht geches⁶¹⁸ do sach ich das sich ain gaist uff hûb von der erd, und begund der zû mir nachen. Und ward mir ze erkenend geben das es ain sel was von den wisen⁶¹⁹ und hilf von mir welte begeren. Und do sy mir begund nachen, do hort ich das sy rûft ain klegliche stim und begert hilf und sprach zû mir: 'Edli und wirdigi sel, bit Got fûr mich!' Und dunkt mich das mich das ain klain wôlt iren. Do illt ich und bat minen Got das er mir den gaist abnem, das er mich an miner frôd nit ierte, und zehand do ensach noch enhort ich sin nit me. (Tö. 58.9–17)

Sophia nimmt eine Sonderstellung ein in ihrem Umgang mit den betrubten Seelen, und es ist ihr auch als Egoismus vorgeworfen worden, dass sie eben dies nicht getan, was Eckhart von einem wahren Christenmenschen verlangte: Auf den Genuss der eigenen Freuden verzichten zugunsten des hilfs-

⁶¹⁵ Marion Giebel vergleicht diese explizit mit den Erfahrungen des antiken Mysten (*Das Geheimnis der Mysterien*, 1990, 217); von der Verschmelzung mit einer überirdischen Lichtquelle u.ä. wird hier häufig berichtet, cf. Zaleski, Dinzelbacher, Ring, Osis u.a.

⁶¹⁶ 'Das charakteristische Merkmal jeder abendländischen Mystik, die plötzliche Einswerdung mit Gott, ist erstmals im Neuplatonismus bezeugt, nun hören wir nicht mehr vom langsamen, stetigen, über Emanationsstufen führenden Rückweg' (Hoffmann, *Platonismus und Mystik*, 54, cf. 70, 77f.). Mit Hinweis auf Zeller (*Die Phil.d.Gr.*, 3,2, 888) weist Hoffman auf die Kritik bzw. Korrektur Proklos' an Plotins Lehre von der Einung der Seele mit dem Einen hin. Das Problem nämlich, wie sich der immense Abstand zwischen dem Absoluten und der doch in weiter Entfernung davon liegenden Seele derart überbrücken lasse, löst er, indem er die Seele alles Geringere verlassen lässt; Zeller moniert ähnlich der Argumentation Hoffmanns, dass auch Proklos mit der Aufnahme der plotinischen Unio-Idee seinem Grundsatz der vermittelnden Funktion des Mittleren zwischen Höherem (dem Einen) und Niedrigerem (der Seele) untreu werde (Hoffmann, *ebd.* 55).

⁶¹⁷ Um zu einer adäquateren Wahrnehmung des Göttlichen zu evolvieren, muss die Seele von der Unreinheit irdischer Bedürfnisse befreit werden, kommentiert der Chassidist *Rabbi Schneur Zalman* (Hoffmann, *Edw.*, *The Way of Splendor*, 1981, 194f.).

⁶¹⁸ Die Plötzlichkeit des Geschehens kann ein weiteres Authentizitätsindiz sein.

⁶¹⁹ Krasse Fehlübersetzung Kunischs: "... dass es die Seele eines Weisen wäre", mit dem merkwürdigem Kommentar einer Abwertung des Lesemeisters gegenüber dem Lebmeister (*Eckhart, Tauler, Seuse. Ein Textbuch aus der altdeutschen Mystik*, 1958, 148).

bedürftigen Nächsten.⁶²⁰ Diese unchristliche Haltung ist singular in den Schwesternbüchern⁶²¹ und lässt sich auch schlecht mit deren soteriologischen Grundintention vereinbaren (ein weiteres Indiz für die Authentizität?⁶²²). Einen Gegenpol dazu findet sich in Adelheid Langmann, die unerhörte Stimmen von Seelen auslöst.⁶²³ Sie kennt das Leben im Purgatorium aus eigener Anschauung, wird sie doch an Allerheiligen *geistlichen gefuert in daz fegefeuer ... zu den selen, di do aller ding abgepuzzet heten, denn daz si neur gotes nit sehen*, und auf die Bitten dieser Seelen muss oder darf sie deren Pein mitleiden – *do wart si übil dürstent, daz si dauht, si wölt an der selben weil vor durst sterben*, und zwar nicht nach Wasser, sondern nach Gott und den Freuden des Himmels. Nur das Ave Maria, von einem mitleidigen Menschen gebetet, lindert für einen Moment diesen brennenden Durst, einem Schluck Wasser gleich. Zurückgekehrt zu sich selber, will sie um so eifriger helfen und sie *dankt underm herren, daz er si des grozzen fegefeurs nit het lozzen innen worden* (AL 77,27–78,29, Reg. Seele, 'Fegefeuer').

Stellvertretend für die weiteren erfolgreich erbeteten Befreiungen oder zumindest Linderungen (cf. Reg. Seele, 'Fegefeuer') sei hier Adelheid dú Rittrin genannt, die keinen Tag ausliess, *si lese ein vigili der ellendsten sel, dú in dem vegfür was*. Eines Nachts erscheint *neisswas* an ihrem Bett *vnd greiff vf si*, und auf ihre Frage *Ach, was bist dv?* erfährt sie, dass es eine Seele aus dem Fegefeuer ist, die sich für ihr erlösendes Gebet bedanken wollte (Kat. 106, Reg. Seele, 'Fegefeuer').

Das Fegefeuer hat im Mittelalter eine ausserordentliche Faszination ausgeübt, es beschäftigte die Menschen enorm; unzählige Sagen, Legenden, Erzählungen und gelehrte Abhandlungen zeugen davon.⁶²⁴ Auch in der heutigen

⁶²⁰ Haas, A.M., "Das Verhältnis von Sprache und Erfahrung" (1974), *Sermo mysticus*, 1979, 161.68. Otto Langer versteift sich bezüglich Sophia gar auf das trotz aller erlaubten Bedenken unangebrachte Schimpfwort "spiritueller Solipsismus" (*Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, 1987, 146-8); denn warum muss der arme Teufel Sophia ausgerechnet in diesem für sie so wichtigen Moment anbeteln? Wir alle werden – Eckharts Ermahnung zu trotz – in gewissen Situationen nicht gern gestört ...; cf. allgemein: Woods, R., "Mysticism and Social Action: The Mystic's Calling, Development and Social Activity", *Journ.of Consc.Stud.*, 3(1996), 158-71. Einen weiteren, grundsätzlichen, schon bei Origenes zu findenden Aspekt beleuchtet Schleiermacher mit seinem Einwand, eine vollkommene Seligkeit sei angesichts der Existenz vieler nichtseligen Seelen mit dem christlichen Gedanken des Mitgefühls nicht vereinbar, also müsste die Tatsache des Fegefeuers und noch mehr der Hölle diese Seligkeit trüben (*Der christliche Glaube*, § 179,1-3, cf. Bacht, G., *Eschatologie I*, 1999, Nr. 170, S. 147).

⁶²¹ Eine ähnliche Irritation erlebt Christina Ebner (CE 29, Reg. Seele, 'Fegefeuer'). Ausdrücklich verzichtet bspw. Elsbeth von Beggenhofen auf die höheren Freuden, allerdings nicht aus sozialen Motiven, sondern mit einer Begründung, die impliziert, dass der Zustand der Gnade geringere Gottesnähe bedeutet als der des "Alltagsbewusstseins: *Do sprach ein stimm zu ir: dir ist nit anders, denn denen, die in dem himel sint. Die mügent auch got nimer neher werden, denn als si ietz sind. Und dar umb dass si got neher würde und ir gottes mer würde, do wolt si sich des lustes und der freuden entziehen und pat got, dass er ir diss gnad ab neme. Und das beschah ze hand* (Oet. 266f., Reg. Seele, 'ziehen'). Zu den armen Seelen, cf. Zoepf, *Ebner...*, 1914, 98-110.

⁶²² Muschg jedenfalls ist es ein "Zeichen der echten Verückung ... Es ist das grossartig naive Geständnis ihrer Versuchung, sich als Auserwählte zu fühlen. Dieser Schatten ist schuld, dass sie, wieder Mensch geworden, in Zweifel und Traurigkeit verfällt" (*Die Mystik in der Schweiz*, 1935, 120). Wir können mit Recht fragen, weshalb Sophia ihre Hilfe nicht anbietet, wie es andere auch tun, bspw. Adelheid von Hiltegartshausen (Got. 124). Soll sie als schlechtes Beispiel angeführt werden? Wohl kaum, das war nicht das Konzept der Redaktorinnen (zu gut wussten sie vermutlich, dass nur der umgekehrte Weg Früchte zeitigen kann...), ausserdem müsste es in diesem Fall drastischer her- und zugehen, wie etwa bei jenem Bruder, welcher, "ausser sich geraten ... eine zahllose Menge Seelen auf sich zukommen" sieht, die ihn zu zerreißen droht, weil er ihnen die ihm für sie auferlegten Gebete nicht ordentlich ausgeführt hat (Unterl./Cl. 477).

⁶²³ Reg. Seele, 'Fegefeuer' AL. Im Gegensatz zu jener Irin, die Käufer für ihre der Hölle abgerungenen Seelen sucht, macht es Adelheid um Gottes Lohn ... (Wildhaber, R., "Keltische Beiträge zur vergleichenden Volkskunde", Gerndt, H./G.R.Schroubek, Hg., *Dona Ethnologica*, 1973, 17).

⁶²⁴ Bspw. Anrich, G. "Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegefeuer", *Theol. Abhandlungen*, 1902, 97-120; Atzberger, L., *Die christliche Eschatologie*, 1890, ND 1977; Leube, H., "Alte und mittelalterliche Kirchengeschichte", *Archiv f. Kulturgesch.*, 25(1935),

Zeit werden noch Seelen aus postmortalen Peinen befreit, obgleich die traditionelle Ortung des Fegefeuers längst nicht mehr von allen akzeptiert wird. Eindrückliches Beispiel ist die Jenseitswanderung des Mario Mantese,⁶²⁵ ähnliches berichten Margarete Friebe,⁶²⁶ Robert Monroe⁶²⁷ oder die sibirisch-amerikanische Psychiaterin Olga Kharitid,⁶²⁸ aber auch die Theologie widmet sich noch immer diesem umstrittenen Lehrinhalt,⁶²⁹ und eine gewisse Tradition hat sich ausserdem im Volksglauben erhalten.⁶³⁰

10. Geist

Und die gnad weret VIII tag an mir, und do ich zum ersten wider kam, und ich innen ward das ain lebender gaist in mir was, do stünd ich uff und was der frödenrichest mensch, des mich dunkt, der ie ward uff ertrich. (Tö. 59.2–4)

101-25; Edsman, C.-M., *Le baptême de feu* (Diss.Uppsala 1940), 1940; Schmid, F., *Die Seelenläuterung im Jenseits*, 1907; Bautz, J., *Das Fegefeuer. Im Anschluss an die Scholastik, mit Bezugnahme auf Mystik und Ascetik dargestellt*, 1883; Bylina, S., "Le problème du purgatoire en Europe centrale et orientale au bas MA", Verbecke, W., Hg., *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, 1988, 473-80; Bynum, C.W., *The Resurrection of the Body*, 1995; Dobrochotow, A., "Der Mensch und die Natur im 'Fegefeuer' Dantes (Gesang XXX)", Zimmermann, A./A.Speer, Hg., *Mensch und Natur im MA 2*, 1992, 791-4; Easting, R., Hg., "Peter of Bramhan's Account of a Chaplain's Vision of Purgatory (ca. 1343?)", *Medium Aevum*, 65(1996), 211-29; McGuire, B.P., "Purgatory, the Communion of Saints, and Medieval Change", *Viator*, 20(1989), 61-84; Newman, B., *From Virile Woman to Women Christ*, 1995, 108-36 (On the Threshold of the Dead: Purgatory, Hell, and Religious Women); Rahner, K., "Kleine Bemerkung zur Fegefeuerlehre", *FS Stirnimann*, 1980; Bertrand, D.A., "L'étang de feu er de souffre", *Revue d'hist.et de phil.rel.*, 79(1999), 91-99; Rehm, U., *Bebilderte Vaterunser-Erklärungen des MAs*, 1994, 214ff.; Youngs, D., "Visions in Trance: a fifteenth-century vision of Purgatory", *Medium Aevum*, 67(1998), 212-26, 227-34 (Text-Edition).

⁶²⁵ Mantese erfuh eine Nahtodeserfahrung, die ihn einen neuen Lebensweg einschlagen liess (Mantese, M., *Vision des Todes*, 1981), eines von vielen Beispielen in der Nachfolge von Platon's Er, dessen Nahtodeserfahrung ja einer Bekehrung gleichkam.

⁶²⁶ Friebe, M., *Geh durchs Tor Miranda. Erlebnisse im Universum durch kosmisches Bewusstsein*, 1987, 75ff.

⁶²⁷ *Über die Schwelle des Irdischen hinaus*, 2003² (engl. Orig.: *Ultimate Journey*, 1994).

⁶²⁸ *Samarkand. Eine Reise in die Tiefen der Seele*, 2003 (Am. Orig.: 2001), 259ff.

⁶²⁹ "[P]urgatory", Hastings, Hg., *The Oxford Companion to Christian Thought*, 2000, 582f.; Fastenrath, E., *In vitam aeternam*, 1982, 314ff., 782ff.; Auer, J., 'Siehe, ich mache alles neu': *Der Glaube an die Vollendung der Welt*, 1984. Reg., cf. 'Zukunft', Hasenhüttl, G., *Glaube ohne Mythos 2*, 699ff.; Schmid, F., *Die Seelenläuterung im Jenseits. Eine dogmatische Untersuchung*, 1907; Sachs, J.R., "Die christliche Lehre vom Purgatorium", *Concilium*, 29(1993), 431-4; Vassiliadis, N.P., *The Mystery of Death*, 1993, 393-416, 440-69; Gamber, K./C.Schaffer, *Lichtglanz aus der Höhe. Begegnungen mit der überirdischen Welt*, 1988, 56.

⁶³⁰ Tappolet, E. "Seelenorte", Derungs, K., Hg., *Mythol.Landsch.Schweiz*, 1, 1997, 210-14. – Eine andere Deutungsmöglichkeit von Sophias Störefried-Episode wäre, hierien eine Reminiszenz an das alte Motiv der Gefährdung bei der Himmelsreise der Seele zu sehen. Nach einer alten, von der Gnosis (Scholem, G., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 1980, 1. A. 1957, 54) aufgegriffenen Vorstellung muss die Seele auf ihrem (postmortalen) Weg zum Höchsten verschiedene Hindernisse und Prüfungen überstehen. Die Seele ist "beim Passiren [sic] des Luftraumes den Nachstellungen böser Dämonen ausgesetzt" (Kroll, W., "Antiker Volksglaube", *Rhein. Mus. f. Philologie*, NF, 52,1897, 338-47, 345). B. Lang sieht auch in Paulus' Engel Satans ein solches Hindernis (Lang, B., "Die grosse Jenseitsfahrt", *Paragrana*, 7,1998, 24-42, 37). Lit.: Negelein, J.v., "Die Reise der Seele ins Jenseits"; *Z.d.Vereins f. Volkskunde*, 1(1901), 16-28, 149-58, 263-71, 236ff.; Widengren, *Phänomenologie*, 484 (Hinduismus); Schlier, H., *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, 1929, 136 (Mandäer); Widengren, *Die Religionen Irans*, 1965, 104 (Zoroastrismus); Pedersen, J., *Israel, Its Life and Culture I-II*, 1926, 164; Wili, W., "Die Geschichte des Geistes in der Antike", *Eranos JB*, 13(1945), 51-93, 77 (Plutarch). Ein guter Überblick bei Maier, J., "Das Gefährungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalyptik und Gnosis", *Kairos, NF*, 5(1963-4), 18-39. Für solche Situationen wäre eigentlich der Führer zuständig (Röckelein, H., *Otloh, Gottschalk, Tnugdäl: Individuelle und kollektive Visionsmuster des Hochmittelalters*, 1986, 245; cf. Cumont, *Lux*, 175), Sophia jedoch wendet sich direkt zu "ihrem" Gott, während sich Adelheid von Rheinfeldern eines grimmigen Angriffes selbst zu entwehren weiss, nämlich mit dem christlichen Schutzgestus des Kreuzes. In der Gnosis war es ein Passwort oder ein Zaubersiegel, welches bzw. welcher der Seele den Wiederaufstieg ermöglichte (Maier, *Gefährungsmotiv*, 29f.; Scholem, *Hauptströmungen*, 54; Coulianus, *Extases*, 95). Jamblichus schreibt, die Dämonen würden danach trachten, die nach oben strebenden Seelen von ihrem Versuch, das Sinnliche und Materielle zu überwinden, abzuhalten (*De myst.*, Hopfner 246, 195, cf. Bayer, *Gral*, 1983, 217). Kirchenväter wie Origenes, Athanasius oder (Pseudo)Makarius beziehen sich hierauf, cf. auch das Gebet der sterbenden Melanie (A. 443).

Das Wort Geist ist zweifellos eines der schillerndsten und tragfähigsten der deutschen Sprachgeschichte. Der Eintrag zum Stichwort 'Geist' in Grimms Wörterbuch umfasst 169 Spalten.⁶³¹ Allein in unseren Quellen finden sich etwa hundertfünfzig Bedeutungsaspekte (cf. Reg. 'Geist'). Eine eingehende Behandlung ist in unserem Rahmen nicht möglich, wir werden uns auf ein paar wenige Anmerkungen beschränken. In der Bedeutung, wie sie im vorgehenden Zitat zum Kapitel "Arme Seelen" bei Sophia zum Ausdruck kommt im Sinn einer sich aus dem Fegfeuer erhellenden Seele, wird an die alte Vorstellung von Geistern als selbständige Wesen angeknüpft, die zuweilen schon während des Lebens, besonders aber nach dem Tod ihres Trägers ein Eigenleben führen und in enger Wechselwirkung mit den noch in einem Körper Lebenden stehen.⁶³² Von dieser Bedeutung sind jene zu unterscheiden, die im allgemeinen Sinn Intellektualität, göttliche Energie u.ä. meinen, in unseren Quellen im Zusammenhang u.a. mit Gottes Geist (cf. Reg. Geist, 'Geist Gottes') und dem Adjektiv *geistlich* (cf. ebd. 'geistlich') etwa gleich häufig neben der ersteren Bedeutung vorkommend.⁶³³

In ersterem Sinn treffen wir das Wort also auch zur Benennung eines autonomen Aspektes der menschlichen, noch lebenden Person, der sich unabhängig vom Wahrnehmungs-Ich zu bewegen vermag, etwa wenn der Geist Hedwigs von Herrenberg – explizit mit einem Menschen verglichen – auf seine Besitzerin aufpasst,⁶³⁴ derjenige Wilbirgs von Rotweil strengstens ihr Schlafensum überwacht⁶³⁵ oder der Geist des Bruder Albrecht auf dem Altar den Herrn genießen darf, während Caplan Walther nur zusehen kann.⁶³⁶ Ähnlich genießt der Geist Eites von Holchhausen, ebenfalls auf den Altar versetzt, dort Momente der *wunne und freud* mit ihrem Gott (KiS. 108, Reg

⁶³¹ Grimm, W. und J., *Deutsches Wörterbuch*, I,4,2, 1897, 2623-2796; cf. Günther, H., "Une *Phénoménologie de l'Esprit* en lexicographie: l'article *Geist* de Rudolf Hildebrand", *Revue des sc. phil. et théol.*, 80(1996), 58-70.

⁶³² Die Abgrenzung zum Wort 'Seele' bleibt unklar, oft sind beide auswechselbar, tendenziell jedoch meint Geist eher die Seele Verstorbener.

⁶³³ Zum philosophiegeschichtlichen Begriff (*nous, pneuma, mens*) cf. "Geist", *HWPPh*, 3(1974), 154-204. Stellvertretend für die Vielgestaltigkeit des Geistesbegriffes ein Auszug aus dem Registerband der köselschen Bibliothek der Kirchenväter zum Stichwort *Geist*: Der höhere Geist war bis zur Sünde mit der Seele zusammen, kehrt wieder bei Gerechten ein (Apol. I, 205, 212, 215f, 217, 227). Der himmlische Geist steht höher als die Seele, ist Gottes Ebenbild (Apol. I, 212). Der 'Geist Gottes' über dem Abgrund (Gen.1,2) war feinstoffliches Lebensprinzip (Apol. II, 43). Der Geist ist etwas für sich Bestehendes, nicht bloss Harmonie der Organtätigkeit (Lakt. 274f.). Erörterung der unlösbaren Frage, ob Geist und Seele identisch (Lakt. 277f). Der Geist ist die höchste Seite der Seele (Basil. II, 199). Der menschl. Geist ist die Seele (Aug. V, 99, 288). Von Gott wird Unkörperlichkeit ausgesagt der Natur nach, von den Engeln, Dämonen und Seelen aber der Gnade nach und im Vergleich mit der Grobheit der Materie (Joh. Dam. 80). Der menschliche Geist ist nicht von der Seele verschieden, sondern ihr reinsten Teil (Joh. Dam. 80, 127).

⁶³⁴ *Sie was als gar geistlich, so si des nachtes slif, das si des werlich enpfant, das ir geist ir hutet, als da ein mensch des andern hutet mit ganzem fleiss, und wenn der geist daucht, das sie genung het geslaffen, so wecket er sie, als das ein mensch das ander wol vast weket* (KiS. 111, Reg. Geist, 'Bewegung').

⁶³⁵ KiS. 114, Reg. Geist, 'ruhen lassen'. Es würde wohl zu weit gehen, so reizvoll es wäre, hierin einen Nachklang der germanischen Seelenvorstellungen zu sehen, im Besonderen desjenigen Aspektes, der mit *vorthr* bezeichneten Unterart des *hugr*, der den Körper verlassen und wie die unten erwähnte *fyrgia* anderen erscheinen kann und wörtlich 'Wächter' heisst, cf. de Vries, J., *Altgermanische Religionsgeschichte*, I, 1970, 221; Widengren, *Religionsphänomenologie*, 1969, 435f. Die Griechen dachten sich eine ähnlich autonome Instanz im Menschen, die auch aktiv ist, wenn "ihr" Körper schläft (Leisegang, H., *Der Heilige Geist*, 1,1 1919, 218).

⁶³⁶ KiS. 117, Reg. Geist, 'darben'. Auffallend ist die Häufung dieser Geist-Vorstellung in Kirchberg, ein weiteres Beispiel ist Adelheit von Eugsten: *Sie was auch als gar vol genaden, das ander swester under weilen horten etwas in ir singen gar wol und loblich, und das meint man, wer ir geist* (KiS. 107).

Geist, 'kommen'). Mit ihren leiblichen Augen sieht Luggl von Snabelburg beim nahen Tod einer Mitschwester deren Geistgestalt.⁶³⁷

Kaum eine Kultur kommt ohne diese Annahme unsichtbarer Existenzformen und Welten aus, die Jenseitigkeit fasziniert den Menschen seit jeher.⁶³⁸ Ihr ordnet er das Numinose zu und mit ihren ihm wohlgesinnten Kräften möchte er in möglichst engen Kontakt treten, von den anderen sucht er sich ebenso intensiv zu schützen. Mag sein, dass eine solche Interaktion in frühen Zeiten allen möglich war, wie ja auch behauptet wird, dass die Kinder naturgemäß bis zu einem gewissen Alter Einblick haben in dieses Land der Seelen – seit Jahrhunderten jedenfalls sind es besondere, eigens dafür berufene Menschen, die für die Verbindung besorgt sind, wir haben uns mit ihnen im Zusammenhang mit der Trennung der Seele vom Leib beschäftigt. Auch das Mittelalter, sich in den Schwesternbüchern widerspiegelnd, kennt diese 'unersättliche Jenseitsneugier'⁶³⁹ Im Folgenden soll es darum gehen, einen Blick in die "Geistgeschichte" der für uns relevanten Kulturen zu werfen.

Das Wort Geist selber führt uns bereits auf die richtige Spur, es geht vermutlich auf eben diese Tradition der Kommunikation mit jenseitigen Bereichen zurück, bedeutet doch got. *usgeisnan* 'ausser sich seiend', verwandt mit altindisch *zoisnu-*, 'schaudernd' und *hidati-* 'erregt', "so spricht alles für altgermanisch vorchristlich **gaistaz-* 'Ekstase', vielleicht sogar schamanische Ekstase". Später erhält das Wort dann die allgemeine Bedeutung von 'belebende, geistige, göttliche Kraft'.⁶⁴⁰

⁶³⁷ Adh. 173, Reg. Geist, 'Geistgestalt'. Hier könnte noch der altgermanische Seelenbegriff des *hamr* ('Hülle' u.ä. bedeutend, noch im Wort *Hemd* und *Leichnam* erhalten, cf. unten) anklingen – das Sehen des eigenen *hamr* nämlich kündigt den Tod an (Boyer, R., "Le sacré chez les Germains & les Scandinaves", Boyer, R. u.a., *L'homme indo-européen & le sacré*, 1995, 185-216, 195f.).

⁶³⁸ Natürlich gab es auch Ausnahmen: "Für eine theoria des Jenseitigen war im Peripatos kein Raum" (Dörrie, *Porphyrios 'Symmitka'*, 211f.). Zum Jenseits neben den einschlägigen Monographien: Hanegraaff, W., *New Age Religion and Western Culture*, 1996, 259-75; Danzel, T.-W., *Magie und Geheimwissenschaft in ihrer Bedeutung für Kultur und Kulturgeschichte*, 1924, u.a. 85-96 (Peru); Merkur, D., "The Otherworld as a Western Esoteric Category", Faivre, A./W.J.Hanegraaff, Hg., *Western Esotericism and the Science of Religion*, 1998, 75-94; Linke, B.M., Hg., *Die Welt nach der Welt: Jenseitsmodelle in den Religionen*, 2.A. 2002 (1.A. 1999); Demariaux, J.-C., *Pour comprendre les religions*, 2002, 93ff.; Thomas, L.V., "Le sacré et la mort", o.Hg. (Anati, E., u.a.), *Les origines & le problème de l'homo religiosus*, 1992, 210-54; Taliaferro, C., *Contemporary Philosophy of Religion*, 1998, 178ff., 321ff.; Römer, A., "Die Jenseitsfrage und das parapsychologische Interesse", *Z.f.Rel.ps.*, 5(1932), 111-20; "Jenseits", *TRE*; Strauberg, K., "Zur Jenseitstopographie", *ARV*, 13(1959), 56-110; Pancritius, M., "Die magische Flucht, ein Nachhall uralter Jenseitsvorstellungen", *Anthropos*, 8(1913), 854-943; Wundt, W., *Völkerpsychologie* 6,3 (2., Neub.A. 1915), 361ff.; Goodman, F.D., "Unterschiede im Erleben der anderen Wirklichkeit", *Worlds of Consciousness*, 7(1998), 127-34; Kretzenbacher, L., *Versöhnung im Jenseits*, 1971; Gurevich, A., *Hist. Anthr. of the MA*, 1992, 65-89; Niewöhner, F., "Jenseits und Zukunft – über eine Differenz im 12. Jh.", Niewöhner, F./R.Schaeffler, Hg. *Unsterblichkeit*, 1999, 61-72; Patch, H.R., "Some Elements in Medieval Descriptions of the Otherworld", *Publ. of the Modern Lang. Ass. of Am.*, 33(1918, ND 1963), 601-43; Ullmann, E., "Ecclesia und Himmlisches Jerusalem – Gedanken zum Wandel der Jenseitsvorstellungen [sic] im Mittelalter", Tanz, S., Hg., *Mentalität und Gesellschaft im Mittelalter. Gedenkschrift für Ernst Weber*, 1993, 225-36; Molyviati-Toptsis, U., "Vergil's Elysium and the Orphic-Pythagorean Ideas of After-Life", *Mnemosyne*, 47(1994), 33-46; Strich, W., *Der irrationale Mensch. Studien zur Systematik der Geschichte*, 1928, 194 (Wandlung der Utopie zum Jenseits); Gauthier, N., "Les images de l'au-delà durant l'antiquité chrétienne", Ferguson, E., Hg., *Studies in Early Christianity*, 1993, 261-80; Brenk, F.E., *Relighting the Souls*, 1998, 291-308; Gnlika, C., *Aetas spiritalis*, 1972, Reg.; "Jenseits", *RAC*, 17(1996), 246-407; Binder, G., "PALLIDA MORS. Leben und Tod, Seele und Jenseits in röm. und verw. Texten", Binder, G./B.Effe, Hg., *Tod und Jenseits im Altertum*, 1991, 203-48; Boyer, R., "Le monde indo-européen", Boyer, R. u.a., *L'homme indo-européen & le sacré*, 1995, 17-32; Cumont, F., *Lux Perpetua*, 1949; Ebert, M., "Die Bootsfahrt ins Jenseits", *Präh.Z.*, 8(1916), 179-96; Hübschmann, H., "Die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht", *Jahr-Bücher f.prot.Theol.*, 5(1879)203-45; Solmsen, "Two Pindaric Passages on the Hereafter" (1968), *Kleine Schriften*, III, 28-31; Wilamowitz-Moellendorff, U. von, *Der Glaube der Hellenen*, 2, 1932., 310-4; Morenz, S., "Altäg. und hell.-paulin. Jenseitsglaube bei Schenute", *Mitt.d.Inst.f.Or.forsch.*, 1(1953), 250ff.; Bousset, W., *Die Rel. d. Jud. i. späthell. ZA.*, 1926³, Reg.; Thieme, P., *Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte* (Berichte über die Verh.d.sächs.Ak.d.Wiss. zu Leipzig, phil.-hist.Kl., 98,5), 1952, c. III; Gounelle, A., "Les discours sur l'au-delà. Les différentes conceptions chrétiennes de l'au-delà", Gounelle, A./F. Vouga, *Après la mort, qu'y a-t-il?*, 1990, 7-112.

⁶³⁹ Lewis, *By Women*, 1996, 171 ("An insatiable curiosity about the afterworld is characteristic of the culture of the Middle Ages").

⁶⁴⁰ Betz, W., "Zum germanischen etymologischen Wörterbuch", *Festgabe für L.L. Hammerich* [o.Hg.], 1962, 7-12, 8; ähnlich L.Ejerfeldt ("Germanische Religion", Asmussen, H.J.P./J. Laessøe, Hg., *Handbuch der Religionsgeschichte*, 1, 1971, 277-342, 318). Nach W. Braune bedeutet Geist ursprünglich "die erscheinende seele eines abgeschiedenen" ("Althochdeutsch und angelsächsisch"; *Beitr.z. Gesch.d.dt. Spr.u.Lit.*, 1918, 360-445, 406), cf., Betz, W., "Die frühdt. spiritus-Übersetzungen und die Anfänge des Wortes 'Geist'", Bogler, P.T., Hg.,

Eine Bewohnerin dieser Welten im germanischen Raum ist die *fyrgia*, ein Seelenteil, der sich als eine Art Doppelgänger vom Menschen lösen und sich diesem selber oder anderen – meist in besonderen Situationen wie etwa dem bevorstehenden Tod oder auch nachher – zeigen kann (vergleichbar dem *hamr*),⁶⁴¹ ganz so, wie es der Geist der Königin Elsbeth von Ungarn nach ihrem Hinscheiden tat (Tö. 117, Reg. Geist, 'Schein') oder derjenige, der sich besagter Luggl von Snabelburg zeigte. Verwandt damit ist der Glaube an die Möglichkeit eines Gestaltwandels der Seele, wofür die Ausdrücke *hamr* und *hamingja* verwendet werden.⁶⁴² Es ist nicht anzunehmen, dass diese heidnischen Seelenvorstellungen noch bewusst weitertradiert worden sind,⁶⁴³ doch lässt sich mit Sicherheit sagen, dass sie so, wie die Geister und Seelen uns in unseren Quellen entgegentreten, diesen alten Vorstellungen noch um vieles näher stehen als es im Weltbild des heutigen gebildeten Mitteleuropäers (im Süden und Norden, bspw. in Island, sollen z.T. noch andere Verhältnisse herrschen) der Fall ist.⁶⁴⁴

Im anderen für uns bestimmenden Kulturraum, dem Alten Orient, sind dank der unvergleichbar besseren Quellenlage die Nachweismöglichkeiten eines solcherart gestalteten Geisterglaubens Legion, wir können hier aber

Schöpfergeist und Neuschöpfung, 1957, 48-55; Hasenfratz, *Die Seele*, 1986, 90f.; Mahlendorf, U.R., "OS Gêst: OHG Geist", *J. of Eng. and Germ. Philol.*, 59(1960), 480-90.

⁶⁴¹ Grimm, J., *Deutsche Mythologie*, II, 1835 (ND 1981), 728ff.; de Vries, J., *Altgermanische Religionsgeschichte*, I, 1970, 221, 226ff.; Golther, W., *Handbuch der germanischen Mythologie*, 1908 (ND 1985), 98-100; Ninck, M., *Götter und Jenseitsglauben der Germanen*, 1937, 30f.; Hasenfratz, H.P., "Seelenvorstellungen bei den Germanen und ihre Übernahme und Umformung durch die christliche Mission", *Z.f. Rel.u.Geistesg.*, 38(1986), 19-31, 25; Meyer-Matheis, V., *Die Vorstellungen eines Alter ego in Volkserzählungen* (Diss., 1974), 96-104; Tobler, *Epiphanie*, 1911, 24; Grimal, P., *Mythen der Völker*, 3, 1967 (frz. Orig. 1963), 92f.; Boyer, "Le sacré chez les Germains & les Scandinaves", 1995, 195f.; Ejerfeldt, "Germanische Religion", 318f.; Weniger, L., "Feralis exercitus", *Arch.f.Rel.W.*, 9(1906), 201-47, 211ff.; Ström, Å.v./H. Biezais, *Germanische und Baltische Religion*, 1975, 178f. Allgemein: Boyer, R., "Anges et démons dans la mythologie germaniques?", Ries, J., Hg., *Anges et démons*, 1989, 269-90; cf. A. 158.

⁶⁴² Zu *kem- 'bedecken', verwandt mit *Hülle*, *Hemd*, *Leichnam* (Pfeifer, W., *Etymol. WB des Dt.*, 1993, 530f.); cf. Golther, W., *Handbuch der germanischen Mythologie*, 1908 (ND 1985), 100-3; Grönbech, W., *Kultur und Religion der Germanen*, 1, 1954⁵; 273ff.; Hasenfratz, H.-P., *Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen (mit ausgewählten Texten)*, 1986, 85f.; Mogk., E., "Seelenglaube", *Reall.d.germ.Alterkunde* 4, 1918-9, 151-3.

⁶⁴³ Dass immerhin eine praktisch ungebrochene Tradition aus dem heidnischen Germanentum in das Klosterleben des Spätmittelalters möglich war, lässt sich bezüglich der archaischen Vorstellung einer magischen Wechselwirkung von meteorologischem Geschehen und menschlicher psychischer Energie am Beispiel der Villinger Vorsteherin Ursula Haider zeigen, die mit intensiven Beschwörungen Unwetter zu bannen vermag (Vill. 82f.). Ob es die Schwestern geradezu von ihrer Oberin erwartet haben, wie es jene Bauern noch zu Beginn des 20. Jh.s von ihrem Geistlichen taten, sei dahingestellt: "Ich habe auch schon gehört, dass Bauern im Salzburgischen nach einem Hagelschlag ihrem Pfarrer die Schuld gaben und meinten: 'Er hat halt net die Kraft'. Das erinnert sehr an den alten Königfetischismus, für den wir auch von germanischem Boden Belege besitzen, bei dem der Herrscher für das Gedeihen der Felfrüchte verantwortlich gemacht wird" (Much, R., "Die Religion der Germanen", [o.Hg.], *Die Religionen der Erde in Einzeldarstellungen*, 1929, 119-135, 123). – Die ungarischen Hexen (*táltos*) setzen sich ähnlich für gutes Wetter ein (Klaniczay, G., *Heilige, Hexer, Vampire: Vom Nutzen des Übernatürlichen*, 1990, 41). Die Möglichkeit der Bannung der Elemente ist ja auch neutestamentlich bezeugt und erscheint immer wieder, bspw. bei Hilarion (Fuhrmann, M., "Die Mönchsgeschichten des Hieronymus", Fuhrmann, M., Hg., *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en occident*, *Entr. Hardt*, 23, 1976, 41-89, 51). Alte wettermagische Praktiken, nur notdürftig katholisiert, halten sich bis "tief ins Mittelalter hinein" ("Bittprozession" [W.Pax], *RAC*, 2[1954], 428f.). Ein weiteres Beispiel für solche *surivals* sind die heilmagischen Praktiken, wie sie in Töss belegt sind, cf. Reg. Herz, 'Arbeit', Tö. 69.

⁶⁴⁴ Und doch ist noch in jüngerer Zeit davon zu lesen, wie C.G. Jung berichtet: "Eine moderne, wissenschaftliche Psychologie, die vom Standpunkt des Geistes aus erklärt, gibt es überhaupt nicht. Niemand könnte es heutzutage wagen, eine wissenschaftliche Psychologie auf der Annahme einer selbständigen, vom Körper unabhängigen Seele zu begründen. Die Idee eines Geistes ... die notwendige Voraussetzung für die Existenz von autonomen Individualseelen wäre, ist bei uns wenigstens äusserst unpopulär." Der Titel eines Psychologen-Kongresses, an dem Jung selber teilgenommen hat ("Are individual minds contained in God or not?") zeige aber, "dass die Idee eines autonomen Geistes ... noch nicht überall ... zu einem mittelalterlichen Leitfossil geworden ist" ("Die Entschleierung der Seele", *Europäische Revue*, 7, 1931, unter dem [warum?] geänderten Titel "Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie", neu aufgelegt in Jung, *Wirklichkeit der Seele*, 1934 [8.-12. Tausend 1969], 9-28, 15). Der heutige Stand der "Naturgeschichte des Geistes" sei mit demjenigen der Naturwissenschaften im 13. Jahrhundert zu vergleichen, fügt Jung ebd. S. 28 an; cf. Jung, C.G., "Die psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens" (Vortrag, British Society for Psychological research, London, Juli 1919), *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, 1971 (Studienausgabe bei Walter), 175-94; Jung, C.G., *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* (1916), 1971 (Studienausgabe bei Walter), 78.

nur in groben Linien die Entwicklung nachzeichnen. Frühe Wurzeln des Arme-Seele-Motivs führen in die mesopotamische Eschatologie: Nach dem Tod des Körpers soll eine intangible, aber sicht- und hörbare Wesenheit (*etemmu*)⁶⁴⁵ weiterleben, aber nur gut weiterleben, wenn sie mittels geeigneter Rituale entsprechend versorgt wird, ansonsten sie den Angehörigen unangenehm werden kann.⁶⁴⁶ Im ganzen altorientalischen Raum ist der Verkehr mit den Geistern der Verstorbenen belegt,⁶⁴⁷ den Israeliten war er zwar verboten, doch nicht alle hielten sich daran.⁶⁴⁸

Die alten Griechen hatten weniger Probleme mit derartigen Abgrenzungen, berühmt etwa ist die Unterweltszene im 11. Buch der Odyssee (12–224).⁶⁴⁹ Bereits Hesiod versucht sich in einer "Systematisierung der postmortalen Menschenschicksale".⁶⁵⁰ Platon ist es dann, der dem Begriff *daimon* einen neuen Sinn verleiht, nämlich "als Terminus für das der Gottheit untergeordnete, aber der Menschennatur übergeordnete Geistwesen".⁶⁵¹ Xenokrates fügt diese Ansätze einer Dämonologie seines Lehrers in eine mehr oder weniger kohärente, später von Proklos⁶⁵² erweiterte Ordnung.⁶⁵³

Im Christentum flossen sich die verschiedenen Stränge (Mesopotamien,⁶⁵⁴ Iran,⁶⁵⁵ Griechenland,⁶⁵⁶ Judentum⁶⁵⁷) zu einer vielgestaltigen, wie angetönt z.T. bis heute geglaubten und praktizierten Dämonenlehre.⁶⁵⁸

⁶⁴⁵ Das hebräische *ittim* ist verwandt mit akk. *etemmu* (Tropper, J., "Spirit of the Dead", van der Toorn u.a., Hg., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 1995, 1524-30, 1525).

⁶⁴⁶ Abusch, T., "Ghost and God: Some Observations on a Babylonian Understanding of Human Nature", Baumgarten, A.I./J.Assmann, G.G./Stroumsa, H.G., Hg., *Self, Soul and Body in Religious Experience*, 1998, 363-83, 373, 380. Luck, G., *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, 1990, 208; "Geister", *RAC*, 9(1976), 546-797, 566f.

⁶⁴⁷ Tropper, "Spirit of the Dead", 1524; Noetscher, F., "Geist und Geister in den Texten von Qumran", *Mélanges bibliques*, (1965), 305-15.

⁶⁴⁸ Luck, G., *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, 1990, 212; Tropper, "Spirit of the Dead", 1527 (Sam. 28.7), 1528f. (Lev. 20.27, eine Stelle, die im Mittelalter gern als Legitimation für die Hexenverfolgungen herangezogen worden sei); "Geister", *RAC*, 9(1976), 546-797, 581.

⁶⁴⁹ Eine reichhaltige Zusammenstellung verwandter Texte bei Luck, *Magie*, 1990, 223-73; cf. Cumont, *Lux Perpetua*, 1949, u.a. 78, 195; Bourguignon, E., "Necromancy", Sullivan, L.E., Hg., *Death, Afterlife, and the Soul. Religion, History, and Culture. Selections from the Encyclopedia of Religion*, 1989, 74-77.

⁶⁵⁰ Dihle, A. "Die leibliche Gegenwart körperloser Seelen", Holzhausen, Hg., *psyche-Seele-anima* (FS Karin Alt), 1998, 225-42, 225f.; Luck, *Magie*, 1990, 273-76. Allgemein: "Biothanati", *RAC*, 2(1954).

⁶⁵¹ Dihle, "Die leibliche Gegenwart körperloser Seelen", 230; Motte, A., "Le catégorie platonicienne du démonique", Ries, J., Hg., *Anges et démons*, 1989, 205-22.

⁶⁵² "Geister", *RAC*, 9(1976), 546-797, 664f.; cf. Gersh, S., *Middle Platonism and Neoplatonism I*, 1986, 233-6; 309-15 (dis-, en- und semiembodied demons).

⁶⁵³ "Geister", *RAC*, 9(1976), 546-797, 614f., 640f.; cf. Croon, J.H., "The Mask of the Underworld Daemon", *Journ. of Hell. St.*, 75(1955), 9ff.

⁶⁵⁴ "Geister", *RAC*, 9(1976), 546-797, 573ff.

⁶⁵⁵ "Geister", *RAC*, 9(1976), 546-797, 595ff.; Colpe, C., *Iranier – Aramäer – Hebräer – Hellenen. Iranische Religionen und ihre Westbeziehungen*, 2003, 316-27 (Iranische Dämonologie und ihre teilweise Umadressierung an Juden und Christen), 470-3 (Ältere und jüngere Dämonologie). Allgemein: Asmussen, J., "Some remarks on Sasanian demology", *Acta iranica*, 1(1974), 236-41.

⁶⁵⁶ Der Geist wurde als selbständiges vom Körper lösbares Wesen gedacht (Leisegang, H., *Der Heilige Geist*, 1,1 1919, 218); cf. "Geister", *RAC*, 9(1976), 546-797, 598-615, 640-68; Busch, P., "Der mitleidende Hohepriester. Zur Rezeption der mittelplatonischen Dämonologie in Hebr. 4,14f.", Dobbeler, A.v., ua., Hg., *Rel.gesch. des NT* (FS Berger), 2000, 19-30; Ries, J., "Cultes païens et démons dans l'Apologétique chrétienne de Justin à Augustin", Ries, J., Hg., *Anges et démons*, 1989, 337-54; Graf, F., *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der gr.-röm. Antike*, 1996, 133ff.; Stenzel, J., "Zur Entwicklung des Geistbegriffs in der griechischen Philosophie" (1925), *Kleine Schriften*, 1956, 127-50.

⁶⁵⁷ Grant, R.M., "Les êtres intermédiaires dans le judaïsme tardif", Bianchi, U., Hg., *The Origins of Gnosticism*, 1967, 141-60; Wohlstein, H., "Zu einigen Zaubermotiven in der bibl. Umwelt", *Zeitschr. d.Dt. Morgenländ. Ges.*, 117(1967), 223-31; Glasson, T.F., *Greek Influence in Jewish Eschatology*, 1961, 57-62 (Angel Marriages and Demons); Russell, D.S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic (220BC-AD100)*, 1964, 235-84; Mowinkel, S., "Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet", *Z.f.nt.Wiss.*, 32(1933), 97-131; Schmid, H.H., "Ekstatische und charismatische Geistwirkungen im Alten Testament", Heitmann/Mühlen, Hg., *Erfahrungen und Theologie des Heiligen Geistes*, 1974, 83-100.

Jene Art von Geistern, die nicht vormals oder immer noch direkt mit lebenden Menschen zusammenhängen, also eine von Anfang an ein vom Menschen unabhängiges Leben fristende Bevölkerung des Jenseits, mit ihm aber in enger Wechselwirkung stehend, findet sich in unseren Quellen nicht.⁶⁵⁹ Mit Ausnahme zweier Geister, die dafür eine um so prominentere Stelle einnehmen: des "bösen" und des "guten" (heiligen) Geistes – sie werden allerdings nicht mehr als zu dieser Kategorie gehörend an- und erkannt. Deren Herkunft und Geschichte soll hier nicht näher behandelt werden, beide jedenfalls gehen zurück auf altorientalische Dämonen-Vorstellungen, in der vom Christentum übernommen Form zuerst im iranischen Raum dualisiert, so jedenfalls Hasenfratz.⁶⁶⁰

Auffallend bezüglich unserer Quellen ist, wie lebendig und konkret das Wirken besonders des Widersachers ist. Zuweilen konkurrenzieren sich die beiden gegenseitig, wobei der Finstere unterlegen ist und warten muss, bis sein Gegner das Feld geräumt hat.⁶⁶¹ In Gotteszell zeigt sich der *bös veint* – so wird er meist in Oetenbach genannt – von einer besonders unartigen Seite, wenn er etwa Adelheit von Hiltegartshausen aus Wut darüber, dass sie ihm einen jungen Prediger abspenstig machen will, mit scheunentorgrossem Maul zu verschlingen droht (Got. 126, Reg. Geist, 'Böser Geist') oder eine Mitschwester derart heftig aus dem Bett wirft, *das man den val hört allent-*

⁶⁵⁸ "Geister", *RAC*, 9(1976), 546-797, 688-61; "Demons", Ferguson, E., Hg., *Encyclopedia of Early Christianity*, 1990; Clouzel, H., "Le démoniaque dans l'oeuvre d'Origène", *Figures du démoniaque, hier et aujourd'hui* (Publ. des fac. univ. S.-Louis 55), 1992, 31-62; Delatte, A./Ch. Jossereand, "Contribution à l'étude de la démonologie byzantine", *Mélanges Bidez*, 1934, 207-32; Dibelius, M., *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, 1909; Luck, G., *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, 1990, 208, 215ff., 232; "Demons", van der Toorn u.a., Hg., *Dict. of Deities and Demons in the Bible*, 1995; Langerbeck, H., *Aufsätze zur Gnosis*, 1967, 41ff., 57ff.; Bowyer, "Visions of the Disembodied Soul", 63ff. – Für die Neuzeit cf. Sawicki, D., *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770-1900*; "Spiritism", *Enc. of Rel. and Ethics*; "Spiritismus", *Ev. Kirchenlex.*, 4, 1996, 396-8; "Spiritism", *New. Cath. Enc.*, 13(1967), 576-7, cf. 593f.; Stemplinger, E., *Antiker Aberglaube in moderner Ausstrahlung*, 1922, 19-23, 59-65 (Wesen der Dämonen); "Geister" (Schimmel/Ringreen), *RGG* 2, 1958³, 1298-1303; Parrinder, G., "Ghosts", Sullivan, L.E., Hg., *Death, Afterlife, and the Soul. Religion, History, and Culture. Selections from the Encyclopedia of Religion*, 1989, 240-6.

⁶⁵⁹ Sie sind aber im Mittelalter allgegenwärtig, cf. Bowyer, "Visions of the disembodied soul", 1981, 63ff.; Assion, P. "Von den abgeschiedenen Seelen: Kirchenlehre und Volksglaube in der spätmittelalterlichen Fegefeuer- und Geisterliteratur", *Geist und Zeit: Wirkungen des Mittelalters in Lit.u.Sprache* (FS Roswitha Wisniewski), 1991, 255-75; Lecouteux, C./M. Marcq, *Les Esprits et les Morts, Croyances Médiévales*, 1990; Lecouteux, C., *Eine Welt im Abseits: zur niederen Mythologie und Glaubenswelt des Mittelalters*, 2000.

⁶⁶⁰ "Iran und der Dualismus", *Numen*, 30(1983), 35-52; Fontaine lehnt eine einseitige Lokalisierung im iranischen Raum ab, der Dualismus trete in allen Zeiten und Räumen auf, immer wieder würden Gegensätze forciert, bis sie inexorable und unüberbrückbar würden (Fontaine, P.F.M., *The Light and the Dark I: Dualism in the Archaic and Early Classical Periods of Greek History*, 1986, S. XI); der Pythagoreismus sei die erste grosse Manifestation einer dualistischen Konzeption (ebd. S. XIV); cf. Colpe, C., *Iranier – Aramäer – Hebräer – Hellenen. Iranische Religionen und ihre Westbeziehungen*, 2003, 473-78 (Die Entwicklung der 'Welt-selb-ander'-Tradition zum vollen Dualismus); Bianchi, U., "Dieu unique et création double. Pour une phénoménologie du dualisme", *Acta iranica*, 9(1984), 49-60; Brandon, S.G.F., *Religion in Ancient History*, 1969, c. 13 (Zarathustra and the Dualism of Iran); Rudolph, K., *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften: Eine literarkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung*, 1965, 340; Gnoli, G., "L'Iran ancien & le zoroastrisme", Boyer, R. u.a., *L'homme indo-européen & le sacré*, 1995, 111-154, 127ff. – Allgemein: Bianchi, U., "Plutarch and the Dualismus", Haase, Hg., *Prinzipat* 36, 1, 1987, 350-65; "Dualismus", *RAC*, 4(1959), 334-50; Armstrong, A.H., "Dualism: Platonic, Gnostic, and Christian", Wallis, R.T./J. Bregmann, Hg., *Neoplatonism and Gnosticism*, 1992, 33-54; Alt, K., *Weltflucht und Weltbejahung: Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios und Plotin*, 1993; Bleibtreu, G., "Der Leib als Widersacher der Seele: Ursprünge dualistischer Seinskonzepte im Abendland", Jüttemann, Hg. *Die Seele*, 1991, 75-96; Eyjólfur, K.E., "Plotinus and soul-body dualism", Everson, S., Hg., *Psychology*, 1991, 148-65 und Ind.; Fontaine, P.F.M., *The Light and the Dark XV: Imperialism in Medieval History I: Dualism in Byzantine History 476-638 and Dualism in Islam 572-732*, 2000, 3-11 (Was ist "Dualismus"?); Tresmontant, I., *Bibl. Denken und hellen. Überlieferung*, 99-121; Weindl, T., *Monotheismus und Dualismus in Indien, Iran und Palästina als Religion junger, kriegerisch nomadistischer Völker im Gravitationsbereich von Völkern alter Kultur. Eine rel.ps. und mythol. Studie*, o.J. [ca. 1930]; Massignon, L., "L'idée de l'esprit dans l'Islam", *Eranos*, 13(1945), 277-82.

⁶⁶¹ Bspw. Adh. 180, Reg. Geist, 'Böser Geist'. – Der Heilige Geist wird über vierzig mal erwähnt in den Schwesternbüchern (16 mal bei AL und 5 mal bei CE) und besiegt also auch statistisch seinen Schatten, der es auf nur 16 (AL: 8) Nennungen bringt.

halben auf dem dormiter und auch unden in dem refender.⁶⁶² Soviel zum Stichwort "Geist".

11. Körperverachtung

*Niemand weiss besser als der religiöse Mensch um die Notwendigkeit der Welt als Stätte seines Lebens.*⁶⁶³

Und do ich ietz in der besten und obresten frôd was, do begund sich min sel wider nider lassen, als got wolt, und kam úber den lib, da er vor dem bet lag als ain toder lichnam, und ward ir frist gegeben das sy nit zehand wider in den lib kam, won do sy ob dem lib schwebet ain gúte wil, untz das sy sin ungestalt und ungetoni wol gesach. Und do sy in recht wol geschowet, wie tódlích und wie jemerlich er was und wie im hobt und hend und alle gelider lagend als ainem toden: do gefiel er ir gar úbel und dunkt sy gar ungehúr und schmách. Und kert ir gesicht bald von im wider an sich selber. Und do sy aber do sich selber an sach und sich als schön und als edel und als wirdig fand weder den lib, do fúr sy ob im spilend mit sólicher frôd und wolnust, die alle hertzen nit erdenken kúndint. Und do ir ietz aller best was und sich mit der obresten wolnust niettet ir selbs und Gotes, den sy mit ir geainbart sach: do kam sy wider in den lib, sy enwist wi.e (Tö. 58, 22–35)

Ein solcher für den Körper vernichtender und erniedrigender Vergleich zwischen den beiden Seinsebenen oder Kraftfeldern des Menschen ist wohl auch für das Spätmittelalter nicht ungewöhnlich. Misosome und psychophile Aussagen finden sich in der ganzen abendländischen Geschichte,⁶⁶⁴ und zweifel-

⁶⁶² Got. 136. Die konkrete und doppelte Erwähnung, wo man es überall gehört hat, lässt auf ein tatsächlich passiertes Ereignis schliessen, wie auch immer es erklärt werden kann. Ebenso glaubwürdig berichtet Elsbet Stigel über Mezzi von Klingenberg, die das Gefühl hatte, der Teufel lasse grosse Mäuse über ihren Kopf gehen, die versuchen, in ihren Mund zu schlüpfen, während sie an ihrem Gebet war (Tö. 46, Reg. Geist, 'Böser Geist'). Oder was sollen wir von Schwester Ita halten, der er droht, sie in die Töss zu werfen (Tö. 35, ebd.)?

⁶⁶³ Goldammer, *Formenwelt des Religiösen*, 1960, 439.

⁶⁶⁴ Auch indigene Kulturen kennen, so Áke Hultkrantz, unbestrittener Experte auf diesem Gebiet, "trotz aller gegenteiligen Behauptungen" einen gewissen Leib-Seelen Dualismus, die Vorstellung etwa, "dass die Seele im Körper wie in einem Behälter eingeschlossen ist", konsequent durchgeführt dann in Religionen ausdifferenzierter Zivilisationen – spätestens seit den Orphikern kennt das Abendland – "genetisch und qualitativ" – die Unterscheidung eines vergänglichen Leibes irdischen von einer ewigen Seele himmlischen Ursprungs ("Leib und Seele: Religionsgeschichtlich", *RGG*³, 4, 1960, 286, cf. "Leib-Seele-Verhältnis", *HWP*, 5, 186; Rougier, L., *La Religion Astrale des Pythagoriciens*, 1959, 68ff.; "Körper und Seele: Antike" [C.Böhme], Dinzeltbacher, P., Hg., *Europäische Mentalitätsgeschichte*, 1993, 154-60, 158; "Dualismus" [Duchesme-Guillemain, J./H.Dörrie], *RAC*, 4, 1959, 334-50, 341). Die Soma-sema-Formel findet sich bereits bei Philolaos (Diels I, 14); van der Leeuw, G. meint, der Dualismus erhalte erst "seine eigenste Form, wenn der Körper völlig entwertet, ja zum Gegenstand des Abscheus wird" (*Phänomenologie der Religion*, 1977⁴, 342, Sophia wäre demnach eine klassische Dualistin). wieweit dies jedoch der Auffassung in der Antike der Mehrheit entspricht, muss offen bleiben, im 4. und 5. Jh. v.Chr. jedenfalls scheinen sich die Seelen der Griechen in ihren Körpern wohl gefühlt zu haben, Dodds (*Die Griechen und das Irrationale*, 76) leitet dies aus Sophokles (*Elektra* 785) und Aristophanes (*Nubes* 712) ab (cf. "Körper und Seele: Antike", Dinzeltbacher, Hg., *Europäische Mentalitätsgeschichte*, 1993, 158). Das Griechentum insgesamt schwankt zwischen "extremer Leibfeindlichkeit und Leibvergötzung" (*LThK*², 6, 1961, 902). Erinnerung sei an die Strahlungskraft des schriftlich wohl am frühesten belegten Soma-sema-Gedankens Indiens, durch die mit grosser Wahrscheinlichkeit zumindest vergleichbare okzidentale Ansätze gefördert wurden. Das Hochmittelalter betont die antik-christliche Ideenwelt bezüglich der Leib-Seelenhierarchie in für die europäische Geschichte beispielloser Vehemenz, während frühmittelalterlich noch "eine nicht hinterfragte Einheit zu dominieren" scheint (Dinzeltbacher, P./R.Sprandel, "Körper und Seele: Mittelalter", Dinzeltbacher, Hg., *Europäische Mentalitätsgeschichte*, 1993, 160-78, 161).

los neigte sich bis weit in die Neuzeit⁶⁶⁵ hinein im Gefolge des antiken⁶⁶⁶ und christlichen⁶⁶⁷ Idealismus' die Waagschale zugunsten des Seelisch-Geistigen.⁶⁶⁸ Doch immer wieder gab es Versuche, das Leibliche zu rehabilitie-

⁶⁶⁵ Cf. Schenda, R., *Gut bei Leibe: Hundert wahre Geschichten vom menschlichen Körper*, 1998, 24.

⁶⁶⁶ Bei Demokrit, der vermutlich Kontakt zu indischen Philosophen und grossen Einfluss auf Platon hatte (Ducassé, P., *Die grossen Philosophen*, 25), soll erstmals der Körper-Seele Kontrast aufgetaucht sein (Corrigan, K., "Body and Soul in Ancient Religious Experience", 1986, 366); Platons Bevorzugung der Seele (u.a. *Phaidon* 70c-106c, *Politeia* X, 608c-11a, *Menon* 81bf) greift ältere, orphische und pythagoreische Strömungen auf ("Leib-Seele-Verhältnis", *HWP*, 5, 1980, 186; cf. Hoffmann, E., *Platonismus und Mystik im Altertum*, 1934/35, 73; "Dualismus", *RAC*, 4, 1959, 338; van der Leeuw, *Phänomenologie*, 1977⁴, § 43.5), es scheint bei ihm aber auch Bemühungen für eine ontologische Gleichstellung beider zu geben (Robinson, T.M., *Plato's Psychology*, 2.A. 1995 [1.A.1970], 13f.), doch sind die Belege für die andere Haltung weit häufiger (Robinson, *ebd.*, 11, 21, 30, 65, 70, 146, 148). Diogenes von Apollonia analogisiert das Verhältnis von Seele und Körper mit demjenigen von Gott und Universum (Corrigan, *op.cit.*, 369f.). Ein ähnlicher Vergleich wird in mittelalterlichen hagiographischen Schriften gemacht, nämlich zwischen Körper/Seele und Erde/Himmel (Lauwers, M., "La mort et le corps des saints: La scène de la mort dans les *Vitae* du haut Moyen Age", *Le Moyen Age. Revue d'Histoire et de Philologie*, 94(1988), 21-50, 36). Philon stellt der Seele den plumpen Leib gegenüber (de Conick, A.D., *Seek to See Him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, 1996, 122). Bei Plotin endlich ist die Stellung des Grobstofflichen entsprechend seiner Schichtenlehre eine inferiore: "Human beings must live as though they were out of the body" paraphrasiert Corrigan in seiner gehaltvollen Übersicht die Quintessenz richtiger Lebensführung nach Plotin (Corrigan, "Body and Soul", 1986, 380), und "der grösste Psychologe der Kaiserzeit" (Theiler, "Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken", *Entr. Hardt*, 3, 1955, 81) hat dies bekanntlich mit "Leib und Seele" praktiziert (Möbuss, S., *Plotin. Eine Einführung*, 2000, 7, 67f.). – Theiler ortet acht Hauptpunkte in Plotins antignostischen Polemik, u.a. wendet er sich "gegen die Abwertung des Kosmos (...) gegen das übertriebene Gebot, den Körper als schlechtgebautes Haus zu fliehen, statt ruhig zu warten, bis der Mensch zu Weltseele (die nie gefesselt ist) aufsteigen kann (...)." Der Abstieg ist zwar ein Fall in die Fessel des Leibes, aber "in anderer Sicht dient der Abstieg auch der Vollendung des Alls" (4,8,5,2, cf. Theiler, *op.cit.*, 82f., 85, ND, Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, 1966, 104-23); cf. Alt, K., *Weltflucht und Weltbejahung: zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenius, Plotin*, 1993; Elsas, C., *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, 1975; de Vogel, C.J., "The Soma-Sema Formula: Its Function in Plato and Plotinus Compared to Christian Writers", Blumenthal, H.J./R.A.Matkus, Hg., *Neoplatonism and Early Christian Thought*, 1981, 79-95; Rist, J. M., "Is Plotin's Body too Etherialized?", Rist, *Man, Soul and Body*, 1996, XV; Rist, J. M., "Pseudo-Ammonius and the Soul/Body Problem in some Platonic Texts of Late Antiquity", Rist, *Man, Soul and Body*, 1996, XVI; Emilsson, E.K., "Platonic Soul-Body Dualism in the Early Centuries of the Empire to Plotinus", *Aufstieg und Niedergang...*, *Prinzipat*, 36,7, 1994, 5331-62; Annas, J., *Hellenistic Philosophy of Mind*, 1992, 47f.; Eyjólfur, K.E., "Plotinus and soul-body dualism", Everson, S., Hg., *Psychology*, 1991, 148-65; Barth, H., *Die Seele in der Philosophie Platons*, 1921, 49-197; Dörries, H./M.Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus 6,2: Von der 'Seele' als der Ursache aller sinnvollen Abläufe* (Bausteine 169-81), 2002, 46ff.; Bousset, W., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 1926³, Reg. 'Seele und Leib'; Hadot, P., "Neoplatonist Spirituality. I. Plotinus and Porphyry", Armstrong, A.H., Hg., *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, 1986, 230-49, 235. Deutlich wird die leibabwehrende Haltung der Neuplatoniker auch im berühmten Brief Porphyrios' an Markella (hg., übers., eingeleit. und erkl. v. W. Pötscher, 1969, 33f.) oder bei Jamblichus, wenn er die von der Materie befreiende Wirkung des Feuers preist (Jamblique, *Les mystères d'Égypte*, hg. E.Des Places, 1966, 167), ähnlich Proklos (Blasius, T., "Das himmlische Feuer. Eine motivgesch. Studie", Diss., masch., Bonn, 1949, 133; cf. Ebeling, H., *Meister Eckharts Mystik*, 1941, ND 1966, 230). – Sämtlichen gnostischen Strömungen ist eine Ablehnung jeglicher positiver Aspekte des Körperlichen gemeinsam, aus der Vielzahl möglicher Belege Fontaine, P.F.M., *The Light and the Dark*, 9, 1994, 134ff. (Man's dislike of the body and the world [mandäisch]). Auch im Manichäismus wird des Beisammensein von Seele und Körper als "Zwangsgemeinschaft" empfunden (Sundermann, W., *Der Sermon vom Licht-Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus*, 1992, 23).

⁶⁶⁷ Die entsprechenden christlichen Vorstellungen stehen in engstem Zusammenhang mit oben angesprochenen altgriechischen und gnostischen Pejorativen, sie "können nur auf diesem Hintergrund verstanden werden" (Hultkrantz, "Leib und Seele", 286). Stellen wie *Röm. 7,23ff.* sprechen eine nur zu deutliche Sprache. Im Registerband zur köselischen Bibliothek der Kirchenväter sind entsprechende Stellen bequem zusammengefasst, dabei wird die Überlegenheit des Seelisch-Geistigen deutlich (218ff.): Die Seele ist das eigentliche Ich, der Leib nur ihr Kleid (Ambr. I 261f, 264f); dem Fleisch geht es gut, wenn die Seele krank ist, sie gedeiht aber, wenn mit dem Fleische die Vergnügungen schwinden (Greg. Naz. I, 266; Gregor von Nazianz lehrt aber auch, die "Seele soll den Körper in ein lebendiges Verhältnis zu Gott versetzen", cf. Thunberg, L., "Der Mensch als Abbild Gottes – Die östliche Christenheit", McGinn, B. u.a., Hg., *Geschichte der christlichen Spiritualität*, 1, 1993 [am. Orig. 1985], 304); Unterwerfung des Leibes unter die Seele gibt Frieden (Ambr. II, 401-7, 433-5); die Seele gibt dem Leib wahre Schönheit oder Hässlichkeit (Chrys. II, 264f); die Schönheit des Leibes ist die Seele, die der Seele Gott (Aug. V, 98). Augustinus lässt in *De vera religione* keinen Zweifel offen, wenn er schreibt, die Seele sei, für sich betrachtet, besser als jeder beseelte Körper (Daxelmüller, *Zauberpraktiken*, 1993, 86). Die Seele verdient grössere Sorge als der Leib (Basil. II, 185f, 350); für die Seele sollen wir wenigstens ebensoviel tun wie die Kranken für den Leib (Chrys. I, 233f.). "Bei Origenes finden sich Leibverachtung (Sel. in Ps. 118,121) und Wertschätzung (C.C. III 42) nebeneinander" ("Körperkultur" [G.Teichtweiler], *LThK²*, 6, 559). – Vgl. Cavarnos, J.P., "The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa", Dörrie, H. u.a., Hg., *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, 1976, 61-78. Bei dem für die Seelenlehre des Mittelalters nicht unwichtigen, zwischen Neuplatonismus und Augustinismus vermittelnden Claudianus Mamertus wird "die neuplatonisch-christliche Lehre von der Seele als dem wahren Wesen des Menschen in bemerkenswerter Radikalität ausgeführt" (Köhler, H., "Der Geist ist offenbar im Buch wie das Antlitz im Spiegel." Zu drei Briefen des Sidonius: I 2; III 13; VII 14", Baumbach, M. u.a., Hg., *Mousopolos Stephanos: FS für Herwig Görgemanns*, 1998, 333-45, 336), obwohl auch bei ihm *diligenter corpus ab anima* zu lesen ist. Ähnliches schon bei Anaximander, *Frg. 1 D5*, und im späteren Pythagoreismus (Überweg I, 1926¹², 512, 572); wiederzufinden bei Cassiodor (Bömer, F., *Der lat. Neuplatonismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie*, Diss., Bonn, 1934, 145). Cf. Fontaine, P.F.M., *The Light and the Dark XIII: The struggle between orthodoxy and heterodoxy in the early christian church*, 355-70 (horror materiae). – Den Essenern wird eine für das Jüdische atypische Leibdegradierung nachgesagt (Überweg I, 1926¹², 572), und auch im frühen christlichen Mönchtum hören wir von "abstossenden Formen der Leibverachtung" (*LThK²*, 6, 558); cf. Brown, P., *Die Keuschheit der Engel*, 1991, u.a. 193-204.

⁶⁶⁸ Um dann spätestens seit dem 20. Jahrhundert völlig zu kippen. C.G. Jung spricht von einer verhängnisvollen Umkehrung des Verhältnisses von Geist und Materie im 19. Jahrhundert (Jung, *Wirklichkeit der Seele*, 1934, 9). – Die Grundhaltung des Mittelalters

ren⁶⁶⁹ oder ihm zumindest eine angemessen würdige Stellung in der Schöpfung zukommen zu lassen.⁶⁷⁰ Die Seele einer Engelthaler Schwester etwa dankt vor ihrem Dahingehen jedem einzelnen ihrer Körperglieder für dessen geleisteten Dienste zu Ehren Gottes (Eng., 19f., cf. Seele, 'sterben'). Nicht so Sophia von Klingnau. Sie gibt dem Körper keine Chance, darin der Leibab-

kommt bspw. im Kapitel I, 22.3 der *Imitatio Christi* (14. Jh., cf. Bishop, D.E., "Three Medieval Christian Mystics", Bishop, D.H., *Mysticism and the Mystical Experience, East and West*, 1995, 62-109, 87ff.) sehr klar zum Ausdruck: "Aber wehe denen, die ihr Elend nicht erkennen, und zweimal wehe denen, die dieses elende und gebrechliche Leben noch lieben können!" (*Das Buches von der Nachfolge Christi*, hg. W.Krüger, 1950, 43).

⁶⁶⁹ Genau so wie heute der Sieg des Körpers keineswegs unwidersprochen bleibt (cf. Nicholson, K., *Body and Soul: The Transcendence of Materialism*, 1997, 11-151). Noch 1961 fordert H. Fleckenstein "die Überwindung von Resten eines latenten Manichäismus im christlichen Lebensgefühl" ("Leib", *LThK*², 6, 1961, 906). Erinnert sei hier an die zentrale Bedeutung auch des Körpers in frühen Kulturen, so war im alten Ägypten seine Erhaltung unabdingbar für das Überleben der weiteren Seelen ("Leib und Seele, Religionsgeschichtlich" [Ä. Hultkrantz], *RGG*³, 4, 286). Die "Ganzheitsbewegungen" der letzten Jahrzehnte bemühen sich ebenfalls um eine Harmonisierung beider Bereiche (Dinzelbacher/Sprandel, "Körper und Seele: Mittelalter", Dinzelbacher, Hg., *Europäische Mentalitätsgeschichte*, 1993, 160-78, 161), etwa wenn sie den Körper als äussere Hülle der Seele bezeichnen oder als die Seele selbst (D. Boadellas Biosynthese u.a., bspw. Milz, H. [?], *Der wiederentdeckte Körper*, 1992), aber auch in der evangelischen Theologie, nachzulesen etwa in Paul Althaus' Essay "Von der Leibhaftigkeit der Seele" (Michel, O./U.Mann, Hg., *Die Leibhaftigkeit des Wortes*, FS Köberle, 1958, 169-79, u.a. 178).

⁶⁷⁰ Das neutestamentliche Schrifttum kennt ein deutliches Primat der Seele, doch auch die Sorge um den Leib; nach dem Grundgedanken der platonisch-augustinischen Theologie ist die Seele als der edlere Teil des Menschen dem Leib durch ihre Unkörperlichkeit weit überlegen, die "Diffamierung des Leiblichen" lässt sich "trotz aller Bemühungen etwa der humanistischen Tendenzen der Chartreuser Schule" nicht vermeiden: "Immer bleibt die Grundstimmung der orphischen Mythologie vom soma-sema bestehen" (Schwarz, R. "Leib und Seele in der Geistesgesch. des Mittelalters", *Deutsche Viertelj.schr.*, 16, 1938, 293-323, 296ff.). Origenes bejaht die Welt und damit den Körper in weiser Bedachtsamkeit als den gefallen Seelen gegebene Möglichkeit zur Rückkehr (Heimann, P. *Erwähltes Schicksal. Präexistenz der Seele und christlicher Glaube im Denkmodell des Origenes*, Diss., 1988, 110). In der mittelalterlichen Sentenzenliteratur wird z.T. dem ganzen Menschen, also auch dem Körper, Gottebenbildlichkeit zugesprochen, letzterem aber nur im Fall der Sündenlosigkeit, mit der Konsequenz, dass in diesem Fall beide, Leib und Seele, in den Zustand unverlierbarer Unsterblichkeit versetzt würden (Heinzmann, R., *Die Unsterblichkeit der Seele*, 1965, 9f.). Petrus Lombardus bemüht sich zwar, das Verhältnis zwischen Seele und Körper als ein nichtfeindliches zu verstehen, nennt die Idee der als Folge einer Sünde in den Körper verbannten Seele 'leeres Gerede' und hält sich mit Hugo von St. Viktor an Augustinus' Diktum, die Seele sehne sich nach einer freundschaftlichen Verbindung mit ihrem Körper (*De trin.* 12,3,3), um dann aber doch dem Skeptizismus zu verfallen: Die alte Freundschaft sei leider infolge der Erbsünde gestört und die Seele werde nun durch den sie wie Mauern eines Kerkers umgebenden Körper beschwert und so an ihrem Aufschwung zu Gott behindert (Espanberger, J.N., *Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im 12. Jahrhundert*, 1901, 101f.); cf. Heinzmann, *op.cit.*, 67; Bynum, C.W., *The Resurrection of the Body*, 1995, Reg. 'Debates betw. Body and Soul', 'Love of soul for body', 'Peter Lombard ... on soul's desire for body'). Das St. Trudperter Hohelied reflektiert diese frühmittelalterliche Sicht einer gleichwertigen Kooperation von Leiblichem und Seelischem (cf. Keller, H., *Wort und Fleisch*, 1993, 53.133). Insgesamt aber lässt sich nach dem wohl nur als Annäherung zu verstehenden 'Gesetz der geistigen Wiederholung' (Scheltema) wie in der Antike eine Entwicklung hin zur stärkeren Abwertung des Stofflichen erkennen. Auch Hugo präferiert letztlich die Seele: *Quod enim magis homo, quam anima?* (*De sacram.* 1.2 p.1.c.11; cf. Boethius *Erud. did.* 1.1 c.6, zit. nach Schwarz, *op.cit.* 297, cf. *HWP* 5, 1980, 189, Keller, *Wort und Fleisch*, 109f., Greshake, G., "'Seele' in der Geschichte der christlichen Eschatologie", Breuning, W., Hg., *Seele: Problembegriff der christlichen Eschatologie*, 1986, 107-58, 128). Der Lichtmetaphysiker Robert Grosseteste greift die frühere Haltung auf (McEvoy, J., "Grosseteste on the Soul's Care for the Body: a New Text and New Sources for the Idea", Freibergs, G., Hg., *Aspectus et Affectus: Essays and Editions in Grosseteste and Medieval Intellectual Life in Honour of Richard C. Dales*, 1993, 37-56). Hiss konstatiert eine allgemeine Verlegenheit der mittelalterlichen Theologen, dem Körper eine mehr als blosser Dienstofffunktion zuzusprechen, bspw. W.v. Thierry: *ut universa substantia carnis non sit eis nisi instrumentum boni operi* (*De nat.et dign. amoris* 51); Augustinus: *anima rationalis ... utens corpore* (*De mor. Eccl.* 1,27,52). Er wird zwar in den Verklärungsprozess "irgendwie" integriert, "aber irgend eine positive Bedeutung hat er nicht" (Hiss, W., *Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux*, 1964, 52ff.). Auch Eckhart tendiert zur Leibabwertung (Reiter, P., *Der Seele Grund: Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*, 1993, 284, 287, 294 u.ö.), im Gegensatz etwa zum Aquinaten, dem die mit dem Leibe verbundene Seele gottähnlicher ist (Pieper, J., *Schriften zur Philos. Anthrop.u.Ethik: Grundstrukturen menschl. Existenz*, Hg.B.Wald, 1997, 281) und der die "Hochschätzung des Leibes ... zur Tugend der caritas (S.th.2 II q.25 a.5)" zählt ("Körperkult", *LThK*², 6, 559); cf. Schulze, M., SAC, *Leibhaft und unsterblich. Zur Schau der Seele in der Anthropologie des Hl. T. v.A.*, 1992, 81-110 (Das Zueinander von Seele und Leib), 144-74 (Die Folgen der Erbsünde für das Leib-Seele-Verhältnis – Der Leib: Ergänzung oder Widersacher der Seele?); Seifert, J., *Leib und Seele*, 1973, 69 u.ö.; ders., *Das Leib-Seele-Problem in der gegenw. philosop. Disk.*, 1979, 156f.). Der Buchstabenheld des Mittelalters war jedoch offenbar in seiner Anthropologie keineswegs so geschlossen und einmalig, wie es seine heutigen Anhänger gern hätten – K. Bernath zeigt in *Anima forma corporis* (1969, nicht eingesehen) – bezeichnenderweise kaum zur Kenntnis genommen – die 'Brüche, Risse und Inkohärenzen' in des Aquinaten vielgepriesenem System auf, besonders eben in seinen Ausführungen zum Verhältnis von Leib und Seele (Schulze, *op.cit.*, 13-15); mit M. Schulze hat sich ein Pallottiner der Aufgabe des Versuches einer Ehrenrettung angenommen, ob erfolgreich oder nicht, können wir mangels Interesse am Thomismus jeglicher Prägung nicht beurteilen, es erscheint uns jedoch nichts als folgerichtig, wenn Thomas, grundsätzlich auf die Fussspuren seines Geistesverwandten aus der Antike – Aristoteles – fixiert, die Vagheit des Stagiriten bezüglich der *anima intellectiva* und seine hoffnungslose Verstrickung im Geist-Materie-Dickicht (Dilcher, R., "Lockungen des Aristotelismus: Zum Streit um die Aktualität der aristotelischen Seelenlehre", *Philos. Rundschau*, 47, 2000, 21-38; Sisko, J.E., "On Separating the Intellect from the Body: Aristotle's *De Anima* III.4, 429a10-b5", *Arch.f.Gesch.d.Phil.*, 81, 1999, 249-267) nicht zu überwinden vermochte, weil, so Bernath, prinzipiell nicht lösbar (Schulze, *op.cit.* 15 und 16). Positiv wertet auch Robert Greville (Lord Brooke), Vorläufer Berkeleys, den Körper: "the body is the Tabernacle of the soule" (*The Nature of Truth, its union and unity with the soule, which is one in its essence, faculties, acts, one with Truth, discussed by the R.H. Robert, Lord Brook*, London, 1641, 7, Freudenthal, J., "Beiträge zur Gesch. d.engl. Phil.", *Arch.f.Gesch.d.Phil.*, 6, 1893, 190-207, 190f.).

wertung der Katharer verwandt,⁶⁷¹ immer wieder vergleicht sie, wendet sich vom Körper zur Seele, 'zu sich selber', wie sie bezeichnenderweise formuliert – man stelle sich die Situation konkret vor! Wie elend und erniedrigt muss sich ihre Fleischhülle dabei vorgekommen sein, von der eigenen "Besitzerin" derart heruntergemacht ...

Es gibt keine Stelle derartiger Radikalität innerhalb der Schwesternbücher und, soweit gelesen, auch nicht in den einzelpersönlichen Viten. Eine ähnliche, wenngleich um vieles moderater klingende Haltung kommt in der Gnadenvita der Heiltrawt von Bernhawsen zum Ausdruck, wenn Johannes der Evangelist, den Jesusknaben an der einen Hand führend und mit der anderen auf diesen weisend, mahnt: *Du solt dein hertz und dein mynn legen an disen schöpfer und nicht an die geschöpfde* (Weil. 74, Reg. Herz, 'Herz Johannes' des Ev.). Adelheit Langmann bittet Gott, ihr zu verzeihen, wenn sie sich zu sehr um ihren Körper gekümmert habe.⁶⁷²

In den extremen Körperzüchtigungen einer Elsbeth von Oye und vieler anderer⁶⁷³ wird diese negative Grundhaltung dem Körper gegenüber im Sinne einer *compassio* umgesetzt; nicht wenige der Schwestern der Gründerzeit praktizierten bekanntlich eine ausserordentlich harte, dem eigenen Körper gegenüber Gewalt anwendende⁶⁷⁴ Askese,⁶⁷⁵ für uns Heutige abwegig und

⁶⁷¹ Cf. Schmitz-Valckenberg, G., *Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jh.s*, 1971, 185f.; Geyer, I., *Marie von Oignies*, 1991, 93 (beide ohne Bezug zu den Schwesternbüchern; 87-113 bietet Geyer eine kompakte Übersicht über die Geschichte und Lehre der Katharer). Allgemein: Elliott, D., "The Physiology of Rapture and Female Spirituality", Biller, P./A.J.Minnis, Hg., *Medieval Theology and the Natural Body*, 1997, 141-74; Schumacher, *Sündenschmutz und Herzensreinheit*, 1996, 259ff. u.ö.; Bynum, C.W., *The Resurrection of the Body*, 1995, 331f. u.ö. Das soma-sema Motiv taucht wörtlich auf bei *Elsbeth von Beggenhofen*, die ihren Herrn mit *grossem jamer* anfleht, dass er sie doch endlich *von dem kerker ires leibs lösen wölte* (Oet. 270). Dasselbe tut Christina von Retters (Reg. Seele, 'erlösen'). Adelheid Langmann erhält versprochen, was die beiden erbitten: *gehab dich wol, ich wil dich ereldigen von dem kerker des leibes und wil dich empfangen in mein gotlich gnade und wil dich führen in daz reiche daz ich dir bereit hon von angeng der werlt*" (AL 38,19-27, Reg. Seele, 'Freude'). In einer von Muschg zitierten anonymen schweizerischen Predigtsammlung aus dem Hochmittelalter wird der Körper auf ganz an Sophia gemahnende vernichtende Weise als 'fauler Sack', darin der 'edle Schatz der Seele' gefangen, beschimpft (*Mystik in der Schweiz*, 1935, 93). Das Motiv des Körper-Gefängnisses ist in den mittelalterlichen hagiographischen Schriften allgegenwärtig; *anima sancta soluta est a claustra corporis*, heisst es in der *Vita prima Bertuini Maloniensis*; "un net dualisme apparaît clairement dans les descriptions de mort: il est exprimé le plus souvent par le couple *anima/corpus*, alors que le Nouveau Testament - dont l'anthropologie est beaucoup plus diversifiée - privilégie, dans la Vulgata, le couple *spiritus/caro*" (Lauwers, M., "La mort et le corps des saints: La scène de la mort dans les *Vitae* du haut Moyen Age", *Le Moyen Age. Revue d'Histoire et de Philologie*, 94, 1988, 21-50, 34). Auch in Gregor des Grossen Dialogen drückt sich in Formulierungen wie *sancta illa anima carne soluta est* (IV,16,7) ein deutlicher Dualismus aus (Lauwers, ebd., 35). Die Katharer teilen diese Auffassung (Hartmann, W., "Manegold von Lautenbach und die Anfänge der Frühscholastik", *Deutsches Archiv f.Erforschung des Mittelalters*, 26,1970, 47-149, 84, nach Döllinger 1, 179); cf. Borst, *Katharer*, 149f.; Silvestre, H., "La prison de l'âme (Phédon 62b). Nouveaux témoignages du Moyen Age latin", *Latomus* 38, 1979, 982-6. – Nach der Vedanta-Lehre verliert die eigentlich göttliche Seele ihre ursprüngliche Qualität durch die Verquickung mit der negativ bewerteten Materie, erst wenn sie ihre fälschliche Identifizierung mit dem Körper erkennt und sich entsprechend alles Triebhaften enthält, kann sie sich wieder befreien und ihren wahren Zustand zurückgewinnen (Glasenapp, H.v., *Zwei philosophische Râmâyanas*, 1951, 87f.).

⁶⁷² ...und pit dich, liber herre, daz du gedenkest deiner permertzikeit, wenn ich alle tag vor dir geruegt wird. nu rüegt mich di werlt daz ich ir zu vil volge und ir kummernüss zu vil nachgee, nu rüegt mic mein leip daz ich im zu vil guetes tue und in zu zertlichen zeuhe...(AL 89,24-29, Reg. Geist, 'Böser Geist'). ... und pit dich daz du mir vergebst, wo ich zu vil fleizz uf mein leip gelegt hon mit ezzen, mit trinken, mit slaffen, mit gewant, mit aller der guetet, do ich mein leib ie zu gutlich hon geton (AL 85, 35-86,3). Wenige Zeilen weiter unten vergleicht sie ihren Eintritt in das Kloster mit der Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten und bringt Teufel, Welt und ihren Leib in einen Zusammenhang: *Ich man dich, herre, daz der engil Josep kunt tet im sloff, daz er flihen solt in Egiptum lant und daz dich dein libe mueter name, mein herre und mein got, im liben sun, und mit Josep floh in Egiptum lant, und pit dich, herre, daz du gedenkest aller deiner permertzikeit. wan du elle ding wol waist: so weistu wol, daz ich, herre, zu dir geflohen pin in ditz closter uf dein treu und pit dich daz du mir helfest daz ich an gesig dem teuffil und der werlt und mein eigen leib* (AL 86,29-36).

⁶⁷³ Ite von Hohenfels martert sich aufs Grausamste (ist aber immer nach drei Tagen wieder geheilt). *Diss ward ir verpoten von ir meisterschaft* (Oet. 240-4, Reg. Geist 'lebender Geist').

⁶⁷⁴ Selbstverletzungen sind bereits aus dem Alten Orient im Zusammenhang mit Trauer Ritualen oder religiösen Festern überliefert, in modifizierter Form bis in die heutige Zeit praktiziert. Baalpriester schnitten sich blutig, später abgeschwächt zu Schlägen von Brust und Hüften (vgl. Homer, *Od.* XIII,198); syrische Mysterien liessen sich gegenseitig den Rücken blutig schlagen, um die Gunst Verstorbenen zu erlangen (Bertholet, A., *Die israelitische Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*, 1914, 1, 15-17). Auch die Hasidim der Antike praktizierten – nicht allgemein anerkannte – Selbstquälung ("Hasidim", Bowker, J., Hg., *Oxford-Lexikon der Weltreligionen*, 1999, 396).

abstossend-anstössig wirkend, nicht aber im Rahmen jener Zeit,⁶⁷⁶ obwohl sich auch damals ablehnende Stimmen geäußert haben (u.a. Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete, Eckhart)⁶⁷⁷ und sich die Scholastik grundsätzlich dagegen gewandt hat,⁶⁷⁸ trotz 1Kor 9,27 (*Ich stachele meinen Leib an und halte ihn wie einen Sklaven*).⁶⁷⁹

Die Kulturgeschichte der biblisch übrigens insgesamt kaum zu begnüglichen Askese, des 'planmässigen Strebens nach Vollkommenheit',⁶⁸⁰ und der zu ihr führenden Beweggründe ist überaus interessant und meines Wissens noch nicht im erwünschten Umfang geschrieben – hier ist natürlich auch nicht der Ort dazu, doch sei daran erinnert, dass eine Kultur der praktischen Mystik, wie wir sie in den Schwesternbüchern als in den Dominikanerinnenklöstern des 13. Jahrhunderts vorkommend dokumentiert finden,⁶⁸¹ ohne die

⁶⁷⁵ An mir nicht mehr gegenwärtiger Stelle ist zur Verteidigung der mittelalterlichen Eiferer die harte Lebensführung heutiger Wettkampfsportler als Vergleich herangezogen worden (auch Paulus erwähnt 1 Kor. 9,25 die Enthaltensamkeit der Sportler, cf. "Geisselung", RAC, 9, 1976, 487f.). Praktisch-psychologisch mag auch das, was heute als Selbstverstümmelung diagnostiziert wird, eine gewisse Rolle gespielt haben, doch keinesfalls darf die ganze Askesetradition auf diese Weise pathologisiert werden (so auch Keller, *Wort und Fleisch*, 408), genausowenig können wir sämtliche unserer Sportkanonen als krankhafte Masochisten verurteilen – mit Sicherheit finden sich bei den Schwestern im ganzen Konglomerat von Motivationen echte, auf Christi Leiden fokussierte Anteile; die extremen, an den Altvätern sich orientierenden Askesepraktiken nötigen anderen denn auch Bewunderung ab (etwa Muschg), und doch sind sie unseres Erachtens nicht mehr zeitgemäss (heute schütteln ja einige bereits bei einem vernünftigen und massvollen Konsumverhalten verständnislos den Kopf...).

⁶⁷⁶ Nur wer es unterlasse, die Schwesternbücher auch diesbezüglich in den geschichtlichen Zusammenhang zu stellen, könne zu einem abwertenden Urteil kommen wie Quint, Wentzlaff-Eggebert, Pfister, mahnt Langer zu recht ("We ist ein gut wort, we ist ein genadenrichez wort": Zur Spiritualität der Dominikanerinnen im Spätmittelalter", Böhme, W., Hg., *Leerne leiden: Leidensbewältigung in der Mystik*, 1985, 21-34, 25, cf. Oben, A. 4). Körperliches Leiden war Teil des Alltags im Mittelalter und so auch in den Klöstern (Lewis, G., *By Women, for Women, about Women*, 1996, 285); leiden vermeiden hiess damals, dessen Bedeutung (Reinigung, Vorbereitung auf den Tod) nicht zu kennen (ebd., 159f.); cf. Haas, "'Trage Leiden geduldig!': Die Einstellung der deutschen Mystik zum Leiden", Böhme, W., Hg., *Von Eckhart bis Luther: Über mystischen Glauben*, 1981, 75 (*Gottleiden – Gottlieben*, 1989, 127-52); Strömer-Caysa, U., *Entrückte Welten*, 1998, 149ff.; Muschg, *Mystik*, 1935, 184 (seliger, wen Gott mit Füssen tritt, als den er küsst). Für die Askesekultur der Antike cf. Hoffmann, *Platonismus und Mystik*, 28; Dörrie, H., *Leid und Erfahrung. Die Wort- und Sinn-Verbindung pathein-mathein im griechischen Denken*, 1956; "k'b", *Theol.WB z. AT*, IV, 1984, 8-13; Haenchen, H., *Die Bibel und wir* (Ges. Aufs. 2), 1968, 102-34. Zur Deutung im Sinne einer 'internalisierten Miysogynie' cf. Keller, *Wort und Fleisch*, 406f.

⁶⁷⁷ Auch die Häretiker des Freien Geistes sollen harte Askese betrieben haben; Hauptkritikpunkt an einer solchen ist "the claim that ascetism and moral rigor become good deeds done not for the sake of God but for some reward in the form of extraordinary religious experiences" (Hollywood, A., *The Soul as Virgin Wife*, 1995, 173-206 [The transformation of suffering], 190). Allerdings hat Eckhart die Askese dort akzeptiert, wo der Mensch von Gott getrieben wird und imstande ist, 'es recht zu tun, ohne inneres Irren' (Muschg, *Mystik*, 177). Auch die Nonnenregel *Ancren Riwle* warnt vor exzessiver Selbstmortifikation. Die Geistlichen ermahnen i.a. die enthusiastischen Frauen vergeblich, ihre Leidenschaft zu Selbstquälung zu dämpfen (McNamara, J.A., "The Need to Give", Blumenfeld-Kosinski, R./Szell, Hg., *Images of Sainthood in Medieval Europe*, 1991, 218, mit Hinweis auf die süddeutschen Dominikanerinnen); cf. Haas, A.M., "Mystik und Politik", *Geistliches Mittelalter*, 1984, 467f.; Lewis, *By Women*, 257; Constable, G., "Moderation and restraint in ascetic practices in the Middle Ages", Westra, H.J., Hg., *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought (FS Jeauneau)*, 1992, 315-27. – Weil sie hochmütig und eitel mache, lehnte bekanntlich auch Buddha eine strenge Askese ab, wie sie bspw. im Jainismus als das "wichtigste Mittel für die Vernichtung des vorhandenen Karmastoffes" praktiziert wird (Møller-Kristensen, F., "Indische Religion", Asmussen, J.P.u.a., Hg., *Handbuch der Religionsgeschichte*, 2, 1972, 511) und im Brahmanismus bedeutsam war (Lacombe, O., "Brahmanisme", Ravier, A., SJ, Hg., *La mystique et les mystiques*, 1965, 731-824, 779-83).

⁶⁷⁸ Muschg, *Mystik*, 178. Und doch ist dem Aquinaten der Leib an sich schlecht: *Utrum conveniat sapientiae divinae infundere animam corpori, a quo contrahat maculam* (Sent. II, d.32, q.2.2, cf. Mundhenk, J., *Die Seele im System des Thomas von Aquin*, 1980, 128.838).

⁶⁷⁹ Berger/Nord, Hg., *Das Neue Testament*, 1999, 99.

⁶⁸⁰ Wennink, H.A., *Die Askese im Zeugnis der Bibel*, 1966, Klappentext; die Bedeutung des Verbes *askein* entwickelt sich von 'künstlich bearbeiten' (Homer) über 'durch Bearbeitung geeignet machen' zu 'sich um etwas bemühen, sich üben' (ebd. 6).

⁶⁸¹ "Und was ist echter Frauenliebe natürlicher, als die inbrünstige Frage: 'Was könnt' ich für dich tun?' und in der folgerichtigen Steigerung der Ausdrucksbedrängnis: 'Was könnt' ich für dich leiden?' Hier sofort erotische Abnormitäten wittern, heisst die weibliche, an sich leidenswilligere Natur verkennen", ausserdem gebe es für die religiösen Gefühle keine anderen Ausdrucksmittel als die menschlichen Gefühle. "Der Leidensauftrag, der aus den 5 verkörnten Marterzeichen Christi immerfort blutigernst an die minnende Seele erging, war eine der stärksten geistlichen Richtlinien des Nonnenlebens und empfang durch die spekulativ-mystischen Lehren der Dominikanerprediger noch unablässig Vertiefung und Vergeistigung" (Weinhandl, M., *Deutsches Nonnenleben: Das Leben der Schwestern zu Töss und der Nonne von Engeltal Büchlein von der Gnaden Überlast*, 1921, 31). Nicht alle Frauen waren "leidensüchtig", Adelheid Langmann bspw. möchte mit Liebe, nicht mit Leiden gewiesen werden und erinnert in kritischer Replik an den Kindsmord zu Betlehem (AL 22-25: Reg. Herz, 'Liebe'). *Ich man dich, herre, daz di kindlein durch dein willen dertöt wurden, und pit dich, herre, daz du all mein gepresten tötest mit minnen und nit mit leiden* (AL 86,26-28: Reg. Herz, 'gegünlichet'). Auch *Adelheit von Freiburg* leidet ungern, aber Gott ermahnt sie: *Christus leid auch ungeren nach dem menscheit, aber sein gegünlichet herz ergab sich demütlichen an mich*

bis in die schriftlose Vorzeit⁶⁸² zurückgehende Tradition der Enthaltbarkeit und Selbstkontrolle wohl in dieser Differenziertheit nicht möglich gewesen wäre, also durchaus zu den Voraussetzungen auch unserer Motivik gehört.⁶⁸³

(Ad.v.Fr. XX, 37-9); cf. Ochsenbein, P., "Leidensmystik in dominikanischen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts am Beispiel der Elsbeth von Oye", Dinzelsbacher, P./D.R. Bauer, Hg., *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, 1988, 353-72, 355 (Hinweis auf Kybele-Kult und Baal-Priester), 371 (Leidensaskese wird zu Leidensmagie); Rizek, C., *Ein Weg zu Meister Eckharts Armutspredigt*, 2000, 222; Lewis, *By Women*, 1996, 257; Bowyer, "Visions", 1981, 38 (Abtötung befreit und ermöglicht Clairvoyance); Kusch, H., *Einführung in das lateinische Mittelalter*, 1957, 334ff. (Über die Verachtung der irdischen Welt); Bynum, C.W., *The Resurrection of the Body*, 1995, Reg.; Dinzelsbacher, *Mittelalterliche Frauenmystik*, 1993, 7 (blutige Szenen werden in modernen Darstellungen fälschlicherweise ausgeklammert, gehören aber dazu); Constable, G., "Moderation and restraint in ascetic practices in the Middle Ages", Westra, H.J., Hg., *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought (FS Jeauneau)*, 1992, 315-27; Kieckhefer, R., *Unquiet Souls: Fourteenth-Century Saints and Their Religious Milieu*, 1984, Reg. – Gregor des Grossen Diktum *Vnd das dem libe girlich ist. Das ist der sele giftig* wird in einem spätmittelhochdeutschen Legendar zitiert, und in der Schifffahrtsmetapher ebenda, "bei der reizvollerweise der Bodensee die Rolle des sonst üblichen Meeres übernimmt", heisst es: *Der ein gGt leben. oder ze himelriche an sundru liden wil komen. der tGt als der in einer wannen vber den bodense wil schiffen. wan liden ist ein port das die sele vor dien wFtenden wellen der sunden beschirmet.* Ein ähnliches Motiv erscheint in Seuses Vita (Bihlmeyer 149.4-8, Wallach-Faller, M., "Ein mittelhochdeutsches Dominikanerinnen-Legendar des 14. Jahrhunderts als mystagogischer Text?", Ruh, K., Hg., *Abendländische Mystik im Mittelalter*, 1986, 388-401, 391ff.). Hart ging auch Christine von Retters mit sich um: "Und dergestalt bereitete sie sich zum Kampf, dass sie in der allerältesten Winterzeit, als es über die Massen hart gefroren hatte, sich so lange im Schnee wälzte, bis sie endlich die geistliche Kälte - das ist die Lauheit - ausgetrieben und ihre natürliche Glut und Inbrunst wiedererlangt hatte. Nach der Matutin, wenn die übrigen Schwestern zum Feuer gingen, um sich zu wärmen, mied sie dasselbe und peitschte ihre Füsse so lange, bis sie warm wurden. Und mit solchem Widerstand überwand sie ihren Feind und vertrieb alle Lässigkeit" (Köster, K., Hg., "Leben und Gesichte der Christine von Retters (1269-1291)", *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, 8(1956), 241-69).

⁶⁸² Das Schamanentum kannte eine harte, in den Zusammenhang mit "ekstatisch-visionären Gotteserfahrungen" (Goldammer, K., *Die Formenwelt des Religiösen*, 1960, 36) zu stellende Enthaltbarkeitspraxis, und schon in den frühen Religionen bürgerte sich das Askesetum ein (ebd., 186f.; cf. van der Leeuw, *Phänomenologie*, 1977⁴, § 66.2 und Reg.). Auch der Heilpriester der Frühantike "musste sich einer strengen Schulung unterwerfen" (u.a. Fasten, Beten, Schlafentzug, Einsamkeit – eben dies, was die frühchristlichen Asketen und Asketinnen und später unsere Schwestern zu tun pflegten...) um so "Kraftquellen aus einer anderen Welt zu erschliessen" (Luck, G., *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, 1990, 16; Culiuan, *Psychanodia I*, 35. Auch die Sufis wussten, dass mittels Askese veränderte Bewusstseinszustände erreicht werden konnten, cf. van der Leeuw, *Phänomenologie*, 1977⁴, S. 557). Eine durch eine Vielzahl von Köpfen und Jahrhunderten philosophisch systematisierte Form dieser Phänomenologie erscheint im Platonismus der Spätantike, wenn gelehrt wird, dass es zur Lösung der Seele einer strengen Askese bedürfe (Hadot, P., "Neoplatonist Spirituality. I. Plotinus and Porphyry", 1986, 231, 246). Auch in den Upanischaden gilt sie als ein Instrument der Befreiung (Hasenfratz, H.-P., "Die 'Seelenlehre' der Upanischaden", *Zf. Rel. u. Geistesgesch.*, 33, 1981, 323-37, 332; van der Leeuw, *Phänomenologie*, 1977⁴, § 97). – Der ägyptische Priester und Stoiker *Chairemon* (1.Jh.n.C.) sieht den Grund für die Überlegenheit der ägyptischen Priester in deren asketischer Lebensführung, dies (so Festugière) gelte ebenso für "die jüdischen Essener und Therapeuten, die persischen 'Magoi' oder die indischen Brahmanen ...". Sie führen getrennt von der unreinen Welt ein Leben der vollkommenen Selbstbeherrschung in freiwilliger Askese ... ganz hingegeben dem Gebet und der Lobpreisung Gottes, der Beobachtung des Himmels und dem Studium der heiligen Schriften (...). Man erhält den Eindruck, dass sich in hellenistischer Zeit über die religiösen und nationalen Schranken hinweg die Formen religiöser Erlebens und Denkens angleichen" (Hengel, M., *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter bes. Berücksichtigung Palästinas bis z.Mitte des 2.Jh.s v.Chr.*, 1973², 387). R. Nürnberg stellt die Frage nach einer Konvergenz von antik-heidnischen und christlichen Idealen (*Askese als sozialer Impuls: Monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jh.*, 1988, 270ff.).

⁶⁸³ W. Wundt nennt die Askese eine Form des Opfers (*Völkerpsychologie*, 4.1, 1910², 433ff.; Lit.: Schefold, K., "Ekstase, Mass und Askese in der griechischen Kultur", *Ekstase, Mass und Askese als Kulturfaktoren*, 1967; Mensching, G., "Askese, religionsgeschichtlich", *RGG*³, 1 (1957), 639; Heiler, *Erscheinungsformen*, 1979², 193-204; Gnlika, C., *Aetas spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens*, 1972, 135ff. (Die asketische Bewegung); Weber, R., "Die Distanz im Verhältnis zur Welt bei Epiktet, Jesus und Paulus", Kollmann, B., u.a., Hg., *Antikes Judentum und Frühes Christentum*, 1999, 327-49; "Apotaxis", *RAC*, 1(1950), 558-74; "Askese", *RAC*, 1(1950), 750-799; "Fremder", *RAC*, 8(1972), 306-347; "Geisselung", *RAC*, 9(1976), B.III und C.; "Joch", *RAC*, 18(1998), 366-88; Brown, P., *The Making of Late Antiquity*, 1978, 81ff. (dt., *Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike*, 1986); Clark, C.A., *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*, 1986; Chadwick, H., *Heresy and Orthodoxy in the Early Church*, 1991, IX (The Ascetic Ideal in the History of the Church (1985); "Ascetism", Hastings, *The Oxford Companion to Christian Thought*, 2000, 45-46; Quispel, G., *Gnostic Studies* 2, 1975, 98-112 (Das Thomasevangelium und die Anfänge der christlichen Askese); "Ascetism", Ferguson, E., Hg., *Encyclopedia of Early Christianity*, 1990. – Für E. Peterson ist "die christliche Askese ein untrennbares Element des christlichen Glaubens", er möchte sie aus dem antiken Rahmen herausnehmen und ganz in den Kontext der Naherwartung stellen ("Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese", Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1959, 209-20, 219f.). Anders Bultmann, der sie als Folge eben gerade deren Ausbleibens versteht (Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, 1958, 57). Zur christlich-asketischen Gruppierung der Enkratiten (2. Jh.) und ihren Ursprüngen vgl. Fontaine, *The Light and the Dark*, XIII, 72ff.; Hilgenfeld, A., *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, 1884, 543-6; Junod, E./J.-D. Kaestli, *L'histoire des actes apocryphes des apôtres di III^e au IX^e siècle: Le cas des actes de Jean*, 1982, 23-4; "Enkrateia", *RAC*, 5(1962), 343-65, 352f.; Reitzenstein, *Historia Monachorum*, 1916, 205ff. – Früh übten sich auch Frauen in Enthaltbarkeit (Smith, M., *Studies in Early Mysticism*, 1931, 10-33 [early ascetism], 34-46 [Ascetism and the Monastic Life among Women]; Petersen-Szemerédy, *Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike*, 1993. – Theodoret von Kyrrhos († nach 457), der als Bischof Stoff genug sammeln konnte, erzählt in seinen 'Fromme Geschichten' "ausschliesslich von vorbildlichen Asketen und Asketinnen". Die Askese bringt für Frauen mehr Freiheit, in Syrien lebt die Frau in einer Art Harem, einige der Asketinnen wahren diese Tradition, indem sie in einem verschlossenen Garten ihre Hütte bauen, sie bleiben aber Ausnahme, meist leben sie in einer gewissen Öffentlichkeit und nutzen dies auch aus (Leipoldt, J., "Frühes Christentum im Orient", Leipoldt, J. u.a., Hg., *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*, 1961, 3-42; 10). Schon in den ersten christlichen Gemeinschaften lebten gottgeweihte Jungfrauen (Peterson, E., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1959, 209; cf. Brown, P.,

12. *visio beatifica*

*Indeed an out-of-this-world condition!*⁶⁸⁴

*Und do sy wider zû dem lib kam, do ward sy diser frôlichen beschôwd nit be-
robet, won das sy noch do in dem lib wonend sich selber und Got in ir als
lutterlich und aigenlich schowet als do sy von dem lib verzuckt was.
(Tö 58.35–59.2)*

Eng in Zusammenhang mit dem bereits behandelten Gotteinungsmotiv steht dasjenige der Gottesschau.⁶⁸⁵ Gott braucht jedoch für eine Identitätserfahrung nicht notwendig geschaut zu werden, die Gottesschau ist keine unabdingbare Voraussetzung der Unio. Deshalb soll im Folgenden das Unio-Motiv unter dem Aspekt des visualen Kontaktes untersucht werden. Beginnen wir wie immer mit den Klosterfrauen. An Adelheit von Freiburg zeigt sich einmal mehr, dass die Schwestern sich ernsthaft mit theologischen Inhalten auseinandersetzen, in diesem Fall geht es um die Frage, wie weit eine *visio beatifica* bereits in *statu viae* möglich ist, die Antwort der Schreiberin ist klar: *Do wart sie got als lâutterlich erkennen, als in ein mensch erkennen mag in dem leibe* (Ad.v.Fr. X, 42–54, Reg. Herz, 'kehren, zu Gott') – also nur begrenzt.

Eine nicht namentlich genannte Katharinentaler Schwester betont das Gnadenhafte des Geschehens, weist aber auch auf den Eigenanteil hin:

Sol aber die sel got schowen, so müß jr gegeben werden ain vbernatürlich götlich kraft ald liecht, jn dem die ogen der sel ald des gaist gesterkt werden, das er denn mag schowen got in sim götlichen wessen. Vnd je pur luttretter die ogen des gaistes sind, je blösser vnd subtiler er got schowen mag.⁶⁸⁶

The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity, 1988, dt. *Die Keuschheit der Engel*, 1991). Tertullian beargwöhnte die Asketinnen (Stahlmann, I., *Der gefesselte Sexus: Weibliche Keuschheit und Askese im Westen des Römischen Reiches*, 1997, 196f.). – Zwar lehnte Mohammed die Askese ab, doch auch "der Islam erhielt seine Weltverleugner", von den christlichen nicht wesentlich unterschiedenen, und dem Propheten wurden Worte wie "Die Welt ist ein Gefängnis für die Gläubigen und ein Paradies für die Ungläubigen" in den Mund gelegt (Pedersen, J., "Der Islam und seine Vorgeschichte", Asmussen, *Handbuch der Religionsgeschichte*, 2, 1972, 412f.).

⁶⁸⁴ Merlan, "Three Averroistic Problems", *Monopsychism*, 1963, 85–113, 99.

⁶⁸⁵ "Die Liebesvereinigung ist ja dasselbe wie die Schau" (Pascher, J., *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria*, 1931, 184). Auch im Mittelalter, etwa bei Wilhelm von St. Thierry, lassen sich beide nicht immer klar abgrenzen (cf. Ruh, K., "Die Hoheliederklärungen Bernhards von Clairvaux und Wilhelms von St. Thierry", Schmidtke, D., Hg., *"Minnichlichiu gotes erkennusse". Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition*, 1990, 16-27, 24f.).

⁶⁸⁶ KaE. 163.22-26, Reg. Seele, 'Seele-Geist'. Die Abhängigkeit der Qualität der Schau vom Reinheitsgrad der Erkenntnisorgane lehrt auch Gregor von Nyssa, der übrigens laut Rahner/Viller "sicher weit mehr als der Pseudoareopagite der Vater der christlichen Mystik genannt zu werden" verdient (*Ascese und Mystik*, 1939, 136ff.); ähnlich der hier von Plotin abhängige Athanasius (Hamilton, A., SJ, "Athanasius and the Simile of the Mirror", *Vig.Chr.*, 34,1980, 14-8, 14ff.). Deutlich angelegt bei Platon, u.a. *Phaidon* 66b-67b: das Körperliche erschwert die Wahrnehmung (*Sämtliche Werke*, hg. W.F.Otto u.a., 1958, Bd.3, S.19). Wohl deshalb besagte Klage Anne von Ramschwags, cf. oben, A. 167.

Adelheid Langmann nimmt eher den scholastischen Standpunkt ein: Gott wird sich dem Menschen erst in der anderen Welt zeigen (AL 46, 19-47,5, Reg. Herz, 'Besitz Gottes'). Ursula Haiderin wird im Gespräch mit Gott von diesem belehrt:

"Darumb ist der lohn in himelreich nicht anderst, dan erkantnus gottes. (...) Der engel ist von natur so klar, dass er gott schaut und genüesset on mittel." Die liebe muetter sprach: "Nun sprechen doch die heiligen lehrer, dass kein engel oder seele gott mag erkenen nach dem, als gott ist in im selbert." Die stimm gab antwort: "Ja, das ist war, an dem, da gott ein genüegen hat seiner selbst und sich selbert bekennet und nüesst, da bleibt er unbekant von allen erschaffnen creaturen, da ist er, dass er ist in im selbst, da ist weder leib, noch seel, noch engel, noch himel, noch zeit, noch statt, noch alles, das ie erschaffen war."⁶⁸⁷

Itta von Holzhausen hingegen erlangt das, was sie nach dem Willen der Herren Theologen nicht hätte erlangen dürfen und können: Sie war in *irer Vollkommenheit so hoch, dass sie Gott erkannte, "wie er in ihm selber war"*. Sie hatte alles Zeitliche verlassen, lebte in lauterem purem Geiste.⁶⁸⁸

Die Möglichkeit einer Begegnung mit göttlichen Entitäten ist Merkmal der meisten Religionen.⁶⁸⁹ Für unseren Zusammenhang ist es wichtig zu unterscheiden zwischen einer körperlich-sinnenhaften und einer im Geist erfolgten Gotteserfahrung, aber auch zwischen einer zeitlich begrenzten, während des Erdenlebens stattfindenden und einer unbegrenzten, postmortalen. Eine konkret-physische Gottesbegegnung ist ein ubiquitäres Phänomen der Mythik ("Theophanie"), die rein geistige bedingt einen Prozess theologisch-philosophischer Verarbeitung, der, wie wir gesehen haben, auch im alten China, Indien und Mesopotamien umgesetzt worden ist. Bezeichnend für die Spiritualisierung der Gottesbegegnung ist die Reduktion der polysensualen Dimensionen auf den Gesichtssinn.⁶⁹⁰

Den altägyptischen und altgriechischen Gotteserscheinungen⁶⁹¹ fehlt im Gegensatz zu den althebräischen das eschatologische Moment.⁶⁹² Im Alten Testament treten Gotteserscheinungen "an den entscheidenden Wendepunk-

⁶⁸⁷ Vil. 130f., Reg. Seele, 'Tod'. Ähnlich meint Else von Neustadt, sie vermöge die Heilige Trinität zu sehen, *aber nüt in der vollkommenheit als man in erkennet in dem ewigen leben. ich erkenne in also verre als es müglich ist in disem leben* (Ad.178, cf. Hillenbrand, E., *Nicolaus von Strassburg: Religiöse Bewegung und Dominikanische Theologie im 14. Jahrhundert*, 1968, 70; Krebs, E., "Die Mystik in Adelhausen: Eine vergleichende Studie über die 'Chronik' der Anna von Munzingen und die Thaumographische Literatur des 13. u. 14. Jahrhunderts als Beitrag zur Geschichte der Mystik im Predigerorden", *FS Heinrich Finke*, 1904, 41-195, 92).

⁶⁸⁸ Kirchberg (Haigerloch), 2, cf. Hillenbrand, E., *Nicolaus von Strassburg*, 71. Gott in seinem Wesen zu schauen war den Theologen des 13. und 14. Jahrhunderts, wie wir sehen werden, eine heftig umstrittene Frage. Ebenfalls in den Genuss einer Antizipation der *visio beatifica* kommen die Unterlinderinnen *Margaretha von Breisach* (Unt. 393), *Elisabeth von Rufach* (Unt. 330) und, im Traum, *Tuda von Colmar* (Unt. 249); cf. Krebs, "Die Mystik in Adelhausen", 1904, 88; Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur*, 1980, 238 (Kommentar zu Sunder 632f.); Bürkle, S., *Literatur im Kloster: historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts*, 1999, 148.

⁶⁸⁹ "Epiphanie" (E.Pax), *RAC*, 5(1962), 832-909; "Theophanie", *RGG*³, 840-3; vgl. auch die verschiedenen Religionsphänomenologien (Goldammer, Heiler, Van der Leeuw, Widengren, Eliade).

⁶⁹⁰ Cf. "Theophanie I: Religionsgeschichtlich" (S.Morenz), *RGG*³, 6, 1962, 840; Danzel, T.-W., *Magie und Geheimwissenschaft in ihrer Bedeutung für Kultur und Kulturgeschichte*, 1924, 83.

⁶⁹¹ Nötscher führt das Motiv auf die konkrete Begegnung mit dem in voller Pracht sich darstellenden König des Alten Orients zurück; selten zeigte er sich und nur Auserwählten ("Angesicht Gottes", *RAC*, 1,1950, 437-40, 438; cf. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, 4/2, 1953⁴, 223).

⁶⁹² "Epiphanie", *RAC*, 5(1962), 835, 852.

ten der Geschichte Israels auf". Dasselbe gilt für das Christentum, nur dass diese hier in mehr individualisierter und internalisierter Form auftreten. Besonderes Merkmal der ersteren nun ist die Eschatologisierung der Epiphanien sowie das Zurücktreten visueller Aspekte zugunsten auditiver, was E. Pax mit der grösseren Distanz des Juden zu seinem Gott erklärt.⁶⁹³

Die alten Griechen sind zwar sehr visuell orientiert,⁶⁹⁴ nicht zufällig spielt die Schau in den Mysterien eine entscheidende Rolle, und von hier aus gehen denn auch wichtige Impulse auf die christliche Tradition über.⁶⁹⁵ Und doch ist die Schau Gottes unhellenisch, jedenfalls noch bei Homer.⁶⁹⁶ Mit Parmenides dann liegt ein frühes Dokument eines ekstatischen Zugangs zu höchsten Sphären vor.⁶⁹⁷ Platon stellt eine Beziehung her zwischen der geheimen Schau in den Eleusinischen Mysterien und der Schau der Ideen (*Symp.* 210A, *Phaidr.* 250B), erstere bleibt Grundmodell der mystischen Erfahrung,⁶⁹⁸ für deren Tradierung besonders Poseidonios wichtig ist, nicht zuletzt in Hinblick auf die Spiritualisierung des Gottesbegriffes und die Traumlehre, wo er schreibt, im Traum könne der Geist der Gottheit begegnen.⁶⁹⁹ Platonische Grundlage für die spätere Entwicklung der Schau sind *Symposion* 209e–212a und *Politeia* 6, 502c–509c. Bei Platon beinhaltet die entscheidende und endgültige Schau eine Idee, also etwas Abstraktes und nicht etwas Personali-

⁶⁹³ "Epiphanie", *RAC*, 5(1962), 861f.; allgemein: Scriba, A., *Die Geschichte des Motivkomplexes Theopanie: Seine Elemente, Einbindung in Geschehensabläufe und Verwendungsweisen in altisr., frühjüd. und frühchr. Literatur*, 1995.

⁶⁹⁴ Schauen (*epopteyn*) ist ein Lieblingswort des Aischylos ("Epoptie" [Fascher], *RAC*, 5, 1962, 973–83, 974).

⁶⁹⁵ "Die reine Schau ganzheitlicher, einfacher, unverrückbarer und beglückender Bilder [soll] eine grosse Hoffnung auf Unsterblichkeit oder ein glückseliges Leben nach dem Tode" bewirken ("Epoptie", *RAC*, 5, 1962, 978f.). – "... die Einweihungsriten bezwecken, eine ekstatische Vision, eine mystische Vereinigung mit der Gottheit hervorzurufen", notiert Cumont zu den Isismysterien, mit Hinweis auf Plotin (*Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, 3.A., 1931³, 249, cf. Pascher, *Königsweg*, 1931, 183). Der Einfluss der Mysterien auf das Christentum mag früher überbewertet worden sein, mässigend schon Cumont: Trotz unbestrittener Übereinstimmungen lasse sich das Christentum nicht durch die Mysterien erklären (*Lux Perpetua*, 428). Ähnlichkeit der Zeremonien und z.T. identische Formeln implizierten keinesfalls eine gleiche "Weltanschauung" [dt. von FC], denn wie zwischen Christentum und Neuplatonismus gälte auch bezüglich Mysterien: "une antinomie fondamentale" (*Lux Perpetua*, 431f.). – Das Christentum sei "tief beeinflusst" worden von der im Hellenismus erfolgten Introversion und soteriologischen Ausrichtung auf ein Jenseits, meint hingegen A. Bertholet (*Wörterbuch der Religionen*, 1976³, 400); cf. Klauck, H.-J., *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*, I. 1995, 77f.; "Jenseitsreise", *RAC*, 17(1996), 526ff.; "Mysterien", *TRE*; Betz, H.D., *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*, 1967, Reg.; Gültzow, H., "Die Grundanschauungen der Mysterienfrömmigkeit und ihre Plausibilität im gesellschaftlichen Prozess", *Kirchengeschichte und Gegenwart: Studien, Aufsätze, Predigten, Meditationen ...*, 1999, 35–52; Riedweg, C., *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (Diss. Zürich), 1987; Widengren, G., "Die orientalischen Mysterienreligionen", Leipoldt, J., u.a., Hg., *Rel.gesch.d.Orients i. d. Zeit d.Weltreligionen*, 1961, 77f. (Einfluss auf das Judentum); Wiens, D.H., "Mystery Concepts in Primitive Christianity and its Early Environment", Haase, W., Hg., *Aufstieg und Niedergang*, 2, 1980, 1248–84; Norden, *Agnostos Theos*, 1913 (ND 1956), 289; Heiler, *Der Katholizismus*, 1923 (ND 1970), 376; Nock, A.D., "Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments" (1952), *Essays*, II, 1972, 791–820; Anrich, G., *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, 1894; Eisler, R., *Orph.-Dion. Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, 1922–3.

⁶⁹⁶ Quispel, G., *Gnostic Studies*, 2, 1975, 144f.; Radhakrishnan, S., *Wissenschaft und Weisheit*, 1961, 68; cf. Weniger, L., "Theophanien, altgriechische Götteradvente", *Arch.f.Rel.g.*, 22(1923/4), 16–57.

⁶⁹⁷ "Erhebung des Herzens"(J.Haussleiter), *RAC*, 6(1966), 1–22, 1; cf. Hinze, W., *Tantra Vidya*, 1983, 133f. Dieser Interpretation widersetzt sich allerdings Topitsch: Eine solche Deutung der umstrittenen Stelle B 8, 34ff. "erscheint sehr fraglich" ("Seelenglaube und Selbstinterpretation", *Archiv für Philosophie*, 9, 1959, 1–36, 24, ND, E.Topitsch, *Sozialphilosophie*, 184); cf. Cornford, *Plato and Parmenides*, 1957, 43, auch 34. Lit.: Kalogerakos, I.G., *Seele und Unsterblichkeit: Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, 1996, 252ff.; Morrison, J.S., "Parmenides and Er", *Journ.of Hell.St.*, 75(1955), 59–68; Picht, G., *Aristoteles' 'De anima'*, 381ff.; Schofield, M., "Did Parmenides discover Eternity?", *Archiv für Gesch.d.Phil.*, 52(1970), 113–35; Schultz, W., *Alljonische Mystik I*, 1907, 21ff., 328ff.; Steuben, H.v., *Wahrheit und Bekenntnis: Lichtoffenbarungen in antiker und christlicher Zeit*, 1999; Tugwell, "The Way of Truth", *Class.Quart.*, NS 14(1964), 36–41.

⁶⁹⁸ Hadot, "Neoplatonist Spirituality", 1986, 238; Brenk, "Darkly Beyond the Glass: Middle Platonism and the Vision of the Soul", Gersh/Kannengiesser, Hg., *Platonism in Late Antiquity*, 1992, 39–60, 40f.; "Epoptie", *RAC*, 5(196), 973–83, 978; Cumont, F., *Lux Perpetua*, 1949, 239ff., 266 (Isis) und Reg. 'vision béatifique'. – Aristoteles und die Peripatetiker hingegen haben nichts übrig für eine solche Art von Erkenntnis, es gibt hier keine Begegnung von Seele und Gott. "Der Rahmen, den Aristoteles gesteckt hat, wird vielmehr tunlichst gewahrt" (Dörrie *Porphyrios' 'Symmikta Zetemata'*, 1959, 211ff.).

⁶⁹⁹ Wili, W., "Die Geschichte des Geistes in der Antike", *Eranos JB*, 13(1945), 43–93, 86.

siertes wie später bei Plotin. Die "Schau der göttlichen Wirklichkeit" ist gemäss den erwähnten Stellen schon in diesem Leben, aber nur schwer erreichbar.⁷⁰⁰ *Phaidon* 66b–67b und *Phaidros* 249e–250c betonen ausserdem den qualitativen Unterschied zwischen einer prä- und postmortalen Schau.⁷⁰¹

Im Mittelplatonismus steht man der Vorstellung eher skeptisch gegenüber, obwohl diese Strömung die einzige zur Zeit des entstehenden Christentums ist, "which could espouse a direct intellectual vision of God as man's destiny", die *visio dei* ist hier jedoch nicht Ziel und Bestimmung der Seele im Jenseits.⁷⁰² Die späteren Platoniker hingegen⁷⁰³ – folgenreich für die christlichen Frömmigkeitsbewegungen, wie wir wissen⁷⁰⁴ – anerkannten und erstrebten dieses Ziel schon hienieden: "wie der Priester im Allerheiligsten dem Gott sich naht, so schaut die Seele auf der letzten Höhe die Gottheit ohne Hülle".⁷⁰⁵ Bedingung der Schau allerdings ist eine Verähnlichung (cf.

⁷⁰⁰ In Cumonts Paraphrase kommt dies sehr gut zum Ausdruck: "L'âme descendue du ciel est formée du même feu qui resplendit dans l'éther et brille dans les astres, et cette 'parenté' lui permet d'entrer en communication avec eux. La contemplation de leur beauté, la connaissance qu'elle procure de leur nature et de leurs révolutions, fait participer l'homme ici-bas à la félicité des Bienheureux. Elle est pour lui une anticipation de la béatitude que l'âme obtiendra lorsque délivrée des liens de la chair, elle s'élèvera au sommet des cieux. Toutes ces pensées mystiques de Platon, développées par ses successeurs immédiates, Aristote dans ses oeuvres de jeunesse, Héraclide Pontique, Xénocrate, Crantor, devaient se transmettre d'âge en âge ..." (*Lux Perpetua*, 148f.).

⁷⁰¹ Armstrong, "Gottesschau", *RAC*, 12(1983)1-19, 7f., cf. W.Bender: "Die asketische Sittlichkeit geht aus der Gottverwandtschaft der Seele hervor ... Auf Grund dieser Gottverwandtschaft ... muss sich die Seele naturnotwendig zur Gottheit zurückwenden. *Tim.* 90 A. *Leg. X* 899E. Als unentstanden und unvergänglich ist die Seele göttlich. *Phaedr.* 245C. – Andererseits ist der Leib das Grab der Seele. *Gorg.* 493A. *Phaedr.* 250C. Die vom Eros (dem Trieb nach der Idealschau) geleitete Seele sehnt sich nach Befreiung aus dem Leib. Der Leib ist als Hindernis des reinen Erkennens, welches das Wesen der Seele ausmacht, ein Unglück für sie. *Phaedr.* 248C. Mit der Flucht aus dem Leibe aber entflieht die Seele aus der gesamten Sinnenwelt, um das Vollkommene zu schauen, das jenseits liegt. *Symp.* 211C. *Phaedr.* 251 B" ("Metaphysik und Asketik", *Arch.f.Gesch.d.Phil.*, 6,1893, 14.6).

⁷⁰² Brenk, "Darkly Beyond the Glass", 1992, 42, cf. 60; Armstrong, "Gottesschau", *RAC*, 12(1983)1-19, 2. – "L'esprit hellénique est en général hostile à cette forme de l'ascétisme" (Cumont, F., *Lux Perpetua*, 1949, 357.8).

⁷⁰³ Vor allem Plotin, seine Nachfolger sind diesbezüglich zurückhaltender, ihnen "wird die Schau ... zu einer weit entfernten Möglichkeit" (Armstrong, "Gottesschau", *RAC*, 12,1983, 1-19, 6, cf. 16).

⁷⁰⁴ "Der Einfluss des Platonismus auf die altchristliche Gedankenwelt ist eine historische Tatsache von einer solchen Evidenz, dass auf den ersten Blick die Behandlung dieses Themas eine leichte Aufgabe scheinen mag", meint J.H.Waszink – der Begriff 'Philosophie' habe zu Zeiten Tertullians eine andere Bedeutung als zur Zeit der Kappadokier, wo ein spiritualisierter Neuplatonismus vorherrschte. Nachweisbar werde der "Einfluss des Platonismus auf die altchristliche Gedankenwelt erst von jenen Zeiten an ..., da das Christentum in die Kulturwelt der Antike eintrat", bspw. im Logos des Johannesevangeliums. Die Warnung Kol. 2,8 vor der Philosophie und leerem Trug ist das einzige Vorkommen des Wortes 'philosophia' im NT. Man könne sich fragen, ob neben der immer noch bestehenden Geschlossenheit der christlichen Welt der antiken Kultur gegenüber die Naherwartung das Interesse für die Lehren der Heiden nicht hat aufkommen lassen. In Justins Apologie werde der Einfluss des Platonismus erstmals greifbar (Waszink, J.H., "Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt", *Entretiens sur l'antiquité classique*, Entr. Hardt, 3,1955, 139-74, 139ff.). In der Diskussion betont Theiler die unterschiedliche Rezeption des Platonismus bei den griechischen und lateinischen Kirchenvätern (ebd. 175). Aus der Lit.: Daniélou, J., SJ, *Message évangélique et culture hellénistique aux I^e et III^e siècles*, 1961; Merlan, *Monopsychismus*, 56ff.; Früchtel, E., "Platonismus und Christentum", Berlinger, R./W.Schrader, Hg., *Gnosis und Philosophie: Miscellanea*, 1994, 141-6; De Vogel, C.J., "Platonism and Christianity: A mere Antagonism or a Profound Common Ground?", *Vig.Chr.*, 39(1985), 1-62; "Akademie", *RAC*, 1(1950), 204-11; "Aristoteles" (H.Dörrie), *TRE*, 3, 774ff.; "Idee (Ideenlehre)", *RAC*, 17(1996), 213-46; "Platon/Platonismus" *TRE*, 26(1996), 677-707; Aland, B., "Die frühe Gnosis zw. plat. u. chr. Glauben. Kosmosfrömmigkeit versus Erlösungstheologie", Wyrwa, D., Hg., *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche*, FS Ulrich Wickert, 1997, 1-24; Andresen, C., u.a., Hg., *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, 2., überarb.u.erg. A., 1999, 111ff.; Armstrong, A.H., "Man in the cosmos", 5; Armstrong, A.H., *Plotinian and Christian Studies*, 1979; Armstrong, *Hellenic and Christian Studies*, 1990; Balthasar, "Zur Ortsbestimmung", 49f., 60; Beierwaltes, W., *Platonismus im Christentum*, 2., korr. A., 2001 (cf. Rez. Pannenbergs zur 1. A., *Theol.Revue*, 96,2000, 150f.); Blume, H.-D./F.Mann, Hg., *Platonismus und Christentum* (FS Dörrie), 1983; Hoffmann, E., "Platonismus und Mystik", 56, 98, 114ff.; Gülzow, H., "Platonismus in der christlichen Lehre" (1993), *Kirchengeschichte und Gegenwart: Studien, Aufsätze, Predigten, Meditationen ...*, 1999, 165-72; Ivanka, E. v., *Plato christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, 1964; McGinn, B./J.Meyendorff, Hg., *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, 1986, Reg. 'Platonism'; Pépin, J. *Idées Grecques sur l'Homme et sur Dieu*, 1971, 20ff., 178ff.; Strutwolf, H. "Kosmologie und Eschatologie im Denken des Euseb von Caesara. Ein Beitrag zum Verhältnis von Platonismus und Christentum", Baumbach, M. u.a., Hg., *Mousopolos Stephanos: FS für Herwig Görgemanns*, 1998, 360-79; Marcovich, M., "Platonism and Church Fathers: Three Notes", Gersh/Kannengieser, Hg., *Platonism in Late Antiquity*, 1992, 189-203; Waszink, J.H., "Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum", *Vig.Chr.*, 19(1965), 129-62; Whittaker, J., "Plutarch, Platonism and Christianity", Blumenthal, H.J./R.A.Matkus, Hg., *Neoplatonism and Early Christian Thought*, 1981, 50-63.

⁷⁰⁵ Plotin, *Enn.* VI,9,11; cf. Müller, H.F., "Plotinische Studien II: Orientalisches bei Plotin?" *Hermes*, 49(1914), 70-89, 78; "Gottesschau" (Armstrong), *RAC*, 12(1983)1-19, 3ff. – "Im spätantiken Neuplatonismus ... galt die ekstatische Gottesschau schliesslich überhaupt als die

A. 84), wie es Plotin in der vielzitierten Enneade I 6[1]9,31 formuliert.⁷⁰⁶ Dies mag ein Grund sein, weshalb diese Schau nur wenigen Spätplatonikern und nur selten zuteil geworden ist.⁷⁰⁷

Nach dem Glauben der Rabbinen des Spätjudentums, das besonders als hellenistisches einen "entscheidenden Einfluss auf die Begegnung zwischen Antike und Christentum ausgeübt hat",⁷⁰⁸ führt eifriges Studium der Thora zur Gottesschau.⁷⁰⁹ "In der Endzeit wird sich die Shekina offenbaren, welche die Frommen nur schauen dürfen, während der Messias an ihr Anteil hat". Das Ziel der qumranischen "esoterischen Geheimlehre ist der 'Ort der Herrlichkeit Gottes' (kabod), womit die Einsicht in die göttlichen Schöpfungsgeheimnisse gemeint ist, welche die Sekte über die Menschen erhebt und den Engeln gleichsetzt".⁷¹⁰ Ähnlich geht es in den Epiphanieschilderungen der Hermetik⁷¹¹ um die Vermittlung von Wissen "über das Wesen des Alls".⁷¹² Erst mit Herausbildung der spätjüdischen Eschatologie "gewinnt dieser Gedanke der unmittelbaren Gottesschau nach dem Tod und im künftigen Äon Raum", etwa in den Apokryphen (4Esra 7,91.98; ApkAbr 29,20; Sib V 426f) und im rabbinischen Schrifttum (Midrasch zu Ps 11,7; Berakh. 17a u.a., Bill-

Höchstform der dem Menschen möglichen, also auch philosophischen Erkenntnis" (Müller, K.E., *Die bessere und die schlechtere Hälfte. Ethnologie des Geschlechterkonflikts*, 1989, 282).

⁷⁰⁶ Kein Auge könnte je die Sonne sehen, wäre es nicht sonnenhaft, so sieht auch keine Seele das Schöne, welche nicht schön geworden ist. Es werde also zuerst einer ganz gottähnlich und ganz schön, wer Gott und das Schöne schauen will (cf. Zintzen, "Bemerkungen zur neuplatonischen Seelenlehre", 50). – Wer von allem Gottfremden ablässt, hat das Privileg, das Höchste Gute zu kontemplieren, das jenseits des Schönen, der Tugend und des Wissens ist (I, 7, 1; V, 1, 8; III, 9,9, cf. Cumont, F., *Lux Perpetua*, 1949, 357, 433f.). "L'extase de Plotin ne s'arrête pas aux dieux visibles du firmament" (*op.cit.*, 385, cf. Reg. 'vision de Dieu'). Plotin gibt keine Hinweise auf eine Unterscheidung einer prä- bzw. postmortalen Schau ("Gottesschau", *RAC*, 12,1983, 1-19, 5, cf. Lilla, S.R.C., *Neuplatonisches Gedankengut in den 'Homilien über die Seligpreisungen' Gregors von Nyssa*, 2004, 35f., 58ff.).

⁷⁰⁷ Cf. Nilsson, *Griechischer Glaube*, 1950, 153. Haben die Christen diese Bedingungen erleichtert oder vermochten sie sie besser zu erfüllen, könnte man sich angesichts der viel grösseren Häufigkeit solcher Erfahrungen bei ihnen fragen, und vielleicht aus diesem Grund sieht sich Synesios veranlasst zu betonen, dass die Schau eines vorbereitenden Lernens bedürfe (Burkert, W., *Ancient Mystery Cults*, 1967, 69).

⁷⁰⁸ "Epiphanie", *RAC*, 5(1962), 867.

⁷⁰⁹ Eines der zentralen der von Dean-Otting aufgezählten Merkmale der jüdischen Himmelsreise-Texte ist die Schau der Gottheit (*Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature*, 1984, 4f.). "I Henoch 20: And the Great Glory (e doxa e megale) sat upon it. His mantle was as the appearance of the sun, shining and whiter than all snow. 21. And no angel was able to enter this dwelling nor to see his face because of the majesty and glory and no flesh able to look upon him" (*Heavenly Journeys*, 48); "Exod. 24,10ff is a precursor of the fire-encircled Deity described in I Enoch 14" (*Heavenly Journeys*, 52). "Striking witness to the change of attitude among the translators of the Hebrew Bible is demonstrated in v. 10 where instead of admitting to a direct view of Deity, a view of 'The place upon which God stood' is described. Perhaps the translator decided to circumvent entirely the question of the possibility of Deity being viewed by man" (A.: Weitere Bsp. Graf Baudissin, *Arch.f. Rel.w.*, 18,1915, 184ff. [nicht eingesehen]). "This observation is relevant to other, later heavenly journey texts where Deity is the unseen director of the action" (*Heavenly Journeys*, 53; bspw. III Baruch). Nur ein Schritt sei es noch von der LXX Übersetzung von Jes 6,1 (die doxa des Herrn füllt den Tempel) zur Identifikation der Gottheit selber mit der *e doxa e megale* bei I Henoch 14 und Test. Levi 3,4 (*Heavenly Journeys*, 54). "It is accepted by most scholars that the source of this depiction of Deity as light lies outside the Hebrew Bible" (Kittel, *Herrlichkeit Gottes*, 1934, 150; Schneider, J., *Doxa*, 1932, 168). Ezechiel müsse im Geist des Schreibers von I Henoch 14 gewesen sein, als er die Szene schuff (*Heavenly Journeys*, 55); 2,6-3,8 Levi bringt die griechischen Sphären (sieben Himmel) zusammen mit den jüdischen Gedanken von Gericht, Feuer, Eis, Gottesschau u.a. (*Heavenly Journeys*, 87). Die Gottheit, obwohl nicht transzendent und hinter allen Handlungen der Offenbarungen, wird nie gesehen von Baruch; Baruch sieht nur die Glorie, dies scheint der erste Text zu sein, "which appears to have as its prevailing message the unseenable but omnipotent God" (*Heavenly Journeys*, 155ff., cf. 276). In einem Teil der Himmelsreise-Texte kommt es zur Gottesschau, während in einem andern Thron und Umgebung der Gottheit ausführlich beschrieben wird, diese selber sich aber nur als Stimme aus dem Feuer kenntlich macht (*Heavenly Journeys*, 276). Für die Phänomenologie der Gottesschau sind I Henoch 14 und 71, II Henoch, Test. Levi 2-3 und 5 sowie die Abraham-Apokalypse grundlegend (*Heavenly Journeys*, 280f.).

⁷¹⁰ "Epiphanie", *RAC*, 5(1962), 864f.

⁷¹¹ In der Hermetik wird dem Menschen eine prämortale Schau der Gottheit nur bedingt und für kurze Momente zugestanden, zu sehr ist der Körper Hindernis (McGinn, *Mystik im Abendland*, I, 75f.; cf. Quispel, "Transformation", 267f.). – Wallis sieht, wie erwähnt (A. 72 und 553) hierin die klarste Antizipation der plotinischen Unio ("Not Knowing", 468); dagegen Armstrong: "Im paganen Gnostizismus der Hermetica ... scheint es keine wirkliche Visio beatifica zu geben" ("Gottesschau", *RAC*, 12,1983, 9).

⁷¹² "Epiphanie", *RAC*, 5(1962), 848.

erbeck I 209ff.).⁷¹³ Der jüdische Neuplatoniker Abraham ibn Ezra hält eine Gottesschau der Seele nicht oder nur in bedingtem Ausmass – nämlich im Schlaf, wo sie ein wenig Distanz zum Körper hat – für möglich, solange die Seele noch durch einen Körper behindert ist; eine Ausnahme sei Moses gewesen.⁷¹⁴

Bei Philon schliesslich stehen sich zweierlei Auffassungen gegenüber, ändererseits sieht er in der Enthaltensamkeit eine Vorbereitung für das letzte Ziel, die mystische Erfahrung der Gottesschau, die er als "sehend und gesehen" charakterisiert (*De somn.* 2,226).⁷¹⁵ In *De somn.* 1,116 jedoch lehnt er die Möglichkeit der Gottesschau auch in der Ekstase ab.⁷¹⁶

Die prämortale⁷¹⁷ Schau Gottes – höchstes Ziel des Christenmenschen⁷¹⁸ – ist in den christlichen Traditionen seit frühester Zeit kontrovers diskutiert worden, was zweifellos mit den diesbezüglich unterschiedlichen Aussagen der Heiligen Schrift zusammenhängt: Im Alten Bund ist ganz entsprechend altorientalischer Vorstellungen die Begegnung mit Gott auf "massivkörperlicher" Ebene⁷¹⁹ zwar möglich, kann aber – infolge Unreinheit⁷²⁰ – tödliche Folgen haben.⁷²¹ Andere Stellen hingegen bezeugen, dass Gott gesehen wor-

⁷¹³ "Anschauung Gottes", *LThK*² 1,(1957), 583-5, 384; cf. Wolfson, E.R., *Through a Speculum That Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, 1994, 13ff.

⁷¹⁴ Greive, H., *Studien zum jüdischen Neuplatonismus: Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Ezra*, 1973, 83.

⁷¹⁵ "Gnosis I (Erkenntnislehre)", *RAC*, 11(1981), 446-537, 478; cf. *Exod.* 24,11: "Dort schauen sie durch den Verteiler den Führer, indem sie heilig und fest Gott mit scharfem Geistesauge schauen. Solche Erscheinung aber ist Speise der Seele und die wahre Teilnahme am Leben ist Ursache der Unsterblichkeit" (Pascher, *Königsweg*, 239f.). "...denn Anfang und Ende jeden Glücks ist es, Gott schauen zu können" (*Quaest. et sol. in Exod.* II § 51: Opera VII, p. 353, Pascher, *Königsweg*, 160).

⁷¹⁶ *De mut. nom.* §7: ... denn wir haben in uns kein Organ, durch das wir jenes schauen könnten, weder die Sinnlichkeit – denn es ist nicht sinnlich – noch den Geist (cf. Pascher, *Königsweg*, 162). "Die Antwort Philons auf die Frage nach der Sichtbarkeit Gottes ist nicht eindeutig ... neben dem freudig bejahenden Mystiker steht in Philon unmittelbar der unerbittlich verneinende Philosoph. (...) Denn als rationaler Denker ist er von der absoluten Transzendenz Gottes so überzeugt, dass er im Kausalschluss höchstens die Existenz Gottes zu ergreifen glaubt" (Pascher, *Königsweg*, 160). Cf. Pulver, M., "Das Erlebnis des Pneuma bei Philon", *Eranos*, 13(1945), 111-32; Corrington, G.P., "Philo, On the Contemplative Life: Or, On the Suppliants (The Fourth Book on the Virtues)", Wimbush, V.L., Hg., *Ascetic Behaviour in Greco-Roman Antiquity. A Sourcebook*, 1990, 134-55; Cumont, *Lux Perpetua*, 1949, 419 u.ö., cf. Reg.; Louth, A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, 1981, 18ff., 35ff.; Dillon, J., "The Transcendence of God in Philo: Some possible sources", Dillon, *The Golden Chan. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, 1990, IX; Bousset, *Die Religion des Judentums*, 1903, 420ff., 452 u.ö.; Bréhier, É., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1925, 179ff.; Hoffmann, E., *Platonismus und Mystik*, 57ff.; Giversen, "L'expérience mystique chez Philon", Hartman/Edsman, Hg., *Mysticism*, 1970, 91-8; Heininger, B., *Paulus als Visionär*, 1996, 146ff.; Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon*, 66ff.; Kuhn, P., *Offenbarungsstimmen im Antiken Judentum*, 1988, 153ff.; Lewy, H., *Sobria ebrietas: Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, 1929, 1f.; Dean-Otting, M., *Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature*, 1984, 31ff.; Norden, *Agnostos Theos*, 1913, u.a. 85ff., 287; "Gottesschau", *RAC*, 12(1983), 1-19, 13; "Flügel (Flug) der Seele I." (P.Courcelle), *RAC*, 8(1972), 29-65, 33.

⁷¹⁷ Die Vorstellung einer nachtodlichen *Visio Dei* erkläre sich aus einer Enttäuschung der Gerechtigkeitserswartung bzw. einer Verlängerung des gerechten Ausgleichs in ein Jenseits ("Angesicht Gottes" [Nötscher/Klauser], *RAC*, 1,1950, 437-40, 438).

⁷¹⁸ Widengren, *Phänomenologie*, 449 (Mat. 5,8; 18,10); cf. "Recentiores episcoporum synodi" (1979), 4659, Bacht, G., *Eschatologie I*, 1999, Nr. 68, S. 98, cf. *Eschatologie II*, 1999, Nr. 152 (*C. gent.* 3,51) und 153 (*C. gent.* 3,62). – Aber nicht nur der Christen: "In der Gottesschau erfüllt sich die Sehnsucht der Jahrtausende. Von ihr träumten die Denker und die Frommen bei allen Völkern und in allen Religionen. Diese Sehnsucht treffen wir z.B. in der indischen Philosophie, bei Plato und in den hellenistischen Mysterienreligionen" (Schmaus, *Dogmatik*, 4,2, 1953⁴, 220). Ähnlich im Islam (Sure 13,22), Widengren vermutet hier einen iranischen Hintergrund, wo es heisst: 'Und ihr (der Seligen) Wirken besteht darin: Ohrmizd zu schauen und ihn zu verehren' (*Pahlavi Rivayat Datastan i denik*, S.157,13, Widengren, *Phänomenologie*, 449). – Das ursprünglich noch höhere Ziel zu erreichen, nämlich die Vergottung (cf. A. 70ff.), traut sich der Christ offenbar nicht mehr zu, in der Hermetik hingegen war die Anschauung Gottes zwar ebenfalls erstrebenswert, nicht aber das höchste Ziel, dies war eben die Vergottung (Kroll, J., *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, 1914, 361). War es Demut oder waren es strategisch-institutionelle Gründe (Kontrolle), die zu einer solchen Selbstbescheidung führten?

⁷¹⁹ Auch Gottesbegegnungen im Traum oder visionär sind alttestamentlich bezeugt, cf. "Theophanie II: Im AT" (J.Hempel), *RGG*³, 6, 841-3, 842.

⁷²⁰ Bspw. Jes. 6,5, cf. Bultmann, R., "Untersuchungen zum Johannesevangelium" (1930), *Exegetica*, hg. E.Dinkler, 1967, 182, 183 (mit nt Stellen wie Hebr 12,14, Mt 5,8), 185 (im Kult).

⁷²¹ Ex. 33,20; Lev. 16,2; Num. 4,20. – Ex. 20,19 fürchtet das Volk, nur schon durch das Hören der Stimme Gottes sterben zu müssen. Auch Homer kennt diese Vorstellung (Il.20,131), von Pausanias mit einem Beispiel illustriert und bestätigt: Ein mit Geld Bestochener, in das Isisheiligtum in Koptos eingedrungenen Unberufener stirbt bald nach dem Bericht über das Gesehene (*Beschreibung Griechenlands*, X,

den ist und die Betroffenen dabei am Leben geblieben sind (Ex. 24,11 u.a.) – besonders einflussreich ist *Job* 19,27 ("Ihn selber werde ich dann für mich schauen; meine Augen werden ihn sehen, nicht mehr fremd") und 33,26 (Betet er zu Gott, so ist er ihm gnädig, er darf sein Angesicht schauen in festlichem Jubel).⁷²²

Diese Ambivalenz⁷²³ setzt sich im Neuen Bund fort, wo 1 *Tim* 6,16 ("er wohnt in einem Haus von Licht, das kein Sterblicher betreten kann, kein Mensch hat ihn je gesehen oder wird ihn je sehen können") und *Joh* 1,18 ("Keiner hat Gott je gesehen")⁷²⁴ die absolute Transzendenz Gottes betont wird, während *Mat* 5,8, *1Kor* 13,12, *Apk.* 22,4 und *1Joh* 3,1ff. die *visio beatifica* versprechen, allerdings erst in jenem Leben.⁷²⁵ Entsprechend uneinig

32,18; hg. E. Meyer, 1967, 525f.). – "... das Schauen der Gestalt ist todbringend. Das gilt für Jahwe, das gilt ebenso hier für den himmlischen Jesus" (Windisch, H., "Die Christusepiphany vor Damaskus [Act 9,22 u. 26] und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen", *Z.f.nt.Wiss.*, 31,1932, 1-23, 16).

⁷²² *Neue Jerusalemer Bibel*, 1985, 737, 750; cf. "Gottesschau", *RAC*, 12(1983)1-19, 9f. – Gott schauen bedeutet "den Erweis seiner Gnade erfahren dürfen" (Bultmann, "Untersuchungen", 186). – Neben der Ablehnung eines Sehens Gottes mit leiblichen Augen gibt es im Alten Bund auch Stimmen, "die naiv-realistisch von Gottes Sichtbarwerdung in menschlicher Gestalt reden (Gn 18; 32,25-31). Jakob 'schaut Gott von Angesicht zu Angesicht' (Gn 32,31; vgl. 33,10); Moses und die 70 Ältesten 'sehen den Gott Israels' (Ex 24,10f.; vgl. Nm 12,8; Dt 34,10)", was aber nur Ausdruck für eine besonders gnadenhafte Gottesbegegnung jener Menschen ist, "sonst gilt: 'Kein Mensch kann Gott sehen und am Leben bleiben' (Ex 33,20; Ri 6,22f; 13,22; Is 6,5). Das steigende Bewusstsein der Transzendenz Gottes führt zu einer vorsichtigeren Ausdrucksweise (vgl. Ex 33,18-23; 1Kg 19,11-13)"; die abgeschwächte Bedeutung vieler Verbindungen mit 'Gott schauen' und 'Angesicht Gottes', "weisen aber auch auf irdische Möglichkeiten der Begegnung mit Gott. Das *prophetische* Schauen des Gottesthrones im Himmel (1Kg 22,19; Am 9,1; Is 6; Ez 1; Dn 7,9f) gehört zu den Visionen; (...) Ein *mystisches* Schauen wird im orthodoxen Judentum mit äusserster Zurückhaltung aufgenommen (jChagiga 77a [Bonsviren TR n.1104]: Eingehen von 4 Rabbinen ins Paradies) und erst in der späteren jüdischen Mystik erstrebt ("Anschauung Gottes" [Schnackenburg]), *LThK*² 1, 1957, 583-5, 583f.). – "While Isaiah stood in a state of ecstasy and saw the temple filled with the glory of God, a seraph came and touched his mouth with a glowing stone (Is.6.6). He saw Yahweh himself and his seraphs; he heard them crying one unto another, and everything was filled with a dense smoke (6,1-4)" (Pedersen, J., *Israel, Its Life and Culture* I-II, 1926, 161). Cf. van Cangh, J.-M., "Trois rencontres de Dieu dans l'Ancien Testament", van Cangh, J.-M., Hg., *La mystique*, 1988, 29-46. – Die Begegnung von Gott und Mensch im Alten Testament von 'Angesicht zu Angesicht' meint nicht Gott in seinem Ansichsein, sondern in *imaginaria forma*, einer von der menschlichen Einbildungskraft erzeugten, menschenähnlichen Gestalt ("Angesicht Gottes", *RAC*, 1,1950, 437-40, 438f.). Die Schau Gottes, wir erinnern uns, setzt Reinheit voraus.

⁷²³ "Dies stellt uns", so Balthasar, "endlich vor das eher fürchtenswerte Problem dessen, was wir unter 'Anschauung Gottes' zu verstehen haben. Die Schrift selbst stellt uns diesbezüglich vor ein seltsames Paradox." Im Alten Bund heisse es, niemand könne Gott schauen und am Leben bleiben (Ex 19,21; 33,20; Lev 16,2; Num 4,20); oder hören (Ex 20,19; Dt 5,24-6); "und dann doch Einzelne erstaunt feststellen, sie hätten Gott gesehen und seien am Leben geblieben (Jakob: Gen 32,31; Mose: Dt 5,24; Gideon: Ri 6,23; Jesaia: Jes 6,5). Im Neuen Bund wird ausdrücklich betont, dass niemand Gott gesehen hat ausser der menschgewordene Sohn (Joh 1,18; 6,46; vgl. 1Joh 4,12), dass 'Gott in unzulänglichem Licht wohnt und kein Mensch ihn gesehen hat noch sehen kann' (1Tim 6,16) – aber dass wir ihn dennoch 'sehen werden, wie er ist' (1Joh 3,2), 'von Angesicht zu Angesicht', 'ihn so völlig erkennen, wie auch ich völlig erkannt worden bin' (1Kor 13,12; vgl. Mt 5,8) ...". In der späteren Theologie komme dies in den unterschiedlichen Positionen eines Gregor Palamas' gegenüber derjenigen Benedikts XII. zum Ausdruck (Balthasar, *Theodramatik*, 4: *Das Endspiel*, 1983, 370f.). – Bei der frühchristlichen Auseinandersetzung über Zeitpunkt und Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Gottesschau mag auch die Abgrenzung gegen die Gnostiker mitgespielt haben, "die unmittelbare Gotteserkenntnis ... für sich beanspruchen. Gegen ihre Auffassung von der 'Himmelsreise' der Seele als einer Form der Gottesschau – und zwar unter Ausschaltung der sinnlichen Wahrnehmungen (A.273: CorpHerm X 5f ...; XIII 7 ...) – stellt der [Johannes]Brief die Überzeugung: 'Gott ist nicht durch Ekstase und Schau unter Ausschaltung der niederen sinnlichen Wahrnehmungen erreichbar, sondern bleibt nur in denen, die sein Gebot der Liebe verwirklichen' (Schnackenburg, *Johbr* 241; vgl. Wengst, *Häresie und Orthodoxie*, 67-80 [nicht eingesehen]). (...) Die Aussage, dass niemand Gott geschaut hat, erhält freilich ihren Gegenpol im Bekenntnis: 'Und wir – haben geschaut und bezeugen, dass der Vater den Sohn geschickt hat als Retter der Welt' (4,14)" (Hergenröder, C., *Wir schauten seine Herrlichkeit: Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont von Selbsterschliessung Jesu und Antwort des Menschen*, 1996, 103).

⁷²⁴ Berger/Nord, Hg., *Das Neue Testament*, 1999, 751 bzw. 315; cf. Hergenröder, C., *Wir schauten seine Herrlichkeit*, 1996, 92ff., 102ff. u.ö.; Amiot, F., "Deum nemo vidit unquam: Jo., I, 18", *Mélanges biblique, rédigé en l'honneur de André Robert*, o.J. [1965], 470-7; Bultmann, "Untersuchungen zum Johannesevangelium", 174-97.

⁷²⁵ Diese Eschatologisierung, erklärt Bultmann, sei als Reaktion auf die widrigen Umstände einer Zeit, "in der der Mensch ... Gottes gnädiges Walten nicht mehr zu schauen vermag", zu verstehen ("Untersuchungen", 187). Im hellenistischen Judentum ist der Gedanke der natürlichen Gotteserkenntnis aus der griechisch-stoischen Tradition aufgenommen worden und schon im Neuen Bund geltend gemacht (op.cit. 193); cf. de Andia, Y., *Mystiques d'orient et d'occident*, 330. – 'Gott schauen' und 'seliges Leben' im Jenseits werden analoge Begriffe; aus der Sorge, die Gläubigen könnten sich Gott körperlich vorstellen, betonen die Kirchenväter immer wieder, der Ausdruck sei nicht wörtlich zu verstehen ("Angesicht Gottes", *RAC*, 1,1950, 437-40, 438f.). – Die Gottesschau bedeute nicht "neugieriges oder bewunderndes Betrachten ... sondern liebender Blick", der nur zustande komme, wenn Gott sein Antlitz enthüllt; sie ist "eine Vereinigung, eine Vermählung zwischen Gott und dem Menschen"; die später viel erörterte Frage, ob zuerst Akt des Erkennens (Thomisten: dem Erkennen folgt die Liebe) oder des Liebens (Skotisten) lasse sich vielleicht mit einer Verbindung beider mittels der

sind sich die Gelehrten. A.H. Armstrong gibt eine dichte und kenntnisreiche Zusammenfassung der zwei Strömungen, einer kataphatischen, platonisch orientierten und "nahezu unangefochten" im Westen verankerten Tradition und der apophatischen,⁷²⁶ die eher im Osten Fuss gefasst hat.⁷²⁷ Erstere hält eine Gottesschau für grundsätzlich möglich, wenngleich sie – unhebräisch⁷²⁸ – geistig und nicht mit körperlichen Sinnen vollzogen wird. Für Klemens von Alexandrien verwirklicht sich die Schau "von Angesicht zu Angesicht" erst im nachtodlichen Zustand in ihrer ganzen Fülle (*Paed.* 1,36,5f), doch kann der Strebende schon *in statu viae* einen Vorgeschmack davon erlangen (*Strom.* 6,69,2f).⁷²⁹ "Damit ist eine seit Platon eingeleitete Deutung der Epoptie christlich vollendet."⁷³⁰

augustinischen Psychologie lösen: Die Schau "vollzieht sich in der innersten Schicht des menschlichen Geistes, in welcher Erkennen und Lieben noch nicht zu zwei Vermögen und gesonderten Tätigkeiten auseinandergetreten sind", Mt 5,8 ist es das Herz, das Gott schaut (Schmaus, *Dogmatik*, 4/2, 1953⁴, 225); cf. Balthasar, *Theodramatik*, 4, 1983, 351. – Sehr interessant sind die Bemerkungen Quispels zu 1Joh.: Der Judaismus zur Zeit Manis, der überraschenderweise jüdischer Herkunft ist, war "pluriform and variegated: the shade of Jewish Christianity, against which Mani reacted and to which he was indebted, was not only apocalyptic, but also visionary and esoteric, like Merkabah Gnosticism: it dared to say in Hebrew terms that man was defiled by the experience of the divine vision. They did not differ greatly from the author of the First Letter of John, who wrote: *Dear brethren and sisters, we are already here and now the children of God, although it is not yet evident what will be our ultimate destiny. And yet we know for sure that, when the Messiah shall manifest himself, we shall be equal to him, because we shall behold him in his divine essence ...* 3,2 (Paraphrase of the author)" (Quispel, "Transformation", 2000, 268). "This transpires to be very Judaic and very Hellenistic at the same time. 'What have Jerusalem and Athens in common?' asked Tertullian. The correct answer seems to be: 'Quite a lot.' Additional note: One wonders whether, according to the author of the Apocalypse of John, Jesus was transformed into the angelic Son of Man, after and through his ascension (cf. Apocalypse 12,5: and her child was caught up unto God and to his throne [an enthronement takes place]). Margarete Barker in *The Risen Lord*, Edinburgh 1997, suppose that Jesus through his resurrection and ascension was transformed into Christ" (Quispel, "Transformation", 269). Cf. Bovon, F., "Connaissance et expérience de Dieu selon le Nouveau Testament", van Cangh, J.-M., Hg., *La mystique*, 1988, 57-72; Bernheim, P.-A./G. Stavrides, *Welt der Paradiese – Paradiese der Welt*, 1992, 157.

⁷²⁶ Lit.: Cumont, F., *Lux Perpetua*, 1949, 419ff. (Platon, Philon, Plotin, Maïmonides); Haug, W., "Geheimnis und dunkler Stil", Assmann, A. und J., Hg., *Geheimnis und Offenbarung*, 1998, 205-20; Torini, M.S., "Apophatische Theologie und göttliches Nichts. Über Traditionen negativer Begrifflichkeit in der abendländischen und buddhistischen Mystik", Elsas, C., ua., Hg., *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene* (FS Colpe), 1994, 493-520; Szlezák, T.A., "Plotin und die geheimen Lehren des Ammonios", Holzhey, H./W.C.Zimmerli, Hg., *Esoterik und Exoterik in der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung*, 1977, 52, 60, 62; Mortley, R., *From Word to Silence II: The way of negation, Christian and Greek*, 1986; Halfwassen, J., *Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Plotin und Platon*, 1992, 400ff.; Hancock, C.L., "Negative Theology in Gnosticism and Neoplatonism", Wallis, R.T., Ed., *Significance of Neoplatonism*, 1992, 167-186; Böhm, T., "Unsagbarkeit und Unbegreiflichkeit des Prinzips in Gnosis und Neuplatonismus. Zur prinzipientheoretischen Auslegung der ersten Hypothese des platonischen Parmenides bei Allogenes und Plotin"; Franz, A./T.Rentsch, Hg., *Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Ziel des Menschen*, 2002, 81-96; Louth, A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, 1981, Reg. 'unknowability of God'; Louth, A. "Apophatic Theology: Denys the Areopagite", *Hermathena*, 165(1998), 71-84; Lossky, *Schau Gottes*, 1964; Dörrie, H., "Logos-Religion? Oder Nôus-Theologie? Die hauptsächlichsten Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus", Mansfeld, J./L.M.de Rijk, Hg., *Kephalaion* (FS J.de Vogel), 1975, 115-36, 127; Elders, L.J., *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive, II: Die philos. Theologie*, 1987, 37ff., 143ff.; "Gottesschau", *RAC*, 12(1983), 1-19, 11f.; Armstrong, *Plotinian and Christian Studies*, XXIII und XXIV; Norden, *Agnostos Theos*, 1913; Tigay, J.H., "'Heavy of Mouth' and 'Heavy of Tongue'. On Moses' Speech Difficulty", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research (BASOR)*, 231(1978), 57-67; Wallis, R.T., "The Spiritual Importance of Not Knowing", Armstrong, A.H., Hg., *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, 1986, 460ff., 474f. u.a.; "Gnosis I (Erkenntnislehre)", *RAC*, 11(1981), 446-537, 425ff. – Im Hinduismus ist diese Vorstellung ebenfalls zu finden, Nirvana bspw. ist nur negativ bestimmbar (Glasenpapp, H.v., *Die Philosophie der Inder*, 1974³, 425), vgl. Brh.Up.3,8,8: *weder Aug, noch Zunge, noch Verstehen gelangt dorthin ...* (Radhakrishnan, *Meine Suche*, 125).

⁷²⁷ "Gottesschau", *RAC*, 12(1983), 1-19, 10ff. Zur Ost-West Problematik vgl. Cumont, *Lux*, 434, Lossky zitierend, der der westlich-plotinisch beeinflussten Tradition die ostkirchliche gegenüberstellt: Sogar die Idee des Guten erhalte im Okzident einen etwas intellektualen Akzent, "se présentant comme une vision de l'essence de Dieu", in der Ostkirche habe es keinen Platz für eine Theologie und noch weniger für eine Mystik der göttlichen Essenz; für diese Spiritualität sei das letzte Ziel nicht die Schau der Essenz, sondern "la participation à la vie divine de la sainte Trinité, l'état déifié des 'cohéritiers de la nature divine' (2Petr1,4; Röm. 8,17), dieux créés après le Dieu increé", durch Gnade all das besitzend, was die Trinität durch Natur besitzt (Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, 1944, 63f. [nicht eingesehen]).

⁷²⁸ "Und wenn die spätere Zeit auch nicht mehr so naiv ... vom Wandern Gottes auf Erden ... redet, so ist doch nie der Gedanke, dass der Mensch Gott nicht sehen kann, in jenem griechischen Sinne 'vergeistigt' worden; dh *der Gedanke der Unsichtbarkeit Gottes im strengen Sinne ist überhaupt kein alttestamentlicher.* (...) Der Gegensatz einer sinnlichen und einer geistigen Wahrnehmung Gottes ist früher nicht ins Bewusstsein getreten" (Bultmann, "Untersuchungen", 182f., cf. 189, 191: im jüdischen Glauben Ereignis der Sterbestunde).

⁷²⁹ "Gottesschau", *RAC*, 12(1983), 1-19, 10f. Welche Bedeutung der Lehrer Origenes' dieser Schau beimisst, lässt sich *Strom.* 4,136,5 erkennen: wenn er (Klemens) diese dem Einsseins mit Gott vorziehen würde, könnte beides getrennt werden, was aber nicht der Fall sei (ebd.). – Zur Schau bedarf es einer Vorbereitung, Klemens interpretiert *Strom.* 5,67,3 das in der pythagoreischen Tradition geübte fünfjährige Schweigen in diesem Sinn, es soll von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen abwenden und den Schüler 'ganz allein mit dem

Auch Origenes,⁷³¹ Gregor von Nyssa,⁷³² Evagrius Pontikos,⁷³³ Irenäus,⁷³⁴
Makarios,⁷³⁵ Hilarius von Poitiers⁷³⁶ und andere billigen uns eine solche zu.

Geist die Gottheit schauen lassen'. Er zieht die Phaedros-Stelle 250BC heran (das vom Körper getrennte Schauen der Gottheit), bei ihm wird aus der mystischen Schau eine noetische, gnostische Wesensschau (*Strom.* 7,55,1), für den christlichen Gnostiker meine Gnosis eine gewisse Vollendung des Menschen als Menschen, durch Gnosis kommt der Glaube zur Vollendung; sie versetzt den Menschen in einen heiligen und göttlichen Zustand, die Seele wird an einen Ort der Ruhe gebracht, Gnosis lehrt den reinen Herzens Gott von Angesicht zu Angesicht mit klarem Wissen und vollem Verständnis zu schauen; sie ist die höchste Stufe der Gottesschau. Laut W. Völker gibt Klemens die als Höhepunkt der Gnosis proklamierte ständige Gottesschau am häufigsten mit 'theoria' wieder, doch "auch unser Begriff der Mysteriensprache ist ... nicht unwichtig" ("Epoptie", *RAC*, 5,1962, 973-83, 980ff.). – C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, 1886 (ND 1981), 113f., sieht keinen Unterschied zu Origenes, ausser dass Klemens die Zeit der Bewährung am Tag des Jüngsten Gerichts für beendet hält und die Möglichkeit eines Falles auch im Jenseits nicht zu erwägen scheint. Auch die Gerechten müssen noch im 'weisen Feuer' gereinigt werden, "before they are fit for the presence of the Most Holy God. Not at once can they see face to face, or enter into possession of those good things which 'eye hath not seen nor ear heard'". Nach Ablegen der Bürde der Sünden und Abgabe des von den Engel erhobenen Zolls (A. 3: "The Angels who guard the road up to the highest heaven 'take toll' of the passer-by, *Strom.* 4.18.117"), "the spirit must still grow in knowledge, rising in due course through the seven heavens of the Valentinian, through the three 'mansions' or 'folds' prefigured by the triple hierarchy of the Church. (A.4: Klemens kann die sieben Himmel von den Valentinianern oder von den Offenbarungen Sophonias genommen haben, *Strom.* 5.11.77; Allusionen dazu findet er *Tim.* 31, bei Paulus, dieselbe Idee auch bei Baruch, Orig. *De Princ.* ii.3,6; cf. die sieben Tage der Reinigung *Strom.* 4.25.158). Einige steigen nicht weiter (A.1: "This seems to be clearly meant in *Strom.* iv.18.114; vi.14.108,114; cp. also *Ecl. Proph.* 56. But if so, the *poena damni* never wholly ceases, *Strom.* 6.14.109"). "But the Gnostic, scaling from glory to glory, will attain at last to the stature of the perfect man, and find rest upon the holy mountain of God, the Church that is above all. There in the changeless Ogdoad, a name borrowed from the Valentinian by the Catholic, as indeed is the greater part of this description, he shall dwell for ever with Christ, the God and Guardian of his faith and love, beholding the Father no longer 'in a glass darkly', but with the direct unclouded vision of a pure heart, in light that never fades (*Strom.* 4.25.158; 6.14.108; 7.10.56.57). Clement speaks of this final consummation as Rest [sic]. But it is the rest of God, 'who ceases not from doing good' (*Strom.* 6.12.104). There is no absorption, no confusion of subject and object. It is the rest not of unity but of perfect similarity, perfect reciprocity, the polar rest of a soul energising in unimpeded knowledge and love. Farther than this Clement does not dare to pry into the sanctuary of Light. 'I say no more glorifying the Lord'" (*Strom.* 7.3.13). Cf. Trottmann, C., *La vision béatifique. Des disputes scholastiques à sa définition par Benoît XII*, 1995, 33; Hoffmann, D.G., *Der Streit um die selige Schau Gottes*, 1917, 156ff.; Merki, 'OMOIVSIS UEV, 1952, 52; "Flügel (Flug) der Seele I." (P.Courcelle), *RAC*, 8(1972), 29-65, 42f.

⁷³⁰ "Epoptie", *RAC*, 5(1962), 973-83, 981. Die Gottesschau ist das einzige Dogma der röm. kath. Kirche "über die Art der Glückseligkeit der Auserwählten" (Bernheim, P.-A./G. Stavrides, *Welt der Paradiese – Paradiese der Welt*, 1992, 156).

⁷³¹ Auf Erden aber nur in Ausnahmefällen (CC 2, 64, cf. Mühlenberg, E., *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, 1966, 171); cf. Dillon, J.M., "Knowledge of God in Origen", van den Broek, R. u.a. Hg., *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, 1988, 219-28; Hensels, P., "Einige Bemerkungen zu Origenes' Auffassungen über die Erkennbarkeit Gottes in *De Oratione* und *Contra Celsum*", *Archiv f. Begriffsgeschichte*, 44(2000), 83-102; Widengren, *Phänomenologie*, 1969, 533f. Für Origenes ist die Schau jedoch "in erster Linie intellektuelles Erkennen" (Armstrong, "Gottesschau", *RAC*, 12,1983, 11; cf. Trottmann, *La vision béatifique*, 36f.).

⁷³² "Gottesschau", *RAC*, 12(1983), 13. – Bei Gregor finden sich unterschiedliche Auffassungen diesbezüglich, cf. Viller/Rahner, *Ascese und Mystik*, 1939, 136f, 140, 144; "Gregor von Nyssa" (H.C. Graef), *LThK²*, 1213; Hauke, M., *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus – Origenes – Kappadozier*, 1993, 604. Im Gegensatz zu Gregor von Nazianz, der wie Origenes von Ausnahmen ausgeht, lehnt der Nyssianer auch diese ab (Mühlenberg, *Unendlichkeit Gottes*, 1966, 172f.); cf. Trottmann, *La vision béatifique*, 41f.; Balthasar, *Theodramatik*, 4. *Das Endspiel*, 1983, 363; Elders, L.J., *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive, II: Die philosophische Theologie*, 1987, 144; Auer, J./J. Ratzinger, *Kleine katholische Dogmatik 9: Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, 6., erw. A., 1990, 128ff.

⁷³³ "Die dem Engel gemässe Tätigkeit ist nun 'Schau des Antlitzes des Vaters in den Himmeln' (*Mt 18,10* ...), die Erkenntnis Gottes also (*Pr* 56 u.ö.), und danach strebt denn auch der Intellekt, wenn er seinem Wesen treu ist (*in Ps 41,3 a*) ..." Obwohl diese Schau (theōria) auf Erden unvollkommen, wie in einem Spiegel, schattenhaft ist, "gibt es einen Augenblick, Geschenk der Gnade (*Or 70*), da der Intellekt blitzartig der letzten Wirklichkeit selbst inne wird. Dann nämlich, wenn er im Gebet ... sich 'ohne Zerstreung' zu dem 'höchsten intellektiven Akt' (*Or 35*) aufschwingt. (...) 'Im Zustand des Gebetes' nämlich 'offenbart sich' der Gott-Logos ihm als der personale Urgrund alles Geschaffenen als 'wesenhafter Logos' (*Or 52*)" (Bunge, G., "'Nach dem Intellekt leben.' Zum sog. 'Intellektualismus' der evagrianischen Spiritualität", Nyssen, W., Hg., *Simandron. Der Wachklopper. FS Klaus Gamber*, 1989, 95-109, 100ff.; cf. Trottmann, *La vision béatifique*, 36f.).

⁷³⁴ Auf der Grundlage des Neuen Testaments entwickelt der von der griechischen Philosophie wenig beeinflusste Irenäus seine Lehre von der *visio beatifica* ("Gottesschau", *RAC*, 12,1983, 2, 14). Er befürwortet die Möglichkeit der Gottesschau schon hienieden für von Gott Privilegierte, dannzumal aber wird Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen werden im Masse der Würdigkeit der Kontemplierenden (*Adv. Haer.* V, 36,1; 20, 5f.); cf. Winling, R., "Une façon de dire salut: La formule 'Etre avec dieu être avec Jésus-Christ' dans les écrits des Saint Irénée", *Rev.d.sciences rel.*, 58(1984), 105-35, 129ff.; Hick, J., *Death and Eternal Life*, 1976, 445; Trottmann, *La vision béatifique*, 31f.

⁷³⁵ Quispel, G., *Gnostic Studies* 2, 1975, 142, 145; Dörries, H., *Die Theologie des Makarios/Symeon*, 1978, 157f., 172f., 177f.; Lossky, *Schau Gottes*, 1964, 89ff.; cf. Heiler, F., *Urkirche und Ostkirche*, 1937, 392f.; Dörr, F., *Diadochos von Photike und die Messalianer. Ein Kampf zw. wahrer und falscher Mystik im fünften Jahrhundert*, 1937, 15f., 83ff. u.a.; Louth, A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, 1981, 98ff. und Reg.; Quispel, G., *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, 1967; Quispel, G., "Makarius und das Lied von der Perle", Bianchi, U., Hg., *The Origins of Gnosticism*, 1967, 625-44; Lieb, M., *The Visionary Mode: Biblical Prophecy, Hermeneutics, and Cultural Change*, 1991, Reg.; Verbeke, G., *L'évolution de la doctrine du pneuma*, 1945, 482-5, 525f.; McGinn, *Mystik im Abendland*, 1, 210ff.; Ueberweg, II, 1927¹², 91f.; Père Matta El-Maskine, *L'Expérience de Dieu*, 130f.; "Gottesschau", *RAC*, 12(1983), 15.

⁷³⁶ Durst, M., *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, 1987, 313.

Bezüglich Augustinus scheint die Quellenlage nicht eindeutig. L. Verheijen stellt eine Entwicklung Augustins fest bezüglich der *visio beatifica* von einer befürwortenden Haltung hin zu einer skeptischen Beurteilung; in *De vera rel.* (53,103) schreibt er, eine solche werde erst nachtodlich in vollkommener Form möglich sein, zuvor jeweils nur partiell.⁷³⁷ Ähnlicher Ansicht wie Verheijen ist Kurt Ruh: Der jüngere Augustinus beschreibt den Stufenweg der Seele hin zur *perfructio summi et veri boni* in der *visio atque contemplatio veritatis*: "Das haben, soweit sie es für sagbar hielten [-> Apophatik, MW], einige grosse unvergleichliche Seelen gesagt, denen wir glauben, dass sie es auch gesehen haben und noch sehen" (*De quantitate animae* 33, n.76, geschrieben 388 in Ostia). Augustinus, meint Ruh, denke hierbei wohl an Paulus und Plotin, an den (Enn. I, 6,7) die ganze Szene erinnere. "Von solchem Optimismus war der späte Augustinus, der Kirchenmann und Bischof, weit entfernt".⁷³⁸ R. L. Petry spricht von "Maréchal's debatable attempt to capitalize Augustine for the defense of a possible vision of God while yet in this life".⁷³⁹ Cumont zitiert *Civ. Dei* X 29,2: *Omne corpus esse fugiendum ut (anima) beata possit permanere cum Deo.*⁷⁴⁰

Pseudo-Dionysios-Areopagita, Gregor von Nazianz, Johanneſ-Chrysostomos und Maximus der Bekenner lehnen eine prämortale Gottesschau ab.⁷⁴¹

Im Mittelalter setzt sich die Diskussion darüber, ob eine *visio beatifica* bereits vor dem Ende aller Zeiten möglich ist oder nicht, fort.⁷⁴² "Die ortho-

⁷³⁷ *Nouvelle approche de la règle de saint Augustin*, 1980, 216.

⁷³⁸ Ruh, *Geschichte* 1, 1990, 96.

⁷³⁹ *Late Medieval Mysticism*, 30; cf. Dinkler, E., *Die Anthropologie Augustins*, 1934, 43.

⁷⁴⁰ *Lux Perpetua*, 383; cf. Windisch, *Der zweite Korintherbrief*, 1924⁹, 374 (der Leib als Hindernis zur Gottesschau); allg. cf. "Gottesschau", *RAC*, 12(1983), 1-19, 11, 14f., 17f.; Hoffmann, D.G., *Der Streit um die selige Schau Gottes (1331-38)*, 1917, 160ff.; Bernheim/Stavrides, *Welt der Paradiese*, 1992, 157; Balthasar, *Theodramatik*, 4: *Das Endspiel*, 1983, 371ff.; Elders, L.J., *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive, II: Die philos. Theologie*, 1987, 145.

⁷⁴¹ "Gottesschau", *RAC*, 12(1983), 12f.; Elders, *Die Metaphysik II*, 1987, 144. – Quispel bezüglich des Areopagiten: "Unmittelbare Theophanien gibt es nicht (De caelesti hierarchia 4,3)" (*Gnostic Studies* 2, 1975, 143f.); laut Viller/Rahner hingegen hält er sie für möglich (Moses, Paulus), sie ist aber unvollkommen, verglichen mit der unmittelbaren Schau der Seligen im Himmel (*Ascese und Mystik*, 1939, 237). Maximus ist etwas weniger radikal ("Gottesschau", *RAC*, 12,1983, 13). – Im indischen, altiranischen und islamischen Kulturraum wurden bzw. werden ähnliche Fragen gestellt. Reitzenstein führt das Motiv der Schau in Verbindung mit der Lehre (Mysterien) zeitlich "sehr hoch hinauf" nach Indien und Persien zurück (*Die hellenistischen Mysterienreligionen. Nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, 1927³, 1956, 64). Die indischen Gelehrten streiten sich ähnlich den westlichen über eine Möglichkeit der Schau schon vor dem Tod, die meisten allerdings befürworten letzteres (Glaserpapp, H.v., *Die Philosophie der Inder*, 1974³, 421; Sprockhoff, J.-F., "Zur Idee der Erlösung bei Lebzeiten im Buddhismus", *Numen*, 9, 1962, 201-27); cf. allg. Zaleski, C und P., Hg., *The Book of Heaven. An Anthology of Writings from Ancient to Modern Times*, 2000, 161ff. (Kausitaki Up.); Garbe, R., *Die Sāmkhya-Philosophie*, 1894, 134f., 188f, 298; Strauss, O., *Indische Philosophie*, 1925, 55-62; Brandon, S.G.F., *Man and his Destiny in the Great Religions*, 1962, 301-34. – Widengren vergleicht Sure 13,22 mit der iranischen Schrift *Pahlavi Rivayat Datastan i denik* 'Und ihr (der Seligen) Wirken besteht darin: Ohrmizd zu schauen und ihn zu verehren' (Widengren, *Phänomenologie*, 1969, 449, 533). "In der Sicht Ibn Ezras setzt höhere Erkenntnis Distanzierung vom Leibe und seinen Bedürfnissen voraus." *Komm.Dn.2,11*: "Deshalb erkennen sie (die Seelen) von den Geheimnissen nur ein wenig und in den Visionen der Nacht, wenn die Seelen nicht mit den Bedürfnissen des Leibes befasst sind.' Zur Erreichung der höchsten Stufe der Gotteserkenntnis bedarf es vollkommener Trennung vom Leibe. Die Frage dieses Abschnittes ist, ob es zu solcher vollkommenen Lösung vom Leibe ... schon zu Lebzeiten des Menschen kommen kann." Grundsätzlich verneint dies Ibn Ezra "Dies aber ist für den (noch) Lebenden nicht möglich wegen des Körpers" (*Komm.Ex.33,21*). Ausnahme ist Moses, in der Regel und endgültig wird die Schau aber erst nach dem Tod gewährt (Greive, H., *Studien zum jüdischen Neuplatonismus: Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Ezra*, 1973, 82ff.; cf. Ritter, H., *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Attar*, 1978, 571ff.).

⁷⁴² Bspw. Alkuin, Abälard, Rhabanus Maurus, Servatus Lupus oder Hinkmar von Reims, Eriugena, Anselm, Petrus Lombardus, Wilhelm von St. Thierry (Trottmann, C., "Facies et essentia dans les conceptions médiévales de la vision de Dieu", *Micrologus*, 5, 1997, 3-18, 3, mit Stellenangaben; cf. ders., *La vision béatifique. Des disputes scholastiques à sa définition par Benoît XII*, 1995, 74-114). Die mittelalterlichen Philosophen sind sich mehrheitlich einig, dass das Glück der jenseitigen Existenz in der Anschauung Gottes bestehe

doxe, in scholastischen Schulen gehärtete Meinung [ist] es, dass nur die Seelen der Heiligen, die nicht im Fegefeuer sind, eine solche Sehkraft besitzen."⁷⁴³ Doch nicht alle teilen diese Auffassung, einigen geht sie zu weit. Johannes XXII. († 1334) lehnt die Schau auch für die Heiligen ab und wird deshalb aufs heftigste bekämpft, bis er endlich kurz vor seinem Tod widerruft.⁷⁴⁴ Sein Nachfolger, Benedikt XII., legt den "Eintritt der anima separata in die unmittelbare Anschauung Gottes bzw. umgekehrt in den Vollzug der Höllenstrafe noch vor der Auferstehung des Fleisches und dem Endgericht definitorisch" fest (D 530f.). Schon 1241 wendet sich der Pariser Bischof Wilhelm von Auvergne entschieden gegen divergierende Positionen. Ursprünglich war Johannes XXII. ebenfalls dieser Meinung. In vier Predigten zwischen 1331 und 32 "entfaltet Johannes dann seine neue Auffassung: Die Heiligen seien bis zum Jüngsten Tag *unter* dem Altar Gottes (Apk 6,9ff.), d.h. unter Schutz und Trost der Menschheit Christi, nach dem Gericht über dem Altar, d.h. über der Menschheit Christi in der direkten Gottesschau", lehrt er, fügt dann aber der 2. Predigt eine *protestatio* zu und stellt damit seine These zur freien Diskussion, praktisch einhellige Ablehnung erfahrend. "Seine Meinung ist als ein von vornherein überholter Versuch einer anachronistischen Erneuerung von Ansichten innerhalb der Vätertheologie zu werten, dem immerhin die Bedeutung zukommt, die Problematik der doppelten Eschatologie (individueller und universaler) ... wachzuhalten".⁷⁴⁵

Zu Beginn des 13. Jahrhunderts vertreten junge dominikanische Meister wie Etienne de Vernisy, Gueric de Saint-Quentin und Hugo von St. Cher⁷⁴⁶

(Ruh, K., *Geschichte der abendländischen Mystik, III. Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihr Grundlegung durch die Hochscholastik*, 1996, 209). Für das Judentum cf. Wolfson, E.R., *Through a Speculum That Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, 1994, 52ff.: Vision of God in Mystical Sources: A Typological Analysis, 74ff.: Visionary Ascent and Enthronement in the Hekhalot Literature, 125ff.: Theories of the Glory and Visionary Experience in Pre-Kabbalistic Sources, 188ff.: Haside Ashkenaz: Veridical and Docetic Interpretations of the Chariot Vision, 270ff.: Visionary Gnosis and the Role of the Imagination in Theosophic Kabbalah, 326ff.: The Hermeneutics of Visionary Experience: Revelation and Interpretation in the Zohar.

⁷⁴³ Sprandel, R., "Die Seele der Analphabeten im Mittelalter", *Die Seele*, Hg. Jüttemann, 1991, 97-103, 101. Allgemeine Grundhaltung der Scholastik ist eine an Augustinus anknüpfende positive Einschätzung der unmittelbaren Schau Gottes (Balthasar, *Theodramatik, 4: Das Endspiel*, 1983, 362).

⁷⁴⁴ Sprandel, "Die Seele der Analphabeten", 101f.

⁷⁴⁵ "Benedictus Deus" (Ratzinger), *LThK²*, 2,171-3. Die Bulle "Ne super his" (1334) in Bachl, G., *Eschatologie I*, 1999, Nr. 52; "Benedictus Deus" (1336) ebd. Nr. 53; cf. Trottmann, "Facies et essentia", 11ff.; Trottmann, *La vision béatifique*, 417ff. u.ö.; Ott, L., *Eschatologie in der Scholastik*, 1990, 257f.; Hoffmann, D.G., *Der Streit um die selige Schau Gottes (1331-38)*, 1917, 5ff., 87ff. u.a.; Bernheim/Stavrides, *Welt der Paradiese*, 1992, 156; Congar, Y., Rez. von Wetters, *Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottesschau* (1958), *Revue des sc.rel.*, 35(1961), 70; Auer, J.J., Ratzinger, *Kleine katholische Dogmatik 9: Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, 6., erw. A., 1990, 116f.; Ganoczy, A., *Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriss der Gnadenlehre*, 1989, 333. – Guiral Ot (Geraldus Odonis), Generalminister der Franziskaner, veranstaltet im Herbst 1333 eine Disputation in Paris, die die Position Johannes XXII unterstützt, gleichzeitig aber die Möglichkeit einer dreifach gestuften *visio* diskutiert (während des Lebens, nach dem Tod und die vollkommenste, die *visio eterna*, nach dem Gericht, Bynum, C.W., *The Resurrection of the Body*, 1995, 284, cf. Trottmann, C., Hg., *Guiral Ot, La vision de Dieu aux multiples formes, Quodlibet tenu à Paris en Décembre 1333*, 2001, 42ff., 58ff.). – Über die allfällige Steigerung der *visio beatifica* nach der Wiedervereinigung von Seele und Körper lässt Benedikt in seinem offiziellen Dokument nichts verlauten, persönlich jedoch soll er eine solche angenommen haben. Im Lauf der Kontroverse werden viele Schriften erstellt und die Theologen sind sich ihrer eigenen Widersprüchlichkeiten völlig gewahr, *Gerard von Abbeville* bspw. fragt, ob die Seele in ihrem beatifizierten Zustand überhaupt ihren Körper vermisst. *Robert von Anjou* antwortet, die Sehnsucht der Seele nach der *visio beatifica* sei viel grösser als diejenige nach dem Körper. So löst Robert vieles von der Zwiespältigkeit in Augustinus' und Bernhards Konzept von Seele und Körper (Bynum, *The Resurrection of the Body*, 1995, 285ff.). Im 19. Jahrhundert erlebt die gleiche Diskussion eine neue Auflage, wenngleich sie weniger hohe Wellen wirft – die Zeiten haben sich geändert! Der bekannte italienische Theologe Rosmini-Serbati bezweifelt die Unmittelbarkeit der Gottesschau der Verstorbenen und muss vom Hl. Offizium 'verurteilt, verworfen und geächtet' werden (Bachl, G., *Eschatologie I*, 1999, Nr. 63). Zu Wilhelm von Auvergne cf. Decker, B., *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von W. v. Auxerre bis Th.v.A.*, 1940, 52ff.; Marrone, *The Light of thy Countenance*, 2001, 104 und Reg.

⁷⁴⁶ Trottmann, *La vision béatifique*, 181ff.

unter Einfluss eriugenischer Theophanielehren⁷⁴⁷ und in den dreissiger Jahren des 13. Jahrhunderts neu entdeckter Texte griechischer Väter⁷⁴⁸ die Ansicht, eine Schau Gottes in seinem Wesen sei prinzipiell unmöglich, was den erwähnten Wilhem von Auvergne veranlasst, zusammen mit weiteren Theologen eine Liste von 10 Irrtümern zu erstellen, als deren ersten man "den Irrtum, 'die göttliche Wesenheit an sich werde weder von den Engeln noch von den Menschen angeschaut oder angeschaut werden'" verurteilt.⁷⁴⁹ Dies ist als "vorsorgliche Massnahme" gedacht hinsichtlich einer möglicher Gefährdung der Einheit und des normativ-verbindlichen Charakters der theologischen Lehre: "*deus in sua substantia vel essentia vel natura videbitur ab angelis, sanctis et animabus glorificatis*".⁷⁵⁰

Albert der Grosse beschäftigt sich zu eben dieser Zeit in *De resurrectione* mit diesem Thema und gelangt zu der beide Lager versöhnenden Unterscheidung einer *videre deum, ut est* und *videre quid est deus*; eine unmittelbare Schau ist also möglich (*sine medio, sicuti est*), nicht jedoch "eine comprehensive Gottesschau *quid est*" (wie es Ita von Holzhauesen verbotenerweise getan hat, cf. oben, S. 51, zu A. 689). Ausgangspunkt Alberts ist die Heilige Schrift (Joh 1,18) sowie Pseudo-Denys, der nur eine Erkenntnis der von einer Vielfalt umhüllter geheimnisvoller und symbolischer Schleier verborgenen Gottheit zulässt (*theophania in symbolis*).⁷⁵¹ Vor Albert versucht bereits Eriugena eine Synthese zwischen der griechischen Apophatik-Tradition und dem westlichen Augustinismus: Gott ist nur in seinen Manifestationen schaubar, er kann mittel-, aber nicht unmittelbar erfasst werden, wofür er in Anlehnung an die griechischen Theologen (Pseudo-Dionysios, Gregor der Theologe, Maximus) den Ausdruck *Theophanie* verwendet. Den Schriftstellen 1 Joh 3,2 und 1 Kor 13,12, wo gesagt wird, Gott werde gesehen werden, wie er ist, hält er entgegen, auch der in Theophanien erscheinende Gott könne "Gott" genannt werden.⁷⁵²

⁷⁴⁷ Cf. Trottman, *La vision béatifique*, 74ff.

⁷⁴⁸ U.a. Johannes Damskenus und Chrisostomos (Trottman, "*Facies et essentia*", 3 und 6). Auch *Maimonides* sieht in Anlehnung an Platon (Philon, Plotin) keine Möglichkeit einer wesenhaften Erfassung Gottes (Cumont, F., *Lux Perpetua*, 1949, 421).

⁷⁴⁹ Die bekämpfte Meinung geht von der Unmöglichkeit einer Entsprechung zwischen Endlichem und Unendlichem aus und von der Transzendenz Gottes, beides verhindert ein wesenhaftes Erfassen des Göttlichen (Anzulewicz, H., *De forma resultante in speculo. Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus. Eine textkritische und begriffsgeschichtliche Untersuchung in zwei Teilen. Teil II: Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus*, 1999, 164).

⁷⁵⁰ Anzulewicz, *De forma resultante in speculo*, 1999, 161f.; cf. Hoye, W.J., "Gotteserkenntnis per essentiam im 13. Jh.", Zimmermann, A., Hg., *Die Aussagen an der Pariser Universität im XII. Jh.*, 1976, 269-84, 269ff.; wobei man sich auf die versprochene Schau von Angesicht zu Angesicht 1 Kor 13,12 und 1 Joh 3,2 berief (Trottman, "*Facies et essentia*", 3); Marrone, S.P., *The Light of thy Countenance*, 2001, 104, 147; Hoffmann, D.G., *Der Streit um die selige Schau Gottes (1331-38)*, 1917, 167f.; Hillenbrand, E., *Nicolaus von Strassburg*, 99f.; cf. Balthasar, *Theodramatik*, 4: *Das Endspiel*, 1983, 362.

⁷⁵¹ Anzulewicz, *Die theologische Relevanz II*, 163; Trottman, "*Facies et essentia*", 7f.; Balthasar, *Theodramatik*, 4: *Das Endspiel*, 1983, 363. Anders bei B. Decker: "Eine unmittelbare Gottesschau ist aber dem Erdenpilger verwehrt" (Quaestio de prophetia, V 11 ra), Albert beruft sich dabei auf das Gregor-Zitat In Ez. I,2 hom. 2 (PL 76, 956D), "nach dem der menschliche Geist niemals bis zur Wesensschau Gottes vordringt" (Decker, B., *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von W. v. Auxerre bis Th.v.A.*, 1940, 100).

⁷⁵² Trottman, "*Facies et essentia*", 5; Trottman, *La vision béatifique*, 74ff.; Balthasar, *Theodramatik*, 4: *Das Endspiel*, 1983, 363. – Gegen Eriugena sprechen sich *Hugo von St. Viktor* aus und *Alanus von Lille*, der glaubt, in der künftigen Welt werde eine Erkenntnis Gottes in seinem Wesen möglich sein aufgrund des entsprechend adaptierten Intellektes (Ott, L., *Eschatologie in der Scholastik*, 1990, 72ff.); cf. O'Meara, D., "Eriugena and Aquinas on the Beatific Vision", *Beierwaltes*, W., Hg., *Eriugena redivivus*, 1987, 224 [nicht 214]-36; Balthasar, *Theodramatik*, 4: *Das Endspiel*, 1983, 362f., 370ff.; Bachtel, G., *Eschatologie II*, 1999, Nr. 123 (De div. nat. 1,8).

Neben der Frage einer visuellen Verköstigung vor oder nach dem Tod beschäftigt die Geister jene nach einer qualitativen Veränderung der Gotteschau am Ende der Zeiten. Ja, meinen die einen, nein, die anderen, es gebe nur eine Extension.⁷⁵³

Theologen wie Anselm von Aosta, Erzbischof von Canterbury,⁷⁵⁴ Hugo⁷⁵⁵ und Richard⁷⁵⁶ von St. Viktor und andere⁷⁵⁷ gestehen dem Menschen die Möglichkeit, zu einer über dem Glauben stehenden Schau zu gelangen, zwar zu, diese ist aber nicht gleichzusetzen mit der allein den Auserwählten vorbehaltenen unmittelbaren *visio beatifica*.⁷⁵⁸

Als einer der ersten behandelt Dietrich von Freiberg das Thema im Zusammenhang mit der im 13. Jahrhundert intensiv diskutierten Seligkeitslehre mit rein rationalen Argumenten. Das vierte Kapitel von *De visione beatifica* betitelt er: "Auf welche Weise sich die glückselige Schau in uns durch unsere Einigung mit Gott ohne eine vermittelnde Instanz (*immediate*) gemäss dem tätigen Intellekt vollendet"⁷⁵⁹.

Das vor- und frühchristliche Wissen um die Möglichkeit einer prämonalen Antizipation der *visio beatifica* lebt auch in Strömungen des Mittelalters weiter, und die Kirche meint sich genötigt sehen zu müssen, solche Auffassungen zu verurteilen, so geschehen am besonders gegen Beginen und Begarden gerichteten Konzil von Vienne.⁷⁶⁰ Zweifellos finden sich viele Stellen in den Schwesternbüchern, wo dieser Geist deutlich spürbar wird.⁷⁶¹ Im

⁷⁵³ Ott, L., *Eschatologie in der Scholastik*, 1990, 253ff. – Für Bonaventura erhält die Seele der Gerechten sofort nach Trennung vom Leib die Anschauung, die Freude aber ist nach der Auferstehung noch grösser, diese Meinung übernimmt er von Petrus Lombardus, der sich seinerseits an Augustinus orientiert (Bynum, *The Resurrection of the Body*, 1995, 252). Zu Bonaventura cf. Marrone, S.P., *The Light of thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century, I: A Doctrine of Divine Illumination*, 2001, 133, 219f.; Rosenmöller, B., *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*, 1925, 191, 194, 197f.; Wéber, E.H., *Dialogue et dissensions entre S. Bonaventure et s. Thomas à Paris (1252-1273)*, 1974, 211-244.

⁷⁵⁴ Ducassé, P., *Die grossen Philosophen*, 52.

⁷⁵⁵ McGinn, *Mystik im Abendland II*, 1996, 592f.; Bacht, G., *Eschatologie II*, 1999, Nr. 127.

⁷⁵⁶ Ruh, *Geschichte I*, 1990, 166.

⁷⁵⁷ Duns Scotus (Bruyne, E. de, *Études d'Éthétique Médiévale, III: Le XIII siècle*, 1946, 347ff.); Johannes Peckham (Marrone, *The Light of thy Countenance*, 2001, 230); Seuse (Enders, M., *Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse*, 1993, 49f.).

⁷⁵⁸ Für Wilhelm von St. Thierry bspw. gibt es zwar eine irdische Vorahnung und vor allem eine Sehnsucht nach der bleibenden himmlischen Gottesschau, Gottes Wahrheit zu erfassen bleibt jedoch der Seele im Jenseits vorbehalten (Wilhelm von St. Thierry, *Der Spiegel des Glaubens, mit den Traktaten 'Über die Gottesschau' und 'Über die Natur und die Würde der Liebe'*, Balthasar, H.U., Hg., 1981, 87f, 89ff.); cf. Trottmann, *La vision béatifique*, 106ff. und Reg.; die Gottesschau ist ihm "ein nie erfülltes und nie zu erfüllendes Verlangen, aber doch auch ein beglückender Vorgeschmack der ewigen Seligkeit", es ist aber nur möglich zu schauen, was Gott ist, nicht aber wer er ist (Ruh, K., "Die Hoheliederklärungen Bernhards von Clairvaux und Wilhelms von St. Thierry", Schmidtke, D., Hg., *"Minnichlichiu gotes erkennusse". Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition*, 1990, 23f.). – Die Frage, ob die Seele Christi während seines Erdenwallens einer ständigen Anschauung fähig gewesen sei, wird eifrig diskutiert, denn da die Menschenseele in der Hierarchie der Intelligenzen unter den Engeln steht, müsste der Seele Christi eine weniger vollkommene Gottesanschauung zukommen, was aber aufgrund ihrer trinitären Verknüpfung nicht der Fall sei (Werner, K., *Die Scholastik des späteren Mittelalters II: Die nachscotistische Scholastik*, 1883, 355-368, 376).

⁷⁵⁹ Ruh, *Geschichte*, III, 1996, 209; cf. Trottmann, C., *La vision béatifique. Des disputes scholastiques à sa définition par Benoît XII*, 1995, 330ff.

⁷⁶⁰ Trottmann, C., *La vision béatifique. Des disputes scholastiques à sa définition par Benoît XII*, 1995, 325ff.; Grundmann, H., *Ketzergesch. des Mittelalters*, 2.A., 1967, 41, 47ff.; Bernheim/Stavrides, *Welt der Paradiese – Paradiese der Welt*, 1992, 158; Bynum, *The Resurrection of the Body*, 1995, 283ff.; Bayer, *Gral*, 1983, 427; Abramowski, L., "Die Notiz über die begardische Vollkommenheitsgrade", *Z.f.KG*, 98(1987), 87-8; Lerner, R.E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, 1972, 78ff.; Werner, K., *Die Scholastik des späteren Mittelalters II: Die nachscotistische Scholastik*, 1883, 33f. – Die Katharer hingegen glauben, dass kein Mensch vor dem Jüngsten Gericht Zugang zum Himmel hat (Geyer, I., *Marie von Oignies: Eine hochmittelalterliche Mystikerin zwischen Ketzerei und Rechtgläubigkeit*, 1991, 209).

⁷⁶¹ "Ach herre, laz mich dich sehen als du bist!" bittet der Mensch in einer Predigt Nicolaus' von Strassburg, "nein, friunt, du macht mich hie nicht gesehen di wile du hie bist in der zit! beite unz wir heim komen in min künigriche: da solt du mich sehen als ich bin", antwortet

Frühmittelalter ging man wie bezüglich der Theosis (cf. oben, A. 104f.) noch um einiges unbekümmerter mit dem Thema um, eine Vielzahl von Gottesbegegnungen dieser Art ist überliefert, etwa vom Ordensgründer Benedikt,⁷⁶² von Bischof Salvius⁷⁶³ oder vom ersten Gregor-Papst, Gregor dem Großen.⁷⁶⁴

Die Frage, ob *instatu viae* oder *in statu termini*, wird also immer mehr zur Belastung, so dass sich die weniger mutigen Geister diesbezüglich zurückhaltend oder ablehnend äussern.⁷⁶⁵ Eine unschlüssig-zaudernde Haltung nimmt Bernhard von Clairvaux ein, indem er seine ursprüngliche Bejahung einer – wenn auch nur für kurze Momente und eine vorgängige Reinigung bedingenden – schon auf Erden möglichen wahrhaftigen Gottesschau herunterschraubt zu einer bloss sinnbildlichen.⁷⁶⁶

John Bacon, angeregt durch Averroes und die Auseinandersetzung mit Petrus Aureolus, wendet sich gegen die Auffassung, die Anschauung Gottes

Christus (Pf. I, 29638-97,2). "Damit wendet sich der Prediger gegen die Antizipierung der *Visio beatifica*, wie sie gerade in den Frauenklöstern erstrebt und von den Häretikern behauptet wurde" (Hillenbrand, E., *Nicolaus von Strassburg*, 110). Deshalb wird auch immer wieder das "Beinah-Häretische" der Schwesternbücher angesprochen: "Many of these women are shown to be non-conformists" (Lewis, *By Women*, 284). "In presenting God's words revealed to her, the nun avoided charges of heresy" (Stoudt, D.L., "ich sündig wip mus schriben": Religious Women and Literary Traditions", Classen, A., Hg., *Women as Protagonists*, 147-164, 163).

⁷⁶² Casel, O., "Benedikt von Nursia als Penumatiker", Casel, O., Hg., *Heilige Überlieferung: Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes*, 1938, 96-123, 122f.; Dinzelbacher, P., "Ekstatischer Flug und visionäre Weltanschauung im Mittelalter", Bauer, D.R./W.Behringer, Hg., *Fliegen und Schweben. Annäherungen an eine menschliche Senstation*, 1997, 111-45, 123f.

⁷⁶³ "Felix est enim qui ea agere potest in saeculo, ut gloriam Dei cernere mereatur in caelo", spricht der für tot Gehaltene und nach drei Tagen Wiedererwachte zur Mutter und zur versammelten Mönchsgemeinde (Buchner, R., Hg., *Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichte*, 2. Bd., Buch 6-10, (Ausgew. Quellen zur dt. Geschichte des Mittelalters, III, 1970), VII,1 (S. 91), cf. Dinzelbacher, P., *An der Schwelle zum Jenseits. Sterbevisionen im interkulturellen Vergleich*, 1989, 40ff.

⁷⁶⁴ "Darüber lassen die Selbstzeugnisse in den Briefen keinen Zweifel, es sei denn, man stellt die Wahrheitsliebe des Papstes in Frage, was wohl nicht angeht" (Ruh, *Geschichte I*, 1990, 164). Wie sich diese Aussage mit derjenigen Hoffmanns verträgt, laut dem Gregor den Seligen eine Schau erst nach dem Jüngsten Tag zugesteht, vorher sei nur eine Vereinigung möglich, ist mir unklar (Hoffmann, D.G., *Der Streit um die selige Schau Gottes (1331-38)*, 1917, 164f.). Doch auch diese wird nicht wesentlich sein: *In futuro reperietur omnipotens per speciem, sed non ad perfectum, quia ejus essentia a nullo plene videtur* (Moralia 10, PL 75,928C, cf. Balthasar *Theodramatik 4: Das Endspiel*, 1983, 362.5; Trottmann, *La vision béatifique*, 1995, 69ff. u.a.).

⁷⁶⁵ Als Ergebnis und Folge der mystischen Einung zwischen Seele und Gott wird in der Lehre Eckharts der Sohn im Inneren des Menschen geboren. Bezeichnend für die inzwischen erfolgte Verunsicherung umgeht der Verfasser eines spätmittelalterlichen Traktates über die selige Gottesschau die Gefahr der Heterodoxie und begibt sich 'dogmatisch sicheres Terrain', "indem er der Seele in statu termini das zuspricht, was Meister Eckhart und seine 'Jünger' von der Seele in statu viae gepredigt" haben (Witte, K.-H., "Vorsmak des ewigen lebennes. Beobachtungen zu einem scholastischen Traktat von der Schau des dreifaltigen Gottes aus dem Kreise der deutschen Mystik", *Würzburger Prosastudien*, 1,1968, 148-98, 186). In der englischen Mystik soll es nur Juliana von Norwich sein, die sich "nicht nur auf vorsichtig-allgemein gehaltene Andeutungen über die Jenseitsschau beschränkt" (Riehle, W., *Studien zur englischen Mystik des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung ihrer Metaphorik*, 1977, 176).

⁷⁶⁶ Entsprechend dem auch für Bernhard geltenden Grundsatz der Seele als Eigentlichem im Menschen "ist es durchaus möglich, dass der Mensch, der von Natur aus zur reinen Schau befähigt ist, durch ein gnadenhaftes Eingreifen Gottes (quantum divinus adiuatur, *De cons.* 5,2,4) schon in seiner irdischen Existenz die reine Schau erlangt" (5,2,3); für diese Erkenntnis ist die Reinigung (moralische Läuterung) unerlässliche Voraussetzung (Hiss, W., *Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux*, Diss. Köln, 1964, 128). "Reinigung heisst aber auch Loslösung und Befreiung der Seele von den Einwirkungen der Sinnesorgane. Die leiblich-sinnliche Wirklichkeit des Menschen ist das Hindernis für die unmittelbare Erkenntnis Gottes: *Parietem istum, corpus tuum intellige, quod obstaculum impedit, ut eum qui prope est, nondum valeas intueri*" (*in Vig. Nat. Domini*, s.4,10). "Die Befreiung von der Behinderung durch den Leib ist an sich der ewigen Seligkeit vorbehalten ... (de Div.s.2,8). Bernhard lehrt aber ganz klar, dass es – wenn auch nur für Augenblicke – schon in diesem Leben ein reines, nicht mehr an die Sinne gebundenes Schauen Gottes geben kann" (*de Div.* 5,8; Hiss, *ebd.* 129). "Diese Schau Gottes ist rein inneres Geschehen: *Medius (adventus) occultus est in quo soli eum in seipsis vident electi* (*in Adv.Dmni* [sic] s.5,1) ... Der Mensch braucht nicht in der Natur nach Gott zu suchen - non te oportet, o homo, maria transfretare, non penetrare nubes, non transalpinare necesse est (ibid.). Er selbst aktiviert unsere Aufnahmefähigkeit, so dass wir ihn erkennen können. Die reine Schau sprengt jedoch die Fassungskraft der Seele im irdischen Zustand. Das zeigt sich an der Kürze und geringen Dichte des Erlebnisses. (...) Um den Glanz des überirdischen Lichtes zu mildern, nimmt die Seele bald ihre Zuflucht zu Sinnbildern, so dass das überirdische Licht erträglicher und fassbarer wird ..." (*in Adv.Dmni* s.4,1,3; Hiss, *ebd.* 130). "Schwerer wiegt aber, dass – im Gegensatz zum früher Gesagten – behauptet wird, dass in dieser Gottesschau das Verbum sich durch Gleichnisbilder in Schatten hüllt ..., um so den Unterschied zur *visio beatifica* herauszustellen" (Hiss, *ebd.*, 132). Cf. Ruh, K., "Die Hoheliederklärungen Bernhards von Clairvaux und Wilhelms von St. Thierry", Schmidtke, D., Hg., *"Minnlichlichiu gotes erkennusse". Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition*, 1990, 16-27, 23f.; Hoffmann, D.G., *Der Streit um die selige Schau Gottes (1331-38)*, 1917, 166f. – Tauler übernimmt in dieser Frage Bernhards und Thomas' Position (Grunewald, K., *Studien zu Johannes Taulers Frömmigkeit*, 1930, 15).

bedürfe einer übernatürlichen Disposition – nein, es sei grundsätzlich möglich, Gott "ohne vermittelndes *Lumen supernaturale*" in seinem Wesen zu schauen, aber es bedürfe eines Gnadenaktes Gottes. "Hierin scheidet sich die christliche Seligkeitsanschauung grundhaft von jener der Philosophen ab, welche den Eintritt der seligen Anschauung für etwas rein Natürliches halten."⁷⁶⁷

Wie stellt sich nun die neuere Theologie zu diesem Glaubensinhalt? Der Dominikaner P. Réginald Garrigou-Lagrange äussert sich vorsichtig und lässt sich nicht auf eine nähere Bestimmung dessen ein, was geschaut wird,⁷⁶⁸ ganz im Gegensatz zum englischen Benediktiner Dom S. Lousimet: "the whole Christian life is ordained to one end, the enjoyment of the Beatific Vision by predestinated man. (...) The whole supernatural order of grace is for the purpose of making man both worthy and capable of the Beatific Vision." Er definiert sie "as a sort of direct, immediate vision of God, without any go-between, without any intervening, wether as an obstacle or as an help. Nothing can help one to see God as He is in Himself", es ist ein Erfassen Gottes in seiner Essenz, "a grand, living, personal fact, throbbing in us as our human heart, taking hold of our whole being, inside and out, knitting itself with every fibre of our soul and body and making us one with God".⁷⁶⁹

Balthasar bemerkt im vierten Band seiner *Theodramatik*, dass die neuere Theologie "weitgehend auf den Ausbau dieses Endstückes verzichtet",⁷⁷⁰ und versucht in diese Bresche einzuspringen. Die Beschränkung auf das 'Schauen', auch wenn es mehr als "ein bloss gegenständliches Betrachten" ist, möchte er dialektisch erweitert sehen zu einer "höchsten Gegenwärtigkeit dessen, was über alles Begreifliche hinausliegt" (*ebd.* 362). Aus diesem Grund habe Eriugena das griechische *Theos* als Verbindung von *theoro* 'ich schaue' und *theo* 'ich durchlaufe' gedeutet und als chiasmisches Paradoxum von stehender Bewegung und bewegtem Stehen formuliert (*De Div.Nat.* I,11). Derselbe Gedanke finde sich bei Gregor von Nyssa (*De Vita Moysis*, PG 44,465AC): im Bild der Beschauung der nie endenden Quelle möchte er, Gregor, zeigen, wie sich Schau und Wachstum gegenseitig ins (asympto-

⁷⁶⁷ Werner, K., *Die Scholastik des späteren Mittelalters II: Die nachscotistische Scholastik*, 1883, 34ff.

⁷⁶⁸ *Des Christen Weg zu Gott. Aszetik und Mystik nach den drei Stufen des geistlichen Lebens*, I, 2. A., 1957, 191-201 ("Die Seligkeiten der Beschauung und der Vereinigung mit Gott").

⁷⁶⁹ *The Mystical Life*, 3.A. [o.J., nihil obstat 1917], 53ff. Der Jesuit O. Semmelroth nimmt eine ähnliche Haltung ein: "Diese Schau ist in sonderbarer Weise beides: innerlichste Einheit des geschauten Gottes im schauenden Menschen. Es ist jene unmittelbare Schau, die nicht wie irdisches Schauen durch ein den Gegenstand vertretendes sinnhaftes oder begriffliches 'Bild' vermittelt wird. Vielmehr bietet sich Gott selbst dem Innern des schauenden Menschen und wird ohne vermittelnde Instanz unmittelbar geschaut und 'gekostet'. So hat Pabst Benedikt XII. im Jahre 1336 definiert: 'Sie schauen die göttliche Wesenheit in unmittelbarer Schau und auch von Angesicht zu Angesicht ohne Vermittlung eines Geschöpfes, das dabei irgendwie Gegenstand der Schau wäre. Ohne Vermittlung zeigt sich ihnen vielmehr die göttliche Wesenheit unverhüllt, klar und offen. In dieser Schau sind sie erfüllt von dem Genuss der göttlichen Wesenheit. Und durch diese Schau und durch diesen Genuss sind die Seelen der Verstorbenen wahrhaft glücklich im Besitze des Lebens der ewigen Ruhe' (*Gott und Mensch in Begegnung. Ein Durchblick durch die katholische Glaubenslehre*, 1956, 353ff.).

⁷⁷⁰ *Theodramatik 4: Das Endspiel*, 1983, 341, cf. 369, 374. Ähnlich K.Forster, "Anschauung Gottes, II: Kirchl. Lehramt", *LThK*² 1, 585-91, 585: "in der heutigen Dogmatik ... handelt es sich zweifellos um einen in etwa verengten Begriff (gemessen am Neuen Testament), der die eschatologische Gottesgemeinschaft nur (oder zunächst nur) von der intellektuellen Seite her sieht ..." – Eine Bemerkung hierzu: Folge dieser verhängnisvollen, aber symptomatischen Auslagerung oder Verdrängung (Anpassungsdruck) ist der seit etwa dreissig Jahren feststellbare verstärkte Zulauf zur ausserkirchlichen Esoterik, auf eindruckliche Art das – von den Kirchenleuten wohl so nicht erwartete – ungebrochene Interesse an den "letzten" (es sind auch die ersten) Fragen indizierend. Mehr schlecht als recht werden jetzt Heimholungsaktionen veranstaltet.

tisch) Unendliche bereichern (*In Cant. hom. II*, PG 44,1000AB; *De anima et resurrectione*, PG 46,105C; *In Cant.hom. 9*, PG 44,977D, vgl. *De virginitate 7*, PG 46,352AC).⁷⁷¹ Was aber, so fragt Balthasar weiter, müssen wir denn unter 'Anschauung Gottes' verstehen? Diese schwierige Frage, dieses "fürchtenswerte Problem" (*op. cit.*, 370) könne auf biblischer Grundlage allein nicht beantwortet werden, aber das würden die Theologen nicht wahrhaben wollen und suchten die offensichtliche Inkohärenz als Mangel der eigenen Erklärungsfähigkeit zu umgehen; Balthasar ringt sich immerhin zu einem wohlwollenden "Die Schrift stellt uns diesbezüglich vor ein seltsames Paradox" durch (*ebd.*) und zeigt die Folgen für die Theologie, nämlich, wie wir oben konstantiert haben, eine in Apo- und Kataphatiker zwiegespaltene Tradition (*op.cit.*, 371) und prognostiziert zuversichtlich eine baldige "Versöhnung der Ansichten" (*ebd.*), scheint dann aber doch wieder die Haltung der Ostkirche zu bevorzugen, wenn er am unerklärbaren Mysterium der Schau Gottes festhält (*op. cit.*, 374).

Schmaus lehnt eine unmittelbare, ensomatistische Gottesbegegnung ab, "den Vollendeten im Himmel" hingegen billigt er sie zu (*Dogmatik 3/2*, 1951⁴, 165). "Indes für die Dauer der Weltzeit bleiben diese Bitten unerhört. (...) Was die Erwählten Gottes sehen, wenn sie behaupten, Gott gesehen zu haben, ist schwer zu sagen (vgl. *Is 1,1; 6,1; 2,1; Am 9,1; H 1,1*). Die Meinungen der Theologen gehen auseinander" (*Dogmatik, 4/2*, 1953⁴, 221). Der Jesuit M. Kehl glaubt nicht an die Möglichkeit der Schauung Gottes diesseits des Todes.⁷⁷²

Bezüglich der überkommenen Kontroversen über das Wesen der Schau – bei den Katholiken intensiver diskutiert als bei den Protestanten –, ob das Erkennen (Thomisten)⁷⁷³ oder der Wille (Skotisten)⁷⁷⁴ primär bestimmend

⁷⁷¹ Balthasar, *Theodramatik 4*, 1983, 363, cf. 368ff., wo der Kirchenvater der Neuzeit die Kontinuität des Schöpferischen auch im eschatologischen Raum des Ewigen Lebens betont: "keinesfalls reduziert es sich auf ein Theater, in welchem die Anschauung Gottes ohne Ende genossen wird" und weiter moniert: "die antiken und auch jüdischen Ideale der Visio, des Genießens (*frui*) ... huldigen doch wohl zu sehr einem unbewussten Epikureismus".

⁷⁷² Kehl, M., *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*, 1999, 23f. Denselben Standpunkt nimmt die katholische Enzyklopädie "Théo" (1989) ein ("La vision béatifique", 738), cf. Laudazi, C., "L'uomo aperto al soprannaturale", *Ancilli*, E., Hg., *Tempi di antropologia teologica*, 1981, 585-636, 618ff.; Auer/Ratzinger, *Kleine katholische Dogmatik*, 116ff.

⁷⁷³ Cf. Bachl, G., *Eschatologie II*, 1999, Nr. 152 (C. *gent.*3,51) und 153 (C. *gent.* 3,62). – Ein paar Worte noch zum Aquinaten: Thomas ändert seine ursprüngliche Haltung bezüglich der *visio beatifica*. Unter dem Einfluss der pseudo-areopagitischen bzw. neuplatonischen Lehre, nach der alles Höhere dem Niederen durch ein Mittleres überbracht werden muss, lehnt er eine nicht-vermittelte Gottesschau ab. Jede Offenbarung also ist durch Engel vermittelt, auch dort, wo von einer solchen Rolle der Engel in der Schrift nichts steht (Thronvision und Mosesvision), "wird sie dennoch von Thomas hineininterpretiert" (Decker, B., *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von W. v.Auxerre bis Th.v.A.*, 1940, 166). Zuvor billigte er bspw., sich auf Augustinus berufend, "im Gegensatz zu seinen scholastischen Vorgängern dem Moses eine unmittelbare Schau des göttlichen Wesens zu" (*ebd.* 214), und ebenfalls in augustinerischer Tradition glaubte er, Paulus habe im dritten Himmel das Wesen Gottes geschaut (*In 2Cor.12*, lect. 1, 21, 154; Decker, *op.cit.*, 191). S.t. I,2, q 3, a 8c verneint er das Erreichen des höchsten Zieles auf Erden (Hillenbrand, E., *Nicolaus von Strassburg*, 70, 92, 95); cf. Weber, E.H., *Dialogue et dissensions entre S. Bonaventure et s.Thomas à Paris (1252-1273)*, 1974, 211-244; Torell, J.-P., "La vision de Dieu per essentiam selon saint Thomas d'Aquin", *Micrologus*, 5(1997), 43-68; Alonso, J.M., CMF, "Ontología Noética de la Visión Beata según Santo Tomas de Aquino", Auer, J.H.Volk., Hg., *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (FS Schmaus), 1957, 825-42; O'Meara, D., "Eriugena and Aquinas on the Beatific Vision", *Beierwaltes*, W., Hg., *Eriugena redivivus*, 1987, 224 [nicht 214]-36. – Der Aquinate bezeichnet das plotinische Eingehen in das Eine, Johannes Damascenus folgend (*De fide orthod.* I, 9, PG 94, 836), *immensum pelagus* (S.th. I,13,11). "C'est ainsi que tout ce qu'implique à la fois de révérence et de tendresse la contemplation paulinienne (I Cor. 13,12) a disparu chez l'Aquinat: S. théol. I,12,2: *ita divina essentia unitur intellectui creato et intellectum in actu; Comp. ad fr. Reginaldum*, 105: *Ad hoc igitur quod ipse Deus per essentiam cognoscatur, oportet quod ipse Deus fiat forma intellectus ipsius et conjungatur ei, non ad unam naturam constituendam, sed sicut species intelligibilis intelligenti; c'est à dire q'essence divine informe l'âme comme une matière, l'acte comme une puissance, en sorte que celle-ci n'a plus de vie propre. Et c'est en cette vision fascinatrice que consiste selon S. Thomas d'Aquin la béatitude, ibid. 106: et quin ultimum finem hominis dicimus beatitudinem, in hoc consistit hominis felicitas sive beatitudo, quod Deum videat per essentiam. Nous sommes ici très près du mysticism intellectueliste plotinien" (Cumont, F., *Lux Perpetua*, 1949, 434).*

sei, bevorzugt die heutige Theologie den Standpunkt der versöhnenden Mitte.⁷⁷⁵

Damit ist die Beschäftigung mit den Motiven im Rahmen von Sophias Ich-Bericht abgeschlossen, im Folgenden sollen noch einige weitere Erwägungen zu den Motiven Seele und Herz angebracht werden.

13. Seele: Ort der Gnade, der Geburt Gottes, der Begegnung und des Gesprächs mit Gott

Man irrt, wenn man glaubt, das Leben unserer Nonnen habe sich darauf beschränkt, in selbstsüchtiger Heiligung des eigenen Ich sich in fromme Visionen hineinzuträumen.⁷⁷⁶

Die Seele ist neben dem Herzen (cf. unten, Kap. 15.c) expliziter Ort der Gnade, beiden kommt – innerhalb der Nonnenviten dem Herzen mehr noch als der Seele – zentrale Bedeutung zu in der Begegnung mit Gott dem Vater, dem Sohn, dem Heiligen Geist und den Engeln. Viele Male ist die Seele Adelheits von Freiburg Zeugin intimen Kontaktes mit Gott, sei *es als ein inwendige rede, die got in der sel det* (Reg. Seele, 'reden'), oder, dass sie in das Herz Gottes gesetzt wird (XI,32, Reg. Seele, 'ziehen') oder sich schon vor aller Schöpfung als bei Gott gewesen wähnt (VIII,17–8, Reg. Seele, 'trunken').

MetzFüschelin erhält auf ihr nicht ganz selbstloses "*Herre nu hastu mich darzû geschaffen, das du billicher soltest wonen in minre sele denne in der buchssen*" zur Antwort: "*Wenne du als ital vnd also lere wirst aller zergenglichen ding, also dise búchsse ist aller dinge, wann min alleine, so wil ich in dir wonen als eigentlich als in dirre búchssen*" (Adh. 161, Reg. Herz, 'begehren'). Das musste ihr gelungen sein, denn sie hatte einst Gott drei Tage lange derart intensiv in ihrer Seele, *das aller ir libe durchlüchtig wart, das man si nüt möchte liden, vnd müste man si dryge tage in beschliessen* (Adh. 162, Reg. Seele, 'Gott in der Seele').

Eine andere Adelhauserin, Else von Neuenstadt, sprach ouch gar dicke: "*Gott ist in minem hertzen und in miner sele vnd komet selten jemer von mir, etteettwenne so flúhet er, dz kan er ouch gar wol, so jage ich ime nach mit mime gemüte vnd wurde denne also fro ...*" (Adh. 180, Reg. Herz, 'Gott/Christus im Herzen'). Lapidar heisst es von Schwester Elsbeth: *es was pillich, was got genaden an ir sel legte* (Got. 144, Reg. Herz, 'Feuer') – sie äusserte bei ihrem Sterben die Gewissheit, nur bis zum Ostertag im Läuterungsort verweilen zu müssen, dann werde sie ihr Herz in die Gottheit des

⁷⁷⁴ Cf. Bacht, G., *Eschatologie II*, 1999, Nr. 156 (Richard von Mediavilla); 159 (Ägidius von Rom).

⁷⁷⁵ Bernheim/Stavrides, *Welt der Paradiese*, 1992, 157. – Bspw. der ungarische Theologe Alexandre Ganoczy, *Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriss der Gnadenlehre*, 1989, 331-4.

⁷⁷⁶ Krebs, E., "Die Mystik in Adelhausen", *Festgabe Finke*, 1904, 63.

Herrn senken und ihre Seele werde für ewig von ihr getränkt sein (ebd.). Ähnliches wird von Werendraut von Düren berichtet: *Wie heimlich got diser swester wer, und wie dick sie gocz werlich befund in irer sel; das kan ich nit ze worten bringen* (Ki. 105, Reg. Seele, 'Gott in der Seele') oder von Eite von Holzhausen, deren Seele von Gott taugleich durchflossen wird, *als der ein prosen einer semel nem, und sie senckte in ein vass vol honges, also wer ir sel gesencket in got, und wer ir sel als vol gotes, das nit mer dar ein mocht* (Ki. 108, Reg. Seele, 'senken').⁷⁷⁷

Mechthild von Waldeck erhält auf ihre im Zusammenhang mit der von ihrem Herrn geäußerten Reziprokformel gestellte Frage, was es denn ihm, dem Herrn, bringe, wenn sie ihm sei, die Gegenfrage Jesu: *Hilft mich das nicht, das meins vater will ist an dir volbracht, und mein tod an dir ist behalten, und die genad des heiligen geistes volkumenlich an dir wirkend ist in deiner sel?* (Ki. 122, Reg. Geist, 'Hl. Geist')

Adelheid Langmann bittet den Herrn, er möge in ihrer Seele geboren werden (AL 84,2-3, Reg. Seele, 'gebären'),⁷⁷⁸ und tatsächlich kommt sie häufig in den Genuss der Gegenwart Gottes in ihrer Seele,⁷⁷⁹ manchmal ist sie dessen gar nicht gewahr, und doch, erklärt der Herr, *pin ich in ir sel und slof dor innen und rue dor innen und bereit mir ein stat in ir und ir in mir. swenn si mich suechtet, so vint si mich in ir* (AL 92, 5-6, Reg. Geist, 'geistlich').

14. Das Herz

Das Herz ist praktisch unangefochten in allen Kulturen das grosse Integrationszentrum der menschlichen Gefühle, Empfindungen und Gedanken, kurz, sämtlicher psychischer Leistungen und Fähigkeiten des Menschen.⁷⁸⁰ Kein

⁷⁷⁷ Vgl. Ki. 109: *Gottlicher erleuchtung und gottes heimlichkeit hat sie vil dick gehabt, also das sich got neiget zu ir und das sie gottes sel und ir sel zerfloss in got werlich und vollklich, als geschriben stet: Anima mea liquefacte est etc* (Reg. Seele, 'zerfliessen'); Ki. 118: *Dar nach ward sie erleuchtet als gar, das sie eigentlich erkant, das got in ir sel rett, und die engel zu ir sel.* (Reg. Seele, 'sprechen'); weitere Bsp. AL 16,11, Ki. 110 (beide Reg. Seele, 'neigen'), Oet. 243 (Reg. Geist, 'lebender Geis'), besonders oft Oye, u.a. Oye 17 (Reg. Herz, 'Herz des Herrn'), Oye 42 (Reg. Seele, 'spielen'), Wei. 76 (Reg. Seele, 'umfängen'); Reg. Seele, 'Gott in der Seele'.

⁷⁷⁸ Bezeichnend für das Bedürfnis der Frauen, nicht wie das Gros ihrer Geschlechtspartner im bloss Spekulativen zu verbleiben, sondern das geistig Erfasste in lebensnaher Wirklichkeit auch zu erfahren. Zur Gottesgeburt im Menschen cf. "Deus internus", RAC, 3(1957), 794-842; Miquel, P., "La naissance de dieu dans l'âme", *Revue des sc.rel.*, 35(1961), 378-406; Rahner, H. "Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen", *Zfkt* 59(1935), 333-418; Dieterich, A., *Eine Mithrasliturgie*, 1903, 140; Dieterich, A., *Mutter Erde*, 1905, 111ff. (Mysterien); Ebeling, H., *Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts*, 1941 (ND 1966), 122-158; Hof, H., *Scintilla Animae. Eine Studie zun einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie mit bes. Berücksichtigung des Verhältnisses der Eckhartschen Philosophie zur neuplatonischen und thomistischen Anschauung*, 1952, 161-187; Haas, A.M., "Meister Eckhart und die Sprache", *Geistliches Mittelalter*, 1984, 207ff.; Górecka, M., *Das Bild Mariens in der Deutschen Mystik des Mittelalters*, 1999, 282-98; Reiter, P., *Der Seele Grund: Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*, 1993, 196ff.; Sturlese, L. *Meister Eckhart*, 1993, 19f.; "Geburt II (religionsgeschichtlich)", RAC, 9(1976), 153f.; Stolz, A., *Theologie der Mystik*, 1936, 184ff.; Matta, El-Maskîne, P., *L'Expérience de Dieu dans la vie de prière*, 1997 (arab. Or. 1952), 10f.; Hoffmann, E., *Platonismus und Mystik*, 1935, 41; Schär, H., "Seele – Entwicklung – Leben im Lichte der Religionen", Gigon, O., u.a., *Seele, Entwicklung, Leben*, 1966, 51-70, 44 (indisch).

⁷⁷⁹ Cf. Reg. Seele, 'gebären', 'windeln', 'durchleuchten', 'kommen'; Reg. Herz, 'durchleuchten', 'Herz des Herrn', 'Reinheit'.

⁷⁸⁰ Vorzüglich die Gesamtdarstellung Wolfgang Biesterfelds, "Herz", *HWPh*, 3(1974), 1100-1112; ausserdem: "Herz", RAC, 14(1988), 1093-1131; Guillaumont, A., "Les sens des noms du coeur dans l'antiquité", *Le Coeur. Études Carmélitaines*, 29(1950), 41-81; Boyadjian, N., *Le*

Mensch greift sich, wenn er auf die Frage nach seinem Allgemeinbefinden zeigen soll, *wo* es ihm gut oder nicht gut geht, an den Kopf (es sei denn, er habe Migräne oder er halte nicht viel vom Fragenden ...), sondern an die Brust, und zwar irgendwo in der Region um den Solar-plexus oder eben das Herz herum. Hier schlägt sich nieder, was im Menschen als Ganzem geschieht, hier wird sein Befinden zur Synthese gebracht, hier aber werden auch die Weichen gestellt für die postmortale Existenz, es ist also ethisch-eschatologischer Mittelpunkt, Bordschreiber des Lebensgefährten "Mensch".

Das anatomische Wissen über die Bedeutung des Herzens war im Alten Orient⁷⁸¹ und besonders bei den Griechen recht weit fortgeschritten, so soll Empedokles das Herz "als das wichtigste Organ ... und als Quelle des den Körper durchströmenden Blutes bezeichnet haben".⁷⁸²

In unseren Texten kommt vor allem der emotional-ethische Bereich des Bedeutungsspektrums zum Tragen. Wortgeschichtlich interessant ist, dass heute häufige Wendungen wie 'ausschütten', 'brechen', 'gütig', 'reuig', 'rühren', 'berühren', 'ruhig', 'schwach', 'zerspringen' kaum vorkommen, hingegen heute weniger gängige Prägungen wie 'begehren', 'betrachten', 'bewegen/beweglich', 'innig', 'leiden', 'mitleidig' (adjektivische Verwendung treten gegenüber solchen mit Verben auffallend zurück) recht häufig sind; ganz verschwunden sind Verbindungen wie 'angsten', 'durchsoffen', 'dörren', 'denken', 'erdenken', 'günlichen', 'herzigen'. Sehr schöpferisch sind die Schreiberinnen, wie wir sehen werden, im metaphorischen Sprachgebrauch.

Bei den Flüssigkeitsmetaphern sind einerseits Unterschiede zu ähnlichen Nennungen mit 'Seele' erkennbar: Das Herz wird 'ausgeschüttet', nicht aber die Seele; hingegen 'fliessen' beide oder werden 'durchflossen', '-gossen' und 'eingegossen'. Der Wortschatz beschränkt sich hier sowohl bei 'Seele' wie auch bei 'Herz' auf die oben genannten Begriffe wie giessen und fließen, wohingegen der Geist – infolge eben seiner Abstraktheit – diesbezüglich abseits steht, nur bei 'fliessen' kann er mithalten. Bleiben wir einen Moment bei der Wortstatistik, so ist bezüglich Verwendungsvielfalt ein deutlicher Schwerpunkt beim Herzen (ca. 300 Bedeutungsbereiche) zu erkennen, gefolgt von der Seele (ca. 200) und, deutlich geschlagen, vom Geist (knapp 50). Diese Verteilung mag mit dem geschlechtsspezifischen Hang zur Emotionalität, zur Em- und Sympathie der Frauen zusammenhängen, deutlich wird dies in den häufigen Wendungen mit 'begehren', 'betrübt', 'bewegt', 'Freude', 'zu Herzen gehen', 'Herzenslust', 'leiden', 'Liebe', 'milde' und 'Schmerz'.

Sehr viel ist vom Herzen des Herrn oder Vaters die Rede, mit Abstand die am häufigsten vorkommende Kontextuierung, wobei mit 'Herr' beide

Coeur: Son Histoire, son Symbolisme, son Oiconographie et ses Maladies, 1980; "Heart" (MacCulloch, J.A.), *Enc. of Rel. and Ethics* (Hastings), 1913, 556-9; "Heart" (Meslin, M.), *Enc. of Rel.* (Eliade), 1987, 234-7; "Heart" (Ginsberg, H.L.), *Enc. Judaica*, 1971; Nager, F., *Das Herz als Symbol*, 1985; Weiss, B., *Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild ...*, 2004, S. 2005-34.

⁷⁸¹ Kammenhuber, A., "Die hethitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Leibesinnerem, Kopf und Person", *Z.f.Assyriologie*, NF, 22(1964), 150-212, 23(1965), 177-222; "Herz" (Labat, R.), *Reallex. d. Assyriologie*, 1972-5, 367; Dhorme, E., *L'Emploie Métaphorique des Noms de Parties du Corps en Hébreu et en Akkadien*, 1923 (ND 1963).

⁷⁸² Wellmann, M., Hg., *Fragmentsammlung gr. Ärzte 1*, 1901,15; cf. Mühsam, "Zur Lehre vom Bau und der Bedeutung des menschlichen Herzens im klassischen Altertum", *Janus, Arch.intern. pour l'hist. d.l. méd. et la géogr. médicale*, 15(1910), 707-833, 800; Kapferer, Hg., *Die anatomischen Schriften in der hippokr. Sammlung*, 1951, 5-13; Leboucq, G./J.Bidez, "Une anatomie antique du coeur humain: Philistion de Locres et le 'Timée' de Platon", *Revue des Etudes Grecques*, 57(1944), 7-40.

göttlichen Personen gemeint sein können. Dies illustriert auf eindruckliche Weise die Intimität, die intrinsische Religiosität der Frauen, ihr positives Gottesbild. Ihr Herr ist nicht der zürnende Rachegott, sondern der "Mann" mit dem grossen Herzen. Das Herz Mariens wird dagegen selten erwähnt, am meisten noch von Elsbeth von Oye. Einige wenige Male ist auch vom Herzen Johannes' des Evangelisten die Rede.

a. Ort der Gefühle, Affekte und Empfindungen

Das Herz ist wie erwähnt mit über 300 Nennungen der von unseren drei Hauptbegriffen am häufigsten verwendete, und zwar vor allem in der Bedeutung "emotionales Zentrum", aber auch als Ort der Intellektualität und als Stätte Gottes und seiner Gnaden. Der ganze Bereich rund um die Gefühle erfährt seit einigen Jahren eine längst fällige Aufwertung, wir sehen also, dass unsere Klosterfrauen und mit ihnen natürlich weite Teile der "Bevölkerung" des Mittelalters in dieser Beziehung der heutigen Zeit gewachsen, ja ihr lange Zeit weit voraus waren ...⁷⁸³

Zunächst stellen die Verbindungen mit *bewegt* oder *zu Herzen gehen* eine "Mobilisierung" der Gefühle fest im Sinne eines Gerührt- oder Berührtseins (cf. Anhang, Reg. Herz, 'bewegen', 'gehen, zu Herzen'), während eine Intensivierung der Gefühlszustände durch *Fülle* oder *Inbrunst* sowie *Zer*-Verbindungen zum Ausdruck gebracht werden (Reg. Herz, 'ganz', 'Innigkeit', 'inbrünstig', 'voll', 'zerreissen', 'zerspalten', 'zerspringen').

Wenn wir nun eine gewisse Bündelung der Aspekte versuchen, so finden sich mit weit über 100 Belegen an erster Stelle die Gefühle rund um Liebe, Freude, Licht und Feuer (cf. 'brennen', 'entzünden', 'Innigkeit', 'Freude', 'ganz', 'herzlieb', 'Liebe', 'liebhabend', 'Lust', 'Milde', 'Trost'), Bedeutungsaspekte, die naturgemäss auch anderen Kulturräumen, etwa im indischen,⁷⁸⁴

⁷⁸³ Der Orientalist Franz Delitzsch beklagt in seiner tief sinnigen Studie *System der biblischen Psychologie* (1855), die "gegewärtige excentrische Präponderanz des Hirnlebens", die Unausgewogenheit des ideal harmonisch-polaren Verhältnisses von Wurzel und Wipfel, wie er es nannte (220).

⁷⁸⁴ Adidevânanda, S., "La Notion du Coeur dans la viel spirituelle de l'Inde", *Le Coeur, Etudes Carmélitaines*, 29(1950), 88-95, 92.

ägyptischen,⁷⁸⁵ hebräischen,⁷⁸⁶ akkadischen,⁷⁸⁷ antiken,⁷⁸⁸ frühchristlichen⁷⁸⁹ und dann natürlich auch im christlich-mittelalterlichen⁷⁹⁰ lebendig waren.

Elsbeth von Beggenhofens Herz flammt derart auf in Liebe zu Gott, wenn sie die Worte der Schrift hört, *das si geren mit lauter stimm hette geschriren von grosser begirde, die in ir was, denn das sie got mit grossem ernst pat, das er ir hüilfe verpergen.*⁷⁹¹

Ursula Haider wünscht sich, dass ~~die~~ gott vermehlet und verliebte herzlin ihrer Schwestern durch ihre Worte gestörkt und begnadigt werden (Vil. 44, Reg. Herz, 'verliebt').

Nach einer Zeit des Leidens und der Finsternis erhält Adelheit von Frëburg von Gott die langersehnte Befreiung und Bestätigung ihrer inneren Auf-erstehung: *Do ward ir hercz also fro, daz si ir hand darauf must legen; und werte dis frewd ein gutt weil* (Ad.v.Fr. XVIII, 40–44, Reg. Herz, 'Freude'). Erkennbar wird hier die starke Wechselwirkung emotionaler Zustände mit dem Körper bzw. die physischen Folgen intensiv erfahrenerer Gefühlszustände.⁷⁹²

Die beengende Emotionalität, in Verbindung gebracht mit Angst, Schmerz, Kummer, Trauer und Leiden steht nicht an erster, sondern mit ca. 80 Belegen deutlich an zweiter Stelle.⁷⁹³ Es seien ein paar wenige Beispiele genannt: Elsbeth von Oye⁷⁹⁴ fühlt sich durchstochen von einem Schwert, das – anders

⁷⁸⁵ Brunner, H., "Das Herz im ägyptischen Glauben", Boehringer, E., Hg., *Das Herz 1: Im Umkreis des Glaubens* (Privatdruck), 81-106, 89; Grapow, H., *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen: Vom Denken und Dichten einer altorientalischen Sprache*, 1924, 123, 144, 147; Piankoff, A., *Le 'Coeur' dans les textes égyptiens depuis l'Ancien jusqu' à la fin du Nouvel Empire* (Diss., Paris, 1930), 22f., 28, 39 u.ö.

⁷⁸⁶ Meyenfeldt, F.H. v., *Het Hart (Leb, Lebab) in het Oude Testament* (Diss. Amsterdam, 1950); Dhorme, *L'Emploie Métaphorique*, 115; H.J. Fabry, "Leb, lebeb", Botterweck, J., u.a., Hg., *Theol. WB z. AT*, 1984, 423, 427f., 432; Lauha, R., *Psychophysischer Sprachgebrauch im AT: Eine strukturalsemantische Analyse von 'leb', 'naephaes' und 'ruah', 1: Emotionen* (Diss., Helsinki, 1983), 170ff.

⁷⁸⁷ Falkenstein, A.W.v.Soden, Hg., *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, 1953, 66f., 97f., 268f. u.ö.

⁷⁸⁸ Sperka, J., "Cor und Pectus: Untersuchungen zum Leib-Seele Problem bei den Römern" (Diss. masch., Tübingen, 1951).

⁷⁸⁹ "Cor et Cordis affectus: Usage Biblique" (A. Lefèvre), *Dict. Spir.*, 11(1948), 2278-81.

⁷⁹⁰ Ertzdorff, X. v., "Das 'Herz' in der lateinisch-theologischen und frühen volkssprachigen religiösen Literatur", *Beiträge zur Gesch. d. dt. Spr. u. Lit.*, 84(1962), 249-301, 254; Guillaumont, A., "Le Sens des Noms du Coeur dans l'Antiquité", *Le Coeur, Etudes Carmélitaines*, 29(1950), 41-81, 63; "Herz" (E. Bargheer), *HDA*, 3, 1794-1813; Bargheer, E., *Eingeweide: Lebens- und Seelenkräfte des Leibesinneren im dt. Glauben und Brauch*, 1931; Ohly, F., "Cor Amantis non Angustum: Vom Wohnen im Herzen", Hofmann, D., Hg., *Niederdt. Studien* (FS Foerste), 18(1970), 454-76.

⁷⁹¹ Oet. 262 (Reg Herz, 'entzünden'), eines von vielen Zeugnissen für die tiefe und ganzheitliche Religiosität der Schwestern.

⁷⁹² Vgl. die leiblichen Schmerzen Sophias: *Und von disen gedenken kam ich in als grosse rúw das min hertz foll ward bitters und ungewonliches seres, und wGchs das ser als fast an mir das mich duncht das ich aines liplichen seres und schmerzen befunde, recht als min hertz ain lipliche wunden hetti. (...) do begund das ser und der schmerz der mir ze herten was, als fast zu wachsen das mich des wolt dunken das ich mit nute das liden m=cht, won das min hertz enzway mFste brechen* (Tö. 56.15ff., Reg. Seele, 'edel').

⁷⁹³ Cf. Reg. Herz, 'Angst', 'betrübt', 'Bitterkeit', 'Herzleid', 'jamerig', 'Kummer', 'leiden', 'Marter', 'mitleidend', 'Schmerz', 'Traurigkeit', 'Wunde'.

⁷⁹⁴ Ihre Schriften sollen – anonym – eine grössere Verbreitung gefunden haben als diejenigen Mechthilds von Magdeburg (Ochsenbein, P., "Leidensmystik in dominikanischen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts am Beispiel der Elsbeth von Oye", Dinzelsbacher, P./D.R. Bauer, Hg., *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, 1988, 353-72, 359, cf. 368); die "wohl unmittelbare Niederschrift ihrer Offenbarungen" ist einzigartig innerhalb der mittelalterlichen Frauemystik (ebd., 359); ihre Lebenszeit lässt sich vage zw. 1280 und 1350 eingrenzen (Ochsenbein, P., "Die Offenbarungen Elsbeths von Oye als Dokument leidensfixierter Mystik", Ruh, Hg., *Abendl. Myst. im MA*, 1986, 423-42, 424). Interessant und bezeichnend die an Ochsenbeins anschliessende Diskussion, von K. Kichert zusammengefasst: "Herr Haas: Die Männer als 'Intellektuelle' haben die Tendenz, jede Konkretisierung ihrer Frömmigkeitspraxis im Hinblick auf die Leidensmystik abzuweisen (vgl. den 'Novizenspiegel' David von Augsburg, in dem die Vorstellung eines fleischlichen Christus abgelehnt wird). Die Frauen setzen dagegen auf eine Praxis, die Krankheit, Leben, Tod und auch Hysterie umfasst. Sie nehmen in Fragen des Glaubens eine inkarnatorische Haltung ein, die im Zusammenhang mit der anderen Haltung etwa eines Meister Eckhart zu sehen ist. Die Nachfolge Christi verwirklichen die Frauen, indem sie dessen Leiden wörtlich auslegen. Herr Riehle insistierte auf der Notwendigkeit einer Wertung: ob etwa Mystik oder Mystizismus vorläge? Die Meinungen dazu gingen auseinander. Herr Haug merkt an, man könne nur über den Text sprechen und nicht darüber, welche Art von Erfahrung diesem zugrundeliege. Pater Oktavian formulierte den Standpunkt des heutigen Seelsorgers, der die Leidensaskese der Elsbeth von Oye als pathologisch betrachten müsse und die

könne sie es nicht veranschaulichen – in ihrem Herzen *umgetriben würde als ein mülrade*, und erhält auf ihre Frage nach dem Warum solcher Pein die Antwort vom Herrn: "*So ich dich von minnen gelan in deiner feind hent, als mich mein vater liess in meiner feint hent, so spilt mein eigen natur in der pluttigen angst deines herczen*" (Oye 14–15, Reg. Herz, 'Schwert'). Ihr lange nicht gewaschenes Gewand gab einen derart unangenehmen Geruch von sich – *das mich dauchte, das mein hercz müste versincken in meinem leibe. Do mich dise pitterkeit so gar durchschneid an herczen und an leibe, do sprach ich zu gote also: "Ach herre, wie ist dein ordnung so gar wunderlichen an mir, das ich bei lebendem leibe ein speiss worden bin der würmen.*"⁷⁹⁵ Ite von Hutwil erleidet derart viel schmerzvolle Bedrängnis, *das si dick dar zu kam, das si meint, ir würde ir hercz prechen* (Oet. 248, Reg., Herz, 'brechen').

Die Weiler Schwester Heiltrawt von Bernhawsen bleibt es nicht wie bei Sophia (cf. oben) beim Meinen, ihr Herz breche entzwei: Sie gerät in einen grossen Zwiespalt, als sie, im Gebet vertieft, ihre Schwester, *die hertenlib*, kommen hört und sich darüber freut, gleichzeitig aber gewahr wird, dass ihr *hertenliber herre* sie verlassen würde – *da ward ir jamer und ir smertz so gross, daz ir hertz auf stiess und daz ir ein rypp prach, daz ez alle die üm sie warn hörten mit irn orn. Und den pruch must sie haben an irem herten biss an iren tod* (Wei. 74, Reg. Herz, 'aufstossen'); ein früher Beleg für das v.a. in der Renaissance beliebte Motiv des hörbaren Rippenbruches infolge Herzvergrösserung. Nicht immer jedoch droht das Herz infolge zu grosser Schmerzgefühle zu brechen, auch vor Freude und Liebe (KaE. 165, AL 61,12–62,1; 87,34–88,5, Reg. Herz, 'brechen') oder im Zuge der Einwohnung Gottes möchte es entzwei gehen.⁷⁹⁶

Misshandlung des Leibes nicht gutheissen könne." Mieth wendet ein, nicht eine moderne, sondern historische Wertung sei opportun. Haas ergänzt: bezüglich der sog. inkarnatorische Mystik seien "diese Frauen sehr ernst zu nehmen", selbst falls theologisch gesehen Fehlformen vorkommen würden. Kobusch ist unverständlich, was der leidensfixierten Askese der Elsbeth unter theologischen Kriterien noch abzugewinnen sei: "Ein Gott, der dieses will, was hier geschildert ist, ist kein Gott, sondern der Teufel. Einen Gott, der Leiden will, kann es nicht geben" (Ruh, K., Hg., *Abendländische Mystik im Mittelalter*, 1986, 475). – Aber es ist durchaus nicht so, dass alle Frauen "leidensfixiert" waren, Adelheid Langmann zieht, wie wir A. 671 gelesen haben, die Liebe dem Leiden vor. Ähnlich ungern leidet Adelheit von Freiberg (Ad.v.Fr. XX,34-42, Reg. Herz, 'gegünliche'). Und doch wissen sie alle, welch wichtige Bedeutung dem Leiden im Erreichen ihres Zieles zukommt – die ebenfalls A. 671 zitierte Schifffahrtsmetapher im Solothurner Dominikanerinnen-Legendar illustriert dies anschaulich. Wer dies nicht beherzigt und dem Leiden aus dem Weg geht, dem fehlt ebendieses Wissen (cf. Lewis, *By Women*, 159ff.). Lit.: Hollywood, A., *The Soul as Virgin Wife*, 1995, 173-206 (The transformation of suffering); Langer, O., "'We ist ein gut wort, we ist ein genadenrichez wort': Zur Spiritualität der Dominikanerinnen im Spätmittelalter", Böhme, W., Hg., *Lerne leiden: Leidensbewältigung in der Mystik*, 1985, 21-34; Antier, J.J., *Le mysticisme féminin*, 2001, 114ff.; Haas, A.M., "'Trage Leiden geduldig!'. Die Einstellung der deutschen Mystik zum Leiden", *Gottleiden – Gottlieben*, 1989, 127-52. – Nur der mit Mühe erworbene Schatz wird in seinem Wert erkannt, lesen wir bei Fariduddin 'Attar (Ritter, H., *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Attar*, 1978, 29).

⁷⁹⁵ Oye 13, Reg. Herz, 'versinken'. Der Hintergrund ist der alte Gedanke der emotionalen Erhabenheit: Schwester Elsbeth erhält von Gott eine klare Antwort auf ihre Frage, wie sie sich ihm am besten nähern könne: "*Wenn begirde der creatur dein hercz nit berühren mag, das sei dir ein wares zeichen, daz die süssikeit meiner nature ein widerfluss hat in dich*" (Oye 29 XIV, Reg. Seele, 'Kraft'). Dieselbe Einsicht drückt Buddha aus (in dessen Nachwirkung – indirekt über den orphisch beeinflussten Platonismus nämlich – auch unsere Schwestern stehen), wenn er lehrt, entscheidend sei, dass Gefühle wie Glück und Leid keinen Besitz vom Herzen ergreifen (*Vinayapitaka, Mahavagga* I, 6,7-9, cf. Mensching, Hg., *Das lebendige Wort*, 1952, 169). Anaxagoras und Pyrrhon kannten die Lehre der indischen Asketen vom Verzicht und geistiger Übung (Ducassé, P., *Die grossen Philosophen* [Que sais-je, 7], 45).

⁷⁹⁶ Eng. 34, Reg. Herz, 'brechen'. Auch diese Bedeutung findet ihre Entsprechung in anderen Zeiten und Räumen: Kammenhuber, "Die hethitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Leibesinnerem, Kopf und Person", *Z. f. Assyriol.*, NF, 22(1964), 150-212, 205; Falkenstein, A./W.v.Soden, Hg., *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, 1953, 290; Dhorme, E., *L'Emploie Métaphorique des Noms de Parties du Corps en Hébreu et en Akkadien*, 1923 (ND 1963), 120; Fabry, H.J., "Leb, lebab", *Theol. WB z. AT*, 1984, 427; Brunner, "Das Herz im ägyptischen Glauben", 84f.; Reis, H., *Die Vorstellungen von den geistig-seelischen Vorgängen und ihrer körperlichen Lokalisation im Alltlatein*, 1962, 114.

b. Rationaler Aspekt (Aufmerksamkeit, Gedächtnisse, Erkenntnis u.a.)

Das Herz ist im Mittelalter noch nicht reduziert auf das Emotionale, wie wir Heutigen es kennen, sondern es nimmt Teil an intelligiblen Vorgängen wie erkennen, erinnern, sich merken, einbilden etc. In der Scholastik⁷⁹⁷ wurde dem Herzen diese Fähigkeiten zugetraut, ebenso in der Ostkirche, wo das Herz ohnehin eine bedeutende Rolle spielte und noch spielt.⁷⁹⁸

Wir beschränken uns auch hier auf einige wesentliche Beispiele, für eine detaillierte Prüfung sei auf die Konkordanz im Anhang verwiesen (Reg. Herz, 'Ort der Intellektualität'). Im Herzen wird das Wort Christi erfasst (Got. 126, Reg. Herz, 'kommen'; Vil. 15, Reg. Herz, 'betrachten'), es ist der Ort allgemeiner Aufmerksamkeit (Tö. 76, Reg. Herz, 'betrachten') oder des Nachdenkens über ausserordentliche Phänomene (Got. 142, Reg. Herz, 'fragen'). Ohne Wahrnehmung des göttlichen Wortes bleibt das Herz blind und unwissend (Vil. 46, Reg. Herz, 'blind'). Ebenso ist das Herz Ort der Gedanken und des Denkens; Agnes von Entenberg bspw. war vierzehn Tage so von Gott erfüllt, *daz wenig unnutzzer gedank* in ihr Herz gelangten (Eng. 42, Reg. Herz, 'denken'). Oder Elsbeth von Oettingen: *Die kam dar zu, das si keinen üppi-gen gedanck ruu in irem herczen gab* (Ki. 109f., Reg. Herz, 'denken'). Ins Herz fällt Ursula Haider die Erkenntnis der *haimlichait gottes* (Vil. 59, Reg. Herz, 'erkennen'); hier findet auch der gnadenhafte Vorgang der Durchlichtung statt, der von Gott erbittet (AL 83,34–84,17, Reg. Seele, 'gebären'; Got. 129, Reg. Herz, 'erleuchten'; OetErb. 214, Reg. Herz, 'Augen des Herzens') und vom Hl. Geist vollzogen wird (Kat. 121, Reg. Herz, 'erleuchten').

Neugier und Überraschung orten ebenso im Herzen (cf. Reg. Herz, 'wundern') wie Gedächtnis (Tö. 54, Reg. Herz, 'kommen, vom Herzen', Vil. 106, Reg. Herz, 'Herz Mariae'), Reflexion (Got. 142, Reg. Herz, 'fragen'), Findig-

⁷⁹⁷ Gewehr, W., "Der Topos 'Auge des Herzens': Versuch einer Deutung durch die scholastische Erkenntnistheorie", *Dt. Viertelj. schrift f. Lit.-u. Geistesg.*, 46(1972), 626-49, 633; Ertzdorff, "Das Herz", 263.

⁷⁹⁸ Kawerau, P., *Das Christentum des Ostens*, 1972, 128. In anderen Kulturbereichen lesen wir von ganz ähnlichen intellektuellen Fähigkeiten des Herzens: Windisch, E., "Über den Sitz der denkenden Seele, bes. bei den Indern und Griechen ...", *Ber. üb. d. Verh. d. königl.-sächs. Ges. d. Wiss., phil. hist. Cl.*, 1(1891), 155-203, 155f. (germanisch), 160, 163ff., 167; Abegg, E., *Indische Psychologie*, 1945, 4, 8, 12; Adidevānanda, "La Notion du Coeur", 89, 91f.; Geldner, K.F., "Die Religionen der Inder", Bertholet, A., Hg., *Rel. gesch. Lesebuch*, 1908, 110 (*Rig Veda* 5,85); Wilke, *Die Heilkunde in der europäischen Vorzeit*, 1936, 30; Eichhorn, W., "Das Herz im chinesischen Denken", Boehringer, Hg., *Das Herz 3: Im Umkreis des Glaubens*, 1965, 65, 76; Hofinger, J., SJ, "Der Symbolwert des Herzens in der chinesischen Sprache", *Neue Z.f. Missionsw.*, 11(1955), 56-62, 58, 97f.; Wilhelm, R., *Das Geheimnis der goldene Blüte: Ein chinesisches Lebensbuch*, 1929, 113, 115, 127, 130, 148; Brunner, H., "Das Herz im äg. Glauben", 86, 95; Brunner, H., "Herz", Helck, W./W. Westendorf, Hg., *Lex. d. Ägyptologie*, 1975, 1162f.; Piankoff, "Le 'Coeur'...", 7, 51, 79, 84, 96, 98; Grapow, H., *Grundriss der Medizin der alten Ägypter*, 1954, 65; Dhorme, *Emploie*, 122, 124ff., 127; Gaster, T., *Myth, Legend and Custom in the Old Testament: A compar. Study*, 1969, § 69; Lauha, *Psychophysischer Sprachgebrauch*, 1983, 108, 112, 128; Falkenstein/Soden, *Hymnen*, 298, 312; "Herz" (R. Labat), *Realex. d. Assyriologie*, 1972-5, 367; Power, E., SJ, "A Study of the Hebrew Expression 'Wide of Heart'", *Biblica, Comentarii editi a Pontificio Inst. Bibl.*, 1(1920), 59-75, 60; Fabry, "Leb, lebab", *Theol. WB z. AT*, 1984, 432f., 439; Meyenfeldt, *Het Hart*, 1950, 142ff., 217; Schmidt, W., "Anthropol. Begriffe im AT: Anm. zum hebr. Denken", *Ev. Theol.*, 24(1964), 374-88, 384; Tresmontant, C., "Essai sur la pensée hebraïque", *Lectio Divina* 12(1953), 119; Wolff, H.-W., *Menschliches: Vier Reden über das Herz, den Ruhetag, die Ehe und den Tod im AT*, 1971, 16ff., 21; Guillaumont, "Le Sens des Noms du Coeur dans l'Antiquité", *Le Coeur, Etudes Carmélitaines*, 29(1950), 52, 53, 56, 61, 63; Kapferer, R., Hg., "Das Herz", *Die anatomischen Schriften in der hippokr. Sammlung*, 1951, Kap. 11; Leboucq, G./J. Bidez, "Une anatomie antique du coeur humain: Philistion de Locres et le 'Timée' de Platon", *Revue des Etudes Grecques*, 57(1944), 7-40, 36, 39; Vonessen, F., "Das Herz in der Naturphilosophie", Boehringer, Hg., *Das Herz 3*, 1965, 44; Pohlenz, M., *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung 1*, 1978⁵, 89; Reis, *Vorstellung I*, 1962, 133ff., II, 34; Sperka, "Cor und Pectus", 87; *Der Koran*, hg. M. Hennig (Reclam, 1960), Sure 33,4; al Ghasāli, *Das Elixier der Glückseligkeit*, hg. H. Ritter, 1981 [1.A. 1959], 42f., 112; Corbin, H., "De la philosophie prophétique en Islam Shīte", *Eranos*, 31(1962), 49-116, 66.

keit (Kat. 119, Reg. Herz, 'denken') oder Imagination (Vil. 52, Reg. Herz, 'bilden').

c. Ort Gottes oder des Heiligen Geistes

Das Herz ist Wohnstätte Gottes,⁷⁹⁹ von entsprechenden Erfahrungen lesen wir in allen für uns relevanten Texten. Herman der Kromer jedoch muss eigens darauf hingewiesen werden, dann aber rettet ihn dieses Wissen um die Gegenwart des Namen Christi in seinem Herzen, davor, ein drittes Mal Hand an sich zu legen – Adelheid Langmann hat ihn mit dem Hinweis auf das Geheimnis des Menschenherzens nachhaltig von seiner Bedrängnis befreit (AL 44,7-45,7, Reg. Herz, 'haben, im Herzen'). Else von Núwenstatt lehrt ihre *geswistergitten*, dass Gott das Herz des Menschen ganz für sich allein haben und mit niemandem teilen wolle (Adh. 181f., Reg. Herz, 'haben, im Herzen'), mit aller Klarheit ausgedrückt von Adelheid Langmann:

dein hertz ist mein, ich wil in deinem hertzen sein. ich hon mir dein hertz erwelt und het ich mir aller menschen hertzen also erwelt, so tet ich in als güetlich als dir. waz hostu zu schaffen daz ich mit deinem hertzen tue? ich wil ewiclichen in deinem hertzen bleiben. mein hertz ist dein, daz wil ich dir geben. du solt mich piten swes du wilt (AL 46,19–47,5, Reg. Herz, 'Besitz Gottes').

An anderer Stelle nennt sich der Herr die im Herzen des Menschen scheinende Sonne,⁸⁰⁰ oder er spricht davon, sein Herz in das ihre eingiessen zu wollen, sie so zu vereinen und zu hüten (AL 91,29–92,9, Reg. Geist, 'geistlich'). Die aus der lateinischen Scholastik stammende Begrifflichkeit rund um die räumliche Metapher *senken*, *versinken* wird auch zur Beschreibung der Gottverbundenheit des Herzens verwendet: *Vnd da na einem abend ward vnd die swestran, di bi ir waren, irú zit mit ir lasen, do sass si an dem bett recht als ein mensch, des hertz in got gesenket ist.*⁸⁰¹

Auch die Gnadenergebnisse werden als im Herzen sich befindend vorgestellt: *Do goz er in si den fluz der gotlichen suzzikeit: der wert ir in irm hertzen drizzig tag*, heisst es von Anne Vorhtlin von Nurenberch,⁸⁰² insbesondere die Erfahrung der Vereinigung mit Gott.

Dass im Herzen sich (göttlicher) Geist findet, dies weiss – beispielgebend für die Mystik vieler Kulturkreise – die indische Tradition,⁸⁰³ so lehrt etwa

⁷⁹⁹ Gott baut seinen Tempel im Herzen des Menschen, schreibt Augustinus (*Conf.* 2,3, cf. Hermann, A., "Das steinharte Herz: Zur Geschichte einer Metapher", *JB f. Antike u. Chr.*, 4, 1961, 77); aus der Fülle der neutestamentlichen Belege: *Eph.* 3,17; *2Kor* 1,22; *Lk* 8,15; *Mt* 13,19, cf. Behm, J., "Kardia im NT", Friedrich, G., Hg., *Theol. WB z. NT*, 3,2, 1938, 614-6, 615; "Cor et cordis affectus", *Dict. spir.*, 11, 2278-2307; Ertzdorff, "Das 'Herz'", 255; Rahner, "Gottesgeburt", 353; "Le 'coeur' chez les Spirituels Grecs à l'époque ancienne" (Guillaumont), *Dict. spir.*, 11(1948), 2284; Hoffmann, P., "Herz", Fries, H., Hg., *Handb. theol. Grundbegriffe*, 1962, 689f.

⁸⁰⁰ AL 74,15-22, Reg. Herz, 'erscheinen'. – Das Herz der Hedwig von Regensburg ... *schain als die sunne durch ir gewant, reht als sie tut durch das glaz* (Eng. 22, Reg. Herz, 'Licht').

⁸⁰¹ Kat. 136, 'senken'. – *Wohnen* ist eine weitere Metapher in diesem Zusammenhang (Ki. 122, Reg. Herz, 'wohnen'; Tö. 48, Reg. Herz, 'Gott im Herzen').

⁸⁰² Eng. 36, 'Süssigkeit'; vgl. Vil. 13, Reg. Herz, 'erfüllen'; KaE. 147, Reg. Herz, 'entzünden'; Ki. 107, Reg. Herz, 'Trost'; Tö. 54, 87, Reg. Herz, 'stärken'; passim: Reg. Herz, 'Gnade'.

⁸⁰³ "No doubt interesting parallels to the role of the heart in the spirituality of the great Middle Eastern Religions can readily be found in Indian traditions, as well" (Brock, S., "The Spirituality of the Heart in Syrian Tradition", *The Harp*, 1,1988, 93-115, 93). "Zwischen den Kulturzentren des Alten Orients und dem indischen Subkontinent bestanden seit früher Zeit indirekte, auf der Seeroute durch den Persischen Golf auch direkte Beziehungen", eine bewusste Wahrnehmung sei aber, so A. Dihle, erst mit Dareios I [um 500] erfolgt

("Indien", *RAC*, 18,1998, 1-56, 1). Erst seit Philon, so Ernst Hoffmann, sei das Eindringen orientalischer Gedanken fassbar und das Ergebnis die Gnosis (*Platonismus und Mystik*, 58), das Irrationale bei den Griechen müsse aber nicht zwingend damit erklärt werden (*op.cit.*, 62), der Spätantike werde jedoch "die urzeitliche Verwandtschaft mit dem Orient" bewusst (*op.cit.* 110). "...dans le courant de la première moitié du 1^{er} millénaire, comme dans les millénaires précédents (âge du bronze essentiellement), les échanges de biens et de personnes ont été très denses et très actifs entre l'Asie Centrale, l'Inde, l'Iran occidental et la Mésopotamie: lorsque Cyrus met la main sur l'Asie Centrale. celle ci n'est pas une région isolée et excentrique: elle est bien au contraire au coeur ..." (Briant, P., *L'Asie Centrale et les royaumes proche-orientaux du premier millénaire*, 1984, 43). – Die Begegnung der Antike mit dem hinduistischen Orient ist in der Gelehrtenwelt widersprüchlich behandelt worden, vermutlich spielen dabei, wie ja so oft, eigene weltanschauliche Hintergründe eine Rolle, noch immer jedenfalls sind hier viele Fragen offen. Schon Ernst Benz beklagt 1951 die Vernachlässigung dieses Untersuchungsgegenstandes (cf. Benz, "Indische Einflüsse", 1951, S.5), und 1987 meint H. Grafe, dass der Nähe des Neuplatonismus' zur indischen Philosophie "noch weiter nachgegangen werden sollte" ("Indien", *TRE*, 16,1987, 111, cf. unten). Als letzter kleiner Exkurs widmen wir uns im Folgenden in Form einer keinesfalls systematischen, mit teilweisen Exzerpten ergänzten Literaturzusammenstellung diesem Thema:

- "Asia", *Paulys Real-Enc.*, 2(1896), 1533-64.
- "Hyndopherres", *Paulys Real-Enc.* 9(1916), 183-91 (Ind. König, mit einem der drei Weisen aus dem Morgenland identifiziert);
- "Ichthys", *Paulys Real-Enc.*, 9(1916), 844-50, 844
- "India", *Paulys Real-Enc.*, 9(1916), 1264-1325;
- "Indien" (Dihle, A.), *RAC*, 18(1998), 1-56;
- "Indien, 4. Indiens Religionen und das Christentum" (Grafe, H.), *TRE*, 16(1987), 111-6, 111: Indiens Religion und das Christentum. "Im frühen Christentum ist es nirgendwo zu einer nennenswerten Berührung zwischen Hinduismus und christlichem Glauben gekommen. Zwar berichtet Hippolyt von Rom über die Anwesenheit eines Brahmanen in Rom (Elenchos I,24) und Clemens von Alexandria legt mit seinen Äusserungen über Brahmanen und ihre Lebens- und Denkweise (Strom. I,70,1; 71,5; 60,2; 68,1) nahe, dass er selbst nicht nur literarisch über sie unterrichtet war (z.B. durch Alexander Polyhistor und Megasthenes). Zwar kennen Ambrosius von Mailand (De moribus Brachmanorum, PL 17,1131.1133) und Hieronymus (PL 22,874; 23,274 u. 304) hinduistische Sitten durch Erzählungen von Indienreisenden, auch Christen unter ihnen. Doch steht die Vermutung, Plotin und Origenes könnten in Ammonius Sakkas einen Inder als gemeinsamen Lehrer gehabt haben (Ernst Benz), auf schwachen Füßen. Eine gewisse Affinität zwischen neuplatonischer und advaitistischer Philosophie, der noch weiter nachgegangen werden sollte, könnte unter Christen allerdings dazu beigetragen haben, dass sie bei einem tatsächlichen Einfluss indischen Gedankenguts zwischen beiden nicht differenzierten."
- "Indien"; *RAC*, 18(1998), 1-56 (A.Dihle);
- "Indoskythia", *Paulys Real-Enc.*, 9(1916), 1373-8;
- "Megasthenes", *Paulys Real-enc.*, 28(1930), 230-326, 284ff. (Indien bei Megasthenes [um 300 v. Chr.]);
- Bender, W., "Metaphysik und Asketik", *Arch.f.Gesch.d.Phil.*, 6(1893), 1-42; 208-224; 301-31, 2f. ("Ob der Asketismus ... aus Indien eingetragen oder spontan aufgewachsen ist, können wir bis zur Stunde ebensowenig mit Sicherheit entscheiden, wie ...");
- Benz, E., "Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie", *Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz: Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*. Jg. 1951, Nr. 3; 8ff. (Mani), 12ff. (Alexandrin; Clemens, Stro. I, c. 15, § 71, 3-5 wird Buddha erstmals in der chr. Lit. erwähnt, und zwar als grosser Heiliger), 16 ("In Alexandrien war es auch für einen Lehrer der christlichen Kirche unmöglich, das Phänomen der indischen Philosophie zu ignorieren."), 29 ("Aus dem Land, aus dem der bessere Pfeffer, die bessere Seide, die kunstvolleren Elfenbeinarbeiten, die kräftigeren Medikamente kamen, erhoffte man auch die höheren Erkenntnisse und die wirkungskräftigeren Heilslehren. Auch auf geistigem Gebiet kann man in Alexandrien von einer Indienmode sprechen." Ammonios Sakkas ist die "Gestalt, die den christlichen und heidnischen Neuplatonismus mit Indien verbindet..."), 33 ("Die Tatsache, dass Ammonios Kenntnisse indischer Philosophie als Inder nach Alexandrien brachte, ist von grösser Bedeutung sowohl für die heidnische wie für die christliche Welt geworden." Die Begegnung und Auseinandersetzung mit der indischen Geisteswelt ist nicht mehr zu leugnen; A.2: Origenes muss sich gegenüber Christen wegen seiner Kenntnisse der heidnischen Wissenschaft verteidigen; er habe Besuch von Häretikern und Heiden erhalten und sich entschlossen, ihre Lehren zu untersuchen...), 34 ("Es wäre ja seltsam, wenn sich dieser Einfluss lediglich auf das Thema der Seelewanderung und Reinkarnation beschränkt hätte.").
- Bleibtreu, G., "Der Leib als Widersacher", 1991, 88. 32 (nach Entfernung des mythologischen Rankenwerks zeige sich klare Verwandtschaft gnostischer Ideen mit buddhistischem Gedankengut);
- Bömer, F. *Der lat. Neuplatonismus*, 1936, 20, 97ff. (Sage von der Indienreise geht auf Neuplatonismus, besonders Porphyrios zurück), 102 (für Pausanias besteht ein Zushg. zw. Platons Seelenlehre mit derjenigen der Inder);
- Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907, Reg. 'Indische Religion' [ergiebig!];
- Bousset, W., *Die Rel. d. Jud. i. späthell.* ZA., 3.A.1926; Reg. 'Indisches...';
- Bréhier, É., *La philosophie de Plotin*, 1968, 120ff., 132 (Aristoxen v.Tarents Anekdote über die Begegnung Sokrates' mit einem Inder, cf. Haas, A.M., *Nim din selbes war*, 1971, 146);
- Browder, M.H., "Coptic Manichaeism *Kephalaia of the Teacher* (Selections)"; Wimbush, V.L., Hg., *Ascetic Behaviour in Greco-Roman Antiquity. A Sourcebook*, 1990, 187-212, 188 ("We know that Mani visited India, and Buddhist practices appear to have influenced his cenobitic model.");
- Burckhardt, J., *Die Zeit Constantins d.Gr.* (1.A.1853), 162 (Notwendigkeit der Reinigung im Neupl. am ehesten ind. Ursprungs);
- Burnet, J., „Philosophy“, Livingstone, R.W., Hg., *The Legacy of Greece*, 1921, 8.A. 1951, 58 (Pyrrho, 326 v. Chr., ist der am frühesten bezeugte von Indien beeinflusste Denker), 65 (Schwierigkeit, frühen Einfluss Indiens auf Ägypten zu erklären);
- Colpe, C., "Heidnischer und christlicher Hellenismus in ihren Beziehungen zum Buddhismus", *Vivarium, FS Theodor Klauer*, 1984, 57-81;
- Culiuanu, *Psychanodia I*, 1983, 39 (die Hyperboreer sind sehr verwandt mit dem mythischen Volk der Uttarakurus der ind. Mythologie [Ramayana IV 43; Mahabh. VI 7]. "The Greeks, through Megasthenes perhaps, were acquainted with the Indian tradition." Plinius

- beschreibt die Hyperboräer-ähnlichen Attacori Nordasiens (Nat.hist. IV 90; VI 55) und Ptolemaeus zitiert den Namen Ottorokarrai, "too close to the original to give room to the hypothesis of a coincidence"; wobei die Annahme einer Übernahme aus Indien oder von den Kelten nicht nötig ist, da Dieterich die grosse Kohärenz der altgr. Mythen des nord. Paradieses nachgewiesen habe);
- Cumont, F., *Lux Perpetua*, 1949, Reg. 'Brahman', 'Actes', 'Bouddha', 'Bhagavat', 'Egypte, relations avec l'Inde', Foucher, A., sur l'art gréco-bouddhique', 'Hindou', leur sagesse en Grèce', 'Inde', 'Indiens', 'Kalamas, brahmane', 'Levitation' 373, 'Mânes ... chez les Hindous', 'interm. entre l'Inde et l'Egypte' 'Mojave', 'Palmyre intermédiaire entre Inde, basse Mésop. et Egypte', 'Samkhya-Plotin' 413, 'Upanishades ...', 'urna', (signe solaire entre les sourcils du Bouddha, 413: Numenius nennt bezüglich Information bei oriental. Sakerdoten über Götter als erstes Brahmanen); Cumont, *Recherches sur le Symbolisme funéraire des Romains*, 1942, 104, 107; Bidez, *ÉÉôs*; Bertholet, R., *La pensée de l'Asie et l'astrobiologie*, 1928 [nicht eingesehen];
 - Delcourt, M. "Orient et Occident chez Éschyle", *Mélanges Bidez*, 1934, 233-54;
 - Déonna, W., *Du miracle grec au miracle chrétien*, 1948, 47ff.;
 - Dieterich, A., Eine Mithrasliturgie, 1903, 130, 160f.;
 - Dihle, A. "Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus", *Mullus, FS Klauser*, 1964, 60-70;
 - Dodds, *Fortschritt*, 124f. (der späte Platon zeigt Spuren orientalischer Kolorits, bspw. der astrale Einfluss auf die Seele der Ungeborenen durch die zwölf Götter im Phaidros (252c-253c; 247a; cf. Bidez, Bull.Acad.Belg.1933, 287ff. [nicht eingesehen], die mit den zwölf Zeichen des Zodiaks assoziiert zu sein scheinen);
 - Droit, R.-P., "L'Inde des Grecs au XIX^e siècle. Quelques remarques", *Goulet-Cazé, M.-O. ua., Hg., 'Chercheurs de sagesse', Hommage à Jean Pépin*, 1992, 691-703;
 - Festugière, A.J., *Études de Philosophie grecque*, 1971, 157-82 ("Trois rencontres entre la Grèce et l'Inde"), 183-96 ("Grecs et sages orientaux");
 - Garbe, R., *Indien und das Christentum. Eine Unters. der rel.g. Zusammenhänge*, 1914;
 - Glasenapp, H.v., *Die Philosophie der Inder*, 1974³, 1 (Aristoxenes' Legende von der Begegnung Sokrates' mit Inder; Onesikritos, Offizier unter Alexander, berichtet von Begegnung mit ind. Asketen), 426f. (schon Onesikritos und erkennt Parallelen mit Indien), 434 (kein Beweis, da universal...);
 - Hacker, P., *Grundlagen ind. Dichtung und ind. Denkens*, 1985, Reg.;
 - Harris, R.B., Hg., *Neoplatonism and Indian Thought*, 2, 1982;
 - Hasse, K.P., *Von Plotin zu Goethe*, 1912, 3ff., 74 (Seelenwanderung von Indien übernommen), 84 (Zu Plotins Einheitslehre: "Ist dies nicht hellenische Vedântalehre? Über die Mysterien wissen wir leider zu wenig; man wird aber nicht fehlgehen, wenn man auch hier auf indischen Ursprung schliesst. Lassen sich doch die hellenischen Götternamen und die Mehrzahl der Mythen auf jene Quelle zurückführen!"; 89 ("besonders weist er [Porphyrios] auf die Übereinstimmung seiner Philosophie mit dem Brahmanismus hin, musste also mit dieser Lehre sehr vertraut sein. Dennoch gibt es Gelehrte, welche den indischen Einfluss bestreiten!"));
 - Heiler, "Das Christentum", Heiler, Hg., *Rel.d.Menschheit*, 421 (an Indien erinnernde Gedanken); 425 (ev ind. Einfluss auf Origenes Apokatastasis-Lehre);
 - Hengel, M., *Judentum und Hellenismus*, 331 (es werde babylonisch-iranischer oder gar indischer Einfluss auf die jüd. Apokalyptik vermutet), 385;
 - Hoens, D.J., "A few data from history and interpretation of an important Vaisnava mantra", *Verbum, FS Obbink*, 1964, 87-101;
 - Hopfner, Th., *Orient und griechische Philosophie*, 1925. 1-9: Zusammenstellung der gr. und lat. Nachr. über die ältesten gr. Philos. bis Platon als Schüler der orientalischen Priester-Weisen);
 - Kiel, *Philosophische Seelenlehre*, 1991, 41 (ev. ind. Einfluss über pers. Grossreich);
 - Kittel, G., *Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum*, 1926, 60, 73, 79f., 150, 152-8, 163-8, 166 (wenn auch Entscheidung nie möglich, so doch keine voreilige Verwerfung beiderseits, wie meist der Fall).
 - Leopoldt, J./Grundmann, W., Hg., *Umwelt des Urchristentums III: Bilder zum neutestamentlichen Zeitalters*, 1967. 36f.;
 - Leuba, *Psychologie d. rel. Mystik*, 1927, 40;
 - Méautis, G., *Recherches sur le Pythagoreisme*, 1922, 59 (Der soma-sema-Gedanke wird von Platon den Orphikern zugesprochen, Strabon attribuiert ihn den Brahmanen [Lib. XV, C.1]);
 - Norden, *Agnostos Theos*, 97f., 113, 290 u.a.;
 - Puri, B., *India in Classical Greek Writings*, 1963;
 - Radhakrishnan, *Meine Suche nach der Wahrheit*, 1961, 148f (Pythagoras und Platon verdanken ev. Indien mehr, als die Hellenisten eingestehn wollen, zit. Inge u.a.);
 - Radhakrishnan, *Wissenschaft u. Weisheit*, 79: "Der indische Einfluss im zweiten Jahrtausend vor Christus im Nahen Osten und in Kleinasien ist durch in Boghazköy gefundene Täfelchen bewiesen, die von einem Vertrag berichten, der im 14. Jahrhundert v. Chr. zwischen zwei kriegerischen Stämmen abgeschlossen wurde, den Hethitern und den Mittani. Auf diesen Täfelchen wurden die vedischen Götter Indra, Mitra und Varuna um ihren Segen gerufen. In anderen Inschriften werden die Zwillingsgötter, die Ashvins, mit ihrem vedischen Namen Nasatyas genannt, gebeten, eine eheliche Verbindung zwischen zwei Königsfamilien zu segnen ... Indische Ideen drangen damals in das Euphrat-Tal ein");
 - Rist, "Pseudo-Dion.", 145 (Porphyrios Bewunderung für die Theurgie der ind. Brahmanen bzw. den entspr. gesellsch. Kontext, *De Abstr.* 4.17);
 - Rougier, L., *La Religion Astrale des Pythagoriciens*, 1959, 70 (Platons Gesetz der Adrasteia = buddh. samkara);

- Rudolph, K., *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften: Eine literarkritische und traditions-geschichtliche Untersuchung*, 1965 (Habil.), 81 („... ist die Idee vom 'Erinnern', die 'Gedankengeburt' belegbar ... Diese Vorstellung lässt sich besonders im alten Indien belegen, wo die Rolle der Meditation sich in den theogonischen Schilderungen niedergeschlagen haben“, Rel.gesch. Leseb. 9, 1928, 88ff.; aber auch gnostisch bekannt, vgl. Enneade II 9,4, wo Plotin diese Vorstellung der Gnostiker bekämpft; cf. 339f.: „Vorstellung von der 'Gedankengeburt' ... eine besonders in den altind. Brahmanas und Upanishaden greifbare theogonische Lehre“);
- Sullivan, *Psychological and Ethical Ideas*, 106 (ev. östl. Einfluss auf Pythagoreismus)
- Sundermann, W., *Der Sermon vom Licht-Nous*, 1992, 28 (Wort *akasa* vom Manichäismus aus dem Buddhismus übernommen);
- Theiler, „Gott und Seele“, 67;
- Tritsch, W., Hg., Dionysios Areopagita, *Die Hierarchien der Engeln und der Kirche*, 1955, 105 (A. 6: Tritsch sieht die Ursprünge der neg. Theologie in Indien);
- Troje, L., „Die Geburt des Aion – ein altes Mysterium“, *Arch.f.Rel.g.*, 22(1923/4), 87-116, 87ff.;
- Trouillard, J., *La mystagogie de Proclus*, 1982, 12;
- van den Bergh van Eysinga, G.A., *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen*, 1904;
- Wallis, R.T., „The Spiritual Importance of Not Knowing“, 1986, 464 („The fascinating parallels between Greek and Indian thought...“);
- Wesendonk, *Urmensch*, 10, 20 u.ö.;
- West, M.L., *Early Greek Philosophy and the Orient*, 1971,
- Wjtila, G. „Indian Precious Stones in the Ancient Near East and West“, *Act.Orient.Hung.*, 27(1973), 211-21;
- Zeller, III/2, 88f. (Ablehnung eines Einflusses Indiens), 172 (Apollonius von Tyana nennt Indien als letzte Quelle und reinste Darstellung der Lehre Pythagoras', weshalb er selber dahin gereist sei.)

Zu Indien-Iran: „Gandaritis“, *RAC*, 8(1972), 698 (Übergangsgebiet); Shaked, S., „Quests and Visionary Journeys in Sasanian Iran“, 1999, 65 (Kulturkontakt); Schlerath, B., „Gedanke, Wort und Werk im Veda und im Awesta“, Mayrhofer, M. u.a., Hg., *Antiquitates indgermanicae*, FS Hermann Güntert, 1974, 201-22; Mortazavi, D., *Le secret de l'unité dans l'ésotérisme iranien*, 1988, 27-9 (Einfl. bes. buddh. Ideen umstritten).

Aber auch umgekehrt, **vom Westen nach Osten**, ist Einfluss anzunehmen:

- Dodds, *Proklus, Elem.of Theol.* 302, A.3 (Berosus, Proclus und Antiochus stimmen mit Mahabharata in der Verbindung der kosmischen apokatastasis mit einer Konjunktion im Krebs, obwohl gr. Autoritäten sich nicht einig darüber waren. Das Mahabharata ist allgemein angenommen, zumindest in der jetzigen Form, nach dem Alexanderfeldzug entstanden, „and may therefore incorporate Greek ideas“.
- Weber, Albr., „Die Griechen in Indien“, *Sitz.ber.d. königl. preuss. Ak. d. Wiss.n zu Berlin*, 1890, 929: Einfluss der buddh. Rel. auf chr. Cultus und Ritus liege klar vor. „Auch der indische resp. buddhistische Einfluss auf die Entwicklung der Gnosis und des Manichäismus steht fest.“ (A.3: Trin.dogma ev. mit avest. Trias Ahuramazda-Zarathustra-Gemeinde und zur buddh.Trias Buddha-Dharma-Samgha in Beziehung); in der Katha-Up. 1,2,23 (‘dieser atman ist nicht durch Unterricht zu erfassen, nicht durch Einsicht, nicht durch vieles Lernen, nur [930] wen er sich selber erwählt, durch den ist er zu erkennen’) so enge Beziehung zur Gnadenwahl von Röm.9,11ff, dass chr. Einfluss anzunehmen, da diese Vorstellung Indien sonst fremd ist (A.2: Oldenberg, Buddha, 2.A.1890, 56 geht von vorbuddh. Alter aus, „und damit würde dann natürlich die Frage in umgekehrter Richtung zu entscheiden sein. Denn die betreffende Lehre ist keine so naturwüchsige, dass man ihre selbständige Entstehung in Indien sowohl wie in Galiläa anzunehmen berechtigt wäre.“ Für die Bhagavadgîtâ ist chr. Einfluss anzunehmen ...; 931: Krshna nimmt Züge Christi an (Geburtslegende etc.).
- Wecker, „Christlicher Einfluss auf den Buddhismus?“, *Theol. Quartalschr.*, 92(1910), 417-91 und 538-65.
- „Indien 4. Indiens Religionen und das Christentum“ (Grafe, H.), *TRE*, 16(1987), 111-6, 111 (‘‘Vollends hält die Annahme, der christliche Glaube an die Liebe Gottes habe in Indien die Bhaktifrömmigkeit ausgelöst und in diesem Zusammenhang den Inhalt der Bhagavadgita beeinflusst, einer kritischen Überprüfung nicht stand’’).

Zu Plotin-Indien:

- Gardet, L., *Mystische Erfahrungen in nicht-christlichen Ländern* [1956], 55ff. (Olivier Lacombe weist ein nur rudimentäres Wissen Plotins um das indische Denken nach, „gerade genug, um zu erkennen, wie sehr es mit seinem Denken übereinstimmte“), 56 (‘‘Um so aufschlussreicher sind für uns die Übereinstimmungen in den Begriffsbildungen und in den Erfahrungen’’; Präsenz des ‘universalen Zentrums’ in jedem Menschen (atman-brahman); Identität ist gegeben in jedem, muss nur aufgespürt werden, nicht zu verwirklichen, da schon verwirklicht), 57 (Unterschiede);
- Sinnige, T.G., „Metaphysical and Personal Religion in Plotinus“, Mansfeld, J./L.M.de Rijk, Hg., *Kephalaion* (FS J.de Vogel), 1975, 147-54, 153 (Präsenz indischer Yogis in Griechenland schon Jahrhunderte vor Plotin attestiert, und weshalb möchte Plotin nach Indien, wenn er nicht schon gewisse Kenntnisse davon gehabt hat? ‘‘Though direct textual evidence may be lacking it is probable rather than not, that in Alexandria information was available about some Indian systems of thought’’);
- Armstrong, *Hell.and Chr.Studies*, IV, 50 (Verhältnis Plotins zu indischer Philosophie seit Bréhier diskutiert);
- Runia, D.T. *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, 1993, 9: (Versuche, v.a. im Zug der Rel.g. Schule, Plotin in Verbindung mit dem Orient, sogar mit Indien zu bringen, aus der Mode geraten, auch wenn gew. Bezüge nicht verneint werden können bes. nach den Arbeiten von Festugière, der die gr.-autonome Entwicklung vieler späterer Ideen nachwies, bes. die Unerkennbarkeit Gottes);
- Mager, A., *Mystik als Lehre und Leben*, 1934, 249 (‘‘Plotin, dessen Denken und Bestreben parallel zu dem der Inder läuft, brauchte nicht aus indischen Quellen zu schöpfen. Seine Seelenwanderungs- und Wiederverkörperungslehre lässt sich restlos aus der philosophischen Durchdringung des Platonismus durch das Orphische begreifen’’);
- Benz, E., *Ind.Einfl. auf die frühchr. Theologie*, 1951, 32 (für Porphyrius ist Plotin neben Persien auch von Indien beeinflusst);
- Bréhier, *Philosophie de Plotin*, 1968, Kap. VII, 107 (sehr schwierige Frage des orient. Einflusses auf Plotin., ev. nicht beantwortbar), 124 (zu viele Neuerungen für rein interne Entwicklung);

ein gern und oft zitiertes Wort der Katha-Upanishad: *Daumengross sitzt der Geist als Innenseele allezeit im Herzen der Menschen.*⁸⁰⁴ Ähnliches findet sich im alten China,⁸⁰⁵ Ägypten,⁸⁰⁶ Israel⁸⁰⁷ und im Islam.⁸⁰⁸

- Dodds, *Proclus, Elem. of Theology*, 203 (A.1: Hinweis auf Bréhiers Annahme eines indischen Einflusses auf Plotin und seine Ansicht, eine Entwicklung des 'Plotinismus' aus der Stoa sei absolut unwahrscheinlich: "he seems to me to underestimate the rational element in Neoplatonism and to ignore the mystical element in later Stoicism");

- Cumont, *Lux Perpetua*, Reg. 'Samkhya', phil. indienne qui paraît avoir influé sur Plotin', 'Upanishads ... influence sur Plotin').

Zum Mittelalter: Blum, D., "Die europäische Entdeckung Indiens"; *Saeculum*, 50(1999), 211-233; Krappe, A.H., "The Indian Provenance of a Medieval Exemplum", *Traditio*, 2(1944), 499-502. "Tale XII of the *Gesta Romanorum*, entitled *De luxuria* ..."; Haas, A.M., *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, 1971, 146 (Affinität zu 'indischen Denkmotiven', cf. Reiter, *Der Seele Grund*, 1992, 131); Henning, R., "Indienfahrten abendl. Christen im frühen MA", *Archiv f. Kulturgesch.*, 25(1935), 269-80; Richard, J., *Orient et Occident au Moyen-Age: contacts et relations (XIIe-XV s.)*, Var.Repr., 1976; Überweg II, 322f. überwältigender Eindruck "der seit 800 in den Islam einströmenden Fremdeinflüsse von Griechenland, Persien, Indien").

⁸⁰⁴ 6,17, cf. 4,12; 6,9 (Geldner, "Die Religionen der Inder", Bertholet, Hg., *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, 1908, 210ff.; cf. oben, A. 228, Mitte); die *Bṛhadaranyaka-Up.* 4,3,7 spricht von einem aus Erkenntnis bestehenden, in dem Herzen innerlich leuchtenden Geist (Menschling, Hg., *Das lebendige Wort*, 1952, 130); vgl. *Bṛhadaranyaka-Up.* 4,4,22: *In dem Raum, der im Herzen ist, in diesem ruht er, der Gebieter des Alls* – und jetzt folgt eine der origenisch-eckhartschen Lehre widersprechende Behauptung: *Er wird weder durch gutes Werk mehr, noch durch ungutes weniger* (Geldner, *op.cit.*, 201), vgl. *Brh.Up.* 1,4,8 (Geldner, *op.cit.*, 186) oder *Brh.Up.* 5,3,1 (cf. Adidevānanda, S., "La Notion du Coeur dans la viel spirituelle de l'Inde", *Le Coeur, Etudes Carmélitaines*, 29,1950, 88), *Kath.-Up.* 2,20 (Geldner, *op.cit.*, 203), *Kaivalja-Up.* 19,24 (Geldner, *op.cit.*, 192); laut *Bhagavadgīta* 10,20 wohnt Krisna, sich mit Atman identifizierend, im Herzen des Menschen (hg. S.Radakrishnan, Wiesbaden: Löwit, o.J., 301f.), vgl. *Bhg.* 15,15 (*op.cit.*, 380) oder 18,61 (*op.cit.*, 429f.), aber auch andere Götter wie Vishnu (Vishnu Purana 3,7,1-34, cf. Menschling, Hg., *Das lebendige Wort*, 1952, 148) oder Siva (*Manikka-Vashaga* 31,1-6.9, cf. Menschling, Hg., *Das lebendige Wort*, 1952, 153). *Rigveda* 5,85,2: Die Göttliche Macht legt dem Menschen eine geistige Kraft (kratu) ins Herz ("Herz" [W.Biesterfeld], *HWPPh*, 3,1974, 1100). Dass dies wie im Christentum lebendige Tradition war, bezeugt im dreizehnten nachchristlichen Jahrhundert der indische Gelehrte und Bhakti-Mystiker *Rama-Candra* mit seinem Loblied auf Buddha, wo er singt, sein Herzlotos möge ihm (Buddha) "eine duftende Hütte" sein (*Siddhanta des Ramajuna*, hg. R.Otto, 1917, 148).

⁸⁰⁵ Das Herz hat den Geist (Shên) als Gast. Ist das Herz gerade (korrekt), dann ist der Geist entsprechend hellleuchtend (Eichhorn, "Das Herz im chin. Denken", 70, cf. ebd.: Das Herz ist 'die Wurzel des Geistes', beides Zitate aus dem Buch über die Universalharmonie). Ein Traktat über die taoistische Atemhygiene aus dem 9. Jh. n.Chr. spricht von einem 'Geistmaid', in welches sich der im Herzen beherbergte Geist verwandeln kann und als das er, mit einer Yadeblume in der Hand, in der Herzkammer ein- und ausgehen kann (Eichhorn, ebd., 72). In der Herz-Lehre (Hsin-hsüeh) der neukonfuzianische Schule der Sung-Zeit (10.-13. Jh.n.Chr.) heisst es, das Herz jedes Einzelnen sei Teil des "überindividuellen ... auf das Gute gerichteten Universalherzens" (Eichhorn, ebd. 78f. 84). Die japanische Sonnengöttin *Amaterasu* klärt den Shinto-Priester *Munetada* (19. Jh.) über die Bedeutung des Herzens auf: Die Erkenntnis ihrer (der Göttin) Einheit mit dem Herzen des Menschen müsse von diesem in einem schwierigen Prozess erlangt werden, nur so vermöge sie sonnengleich ihre Kraft auszuströmen (Eschmann, "Das Herz in Kult und Glauben", Boehringer, Hg., *Das Herz 3: Im Umkreis des Denkens*, 1965, 9-50, 43-4); dies erinnert an die populär gewordene, aber wenig untersuchte Chakrenlehre, cf. oben, A. 126.

⁸⁰⁶ Hier bestimmt der jeweilige Gott ganz konkret den Charakter des Menschen, in dessen Herz er Wohnung nimmt (Bonnet, H., "Der Gott im Menschen", *Studi in Memoria di Ippolito Rosellini*, Vol. 1, Pisa, 1949, 237-52, 239); die von Seth bewohnten bspw. sind grob und gewalttätig (*op.cit.* 243). Vom Herzen aus lenkt der Gott also den Menschen (*op.cit.*, 245, 249, cf. Piankoff, *Le 'Coeur'*, 1930, 92; "Heart" [Meslin], *ER*, 1987, 234), aber nicht, wie wir es erwarten würden, im ethischen Sinn, und doch wird auch dieser Aspekt bedeutsam, wie einer Inschrift aus dem Neuen Reich zu entnehmen ist, wo das Herz ein 'Gotteswort' genannt wird, das in jedem Leibe sei: *Ein Glücklicher ist der, den es auf den guten Weg des Handelns leitet* (Otto, E., *Die Biogr. Inschr. der äg. Spätzeit, Probleme der Ägyptologie* 2, 1954, 38). Der Mensch wendet sich in seiner Not zu diesem Gott in seinem Herzen (Feucht, E., "Pektorale nichtkönigl. Personen", *Äg.Abh.*, 22, 1971, 11.71). Diese Vorstellung erscheint bei Apuleius, *Met.* 11,25, wieder, wo der Beter verspricht, das Antlitz der Göttin (Isis) tief in des Herzens Schrein zu bergen (Menschling, Hg., *Das lebendige Wort*, 1952, 290). Das Herz ist hier, wie wir sehen, also nicht Ort einer *unio mystica* (Brunner, "Das Herz im äg. Glauben", 104), sondern Mittler (Brunner, H., "Eure Rede sei JA JA, NEIN NEIN" im Äg.", Helck, W., Hg., *FS f. S.Schott*, 1968, 11; cf. Otto, *op.cit.* 39), Geschenk des Gottes zur Aufrechterhaltung des Kontaktes (Brunner, "Das Herz...", 95), es kann sogar vergöttlicht werden, ohne aber Gott zu sein, es bleibt das Organ, durch welches der Gott im Menschen walidet (Bonnet, *op.cit.*, 245, 248, cf. Piankoff, *Le 'Coeur'*, 1930, 92): *Du hast mein Herz (schon) in den Windeln gebildet, (...) nicht war ich klug von mir aus* (Otto, *op.cit.* 21, 39).

⁸⁰⁷ Auch nach dem hebräischen Glauben können Götter Einsitz nehmen im Herzen des Menschen – im Sinn einer Konkurrenz und zum Leidwesen des Gottes mit Alleinbesitzanspruch auf diesen offenbar begehrten Platz (*Ez.* 14,3-7, Fabry, "Leb, lebab", *Theol. WB z. AT*, 1984, 443); vgl. das qumranische Gebot, Belial aus dem Herzen zu verbannen ("leb" [F.Stolz], Jenni, H., Hg., *Theol. HandWB z. AT*, 1978, 867). Im christlichen Glauben sind es dann die Dämonen, die aus dem Herzen vertrieben werden müssen ("Herzbüchlein" [Jacoby, A.], *HDA*, 3, 1927, 1813). – Das Herz ist 'das Kämmerlein geheimen Verkehrs mit Gott' (Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, 1855, 206; Meyenfeldt, *Het Hart*, 1950, 219; Edlund, C., *Das Auge der Einfalt: Eine Untersuchung zu Mat. 6,22-3 und Luk. 11,34-5*, Diss. Uppsala, 1952, 25). Gott legt den Geist in das Herz des Menschen (*Ez.* 36,26 u.ö.). Herz und Geist (rûah) werden oft parallel verwendet (Eichrodt, *Theol. d. AT*, 2,3, 1961⁴, 93f.; "leb, Herz" [Stolz], Jenni, H., Hg., *Theol. HandWB z. AT*, 1978, 864; Lauha, *Psychophysischer Sprachgebrauch*, 126.118; Schmidt, W., "Anthropologische Begriffe im AT", 1964, 385f.).

⁸⁰⁸ Das Herz ist Ort des göttlichen Geheimnisses; der Geist (rûh) ist eng verbunden mit dem Blut des Herzens, cf. Massignon, L., "Le 'Coeur' (Al-Qalb) dans la prière et la Méditation musulmanes", *Le Coeur, Etudes Carm.*, 29(1950), 96-102, 97; Menschling, Hg., *Das lebendige Wort*, 1952, 382; Al Ghasâli, *Von der Selbsterkenntnis, Das Elixier der Glückseligkeit* (Diederichs GR 23, 1981), 52f. Die Denkseele hat ihren Sitz im geistigen Herzen; die Schiiten unterscheiden – auf alte Traditionen Bezug nehmend – zwischen einem fleischlichen Herzen und einem geistigen, 'feinstofflichen' (Corbin, H., "De la philosophie prophétique en Islam Shiite", *Eranos*, 31,1962, 66, cf. 59).

d. Ort der Tugenden

In der christlichen Tradition erhält das Herzen 'hoheitsrechtliche' Bedeutung für den Akt der Erkenntnis von Gut und Böse und entsprechendem Handeln.⁸⁰⁹ Der im Herzen wohnende Logos, so Origenes, muss durch sittliches Sichbewähren täglich grösser werden, bis es in "Nachbildung des in Schoß der Jungfrau heranwachsenden Logoskindes" zur Geburt und in deren Folge zur Schau Gottes kommt.⁸¹⁰

Tugend und Gottesstreben werden auch in unseren Texten ins Herz verlegt, so heisst es vom Diessenhofener Priester Huch, er sei *ein rein götlich man, des herze ze allen tvgenden geneiget was* (KaE. 142, Reg. Herz, 'neigen'), und Ursula Haider hält sich in ihrem Herzen streng an die Weisung Christi, eine reine Seele zu behalten (Vil. 15, Reg. Herz, 'betrachten'). Tugendhafte Menschen sind dem *pösen feint* ein Greuel, und so sucht er das Herz des Menschen zu zerstören (Oye 34, XIX, Reg. Seele, 'rein'). Adelheit Langmann erkennt die transformierende Kraft des Herzens, wenn sie den sündigen Richter Eberhart ermahnt: "... *und waz ir seht daz wider got sei, daz sült ir alwege zu gut keren in eurem hertzen ...* (AL 55, 4–16, 'kehren, zum Guten'); noch einfacher fände sie es, wenn Gott ihr Herz von allem Übel fernhalten würde (AL 81f., Reg. Herz, 'begehren'). Weil das Herz der Schwester Heilwig tugendhaft war, wird es post mortem mit einem Kreuz mit goldenen Buchstaben belohnt und geschmückt (Got. 132, Reg. Herz, 'Kreuz').

⁸⁰⁹ "Eine gute Handlung, ohne dass das Herz daran teilhat, führt zu nichts" ("Herz" [H.L. Jansen], Reicke, B./L.Rost, Hg., *Bibl.Hist.HandWB*, 1964, 707-9, 708); cf. v. Ertzdorff, "Das Herz...", 251; "Herz" (N.Adler/A.Maxsein), *LThK* 5(1960), 285f. – Auch der chinesischen Antike ist die "Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht, die Scham über Böses", der Wille zum Guten im Herzen zu orten (Mêng-Tsê, cf. Eichhorn, "Das Herz", 63). Das Schriftzeichen für Tugend (tê) und viele andere verwandte Begriffe enthalten im Radikal das Herzsymbold (Hofdinger, J., SJ, "Der Symbolwert des Herzens in der chinesischen Sprache", *Neue Z.f. Missionsw.*, 11, 1955, 56-82, 59). Ebenso findet im "ägyptischen Herzen" die sittliche Entscheidung statt (Bonnet, "Der Gott im Menschen", 246; Brunner, H., "Das hörende Herz", *Theol.Lit.Z.* 79,1954, 699; Piankoff, *Le Coeur*, 87, cf. 7), daher dessen zentrale Bedeutung im Totengericht (Spiegel, J., *Die Idee vom Totengericht in der äg. Rel.*, *Leipziger ägyptol. Studien*, 2, 1935, 15, 20, 35; Brunner, "Das Herz im äg. Glauben", 104). Für die akkadischen Entsprechungen cf. Fabry, "Leb, lebab", *Theol. WB z. AT*, 1984, 418, Dhorme, *L'emploie*, 127; Labbat, "Herz", 367. Islam: Ghasâli, *Elixier*, 40f., 54f.). AT: Dhorme, *L'emploie*, 128; Delitzsch, *System*, 422f., 439, 443; leb" [F.Stolz], Jenni, H., Hg., *Theol. HandWB z. AT*, 1978, 864 u.ö.; Talmud: Rabinowitz, L., "Heart in the Talmud and Aggadah", *Enc.Jud.*, 8 (1971), 8-9, 8.

⁸¹⁰ Rahner, H., SJ, "Die Gottesgeburt: Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen", *Z.f.kath.Theol.*, 59(1935), 22-418, 354f.

e. Innerstes

Wie für die Seele besteht auch bezüglich des Herzens die Vorstellung einer Tiefenschicht, eines 'Herzgrundes' (Reg. Herz, 'Grund des Herzens'); darüberhinaus ist das Herz der Ort, wo Geheimnisse ruhen (Adh. 181, Reg. Herz, 'haben, im Herzen'), wo das für Aussenstehende nicht Erkennbare verwahrt bleibt, so dass Ita von Wezzikon fragen kann: "*Wer waist wie ich in minem hertzen bin?*"⁸¹¹

f. Kommunikationszentrum

Nicht nur die Seele, auch das Herz kann Ort des Zwiegesprächs mit Gott oder mit Verstorbenen sein;⁸¹² es ist ausdrücklich das Herz, mit dem Adelheid Langmann ihren Herrn anruft und um Erbarmen anfleht (AL 57, 11-18, Reg. Herz, 'rufen'), und in Gegenrichtung empfängt sie Gott in ihrem Herzen, wo er sie fragt, ob sie noch an seine Existenz glaube (AL 8, 1-4, Reg. Geist, 'Böser Geist'). Elsbeth von Oye ruft Gott mit ihrem Herzen an und erhält dort auch Antwort von ihm – merkwürdigerweise wird betont, dass dies von aussen geschehe, und zwar dergestalt, dass Herz und Leib erschrecken.⁸¹³

Beispiele für die oben erwähnte Herzlokalisierung der geistlichen Fähigkeiten des Menschen im Herzen sind Legion: das Herz als Ort der intensiven Gottesbegegnung, der Konzentration der Gedanken und Gefühle auf Gott – ein beinahe universal verbreitetes Motiv. Für uns bleibt festzuhalten eine Bewusstseinshaltung, die an archaische Kulturen gemahnt und eine Ganzheitlichkeit des Fühlens und Denkens zum Ausdruck bringt.⁸¹⁴

⁸¹¹ Tö. 18f., Reg. Herz, 'Kummer', cf. 'Heimlichkeit'.

⁸¹² Vil. 125, cf. Reg. Herz, 'sprechen'; cf. Vil. 127, ebd.

⁸¹³ (...) *Do ward irem herzen mit einer lauten stim von aussen geantwortet, das ir herz und ir leib erschrak und enwest nit, wie ir beschehen was. Und sprach die stim: wo ward ich dir je ungetrw?* (Oet. 251f., Reg. Herz, 'antworten'). Vgl. Oye 30f. (XVI): *Mein gehörde ist allzeit aufgeschlossen zu dem rufe deines herzen* (Reg. Herz, 'rufen').

⁸¹⁴ Die Fernostkulturen habe diesem Bereich bekanntlich viel mehr systematisierende Aufmerksamkeit geschenkt, während das Phänomen christlich-abendländisch zwar, wie wir gesehen haben, bekannt ist und in der Mystiktradition auch behandelt wird, aber es ist hier aus welchen Gründen auch immer nicht zu dieser Differenziertheit gekommen.

g. Ort der Askese (Abwendung von der Welt) und der Gelassenheit

Die alte Tradition des Sich-der-Welt-Entziehens – in der christlichen Klosterkultur wesentlich angeregt durch die Frauen der frühen Christenheit⁸¹⁵ – findet ihren Ausdruck in Formulierungen einer Unberührtheit des Herzens.

Von Adelheit von Freiburg heisst es, *daz sie ir hercz aufzoch in den himel von allen zergencklichen dingen* (VII, 67–8, Reg. Herz, 'aufziehen'). Auch Metze Tüschelin *zoch ir hertze von irme bichter vnd von allen menschen* (Adh. 162, Reg. Herz, 'Liebe'). Oder Gutta Mestin: *Do sy ... jn der welt was, do hat sy fil begird, das sy jn das kloster kem, won sy hat grossen wider schlag jn jrem hertzen gen der welt* (KaE. 154, Reg. Herz, 'widerschlag'). *Sy sait selb, do man sy angeleit vnd sy sich vm kert, das sy do allen liplichen vnd weltlichen dingen also vrlob gab, das sy für das vntz an jren tod jn jr kain jamer noch begird jn jr hertz nie kam* (KaE. 155, Reg. Herz, 'begehren'). Dasselbe lehren die Schreiberin der Kirchberger Viten: *Man sol wissen, wer zu der genad Jubilus komen will ... der muss genczlich frey sein herczen und gemutes von aller anhaftung zergencklicher ding* (Ki. 105, Reg. Herz, 'frei'),⁸¹⁶ und Ursula Haider: *und kehre dan dein herz ganzlich von allem dem, das dich an rechtem frütt und wahrer einigkeit mit gott ihren mag* (Vil. 100, Reg. Herz, 'betrachten').

Mechthilt von Waldeck erkundigt sich an Pfiingsten, welche Art Gebet geeignet sei zum Empfang des Heiligen Geistes – *das hercz, das geruet ist von allen irdischen und zergencklichen dingen, da wil der heilig geist innen sein*, lautet die Antwort, in ihrer Seele vernommen (Ki. 119, Reg. Seele, 'Gott in der Seele').

Ite von Hutwil wird von einer Stimme aufgefordert: *bereite dich, das ich aus dir tue, das ich wölle*. Sie erkennt die eigentliche Bedeutung dieser Worte und paraphrasiert für sich: *du sölt dein herz scheiden von allen zergenglichen dingen, und es auf keinen dingen lassen haften, und an keinen dingen nit suchest, denn lauter got* (Oet. 253, Reg. Herz, 'scheiden'). Ähnlich erklärt der Herr Elsbeth von Oye, wessen es bedürfe, dass seine reinigende Kraft in ihr sei, nämlich wenn er ihr Herz *sündert von allem äuserlichen sachen* (Oye 34, Reg. Seele, 'rein'). Mit einem originellen Vergleich und einem krassen Beleg schildert Adelheit von Frauenberg ebendiesen Zustand: "*Mir*

⁸¹⁵ Disselkamp, G., "Christiani Senatus Luminae". Zum Anteil römischer Frauen der Oberschicht im 4. und 5. Jahrhundert an der Christianisierung der römischen Senatsaristokratie, 1997, 223ff.; Clark, E.A., *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*, 1986, 175ff., 209ff.; Ranft, P., *Women and the Religious Life in Premodern Europe*, 1996, S.XI u.ö.; Stahlmann, I., *Der gefesselte Sexus: Weibliche Keuschheit und Askese im Westen des Römischen Reiches*, 1997; Levine, A.-J., "Lilies of the Field and Wandering Jews: Biblical Scholarship, Women's Roles, and Social Location", Kitzberger, I.R., Hg., *Transformative encounters: Jesus and women re-viewed*, 1999, 329-52; Petersen-Szemerédy, G., *Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike*, 1993; Ward, B., *Signs and Wonders I: "Apophthegmata Matrum"*, 1975, 63; Smith, M., *Studies in Early Mysticism*, 1931, 10-33 (early ascetism), 34-46 (Ascetism and the Monastic Life among Women, äg.: Amma Talis, Mutter Sara, Pelagia, Thais; syr. u. Asia Minor: Melania, Silvana, Paula, Priscilla, Maximilla, Macrina); Ruether, R., "Mothers of the Church: Ascetic Women in the Late Patristic Age", Ruether, R./E. McLaughlin, Hg., *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, 1979, 71-98; Schüssler Fiorenza, E., "Word, Spirit and Power: Women in Early Christian Communities", ebd., 29-70; Ferguson, E., Hg., *Encyclopedia of Early Christianity*, 1990, "Women"; Torjesen, K.J., *When Women were Priests. Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of their Subordination in the Rise of Christianity*, 1995 (nicht eingesehen, Rez. *Z.f. antikes Chr.*, 4,2000, 182-4).

⁸¹⁶ Bzw. eine der Redaktorinnen; hier wird der erzieherisch-belehrende Aspekt der Schwesternbücher deutlich, besonders wenn es anschliessend heisst: *Aber was die genad jubilus sey, das merkt ...*

ist alle die welt in minem hertzen als ein mist, und sässe min ainiger sun for mir, den ich gar lieb hat, und alle die fründ die ich ie gewan, ich kerte nit min og dar, das ich sy säch" (Tö. 54, Reg. Herz, 'stärken').

Die zentrale Bedingung aller höheren Bewusstseinszustände, die *Gesamtheit*, drückt sich ebenfalls "kardiologisch" aus, auf anschauliche Weise bspw. bei Elsbeth von Oettingen: *Die kam dar zu, das si keinen üppigen gedanck ruu in irem herczen gab, und was Thali, J., Beten – Schreiben – Lesen, 2003, lich zehen jar irs herczen als gar gewaltig, als ob sie es in iren henden het*. Sie wurde vieler Gnaden, besonders des Jubilus', teilhaftig und konnte diese oft nicht anders als durch Schreien zum Ausdruck bringen (Ki. 109f., Reg. Herz, 'denken'). Elsbeth von Oye spricht von grossem Kummer, der jedoch nicht bis in ihr Herz zu dringen vermochte (Oye, 29, XIII, Reg. Herz, 'berühren') oder ebd. Kap. XIV., wo der Gottsohn seiner Tochter erklärt, das wahre Zeichen der göttlichen Gegenwärtigkeit im Menschen sei das von allen geschöpflichen Bedürfnissen freie Herz (Reg. Seele, 'Kraft').

h. Ort der Besinnung, Andacht, Betrachtung (Kontemplation)

Die grosse Kultur der Herzensmeditation, wie sie die Ostkirche kennt,⁸¹⁷ findet im westlichen Monastizismus keinen vergleichbaren Widerhall, und auch in den Nonnenviten lassen sich nur Spuren davon erkennen, etwa wenn Ursula Haider ihre Schwestern mahnt, *allzeit ein guete betrachtung in dem hertzen* zu haben (Vil. 100, Reg. Herz, 'betrachten'), die Schwestern ihr Herz zu Gott kehren (Reg. Herz, 'kehren, zu Gott') oder das Herz der Adelheit von Heiterbach *von kintheit auf uncz an ir end durch gossen ward mit volkumer und einflussender andacht* (Ki. 110, Reg. Herz, 'giessen', vgl. Ki. 118, 'hüten'), Werendraut von Düren im Sterben ihr Herz zu Gott richtet (Ki. 106, Reg. Herz, 'danken') und sich Elsbeth von Oyes Gott von ihrer *compassio* eine Erneuerung des Mitleidens in den Herzen der Leute erhofft, deren Herz *gar tödig und vergessenlichen worden was* (Oye 14, Reg. Herz, 'Kreuz des Herrn im Herzen'). Die Heilige Schrift ist nicht ein Buch wie jedes andere, wir sollen sie *begirlich begraben und bedenken in unserm hertzen* (OetErb 212, Reg. Herz, 'begraben'). Die Worte des Heinrich von Nördlingen sollen *brennender werden in der Leut Herzen, denn vorher*, das verspricht Gott seiner Dienerin Christine Ebner (CE 32f., Reg. Herz, 'Wort Gottes im Herzen').

⁸¹⁷ Rosenberg, A., Hg., *Das Herzensgebet. Mystik und Yoga der Ostkirche*, 1957; Selawry, A., *Das Immerwährende Herzensgebet*, 1970; Scharf, S., *Das grosse Buch der Herzensmeditation*, 1979.

i. Feuer

Die Metaphorik rund um das Feuer (cf. Reg. Herz, 'ausflammen', 'brennen', 'entünden', 'Feuer') bewegt sich im Rahmen des üblichen literarischen Gebrauchs, es sind hauptsächlich Liebe, Sehnsucht und religiöser Eifer, die mit dem feurigen Herzen in Zusammenhang gebracht werden.⁸¹⁸

Eine besondere Art von Schmuckfigur ist die Stelle Got. 144 (Reg. Herz, 'Feuer'), wo eine ungenannt bleibende Schwester die Küsterin an einem Pfingsttag beim Wiederanzünden der erloschenen Lichter im Chor beobachtete und sah, *das der küsterin hercze vol feüres was*, so dass jene nicht verstehen konnte, *war umb sie das liecht nicht enprante an ir selbs herczen*, sondern es von *einem materglichen liechte* nahm.⁸¹⁹ Solche Episoden sind es, die den Frauen den Ruf der Naivität einbrachten und einbringen, doch wir müssen redlich bleiben und uns diese Stellen unvoreingenommen betrachten. In vorliegendem Fall nämlich entschärft die offensichtlich um diese Problematik wissende Schreiberin allfällige Kritik, indem sie vorbringt, das Feuer sei von derselben Art wie das auf die Zwölfboten niedergesandte Pfingstfeuer (ebd.) – dort von Naivität zu sprechen, wird zumindest den damaligen Theologen schwerer gefallen sein ...

⁸¹⁸ Einige wenige Hinweise aus verschiedenen Zeiten und Räumen mögen genügen: Die ausgiebige Verwendung der Herz-Feuermetaphorik in der christlichen Tradition kann kaum nur biblisch begründet werden, antikes Gedankengut scheint hierbei eine wichtige Rolle gespielt zu haben (Guillaumont, "Le sens", 77). Das Motiv des brennenden Herzens in Lukas 24,32 brachte die Gelehrten in Erklärungsschwierigkeiten, da es sich in der griechischen Literatur äusserst selten findet, im Iranischen jedoch oft, so dass ein diesbezüglicher Einfluss angenommen wurde, bis man erkannte, dass die Vorstellung im Zusammenhang mit altüberkommenen indoeuropäischen physiologischen Theorien auch den Hellenen bekannt war (Widengren, G., "Was not then Our Heart Burning in Us?", Polomé, E.C. Hg., *Essays in Memory of Karl Kerényi*, 1984, 116-122, 116). Laut der griechischen Schrift *Das Herz* befindet sich in der linken Herzhöhle 'das eingepflanzte Feuer' (Kapferer, *Schriften*, Kap. 6, S. 10; cf. Leboucq/Bidez, "Une anatomie", 11, 27). Das entflammte Herz ist Symbol zahlreicher Heiliger (Lurker, M., *WB d.Symbolik*, 1983², 278). Für *Durandus d. Ä.* (13. Jh.) werden auf dem Altar des Herzens die sinnlichen Gelüste durch das Feuer des Heiligen Geistes verzehrt (Walzer, A., "Das Herz im christlichen Glauben", Boehring, Hg., *Das Herz 1: Im Umkreis des Glaubens*, 1965, 108f.). *Jacob Böhme* lehrt, dass ein im Herzen brennendes Feuer alle Glieder durchströmt (*Psychologia Vera* 11,3,5, *Sämtl. Schriften*, hg. W.-E. Peuckert, 3,4, 1960, 69). Das Herz wird im Chinesischen als aus Feuer gebildet gedacht (Eichhorn, "Das Herz im chinesischen Denken", 70f.), Geist, Gedanke, Herz und Feuer sind eins (Wilhelm, *Geheimnis*, 122, 130). Meyenfeldt vermutet eine wortgeschichtliche Verwandtschaft des hebr. *leb*, 'Herz', mit der hebräischen Wort für Flamme (*Het Hart*, 199f.). Im Sohar wird das Herz dem Feuer zugeordnet (*Der Sohar*, hg. E.Müller 1982, 188 [Diederichs]) und *Schneur Salman von Ljadí*, Begründer des Chabad-Chassidismus, lehrt im Kapitel *Das Innere des Herzens* seines *Sendschreiben der Heiligkeit*, dass es in der *Flamme des göttlichen Feuergrundstoffes des Herzens* eine durch *Einsicht und Erkenntnis der Grösse des unendlichen Gottes* entzündbare äussere und eine innere Abstufung gebe, im inneren Teil des Herzens ruhe der *göttliche Funke*, den zu befreien durch Hüllen schmutziger Gewänder, identisch mit der zu beschneidenden Vorhaut des Herzens (Dt.10,16), erschwert werde (*Jüdischer Glaube: Eine Auswahl aus zwei Jahrt.*, hg. K.Wilhelm, o.J., 304f.). Ein Blick in die weitere Geschichte des Motivs führt uns zu der von der 1955 verstorbenen Russin Helena Roerich, der Gemahlin des bekannten Malers und Tibetforschers Nikolaus Roerich, gegründeten und vom Österreicher Leopold Brandstätter dem deutschsprachigen Raum vermittelten Agni-Yoga Lehre, wo dem feurigen Herzen eine zentrale Bedeutung zukommt. Feuer steht hier für den Schlüsselbegriff 'psychische Energie' (cf. Brandstätter, L., *Psychische Energie* I, 1958, 343ff.).

⁸¹⁹ Hätte ihr das Feuer gefehlt, wäre sie vielleicht auch auf diese Idee gekommen wie St. Ethelfleda, die keine andere Wahl hatte und auf ihre leuchtende Finger als Ersatz für die fehlende Kerze zurückgreifen musste (Günter, H., *Die christliche Legende des Abendlandes*, 1910, 95).

k. Licht und Erleuchtung

Wenngleich das Lichtmotiv öfter in Verbindung mit der Seele gebracht wird, finden sich doch einige Stellen, wo das Herz durchlichtet und erleuchtet wird bzw. werden soll (cf. Reg Herz, 'erleuchten'). Mit dem Lichtmotiv ist ein ausserordentlich fruchtbares Bedeutungsfeld erschlossen, auf das im Zusammenhang mit der Seele näher eingegangen worden ist. Neben eher stereotypen Wendungen bezüglich des Herzens (AL 83, 34-84,17, Reg. Seele, 'gebären'; Eng. 5, Tö. 82, Reg. Herz, 'Licht') steht der eindrückliche Bericht über das Durchlichtungserlebnis des Richters Eberhart für eine zumindest plausibel authentische Erfahrung, die wir aus diesem Grund, das Kapitel Herz abschliessend, hier etwas ausführlicher wiedergeben:

Eberhart von Schütz, Richter zu Hohenstein, was als ungeroten, ... zu mol was er der werlt diner und unsers herren Jesu Cristi was er gar vergezzen in seinem hertzen; immerhin hat er dem Christentum nicht gänzlich abgeschwört, im Gegenteil, trotz allem war er *gueten leuten gar holt ..., wo er von in hort reden*. Und so verweist ihn denn der Einsiedler Symon auf Eberharts Bitte um Hilfe zur Bekehrung an die Engelthaler Schwester Adelheit Langmann (AL 53,23–54,2, Reg. Herz, 'vergessen'), die ihm beim abendlichen Gespräch klarzumachen versucht, dass sich Gott das Mönchsgelübde von ihm wünscht. Dies gibt ihm sehr zu denken, doch als die Klosterfrau ihn des andern Morgens nach seinem Ergehen befragt, hat er etwas sehr Interessantes zu erzählen:

"do ich nehtein von eu ging, do was ich als sere betruebt, daz ich mich zuhant legen muest und wacht und mohte nit gesloffen. do ich also lak, do hort ich ein gedözze als in dem sumer wenn ein grozzez weter komen wil. do fuer ich auf und gedoht: under frauwe wil reht kumen und wil mich trösten. do sah ich ein ploben nebil, der het mich umgeben und di kamer was sein elle vol. do kom ein strol von himel, der fuer mir zu der scheideln ein und fuer mir in daz hertze und was so heizz und so feurin von götlicher minne, daz ich wont ich wolt leiplich verbrinnen, und tet di deke elle von mir. do mir [58] der strol in das hertze kom, do teilt er sich in elle mein glide. do ich der hitz enpfindet wart in allen mein glidern, di hueb ich an und wart lachend und weinnent immer mere, daz all di knecht uf stuenden di in der kamern pei mir logen und sprachen, waz mir würre. do kond ich in nihts gesagen. ich wart halt so laut lachent und weinent daz all di auf komen di in dem gasthaus über all woren. di habent all dis naht mit mir gewachet. aller wertlicher ding hon ich gar vergezzen und kan nimmer zu der werlt. ich gert anders nit, denn daz ich neur ein münch iezunt wer worden. pitt unsern herren daz mich du münch zu Keisheim neur ein nemen" (AL 57,11–58,11, Reg. Herz, 'Licht').

I. Eschatologie

Neben dem Herztod als Ausdruck der Gottferne (cf. Oet. 274f., Reg. Herz, 'versinken') findet sich die Vorstellung des Entsterbens in Gott, des *mors mystica* (cf. Oye 12, Reg. Herz).⁸²⁰ In Elsbet Mairins mit einer mit kostbarem Gestein geschmückten und aus reinem Spiegelglas bestehenden Spange umfangenem Herz (Eng. 42, Reg. Herz, 'bedeckt') erscheint ein sehr altes Motiv, besonders das Erkennen der gespeicherten guten Taten im Spiegel erinnert an aus Indien, aber auch aus dem islamischen Raum bekanntes Erzählgut.

Ir ward auch gar dick geoffenwaret, wie der leut herczen waren vor got (Ki. 121, Reg. Herz, 'Zustand vor Gott'). Die Botschaft ist klar: Alles, was du hienieden veranstaltet hast, wird gespeichert und kann unter bestimmten Umständen wieder abgerufen werden. Das Herz widerspiegelt den Gesamtzustand des Menschen, an ihm lassen sich die Chancen und Aussichten auf das ewige Leben erkennen⁸²¹ – eine erstaunliche Fähigkeit des Menschenherzens, lange vor der Entwicklung des Bordschreibers kennen wir die entsprechende Idee also und wie primitiv im Vergleich der Flugschreiber, der einige wenige Parameter zu memorieren vermag, im Herzen hingegen schlägt sich die tausendfältige Fülle eines Menschenlebens nieder. Jeder Gedanke, jede Regung, jede Tat hinterlassen unwiderruflich ihre Spuren und prägen die Erscheinungsform unseres Herzens – Welch folgenreicher, allen Psychostasie- und Palingenese-Traditionen zugrundeliegender Gedanke!⁸²²

⁸²⁰ Cf. Haas, A.M., "Mors mystica – Ein mystologisches Motiv" (1976), *Sermo mysticus*, 1979, 392-480; Haas, A.M., "Mort mystique", *Geistliches Mittelalter*, 1984, 477-500 (*Dict. Spir.*, 10, 1980, 1777-90). – "Wenn der Mensch sein Herz sterben lassen kann, dann erwacht der Urgeist zum Leben", lesen wir im chinesischen Lebensbuch *Das Geheimnis der Goldnen Blüte* (hg. R. Wilhelm, 1929, 134).

⁸²¹ Bekannt sind die altägyptischen Kardiostasien, wo das Herz des Verstorbenen, in Varianten auch dieser selber (Spiegel, *Die Idee vom Totengericht*, 1935, 65f.), auf einer Balkenwaage mit einer Feder als Symbol der Wahrheit und Gerechtigkeit (Maat) auf seine Schwere hin geprüft wird (Erman, A., *Die Religion der Ägypter*, 1934, 224ff.): während der Tote einen Katalog von Sünden aufzählt und seine Unschuld beteuert (Äg. *Totenbuch*, hg. G.Kolpachy, 1970, 190-4), wird das Herz immer, wenn das Behauptete nicht der Wahrheit entspricht, schwerer (Brunner, "Das Herz im äg. Glauben", 101, Spiegel, *op.cit.*, 67ff.; Rupp, A., *Vergehen und Verbleiben, Forsch. z. Anthropol.u.Rel.g.*, 2, 1976, 128, 161). Mit verschiedenen Tricks wird versucht, das Herz zu manipulieren (Piankoff, Le 'Coeur'..., 80, Spiegel, *op.cit.*, 18ff., 41f., 67ff.; Morenz, S., *Ägyptische Religion* (Religionen der Menschheit, 8), 1960, 138; Feucht-Putz, E., *Pektorale nichtköniglicher Personen*, 1971, 8f.; dies., *Die königlichen Pektorale: Motive, Sinngehalt und Zweck* (Diss., Mü.), 1967, 119ff.; Sethe, K., "Zur Vorgesch.d.Herzskarabäen", *Mél.Maspéro I, Du Caire* 67, 1935-8, 118ff.), oder es wird an das Mitleid des Herzens mit seinem Besitzer appelliert (Piankoff, *op.cit.*, 83), um so dem fürchterlichen zweiten Tod ent- (Rupp, *op.cit.*, 160) und in das alle Wünsche erfüllende Reich des Osiris eingehen zu können (Erman, *op.cit.*, 228). Vgl. Spiegelberg, "Das Herz als zweites Wesen des Menschen", *Z.f.äg.Spr.u.Alt.kunde*, 66(1931), 35-37; Brunner, H., "Das Herz als Sitz des Lebensgeheimnisses", *Arch.f.Orientforschung*, 17(1954-6), 140-1.

⁸²² Seit einigen Jahrzehnten wird von einer Reihe von Physikern über subatomare Felder oder Strukturen spekuliert, die eine unbegrenzte Speicherkapazität enthalten und so sämtliche Weltinformationen in sich enthalten können, cf. Charon, J.E., *Der Geist der Materie*, 1982 (franz. Or.: *L'Ésprit, cet inconnu*, 1977); Strzempa-Depré, M., *Die Physik der Erleuchtung. Der Versuch eier physikalischen Betrachtung unserer Spiritualität*, 1988. "Unsere flüchtigsten Gedanken und unbestimmtesten Intuitionen bleiben in verschlüsselter Form im kosmischen Vakuum erhalten" (Laszlo, E., *Kosmische Kreativität. Neue Grundlagen einer einheitlichen Wissenschaft von Materie, Geist und Leben*, 1995, 283). Zur Seelenwaage: Dean-Otting, M., *Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature*, 1984, Reg. 'psychostasie' (203-5, 258.22, 277); Brandon, S.G.F., *The Judgement of the Dead. An Historical and Comparative Study of the Idea of a Post-Mortem Judgement in the Major Religions*, 1967, 96ff. und Reg.; de Witte, J., "Scènes de la psychostasie Homérique", *Rev.arch.*, 1(1844), 647-56 (Abb.); Maury, A., "Recherches sur l'origine des représentations figurées de la psychostasie ou pèsement des âmes et sur les croyances qui s'y rattachent", *Rev.arch.*, 1(1844), 235-249, 291-307 und 2(1845), 707-717 (Abb.); Culiuanu, *Psychanodia* I, 52 (nach Celsus aus Gründen der kosm. Ökonomie nötig, Origenes, C.Cels VIII 53, 2-10); Wagner, F. " ... [hebr.] : 'Gezählt, gewogen und zu leicht befunden' (Dan. 5,25-28) – Bemerkungen zum Motiv der Seelenwägung", Holzhausen, Hg., *psyche-Seele-anima*, FS Karin Alt, 1998, 369-84; Wüst, E., "Die Seelenwägung in Äg.u.Gr.", *Arch. F. Rel.w.*, 35(1938), 162-71; Markow, *Iconography of the Soul*, 1983, 59ff., 111; Recheis, P.A., *Engel, Tod und Seelenreise*, 1958, 179; Scheller, R.W., *Die Seelenwägung und das Kelchwunder Kaiser Heinrichs II*, 1997; d'Ayzac, F., "Esthétique des églises du moyen âge en France, en Allem. et en Angleterre", *Rev.arch.*, 10(1853); Kretzenbacher, L., *Die Seelenwaage. Zur religiösen Idee vom Jenseitsgericht auf der Schicksalswaage in Hochreligion, Bildkunst und Volksglaube*, 1958.

Hier möchten wir unsere Untersuchung schliessen, selbstverständlich gäbe es noch viel zu schreiben – über die Metaphorologie⁸²³ etwa oder das leibliche Herz,⁸²⁴ das singende Herz⁸²⁵ u.a.m.

III. RÜCKBLICK

*... und dass diese ihre 'Karriere' zugleich ein gutes Stück europäischer Kulturgeschichte darstellt.*⁸²⁶

In einer geradezu entmutigend fragmentarisch bleiben müssender Art und Weise haben wir versucht, einige Motive aus der Klosterliteratur in einen grösseren Rahmen zu stellen, und dürfen trotz unserer Bescheidenheitsfloskel (nicht nur in den Schwesternbüchern finden sich Stereotypen ...) mit einer gewissen Genugtuung feststellen, dass damit zumindest Einblick gewährt werden konnte in eine unerhörte Vielschichtigkeit und -falt zentraler religiöser Ideen und Praktiken. Wesentliche Momente der abendländischen und darüberhinaus wohl der gesamten Geistes- und Körpergeschichte sind in diese Texte eingeflossen – über die in beharrlicher Regelmässigkeit angegebenen Kanäle (wir verzichten auf eine letzte Wiederholung) einerseits, andererseits über den viel zu wenig betonten entscheidenden Kanal der eigenen Herzen unserer Protagonistinnen, denn nur mit einer lebendigen, unermüdlichen und wachen, mit einem Blick für das Wesentliche geschärften Rezeption der Tradition sind Ergebnisse erklärbar, wie sie sich in unseren Texten niedergeschlagen haben. Mag sein, dass unsere intensive Beschäftigung eine etwas euphorische Beurteilung nach sich gezogen hat, wir wissen uns immerhin in guter Gesellschaft, wenn wir an Bihlmeyers und anderer Urteil erinnern (cf. A. 5).

⁸²³ Bspw. *schloss und thor des Herzens* (Vil. 100, Reg. Herz, 'betrachten'); *sunne des veterlichen herzens* (Oye, 3, Reg. Herz, 'Herz des Herrn'); *grüenent und plüente hertzen* (AL 94f., Reg. Herz, 'Reinheit'); cf. Reg. Herz, 'Haus der Herzens', 'Jerusalem des Herzens', 'kennaten des Herzens', 'Mauer', 'schlagen').

⁸²⁴ Bspw. Tö. 65 (Reg. Herz, 'Wunde'); Tö. 51 (Reg. Herz, 'dörren'); cf. Reg. Herz, 'Brustkorb', 'Leib und Herz'.

⁸²⁵ *Da tet ir got die genad, das sie dick hort aus irem herczen singen das aller süssest gesanck, das je gehört ward, und ward der von etwen so laut und hellende, das sie in grossen sorgen was, das es die innen wurden, die umb sie werden* (Got. 131, Reg. Herz, 'singen').

⁸²⁶ Hasenfratz, H.-P., "Seelenvorstellungen bei den Germanen und ihre Übernahme und Umformung durch die christliche Mission", *Z.f.Rel.u.Geistesgesch.*, 38(1986), 19–31, 31, zuvor erinnert der Autor, dass man für kognitive, volitive oder emotionale Kräfte ausserhalb des religiös-kirchlichen Sprachgebrauchs bis weit in die Neuzeit hinein die Begriffe 'Witz' (im Sinn von 'Denkkraft'), 'Mut', 'Herz', nicht 'Geist', 'Seele' verwendet habe. "Wohl erst unter dem Einfluss Kartesianischer Philosophie, die ja *esprit* oder *âme* als 'denkende Substanz' mit der Fähigkeit, zu erkennen, zu wollen, zu fühlen, vom Körper als 'ausgedehnte Substanz' unterschied, wurden nun die deutschen Wörter 'Geist' und 'Seele' auch Bezeichnungen für die inneren Vorgänge im Menschen, also *Ichseelen*bezeichnungen"; in der Folge habe sich eine "Bedeutungsinflation" beider Wörter ergeben, wobei nicht zu vergessen sei, "dass sie ihre steile 'Karriere' letztlich der christlichen Germanenmission zu verdanken haben".

VI. ANHANG

... und endlich über dieser Atomisierung die Synthese nicht zu vergessen.*

1. QUELLEN-KONTEXTREGISTER

A. Abkürzungsverzeichnis

a. Klosterliteratur

Adh.: Adelhausen
Got.: Gotteszell.
Ka.: Katharimental (Meyer)
KaE.: Katharimental-Erweiterungsgut (Meyer)
KiH.: Kirchberg bei Haigerloch.
KiS.: Kirchberg bei Sulz
Tö.: Töss
Oet.: Oetenbach
OetErg.: Oetenbach-Ergänzung
Vil.: Villingen
Wei.: Weiler

Nicht mhd., sondern lat. verfasst ist das Unterlindner Schwesternbuch, das gelegentlich vergleichend herangezogen wird (Unterl./Cl.). Clarus, L., Hg. und Übers., *Lebensbeschreibungen der ersten Schwestern des Klosters der Dominikanerinnen zu Unterlinden von deren Priorin Catharina von Gebweiler. Mit einem Anhang vom "Leben mehrer Mönche" im Kloster zu Waldsassen.* Regensburg: Manz, 1863. (Reliquien aus dem Mittelalter, IV. Das Kloster)

b. Einzelpersönliche Viten

AL: Adelheid Langmann
Ad.v.Fr.: Adelheit von Freiburg
CE: Christina Ebner
Oye: Elsbeth von Oye

Nicht mhd., sondern lat. verfasst ist die "Vita" der Christine von Retters, die ebenfalls vollständig konkordiert wird: Chr.v.R., Köster, K., Hg., "Leben und Gesichte der Christine von Retters (1269-1291)", *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, 8(1956), 241-69.

* Gressmann, H., "Die Aufgaben der Wissenschaft des nachbiblischen Judentums", *Z.f. at. Wiss.*, 43(1925), 1-32, 6.

B. Texte

Um einen minimalen kontextuellen Bezug behalten zu können, bleiben bei einer Häufung von Stichwörtern die jeweiligen Textstellen ungetrennt, um den Preis allerdings zahlreicher Verweise.

Überblick

Herz	314
Seele	388
Geist	436
Analogien.....	459
Kombinationen	462
Gemüt (unvollständig)	464

HERZ

abkehren

Vil. 100 (cf. 'betrachten')

absondern

Oye 34 (cf. Reg. Seele, 'rein')

abziehen

Adh. 162 (cf. 'Liebe')

Andacht im Herzen, andächtig

CE 24 (*Nach Pest, Erdbeben und Noth aller Art kam die Geisselfahrt. "An dem Tag Wilibalds (7. Juli 1349) da nahm sie unsern Herrn da kamen die Geissler in demselben Jahr in unser Land, dass sie recht dazu liefen, edel und unedel, jung und alt, recht dazu als die durstigen Hirsche zu dem Brunnen. Do ward ihr Andacht gross wachsend in der Leut Herzen und gross Wunder thät Gott mit ihnen. Da hätt sie ein gross Wunder von in ihrem Herzen und begehrt hinz (zu) unserm Herrn, dass er ihr etwas davon kund thät... [privater Nachrichtensender...].)*)

Eng. 19 (*da moht sie ir grozze andaht an irm hertzen niht gestillen*)

KiS. 119 (cf. Reg. Seele, 'Gott in der Seele')

Tö. 32 (*Also gedacht sy mit andächtigem hertzen*)

Tö. 77 (*Zû ainem mal in dem summer do gieng sy [Jützi Schulthasin] in dem bomgarten und sach die sunnen an mit andacht im hertzen, und in ainem ougenblik do bekant sy und begraiſ Gottes als fil, und wer es icht lenger geweret umb ainen puncten, sy wer an der stat zersprungen, won das sy ir sinn mit allen iren kreften wider zoch; won ir ward als we das sy sprach das ir kain gnad ir kreft nie so fil benem, won sy noch do liblich verstandnus hat.)*)

Tö. 106 (*Sy [Königin Elsbet] ûbt sich och gar fil an schönen und nützen tûschen gebetten, die sy also mit ires hertzen andacht und gütter betrachtung also zesamen hat bracht und gefûget, und och ieklichen sin als wol underschaiden das die manungen gar begirlich ze bettend warent.)*)

Tö. 119 (*Und aines tages do gieng sy mit unstaten in den kôr, und do sy das grab ansach da die wurdig fürstin in lag, do kam recht gâches die begird und der*)

andacht in ir hertz die edlen küniginnen ze bittend umb ir gnad und hilf, das sy ir den riten abnem [erfolgreich])

Vil. 139 (*Es ist zue wissen, das in gemeltem buoch [cf. 43] noch etlich capitel sein, die ich uss gelassen, darumb das sie meinem kindlichen verstand zue hoch sein. Wer es aber lessen wil, dem steht es in seinem belieben. Befilh das übrig gott und demjenigen andechtigen herzen, der gnuetsame gnad und verstandt hat, solches zue seinem nuz zue lessen und zue verstehn.*)

Vil. 57 (*dass sei uss einem so andechtigem herzen komen [die Worte].*)

Vil. 82 (*Den 'arglistig feindt' verdross es, dass noch vil guets durch dise hohe gnad durch vil andechtige herzen beschehen wurde.*)

Vil. 106 (*Darumb, du andechtigs herz, so kehr dich zue dem geweichten gottes tempel, zue der zarten jungfrauen Maria.*)

Anfechtung

Ad.v.Fr. VII, 75-78 (cf. 'Leib und Herz')

Angst, angsten

Adh. 182 (*vnd alle die furcht vnd der schrecke, den ich [Else von Núwenstatt] gegen dem tode hatte vnd gen der wisse, das ist gentzlich von minem hertzen*)

Oye 15 (cf. 'Schwert')

Oye 30 (XV. *Mein hercz angstete zu einer zeit als pitterlich auf leiden.*)

Oye 48 (XXXIV. *Ich batt meinen herrn sant Johannes, das er mir eines gütes jares wünschet von got und mir auch zeigte, wie got mit mir wölte sein. Do sprach er süssiklich: "Got wil sein mit dir als ein heiler und ein widedliesser aller deiner wunden." "In welcher weiss wil er mich heilen?" "Mit einem spiegellichen widerglaste seiner götlichen gleichheit." "Wil er das wüirken von lautterer parmherczikeit als muss ich es fordern mit leidunge?" Do sprach sant Johannes: "Was du mer leidest, daz ist nit geheissen dein leiden, es ist geheissen ein ausswürckende kraft seines gewaltes." "Owe herr sant Johannes, der leidunge han ich vil gehabt, die sein eigen kraft in mir trug, und mir doch mein hercz angstet gruntlich darauff, was er von mir wolte." (Anm.: und mir - angstet, vgl. Z 150,7-9: Rasur!)*

Vil. 139 (cf. Reg. Geist, 'Geist Gottes')

Vil. 116 (cf. Reg. Seele, 'Verantwortung für')

Anhaftung

Oye 45 (XXXII. *Ich klackte unser lieben frawen, das mir ir kint gar hert wer mit seinem troste. Da sprach si süssiglich: "Dir ist nicht erkant, waz dein turst leblicher art in sich gesauget von der lebenden natur meus suns." Und zu einer zeit: "Dein ruff ist mir minniklich und noch minniklicher, daz ich in erhoren wil nach deiner höchsten seligkeit. Die anhaftung deines herczen ist mir minniklicher von dir, denn ich dir müg gesin, wann ich erkenne läutterlicher, wi dich mein kint geedelt hat in im selber." "Süsse fraw, wie hat mich dein kint geedelt in im selber?" "Mit der läuttersten aussblickunge seins natürlichen adels."*)

anrufen

Kat. 177 (*Da von sond jr jn [sant Johannes] dik anrúffen jn íwren hertzen*)

Tö. 117 (*sy erzaiget och grosse min und andacht die sy zú Got hat, den sy in gantzer zúversicht mit hertzen und mit sinnen an rúft umb die hilf siner götlichen erbármnd und sines gegen wirtigen váterlichen trostes. Und in dem andacht schied die wirdig sel von dem durch martreten lib*)

antworten

Oet. 251f. (*Ze einem weinachten, do ir unser herr wotl schier abnemen ir beschwerde, wann si manichen tag arbeit erlitten het, und si forderet trost von got mit allen den kreften, so si geleisten mocht, und so si je mer rúft mit herzen, mit mund und mit weinen, so si got je minder erhört. Und do si in diser angst was, do zeh si unsern herrn, dass er ir ungetrew were; wann si dunket, dass si alles das*

tete, das si von krankheit erzügen möchte. Do ward irem herzen mit einer lauten stim von aussen [?] geantwortet, das ir herz und ir leib erschrak und enwest nit, wie ir beschehen was. Und sprach die stim: wo ward ich dir je ungetrw? Und was die stim also süss, das si vergass aller ir beschwerde und was recht, als ob er spreche: was ich dir tun, das tun [252] ich dir von rechten trewen. Also enpfieng [empfinden, auffassen?] es auch ir sel.) [bemerkenswert: zuerst ins Herz, dann Interpretation, dann Rezeption in der Seele (Herz-Hirn-Seele?)]

Arbeit (Not)

KiS. 107 (steht im Chor trotz starker Schmerzen: *da het sie doch dick gross arbeit an irem herczen umb iren gepresten, und sunderlich in der mess, und daucht sie der gar vil, das si minicklichen weinet, und klagt got mit ganzem herczen.*)

Kat. 122 Anfechtungen, wollte lieber in Klausen als in Kloster sein (*Vnd davon hatt si vil arbeit an dem hertzen.*)

Tö. 69 (Mechthild von Stans zeigt postmortale Heilkräfte: Gott erscheint einer Schwester und beauftragt sie, dass man Mechthild anrufen und die v minzaichen ehren soll - *und das únser her den meschen wólte eren, der sy anrúfte: das hat er erzaiget offenlich dar an das er mengen menschen hat erlóst von arbeiten libs und hertzen. Ain erbri frow gab zwaigen menschen die den ritten hattend, ze trinken ab ainen klainen har irs hares, den gieng er baiden ab. Ain andri frow hat ainen schweren siechtagen an ainem armen und bestraich sich mit irem har, und ward ir bas. etc.* Gang zu ihrem Grab; Bestreichen mit ihrer Erde. [Bsp. für lebendige Heilkultur der Naturvölker].)

arm

Vil. 57 (cf. Reg. Seele, 'dienen')

aufheben (in die Höhe)

Kat. 125 (cf. 'begehren')

aufziehen

Ad.v.Fr. VII, 67-8 (*Der XIII. ast waz, daz sie ir hercz aufzoch in den himel von allen zergencklichen dingen, also daz es niemer dannen kam, e daz es newe mer vernam.*)

KiS. 105 (*Sie was auch gar andechtig, das sie dick der samnung ze tisch dintt mit zu getonen augen, also was ir hercz auf geczogen in got.*)

aufrichten

KiS. 106 (cf. 'danken')

aufstossen

Wei. 74 (Heiltrawt von Bernhawsen geht am Auffahrtabend *in grossem jamer und begird nach got ... an ein stat, da dy swester pflagen heymlich zu peten* - sie hört nun sagen, ihre Schwester sei gekommen, und freut sich sehr darüber: *"wol mich, ist mein swester, die hertzenlib kumen!" Da sprach sie: "ach, so wirt aber mein hertzenliber herre varn von mir!" Und mit den selben worten da ward ir jamer und ir smertz so gross, daz ir hertz auf stiess und daz ir ein rypp prach, daz ez alle die um sie warn hörten mit irn orn. Und den pruch must sie haben an irem hertzen biss an iren tod.*)

Auge-Herz

Ad.v.Fr. VII, 15-21 (cf. 'Herz und Seele')

Augen des Herzens

OetErb. 214 (S.16: *O herre Jesu Criste ein ewiger sun dez lebendigen gottes, verlihe mir armen kranken menschen und grossen sunder din lob und din ere alle zit vor den ougen mines hertzen ze habende und dinen heiligen gebotten nach ze folgende untz durch minen tode, gip mir in minem leben für ze komende und ze wächsede das ich werde ein volkomener mensche und wirdig sie din heiliger tempel ze sinde, dar inne du din stat vindest bi mir ewenclich ze belibende. Ich bit dich herre, daz du min hertze erlúchtest mit dem lichte diner gnaden, das mich*

stetenlich für kome und mir ouch nach folge, das ich in allen minen wegen din geleit haben möge und dar inne erfüllen mögen alle die ding, die dir gefellig sient.)

ausgespreizt

Vil. 144 (Nachruf der Verfasserin Juliana Ernstin [143] auf Ursula Haiderin: (...)
Bitte dich auch mit ussgespraiten herzen, du wölest nit ansehen mein unwirdigkeit, sonder mein kindliche liebe und andacht, die ich gegen dir drage, und wöllest noch gott zue lob und ehr, auch zue uferbauung deiner nachfolgerinen dises seligen closters, ein herz erwecken und gegenwertigen oder zuekünftigen meinen mitschwestern, das würdig werde, dises dein seliges ableiben in geschrift zue finden, oder ime durch sonderbare gnadt zue eröffnen, damit dein gedehntus nach ihrer wirdigkeit nimer mer ussgelöscht werde...)

ausflammen

Oye 50 (XXXV: *Es wurden gesprochen dise wörtlein under andern von sant Maria Magdalena: "Ich würckte in ir ein obent aller geschaffner dingen. Darnach luchte ich in ir den morgengrat, der da ewiklichen geflammet hat auser meinem vetterlichen herzen. Darnach würckte ich in ir einen mitentag mit der sinnen meiner götlichen nature. Sie entpfing alle zeit ein entruck meines bildes und mit dem entruck und der gleichheit meines bildes hatte si alle zeit ein insmelzen in mich. Ir minnebewegung hat uns ausswüttende gemacht mein innerste götliche süssikeit als daz mer, so es ausswürffet die merwunder und die tögni, di es in im beslossen hatt. Amen."*)

ausschütten

Vil. 127ff. (*Vf ein zeit, sprach unser selige muetter, stund ich vor dem hailigen, hochwirdigen sacrament und schütt uss meines herzens innerste seüfzen, begehrt mit grossem ungestime verzeihung aller meiner sündt. (...) Es überfiel mich zue handt ein stülle und sanfte rue meines gaists, also dass ich wolt hören, was gott in mir rödet. Wurd ich erhört meines bittes und erkente durch die gnad gottes, dass mir alle meine sündt durch die barmherzigkeit gottes verzigten und nachgelassen waren, und dass ich solt mit dem gaist röden mit gott so lang, bis ich gewissen wurd in das liecht der erkantnus. Da fünget ich an zue fragen und sprach: "O hörr, was ist das grundlos vermögen deiner götlichen natur?" War mir geantwort: "Das grundlos vermögen, das ich in aller meiner creatur vermög, das ist, dass ich mich wil geben und kan geben allen menschen, wan ich und wie ich will, sie [128] habent es verdient oder nit. (...) '!. ich mach dem menschen nihts zue füegen, als sein allerböstes, und das bin ich dem menschen schuldig, weil ich in erschaffen hab nach meiner biltus und gleichnus. Ich begehrt alle zeit mit begürt, dass ich dem menschen gefallen mög, aber ir seüt alle mit blindheit uf eüch selbert gekert und habent doch kein rechte treu zue eüch selbsten. Ich aber hab und lieb eüch mit ewiger liebe. Ja, wan ein mensch alle die liebe, geistlich oder weltliche, zuesamen heüfte und solche uf sich selbst wendete, wie er im selbsten mocht nuz und frucht schaffen, das wer alles nihts gegen der herzlichen treu und liebe, die ich hab, dass ich iedlichem menschen sein allerböstes zue lüege. Darauf fragt Ursula, weshalb die einen Trost haben von Gott, andere nicht. Worauf Gott meint, nur er könne wissen, was für uns gut sei und was nicht, für den einen könnte ein Gnadenerlebnis sein Verderben bedeuten etc. Ursula fragt nun Gott: Was wilt du von mir haben? Dass sie alles geduldig von ihm empfangt, es sey lieb oder laidt. (...) Du wirst noch manchen spott und verschmechnus leiden, das dir durch dein herz wirt dringen, weil du waist, das sich deine verfolger darmit verschulden. Und [129] in dem augenblick war der seligen mutter gezeigt alles das leiden, so sie noch leiden mieste, und vor allen dingen das gaistlich leiden, welches das mehrest und das schwereste war, dass sie nemlich ganz an inwendigen drost sol gelassen werden, so fer, dass sie selbert*

wird gedunken, sie sey fer von gott gescheiden. Da erschrack die gott liebente muetter von grundt ihres hertzens und war in grosser bitterkeit bis uf den drütten dag. Und an dem drütten dag gieng sie abermals in ih(r) andechtigs gebett und sprach us inigkeit ihres hertzens: "O allerliebreichister gott und vatter, wie gezimt es doch deiner güetigkeit, das du mich also ungetröst lasset in so grossem leiden und betriuebntus meiner seel? Du hast mich beraubt alles zeitlichen drosts. Darzue hast du mir fir die augen meins gemüeths geworfen mein kinftiges leiden, nur dass mein bitterkeit desto grösser wurde." Der herr antwort mit süesser stim: "Mag ich dich noch betriuebntus nit auch widerumb erfreuen?" Zue hant war sie umbgeben mit grosser süessigkeit und sprach zue ir selbert: "Was mag das sein, ach gott, was bist du?" Ihr ward geantwort: "Ich bin ein ufenthaltung aller creatures, das nuzet iez dein seel auch durch die erkandtnus und süessigkeit." Die selige muetter sprach: "Was ist die seel?" [Sic] Der herr antwort ir: "Die seel ist ein erschaffne creatur, und das wessen der seel ist gott." Da sach sie im augenblick, wie alle menschen [nicht 'seelen'! S.131: gaister, cf. Reg. Seele, 'Tod'] so adelich nach gott gebildet waren...)

Barmherzikeit (Auswahl)

AL 92,36 (cf. 'Herz des Herrn')

Vil. 127 (cf. 'ausschütten')

bedenken

OetErb. 212 (cf. 'begraben')

befinden

KiS. 115 (Da bevand sie an irem hertzen und erkant in dem geist, das sie etwas het getan, da mit sie grosse genad und applas het gewonnen. Irlgart besucht mehtilt von nagelt und erkennt ohne konkretes Wissen, was es war, deren Verdienst.)

begehren, begierig, Begierde (cf. 'bitten')

Ad.v.Fr. XIII, 4-28 (cf. Reg. Seele, 'ziehen, aufziehen')

Adh. 161 (Die selbe swester [Metze Tüschelin] stünd ouch einest vor dem altar vnd begerte von hertzen, das si vnd Gott ein ding wurden. Vnd nach vil begirde, die si hatte, da sprach si: "Herre nu hastu mich darzû geschaffen, das du billicher soltest wonen in minre sele denne in der buchssen." Do sprach ein styme zû ir: "Wenne du als ital vnd also lere wirst aller zergenglichen ding, also dise búchsse ist aller dinge, wann min alleine, so wil ich in dir wonen als eigenlich als in dirre búchssen.")

Adh. 181 (er [Gott] wolte das hertze alleine han)

AL 11,20-1 (Dar nach an dem obersten tage under der messe do begert si unsers herren von allem irm hertzen.)

AL 41,16-19 (An sant Johans tag do begert dise swester unsers herren von allem irem hertzen und sprach; "owe lieb, nu hon ich nimant denn dich und wilt zu mir nit", ud weint und clagt jemerlichen.)

AL 61,24-30 (cf. 'brechen')

AL 80, 20- 82,2 (Von irem gepete daz si gewonlichen tet. "Ich man dich, heilge drivaltikeit, als des schreiens und als des rüefens des di alten e zu dir ie gerüefet und geschriren haben, piz daz du mensch würd uf ertrich ... ich pit dich, herre, daz du di selben rüeffe und di selben stimme [81] all enpfohest als si von meim munde gingen. wann moht aich all di stimm gehalten, di elle begirige hertzen zu dir ie gewinnen von angeng der werlt und immer gewinnen schüllent piz an den jungsten tag in himelrich und in ertrich: di müesten all gen von mem munde. do von pit ich dich ... daz du kumst in mein hertze und dazt du mich erfüllst aller deiner minne ... Ich man dich herre, des rotes des du hest in deiner ewigen gotheit, du ewiger vater von himelrich, mit deinem ewigen sun und mit dem heiligen gaist, wie menschlichz gesleht erlost solt werden von dem ewigen tode ... und wie du, herre heiliger geist, do zu gebt dein gotlich güet ... unde daz du, herre heiliger

gaist, mich entzündest mit der feur deiner minne, also daz mien hertze an mein letzten zeiten von minnen mer müez presten denn von smertzen des todes. Ich man dich daz der engil einging mit versperter türe zu der junkfraun Marien und pit dich daz du mein hertz [82] zu sperrest vor allem übil und all mein sinne rihtest in dein aller höhstez lobe.)

Eng. 29 (Tochter Sion: *du solt singen suzzen don / nach allez dinez hertzen gir.*)

Eng. 4 (*Nu ist min hertze tag und naht in so grozze begirde kumen*)

Got. 127 (cf. Reg. Seele, 'durchfliessen')

Kat. 143 (*Und begerte inir herzen, das si vñser herre etwas beriehte.*)

Kat. 155 (Gutta Mestin: *Sy sait selb, do man sy angeleit vnd sy sich vm kert, das sy do allen liplichen vnd weltlichen dingen also vrlob gab, das sy für das vntz an jren tod jn jr kain jamer noch begird jn jr hertz nie kam.*)

Kat. 169 (*do ward min hertz als inhitzig vnd als begirig, das ich lib vnd leben han verzeret vnd fleisch vnd blüt vnd das marg in minem gebain hab verschwainet, das ich vff die tugent kôme, in der die süssekait der gnad beschlossen ist also, das ich ain ietlich tugent brächte in ir obresten folkomenheit.*)

Kat. 105 (*Herr, ich opffren dir einen müden lib, ein minnend sel vnd ein begerendes hertz.*)

Kat. 111 (*Ein swester dú hiess swester Hilti Brúmsin. Die bettet eins tages vor einem bild, da vñser herr an der sule stünd, vnd begert von allem iren hertzen, das ir vñser herr geb ze empfinden des seres vnd der bitterkeit in der er was in dem zit, do er an der sul stünd. Des gewert si vñser herr ...*)

Kat. 116 (*Du solt dich fröwen, das ich bin din einig lieb vnd daz ich dir mag geben alles, das din hertz mag begeren.*)

Kat. 118 (*Sich mich an vnd sich mich begirlich an, won du solt min götlich antlüt eweklich schöwen nach alles dines hertzen girde.*)

Kat. 118 (*Warumb ist dir leid, daz ich minen getrúwen diener zú mir nem vnd dem milteklich lone nach sines hertzen girde?*)

Kat. 119 (*Got ist ein vrsprung alles gútes vnd ist ein grundlosú erbermd vnd ein endlóse gúti ... das er sin genad nieman versagen kan oder meg, der ir von hertzen begert.*)

Kat. 120 (*Er [der hl. Geist] ist ein milter gnadgeber, der sin gnad nieman versagen mag, der ir von hertzen begert.*)

Kat. 123 (*vnd begert von allen irem hertzen mit grosser begird, das ir vñser herr all ir súnd vergebe als luterlich als sant Marien Magdalenen.*)

Kat. 125 (*Do stünd si vff vnd gieng hinder den altar vnd húb ir hertz vnd ir gemút mit grosser begird vff gen sant Johannes.*)

Kat. 130 (*Der Herr möchte die im Chorgebet betrübte Anne von Ramschwag nit vngetrst lan und erscheint als Siebenjähriger mit goldseidenem Haar, drei rote Rosen tragend und zu ihr sprechend: "Gib mir das din, so gib ich das min." vnd mit dem, do schutt er ir die blúmen vnder die ögen. Do erlachtet si gar hertzlich vnd sprach: "Herre, jch bitt dich, das dv mich nit vermërest noch dich selber." Do nam vñser herr der rosen einen (...) vnd warf ir den an das hertz. Vnd dunkt si, das si mit ir selbes hant den rosen dur ir lib in das hertz trukte. Vnd disen rosen den trúg si mit luter erkantnúss, mit brinnender minn vnd mit inhitziger begird in ir hertzen bis an ir tot. Darnach do si vñsern herren empfieng, do ward ir der ander ros geben. Vnd in disem rosen erkant si got luterlich vnd schöwet in got alles, das si wolt. Vnd des si begird hatt ze wissen, das ward ir in der zit alles geoffenbart nach aller begird. Vnd in disem lieht vnd in der gnad was si wol vierzehn tag wenn si zú ir selber kam.*)

KiS. 107 (cf. 'Wunde')

- KiS. 112 (Vor ihrem Tod wird *heilweige von rotenwurg* gebeten, *das sie in etwas gutes sagt*. Sie habe viel leiden müssen: *Da pat ich und vordert von ganzem herczen trost von got*. Sie tritt in dieser Not *vor der sammung stuben* und sieht viele Engel dort, die *gross wunn und freud mit den swestern heten*. *Darnach sah ich, das ein jüngling, der was minniklich schon, einer iglichen swester ein rosen auf iren rocken stakte*. Sie erbat sich auch eine – *Ich gib niman, denn der in der sammung ist*. Darauf gibt er allen eine Büchse mit unvergleichlich süßem Geschmack. *Ich pat in aber von herczen, das er mir auch gebe* und erhält wieder dieselbe Antwort. *Da vil ich da nider vor der tur von herczlicher beswerde, das ir mich von dannen must tragen*. *Ir wont aber, das es mir von leiplicher krankheit wer*. Sie liegt fortan auf einem Kissen in der Stube, *das ich pei der sammung were, und genad mit in enpfing* [Deutung? Wie entsteht Niederschrift? Aufzeichnung als Vorlage?].)
- KiS. 113 (*Ze einem mal begert sie von ganzem herczen, das sie befunde, in welchen kor sie kumen solt*. ... *Du solt kumen in den neüntem kor*. *Des glaubt sie kaum, und gedacht, das sie des nit wirdig wer* [echt oder heuchlerisch?].)
- KiS. 114 (*Irmgart von Rosenvelt, die was ein sunder aussgenomer andechtiger mensch, und die got von allem irem herczen liep het*. (...) ... *und begert von ganzem herczen, das sie mocht bevinden, wie liep sie unserm heren wer*. Sieht Jesus-Kindlein mit ihr spielen, zu ihr sagend: *Tu mir als ich dir*. *An disen worten gab ir unser her zu verstehen, wie liep sie im wer*.)
- KiS. 119 (cf. Reg. Seele, 'Gott in der Seele')
- KiS. 120 (cf. Reg. Seele, 'Gott in der Seele')
- KiS. 121 (cf. Reg. Seele, 'Gott in der Seele')
- KiS. 122 (*Wer ich nicht so gar gedrucket, so begert ich von herczen, das ich euch allen möcht gesagen das groser gut, daz mir got tut*. *Da sagt sie uns, das unser herr etwi dick zu ir het gesprochen: Wir wollen ich und du ein frölich urstend mit ein ander haben*. *Da sprach sie: Her des beger ich von allem mein herczen*. Sie möchte an einem Freitag sterben: *Das tu ich nicht dar umb, das mich der arbeit ze vil dunck, wann ich beger von alle mein herczen, das ich tausent tod durch in mocht geleiden*.)
- Oet. 218 (*Aber die stiftung, die von götlicher minne ist und von herczlicher begirde geistlichen lebens und gottes willen ze volpringen*)
- Oye 29 (cf. Reg. Seele, 'Kraft')
- Oye 47 (cf. Reg. Seele, 'Seele Johannes' des Evangelisten')
- Tö. 107 (*un bit dich, frow alles gewaltes, das du mir mit diner hilf erwerbist gantze begerung in minem hertzen des ewigen lebens*.)
- Tö. 119 (cf. 'Andacht')
- Tö. 19 (cf. Reg. Seele, 'Zustand vor Gott')
- Tö. 27 (*Man hatt ze ainem mal ainer siechen schwester únsere heren geben: also schoss er von ir mit andrem grúlichem ding, und do bewiset sy* [Margret Willin] *och ires hertzes begird und trank es als behendeklich uss als ob es der best kleffner wer gesin*.)
- Tö. 32 (*won sy och ires hertzen begird gantzlich an in hat gekert*.)
- Tö. 47 (*und sprach sy dik mit begirigem hertzen*.)
- Tö. 50 (*Dise sálig schwester Adelhait von Frowenberg was eines fryen herren tochter, und nach der welt gewonhait do gabent sy ir frúnd ainem edlen herren, bi dem ir wirdikait gross und manigfaltig was*. *Doch lies únsere herr sin werk nit, das er in ir so lieplich wúrkt, und gab ir die gnad, wie fil sy wirdikait hat, das sy damit alwegent ain bitterkait und ain bestrafung hat, und das ir hertz alwegent nach dem ainigen gút ainen státen jamer trúg, also das er ir niemer gelies under tag ald nacht sy baty Got von ganzem hertzen das er ir von der welt hulf; mócht*

es anders nit sin, das er úber sy verhangte das sy ussetzig wurd, das sy och also von der welt kem.)

Tö. 51f. (Adelhait von Frowenberg gönnt ihrem Körper keine Annehmlichkeiten. *Und davon [52] ward sy wirdig das únsere herr ir hertz enbrant inwendig mit sunderlicher hitziger begird. (...) Sy begert mit hertzlicher minender begird das aller lib gemartret wurd dem sússen kindli ze dienst: sy begert das ir hut wurd abgezogen únsere herren zú ainer windlen, ir adren ze fedemly im zú ainem rókli, und begert das ir marg gebúlfret wurd im zú ainem múslin, und begert das ir blút vergossen wurd im zú ainem báddli, und ir gebain verbrennet wurd zú ainem fúr, und begert das ir flaisch alles verschwanet wurd fúr alle súnder, und gewan denn ainen hertzlichen jamer, das ir ain trópfli wer worden von der milch, so únsere frowen enpfiel, do sy unsern herren sogt. [cf.54.26])*

Tö. 79 (*Und nach irem sáligen leben, in dem sy gelebet hat dik mit jamrigen herten nach dem ewigen gútt des ir gaist befunden hat, do nam sy únsere herr uss disem ellend, das sy es in der ewikait folleklich nússe un end.)*

Tö. 88 (cf. 'Herzensgeliebter')

Vil. 45 (cf. 'Lust')

Vil. 49 (Aus Ursula Haiderins Zelle-Metapher in ihrer Neujahrsansprache auf das Jahr 1496: *Es findet auch iedliche in diser ihrer zeelen den ganzen gnadenreichen tempel, den ich euch vor einem jar geben hab mit allen seinen altären und volkommem ablas nach ihres herzens begürt. Nur das ich eüch, meine allerliebste kinder, nit lang ufhalte, so gib ich eüch durch die gnadt gottes die erste zeel. In der sollent ihr wohnen und bleiben mit herzen, seel und gemüet von der completzeit bis des andern dags zue der prüm.)*

Vil. 58 (*als dass ich [Ursula Haiderin] hab künden von munt zue mund alle stund und zeit mit im röden, spillen und kurzweillen, nach aller meines herzens begürt und willen, welches kainer creatur mer also wirt geschehen, dergleichen ich genossen hab)*

Vil. 67 (*Waren doch ihre begürige herzen nit ersettiget, sonder mit demüetigen füessfall und unzalbaren heissen zehren batten sie den gemelten bápstlichen comisari, dass er ihnen wolt erwerben ... nit allein disse süben gnadenreiche kirchen, sonder auch alle kirchen und stött, da unser erlesser hatt gewandelt, gelebt und gelitten (...) Und also gaben sie die hailige stött alle in geschrift nach ihre herzens begeren.)*

Vil. 105f. (Ursula Haiderin in ihrer Erklärung der Zeiten, hier der Vesper: *Darumb neig dich mit begürt deines herzens für den, der da ist ein zeichen der versöhnung und ein gewalter sohn unsers vatters, der im himel ist, und [106] sprich mit begürt deines herzens: O allerliebreichster Jesus, o allerbegürlichster Jesus, kan ich dich nun als meinen schöpfer nit lobn und mit dankbarkeit als meinen erlöser nit ehren, und kan ich mich deinen süessesten gegewertigkeit als meines einigen herzen liebs nit erfreuen, so tröst ich mich doch)*

Vil. 108 (cf. 'sein')

begraben

OetErb. 212 (S.15: *O allerliepsten kint, wir sollen och angedenckig sin der heiligen geschrift, die uns nit geben ist, das wir si bloslich, als wir si in den búchern lesen. Wir sollen si ouch begirlich begraben und bedenken in unserm herten, und ist das du in diser meinunge und guten werken belibest untz uf das ende.)*

begreifen

Kat. 163 (*Es gesach nie og, noch begreif nie hertz, das got denen beraitet, die in lieb hand. 1Cor 2,9.)*

behalten

Vil. 106 (cf. 'Herz Mariae')

Beirrung

AL 89,15 (cf. 'Herz des Herrn')

KiS. 119 (cf. Reg. Seele, 'Gott in der Seele')

KiS. 120 (cf. Reg. Seele, 'Gott in der Seele')

benüegen (abundantia, Fülle, Reichtum, Überfluss)

Vil. 12 (*Derhalben er disse kind [Ursula Haiderin] bey früere zeiten erzeigen wöllen, das er selbsten durch sein vätterlichen schucz wölle bey ir sein und gleich sein vatter und muetter, schwester und brueder ja ein volliges benüegen seines herzens wölle sein.*)

berühren

KiS. 108 (*Ich glaub, das luczel leut sie an sehen in diser genad, das sie wurden da von beruret an irem herczen.*)

Kat. 179 (cf. 'Kummer')

Oye 29 (XIII. *Ich was zu einer zeit in etlichem kumer, der mir doch mein hercz nit vil berürte. Got mocht es nit geleiden und wart gesprochen also: "Ich han dir enkain ander kunigreich befolhen dan die günlichen pfaletz meins minreichen herczen."*)

Oye 29 (cf. Reg. Seele, 'Kraft')

Vil. 60 (*Da aber die frume muetter [Ursula Haiderin] kam in die conuentsuben, berüeft sie mit freüiten ihr liebes convent zuesamen, und die süessigkeit, die sie kurz zuevor enpfunden, berüerte ihr hercz, das sie ir rett gegen dem conuent nit könde fürbringen on vergüessung überflüssiger heisser zeher.*)

beschwert

Oet. 249 (*und was das von der finster ires beswerten herzen.*)

Besitz Gottes

AL 41,2 (cf. 'waschen')

AL 46,19-47,5 (*do sprach unser herre Jesus Crist zu ir: sih, liep, daz bedeut daz nimant in diser werlt daz ewig leben begreiffen mag. ez wirt eu hie neur zerkennen geben. aber dort seht ir mich ewiclichen. liep, waz wiltu zu schaffen haben daz ich mit dir tue? dein hertz ist mein, ich wil in deinem hertzen sein. ich hon mir dein hertz erwelt und het ich mir aller menschen hertzen also erwelt, so tet ich in als gütlich als dir. waz hostu zu schaffen daz ich mit deinem hertzen tue? ich wil ewiclichen in deinem hertzen bleiben. mein hertz ist dein, daz wil ich dir geben. du solt mich piten swes du wilt. dein sel ist mein, dein leip ist mein. du solt nit do mit zu schaffen haben swaz ich mit dir tue. [47] ich tet ungerner daz dir nit guet wer denn du ez immer gesehest. ich kan dich paz betrachten denn du dich selber betrachten kanst. wenn dir iht werr, so soltu gen für daz kreutz und solt mir clagen waz dir wirret: daz wil ich dir uz nemen."*)

betrachten

Kat. 119 (cf. 'denken')

Tö. 76 (*Jützi Schulthasin sieht Jesus in einem elenden Zustand, doch die Schwestern gehen achtlos an ihm vorüber. Und das stund so gar verschmächlich und also gar ellendklich das es alle hertzen nit kündent betrachten.*)

Vil. 15 (*Viele ehrbare Bürgersöhne halten um die Hand der 17-jährigen Ursula Haiderin an, die aber war ganz nit gesünet, sich zue verehlichen oder einen sterblichen breütigam zu vermehlen, sondern bedrachtet steüf in ihrem herzen, was herr Jesus im hailigen evangelio spricht: "Selig sein die eines reinen herzens seind, dan sie werden gott anschauen." [vgl. Ambrosius, McGinn, M.i.Ab.1.311] (...). Aber disses wollte ihr vätter [S.13: der ein erwirdiger, andechtiger priester war mit namen Johannes Bör] lang nit zue herzen fassen, dan er sahe wol, dass die jungfrau fast schen war, zu dem eines gesunden leibs, ansehlicher statur, eines gueten verstants und eines eingezogenen, zichtigen jungfreülichen wandels.*)

Vil. 100 (aus Ursula Haiderins schriftlichen Aufzeichnungen: *Erstlich und vor allen dingen sollen mir uns gewenen, all unser thun und lassen zue richten in guete meinung und allzeit ein guete betrachtung in dem herzen haben. Als wan du anfenklich und zum ersten hörest die glocken leüdtten, es sey bey dag oder nacht, so soltu gedenken in deinem herzen, als die heiligen drey könig, wie sie den sternem wider sahen. Dis ist ein zeichen des obristen königs, damit er dier rüeft: Standt baldt uf und geh von allen creatures und folg im nach! Thue uf die schloss und thor deines herzens und bring im die fruchtbare gab rechter dankbarkeit, die du im schuldig bist, das er dir hat wider gerueft, da du verlohren warst, und dich hat geliebet, ehe du erschaffen warest. So du nun kompst in den chor, so gedenk, dis ist die statt des früdens, und kehr dan dein herz ganzlich von allem dem, das dich an rechtem frütt und wahrer einigkeit mit gott ihren mag, und kehr dich sonderlich zue dem leiden Christe. Das nim zue einem exempel deines lebens und üb dich darin, als ich dir hernach ein gleichnus wil geben von einem dagzeit zue dem anderen, wan dir der heilig geist nit bessers wird einsprechen.)*

betrübt (Betrübnis)

Adh. 161 (*Es wz ein swester, hies Metze Tüschelin vnd wz lange priolin, vnd do si züm ersten priorin erwelt wart, do warent ir alle ampt wider, wann sie wer geren allein eines inren lebennes gewesen. Vnd wart von hertzen betrübet vnd gieng also vs dem cappittel, da si das ampt nüt wolte enphachen, vnd gieng für den fronaltar vnd batt Gott mit rechtem ernst, das er si des amptes vberhübe vnd aller vnümsse. Do sprach ein styme zü ir: "Gang wider in dz cappittel vnd enpfache die gehrosami. Wan du solt wissen, das mir din gehorsami lieber ist, vnd si höher wige vor minen ougen, denne Abrahames gehorsami, wan der oppfferte dz vsser ime wz, so oppfferstu das in dir ist; das ist din eigen willen." Da gieng si wider in das capitell vnd enpfieng die gehorsami andechteklich.)*

KiS. 113 (*Treutlint von weintingen gibt, als sie das Kellnerinnenamt ausübte, einem Mann (der was an leng und an gescheft [Gestalt, Geschöpf] und an varb recht als man sagt, das unser herr was auf ertrich) Brot und Wein und geht in die Küche, um noch muss zu bringen. Da sie da mit kam, da vand sie sein nicht, da war sie von allem irem herczen betruht, und fragt alle, die sie mocht, wo er kumen wer, und ging hin auss in den aussen hof, und fraget den tor warten, ob er fur das tor wer. Da swur ir der tor wart, und die andern in dem hof, das heut kein man zu dem zu dem thor weder aus noch ein kom. Da schrey sie und weinet, da sie nimant kund gestillen, als ser jamert sie, wan sie het sicherlich da fur, das es unser herr wer.) [Deutung: naives 'Wunschsehen' (wohollend); warum weint sie so sehr? Wollte sie mehr von ihm? Chance verpasst o.ä.?)*

Kat. 114 (*Vnd was sie deheinen mentschen sah in betrübttem hertzen als libes, dem kam si ze helff mit ir gebentt vnd allem dem, so si maht [was macht sie alles?! den Schwestern wird es jedenfalls nachher lichter].)*

Kat. 123 (*Agnes von Wangen, die schied sich von ir wirt vnd kam in vnsere closter. Darnach gerow es ir wirt, das er si hat vff gene, vnd da von ward si von hertzen betrübt. Vnd gieng für vnsere frowen bild vnd klagt ir vnd ir kind die betrübt ir hertzen. Maria tröstet sie und der Mann kommt vff vnsere hofstatt vnd ward vnsere caplan vnd lebt gar tugentlich vntz an sin end.)*

Kat. 130 (*Ze einem mal do was si gar betrübt vnd gieng mit betrübttem hertzen in den kor an ir gebett.)*

Oet. 245 (*do von ir herz betrübt was)*

Vil. 16 (cf. 'rein')

Vil. 135 (cf. Reg. Geist, 'Dürre')

bewegen

Kat. 105 (*Ein swester du hiess swester Adelheit von St. Gallen, du was gar ein andächtige swester. [...] Einmal, als sie krank in ihrem Bett lag, Do sach si einen*

herren zû ir gan, der sass nider zû ir fur das bett vnd brach ein fleischli vss sinder hant vnd gab ir das in ir mund vnd sprach zû ir: 'Dis ist min fleisch und min blût.' Vnd do sah si sin nit me.)

Oet. 244 (cf. Reg. Geist, 'lebender Geist')

Oet. 262 (*Und gar selten het si ie gerett von seiner marter on bewegte ires herzen und on trehnen ir augen.*)

Tö. 37 (*und gab ir aber Got die gnad das sy recht hin flos von übersüssen wortten, und was das als gûtt von ir ze hõrend das die hertzen da von recht in ain bewegung komend; won ire wort flussent uss ainem follen hertzen, als geschriben stat: Von der überflüssikait der hertzen redet der mund.*)

Tö. 62 (cf. 'durchgehen')

Vil. 13 (cf. 'rein')

Vil. 17f. (Die Suche Ursula Haiderins nach einem geeigneten Kloster führt sie als erstes ins Kloster 'gulde mile' bzw. Valtunnen, wo ihre Aussage, sie sei von ihrem Beichtvater *usgeschickt worden, ihr selbsten durch die anortnung gottes ein closter zue ersuechen* Verwunderung bei der Äbtistin und den anderen Frauen auslöst, *und ir herz war bewegt gegen ir in liebe, dan sye spürten die verborgen gnad gottes in ihr.* – Die Äbtissin beschliesst nun, den Konvent anzuhören und ihr dann zu berichtn, was Gott ihnen eingeben werde. Ursula bittet Gott darauf vor dem Altar voller Tränen, *dass er doch wölle seinen hailigen gaist senden in [18] aller derer herzen, die in seinem namen versamlet waren ...* Eigentlich hätte sie gern noch andere Klöster gesehen. *Doch aber sözt sie ihren willen ganz in den göttlichen willen. Were es sach, dass sie angenommen wurde, wölle sie von herzen gern alda verbleiben.* Da hört sie eine himmlische Stimme: *Ergib dich, du muest allhie verbleiben!* Sie wird *mit einhölligen stimmen angenommen ... Also danket sie mit grosser demuet den erwürdigen frauen, und befahle sich ihnen mit seel und leib.* – Sie wird gefragt, *ob sie eine ehrliche hochzeit wolt haben. Gab ihnen die neüe gespons Cristi zue antwort: "Erwirdigi frauen, ich hab mich eüch übergeben mit seel und leib, mit ehr und guet, und bin nit mer gesinet. meinen willen zu erwöllen ... Darumb ordnet solches nach eürem belieben."*)

Vil. 67 (*Darumb, als disser frumevatter herte die begirt der andechtigen frauen, war sein herz bewegt, ihnen auch zue schenken die süben hailign haubtkirchen mit aller gnadt und ablas.*)

beweglich zu

Tö. 55 (cf. 'Schmerz, Pein')

bilden

Vil. 52 (Aus Ursula Haiderins Neujahrsrede 1496: *Da erspieglet eüch wol und gnueg in seinem verschwollnen, verwunden, zerschlaggen, verspeütten, güetigen, ellenten angesicht, das solches wol in euer herz gebildet wert. Sehent auch an seinen ellenten fuessdrütt, seine haisse zehere, sein onmachtige noth, sein seüfzend, sterbentes herz und sein willige gehorsame bis in den dott des creüzes. Mit disem zuesehen werden euere herzen entzint werden in treuen mitleüden und herzlicher begürt, mit im genaglet zue werden an das creüz der gehorsame, daran mit im zue verharren bis in den dott.*)

bitten, von (ganzem) Herzen

Ad.v.Fr. III, 60-5 (cf. 'Mund und Herz')

Ad.v.Fr. XVIII, 53-68 (cf. 'weinen')

Adh. 162,167,169,170,172,185 (*vnd bat unsern Herren von all ihrem hertzen*)

Tö. 50 (cf. 'begehren')

Vil. 122 (*und batt in mit inigkeit meines herzens*)

Bitterkeit

Kat. 107 (nach Betrachtung *vnseres herren marter, won ir hertz vnd alle ir inäder wurden durch gegossen mit grosser bitterkeit.*)

Kat. 113 (*vnd durch die bitterkeit, die ich an ir hertzen sach*)

Oye 18 (cf. 'Herz des Herrn...')

Oye 47 (cf. Reg. Seele, 'Seele Johannes' des Evangelisten')

Tö. 59 (cf. Reg. Seele, 'nieder lassen')

Oye 27 (cf. 'Ruhe')

bleiben, im Herz

AL 33,26 (cf. 'öffnen')

AL 46,28 (cf. 'Besitz Gottes')

blind

Got. 129 (cf. 'erleuchten')

Vil. 46 (Ursula Haiderin in ihrer Tempel-Metapher-Neujahrsansprache: *Disse göttliche lehr erleichtet unser finstere nacht der dücken unwissenheit und blindheit des hertzen, und ob mir diser allerhailigsten und reinesten lehr nachfolgen und lassen uns zünden und leichten das liecht dises edlen charfunkelstains, dragen den glanz des selbigen mit nachfolgung der werken in unserem hertzen, so werden mir niemals iren könden nach den worten Christi, der da spricht: 'Wer mir nachfolget, der wandlet nit in der finsternus, sonder wirt haben das liecht des lebens.'*)

blühen, blühend

AL 94,31.32; 95,33 (cf. 'Reinheit')

Blut, blutend

Oye 15 (cf. 'Schwert')

Oye 48 (cf. Reg. Seele, 'Seele Johannes' des Ev.)

Tö. 64 (cf. 'Wunde')

Tö. 66f. (*Und under disen zitten do kam ain wiser artzet her: dem ward ir wandel gesait, und do er ir audren gegräif, do sprach er sy het enkainen siechtagen: sy het ain grosse sennung nach ainem überbegriffenlichen ding, und were alle ir natur als fast dar uff gedennet das da von alles ir blüt zû dem hertzen was gesin, das es dem hertzen ze hilf kem, und sprach: "Es ist als unmüglich das sy das begriffen mug darnach sy sennet, als unmüglich mir ist das ich begriffen mug das das gras grûn ist." Und das verjach sy selb das es also wer. [67] Und in der selben zit do kam Brûder Wolfram únsere profincial zû ir, und hies sy der gar ernstlich das sy sich sin werte. Und sy was im gehorsam und tet es, und do ward sy als siech und ward ir als we das man gar an ir verzwiflet und ir alle zit der sel warttet, und ir ain og recht tod was. Und darnach an der uffartag do kert sy wider und begund sich wol bessren, das sy darnach fil jar ze kor und ze refentar gieng. Und hienach fragt sy die priorin wie ir die wil wer do sy also lag. Do sprach sy: "Ich was in als grossen und hohen frôden, die menschlich sinn nit gedenken mag. Und das ich also wainet, so ich wider kam, das geschach mir davon das ich dannen schaiden müst. Und wäre ihr nicht befohlen worden, sich der Gnaden zu erwehren, Gott hätte ihr noch viel mehr erwiesen." Und doch wie das nit beschach, so mag sich doch ain ieklich rain hertz wundren und gedenken was überflüssiges wunders ir sel schowet, do sy in das grundlos gût so emsklich und so gantzlich gezogen ward, won es ist geloplich und nit zwifelicht: sy wer me und och aigenlicher in dem himel denn uff ertrich. So ain gût mensch zû ainem mal mit siner vernunft [nicht 'Seele'] in Got gezogen wirt, dem werdent alle ding bitter und alle die welt ze eng: wer mag denn gedenken wie überflüssig ir sel von dem lebendigen brunnen getrenkt wurd, do sy drizechen wuchen und ain jar fil nach alle tag in ain als hohes schowen gezogen ward!)*)

Blut des Herrn

Kat. 101 (*Do goss der herr vsz von sinem hertzen sin blüt in den kelch vnd bot ir ze trinken vnd sprach: "Du solt nit me vngeloebig sin."*)

Kat. 177 (*Won das blüt, das von sinen wunden floss, vnd das wasser vnd das blüt, das von sinem herzten floss, das goss nider vff sy. Vnd got drukt das jnsigel siner hailigen marter jn sy jn jr hertz vnd sel also, das sy ainer ietlichen wunden sunderlichen entpfundent. Vnd also starb sant Johannes mit got. Er starb och von got, won got der hat sich samenthaft gesenket jn sin sel vnd jn sin hertz, vnd das da geschach, das wurkt got jn jm.*)

Oye 40 (cf. 'Herzleid')

Vil. 138 und 139 (cf. Reg. Geist, 'Geist Gottes')

brechen

AL 61,12-62,1 (*Eins mol in eim advent do was si voller götlicher gnoden und süezzikeit, daz si kaum mit helf ander swester in ir zelole kom, und do sis nider gelegten, do wart si verzukt und ir was als we nach irem geminten lieb Jesu Cristi, als ob ir hertze presten wölt vor rechter minne nach im. do si also was in dem glangen noch irem lieb, do komen zwo junkfrauwen für si. do bekant sis wol. di ein hiez Spes, di ander Karitas. di sprachen zu ir: "frauwe, wie gehabstu dich, daz du so gar siech und krank pist, war nach ist dir we?" si sprach: "mir ist we noch dem, der do ist ein herre ob allen herren und ein got ob allen göttern, nach meim geminten einigen lieb Jesu Cristi. wirt mir der nit, so muz ich sterben. ich führt gar ser, daz er zu mir iht kume und daz er mein niht woll zu einer gemahiln, wann ich in vil erzurnt hon all mein tag. meiner gepresten ist vil, wann ich hon ein stund noch ein weile nie verzert noch seim lobe und mein hertz und mein sele begeret sein und rüeft noch im. all mein sinne di sint betrübet, wann ich führt daz er zu mir niht wolle. do von [62] muez ich iezunt vor leid noch im sterben."* Anm Strauch S. 108: 61,12ff ähnlich Lamprechts Tochter Sion => vermutlich kannte Adelheid dieses Gedicht. "Gerade derartige Themata waren geeignet das besondere Interesse der Frauen zu erregen; citiert doch auch Ch. Ebnerin die kürzere Fassung der Tochter Sion (Preger Gesch.d.Mystik 1,286 Anm.). Eindrücke, durch Lektüre gewonnen, werden bei onehin erregter Phantasie im schlafähnlichen Zustande um so tiefer empfunden: das, was den Eindruck hervorrief, glaubt man hernach selbst zu durchleben.")

AL 81,32 (cf. 'begehren')

AL 87,34-88,5 (*Ich man dich daz du lerest in dem tempil drei tag di Juden, und pit dich daz du mich lerest in disem leben alle gotliche ding volbringen noch deinem libsten willen, daz du [88] mich auch lerest an meim ende wore reu und lauter peiht, und daz mir werde dein froner leichnam zu einer speis, di ewiclichen pei mir sei, und di heilige ölunge und elle cristliche ding, daz mein hertze von minnen zu dir mer müez presten den von dem smertzen des todes. lere mich noch disem leben dich nizzen und loben in den ewigen freuden in den aller grosten freuden und dich dein aller libst freund nizzent und lobent on unterloz, on ende.*)

Eng. 34 (*Und ist ain grozz wunder, daz got als volliclich wont in mir, daz wunder ist daz min hertz niht bricht.*)

Kat. 103 (*ennet dem glas da was ein mentschli, das tett reht als im sin hertz wölt brechen*)

Kat. 165 (*so ward sy lachen recht als ein mensch, dem das hertz von rechter fröð brechen wil*)

Oet. 248 (*und was ir also we von anfechtung, das si dick dar zu kam, das si meint, ir würde ir herz prechen.*)

Tö. 27 (*Ze ainem mal vernam sy [Margret Willin] das man únsern heren in die kilchen wólty setzen, das er alwent da sólty sin. Do ward ir klag und ir jamer also gross das sy tátt als ir hertz in irem lib wólty brechen, und das die schwestren von ir grossen klag hertzlich wurdent wainen [warum so untröstlich?].*)

Tö. 56 (cf. Reg. Seele, 'edel')

brennen, entbrennen (cf. 'entzünden', 'Feuer', 'Hitze')

Ad.v.Fr. XX, 13-23 (cf. 'drücken')

CE 32f (cf. 'Wort Gottes')

CE 36 (cf. 'Liebe')

Eng. 2 (*und wert in keinerlei dink da von ir hertz gegen got brinnend wart*)Eng. 2 (*Sie erwelten ein suppriolin mit brinnenden hertzen*)Eng. 7 (*welten ein priolin mit prinnendem hertzen*)Eng. 18 (Alhaid von Igelstat beim Sterben: "*Ich lig reht als in einem kulen taw.*")*Und redet die aller zartesten wort ... also daz alle die hertzen die uber sie komen, von ir brinnende wurden.)*Eng. 36 (*Da ward ir hertz von minnen prinnen*)

Oye 15 (cf. 'Schwert')

Tö. 12 (cf. 'Sonne')

Tö. 14 (Vorrede Elsbeth Stagels: *won ir [der alten Schwestern] hertze bran und ir leben lucht als krefteklisch das es offentlig zaiget das das wort in iren hertzen fruchtber was, das vor geschriben stat: 'Estote perfecti'*)

Tö. 25 (cf. 'Liebe')

Tö. 51 (cf. 'begehren')

Tö. 64 (cf. Reg. Seele, 'Gottes Seele')

Tö. 83 (cf. 'Liebe')

Vil. 56 (cf. 'Feuer')

'Brustkorb' (leibliches Herz; cf. 'drücken, ans Herz')

Got. 131 (cf. Reg. Analogie, 'Seele//Mensch')

Got. 138 (*und legt got grosse marter an sie, das sie alle krumb ward, und das antlücz auf das hercz gedrücket was, das ir kynne dem herczen ein grosse gruben und twelen het gemacht*)

Oet. 244 (cf. Reg. Geist, 'lebender Geist')

Oye 10 (*Etwen ward ich getwungen, so ich mein gewand und mein kreucze von mir gelegte und es von unruw nit mer erleiden mocht an dem herczen, in dem leibe bevand ich nie dekeiner krankheit davon, und so die unrw gar daran verdarb und denne mein gewand was, als es mit blut besprenget were, wa das ungewürme da auff lag, wann es mich gar ersogen hette und ich mich des nit weren wolte: do ward ich getwungen, das ich mein gewand und mein kreucz wider zu mir nemen must.)*

Oye 23 (cf. Reg. Seele, 'Grund')

Tö. 7 (cf. Reg. Seele, 'Wunder...')

Tö. 10 (Vorrede Joh. Meier: *namen Ihesus, wie er den von grosser minne und andacht auf das fleisch und in das plut der prust seines herczen geschriben hette, und also den selben namen scheinparlichen auf seinem herczen truge. Elsbeth stickt Kissen mit dem Namen Jesus in roter Seide, damit Seuse die namen alle auf sein hercz ploss leit und sie mit einem götlichen segen seinen geistlichen kinden hin und her santte.)*Tö. 27 (*Ir strenges und ir hailiges leben bracht sy an ir end. Und do die zit kam das sy únsere herr zú im nemen wolt, und man ir unerschrokenlich sait das sy sterben solt, do lacht sy gütlich und schlug an ir hertz und sprach wolgemütlich: "Das ist das herlichest leben das ie wart!" Und also schied sy seliklich von dirr welt. In der selben nacht do was ainem ussren menschen, der von ir úbung nit wist, in aim trom, wie sy uff ainr hurt uff dem aller luttresten wasser enweg für, und ist geloblichen das ir sel für sich zú Got füre.)*Tö. 53 (*Und in dir selben nacht do was ir [Adelhait von Frowenberg] als gar we das ir zwo schwestren wachetend, und also gelag sy ain wil gar still und sprach do gar andächtlich: "O frow und aller welt kúnigin, himelrichs und ertrichs!" und sprach do gar inneklich: "Gern, frow, gern", und sprach do aber mit ainer*

- sennlichen stimm: "O wie was das so kurtz!" Adelhait schickt die Schwestern weg, als sie nachfragten ob ir als we wer (...) do richt sy sich uff und hat ir hend andächtlich und begirlich uff, und tett recht als ain mensch der sich hertzlich gegen ainem ding fröwet, und lait do ir armen gar zartlich über ain andren, und trukt sy gar mineklich und begirlich an ir hertz recht als ain mensch der mit frölicher gird den andren an sin hertz truket. Und do sy das ain güt wil getraib, do sprach sy inneklich: "Mineklicher her min, zerris mir hend und füß, hobt und hertz und alle mine gelider!" [cf. 54] Und dar nach über ain wil do wainet sy als gar hertzlich als ain mensch das von grossem jamer wainet, und tet recht als sy schrigen welt, und do dis ain güt wil geweret, do sprach sy zû den ii schwestren gar gütlich und frölich: "Kind, schlaffend und sind min unsorg.")*
- Tö. 54 (*und lies sich únsere her ab dem crütz und um fieng mich gar lieplich, und trukt mich gar gütlich und lieplich an sin götliches hertz, und sprach gar süseklich zû mir: "Gehab dich wol, ich wil din ewiger lon sin."*)
- Tö. 94 (*Ain schwester zaiget och aimest zû dem hertzen und sprach: "Du [Elsbet von Cellikon] soltest dem Ihesulin gütlich tûn: es lit recht da in dem hertzen." Also fieng sy ain gewonhait an, das sy fûr das mal dik ir armen begirlich über ir hetz truket recht als sy in lieplich umb fienge*)
- Wei. 68f. (*Da enpfing sie [Elysabeth von Weyler] auch und ward ir eingedrucket von got daz zeichen, daz ym ging durch sein seyten, also daz ein offene wunden erschein an irem hertzen. Oft so sie kom in einen ernst oder so sie in dem chor stund und sang, so ausswyl (A.: von ausswallen, hervorströmen) von der wunden frisch plut piss auf dy erden. Daz ward denn von den swestern auf gehebt an neüwe tücher, die ez von andaht langzeit behilten rosenvarb und wolsmecket. Ir herz ward auch gesehen von wolgelerten predigern an irm tode; die sprachen, daz ez ein bewert zeichen were. Ein ander zeichen het sie auch an dem freitag iim nonzeit, alz ir denn [69] unser herren leyden alz ser ze hertzen ging, daz ir daz plut zu dem mund ausswil (A.: aussging wil (!) N), daz da von ward gefüllet ein messiges pecke, daz man ir dar habt.)*
- Wei. 72 (*Da sie [Mechtilt von Hundesingen] sich lag vor irm tode wol drey tag, da wir [also zu Lebzeiten der Schreiberin] sie wolten ze einem mal iim keren, da sahen wir an ir seyten gegen dem hertzen ein rosenvarbes mal wol an der preyten alz ein hant, daz wir all derschracken und sprachen: "waz mag daz anders gesein denn daz zeichen unsers herren?"*)
- danken**
- Ad.v.Fr. VI, 11-14 (*O mein got und mein vater und aller der, die nimant hand noch wend han wan dich allein, ich dancke dir von herczen der gabe, daz du mir vater und muter nemt, e daz mir von in kein gut geschehen möcht, und die notdurfte, die si mir geordenet hetten, domit ich zu grosser wirde komen sölte.)*
- Kat. 173 (*Elsbeth von Villingen wird nicht hoffärtig wegen ihrer Gabe der Tränen, won das sy alle zitt got gnad vnd dank sait darum in irem hertzen vnd es wider vff warff in den vss fluss, dannen es jr geflossen was.)*
- Kat. 176 (*Elsbeth von Villingen nach einem Entschwinden der Kräfte während dem von ihr gewünschtes Singen einer Johannesmesse zu ihren Schwestern: Jch danken vch von allen minen hertzen, das ir min begird erfüllet hand, vnd möcht vor vwer ieklicher min veny genemen, das wolt ich gern tûn.)*
- KiS. 106. (*Werendraut von Düren spricht in ihrer Todesstunde zu den versammelten Schwestern: Ich wolt euch dancken von allem herczen der grossen genad, die ich pei euch verdint hab, wist, das got und ich iczunt sein ein und ein und das mein sel iczunt gedruckt ist in die heiligen drivalentigkeit als das insigel in das wahs, und sol mein sel nimmer mer einsincken in die grundlosen gotheit, und will unser herr und unser frau [schön!] und alles himelisches her iczunt mich an diser stund mit in nemen zu der ewigen freud. Da mit sey gotes seggen mit euch*

immer ewiglich. Dar nach lass sant Irmgart die letania, da richtet sie ir hercz auf und ir hent gen got, und ee die lentania vollendet ward, da war sie verschiden.)

Vil. 137 (cf. 'nehmen')

Wei. 71 (Mechtilt von Hunderingen wird an unser frawen tag Annunciatio krank und schwach in den Chor geführt. *Und da man in der antiffen h e c e s t d i e s dy wort sang: h o d i e D e u s h o m o f a c t u s*, da enpfant sie alz eins starken twinges von genaden, daz sie an alle hilf sich auf hube und stund auf ir füß und tyeff geneyget gegen der erden, daz sie unserm hern also danck sagt mit hertzen und mit leyb. Dar nach setzet sie dy selb genad wider nider in irr krafft an all ir hilf.)

Demut

Ad.v.Fr. IV, 17-26 (Adh. pflegt eine übel riechende Kranke, die in ihrem Schoss stirbt und gibt ihr drei Tugenden mit an Stelle zeitlicher Habe: *Die erste tugent was rechte miltikeit an gesuch zergencklicher dingen, die ander rechte demut des herczen, die trit ein williges elend alles zergencklichen trostes aller menschen...*)

Tö. 102 (cf. 'rein')

Tö. 122 (cf. 'rein')

denken, erdenken, Gedanken

AL 32,13-15 (*dise swester gedoht in irem hertzen: "ach herre, welh ein grozze gnade dise gnade ist. (...)."*)

AL 66,25 (cf. 'jamerig')

Eng. 42 (14 Tage lang erfüllt mit Gott, *daz wenig unnutzzer gedank in min hertz kom*)

Got. 237f (*Und do ir ir herr, der ritter von Hohenfels, gestarb und si wittwe ward, do kam ir hercz in manichem gedank, wie si ir leben [238] sölte anfahen, das si freud gewünne und kond sich doch nit gerichtten weder ze got, noch ze der welt.*)

Kat. 119 (*Darumb wölt ich mir gern allú minú gelider lāssen zerschniden vnd all min ādran vsziehen vnd all die marter liden, die ie kein hertz erdenken ald betrahten kund.*)

Kat. 122 (*Alle, die nach im jameret, die wil er [der hl.Geist] trāsten mit als vnbegriffenlichem trost, das nie hertz darnach kond gedenken noch nie sele da von betrahten kund.*)

KiS. 109f. (Elsbeth von Oettingen: *Die kam dar zu, das si keinen üppigen gedanck ruu in irem herczen gab, und was sunderlich zehen jar irs herczen als gar gewaltig, als ob sie es in iren henden het. Hatte viele Gnaden, besonders jubilus, musste schreien...*)

Tö. 70 (cf. 'Härte')

dienen

Vil. 19 (cf. 'mitleidend')

dörren

Tö. 51 (*So sy [Adelheit von Frauenberg] och etwenn als fast turst das ir hertz in irem lib mócht getorret sin, so wolt sy doch nit ze unrechter zit trinken.*)

dringen

Got. 131f (cf. 'Kreuz')

Vil. 128 (Gott zu Ursula Haiderin: *Du wirst noch manchen spott und verschmechnus leiden, das dir durch dein hercz wirt dringen, weil du waist, das sich deine verfolger darmit verschulden. Kontext cf. Reg. Herz 'ausschütten')*

drücken, ans Herz

Ad.v.Fr. XX, 13-23 (*Nun stund sie bei dem altar pei dem rechten chor, und also kert er sich umb gegen ir und umbvienge sie und truckte sie an sein hercze. Und mit dem umbvahende do wart ir hercz so sere brinnende von götlicher minne, daz si darnach dehein dinge (...) wie es was; es was ir durch got als frolich ze tun als ze lan. Und von der stunde wolt sie enhein ding nie getun anes gottes rat an den*

dingen, die man wegen sol. Was ir nun von dem fleisse ze leiden würde, das befalch si got. Darnach uber acht jar gab ir got als grossen ernst an dem herczen und auch kraft an dem leibe, also was der wille wolt an tugentlicher übung, das volbracht der leib nacht und tag an allen überdrücz, also das sie rett auf ir conciencz, daz sie nit weste, das sie von sant Lucien tag uncz an die alte vasnacht it me möchte han volpracht inwendig und auswendig.)

Ad.v.Fr. XX, 53-60 (*Dis geschach darnach uber zwei jar, dp leitte got als unverschuld leiden auf sie, das sie nit west, wi sie im an dem bilde, als er an der seul stund, gleicher möcht sein worden, und sunderlich do si in dem capitel stund an der seul und si geslagen ward mit mengem unerbarmherczigen wort. Do kam unser herr und f umving si und truckte si an sein hercz, das ir sele als vol minne ward, daz si urlaub nam auss dem capitel und ging hinder den altar und wolt von gotes füssen nie komen, e das er aller freund wurde, die si so ser peinigten on rechte sache.)*

AL 76,15-25 (*si ging in daz capitelhaus, und an der priorin stat da saz ein herre, der het daz aller schönst clait an ... und sein antlütz lauht als di sunne. si kniet für in und er enpfing ir gehorsam. do si im gehorsam gelobt het, do ving er si zu im mit sein armen unter sein mantil und drukt si an sein hertze gar gutlich und sprach zu ir: "gehab dich wol, libez mein kint, und fürht dich niht, ich wil dich nimmer verlozzen." und si het in für den liben herren sant Dominicus.)*

Eng. 13f. (*Denn ze naht nach tisch als sie [Alheit von Trochaw] in den garten gink, daz sie denne von den swestern ein suzez wort von unserm herren hort, so kom sie von ir selber und sprank ie von einem baum hintz dem andern und druket die baum an ir hertze. Als man sie denn fragt, waz sie do mit mainte, so sprach sie: "Da ist mir reht sam ieder baum unsere herre Jesus Christus sei" [Bsp. für Lebensfrische, cf. Schröder Nachwort Eng. S.47; cf. König, Einl.Adh.].)*

Eng. 27 (*daz sie [Maria] mir oft dar unter erschain und druket mich an ir hertz*)
KiS. 114 (cf. 'hertz lieb')

Kat. 130 (*Si sah ein kindli in ir arm ligen, das vmbvieng si minneklich vnd trukt es zartlich an ir hertz.*)

Tö. 60 (cf. 'Herz des Herrn')

drücken, ins Herz

Kat. 130 (*Do nam únsere herr der rosen einen, die er in siner hand trúg, vnd warf ir den an das hertz. Vnd dunkt si, das si mit ir selbes hant den rosen dur ir lib in das hertz trukte.*)

durchgehen

Tö. 62 (*und hat sin liden ir hertz und kreft also durchgangen: wenn man ze tisch lass etwas von únsers heren liden, so ward ir hertz als bewegt das sy für das nütz nit mocht essen*)

durchleuchten

AL 61,12-66,16 (Während einer Verzückung [cf. 'brechen'] wird Adeheit von den Jungfrauen *Spes* und *Karitas* am Arm genommen und *also was ir in dem gesiht, wie sis fuerten durch all diss werlt* [63,22-23]; nach einem Schwächeanfall wird sie ermuntert, sich aufzurichten und an die Leiden des Herrn zu denken, zu dem sie sie führen wollen; *"ich führt daz ir mir nit wor sagen wolt, wann diser wek ist gar lank und gar ferre"* [64,16-17]. Sie werde doch nicht angelogen, sie soll an die Schönheit des Herrn denken: *sein antlütz ist noch tausent stunt schöner denn di sunn. als di plitzen varen von himel, also gent di strel seiner schön von seim antlütz* [64,21-23]. Durch diese Reden gekräftigt, gelangt sie freudiglich *zu der stat, do der herre, ir lieb, innen was. all porten waren in uf geton. mit freuden gingen si ein di stat. di was als weit daz si ir zu ent nit gesehen moht. di weg in der stat woren all von lauterm gold. si* [65] *was auch als hoh daz si kein dach ob nit sah. di stat was elle überzogen mit der sunnen, di was ir dach. si sah ein pette*

in der stat, daz als alsamt geziret mit grüenem samit. die junkfrawen legten si an daz pette. do si an dem pett also lag, do sah si iren herren her gen, und was so schön daz ich [Wechsel in 1. Pers., in anderen HS korr zu si] nie so vil het gehort von seiner schön, er wer tausent stunt schöner. sein anlütz lauht und gab liht über alz daz liht, daz in der stat was. sein gank was gegen mir und sein schön durchlauht mein hertze und durchging elle meine glit. im volgt alz daz noch daz in himelrich und in ertrich was und di himelisch mueter Maria was im aller nehst, und die im aller meist gedint heten, di gingen im do noch aller nehst. (...) ich sah auf und sah in ane. do was er als schöne daz ich sein nit erleiden moht, wann mich dauht, mein sele zerflütze von rechter minne. er sprach: "mein geminnte." mit dem selben wort, daz als süezzlich ging uz seim mund zoh er mein arme, sündige sel in sein gotheit, daz ich nimmer gesagen kan von disem gesiht, denn daz [66] ich daz wol weizz, daz ez sich erhueb do man compet gesungen het und wert biz an den andern tag daz man messe het gesungen. und do ich wider zu mir selber kom, do moht ich mit allem mein vermügen ein Ave Maria nit gesprechen vor minn meins hertzen. daz wünneclich, schön anlütz, daz ich gesehen het, lauht mir mer denn vir wochen inwendig in meiner sel. "Ach liber herre, hilf mir daz dich mein sel ewiclichen müez loben in den ewigen freuden in dem aller höchsten lobe und dich dein aller libst loben ...)

durchsoiffen

Oye 18 (cf. 'Herz des Herrn...')

durstig

Tö. 22 (cf. Reg. Geist, 'Böser Geist')

edel

Vil. 112-115 (*Ich war, sprach die dienerin gottes [Ursula Haiderin], eins mals mit meinen ihnerlichen augen gekehrt gegen der nichtigkeit aller menschen, und sach ich auch den schödlichen acker, in dem sich mengs edles herz, das zue vor ein usserwölter freunt gottes war, sorglich einstürzet und ellentiglich verihrt. Und da ich das verstand und ansach in vilfeltiger weiss, da füeng ich an und beklagt mich an irer aller statt und sprach: "O wee wee! Dis mag wol sein die clag eines unbereiten sterbenten menschen, o wee und immer wee des gaistlichen sterbens des ineren menschen, in dem sich die seel verwaiset findet! Diese pein überdrüfft alle hölisch pein. (...) O wee, [113] möchten mich alle himlische gaister nur einen augenblick dahin weißsen in den grundt, da alle verlassne wessne [// SEELE] sich zuesamen halten in dem grundt und stiller unbeweglikeit!" (...) Dises beklagte sie sich gar fil weg mit senenten geberten. Da wurt ihr geantwort: "Nimb dein selbsten war, dass dis clagen und ellente seüfzen nit kome us der liebe deines eigenen nuz. (...) " Sie sprach widerumb: "O wee, darmit erbiet ich doch mich selbert in aller empfindlicheit, der herr das jameren eines wolgeordneten menschen, der den adel seiner seel, als sie von gott erschaffen ist, übersehen hat (...) " Da sach die selig muetter die kräften des ineren und usseren menschen und sach, wie es sich selbsten solt sözen als ein saul eines baus (...) [114] Dan als das fundament verborgen ist menschlichen augen, also ist allen menschen verborgen das urthail, in dem gott alle ding richten will. Aber uf dissem grundt bedreugt sich mancher mensch gar gresslich (...) Die ander maur ist oder folget gleich uf die erste, und das ist gerechtigkeit ieben mit liebe der warheit (...) Die drütte maur ist messigkeit. Die beschliesst die vorgenanten zwo mauren, nach dem der mensch vermöglich ist, dise dugent zue ieben. Die vüert maur sol billich genant sein störke. . (...) Wer nun dises hausbaue sicher will erhalten, das es von ungewitter zeitlicher unrue nit zerfalle oder zerstert werde, der sol es wol und recht döcken, dan das dach ist ein ufenthaltung alles dessen, so daruf fallen mag, das es in das haus nit kome, und ist doch das haus ein ufenthaltung des tachs. Aber soll der mensch behüeten und beschirmen den ineren menschen, das ist sein*

seel und alle tugenten, dass ales so von ussen zuefalt, es sey lieb oder laidt, glick oder unglück, dass sich [115] der usser mensch also verhalte, das nit ein tropf kome in das haus des hertzen und inereichen frittens.)

Edelstein

Eng. 42 (Elsbet Mairin erscheint nachtodlich einer Schwester: *Si het ein furspan mit edelm gestein, daz bedekt ir allez ir hertzze und waz lauter spigelglas: da sah man allen den dinst innen den si unserm herren ie het getan* [cf. AL 109, Anm. Strauch, der wortgetreu dieselbe Stelle zu AL 68,34ff, cf. Reg. Geist, 'geistlich', als Auszug aus GU 41,36ff zitiert, i eschat. // (Indien etc.)])

Ehre erbieten

AL 91,3 (cf. 'Jerusalem')

Eindruck

Oye 47 (cf. Reg. Seele, 'Seele Johannes' des Evangelisten')

Einigkeit

Oye 30 (cf. 'rufen')

einfallen

CE 31f (*Da sie in de Chor kam, da sprach er: an dem Tag, der da war ein Tag meiner Freuden und meiner Gemahelschaft, wie das war, dass mir der Tod nahe war und meine Angst, so fiel mir in mein Herz ein so grosses Spiel von der künftigen Lustigkeit; derselb Düss (Getöse) spielt noch in dem Himmelreich in meinem väterlichen Herzen, dass die Engel und die Heiligen alle Tag Hochzeit davon haben, und sunderlich die Engel, die den Priester [Heinrich von Nördlingen, cf. S. 27] pflegen.*)

eingehen

AL 8, 1-4 (cf. Reg. Geist, 'Böser Geist')

eingiessen, einschleussen

Ad.v.Fr. VII, 15-21 (cf. 'Herz und Seele')

Vil. 54 (cf. Reg. Seele, 'Fegefeuer')

Oye 17 (cf. Reg. Gemüt)

Oye 40 (XXVI. "... *Als mich mein vater in sünlicher weiss alle zeit schleusset in sein veterlich hercz, also schleusse ich allezeit menschliche kunne in brüderlicher weisse in die aufgeslossen wunden meiner minne.*")

einlassen

AL 27,11 (cf. 'kemnatten des hertzen')

einklingen

Oye 48 (cf. Reg. Seele, 'Mittler')

einschliessen

AL 1,6-8 (*swenn ez gie mit seiner mueter zu predige, swaz ez do horte, daz sloz ez in seins hertzen schrein.*)

ellend

Vil. 105 (cf. 'merken')

empfangen

Got. 118 (cf. 'empfinden')

Tö. 64 (cf. 'Wunde')

empfinden

Got. 118 (*Die erst [der ihr von Gott gewährten Gnaden] was, so si fur den altar ging, das sie an ir sunder kraft enpfing und enpfant an herczen und an leib von unsers herren leichnam.*)

Vil. 19 (cf. 'mitleidend')

entbrennen → 'brennen'

entzünden

Eng. 4 (*do warde er so sere entzunt an sinem hertzen*)

Kat. 147 (*Vnd horte den convent 'Aue stella' singen als sÿsseklich vnd also wol, das sin herze von gnaden enzÿnt was.*)

Kat. 174 (*Die 25. Tugend der Gotteszuversicht: Die hat ir hertz also entzündet vnd als inbrünstig gemachet, das sy dis tugent all bracht jn jr obresten volkomenhait.*)

Oet. 262 (*Und dick so si hört an der predigt die wort unsers lieben herren, oder süst von got redet, so ward ir herz also entzündet in götlicher minn, das si geren mit lauter stimm hette geschriren von grosser begirde, die in ir was, denn das sie got mit grossem ernst pat, das er ir hülfe verpergen.*)

Tö. 65 (cf. 'Wunde')

Vil. 52 (cf. 'bilden')

Vil. 63 (*Ihr [Ursula Haiderins] gemiet und herz war entzündt in ihrem leib us begiert und andacht zue dissien hailigen orten und stötten.*)

Wei. 68 (*Elysabeth von Weyler: Dy waz fünf jar alt, daz sie kom in daz closter. Und zehant vinge unser herr an mit ir mit seiner genad und enzündet ir hertz und all ir begird also mit seiner mynn, daz ir gemüt und all ir sinn alz gar auf gezogen waren in got, daz sie sprach: "ich weiss paz, waz man tut und wie ez gestalt ist in himel, denn zu Weyler in dem closter"; A.15: ganz ähnlich Diemut Ebner in den Viten von Engeltal ... 33,9f.)*

Vil. 63 (*Ihr [Ursula Haiderins] gemiet war entzündt in ihrem leib us begiert und andacht zue dissien hailigen orten und stötten.*)

Wei. 70f. (cf. Reg. Seele, 'rein')

Wei. 74 (cf. 'Herz Johannes' des Ev.)

erbarmen

Kat. 172 (*Jr hertz was als voll erbärmd gegen irem ebenmenschen*)

KiS. 105 (cf. 'milde')

erfreuen

Adh. 180 (cf. 'Gott/Christus im Herzen')

Vil. 112 (*und der sich dieser allmächtigkeit gottes erfreüt von ganzem seinem herzen*)

erfüllen

AL 36,16-20 (*unser herre sprach hintz der swester: "libe, wor um hostu mich lieb?" do sprach si: "herre, dor umb daz du getreu pist und daz du schön pist und daz du reich pist und daz du milt pist und daz du elle hertzen erfüllen kannst und daz du permhertzig pist."*)

Tö. 44 (cf. Reg. Seele, 'Tod')

Tö. 107 (*Ich ermanen dich aller diner minn da mit Got din hertz erfult gen des menschen ewigen hail für den grossen zorn unser schuld, und bit dich, gnädige frow, das du mir gebist ain minendes hertz alle zit ze habent gegen dir und dinem kind umb alles das güt so wir von dir empfangen habent.*)

Vil. 13 (*und war ir [Ursula Haiderin als Kind] herzlin mit solcher gnade und süessigkeit erfüllt*)

ergreifen (mhd. begriffen)

Kat. 174 (*Vnd zoch das in sich vil, als ir hertz vnd sel begriffen mocht, vnd niettet sich des alle zit mit grosser wollnust vnd fröd*)

Tö. 42 (cf. 'Liebe')

erhöhen

Tö. 14 (*Vorrede Elsbeth Stagels: Sy behieltend das wort das Sant Augustin in der regel schribet, das da ob allen dingen lutterkait bringet: "Ir söllent die irdischen ding lassen und sond úwer hertz und úwer gemütt uff haben zú himelschlichen dingen."*) [cf. Acklin 43 i]

erinnern

Vil. 100 (cf. 'betrachten')

erkennen (cf. 'inne werden')

Vil. 59 (Maria lehrt Ursula Haiderin die Psalmen zu sprechen: *"Zum fünften und lösten, sprich mir stehent mein lobgesang, so ich gesprochen, als ich heimsuechte mein liebe freündin Elisabeth. Da füel die erkantnus der haimlichait gottes in mein herz, das ich von überfluss desselben sprach: Mangnificat [sic] (A.1: Hs. mangficat) anima meam dominum" (...)* Wan du dis wirs verrichten, so wil ich dir und der ganzen statt Villingen verheissen mein getreüs fürbitt uss mietterlicher freyheit bey meinem allerliebsten sohn, also dass mein segen sol iber eüch komen und ir soltet beschirmet werden vor allem unheil und betrüebnis an seel und leib)

Erkenner aller Herzen

Vil. 142 (Weil aber ich mit meinem grossen bedauren solches [Kunde über das Sterben der Ursula Haiderin] nürgent geschriben find oder finden kan, was sich sonderbar möchte zue gedragen haben, und doch wol zue erachten, solches wirdig wer zue beschreiben, muess ich solches dem erkenner aller herzen heimsözen, und finde mehr nit, als ich hernach verzeichnen wil.)

erkranken

Tö. 97 (das ir [Seuses Mutter] hertz etwas erkrenckte enpfintlichen in irem leib, das si von amacht nider seig an die erden.)

erleuchten

AL 84,4-6 (cf. Reg. Seele, 'gebären')

Got. 129 (Herre, ich bit dich durch dein heilige begrebde, daz du geruchest mein blintes hercz erleuhten. Herre Jhesu Christe, ich lob und ere dein heilig urstende, und ere dein zarte sele, die da ist ein trost der wunniklichen gotheit. Ich lob und ere dich, du da hast enpfangen also loblich die zarten menscheit, die der heilig geist dir hat angelegt.)

Kat. 152 (cf. 'Herz des Herrn')

Kat. 121 (Hl.Geist = Licht, *das menig vinster hertz erlúhtet hat...*)

Oet. 252 (Do stund si [Ite von Hutwil] in einer mess; do ward zu ir also gesprochen: *ich wil mich dir geben ze einem insigel und ze einem pfand, das ich mich von dir nimmer wil gescheiden! Das was wol XX jar gesein vor irem tod und do si dise wort erhört het, do ward ir herz also erleuchtet und verwandelt, das si ee nit gelawben mocht [die Zweifel werden ihr benommen] und ward ir herz also erleuchtet mit dem liecht götlicher wahrheit, das si in allen dingen bekant den willen gottes. Von disem liecht kont si nit gereden noch ze worten pringen und daucht si, das es niemant verstan möchte, noch bekennen, denn der es in im hette. Und in disem liecht ward si bekennen, wie gottes geist und ir geist ein geist würden und mit im also vereinbaret, das si im allein lebt. Und ward also geüsseret und gefremdet von allen aussern dingen, das si si nit mochten gehindern. Si bekant wol zergenckliche ding, als si an im selber warent, si warent aber als verr von ir, das si si nit berürten. Do si in diser gnad was, do het unser lieber herr ir herz also erleuchtet, das si erkant und enpfand an einem ieklichen menschen, ob er diser gnaden icht hette, und verstund es als eigenlichen, so si mit den selben menschen rett, das si ir des verjahent für die warheit, das es also were. Und in diser gnad was si manig jar. Dar nach begond ir die frewd minnern, aber die sicherheit verlor si nie.)*

OetErb. 214 (cf. 'Augen des Herzens')

Tö. 45 (Mezzi von Klingenberg sieht Schwester Gisela, *das sy als erlúhtet und geziert was ze dem hertzen als sy ain wunnekliches fürspan vor ir het.*)

erneuern

Oye 22-23 (Es wart also gesprochen: *"Ich wil heute meinem sune vetterlicheit erzeigen in dir, also daz er in meiner vetterlichen person sehe und spigel, daz er ist mein adel und mein magenkraft, und wil mit im und durch in an dir wirken gleicheit in ungleicheit."* Von disen worten ward mein hercz ernewert und gab got

gewalt, daz er mich machte blind und lam und wass söllicher widerwertikeit were, und das iglicher blutestrophe, der sich natürlichen geübet hette in mir, einen tod leiden sölte. Do ward diss wort gesprochen von des suns persone: "Vater, als miniklich dir sei, daz ich in dir sehe und spiegel, daz ich bin dein adel und dein magenkraft, als miniklich würck mit mir in diser sele, daz ich in ir wurcken sehe, daz ich pin dein adel und [23] dein magenkraft." "Meinem sun sol vetterlichen gezartet werden in dir durch die sünlichen gleicheit, die er gewürcket hat in dir, dem ich alle zeit einspiegel mein natürlich adel.")

Ernst

Ad.v.Fr. XX, 13-23 (cf. 'drücken')

erparmherziglich

Oye 15 (cf. 'Schwert')

erscheinen, im Herzen

AL 74,15-22 (*An sant Ludwicus tag do was si betruet um ein red, di het man geton uf dem convent und gehort in auch an. do sang man di mess Gaudeamus. do wart si verzogen in ein gotlich einung mit underm herren Jesu Cristi. und er gab sich ir zerkennen als ein sunne und sprach: "ich pinz ein sunne, di scheint über all perg und tal: also erschein ich in aller menschen hertzen und ist mir nihts verporgen. all gedank sein mir offen übil und guet.)*)

erschrecken

Oet. 251 (cf. 'antworten')

Vil. 129 (cf. Reg. Herz 'ausschütten')

erwählen

AL 46,25-26 (cf. 'Besitz Gottes')

erwecken

Vil. 144 (cf. 'ausgespreizt')

Erweiterung

Adh. 180 (cf. 'Gott/Christus im Herzen')

Adh. 185 (*Also was ir wie ir hertze gar wite wurde, vnd ei gross liechte kam in si, vnd vnsser Herre kam mit dem liechte, vnd stund für sie mit allen den wunden.)*

[// S.v.Kl. aber viel formelhafter hier → kein Eigenbericht, sondern stereotype Einflechtung der Autorin?]

erzeugen

Kat. 174 (*Elsbeth von Villingen möchte die Leiden des Herrn vergelten mit allen den arbeiten, so ir hertz vnd ir lib erzügen mocht.)*

essen

Got. 135 (*Aber dar nach da was sie ein ganzes jar, das nie essen über ir hercz kom, dann allein pone kipfet sie, sie tranck aber wein.)*

fahren, ins Herz

AL 57,28, (cf. 'Licht')

Feuer (cf. 'ausflammen', 'brennen', 'entzünden')

Got. 144 (*An einem Pfingsttag erloschen die Lichter im Chor und die Küsterin wollte sie wieder anzünden. Da sah ein ander swester, das der küsterin hercze vol feüres was, und das verstunt die swester, die es sah, daz der heilige geist der küsterin das feüer gesendet hete, das er den zwelfpoten sant an den feüerein zungen. Und da das feür als gross was, das von der küsterin hercz ging, da nam die swester, die es da sah, wunder, war umb sie das liecht nicht enprante an ir selbs herczen, und also enczundet sie das liecht von einem materglichen liechte, wann sie weste nicht, was got wunders mit ir gewürcker hete. Aber es was pillich, was got genaden an ir sel legte, wann gewan je swester grossen fleiss und ernst zu gotes lob und zu haltung des ordens, und zu allen guten dingen, der was sie eine, und dar an vol haret sie pis in den tot.)*

Vil. 56 (Bei einem gar unmässig heftigen Gewitter geht Ursula Haiderin mit uferhöbten henden in unseren hoff, füel uf ihr angesicht mit zerspanen augen, mit heüsserer stim und feurig und brinentem herzen opferte sie gott dem herren uf als ein lebentiges offer zue versöhnung der ganzen statt, und sprach mit dem senftmüetigen Moyses: "Herr, verschon ihr und dilg mich us dem buech der lebentigen!")

finster

Ad.v.Fr. XIII, 1-14 (Wie sie eines males waz in grosser hertikeit und sie unser liebe fraw trost und ir gab zu saugen ir junckfrauliche prüst. (...) "Du zeihest mich, ich sei dir ungetrew. Nun gang her und trinck auser meiner bruste." Und sie bot iren munt und tranck gar süsse milch, die was kalt, und darab sog sie und merckte an der kelte, das die finster irs herczen nit ende sölt han.)

Kat. 121 (cf. 'erleuchten')

fliessen, durchfliessen

AL 94,8 (cf. 'Reinheit')

Got. 124 (Es kom auch etwenn also, das ersame veter als hoh lessmeister in das closter gingen ir ze troste, so sie denn für ir pette gesassen, und begunden susse rede fur ze bringen vonn gotlicher andacht, so über wante sie sy mit so tiffen worten, das sie sorgeten, wie sie ir konden geantwurten, und was doch der irdischen buch nit gelert. Allein daz ir hercze durch flosset was von gotlicher genugsam, die sie allezeit in ir sel truge, das sie dick solche rede furbrachte auch gegen hohen pfaffen, das all ir buch kunst erstumen must, wann götlich einfluss, des ir geist allzeit gevellig was, und zu enpfahen die ler des schulmeisters, der ein beginnen und ein ursprung ist aller weissheit, der hete sie genuptet und geczogen im selber alleinvon iren kintlichen tagen.)

Oye 18 (cf. 'Herz des Herrn')

Tö. 84 (und sprach do ain stimm gar süssecklich zú ir: Trink des wassers so von minem hertzen flos.)

fragen

Got. 142 (Einer vor dem Altar bei ihrem Gebet stehenden Schwester erscheinen die Sterne ausserordentlich hell leuchtend, so dass sie sich wundert, ob das natürlich sei oder ob die stern got einen dinst und ein lob da mit tetten und erpüten, und in der frag ir selbs herczen ward ir ein antwort geben, das alle creatur geschaffen weren dar zu, das sie got lobeten in irm wesen und weise nach aller ir kraft. Und da von kom sie in so süsse bekantnisse, das sie das so tieffe in ir hercze senckte, das sie mer neigunge und reizunge ze gotes dinst enpfing ... wenn schon die 'unverständige' Natur Gott zu Diensten geschaffen ist, was pistu dann du, armer mensch, lobes und dinstes deinem schöpfer schuldig, der dir leib und sel hat geben...)

frei

KiS. 105 (Man sol wissen, wer zu der genad Jubilus komen will ... der muss genczlich frey sein herczen und gemutes von aller anhaftung zergenccklicher ding, und muss haben gancze lautrikeit, die unvermengt sey.)

Freude, fröhlich, froh (cf. 'erfreuen')

Ad.v.Fr. VI, 20-27 (Ach, wie gütlichen du mich gezogen hast von der welt in geistliches leben, wie gütlichen du mich umbfiengt mit deiner genod, do ich morgens ein swester sölt werden, daz ich von herczlichen frewden der nacht nie entslif. Ach, wie du dich mir so süssiglichen erczeitest die ersten XXX tag, wie du mich selber lertest und mein hercz und mein leib also reinigetest, das mir mein engel also heimlichen was, das ich in sach mit leiplichen augen, und von der gesicht mir di gnad widerfur und si mir auch nie genomen hast, daz ist, daz ich sider enkein ding mochte getun, daz gut waz, wann von götlicher minne;)

Ad.v.Fr. XVIII, 40-44 (Nach langer Zeit des Leidens und der Finsternis erhält Adelheit von Freiburg von Gott die langersehnte Befreiung und Bestätigung ihrer inneren Auferstehung: *Do ward ir hercz also fro, daz si ir hand darauf must legen; und werte dis frewd ein gutt weil. Do kam die Bescheidenheit darzu und sprach: "Fraw Sele, sich es recht an, es ist vil müllich, von got ze scheidenne." Do sprach die sele: "Mir ist gar begirlich und frölich, daz got also vil wil an mir würcen, das er mich wille in die helle schicken."*)

AL 88,9-12 (*Ich man dich daz dich dein libe mueter vant im tempil und ir hertz und sel gefreut wart, und pit dich daz du mich gefreust und mich alles des gewerst, des ich dich gepeten hon.*)

Kat. 107 (*won ir hertz ward gezogen in ein jnre götlich fröd vnd süssikeit*)

Kat. 138 (Kathrin von Stein: *...vnd sang mit grosser fröde ir hertzen*)

Kat. 143 (*vnd vrüten sich von herzen mit ir*)

Kat. 174 (*Sy hat gar ein minekliches, fröliches hertz vnd het wol vil liebes vnd trostes gehebt von den lütten.*)

Got. 123 (*gotlich grundlosse miltikeit geruchet zu freuen alle die herczen, die in menschlicher blodikeit dennoch streben*)

Oye 250 (cf. 'strewen')

Tö. 54 (*und ward min hertz und min gemüt mit sôlicher fröden durchgossen: der zû der zit tussent schwert durch mich het geschlagen, ich het sin nit enpfunden.*)

Tö. 61 (cf. Reg. Seele, 'Trost')

Tö. 78 (*Sy sach och do das die lût alle for únsern heren warent, und hattend alle die siten gegen im gekert, undhattend ir antlit in das ertrich gesteket, und sùchtend als klainlich uff dem ertrich recht als der nadlen düchet, und hatten Gottes kain acht, wie er inen was, und er hat sin zwessme so gütlich und so mineklich ob inen und sprach zû mir (A.: mir: Spur einer zu grunde liegenden Autobiographie?): "Nun sich wie recht lieb sy mir sind: bitt fûr sy." Da was aber enkain bitten noch nit, won Got schowen; do was der gesicht nit me. Doch belaiß an irem hertzen als grosse fröd das sy lang darnach grosssen trost da von hat.*)

Freunde Gottes

Oye 17 (cf. Reg. Gemüt)

Frieden

Tö. 23 (cf. 'Liebe')

fromm

Vil. 112 (*Also werden andere behalten durch frumer herzen gueter werk.*)

Fülle

Tö. 60 (*Wenn sy och fenstrin was, und so man denn lutt, so sprach sy von übermässiger fôlli ired hertzen andacht: "Bait, lieber min her, ich kum bald."*)

ganz, von/mit ganzem Herzen (unvollst.)

AL 96,1 (cf. 'Reinheit')

KiS. 107 (Gott klagen von g.H., cf. 'Arbeit')

KiS. 110 (cf. 'giessen, er-, durchgiessen')

KiS. 111 (cf. 'Liebe')

Tö. 89 (*O her [Sant Blassi], ich weri von gantzem hertzen gern da.*)

Vil. 44 (Ursula Haiderin wünscht und begehrt *von ganzem herzen* ihren Schwestern zu Neujahr alles Gute.)

gebären

Oye 20 (cf. Reg. Seele, 'gelingen')

geben

Adh. 182 (cf. 'haben, das Herz')

AL 46,29 (cf. 'Besitz Gottes')

Kat. 174 (*vnd wolt jr hertz niement geben noch wolt och von niement kainen trost haben won von got alain*)

Gedanken → 'denken'**Geduld**

Got. 132 (cf. 'Kreuz')

gefälliges

CE 34 (*Ehe dass ich Himmelreich und Erdreich geschuf, da spielt ich in meiner Gottheit alle künftige Ding, und wär das möglich gewesen, dass mich die Engel an hätten gesehen, sie hätten alle Ding in mir gesehen (...) So nehmen die Engel emsiglich ein den Ausfluss meiner Gottheit. Da erbarmet mich das elend Erdreich und hab das auch getröstet, das besteht an dem höchsten Grad mit pfaffenlichen Ehren. Sie sprachen in der alten Ehe, dass Niemand möcht Sünd vergeben denn Gott allein, das ist nu nit in der Zeit der Gnaden. Das bewähr ich mit den Evangelium. Die Gnad hub sich an pfaffenliches Gewaltes, da ich sant Peter den Gewalt gab. (...) Etliche die haben das Erdreich angezündt mit ihren feuerin (feurigen) Zungen, in diesem Satz stehen alle dein geistliche Freund auf dem höchsten Grad, und thät ir da kund von ihr zweien, derne Namen wär geschrieben in dem Himmel, deren hiess einer der Tauler und war ein Prediger, der ander hiess Heinrich, der auch vor mir da geschrieben steht. Und sprach: Da wo ich ein gefälliges Herz find, da trag ich den Rath ein, den ich im Himmel habe, da ist mir bass mit, denn mit der Heiligen Lob im Himmelreich. Denn das ist ein geordents Ding und muss also seyn, aber das ist selten auf Erdreich.*)

gegenwärtig

AL 32 (cf. 'Herz, göttliches')

Vil. 125 (cf. 'liebhabend')

Vil. 106 (cf. 'Herz Mariae')

gegünlichet

Ad.v.Fr. XX, 34-42 (*Also kert er sich aber gegen ir und sprach: "Kint meines, wes schuldigest du mich mit deinem unrechte? Du sölt wissen: Alle die mir ie gedinten, die hand mir nit gelonet; wer aber durch meinen willen leidet, der hat mir vergolten." Do sprach si: "Herr, ich leid es doch ungeren." Do sprach er: "Christus leid auch ungeren nach der menscheit, aber sein gegünlichet hercz ergab sich demüttiklichen an mich." Do sprach si: "Herre, nun sich, wie hertiklichen ich der swester tet, die mir dienet." Do sprach unser herr: "Du tet es nit; es teten dein funff sinne, die warent krank." Und mit dem worte was er enwek und was das leiden auch enweg.*)

gehen, zu Herzen

Adh. 161 (*Die selbe swester [Metze Tüschelin] stünd ouch zû einem mole vor einem crütze vnd gieng ir vnser Herren marter zû hertzen, vnd begerte ze wissende, da mitte si aller nechste Gott sinre marter möhte gedenken. Da sprach ein styme z ir: "Das ich nacket vnd blos stünd an dem crutz durch dinen willen, des machtu mir niema mit als wol gendancken als da mit, dz du dich beroubest dines eingnen wilen."*)

Adh. 168 (*Dise selbe swester Grünburg hatte sunderlich lieb vnseres Herren marter, vnd hatte da inne gross v̄bunge vnd andacht allzit als verre si möhte, vnd gieng ir als sere ze hertzen, dz si dicke der V zeichen gewar wart mit grossen stichen an henden vnd an füssen. (...) Ein swester hies swester Luggi Löscherin. Der gie vnseres Herren marter also ser zû hertzen, dz si der smertze vnd dz ser also vaste hindergie, dz ir hertze wart ein frúsche wunde, das es von blüte hin flos.*)

Adh. 185 (cf. 'weit')

CE 18 (*Ihre harten Kasteiungen befremden die andern und sie muss viel über sich ergehen lassen deswegen an bösen Worten; "es war ihr keiner, dass ihm nicht zu Herzen gingen die harten Wort"*)

Eng. 22 (*Dise wort gingen ir so minneclich ze hertzen*)

KiS. 110 (cf. 'giessen, er-, durchgiessen')

Kat. 155 (*vnd das gieng jr gruntlichen zů hertzen [die freiwillig genommenen sehr strengen Übungen] ... do verherdet jr der rug, das jr zejungst was, als ob sy vff ain holtz schlüg.*)

Kat. 172 (cf. Reg. Analogien, 'Seele-Bild')

Oye 30 (cf. 'milde')

Tö. 28 (*Und sunder do bredget ainest der provincial in dem advent als wol von dem wort Ecce das es ir als nach ze hertzen gieng das sy von rechter gird ze tusent malen ecce las.*)

Tö. 55 (cf. 'Schmerz, Pein')

Wei. 69 (cf. 'Brustkorb')

Vil. 104 (cf. 'Herz Mariae')

gehen, durch das Herz

KiS. 107 (cf. 'übergehen')

Kat. 176 (*Vnd do ðnser lieben frowen das schwert her Symonis durch jr hertz vnd sel gieng, do trukt er sy an sich. Vnd mit dem antruken do gieng das schwert durch sy baydy vnd durchschnais och sant Johannes hertz vnd sin sel.*)

gern/ungern, von Herzen gern/ungern

Kat. 100 (Adelheit Ludwigin sehnt sich nach der hl. Kommunion, zu der sie aus Krankheitsgründen verhindert ist; *do sah si einen byschoff vor ir stan, vnd hatt der einen guldin kelch in siner hant vnd sprach zů ir: "Empfiengist du gern nsern herren?" Do sprach si: "Ja, von allem minem hertzen gern."*)

Kat. 102 (*Do sprach si: "Ja, herr, von hertzen gerne."*)

Kat. 124 (*Do sprach si: "Herre, da enkan ich. Jch tēt es anders von allem hertzen gern."*)

Tö. 61 (*Und so sy etwenn als krank was das sy von hertzen gern het gerūwet, so tet er ir als not das er sy recht stossen dar zů bracht das sy uff müst ston, und gewan denn als grosse gnad das ir hertz recht inbrünstig ward.*)

Tö. 110 (Königin Elsbet sollte die erlahmte Hand einer Frau heilend berühren, der dreimal eine Stimme dazu geraten hat. Da Elsbet noch sehr jung war, erschrak sie *und tet es von hertzen ungern.*)

gestellt

Oet. 248 (*Do si in diser beswerde was, so was doch ir herz also gestellet*)

gewaltig sein, des Herzens

KiS. 110 (cf. 'denken')

Vil. 86 (*Aber sie waren ihrs eignen herzens nit gewaltig*)

giessen, er-, durchgiessen

AL 92,1-2 (cf. Reg. Geist, 'geistlich')

Kat. 107 (cf. 'Bitterkeit')

KiS. 105 (*Aber was die genad jubilus sey, das merkt. Es ist ein genad, die unmessig ist und als gross, das sie nyman versweigen mag, und das sie doch nieman volkumenlich gesagen kan an sussigkeit, die so uberflussig ist, das hercz, sel und gemut und alle die andern des menschen [!] durch gossen werden mir unseglicher sussikeit so volicklichen, das nieman so zuchtig ist, der sich enthalten mug diser genadh. Vollkommene mynne durch leuchtet in der genad mit gotlichem licht, das ist jubilus.*) [wichtig]

KiS. 110 (Adelheit von Heiterbach: *Das mug wir in der warheit von ir schreiben, das das (!) ir hercz und ir gemut von kintheit auf uncz an ir end durch gossen ward mit volkumer und einflussender andacht. Zehen jar beging di von ganzem herczen die siben zeit in dem tag, wann unsers herrn marter ging ir so ser ze herczen.*)

Oye 46 (cf. Reg. Seele, 'Seele Johannes' des Evangelisten')

Tö. 54 (cf. 'Freude')

Wei. 70 (...*Mechtilt von Hundersingen, die waz ein schöner junger mensch, da sie got enzündet mit seiner lib und ir hertz durchgoss mit seinen gnaden und ir vil gütlichs trostet erzeugt.*)

Wei. 73 (*Einen sweren sichtagen, die wassersucht, het sie [Wila] also lang, daz sie zu pett lag, und an s a n t N y c o l a u s t a u s t a g ward sie alz krank, daz der convent nicht wolt essen, daz sie vorhten, daz sie an sy stürbe. Da ez essenzeit ward, da kom unser herr und durchgoss ir hertz und ir sel alz gar mit gnade, daz der leyp auch krafft enpffing und daz sich dy gewulst nider liess und daz sie gentzlich gesunt ward. Zehant stund sie auf und ging in den chor und wolt unserm herren dancken. Da kom der convent von dem tysch [also blieben sie doch nicht bei Wila] und hetten wunder, daz siz dar inne funden. Da sprach sie: "war zu wundert ir ewich? Der mich sich machet, der kond mich auch gesunt machen, da er wolt."*)

Glanz (cf. 'Licht')

Vil. 46 (den Glanz des Karfunkelsteins Christi mit Nachfolgung der Werke im Herzen tragen, cf. 'Blindheit')

Gnade

AL 47,26-48,5 (*und er was als liht und als schön, daz di zelle elle erlauht was schöner denn von der sunnen schein. und wart ir hertz so vol [48] gnaden und süezzeikeit, daz si wont ez wer unser herre, und si wolt in an gerueft haben für got. do sprach der engil: "ich pin nit got. under herre Jesus Crist hot mich her gesant zu dir, daz ich dir sag di taugen und di heimlich di er hot mit deiner gespilen Cristina von Kurenburg."*)

AL 51, 20-23 (*do sprach ich: "frau, wer seit ir?" do sprach si: "ich pinz di mueter der permhertzikeit," und do si daz gesprach, do sah ich ir nimmer und mein hertz wart voller gnaden ...*)

Eng. 4 (*Herre, mir ist min hertz als vol genaden gegen in*)

Kat. 117 (*Die mess durgoss si mit hertzlichen trehen von der überflüssikeit der gnad, die in ir hertzen was.*)

Kat. 169 (*Dise sãlig swester Elsbeth ... die hat disen bom von der gnad vnd von der sũsse ires hertzen gezwiget vnd gedichtet, won diser bom aller tugent, der ist geflossen durch ir hertz vnd sel vnd hat durchgangen alle ir adren vnd ist blũgend worden vnd hat vollkommne frucht aller tugent an ir vollbracht.*)

KiS. 113 (*Sunderlich in einem advent was sie so gar vol genad unsers herren, das ir was recht, wie sie unsers herrn swanger wer. Das sol man versten also, das ir hercz und ir sel und ir gemut so gar werlich und enpfintlich vol was unsers herren gnad und seiner gegenwart, das sie nicht mocht geleiden, das man sie rurt.*

[Schreiberin sieht sich veranlasst, eine ergänzende Erklärung abzugeben, da ein etwas gewagtes Bild?])

Vil. 53 (cf. 'Herz Mariae')

Vil. 54 (cf. Reg. Seele, 'Fegefeuer')

Vil. 109 (*Ursula Haiderin erbittet sich von Maria Magdalena Auskunft über ihre Gefühle beim Tod Jesu (cf. 'sein') und hört eine Stimme aus dem Heilgtum bzw. der Reliquie, vor der sie steht: Mein andechtige dienerin, wisse du, zue der selbigen zeit mir mein maister und herr gabe vñf gnaden, die wirkten in meinem herzen so kreftig, dass ich sy dott und lebentig behalten ... Das erst, da ich im anfang meier bekehrung lag uf seinen heiligen füessen, da gab er mir ein liecht in mein seel, dass ich sach und erkante alle meine sindliche werk, die ich ie gethon hett, und den schatten, der mir us iedlicher sündt erfolgt. Ich erkante auch wol, dass dis war ein liecht der gnaden, welches ich von mir selbsten nit hette, und uf disem puncten erwölte ich gleich denjenigen zue meines herzen lieb, der in mir entzündt hett dises liecht der erkantnus. (...)* Zum drütten goss er in mich ein unverwandelten glauben mit ganzer hoffnung seiner hult und gnadt ... Da hett ich

auch ein solchen glauben, das ich gedachte, gott vermag alle ding und kann auch wol an des menschen wissen sein seel virkomen zum ewigen hail.)

Wei. 70 (cf. 'giessen')

Gott/Christus im Herzen

Adh. 180 (*Si*[Else von Núwenstatt] *sprach ouch gar dicke: "Gott ist in minem hertzen und in miner sele vnd komet selten jemer von mir, ettwenne so flúhet er, dz kan er ouch gar wol, so jage ich ime nach mit mime gemüte vnd wirde denne also fro. Vnd. spricht: Herz lieb, trut min," – vil söllich worte, die gar lieplich vnd minneklich waren, die sprach si von Gotte. Si fraget si ouch, wa bi si befúnde, so Gott in ir sele were? Do sprach si: "Ich befinde es by aller fröyde vnd selikeit, die er mit ime bringet, er erföwet vnd witet min hertze, vnd tût vff vnd entschlússet mir min sele mit sinen göttlichen gnaden."*)

AL 81 (cf. 'begehren')

Kat. 159 (*Vnd ward jr antlit als gar frólichen gestalt, das man an allem jren vssrem geless wol sach vnd verstund ain minenklich gegenwúrtikeit gottes jn ir hertzen vnd sel.*)

Oet. 239 (*und dar zu fleiss si sich zweier dingen stetiklichen. Das eine was das: was si tet, das si doch allwegen ir herz an got het.*)

Tö. 48 (*Aber sunderlich erzaiget sy das Got als sússeklich in irem hertzen woneti, damit das sy als gern und begirlich von im rett und och hort reden; und das sy denn also gehort, das behúb sy untz das sy úns ain schön búch gemachet. Im Alter ging ihr der Sinn ab, doch sobald man von Gott sprach, merkte sie auf und loset begirlich.*)

Tö. 94 (cf. 'Brustkorb')

Gott, bei Gott sein

Oye 27 (*Ich hette mich geübet an ettlicher gehrosam, und ward gesprochen also: "Es kumpt noch die zeit, daz alle dein übunge hinflussende wirt von inniger süssikeit. Sölte dein hercz nit bei mir sein in der ewigkeit, ich wil doch weselich wonen mit dir in der zeit?"*)

grimmig

Vil. 101 (cf. Reg. Seele, 'Kraft')

grünen, grünend

AL 94,30.32 (cf. 'Reinheit')

AL 95,31 (cf. 'Reinheit')

Grund des Herzens

Adh. 180 (cf. Reg. Seele, 'Schönheit')

KiS. 118 (cf. Reg. Seele, 'Gott in der Seele')

Oye 9 (*An sant Katharinen tag geschach mir gar gütlichen von gotte. Ich ward süssiklichen erwecket lange vor metten und ward zu mir gesprochen also: "Dein kreucz ist ein newegeborne rünsadern, durch die das minnewallende blut meines kreuczigenetun sunes einflussende und einklingende ist in den tiffen grund meines vetterlichen herczen."*)

Oye 20 (cf. Reg. Seele, 'gelingen')

Tö. 64 (cf. Reg. Seele, 'Gottes Seele')

Vil. 50 (cf. 'Herz des Herrn')

Vil. 129 (erschrecken; cf. Reg. Herz 'ausschütten')

Vil. 132 (cf. Reg. Geist, 'erwecken')

gütig

AL 62,30-62,3 (*von rehter minne seins [63] güetigen hertzen gab er an der heiligen antlaznaht sein jungern sein heilgen leichnam, und er west doch all di smeheit wol, di im immer enpoten wart.*)

Oet. 272 (cf. 'öffnen')

haben, das Herz

Adh. 181f (*Si [Else von Núwenstatt] hatte in den selben ziten iren sin bekumret mit iren geswistergitten, die si in der welte hatte. Da fraget si si, ob kein sibschaft als nachgebunden were, die Gott by ime liden wolte? Do sprach si, es enwere enkain sibschaft als nache gebunden, die er liden wölte, er wolte das hertze alleine han. Vnd da die swester also vil gútes vnd gnaden an ir sach, do bat si sú, das sú lerte, wie si sich gen Gotte solte halten. Do sprach sie dise wort: 'Du solt dich tûn vnder Gotte, vnd gib dinen willen in sinen willen; vnd das du lidest, was dich ane gat, das ist ime tusenstent lieber, denne das du tetest, das du gern tetest. ... vnd lasse alle bekûmberungen vsser dime hertze, vnd achte nûtzit, wann sin alleine ...[182] Da fraget si si, wie man denne solte tûn, so man ime gütlich tete? Do sprach si: 'Der alles das flúhet, das er nût ist, der tût ime gütlich.' (...) Da sprach si: 'Aber do were auch, das dz du da nût enhortest, wann das gût were, so ist doch Gott enkein dinge als lieb, so das der mōnsche sich vereine von allem dem, das vff disem ertrich ist, vnd sin hertze im alleine gebe. (...)')*

haben, im Herzen

Adh. 181 (*Sie seite ouch dirre swester ettliche heimliche dinge, die si in irme hertzen hatt, dz nieman wiste denne si*)

AL 44, 7-45,7 (*Ain paumann ..., der hiez Herman der kromer. der het ein anfehtung gehabt zehen jor daz er sich selber wolt tōten. Zweimal versuchte er es, wurde aber rechtzeitig noch gerettet; er wendet sich an Adelheid, sie möge sich bei Gott für ihn einsetzen. Sie gemahnt ihn zu beten. do sprach der man: "frau, mein leiden ist oft als grozz daz ich nit gepeten mag." do sprach si: "so gedenket doch an den namen unsers geminten hern Jesu Cristi und habt in in eurem hertzen." Er wolle ihrem Rat folgen und er wisse, dass Gott auf sie höre, weshalb er auf sie hoffe. Der Mann wird geheilt und besucht Adelheid nun alljährlich voller Dankbarkeit: ich wil got untz an mein tot für euch mer piten denn für mein mueter, hält sich aber nicht an ihre Mahnung, niemandem davon zu erzählen, indem er Frau und Kindern in sein Geheimnis einweiht.*)

AL 77,5 (cf. 'Herz des Thomas')

Härte

Oye 8 (*Ich hat mein creucz von mir geleit zwen tage, doch nit von hertikeit meines herczen.*)

Oye 11 (*So ich mein kreucz etwen von mir leit einen tag oder zwen von hertikeit meines herczen, wan es was mir des ersten gar unleidlich, wan das es got nun gar minicklich mit mir treit alle zeit, so ward ich als krank an dem leibe, das ich kaum gebeittet, das ich es wider nam, und was denn sicher, das mir pass ward, wan ich sein dick befunden han.*)

Tö. 70 (*Auf Jützi Schulthais legt Gott grossen siechtagen (...) und darzû gewan sy als grosse hertikait in irem gebet und ze allem das sy solt tûn, das sy fil kumers und grosse betrûbt da von hat. Eine Schwester empfiehlt ihr täglich 15 Pater-noster sowie die Betrachtung der Leiden Christi. Und dis tet sy fil zites, und von der erbârmd Gottes do begund irs hertzen hertikait etwe fil verwandelt werden in ain süssikait (...) Und zu disem gebet gwan sy als grossen ernst, und kert ir hertz und kraft sogar dar uff das de kain uppiger gedank in ir hertz kam, oder in dem gebet iemer wort gesprech, das sy etwenn dunkt das es von úberkraft ir tod múst sin.*)

haften lassen

Oet. 253 (cf. 'scheiden')

halten, in Frieden

Kat. 151 (*Si hielt ir hertz in frid gen allen mentschen vnd was gedultig in vil lidens vnd widerwertikait.*)

Oet. 248 (cf. Reg. Seele, 'Leib und Seele')

Hand und Herz

Tö. 88 (cf. 'offen stehen')

Haus des Herzens

Vil. 115 (cf. 'edel')

heilen

AL 85,14-17 (cf. Reg. Seele, 'heilen')

Heimlichkeit

Vil. 23 (cf. Reg. Geist, 'Versenkung')

Vil. 126 (cf. Reg. Seele, 'Tod')

Vil. 60 (Ursula Haiderin zum Konvent: *Ich bitt eüch, allerliebste kinder, lasset die heimlichkait meines herzens in eüch verborgen sein und sagent niemant darvon, weil ich leb*)

hertz lieb → 'herzlieb'**hertzenseher**

Kat. 112. (*Vnd solt mich manen, daz ich bin ein hertzenseher.*)

Herz und Augen

Tö. 44 (Reg. Seele, 'Tod')

Herz-Begerung-Sinne

Ad.v.Fr. VIII, 8-9 (cf. 'ziehen')

Herz Christi

Oye 47 (cf. Reg. Seele, 'Seele Johannes' des Ev.)

Herz Domiunicus'

AL 76,15-25 (cf. 'drücken')

Herz der Freunde Gottes

Oye 12 (cf. 'Lust')

Herz und Gemüt

KiS. 105 (cf. 'milde')

KiS. 105 (cf. 'frei')

KiS. 110 (cf. 'giessen, er-, durchgiessen')

Tö. 14 (cf. 'uff haben')

Tö. 54 (cf. 'Brustkorb')

Tö. 82 (cf. 'Süssigkeit')

Vil. 63 (cf. 'wenden')

Vil. 63 (*gemiet und hertz*, cf. 'entzünden')

Herz, Gemüt und Geist

Wei. 76 (cf. Reg. Seele, 'umfassen')

Herz, göttliches (cf. 'Herz des Herrn')

AL 67,16-32 (*... wi si eider in dem kor wer, und vor dem altar da stunden drei herren, di heten ainer lai gewant an und warn als gleich an ain ander, daz si niht gleicher konden sein gewesen . Cf. Hindsley, Eng. 141: und auz den dreien herren wart ein herre und der was so schon daz er niht schoner konde sein gewesen. sein anlutz lauht als die clar sunne. also schain ain prehender schein und ain glast auz allem seinem leib durch daz gewant. si stund hinten in dem kor und gedoht, wirt er her gent, daz si denne weisgleich mit im konde reden, und wes si in frogen wolt. und zehant ging er gegen ir und stund gleichs fur si. da sprach si: "sag mir, liber herre, waz ist dazh grozt heiligtum daz auf ertreich ist?" da sprach er: "daz ist mein heiliger leichnam, den man altag wandelt," und sprach da: "mein gemintez lip", und prait sein arm auf und umving si und druket si an sein gotleich hertz, daz si dauht, si klebot in im als ain wahs in ainem insigel. und mer denne vir wochen was er ir gegenwirtik in irem hertzen als si in gesehen het."*)

CE 32 (cf. Reg. Herz, 'Wunde')

CE 37 (*Du kommst schier an ein Statt, da alles dein Elend ein End hat. Der göttliche Fluss, der da fleusst von mir in die Heiligen und in die Leut, der fleusst in dich und fleusst wieder aus dir, und sprach von dem vorgenannten Priester: ich will ihm geben eine Sicherheit meiner Freundschaft und eine Hitz von meinem göttlichen Herzen.*)

Oye 29 (cf. 'milde')

Oye 47 (cf. Reg. Seele, 'Seele Johannes' des Evangelisten')

Tö. 65 (cf. 'Wunde')

Tö. 88 (cf. 'offen stehen')

Vil. 104 (cf. 'öffnen')

Herz und Hand

Tö. 88 (cf. 'offen stehn')

Herz des Herrn/des Vaters/Christi, väterliches Herz (cf. 'Herz, göttliches')

Ad.v.Fr. XI, 22-45 (cf. Reg. Seele, 'ziehen')

Ad.v.Fr. XIII, 4-28 (cf. Reg. Seele, 'aufziehen')

AL 15,15-16,22 (*ich der vater minne dich, und der sun der da ist gesprungen von meinem herzen und doch noch so verre nie gesprank er sei ewiclichen in mir bliben, und der heiligeist der da ist geflozzten von uns paiden und doch ewiclichen in uns paiden bliben ist. si sprach: "ach herre, nu sprech du gestern, du hest mir den heiligen geist gegeben als du in dein jungern gebe [AL 14,24, cf. 'Hl.G.'] so konden si alle sproche und elleu dink, das kan ich niht." unser herre sprach: "deine sele hat mich empfangen als si und kan allez daz si konden. wer sein not, als ez was des mols, so geb ich dir daz ez dein sele uz güzze in deinen leip. nu ist sein nit not. dein sel kan allez daz si konden. und pet mich allez himelisch here daz ich mein göttliche gnadfe von dir züge, ich wolt si nimmer von dir [16] geziehen als liep hon ich dich, du müest selber ser wider mich tuen do mit du si verworhst." si sprach: "herzenliber herre, durch die minne di du mir gestern erzeigst, la mich dich sehen." er sprach: "sih in dein eigen hertze." si sah in ir hertze. do sah si ir sele gegen unsern herren sitzzen. ir sele sprach: "ach herre, bleib ewiclich bei mir und gib dem leib zu tuen daz er heilige werk würke, daz du nimmer von mir gescheiden werst." unser herre sprach: "daz wil ich tuen als wenig ich mich von meim himelischen vater gescheiden mak als wenig wil ich mich von dir scheiden. do neigt sich di sel uf unsern herren und er legt sein arm umb si. do si lang do gelag, do hiez er si uf sten. si sprach: "herre, schreibe dein namen in mein hertze daz er nimmer mer vertilgt müez werden." er sprach: "daz wil ich tuen." er hueb uf sein zeszen hant und schreib den namen Jesus in ir hertz. die vier buechstaben waren güldlein, daz e daz was rot. si sprach: "herre, schreib mein namen auch in dein hertze." er sprach: "daz wil ich tuen." ez was da der vater und der sun und der heilig geist. swaz freuden und gnoden do was, daz kan nimant gesprechen. unser herre sprach: "pit mich swes du wellest, des wil ich dich geweren.")*

AL 25,8 (cf. 'neigen')

AL 28,4 (cf. 'offen')

AL 28,22 (cf. 'neigen')

AL 29,25 (cf. 'schreiben, ins Herz')

AL 39,14 (cf. Reg. Seele, 'Tod')

AL 46,29 (cf. 'Besitz Gottes')

AL 88,27 (cf. Reg. Geist, 'Heiliger Geist')

AL 89,5-17 (*Ich man dich, herre, daz du Maria Magdalenam umb ir rewig zeher und umb iren prinden ernst, do si dir dein füezz twueg mit ir zehern und dir si trüekent mit irem hor: daz du ir vergebde all ir sünde und si setzest in ein schawendes leben. ich pit dich herre, durch all di minne, di dein güetigez, gemintez hertze zu ir het und noch alweg host zu allen, di dich minnent, daz du mir vergebest all mein sünde und mich setzest in ein schawendez leben und mich*

zihest in den spigil deiner zarten gotheit, daz du all zeit und all stunde seist in meiner sel und in meim hertzen, daz nihts nit unter dir sei daz mein hertze verirren müg, daz ich alz daz loz daz wider dich sei und daz ich allez daz volbring daz dein aller lister wil sei.)

AL 92,1-3 (cf. Reg. Geist, 'geistlich')

AL 92,26-93,3 (*Nach der mess an sant Matheus tag vor sant Johans alter: "mein hertz ist offen und entslozzen gen eu disen abent und morgen. der abent ist allez ditz leben. der morgen ist der ufgank des ewigen lebens. ez wirt eu hi und dort ewiclichen nimmer mer verslozzen. ich wil eu dor uz schenken swar ir wizzen wolt. ir sult selber nemen swaz ir wolt, und begert eu und swem ir wolt, getürt sicherlich und paltlichen als unbegriffenlichen vil daz eu itzunt worden ist und noch wirt in der zeit und ewiclichen, daz ez ungesaget ist und ez niman volsagen kunt. ir seit verslozzen hie und dort ewiclichen in der permhertikeit meins hertzen [93], daz euch dor uz nihts gescheiden mag hie und dort ewiclichen und si auch mit teilt swenn ir wolt. amen."* – ditz enpot under herre der swester pei dem prister [cf. Reg, Geist, 'geistlich' AL 91,29-92,19].)

AL 94,21 (cf. 'Reinheit')

AL 106 (Strauch zitiert aus den Offenbarungen der Margareta Ebner: *nu gescah daz, daz si mir etwen von krankheit wegen ein küssin underleten. do ich darnach min paternoster sprach, do kom mir ain grossez lait und dar in enpfieng ich diu wort von unserm herren: "sol ain gemahel Jhesu Cristi aso uf vedern ligen? und ob siu ouch starb, so sölt siu uf vedern nit funden werden", und da verlopt ich uf dem minnenden herzen Jhesu Cristi, daz ich ez nimmer mer getuon wölt, ich wurde denne gezwungen von gebot miner maisterschaft [diese steht also bezüglich Gehorsam über dem Herrn?].)*

CE 14 (cf. 'Liebe')

CE 31 (cf. 'einfallen')

CE 35 (*ich steh für meinen himmlischen Vater und dank ihm dieser Dinge, denn er spielt in seinem väterlichen Herzen, als die Sonn in ihr selber thut.*)

Got. 127f (Adelheit von Hiltegarthausen wünscht sich nichts sehnlicher, als zu wissen, wie die Heiligen im Himmel Gott loben. *Und also ward ir geist gezucket in das paradise. Als Vertreter der alten ee sieht sie Adam und Mose, Johannes der Täufer und Augustinus stehen für die neuen ee (...) und lerten sie auch da, wie sie iren schopfer loben solt, die weil sie hie auf erden were (...) [128]: Herre vater, ich lob und ere dich in deinem unbegriffenlichen und unmessigen wesen. Ich lobe dein undurchgrundliches wunsam hercz, in dem du gebirst deinen wunsamen sun, dein bild, deinen schein. O wunsamer sun, ich lob und ere dich, der du wolst geborn werden von dem wunsamen zarten herzen deines vaters. O aller edelster herr, welhe mynn hat dich getwungen, das du woltest auf die erden zukumen in den leip meiner frauen, und geporn werden von wurcken des heiligen geistes.*)

Got. 132 (cf. 'Kreuz')

Kat. 152 (*Si bettet öch ze einem mal in dem kor vor dem bild, da sant Johans rūwet vff vnsers herren hertzen.*)

Kat. 152 (*Der mentsch kam got an mit rehtem ernst, das er ir zögte, wie dirre mentsch vor im were. Vnd batt vnsere frowen vnd den geminten sant Johannes vnd manet in der minnenklichen rūwe, die er nam vff dem zarten hertzen vnsers herren Jhesu Cristi, vnd aller der tögni, die er im ie erzöggt hat vor allen mentschen, das sú ir ze erkennen gábin, in was adels dú sálig swester stünd vor got. Des ward si von got gewert, vnd ward ir disú swester erzöggt in als klarem lieht, das reht stramen eins lutern liehtes vs brachen von ir, als so der morgen rot vff bricht vnd der klaren svnnen glantz vs brechent ist vff das ertrich. Also was si inwendig vnd vswendig als clarlich erlúhtet vnd erglestet, das si der klárheit vnd*

der schonheit nie me gelich gesah vnd das si gross wunder nam ab der schonheit. Do ward zû ir gesprochen: "Du solt wissen, das si tusend stund schönere ist vnd klarer vor got, denn du si iemer gesehen mvgest.")

Kat. 157 (Vnd gedenk, wie der gemint junger sant Johannes da süsselichen rûwet vff dem zarten hertzen vnsers heren.)

Kat. 176 (cf. 'Herz Johannes' des Ev.)

Kat. 113 (Vnd sol der mensch gan zû vnsers herren hertzen als allú cristenheit tût an dem stillen fritag)

Kat. 120 (Er [der hl.Geist]wurkt den gûten willen in des vatter hertzen, das der eingeborne gottes sun vff ertrich gesendet ward.)

Kat. 130 (Si bettet ze einem mal vor dem grossen bilde, da sant Johannes rûwet vff vnsers herren hertzen, vnd stünd sant Mie von Rethershouen hinder ir öch an ir gebett vnd sah, das si als luter ward als ein cristalle vnd das reht ein schin eins liehtes von in gie.)

Oet. 255 (wie wir alle genad empfangen hand von dem herzen unsers lieben herren.)

Oet. 272f. (cf. 'öffnen')

Oet. 274 (Vorrede [cf. Oye 3]: die gewere sunne des veterlichen herzen)

Oye 3 (Vorrede [cf. Oet. 274]: Wann das menschlich gemüt seiget von natur in den schlaff der verdrossenheit, so bedarff es alle zeit ein sieche, das man es wecke und ermüntter ze dem ursprunge der ewikeit, da sein beginnen uns sein lenden ist. Diss geschah auch in dem wünicklichen zeit der gnaden, das do prachte die gewere sunne des veterlichen herczen mit dem glancz seiner menschlichen gegenwurtikeit, die da klarlichen erneuert himelreich und ertrich, und darnach die heiligen marterer mit irm rosenvarben plute und die heiligen junckfrawen mit ir engelischen lautterkeit. Dise erneüung hat auch got getun mit sant Dominicus und dem hohen lerer sant Thomas und dem hohen lerer sant Bernhart und andern lerern, die als der morgensterne in der vinster diser welt hand geleuchtet und mit ir süssen lere hand manig versuncken hercze von dem tod erwecket und in dem geist erneueret.)

Oye 8 (cf. 'Grund des Herzens')

Oye 10 (Eines tages sass ich in diser bitterkeit von one unczen ze vesper und begerte, das mein bluttend sere ein mitblüende hette mit dem seinen auss des vaters herczen. Do ward zu mir gesprochen also: "Es hat nit allein ein mitblüen mit mir ausser des vatters herczen, mer es ist ein frucht und ein blust meines bluttes.")

Oye 17 (Also ward gesprochen von got: "Es muss offenwar werden, wie minicklichen ich dich getragen han in meinen vetterlichen herczen vor angenge der welte." Und also sprach der vater gar minicklichen: "Du pist ein frölicher widerplick den augen meiner magenkraft, in dem ich mit spilender frowde aussklingen wil mein ewig wort mit dem spilensten herczenlust, als es müglichen ist einer creature, und mit begirde meines vetterlichen herczen sencke ich mich alle zeit in den tiffen grunt deiner sele." (...) Do wart gesprochen: "Mit wessenlicher gegenwurtikeit wil ich sein mit dir in dem innersten grunt deiner sele." "Herre, was wurket dein wessenliche gegenwurtikeit?" "Si ist allezeit ausgewurcken den taugen herczenlust meines vetterlichen herczen." "Herre, was ist dein taugener herczenlust?" "Das ist mein natürlich sun, den ich ewiglichen gepildet han in der verprogenen triskamer meiner götlichen drivaltikeit, und do bist du vor angenge der welt mein fröliches herczenspil gewesen." "Herre, warumb pin ich dein spilendes herczenspiel? Ich weiss nit sach an mir, warumb es sei.")

Oye 18 (Do ward gesprochen: "Es ist ein ingenaturte gleicheit und eigenschaft des innersten und verporgenesten adels meiner götlichen nature." "Herre, was ist

dein innerestes und verporgenestes adel?" "Das ist ein lautter gefreiet wesen von allem dem, das creatürlicher bilde von meinem vetterlichen herczen ie gefloss." "Herr, zeige mir, wi hast du mir ingenaturet des adel deiner götlichen natur." Do ward gesprochen disse drew wort also: "Ich hab dir ingenaturet den taugenesten kleinfügsten heimlichsten eingang in die wustenunge meiner götlichen nature, den ein lauter creature gehaben mag. Ich hab dir ingenaturet daz vergeselichst vergessen aller creatürlicher bilde, das müglichen ist einem lautern menschen, in dem widerglestenden bildreichstem bilde meines natürlichen suns. Ich habe dir eingenaturet das taugenste frölichste widergrunen in der spilende grüne meiner ewigen geburt, das müglichen ist einer lautern creatur." "Himmlischer vater, widergrune mich als blüstenklich in der grünenden grüne deines ewigen wortes, das ich minneklichen müsse sein anzesehen den augen deiner magenkraft." "Mit meinem ewigen worte hab ich dich als ingeslossenlich geschlossen in mein vetterlich hercze in ewikeit un in zeit, daz kein ewig mittel geschehen mag zwissen mir und deiner sel." (...) "Es sol dir nit unleidig sein, das ich dich nit anplicken mag denn in der gleichensten gleicheit meines natürlichen suns, der mir minniklicher und natürlicher ist denn alles, daz von meinem vetterlichen herczen ie gefloss." Ich sprach zu got: "Herre, mein hercz ist durchsöffet mit bitterkeit und angst, was du wöllest von mir.")

Oye 20 (cf. Reg. Seele, 'gelingen')

Oye 21 (cf. 'Herzenslust', zwei Nennungen)

Oye 23 (cf. Reg. Seele, 'Grund')

Oye 23 (cf. 'spielen')

Oye 23 (cf. 'Herzenslust')

Oye 24-25 (cf. 'Herzenslust')

Oye 26 ("... Nicht hat mich darzu beweget wann allein das adel meiner götlichen nature, daz ich dir eingenaturet hab mit gruntlosser girde meines vetterlichen herczen.")

Oye 27 (cf. 'Ruhe')

Oye 28 (cf. 'Schmerz, Pein')

Oye 36f (cf. Reg. Seele, 'lauter')

Oye 38 (XXIV. "Herre, was ist dein innerstes ud verborgenstes adel?" "Daz ist ein lauter gefreiet wesen von allem dem, das creatürlicher bilde von meinem vetterlichen herczen ist gefloss.")

Oye 38, XXIV (cf. Reg. Geist, 'Geist Gottes')

Oye 40 (cf. 'eingiessen, einschleussen')

Oye 41f (cf. 'rühren', vier Nennungen)

Oye 42 (cf. Reg. Seele, 'spielen')

Oye 43 (cf. Reg. Seele, 'Werk der Seele')

Oye 46 (cf. Reg. Seele, 'Seele Johannes' des Evangelisten')

Oye 48 (cf. Reg. Seele, 'Mittler')

Oye 49 (cf. Reg. Seele, 'Grund')

Oye 50 (cf. 'ausflammen')

Oye 50f (cf. Reg. Seele, 'Seele Eckharts')

Tö. 116 (*der min sines väterlichen hertzens*, cf. 'legen, zu Herzen')

Tö. 12 (cf. 'Sonne')

Tö. 33f. (*das erst der ellendikait so sin zartes hertz hat, do er sich verzech aller menschen gesell [34] schafft, und in allen sinen nōten unbehulffen von allen creaturen wolt sin; das ander der grossen nott so sin ellendes hertz hat, do gieng er uss dem schirm sins himelschlichen vatters in allen den unmilten úblen gewalt siner figenden; das drit, das er gieng uss dem trost des haligen gaistes, also das sin martter und liden kam uff das aller hóchst.*)

Tö. 60 (Sophia von Klingnau bietet einer Mitschwester ihr Obst an als Dank dafür, dass jene sie gekränkt hat; diese nimmt es aber nicht an, sondern gibt es zurück - *und do ward sy als fast angefochten, und nam es doch* [DN: nit, cf. Grubmüller 187] *wider. Und do sy in den kor kam mit dem cofent mit dem tisch segen, do sach sy das únser her von dem altar herab gieng wunneklich und schon, und gieng zú ir und umbfieng sy und trukt sy gar zartlich an sin hertz, und danket ir das sy durch sin min der schwester lieby erzaiget die sy vor betrúbet hat.*)

Tö. 7 (cf. Reg. Seele, 'Wunder...')

Vil. 50 (Ursula Haiderin: *wie mir mit unser bosheit das güetig, milt, barmherzig, tugentlich herz unsers breütigams in so grosse töttliche forcht, angst und noth gebracht haben und das obriste guet so schwärlich entvuert haben mit unsern vilfeltigen sünden. Darumb, allerliebste gaistliche kinder, sollen mir billich und aber billich von grundt unsers herzen ufnemen und laiden, zue dankbarkait dem angstlichen herzen Christe und zur buess und genuegthuung für unsere sünden, alle betrüebtnus, forcht, armuet, kólte, hunger, durst, verschmehung, angst und noth und was uns imer in diser zeit begegnen mag.*)

Vil. 52 (sterbendes Herz Christi, cf. 'bilden')

Vil. 103 (*dodes herz*; cf. Reg. Seele, 'sterben')

Vil. 107f. (Aus Ursula Haiderins schriftlichen Aufzeichnungen über die Einhaltung der Zeiten, hier des Complet: *Zum anderen ermahne ich dich auch der grossen bitterkeit und iniglichen leüts, das du hettest under dem creüz, da du zue selbigen stundt sahest, dass der grimig bittere dott gieng und drang zue dem herzen deines alleliebsten kinds, in welchem herzen alle leben der creaturen verborgen lagen. Da war das mitleiden, die dankbarkeit und das lob, das alle menschen schuldig waren fir den unschultigen dott deines liebsten kindts, allein deinem müetterlichen herzen gelassen. (...) [108] (...) lass mich auch nit geschaiden werden von dem, der da war das einig lieb und leben deines herzens und deiner seel. Amen.*)

Vil. 138 (*in den inersten bluetstropfen des herzen Jesu Christi*; Kontext cf. Reg. Geist, 'Geist Gottes')

Herz des Herrn = Buch des Lebens

AL 9,5-10 (cf. 'Not')

Herz Johannes' des Evangelisten

Kat. 176 (*Vnd rett do gar mineklich vnd gar sússeklich von sant Johannes, von der gnad, die er enpfieng vff gottes hertzen, vnd sprach: "Won sant Johannes ain rainy, luttry magt was vnd ain süsses hertz hat vnd me erfüllet was mit götlicher minn denn die andren iunger alle, da von ward im die red als süss vnd mineklich, die únser her rett, das sin gaist also durchgossen ward von min vnd sússekait, das er sich legen múst vff gottes hertzen, vnd mocht in jn der stund nictes vff enthalten won der edel zart lib vnsers heren."*)

Kat. 176 (cf. 'gehen, durch das Herz')

Oye 47 (cf. Reg. Seele, 'Seele Johannes' des Evangelisten')

Weil. 74 (*Sie het auch gar lip den ewangelisten s a n t J o h a n n e s : Eines tagz waz sei vereinet in dem chor, da erschein er ir alz gar schöne und minniklich und waz angelegt mit himelvarben kleydern und het ein güldein fürspang vorn an seim hertzen. Da ward ir zu versten geben, daz dy plaben kleyder bezeichent sein himelisch ler und daz fürspang dy götlich mynn, dy sein hertz alz gar enzündet het. Da erzeigten auch dy puchstaben, dy also dar inn ergraben waren, caritas Dei. Und stund vor ir alz gar mynniklichen und firt an seiner hant das allerwunniklichst kint, unsern herren Jesum Christum, und mit der andern hant zeyget er an daz kint und sprach zu ir: "du solt dein hertz und dein mynn legen an disen schöpfer und nicht an die geschöpffe."*)

Herz und Kraft

Tö. 62 (cf. 'durchgehen')

Tö. 70 (cf. 'Härte')

Herz und Leib

Kat. 134 (*won si ein als minnsam hertz hatt geb allen den, die in liden waren herten ald libes*)

Kat. 151 (*Si was ein gotmütiger mentsch gen allen mentschen vnd hatt ein mitlident hertz mit allen den, die in liden waren herten ald libes.*)

Kat. 154 (Gott behütet Gutta Mestin vor den Nachstellungen eines Jünglings ... *das sy ain raini, luttri magt herten vnd libs in das kloster zû Diesenhoffen kam.*)

Kat. 157 (*vnd hat gros mitliden mit allen menschen, die jn liden warent herten vnd libs.*)

Kat. 174 (cf. 'erzeugen')

Got. 134 (cf. 'widerwärtig')

KiS. 118 (cf. 'hüten')

KiS. 118 (cf. 'empfinden')

Oet. 244 (cf. Reg. Geist, 'lebender Geist')

Oet. 246 (cf. Reg. Geist, 'Böser Geist')

Oet. 251 (cf. 'antworten')

Tö. 72 (cf. 'Kraft')

Tö. 111 (cf. 'Kraft')

Wei. 71 (cf. 'danken')

Wei. 71 (cf. 'danken')

Herz, Leib und Gemüt

Got. 141 (cf. 'rein')

Got. 147 (*Das wir enpfahen seinen segen, / von dem wir werden wol behüte / An leib, an herten und an gemüte, / Biss wir volle zu im kumen. / Aller erst wirt uns das trauren benumen, / Wann er gibt freüd an zal. / Das wir ze mal des sein gewert, / Was unser sel ymmer begert.*)

Herz Mariae

AL 31,14-32,1 (*do sprach got der vater "ich wilk ir [AL] helfen mit meim gotlichen gewalt, daz si gwalticlich wider ste allen untugenden, und hueb uf di drei vinger und sprach: "ich gib ir gantz sicherheit daz si nimmer von mir geschaiden sol werden." unser frau gie für got den sun und sprach: "herre, ich man dich der minne daz du virtzig wochen pist gelegen unter mein meitlichen herten, daz du mir disem menschen etwaz gebest von deiner erbermd." (...) unser frau ging für den heiligen gaist und sprach: "herre, du pist ein volbringer aller gueten dinge, du host mich volbroht in allen dingen: gib mir dem menschen heut etwaz von deiner güete." do sprach der heilig geist: "ich wil nimmer an dir erwinden mit meiner güete untz si der volkumenst mensch wirt." do ging unser frau für sant Johans ewangelisten und sprach: "Liber Johannes, gib mir disem menschen heut etwaz; sie hat dich gar lieb." do sprach er: "daz wil ich gern tuen, ich wil dirr helfen pflegen." do sprach unser frau: [32] "ich pflig ir selber wol, gib ir sust etwaz" [hoheitliche Konkurrenz?!].)*

AL 36,2-9 (*do sprach si: "herre, wie sol ich dir gedanken dirr grozzen gnaden?" do sprach unser herre: "sprich hintz mein müeterlein daz si mir für dich danke." do sprach di swester: "libe frau meine, dank deinem einborn sun." do stunt unser frau auf und knit für unsern herren und sprach: "libez mein kint, nu laz dir daz ein dank seine, daz ich dich virtzig wochen unter meinem meitlichen herten trueg und daz ich dich an disse werlt mit wesent gepar [= 'wissentlich?'] ... und daz ich dir noch volget untz unter daz kreutze ... vil libez mein kint, daz la dir heut ein dank sein für disen menschen."*)

Kat. 114 (*Ein sãligu swester du hiess swester Adelheit du Zirgerin. Die was funfzig jar, das si nie fleisch enbeiss vnd nit win trank, won der als vast mit*

wasser vermist was, das si kum wnpfant, das es win was. Sie hat grosse begirf, das si vnsern herren sãh als er ze mandatum sazz mit sinen jungern. Vnd do si ze einem mal an ir gebett was, do ward si verzukt vnd kam vff einen hohen berg. Da sah si vnsern herren sitzen ob tisch mit sinen jungern als er ze tisch sass an dem grossen dunstag. Von dirr gesicht ward si als vol fröd, das si vergass aller ding, der si vor gedaht hat ze bitten. Do sprach vnser herr: 'Tochter minu, wauon bittest du mich nutzen?' Do sprach si: 'Herr, ich enkan.' Do sprach aber vnser herr: 'Du silt mich bitten, das ich dir geb die minn gantz vnd öch vest, die in miner mter hertz was, do ich min mentschlichen natur von ir lib nam. Vnd solt mich bitten, daz ich dir die reinikeit geb, die ich in din sel goss, do du getöft wurd.)

Oye 8 (Dis kreucz trug ich unser lieben frawen ze lob durch das mitleiden, das si hette mit irem lieben sun Jesu Christo ze der zeit seiner marter und seines todes, und ward gesprochen: "Dein blutig essende kreucz ist mir alle zeit heilende das blüende ser meines müterlichen herczen.")

Vil. 46 (Neujahrswünsche von Ursula Haiderin auf das Jahr 1496: Das ewig göttlich wort des himlischen vatters, welches sich von liebe geneigt hat in menschliche natur und hat beschlossen in das reinest herz seiner allerliebsten muetter, das selbig wölle sich mit seinen göttlichen gnaden auch versenken und verschliessen in aller meiner liebsten gaistlichen kinder herz, seel und gemüt, und eüch verleihen und geben vil gnadenreicher, gesunder, tugendtreicher, volkomner, gueter und aller böster jar.)

Vil. 104 (Aus Ursula Haiderins schriftlichen Aufzeichnungen über die Einhaltung der Zeiten, hier der Vesper: Zur vesperzeit war Christus genommen ab dem creüz und seiner traurigen muetter geben an ihre müetterliche arm, und war gelegt uf das dottverwunde herz Mariae, und die müetterlichen aadern wurden bewegt zue neüem herzlaidt, da sie denjenigen dott umfangen hätt, in dem aller welt leben beschlossen ist. Ach las dir disen jamer zue herczen gohn)

Vil. 106 (Aus Ursula Haiderins schriftlichen Aufzeichnungen über die Einhaltung der Zeiten, hier der Complet: Aber sie hat in irem müetterlichen herczen seiner gegenwertigkeit, aller seiner wort und werk, die er ie gewirkt hat, nie vergessen. Darumb sich in das müetterlich herz, wie sie gedacht der stundt, in der ihr der engel gabriel verkindet, dass sie den ewigen sohn gottes solle geben. O wie war ir zue muet, da ir war ufgethon ... da sie wiste und sach die vereinigung göttlicher und menschlicher natur! Und also in disem ansehen behielt sie in tott und lebentig in ihrem herczen, und er war ir gegenwertig zue allen zeiten.)

Vil. 107 (cf. 'Herz des Herrn')

Herz und Minn

Wei. 74 (cf. 'Herz Johannes' des Ev.)

Herz, minnendes

Kat. 134 (cf. 'Herz und Leib')

Oye 40 (cf. 'Herzleid')

Herz, müetterliches

Vil. 107 (cf. 'Herz des Herrn')

Herz der Mutter

Oye 20 (cf. Reg. Seele, 'gelingen')

Oye 26 ("... Als peinlich ist dem kinde, so man es prichet von seiner muter herczen, so es saugen wil von ir, als werdent verseret mein wunden, so si nit alle zeit engesehen werdent von deiner vernunft mit miniklicher herczlichkeit. Als sich daz kint leit auf seiner muter hercz, so es saugen wil von ir, also sleusse ich dir alle zeit auf die düirstenten wunden meiner minne, das si getrenket werden von den innersten inadern deiner sele.")

Herz-Schatz

Ad.v.Fr. V, 40 (*Do hete sie dise anvechtunge: daz si vorcht, daz ir bruder Heinrich lieber were denn got: Wa hercz, do schacz* [A.: Sprichwort, Wander 4,111, Nr. 50; vgl. Mt.6,21 par.]; *wenn sie zu im kam, so gedacht si lüczel an got.*)

Herz und Seele/ Herz-Seele

KiS. 119f (cf. Reg. Seele, 'Gott in der Seele')

Ad.v.Fr. VII, 15-21 (*wand ir hercz und sel waz so vol minne und begirde zu got, daz in der begirde wuchs ein wurczel und an der wurczel ein grosser bawm und an dem pawm XVIII este der tugenden. Der ein ast waz, das sie der gnade gehorsam waz auf der stat. Der ander: daz ir got sein marter in ir hercz also goss, daz si selten dekein zeit mocht gelasen an bewegung leibes und herczen und daz sie di ersten zwei jar nie tag mocht gelossen, ir wurdent ir augen von herczen nass, und darnach, wi dick si wolt.*)

Adh. 180 (cf. 'Gott im Herzen')

AL 61,28 (cf. 'brechen')

AL 84,28 (cf. Reg. Seele, 'windeln')

AL 88,10 (cf. 'Freude')

AL 89,14 (cf. 'Herz des Herrn')

AL 91,3 (cf. 'Jerusalem')

Kat. 159 (*Vnd ward jr antlit als gar frölichen gestalt, das man an allem jren vssrem geless wol sach vnd verstund ain minenklich gegenwürtekeit gottes jn ir herten vnd sel.*)

Kat. 165 (cf. Reg. Geist, 'Geist Gottes')

Kat. 169 (cf. 'Gnade')

Kat. 169 (cf. Reg. Seele, 'rein')

Kat. 170 (cf. Reg. Seele, 'rein')

Kat. 174 (cf. 'ergreifen')

Kat. 176 (cf. 'gehen, durch das Herz')

Kat. 177 (cf. 'Blut des Herrn')

KiS. 119 (Reg. Seele, 'Gott in der Seele')

Oet. 267 (cf. Reg. Seele, 'ziehen')

Oet. 266f (cf. Reg. Seele, 'ziehen')

Oye 34, XIX (cf. 'rein')

Oye 47 (cf. Reg. Seele, 'Seele Johannes' des Evangelisten')

Oye 49 (cf. Reg. Seele, 'Grund')

Vil. 108 (cf. 'Herz Mariae')

Wei. 73 (cf. 'giessen, er-, durchgiessen')

Herz, Seele und Gemüt

KiS. 105 (cf. 'giessen, er-, durchgiessen')

KiS. 113 (cf. 'voll')

Vil. 47 (cf. 'Herz Mariae')

Vil. 49 (cf. 'begehren')

Vil. 54 (cf. Reg. Seele, 'Fegefeuer')

Herz und Sinn

Tö. 64 (cf. Reg. Seele, 'Gottes Seele')

Herz des Thomas

AL 76,26-77,8 (*Ains mols an sant Thomas tag des predigers des morgens do si uf stuent, do stunt sant Thomas vorm pette und sein antlütz daz was wünnlichen schön. sein schapraun und sein roke was weiss als der sne. di kappe was [77] uzzet mozzet schön und vorn an dem herten stund im di heilig drivalentikeit. di was schön daz si di zelle durchlauht. mein herre sant Thomas der sprach: "do ich uf ertrich was, do het ich die heiligen drivalentikeit zu allen zeiten in meinem herten; und do ich alt wart, dohiez ich si molen und neot si innen an mein*

schapraun. swenn man mir ere erpot, daz meint ich der heiligen drivaltikeit." zu hant do laut man preime. do ging si hintz kor.)

Herzader

Vil. 139 (cf. Reg. Geist, 'Geist Gottes')

Herzensfreude

Oye 24 (cf. 'Herzenslust')

Herzensgeliebter

Tö. 88 (Elsbet Bechlin sieht den Herrn als Kindlein auf einer Bank sitzen und nimmt ihn schnell auf ihr Schoss und ist zärtlich mit ihm, nur zu küssen wagte sie ihn nicht. *Also sprach sy von hertzlicher min: "Ach hertz trut, getar ich dich gekússen?" Also sprach er: "Ja, nach dines hertzen gird, wie fil du wilt."*)

Herzenslust (cf. 'Lust')

Oye 14 (*Ich sprach zu einer zeit also: "Herre, du sölt nit czürnen, das mich etwan jamert, wenne ein ende sölle nemen mein pitter kreucz." Do wart gesprochen minekliche: "Als natürlich es dir ist ze einer peine, als minniklichen ist es mir zu grundlosem herczenlüste."*)

Oye 17 (cf. 'Herz des Herrn...', drei Stellen)

Oye 20-22 (*Do ward gesprochen also: "Nicht mere dann allein daz gesöget werde der herczlust, den ich allezeit hab [21] nach der ubernatürlichen würckunge, die ich haben wil in dir mit spilender freude der innersten tögent meins vetterlichen herczen." Und auch eines males: "Nit von der kraft deines fleisches noch plutes würckst du diss werk, mere mit dem vergötteten blut meines suns. Mein prinnender herczenlust, den ich alle zeit habe an dem peinlichen sere deins kreuczes, söl dir süss machen dein pitterkeit." (...) Also ward gesprochen von dem vater gar minicklich: "Als ich nit aufgehören möcht in aller meiner wurkunge, e ich menschlich künne volbrechte auf sein hochste selikeit, also wil ich nit auffgehören an diser wurkunge, di ich habe in dir, e ich dich gewürcke ze einem durchgevallenden widerglestenden bilde, in dem sich die augen meiner magenkraft ewenklichen erwunen und erspilen sönd nach grundlosem herczenluste." Er sprach gar miniklichen zu meiner sel: "Ich wil dir nit me rüffen üsserlich, sunder innerlich mit dem süssen harffenklangke meines ewigen wortes. Ich wil dich würcken zu einem werke, in dem ich alle zeit anplicken die früchte meiner gepurte. Du hast nit vater denn allein der dich aussgesant hat von seinem vetterlichen herczen zu einem urkunde und bewerunge der edelkeit und magenkraft seiner götlichen nature." Also wart gesprochen: "Als man zwen spigel in einander sicht, also sölt du angesehen werden von mir in [22] spielgellicher weiss in meinem sune." Hienach wart mir daz wort erleuchtet also: "In meinem sun wil ich dich würcken zu der hochsten lautterkeit, in der ich ewicklichen anplicken wil den spilenden widerblick meiner götlichen nature; zu der gleichsten gleichheit, in der ich mich ewiglichen gesatten wil der innersten taugensten volbrachsten wercke, die ich gewircket han in meinem sune; zu der natürlichesten natürlicheit, in der ich ewicklichen anschawen wil daz vereinen, daz vernaturen, das ewig minepant götlicher und menschlicher nature. Die minne, die mich ewicklichen heisset ein wort des vater, dieselb minne heisset dich ein herczespil seiner nature."*)

Oye 23 (cf. 'spielen')

Oye 23-25 (*Ich was eines males in hertikeit und das was mir unnleidig. Ich zeigte es got. Do wart gesprochen: "Als taugen dir ist der spilende herczlust, den ich habe alle zeit in dem herczen meines vaters, als [24] taugen ist dir der herczlust, den ich hab in dem innersten grunt deiner sele." "Ach herre, wie macht du denn imer mein hercz so plutiklichen verwunden, das du dich so sere pirgest vor mir?" Do wart gesprochen diss wort: "Das plutig verwunden deines herczen, das du allezeit hast noch mir, ist ein salben und ein widerbesliessen der verserten und*

aufgeprochen wunden meiner minne. Dein traurikeit naturet sich alle zeit ze spilender freude in der innersten verporgenheit meines vetterlichen herczen. Ich heilen mein wunden in der pitterkeit deiner sele." (...) ich hette daz nit als gar geeignet dem, den ich allezeit mit spilender freude gepir von meinem vetterlichen herczen." (...) "Herre, du weist wol, daz herczenlust noch herczenfreud mein gemüt nimer berüen mag wan allein von deiner miniklichen gegenwürtkheit." Do wart gesprochen: "Dein senlich gemüte ist alle zeit grunende und plüende vor den augen meiner magenkraft, als ich ewiklichen grunen und plüen auss dem herczen meines vatters. Mein spilender herczenlust ist alle zeit [25] spilende darnach, daz ich in dir gerwe nach der miniklichsten miniklicheit, als es müglichen ist einer creatur." (...) " ... Dein pluttig senen spilt alle zeit in dem herzen meines vaters.")

Oye 27 (*Ich wolte mich han entseit etlicher gehorsam. Do wart gesprochen also: "Ich wil nit, daz du dein selbs wöllest oder mügest sein in dekeiner sache." Mir wass gar swer zu gan ausser der messe eines tages, do ich mich der gehorsam lassen muste. Do wart gesprochen: "Also du nun auser gast, also wirstu hernach eingen in di verporgenheit meiner taugen. Wapei erkant wirt, das ich der allein pin, dem du nachjagest alle zeit. Das ist mein günliche und mein herczlust." (...) " ... Daz ist mein herczlust, daz ich weiss, daz ich der allein p0in, den du suchest und meinest in allen sachen.")*)

Oye 30 (cf. 'rufen, Ruf')

Oye 32 (cf. 'Herzensspiel')

Oye 39 (XXV. *Ein Mensch begerte zu wissen, wie man zu der liplichsten minne sölte komen. Da wart im von got geantwurtet also: "Zu der lieplichsten minne kumt man mit der gemeinesten minne." "Welches ist die gemeinest minne?" "Das läuterlich durch meine willen geschicht. Der nit minnet geschaffner dinge, der weiss, wi mein götlich fluss alle ding aufhaltet. Der auss allen dingen das pest nimmet, der weiss, wie mein götlich fluss alle ding edelet." Herr, wer ist dein geminter?" "Der mich allermeist minnet." "Wer ist der?" "Der allerminst bevindet, was uswendig mir ist." "Was ist daz?" "Das ist sünd und untugent." "Herr, was ist di höchste lautterkeit?" "Das allerminst vermendet ist mit dekeiner natürlicheit." "Herre, was ist di gleichest gleicheit?" "Das dem ersten bilde allergleichest ist." "Was ist das?" "Das allereinfachest ist." "Herre, was ist die natürlichste natürlicheit?" "Das allerminnste nature geleisten mag, daz ist allernatürlichest dem unnatürlichen." "Herre, was ist dein spilender herczlust?" Da wart geantwurtet: "Daz aussklingen und einklingen meines ewigen wortes.")*

Oye 49 (cf. Reg. Seele, 'Grund')

Oye 51 (cf. Reg. Seele, 'Seele Eckharts')

Herzensspiel

Oye 17 (cf. 'Herz des Herrn...')

Oye 22 (cf. 'Herzenslust')

Oye 32 (XVII. *"Herre, wapei mag ich verstan, wenn ich geleicheit habe seiner werck?" Des wart geantwurt also: "Wenn dein frölicher herczlust allerfreudenreichest ist in der peinlichen bitterkeit deiner werck." Owe herre, du weist doch wol, das menschliche kranckheit nit spilender freude haben mag in blüttender pitterkeit." Do wart geantwurt also: "Wenne menschliche natur vergötet wirt, so wirt gewurcket sälche herzenspil." "Herre, wenn wilt du vergöten mein menschliche nature?" "So alle die inersten inadern deiner sel durchwallen und durchgangen sind mit der allersüsten süsikeit meiner götlichen nature." "Herr, wenn sol daz geschehen?" "So ich mich süssiglich und günlich alle zeit ausgewürcken mag an dem inersten grunt deiner sel.")*

herzigen

Oye 23 (cf. 'spielen')

Oye 31 (cf. 'Herzlichkeit')

Herzleid

Oye 40 (XXVI. *Also wart gesprochen von got: "Ich waz edel und arm und zart und ellende und auss allen frewden geborn und mit herczleid überladen. (...) Daz ser und der prinende turst, den ich alle zeit hett nach dem menschen, gab ein auswal und ein aussfluss dem minnenwalenden plute meines herczen. Das were mir pitterer gesein danne der tod, den ich leid an dem kreucz, wer ein plutestropfen in mir beliben, den ich von meinem minnenden herczen nicht het ausgegossen durch ewig heil des menschen. Als das insigel dem wachs eindrücket sein forme, also hat der minne kraft, mit der ich den menschen geminnet han, eingetrücket sein pilde in mein hende und mein füsse. ..."*)

Vil. 50 (cf. Reg. Seele, 'peinigen')

Vil. 104 (cf. 'Herz Mariae')

Vil. 108 (cf. 'sein')

herzlich, herziglich (Auswahl)

Adh. 186; Kat. 117 (*hertzklichen trehen*), Kat. 123 (*hertzeklichen begird*); Kat.

130.52 (*Do erlacht si gar hertzklich*)

Oet. 245 (cf. Reg. Seele, 'Liebe')

Oye 31 (cf. 'Herzlichkeit')

Oye 34 (cf. Reg. Geist, 'Geist, göttlicher')

Tö. 39 (cf. Reg. Seele, 'Tod')

Tö. 44 (*sy sich als hertzklich frowte*)

Tö. 52 (*Sy begert mit hertzlicher minender begird* - cf. 'begehren')

Tö. 52 (*und gewan denn einen hertzlichen jamer* - cf. 'begehren')

Tö. 88 (cf. 'Herzensgeliebter')

Tö. 94 (*das klegt sy fil hertzlich*)

Tö. 105 (*ermanet sy sy dik mit hertzlicher begird*)

Vil. 16 (*mit herzlichem bitten*)

Herzlichkeit

Got. 144 (*Und also kom sie eins mals zu so grosser herczenlich gegen dem herren*)

Oye 10f (*Do ward zu mir gesprochen: "Ich han dich alle zeit gegenwürtig vor den augen meiner magenkraft in den auffallenden blutigen wunden meines sunes und do sich ich dich an mit der miniklichsten vetterlichsten herzlichkeit, als ie angeplicket ward kein creatur."*)

Oye 19 (*"... Ich hab dir nit minicklicher noch günlicher kleid gebene denne ein geleicheit meines eingebornen suns, daz die augen meiner magenkraft settet allezeit mit sünlicher herzlichkeit."*)

Oye 12 (cf. 'Lust')

Oye 17 (cf. Reg. Gemüt)

Oye 26 (cf. 'Herz der Mutter')

Oye 31f (XVII. *Ich na dick vorchte gehabt, daz disse übung velleicht nit von got were, wan si als gar fremd ist in etlicher weiss. Diss zeigte ich got [Bsp.*

'erlebnisecht': Was bedeutet das konkret?] Do wart gesprochen gar miniklich:

"Was sach hast du mir ie darzu gegeben, daz ich dein nit allezeit hut mit vetterlicher herzlichkeit als miniklichen, als ich ie getet keiner creatur?" (...) Ich sprach zu einer zeit: "Himlischer vater ... la mich geniessen, das du erkennest mein einfaltikeit und auch wol weist, das ich dich allein suchen in meiner

pitterkeit, und la dich erparmen mein herzlichkeit angst, die ich dicke hab, ob du es seiest oder nit, und zeige mir deinen willen in diser sache." Do wart gesprochen also: "Als ingrüntlich mich geherczget [32] hant die blutenden wunden meins

suns, als worhaftklich und als miniklich hat mich sein minn getwungen, sein gleicheit an dir zu würckenne.")

Oye 33 (XVIII. *" ... Ich hüte dein alle zeit mit veterlicher herzlichkeit in allen sachen, von den du vangnüsse oder flecken möchtest empfahen." Ich rüfte zu got*

und wart gesprochen: "Der feint peiniget nicht an dir wann die gleichheit meines pildes. Du hast mich rossenfarben gemacht an meinem kreucz, ich wil dich liechtvarb machen.")

Oye 34 (cf. 'herzlich')

Oye 41 (XXVI. *Ein Mensch begerte zu wissen, wavon unser herr Jesus Christus mit dem worte sunderlich wölte gegeben werden in den tod, do er sich nate gotes sun. Dez ward im geantwurt also: "Mir was minniklich, das ich meinem vater alle zeit erzeugte in sünlicher herczlichkeit, das er was ein sach meines todes."*)

Oye 41 (XXVII. cf. 'rühren')

herzlieb (unvollständig)

Ad.v.Fr. VII, 37 (*do si Jesum, ir herczlieb, vor iren augen tot sach...*)

Adh. 164 (cf. 'kommen, ins Herz'); cf. auch 180, 189

Adh. 180 (cf. 'Gott/Christus im Herzen')

AL 16, 2 (cf. 'Herz des Herrn')

Got. 125 (*Als unser frau zu einer sterbenden Schwester eilen musste, liess sie ihr Kind bei Adelheit von Hiletgartshausen, die gerade am Psalterlesen ist. Da begunde das kint auch zu lesen. Auf A.s Frage, was es lese, sagt es: Da lisse ich, wie ich von meinem vater geporen sey. Da lass das kint aber mer. Da sprach sie auch aber: Was ligest du vil herczen liebes kint? - Wie es von der Mutter geboren werde. Da sprach sie: Aber vil herczen liebes ausserweltes kint, wie gar schön dein herlein ist. Da greiff das kint auf sein götlich haupt, und sprach: Das har het ich nit in der ewikeit [immerhin etwas haben wir, was ihr nicht habt...] Jetzt kehrt unser frau zurück und holt ihr Kind ...*)

Got. 134 (*Vil herczen liebe swester*)

Got. 144 (*mein herczen lieber herr*)

KiS. 108 (*Sie sach auch under weilen im Salve regina unser frauen mit irem herczen lieben kind unserm herren Jhesu Christo sweben ob der seligen sammung.*)

KiS. 114 (*Da kam unser frau und pracht ir herczen liebes kint unsern lieben Jhesum Christum, und drucket irs an ir hercz.*)

KiS. 114 (*Da was swester wildbirg von rotweil ein sunderlich auss genommen andechtiger mensch, dem got von allem hercze liep was.*)

Tö. 87 (*do enpfieng sy die rain magt under iren mantel als zartlich as ain mütter ir hertz liebes kind*)

Hilfe

Tö. 66 (cf. 'Blut')

Hitze

CE 37 (cf. 'Herz, göttliches')

Kat. 169 (cf. 'begehren')

hüten

KiS. 118 (*Dar uber was sie in stetem fleiss, und hut irs leibes und irs herczen in groser andacht und in hicziger mynne gen got*)

inbrünstig

Kat. 174 (cf. 'entzünden')

Tö. 61 (cf. 'von Herzen gern')

inne werden

AL 75, 17-21 (*er sprach hintz den engelen von Kerubin und Seraphin, und nant di neun kör der engel: "ir sült meiner freuntin war nemen daz all ir gedank zu allen zeiten uf geriht sein zu mir, daz ir hertze hie innen werde wie ir prinnet in meiner minne."*)

Innigkeit, innig

Vil. 43f. (*Das süess, milt und götlich kindlin von Betlehem ... hab ich mit inigkait meines herzen angerufen, das es euch allen meinen lieben kindern wölle verleihen*)

und geben ein gnadenreich, früttsams, volkomens, glickhaftigs, tugentreichs guets jar, in dem ir alles das von im erlanget, das im von eüch loblich und angeneh sey, für eüch selbstn durch sein gnadt trostlich, fruchtbar [44] und heilsam zue seel und leib.)

Vil. 122 (*und bat in mit inigkeit meines hertzens*)

Vil. 124 (Maria: *Da füel ich vir die kripplin nider uf meine knüe und sprach von inigkeit meines hertzens: "O du gewaltiger himelfürst, du schöpfer aller creaturen, du weissheit des vaters, du bist ein anfang alles unsers heils."* Kontext cf. Reg. Seele, 'Speise')

Vil. 129 (cf. 'ausschütten')

Vil. 137 (cf. 'nehmen')

Tö. 62 (*und sprach mit inneklichen hertzen*)

jamerig, Jammer

AL 66,17-27 (*Do noch zu weihenachten do sah si unsern herren in eins clein kindeleins weis ... do si in also ansach und gedoht, waz si mit im reden wolt und wes si in piten wolt, do sah si sein nimmer. do gedoht si mit einem jamerigen hertzen, er moht si als wol geweren, swes si in pet, swenn si sein nit seh als swenn si in sehe.)*

- cf. 'voltrahten', Chr.Ebner

Jerusalem

AL 90.28-91,4 (*Ich man dich, herre, daz du XXXIII jor uf erdrich werde, daz du gueten tag nie gewünne, und pit dich daz du als mein leben geneme machst vor dein augen. Ich man dich, herre, daz du hintz Jerusalem ritt uf eim demüetigen tierlein, uf eim esil, und daz dir di menig der werlt engegen ging und dir groz ere erputen, daz si ir gwant abzugun und dir daz legten für dein füezz und este von palmpaum prochen und si streuten zu eren für dich, und dich enpfingen und lobten mit gesang und dir all di ere erputen di si konden. ich pit dich, herre, wenn daz du kümst zu der Jerusalem meins hertzen und meiner sele, daz [91] du mir denn sogtan peraitschaft zu dir gebest, daz du mich zu allen zeiten bereit vindest, daz ich dir reht ere müez erpiten mit leip, mit sel, mit hertzen, mit sinne und mit gemüete.)*

kehren, ins Herz

Tö 63 (cf. Reg. Seele, 'Gottes Seele')

kehren, zu Gott

Ad.v.Fr. X, 42-54 (*Und do si wider kam zu ir selben, do ward sie betrübt, wann sie die mess versaumt het und daz sie über nieman gebetten het, und kert mit irem herczen wider zu got. Do kerte got sein götlicher antlucz gegen ir. Do wart sie got als läutterlich erkennen, als in ein mensch erkennen mag in dem leibe; sie enpfant sein aber nit. Do sprach der mensch: "Herr, was meinst du damite, daz ich dich so läuterlichen erkennen und ich dich nit süsiklichen nissen?" Do ward ir geantwort: "Da suchest du mich nit, da ich bin in mir selber." Do gedocht der Mensch: "Vil lieber got, du pist doch alweg in dir selber." Dem gedanck [hier wirklich als innerer Vorgang bgeschildert] wart aber geantwort: "Ich bin drew hochzeit in deiner seln gesein, als ich in mir selber was vor ausfluse aller creature, und als ich meinen sun sih in mir selber, also sich in den menschen in meines sunes natur." Die drew hochzeit, der was eines sant Maria Magdalena und asumpcio und entzwischen einer bewerde [Kommunion], die nit des conventen waz.) [Cf. Reg. Seele, 'Tod, Vil. 130f]*

Kat. 151 (*vnd kert ir hertz zû got dem schöpfer aller creaturen, der allein die gewâr frôd ist*)

Tö. 61 (*so kan doch niemant wissen noch gesagen wie in brúnsteklich ir hertz und ir gird alle zit in Got was bekert.*)

kehren, zum Guten

AL 55, 4-16 (Adelheit ermahnt den sündigen Richter Eberhart [cf. 'vergessen']: "*(...) und waz ir seht daz wider got sei, daz sült ir alwege zu gut keren in eurem hertzen und sült euch hüetten vor allen unnützen, verlozzten worten.(...) swo ir wizzet do di menschen sint di wider got leben, do sült ir nimmer zu kummen. müest ir aber do hin gen, so sült ir euch hüetten vor sünden und sult unsern herren Jesum Christum in eurem hertzen tragen und sült im wol getrauen, er beker euch von allen euren sünten und helf eu, daz ir ein gueter mensch wert.*")

kemnatten des hertzen

AL 26,26-27,14 (Der Herr zu Adelheid: "*dein munt smekt noch rosen ud dein leip noch viol. du pist allenthalben schön und gepriset dir nihtes und da von pistu schon daz dir nihts gepriset. du hast mich gefangen als ein junkfrauwe die ein junkherren gefangen hat in einer kemnatten und daz si wol weiz, würden sein ir freunte innen, si tüten si und in. und sprech nu di junkfraw zu im: wer hat euch des getwungen daz ir her [27] ein komen seit? so sprech er: daz hat eur schön, junkfrau. waz hat euch getwungen daz ir mich her ein habt gelazzen? so sprech sie: daz hot di grozz libe di ich zu eu hon. – sich, also twinget mich zu allen zeiten di gotlich minne und libe [Bed.diff. minne-libe?] zu dir. du pist mir als liep: und het ich nit mere mit meiner marter und mit meim tot erlediget denn dich ein, ez gereuwe mich nimmer allez, daz ich erliden hon. – nu dise junkrfau trueg selber den slüzzil, si liez nieman uz noch ein der ir kein schad war, wan der junkherre gonde flihen. – sich, also hostu mich gevangen in der kemnatten deins hertzen. wenn du kümst so pin ich bereite. dein gewizzen tregt den slüzzil. nmu soltu gar eben hüetten, daz du iht ein lazzest in dein hertze, do mit du mich vertreibest.*")

kindlich

Tö. 87 (cf. 'stärken')

klagen

Got. 133 (cf. 'widerwärtig')

KiS. 107 (cf. 'Arbeit')

kommen, ins Herz

Adh. 163f (*In den selben ziten do vieng die kusterin, hies swester Gertrut von Núfera, den cor an ze buwende, der kostete C M. Vnd do si in anfieng, do hatte si nüt me vff allem ertrich denne XXX ... vnd gieng an ir gebette vnd batt unser frowen, dz si ir helfferin wolte sin, vnd sprach: "Frowe, nu weistu wol, das ich nüt enhan, das ich dis werk möge volbringen. Nu hab ich es angefangen in dinre ere, davon hilff mir vnd berate mich, wann ane dich schaff ich nützit." Also halff ir vnser frowe, das si das werck wol halbes volbracht, wann vnser Herre beriet si an also [164] vnfürsichtigen steten, das es in ir hertze nieme were komen. Also gebrast ir da, das si núme fúrbas möchte gebuwen, vnd hatt den werklúten vrlop geben, do gieng si aber an ir gebett vnd ermanet vnser frowen ir erbermdede vnd ir güete, vnd sprach: "Owe frowe, wie wiltu mich nú lassen? nu weistu doch wol, das ich dis werk in dinem namen anfieng, vnd das ich dich nam allein zú einer helfferin; da von la mich nüt, hertz liebi frowe vnd hilff mir fúrbas." Vnd do si dis gebette hat volbracht, do vand si vuff dem altare ligende VI lib. ..., vnd vernam nie, wannen si dar weren komen. Alsus halff vnser frowe, das si das wercke volbrochte.)*

AL 58,1 (cf. 'Licht')

AL 81,10 (cf. 'begehren')

kommen, vom Herzen (= vergessen)

Tö. 54 (*Wie ich den sach [den Herrn], das kumt von minem hertzen niemer.*)

kommen zu/von

Got. 126 (*das sie dar nach immer mer in groser genad was, wenn ir seine gotliche wort ze herczen komen.*)

Kraft

Tö. 72 (*Hie von enpfieng sy grosse und unmåssige fröd und gewan kraft an herzen und lib*)

Tö. 111 (*Königin Elsbet was ellend des landes und der lút danne sy geboren was (...) Und won sy jung und gar zarter natur was, da von gieng es recht úber alle ir kraft libes und hertzen, won als fil sy es mocht mit Got úberwúnden*)

Krankheit

Tö. 113f. (*Dar nach úber etwe fil zites do gieng sy als grosse krankhait an zú dem hertzen das sy gar [114] dik lang geschwunden was*)

Kreuz

CE 11 (*und gewann solche Reu úber mein Sünd, dass ich ein Messer nahm und schnitt ein Creuz auf mein Herz und schnitt die Haut herab und viel Fleisch, und weinet also emsiglich...*)

Got. 131f.: Schwester Heilwig erscheint nachtodlich der Schwester Adelheit und sagt ir, das sie vor gotes augen were. Und das was auch wol ze glauben, wann si kome zu ir mit ir so getaner schön, die an achte was, und sunderlich hette sie durch den rucken einen strich mit guldein buchstaben, und vorn an dem herczen ein creucz mit guldein puchstaben, und an dem striche durch den rucke da sprachen die guldein buchstaben also: *Qui vult venire post me, abneget semetipsum. Da sprache die buchstaben vorn an dem herczen: Qui mihi ministrat, me sequatur et sub. etc.* Adelheit möchte nun wissen, womit sie die schöne, die sie durch den rücke habe, verdient habe: *Das han ich von der betrubde, die ich erliden han an alle schulde [132] als du wol weiste, die dranck so tieffe in gotes herz, das er mirs lonen wil von eben zu eben. Was ist dann das wuniklioch creucz an deinem herczen? (...) Das ist die gross geduld und miltikeit, die ich in meinem herczen truge.)*

Kreuz des Herrn im Herzen

Oye 14 (*Ich sprach eines males zu got, do was ich in grimenlicher pitterkeit: "Herr, pin ich mit dir gekreucziget?" Do ward gesprochen: "Du bist mit mir gekreucziget, also daz dein kreucz mein kreucz wider grünnenden und plüenden machen sol in der leutten herczen, den es gar tödig und vergessenlichen worden was" Do ich mein kreucz trug in das newnde jar von weinachten bis zu den pfingsten, do ward gesprochen: "Dein kreucz ist volpracht in der wallenden hiczmeines plutes." Do leit ich es von mir [lakonisches Ende einer unendlichen Leidensgeschichte...].)*

Kreuz über dem Herzen machen

AL 25 (cf. 'öffnen')

Kat. 179 (*Also nam das kindly sine hendly vnd machet ir ain crútz mit sinem vingerly vber das hertz vnd sprach zú ir*)

Kummer, bekümmern

Kat. 123 (*Vnd do in einer nacht ward, do was ir vor wie si únsern herren sehe vnd leit im fúr den kvmer ir hertzen.*)

Kat. 179 (*klegte etlichen kumer, den sy an jrem hertzen hat [Elsbeth hilft ihr empathisch mit der Folge:] Vnd von der stund do vergieng ir der kumer gantzlichen, das es ir hertz niemer berúrt [ergreifendes Muster einer psychotherapeutisch-spirituellen Heilung!].)*

Oet. 243 (cf. Reg. Geist, 'lebender Geist')

Oet. 246 (cf. Reg. Geist, 'Böser Geist')

Tö. 18f. (*Ita von Wezzikon wird viel geehrt und gewúrdigt. Dis gab ir fil kumers an ir hertzen und bat Got dik das er ain wandliung an ir táte also das sy ain rechter verschmáchter und armer mensch wurde, und ir och gebe etwas sunderlicher arbeit ze lident. Diser driger ding gewert sy únser herr folleklich, won sy gewan sólichen siechtagen (...) [19] Und das mocht sy nit liden das sy iement hetti fúr*

ainen gedultigen menschen, und sprach: "Wer waist wie ich in minem hertzen bin?")

Tö. 104 (*und gab allwegent irem bichter zû erkennent alles das ir hertz bekúmet.*)

legen , an jemanden

Weil. 74 (cf. 'Herz Johannes' Ev.)

legen, auf jemanden

AL 35,25 (cf. Reg. Seele, 'eingiessen')

legen, ins Herz

AL 33,23 (cf. 'öffnen')

legen, zu Herzen

Got. 123 (*Die Strebenden, sie sülen dise nach gende geschriben wunder auch zu herczen legen den worten, das sie hie und in der ewigen wunne teilhaftig werden der selben trostlichen genaden.*)

Tö. 33 (*Es spricht der hailig Sant Bernhard: "Got ist ungenem, was du wúrkest, ob du das versumest das du schuldig bist." Dis wort hat wol ze hertzen gelait die sálig und gnadenrich schwester Margret Finkin.*)

Tö. 83 (cf. 'Liebe')

Tö. 116 (*Eines Nachts, Königin Elsbet lag sehr krank zu Bett, löschte das Licht aus und sie weckte die zwei bei ihr wachenden Schwestern und bat sie, ein neues zu bringen. Doch diese, ermüdet vom langen Wachen, schliefen als gleich wieder ein. Elsbet nahm nun Rücksicht und liess sie schlafen. Später erwachten sie und sahen ein sehr schönes Licht brennen und glaubten, dass dies der tugendreichen Frau zu Trost geschehen wäre, als och der grunlosen miltikait Gottes und der min sines váterlichen hertzen wol gezam, won sie lag un alles entliben in zû nemender not alle zit, won der streng siehtag erwand nie, untz das an ir natur alles das verdarb da das leben mócht ienen kain stat funden haben in ir ze beliben. Und das lait sy och als vernúnfteklich zû hertzen das sy selber sprach: "Ich bin darzû komen das ich des begeren mús dar ab alle menschen erschrekent von natur: das ist der tod."*)

Tö. 120 (*Do nun dis legend mit grossem fliss geschriben was, und aber nach etlicher lútt worten die ieklicher materi ir wis und ieklichem ding sin úss richtung wol geben kunnent, was etlichen lúttten do misslich darzû ze mút, die alain ir [Königin Elsbet] menschlich krankhait an sachent und aber nit zû hertzen laitent wie Got mit der frihait siner gnaden wunderlich mit ir gewúrkt hat.*)

Leib und Herz (cf. 'Herz uidn Leib')

Ad.v.Fr. VI, 8-10 (*daz dein vetterliche ruten mit kestigung leibes und herczen nie tag an mir müssig ward von der stund, daz ich geborn ward, unczen an den heutigen tag.*)

Ad.v.Fr. VII, 15-21 (cf. 'Herz und Seele')

Ad.v.Fr. VII, 75-78 (*Der XVI. ast waz als hoch, daz er den obristen tolden gottes güte zeigt, und offent in doch niemant wann noch der grösten anvechtunge und leidunge leibes und herczen und mit einer minniklichen wundrunge, wie got türste ane angenge nach dem menschen.*)

Ad.v.Fr. IX, 9-14 (cf. 'stellen')

Ad.v.Fr. XVIII, 1-4 /14-23 (cf. 'Leiden')

leiden (cf. 'Schmerz, Pein')

Ad.v.Fr. XVIII, 1-4 /14-23 (*Wie sie begerte, daz got leiden auf sie leite, umb das sein wille an ir volpracht wurde; auch wie si mit Jesus erstund an dem ostertag. Si kam in ein liecht, und in dem liecht sach sie, wie gross die freude und wollust ist, die got hat in dem menschen, an dem er gewurken mag nach seinem willen. (...) Do gab ir der botte sin hand vol schlüssel und sprach si: "Nim hin, dis sint di schlüssel, die ze dinem inrenn closter hörent." Da sprach si: "Waz sönd mir die innren schlüssel, ich hette denn den ussern." Do gab er ir auch den ausern in die*

hand und sprach do: "Nun nim der gröse war, das du sicher sigest, daz er dir werde. Es geschihet aber noch nit." Nuun fur der botte enweg und sie erwachet und kam in gross wunder, was got meinde. Und do si in die messe kam, do nam ir got alle die süssikeit und wollust, die si mit gotte unczen dar hât gehebt an nissunge des liechtes unterscheid, das ir aufenthalt was in aller leidunge leibes und hertzen, domit sie künlichen möchte an got bestan un überwinden. Und dise finsternüsse werte drithalb jar an aller bichter hilfe.)

AL 86,22 (cf. 'schneiden')

CE 17 (cf. Reg. Seele, 'sprechen')

Eng. 29 (*Nah diser gesiht da gewan sie grozzer leiden tag und naht an irm hertzen*)

Got. 133 (cf. 'widerwärtig')

Kat. 98 (*Richmû von Wintertur ... was ze einem mal gar siech vnd hat och liden an dem hertzen.*)

Kat. 112f. (*do ich sah min fúnff wunden in ir hertzen vnd minen bittern tod, den ich liplich leid, das si den selich leid an ir hertzen*)

Kat. 114 (*Swester Hiltti Brúmsin, die in grossem liden was hertzen vnd libes, die batt sant Adelheit [die Zirgherin], das si got fúr si båt.*)

Kat. 131 (*Swester Hilti Brúmsin, die in grossem liden was hertzen vnd libes von versmehten siechtagen*)

Kat. 137 (*Anne Hettin: Die hatt ze ainer zit vil lidens an dem hertzen.*)

Kat. 137 (*Adelheit von Stein: Die hat ze einer zit grosses liden an dem hertzen.*

Vnd in dem liden wart si von dem túfel vberwunden, das si gedaht ze túnne dú ding. die wider got sint. Vor dem Kreuz ihr Anliegen vorbringend, sieht sie Jesus aus den Wunden bluten. Vnd do dis gesah, do lie si ir hertze nider vnd lie das sin, das si vor hin gedaht hat ze túnn.)

Kat. 151 (*Si was ein gotmütiger mentsch gen allen mentschen vnd hatt ein mitlident hertz mit all den, die in liden waren hertzen ald libes. Vnd ist in dick ze trost vnd ze hilff komen mit worten vnd mit werchen, das ettlich swestran gesprochen hant: Wenn si ie in ir liden zú ir koment vnd ir iro liden klegten, daz si allwegent von ir getröstet wurdent.*)

Kat. 157 (*vnd hat gros mitliden mit allen menschen, die jn liden warent hertzen vnd libs.*)

Vil. 128 (cf. 'dringen')

Vil. 108 (cf. 'sein')

Licht (cf. 'erleuchten', 'durchleuchten', 'Glanz')

AL 57,11-58,11 (*Adelheit betet die ganze Nacht für die Bekehrung Richter*

Eberharts [cf. 'vergessen']. des morgens noch der messe do frogt si in wie ez im dergangen wer. do sprach er: "do ich nehtein von eu ging, do was ich als sere betruebt [A. hat ihm den Ordenseintritt als von Gott gewünscht nahegelegt], daz ich mich zuhant legen muest und wacht und mohte nit geslossen. do ich also lak, do hort ich ein gedözze als in dem sumer wenn ein grozzez weter momen wil. do fuer ich auf und gedoht: under frauwe wil reht kumen und wil mich trösten. do sah ich ein ploben nebil, der het mich umgeben und di kamer was sein elle vol. do kom ein strol von himel, der fuer mir zu der scheideln ein und fuer mir in daz hertze und was so heizz und so feurin von götlicher minne, daz ich wont ich wolt leiplich verbrinnen, und tet di deke elle von mir. do mir [58] der strol in das hertze kom, do teilt er sich in elle mein glide. do ich der hitz enpfindet wart in allen mein glidern, di hueb ich an und wart lachend und weinent immer mere, daz all di knecht uf stuenden di in der kamern pei mir logen und sprachen, waz mir würre. do kond ich in nihts gesagen. ich wart halt so laut lachent und weinent daz all di auf komen di in dem gasthaus über all woren. di habent all dis naht mit mir gewachet. aller wertlicher ding hon ich gar vergezzen und kan

nimmer zu der werlt. ich gert anders nit, denn daz ich neur ein münch iezunt wer worden. pitt unsern herren daz mich du münch zu Keisheim neur ein nemen.")

Eng. 5 (*daz er ward ein lieht in der leut hertzen*)

Eng. 22 (*Da sahen sie alle daz ir ir hertz schain als die sunne durch ir gewant, reht als sie tut durch das glaz.*)

Oet. 254 (cf. 'Wunde')

Tö. 82 (*Und do man sy begrüb, do bewiset únser her vor aller der lútt gegenwirtikait das das ewig liecht in irem hertzen hat gelúchtet, mit diser wunderlichen geschicht.*)

Liebe (*minne, mineklich*, cf. 'herzlieb', 'liebhabend', 'Minnebewegung', 'verliebt', 'verwunden')

Ad.v.Fr. VIII, 24-5 (einen Brief schreiben aus der *minne* deines herczen)

Ad.v.Fr. XX, 13-23 (cf. 'drücken')

Adh. 162 (*Vnd da sie ze nacht in ir bette kam, da sach si geistlich, das ir vsser einest einer kisten das beste vnd das liebste kleinot wart gezogen, das si hatte. Da wundret si sich sere, was das were; da wart ir zú verston geben, daz es were irs hertzen minne. Vnd si kerte wider vnd zoch ir hertze von irme bichter vnd von allen menschen.*)

AL 25,11 (cf. 'neigen')

AL 28,4 (cf. 'offen')

AL 50,23-51,6 (*Ze ein zeiten was si zirklerin und zu mettein do si auf solt sten, do was ir als we daz si nindert moht. do sprach unser herre zu ir: "stant uf! ich wil dir helfen." zuhant stunt si auf und ir hertz wart vol gotlicher minne. und do si zirklet, do ging er mit ir durch den dormter zu allen zellen und ging ein sogtan liht von im und ein sogtan glast, daz si nit west waz si tet: als gar het si der glast durchgangen. Schwester Elspet Ortlibin bestätigt ihr das Lichtwunder.*)

AL 66,5 (cf. 'durchleuchten')

AL 81,32 (cf. 'begehren')

AL 85,18-25 (*Ich man dich daz du den dreien kungen offenst dein gepurt mit mangvaltigen zeichen und daz si sich bereiten und dich suechten mit gantzer minn irs hertzen, und pit dich daz du mir gantze bereitschaft gebst, wenn du kumst daz du mich zu allen zeiten bereit vindest. Ich man dich daz du si leitest und si weisest mit dem stern, und pitt dich daz du mich weisest mit minnen und nit mit leiden, wann du derkennest wol mein krankheit.*)

AL 88,5 (cf. 'brechen')

AL 93,9-29 (*Si was in eim grozzen leiden und enpot dem selben menschen, daz er ir etwaz schrib. do schreib er ir ditz: "du pist deinem gemahil liep, gar liep und von hertzen liep. er hüet dein und wil di huet hintz dir nit lan. (..) reht als on scham ein gemahil iren gemahil an vellet, helset, umbvaht, treutet und umbsleuzt: sich, daz ist sein meinung. er zirt und florirt dich nach dem lust seins woll gefallenden willens. er spilt mit dir daz minnespil und gwint des nimmer genueg. er libt sich dir stund und weil mit rehtem fleiz udn mit neuen gnaden, als er dir aller pest gefall udn du im. er beküelet sein minne an dir. (...) er ist von minnen trunken worden und geport gen dir als kint.*)

AL 95,14.32 (unminne) (cf. 'Reinheit')

AL 106 (Marg. Ebner, cf. 'Herz des Herrn')

CE 14 (*Da sprach unser Herr: Ein Tropfen Bluts, den ich vergossen hab, der hat aller Heiligen Blut überwogen, ein Gedanken, der in meinem süssen Herzen war, der ist grösser gewest denn aller Heiligen Liebe, die du mir nicht vergelten mögst, da opfert ich mein menschlich Leben für dich meinem Vater und vernahm in der Lieb meines Herzens, dass er alle Ding für mich gethan hat.*)

CE 32 (*Ich hab angesehen deinen Jammer, dazu hab ich geleet die Minn meines Herzens und mein Gunst, (die) gab ich dem Priester, der dir ihn geben soll...*)

CE 36 (*An dem nächsten Tag nach sant Katherein Tag (26. Nov. 1351?) da sprach er: Freuen in mein Herz spielt die Minn, dass ich Mensch bin worden und mich die unglimpfig Minn zwang, dass ich mich gab in den Gewalt meiner grössten Feinde und den höchsten Graden der Minn und an der höchsten Erwählung. Denn ich hab sie erwählt von Angang der Welt und an die Peinlichkeit meines ausfliessenden Blutes und an die Tödlichkeit meines sterbenden Todes und die Minn meines brennhaften Herzens. Wo ich ein gefällig Herz finde, wann ich daran gedenk, dem geb ich vier Gaben: Ich gib ihm den Schatz meines Reichthums und die Wunder meiner Tugend und den Einfluss meiner göttlichen Süssigkeit und den freudenreichen Minneblick in den Himmel. Ich hab dir zu klagen über meine Freunde. Die einen sind so voll Ausserkeit, dass sie meines göttlichen Trostes nit wohl mögen eingenehmen...*)

Eng. 23 (cf. 'Mensch')

Got. 128 (*dass ich dich [Jesus] mynne von allem herczen und weisen sey ze allen dingen, die mich dir mügen genehen.*)

Got. 130 (cf. Reg. Seele, 'einfliessen')

Kat. 174 (cf. 'Freude')

Kat. 179 (*Do kert er sich wider um vnd gab ir zû erkennent, das er vns her was, den sy von hertz liebt.*)

Kat. 112 (*Do sach er an die minn, jn der er sich schied von sins vater herten*)

Kat. 114 (*Du solt mich bitten, das ich dir geb die minne gantz vnd och vest, die in miner müter hertz was*)

Kat. 134 Mechthilt von Torlikon war jahrelang gar siech. Gott gab ihr, auf ihre Bitte hin, ihr eine Pflegerin 'zuzufügen', Mehthilt die Ritterin. *Des was sie gar wol getröst, won si ein als minnsam hertz hatt geb allen den, die in liden waren herten als libes.* [offenbar nicht selbstverständlich! → Angst vor unsensibler Pfelgerin als Grund der Bitte, was müssen das z.T. für Zustände gewesen sein; vgl. heutige Spitäler! Zwar Ausnahmen]

Kat. 98 (*Mechthilt von Hohenegg ... begert ze wissen, wie der mentsch vor vnserm herren were, des hertz begriffen wer mit sunder minn.*)

KiS. 107 (*willig armut mynnt sie von herczen*)

KiS. 111 (*Den gotlichen einfluss het sie oft und dick volliklich und sussiklich, und got was ir sunderlich heimlich, wann sie minnet in von ganczem irem herczen.*)

KiS. 114 (cf. 'begehren')

KiS. 114 (*dem got von allen hercze liep was*)

KiS. 116 (*Er mint got von allem seinen herczen, das bewert alles sein leben.*)

Oye 12 (*Ich fragte got also: "Herre, ist mein nature als gar ungeordent zu tugentlicher übung, das ich so fremder und so unmenschlicher leidung bedarf zu verbrenne mein natürlichkeit?" Do ward mir geantwurt also: "Es geschiehet nit von keiner unordnunge deiner natur, es ist mein ewig ordenunge gesein, das du mir külest meinen prinnenden turst, den ich ewiglichen han gehabt nach der minne deines herczen."*)

Oye 14 (*Ich hât auch eins mals von mir geleit mein kreucz. Daz wolt got nit vergut han. Ich gedocht: "Herr, du wilt mich recht nimer lan gerwen." Do wart gesprochen: "Mein begirde gerwet auch nimer nach der minne deines herczen,"*)

Oye 29, XIII (cf. 'berühren')

Tö. 23 (*und an allen werken markt man wol das sy es von andacht tât und von ainem minenden herten. So sy ettwen hinderred hortt, so sy das nit gebessren mocht, so stund sy uff und gieng dannen; won sy erkant wol das es ist ain zerstörung des herten frides und götlicher min [schön!].*)

Tö. 25 (*Als nun dis usserwelt mensch erzaiget mitt iren hailigen werken das die götlich min bran in irem herten*)

- Tö. 29 (*Und sunderlich do sang sy ain lied gar begirlich, das sprach also: Wisen hertz, flúch die minne / die mit laid mûs zergan, / und las dich in dem besten finden, / das mit fróden mag bestan. / ob du falscher min bist: der tú dich ab; Got laide sy dir.*)
- Tö. 32 (*Won das zaiget ir leben folliklich das die góttlich min ir hertz also hat erfüllet das sy usren trost gar hat verschmachtet.*)
- Tö. 41 (*das sy ain als sússes minriches hertz hat ze aller zit das ir wandel und ire wort folliklich zaiget: sy bran in góttlicher lieby.*)
- Tö. 42_ (*Do sy nun in disem siechtagen lag recht als sy kaines seres befundy, da fúrt man ainen gúten artzet zú ir. Do sprach er sy hetty kainen siechtagen, won das ir hertz begriffen wer mit ainer unmessigen min und ainer sennung waiswarnach, das es úber all ir kraft wer und das es ir tod múss sin.*)
- Tö. 62 (*Ainikait und schwiglichy minet sy von hertzen.*)
- Tö. 65 (cf. 'Wunde')
- Tö. 69 (*die min und och die hût irs hertzen*)
- Tö. 83 (*Ir hailig leben zaiget follekklich das die góttlich min in irem hertzen bran, und das sy kaine sorg hat umb alles das zú irem lib gehort. Sy hat das wort wol zú hertzen gelait: Querite primuk regnum dei etc., Súchenbt des ersten das rich Gotz, und alle andre ding werdent úch zú geworffen.*)
- Tö. 86f. (*Elsbet Bechlin trifft die Schreiberin bei ihrer Arbeit an, diese befragt sie mit bedachten worten über ihr Leben. Nachdem Elsbet einiges erzählt hat, möchte die Schreiberin Genaueres wissen, worauf Elsbet fragt: "Kanst du mir icht sagen war zú es gút sy?" Ich sprach: "Ja. Es beginnet ietz die góttlich min an fil stetten erlöschen in der menschen hertzen, und mvcht ain mensch úber vil zites etwas hóren, das es gedácht: "Wie lebst du sus! nun wilt du doch och zú himelrich: warum stellet di nit darnach das dir Got sin gnad geb?" Hierauf ist Elsbet bereit zu erzählen also das du es verschwigist die wil ich lebe.*)
- Tö. 89 (*Dise sálig schwester hat vor allen dingen sunderlich ain fridsames minriches hertz gen Got und gen der lúttén, und was sy gútes tett, das tett sy Got frilich zú lob.*)
- Tö. 92 (cf. 'mitleidig')
- Tö. 92 (*Du sollest es Got zú hertz lieb tún.*)
- Tö. 93 (*won sy minet Gotes lob und gaistlich leben von hertzen*)
- Tö. 107 (cf. 'erfüllen')
- Vil. 104 (cf. 'öffnen')
- Vil. 106 (cf. 'Begierde')
- Vil. 109 (cf. 'Gnade')
- Vil. 116 (cf. Reg. Seele, 'Verantwortung für')
- Vil. 20 (*Eines solchen liebreichen herzens war sie, dass solches mir zue beschriben unmöglich ist.*)
- liebhabend**
- Vil. 125 (*Jesus aus der Krippe zu Ursula Haiderin:... dass ich allen liebhabenten herzen zue allen zeiten, an allen orten mit meiner gnadt gewertig bin.*)
- Vil. 104 (cf. 'öffnen')
- Vil. 104 (cf. 'merken')
- Vil. 105 (cf. 'Trost')
- liegen, am (auf dem) Herzen**
- AL 3,20-1 (*nu lagen ir ir freunde dannoch ser an dem herzen daz si di lozzen scholt.*)
- AL 23 (cf. 'neigen')
- loben, Gott von (im) Herzen**
- Adh. 163,164, 174
- Oet. 226 (*und lobten got von herzen der genaden, die er inen getun het.*)

Tö. 71 (*Also was sy sach ald hort, da von wüchs ir min zû Got, und lobt in in irem hertzen iemer.*)

Tö. 113 (Die hl. Elisabeth erscheint Königin Elisabeth und legt ihr heilend die Hand auf den schmerzenden Kopf. Nach dem Erwachen erzählt es Elisabeth den Schwestern. *Do lobten sy Got und Sant Elisabethen von gantzem hertzen.*)

Lust

Oye 12 (*Mir was gar verdrossen, von disen dingen ze schreiben. Ich wolt es nit also plöschlichen han geschriben. Do ward ich sein so sere inwendig von got getwungen, er wolt mich sein nit erlan, und ward gesprochen also: "Daz ist mein günliche und meins herczen lust, daz offenbar werde, wie minniklichen du mich getragen hast in dem innersten gründ deiner sel." Ich nam es zu einer zeit gar unminniklichen von got auf, das er als gar peinlichen übung wolt von mir. Ich sprach: "Herre, du möchtest es nit geleiden an etlichen menschen, das ich wene." Do ward gesprochen also: "Was ich meinen eingepornen sun geeignet und vernaturet han, dem ich nit geleisten möcht wann minnikliche vetterliche herczlikeit, das sol nimantz anders von mir aufnehmen denn als das minneklichst werck, als ich gewürken mag in meiner freunden herczen." Zu einer zeit kürzlichen vor der weinachten ward ich getwungen, das ich mein gewant wider nemen must mit so unseglicher unrwe, die worden wass daran, das ich es nit geworten kan. Do ich innen ward, das es got meinte, do starb mir mein hercz in meinem leibe als einem menschen, den man ze tode füren wil, wan es was mir als ein tode. Es was ein übernatürlich leiden, des weiss got allein wol.*)

Oye 20 (cf. Reg. Seele, 'gelingen')

Vil. 45 (*noch jedes herzen lust und begüert*)

Marter

Ad.v.Fr. VII, 15-21 (cf. 'Herz und Seele')

Mauer

Eng. 9 (*Mir ist relit sam ein maur vor minem hertzen sei.*)

'Mensch'

Adh. 170 (*denne kein hertze möge erdencken*)

Eng. 23 (cf. Reg. Geist, 'Heiliger Geist')

Kat. 119 (cf. 'denken')

Kat. 122 (cf. 'denken')

Oet. 251f (cf. 'antworten')

Tö. 104 (*und ergab sich dem der ain tröster ist und helper aller hertzen*)

Vil. 105 (cf. 'merken')

merken

Vil. 105 (Aus Ursula Haiderins schriftlichen Aufzeichnungen über die Einhaltung der Zeiten, hier der Vesper: *O einige liebe, du überflüessender brun der lebendigen wasser, nun fangt an mein herz zue mörken, wie in dir ufdringt die erschaffenheit aller creaturen. (...) Ach, einiges und usserwöltes lieb meines ellenden herzens! Du bist doch das guet, das alles guets in im beschlossen hat! Du bist das wort, von dem alle wort und werk flüessent. In dir ist das ganze mör der gottheit! Ach, einiger trost aller liebhabenden herzen, las mich befinden dein allersüesseste gegenwertigkeit.*)

Metaphorologie

AL. 1,6-8, Schrein des Herzens (cf. 'einschliessen')

milde (miltikeit)

Got. 124 (*Wann sie was von natur des aller miltesten herczen, das in menschen leib je kam.*)

Got. 132 (cf. 'Kreuz')

Got. 140 (*so was sie miltes herczen*)

- Kat. 172 (*Sy hat gar ein miltes hertz vnd ain senftmütiges vnd hielt sich all zit gütlich vnd fridlich gegen allen den lúten.*)
- Kat. 136 (*Anne von Stoffeln: Die was gar eins milten hertzen gen armen lúten vnd tett sant Mehtilt gar gütlich.*)
- KiS. 105 (*Ein rechez miltecz erbermdess hercz und gen allen menschen mit lautern herczen und gemut dinet sie unsern herrn all ir tag mit ganzem fleiss.*)
- Oet. 268 (*Sie het auch ein als miltes hercz, das si allen menschen gerne were ze trost kummen in iren leiden.*)
- Oye 29f (XV. "*Herre, ich mane dich, daz ich dir ellendiklich nachgan mit pluttender pitterkeit alle zeit und daz du von der gruntlosen miltikeit deines götlichen herczen dein vetterliche rutte gar selten [30] gespart hast an mir von meinen kintlichen tagen, es wer inwendig opder ausswendig leiden, das du alle zeit wilt vo mir und das ich getragen han mit dir mit den bitterlichen trechen meines kreuczens und bitte dich von dem tieffen grunde meiner sel, daz du schier an mir volbringen wölest dein miniklichen geheiss durch dein unsegliche miltikeit. Herre, du weuist wol, das ich dirt gelossen pin von allen menschen und nimant han noch ni gewan wan dich allein. Daz lass zu herczen gan deiner natürlichen miltikeit und hör mein gepet vetterlich.*")
- Tö. 61 (*Sy was och als miltes hertzen: so sy ainen betrúbtten menschen sach, mit dem was sy betrúbt; mit dem getrösten was sy fro.*)
- Tö. 118 (cf. 'mitleidend')
- Minne → 'Liebe'**
- Minnebewegung**
- Oye 49 (cf. Reg. Seele, 'Grund')
- minreich**
- Oye 29 (cf. 'berühren')
- mitführen**
- Tö. 64 (cf. Reg. Seele, 'Gottes Seele')
- mitleidend**
- Kat. 151 (cf. 'leiden')
- Tö. 69f. (Jützi Schulthasin: *Sy hat och von minen [70] ain als mitlidennes hertz: so ain mensch zú ir kam mit lieb oder mit laid, so wainet sy mit im als ain kind.*)
- Tö. 92 (*Sy was och aines mitlidendes hertzen und trostlicher worten gen den schwestern die in liden warent, und sprach etwenn: Got tút dir es zú hertz lieb und als sinen usserwelten kinden.*)
- Tö. 118 (*Die edel kúngin, als sy was gewessen aines milten mitlidenden hertzen mit den betrúbtten in irem leben, das selb erzaigt sy och nach irem tod folleklich.*)
- Vil. 19 (*Insbesonderhait war sie gar eines überaus milten und mitleidigen herzens gegen den alten, schwachen und kranken. Welchen sie mit ihren leibeskröften und usswendigen diensten nit dienen künde, denen dienet sie mit dem herzen und andechtigem gebett, dan sie ihrer mitschwesteren betrüebtnus als ihr eigen in ihrem herzen enpfandt.*)
- Mund und Herz**
- Ad.v.Fr. III, 60-5 (*Auch fügte es sich, das diese swester sigeristin wart der kirchen in dem dorf, und alle samstag must sie um die korenset gan mit dem kreucz, und wenn es ubel witteret und hagelt, so must si leutten mit zweien glocken, der was di minder wol als unsers klosters glocken. Und als sie denn leuttet mit peden henden, also leut si auf zu got mit mund und mit dem herczen [Herzenenergie bewirkt mehr als Worte allein] und sprach: "Herre got, niem mir mein bonen und lass meinen gepauren ir koren stan." Das Korn des Nachbardorfes wurde zerstört, das des eigenen nicht.*)
- CE 10f (C. wird wegen ihrer Selbstpeinigungen als Zwölfjährige im Kloster von ihren Mitschwestern kritisiert ... *und litt auch Schläg darum und viel Drohen, und*

das litt ich geduldig, ohne alle Widerrede und dankte Gott dafür mit Mund und Herzen.)

mutig (ellend)

Tö. 33f. (cf. 'Herz des Herrn')

nehmen, ins Herz

Kat. 157 (*Darnach nim ich jn min hertz, wie vñser her sin gewand von jm lait vnd...*
[den Jüngern Füße wäscht])

Vil. 137f. (Gott zu Ursula Haiderin: "(...) *Es ist dir auch seiter hero so gnueg gesagt, wan du es wilt in dein herz nemen und dein leben darnach richten. Hörtest du bis an den jungsten dag nichst mer von mir oder meinem exempel sagen, du hettest gnueg zue deiner seligkeit.*" Die sellige muetter dankete gott mit inigem herzen und sprach: "(...) *Es scheint wol, das du die ewige weisheit bist, und dass dich unser tumhait und unwissenheit nit iren mag mit der selben; so das einsprechen kompt in die seele, so leicht auch das liecht der erkantnus, das sie erkent den grund der warheit, und ich muess warlich bekennen, dass mir dises die nuzlichste lehr ist zue iebentem, wirkentem und schauwenten leben. Aber ach, wunigklicher hailant, möcht ich dir auch ein gnuegthuung erzeigen für alle creatures, das wer mein höhste freüt in disem leben.*" War ihr geantwort: "Ja, da alle gaister ein gaist seindt." Die liebe muetter sprach: "Was ist das, oder wie solches [138] verstehn?" Die antwort: "Wan sich der gaist von liebe gegen gott gibt in alles, das ich will vir alle creatures, und sich verzücht aller gnanden, die ich im dafür erzeugte, so nim ich solches an vir ein gnuegthuung aller creatures." Die selig muetter sprach: "Ach, lieber herr, zeüch meinen gaist in dich, dass ich usser dir nichst mer sehe oder verstehe, sonder ganz in dich versunken sey in ewiger vereinigung, dan hab ich dir meinen willen ganz übergeben." Und mit disem gebett ent sich abermals das himelische gesprech diser gottseligen muetter.)

neigen

AL 23,21-23 (*do sprach er: "mein geminteu" und sazz zu irr rehten seiten. do neigt si sich uf sein hertz und lag uf seim hertzen, untz daz der convent uf stunt.*)

Kat. 142 (*Der was ein rein götlich man, des herze ze allen tvgenden geneiget was.*)

AL 25,1-13 (*si sprach: "herre, liber herre, in aller der libe und ich dir getrauwe, wie liep hastu mich?"* [Spieglein, Spieglein an dern Wand ...] *unser herre sprach: "du psit mir liber denn indert ein mensch uf ertrich on ein mensch. (...) ez sint wol menschen if ertrich di mir mer gedint habent, die mer lons enpfingen, stürben si: mein gotlich hertze ist mer zu dir geneiget denn zu keinem menschen."* si sprach: "ach herre, wo mit hon ich daz verdint?" er sprach: "daz hostu mit kein dingen denn mit der grozzen minne di dein hertz zu mir hat," und er verpot, daz si ez iemant sagte denn eim menschen den erlaubt er ir her noch. si fraget in, wer der mensch wer der im als liep wer. des wolt er ir des mols nit sagen.)

AL 28,20-27 (*do sprach under liber herr: "mein geminte, neige dich her uf mein gemintez hertz und rue als sanctus Johannes."* do neigt si sich uf seine zesm seiten gegen seim herzen und si dauht, daz ir in allen iren tagen ie so wol mit got würde als des selben mols, und kom so gar von ir selber daz si sich nihtes vermoht. *unser herr gepot dem lesmaister daz er ir unsern herren geb. er fuer sein wek.*)

Oet. 273 (cf. 'öffnen')

niedergeschlagen

AL 95,30 (cf. 'Reinheit')

niederlegen

Kat. 137 (Adelheit von Stein: *Die hat ze einer zit grosses liden an dem hertzen.*

Vnd in dem liden wart si von dem tufel vberwunden, das si gedaht ze tünne dú ding. die wider got sint. Vor dem Kreuz ihr Anliegen vorbringend, sieht sie Jesus

aus den Wunden bluten. *Vnd do dis gesah, do lie si ir hertze nider vnd lie das sin, das si vor hin gedaht hat ze tûnn.*)

niederfallen aufs Herz

Kat. 165 (*Vnd also gieng sy [Elsbeth von Villingen] mit ir in das capitelhus vnd fiel nider der swester vff das hertz vnd ward wainen vnd hulen als lut, das man sy ver hort.*)

'niemand'

Adh. 170 (cf. 'Mensch')

öffnen

AL 33,21-26 (*unser frau di saz für di swester, und dauht di selben swester, wie sich ir selbz hertz uf tet, und nam unser frau ir kindelein und legt irz in ir hertze. so tet sich ir hertze wider zu uns unser frau machet der swester ein creutz über ir hertze und sprach: "du solt ewiclichen in disem hertzen bleiben."* [Gottesgeburt konkret!]) [Cf. Dinz., Ma Fr.myst., 1993, ca. 160 Exc.]

AL 34,16 (cf. Reg. Geist, 'Böser Geist')

Kat. 121 (*Vnd als wit si [die Seele] ir hertz vnd ir gird gegen im vff tût*)

Oet. 272f. (*Und do tet ir unser herr sein herz auf und liess si genuchtsame aller tugenden sehen in der volkommenheit, als si in im sind und sunderbar leüchten ir drei tugent vor den andern: die erst, das sein Herz do er an die marter wolt gen, gegen seinen veinten als gütlichen was ... [273] Die zweite tugend, das er als diemütig was, das sein herz under alle creatures geneiget was also tief, das er von minnen mer smachelt wolt leiden, denn alle creatures möchten erdenken. Die dritte tugend, das sein minne also gros was ze den menschen ...*)

Vil. 104 (Aus Ursula Haiderins schriftlichen Aufzeichnungen über die Einhaltung der Zeiten, hier der Vesper: *Aber zum ersten sich an sein allerschenstes, wunikliches angesicht (...) Darnach sich an sein heilige rechte handt (...) Hernach sich in die linge handt (...) Hiemit gang zue de ufgethonem herzen und schesch ze die unergründliche liebe, die erdir erzaigt hat, dan er wol waist, dass einem liebhabenden herzen nicht begirlicher ist, dan zue wissen, wie es in des lieben herzen geliebt wirt. Darumb wolt er sein göttliches herz lassen ufthain, das seine liebhaber keinen zwiffel in ihn sezen, weil sie selben mögen sehen in sein ufgethonem herzen sein ewige treü und liebe.*)

offen stehen (sein)

AL 92,26 (cf. 'Herz des Herrn')

AL 28,1-5 (*do kom unser herre mit so grozzen gnaden, daz all ir sinn vol gnaden wurden inwendig und uzwendig und sprach: "mein geminte, mein gotlichez hertz ist gegen dir offen mit so grozzer minne, nim selber swaz du wilt [Frühform von Selbstbedienung...]. du kanst mich so vil nit gepieten, ich well dich noch tausent stunt mer geweren."*)

Tö. 88 (*Her, ich ermanen dich das din hend und din hertz gegen mir offen stond, und das du mir diner gnaden nit versagen macht.*)

opfern

Kat. 105 (*Herr, ich opffren dir einen müden lib, ein minnend sel vnd ein begerendes hertz.*)

regieren

Vil. 142 (cf. 'zerspringen')

Reinheit, reinigen, rein (cf. 'waschen'; cf. Reg. Analog, 'Reinheit')

Ad.v.Fr. VI, 23-7 (cf. 'Freude')

AL 18,15-19,10 (*Eins tages do der convent unsern herren name, do pat dise swester unsern herren gar fleizziclichen daz er sich liez sehen. do wolt si unser herre niht geweren. des andern tages do man sank messe von unsern frawen ... do kom si ein teil von ir selber und unter dem ewangelio kom unser herre uf den altar in eins kindelein weis. do sprank ez herab und lief hintz allen den di sein*)

freund woren und traut di, und do der priester den prefacionen anhuebe, do sprank ez wider uf den altar und do der priester daz oblat uf hueb, do verwandelt sich daz kindelein in daz oblat und do er in enpfahen wolt, do wart daz oblat zu eim kinde und strebet wider mit handen und füezzen. doch enpfing erz und wart sein hertz als lauter als di sunne und daz kindelein spilt in im. do der prister den segen gab, do lief daz [19] kindelein zu der swester und was merer worden und was wol als ein kint um vier jor und helset si und küsset si und lief hin zu dem alter und lief her wider und helset si aber und küsst si aber. do habet si sich hin unb und wolt sich nit lazzen küssen und gedoht ir: "du pist ez leiht nit unser herre." do zeigt er ir sein hende und füezze und sein seiten und sprach: "nu glaub daz ich ez pin." si sprach: "herre, vergib mirz und gib mir dein segen." do hueb er sein zesm hant uf und tet sein kreutz über si und sprach: "frid sei mit dir" und verswant.)

AL 39,10 (cf. Reg. Seele, 'Tod')

AL 69,25 (cf. Reg. Geist, 'geistlich')

AL 94,1-96,3 (*Dirr mensch wart enzüket und wart geladen in daz kendelpet der reinen, keuschen junkfrauwen Marie. und der wart geben der gruez also von der mueter des Kindes, also daz si sprach: "grüez in von mir mit aller der minne und mit allem dem guet, daz mir mit meim kinde von dem himelischen vater gegeben ist ane we." "frau, ich hon zu vil gerette." [A.: unverständlich; frau, ich bin dor zu vil gereite?] do sprach under frau: "gib im hin zu: mit allem dem guete, daz von allen reinen hertzen hintz mir fleuzzet und mit allem dem, daz auch auz der heiligen driveltikeit in mich fleuzzet." – "der gruez wart mir geben. den send ich dir. do zu wart auch der sel gezeigt ein paum mit sogtan plüeden, daz nie schöner plüede gesehen wart. und der paum hat auch all di plüede di gesein mügen, und stet auch uf dem paum allez daz guet daz gesin mag, und den paum den gibt ie einz dem andern di kindepet uz und auz: di mueter dem kinde, daz der mueter zu einer weisunge. und den paum hot mir unser frau gesant zu einer wiehenahtgab und hiez mich, daz ich dir in sant. got hab ere." "Die perent kraft – die do stet von gotlicher natur in dem veterlichen hertzen, in der kraft und mit der kraft dise junkfrau Maria perhaft wart des ewigen wortes von der kraft der würkung unde überschettung des heiligen gaistes, und von der kraft ir werhaftikeit genommen hat und noch nimt – dise kraft ist eu gesant, daz si perhaft machen schol eur gedank, wort und werke. ir sult dise kraft allen menschen mit teilen, und sunderlichen so sult ir in dise kraft tragen elle verdorben hertzen daz di wider praht werden in diser kraft, und elle swelken daz di do uf geriht werden, und elle dorrenten hertzen daz di grüenent werdent, und elle plüente hertzen daz di zu der volkumen fruht kumen, und elle grüenente hertzen daz di plüent werden. ir sult dise kraft also enpfohen daz ir von ieder person ein sunder tugent dor inne enpfohent. daz ist eu dor umb gesant: also was piz her der lauf eurs lebens daz ein sünt di andern geborn [95] hot: also sol nu ein tugent di andern in eu geperen. ir sult do von enpfohen ein bekennen eur selbes (dem ist also, daz ir erkennen wert, waz ir piz her wider got seit gewesen, und daz selb bekennen sol euch tragen in ein gotlich erkennen mer denn ir vor gehabt hat) und denn ein senftmüetikeit und ein gedult in aller widerwertikeit und ein vesten streit und ein steten muet in allem dem, daz euch an get, und ein inbrünstig, hitzig minne, in der eur gepresten verswendet werden und eu ein neuwez leben gegeben wirt und ein süezzez kosen daz eur sele mit got sol haben mer denn vor und ab dem grunt einer volkomen demuet, – und auch ein steten fleizz in dem ir dise ding volbringet und von iemant ein gemintez hertze gen allen. ir sült auch wizzen daz di würkent kraft ein vorgenerin ist der perenten kraft und sol auch beraiten daz ir gefellig und gevehig wert der frölichen kraft. got hab ere." Ich verstunt des nit wol. do kom under herre und legt ez also auz: "ich, der ewig vater vom himelrich, gepir mein*

einorn sun. von der gepürt nimant gereden kan noch niemant uz gelegen kan weder engil noch mensch, und durch in hab ich perhaftig und fruhper gemachet elle ding. ez wart nie kein sunder so grozzer, dem ich sein sünd vergibe, ich vergebe ims als genzlich, als ob er kein sund nie geton het, swenn er sich genzlich pezzert und nimmer kein sünt getuet. als mich mein libe mueter leiplich gepar, also gepirt mich der selb mensch denn in rehter minn geistlich, also daz ich innen pring meiner gotlichen gnaden und süezzikeit meins gotlichen trostes, daz hertz, daz do vor nider geslagen ist, daz wirt dann ufgeriht. daz hertz, daz do vor gedorret hat, daz wirt denn gruen. daz herz, daz vor in unminnen gewesen ist, daz gwint minn und wirt plüende und ich pring ez in volkumer früht. der selb mensch so, mich dann piten für ander sünter, di in sunten sint, und sol der sünd für mich tragen mit gantzem [96] hertzen reht als ob er selb in sünnten sei. wan mir kan kein mensch nit liber getuen, denn wenn er mich pit für den sunter. AMEN." Anm.115: Auf das Schreiben des Priors von Kaisheim an Adelheid [cf. Reg. Geist, 'geistlich', AL 91] 93,10-36) folgt nun ein nicht leicht verständliches Schreiben der letzteren an jenen (94,10ff). Unter 'dirr mensch' (Z.1) und 'der' (Z.2) ist Adelheid zu verstehen, unter 'in' (Z.4) der Prior"; weiterer Verlauf der Geschichte schwer zu deuten; Weihnachtbaumproblematik ..., ev. erster Beleg für Brauchtum? Mannhardt dazu eher skeptisch...)

Eng. 12 (*daz du rainez hertz nimer mer hest gewonnen*)

Kat. 114 (*Vnd solt mich bitten, daz ich dir die reinikeit geb, die ich in din sele goss, do du getoft wurd.*)

Kat. 154 (Gott behütet Gutta Mestin vor den Nachstellungen eines Jünglings ... *das sy ain raini, luttri magt hertzen vnd libs in das kloster zû Diesenhoffen kam.*)

Kat. 168 (*mundicia cordis = eine der blüm am 'Baum der Tugend', cf. 'Armut des Geistes'*)

Got. 134 (cf. 'widerwärtig')

Got. 141 (*wann sie schied auch von diser werlt mit so ganczer reinigkeit herczen und leibs und gemütes*)

Oet. 237 (*Und davon ist es gewachsen in gar manichen reinen tempel gotts, das ist reinen herzen, als Sanctus Paulus spricht*)

Tö. 24 (*Von grosser lutterkait, in der ir hertz stund, do ward ir och etwenn ze erkennt gegeben wie rain und lutter etlich schwestren vor Got stündent.*)

Tö. 66f. (cf. 'Blut, blutend')

Tö. 102 (*Sy [Königin Elsbet] hat och in grosser rainikait ir leben vertriben und die welt mit aller ir geziert gantzlich verschmach umb iren heren Ihesum Christum, den himelschen gespuntzen aller rainer und demütiger hertzen.*)

Tö. 122 (*Got der da ist ain beloner aller siner hailigen und ain erhöcher aller demütigen rainen hertzen, der unz wil och hat dise tugenthaften demütigen kúnginnen erhöcht by im selb und ir geben...*)

Vil. 13 (*Also halfe auch der güetige gott dissem rainen herzlin, bewegte das herz eines ihres nahen vötteren - sich des Kindes anzunehmen*)

Vil. 16 (Ursula Haiderins Vetter, darauf bedacht, diese endlich zu verehelichen, schickte die Jungfrau in Geschäften zu ihren Bewerbern, in der Hoffnung, sie ändere im Kontakt mit diesen ihren Willen. *Also war dis unschuldig, raine herzlin ohne weiters bedenken gehorsam ihrem vätter, gieng hin, wo sye geschickt war und verrichtet das gescheft unbewisst den lüst ihres vätters, oder dass man sie da begert hette. Balt aber sie ihre gescheft verricht, herte sie vil mal ein stim zue irem rainen herzen sprechen: "Fleich baldt, man wil dich fangen!" (...) Und als ir nun solches vil mal begegnete, und sie nun oft angerent wurde mit flaischlicher liebe, war ihr herz davon betrüebet. Ihr Beichtvater, dem sie ihren Wunsch nach dem geistlichen Stand eröffnet, hilft ihr und störczte sie uf solchen und gab ir zue*

drost irer seelen zue verston, was der gaistlich standt eigentlich sey, dan er wisste gnuagsam die reinigkeit und unschult ihres gewissens.)

Vil. 46 (cf. 'Herz Mariae')

reitzen

Tö. 16 (Vorrede Elsbeth Stagels: *das ir hertz ie me und me geraizet werd*)

Reue und Bitterkeit

Adh. 170 (*Eine swester hies Margreth Flastrerin. Die hat ein sunder licht leben vnd wz gar frölich. (...) do erschein ir vnser Herre als er ab der süle wart genommen, mit frúschen wunden vnd also jemmerlich vnd erbermkliche, das im das blút z allen enden vber allen sinen lip flos, vnd sprach zú ir: "Owe du arme mensche, wie lang wiltu in dirre vppige verlassene lebenne sin? Sich an mich und lúge dise manigvaltigen not und angste, die ich durch dich han gelitten. Vnd siche dise frúsche wunden vnd min rosvarwes blút, das ich durch dich han vergossen. Wenne wiltu dich zú mir keren?" Vnd si erschracke one massen sere, vnd kam in grosse rúwe vnd biitterkeit ired hertzen; vnd viel nider fúr vnseren Herren, vnd batt in gnade von hertzen, das er sich wolt vber si erbarmen, das si sich wolt besseren vnd richten vnd büssen die wile si einen tag gelebte. Vnd von dem tage do besserte si sich an allen iren sitten gentzlich vnd gar, vnd nam sich eines ernsthaftten vnd eines tugen lebennes an allen iren sitten gentlich vnd allen dingen, also das si verjach, das ir das erste jar also bitter vnd grimme was, das enkein zungen da von gereden künde, ee si ir alt leben geliesse, vnd möchte komen zú dem núwen lebenne, das si hatt angefangen.)*

Adh. 181 (cf. 'haben, das Herz')

reutig

Wei. 71 (Mechtilt von Hunderingen: *Sie hört zu einem mal predigen, daz daz plut unseres herren sich nicht als mynniklich und alz andechniklich vereinet mit einem rewigen hertzen alz mit einer megde sel. Da von kom sie in grossen jamer, wann sie in der werlt waz gewesen. Da tröst sie unser herr und sprach zu ir: "ich will dich reinigen mit meinem rosenvarben plut und alz lawter machen, alz da du auss der tawff kómde, und will dich zyren und krönen mit mein selbs magtum."*) [dich = Seele]

richten

Tö. 33 (*Aber wie gar ir hertz gerichtet was uff götliche haimlichy, so hat sy doch den grósten fliss wie sy die regel und die gesetzt ordenlich folbrecht*)

Rippenbruch

Wei. 74 (cf. 'aufstossen') → Motiv des für alle hörbaren Rippenbruchs infolge Hervergrößerung, cf. meine Sem.arb.?

Rose

Kat. 130 (Anne von Ramschwang erscheint der Herr als Siebenjähriger. *Vnd was sin har als ein reidú gold farwe syde, vnd trúg in sinder hand drye rot roesen vnd sprach ze ir: "Gib mir das din, so gib ich dir das min", vnd mit dem, do schutt er ir die blúmen vnder die ögen ... Do nam vnsere herr der rosen einen, die er in siner hand trúg, vnd warf ir den an das hertz. Vnd dunkt si, das si mit ir selbes hant den rosen dur ir lib in das hertz trukte. Vnd disen rosen den trúg si mit luter erkantnúss, mit drinnender minn vnd mit inhitziger begird in ir hertzen bis an ir tot.)*

rühren

Kat. 165 (*Vnd do man vesper gesang, do noment sy fil schwestren vff vnd müstend sy enbort tragen, won sy mocht nit geliden, das sy zú dem hertzen iement rúrty [Elsbeth von Villingen nach grossen Gnadenerlebnissen (lachen, weinen etc.)].)*

Oye 41f (XXVII. *"Als unvergessenlich mir ist daz adel meiner götlichen nature, also das ich sein allezeit gebrauch mit gruntloser wollust, als unvergessenlich ist mir alle zeit durchgiessen und durchfliessen menschlich künne mit dem*

minnewalenden blute meines suns. Nicht ist, das mein veterlich hercz so gar zu grunt rüre und so vetterlich werck von mir sauge und zihe, als pitter seines todes und die waggüsse seines plutes. Als mein eingeporner sun ewiglich geflossen ist von meinem vetterlichen herczen, also hat sei plut, das vermendet ist mit götlicher nature, das ist nit ze verstin nach einer vermischunge, mer also, das es vergotet ist von götlicher nature von der einkeit der persone, das hat alle zeit ein klingenden indos in mein veterlich hercz, mir ze kulene den prinenden turst, den ich ewiglich gehabt han nach menschlicher nature. Ich trincke alle zeit usser den waggüssen meines natürlichen suns und in dem tranck wurde ich als miniklich gesattet mit sünlicher herczlikeit, das ich nit vermag, ich müss mich minniklich ergiessen allen den, die mein begeren. (...) Meins sunes kreucz ist allezeit ein ingiessender kenel der lebenden, innigen süssikeit meiner götlichen nature. Meins suns kreucz hat euch aufgetragen in die ewikeit und sein nagel hand euch genagelt in mein vetterlich gemüte und fürgespannen den augen meiner magenkraft und sein ruten, die do hinflussent seins natürlichen blutes, hand nidergeslagen alle ewre feinde. Mein wil ist mein wurcken. Durch die durchgraben wunden meines natürlichen suns [42] sol allzeit fliesen di gruntlose erbermde meines vetterlichen herczen. Meines sunes wunden sint versigelt auf mein hercz als ein insigel und zusliesent und einsliesent mir alle zeit menschliche künne. Sin hant mir vergessenlich gemacht und in mir vernichtet den val menschliches künnens und die verdinnten rache meiner getan.")

rufen, Ruf

AL 57,11-18 (A. betet im Kor für die Bekehrung des Richter Eberharts [cf.

'vergessen']. *Do wolt man den kor sperren. do gie si auz und ir hertze rueft all di naht hintz unserm herren, daz er sich über in derparmt.)*

Oet. 251 (cf. 'antworten')

Oye 30f (XVI. *"Mein herczlust hat daz gewürcket vor angenge der welt, daz ich wil sein dein einig liep. Mein gehörde ist allzeit aufgeschlossen zu dem rufe deines herczen. Die einikeit deines herczen ist ein druchdringende kraft meiner gotheit, als vil es müglich ist einer creatur. (...) [31] dein turst ist mein trinkcken" (...) Ich hette zu einer zeit wundrung von etlicher gesichte, waz es möcht sein. Do wart gesprochen also: "Ich hab vil taugner wonunge bei dir in manger weiss, die dir gar unerkantlich ist." Zu einer zeit was ich gar in sunderlicher pein. Ich wart also herczlich weinende, do ich sass pei der gemeine und werckte, das ich vörcht, daz man sein inen würde. Ich sprach: "Herr, ich wil hinauss gan und wil mich pei dir ergiessen von trehenne." Do wart gesprochen: "Du bedarft mich nit verne suchen den in dem inersten grunt deiner sele." [-> Innerlichkeit!] "Herre, was würckestu in dem inersten grunt meiner sele?" "Einen spigelichen widerplick in daz lautter pilde meiner drivalentikeit." In wie lauterem glast dise offennunge gegeben wart, das kan ich nit geschriben.)*

Ruhe (ruhig)

CE 39 (*Da fragt sie ihn, wovon er ihr so grossen Einfluss gebe der Süssigkeit, da sprach er: da ist die Welt emisglich in Unruh, wo ich dann ein ruhiges Herz finde, da ist mir wohl mit. Da bat sie ihn dass sie seinen Leichnam recht oft empfang.)*

KiS. 119 (cf. Reg. Seele, 'Gott in der Seele')

Vil. 120 (cf. Reg. Geist, 'Auszückung')

Oye 26f (*Ze einer zeit wolt ich mich etlicher gehorsam han entseit durch innwendige rwe meines herczen. Do wart gesprochen: "Ist diss ein rwe, daz ich mich dir nit allzeit erzeige in miniklichen werken?" Zu [27] einmal waz mir gar peinlichen ze gan von der rwe meines herczen. Do wart gesprochen: "Nu brich du auss, so prich ich ein." Ich hette zu einer zeit gar minniklich gegenwertikeit gottes und was mir peinlich zu gan von der rw meines herczen. Da ward gesprochen also: "Do ich dir erwerben wolt den anplick meiner götlichen nature, do würkte*

ich allezeit dein heil in pein und in pitterkeit meines herczen und meiner sel. Zweifelst du an mir, das ich mein götlich magenkraft an dir nit ausswürken müge, wo ich oder wi ich wil?")

sanftmütig

Oye 47 (cf. Reg. Seele, 'Seele Johannes' des Evangelisten')

Schloss und Tor

Vil. 100 (cf. 'betrachten')

scheiden

Oet. 253 (Ite von Hutwil: *Si rett von einem menschen dise nachgenden red. Aber wir meinent, das si es were. [= "Direkte Quelle? // Paulus] Ein mensch das lag und schlieff und ward erwecket mit einer stimm, die sprach also: bereite dich, das ich aus dir tue, das ich wölle und ward der mensch erwecket, als ob er nit geschlafen hette. Dar nach ward der mensch erkennen, was das wort meinte, das was also: du sölt dein herz scheiden von allen zergenglichen dingen, und es auf keinen dingen lassen haften, und an keinen dingen nit suchest, denn lauter got.)*

schlagen, ums Herz

Kat. 112 (Hilti Brümsin fragt den Herrn, *was si svgen sölti vss sinen wunden. Do sprach únsere herr: Du solt mich bitten (...) das ich mich erbarme vber dich in dem wilden mer dirr vnstätén wált, won die wállen vnd die vnden aller widerwertikeit, die slahent dir vmb din hertz. Vnd solt mich bitten, das ich die zerschlah mit dem rúder miner erbermd jn minen wundan.)*

schliessen

AL 33, 24 (cf. 'öffnen')

Schmerz, Pein

Adh. 179 (*vnd zeigt an das hertze, das ir also we von jamer were nach im*)

Ad.v.Fr. XX, 25-7 (*Und auf der stat so kumt ein gesúchte und vallet ir in ein arm, und was das als peinlichen, und were es die hell gesein, es wer genung gesein. Und als we was ir auch an dem herczen, daz sie wande, wer ir dekeinen dinst tette, daz der die helle an ir verdinte.)*

Eng. 29 (Tochter Sion: *Du bist worden gotez schrin: / do von solt du frolich sin / und solt niht leiden hertzen pin*)

Kat. 98 (*Ach herr, wie ist mir so we an lib vnd an hertzen!*)

Kat. 98 (*Vnd von dirr gesicht so hatt si gross pin vnd ser an ir hertzen von der marter vnd bitterkait, die si an vúnserm herren sah.)*

Kat. 98 (Bitterkeit im Herzen des Herrn)

Oye 14f (cf. 'Schwert')

Oye 28 (XIII. *"Darumb hab ich als ploss gelossen aller menschen, das du kein minner habest, der dir vergessenlich oder unechtich machet den verporgen schacz meines vetterlichen herczen. Daz ist mir nit leidig von dir, waz dein gemüt zeuhet von mir. Mich benuget nit von dir, daz du mir die creatur aufgibest minniklich und willeklich, mer ich wil, daz die creatur ein durchsneidende sere sei deinem herczen." Do sprach ich zu gotte mit meinem gedenckten. Do wart gesprochen: "Ich han mich dir gegeben. Daz wer mir ein peinlich sere, möchte ich pein geleiden, daz dein herczlust geligen möchte an dekeinem geformirten bilde. Ich wil von dir ein aussczihen in dich selber auss allen dingen, das du kleinfüg werdest, also daz ich dich in mich bergen müge und ich dich mit der sunen meiner götlichen natur durchglaste und vereine, als die sune den luft in sich vereinet. (...)"*

Oye 33 (XIX. *Einer zeite sprach ich zu got also: "Herre, das ich alle mein tag nit gelebet han nach deinem inersten und verborgensten willen, wie ist das ein so durchsneidende sere meines herczen."*)

Oye 49 (cf. Reg. Seele, 'Grund')

Tö. 55 (*do gab ir únsere her die gnade das sy grosse erkanntnus hat gegen ir selbs gebresten, und das sy mit bitterkait und mit serigem hertzen emseklich mocht gedanken und betrachten und och wainen ir sünd und das verloren zit das sy in der welt uppiklich vertriben hat, und tette ir das als we und gieng ir das als nach zú hertzen - möchte immer allein sein - und was ir hertz alle zit als bewegliche ze wainen*)

Tö. 56 (cf. Reg. Seele, 'edel')

Tö. 60 (Sy [Sophia von Klingnau] *begert och lang zit das sy Got befinden lies etwe vil únsere frowen seres. Und do sy ze ainem mal an irem gebet was, do befand sy recht geches aines als unmássigen seres das sy dunkt wie ir ain nagel geches durch ir hertz geschlagen wer, und war ir als we das sy recht lut schre un underlas, , und múst man sy in das siechhus tragen, und sorget man das sy wólt sterben. Und do begert sy únsere heren, und do ir der priester únsere heren in den mund bot, do was ir als man ir bald den nagel uss dm herzten zuch, und an der selben stund was sy genesen, und sprach sy das sy sóliches seres befunden hetti das es niemer mensch begeren sólti.*)

schneiden

AL 86,16-25 (*ich man dich, herre, des leidens, des dein libe mueter enpfinge, do ir her Simeon sagt daz von deiner erlösung schólte gen ein sneidez swert durch ir hertze, daz si do von gar betruet wart und inneclichen weint, daz si daz kunftig an dir weste. ich pit dich, lebendiger got, durch dein grozze permhertzikeit daz du mich behüetest und beschirmest vor künftigen trüebzal und leiden an sel und an leib, an hertzen, an sin, an gemüet mich und all mein freund, und mich behüetest vor flüechen und vor mortpetten mich und all mein freunt [Anm.114: zu mortpetten cf. J.Grimm, Kl.Schr. 4,349, Anm.; Germ.14,399].)*

schreiben, ins Herz

AL 16,13-19 (cf. 'Herz des Herrn')

AL 21,24-22,4 (*do wart zu ir gesprochen: "ich wil mein namen in dein hertz schreiben, daz er nimmer dor in vertilget sol werden. mein nam heiset heiler und löser. ich wil dein hertz dertiffen und wil ez erfüllen mit mir selber und wil es zusperren mit der minne und wil ewiglich [22] dor inn bleiben. ich wil dich auch in mein hertz schreiben daz du ewiglich dor inn bleiben solt. ich wil dein in dem himel verjehen vor meiner mueter und vor allen heiligen und wil dein nimmer verlaugen."*)

AL 29,20-27 (*si kom also gar von ir selber daz si furbaz nit west waz ir got tet. do si do wider zu ir sellber kom, do sprach si: "ach herre, ez scheint wol, daz ich di aller pöst pin di dich heut enpfangen hat, daz ich nit weiz waz du mir gutes hast getan." unser herre hueb uf sein zesem hant und schreip si in sein hertze und in sein hende und in sein füezze und sprach: "nu sich daz ich dich lieb habe."*)

Schrein des Herzens

AL 1,6-8 (cf. 'einschliessen')

schwach

Vil. 82 (Gerade als ein ehrwürdiger Pater die Gnaden [?cf.S.67] in die Stadt Villingen bringen wollte, *füeng es an erschrocklich zue wüetteren. Es donterte, das die fenster erzittern und wetterlaichet - und zwar nur über dem Kloster. Aber in diser grossen noth luffen die frumen kinder der krankenstuben ihrer alten, seligen muetter zue und sagten ir, wie sich das wetter allein gesözt hette über das closter, das sy fürchten, das closter müsst zu grund gehn. Aber die selige muetter fieng an herzlich zue lachen und sprach zue ihren lieben kindern: "O ihr kleinglaubigen und eines schwachen herzens, ernkenent ir nit den feindt des menschlichen geschlechts, dan dis ist sein fürnemste arbeit, das er sich befleisse, das guet zue verhindern? Sein mir verholffen, meine liebe kinder, und helfent mir*

in den hoff oder garten, so wil ich fir eüch mit ihm streüen." [cf.. Reg. Diss. Einl. varia, 'lebensecht']

Schwert

AL 86, 16-25 (cf. 'schneiden')

Oye 14-15 (*Was ich geliden han von dem kreucz, daz ich aüßerlichen trug, oder von andern ausswendigen peinen, das duncket mich ein kleines leiden wider dem wessen creucze und peine, den ich in mir tragen. Ze einer zeit was mir, als der ein scharpffes swert gesteket hette in mein seiten und das alle zeit in meinem herczen umgetriben würde als ein [15] mülrade, ander gleichheit konde ich im nit geben noch meinem befinden. Und das was ein so unvertragenlichs leiden und pein, das ich sprach: "Owe herr, was eilt du oder was meinst du hiemitte?" Do ward ein wort under den andern gesprochen: "Ein blutgiessendes sper hab ich in dir eingenatturet, das mir alle zeit usgissen soll das brinnende herczenblut deines herczen. (...) Aber mit aussern zeichen offent es sich vor den leuten nicht, aber ich pin in als unleidiger pein inwendig, das mein ruff stet zu gotte: "Herre, sich di schneidenden waffen erparmhercziglichen an, mit den du mich gewundet hast xxv jar." (...) Etwenn ist mir, als der mir die hautte von dem fleische schelle und es alles zusammen plüte. (...) Und das es dester begreifflicher sei, do wart diss wort gesproche zu einer zeit, do ich in söllicher pein was: "So ich dich von minnen gelan in deiner feind hent, als mich mein vater liess in meiner feint hent, so spilt mein eigen natur in der pluttigen angst deines herczen."*)

Seele im Herzen

AL 16,4-5 (cf. 'Herz des Herrn')

sehen, ins Herz

Vil. 106 (cf. 'Herz Mariae')

AL 16,4 (cf. 'Herz des Herrn')

Sehnsucht

Chr.Ebner (cf. 'voltrachtet', AL 98)

Eng. 19 (*Mein hertz hat so grozze senung nach im*)

Kat. 179 (*Also ward jr sennendes hertz getröstet mit vnsaglichem trost.*)

Kat. 127 (*Also ward ir sennendes [oder zu senec 'edel, vortrefflich?'] hertz getröstet mit vnsaglichem trost.*)

Wei. 69 (*Elizabeth von Eslingen kommt oft von einem einzigen Wort dar zu, daz sie keyn verstantnüß hete der aussern sinn. ... ir antlütz ward plüend alz ein rose. So sie wider kom, so moht sie sich nicht enthalten, sie sprech daz wort: 'ich bin gotz vol.'* Sie ist häufig krank; nach vierwöchiger Krankheit schickt man ihr Wasser zu einem weisen artzt, daz er ir etwas riet, daz sie wider gewunne ir kräft. *Da sprach er: "ich erken kein andern sichtagen hie, denn ein senunge der sinne und dez herten und daz mit einem ausszyhen der kreft; wer sie in der werlt, so sprech ich, daz sie etwen so lieb hete, da von sie zu solcher krankheit wer kumen."* *Da sprach der pot: "so muss ez nach got sein, wann anders so libet sie nymant mer". Da sprach der artzt: "so wol sie, daz sie ye geporn ward, und mach mich got teilhaftig irs sichtagen!"*)

sein, im Herzen sein

AL 46,24 (cf. 'Besitz Gottes')

AL 89,14 (cf. 'Herz des Herrn')

Tö. 9-10 (*Vorrede Joh. Meier: Seuse und Stigel werden oft aufgezogen in Gott [10] und so si hört so minnicklichen iren geistlichen vatter von Got reden, das si sprach: "Waffen, wie sit meinem herten! ich schwimme in der gotheit als ein adler in dem lufft!"*)

Tö. 19 (cf. 'Kummer')

Tö. 54 (cf. 'stärken')

Vil. 108 (*Eins mals begehrte die gottliebente muetter [Ursula Haiderin] zue wissen von der heiligen Maria Magdalena, wie ir im herzen gewessen sey, als sie ihren liebsten herren und maister verlohr nach seiner menschlichen gegewertigkeit, als er gen himel gefahren, und sie in gar nirgent mer bey ir hett. Und in solcher begürt und andacht stund sie für ihr heiligthum oder reliquen und sprach uss tiefer begürt ihres herzens: "Ach. usserwölte creatur gottes, du spiegel der buess ... Dan mich gedunkt, es mög sich disem deinem schmerzen kein herzleit vergleichen uf der ganzen welt, die weil in dieser zeit gott den herren niemant mer liebt, wie du geliebt hast. (...) Us disem kann ich verstehn, wie gross lait in deinem herzen war, und solches treibt mich zue dir."*)

senken

Kat. 136 (*Vnd da na einem abend ward vnd die swestran, di bi ir waren, irú zit mit ir lasen, do sass si an dem bett recht als ein mentsch, des hertz in got gesenket ist.*)

Got. 142 (cf. 'fragen')

Vil. 140 (cf. Reg. Seele, 'zieren')

setzen

Vil. 103 (cf. Reg. Seele, 'sterben')

Seufzen des Herzens

Vil. 127 (cf. 'ausschütten')

singen

Got. 131 (*Da tet ir got die genad, das sie dick hort aus irem herczen singen das aller süssest gesanck, das je gehört ward, und ward der von etwen so laut und hellende, das sie in grossen sorgen was, das es die innen wurden, die umb sie werden.*)

Sinne und/oder Herz

Adh. 178 (cf. Reg. Seele, 'legen, sich in Gott')

Wei. 69 (cf. 'Sehnsucht')

Sonne

Eng. 22 (cf. 'Licht')

Oye 3 (cf. 'Herz des Herrn...')

Tö. 12 (Vorrede Elsbeth Stigel: *Und in dem selben hailigen orden so hat die ewig lebendig sunn, die da in sinem hertzen so krefteklich bran, gezwiget als mengen edelen wurtzgarten*)

Spiegel

Eng. 42 (cf. 'Edelstein')

spielen

CE 31 (cf. 'einfallen')

CE 34 (cf. 'gefälliges')

CE 35 (cf. 'Herz des Herrn ...')

CE 36 (cf. 'Liebe')

Oye 23 (*Ich was zu einer zeit in grosser hertikeit. Ich zeigte es got, wann es was mir unleidlich. Do ward gesprochen: "So du in deiner pitterkeit ie mer von mir geplösset wirst alles trostes, so mir daz peinlich ser deines kreucztes ie spilender ist in dem herczen meines vaters [wer spricht? Cf. unten]. Den frölichen herczenlust, den ich würken wil in dir durch daz peinlich sere deines kreucztes ist unverstantlich, unbegreiffenlich allen creatürlichen sinnen, und daz geschicht, darumb daz mich als ingrüntlich von die gehecziget hat die peinlich gleichheit meines creuczigen suns" [wer spricht? Cf. oben].*)

Oye 23f (cf. 'Herzenslust', Oye 22-25)

sprechen

Vil. 125 (Jesus in der Krippe zu Ursula Haiderin: *... und waren bereit zu hören, was ich zue ihnen sprechen werde in ihren herzen [sprechen oder hören im Herzen?].*)

Vil. 127 (*Wie mag dein gaist [Verstorbener] in meinem herzen reden?* cf. Reg. Seele, 'Tod')

stärken

Tö. 54 (*do was ir [Adelheit von Frauenberg] hertz als gar gesterkt von der grossen gnad, und was als foll fróden und sússikait das sy sprach: "Mich dunkt ich gieng wol war ich wólt", und was ir sel als durchgossen mit góttlichem trost das sy sprach; "Mir ist alle die welt in minem hertzen als ein mist, und sásse min ainiger sun for mir, den ich gar lieb hat, und alle die frúnd die ich ie gewan, ich kerte nit min og dar, das ich sy sáčh."*)

Tö. 66 (cf. 'Schmerz, Pein')

Tö. 87 (Elsbet Bechlin wird als Achtjährige (noch in der Welt) unter Marias Mantel genommen: *Do ward ir kintliches hertz also gesterket mit gnaden*)

Vil. 86 (*wurde gestórkt das herz der erwirdigen frau muetter aptissin*)

stehen (nach)

AL 52,11-14 (*di haben als grozzen lon und an dem teil grozzern, daz si des heiligtums niht sehent und ander ding, di dis sehen, und doch ir hertz und ir begirde do noch stent ...*)

Tö. 73 (*Und die erkantnus die sy hat an allen dingen die Got ie getett und noch tú wil, das was ir sunderlich an ieklichem als offen als den engel im himelrich, und schowet es als lutterlich als sy es nach disem leben in der ewikait schowen solt. Und wenn dise erkennung fúr kam von ieklicher, so gieng sy fúr bas, das ir hertz nie dar gestund, noch das sy nie enkainen trost dar an gewan, won als es nie geschechen wer [theol. unkorrekte visio beatifica? Vgl. aber verhülltes Angesicht Gottes 75.22; 'ignorieren' aus welchen Gründen?].)*)

stehen (am H.)

AL 77,1 (cf. 'Herz des Thomas')

stellen

Ad.v.Fr. IX, 9-14 (*Do kam got mit als groser gnade: Waz der mensche gesach oder gehörte an allen dingen, si werent übel oder gut, daz sich die also wol stelten in irem herczen, daz si einem itlichen ding sein recht kond geben mit rechter senfmütikeit und daz si wol gewar ward, wie alle tugende ze niessende sint und ze übende in der rwe, als si unser frau übte und nos. Dise genad werte vil wochen in als groser hicze, daz si keiner erbeit verdross an leib noch an herczen.*)

sterben

Oye 12 (cf. 'Lust')

Vil. 52 (cf. 'bilden')

Vil. 107 (cf. 'Herz des Herrn')

Wei. 68 (cf. 'Brustkorb')

Stimme

Kat. 119 (*Vnd so sy in dirr begird was, do sprach ein stimm in ir hertzen: "Wisstist du gerne, was der heilig geist si?"*)

strewen (s. heftig rühren, zappeln)

Oet. 250 (*wenn si denn wider kam ze unsers herrn marter, so strewt sich ir herz in irem leib also, das es vor freuden fur, als auch unsers lieben herrn leichnam fur in iren mund [cf. S.249]. Dis geschah ir dick, doch nit ze allen zeiten, so si an das leiden unsers herrn gedacht. Als aber do vor geschriben stet, wie das si zwei menschenbild sach durch ein ander faren [cf. Oet. 249; Reg. Seele, 'Verantwortung für'], das ward ir also ze bekennen geben und auch ze befinden das si es sider als eigelichen gesehen het, als do wie ein geist durch si füre in eines gecreuzigten menschen pild lauter und rot als die sunn, bälder und dicker denn si es gedenken mocht. Hie mit ermant si unser herr sein selbs und wie die sele mit im vereinperet ist und mag sein in disem leib.*)

Sünde, sündig

Vil. 57 (cf. Reg. Seele, 'dienen')

Süssigkeit, süß

CE 14 (cf. 'Liebe')

Eng. 36 (*Do goz er in si den fluz der gotlichen suzzikeit: der wert ir in irm hertzen drizzig tag*)

Kat. 165 (cf. Reg. Geist, 'Geist Gottes')

Kat. 169 (cf. 'Gnade')

Kat. 176 (cf. 'Herz Johannes' des Ev.)

Tö. 59 (cf. Reg. Seele, 'nieder lassen')

Tö. 82 (*do sprach sy [Ita Sulzerin] in ainer gehe und von úber fölli aines süssen hertzen: 'Do ich manigen süssen harfen klang han gehórt, do hort ich och das [sic]. Und da mugent wir merken wie dik ir minender gaist gezogen ward in die himelschen Jerusalem in ainem luttren schowen, won das erzaiget ir usser wandel folleklich das ir hertz und ir gemút emsseklich wonet in ewikait, wie sy doch mit dem lib wonet in der zit.*)

tragen

AL 55, 14-15 (cf. 'kehren, zum Guten')

AL 94,28 (cf. 'Reinheit')

CE 23 (cf. Reg. Seele, 'Schaden')

Kat. 165 (*Owe, her, won hettist du mir zechen lib sterky geben, das ich dis hertz getragen móchty, won ich bin als foll, das ich aller welt gnúg geb von dem, so in mir ist.*)

Got. 132 (cf. Reg. Analog, 'Seele//Mensch')

Oye 17 (cf. 'Herz des Herrn ...')

Traurigkeit

Oet. 256 (cf. Reg. Seele, 'Augen')

Vil. 135 (cf. Reg. Geist, 'Dürre')

treuherzig

Vil. 17 (*trösteten sie die jungfrau ganz treüherzig*)

Trost (im Herzen)

KiS. 107 (*Von der selben genad ward ir [Eite von holczhausens] hercz und ir sel und alles ir gemut getrostet und gestercket an tugenden und an genaden, das sie enpfand, das sie recht verwandelt ward von einem irdischen menschen in einen geistlichen. Ir synne warn auch zu einem mal drei wochen also geheftet in got, das sie mit keinen irdischen ding mochte ze tun haben noch sie mocht geirren noch beruren*)

Kat. 104 (*Do rett sie als milteklich vnd gütlich mit ir, das si getröstet ward an ir hertzen.*)

Kat. 127 (*Also ward ir sennendes [Lexer: senec 'edel, vortrefflich'] hertz getröstet mit vnsaglichem trost.*)

Kat. 179 (cf. 'Sehnsucht')

Oet. 250 (*do ir herz getröstet ward, als hie nach geschriben stet.*)

Tö. (*Sy úbt sich als gar inneklich in rechter andacht und davon ward ir hertz als foll götlichen trostes und süssikait*)

Tö. 38 (*Mitt disen iiii dingen vertraib sy fil nach als ir zit: mitt gebett ald von Got reden als lesen der hailgen leben, und das sy betrúbte hertzen troste.*)

Tö. 90 (*und ward von sinen gnaden wol getröstet an dem hertzen*)

tun, mit dem Herzen

AL 46,27-28 (cf. 'Besitz Gottes')

übergehen

KiS. 107 (*Ir hercz ging auch unmassen offt mit unsers herren marter uber, und manigvaltig arbeit und smerczzen ging ir offt und dick durch ir hercz.*)

überwinden

Tö. 16 (*Ite von Wezzikon geht als Witwe nach Töss. Nun gewan sy ain anfechtung, was sy sach oder hort, das ir das gar úbel gefiel und ir widerzen was, und sunderlich so sy des convent mûs sach, das widerstünd ir als ser das ir antlút und ir varw verwandelt ward. Doch von der hilf Gotz do úberwand si ir hertz in disem grossen strit*)

umgehen, mit Gott

Eng. 21 (*Ein swester hiez Alheid von Grindelach, die waz etlich weil siech vor irm tod. Do sie nu tod was, do kom sie einer bewerten frawen her wider, die fragt sie, wie ez umb sie stünde? Die sprach: "Do bin ich in himelrich und schint die heilig drivalentigkeit durch mich als eine sunne, und bin reht worden als ein bilde daz so scheineth durch ein cristallen: also gelest die gotheit in mich. Und die genade han ich do mit verdinet, daz mein hertz alle zit mit got umb ging."*)

Ungeduld

Eng. 20 (*wann ez ist kein ungedult nie in mein hertze kumen von allen minen smertzen*)

Ungemach

Tö. 109 (*Und so sy joch etwas ungemaches an dem hertzen hat gegen etlichen menschen, und denn der selb mensch zû ir kam in siner betrúbt und ir klegt sin liden und sy bat umb iren rât als umb ir hilf, so bekúmet sy sich als getrúwlich damit als ob ir der mensch nie kain laid hetu geton.) [merkt der Ratsuchende nicht, dass er zuvor um Verzeihung bitten sollte? Ist er sich des Ungemachs nicht inne worden?]*

unglaublich

CE 27 (*Er sprach: Was soll ich dir mehr thun? ich hab so grosse Wunder mit dir gethan, dass es dem Herzen ungläublich ist. Ich hab den Schatz meiner Süßigkeit in dich gegossen. Du bist der Menschen eines, dem ich von Anfang der Welt allgütlichst hab geben. Meine Güte spielt mit all denen, denen ich gut bin.*)

Unruhe

Tö. 9 (*Vorrede Joh.Meier: Und do ich [Seuse] also in disser unruwe meines herzen nider gesass in unsser cappel nach meiner gewonheit, do entsunken mir di sinne*)

unschuldig

Vil. 16 (cf. 'Reinheit')

verdorben

AL 94,28 (cf. 'Reinheit')

verdort

AL 94,30; 95,31 (cf. 'Reinheit')

verdiessen

Ad.v.Fr.,IX, 9-14 (cf. 'stellen')

vereinen

Ad.v.Fr. X, 15-17 (*In dieser dürre ward ir hercz vereint mit gotte also: Waz ir darnach etwa vil zeites geschah, es were saur oder süß, daz was ir als begirlichen zu leiden, als ob si es erwunschet hette.*)

AL 92,1-2 (cf. Reg. Geist, 'geistlich')

Kat. 118 (*Vnd do si ir hertz gentzlich mit got vereinde vnd ínsern herren an sah*)
[=unio, id. mit 'sel']

Oet. 246 (*und het ir herz also mit got vereinberet, das sie von enkainen iren freúnden ... enkeines trostes begert und was ir lieb, das si von menlichen versmecht würde*)

Oet. 265 (*Trotz Beschäftigung mit Ämtern also, das si pis auf di non zeit kein ru gehet, so was doch ir herz also gentzlichen mit got vereinet, das es si umb einen*

puncten nit an got irren was der inwendigen ru und süssikeit, die si inwendig het, recht als ob si in dem kor were gesessen.) [= "meditative Bedeutung des Chores]

vergessen (cf. 'kommen')

AL 53,23-54,2 (*Eberhart der Schütz, Richter von Hohenstein, was als ungeroten, daz ez ein wunder was, mit allen den sünthen mit den ein mensch ungerotenheit getreiben kan. zu mol was er der werlt diner und unsers herren Jesu Cristi was er gar vergezzen [54] in seinem hertzen, denn daz er allein cristenglauben het und gueten leuten gar holt was, wo er von in hort reden.* 54,3-61,11: Der Einsiedler Symon empfiehlt dem Richter auf dessen Bitte um Hilfe zur Bekehrung 'eine Klosterfrau zu Engeltal', diese führt ihn nach vielen Hindernissen schliesslich zu Gott, was den lauthalsen Protest und einen Racheakt der *posen gaist* zu Ungunsten der Schwester provoziert ... Cf. oben 'Licht', 'rufen'; Reg. Geist, 'Böser Geist')

verliebt

Vil. 44 (*Ursula Haiderin in ihrer Neujahrsansprache (Tempel-Metapher): Bin der Hoffnung, eüre in gott vermehlet und verliebte herzlin werden siessigklich darvon gestörkt und begnadigt werden.*)

verschlossen, im Herzen

AL 92,36 (cf. 'Herz des Herrn')

versehrt

Got. 133 (cf. 'widerwärtig')

verständlich

Got. 147 (*Wer aber die vier augen sein gewesen, das mag ein verstanden hercz aller beste dar auff nemen, das es die vier himelischen vihlein wern, die sant Johannes sah*)

versinken, versunken

Oet. 274f. (*Dise ernewung hat auch got getun mit sant Dominicus und dem hohen leerer sant Thomas und dem hohen leerer sant Bernhart und andern lerern, die, als der [275] morgensterne in der vinsten diser welt hand geleuchtet und mit ir süssen lere hand manig versunken herze von dem tode erwecket und in dem geist erneweret. Dise ernewung ist auch nun geschehen von ... der reinen swester Elsbeth von Oye heiligem leben und worten ... Redigierung ihrer Aufzeichnungen; cf. Oye 3, 'Herz des Herrn ...')*

Oye 13 (*Auch geschach mir als grimiklichen we von smacke dez gewandes, wan es was so ungenem von übertragen, das mich dauchte, das mein hercz müste versincken in meinem leibe. Do mich dise pitterkeit so gar durchschneid an herczen und an leibe, do sprach ich zu gote also: "Ach herre, wie ist dein ordnung so gar wunderlichen an mir, das ich bei lebendem leibe ein speiss worden bin der wüermen."*)

vertraut

Vil. 138 (*und bettet mit grosser inbrunst für alle ihre liebe und vertrauwte herzen und begehrte ihnen ein besondere gnadt von gott.*)

verwandeln

Oet. 252 (cf. 'erleuchten')

Tö. 57.15-18 (*"Und do ich den gelas, do sach ich das ain liecht kam von himelrich, das was unmass schön und wunneklich, und umgab mich das und durchlucht und durchglast mich allensament, und ward min hertz rech geches verwanlet und erfület mit ainer unsaglicher und ungewonlicher fröd, also das ich gar und gantzlich vergass alles wider müttes und seres das ich da vor ie gewan.*

voll, aus vollem Herzen

AL 47,28-49,1 (cf. 'Gnade')

AL 50,26 (cf. 'Liebe')

AL 51,23 (cf. 'Gnade')

KiS. 113 (cf. 'Gande')

KiS. 119 (cf. Reg. Seele, 'Gott in der Seele')

Tö. 42 (*Und do sy in disem geminten siechtagen lag, do sprach ain schwester zů ir: "Du bist recht minnesiech." Do sprach sy uss ainem follen hertzen: "Das wer mir laid, wer das kain min won únser her."*)

voltrachten

Chr.Ebner (Strauch, AL 98, zitiert in den Anm. aus den Offenbarungen der Chr.Ebner: *so woll er ir fröuden geben, die oug nie volsahen, noch oren nie volhorten, noch mund nie volrett, noch herz nie voltrachtet, und zu eim urkund so hat er ir gesant ein guldin vingerlin, mit dem hat er sich gemahelt zue ir und ein kron, do will er sie eweclich mit kronen und hat verpotten, daz man ir von disen dingen icht sag, ez kem ir herz in so geton senung und in so geton jamer nach im ...*)

waschen

AL 40,29-41,2 (Christus berichtet, wie er die Füße der Jünger gewaschen hat, und findet es nötig, auch Adelheitd *umb und umb* zu waschen: *des ersten dein augen, daz mich di allein ansehen, ud auch dein oren, dazt di horen mein lere ... und dein nase daz di smeck di falscheit [41] der werlt ... dein hertz sol mein allein sein ...*)

'Wegziehen' des Herzens von Menschen

Adh. 162 (cf. 'Liebe')

weinen

Ad.v.Fr. XVIII, 53-68 (*Und was sie gesach oder gehörte, daz was ir als peinlich, und were das fegfewr it peinlicher, des sölten alle herczen weinen. Und wissend: Wer dises ellende an lande und an leuten und an gutte nie empfand, dem ist rechte armut unkunt. Dis leiden werte unczen an den dritten ostertag. In dem dritten jar do kam got an dem grossen donerstag und gab ir aber seines todes so vil zu erkennen, daz sie got von herczen pat, daz er sie den tag nimer liess geleben.*)

KiS. 106 (*und weint als von ganczen herczen*)

Oet. 224 (*Do wurdent si also fro, das sie von herzen weineten, wann alle ir begirde was, das si in sant Dominicus orden beliben, der ein liecht ist aller cristenheit.*)

Tö. 55 (cf. 'Schmerz, Pein')

Vil. 142f. (cf. 'zerspringen')

weit

Adh. 185 (*Also was ir wie ir hertze gar wite wurde, vnd ein gross liechte kam in si, vnd unsser Herre kam mit dem liechte, vnd stünd fúr si mit allen den wunden, so er je enpfieng vnd sprach zů ir (...) Vnd die marter vnd die wunden, die si an ime gesechen hatte, die giengent ir also sere zů hertzen, das si darnach wol ein jare was, das si vnseres Herren marter nie möhte angesechen.*)

weltliches Herz

Kat. 147 (*Vnd do wir inder not waren vnd wanden, das wir von armvt m̄vsin zergan, do kam der heilich geist indas weltlich herze hern Martins von Randegge, das er sich bekerte von der welte.*)

wenden

Vil. 63 (*Als sich nun die seelige muetter [Ursula Haiderin] befandt entlödiget zue sein der zeitlichen burde und regierung, wendete sie ir herz und gemiet ganz zue gott.*)

wider das Herz

Tö. 70 (*By dem ersten do Got sin grossen gnad an ir [Jützi Schulthasin] wúrken wolt, da lait er grossen siechtagen uff sy, das wir wondent sy wölt sterben, und das was ir gar unlidig, und als gar wider ir hertz das sy fil gütter lút bat das sy Got báttind das er sy lenger lies leben*)

'wider schlag' im Herzen

Kat. 154 (Gutta Mestin: *Do sy dennoch jn der welt was, do hat sy fil begird, das sy jn das kloster kem, won sy hat grossen wider schlag jn jrem hertzen gen der welt vnd bat got dik mit grossem ernst, das er ir ranikait behüti.*)

widerwärtig

Got. 133f. (Anonyme Schwester: *die süchet iren trost allzeit zu der heiligigen (!) Adelheiden, und was ir widerwertiges an irem herczen lag, das klagt sie ir. Nach Adelheids Tod war sie sehr betrübt, wann unser herr het ir ir trösterin hin genomen, und da von was sie auch sunderlich unmutig und in herczen leite, das sie niemant hete, mit dem sie sich von herczen möchte erklagen. Und in dem jamer, dem sie von grund in ir sel trug, ging sie fur den altar ... Und das erbarmet den süssem tröster und heiler aller verserten herczen, und sante ir ze freüden für ir augen der heiligen Adelheiden sele in menschlichem pilde, und das was geziret mit so unmessiger schöne ... das ir hercz alles bedecket was mit einem preiten güldlein fürspang ... mit zahllosen wie Sterne leuchtenden Edelsteinen eingelegt; sie bestaunte Adelheit, die aber fragte, weshalb sie nicht fürbas schau. Da sah sie auf ir haubt drei krönlein ob einander... Da sah sie an irem reinen [134] rücke das aller schönste guldein creücze, das je gesehen ward. Bedeutung der fürspang: erlittene Leiden. Das ein krönlein bedeütet die reinikeit hertzen und leibes, die ich von meiner muter leib han behalten bis in den tod. Zweites Krönlein für ihre Mitleidigkeit, drittes für ihre Liebe zu Gott; Kreuz auf dem Rücken für ihr Vergegenwärtigen der Leiden Christi ... Wann was du leidest auf erden, daz wirdt dir zu ungemessem schacz und hordte ewiklich behalten. Ob dieses Erlebens wird die Schwester getröstet, das sie ir unmutes aller dinge vergass. Der heiligen Adelheide sele flog wider in irs begirlichen gemahels schoss, da sie sich nietet der zarten, ewigen, waren mynne.*)

windeln, einwindeln

AL 84,28 (cf. Reg. Seele, 'windeln')

Wirkung

Oye 43 (cf. Reg. Seele, 'Werk der Seele')

wohnen

KiS. 122 (*da gab er ze erkennen, das er vil elter wolt weihen, dar auf er selber wolt wonen, und meinet die herczen der swester.*)

Tö. 82 (cf. 'Süssigkeit')

Wohlgefühl

Adh. 182 (*dz ir gar we were an dem libe, vnd an dem hertzen gar wol zu müte were*)

Wort Gottes im Herz

CE 32f (*Ich schwör dir bei meiner Gottheit, dass ich den Leuten besondere Gnade mehr thu, denn ich auf Erdreich je gethan habe, und ist das davon, dass das Erdreich angezündt ist mit dem Feuer der göttlichen Lehre; das ander ist, dass man viel Leut findt, die gern recht thäten, wüssten sie woran. Das gewähr ich dir mit den Geislern (...) Da gedacht sie an den vorgenannten Priester [H.v.Nördlingen] und sprach: viel lieber Herr, gib ihm auch etwas, du thust mir lieber an, denn an [33] mir selber. Da sprach er: die Ding, die er nit gethan hat durch mein Willen, die will ich mir gefällig machen, ich will ihn aus den Banden meiner Minne nimmer gelassen. Das dritte, es sollen fürbas seine Worte brennender werden in der Leut Herzen, denn vorher.*)

Vil. 47 (cf. 'Herz Mariae')

Worte ins Herz bilden

Eng. 22 (*do pilten sich dise wort in ir hertz*)

Wunde (verwunden)

Adh. 168 (cf. 'gehen, zu Herzen')

CE 32 (*Und sprach: All die Menschen, die heut bei derr Mess [des Heinrich von Nördlingen] sind, der soll keines von mir nimmer geschieden werden, und gab ihr da fünfhundert Seelen aus dem Fegfeuer, und viele Sünder bekehrt, deren Zahl weiss sie nicht. Darnach gab er ihr, dass sie die Wunden seines göttlichen Herzens sog wie die Bien die Blumen thut. Sie sah unsern Herrn in des Priesters Handen, dass er sich gar gütlich gegen ihn kehret und sich zu ihm neiget ...*)

Kat. 112 (*do ich sah min fúnff wunden in ir hertzen vnd minen bittern tod, den ich liplich leid, das si den selich leid an ir hertzenj*)

KiS. 107 (*Sie kom auch zu der mynn, das ir hercz verwundet was von gotlicher mynn und begird, und sunderlich mit der mynn, als Maria Magdalena zu unserm herren het, der begert sie von ganczem herczen, der gewert sie got vollicklich.*)

Oet. 254f. (*Wie si [Ite von Hutwil] got liess sehen ein gesicht, dar innen enpffing si so vil götlicher süssikeit, weisheit, minne und freuden, das ir sele zu geleichtet ward den selen in dem himelreich. ... [i genauer] sah in den himel, nit in den himel, do die heiligen innen sind und sah unsern lieben herren Jesu Christo, als er aufertrich was und sah die wunden seines herzen eigenlichen und sein haut, wie minniklichen die was und doch nit menschlichen, sunder heilicklichen und sah aus den wunden scheinen ein liecht, das was also schön und also gros, das si joch nit kond zu der sunnen geleihen. Und do si in das liecht sah, do was es als gros in im selber, das si des feures flammen nit ze ende mocht gesehen, weder ober sich, noch in sich noch nebent sich. Und in den flammen des feuers ward ir ze erkennen geben, das si nit ze worten kond pringen und das liecht, das von seinem herzen leücht, das schein über sie, das si darinnen stund und enpffing [255] als vil götlicher süssikeit, weisheit und freuden und minne und wart als voll, das si nit mer mocht enpfahen und ward ir da mit ze erkennen geben, das ir were als den selen in dem himelreich, die also vol sint, das si nit mer enpfahen mügen.*)

Tö. 64f. (*"und als du begert hast das er dir geb siner zaichen etliches ze tragen, des wil er dich nun geweren. Und du solt sin zaichen zú dem hertzen enpfachen, und solt du das tragen durch sin liebi die wil du lebest." Und alzehand do befand sy der wunden ser zú dem hertzen, und do húb sy den schapren uff und lúget: do sach sy und enpfand das ir hertz durchwundet was, und sach das die wund wol in der mass wit was als aines mans finger gross ist, und sach das sy als tieff was das ir die tieffi untz an den rugen gieng, und zwen rúns ainen von wasser und ainen von blút, davon fliessen. Und do gedacht sy: "Ach, wie solt du dis iemer haimlich getragen?" und bat únsern heren gar inneklich das er ir die wunnden usswendig abnem und ir aber das ser zú dem hertz liessi: das wolt sy gern tragen. Und zehand do sy das gehert, do knúwet ain engel vor ir und hat ain himelfarwes werkli in siner hand und lait ir es gar zartlich in die wunden, und recht zehand do was die wund ussnen zemaal hail. Aber das scharf ser belaib ir untz an iren tod, und was aber ir ser und ir pin zú ainer zit fil grösser denn zú der andren. Aber do zehand do sy wider zú ir selber kam und ir ser als gross was, do lúget sy aber zú dem hertzen, und sach das die wund ussnen hail was, und sach aber die rúnss des wassers und des blüttes, als es von irem hertzen gerungen was. - Während einer Messe steigert sich der Schmerz, [65] sie schreit laut auf, sagt den herbeieilenden Schwestern aber nicht, was sie hat. - Und do fúrtend sy die schwestren an ir bett, won sy was sáliklich und hailkiklich min wund: won Christus hat ir hertz entzündet inbrúnsteklich mit sinm götlichen hertzen. Das mag man offentlich merken das sy wol mocht sprchen das , das man von dem hohen lerer Sant Augustinus liset: *Vulneraverat caritas Christi cor meum: Die min Christi hat min hertz verwunt, / und ich wird niemer me gesund / e ich getrink von dem götlichen runs, / da die lebenden brunnen fliessent / und sich alle minende hertzen ergiessent / die sich im alain gebent: / den git er hie fród und dert ewig leben. Und wie ir únser her ze der zit nit geb won das ain zaichen zú**

dem hertzen: *do mocht es doch wol also geschen von siner gnad und von überkraft des brinnenden seres das ir hertz trüg, das das uswiel und schliege in hend und in füß, das den och kreftteklich des seres und der min zaichen gegeben ward: won das sait man offenlich das sy die v min zaichen hetti (...)* Aber das ir die zaichen gegeben wurdent, als das zaichen zû dem hertzen, das sprach sy nit. Och ist es nit alain geloplich das ir hertz, hend und fuss verwundet werint: es ist gar geloplich das alle ire gelider und ir kraft gar durch gangen und verseret werint - niemand soll aber glauben, dass es beim Herzscherz bleibt; -won der mit sinem götlichen hertzen ir hertz liplich verwundet, der verwundet och ir gemût gaistlich mit brinnenden hitz siner gütlichen min, und ie grüsser das liplich ser ires hertzen was, ie sterker und inbrinstiger was gaistlich die minnbewegung ires gemütes, und also hat sy ain stetes infliesen in den ursprung dannen sy geflossen was. [Areop.]

Oye 24 (cf. 'Herzenslust')

wundern

AL 56,18-19 (Richter Eberhart [cf. 'vergessen'] möchte sie in ihrem Kloster besuchen – *des wundert si in irem hertzen.*)

CE 24 (cf. 'Andacht')

Kat. 126 (Elsbeth Hainburgin sieht einer jungen Schwester eine rot-weiße Rose auf dem Haupt wachsen. *Do wundret si von allen hertzen, was disú gesicht meindi.*)

Kat. 177 (*Do wundret sy von allem hertzen, was das gesicht mainte.*)

KiS. 120 (cf. Reg. Seele, 'Gott in der Seele')

Tö. 63 (*Und do ir hertz hie von in grossem wunder was, do sach sy uff und sach das sich unser her von dem himel herab liess an das crütz*)

Wurzeln fassen

Chr.v.R. 260 (*Auch die sich spreizende Hoffart des Herzens, mit der der Teufel heftig wider sie zu Felde zog, dämpfte sie in wunderbarer Weise, indem sie ihr eine tiefe Demut entgegenstellte. Auf dass diese recht in ihrem Herzen Wurzel fasse, bat sie ihre Meisterin darum, den Siechen dienen und für sie sorgen zu dürfen.*)

Zeichen

Tö. 65 (cf. 'Wunde')

zerreissen

Tö. 53 (cf. 'Brustkorb')

zerspalten

Vil. 135 (cf. Reg. Geist, 'Dürre')

zerspringen

Vil. 142f. (Nach einer kurzen Ansprache an ihre saur erarnete gaistliche kinder Ursula Haiderins vor ihrem Tod: *Ja, sie vermainten alle, ihre herzen miesten zerspringen, wan sie ihrer liebsten muotter gegenwertigkeit beraubt müesten sein, klagten solches mit vil erbärmklichen worten. (...) Aber die mitleidige muotter dröset ihre wainente kinder... : "Allerliebste kinder, gott ist alles möglich, der wirdt schon eüre herzen regüren, das ihr nach dem ussgang meiner seel nit vil zeher mer werdent vergüessen, sonder alle sachen, zue begröbt nus gehörig, ruebig und andechtig köndent volbringen."* Dies trifft denn auch ein. *Ist doch wol zue gedenken, das ihre herzen wol gewainet werden haben, [143] ob schon die augen drucken gebliben sein. Also ist die selige muetter mit gueter verstendnus versehen worden mit allen heiligen sacramenten nach christlicher ortnung, und gab ihrem schepfer ihre reine und unschultige seel in seine heilige hendt uf)*

zerstören

Oye 34 (cf. Reg. Seele, 'rein')

ziehen

Ad.v.Fr. VIII, 8-9 (*Do zoch got ir begerunge und ir hercze und alle ire sinne in ein ubernatürlich liecht. Sie sach des vaters gepurt in dem sune und des sünes wesen in dem vater mit der minne, und den heiligen geist wonen in beiden, und sach, daz disse drei personen ein got ist ...*)

Zunge

Vil. 140 (cf. Reg. Seele, 'zieren')

zusperren

AL 81,35-82,2 (cf. 'begehren')

Zustand vor Gott

KiS. 121 (cf. Reg. Seele, 'Gott in der Seele')

SEELE

abgesondert

KiS. 119 (cf. 'Gott in der Seele')

Adel

Oet. (Muschg 202, cf. 'weichen')

Töss 56.10 (cf. 'edel')

Adern der Seele

Ad.v.Fr. VI, 4-6 ("*O hohe erberne gotes menscheit Jesu Christi, ich dancken dir mit allen den inandern meiner sel, daz du mein fleisch und plut an dich hast genommen, mit dem ich dein joch tragen söll, daz du von rechter minne auf dich nempt durch mein heil...*")

Oye 26 (cf. Reg. Herz, 'Herz der Mutter')

Oye 32 (cf. Reg. Herz, 'Herzensspiel')

andächtig

Vil. 43 (cf. Reg. Geist, 'fröhlich')

Anfechtung

Got. 130 (*O mein frau heilige maria, ich bitt dich ... das du mich arme in der zeit meines todes erfreüest mit deinem allersüsten kind, und das es geruch, mein sel zerlossn barmhercziklichen und genediklichen von aller anvechtung des pösen geistes per Christum dominum nostrum Amen.*)

anschauen

Oet. (Muschg 202f.; cf. 'Glanz')

Antlitz Gottes

Wei. 76 (cf. 'umfassen')

Arme der Seele

Chr.v.R. 257 (cf. 'Schönheit')

Arme Seelen → 'Fegefeuer'**aufziehen → 'ziehen, aufziehen'****Augen der Seele**

Kat. 163 (cf. 'Seele-Geist')

Oet. 256 (*Dar nach wenn si an unsers herren marter gedocht, so schinent ir die liechter [aus den Wunden des erstandenen Christus kommend] in der selen augen, das si nit mocht gedenken, denn das si sach. Und ward hie innen etwen also geeiniget, das si nit west, ob es unser herr was oder ir sel. Und wenn si diss ansah, so zoh es si auf an allen schaden und so ir herz traurig was, so ward si erfreuet*)

ausgehen (cf. 'sterben')

AL 40,8-12 (*do sprach di swester hintz künig David: "liber künig David, waz wiltu mir geben?" er sprach: "do wil ich dir herpfen mit meiner harpfen piz daz dir dein sel uz get, daz ich doch mangem menschen hon geton piz daz in ir sel uz ging."*)

AL 42,9 (cf. 'Ausziehung')

AL 42,28-43,4 (*Dor noch was si von ostern untz pfingsten in sogtan gnoden und in sogtaner gotlicher minne, si ezze si triunk, si slief oder wachet, si wer allein oder pei den leuten, so was ir on allen unterloz als ob ir ir sel vor rechter gotlicher minne wolt uz gen. zu pfingsten kom si zu ir selber [43] und do si ir selbs un ir glider enpfinden wart, do lag si für tot und di frauwen in dem closter wonten all daz si sterben wolt. also siecht si daz gantz jor daz si ein tak nie gesunt wart.*)

Ausziehung, ausziehen

AL 28, 28-29,7 (*Dor noch eines tages do was dise swester in gnaden von messe untz vesper. eine weile was si si krank daz si [29] sich weder gerüeren noch gereden moht, so was sie denn ein weil also stark daz si wol ein wispaum uz der erden moht haben gebrochen; des si dauht. nu fraget si unsern herren, wo von daz wer. do sprach unser herre: "swenn ich dein sele uz allen dein gliden zeuhe in mein gohait so pistu also krank; swenn ich aber mein gohait in dich geuz so pistu also stark."*)

AL 41,26-42,27 (*do si unsern herren enpfing, do wart si als gar uz ir selber gezogen daz si sich nit verweste und daz wert untz noch mittentage, do kom si do wider zu ir selber. si was so vol gotes elle ire glider daz si dauht, und het si sein iht mer, si müest sterben. do sprach unser herre: "ich wil dir sagen, daz ich dein sel [42] gezogen hon uz allen dein glidern und uz allen deinen kreften und hon si gezukt und gezogen in die wilden gotheit und in di wüest meiner gotheit. ich hon dich [=?] gespeiset mit meiner ewigen früht." do sprach si: "herre, waz ist dein ewige früht." do sprach er: "daz ist mein eingeporner, ewiger sun ..." von dem selben tag untz an den ostertag was si vol minne, daz si dauht zu allen zeiten, ir wolt ir sele von minnen uz gen. do si do an dem ostertag unsern herren enpfing, do sprach unser herre: "ge uz in dein menscheit, du maht niht immer mer gesein in meiner gotheit." unser herre der zeigt ir ein karfunkelstein und habt den in di sunnen und sprach: "sieh, der karfunkelstein scheinert nimmer als schön als in der sunnen, und ob iht mailes dor an ist, daz siht man in der sunnen aller peste. sich, also ist dir und allen mein geminten freunden: uf di schein ich mit dem glestigen glaste meiner gotheit und ez ist gar klein daz dor inn gesehen wirt. und ir preht und prinnet als der karfunkel in der sunnen." und zeigt ir ein garten, dor inne stuenden mager hande frucht und sunderlich bluemen, die taten sich uf gegen der sunnen. "sieh, daz blüemlein daz sich uf getan gegen der sunnen, in daz die sunne scheinert, ez mag leiht ein würmlein sein daz uf daz blüemlein sezz, daz irret des scheines, daz si an si stat nit gescheinen möht: also irrent klein gebresten mein freunt, daz si meiner gnoden dike müezzen enpern."*)

Oye 44 (cf. 'wohnen')

Auszückung (enzukken)

Adh. 157 (cf. Reg. Geist, 'Auszückung')

AL 13,27-14,7 (*do fuer auz irem munde ein fiurin flamme. man fuert si in ir celle. do kom unser herre mit grozzen gnaden zu ir. do sprach si: "herre, wo pin ich*

hiut gwesen? ich weiz wol daz ich enzucket pin gewesen, ich enwaiz aber wa." do sprach unser herre: "din sele ist enzucket gewesen in dem himelrich und han si getrötet und zaiget si miner mueter. diu zaiget sie allem himelischen her und du gevielt in allen wol." si sprach: "herre, wor üm liestu miz niht wizzen?" do sprach unser herre: "da pistu sein noch niht wirdik. ez geschit aber schir.")

Chr.v.R. 261 (*Als Christina ihre grössten und hauptsächlichsten Fehler durch den Beistand und die Gnade ihres Geliebten in drei Jahren (Anm.: Etwa 1286/7-1289/90) überwunden hatte, begann sie sich der Betrachtung der Leiden Christi also hinzugeben, dass sie oft sich selber entrückt war, gleichsam als habe die Seele den Körper verlassen.*)

begehren

KiS. 121 (cf. 'leuchtend')

Got. 147 (cf. Reg. Herz, 'Herz, Leib und Gemüt')

Kat. 132 (*Anne von Ramschwag hatte einst eine Unterredung mit Eckhart, von der sie aber erst im Sterben der Schreiberin auf deren drängendes Ersuchen hin mitteilt: 'Du frägest mich von den dingen, da von min sel begert, das si von disem lib werde gescheiden, das si es begriffen mug.'* Diese aber versteht zu ihrem Bedauern nicht viel von *als gar hohen vn begrifflichen dingen.*)

Tö. 98 (*Nun hand wir an dissem puch wol verstanden wie andechniklichen in aller heilikeit unsser alt vordern lieben müttern uns ein gut exempel der selikeit hand vorgetragen, auf das das wir inen auch nach volgen nach dem pesten in haltung unssers heiligen prediger ordens; und als si rein Got dem herren behalten haben ir selen von aller sündlicher begirlikeit, also sülent wir auch rein behalten Got dem almechtigen sel, hercz und gemüt, das wir auch mit gutter concziencz zu Got in unsserm gepet mit der seligen junchfrawen Sara sprechen mugen: Mundum servavi animam meam ab omni consupiscencia. Rein hab ich mein sel, herr Ihesu Christe, dir ze einem lob behalten von aller unzimlichen unreinikeit und sünden. Das wir nun in solicher mass leben in behaltung aller tugenden des heiligen prediger orden, also das wir durch die götliche genad nach dissem leben erfolgen das ewig leben, das verleih uns allen Got vater, sun und heiliger geist! Amen. Explicit vitas sororum ordinis predicatorum ...)*

Vil. 101 (Begierde als eine der Seelenkräfte cf. 'Kraft')

bekehren

CE 20 (*und nach verrichteter Andacht der heil. Mess nahm ich unsers Herrn Fronleichnam, da gab er mir 1000 Seelen, die Sünder waren, dass sei bekehrt würden, und 1000 gute Seelen, dass sie bestätigt würden zu den ewigen Freuden.*)

berühren

CE 33 (*Es kam dazu in dieser gnadenreichen Zeit, dass ihr vorgenannter besonderer Freund [H.v.Nördlingen] in Gott bei ihr sass in einem Stüblein. Da berührt sie ihr Geminnter nit allein innerlich in der Seele, mere (sondern) auswendiglich mit einer Ausbrechung der Bewegung. (...) und er sprach: Dein gleich sant Johannes spielt gegen mir in seiner Mutter Leib.*)

beschirmen

Vil. 59 (cf. Reg. Herz, 'erkennen')

Vil. 87f. (*wan sie in betribnus oder beschwernus waren an seel und leib, so güengen sie zue ir und bätten sie, dass sie gott wolt fir sie bitten oder ihnen mit getreuem rath zue hilf komen, und ist auch gewiss, das niemals keine von ir gangen, die nit wol getröst war an [88] seel und leib.*)

Besitz

AL 46,24 (cf. Reg. Herz, 'Besitz Gottes')

bestätigen

CE 20 (cf. 'bekehren')

beten für die Seele Verstorbener → 'Fürbitte'

AL 56,14f (*do frogt er [Richter Eberhart, cf. Reg. Herz, 'vergessen'] si, waz er seiner hausfrauwen sel peten solt.*)

betrachten

Kat. 122 (*Alle, die nach im jameret, die wil er [der hl.Geist] trāsten mit als vnbegriffenlichem trost, das nie hertz darnach kond gedenken noch nie sele da von betrahten kund.*)

Betrübnis

Vil. 129 (cf. Reg. Herz, 'ausschütten')

bitten

Tö. 83 (cf. 'Tod')

Bitterkeit

Oye 24 (cf. Reg. Herz, 'Herzenslust')

Oye 27 (cf. Reg. Herz, 'Ruhe')

Oye 30 (XV. " ... *Wer mich leiden mag in der pitterkeit seiner sele, das fleuset allein von der magenkraft meiner gotheit. Ie leutter du pist, ie miniklicher mir dein leiden ist.*")

Oye 45 (XXXII. *Ich begerte, etwas zu wissene von der pein unser leiben frawen. Da wart gesprochen: "Mein pein mag sich nit geworten in menschlicher zungen. Der die pein in mir getragen hat, der erkennet allein di pitterkeit meiner sele. Als ubernatürlich mein müterlicher nam waz, als ubernatürlich was mein müterlich ser."*)

Oye 47 (cf. 'Seele Johannes' des Evangelisten')

bleiben

Wei. 76 (Anlitz Gottes in der Seele; cf. 'umfassen')

Blut

KiS. 120 (cf. 'Gott in der Seele', KiS. 118ff) [cf. van der Leeuw, Phän.]

KiS. 121 (cf. 'Gott in der Seele')

bringen, zu ihr selbst

Vil. 119 (cf. 'spielen')

clarifizieren

Ad.v.Fr. XIV, 40-6 (cf. 'sprechen, reden')

dienen

Vil. 56 (*Die andechtige muetter [Ursula Haiderin] sprach: "Ach du mein allerliebste muetter und ewige junkfrau Maria, mir sein in ewigkeit verpflichtet deinem kind ... und dir ... zue dinen mit seel und leib. Was lohns solten mir dan dafür empfangen? O du aader der miltigkeit ... Sihe, ich opfere dir neben meinem armen, sündigen herzen auch die herzen aller meiner undergebnen."*)

dringen

Wei. 72 (*Zu einem mal sang man mess in dem chor. Da man zu der stillmess kom, da sach sie [Wila] unsern herren mit leiplichen augen in den henden dez pristers, und ging von seinem anlütz ein schein, der drang durch ir sel. Und in dem selben liecht da vereinet sich got alz gar mit ir, daz sie recht derfüllet ward mit götlicher süssigkeit.*)

drücken

AL 39,10.13 (cf. 'Tod')

durchfliessen

KiS. 108 (Die Schreiberin erklärt die Art der Begnadung von Schwester Eite von Holzhausen: *Die genad ist also, das sie got neiget zu der sel und sie durch flosset mit dem tau seiner gotlichen sussikeit, und durch tunget die sel mit dem saffte des heiligen geistes, also das er worcht in irr sel mit seiner gotlichen*

erleuchtung, und ir sel worcht wider in got mit mynne und miniklichem lobe, was grosses wunders got worcht in irr sel in diser genad, das kan niemand mit worten auss gelegen (!).)

Got. 127 (*und da ward sein gnadenreich sel durch flösset mit so getaner erkanntnisse, die unmöglich wer keiner zungen fürbringen. Und dar nach trug er alle czeit den jamer in seinem herczen nach diser versuchten wunne - gemeint ist Paulus, dessen drei Tage Niedergeschlagenheit Adelheit von Hiltegartshausen kundgetan wurde.*)

durchgiessen

KiS. 105 (cf. Reg. Herz, 'giessen')

Tö. 54 (cf. Reg. Herz, 'stärken')

Tö. 64 (cf. 'Seele Gottes')

durchleuchten

AL 86,10-15 (*und pit dich, herre, daz du mein sel durchleuhdest mit deiner heiligen gohait und mit deiner heiligen menscheit und mir kund tuest di heimlichen taugen deiner süezikeit, daz ich dich hie niezzen müez in rehter permhertzikeit, in rehter minne und dort ewiclichen sehen in follen freuden und nizzen und loben on unterloz, on ende.*)

durchtauchen

KiS. 108 (cf. 'durchfliessen')

edel

Tö. 56 (*Und sunderlich do begund ich betrachten und wegen die untrúw die ich Got da mit erzaiget hat das ich des edlen und des wirdigen schatzes miner edlen sel, durch die er sin hailges blút vergos an dem crútz und die er mir in so grossen trúwen [Grubmüller 187: als reine und als schöne] befolchen hat, das ich der so ungütlich gepflegen hat, und das ich sy mit so meniger súnd und untugent entrainet und vermasget hat, also das sy ungefellelich und widerzen müste sin sinen götlichen ogen, die im e so wol gefiel. Und von disen gedenken kam ich in als grosse rúw das min hertz foll ward bitters und ungewonliches seres, und wúchs das ser als fast an mir das mich duncht das ich aines liplichen seres und schmerzen befunde, recht als min hertz ain lipliche wunden hetti. (...) do begund das ser und der schmerz der mir ze herten was, als fast zu wachsen das mich des wolt dunken das ich mit núte das liden mócht, won das min hertz enzway müste brechen.*)

Ehre erbieuten, ehren

AL 91,3 (cf. Reg. Herz, 'Jerusalem')

Got. 129 (cf. Reg. Herz, 'erleuchten')

einfließen

Got. 128f (cf. Reg. Geist, 'Hl.Geist')

Got. 130 (*Ich lob und ere den fluss, mit dem du erfüllest himel und erden, und pit dich, daz du ein fliesses in mein sel, und sie also truncken machest, das ich dich mynn von alle meinem herczen, und pit dich durch dein scheinende wunden, das du geruchest mein funf sinne zu erleuchten, das ich nymmer müge weder inwendig noch ausswendig betrogen werden.*)

eingehen

Oye 50 (XXXIV. *Ich vörcht, daz ich in schulde wer gefallen von etlicher versuchunge. Ich sprach: "Herr sant Johannes, du geruchest villeicht meines dienstes nit mere." Do sprach er also: "So dein sele ie spiegellichern glast geit in das pilde der drivaltikeit, so mir dein dinst ie gerlicher ist."*)

eingiessen

AL 35,10-36,1 (*Dor noch an sant Stepfans tag unter der mess do kom unser herre zu diser swester und sprach: "dirr gnaden het ich mit dir gedoht, e ich di werlt ie geschuef. und do ich dein sel in dein leip goz, daz was an dem obersten tag, do tet*

dein sel ein widerplik in mein gotheit und ich sprach zu deiner sele "mein geminte"; do von muestu mein immer mer haben denn ein ander mensch und wenn du mein nit hest, so möhstu nit geleben." also was si allen tag in gnaden untz her zu complet. nach complet do kom unser herre und sprach got der vater: "ich wil dir geben mein einborn sun, waz wiltu mir geben?" do sprach die swester: "herre, sele und leib." do sprach unser herre: "daz ist vor mein." si sprach: "ach herre, waz sol ich dir denne geben?" unser herre sprach: "du solt mir geben all di menschen dann du ie bekome, daz du dein herz uf nimant legest denne uf mich eine." si sprach: "herre, daz wil ich gern tuen." do sprach der vater: "so gib ich dir mein eingeborn sun." do sprach got der sun: "so gib ich dir den heiligen geist." do sprach der heilig geist: "so gib ich dir all tugende, daz ich dich dor an bestetigen wil." si dauht daz ir sele lese. Te deum laudamus. si kom [36] so gar von ir selber, daz si niht gesprechen moht.")

Got. 128 (*O herr heiliger geist, ich pitt dich, das du geruchest ein ze gissen meiner sele den besten willen, in dem ich dir müg wol gevallen*)

einsinken

KiS. 106 (cf. Reg. Herz, 'danken')

einsprechen

Vil. 137 (cf. Reg. Herz, 'nehmen')

einziehen

Vil. 51 (cf. 'Seele Christus' Jesus')

empfangen

Ad.v.Fr. XI, 22-45 (cf. 'ziehen, aufziehen')

Ad.v.Fr. XIV, 4-28 (cf. 'ziehen, aufziehen')

AL 85,32 (cf. 'gebären')

Kat. 174 (*Min sel hat den sig empfangen, vnd müß ir der lib vndertenig sin, won alles, das min sel begert, das het min lib vollbracht.*)

KiS. 120 (cf. 'Gott in der Seele')

KiS. 121 (cf. 'Gott in der Seele')

Oet. 252 (cf. Reg. Herz, 'antworten')

Vil. 119 (cf.. 'spielen')

entzünden

KiS. 121 (cf. 'Gott in der Seele')

Erbarmen mit

Kat. 151,33-4 (*Si [Adelheit Pfefferhartin] hatt öch vil erbermd vber die selan, den si vil gebettes tett vnd dik ir almúsen gab vnd manig gút tett.*)

CE 20f (Fürsprache Mariens beim ergrimten Herrn für einen sündigen Pfarrer, dessen Kind vor die Türe der Kirche von Ottensoos gelegt wurde: "*gedenke, Sohn, dass du die Menschheit von mir genommen hast, und ich habe dich gesäuget mit meinen Brüsten, er gab ihr kein Antwort, da sprach unser liebe Frau: gedenke, Kind, wie du so [21] jämmerlich um des menschlichen Geschlechts willen mit Hammerschlägen an das Creuz bist geschlagen worden, erbarme dich über diese Seel!*" Erst nachdem sich auch St. Dominicus und sein Engel für den Todsünder eingesetzt haben, ist der Herr besänftigt und sendet den Pfarrer in das Fegefeuer.)

Ergötzung

Vil. 20 (cf. 'Seele und Gemüt')

erkennen (wahrnehmen), Erkenntnis

Ad.v.Fr. XVIII, 64-72 (cf. 'fliessen')

Ad.v.Fr. XIX, 22-34 (cf. 'Leib und Seele')

Oet. 260 (*Ze hant sah si, das sich wolken von dem himel her ab liessent und die warent vol engeln und unter denen bekant ir sel iren engel und si viel an in und fieng in und fragt in, was si dar wolten. Do geporet er unwertlichen und antwurtet*

ir nit und het die kleglichsten geperde gen ir der si nimmer vergas und zoch si nach im, als verr, als die schreibstuben lang ist, dass er nichts zu ir sprach. Ze jüngst sprach er mit trauriger geperde und mit jemerlicher stimm: du must sterben!)

Vil. 130 (*dass kein engel oder seele gott mag erkennen nach dem, als gott ist in im selbst.* Kontext cf. 'Tod')

Vil. 133 (cf. Reg. Geist, 'erwecken')

erkennen (sehen) der Seele

Kat. 108 (*do sah swester Jte, das sie [Mia von Konstanz] luter was als ein cristall, vnd was als clar, das si dunkt, das si ir sel sehe durch die luterkeit irs libs*)

KiS. 119 (cf. 'Gott in der Seele')

KiS. 120 (cf. 'Gott in der Seele')

Oet. 255 (*Ite von Hutwil sieht ein unmässiges Licht und darin ein geneisterlein fahren: all ihr im Lieb Erfahrenes sei so klein wie das Fünklein im Vergleich zum Angesicht Gottes. Und dise gesicht und enpfindung gieng iren leib nit an, und sah iren leib do ze gegen stan. Si sah aber ein pild in ir, das diss wunder alles enphieng und si enpfand wol, das es ir sel was. Si kond im aber kein gleichnusse geben.*)

Oet. 256 (cf. 'Augen')

Tö 74 (cf. 'Seele-Engel')

Erleuchtung (cf. 'durchleuchten')

CE 19 (*Mit wahrhaft erhabenem Schwung erfüllet sind auch folgende Worte: "Er sprach: Himmel und Erde wird erfreut von meiner Urständ. Ich bin ein Licht der [sic, MW] Himmels und der Erden, erleuchte eine jede Seel, und bin eine Zier meines himmlischen Vaters. Zu der Zeit da ich die Seel in dich goss, das thät ich mit so grosser Mildigkeit, dass dir diese Ding alle künftig wären - du sollst sein ein Urkund meiner Barmherzigkeit, ich komm zu dir als ein scheinendes Licht und erleucht deine Vernunft und bin Gab deiner Krankheit."*)

Go. 128f. (Reg. Geist, 'Heiliger Geist'),

Kat. 166 (*Vnd in der gnad do ward ir sel vnd ir hertz erlúcht mit dem liecht der götlichen erkantnus.*)

Kat. 169 (*Vnd als an dem anfang ires lebens von ir geschriben stat, das ir sel erlúcht ward mit dem liecht der erkantnus in der gnad, von der sy selb folleklich nie gnüg gesagen kund*)

KiS. 108 (Reg. Seele, 'durchfliessen');

KiS. 118 (cf. 'sprechen')

KiS. 121 (cf. 'Gott in der Seele')

erlösen

Chr.v.R. 259 (*In diesem elendigen Zustand bat Christina Gott unter vielen Tränen, er möge ihre Seele aus den Fesseln des Leibes erlösen.*)

CE 19 (*In den meisten Gesichtern wiederholt sich die Versicherung des Herrn, dass er ihr zugethan und für ihre Hingebung erkenntlich ist, ein von diesem gemeinschaftlichen Charakter abweichendes ist folgendes: "Sie sah auf einem breiten Feld viel Leut dem Meere zu gehen, eine grosse Menge, und hätt sie doch nit für Leut, sie hielt dafür, dass es Seelen wären, und in der Mitte trug ihr eines unsers Herren Fronleichnam, und sie hätt grosse Verwunderung ob dem Gesicht, da sprachen sie mit einem gemeinsamen Ruf, wir tragen den Fronleichnam Jesu Christi, des eingebornen Sohns Gottes und wollen ihn opfern seinem himmlischen Vater. Von diesem Gesicht gedacht sie, sie werd ermahnt von den Seelen, die erlöst sollten werden von seinem Fronleichnam, da sprach der Herr: Ich hab dir gethan nit als einer Creatur sondern als meiner lieben Freundin..."*)

Erschliessen der Seele

Adh. 180 (*vnd tüt uff und entschlúset mir mine sele mit sinen götlichen gnaden*)

'Erweiterungsgefühl'

Adh. 171 (*wan dz si dunckte, das ir sele witer were denne alle dise welt*)

'Exkursion'

Got. 139 (*so komen sie in gross wunderunge, was got mit irr [Margaretha von Rosensteins] seligen sel in so langer weil gewurcket hete, wann ir leip unter des so unenpfintlich was, das sie lag als ein toter leip. Zeigt keine Reaktion, als man sie zur Probe stach (!) ... als ob sy ein eychlein holcz wer gewesen ... wieder zu sich gekommen, behält sie alles für sich. Während einer Andacht da kom ir swester für ir augen mit einem hiczigen antlücz ... da verstunt sie, das sie tot were, und ir hilff bedörfte*)

fahren

KiS. 119 (cf. 'Gott in der Seele')

Tö. 68 (*Und darnach lebt sy [Mechthild von Stans] etwe fil tag, und verschied mit ainem hailigen end, und für ir sel zû dem der sy hie sinem angeborenen sun, únserm heren Ihesu Christo, gelichet hat ussgenommenlichen.*)

Fegefeuer (cf, 'Tod')

Ad.v.Fr. XI, 1-4 (*Wi si an aller engeln tag anvienng zu betten alle tag ein jar C "Gloria patri" mit C veinen und alle creatures manet, got zu loben. Daz gevil got so wol, das er ir gab auser dem vegfewr funf tausent selen und X tausent offen sunder und XI tausent loer treger geistlicher menschen, das si gnad vor got wurden finden. Ad.v.Fr. XI, 22-45, 'ziehen, aufziehen'.)*

AL 5, 4-6 (*er gab ir drizzik tausent selle auz dem vegefeuer und als vil sunder zu beckerde und als vil guter leut ze bestetigen.*)

AL 6,14-9 (cf. 'ledik')

AL 7,1619 (*si pat in um di sele in dem fegefiur. do gab er ir funfzehen tusent sele und als vil sunder zu bekerde und als vil guter leut ze bestetigen.*)

AL 8,21; AL 9,5-10 (cf. 'Not'); AL 11,18

AL 12,20 (*unser herre sprach: "pit mich swestu wellest. petest du mich um alle die sele, die in dem fegefeuer sein, ich wölt dirs geben." si sprach: "herre, du scholt mir selber geben. alle niu preut aischent niht gern. gibet man in iht, daz nement si." er sprach: "habe dir heut sehzie tausent sele und als vil sunder di ich bekern wil und als vil gueter leut die ich bestetigen wil."*)

AL 17,11; AL 19,13; AL 20,29; AL 23,14; AL 15.24.25.27; AL 29,19; AL 32,19; AL 35,3; AL 39,24

AL 70,28 (cf. Reg. Geist, 'Sinn, geistlicher')

AL 77,27-78,29 (*An aller heiligen tag do wart si geistlichen gefuert in daz fegefeuer und sah do di sel in manigveltiger pein. do wart si do gefuert zu den selen, di do aller ding abgepuzzet heten, denn daz si neur gotes nit sehen. do [78] sah si etlich frauwen von irem closter, di man lang hintz dem himelrich gesagt het und si woren doch nit, si sah ir mueter sel pein in. di het man vor lang hintz dem himmel gesagt. si sah manigveltlichen vil sele do: der in ein Ave Maria oder ein paternoster oder ein Miserere mei het gesprochen, si weren hintz dem himelrich gefarn; und heten andere pein niht denn daz si gotes nit sohen. do was in so we noch daz si all schriren: "herre, derparm dich über uns und gib etwem zu tuen der uns helf. man hot uns hintz dem himelrich gesagt; do von hilft uns nimant." si schriren auch all: "herre gewaltiger got, gib disem menschen di pein di wir haben, di weil er pei uns ist, daz er uns dester gerner pet." zuhant do wart ir di selb pein gegeben. do wart si übil dürstent, daz si dauht, si wölt an der selben weil vor durst sterben. und der durst was ir nit vor keim leiplichen trinken, er was ir neur noch got selber und noch den freuden des himelriches und noch dem Ave Maria. und si wart schreien mit in: "herre, derparm dich über uns und gib undern freunden zu tuen daz si uns helfen." si wart auch rüefent: "liben freunt, alle die, den ich ie kein guet getet, derparmt euch über mich und helfet mir uz mein noten."*)

und wen man ie ien Ave Maria sprach in das fegfeuer, so wart ez ir mit andern selen, sowurden si all als fro als ein mensch den ser dürestet, wen man im ein trunk wazzers gibt. do si wider zu ir selber kom, do half si etlichen selen, di si bekannt het, und sunderlichen zwein selen. si pet in immer gerner denn vor, wann si bekannt ir leiden wol und dankt uderm herren, daz er si des grozzen fegfeurs nit het lozzen innen worden [cf. 111, Anm. Strauch: nicht kirchliche Lehre, sondern Auffassung Einzelner ist die Auffassung, die Pein bestehe in der Vorenthaltung der Gottesschau ...; Dion.der Karthäuser, Bekehrung Taulers, H.v.Melk etc.].)

CE 23 (*Da begehrte sie für die Seelen im Fegfeuer. Da gab er ihr hundert Seelen daraus. Da sprach sie: Lieber Herr, ich wüsst so gern, wie es mir an meinem Tod soll ergehen. Da antwortet er ihr: Das will ich andern Leuten offenbaren.*)

CE 28 (*In den drei Wochen des Aufenthaltes von Bruder Heinrich von Nördlingen erlebt Christina Ebner eine Zeit der besonderen Gnaden; während einer Messe des Bruders "sprach unser Herr zu ihr: alle die Menschen, die zu der Messen kommen, die sellen besondere Gnade davon empfangen, den erstren wollt er Reu geben über ihr Sünde, den andern wollt er geben Willen sich zu bessern ... den vierten wollt er Gnade thun an ihren lieben Seelen im Fegfeuer, den fünften wollt er ihr lieb Seele gar lösen."*)

CE 29 (*Und desselben Tages da ward ihr kund gethan, dass die Seel aus dem Fegfeuer beten die Engel Custodes, die des Erdreichs da pflegen, die sandten sie an den König der Ehren, an dem barmherzigen Gott, dass er sich über die Ellenden erbarmet, denn manch Seel unter ihnen war, der nie kein Hülf widerfahren war, denn von der Gemein der Christenheit. Da nach kam ein grosser Werr (guerra) darunter von den Leuten und von den Teufeln, dass sie die Seele gern geirret hätten. Da ward sie sehr von betrübt. Da sandten die Seele zum andern mal an unsern Herrn, und da sie in der Betrübt war um die Seel, da sprach unser Herr viel minniglich; ich will es selber verrichten. Da er das gesprach, da verlor sie allen Unmuth. Da fügt sich, dass man Mess sang von der heiligen Dreifaltigkeit. Da gab der Vater vom Himmel den Segen allen denen, die da waren, da gab der Sohn eine Gad von seinem heiligen Leichnam, da gab der heilige Geist jedem Menschen ein Gab die ihm widerfahren solt bei seinem Leben oder an seinem Tod, der sie nit verwirken (verlustig gehen) sollten. Da gab die heilig Dreifaltigkeit drei tausend Seel aus dem Fegfeuer und drei tausend Sünder zu bekehren. CE 30-35, 37- mehrmalige Erwähnungen in gleichem Sinn)*

CE 31 (cf. 'Tod')

CE 32 (cf. Reg. Herz, 'Wunde')

Eng. 26 (*daz dritt Ave Maria den selen in dem fegefeure*)

Kat. 106 (*Adelheit dú Rittrin: Die liess niemer tag, si lese ein vigili der ellendesten sel, dú in dem vegfúr was. Eines Nachts erscheint neisswas an ihrem Bett vnd greiff vf si. Do sprach si: "Ach, was bist dv?" Do antwürt es ir vnd sprach: "Ich bin ein sel...", sie dankt ihr für das erlösende Gebet.*)

KiS. 109 (*Ja unser her hat mir grösser genad gethan, denn das ist das er himel und erden hat geschaffen. Wann unser herr hat zu diser zeit durch meins gepecz willen vil sunder bekert, die ymmer mer verloren solt sein, so hat er vil sel aus der pein erlost, die lang in der peinen solten sein gewesen.*)

Oet. 269 (*Si sah auch kürzlichen vor irem tod in das fegfeuer und erkant unterscheidenlichen, wie die selen umb ieckliche sünd gepeiniget wurden. Einem guten menschen in der stat Zürich ward geoffenbaret alle die weg, in denen gut leüt got suchent und ward im gezeiget ein hocher perg und der was vol leuten. Etliche warent als behangen mit irdischen dingen, das si an allen vieren kaum mochten kriechen ze niderest an dem perg; etliche giengent müdiklichen und langsam hin auf; etliche kament leichtklichen hin auf, etliche flugent hin auf.*

Und unter allen denen, die den perk auf giengent, kam niemant als leichtklichen hin auf, als swester Elsi von Begenhofen und was oben auf dem perg niemant, wann si und noch zwei menschen ... und schopften ausser dem prunnen alles gutes, als vil si wolten und so si ie mer schöpften, so si ie mer funden.)

Tö. 39 (Sy [Anna von Klingnau] dunkt ze ainem mal wie sy ir engel in das fegefür fürty; also hat sy also grosse erbärmd über die selen das es unsäglich ist, von der wis die sy sach.)

Tö. 115 (cf. Reg. Geist, 'böser Geist')

Vil. 53f. (Aus Ursula Haiderins Zellen-Metapher-Neujahrsrede 1496: Die dritte Zelle hat zwei Fenster, durch das eine sieht man hinab in das Jammertal und in das Fegefeuer [interessante Nähe Erde - Fegefeuer → i theol.], das andere zeigt den Herrn, verklert mit der gotheit. Jesus wollte seine Gottheit nur ein einziges Mal zeigen. Hett er die selbige clarheit behalten, es hett im kein pein noch marter könden berüieren. Aber dis wollt er nit. Er wolt die freüt in einem augenblick lassen für gehn. Aber die pütterkeit seines dotts behielt er zue schauen bis in das 34 jar. Dadurch hat er uns ein exempel geben, das wir nit lang solten bleiben in der süessen, enpfindlichen gnadh. Dan alsbaldt mir mörken, das unser natur das ir in den gaben gottes wil suechen, lust und früt haben, alsbaldt sollen mir wider flüehen zue dem sterbenten herren Jesu an dem creüz. Wer es aber, das mir[sic] uns ganz abgestorben werden in allem gesuech geists und der natur, und dan unser gemüet könden uferhöben über alle erschaffne ding, alsdan wurden mir recht erleüchte menschen. (...) ... und sehent herab durch das ander fenster diser zeel zue uns armen sünder uf erten und zue den ellenden, trostlosen seellen im fegefeuer und uss göttlicher und schwester- [54] licher liebe werdent ir dan bewegt, gott treulich für uns [!] zue bitten. Und also fleüst die gnadt durch eüch, als durch einen gulden küener, zue uns armen sündern und zue den armen seellen im fegefeuer, die alle darvon getrest und erfreüt werden nach dem allerliebsten willen gottes. Aber, meine lieben kinder, was ir betrachtet, und was gott für gnaden in eür herz eingüest in disser himlischen zeel, das sollent ir heimlich haben, dan der herr hat verboten, dass ir es niemant sollen sagen: "Visionem, quam vidistis, nemini dixeristis". Und darumb, ie stüller eüre beschauungen sein, ie erleichter und verkleter sie auch sein wirt. Aber was ir sehent und betrachtent in der zeel des olgartens, daran mögent ir wol röden (...) Und do ir zue samem koment, sollent ir von disser zell sagen und die andere lehren lieben und ehren und eüch mit ganzen creften, herz, seel und gemiet in disse zeel verschlüessen und niemals darus gehn. Und wan ir ie etwas zue thain hetten, dass ir vergessent des leidens Cristi, sollent ir doch niemals vergessen wider in eur zeel zue keren. Und also werdent ir grüenen, waxen und zue nemen in allen dugenten und gnaden bey gott und den menschen. Hinweis auf die Schutzfunktion der Zelle vor dem bösen Feind.)

Vil. 65 (und den armen, gefangnen seellen im fegfeür trostlich sey.)

Vil. 126 (cf. 'Tod')

Feuer

Ad.v.Fr. XIV, 4-28 (cf. 'ziehen, aufziehen')

Ad.v.Fr. XIV, 60-9 (cf. 'kommen')

Feuerleib

Ad.v.Fr. XI, 22-45 (cf. 'ziehen, aufziehen')

Finsternis

Tö. 106 (*Ich ermanen dich aller der lutterkait zû der Got din menschlich hailiges leben geordnet hat von anfang der welt für alle die finsternus unser sel, und bit dich, raine mütter Gottes, das mir mit diner hilf erwerbist das liecht rechter erkantnus und rúw aller miner sunden.*)

Flecken

Oye 34 (cf. 'rein') [cf. Reg. MA, 'Sünde' Schumacher]

fliegen

Got. 144 (cf. 'tränken')

fliessen (cf. 'zerfliessen', 'zurückfliessen')

Ad.v.Fr. VIII, 76-97 (*Ze gleicher weiss geschicht der sele, wenne sie vür got komt mit allen den tugenden, die der mensche ie anfang in der meinüngen, daz er sie wolte volbringen mit worten oder mit werken, darumb daz das volbracht werde, darzu in got geordent het. (...) Und als das glass die sünen in sich zeuhet, also ziehent auch die tugende die götliche wunder und süssikeit in sich und fliessent denne wider in die sele und von der sele wider in got. Und als wenig ein mülrade stille mag gestan von des wasers kraft, als wenig mögent die tugende gestan stille. Si fliessent in got und von gotte wider in die sele, und künnt daz von der ubüngen gotes menscheit und von der newerunge der götlichen wundren. So wirt sie als inhiczig, got zu minnende, daz si einen augenblick nit abgetan mag, wann sie sicht in gotte alle die tugende, die alle heiligen ie geübten. Ze gleicher weiss als die sunne die farbe an dem glase in sich zeuhet und scheidet sie bilde und die farbe, eine gel, eine rot, eine grün, wie si ist, als sicht ein iecklich heilige die tugent und waran sie geübet ist. Also mischet si alle tugent mit einander in gotte, also daz sich ein ieckliche sele der andern frewde frewet als ir selber. Und also wirstu gespeiset in gotes menscheit, wann daz ist die geburt, die der vatter tut in dem sunne ane ende, daz die sele gefüret werde mit dem newen wunder der glorie in der gotheit." Diss was alles ein gnade und gesichte in gotte.)*

Ad.v.Fr. XVIII, 64-73 (*"Nun merckent", sprach si, "ich sach got und sach nit, und in disem nitte sach ich: Were die weisheit alle bei einander, di alle die meister ie gewunen, die auf götliche kunst ie gespürten, si künden nit ein puncten des nittes ze worten pringen auf genüg. Ich hörte auch got und hörte nit (A.: Vgl. Eckhart, Predigt 71, EW II, 64,8-10 u. 72,4ff). Aus disem nite floss ein erkantnisse in mein sel, das waz als vol des liches, in dem got sich selber erkennet un minnet sein drivaltigkeit in der einikeit, als er was in seiner wissentlicher vermügenheit vor ausfluse aller creaturen und als er heut ist und imer ewiglichen unbegriffen allen creaturen. Waffen imer me! In diser bekenntnisse floss das götlich wort in mein sel und sprach si: "Du bist ein widerglancz mein selbes, wann ich von meiner erbermde zu dir bin gesant ...")*

KiS. 105 (*Sie [Sant Werendraut von Düren] kam auch dick zu der genad contemplativa. Die genad ist also, das des menschen synn auf geczogen sein in got wunderend und schauend in dem spigel der ewigkeit die gruntlosen wunder gotes, under weilen neigt sich got wider in die sel, und fleusset in sie mit seiner genadh. Denn ligt der mensch in gotlicher schauung, und ist ungewaltig sein selbs, und ligt ausswendig, als ob er tod sey.)*

formen

Ad.v.Fr. XV, 7-27 (*Dis geschah ze einer bewerde, do sie daz heilig sacrament enpfieng. Und morgendes frw gieng ir ein liechter tag auf, und in dem tage sach sie ein forme gottes, und mit der forme ward ir sele geformet götlich und doch eingebildet, als er stund an dem kreucz nackent. Und hetten alle irdische ding ein himelische varwe in ir, und floss ein götliche geleichnisse in si also: Do sie zu ir selber kom, do wande sie, daz alle ding ze got werend worden und auch sie imer me alle werck götlichen würcken sölte geleich als der vatter und der heilig geist in dem sun, wand sie vand nit unterscheidens zwischen ir und gottes. Diss werte ein wochen, und do sie zu ir selben kam, so vand sie in ir ein stillesweigen und vand in ir ein ungeirrete rwe und vand in ir ein heisses himelruffende. Ir verstantnisse ward entpildet, ir geist ward entmittelt, ir andacht ward entmentelt. (...) Es kam in sie ein schawen der lauterkeit gottes, ein minne der ewigkeit, ein*

bevinden aller selikeit. Es kam in si ein uberschawen und ein ubertretten, daz sie sich vand allein an got verstarret. Also kam sie von ir selber und vand sich in got und got ob ir, und vand sich ein wesen mit got und got ein wesen mit ir, wan er fürt sie, wan sie vand sich in dem einflusse der ewikeit. Si vant sich, daz er alle sein selligkeit hat in sie gossen. Si vant sich beslossen in der gotheit. Si vant sich mit got sprechende daz ewig wort. Si vant sich mit im den geist geisten. Anm.: so vand sie in ir ein stillesweigen ... mit im den geist geisten: Vgl. Johannes von Sterngassen, Predigt "Der wissage spricht in dem saltere, ed. Senner II, 358f., Z.16-70, cf. S.524f.)

Frau Seele

Ad.v.Fr. XVIII, 40-44 (cf. Reg. Herz, 'Freude')

Freuen, Freude

Ad.v.Fr. VIII, 76-97 (cf. 'fliessen')

AL 38,19-27 (*Dor noch am nehsten suntag, daz was sant Mathias tag, do gedoht ir di swester, daz ir unser herre uf den tag geheizzen het, und weint also ser noch unserm herren. und doch freut sich ir sele in irem leibe. ir wart weinen und gebet alles benomen. do sprach got der vater: "gehab dich wol, ich wil dich ereldigen von dem kerker des leibes und wil dich enpfahen in mein gotlich gnade und wil dich füren in daz reiche daz ich dir bereit hon von angeng der werlt."*)

Eng. 15 (*Frew dich, sel meine, frew dich: an dem nehsten suntag so bist du in den ewigen freuden.*)

Eng. 21 (*frewet sich mein sel, daz ir die ewig freud nahet*)

Eng. 35 (*Ich gehab mich wol: ich neuz die gotheit als volleclich und min sel hat so grozz gnade und freud mit got.*)

KiS. 119 (cf. 'Gott in der Seele')

führen

Ad.v.Fr. VIII, 76-97 (cf. fliessen')

AL 48,29-50,22 (*si sah geistlichen ein paum, der was so schön daz ez ir unbegrifflichen was und daz si den vollen nit do von gesagen kond ... [49] goldene Äste, feurige Röte, Feuer lebendig, doch schadet den Ästen nicht, grüne und rote Früchte, Schriftzug auf dem Baum *Rex Salomon fecit templum cuius instar et exemplum Cristus et ecclesia*; Christus sitz im Baum halb innen, halb aussen, mit einem unaussprechlich schön gezierten Kleid. er het sein arm ein wenig uf gepreit und was in vollen freuden. sein freud kond si zu nihte gleichen denn als er ist, und er ein sel zum himelrich füren wil. sein antlütz lauht al di sunne. Mit süssen, unvergessenen Worten spricht er zu ihr: "mein geminte" (...) do si wider zu ir selber kom, do wart ir ditz gesiht uz gelegt und unser herre Jesus Crist sprach zu ir ..." [50] Der Baum ist der Vater im Himmel, das Feuer der Hl. Geist. *wi aber dem sei: daz kan kein sin uf ertrich bedenken noch betrachten. in den ewigen freuden wert ir ez sehen, di mein derwelten. hie sult ir ez einfelticlichen glauben und niht vil do noch trahten.* auch die Schrift wird ihr ausgelegt, nämlich dass all die zum ewigen Leben Auserwählten unauslöschlich eingeschrieben sind in die hl. Dreifaltigkeit; die Früchte bedeuten die Liebe, die Gott mit seinen Liebsten teilt, rote und grüne meint Leiden und Süßigkeit; cf. Anm. S.104f.)*

Fürbitte (cf. 'Tod')

AL 56,14f (*do frogt er [Richter Eberhart, cf. Reg. Herz, 'vergessen'] si, waz er seiner hausfrauwen sel peten solt.*)

Got. 124 (*Adelheit von Hiltegartshausen weiss Todesstunde voraus ... und so die swestern einer sele irr lieben freünde ein heimlich gepet teten, da niemand umb weste, so komen die selen zu ir, und baten dise heilige swester, daz sie an irr statt der swester danckte des gepetes, das sie der sel getan hete, und nante das gepete, ald es auch was. (...) Und was selten kein nacht, es komen die selen zu ir, wann zu*

den het sie gross genad ... und des teten sie ir dick kunt, wo mit man in gehelfen möchte, und legte all iren fleiss dar an, das sie die selben hilf volbrechte.)

Fuss der Seele

Tö. 21 (cf. 'Tod')

gebären

AL 83,34-84,17 (*Ich man dich daz du geporn würde von irem megtlichem reinen leib warer got und warer mensche [84], und pit dich daz du mich innen pringest der geistlichen gepürt, daz du von meiner sel gaistlichen geporn werdest durch dein ewige minne. Ich man dich daz si umgeben was mit eim himelischen liht und mit allen gnoden, und pit dich daz du mir mein hertz derleuhst mit deinem gotlichen liht und mit allen gnoden. Ich man dich, herre, der freuden, der si het, dein libe mueter, do si dich den ersten amplik an tet, und man dich der freuden, der du hest, do du si hin wider an sehd mit dein menschlichen augen, wan du si auz derwelt hest vor allen menschen, und pit dich, herre, durch dein gepurt und durch dis amplike daz du mich an sehest und anplikest mit den augen deiner permhertzikeit, so mein sel von meim mund scheide, und si zihest mit dem plike in dein gohait und si do hin füerest, do si ewig freud hab mit dir durch alz daz minneclich sehen daz du dein mueter an sehest, all engil und all heilgen in den ewigen freuden.)*

geben

Ad.v.Fr. XI, 22-45 (cf. 'ziehen, aufziehen')

AL 35,21 (cf. 'eingiessen')

Oet. 245 (cf. 'Liebe')

Vil. 119 (cf. 'spielen')

Gegenwärtigkeit

Oet. 274 (cf. Reg. Geist, 'Trinität')

gehen, duch die Seele

Adh. (cf. 'Schönheit')

Gehör der Seele

Oet. 273 (cf. Reg. Geist, 'Trinität')

Oye 19 (*Es sint leicht xv jar, do ward gesprochen diss wort: "Der wüttende ton, meines minwallenden blutes sol durchdringen die inersten gehörde deiner sele." Ich han dick begert ze wissen, wie diss wort zu verstene wer. Nun in disem jar ist es von got erleuchtet also: "Ein begrif meines todmigen smerczen sol eingossen werden deiner vernunft.")*

gelingen

Oye 20 (*Und do leucht mir blösklich, wie miniklich mich der sun erbot seinem vater, und ward gesprochen von des sunes person diss wort gar miniklich: "Vater, ist dir nit wol gelungen an diser sele oder reichest du nit gewaltiglichen in deinem reich?" Darnach gab der vater antwurt seinem sun und wart diss wort gesprochen: "Mir ist an ir gelungen, also daz ich dich in dem plutigen sere ir kreucztes mit spilender freude alle zeit gebir in dem grunt meines veterlichen herczen." Es ward auch gesprochen: "Als das kint rw suchet bei seiner muter herczen, also hab ich widerflucht und rw an dem peinlichen ser deines kreucztes." Ich vorchte, daz mein übunge gar unendlich were. Do ward gesprochen: "Fürcht sein nit, ich bedarf deiner übunge nicht zu der würckunge, die ich hab in dir, wann daz du mir külest meinen prinnenden durst. Dein pein ist nit so gross als meines herczen lust, das du dich mir minicklich erbiettest." Des tages het ich gottes marter nit ubergangen. Do wart gesprochen: "Du sölt mir noch mit deinem mitleiden senften und salben mein wunden." Es ward gesprochen: "Las mich nun trinken dein kreucz, es wirt hienach durch dich fliessende das mer meiner gotheit.")*

geniessen

Vil. 129 (cf. Reg. Herz, 'ausschütten')

'geselet'

Ad.v.Fr. X, 18-31 (cf. Reg. Geist, 'Geist, heiliger')

Gesundheit

Kat. 118 (cf. 'Seele und Leib')

giessen → 'ingiessen'**Glanaster**

Eng. 34 (*da wart sie abe entzuket in den himel und sah unsern herren in siner clarheit, unde an unterlaz glanaster von im furen, die waren an irm schin grozzer unde schoner danne die naturliche steren, und sunderlich drei die brehten uber sie alle und wurfen irn schin wider in die gotheit. Da gab er ir zerkennen, daz die schein wern die sel die er auz siner gotheit sant in der menschen leib, und sunderlich die drei daz sint menschen do mit er sundre wunder mit wolt tuen: "die mauzen von disem widerblick immer mer senung nach mir haben denn ander menschen. Der selben sel hast du auch ein." (...) Vor ihrem Tod wart sie gebeten, daz sie etwaz sagt von iren gnaden do sie innen wer. Da sprach sie: "Ich waz gezuket in den himel und sah den ausfluz der gotheit der da fleuzt in die engel und in die heiligen: do von ist mir und allen menschen unsprechenlich."*)

Glanz

Chr.v.R. 262 (*An Ostern war sie voller Begierde zu erfahren, ob noch immer abgeschiedene Seelen an diesem Tage erlöst würden, so wie es einst geschehen war. Da erschien ihr Jesus Christus, ... , ein rotes Fähnlein in seiner Hand haltend und mit Glorie und Majestät bekleidet wie am Tag seiner Auferstehung. Und sprach zu ihr: "Steh auf, meine teure und geliebte Braut, und folge mir nach." Christina erhob sich und folgte ihrem Bräutigam ohne Zögern nach dem Kapitel, in dem ein edler Graf (Anm.: 'Edelmann' [cf. 246]) begraben lag, der unlängst gestorben war. Als Christus mit seinem Stabe an das Grab dieses Grafen rührte, sah Christina seine Seele in Glanz und Glorie hervortreten und mit einer grossen Schar anderer Seelen gen Himmel auffahren. ...")*)

Oet. (Muschg 202f.: *In den Gesprächen mit dem Evangelisten Johannes, ihrem Patron, bricht noch einmal das Dramatische von Elsbeths Empfindungen durch. Der Erhabene erklärt ihr feierlich, im Glanz seiner Seele schaue Gottvater auch ihre Seele an. Aber Elsbeth setzt hinzu: "Dies brachte mir keinen grossen [203] Trost, denn ich wollte lieber, der Vater schaute mich in seinem Sohne an." Johannes muss ihr über seine Empfindungen beim Sterben des Herrn Rede stehen. Ihr Dienst, sagt er zu ihr, sei für ihn desto ruhmvoller, je heller ihre Seele den Glanz der allerheiligsten Dreifaltigkeit zurückspiegele. Anm. S.417: Eins.470.506f., cap.34; Teile davon Rh 159.152-155 [vgl. Oye 50, 'eingeben', Oye 48, 'Seele Johannes des Evangelisten'].)*)

Oye 46 (cf. 'Seele Johannes' des Evangelisten')

'gläubige' Seelen

Adh. 166 (*Si [Adelheit Geishörnlin] lag ouch einest in einre stuben, die wz dem kilchoff nache, vnd lage da inne von siechtagen, vnd zu einem male do beeinet si, das nieman bi ir was vnder einer messe. Vnd si wer gar gerne vff gesin zû ir notturfft. Do horte si, das zû der stuben in gie ein michel getünst von lúten, wan si wz gekeret, das si nüt gegen der túr gesechen möht. Vnd erschack gar vbel, vnd forchte, das si zû dem kilchoff in werent komen, wann man begieng ein jarzit. Vnd si giengent mit einander fúr ir bette. Da warent es allesammet kleine lútle mit sne wissen kleidern, vnd si sprach zû in: "Lieben, wer seit ir, oder was wellen ir?" Do sprach eins vnder in: "Wir sint alle glöibige selen, den du dicke zû helffe bist kumen. Vnd hat vns Gott nu har gesant, das wir dir ouch z helffe komen!" Vnd*

buttend ir, wes si bedorffte zû ir notdurfft, vnd do si es wider von ir entpfingent, da nigent si ir alle sament vnd giengent wider vs.)

AL 36,21-37.24 (Adelheid ist beleidigt, weil ihr ihr Herr Johannes den Evangelisten zum Gesponsen geben möchte [vgl. 'Glanz', Oet. Muschg 202f]:
"daz tustu mir vor veintschaft, daz du mein nit wilt." Nein, weil er wisse, dass sie Johannes lieb habe; [37] *si sprach: "herre, ich wil dich laden," und do si ez gesprach, do gerau ez si. do sprach unser herre: "ich wil kumen, ez darf dich nit gereuwen."* er nant unser frawen tak in der vasten annuncciacio. *do sprach si: "herre, ich mag seine keinig weis nit derpeiten. ez ist zu lank dar."* do sprach unser herre: *"so nim den weissen suntag oder über aht tag dornoch."* si sprach: *"herre, so lade ich dich und dein mueter und sant Johans ewangelist mit allen zwelpoten und sant Johannes baptist mit allen patriarchen und propheten und alle heiligen und all engile und küng Davit mit der harpfen."* die swester gedoht ir: *"ach herre, waz sol ich eu nur eren tuen?"* do sprach unser herre: *"du solt peten ,ei, gotlichen gewalt tausent [sic] (...) und meiner gotlichen weisheit tausent paternoster (...) und meiner mueter tausent Ave Maria (...) und allen heiligen tausent Gloria patri und allen glaubigen selen tausent Requiem eternam. du solt nemen drei disciplin (...) daz ez bluete, und solt weinen süezze zeher."* die swester tet ditz allez, als si unser herre geheizzen het.)

Kat. 135 (Mechthilt die Huserein: *Die hatt die gewonheit, das si alle tag ein vigili sprach allen glöbigen selen.*)

Gnaden

Got. 144 (cf. Reg. Herz, 'Feuer')

KiS. 122 (cf. Reg. Geist, 'Hl. Geist')

Gott in der Seele

Adh. 162 (*das sie Gott in ir sele als frölikliche hatte, das aller ir libe durchlüchtig wart, das man si nüt möchte liden, vnd müste man si dryge tage in beschliessen.*)

Adh. 180 (cf. Reg. Herz, 'Gott/Christus im Herzen')

KiS. 105 (cf. 'fliessen')

KiS. 105 (*Wie heimlich got diser swester wer, und wie dick sie gocz werlich befund in irer sel; das kan ich nit ze worten bringen.*)

KiS. 108 (cf. 'senken')

KiS. 118ff. (Mechthilt von Waldeck erhält von Gott einen Wunsch frei und wünscht sich nach anfänglicher Unschlüssigkeit, dass Gottes Wille an ihr vollbracht werden soll. *Da antwurt ir der milt got, und sprach: Du hast recht gepetten. Da ist nu geschehen, es ist nu nicht anders, wann du mir und ich dir und das wir liplich mit ein ander kosen; des kond sie nicht antwurten. Da sprach unser herr zu ir: Avete, got gruss dich aller miniklichste, und bewerte ir da das vorder wort. Tu mir, als ich gemeint han, von dem grund meins herczen. Ich dir allein, und nimant mit dir gemeint, und sprach da: Tota pulchra es amica mea et macula non est in te. (...) [119] In diser genad gehiess ir unser herr den gotlichen kuss. Nach disem geheiss gewan sie als unmessigen jamer, das sie der engel trostet, und zu ir sel sprach: Got gruss sich minikliche und himelische, und bewert ir das mit disen worten, das sie himelische were, wann ir gemut und ir begird in dem himel wer pei got, und sprach da: Nu lass dich nicht belangen, das mag nicht so schier geschehen, das dir ge (!) geheissen ist. Das ist war, das got zu dir sprach: Mein freundin, du pist allenthalben schon, und ist kein meil an dir. Dir wirt aber ein spigel gesant, in dem du dein sel erkennen wirst, das dir noch unkunt ist. Mechthilt erlangt in der Folge besondere Erkenntnisse. So sie uns aber etwas da von sagt, so was es als tieff, das wir es nicht gemercken kunden. Ainest an dem pfingstag und die zwen tag dar nach was sie als vol genaden, als sie dick was, das sie selbs sprach, das sie kaum die leut mocht gesehen oder gehoren, als vol was ir hercz groser andacht und steter begird und gotlicher mynn und*

bebindung gotes in ir sel in ir fur, als sie auf sprung, und daucht sie nach warer bebindung, das ir sel inwendig alle die geperd het, die unser swester ausswendig heten, so sie jubilirten, und an zal dick mocht sie sich nicht enthalten, das wir sein innen wurden. Wann so sie oft neur einen slaf het getan, so must sie der sel freud durch die nacht wachen. (...) Es geschah auch dick, das sie weder wurcken noch peten mocht, wann das sie must losen und mercken des lobes und wunders irr sel, das sie inwendig fur pracht, wan recht ist, als da zwei menschen red und antwort an ein ander geben, also redet got an masen dick in irer sel, und ir sele wider mit got, was ir pey dreien jaren, wie ir sel gesundert wer inwendig von dem leib und von leiblichen sachen als vil es von natur muglich was, und so sie dick under den leuten sass und redte und antwort, das ir hercz da von kein irrung noch kein anhaftunge het irdischer ding. Am selben Pfingsttag wollte sie wissen, was gepetes aller pest wer, das si wirdig wurde, das der heilig geist zu ir kome. Da wurd ir geantwurt in irer sel, das hercz, das geruet ist von allen irdischen und zergencklichen dingen, da wil der heilig geist innen sein. Da gedacht sie, das der heilig geist gern kom, da ru wer, und er doch [120] so ungeruiklichen zu den XII. poten kom. Da ward ir aber geantwurt: Das leiplich feüer musen wir haben. Also wolt das feuer des heiligen geistes weit und allein haben das hercz, das der inprunst sein mynn nicht geirret wurd. Und darnach in der mess da ward ir geoffnet ein licht geistlich, das was so gar lauter, das sie daucht, man mocht sich darinne wol ersehen von schon und leucht in der clarheit, als es was. Und waren kleine liht pei dem grossen licht, des wundret sie von herczen, was das wer. Da ward ir zerkennen geben, es wer ir sel, und sprach unser herr zu ir: Ich will dich erleuchten und deine werck. Nach ihrer Bezweiflung wird ihr die Wahrheit ihrer Gnade von Gott bestätigt. Dar nach ward zu ir gesprochen (!): Das dich erleuchtet hat, das ist ein senfte manunge des heiligen geistes. Sie begert auch, das ir got zu erkennen geb, ob es muglich wer, das ein mensch unser herrn mocht enpfahen geistlich als werlich als der priester ob dem altar in der messe. Da antwort ir unser herr, und sprach: Es gen vil leut ze mess von einer guten gewonheit. Die enpfahen teil nach ir begird. Aber dem ich meinen leichnam und mein plut gab zu einer speiss und ze einem tranck geistlich in sein sel, als werlich ich mich gib got und mensch dem prister ob dem altar. Das ist als ein auss genomen genadh. (...) Wann vil leut enpfahen meinen leichnam, und sint doch vil unsicher, ob sie mich wirdiklichen enpfahen, aber wem ich mich selber gib, der ist sicher, das er mich wirdiklichen enpfahet nach meiner erpernde. Dar nach da sie bevant, das es muglich waz, den menschen enpfahen die gab, da begert sie sein von ganzem irem herczen. Des gewert sie der got als volliklich, das sie darnach uncz an iren tod alle tag unsers herren leichnam geistlich enpfing in ir sel, und dar inn tet ir unser herr manigvaltig genad, da mit er sie sichert, das sie in werlich het enpfangen geistlich. Un d doch het sie als gross begird unsers herrn leichnam ze enpfahen dick zu dem altar, das sie unser herr trost, und sprach zu ir: So du zu dem altar geest, so enpfahest du nciht, das du da sihest, sunder das gelaubest. Also tustu auch sust, als dick ich mich dir gib got und [121] mensch geistlich, und sprach: Gin auff und tu auf den munt deiner begird. Hoc est corpus meum. Mit den selben wort enpfant sie gotes als werlich in irr selle in aller sussikeit und genad, als sie in zu dem alter enpfing. Dar nach sprach unser herr zu ir: Ich wil dich sterken mit meinem leichnam, und ich will dich heiligen mit meinem wirdigen blut, und wil dich trosten mit meiner zarten sel, und will dein sel gross machen mit meiner ewigen gotheit. (...) Ich han dein sel lebendig gemacht mit meinem lebenden leib, und gecreucziget mit meinem rosenvarben blut, und han dein sel in mein gotheit geczogen, und han sie erleuchtet und entczundet. (...) Ir ward auch gar dick geoffenwaret, wie der leut herczen waren vor got und ir lieb. [// Seele] Sie erkant auch, wenn der mensch bereit und geleutert wurd, und sich

denn zu innerkeit zu der gebe mit got. Da ward ir sel von einer stunde als gar leuhtig und lustig und als gar begirlich; west wirs, wir legten all unsern fleiss und unsern ernst an innerkeit zu got. Ir versagt unser herr auch selten ie kein dinck, des sie von herczen begert ze wissen in der genadh. Dick offenet ir unser herr kunftige dinck, der vil geschehen ist. Etlicher sey wir noch warten. Sie sagt auch dick etlichen swestern, wes sie gedachten ud begerten, das niman mocht gewissen denn got allein und sie und auch recht, als es was.)

Oet. 241, 244 (cf. Reg. Geist, 'lebender Geist')

Oet. 245 (cf. 'Liebe')

Tö. 59 (cf. 'nieder lassen')

Gottes Seele → 'Seele Gottes'

Gottförmigkeit → 'Vergottung'

gross machen

KiS. 121 (cf. 'Gott in der Seele')

Grund, innerster Grund

Got. 133 (cf. Reg. Herz, 'widerwärtig')

Oet. (Muschg 202: "Denn die Adern meiner blühenden Wunden ergiessen sich immerdar in den innersten Grund deiner Seele." Anm. S.417: Eins.470.505, vgl.

Rh 159.99; cf. Ochsenbein, "Leidensmystik ...", 365.)

Oye 12 (cf. Reg. Herz, 'Lust')

Oye 17 (cf. Reg. Herz, 'Herz des Herrn...', zwei Stellen)

Oye 23 (*Ich sass eins mals in grosser bitterkeit von dem leidenne. Do waz mir auch got gar herte. Do sprach ich also: "Herr, weist du nit, waz ich geton han, oder geruchest du, sein nit ze wissenne, daz du dich so gar sere birgest vor mir?" Do wurdent gesprochen dise wort: "Söllich bergen drücket mein gleichheit in den inresten grunt der sele. Als natürlich mein wesen ist in dem herczen meines vaters, als miniklich ist mir ze wonen pei der sele, an der ich gleichheit vinde der plüenden wunden meiner minne."*)

Oye 23 (" ... Als du dein kreucz gesigelt hast auf dein hercz, also hab ich mich versigelt in den tieffen grunt deiner sele. ...")

Oye 24 (cf. 'Herzenslust')

Oye 30 (cf. Reg. Herz, 'milde')

Oye 32 (cf. Reg. Herz, 'Herzensspiel')

Oye 42 (cf. 'spielen')

Oye 44 (XXXI. *Ich begerte zu einer zeit von got veterlicher erparmherczikeit auf den jungsten puncten meines todes. Do ward mir gezeiget: "Ich hab dein plut als gar in mich verwallen, das es mit meinem blute allezeit ein ausswallen und ein inwallen hat in den tieffen grunt meines vatters. Die blüenden rünsadern meiner fünf zeichen hant allzeit ein steten influss in den inersten grunt deiner sele." Und wart gesprochen gar miltiklich: "Enkein gericht mag ich geleisten uber daz plut, das als gar vereinet ist mit dem vergötten plut meines suns." Ich begerte von got, das er mich nit lang liess in den peinen nach meinem tode. Da wart gesprochen: "Ich mag dich in der zeit nit ellend gelassen, sölte ich dir denne meiner gegenwurtikeit verziehen in der ewikeit?" Cf. Oye 45, XXXII: Ich klagte ir [Maria] die grossen angst zu einer zeit, die ich het auf künftig pein, die got geoffenbaret hat.)*

Oye 47 (cf. Reg. Seele, 'Seele Johannes' des Ev.)

Oye 49 (XXXIV. *"Herr sant Johannes, wie nach ist mir der anplick des ewigen spiegels? Mich beginnet sere jameren nach meinem geminten." Do sprach er süssiglich: "So unser jamer nach dir ie mer auffzuges hat, so uns dein zukunfft ie spilender ist." Also sprach zu mir der minikliches junger, den Jesus da minnet: "Als ich es alle zeit anpicke in dem spigel der ewigkeit, was dich allernehest eindringen mag in die verborgene triskommer götlicher natüre, also hab ich es*

dir gevordert von dem vetterlichen herczen, di gleichsten gleicheit seines kreuczegkten suns. Als mir unser lieber herr Jesus Christus alle zeit einruckte in den tieffen grunt meiner sel die blutigen wunden seiner mine, also eindruckest du im alle zeit die minnebewegung meines herczen mit dem plutigen ser deines kreucztes. Ich bin allezeit ein gebietter gottes willen nach allem meinem herczenluste." "Ach herre mein, warumb gebütest du im denn nicht, daz er mich czihe in die inersten wüstunge seiner götlichen nature?" Des antwortet er mir also: "Darmb hab ich dir gevordert von dem vetterlichen herczen die plütendesten gleicheit seines kreuczigtens suns, daz du in dem minwalenden blut seines suns alle zeit ein widerfliessen habest in den tiefsten grunt seiner götlichen natur." "Wabei mag ich wissen, wenn ich ein widerfliessen habe in den grunt götlicher nature?" Do wart gesprochen: "Wem ich geordenet habe di gleichsten gleicheit meines kreucztes, der hat auch alle zeit das weslichste widerfliessen mit mir in den tiefsten grunt meines vaters." "Es leuchtet bilde in widerbilde und erspiegelt sich glast in widerglaste, und daz komet von der gefreiten einikeit deines gemütes. (...) Mit einem todmigen smerczen meins herczen und meiner sel hatte sein plut alle zeit ein widerwallen in mich."

Gutes bringen

Oye 42 (cf. 'spielen')

Heil

Oet. 219 (*Der reich got wolt von diser lautern armut ein soliche stiftung machen, do die höchsten herren von dem land ire kind dar ein opferten durch ir selen heil.*)

Tö. 107 (*und bit dich, mütter alles gütes, das du mir mit diner gnad helffist, minen willen mit gantzer demüt ze naigen gegen dir umb das hail miner sel.*)

Vil. 109 (cf. Reg. Herz, 'Gnade')

heilen

AL 85,14-17 (*Ich man dich daz dir gegeben wart der nam Jesus der heiler, und pit dich daz du mich heilest inwendig und uzwendig an sel und an leibe, an hertzen an sinn und an gemüet, wann du weist alz daz wol daz mir wirret.*)

heilig

Got. 140 (*das mochte er auch an ir heiligen sel gewürcket haben*)

Heiliger Geist in der Seele

KiS. 122 (cf. Reg. 'Hl. Geist')

Herz der Seele

Kat. 121 (cf. Reg. Geist, 'Heiliger Geist')

herzigen

Oye 42 (cf. 'spielen')

hochgemũ t

Adh. 180 (cf. 'Schönheit')

Hochzeit

Ad.v.Fr. X, 50 (cf. Reg. Herz, 'kehren, zu Gott')

Inexistenz

Vil. 130 (*da ist weder leib, noch seel, noch engel, noch himel, noch zeit, noch statt, noch alles, das ie erschaffen war. Kontext cf. 'Tod', ebd.*)

innerstes

Oye 46 (cf. 'Seele Johannes' des Evangelisten')

inwendig

AL 66,6-7 (cf. Reg. Herz, 'durchleuchten')

CE 33 (cf. 'berühren')

KiS. 119 (cf. 'Gott in der Seele')

irren

CE 29 (cf. Reg. Seele, 'Fegefeuer')

Jammer

Got. 133 (cf. Reg. Herz, 'widerwärtig')

Jerusalem

AL 90,35 (cf. Reg. Herz, 'Jerusalem')

Jungfrau

Wei. 71 (cf. Reg. Herz, 'reuig')

Kälte

Vil. 50 (cf. 'peinigen')

kehren, zur Seele

Ad.v.Fr. XIV, 4-28 (cf. 'ziehen, aufziehen')

Kindlein

Eng. 40 (Elsbet Ortlibin sieht Kindlein im Kreuzgang *und slugen ire hend ze samen vor freuden gen der urstende unsers herren und sprachen: "Gebt uns auch, gebt uns auch!" Sie hetz do für, ez wern sel.*)

Eng. 43 (Kungunt von Eystet im Sterben sieht Kindlein: *Es sint sel und warten mein.*)

Kat. 131 Anna von Ramschwag: *An dem heiligen tag ze winnehten in cristmess do sass si in ir stül in dem kor vnd ward vff gezogen in ein götlich licht, vnd was ir, wie sich ir lib von enander schluss, das si in sich selber sach. Vnd sah zwei schönú kindli in ir, die hatten enander gar minneklich vnd lieplich vmbvangen. Vnd in dirr gesiht ward ir zerkennen gegeben, das das ein kindli únser herr was vnd das ander ir sele, vnd wie si vnd got vereinet was. Vnd do schloss sich ir libe wider zemen.*

Kat. 151 (cf. 'Tod')

Kleidung

AL 18,4-12 (cf. 'tragen' [nur Teilexz.])

kommen

Ad.v.Fr. VIII, 76-97 (vor Gott kommen, cf. 'fliessen')

Ad.v.Fr. XIV, 60-9 (*Wenne die sel kumet in ir mügenheit, so vermag si in ime alle ding auf daz seine. Wenn vermag sie alle ding in ir? Daz geschihet, so sie gar erstirbet ir selbersheit. Wenne diss der mensch an im selber verstet, so ist er bereit zu enpfahende einen ganczen abscheid an keinen zweifel, daz sie sicherlich wer, das in dem contemplirende so des menschen geist, der ein geschopfte ist, dem geist der innerheit, der nit ein geschopfte ist, mit hicziger girde ie näher kumet, so er ie geistlicher wirt und ie lieplicher und ie kreftiger wirt und in der nehrunge des ewigen liechtes und feures ie me entzündet wirt und künner, und die kraft, die er von der ferrunge des ewigen feurs in der anvechtunge verloren hat, an im widerbrocht und ie newer wirt.*)

AL 91,5-10 (*Ich man dich, herre, daz du allen den tag gepredigest untz her zu naht, daz si dich do vastent auz lizzen gen, daz dir ie keiner nie niht gab weder zu ezzen noch zu trinken. ich pit dich, herre, wenn du kumst zu meiner sele, daz ich dich mit rehter minne müez speisen also daz du ewiclichen bei mir bleibest.*)

Kosen

AL 95,10 (cf. Reg. Herz, 'Reinheit')

Kraft, Kräfte, innerste Kräfte

Ad.v.Fr. XII, 14-29 (cf. 'Schöpfung')

Kat. 169 (*In diser gnad ward sy follkommenlich erlücht mit den dryen kreften der sel ... racionabilis ... concupiscibilis ... jrascibilis*)

Oet. 264 (*Elsbeth von Beggenhofen: do ward ir leiden als gross, das si got anrüft von allen kreften ir selen, was er da mit meinte, das ir leiden als pitter was.*)

Oet. 265 (cf. 'lauter')

Oet. 267 (cf. 'ziehen, ziehen, aufziehen')

Oye 29 (XIV. *Do wart gesprochen also: "Wenn die öbern kreft deiner sel aufgezogen sint in daz ploss wesen meines vaters und da mit mir sügent und nisent die innerste veiste seiner vetterlichen süssikeit." "Herr, wen sint die öbern kreft meiner sel uffgezogen in daz bloss wesen deines vaters? Do wart gesprochen also: "Wenn begirde der creatur dein hercz nit berüren mag, das sei dir ein wares zeichen, daz die süssikeit meiner nature ein widerfluss hat in dich."*)

Oye 38 (XXIII. *"Das ist ein war anbetten, so die öbern krefte der sel aufgerichtet sint in mich und alle zeit in sich zihent und sügent die innersten süssikeit meiner natur. ..."*)

Oye 47 (cf. 'Seele Johannes' des Evangelisten', drei Nennungen)

Wei. 76 (cf. 'sehen')

Vil. 101 (Aus Ursula Haiderins schriftlichen Aufzeichnungen: *Weil du aber zue mötten und zue primzeit sonderlichen fleiss und ernsts bedarfs, der nit allein die kröft deiner seel uf wöcken, mer auch die üsserliche siin und bewegungen deines leibs lustig mache, dem zue hilf soltu dich gewöhnen, das, gleich nach dem du erwachest, dein erster gedanken sey an die angst und unmenschlichen schrecken, welche die edle menscheit Christi empfieng, da er sach, das sein tödliche feindt ime entgegen giengen mit gewaffneter hant. Er sach auch in ihre grimige herzen und wiste alles, das er leiden solte (...) Zum andern soltu fragen die kröften deiner seel, wie sie von deinem werken wällen zeügnis geben. Frag erstlich dein begürt, was sie begert habe, wie und warumb, umb gottes er, oder umb ihren eignen nuz.)*

kreuzigen

KiS. 121 (cf. 'Gott in der Seele')

Kristall

Adh. 174 (cf. 'Vereinbarung')

Ad.v.Fr. VII, 31-4 (cf. 'rein')

Eng. 21 (ohne *sel*, cf. Reg. Herz, 'umfängen')

Tö. 24f (cf. 'rein')

Wei. 70f (cf. 'rein')

Wei. 78 (cf. 'Lauterkeit')

lauter, Lauterkeit, geläutert (cf. 'rein, reinigen, Reinheit')

Adh. 178 (cf. 'legen, sich in Gott')

Eng. 18 (*Ez schint wol daz du ein lauter sel hast: er hat reht mit dir gered als mit mir*)

Kat. 163 cf. Seele-Geist

Oet. 265 (Als Elsbeth von Beggenhofen einmal weltliche Leute einliess und vergessen hatte, dass ihre Meisterschaft dies verboten hatte, bat sie Gott um Ablass; Antwort: *förcht dir nit, ich han allen gealt, mer denn alle peichtiger und prelaten!* [Autoritätsproblematik: E. meidet ev. Kleriker (schlechte Erfahrungen?) und wendet sich direkt an Gott, aber mit ständiger Furcht oder schlechtem Gewissen ihren 'Betreuern gegenüber?]) *Do ward ir sel als lauter und gewan ein söliche kraft, das si gesterket was zu allen guten werken. Als si auch suprorin was und si die swestern straft und etliche sachen fur pracht durch ir selen selikeit und das denn die swestern hertiklichen auf nament ... so wuchs in ir inwendikeit söliche grosse kraft und gnad von got, das ir sel nimmer dest unruhiger ward und zergieng ir denn andre unru do mit.)*

Oye 36, XXI. (cf. 'zurückfliessen')

Oye 36f (XXII. *Von grosser edelkeit des leidens (...) "Was duncket dich minicklicher und edeler denn das mir allergleichest ist? Das ist leiden. (...) Es geleit ni mensch als pitterlich, als ich geliden han, und was doch ni mensch als lauter und als unverschuldet als ich was. (...) So die sach unverschulter ist, von der man leidet, so man erkenen sol, das es got von lauter minne des vetterlichen herczen gibt. (...) [37] Der hoch aufgezogen sol werden von dem ertrich, der*

muss auch hoch aufgezogen werden an das kreucz der leidunge. (...) Die leidung meiner freunde fleusset nit von hertikeit, sunder von der miltesten miltikeit meins vetterlichen herczen. Darumb pin ich mitleidende des menschen bitterkeit, das er mir vereinet werd. (...) Wenn di sele gelautert wirt in der leidunge, so widerspigelt si sich in dem sun als der sun in einem vater.")

Tö. 81 (cf. Reg. Geist, 'Auszückung')

Wei. 78f. (Berhta von Halvingen: *Die lag zu einem mal in einer messe vor dem chor an irm gepet, da sahe sie mit den innern augen ein grab einer heiligen frawen, die hiess swester E l y z a b e t h v o n U r b a b c h , offen stan und daz ir leichnam dar inne lag als lawter cristall. Da gedaht sie: wie mag daz gesin, daz ich vor mir sihe und doch daz hinder mir ist? Zehant da kert sie sich üm und sah ez mit leiplichen augen auch und hort ein stimm die sprach: "ez ist [79] von dem ringen, daz sie tet nach unsers hern plut; da von ist sie zu alz grosser lawtrikait kumen mit andern selen."*)

lebendig machen

KiS. 121 (cf. 'Gott in der Seele')

ledik

AL 6,14-9 (*si sprach: "herre, wart ihr sel ledik?" er sprach: "ja dreizzik dusent sele wurden ledik und als vil sündler wurden bekert und als vil guter leut bestetiget. hestu mich gepeten um alle di sel, die in dem fegefiur warn, ich het dirs alle gegeben."*)

legen, sich in Gott

Adh. 178 (*Do sprach si [Else von Núwenstatt]: "Ich kann min selbes denne nüt wol gedencken, war sinne oder hertze komme, denne alleine in in, des enweis ich nüt, min sele leit sich denne in Gott vnd weis alle ding in ime, vnd denne sich ich die luterkeit miner sele, vnd das si ist on alle flecke." Da fraget si die swester, ob si denne die Gottheit seche? Da sprach si: "Ja, ich erkenne den vater vnd den sun vnd den heiligen geist, aber nüt in der volkomenheit als man in erkennet in dem ewigen leben. Ich erkenne in also verre als es müglich ist in disem leben. Vnd wenne ich zû mir selben kome, so wirt mir gar we von jamer nach ime, er tröstet mich aber, er welle mich schiere zû ime nemen, da ich ewiklich bi im sölle sin, vnd welle mich setzzen zû sinen allerliebsten."*)

Leib und Seele (cf. 'Seele und Leib', 'sterben')

Ad.v.Fr. VII, 31-34 (cf. 'rein')

Ad.v.Fr. XI, 22-45 (cf. 'ziehen, aufziehen')

Ad.v.Fr. XII, 14-36 (cf. 'Schöpfung', mehrfach)

Ad.v.Fr. XIV, 4-28 (cf. 'ziehen, aufziehen')

Ad.v.Fr. XIX, 22-34 ("*... Ich wil, das du von gnaden seist, das ich von natur bin. Und auf der stat sach si sich gott mit got. Und do sprach er zu ir: "Nun scheid mein nature von meinem wesen." Do sprach si: "Herr, das mag nit sein." Do sprach er: "Also mag daz nit sein, das ich das liechte, in dem ich mich ewiklichen bekennen und geminet han, das ich des müg genissen in mir ane dich. Nun sich mich an", sprach aber unser herr zu ir. Do sach si in gote die creatürlicheit, die da gottes gad heisset und ist, die da würckende was in Christo leib und sel. Und ir selben creatürlicheit die was so gleich der dreien personen einikeit, daz die sel nit weste noch erkande, was si an ir selber was. Und do lies si got ir nature ein füncklein sehen, das was auss dem innersten geflossen, das got in im selber ist. Und sach do, das got und di sel also ingefüget sind in ein punckten. Was er in im selber ewiger süssikeit und wollust hat genossen, des mag er in ein püncktlein nit vor gesin, wann er hat an sie geleit von gnaden, das er hat von natur, und das selbe ist im also süsse, als er im selber ist.)*

AL 9,5-10 (cf. 'Not')

AL 45,8-46,9 (*Ain man was zu Nüernberg der hiez Marquart der Tokler. der kom hintz dem closter zu der swester und pat si daz si got für in pet, und frogt si waz lebens er an sich nemen solt, do mit er gotes huld erwürb. Sie riet ihm, in den Augustinerorden einzutreten, was er befolgt; ein Jahr später kam er wieder und klagte, seine Anfechtung sei nicht besser, sondern gar ärger geworden; auf ihre Frage, woraus denn seine Anfechtung bestehe, gab er ihr zur Antwort, er leide schon neun Jahre daran, habe aber noch nie gebeichtet und niemandem davon erzählt, und so werde er es auch ihr nicht sagen; da offenbart ihr die göttliche Gnade sein Leiden und si sprach: "we eu! armer mensch, wolt ir euch dem teufil also haben lozzen überwunden leib und sele?" und sprach: "ir habt di korung, daz weiz ich worz wol daz ir euch selber toten wolt." Weinend bestätigt er dies und fleht sie um Hilfe: [46] "sol ich iht lenger sein in disem leiden, ich verleus mein sinn oder muez ez volbringen." Sie lehrt ihm vorstehendes Gebet [S.43f.?] und bittet Gott ernsthaft für ihn: Marquart wird nach Paris gesandt und kehrt Jahre später zurück, von seinem Leiden befreit; er wolt ndern herren für si piten untz an sein tot. und er wart gar ein guet maister der heiligen schrift.)*

AL 46,30 (cf. Reg. Herz, 'Besitz Gottes')

AL 83,1-10 (*Ich man dich, herre, do si gesprach ditz wort, daz du an der selben stund warer got und warer mensch werd in irem leib als gewaltiger, als grozzer und als starker, als du herre pist in dem himel und doch werd ein cleinez kindlein, leib und sel, got und mensch pei einander. ich pit dich, herre, durch di selben minne daz du derfullest mein sel, mein leip und all mein sinne des überguzz der permhertzikeit deiner gotheit und deiner menscheit, also daz all mein gedanke, mein wort, mein werk, mein will, mein wandil gotlich sein und in eim gantzen wolgefallen ste vor dein augen.)*

CE 22f (cf. 'schaden')

Eng. 19f (cf. 'Sterben')

Oet. 248 (*Und hielt das genzlichen in irem herzen, das si mit leib und mit sel sölte in die helle faren.)*

Oye 39 (XXIV. *Von des sunes persone: "Wan ich dem menschen nit geeigen möchte meiner götlichen nature, darumb nam ich an mich sein nature, das wir also vereinet würden. Es wart nie sel noch leip so gar vereinet mit einander, als läutterlich mein fleisch und mein plut vereinet ist mit meiner götlichen nature. Als vil mer mein sel vereinet ist mit meiner götlichen nature denne kein ander sele, als vil mag ein [mein? MW] sel mer entpfahen götlichen adels denn ein andre." Got zeigte, wie gar vereinet und vernaturet ist die sele mit dem ewigen wort in dem ersten ausfluss, und wart gesprochen also: "Ein ieglich gedanck, der ein mittel machet an diser vereinunge, sölte dem menschen sein als ein tod. ...")*

Tö. 107 (cf. 'Zuversicht')

Wei. 76 (cf. 'umfassen')

Wei. 77 (cf. 'umgeben')

Leib-Seele

Adh. 156f (cf. Reg. Geist, 'Auszückung')

Adh. 162 (*...nu wan der licham des sele wirdig ist der behaltnisse*)

AL 38,24 (cf. 'Freuen')

CE 22f (cf. 'Schaden')

Chr.v.R. 259 (cf. 'erlösen')

Kat. 171 (cf. 'wohl tun')

Kat. 174 (cf. 'empfangen')

Tö. 58 (cf. 'niederlassen')

Tö. 81 (cf. Reg. Geist, 'Auszückung')

Tö. 82 (cf. Reg. Herz, 'Süssigkeit')

leiden

AL 86,22 (cf. 'Reg. Herz, 'schneiden')
 Oye 36f, XXII (cf. 'lauter')
 Vil. 129 (cf. Reg. Herz, 'ausschütten')

lesen

AL 35,30 (cf. 'eingiessen')

leuchten, leuchtend

AL 66,6-7 (cf. Reg. Herz, 'durchleuchten')
 KiS. 121 (cf. 'Gott in der Seele')

Licht, Glast (cf. 'Glanz')

Ad.v.Fr. XIV, 40-6 (cf. 'sprechen, reden')
 Kat. 163 (cf. 'Seele-Geist')
 Kat. 121 (cf. Reg. Geist, 'Heiliger Geist')
 Kat 130 (cf. 'Tod')
 KiS. 118ff (cf. 'Gott in der Seele')
 Oet. 249 (cf. Reg. Analogien, 'Seele // Mensch')
 Oye 50 (cf. 'eingehen')
 Tö. 19 (cf. 'Zustand vor Gott')
 Tö. 44 (cf. 'Tod')
 Vil. 109 (cf. Reg. Herz, 'Gnade')
 Wei. 80f (cf. 'sehen')
 Wei. 85 (cf. 'sterben')

Liebe

AL 65,26-27 (cf. Reg. Herz, 'durchleuchten')
 Kat. 162 (*"Jch han funden, den da lieb hæß min sel. Jch halt in vnd lass in nit" (Ct 3,4). Hie versinket die sel in got, als der profet spricht jm psalter: "Abissus abissum in vocat" Ps 41,8.)*)
 Kat. 105 (*Herr, ich oppfren dir einen müden lib, ein minnend sel vnd ein begerendes hertz.*)
 KiS. 119 (cf. 'Gott in der Seele')
 Oet. 245 (*Dise wonung, die got also mit ir het, das was ein als götlicher zart und ein so minn gütliche, mit der si got ir sel gab, das si es nit ze worten kond pringen, wann mit der peischaft, als ein muter ir eingepornes kind treüet mit herzlicher liebe und es zartlichen trüket an ir herz; noch vil gütlicher und minnicklicher zartet und treüet got ir sele in grosser heilikeit mit götlicher senfte. Und so si von dem schlaf kam, so sah man grosse wandlung und heilikeit an ir antlütz.*)

loben

AL 66,8-9 (cf. Reg. Herz, 'durchleuchten')

Lust

CE 37 (cf. 'Seele und Leib')

lustig

KiS. 121 (cf. 'Gott in der Seele')

Nadelspitze

Tö. 74 (cf. 'Seele-Engel')

Mittler

Oye 48 (XXXIV. *Disse wort wurden von got zu mir gesprochen von sant Johannes ewangelist: "Als ich in meiner muter zu einem pfleger gab auf ertriche, als hab ich in dir gegeben, das er sei ein miteler czwischen mir und deiner sel und er allezeit gunlich und mit spilender frewde mir einklinge in mein vetterlich hercz als dein ubunge in der brinenden brunst seiner minnebewegunge und dem minicklichen czarten. Als ich in mir selber han erwelt zu spilenbder frewde in meiner ewigkei, han ich dir gegeben daz minicklichste lieb, das ich han for den*

augen meiner magenkraft. Als, das er mir einklinget in der prinnenden prunst seiner minnebewegunge, hat nit state wann in dem innersten grunt meiner götlichen nature. ...")

nehmen, die Seele an den Arm

AL 18,2 (cf. 'tragen')

neigen

AL 16,11 (cf. Reg. Herz, 'Herz des Herrn')

KiS. 108 (cf. 'durchfliessen')

KiS. 110 (*Sie het auch vil und offt die genad, die da heisset gotlicher einfluss, das sich got oft und dicke neiget zu ir sel.*)

nieder lassen

Tö. 58f. (*Und do ich ietz in der besten und obresten frôd was, do begund sich min sel wider nider lassen, als got wolt, und kam über den lib, da er vor dem bet lag als ain toder lichnam, und ward ir frist gegeben das sy nit zehand wider in den lib kam, won do sy ob dem lib schwebet ain gûte wil, untz das sy sin ungestalt und ungetoni wol gesach. (...) Und kert ir gesicht bald von im wider an sich selber. Und do sy aber do sich selber an sach und sich als schön und als edel und als wirdig fand weder den lib, do für sy ob im spilend mit sôlicher frôd und wolnust, die alle hertzen nit erdenken kûndint. Und do ir ietz aller best was und sich mit der obresten wolnust niettet ir selbs und Gotes, den sy mit ir geainbart sach: do kam sy wider in dn lib, sy enwist nit wie. Und do sy wider zû dem lib kam, do ward sy diser frôlichen beschôwd nit berobet, won das sy noch do in dem lib wonend sich selber [59] und Got in ir als lutterlich und aigenlich schowet als do sy von dem lib verzuckt was. Und die gnad weret VIII tag an mir, und do ich zum ersten wider kam, und ich innen ward das ain lebender gaist in mir was, do stünd ich uff und was der frôdenrichest mensch, des mich dunkt, der ie ward uff ertrich. (...) Und von der überflüssi dr unmâssigen frôd do was mi lib als licht und als schnell worden und als gar un allen bresten das ich die acht tag nie befand ob ich ainen lib hat ... also das ich ie gehungret noch geturst noch schlafes begert, und ging doch ze tisch und ze bett und ze kor, und gelichet mich do den andren, durch das min gnad verborgen wer, das ir niemen innen wurd. Und do ich die viii tag als wunneklich vertraib, do ward mir die gnad gezuket, das ich der gesicht miner sel und Gottes in miner sel nit me hat, und do befand ich erst das ich ainen lib hat. (...) und verhangt Got über mich das ich in ainen zwifel fiel, das ich mit nûti mocht geloben das Got ainem als sündigen menschen ie sôlich gnad getâte, won das es von den bösen gaisten wer. Sopia gerät in eine tiefe Krise und Bitterkeit ihres Herzen, doch der Nachtwächter von Winterthur bestätigt die Lichterscheinung. Und do ich dis gehort, do ward min hertz recht erfület mit frôden, und sprach zû mir selber: "Gesach dich Got! do was dir doch fil recht." Und dise frôd entwaich mir dar nach nie, wenn ich mich verheimlichen mocht mit Got." Irs hertzen süssikait marktend wir an menigen dingen wol.)*

Not

AL 9,5-10 (*do sprach er aber: "tu frôlichen gehorsam. swes tu niht vermaht, daz vermag aber ich. ich wil dich nimmer verlozen in keiner not weder leibes noch sele." sie pat in um sele und mant in der gehorsam. do gab er ir funf und zwainziktusent sele und als vil sunder und als vil guter leut gestetiget. do gab er ir einen andern engel und empfalch si dem engel gar fleiziclichen.)*

öffnen

Wei. 83 (*Swester Elysabeth von Effingen, dy ward geleicht den rosen, dy sich auf tun an dem morgen zu enpfahen daz hymeltaw, und sich dar nach wider zu thut, so sie vol wirt; dar nach zupraytet sy sich aber gegen dem sunnenschein. Also tet ir sel sich auf zu enpfahen den einfluss dez götlichen tawes; so sie dez vol wirt, so erbrytet sie sich aber gegen dem schein des götlichen lichte.z.)*

offenbaren

Ad.v.Fr. XI, 22-45 (cf. 'ziehen, aufziehen')

Oye 16 (cf. Reg. Gemüt)

ohne (?)

Wei. 75 ("*Da sie [Guta Jüingin] wider zu ir selben kom, da lag sie recht alz an [= 'ohne?'] sel; und da sie gedacht, waz ir geschehen waz, moht sie sich nit enthalten, sie prech auss mit lawter stimm. Da ward zu ir gesprochen: "du solt dich nicht wundern, du warst dem vereinet, von dem allen meistern gepristet zu reden."*)

opfern

Kat. 105 (cf. 'Liebe')

peinigen

Vil. 50 (Aus Ursula Haiderin Zelle-Metapher Neujahrsrede 1496: *Das ander fensterlin in disser zeel ist, das der betrüebte herr Jesus sahe, wüsst und erkente alles das grosse herzleid, ersterben, mitleiden, pein und marter seiner lieben jünger und aller seiner usserwölten freündt, die von anfang der wölt biss zum ent der welt ie durch seinet willen in seel und leib, in herzen und gemüet gepeiniget, gestorben und durchlütten sein worden. Disses ansehen und durch disses fensterle gieng in sein sel ein unermessliche, grosse költen.*)

pflügen

Tö. 63 (cf. 'Seele Gottes')

Tö. 82 (cf. 'Tod')

Räumlichkeit

- Tö. 74 (cf. 'Seele-Engel')

reden → 'sprechen, reden'**Reich der Seele**

AL 30,3-13 (Nachdem sich AL beklagt, niemanden mehr zu haben, der ihr Gutes tue, kam der Herr als 18-Jähriger, seine Mutter an der Hand führend, sie tröstend: "*(...) Ich wil dir mein mueter geben, daz sie fürbaz dein pflügen schol an allen dingen, do dir not ist. die wort di in dem paternoster stent schüllen an dir volbroht werden: geheiligt werd dein name. mein name sol als heilig in dir werden, daz du im nimmer kein unwirde erpeutest weder mit wortten oder mit werken. daz reich deiner sele sol zu kumen und volbroht werden an allen dingen. ez sol ein einiger wille zwischen mir und dir werden und der di in dem himil sint.*")

rein, reinigen, Reinheit (cf. 'lauter'; cf. Reg. Analog, 'taufrein')

Ad.v.Fr. VII, 31-4 (*Der sibent ast: das ir got all ir sünd vergab, und in der selben stund ward ir leib und ir sel als lauter als ein kristale, und wa sie siech selbs ansach, da sach sie ein leutter pild als in einem spiegel.*)

Chr.v.R. 254 (*Also wurde sie inne, dass eine Seele, die die lautere Umarmung und Liebe Gottes zu geniessen begehrt, rein und ohne Makel sein muss wie die Sonne. Um solches zu erlangen, trachtete sie voller Eifer, durch Ströme von Tränen und durch das heilige Sakrament der Beichte ihre Seele zu reinigen und sich also zu bereiten, die süsse Vereinigung mit ihrem Bräutigam und seine Umarmung zu geniessen...*)

Got. 128 (cf. Reg. Geist, 'Heiliger Geist')

Kat. 163 (cf. 'Seele-Geist')

Kat. 168 (*So enpfachet vnsers sel die rainikait mit der sel vnsers heren, das sy geluttret vnd gerainet wirt von allen iren sünden, vnd enpfachet das blüt vnsers heren mit der minn, das sy zü nement vnd vff gend wirt an götlicher minn.*)

Kat. 169 (*Die [mägetliche rainikait] trüg sy also wirdeklich vnd also mineklich in jrem hertzen vnd sel.*)

Kat. 121 (cf. 'Herz der Seele')

KiS. 119 (cf. 'Gott in der Seele', KiS. 118ff)

Oet. 244 (cf. Reg. Geist, 'lebender Geist')

Oye 34 (XIX. *Ich was zu einer zeit in kumer, wie ich mein schulde gebeichten künde, und warent meine sinne gar verworren. Do wart gesprochen: "Der feint suchet nit die lauterkeit deiner sel, sunder das er zerstör dein hercze." Und zu einer zeit was ich auch in sölchen kummer. Do wart gesprochen sussiglich: "Dir ist niht erkant, was gemachelliche minne verswenden mag? Mein rwe in dir läutteret alle die flecken deiner sele." "Mein herr, wann ist dein rwe in mir?" "Denn ist mein rwe in dir, so mein begirde dein hercz sündert von allem äuserlichen sachen."*)

Tö. 1 (Vorrede Joh.Meier: *Mundam servavi animam meam ab omni concupiscencia, Thobie tercio capitulo. (...) Reyn hab ich behalten mein sel von aller unzimlichen begirlichkeit. (...) Herre Ihesu Christe, dir sey geseit genad und danck und ewiges lob; wan von deinen genoden hab ich mien sel reyn behalten in der sorgklichen welt von aller unzimlichen begirlichkeit, und hab mich nie vermischet under die da mit unzimlicheit des schimpffes der sünden umgangen sind, noch under die da in lichtfertikeit des schadens ir selbs eygen selen gewonet hand.*)

Tö. 24f. (Sy [Elsbeth Schefflin] *was och ze ainem zit uff der kapell an ir gebett, und do sach sy das die sálig S.Ellsy von Ellgô vor dem schönen bild únsrer frowen knúwet und das ir lib oben dem gúrtel als lutter was als ain kristall, und sach do in der lutterkait ires libes ain liecht, das was so schön und so klar als ain [25] lúchtende sunn, und das selb liecht für recht spillend und sich frówend in ir, und ward ir ze erkennend geben das das ir sel were. Und do gedacht sy: "Gesach dich Got, selgy schwester!" und gedacht do: "Ach ich arme súnderin, wie stat es umb din sel!" Und in der selben stund do sach sy irn lib in der selben lutterkait und ir sel in der selben klarheit und in spilenden fróden als sy die vor genamten schwester gesáchen hat.*)

Tö. 98 (cf. 'begehren')

Vil. 14 (Die *guete Beda von Reütten* übernimmt die neunjährige Ursula Haiderin. *Da es nun anfüenge zue erlangen seinen gueten verstandt geht Beda zu einem Geistlichen und übergab ime disse raine seel, damit sie desto weniger auch an ihrem hailigen andacht gehindert wurdte.*)

Vil. 18 (*und vermehlet ihr [Ursula Haiderin] raine seel dem himelischen, unsterblichen breitigam*)

Vil. 142f (cf. Reg. Herz, 'zerspringen')

Wei. 70f. (*Zu einem mal het sie [Mechtilt von Hunderingen] enpfangen unsers herren leichnam, und da sie dar nach lag und ruet, da sach sie in ir selber alz ein lawter cristalle, die durchlewht waz alz mit der sunnen schein. Und ward ir zerkennen geben, daz dy cristall wer ir reine sel und daz klar liht unseres herren leichnam, den sie enpfangen. Zu einem andern mal het sie auch enpfangen unsers herren leichnam, da ward allez ir hertz als gar enzündet und allez ir plut ze wallen und gesammet, [71] alz ob ez begert zu berüren den götlichen leichnam, alz man auch list von dem Jordan, da unser herr inne getauffet ward. Anm. 36: eine direkte Quelle vermag ich [K.B.] nicht nachzuweisen, doch geht die Ansicht sicher auf die Lehre der Kirchenväter zurück, dass der Zweck der Taufe Jesu u.a. der gewesen sei, das Wasser des Jordan (und überhaupt das Taufwasser) zu heiligen.*)

Wei. 71 (ohne 'Seele'; cf. Reg. Herz, 'reuig')

Rose

Wei. 83 (Vergleich der Seele mit einer Rose, cf. 'öffnen')

Rückkehr

CE 17 (cf. 'sprechen')

Adh. 157 (cf. Reg. Geist, 'Auszückung')

rühren

KiS. 122 (*Da sprach unser herr: Muter, rur diser sel die orgeln der gotheit, mit dem daucht sie, das bewegt wurd alles himelisch her, und entpfingen sie mit groser herschaft.*)

Ruhe

Oet. 242 (cf. Reg. Geist, 'lebender Geist')

Oet. 265 (cf. 'lauter')

Schaden

CE 22f (über das in Engelthal wohl nur gerüchtweise bekannt gewordene grosse Erdbeben vom 25. Juni 1348 findet sich folgende Aufzeichnung: *da ward ihr kund gethan die grossen Schläge, die unser [23] Herr auf die Christenheit legt, dass grosser Erdbiben käme und die Leut zu Steinen würden, und ganze Städte versunken, und da der Papst wohnt, stürben viel Leut gähends. Das klagt sie unserm Herrn, da ward ihr kunt gethan, dass den Seelen es nicht so viel geschadet, als dass er es der Christenheit hätt gethan zu einer Erschreckung und zu einer Besserung. Er sprach: ich trag viel in meinem väterlichen Herzen, wie ich den Menschen behalte, ich hab es über den Leib lassen ergehen und nit über die Seele.*)

schauen

Tö. 67 (*was überflüssiges wonders ir sel schowet ...; cf. Reg. Herz, 'Blut'*)

scheinen

Wei. 76 (cf. 'umfängen')

schlafen, in der Seele

AL 92,1-2 (cf. Reg. Geist, 'geistlich')

Schönheit der Seele

Adh. 179f (*vnd sunderlich so sprach si [Else von Núwenstatt] dise wort gar [180] dicke: "Gott is in mir vnd ich in ime, er ist min vnd ich bin sin, er ist mir vnd ich bin ime, min sele die ist hübsche vnd stoltz vnd hochgemüt, wann Gott hett mir vffgetan sin gnade vnd bin geminnet von ime. Das hett er mir kunt getan in sinre herrlichkeit." Da fragetz si si, wie sin rede were, so er mit ir redte? Do sprach si: Sin rede ist also gar minneclich, das da von nieman kan sagen. Er kan reden, das durch die selen gat und durch des hertzen grunde."*)

Chr.v.R. 257 (*Als sie einst an dem Brunnen des Klosters stand und sah, wie dieser überfloss und den Boden ringsum mit seinem Wasser netzte, sprach sie zu sich selbst: "Schau, meine Seele, dieses Abbild des Wesens deines Geliebten, der die Fülle seiner Gnade und Barmherzigkeit ausgiesst über seine hochheiligen Engel und alle Kreaturen": Wenn sie sich im Garten erging und die Blumen in ihren mannigfachen Farben ansah, sagte sie: "Wie herrlich muss erst Er sein, der alle Dinge mit so ausnehmender Schönheit der Tugenden ziert. Möchte Gott doch auch meine Seele mit der Schönheit der Tugenden zieren, auf dass sie würdig sei, ihn zu empfangen und mit geistlichen Armen zu umfassen."*)

Tö. 21 (cf. 'Tod')

Tö. 44 (cf. 'Tod')

Schöpfung

Ad.v.Fr. XII, 14-36 (*Do wart got in im selber ze ratte, waz daz wesen solti, in dem er sich der creature ze niessende geben wolte, und zehand sprach der vater: "Wir sollen machen einen menschen noch unserem bilde, der unser geleich si." (...) Das er nun sprach "machen", dabei muss ich wissen, daz aller menschen leib und sele ein angenge hatt, aber die sele anders denn der leib. Nun merck daz bei dem maler: So der etwaz machen wil, daz er nie gesach, so samet er alle sein sinne und machet es von begirde. Wil aber er einen menschen machen, so muss er es von dem innersten geist seiner sele nemen, oder es were im nit geleich. Also*

machet auch got die sele: schophende er si goss, giessende, einblasende er si geschuff von dem inersten geiste seiner gotheit. Und davon hat die sele die kraft, daz si niemer ersterben mag, und hat doch ein angenge an alle materie, also daz sie von gotte noch von ir selber nüschet ist, e sie got in den leib giesse. Die rede vah ich wider an, do ich ir von ersten began. Wie die gotliche weisheit in dem ewigen gedanke daz bilde, in dem daz ewig wort sölte ze fleisch werden, in im selber verbarg, als man sein nit sölte bedörffen, do er Adam schophende waz und giessende geschuff; und wie eigentlich er sich gab in Adams leib und sele allem menschenkünne; und wie genczlichen er die sele gүнlichet in im selber, do er sie in Adam blosende gusse und do leib und sele mit einander vereinbert, domit daz er im allez, daz er ie geschuff, undertenig machet...)

Kat. 163 (cf. 'Seele-Geist')

Oye 20 (cf. 'gelingen')

Seele Augustins Mutter

Oye 16 (cf. Reg. Gemüt)

Seele Christus Jesus' (cf. 'Seele Gottes')

Ad.v.Fr. X, 18-31 (cf. Reg. Geist, 'Geist, heiliger')

Ad.v.Fr. XIV, 4-28 (cf. 'ziehen, aufziehen')

Got. 129 (cf. Reg. Herz, 'erleuchten')

Tö. 94 (*und wie die würdig sel únsers lieben heren Ihesu Christi zú der vor hell kam.*)

Vil. 50 (cf. 'peinigen')

Vil. 51 (Ursula Haiderin in ihrer Neujahrsrede auf das Jahr 1496: *Er wil, das mir mit im sollen wachen, und darumb sollen mir wachbar, ernsthaft eingezogen, still und andechtig leben und wandeln, betten mit dem betteten herren, sein draurige sell in uns zúehen, und wan die gehorsame und unser nothwendigkeit fordert zue schlaffen, das sollen mir in der forcht gottes mit messigkeit thun.*)

Seele-Dreifaltigkeit

Oye 43, XXIV (cf. 'Werk der Seele')

Oye 50, XXXIV (cf. 'eingehen')

Seele Eckharts

Oye 50f (XXXVI: *Die heilige swester Elsbeth von Oýe, die håt als grosse genode zu meister Egharts lere und wenne sie die hörte, so ward si von inbrünstiger gnade erleuchtet, daz sie mit grosser andacht an unsern herrn kam und begerte ze wissen, wie sein leben vor seinem minniklichen antlucz were, so sein lere so vol gnaden wer vor den leutten. Do wart zu ir gesprochen: "Er hat nit mer leblichkeit denn allein von der lebenden magenkraft meiner götlichen nature und die magenkraft meiner götlichen nature hat allezeit ein aussfluss und ein durchfluss in allen seine wercken." "Herre, welches sint die werck?" Do wart geantwort: "Si sint gesündert von aller leiplichkeit und eingetrúcket der gleichsten gleichheit. Ich bin mit im, also daz er alle zeit in dem gegenwürtigen sich entphahet den spilenden widerplick meines ewigen bildes. Mein ewig wort spilt allzeit in seiner sele, als es vor angenge der welt gespilt hat in meinem veterlichen herczen. Er ist mein verporgene triskamer, in der mein götliche drivaltikeit alle zeit ausswürcket [51] ir natürlich adel. Als mein vater im selber gevallet in mir, also gevalle ich mir in im an dem nachwurckene meines bildes. Er ist ein widerfliessendes mer in mich, in dem ich alle zeit minniklich enpfaher meine totten gelider. Er ist ein spilender widerplick, in dem sich mein aigen natur alle zeit gernlichet mit gruntlosem herczlust." Do diss der selligen Elspet von gote ward geöffnet, do hette si meister Eghart nochtenne nie gesehen leiplichen.*)

Seele, eigene

Oye 21 (cf. Reg. Herz, 'Herzenslust')

Seele-Engel

Tö. 74 (*Sy erkant och wol die engel und die selen für ain andren, und erkant wie die hailgen die marter durch Gott littend, was er inen gnaden gab und wie er es an inen follbracht. (...) Sy erkant och das hunert dussent selen nit als fil liplicher stat bedurffent als ainer nadlen spitz.*)

Vil. 130 (*dass kein engel oder seele gott mag erkennen nach dem, als gott ist in im selbert.* Kontext cf. 'Tod')

Seele-Geist (cf. Reg. Analog, 'Geist//Seele')

Ad.v.Fr. XII, 14-29 (cf. 'Schöpfung')

Kat. 163 (*ÿber das wort [Ps. 35,10: in deinem Licht sehen wir das Licht] spricht ain lerer [Komm. S. 310: wer, muss offen bleiben, dann wird aber vier mal M.E. zitiert!], das kain sel noch kain gaist got mag gesechen jn sim götlichen wessen vss natürllicher aigner kraft, ob joch die sel als der gaist stünd jn der lutterkait, jn der in got geschüff: pur, luter, vn alle vermalgung. Sol aber die sel got schowen, so muss jr gegeben werden ain ÿbernatürllich götlich kraft ald liecht, jn dem die ogen der sel ald des gaist gesterkt werdent, das er denn mag schowen got in sim götlichen wessen. Vnd je pur lutrere die ogen des gaistes sind, je blösser vnd subtiler er got schowen mag. (...) [Spiegelvergleich Gott - Sonne, 'Ausleuchten' des Sohnes (Hebr 1,3)] Vnd als got der himelsch sun ist das ewig wort got des vatters, also ist die sel nach dem bild des suns. Vnd die sel wirt och gelichen ainem spiegel, der gesetzt wirt gegen dem götlichen spiegel ald sunnen. Vnd so got der himelsch sun vss lúchtet vss dem väterlichen hertzen jn den claren wol geschickten spiegel der sel, so git die sel ainen klaren widerschin jn das vütterlich hertz. Won so sy so liechtrich worden ist von dem götlichen liecht, so muss von not ain wider glantz vnd schin geschechen wider in den vrsprung jn das väterlich hertz.*)

Oet. 240-4 (cf. Reg. Geist, 'lebender Geist')

Vil. 126f (cf. 'Tod' [wichtige eschat. Alternativsetzung] 'Seele oder Geist', hinfort ist nur noch von 'gaist' die Rede; bei S.v.Kl.?)

Tö. 57, 19-20 (cf. Reg. Herz, 'verwandeln')

Tö. 58 (cf. Reg. Herz, 'verwandeln')

Seele und Gemüt

Tö. 64 (cf. 'Seele Gottes')

Vil. 20 (*Ja sie [Ursula Haiderin] underlies vilmal an gebett und betrachtung und luffe disen kranken frauen zue [vgl. Eckharts Weisung!], diente ihnen mit verwunderlicher frölicheit und demuet, ohne einige entsötzung oder abscheüen. Sie machet inen das böttlin, sie verbund ihnen die schöden, wuesch und seüberte sie mit solcher lieblicher gestalt, das man augenscheinlich an ir spüren kund, dass ir seel und gemüet in solchen diensten sonderbare ergötzlicheit hete.*)

Seele Gottes (cf. 'Seele Christus' Jesus')

Ad.v.Fr. XIV, 4-28 (cf. 'ziehen, aufziehen')

Oye 27 (cf. Reg. Herz, 'Ruhe')

KiS. 109 (cf. 'zerfliessen')

Tö. 63f. (*Da sprach unser her gar süsecklich: "Sit du nun kaines trostes gerst denn minen, und allen andren trost wil lon faren, so wil ich dich selber trösten und wil dich trosten mit minen hailigen lib und mit minem hailigen blüt und mit miner hailigen sel und mit miner hailigen gohait, und wil dir allen den trost gen den ich minen jungern gab an dem grossen dunsttag, und solt wissen das ich diner sel und dines libs selb pflegen wil. Ich han niement so lieb denn ich din getrüwe won mir selber alain, und solt wissen das dir mines trostes niemer sol gebresten; won was dich widerwertiges an gat, so ker nun in din hertz: da findest du mich mit allem trost und mit allen froden. Min fil liebe und min vil sálige, du solt wissen das das himelrich di aigen ist, wenn du von diser welt schaidest. Ich gib dir minn ewigen segen." [64] Und den enpfieng sy frólich und gütlich, und do für únser her*

von ir uff in den himel und fñrt ir hertz und ir sinn mit im, das ir fñr des mal götlicher gnaden und himelscher sennungen selten ie gebrast, won ir hertz das enbran als gar von der gegenwirtikait únsers heren das sy nit kund genügen dar an das er ir sel und ir gemüt durch gossen hat mit siner götlichen süssikait: sy begert och von grund ires hertzen das er ir geb liplichen ze enpfinden etliches siner v minzaichen, das sy das ser durch sin liebi trúg und im sines lidens ain klain da mit dankete.)

Seele-Hertz → Reg. Herz, 'Herz und Seele'

Seele=innerer Mensch

Vil. 114 (cf. Reg. Herz, 'edel')

Seele Johannes' des Evangelisten

Oye 46-48 (XXXIV. Von san Johannes ewangelist: Dise wort sint gesprochen von sant Johannes ewangeliste: "Ane das plut und fleische, das ich vereiniget han mit meiner götlichen nature, und mien muter allein do wart nie creatur minniklicher und natürlicher mit mir vereinet, denn er sit. Ales, daz ein creatur anpfahen mag, daz hat alle zeit ein aussklingen auss meinem vetterlichen hertzen in daz inerste seiner sele. Er ist ein aussgiesser meiner götlichen süssigkeit und ein einsliesser meiner ausserwelten. ..." Dis wort sprach got zu einem menschen von sant Johannes ewangelist an seinem tage: "Ich vermag mein gewalt nicht, ich muss mein magenkraft ergiessen in meiner freunden hertzen durch meinen geminten grunt, das mir alle minnewerck von meinen freunden miniklichen müssen sein." Mein herr sant Johannes sprach zu mir also: "Der vater anplicket dich also in dem glast meiner sel." Dis war mir nit gar tröstlich. Ich wolte, daz mich der vater anplicket in seinem sune. Joh. verteidigt sich und preist seine Stärken, worauf Elsbeth eine Art Kreuzverhör inszeniert: ... [47] "Herr sant Johannes, in weler czartnüsse neussest du di innersten veise seiner veterlichen wesentlichen süssigkeit"? Di antwort: "Der anplick seiner ewigen gepurt durchsöffet alle zeit di innersten krefte meiner sel." Dise wort sprach sant Johannes ewangelist von im selber zu einem menschen: "Als unsers herrn Jesu Christi plut ausswiel auser seinen wunden, also hát es alle zeit ein aufwallen in mir mit einer durchschneidenden pitterkeit meines hertzen und meiner sele. Mein augen warent allezeit gesteckt in daz ser seiner wunden." "Herr sant Johannes, wie was deinem hertzen, da du sachst als unmildiglichen zerphlanczen und durchgraben den zarten leib unser herren Jesu Christi?" Do sprach er: "Die begirde meines hertzen enpfieng mit unságlichem janer alle di wunden seiner minne." "Herr sant Johannes, wie verwunt was dein gemüt, do du sehe ausswallen das rosenvarbe plut des götlichen hertzen?" Do sprach er: "Alle die krefte meiner sel warent in bebindung tödiges smerczen." Ich gedachte an di pitterkeit meines herren sant Johannes, die er het unter dem kreucze. Gantwurt: "Als gross als mein pein, als senftmütig was mein hertz. Sein ausswallendig plut innaturte mit das wesen der tugende." "Herr sant Johannes, wie waz deinem hertzen do, do du erhörtesat den starcken ruf: "Mein got, mein got, wem hast du mich gelan?" Geantwurt wart das wort: "Die kraft und die ordenung seines himelischen vaters was mein aufenthalt." (...) Aber geantwurt: "Als versorgenlich sein plut durchgangen hat alle die krefte meiner sel, als bitter was der eintruck meinez hertzen." Sant Johannes sprach also: "Das blutig hertz Jesu Christi hette nit allein ein wallen in mich, mer ein begreifen seines tödigen smerczen wart eingedrúcket dem innersten grunt meiner sel." [...] [48] "Herr sant Johannes, wie plütende was dein hertz, do du in so smeher weiss deinen schopffer vor dir sechst füren an den tod des kreucztes?" "So sein menschlich bild ie smeher schein vor augen der menschen, so mein verstandniüss ie leuterer was zu der edelkeit seiner natur.")

Seele-Leib → 'Leib-Seele'

Seele und (oder) Leib [cf. 'Leib und Seele', cf. Ind. MA, 'Seele, Wortgesch.', Adolf]

AL 35,21 (cf. 'eingiessen')

AL 60, 19 (cf. Reg. Geist, 'Böser Geist')

AL 70,28 (cf. Reg. Geist, 'Sinn, geistlicher')

CE 37 (*Sie begehrt an unserm Herrn, dass er dem ehgenannten Priester etwas Gnaden thät. Da sprach er: ich will ihm eine Lust geben seiner Seel und seinem Leib; da ist mir bass mit, denn mit der Heiligen Lob in dem Himmel.* [CE 34, cf. Reg. Herz, 'Herz, gefälliges'].)

Kat. 118 (*Jch wil dir jn gesund machen an sel vnd lib.*)

Kat. 174 (*Min sel hat den sig enpfangen, vnd müß ir der lib vndertenig sin, won alles, das min sel begert, das het min lib vollbracht.*)

Got. 142 (cf. Reg. Herz, 'fragen')

Oet. 244 (zwei mal, cf. Reg. Geist, 'lebender Geist')

Oet. 248 (*Und hielt das genzlichen in irem herzen, das si mit leib und mit sel sölte in die helle faren.*)

Oet. 264 (cf. Reg. Geist, 'böser Geist')

Tö. 37f. (*Sy kund och niement also betrüben, wer der selb [38] mensch uff der stat zû ir kumen umb trost libs ald sel, sy wer als bekúmbret mit im gesin als ob er nie nútt hetty geton.*)

Tö. 63 (cf. 'Seele Gottes')

Tö. 70f. (cf. 'Seele Marias')

Tö. 107 (cf. 'Zuversicht')

Vil. 18 (cf. Reg. Herz, 'bewegen')

Vil. 44 (cf. Reg. Herz, 'Innigkeit')

Vil. 56 (cf. 'dienen')

Vil. 59 (cf. Reg. Herz, 'Erkenntnis')

Vil. 87f. (cf. 'Betrübnis')

Wei. 76 (cf. 'umfassen')

Wei. 77 (cf. 'umgeben')

Seele Marias

Tö. 76f. (*Darnach zû ainem andren mal, do sy och an irem gebett was, do erkant sy lutterilich von únsere frowen wie gross die frôd ist die sy vor allen creaturen het an Gottes menschait. Wie aber di sel únsere frowen mit gôtlichem wessen verainet ist, das erkant sy recht nút. Ob únsere frowen mit lib und mit sel zû himelrich sy, das erkant sy och lutterilich. Aber es ward ir kurtzlich benomen, das sy von warhait aigenlich nit kund davon gesprechen, won des das sy es [77] sicherlich da fúr hat das sy únsere frowen da sech liplich.*)

Oye 45 (cf. 'Bitterkeit')

Seele=Reich des Herrn

Oye 43 (cf. 'Werk der Seele')

Seele und Vernunft

Ad.v.Fr. VII, 79-80 (*Der XVII. ast waz, das got ir sel und ir vernunft aufzoch in den ursprung der gôtlichen bescháwde.*)

Ad.v.Fr. XI, 22-45 (cf. 'ziehen, aufziehen')

Seele Seuses

Tö. 6 (cf. 'Wunder ...')

Tö. 11 (cf. 'Trost')

Seele-Spiegel

KiS. 119 (cf. 'Gott in der Seele') wichtig: Seelenerkenntnis

seelen (selig machen) → 'geselet'

Seelen-Nadelspitze

Oet. 260 (cf. 'Seele-Engel')

Seelenfunken (cf. 'Glanaster')

Oet. 255 (cf. 'erkennen der Seele')

Ad.v.Fr. XIX, 22-34 (cf. 'Leib und Seele')

Seelenheil

Vil. 65 (Ursula Haiderin zu ihren Schwestern: *Darum bittet stettigs mit herzlichlicher andacht, das er wölle füegen, was zue seinem ewigen lob und unser seellenhail mag dienstlich sein.*)

sehen

AL 16,4-5 (cf. Reg. Herz, 'Herz des Herrn')

Wei. 75f. (*Dar nach sach sie [Guta Jüngin] den leichnam unsers herren in ir sel, alz er ist in der oblaten auf dem altar; zehant sach sie yn an dem crewütz hangen zwischen den schachern mit jemerlicher varbe seins antlützes. [76] Dar nach sahe sie den himel offen und sah unsern herrn J e s u m C h r i s t u m nach der menschhait alz einen strengen richter und vesten, da etliche gericht geschehen warn und auch etliche geschahen. An der selben stund da sach sie in ir sel alz ein senftmütiges lamp, und ward ir pracht daz p l u t u n s e r s h e r n und ward mit ir vereinet mit grosser begird und heymlikait, daz sie da von enpfing solch kraft, die ir beleib entpfintlich in ir sel untz an ir tot.*)

Wei. 80f. (*Swester Elysabeth von Frawenwercke, die waz ein andechtiges mensch. Die het unsern herren fleissiklich gepethen zu einem mal nach einer metten iim dy arbeit, die von urlwäg [Anm.: Krieg] Höchstwahrscheinlich sind die kriegerischen Wirren von 1315/16 gemeint...)* waz in unserm lande. *Dar nach [81] ging sie an ir pette. E daz sie entsliff, wurden ir sinn eingezogen und sahe daz allerschönest licht in ir selber, und in dem licht da sach sie got und ir sel und alle geschöpfe in ym, und wie die lewüt wandelten und an welhen enden auf dem velde, und hört, daz unser herr sprach: "nu luge, wie sol ich mich erbarmen über die menschen, wie sie beküمرت sein mit in selber und wie gar sie mein vergessen haben?" Da gedacht sie: "owe, nu bin ich auch beküمرت mit mir selber." Da entschuldiget sie got gar genediklichen und sprach: "du tust ez nit von geytikeit, sunder von miltikait und durch ander lewüt willen, mer den durch dich selber."*)

sehen

Vil. 106 (Aus Ursula Haiderins schriftlichen Aufzeichnungen über die Einhaltung der Zeiten, hier der Vesper: *"Darumb, allerliebstes lieb meiner senenten seel, gib verzeihung meinen sünden nach deiner grössten gewonlichen barmherzigkeit, gib mir auch so vil, dass ich damit bezalle dem himlischen vatter meine grosse schult in rechter dankbarkeit. Amen".*)

Sein der Seele (icht, cf. Lexer Nachtr.)

Oet. 239 (*Dar nach verhente got einander anfechtung über sie. Das was zweifel an dem gelauben, das si nit mocht gelauben, das got ein söliches wesen hette, als man von im seite, oder dass die sele icht were, das mocht si nit gelauben.*) [Seele ähnliches Rätsel wie Gott, die Schwestern machen sich Gedanken darüber.]

sein, in der Seele

AL 89,14 (cf. Reg. Herz, 'Herz des Herrn')

AL 92,1-2 (cf. Reg. Geist, 'geistlich')

Seligkeit

Oet. 265 (cf. 'lauter')

senken

KiS. 108 (*als der ein prosen einer semel nem, und sie senckte in ein vass vol honges, also wer ir sel gesencket in got, und wer ir sel als vol gotes, das nit mer dar ein mocht.*)

Kat. 177 (cf. Reg. Herz, 'Blut des Herrn')

setzen

Ad.v.Fr. XI, 22-45 (cf. 'ziehen, aufziehen')

Siegel-Wachs Vergleich

KiS. 106 (cf. Herzregister 'danken')

KiS.H. 1 (Vor ihrem Tod offenbart Wertrudis von Bürn, *wie ihr Sell eingetrucket seye in die Allerheiligste Dreyfaltigkeit als wie ein Insigel in dem Wax...*)

CE 15f (cf. 'Vereinbarung')

Speise

Vil. 124 (Ursula Haiderin fleht die Himmelkönigin an: *das du mir sagest, was du deinen lieben gösten uf dis mal gebest und warmit du sie speisest in ihrer grossen noturft. Da war mir, als unser liebe frau zue mir sprach: "Sie empfangen von mir drey trachten oder drey gaben, mit denen sie an der seel gespeisst wurden. Die erst gab war, dass sie Christum, mein kindt, erkennen, wahren gott und menschen, in zeit und ewigkeit. Die ander gab war, dass sie glaubten kräftigklich, die mein kind noch in köüftiger zeit wirken wurd. Die drütt gab war, dass sie erkennen, dass sie gott in ihrer liebe also zue im gezogen hett, dass sie den wahren und rechten glauben nimermer verlassen wurden oder verlassen wölten. Dise drey trachten sözt ich inen fir, darvon werden sie wolgemuet."* Darauf windet sich das Jesuskind aus seinem Getüchle, streckt das Ärmchen zu Ursula und spricht: *"Meiner muetter gaben sein guet, aber die meinigen sein noch bösser"* Da fällt Maria auf die Knie vor ihrem Sohn und bittet ihn [*von inigkeit meines herzens*], ihr diese Gaben auch zu geben.)

Spiegel

Kat. 163 (cf. 'Seele-Geist')

spielen

Oye 42 (XXVIII. *Was gutes die gleichheit der geistlichen creuczunge der sel pringet* [Überschrift]. *Also ward gesprochen: "Mit meiner würkunge bin ich frei, ich würcke, wo ich wil. Doch wer mir allerpeinlichst zeigt seinen durst, der wirt allerwaglichst von mir getrencket."* "Herre, was peinlichen turstes meinst du?" *Do wart mir also geantwort: "Ich mein di pein oder die gleichheit meines kreuczigenen suns mit willen oder mit wercken. Wie spilende die sele wirt angeplicket von den augen meiner magenkraft, an der ich gleichheit vinde der plüende wunden meiner minne. Wem ich das peinlichste leben han geordent in der zeit, der sol auch in der ewigkeit niessende werden die allersüssesten, innersten süssikeit meiner götlichen nature. Ich mag nit komen in der sele grunt nach wessenlicheit der tugende, e aussgewurczelt wirt alle natürlicheit. Als ungrüntlich der grunt ist meiner götlichen nature, als ungrüntlich wirt mein vater gehercziget von der sel, in der gleichheit vindet der plüenden wunden in ime. ..."*)

Vil. 117ff. (Christus zu Ursula Haiderin auf deren Klagen über die Belastungen ihres Äbtissinnenamtes [115f]: *Sihe, mein usserwöltes kindt, die oberkeit und prelatten der christenheit solten sein ein spiegel aller menschen und in sonderheit ihrer underthonen ... Aber laider deren sein wenig (...) es sind vüer werk, in denen alle creatures, vernünfftig oder unvernünfftig [also auch die Tiere und Pflanzen!], ihren lauf vollbringen. Das erste ist sterben oder entwerden eines dings. Das ander leben oder geberren der creatur. Das drütt werk oder wirkung eines iedlichen dings. Das vüert bleiben in einer unvergangenheit. (...) [118] Das drütt, in dem alle creatures ir zil enten, und das ist ein ganze, volkomne ufgebung des willens (...) [119] Mörk, in disem stuck des willens ist anderst nicht, dan streiten und fechten in dem inneren und usseren menschen, in gaist und natur, dan iedweddes zeücht dem seinigen zue und wil keins nachgeben; und dises gedreng muess nottwendig sein; darumb heist es ein strütt und erwirbt grossen lohn. (...) Das vüerte werk kombt us bestendigkeit. (...) Nun merk, das nichts*

bestendig ist, allein das ewig, und nichts ewig wirt oder ist, es sey dan dem zergenklichen aller dings abgestorben. Und also schwebt der mensch ob im selbert und allen erschaffnen dingen, und was sich in disem menschen erzeget und offenbaret, das ist lauter gott und nicht anderst. Darumb hab ich zue meinem vatter gesprochen: "Vatter, verkler mich mit der klarheit, die ich hett bei dir, ehe die welt erschaffen wer." Dan in disem menschen wirt ich mit warheit erklet, und mir entfallen alle namen von abgrundt meiner allmächtigkeit. Wan ich mich dem gaist erzeige in der warheit, wie ich dir zuevor gesagt hab, dan nent mich der mensch vatter und ich den menschen kind, dan das ist ein kindtlich wörk, dass mir der mensch klage, was man im thuert und im laits geschicht uf erten. Und in solchem muess ich spillen mit des menschen seel, ie eins nach dem andern, gleich als ein vatter mit seinem kind, bis dass ich die seel bringe uf ihr selbsten und sie mir ganz vereinige. Darumb gib ich mir selbsten so vilerley namen. Dan heisst sie mich vatter, dan brueter, dan gemahel, dan liebe, wie dan deren unterschüttlich vil zue finden sein in der heiligen geschrift. Und das thue ich darumb, dass ich mich der seel ganz empfenklich mache. Und dises heist recht der liebe spül; dan zuelöst gibt sich mir die seel ganz und gar mit verwegnem willen, dass ich mich in ir erklären mag nach meinem wolgefallen." Mit disem gesprech wurde die süesse muetter inigklich getröst und gestörkt, und entet sich die gnadreich erzeigung. Amen.)

sprechen, reden

Ad.v.Fr. VIII, (52-54 und) 66-68 (cf. Reg. Geist, 'Heiliger Geist')

Ad.v.Fr. XIV, 40-6 ("Nun, vater, günliche si in mir mit gleichnüss meines wesens, als ich wirkende was bei inn, und heilige si, vater, in der warheit, wann ich in dir bilde eins was mit dir, daz auch si in meinem bilde mit mir eins sint in dir; denne wirstu in mir und ich in dir clarifiziret ewiklichen." Diss was als ein inwendige rede, die got in der sel det. Nun wunderte die sel, warumb der sun sprech: "Nun, vater, günliche sie in mir mit gleichnisse meines wesendes" Nun wart ir vernunft furbas erleuchtet, und sach die antwurte in got, recht als er spreche...)

AL 16,6 (cf. Reg. Herz, 'Herz des Herrn')

AL 26,14-21 (do sprach die sel: "herre, der himel ist mir ze nihte, daz ertrich ist mir zu swache, der engel trost deraht ich nit, derm menschen trost wil ich nit. herre, hastu iht libe zu mir und hast iht aht mein, so kum selber und send mir kein poten" und do si daz gesprach, do moht si weder gereden noch anders iht getuen. also gar kom si von ir selber. und daz wert untz ein weil vor vesper, do kom si wider zu ir selber.)

AL 27, 14 (do sprach ir sele ...)

KiS. 118 (Dar nach ward sie erleuchtet als gar, das sie eigentlich erkant, das got in ir sel rett, und die engel zu ir sel.)

KiS. 119 (cf. 'Gott in der Seele')

CE 17 (Der Herr nennt ihr eine Zahl, ihr 36. Lebensjahr, und spricht zu ihr, sie werde dannzumal bei ihm im Himmelreich sein, sie erkrankt auch wirklich, wird aber durch des Herren Leichnam wieder gesund und zugleich mehrmals in den Himmel verzückt, CE erzählt: "Unser Herr nahm ihre Seel und sprach zu ihr: Das ist mein Gemahl, sprach er zu Unser Frauen [?], und zu den Engeln sprach er: das ist eure Schwester von ihrer Reinigkeit; er sprach zu den Märtyrern, das ist eure Schwester, was ihr gelitten habt an dem Leib, das hat sie gelitten an dem Herzen; ... Beichtigern ... Jungfrauen ... Mönchen ... und sprach: So fahr nun wieder in ein menschlich Leben.")

CE 17f (Darnach kam sie in eine so grosse Lieb in der Nacht, dass man meinet, sie würd sterben, und da sie in der Marter war, da sprach unser Herr: Seele, siehe an wer du bist und stilledich! und da der Tag aufging, da kam ein Engel und sprach: mein Herr hat dir entboten, seinen Gruss und seine Liebe, er hat gesehen

den jämmerlichen Streit in deiner Seele und hat ihm wohlgefallen, und sag deinen Freunden: Der Vater vom Himmel hab ihnen entboten bey seinem Gewalt und der Sohn bei seiner Liebe und der heilige Geist in seiner Wohnung, die er inn hat, dass er sich ihrer erbarmen woll und über seine ermüdete Martyrin, und was er ihr Gutes thue mit seinem Leichnam, das würde sie ihm (zwar) nit vollkommen danken...)

Oye 21 (cf. Reg. Herz, 'Herzenslust')

Oye 29 (XIV. *Hie sprach der sun gar miniclichen zu meiner sel: "Du leuchtest nit vor den augen meines vaters, als du scheinst vor den menschen ..."*)

spüren

Wei. 76 (cf. 'sehen')

sterben, scheiden (cf. 'Tod')

Adh. 156 (*Do sprach ein heilige swester in einre gehede, die stünd da: "Gewerlich ich sach ir sele von irem munde scheiden als einen rosen vnder dem verse 'Attolite portas principes vestras'"* [vgl. Adh. 162 (*das ir ein liecht zů dem munde vss gie ...*).])

Adh. 157 (cf. 'Auszückung')

Adh. 159 (*vntz ir die sele vsgie*)

Adh. 161 (*vnd mit dem gieng ir die sele vs*)

Eng. 9 (*da saz sie in ir pet und ging ir sel auz*)

Eng. 19f. (*Da ir heilige sel von irm leibe scheiden wolt, da sach ein swester in dem geiste, daz ir sel allen gelidern danchet ieglichen sunderlich, daz sie got als wol gedinet hetten*)

Eng. 23 (cf. Geist, 'Heiliger Geist')

Eng. 23 (*Ich [Berht Makerin von Nurnberg] erstirb nimer, ez kum dann kunig David und herpf die sel auz mit sinen clengen.*)

Eng. 37 (*E daz ir sel von irm leib schied, do hort ein bewerte swester, als ein grozz her aufbrichet mit mangerlei suzzem saitenspiel. Da ward ir ze verstehen geben, daz es wer Achacius mit sinem her und wolt bei irem ende sin.*)

Eng. 43 (*Und sprach daz 'Salve regina' und unter dem wort 'Jesum' da ging ir die sel auz.*)

KiS. 121 (*Electa mea. Mit disen Worten schid ir sel von irem leib.*)

Kat. 103 (*Da disú sálig swester [Kathrin von Überlingen] sterben wolt, do seit ir ein swester von dem himelrich. Do sprach si: "Ist das war, das du mir geseit hast, wenn denn min sel von minem lib scheidet, so wil ich lachen." Vnd das beschach öch (...) das sie recht gülich erlachtet in der stund, do ir sel von ir lib schied.*)

Tö. 117 (cf. Reg. Herz, 'anrufen')

Vil. 21 (*Die Äbtissin Ursula Haiderins wurde von Gott mit einer schweren Krankheit heimgesucht, in wölcher sie nit nach langer zeit dem herren ihr seel uf gegeben hat.*)

Vil. 103 (*Aus Ursula Haiderins schriftlichen Aufzeichnungen über die Einhaltung der Zeiten, hier der Non: Das erst, er starb eines leiblichen dotts, da sein heilige seel schütt von dem leib. (...) Das driitt, er wolt nach seinem dott verwundt werden, und sein dodes herz zeigte die werk eines lebentigen menschen, dan es floss daruss wasser und bluet. Dis soltu in dein herz sözen und dein leben mit der hilf gottes darnach richten.*)

Vil. 142 (cf. Reg. Herz, 'zerspringen')

Wei. 85 (*Ein ander swester, da dy sterben wolt, da sach sie der convent gemeinklich, daz ein schein, der waz wol alz pryt alz ein hant, den zoch sie auf mit dem ottem, biss er zu jungst auss ging von irem munde. Zehant da waz sie auch verschiden. Da erkanten sie, daz ez waz ir sel, die also durchlewhtet waz von den götlichen genaden.*)

stolz

Adh. 180 (cf. 'Schönheit')

Streit

CE 17f (cf. 'sprechen')

sündig

AL 65,29 (cf. Reg. Herz, 'durchleuchten')

Süssigkeit

Kat. 165 (cf. 'Herz und Seele')

Oye 25f (cf. 'wirken')

taufrein

Wei. 71 (Reg. Herz, 'reuig')

Tod (Eschatologie, cf. 'sterben')

Adh. 162 (...*nu wan der licham des sele wirdig ist der behaltnisse*)

Adh. 186 (*Vnd da sie waren in disem jamer vber sin sele, vnder danen starb er; er erwacht wieder und berichtet, dass er an der helle porten geführt wurde und dank der Fürbitte der Adelhauserinnen befreit worden ist; die Rede ist Vasser, dem Stifter des Klosters.*)

AL 30.14-20 (*Dor noch sagt si eins mols, daz nie kein mensch in daz closter kôm, ez wurd ir kunt geton von got. ez gestarb auch nie kein mensch in dem closter, ez würd ir vor kunt geton uns swenn si gesturben, so wart ez ir kunt geton, wie ez umb ir sel stundm und wo mit man in helfen solt. dike sagt si ez, dik saget si ez nit. daz liez si von der leut rede wegen.*)

AL 39,1-15 (*ich wil selber komen zu deinem tode und wil dein sel enpfahen an di arme, di ich am heiligen kreutz gen dir hon gestreket, und wil dich führen durch di neun kör der engil und wil dich setzen zu mein aller libsten und wil dich kronen mit allem dem guet daz ich dir ie hon geton [warum nicht umgekehrt, Erhöhung aufgrund guter Taten?]. so vil mer und ich dir hie mere guetes hon getan denn andern menschen, so vil wil ich dir mer lons geben in den ewigen freuden. du solt auch gekront werden mit der reinikeit deins hertzen" und sprach: "ich wil dein sele drücken an mein gotheit, daz du mir gleich wirst als vil daz müglichen mag gesein." under herre der preittet sein arm auf und umbfing ir sele mit baiden sein armen und drukt ir sel an sein gotlich hertze. und ir waz als wol, daz si des dauht daz ir nit paz möht gesein.*)

CE 31 (*Da fragten die Engel und die Heiligen, welches die grösste Treu wär, die er dem Erdreich jtzund thäte, und meinten nicht die Minnewerk, die er vor in menschlicher Natur vollbracht hätte. (...) Die dritte Treu ist, dass alle Tag Seelen von Erdreich zu Himmel fahren ohne alle Weise, und dass alle Tag Sünder bekehrt werden, und dass alle Tag Seelen aus dem Fegefeuer zu Himmel fahren.*)

Eng. 38 (*Da bat ein swester fur ir sel. Gott sit ihr gnädig, da sie wie er gewan nie keinen guten tag uf erden.*)

Got. 125 (*und als vil selen erlöste als vil er gelider het an seinem gotlichen leib.*)

Got. 133 (cf. Reg. Herz, 'widerwärtig')

Got. 134 (cf. Reg. Herz, 'widerwärtig')

Got 131f (cf. Reg. Analogien, 'Seele//Mensch')

Got. 132f Eine sehr fromme Schwester (anonym) leidet einen grässlichen Todeskampf (verzerrtes Angesicht, durchschüttelter Körper). Sie erscheint Adelheit nachtodlich und wird nach dem Grund ihres harten Sterbens gefragt: *Da antwurt ir die selige sele, und sprach: Das was da von, das der leip der sel so untertan ist gewesen, das sich die sele von dem leibe von rechter lieb nicht gescheiden möchte, wann er nach der sel willen so gar gelebt hete, bis David kom, und sass fur mich mit seiner harpfen, und ruret die so sussiklichen und so lange, biss ich [= Seele] allen meinen gelidern gedancket, das sie mir so bereit ze dienst sein gewesen. Da schid die sel aller erst von dem leib so gar zartlich in so*

getaner freude und jubilo, das ich deiner verstantnisse nicht kan furbringen, wann mein sel wart mit engeln und heiligen so erlich enpfangen, und het ich got allen dinst getan, den alle menschen je geteten, ich möchte es nicht verdienet haben. Der Konvent war dann sehr erleichtert, wann sie waren vor in so [133] *grossem schrecken und wunderung, wie sie einen so herten tod möchte genemen, und sie doch so heiliges lebens was gewesen, und vorchten sere von irr grossen erschutung, das es wer von des pösen geistes muung* [eigentlich umgekehrter Vorgang wie bei Sophia v.Kl., Tö. XXIII: Diese möchte nicht mehr hinein, jene nicht hinaus. Dann aber doch Jubel].)

Got. 139 (cf. 'Exkursion')

Got. 144 (cf. 'tränken')

Got. 146 (*Es ist auch etliche in dem selben closter gewesen, für der augen die sele in den peinen sassen mit offnem munde, so sie die vigilie las und für den erbotenen Trost dankten.*)

Kat. 151 (*Vnd die swester verstünd, das die kindli selan wårin, vnd fragt si darnach, ob si den selan in der nacht kain gût tâti. Do sprach si: "Wenn ich erwachen in der nacht, so sprech ich gern den selan ein 'De profundis' oder iemer etwas gebettes."*)

Kat. 155 (*do sprach sy alle tag zway patter noster, aines der elendesten sel jn dem fegefür, das die got losti, das ander dem grôsten sûnder, das den got bekerti.*)

Kat. 172 (*Sy hat och als grosse erbârmd úber die selen in dem fegefür*)

Kat. 105 (*Dar nach do batt die frow einen behefften mentschen, das er ir etwas seiti von ir vatter sele.*) Sie wird an eine Frau von Diessenhofen verwiesen, die ihr aber nichts sagt bzw. sie soll vertrauen haben in Gott, der gebe ihrem Vater schon einen rechten Platz

Kat. 115f. (*Jch las ein vigili vnd las all die collectan, die man úber die selen liset. (...) und las die den selan, won es dem tûfel als leid was [=eschat.?.] i: ù?*)

Kat. 130 (*do sah si, das sich ein wisser liechter wolk nider lie für das bett, vnd in dem wolken sah si eins mentschen bild, das was dem glich, wie es reht vol were aller fróde. Do wundret si, was disú gesicht were. Do ward ir ze erkennen gebe, das es ir vatter sel was vnd vff dem weg were der ewigen fróde.*)

Oet. 241 (cf. Reg. Geist, 'lebender Geist')

Oet. 243 (cf. Reg. Geist, 'lebender Geist')

Oet. 247 (*Ite von Hohenfels het gar einen strengen tod, und zwar aus zwei Gründen: die ein sach, das ir got hie in zeit wolt ab nemen alle ir pein; das ander: dar umb was ir tod als pitter, das got ander selen mit ir arbeit bereiten wolt, das si mit ir ze himelrich fürent und mit ir gesellschaft leisteten.*)

Oet. 254 (cf. Reg. Herz, 'Wunde')

Oet. 256 (*wann als si ein selig leben in der zeit geführt het, also endet si auch seliklichen und ward ir sel volkomenlichen erfreuet, als wir hoffen, mit der ewigen freud.*)

Tö. 21 (*Dar nach do sy únser her von diser welt wolt nemen, do erschan ir von siner ordnung ain sel gar wunneklich und gar schon, denn das sy ain klaines schwartzes flekly uff den füss hatt, und das was da von das sy irem engel nit gedienet hat, und sait ir das sy schier sterben solt und das sy mit ir ze himelrich solt varen.*)

Tö. 27 (cf. Reg. Herz, 'Brustkorb')

Tö. 29 (*Herr, ich [Mezzi Sidwibrin] will dir sin getrúwen das du mir umb ieklichen faden den ich spin, ain sel gist, und runnent ir den die trehen recht genuchsamlich úber ir wangen.*)

Tö. 39 (*Do nun die zit kam das Got ir sel wolt setzen in ain stâtes ewiges beliben da, da sy so dik mit hertzlicher gird gewondet hat, do gab er ir ain gar strengen tod.*)

- Tö. 43 (*Es kam och ainst ir engel zû ir fûr ir bett, und bracht ain sel mit im und bat sy das sy fûr die sel bett. Do sprach sy: "Wer ist die sel?" Do namt er sy und sprach: "Ich bin ir engel und sol sy in die wis fûren."*)
- Tö. 44 (Nach dem Tod Margrets von Hünikon war Elli von Ellgõ im Chor an ihrem Gebet. *Und also erschan ir aines frumen ritters sel, der was vor etwe langem zit tod, und was sin sel ze himelrich, und dise sel was als úbermássiklich schön und frowt sich recht mit ainer spilenden frôd. Und do fragt sy warum sy sich als hertzlich frowte. Do sprach sy: "Da bin ich hût gegúnlichet von dem vatter und geeret von dem sun und geminnet von dem hailigen gaist, und frôwet sich hût alles himelsch her mit mir ..." Dass er Margret von Hünikon ins Kloster geholfen habe, sei der Grund für die Freude, wüssten das alle, würden sie sich mehr bemühen, ihren Freunden ins Kloster zu verhelfen. Und in dem selben do sach sy schwester Margretten sel in ainem als unmássigen liecht das sy dunkt wie aller der kor erlúchtet wurd, und was fil selen by ir. Und do dunkt sy wie sich der himel uff tátte und die selen alle mit ir in den himel fûrind. Und do sy do uss dem kor gieng, do sach sy das sy tod was, und was ir hertz und ir ogen [Ellis] als erfüllet von dem unmássigen liecht in dem sy ir sel hat gesechen, das sy wol acht tag dar nach wenig kain schwester an der gesicht erkant.)*
- Tö. 45 (Nach dem Ableben von Mezzi Klingenberg, einer guten Sängerin, *do hort die sálig schwester Margret von Zúrich gar fil stimen singen, aber aine sang usgenomenlich wol und frólich dise wort: "Ich far uff von der trurikait zû den fróden, und von der klag zû den obresten fróden", und do verstund sy das, das es ir sel was und das sy ze himelrich fûr.)*
- Tö. 82f (*Sy pflog do des gadems und der selen alain, das sy kain helferin hat, und dar an was sy den schwestren als gar trostlichen und was als milt, und erschoss ir doch als das wol da mit sy um gieng. (...) [83] Sy hat och sunderlich grosse gnad, úber die súnder und úber die selen zû bittend, und kament denn die selen recht emssklichen zû ir und rettend mit ir und sy mit inen. Sy bat och sunderlich fûr ainen weltlichen heren, der lebt in als grosser wirdikait das es umb sin sel ungewárllich stünd, und únsere frow sichret sy das er durch ires gebetes willen behalten wurd und das er aber gar ser verschmácht wurd, und das geschach im och.)*
- Tö. 89 (*Ainst, so sy [Elsbet Bechlin] kelerin was, do starb ir brúder. Nun het sy siner sel gern fast gehulfen. Ein Leiden am Bein verhinderte sie am Ausüben des Kellnerinnenamtes. Also was ir wie ir brúder kem und hies sy zû dem tor gon und sprach: "Ich han dir ainen artet bracht." Da salbt sie ein Jüngling in einem schneeweissen Kleid, und ward also gesund das sy noch do fil jar kelerin was. Also gedacht sy das der júnghing ires brúders engel weri und siner sel die gehorsami nütz weri, so sy sich ze dem keler úbt.)*
- Tö. 94f. (*Elsbet von Cellikon sirbt zur selben Stund wie Jesus am Kreuz, und wend es aigelig da fûr han das ir sel un mittel kem fûr die beschôw Gotes. (...) Das ir sel aber alzehand fûr die besch[w Gottes kem, do sy von diser welt schied, das ward ainer schwester erzaigt in sôllicher wis, das sy nit zwiffel dar an wolt han. Deo gratias!)*
- Vil. 126f. (*Von bedriëbtus, so die selige muetter wegen eines verstorbenen lieben menschen seel, und drost, der ihr (von) gott geben war, das 39 capitel. Die selig muetter schreibt weider in gemeltem buech von einer bedriëbtus, wie hernach gehert wirt. Da ich uf ein zeit in grossem laid und betriebtnus war wegen des liebsten menschen, den ich durch den zeitlichen dott verloren hätt (etliche vermeinen, es sey die seel gewessen patter Henerice Kharer, der dazuemal provinzial war und die frauen beschlossen hatt, deme sie auch vir alle menschen vil heimlichkait ihres herzens und verlihne gnaden geoffenbaret hett), da hett ich*

rech herzlich gehrn gewisset, wo sein seel wer, und ob ich ihm mit meinen armen werken zue hilf komen möcht, wan sie in der pein des fegfeurs ufgehalten wurd. (...) Doch förcht ich mich gar hart, das mich nit villeicht die natürlich liebe mer zuge zum gebett, als die ehr gottes, und war inerlich stark getrüben zue betten. (...) Und da ich das erste stuk anfieng, das war mir, wie die seel, vir die ich batt, bey mir gegenwertig war, und sach sie doch nit. Es war mir auch da geben, zu erkennen [127] en unterschütt zwischen den werken der gnaden und der natur, welche gnadt ich lange zeit von gott begehrt hett. Der gaist oder die seel, die ich gegenwirdig wist und doch nit sah, füeng an und antwort mir den süben stuken meines gebetts, doch iedliches stuck in sonderheit. (...) Da sprach ich: "Wie mag dein gaist in meinem herzen röden?" Der gaist antwort und sprach: "Gott ist allen gaistern iniger, dan sie ihnen selbst, und alle gaister, die in gnaden und liebe gescheiden sein von ihren leibern, die sein mit gott und seinen werken, iedlicher nach dem, als er ein statt verdienet hat nach göttlicher ordnung, einer in buess der gerechtigkeit, der ander in erzeigung der miltigkeit, und das ist der göttlich gewalt, und gezimbt im mit seinen creatures zue handeln nach seinem liebsten willen." Also schütt der geist von mir und ich blib gar wol getröst.)

Vil. 130f. (Gott im Gespräch mit Ursula Haiderin: "(...) Nach der weiss bette alle zeit und merk, bettestu ietzt fir ein mensch, das bey gott ist, die selbig seel erkent und weist es in gott zur stundt, als das gebett fir in beschehen ist, und so das werk oder firbit geschiht, so erkent sie den gegenwurf nit mer, und bleibt ir doch ewiklich, dan sie waist, dass gott das werk durch den menschen thuet und solches durch ihrent willen, zue forterst zue der ehr gottes. (...) Darumb ist der lohn in himelreich nichst anderst, dan erkantnus gottes. Man sözt niemant kein cron, noch crenzlin uf, da da ist weder haupt, hend, noch füess, ja weder stuel noch sessel. Der engel ist von natur so klar, dass er gott schaut und genüesset on mittel." Die liebe muetter sprach: "Nun sprechen doch die heiligen lehrer, dass kein engel oder seele gott mag erkennen nach dem, als gott ist in im selbst." Die stimm gab antwort: "Ja, das ist war, an dem, da gott ein genüegen hat seiner selbst und sich selbst bekennet und nüesst, da bleibt er unbekant von allen erschaffnen creatures, da ist er, dass er ist in im selbst, da ist weder leib, noch seel, noch engel, noch himel, noch zeit, noch statt, noch alles, das ie erschaffen war. (...) In diser stillen rue gebirt der ewig vater seinen eingebornen sohn ... Durch die bekantnus fleüsst us die liebe des heiligen gaists. (...) [131] Als die person des hailigen gaists ussfleüsst von dem vatter und dem sohn als ir baidere liebe, also ist er in dem stülstehenten grundt, in dem einfaltigen wessen göttlicher natur die grundtlose liebe, in der er mit lieb und mit lob ewigklich weiss alle creatures. (...) Dan gleich als der vatter us spricht sein ewigs wort, das da leben und wessen gibt allen creatures, in der selben kraft des worts ist die liebe des hailigen gaists mit wirken in baiden, wan er alle creatures widerbringt in ihren ersten ursprung. (...) Dan gott und gottes will ist eins. Er vermag alles, was er will, und was er will, das vermag er." Da war der andecht muetter abermals gezeigt, wie alle gaister so adelich nach gott geschaffen und gebildet sein ... und wan mir uns einfaltig kören zue dem wilen gottes ... so werden mir recht us gnaden, was gott ist von natur. Aber wan mir uns selbst behaben mit eigenschaft in thain oder in lassen, so ist es ein zeichen der eignen liebe, und berauben us der gnadt gottes. ... und ist nichst anderst als die höll." Da die selig muetter dis alles sach und verstundt ... war sie wol gelehrt und getrost und erwachte wider von ihrer inerlichen rue.) . [Cf. Reg. Herz, 'kehren', Ad.v.Fr. X 42-54]

Vil. 142 (Ursula Haiderin zu ihren geistlichen Kindern: "(...)Vor allen dingen habent fleiss, liebe und unverdrossnen eüffer zue dem göttlichen dienst, bey dag und nacht, und lassent eüch mein seel nach eirem usgang befolhen sein. Befilch eüch in den göttlichen schuz und schirm.")

Wei. 78f. (cf. 'Lauterkeit')

Wei. 85 (*Auch im creützgang, da die selben swestern ligen begraben, hat man oft empfunden einen guten smack einer wünderlichen süssikait von den zugetan grebern; und auch unser prüder und knecht, so sie ander toten solten begraben, dy sagten ez auch wider it zehern und mit grosser andacht. Die sel erschienen yn auch emssiklichen und sagten in, wie man yn helfen sölt und auch vil ander ding, da von sie wurden alz erparmig über sie, daz sie etwen leiplich pusse für sei teten und vil gutez teten mit irem gepet.*)

tränken

Got. 144 (*und da sie [Elsbet] sterben wolt, da sprach sie ... Du solt wissen, das ich nicht lenger in den seinen wil sein den piss an den heiligen ostertag, wo denn mein herczen lieber herr ist, da wil ich mich in sein gothait sencken, daz mein sel von ir getrencket werde ewiklich. Und da sie iczunt verschieden wolt, da machet sie ein creücz über den convent, als sie urlaub von in nemen wolt, und dar nach hube sie ir hende auff gegen got, und sprach: In manus tuas domine commendo spiritum meum, und schide ir sel von irem reinen leibe, und flog zu dem, des gemachel schacztes sie wartend was an ende.*)

Tö. 67 (cf. Reg. Herz, 'Blut')

tragen

Got. 124 (in der Seele, cf. Reg. Herz, 'fliessen')

AL 17,26-18,14 (*do si iren willen in gotes willen gab, do kom si so gar von ir selber, daz si sich nit verstuent in dirr werlt. daz wer als lange untz daz man mess gesank und daz der convent unsern herren genam. do kom si wider zu ir selber. do sprach si: "vil liber herre, ich weiz wol, daz du mir groz genade host getan. ich enwaiz aber nit waz." [18] do sprach under [sic] herre: "du begerst daz du pei dem convent werst. do nam ich dein sel an mein arm und truege si durch den convent und nam von itlicher daz mir aller pest an ir geviel und gab daz deiner sele daz si dester paz gecleidet wer und mir dester paz geviel. (...) und do ich si also claidet, do fuert ich si durch di neun kör der engil." do sprach di swester: "ach liber herre, wie geviel ich in?" do sprach unser herre: "du geviel in allen wol, si lobten dich alle."*)

traurig

Vil. 51 (cf. 'Seele Christi')

Trost

Kat. 121 (*Es ward nie mentsch so ser betrübt, wenn sines trostes nit denn ein tropf zû der sele komet, so versweint er die betrübt reht als ein tünnes blatt in einem grossen fûr.*)

KiS. 121 (cf. 'Gott in der Seele, KiS. 118ff)

Got. 131 (*aber sunderlich was sie trosten auch da in der sel enpfinge, das konnte sie nicht auss gesprochen, wann es was uber menschliche sinne.*)

Tö. 11 (Vorrede Joh. Meier: *Elsbeth erscheint Seuse kurz nach ihrem Tod in einer abgescheidener gesicht, und lewcht in sne weisser watt wol gecziert ... und ward sein [Seuses] sel ab disser gesicht vol götliches trostes.*)

Tö. 54 (cf. Reg. Herz, 'stärken')

Tö. 60f. (*...Mechthildt von Stanz, die an allem irem geläss folleklich erzaiget [61] das ir sel allen trost diser welt hat versprochen, und darum begegnet ir och das ainig gût, das Got selber ist, in als rilicher wis das in ir ward uff wallen ain brunn des ewigen lebens. Do dis usserwelt mensch des ersten in dis kloster kam, do hat sy niement sunderlichen der ir trostlich oder behulffen wer. Und won sy als ain frölich hertz hat, do tet es ir gar we.*)

Vil. 16 (cf. Reg. Herz, 'rein')

trunken

Ad.v.Fr. VIII, 16-21 (... *do er sprach: "Wir söllent ieczen einen menschen machen nach unserem bilde" Und in der gesicht wart die sele also druncken, daz sie wande, sie were pei gote gewesen vor angenge aller creature, und sprach: "Herre, waz han ich gesehen? Oder wi sol ich daz verstan, daz du ie werde drei person und ein got und doch noch mensche wilt werden? Oder wie hat dein menscheit ein angenge? Wilt du von uns varen oder haben wir dein dest minder it?"*)

Tugend

Kat. 163 (*Mit den tugenden vmbfachtet die sel got vnd bindt in zû ir.*)

Kat. 119 (*vnd wahs im ein tugend in siner sele*)

umfangen

AL 39,13 (cf. 'Tod')

Kat. 163 (*Mit den tugenden vmbfachtet die sel got vnd bindt in zû ir.*)

Wei. 76 (*Guta Jüngin wollte einmal das Antzlitz des Herrn sehen, alz er ez selber trücket in ein tuch, und schetzet die frawen gar selig, dy daz het verdinet von ym zu enpfahen. (...) Dez selben tagez, da sie war an irm gepet zu versperzeit, da sahe sie ein klars licht und enpfand, daz sie got het ümvangen an sel und an leib. Und sach in sich selbs und sahe, daz ir hertz und ir gemüt und ir geyst ward auf getan, und daz a n t l ü t z u n s e r e s h e r r e n ward scheinen in ir sel. Und da ward gesprochen zu ir: "daz ist mein antlütz, nicht daz Veronica enpfing, sunder mein wares und götliches antlütz, daz ewiklich beleiben sol in deiner sel." Und des enpfing sie ein sicher pfant, daz ir daz selb antlütz dar nach oft ward erzeiget mit widerescheinen in ir sel.*)

umgeben

Wei. 77 (*Zu einem mal saz sie [Adlheid von Weiblingen] bey irem pett, da hört sie ein stimm die sprach: "du solt in den chor gen." Da sie da hin ein kom, da sahe sie unsern herrn hoch sweben ob dem altar. Zehant das ward sie auf gezogen an daz crewütz und süsslich ward sie umgeben von got an sel und an leib, und sprach zu ir: "ich will alweg mit dir sein und du mit mir, und will mich von dir nymmer gescheyden."*)

umgehen

Wei. 70 (*Ein lessmeister von prediger orden, der pracht sie [Elizabeth von Eslingen] dar zu, daz sie mit ym rett von got, mit der weis, daz er ir sagt, er wolt ir die genad bewern mit der schryft. Der sprach: "ez sein die höhsten dinck, mit den dise sel üm get, die ich von menschen ie gehört."*)

Verantwortung für

Vil. 116 (*Insonderheit beschwerte sie ihr dragentes ampt und die verantwortung so viller seelen, wie dan in dem (20) capitel gemelt ist worden, da sie sich wegen der zeitlichen gescheften beklagte und ir das ampt einer obrigkeit wolt zue schwer werden. (...) Dem klagte sie ir leiden und sprach mit beengstigetem herzen und brinenter begürt: "Ach, ewige, vätterliche treu (...) O herr, in allen creaturen erkent man dein barmherzigkeit, darumb las sie mir auch erschinen und erhere mein bitt in der vereinung, in deren alle seelige geister sich in dir erfreüen. Ach, geliebtes herz, lieb ich, klagte gehrn deiner vätterlichen treu".*)

Vereinbarung (unio), Vereinigung, einen, verbilden

Ad.v.Fr. XIX, 22-34 (cf. 'Leib und Seele')

Adh. 174 (*Wene si [Reinlint von Vilingen] ouch vnsern Herrn enpfieng, so wz si abwegen 5 tag darnach in also grossem inbrunste vnd minne gegen Gotte, das si alle dinge duchten ein klein ding durch Gott zû tünde, wie gross es ouch was. Si hatte ouch einest girde, do si gern hette gewisset, wie ir sele Got gefallen were; vnd do si zû eime male in ir andacht was, do sach si ir sele luter als ein cristalle.*)

Vnd sach Gotte in ir sele vereinbert was als ein luterer liechter. Si danckete ouch Gotte alle tage ...)

CE 15f (in einem andern Traum im Alter von 24 sieht sie den Herrn, wie er im Alter von 30 Jahren auf Erden wandelte, er kam in den Konvent und wollte sehen, wie sich dieser mit seinem Leben ihm gegenüber verhalte sie hatte Angst, dass er ihr nachgehen und dann all ihre Gebrechen erkennen könnte, deshalb getraut sie sich nicht, ihn anzusehen, doch einmal sah sie aus dem Fenster, wie er im Garten weit genug weg war, und sie ging hinaus und versteckte sich hinter einem Baum; doch augenblicklich stand er bei ihr, trotz der grossen vorigen Entfernung, und sagte: *Was überhebst du dich und bist doch Staub und Erde! Da sprach sie: Ach Herr!, das weiss [16] ich wohl, und thät sich sehr schämen von dem Wort, das unser Herr gesprochen hat: was überhebst du dich! da wurden ihre innern Sinn aufgethan, dass sie alle ihre Gebrechen erkannt und sahe sie als ob sie von ihr geschrieben wären in einem Buch. Beschämt schlägt sie ihre Augen nieder, da spricht der Herr gütig zu ihr: Dir sind alle deine Sünden vergeben, da dürstet sie und erkennt ihre Lippen genetzt mit Tau und Wasser als Zeichen der Vergebung; "da neiget sich unser Herr zu ihr und mit seiner Hand zog er sie zu ihm und umfing sie it seinem rechten Arm und drucket sie an sich, dass sie an ihm klebet, als der ein Wachs drucket in ein Sigill, und verbildet sich mit des Menschen Seel von neuen Dingen, nach der Gleichheit der heiligen Dreifaltigkeit, sie konnt es mit Worten nit vollbringen, wie wunderlich die Gesicht war..."*) AL 39,10-15 (cf. 'Tod')

Got. 145 (cf. 'Zärtlichkeit')

Kat. 168 (*Der lib wirt verainet mit dem lib vnsers heren. Die sel wirt verainet mit der sel vnsers heren. Der gaist wirt verainet mit dem gaist vnsers heren, vnd wirt der mensch erkiket, das im das leben wider wirt.*)

Kat. 131 (cf. 'Kindlein')

KiS. 106 (cf. Reg. Herz, 'danken')

KiS. 109 (cf. 'zerfliessen')

Oet. 250 (cf. Reg. Herz, 'strewen')

Oet. 256 (cf. 'Augen der Seele')

Oye 13 (*Darnach nach hohen worten ward auch gesprochen: "Als menschlich künne in meinem plut widergeporen ist meinem vater, also wil ich dich und ander menschen wider lebendig machen in deinem plut und einsenken in den grunt meines vaters." Mit dem wort ward mir zu versten geben so lauter geleicheit und vereinunge zwischen got und meiner sele, das ich es nit geworten kan.*)

Oye 39, XXIV. (cf. 'Leib und Seele')

Vil. 119 (cf. 'spielen')

Wei. 71f. (*Zu einem mal sass sie bey den swestern in einer leczen (A.: = lection, Tischlesung...), da enpfand sie alz grosser genaden, daz sie gedacht: ich sol mich selber nit irren. Zehant stund sie auf und ging zu irem pette. Da wurden ir sinn ein gezogen und sahe in ir selber daz allerschönst licht. Da ward zu ir gesprochen: "daz liht ist die [72] klar gothait." In diser genad kom ir sel in sölch vereinigung und nissen gotez, daz sie sprach, daz sie nie höher noch got neher köm.*)

Wei. 72 (cf. 'dringen')

Wei. 77 (cf. 'umgeben')

Vergottung, Göttlichkeit der Seele

Ad.v.Fr. XV, 7-27 (cf. 'formen')

Oye 43 XXIX (cf. 'Werk der Seele')

Oye 46 (XXXIII. *Von meinem engel begert ich trostes. Do sprach er: "Von götlicher ordenung waz mir nit minniklichers ze habenne in meiner pflicht denne dein vergotte sel."*)

Vil. 132 (cf. Reg. Geist, 'erwecken')

verherrlichen

Ad.v.Fr. XII, 14-36 (günlichen) (cf. 'Schöpfung')

Ad.v.Fr. XIV, 40-6 (cf. 'sprechen')

versinken

Kat. 162 (cf. 'Liebe')

verwaist

Vil. 112 (cf. Reg. Herz, 'edel')

verwandeln

AL 35,5-9 (cf. Reg. Analog, 'Seele//Mensch')

Visio beatifica

Adh. 178 (cf. 'legen, sich in Gott')

Ad.v.Fr. XI, 22-45 (cf. 'ziehen, aufziehen')

Kat. 163 (cf. 'Seele-Geist')

voll

KiS. 108 (cf. 'senken')

warten

Tö. 67 (cf. Reg. Herz, 'Blut')

weichen

Oet. (Muschg 202 "So wie ich am Kreuz von meinen Feinden gefoltert wurde, so werde ich aufs neue gefoltert, wenn man mich zwingt, aus einer Seele zu weichen, der ich den Adel der göttlichen Natur verleihen möchte, wie meine Lust und meine Natur mich dazu treibt." Anm. S. 417: Einsiedler HS 470, 505, fehlt Rh 159.)

Werk der Seele

Oye 43 (XXIX. "Es wart ni muter so girlich herczlicher trewe von irem eingeporen kinde, als girlich mir alle zeit ist minnicklich irbietten und minicklich werck der sele, die ich gebildet han noch meiner göttlichen drivalentikeit. Ich begere alle zeit frucht von meiner wurckunge in meiner freünde herczen. Des menschen kranckheit ist unseglich von menschlicher nature und die begirde ist gruntlosse, die ich hab nach des menschen heil und das er sich mir minnicklich erbietete, und die gruntlose girde, die ich hab nach seiner minne, und die gruntlose erpermden meines vetterlichen herczen machet kleine dinge gross. Als natürlich dem menschen sint sein gebresten, als natürlich ist mich ir erbarmen und vergeben. Ich bin ein ausserwürcker gebrestlicher dinge und bin ein eingiesser der dinge, die da ewicklichen grünent und fruchtpar sint. Ich pin es allein, der da ubernatürlich würcken mag in der kranckheit menschlicher nature. Mein natur ist allezeit geprestlicher ding auswürcken und in mich würcken und versenken. Das ist mir natürlich und minnicklich: gebresten auswürcken und mir selber mein eigen rwestat bereitten, das ich wonung müg han in der sel und ir alle zeit eingiessen die inerste süssikeit meiner nature. Wa mir stat gelassen wirt, do pin ich ein eingieser meiner selbs. Es wart nie kung so traurig noch so ellende, so im benumen wirt reichsnen in seinem reich, als ich pin, so es mir benommen wirt in meinem eigen reiche, der sele. Als wenig ich mich entgöttern mag von meiner göttlichen nature, als wenig macht du an mich abgelegten di krankheit deiner nature. ..." [cf. 'wohnen', Oye 44].)

Wesen der Seele

Ad.v.Fr. XIX, 22-34 (cf. 'Leib und Seele')

Vil. 129 (cf. Reg. Herz, 'ausschütten')

widerspiegeln

Oye 36f, XXII (cf. 'lauter')

windeln, einwindeln

AL 84,26-28 (*Ich man dich daz du gewintelt würde in pöse, snöde tüechlein, und pit dich daz du dich windelst in mein armez, unwürdigez hertze und in mein sel.*)

wirken, in der Seele

KiS. 108 (cf. 'durchfliessen')

KiS. 121 (cf. Gott in der Seele')

Oye 22 (cf. Reg. Herz, 'erneuern')

Oye 25f (*Daz wort daz unser herr sprach: "Und ist, daz ich erhaben würde von der erde etc.", das waz mir zu einer zeit gar lüstlich und würckte alls süsiglich in meiner sele, daz ich sprach: "Herre, war wildu mich ziehen?" Da wart geantwort: "In mein peinlichkeit, in mein gleicheit, als vil es dir müglich ist."*)

Oye 34 (XX. "... *Es enist enkein werck so übernatürlich, das mir müglich ist zu wurcken in einer lauter creature, es sei mir auch minniklich ze würckene in deiner sel.*")

wohl tun

Kat. 171 (Elsbeth von Villingen auf die Frage, weshalb sie so streng faste: "*Owe, da tett es miner sel als wol. So min lib ie vnkosper vnd schwacher spiss lept, so min sel je me wolnúst vnd fröd hat.*")

wohnen/Wohnung

Adh. 161 (cf. Reg. Herz, 'begehren')

Oye 23 (cf. 'Grund')

Oye 36 (cf. 'zurückfliessen')

Oye 43 (cf. 'Werk der Seele')

Oye 44 (XXX: "*Etlicher mensch ist als gar in mich vernaturet und mir vereinet, das mir peinlicher ist, ein tag im fremde ze sein denn einem andern menschen alles sein leben. Da leuchtet ein mensch gar adellichen innen. Als pitter dem leib ein tod ist, als pitter ist mir, das ich nit wonunge hab in der sel. Als ich ein ander pin nach götlicher natur den nach menschlicher nature, also muss der mensch ein ander natur enpfahen, in dem ich mein werk haben sol. We nature abgat, da wurcke ich übernatürlich. Niemand mag natürlich unnatürlich gemachen denn ich allein. Lautterkeit und gleicheit zeuhet in sich mein nature und nimet von mir alles, das sie begert. Als ich gemarteret ward an dem kreucz von meinen feinden, also wurde ich anders gemartert mit der aussziehung, die ich haben sölt auss der sel, in der mir als gar minniklich und natürlich ze wurckene were das adel meiner götlichen nature.*")

Tö. 74 (Sy [Jutzi Schulthasin] hort zů ainen mal ain stim in ir, die sprach: "*Bitt das du wonist in mir als ich in diner sel.*")

würdig

Tö. 94 (cf. 'Seele Christus' Jesus')

Tö. 117 (cf. Reg. Herz, 'anrufen')

wundern

Ad.v.Fr. XIV, 40-6 (cf. 'sprechen, reden')

Wunder in der Seele

Adh. 171 (*das er si [Bechte von Oberriet] liesse sechen mit liplichen ougen das wunder, das in ir sele wz*)

Ad.v.Fr. XIV, 40-6 (cf. 'sprechen, reden')

KiS. 119, 121 (cf. 'Gott in der Seele')

Tö. 6f. (Vorrede Joh.Meier: *do kam er [Vater Heinrich] in ein vergangenheit der aussern sinnen. (...) Do er nun ein gute weil mit den engelischen jünglingen himelische kürczweil het gehabt und im sein gemüt frölichen was von dem überflüssigen wunder das sein sel befunden hette, do was im vor in der selben gesicht wie das disse [7] heilige swester Elisabeth keme eingan und fur in stunde, do er sass under dem engelischen gesind, und mit grossem ernst so kniet sy nider*

für in und neigte ir antlucz auf sein hercz (...) "Nun falle ich sündiger mensche für ewr füß und pitten eüch, das ir mich widerpringen in das götlich hercz und das ich ewr geistliches kint heiss in zeit und ewikeit.")

zart

Got. 129 (cf. Reg. Herz, 'erleuchten')

Got. 130 (cf. Reg. Geist, 'Hl.Geist')

KiS. 121 (cf. 'Gott in der Seele')

Zärtlichkeit

Got. 145 (Juta bereitet sich sehr würdig auf die Kommunion vor, *also das sie iren leip [nach dem Empfang des Herrn] sah als die aller leutersten cristallen, die je gesehen ward. Und der was in solther klarheit piss zum gürtel. Und in dem cristallinen leibe da sah sie unsern herrn, und ir selbs sel miteinander unseglicher zartnuss pflegen, und vereininge aller spilende freüde, die umüglich ist ze enpfahen menschlichen synnen. Und dar über sol man wissen, das ir iren geist alle zeit in solches jubilum het gerichtet.*)

zeigen

AL 94,11 (cf. Reg. Herz, 'Reinheit')

zerfliessen

AL 65,26 (cf. Reg. Herz, 'durchleuchten')

KiS. 109 (*Gotlicher erleuchtung und gottes heimlikeit hat sie vil dick gehabt, also das sich got neiget zu ir und das sie gottes sel und ir sel zerfloss in got werlich und vollklich, als geschriben stet: Anima mea liquefacte est etc.*)

ziehen, aufziehen

Ad.v.Fr. XI, 22-45 (*Und do sie an ir rw kam, do zoch got ir sel und ir verstendnisse und alles, daz an ir vernünfftiges was, auff in ein ungewöhnlich liecht. Do offenbarte sich der vater der sele mit allem seinem gewalt, als ob er spreche: "Ich wil, daz du mit mir reichest in allen deinen wercken, als ob ich selber würckte." Und der sun mit seiner weisheit schuff die bilde des menschen tugenden in dem vater. Als er si übte in den wercken nach sein selbers verstentnisse, also meinde auch got zu enpfahende alles des menschen werck. So joch menschliche kranckheit sich ausswendig an im übte, so nam es doch got nach der ersten gnade, als die sele enpfieng. Und der heilig geist mit seiner sussi wolte an ir verwandelen alle ir gebresten in die lautren worheit, die er ist. Darnach wart die sele gesezset in daz hercze gottes. Damit ward sie gesichert, daz sie von got niemer sälte gescheiden werden. Darnach ward der leib vernünfftig, mit der sele ze enpfahen die werck gottes, die er do würckte; und also goss got ein feuren leib in den menschen. Also ward leib und sel mit einander aufrufende und sprachen: "Selig sei der got, der in meiner nature allemein selikeit volbracht hat." In disem lobe begreif der mensch aller creaturen dinst und begerte, sie wider in ir angenge ze bringende mit der selikeit, di got an ir gewürcket hat. Diss einbari enpfieng got und sprach zu dem menschen: "Daz du nun wissest, daz mir diss hochzeit als frölichen ist in dir als dir in mir, so wil ich dir geben V tausent selen, die mein götlich antlucz sehen sünd; und dreissig tausent menschen, der enkeins mit seiner vernunft und mit seiner leidunge mein antlucz neimer beschawen sölte, die wil ich in ir bescheidenheit erleuchten, daz in allen ir erbeit lon bringet.*)

Ad.v.Fr. XIV, 4-28 (*An einer auffart unsers herren Jesu Christi kam sie in ein wunderunge, was glorien und frawde in dem himelreich imer were von der auffart Jesu Christi. Und also ward ir sel aufgezogen in got, und sach alles, des sie begeret hât, und sach, wie die gotheit die menscheit Jesu Christi in sich versencket hat, recht als ein eisen in fewr ze fewr wirt, und do sicht man nit wann füres materie; und in disem feure sach si die sele Jesu Christi und sach, das sie als volkomen was, do si in leib gegossen wart, als do sie an dem krewcz von dem*

leib schied. Und do wundert sie, ob sein sele nit lones enpfieng und volkomenheit von guten wercken, die sie übt in Christo. Do wart ir geantwurt in dem antlucz gottes, und in dem antlucz sach sie vil dingen, des sie von herczen begerte zu wissende nach der warheit, und sunderlich, ob gottes sele it lones enpfinge von der mine, die er allem menschlichen künne erzeugte an dem krewcze an seiner bitteren marter und in allem seinem leben, wan sie e volkumen was. Do wart ir geantwurtet: "Meiner sele lon leit doran, daz dein tugende und deine gutten werck in ir volbracht werden, als meine werck in meinem vater volkumen sind." Und hienoch kerte sich got zu ir sele, als sie nun in zeite wonete, und sprach in si. Daz was, als ob er spreche: "Mein geminnte, du sält wissen: Wenn du dich erhaben hast von allen creatures und alles trostes diser werlt blos stest geleich meinem bilde, waz du darnach gewürckest inwendig oder ausswendig, das wirt empfangen in der vereinunge meiner götlichen und menschlichen nature und wirt aufgetragen in meines vaters herczen, als ob es dein bruder Christus geübet hette in dem nechsten seines willen." Si sach auch, wie gotes leib und sele in einem inbrunste was von der gotheit als ein eisen, an dem man nit sihet wann fewr. Und ward zu im gesprochen: "Wer wil komen in dise geleichnüß in Christo, der muss auser im selben gan in Christum", als er selber dick gesprochen hat zu den jungeren: "Ich bin aussgegangen von meinem vatter und ich gan wider zu meinem vatter" ...)

AL 65,29 (cf. Reg. Herz, 'durchleuchten')

AL 84,14 (cf. 'gebären')

KiS. 121 (cf. 'Gott in der Seele')

Oet. 266f. (Si [Elsbeth von Beggenhofen] begert auch, dass ir got alle ding beneme und er sich selber ir gebe und nach diser begirde und pett einest vor weinachten do ward ir sel und alle ir sinn also gezogen in got, das sie enkeines aussern dinges achtet. Und so si essen oder trinken sölt, so gedocht si: was wiltu tun? du bedarffst sein nit. (...) Si bedorft auch nit ze schlafen. Diss weret mer denn ein monet an ir. (...) Do sprach ein stimm [267] zu ir: dir ist nit anders, denn denen, die in dem himel sint. Die mügent auch got nimer neher werden, denn als si ietz sind. Und dar umb dass si got neher würde und ir gottes mer würde, do wolt si sich des lustes und der freuden entziehen und pat got, dass er ir diss gnad ab neme. Und das beschah ze hand. (...) Sie het auch ze einer zeit grosse begirde, was got je keinem heiligen getet, das er si auch dar zu bereitet. Und in diser minne und begirde zoch si got über alle kraft der selen in ein ungewönliche selikeit, die do unaussprechlichen ist allen menschen. Und was der höchsten gnaden eine, dar zu ein mensch in diser zeit mag kummen und ist ein lauter vereinung mit got on alles mittel, als in die ausserwelten schawent und niessent in ewiger selikeit. Wie lang aber dise verzuckung werte, des west si nit. Und nach diser gnad kam ir herz und sel in grossen kummer und leiden, wann in der selben stund, do si wider zu ir selber kam, do was der pös geist behend da und gos ir ein, das got nit ein söliches wesen hette, als man von im seite.)

Oye 29 (cf. 'Kraft')

zieren

Vil. 139f. (Hie nach folget ein kurz lehr und underweissung, die unser selige muetter einer ihrer vertrauten geschriben und hinderlassen hat, das 44. capitel. (...) Zue selbigen erspan dein begürt und züer dein seel mit allen dugenten und suech ir alle gnuegheit in gott. Dein leben soltu von dem erterich erschwingen und dein herz in den grund der demut senken. Schweig, bis es notturft ist zum rötten, gib umb unnize [140] wort nit antwort. Aber in deinem stillschweigen soltu andere nit urtheilen, dan du waist nit, wie es um den menschen vor gott steht. Das bösse von deinem nehsten soltu nit grösser machen, damit du in ihn eines anderen herzen nit dötttest. Neue mör her und sag nit, damit du dein herz nit entruetest.)

(...) *Gegen alten und jungen hab lieb und ehr, leg uf dein herz dein zungen. (...) Halt dich inig und ein, so magst du werden rain. Las gott sein werk in dir haben, so mag er dich in den himel jagen.*)

Zustand vor Gott (cf. Reg. Herz, 'Zustand')

Adh. 174 (cf. 'Vereinbarung')

Tö. 19 (*Darnach do sy [Ita von Wezzikon] begraben wart, do bettet ain swester spat an ainer stat da sy uff das grab sach, und begert von hertzen das ir ze erkennend wurd gegeben, wie es umb ir sel stünd. Do sach sy das in dem luft ob ir grab ain liecht schwebet, das was in der form als ain klaines schifly, und in dem schifly sach sy ain ander liecht, das was als ain sinwel kugel, und das was aber vil schöner und lúchtender, und fúr rech spilend hin und her dar inn. Und das hat sy aigenlich da fúr das es ir sel wer.*)

Tö. 25 (cf. 'rein')

zurückfließen

Oye 36 (XXI. " ... *Wenn die sele ein stette widerfliessen hat in daz plosse wesen meiner götlichen nature, so hab ich in ir ein eigen wercke nach dem verporngsten adel meiner götlichen nature.*" *Ich begerte wissen, wie der sele wonung wer. Do wart mir geantwort also: "Si ist geláuttert auf ir höchste seligkeit, die ir nimer genomen mag werden."*)

Zuversicht

Tö. 107 (*Ich ermanen dich, frow, aller der zúversicht die úns Got an dir gegeben hat unser sel und únserm lib fúr die ewigen ferzweiflung.*)

GEIST

abnehmen

Tö. 58 (cf. Reg. Herz, 'verwandeln')

Armut des Geistes

Ad.v.Fr. X, 4-9 (*Eines males gedacht si dem nach, was rechte armut des geistes wer, und do si an alle ding gedocht, doran armut ligt, do vand si, daz si an armut waz, dieweil si gottes trost hette. Do sprach si: "Ich weiss wol, herre, daz ich dir geleich muss werden auf dem ertrich, e ich dich müge niessen nach meiner begirde in dem himelreich. Und dovon gib ich dir, herre, urlaub und allem deinem troste, unczen daz die armut erfüllt wirt an mir, der dich benüget."*)

Kat. 168 (= eine der *blüm* am 'Baum, der Tugend', cf. Komm. S.317f:

Tugendkatalog Mechthild von Hackeborns, adaptiert von Adelheid Langmann)

Oye 30 (XV. *Ich zeigte got mein elende und mein armut. Do antwort er also:*

"Gewan ich der dingen ie überflüssikeit, der ich dir mangel lan?" "Herre, was ist armut des geistes?" "Der mein reich ist und allen creaturen arm. "Herre, pin ich dir lieb? Ich pin nimant lieb." "Wie miniklich ich sei, dennoch bin ich mir selber miniklich in dir.")

Auferbauung

Vil. 97 (Zu Ursula Haiderins schriftlicher Hinterlassenschaft: *schliessen mir hieruss, sie hab es ihren lieben gaistlichen kindern zue mehrern trost und uferbauung des gaists uf ir fleissig und ernstlichs bitten heimlich geschriben, und ist auch solches heimlich verbliben bis auf den heütigen dag* – U.H. hat zwar mit der Bedingung des Schweigens darüber während ihrer Lebenszeit viele ihrer Offenbarungen dem Provinzial Heinrich Charer mitgeteilt, der ist jedoch vor ihr

gestorben und auch ältere Schwestern, die noch etwas davon wussten, meinten auf diesbezügliche Fragen der jüngeren, *mir solen von solchen dingen schweigen ... gott wers zue seiner zeit schon offenbaren. Also ist ie eins nach dem andern in vergessenheit kumen, bis verhoffentlich us sonderbaren gnaden gottes mir disbiechlin ongefär in die hendt ist komen. Wil auch solches von wort zue wort hernach sezen...*)

aufgeben

Tö. 93 (*und do sy die wort las, als únser her sinen gaist sinem himelschen vatter uffgab*)

aufheben

KiS. 110 (*Da sie [Elsbeth von Oettingen] in den zugen lag, da pat sie von grosser andacht und von genad, das wir sungen den respons: Summe triumphum. Das tet wir. Da hub sie der geist auf und all die weil und wir sungen, da het sie ir hent und ir arm auf gedenet, und gab aller sammunge ware und offene zeichen, das sie alle die weil die heiligen drivaltigkeit sah.*)

Augen des Geistes

Kat. 163 (cf. Reg. Seele, 'Seele-Geist')

Auszückung (aufgezogen, ent/gezuckt)

Adh. 156f. (*Also wart ir [Elisabeth von Fackenstein] geist vssgezucket von dem libe vff für die Drivaltigkeit, vnd wart also vereinbert mit Got, das sú dúchte das zwúschent Gott [157] vnd ir nützit were. Vnd do die selben swester sele wider zú dem libe kam, do erschutte sich die sele ab dem libe, dz der lib vffschoss von der statt, vntz in das capittel.*)

Got. 127 (*Und also ward ir [Adelheit von Hiltegartshausens] geist gezucket in das paradise an der hochzeit nach der none, so man begeet gotes himelfart. Da sach sie die wunniklichsten grün, die je gesehen ward, und unsern herrn Jesum Christum mit einem praunen rock ... und Moyses ... Johannes der taufer und sant Augustinus ... und lerten sie auch da, wie sie iren schopfer loben solt, die weil sie hie auf erden were.*)

Tö. 41 (*Och sait man úns das ir [Elisabet Zolnerins] gaist etwenn als gar uffgezogen wery in Got das ir lib etwenn in dem luft schwebet.*)

Tö. 81 (*Ita Sulzerin: Also gieng sy uff die capell an ir gebett, und úbergoss sy do Got mit so hoher gnad das ir gaist von irem lib gezukt ward, und ward ir do zú erkennt geben sölliche wunder von Got davon wir nit geschriben kunnent. Under andren wundern das sy schowet, do ward ir follkumenlich zú erkennt geben ir lutterkait ir sel. Und do die sel wider zú dem lib solt kumen, do schwebet sy lang ob dem lichnam, und schowet wie schmäch und wie unedel er was und wie tódmig als die erd, und wie adelich die sel von Got geflossen was. Und do sy wider zú dem kranken lib gefúget múst werden, das tettsy als gar ungeru und gedacht: "Owe! múst du zú dem grúlichen lib wider faren?" Und also kam sy wider zú ir selber und was ain mensch als och es, und gieng wider in ir kuchi.*)

Tö. 82 (cf. Reg. Herz, 'Süssigkeit')

Vil. 120-22 (*Die selige muetter Ursula war einsmals in dem gaist entzuckt und sach ein verwunderlich sach, welche sie beschriben mit disen worten. "Mir war, wie ich ein mensch sach ligen in einem bett in grossem gedreng und inwendiger traurigkeit, und es erzeugte grosse bitterkeit und flehentliches bitten, beehrte unufherlich hilf von mir. Als ich aber solchen kranken besach und mörkte, das er nit am leib, sonder am gaist krank war, verwundert ich mich, warumb er sich so sehr beklagte und hilf von mir, als einer unwirdigen creatur, begerte. (...)*
Darvon bin ich inerlich krank, die weil ich nit alle ding annim von gott mit stüller rue meines herzens und nach meinem eignen guetgetunken allzeit gern anderst hett..." [121-122] (...) Diser inerliche unfrútt zeigt an, dass du deinen willen niemals ganz ufergeben hast dem göttlichen willen ... du wilt selbert ortnen und

wirken und alles nach deinem guetgeduncken richten in geist und natur.)

[ausführlicher cf. varia NV Quellen 'Entrückung']

befehlen

Ad.v.Fr. VIII, 35-40 (*Wenn du dich verwigest deiner ere durch mich, so giltest du mir daz wort 'Consummatum est' und 'In manus tuas', wan dein schame bevilt dich mir, als ich meinen geist beval meinem vater an dem creucze, und als wenig denne mich mein vater mochte gelan von seiner gerechtikeit, als wenig mag ich dich gelan von meiner miltikeit, so du ganczen willen hast, das du mich nimer wilt erzürnen mit enheime dingen.)*)

beten

Vil. 141 (*Als nun die andechtige muetter lang im gaist gebettet hett, sahe die krankenwarterin uss dem altar des ölbergs herfürgohn die heilige junkfrau und marterin Ursula mit ihrer ganzen gesölschaft der ailftausent junkfrauen.)*)

bitten

Vil. 99 (*Aus Ursula Haiderins schriftlichen Aufzeichnungen: Darum wöllen mir ... auch bitten mit allen wahren anbettern den vatter in dem gaist und in bekanntus unsers ellents.)*)

Bewegung

KiS. 111 (*Vil bewegung des geistes het sie [Hedweig von Herrenberg], das ein wares zeichen ist rechter geistlikeit und rechter unschuld. Sie was als gar geistlich, so si des nachtes slif, das si des werlich enpfant, das ir geist ir hutet, als da ein mensch des andern hutet mit ganzem fleiss, und wenn der geist daucht, das sie genung het geslaffen, so wecket er sie, als das ein mensch das ander wol vast weket.)*)

Böser Geist

Ad.v.Fr., IX, 18-24 (*Und in diser genod kam si in ein wunder, ob Adam stette were beliben an dem gebot unsers herren, ob es imant anders hette zerbrochen; ob auch denne alle menschen in im tod werent als in Adam. Do antwurtet ir got in der wundrunge also und sprach: "Ich gab daz gebot niemant dann Adam und Eva." Und in disem antwurte do zeigte ir got den teufel und sprach: "Der geist waz die wirdigste und die höchste und edelste creatur, die ich ie geschuff in himel und in erden, wann ich hat in erfüllt aller weisheit und der obristen clarheit ane daz liecht, daz ich selber bin. Des wolt in nit benüigen, er wolt daz übel zu dem guten. Do viel er mit dem gutten in daz übel, und als daz gütte gut was, als übel ward daz gutte in dem bosen geiste, und dovon ward er ein angenge alles übels"* [Gutes Bsp. für die Kohärenz und innere, intuitiv-assoziative Logik der NV, zuvor die Anfechtung mit darauf fogender Gnade, alles positiv zu sehen (cf. Reg. Herz, 'stellen', Ad.v.Fr. IX, 9-14), dies löst die Frage nach dem Ursprung des Bösen aus].)

Ad.v.Fr., XIX, 1 (*Wie si der boss geist wolt betrogen han mit einem falschen liecht.)*)

Adh. 180 (*Do fraget si si [Else von dern Núwenstatt], ob si den bösen geist vt forchte? Do sprach si: 'Ich enförchte in nüt. Der heilige geist ist bi mir, den förchtet er als vbel, das er mir niemer genachen tar.'*)

AL 8,1-4 (*Adelheid im Gespräch mit Gott: "Ach liber herre, nu hör ich so vil sagen, wie der pöse gaist die leute betrige, und schölt ich do mit meinen lon verliesen, ich wölt e daz du mich nie beschaffen hest. do sprach unser herre: "ich swer dir sein pei meiner götlichen Kraft daz iz pin din got und din herre." do gedaht si ir: "owe daz du war hest!" do swur er ir sein aber. do gedaht si ir: "owe herre, listu dich sehen so glaubet ich sein." uf der stat do stunte unser herre vor ir und was als ein alter herre und was sein anluzze also wunnenlichen schön und was gar zornlichen gestellet. do si in niur an gesach, do ging er in ir hertze und sprach: "gelaubstu noch daz iz pin?" do sprach si: "ja herre, ich glaub ez wol."*)

AL 34,9-19 (zu der dritten messe do kom er als ein gwaltiger künig und was uzzer mozzen schön. dise swester wart geirret daz er gar schier verswant. dise swester gedoht ir: "owe, mich hat dises dinges reht gedauht oder mich hat der pös gaist betrogen," und wart gar ser betruedt. do so do unsern herren gename, do sprach unser herre: "wor umb glaubstu niht? hostu dor für, daz der pös gaist dir dein hertz müge uf getuen oder daz ich sein verhenge, daz er dich oder kein menschen an eim so hohzeitlichen tag betrige unter der heiligen messe? we! wie kaum ir glaubt und wi kaum ir glaubig wert! (...).")

AL 60,14-61,11 (Eins nahtes do si in ir zelle was, do komen di posen gaist, der was unzellichen vilk, und hueben si uf den obern por und fueren all umb si und taten reht als ob sis zerren wolten und schriren all und rueften mit lauter stimm: "du ungewige, du host uns einen [Eberhart den Richter, cf. Reg. Herz, 'vergessen'] genommen, der wer mit sel und mit leib under gewesen. nu wir uns an dir nit gerechen können, nu wolt wir machen, daz man ein lüg uf dich tuet in allem disem closter." do tet si daz heilig kreutz für sich und sprach: "wol hin ir pösen wiht! ich getrau got wol, er beschirm mich vor eu und vor euren lügen." Sie wird krank und ihre Mitschwester [61] schmähen sie und bezichtigen sie einer Krankheit, die sie gar nicht hatte. "herre, waz hon ich in getan, den frawen allen, daz si mir als jemerlichen und als smehlichen tuent?" do sprach unser herre zu ir: "sag mir, waz het ich in geton, den di mich do marteroten: di het ich geschaffen, di het ich noch mir selber gepildet. gedenk, waz si mich leidens an legten. gehab dich wol, ich wil dich ditz leidens dergetzen mit mir selber.")

AL 70,27 (cf. 'Sinn, geistlicher')

AL 79,1-80,5 (Ain gespilen het si di hiez Jeut Pfintzingin, di was ir gar liep. di wart priorin an dem IX tag noch sant Michels tag an des heilgen tag Marci Pape. und do si di venige geviel, do gewan si di bekorung, si wer besezzen mit dem teufil, und si wart so torlichen tuen und kond weder gereden noch geporen, si het ez gnomen für all di werlt daz si des leidens nit gehabt het. all di menschen, di si ie gesohen, di heten do für, si wolt von iren sinnen kumen aller ding. der convent was aller betruedt do von und sunderlich di swester. die nam sich daz an mit grozzem ernst gegen got. und an aller heilgen tag do sah si geistlichen daz der teufil di priorin fuert an seiner hant. der teufil was lang und groz und fuert si als gwalticlichen, als ob er si nimmer von im wolt lozzen. und do si sah daz er di priorin also fuert, do sprach si: "du pöser gaist, ich gepeut dir bei dem lebendigen got daz du stille stest." er tet ungeperdiclichen als ob er si hin wolt führen. do sprach si: "ich gepeut dir bei dem vater und pei dem sum und pei dem heilgen gaist und pei dem jungsten geriht, daz du still stest und si nindert fürerest. du poser wiht, nu ist si gotes dinerin gewesen von iren kintlichen tagen, waz host an ir zu führen?" do schreit er. do ist ir we gewesen. noch dem prioramt do sprach si: "wol hin, var dein wek. daz gepeut ich dir pei got." si pat undern herren mit rehtem ernst daz er der priorin daz leiden benem, daz si halt fürpaz untz an iren tot in kein sogtan leiden nimmer kumen sol." zuhant do ging si zu der priorin und frogt si [80], wie si sich gehabt. do sprach si: ich gehab mich wol. heint noch der mettin ist mit mein leiden benommen worden." um di selben zeit het si got um si gepeten. di priorin dankt got und ir [wozu bedarf es der adelheidschen Vermittlung? Hätte Gott die Hilfe verschlafen? Nein, aber es widerspiegelt die wahren Verhältnisse, denn die psychische Energie bewirkt sehr viel in den Geschäften zwischen Mensch und "Nichtmensch" => Gottesbild] mit weinten augen, als si auch wol moht, wan si was uz grozzen leiden kumen.)

AL 87,9-14 (Ich man dich, herre, do du komd in Egiptum lant, daz di abgöter all nidervilen und zerprosten, und pit dich herre, daz du all pös gaist von mir vertreibest, daz si kein gescheft mit mir nimmer gewinnen noch kein wonung

weder hi in disem leben noch an meim tode, weder noch disem leben noch keiner had weise.)

AL 88,33-35 (*Ich man dich daz du bekort und versuecht würd von dem posen gaist, und pit dich daz du mir helfst, daz ich aller seiner versuechung und bekorung [Bekehrung zum Bösen?] widerste.)*

AL 89,22-90,3 (*Ich man dich daz di frau für dich proiht wart, di ir e zerprochen het, und daz sis vor dir ruegten umb ir sünd und daz du, güetiger got, permehrtzig uber si werde, und pit dich, liber herre, daz du gedenkest deiner permertzikeit, wenn ich alle tag vor dir geruegt wird. nu rüegt mich di werlt daz ich ir zu vil volge und ir kummernüss zu vil nachgee, nu rüegt mic mein leip daz ich im zu vil guetes tue und in zu zertlichen zeuhe, so rüegt mich der pös gaist daz ich sein reten und seiner bekorung nit widerste. o zarter, süezer herre, nu sten ich vor dir als der schuldig mensch vor dem rihter und nit waiz, ob er im huld gibt oder ob er in verdampft. eia! liber herre, nu sint dir offen all mein pös gedenke und meine pose wort und werk. nu mag ich nihts vor dir verpergen. zarter herre, ich gib mich [90] heut in dein gotlich, grundelos permhertzikeit und in di gotlichen flammen deiner brinnenden minne, daz du dor inn versmelzest und verprennest all mien sünde.)*

Eng. 28 (*Nach irm [Anna von Weitersdorf] do köm sie der selben swester her wider und sagt irz, ez wer noch etwaz zwischen ir und got, dez sie noch niht gebüezet het, und do von müest sie den bosen geist sehen, daz er ez ir hie wolt ab nemen.)*

Got. 126 (*Dise heilige frau [Adelheit von Hiltegartshausen] ward auch von dem bösen geist gar vil gemüet... Als sie einmal für einem vom posen veint angefochtenen Prediger auf dessen Bitte hin beten wollte: Und das ward der böss geist innen, das sie mit irem gepet seiner schalckheit strick und lage legt, und kom fur sie so grausamlich, das sie an masse erschrack... will sie mit erdgrossriesigem Mund verschlingen.)*

Got. 130 (cf. Reg. Seele, 'Anfechtung')

Got. 133 (cf. Reg. Seele, 'Tod')

Got. 136 (*Der posse geist tet ir auch vil leides ... wirft sie aus dem Bett etc.)*

Oet. 246 (*Der pös geist tet [Sonst Oet. meist pös veint] diser seligen swester Iten gar grossen kumer an an leib und an herzen von manger sach, der wir nit alle erschreiben mügent.)*

Oet. 264 (*Wie grosse pein der pos geist diser seligen swester an tet und wie si an dem suppriorin ampt zu nam in merung der gotlichen genade. Ze einer zeit versucht si der pös geist und geschah ir dar nach etwe dick, das er si zwiscent haut und fleisch also erschüt und si also pitterlichen peiniget, das es ir durch allen iren leib ging. Sie hat das Gefühl, das das closter alles auf ir lege und ihr Bett werde an einer Schnur herumgeschwungen und dunkte si, das er si über mer schüpfte. Und do geprast ir aller ir kreften und weste nit, das sie kein lebhaftige hette, weder von sel [Leibhaftigkeit der Seele] noch von leib. Sie kommt wieder zu sich und denkt: weder pist du ein mensch, oder ein tod! Und greif, ob si hend und füss hette, und do si ir selbes innen ward, do ward si fro, das si ein mensch was.)*

Oet. 267 (cf. Reg. Seele, 'ziehen')

Tö. 20 (*Ita von Sulz war - noch in der Welt - freigiebig. Do sy ze ainem mal wolt nemen das sy durch Got geb, do sass der bös gaist vor ir und wert vast, das sy nit als úber mässecklich von ir geb. Auch den Eintritt ins Kloster, des hett er sy och gernn erwendet, und gelichet sich in irs bichters gelichnus ... und riet ir mitt gantzer kraft das sy nit ze kloster kem, und lait ir für vil arbeit, die uf sy wurd fallen von den gebresten die sy liden müst, da von sy in ungedultikait viel, und das*

sy dik treg wurd zû Gotes dienst, so sy mit ir selber den kumer müst haben den ir ietzt ir ietz ir junkfrowen vor trügint.)

Tö. 22f. (Elsbeth Schwefflin zieht es zum geistlichen Leben *und do sy der böß gaist nit verirren mocht des gaistlichen lebens mit maniger grosser widerwertikeit und anfechtung, die sy von iren fründen laid, do trowt er ir durch ainen besessnen menschen und sprach: "Nun far echt du hin, ich will dich füllen"; do sprach sy mit geturstigen hertzen: "Nun müß das gewaget werden." Und do sy in das kloster kam, do verhangt unser her dem bößsen gaist als fil sines gewaltes úber sy das sy mit manigfaltigen grossen arbaitten gepinget ward, und doch also das er der sel nit rürt, ze gelicher wis als wir lesend von dem sáligen Iop ... das er schwárlích von den bößsen gaisten gepinget ward. Damit hat er sie geehrt, denn das höchste ist hier zu leiden. (...) [23] Darnach liess och der böß gaist sin úbly gen ir nit ab und erschragt sy dik mit manigen dingen. Nattern und ähnliches Gewürm am Bett)*

Tö. 35 (*und tett ir der böß gaist als fil laid das er ir etwenn trowt er wólt sy fúr die port uss tragen und in die Tóß werfen.)*

Tö. 46 (*und tett ir [Mezzi von Klingenberg] der böß gaist gar fil laides, das sy etwenn dunkt wie ir gross múß umb das hobt lúffind und ir in den mund woltind schlieffen, und so lag sy doch still an der veni.)*

Tö. 59 (cf. Reg. Seele, 'nieder lassen')

Tö. 89f. (Der Herr zeigt Elsbet Bechlin während ihrer Compassio einmal den Stein, mit dem *in der böß gaist versuc^ocht*, ihn in Brot zu verwandeln.)

Tö. 115 (*Und do kam ain mensch her, der was besessen mit dem bößsen gaist, und der ret fil von ir, das sy Got als zû grosser sálikait geschaffen hát, und sprach under andren worten: "Ist das sy es múttet an únsern heren, sy nimet ainen rob mit selen úss dem fegfúr, des sich alles himelsch hêr frôwet" [spricht aus eigener Erfahrung?].)*

darben

KiS. 117: (*Er [BruderCaplan Walther] sach auch ze einem mal, da er unsern herrn solt enpfahan in der mess, das des selben pruders geist auf dem altar was, und unsern herrn noss, und must er darben.)*

Dürre

Vil. 135 (*Uf ein zeit begab es sich, das die gottliebente, selige muetter empfangen wolt das hochwirdige, allerheiligste sacrament des altars, zue welchem sie sich allzeit mit grosser andacht bereitet. Aber uf dises mal kónte die liebe muetter kein einig empfindliche siessigkeit des gebetts nit haben, nach welcher sie arbeitet die ganze nacht zuevor, aber alles umbsonst, das ihrem andechtigen gemüet ungewon und bitter firkam. Und als sie nun kam zue der zeit, da sie gleich wolte oder solte hinzuegehn und das brott der engeln empfangen mit ihrer grossen dürre und driukne des gaists, gedunkte sie, solche überdröff alle bitterkeit diser welt, und vermaint, das sich ir herz im leib zerspielte vor traurigkeit und inerlicher betrüebnus. Sie bittet nun den Herrn, dass er ir etwas geb, dadurch sie mächt getröst, gebössert und uferbaut werden. Er gibt ihr eine kritische Antwort...)*

Eifer

Vil. 110f. (*Da fieng die selig muetter an und sprach mit grossem eufer des gaists)*

eingeben

Vil. 138 (cf. Reg. Herz, 'nehmen')

Einheit aller Geister

Vil. 137 (*Ja, da alle gaister ein gaist seindt. Kontext cf. Reg. Herz, 'nehmen')*

einziehen

Vil. 138 (cf. Reg. Herz, 'nehmen')

entmitteln

Ad.v.Fr. XV, 7-27 (cf. Reg. Seele, 'formen')

erfahren

- Tö. 79 (cf. Reg. Herz, 'begehren')

erkennen (cf. 'wissen')

KiS. 115 (cf. Reg. Herz, 'befinden')

erneuern

Oet. 275 (cf. Reg. Herz, 'versinken')

Oye 3 (cf. Reg. Herz, 'Herz des Herrn')

erwecken

Vil. 132f. (*und als ir gaist wider erwöckt und zue im selbsten kam, erseüfzet sie von grundt ihres herzens und sprach: "(...) O wee, ich waist, wie mir ergangen ist, ich habs gesehen, ich habs gesehen, dass ich durch die gnad in gott gesenkt und zue lauter gott worden bin, und da ich mich iez ansih, so sich ich einen gebrechlichen menschen. [cf. S.122, 'Auszückung': 'sich selber nicht recht sein' als Merkmal des falschen Weges] Darumb ist billich, das ich mich übel beklag, mir ist anderst, dan recht; wer mir ietzt recht, so wer mir seither unrecht gewessen, da ich erkente gott, und seine ge- [133] schöpf, engel und seelen, die christenheit und alle ire werk wären unrecht."*)

erzeigen

Vil. 119 (cf. Reg. Seele, 'spielen')

fahren (durch)

Oet. 250 (cf. Reg. Herz, 'strewen')

fliessen, einfliessen (Einfluss)

Got. 124 (cf. Reg. Herz, 'fliessen')

Oye 38, XXIV: (cf. 'Geist Gottes')

Flug des Geistes

Chr.v.R. 256 (cf. Reg. Heiliger Geist)

folgen

Chr.v.R. 256 (cf. Reg. Heiliger Geist)

fröhlich

Vil. 42f. (Ursula Haiderin, nachdem sie dem ganzen Konvent voller Liebe eigenhändig die Speise verteilt hat, lässt alle Lichter löschen, kniet nieder und beginnt eine ergreifende Rede. *Wan sie ir rött geentet, welche dan zum wenigsten ein halb stundt weret, zunde man die liechter widerum an, und waren fröhlich im gaist. (...) [43] Die selige muetter Ursula war nit vergnüegt, dass sie ihren lieben kindern ein zeitlich gab hett geben, sonder sie wolte auch ihren andächtigen seelen ein gaistlichs guet jar verehren, zue welchem sich alle andechtige beraiten. Und wan dan alles geentet, wie gehert, setzte sich die liebhaberin der ewigen weisheit nütter uf einen stull und alle ihre saur erarneten kinder umb sie herumb. Sie fienge an, mit hüzigem gaist ihren frauen und kindern einen gaistlichen kram zue bringen.*)

Geburt, geistliche

AL 84,2 (cf. Reg. Seele, 'gebären')

Gedrücktheit

- Vil. 135 (cf. 'Dürre')

gefällig

Got. 124 (cf. Reg. Herz, 'durchfliessen')

Geist Christi

Tö. 93 (*und do sy die wort las, als únser her sinen gaist sinem himelschen vatter uffgab*)

Geist, göttlicher

Oye 34 (XX. *Nach gottes lichnam hette ich zu einer zeit hercenlichen turst. Do wart gesprochen also: "Diser turst trincket me in sich, denn ob du mich leiplich empfindest. Dein durst hat mich gemacht darnach dürstende, daz ich dich gesatte*

mit vetterlicher hertzlichkeit, mit prüderlicher minne, mit einer senften rwe meins götlichen geistes.")

Geist Gottes

Kat. 165 (*"Gond her zû mir vnd helffent mir reden von dem, der min hertz vnd sel vnd alle min adren durchgossen hât vnd erfüllet mit im selber, won ich mag recht nit me, jch mocht mich je enthalten won nun. Got hat sich in mich gesenket vnd hat sin gothait vnd gaist verainet mit minem gaist vnd wûrket als grosse gnad vnd süssikait in minem hertzen vnd jn miner sel, das ich nun müss reden vnd nit me geschwigen mag.")*)

Kat. 168 (*wenn wir vnsers heren lichnam entpfachent, so enpfachet vnsere gaist die gothait mit der vereinbary also, das gottes gaist vnd vnsere gaist mit ain ander verainet werdent, vnd entpfachet die sússe mit dem niesen, das er enpfenglich vnd teilhadft wirt aller der sússekait, die in got ist, vnd enpfachet den influss, das er durchflüsslich wirt aller der gnad vnd des güttes, das got gelaisten mag.)*)

Oet. 252 (cf. Reg. Herz, 'erleuchten')

Oye 38 (XXIV. *Von des vaters person ward gesprochen: "Ich mochte daz nicht vor meinem sun haben, daz ich sein berhaftig were, allein ich mitteilte im, das er meinem geist und seinem alle zeit ussfließende sei mit mir. Er ist alle zeit ein ingrunen, ein aussbluen die berenden innigsten süssigkeit meins vetterlichen hertzen. Ich hab meinen sun alle zeit als geboren von meinem vetterlichen hertzen, daz er zu seiner leblich nit mer bedorft denn der wesentlichen süssigkeit meiner natur. ...")*)

Vil. 138f. (*da war ir [Ursula Haiderin] in dem schlaff, als ob sie gefiert war für einen gaistlichen prüester, und bey dem waren etliche personen, hochgelerte mener, die seine peichtsöhn waren. Dise rötten mit einander von hohen sachen, als die gelerten im brauch haben. Einer under inen fieng an und sprach: "Gott gibt dem gaist seinen gaist." Der ander sprach: "Das ist über alle heiligkeit, der sich hält mit gott gleichformlikeit." Der drütt sprach: "Gottförmig mag niemand sein, dan sein angesicht gibt keinen schein." Die selig muetter sprach in dem schlaff: "Sein natürliche adelkait niemand seines bilts versagt ..." Und da die liebe muetter erwachet, war zue ir mit lebentiger stim gesprochen: "Steh uf und befühl die und alle, die du in deiner meinung hast, in den innersten bluetstropfen des herzen Jesu Christi, dan selbiger hat die kraft, dass er allen andern glidern lobliche kraft und einigkeit gibt." Nach solchen beruefen stuond sie eilent uf und verbracht ir gebett nach dem bösten, als sie vermöchte. Und von dem dag an iber das jar nach der metten da war abermals zue irt gesprochen: "Der bluetstropfen des verschinen jars bedeit nit allein die leibliche vereinigung der glütter, sonder es ist nach gaistlicher meinung [139] zue verstehn, in welcher all die seind, so in gnaden leben und in der einig lebendigen kraft des herzenbluets Jesu Christi zuegefiegt werden seinem heiligen leichnam, also dass sei sein glütter Christi." Noch solchem war der lieben muetter, wie sie in sich selbst sehe, und wie die einige herzenaader, so das leben des menschen erhölt, ganz verhöbt wurd, also das sie in die anderen glüder nit flüessen möchte. Sie gerät in einen Angstzustand, sterben zu müssen, und fühlt sich gewarnt, sie solt sich nach christlicher ordnung richten und versehen lassen. Aber in der wahrnung war sie gedrieben zue innerlicher gelassenheit und sprach zue der stim, die sie gewarnt hett: "Welchen gott lödiget, den befreyet er auch, der aber in empfindlichen sein leben braucht [=?], der soll die ordnung der christenheit halten." Under diesen worten war sie wider zue sich selbst gelassen und verstund den gaistlichen verstand dises dotts, das er dem eüsseren menschen solte leben und dem inern ersterben. Das helf uns gott allen zue erwerben.)*)

Geist der Gottheit

Ad.v.Fr. XII, 14-36 (cf. Reg. Seele, 'Schöpfung')

Geist-Herz

Vil. 126f (cf. Reg. Seele, 'Tod')

Geist des Bruders

KiS. 117 (cf. 'darben')

Geist der Innerheit

Ad.v.Fr. XIV, 60-9 (cf. Reg. Seele, 'kommen')

Geist des Johannes

Kat. 176 (cf. '

Reg. Herz, 'Herz Johannes' des Ev.)

Geist des Menschen

Ad.v.Fr. XIV, 60-9 (cf. Reg. Seele, 'kommen')

Geist und Natur

Vil. 53 (cf. Reg. Seele, 'Fegefeuer')

Vil. 119 (cf. Reg. Seele, 'spielen')

Vil. 122 (*du wilt selbert ortnen und wirken und alles nach deinem guetgeduncken richten in geist und natur.*)

Geist der Seele → Reg. Seele, 'Seele-Geist'**geisten**

Ad.v.Fr. XV, 7-27 (cf. Reg. Seele, 'formen')

Geister

Vil. 116 (cf. Reg. Seele, 'Verantwortung für')

Vil. 127 (cf. Reg. Seele, 'Tod')

Vil. 131 (cf. Reg. Seele, 'Tod')

geistgemäss

Oye 4 (Vorrede: *Und als vil man es an ir erkennen mochte, do kam si hiezu von disen dingen: von der ledigen abgescheidenheit, die sie het von allen creaturen, von emcziger einikeit und von ingezogenheit des gemüttes und ob allen dingen von der inprünstigen minne und begirde der geleichheit des mitleidens unsers herrn Jesu Christi, an vil ander tugent, in den si ausgenommenlichen leuchte. Ire wort warent so gar lebend und minnereiche und alle ir wandel so gar blüg und götlich, das man möcht han gedocht, das got ein engelische creatur in ein menschlich bilde hette verkeret, und was auch eigenlichen in dem geist also. Sider uns nun got des engelischen menschen gegenwurtikeit hot berawbet und als wir es in dem lauttern gelauben genczlich got getrawen [5] mügen, das er si hat gefüret von disem elend in das vaterland, in die hohe pfallencz seiner götlichen nature, da ein ende hat als ir leiden und nun mit vollem lüste neusset das grundlass gut, da si hie noch so sere getürstet hat, so süllent wir an iren heiligen wortten und wercken uns selber reiczen, das geistlich creücz Jesu Christi ze tragen, das ist, eigen willen nach gelüsten in allen dingen ausgan und in dem leib nach dem geist ze leben.*)

Geistgestalt

Adh. 173 (*Vnd tet ir ouch vnser Herre vil gûtes vnd sunderlich, wenne ein swester sterben solte, so sach si mit liplichen ougen eine forme eines geistes.*)

geistlich, im Geist (unvollst.; cf. 'Sinn, geistlicher')

AL 48,29-31 (cf. Reg. Seele, 'führen')

AL 59,9-11 (*daz gotes er an ihm volpoht würde, wolt sie enpern als des guetes des ir unser herre gaistlich tet.*)

AL 68,29-69,26 (*und nah der metten sach si in ainem gaistlichen gesiht zehen frauwen, di warn auz irem convent verschaiden in dem selben jor. Ihrem Lohn gemäss waren sie mit prächtigen Kleidern angezogen, eine stach besonders hervor, sie trug unter einem Mantel von lauterm Gold [69] ein grünsamtenes Kleid mit eingewirktem Gold, edelsteinbesetzte Schuhe und eine wunderschöne Krone. und het ein furspann vor ir, daz was als prait daz ez raicht von ainem arm*

hinz dem andern und ir wedekt ir herz (uber alle) von der keln unz auf ir schoz uber al, und in der mitte was ez als lauter als ein clarer spigel und al um und um da warn zwu zeil mit manikveltigen edeln stainen druchlegt. Auf die Frage, wer diese Jungfrau sei, antwortete diese: "daz pin ich Elspet." da sprach si: ach libeu, pistu zem himelreich?" da sprach si: "nain". ir ward aber ze versten geben, daz si inzunt dar wolten varn alle zehen mit ainander. di schon schuh, di si an het, di bedeuten daz si snelkleich hiz kor gink. (...) daz grun gewant bedaut dio dimutikait ... ein dem spigel des furspans sah man di lautern rainikait irs herzen und alz daz leiden daz sie gehabt het haimlich oder offenleichen.)

AL 73,3.11 (cf. 'Heiliger Geist')

AL 77,27 (cf. Reg. Seele, 'Fegefeuer')

AL 91,23-28 (*Ich man dich, herre der minne, der du hest, do du uns an der heiligen antlaznaht dein fron leichnam gebd, und pit dich daz du mir rehte volkomne minne gebst zu enpfohen dein heiligen leichnam, daz ich dich geistlichen müez enphohen als dich dein mueter leiplich und gaistlich enpfing, do su gekunt wurd von dem engil sant Gabriel.*)

AL 91,29-92,9 (*Do dise swester pat ein iren geistlichen freunt, der was ein uzerwelter freunt unsers herren Jesu Cristi und was priol zu Keisheim, daz er unsern herren für si pet. des pat si in dik mit grozzem ernst. eins mals do er mess sprach, in der mess und noch der mess pat er für si mit grozzem ernst. unser herre Jesus Cristus sprach zu im in rehter [92] minne und süessikeit: "ich wil mein hertze gizzen in ir hertze und ir hertze in mein hertze, und wil si mit einander vereinen und wil ir peider selber hüeten. si sol nit trauren umb kein ding. so ich von ir gene, als si went, si hab mich verlorn, so pin ich in ir sel und slof dor innen und rue dor innen und bereit mir ein stat in ir und ir in mir. swenn si mich suechtet, so vint si mich in ir. (...) wir sein vereinet und ein ding" Anm. 115: Der geistl. Freund ist Ulrich III. Niblung, 1340-60 Abt von Kaisheim; er korrespondierte auch mit Marg. Ebner und stand in enger Beziehung zu Tauler und zu H.v.Nördlingen; in der Kaisheimer Bibl. finden sich u.a. die Viktoriner und Willirams Hohelied, *das ganz besonders auf die deutsch Mystik von Einfluss gewesen*].)*

AL 95,28 (cf. Reg. Herz, 'Reinheit')

Kat. 164 (*vnd ward gar gaistlich vnd strenklichen erzogen als man nouicen ziehen sol jn brediger orden nach rechter vollkumenheit*)

Kat. 173 (*Vnd die gnad vnd tugen, die got gaistlich mit ir wurkt – verheimlicht sie...*)

Kat. 178 (*das sy enpfintlichen gaistlichen enpfand der durninen kron vnd das jr die nagel durch hend vnd durch füss giengent*)

Kat. 180 (*Zur selbigen Z[sic]eit wohre vnder den Closterfrwen zu Diessenhoffen ein geistlicher Zweytraht, welcher Johannes, der Euangelist oder Johannes der Thäuffer, vornehmer vnd grösser an verdienst bey gott wäre.*)

KiS. 111 (*Sie was als gar geistlich, so si des nachtes slif, das si des werlich enpfant ... cf. 'Bewegung'*)

KiS. 120 (cf. Reg. Seele, 'Gott in der Seele')

KiS. 120 (Kommunion, cf. Reg. Seele, 'Gott in der Seele')

Oet. 218 (*begirde geistliches lebens, cf. Reg. Herz, 'begehren'*)

Oet. 236 (*und die swestern noch nit wol getriben und geübet warend in des ordens gewonheit in geistlichen sachen*)

Oet. 236 (*das tapfer geistlich leben der seligen swestern*)

Oet. 236 (*und regiirt das closter nach geistlicher zucht.*)

Oet. 242 (*geistlicher anfechtung, cf. 'lebender geist'*)

Oet. 242 (*als ob si erst ze geistlichem leben kumen were.*)

Oet. 276 (*Ire wort warent so gar lebend und minnereiche und alle ir wandel so gar blug (A.2: schüchtern) und götlich, das man möcht han gedocht, das got eine engelische creatur in ein menschlich bilde hette verkeret und was auch eigenlichen in dem geiste also.*)

Oet. 276 (*das geistlich creuz Jesu Christi ze tragen*)

Oet.276 (cf. 'leben')

Tö. 13 (*Vorrede Elsbeth Stagels: Mit disen gaistlichen liechtern erzaiget únser herr das er die hailigen personen an die stat hat geordnet, in den er ewiklich lúchten wil.*)

Tö. 37 (*wenn sy mit kainer betrúbt zú ir kamend liplich als gaistlich, das sy allwegent getröstet von ir giengent.*)

Tö. 39 (*Es was och ain gútty klosnerin by Klingenow und hies von Endingen, die hat sy [Anna von Klingnau] nie gesechen, und doch gab sy únser herr ir gaistlich ze erkennend, das sy brúder Berchtold iren bichter all ir gescháft kund sagen, und sait im das sy sy gaistlich hat gesechen in dem spiegel der gothait und das ir lon solt sin by den hóchsten im himelrich.*)

Tö. 65 (cf. Reg. Herz, 'Wunde')

Tö. 86 (*Eine Schwester liegt mit Adelheit von Lindau im siechhus und hört sie einmal laut rufen: "Ist iement hie, der stand uff bald: únser her und únser frow und alles himelsch her sind hie gegenwirtig!" Dis múst sy mit gaistlichen ogen sechen, won sy gesach mit den liplichen nit*)

Tö. 89 (*in geistlicher betrachtung*)

Vil. 43 (*ein geistliches guet, cf. 'fröhlich'*)

Vil. 43 (*geistlichen kram, cf. 'fröhlich'*)

Vil. 98 (*Kommentar 'zur Lage der Zeit' aus Ursula Haiderins schriftlichen Aufzeichnungen: Dan warlich, es geht der zeit wunderbarlich herr an leiblich und gaistlichen sachen (...) die wort der warheit werden verspott, die versaumlungen der einigung in dem exempel der demuet und armuet werden zerstört.*)

Vil. 112 (cf. Reg. Herz, 'edel')

Vil. 128 (*Gott zu Ursula Haiderin: "Ja, wan ein mensch alle die liebe, geistlich oder weltliche, zuesamen heüfte und solche uf sich selbst wendete, wie er im selbsten mocht nuz und frucht schaffen, das wer alles nichts gegen der herzlichen treu und liebe, die ich [Gott] hab, dass ich iedlichem menschen sein allerböstes zue lüege." Darauf fragt Ursula, weshalb die einen Trost haben von Gott. Andere haben weder gaistlich noch zeitlichen trost. Kontext cf. Reg. Herz, 'ausschütten')*)

Vil. 129 (*gaistlich leiden; cf. Reg. Herz, 'ausschütten')*)

Vil. 138 (*gaistlicher meinung; cf. 'Geist Gottes')*)

Vil. 139 (*gaistlichen verstand; cf. 'Geist Gottes')*)

Vil. 141 (*gaistlichen drost*)

Vil. 141 (*und für ein gaistliche recreatizion zue lessen*)

Vil. 142 (*und gab ihnen zue einem geistlichen valete dise lehr*)

Geistlichkeit

KiS. 111 (cf. 'Bewegung')

Kat. 154 (*das sy recht ain spiegel was an aller gaislichi allen denen, die sy sachent vnd erkantend; N: geistlikeit*)

Oet. 248 (*das ist ein zeichen rechter geistlikeit.*)

giessen, durchgiessen

- Kat. 176 (cf. Reg. Herz, 'Herz Johannes' des Ev.)

göttlicher Geist

Got. 128f (cf. 'Hl.Geist')

Tö. 41 (*do sach ain andry schwester das sy [Beli von Wintertur] umgeben was mit ainem wunneklichen liecht, und das der götlich gaist all ir kreft also in sich gezogen hatt das ir hailger lib in dem liecht und in dem lufft schwebet.*)

Heiliger Geist (cf. 'Trinität')

Adh.164 (*dz die frowe gestunget wart von dem heiligen geiste*)

Adh.166 (Wunsch Pfingstereignis nachzuerleben → zwirbelt um Altar, Bluterschuss...)

Adh. 178 (*Da sprach sie [Else von der Núwenstatt]: "Ja ich erkenne den vater vnd den sun vnd den heiligen geist, aber nüt in der volkomenheit als man in erkennt in dem ewigen leben. Ich erkenne in also verre als es móglich ist in disem leben."*)

Adh. 179 (*Wan so der heilig geiste bei mir ist*)

Adh. 180 (*Der heilige geist ist bi mir, den förchtet er [der böse geist] als vbel*)

Ad.v.Fr. VIII, 8-9 (cf. Reg. Herz, 'ziehen')

Ad.v.Fr. VIII, 52-54 und 66-68 (*"Diser wil ist mein sun, wan er ist des vaters wort und der min geburt, und die güti ist mein heiliger geist, und dise sint drei person und bin doch nit wan ein got und han meinen sun ewicklichen dir geborn". (...)*
Do sprach die sele: "Herre, wie gepirst du mir den sun an ende nach disem libe?"
Do sprach er: "Daz solt du mercken an deinem willen. So du mir den ie me erbeuttest mit worten und mit wercken, so er ie grösser wirt in mir...")

Ad.v.Fr. X, 18-31 (*In der selben zeite hört sie sagen an einer predige, daz nit als wirdig were in himelreich und in ertrich als got und gottes wort. Do kam sie in ein wunder, wie daz wort ewiklichen was in dem vater, und wie der heilig geist dis wort ausswürckende was in dem sun nach des vaters ewigem willen und minne nach unserem heile, und wie daz wort ze fleisch ward in unser fraw leibe in diser gepurt. Sie sach, wi der heilig geist zeigte in disem worte ein bilde, daz was an bilde, und diss bilde was ein gleichnuss des sünes in dem vater und was doch nit der sun. Nun kam des menschen erkantnisse zu der weisheit des suns, die des vaters verstantnisse ist, und fragte, was sie gesehen hetti. Do wart geantwürtet: "Du hast gesehen einen namen, der ist geselet (A.: beseliget, selig gemacht) in dem namen aller menschen sele geselet ist." Von disem wort kam des menschen verstandnisse in ein wunder, was ir got zugesprochen hett. Do wart ir geantwürtet mit eim sunderlichen liechte. In dem sach sie, wie die sele Jesu Christi geselet ward in der vereinunge dez sünes gehorsam. Daz geschach in dem püncte, do götliche nature und menschliche nature vereinet ward in unser frawen leib.")*

Ad.v.Fr. XI, 22-45 (cf. Reg. Seele, 'ziehen')

Ad.v.Fr. XIV, 49-56 (*Der vater sande seinen sun auss an allen gesuch ime selber, und also wil er, das wir auch aussgangen an allen unseren gesuch. Der sun ging auch auss an durfte im selben, also wil er auch, daz wir uns ime allezemale und mit ime in allen dingen lossen. Der heilige geist gieng auch auss und würckte uns an seinen nucz, also wil er auch, daz wir ausgangen ime, also das wir uns nit seien in himelreiuch noch auf ertreich. Waz wilt du me? Er wil, daz du dich in seinen willen auf ein punckt seczest also: Wöl er dich verdamen, das du daz wöllest, wil er dich behalten, daz du daz wöllest.*)

Ad.v.Fr. XVI, 12-40 (*Nun ward ir der unterscheid also geben zu erkennen der drei personen einikeit an einem glesein fenster, do ein pild ingelöttet ist. Do sicht man glas, da sicht man varbe und liecht, da sicht man ein bilde eines menschen. Rüerest du es aber an, so griffest du nit wann glas, und hat doch iekliches seinen namen sunderlich. Bei dem ingelötteten bilde begriffen wir den vater in dem sune, bei dem glase bekennttet man den sun in dem vater. Als wenig als man daz bild begriffen mag ane daz glas, als wenig mag man den sun begriffen an den vatter nach der nature in dem zeite und in der ewigkeit. Do ward ir zu erkennen geben der heilig geist an dem liechte der varbe. Die varbe mag niemant gesehen an daz*

liecht, und davon hat daz liecht und die varbe nit wann ein kraft, mit der vereinet wirt daz glas und daz bilde, wann die kraft ist liecht. Und bei der varbe ist bezeichnet der heilig geist. Bei dem eingelötten bilde ward sie bekennen den vatter in dem sun, bei dem glase wart sie bekennen den sun in dem vater, bei der varbe, di mit dem liecht eines ist, bekande sie den heiligen geist. Nun bekande sie, wie das liecht, daz got ist und der ewig götliche wille, und die güte, die der heilig geist ist, hand ein vermügen in der götheit, ein werk ewicklich ze würckende. Und davon verstund sie den unterscheid dreier personen des heiligen geistes. Do ward ir aber zu erkennen geben, daz wir pei dem eingelötten bilde bekennen den vatter in dem sun an dem glase, und den sun in dem vater auch an dem glase, und den heiligen geist, der ein bant, ein wille und ein minne ir beder ist, auch an dem glase erkennen. Daz glass bezeichnet den sun, wan du macht es begreifen als die person Christus, aber bei dem eingelöteten bilde ist bezeichnet die gotheit in der menscheit. Und also ward ir ze erkenende geben: Alz man daz bilde in dem glase nit mag begreifen an daz glas, als enmachtu den sun niemer begreifen an den vater, noch den vatter an den sun, noch den heiligen geist ane sie beide, und ist doch der vater vater, der sun sun, und der heilig geist der heiliger geist, als das glas glas und daz bilde bilde und die varbe varbe, und doch nit wan eines. Nun ward ir zu erkennende geben, daz diser unterscheid gehöret zu dem rechten glauben; und wer es hat, der hat genug zu woren cristenglawben.)

Ad.v.Fr. XVII, 1-3/26-9 (Wie si begerte ze wissen, welches die demut were an unser lieben frawen, das gotliche und menschliche nature me in si must fliessen den in einen andern menschen. (...) Sie sprach: "Wie sol das geschehen, ich bekante doch nie man?", und hette sie doch vor wol gesehen, wie es geschehen sölte; und lies ir durch den engel sagen, wie sie der heilig geist würde beschetwen.)

AL 1,1-4 (In nomine patris et filii et spiritus sancti wil ich diser rede beginnen von einer closterfrawen, wie got mit ir gewundert hat von jugent auf und daz der heilig geist mit ir gewont hot von kind uf.)

AL 7,2-5 (do kom unser herre und sprach: "fride sei mit dir. ich der vater von himelrich minne dich." do sprach der sun: "ich minne dich ouch," und der heiligeist: "ich doiu war gotheit minne dich.")

AL 14,23-27 (Anno domini MCCCXXX an dem pfinstage do nam disiu swester unsern herren und do sie in enpfangen het, do dauht si, wi ein feur um si prün. si sprach: "herre, verein dich mit mir und mich mit dir also daz ein ewigeu einunge zwischen uns werde, daz kein schiedung zwischen uns nimer mer werde." unser herre sprach: "als wenik ich mich nimmer von minem vater geschaiden mak, als wenik wil ich mich nimmer von dir geschaiden. ich han dir den hailigen gaist geben als ich in meinen jungern gab." do sach si den heiligen geist in fiurinen zungen. er gab ir dreissig tusedt sele uz dem fegefiur ...)

AL 16,19 (cf. Reg. Herz, 'Herz des Herrn')

AL 20,4-16 (" ... Do fuert ich [Gott] dich durch di neun kör der engil, und do ich kom zu Petro do, der claget mir, du petest im nit. dem soltu peten. do fraget ich si alle wie ez in geviel. do sprachen si: ez geviel in wol. ich frogt min mueter, wi ez ir geviel ... do fragt ich mein himelischen vater ... do sprach der heilig geist [ohne vorausgehende Frage auch an ihn]: si mag on mich nit volbroht werden, ich wil si volbringen." do sprach unser herre: "mein libe, mein zarte, mein traute, pit mich swes du wilt, des wil ich dich geweren.")

AL 31,23.26 (cf. 'Herz Mariae')

AL 35,28 (cf. Reg. Seele, 'eingiessen')

AL 39,26 (do sprach der heilig gaist: "ich wil mit meiner gotlichen güet dich so gar volbringen daz dir nihts begrist." do sprach unser frau: "ich wil all tag di heilgen drivalentikeit umb dich piten, biz daz er dir gleistet daz er dir globt hat ...")

AL 50,5 (cf. Reg. Seele, 'führen')

AL 72,21-73,12 (*do sprach der vater vom himelrich süeziclichen: "ich wil mich über si derpermen und wil in guete jor geben und hiez di engil, di des himels do pflogen und der firmament, daz si si rihten in ein rehten lauf, daz di vinsten nit köm und daz guete jor würden, und sprach zu got dem sun: "waz wilt in geben?" do sprach er: "all di mit andaht on totsünde sint gegangen und mich habent gepeten [und die ihn nicht gebeten, aber sonst gut sind?], den wil ich geben daz ewig leben". er sprach zu dem heiligen gaist: "waz wilt in geben?" do sprach der heilig gaist: "di noch in totsunden sint, den wil ich geben an der letzten zeit irs todes kanntnisse und reht reu über [73] ir sünde daz si bei mir bestent." ir sült auch wizen, all didi daz hörent oder lesent, daz hie mit gemeint sint alle di, di mit dem kreutzen gingen, sie sint geistlich oder weltlich. (...) ditz widerfuer ir geistlich und nit leiplich, wann si verjah, daz si leiplich wenig ie kein ding geseh.)*

AL 79,19 (cf. Reg. Geist, 'Böser Geist')

AL 80,20- 82,31 (*Von irem gepete daz si gewonlichen tet. "Ich man dich, heilge drivaltikeit ... [81] Ich man dich herre, des rotes des du hest in deiner ewigen gotheit, du ewiger vater von himelrich, mit dem ewigen sun und mit dem heiligen gaist, wie menschlichz gesleht erlost solt werden von dem ewigen tode ... und wie du, herre heiliger geist, do zu gebt dein gotlich güet ... unde daz du, herre heiliger gaist, mich entzündest mit der feur deiner minne, also daz mien hertze an mein letzten zeiten von minnen mer müez presten denn von smertzen des todes. Ich man dich daz der engil einging mit versperter türe zu der junkfraun Marien und pit dich daz du mein hertz [82] (...) Ich man dich, herre, daz der engil sprach mit frolichen worten: "furht dir niht, Maria, du host gnod funden bei got. der heilig geist der kumt in dich und di kraft des allerhhsten, di beschetent dich." ich pit dich ... daz du, herre heilger gaist, kumst in mich ud daz du mir helfst all tugent und all guete ding volbringen ...)*

AL 87,15-21 (*Ich man dich daz du werd in Egiptum land siben jor, und pit dich daz du mir vergebst, swo ich dich derzurnt hon mit den siben hauptsünden und mit allen sünnten, swo ich wider dich geton hon, und gib mir di siben gob des heiligen gaistes, und reinig mich als gar von mein sünnten, daz ich als lauter werde als do ich uz der tauf gezogen wart: dor um wil ich gern ein leiplichen tot leiden.)*

AL 88,16-19 (*Ich man dich herre, daz du getauft würde in dem Jordan, und pit dich daz du mich taufst in der minne des heiligen geistes, daz ich bekert werd von allen mein sünnten.)*

AL 88,20-27 (*Ich man dich herre, daz dich Johannes het in sein henden und hort des vaters stimme, daz er sprach: "hic est filius meus dilectus in quo mihi bene complacui", und sah den heiligen geist in einer tauben weis, und pit dich daz du mich innen pringest der taugen deiner gotheit und mir kunt tuest dein gotliche permhertzikeit und mir helfst, daz ich mich also halt in allen dein gnoden daz ez dir wol gefalle in dem veterlichen hertzen.)*

AL 94,23 (cf. Reg. Herz, 'Reinheit')

CE 14f (*Ruf ihrer bes. Begnadung um 1297 verbreitet, sie erzählt, "um dieselbe Zeit (1297, als sie 20 Jahre alt war) kam ein Schwesterlein von Nürnberg her an die Porte und fand nicht daran, die hätt (oder hält) man für ein gut Mensch, die sprach diese Worte zu mir: Frau, ihr habt den heiligen Geist empfangen mit den 12 Boten. Mir ward leid ob der Rede und strafte den Menschen, dass es unglubliche Ding red, und je mehr ich es strafte, so sprach es doch: Das weiss ich fürwahr wohl, dass es euch widerfahren ist; da ich nicht daran gedenken wollt, das musst ich hören reden öffentlich, es mag wohl eine Busse sein.")*

CE 17f (cf. Reg. Seele, 'sprechen')

CE 21f (*An einem Freitag nach der Kommunion wird sie verzückt, da sah sie, dass die Himmelsstrassen wäre von Durchleuchtigkeiten, von lauter Gold, und*

voller Lilien und Rosen bestreut, da sah sie auch, dass unser Herr Jesus Christus eine sonderliche Wirthschaft machet, wozu er alle mit besonderer Reinheit in den Himmel Gekommenen einlud; nachdem der Himmel besetzt war [22], setzt er sich zwei Kronen auf, eine zu Ehren der jungfräulich Reinen und eine für die Keuschen. Da sah sie einen Tanz im Himmel, da war Gott selber an und unser Frau, und alle mit einander, die von seinen Gnaden leben und die auf Erden gelebt hatten, und sonst niemand war an dem Tanz, ... und als oft unser Herr den Fuss aufhebt, so fiel von ihm eine grosse Flamme, recht als ein wildes Feuer auf die Lilien und Rosen ... und der heilige Geist floss aus Gott, als der Blitz auf die Lilien und Rosen, und je höher der Heilige an der zweien Leben einem gewesen war oder an ihnen beiden (?), je näher geht er bei Gott an dem Tanz. Da sprach der König David: da ich auf Erden war, da sah ich diesen Tag in dem Geist, da mocht ichs anders mit den Worten nit fürbringen, da macht ich die fünf Vers davon: *Cantate Dominum in Sanctis ejus*. Auf die Frage nach dem Grund dieser grossen Hochzeit antwortet der Herr: *es ist heute ein grosser Tag, der mich hart bitter ist angekommen, mich ehret mein Volk auf Erden, davon ist die grosse Freud im Himmelreich.*)

CE 24 (und sprach der Sohn: ich sehe alle Tag mein fünf Wunden an, dass mir der Mensch recht sauer ist geworden, und thät meine Barmherzigkeit dazu; und der heilige Geist thät seine Minn dazu; also sind diese Ding herab geflossen von meinen Gnaden ...)

CE 25 (An dem Mittwoch da sprach er: ich bin ein Licht ..., ich schwör dir bei meiner Gottheit, dass ich ein Wunder will thun, und je (zwar) an dem menschlichen Leben. Mein Gottheit ist dir zu hoch. An dem selben Tage da kam der römisch König [sic] Karl zu ihr und ein Bischof und drei Herzogen und viel Grafen, die knieten für sie und baten sie, dass sie ihnen zu trinken gäbe, und den Segen mit grosser Begierde.(...) An dem Freitag da sprach er: mein Vater hat dir Gnad gethan, das wider dein Natur ist , da wolt ich sein nicht verhehlen. So ist der heilig Geist minniglich mit dir umgangen.)

CE 29 (cf. Reg. Seele, 'Fegefeuer')

Chr.v.R. 256 (Und Christus sprach zu ihr: "Meine Tochter, geh hin in Frieden, sei fröhlich im Herrn und tue dein Bestes, deiner Meisterin allzeit zu gehorchen, denn der Gehorsam ist mir lieber als das Opfer. Bereite dich fortan, noch mehr zu erdulden, denn von nun an soll dich der Heilige Geist in allen Dingen leiten, und seinem Fluge soll dein Geist folgen.")

Eng. 3 (Daz opfert in mit aufgerekten henden dem heiligen geist und unser lieben frawen Maria)

Eng. 23f (Ein swester hiez Diemut von Nurnberg nie, und waz dev die bei den ersten wont und nie entzuket wart, und halt in allen irm leben da tet ir got keine sunder gnade niht und waz so ein heiliger mensch an allen irm leben ... [23] Nach irm tode kome sie einer frawen her wider in einem lieht on allen grausen ... Do beswur sie disev fraw, daz sie ir sagt, wie ez ir ergangen war an ir lesten weil. Da sprach sie: "Ez ist mir als wol ergangen, daz got gelobt sei daz ich ie ze menschen geboren wart. Mir hat got drei groz genad getan an minem tod: ez kom der heilig gaist uber mich in einez grozzen fewers gelichnusse, daz ich wont ez wolt die stub verbrinnen, und da von sprach ich zu etlichen swestern: - und nant sie - , "Wolt ir niht leschen?" [Bsp. für Konkretisierung, von vielen als Naivität abgewertet, für uns heute schwierig einzuschätzen]. (...) Die dritte genad ist, daz min sel on mittel und an unterlaz von minem mund in himel gevarn ist, und all mein weg waren behangen mit brinnenden lampen als in sand Benedikten legend geschriben stet." Da het sie vor nie niht von gehort. [Verwahrung gegen Verdacht einer direkten Übernahme; cf. Ringler S. , Blank S. falsch ausgelegt] Do fragt sis, ob siz gesagen oder verswigen solt? Da sprach sie: "Du solt ez gesagen. Ich bin dar

umb her wider kumen, daz unsers herren ere do von gelobt werd." Und weil man ir vigile sang, da sah ein swester in einem geistloichen gesiht, daz sie unser herre zeigt den engeln und den heiligen und sprach: "Nempt war, daz ich noch ein hertze auf ertrich han gehabt daz mich so reht liep hat gehabt."

Eng. 42 (*Bei der stund ich an einem pfingstag: da sah ich unter dem 'Veni creator', daz der heilig geist kom in einer tauben weise auf ir haupt und ein fevrin rat daz swebt ob ir. Seltene Ich-Form.*)

Got. 128 (cf. Reg. Herz, 'Herz des Herrn')

Got. 128 (cf. Reg. Seele', eingiessen')

Got. 128f (*Ich lob deinen gotlichen geist, und ere dich heiliger geist mit dissem gepet, als du pist in dem vater und in dem sun ein unmessige mynne, ein milter kuss, ein ewige freuntschaft, ein ungeledigter umvang. (...) Herre heiliger geist, ich pit dich, das du fliesset von der zarten [129] einung in mein sel, und geruch sie also zu erleuchten und entzündin, das alle schedlich dinck in mir erleschet werde. Und pit dich, das mein sel geeinet werde mit dir, und auch werde gezogen zerkennen, ze versuchen, ze niessen die wunsame und zarnuss, die du pist in dem vater und in dem sun.*)

Got. 129 (cf. Reg. Herz, 'erleuchten')

Got. 130 (*O heilige Maria, ich lobe dich und ere die erkanntniuss, die du hast in dem heiligen geist, wie er ist die ewig zarnusse in dem vater, und in dem sune, und dich frauen vol der zarnuss. Ich bite dich, das du machest mein sel versuchen die selben zarnuss, daz ich müge dich und deinen sun hicziglichen mynnen.*)

KiS.108 (cf. Seele: 'durchfliessen')

Kat.142 (*Die samenvnge in Winterthur war so arm, das siv von ein anderen wolten sin. Aber vnsere herre der wolte siv niht lassen, wan siv waren heilich vnd selige vrowan, vnd sant sin heiligenn geist in einer vrown herze, das si sich bekerte vnd z^vinen f^{vr}.*)

Kat. 144 (*Vnd also ist dis closter gemachet vnd gestifte mit dem schaz, den der heilich geist zemen het brahte mit siner mitvn g^{vti}.*)

Kat.146 (*Do f^{vg}te vns do der heilich geist vnd der selich br^{vd}er R^{vd}olf von Vilingen, das ein b^{vr}ger her kom von Vilingen ... Es f^{vg}te och der heilich geist, das ein erber b^{vr}ger her kam von Schafhusen mit lib vnd mit g^{yte}, der hiess R^{vd}egger Heggenzi .)*

Kat.146 (*Es f^{vg}te och der heilich geist*)

Kat.147 (*Vnd do wir inder not waren vnd wanden, das wir von armv^t m^{vs}in zergan, do kam der heilich geist indas weltlich herze hern Martins von Randegge, das er sich bekerte von der welte.*)

Kat.147 (*Vnd do ir wirt starp, do gerieth ir der heilich geist vnd die seligen prediger [wer zuerst?], das si sich ganzlich schiet von allem dem, das sie geleisten mohte.*)

Kat.148 (*Vnd do im sin vrowe starp vnd im got ein weg gemachet, do gerieth im der heilich geist, das er sich schiet von der welt.*) [wozu noch der hl.Geist nach der Aktivität Gottes (des Vaters?) → Arb.teilung]

Kat.148 (*Vnd also het der heilich geist, der vⁿse gewere stifter ist, verre vnd nach gesvchet vnd zemen braht alles, des wir notv^{rf}tich sin.*)

Kat.167 (*Das ang^{ang}, das ist das A, das der engel entfieng von der ewigkait, mit dem er die maget gr^{ut}zt, do sy den influss der gnad enpfieng mit der w^{ur}kung des hailigen gaistes. Do ward gesafftet die wurtz des ertriches von dem s^{us}ssen vssflusz der gotheit. Die wurtz, das was der m^{ag}tlich lib vⁿser frowen. Die f^{uch}ty des ertrichs, das was ir willige dem^{ut}igkait. Das tow des himels, das was die kraft des hailigen gaistes. Mit dem ward volbracht die menschait vⁿsers heren.*)

Kat.173 (*das wir alle wol sachent an ir, das sy voll was des hailgen gaistes, won ir antlit ward dik entzündet als ains engels [theol.Hintergrund?], so sy mit vns rett.*)

Kat.108 (*vnd sah den heiligen geist vff sinem höpt in einer tuben glichnúss*)

Kat.119ff. (Elsbeth von Stoffeln betrachtet Herrenmarter *Vnd kam dar an, das vnserr herr sinen heiligen gaist sinen jungern sant, vnd begert von vnserrn herren, das er ir etwas gebe ze gedenken, dar an si andaht hett von dem heiligen geist. Vnd so sy in dirr begird was, do sprach ein stimm in ir hertzen: "Wisstist du gerne, was der heilig geist si? Das will ich dir sagen. Der heilig geist ist ein wúrker, der mit siner gúti alles gewúrket hat: Er wurkt den gúten willen in des vatter hertzen, das der eingeborne gottes sun vff ertrich gesendet ward. (...) Er ist ein brinnende minn, dú gar stark macht. (...) Er ist ein brinnende minn, dú gar wise machet. (...)" Aber do sie den heiligen geist empfiengen, do wurden sie als wise, das sie in einem ögenblik gelernoten die zwo vnd súbentzig sprächen. (...) Er ist ein brinnende minn, dú gar kún machet. (...) Er ist ein miltter gnadgeber (...) [121] Er ist ein ewig lieht, das an angeng gelúhtet hat vnd an ende lúhten sol, vnd ein durlúhtig lieht, das menig vinster hertz erlúhtet hat zu gótlícher erkantnúss, das es den rechten weg kúnde gan zú dem himelrich. Er ist ein himelsches lieht, das himelschlich lúhtet in die reinen sele, dú ir hertz beschlússset vor zerganklicher liebi. Als vil lúhtet er me mit himelschem lieht in die reinen sele, dú ir hertz wit machet gegen jm mit der minne. Vnd als wit si ir hertz vnd ir gird gegen im vff tút, als vil luhtet er me mit gótlíchem lieht, das vbermentschlich erkantnúst ist, in dú sel. Er ist ein sússes lúchtendes lieht, das sússseklich lúhtet und glestet in die reinen sel mit also sússer erlúhtung, das die sel dunkt, vnd mócht sie die sússen erlúhtung lang han, das si iemer himelrich gnúg vff ertrich hette. Vnd das ist dú súsz erlúhtung von der sant Augustin sprach: "Herr, du fúrst mich in ein lieht vnd in ein sússikeit, móht ich die lang han, ist das nit himelrich, so enweiss ich, was himelrich ist." (...) Er ist ein trost der trurigen. Es ward nie mentsch so ser betrúbt, wenn sines trostes nit denn ein tropf zú der sele komet, so versweint er die betrúbt reht als ein túnnes blatt in einem grossen fúr.) Tropfen - Meer Vgl.*

KiS.119 (cf. Reg. Seele, 'Gott in der Seele')

KiS.120 (Feuer des, cf. Reg. Seele, 'Gott in der Seele')

KiS.120 (manunge, cf. Reg. Seele, 'Gott in der Seele')

KiS.122 Mechthild von Waldeck: (*Ainest in einer genad sprach unser herr zu ir: Ich pin dein, so pist du mein, was mocht pesers? Da gedacht sie: Lieber her, das du mein seist, das ist mir gar ze gross. Das du aber sprichest, das ich dein sey, was hilffet dich das? Da sprach unser her: Hilft mich das nicht, das meins vater will ist an dir volbracht, und mein tod an dir ist behalten, und die genad des heiligen geistes volkumenlich an dir wirkend ist in deiner sel?)*

Oet. 244 (cf. Reg. Geist 'lebender Geist')

Oet. 249 (*An unser lieben frawen tag annunciacio do enpfieng si unsern lieben herren und vor der stillen mess het si das antlütz auf der erden und sah leutterlichen, das der heilig geist kam auf des priors haupt von Strosburg.*)

Oye 16 (cf. Reg.Gemüt)

Oye 38 (XXIV. *Ein mensch begert zu wissenne, waz des heiligen geistes gehörde were, als unser herr Jesus Christus sprach zu seinen jungern: "Alles, das er gehöret von meinem vater, das wirt er euch kundende." Des wart geantwurt von des heiligen geistes persone gar sússiglich und wart also gesprochen: "Das entsliessen des gruntlosen abgrundes, das ausfliessen des ungeformiten bildes, das widerfliessen des pildreichen bildes, das ist mein gehörde alle zeit."*)

Tö.33f. (cf. Reg. Herz, 'Herz des Herrn')

Tö.44 (cf. Reg. Seele, 'Tod')

Tö.101 (*Aber wie sy [Königin Elsbet] von dem rât des hailgen gaistes und von der fürkommenden ordnung sins götlichen willen in dies kloster ist komen von ainem so feren kúnigrich*)

Vil.14f. (*Aber dises jungfrelin [Ursula Haiderin] nam ie mer und mer zue in der begürt gott zue dienen, und beliebte ir der gaistlich stant über alles diser welt woll, darumb sie us inerlichem andrüb des hailigen gaists genzlich bey ir selbsten entschlossen [15] und gleichsam verglibtet, ihr jungfreüliche reinigkeüt gott unvermacklet zue behalten und sich nit zue verheiratten. Cf. S.13: und beflisse sich zue meüten die gemeinschaft der menschen, besonders des manspersonen, die sy von jugent uf flohe alle güftige pestien.*)

Vil.17f. (cf. Reg. Herz, 'bewegen')

Vil.21 (*Nach dem Ableben der Ursula Haiderins Vorgängerin betrachteten die frauen das dugendreiche leben dissers ihrer mitschwester Ursula, erwöllten sie mit ainhelliger meinung, an zweifel nit on sonderliche einsprechung des hailigen gaists, zue einer aptyssin.*)

Vil.100 (cf. Reg. Herz, 'betrachten')

We. 84 (*An einem obersttag (A.: Erscheinungsfest) sah ein swester, da der convent stund yn dem chor zu der metten, alz man list dez selben tages von unserm herren, daz der h e i l i g e i s t also kom in einer tawben weis und rwet auf ider swester hawbt, sunderlich ob etlichen lang und ob etlichen kürztlich, nach dem alz sie beritet waren. (A.: ähnliche Vision ... Engeltal 42,13ff.; dazu Zoepfl 116f.)*)

himmlische Geister (Engel)

Tö. 9 (Vorrede Joh. Meier: "... Do meinten die himelischen geist, die heiligen engel, ich [Seuse] solte nit also tun und solte ablassen, wann Got hete den sichtagen über dich [Elsbeth Stigel] verhenget durch aller peste.")

hitzig

Vil. 42f (cf. 'fröhlich')

innerster Geist

Ad.v.Fr. XII, 14-36 (cf. Reg. Seele, 'Schöpfung')

Inwendigkeit Gottes in den Geistern

Vil. 126f (cf. Reg. Seele, 'Tod')

kommen

KiS. 108 (*Nach diser genad [Verzückung zu Gott] kom sie wider zu ir selber, das es in der stilmess ward, da kam ir geist hin auf den altar zu unsern herren, und het da grosse wunne und freud mit got.*)

kräftig

Tö. 32 (*Und do wurdent ir ussren kreft als gar ingezogen, und ward ir gaist als kreftig das sy ward schweben in dem luft.*)

krank

Vil. 120 (cf. 'Auszückung')

leben (nach dem Geist)

Oet. 276 (*so süllent wir an iren [Elsbeth von Oyes] heiligen worten und werken uns selber reizen, das geistlich creuz Jesu Christi ze tragen, das ist, eigen willen nach gelüsten in allen dingen ausgan und in dem leib nach dem geist ze leben*)

Oye 5 (cf. 'geistgemäss')

lebender Geist

Oet. 240-4 (*Ite von Hohenfels martert sich aufs Grausamste, ist aber immer nach drei Tagen wieder geheilt. Diss ward ir verpoten von ir meisterschaft. (...) In dieser not rüft sie got an ze einer zeit mit grossem ernst und in der stund hört si ein stimm von got, die sprach zu ir: der lebend geist ist in dir und wiss got dich! Und mit dem wort do ward si verzuket und ward gefüret auf ein schöne heid und sah do die weiss ... und was der pösen veind als vil, das si umb si surent russen, als fliegen und warent als greülich ... Da ward si erkennen die lebende kraft*)

gottes und wie die kraft gotes dem geist das leben geit, das er die weiss alwegen leiden mag und er doch nit erstirbet. Und do si diss gesah und erkant, do wart die weiss in si gossen, das ir geist befand der weiss und das si die weiss leiden was mit der lebenden kraft gottes ein kurze stund ... Ausser disser erkantnuss und [241] befindung daucht si, das si würde verzucket in das himelreich und sach unsern herrn in seiner lebenden kraft nach seiner göttlichen natur und nach seiner ewikeit, und mit dem sah si und erkant, wie die engel und die selen in der lebenden kraft mit got sind und wie got in inen ist. (A1: späterer Zusatz: die ewige göttliche lebende kraft, mit der got in inen ist). Do si diss erkennen was und sah, do ward si wider gefürt und sah den leib vor ir ligen; da von ward ir geist betrübt, wann er wond, das er nit mer mit dem leib ze tun sölte haben, und was der geist wider ze dem leib kumen. Und do si des befand, dass der geist wider ze dem leib gepunden was, do schrai si in ir selber: waffen und we! Und ward der leib also krank, das si in grosse unmacht kam von jamer und von dem wunder, das si gesehen het in dem himelreich. Aus dieser Verzückung zieht Ite dreierlei: das 1. das licht der warheit, in dem si got heimliche ding lies wissen, peide geistlichen und leiplichen. Das 2. was als ein gesprech, doch an leipliche wort, do mit got gegenwürtig was ir sel. Das 3. ein wissende von got ... das si das als warhaftiklichen erkant, als ob si es leiplichen gesehen hette. Später erscheinen ihr zwei antlütz in einem liecht und si sprach: gnad herr, hast du zwei antlütz? Do sprach unser herr: nein ich! Das antlütz, das du hie sihest, das [242] ist des posen veints und sölt von im angefochten werden mit geistlicher anfechtung und enmag dir da von niemant gehelfen. Ite fällt darauf in schwerste Prüfungen, das si daucht, das niemant möchte behalten werden, wie wol er lebte, er were denn in der reinikeit, als Adam, do er geschaffen ward. Und was ir alle zeit, wie die helle vor ir offen stünde, und si dar ein geschaffen were, das si dar ein müsste und das ir stul were gesetzt zu Lucifers stul. (...) Hie nach ward si verzucket und sah und befand der ru, die die sel enpfieht nach dem streit, als sie ist ze himelreich. Erhält Sicherheit des ewigen Lebens. Und die sicherheit verlor si nie ... Weitere Anfechtungen ... [243] Dar nach ward si aber verzucket in irem gepet und sah, wie das plut und fleisch Jesu Christi vereinpert ist mit den heiligen und mit den selen, also durch ein ieckliche sel gottes plut und sein fleisch leuchtet mit sunderlicher gezierd ... was tugent si sunderlichen geübet hetten, die schein auch sunderlich aus und leucht aussers unsers herren plut und fleisch und was die vereinigung als gross und als wunniklichen, die si sah, wie das plut und fleisch Jesu Christi wiel (A.1: wallte, kochte) in die selen und wie die selen wieder in sein fleisch und in sein plut wielend, recht als es ei ding were. ... Sieht Dominicus und Augustinus ... Dar nach kam der pos veint ze ir in eines mannes pild und sprach ze ir: do sprichest, das got gut sei des enist er nit, wan er ist übel und alles übel ist von im kumen, wann er west wol, da er den engel geschuf, das er ze einem pösen veint sölt werden, und Eva und Adam und alles menschlich geslecht von seinem rat fallen sölt. Hie von kam si aber in grossen kummer ires herzen und kond ir niemant nit dar in geraten und dise arbeit het si auch V jar. ... weitere Verzückung und Schau der Martern [244] Und do si wider zu ir selber kam, do befant si unsers herren gegenwürtikeit in ir sel, als si sich ir geben het in dem himelrich, als er von dem creuz ward genomen. Sie erkennt im Gebet die Reinheit unser frauen leibes und ... wie der heilig geist über si kam und si beschettet, und wie ir plut und ir fleisch geeinbart ward mit got und got mit ir [nicht Seele!] Ir ward auch geben die gab und gnad der übernatürlichen reinikeit ires leibs und der selen ... diese kann nicht verdient werden, Gott gibt sie, dem er wil; und das ist einer hand reinikeit, wer si hat, das der von leiplicher noch von fleischlicher [Diff.?] bewegung nimmer bewegt wird an herz noch an leib. ... wer

dise reinikeit hat, das das als ein grosse heilikeit ist sel und leibes, das er an arbeit messig ist ze niessen.)

Tö. 59 (cf. Reg. Seele, 'nieder lassen')

liebender Geist

Tö. 28 (*Mezzi Sidwibrin was gar ainvaltig und schlecht ze allen usswendigen dingen, und hat aber ain gar minrichen süssen gaist gegen Got und das zaiget ir usswendiger wandel an worten und an werken.*)

Vil. 138 (cf. Reg. Herz, 'nehmen')

Neigung

Vil. 16f. (Ursula Haiderins Beichtvater gewährt ihr und anderen Jungfrauen endlich, nachzufragen um den Eintritt in ein *recht reformiertes und beschlossenes closter ... und etliche closter haim zue suechen, wohin oder uf welches ihr gaist geneigt stunde. Dan disser erwirdige herr hett kaibn zwäifel, der allmechtige gott werde ihr herz hin neigen, wo sie ime [17] zum allerfüeglichsten werde dienen könden.*)

öffnen

Wei. 76 (cf. Reg. Seele, 'umfassen')

rein (lauter)

Tö. 117 (cf. 'Schein')

Ki

richten (einrichten)

Got. 145 (cf. Reg. Seele, 'Zätlichkeit')

Ruhe

Vil. 127 (*Es überfiel mich zue handt ein stille und sanfte rue meines gaists; Kontext cf. Reg. Herz, 'ausschütten')*

ruhen lassen

KiS. 114: (*Sie [Wildbirg von Rotweil] was ir selber unmassen streng an vasten, an wachen, wann so sie etwenn gern het geruet uncz metten, so wolt sie der geist nit mer lassen ruen, wann als er wolt. Des was also luczel, das die swester, die aller nechst bey ir lagen, ir vil selten durch die nacht vermisten, wann sie das meist teil der nacht pett.*)

scheiden

Vil. 126f (cf. Reg. Seele, 'Tod')

Schein

Tö. 117 (Königin Elsbet nach ihrem Tod: *Und do in der nacht ward, do kam sy ansichteklichen zû ir stüffmutter für ir bettstat, do sy lag, das sy ir hoffjunkfrowen hortend und sachent und die vor ir lagent, und der schin ires gaistes was lutter und wis, und schwebt zwaiger elen hoch ob dem ertrich; was sy aber mit ir retti, das wolt sy niement sagen, won das sy sprach es müst by irem hertzen sterben, won sy künd es laider nun nit gebessren.*)

sehen, geistig (geisteliche gesiht), im Geist

Adh. 162 (cf. Reg. Herz, 'Liebe')

CE 22 (cf. Reg. 'Heiliger Geist')

Eng. 19f (cf. Reg. Seele, 'Sterben')

Eng. 23 (cf. 'Heiliger Geist')

Eng. 29 (*da sah sie in eim geistelichen gesiht und kom an ein wunnecliche stat*)

Eng. 35 (*da sah sie in einem geislichen gesiht*)

Eng. 38 (*Da sah ein ander swester im geiste*)

Eng. 41 (*Die vordern naht e daz er [Caplan Friderich Sunder] sturbe, da sah ein bewerte swester in eim geistlichen gesiht, daz die aller wunneclichest fraw die ie gesehen wart, [kom] und braht mit ir ein groz zierlich schar, und stund an die stat do er begraben waz. Si het da für, ez wer unser fraw, die hochgelobt muter unsers herren, mit dem himelischen her. (...) Da sach ein ander swester in eim*

geistlichen gesiht, daz die heiligen komen un trugen puntlin in der hant. Do wart ir ze versten geben, ez wer der groz dinst den er den heiligen getan het, von dem er ewigen lon solt haben.)

singen

KiS. 107: *(Sie [Adelheit die Eugsten] was auch als gar vol genaden, das ander swester under weilen horten etwas in ir singen gar wol und loblich, und das meint man, wer ir geist.)*

Sinn, geistlicher

AL 69,27-71,6 *(Ein mensch wart gezogen von der gnode gotes in ein gotlich minn und süesseikeit daz ez im unbegriffenlichen und unbekentlichen was. sein geistlich sin der wart im uf geton und im wart also kunt geton, daz unser herre Jesus Crist im do offent und zu im sprach: "kum her, mein geminteu, mein libe und mein zarte, und küsse si wunten meiner gerechten hant und zeuh dor uz mein gotliche permhertzikeit [70], wann ich pin dor umb verwundet worden an dem kreutze, daz ich milt und permhertzig gegen eu sei (...) kum her, mein liep, und küsse mein linke hant und zeuh dor uz mein gehorsam ... kum her, mein getreuwe, und küss mein rechten fuezz und zeuh dor uz di gotlich treuwe ... kum her, mein reine, und küzze mein linken fuezz und zeuh dor uz mein gotlich reinikeit ... und zeuh uz mein linken fuezz, daz ich dich behüet vor den pösen gaisten, daz si dir kein schade nimmer mügen gesein an sel noch an leib nu un ewiclichen. nu kum her und küss di wunten meiner seiten und zeuh dor uz übersattung und übernizzung meiner gotheit und meiner [71] menscheit." und do wart under herre Jesus Crist übermilt und gab dem menschen zehen tausent sünter daz si bekert würden von iren sünten und zehen tausent gueter leut daz si bestetigt würden an guetem leben und zehent tausent sel daz si erlediget würden uz dem fegfeuer.)*

sprechen

Vil. 126f (cf. Reg. Seele, 'Tod')

Vil. 127 (im Geist reden mit Gott; Kontext cf. Reg. Herz, 'ausschütten')

stärken

Vil. 134 *(Dan der her hat sie gefiehart den weg der dohrnen, das ist durch die triebzal, wie sie dan selbsten bekent, dass balt hernach uf sie gefallen sein mancherley rötten und durchechtung. Sie aber klagte solches gott inigklich und sprach: "O herr, gib störke meinem gaist, anders ich mag es nit mer erleiden, dan, die mich durch deinetwillen sollent beschirmen, die durchechten mich.")*

Süssigkeit

Vil. 134 *(Die selig muetter rötte noch gar vil mit gott, das sie nit offenbaret, und solches ist wol zue glauben, dan die siessigkeit des gaists hangt lang an dem gemiet des empfinders) [Geist - Gemüt]*

Tö. 28 (cf. 'liebend')

Teufel -> 'Böser Geist'

Trennung vom Körper → 'scheiden'

Trinität (cf. 'Heiliger Geist')

Adh. 178 (cf. Reg. Seele, 'legen, sich in Gott')

AL 50,13 (cf. Reg. Seele, 'führen')

AL 67 (ohne Geist, drei hohe sehr ähnlich aussehende und zu einem verschmelzende Herren, cf. Reg. Herz, 'Herz, göttliches')

AL 77,2.7 (cf. Reg. Herz, 'Herz des Thomas')

AL 92,15-25 (nicht exc.)

Kat. 108

Adh.v.Fr. VIII,16-21 (cf. Reg. Seele, 'trunken')

CE 29 (cf. Reg. Seele, 'Fegefeuer')

Kat. 108 (*Do swester Mye [von Costenz] an ir tod gelag, do was ir gar strenklich we. Also batt sie swester Jten, das sie ínsern herren bt, das er sie enbunde von ir arbaiten. Do mornunt ward an einem sunnentag vnd swester Jt von mess gieng, do gieng si fúr sant Myen stán, vnd was ir antlút gar frólich gestalt, vnd spilten irú ógen in ir höpt, vnd sprach mit frólicher stimme: "Gend mir botten brot! Got vatter vnd der sun vnd der heilig geist, die sint ze rt worden, das si vch schier lösen wend von allen úwren erbeiten." Do neig si ir mit dem höpt. Vnd do mornund ward, do schied si sáliklich von dirr welt.*)

KiS. 106 (cf. Reg. Herz 'danken');

KiS. 110 (*Si [Elsbeth von Oettingen] kam auch zu als hoher und groser erkanntnus von der inprunstigen mynn gottes, das der vater und der sun und der heilig geist drey personen sint, und doch der einvaltig got ist, der aller ding schopfer ist, der je was und immer ist.*)

KiS. 110 (cf. 'aufheben')

KiS. 122 (*Ich erkenne dich als dich mein vater hat gepildet nach seinem gotlichen antlütcz der heiligen drivalentikeit, und als ich dich wider han geschaczet mit meinem wirdigen plut, und als dich der heilig geist geziret hat mit seinen genade.*)

Oet. 273f. (*Do die heilige swester Hilta von Opfinkon gestarb, do pat die selige swester Elisabeth von Oye gar ernstlichen für si und manet unsern herrn ires herten lebens und ir armut, in der si lange zeit got mit fleiss gedienet het. Do ward ir geantwortet: si ist eingetragen in die verporgene triskammer meiner götlichen drivalentikeit ... Der innersten gehörde ir sel hab ich ein geleit den spilenden harpfen klang meines [274] ewigen wortes. Als minniklichen mir alle zeit ze trinken ist von den plut giessenden waggüssen meines gecreuzigten sunes, als brünnende was mein turst nach der spilenden gegewürtikeit ir sel [bedurfte nicht nur der Mensch, auch Gottvater des Opfers Christi? Profitiert er zumindest davon? Er, der Vollkommene?].)*

Oye 43 (cf. Reg. Seele, 'Werk der Seele')

Oye 50 (cf. Reg. Seele, 'eingehen')

Tö. 31 (*Beli von Liebenberg begert och als inneklich das sy etwas bekantnus móchte haben von der hailigen drifaltikait. Und do ze ainem mal wart, do dunkt sy das sy uff ain als gar wunnekliches schönes feld gefüret wurd, und giengent dar uff als mineklich und als seltzen lútt, und student als lútselíg blúmen dar uff und glantzent al zeasamt recht als ein lutter gold. Und was da uff dem feld ain also wunneklicher lutttrer brunn und was der dryfalt und flos alwegent wider in den ursprung, und was das wasser als súss das es unsaglich was. Also wer sy gern da beliben, do wart zú ir gesprochen: "Es sol noch nit sin: du múst ê fil liden."*)

Vil. 130 (*Die Verbindung Gottvaters mit dem Sohn lässt die Liebe des hl. Geistes ausfliessen, cf. Reg. Seele, 'Tod'; cf. auch S.131, Z.1)*

Vil. 131, Z.9 (*Liebe des hl. Geistes wirkt im Vater und im Sohn; cf. Reg. Seele, 'Tod'*)

Tö. 98 (cf. Reg. Seele, 'begehren')

Vereinigung

Kat.165 (cf. 'Geist Gottes')

Kat.168 (cf. 'Geist Gottes')

Kat. 169 (*Dank ihrer vollkommenen mágtliche reanikait kommt Elsbeth von Villingen ze hocher erkantnus gegen got, das sy entpfintlich innen ward, das got mit minneklichen vmbhalsen vnd sússer veraingung gaist mit gaist allernáchest zúgefüget wirt in diser tugendt - ohne Jungfräulichkeit nicht möglich [!])*

Oet. 252 (cf. Reg. Herz, 'erleuchten')

Versenkung

Vil. 22f. (*Nit lang hernach begab es sich, das die erwirdige muetter Ursula in betrachtung der ewigen weissheit und allmechtigkait gottes in dem gaist versenkt*

war, in deme sie bedachte die wunderbarlichen werk gottes in erschaffung der creaturen und allerley blumen und gewex, in wölchem sie den erschaffer erkente und lobte. In solcher betrachtung war im gaist gezeigt ein schene, wol riechende rossenstauden voll weisser und rotten rossen - Ursula möchte wissen, was dies zu bedeuten hatte. [23] Gott aber, der die haimlichkeit der herzen erkent, gab ir solches als gemacht zue verstehn, dan unversehens kam ein wüend - der die Rosen zuerst über die Mauer blies und dann wieder zurück an die Stauden; auf Ursulas Frage war ir geantwort mit einer süessen stim: "Sie müessen alle gen Villingen.")

weissagender Geist

Eng. 10 (... die het von irn kintlichen tagen einen wissagenden geist gehabt...)

wirken

Vil. 110 (Maria Magdalena lehrt Ursula Haiderin, wie sie solt werden ein rechte schreiberin. (...) Zum ersten muest du haben zway augen, zwo hendt, veder und dinten, auch ein rein, unvermasget pirlgament. Disses alles soltu gaistlich in dir haben, das man es bei den werken erken als bey dem buechstaben. ... und mit disen soltu schreiben an das berment eines reinen gewissens alles, das die gnadt gottes in deinem gaist wirkt, dan sie gibt weiss und ordnung einer iedlichen dugend.)

wissen (im Geist, geistig, geistlich; cf. 'erkennen')

Adh. 169 (Die selbe swester [Luggi Löscherin] wz in grosser wirdikeit ires lebenns vnd hatt einen brüder, der kam z einem mal zü dem allervolkomnesten menschen, das man konte vinden in allem lande vnd batt si von hertzen, das si Gott für in bete. Do sprach si: "Wes bittestu mich, du hest ouch eine swester ze Adelnhusen, zü der gang vnd bitte si, das si Gott für dich bitte, wann du solt wissen, das si in der warheit dir mag erwerben vor Gotte, alles das ich mag." Dis wiste si in dem geiste, wann von liplich gesicht noch gehörde hatte si nie von ir vernommen.)

Eng. 19 (Diser rede ward sie innen in dem geiste)

Oet. 241 (cf. 'lebender Geist')

zeigen

Vil. 22f (cf. 'Versenkung')

ANALOGIEN

meist ohne explizite Verwendung des Motivbegriffs

Seele-Adel

Eng. 129 (Reg. Herz 'ausschütten'), hier ohne 'sel', alle Menschen sind adelig nach Gott gebildet (Gen.).

Geist // Seele

Adh. 156 (cf. Reg. Geist, 'Auszückung')

Gemüt // Herz

Augen des Herzens (Reg. Herz) // Augen des Gemüts (Vil. 129, Reg. Herz, 'ausschütten')

Oye 41, XXVII. (cf. Reg. Herz 'rühren')

Gewissen

Vil. 16 (cf. Reg. Herz 'rein')

Göttlichkeit der Seele

Vil. 132f. (und als ir gaist wider erwöckt und zue im selbsten kam, erseüfzet sie von grundt ihres herzens und sprach: "(...) O wee, ich waist, wie mir ergangen ist, ich habs gesehen, ich habs gesehen, dass ich durch die gnad in gott gesenkt und zue lauter gott worden bin, und da ich mich iez ansih, so sich ich einen gebrechlichen menschen. [cf. S.122, 'Auszückung': 'sich selber nicht recht sein' als Merkmal des

falschen Weges] *Darumb ist billich, das ich mich übel beklag, mir ist anderst, dan recht; wer mir ietzt recht, so wer mir seither unrecht gewessen, da ich erkente gott, und seine ge- [133] schöpf, engel und seelen, die christenheit und alle ire werk wären unrecht.*") Reg. Geist, 'erwecken'

Gott in der Seele

KiS. 107 (*Sie kam auch zu als groser erkanntnisse, das sie got in im selber erkant, das ist der grosten genad eine, die dem menschen auf ertrich e geschehen mag.*)

KiS. 118ff (cf. Reg. Seele, 'Gott in der Seele')

Herz

(Got. 132, ohne 'Herz': *Dar zu was sie von ir muter leib so rein und so selig, das sie auch nit weste, was ein grosse sunde was.*)

Herz // Seele

KiS. 119 (cf. Reg. Seele, 'Gott in der Seele')

Vil. 14 (cf. Reg. Seele, 'rein')

'aufziehen', cf. Reg. Herz und Reg. Seele 'aufziehen'

- Hl. Geist in Seele (Bsp. Reg. Geist, 'Hl.Geist', KiS. 122) oder auch in Herz (ebd. Kat. 142, 147)

Herz/Seele // Natur

Oye 18 (cf. Reg. Herz, 'Herz des Herrn...')

Oye 48 (cf. Reg. Seele, 'Mittler')

Oye 49 (cf. Reg. Seele, 'Grund', cf. ebd.: *in den tiefsten grunt meines vaters*)

Inwendigkeit

Vil.132 (*Von disen wenig worten wurd ir ganze inwendigkeit bewegt zue ungewonlicher grosser freüt, das kein zeitlicher drost der ganzen welt solche unsegliche freüt bringen mächt.*) [Gesamtkomplex in lokalisierender Kürzung zusammengefasst]

Leib und Leben (// Seele)

Vil. 44 (Ursula Haiderin in ihrer Tempel-Metapher-Neujahrsansprache: ... dass ich mein leib und leben, ja alles mein bluete uss meinen aderen dem kaufherren dargeboten hab...)

Licht

Adh. 156 (*Do sprach ein heilige swester in einre gehede, die stünd da: "Gewerlich ich sach ir sele von irem munde scheiden als einen rosen vnder dem verse 'Attolite portas principes vestras'" [vgl. Adh. 162 (das ir ein liecht zü dem munde vss gie ...)].) Seele, 'sterben'*

Natur

Oye 35 (cf. Reg. Gemüt)

Reinheit

Ad.v.Fr. VII, 39-41 ohne Herz-Seele-Leib (*Do kam ein feur von himel und fur ir zu der scheideln ein und zu den füssen auss, und kom do ein liecht als ein pliczingendes schoss und für auch also in sie, und ward do gereinigt von allen iren sünden.*)

AL 42, 12-27 (cf. Reg. Seele, 'Ausziehung')

Eng. 21 (cf. Reg. Herz, 'umgehen, mit Gott')

Seele-Bild

Kat. 172: (*Vnd wenn sy gedacht, das bild [Seele oder Körper?], das got nach sinem bild geschaffen hat, da lag brinen vnd braten [im Fegefeuer], das gieng ir also vast ze hertzen vnd tett ir we, das sy all ir arbeit teilen mGst.*)

Seele // Mensch

Ad.v.Fr. XI, 22-45 (cf. Reg. Seele, 'ziehen')

AL 35,5-9 (Der Herr zu AL: *"ich wil nit gewandelt werden in dich, sunder du solt gewandelt werden in mich."* do kom der mensch in sogtane gnade, daz er nit west waz im got guetes tet fürpaz saz als ein totez mensch.)

Got. 131f.: Heilwi erscheint nachtodlich der Schwester Adelheit *und sagt ir, das sie vor gotes augen were. Und das was auch wol ze glauben, wann si kome zu ir mit ir so getaner schön, die an achte was, und sunderlich hette sie durch den rucken einen strich mit guldein buchstaben, und vorn an dem herczen ein creucz mit guldein puchstaben, und an dem striche durch den rucke da sprachen die guldein buchstaben also: Qui vult venire post me, abneget semetipsum. Da sprache die buchstaben vorn an dem herczen: Qui mihi ministrat, me sequatur et sub. etc.* Adelheit möchte nun wissen, womit sie die *schöne*, die sie *durch den rücke* habe, verdient habe: *Das han ich von der betrubde, die ich erliden han an alle schulde [132] als du wol weiste, die dranck so tieffe in gotes herz, das er mirs lonen wil von eben zu eben. Was ist dann das wuniklioch creucz an deinem herczen? (...) Das ist die gross geduld und miltikeit, die ich in meinem herczen truge.)*

Kat. 153f. (*Do disú s(lig swester starb, darnach vnläng do was einem gúten menschen vor, das ir heinlich was gesin, wie si vor ir bett stúnd vnd was schön vnd frólich gestalt. Also fraget das mentsch, wer sie wári. [154] "Jch bin din gúter frúnd." Vnd dunkt si wol, das sy es wáre, aber dar an wolt si nit gnúg han vnd wolt ein wissen haben, wer si wári. Vnd fraget si aber vnd sprach: "Wer sind ir denn?" Do entwúrt si vnd sprach: "Jch bin swester Adelheit Pfefferhartin." Do sprach der mentsch: "Wie stat es vber vch?" Do antwúrt si vnd sprach: "Mir ist recht wol. Jch leben vnd sol eweklichen leben vnd kum nit me zú dir." Do sprach si: "Wa von wend ir nit me zú mir?" Do sprach si frólichen: "Do bin ich ietzo vff dem weg ze himelrich." Vnd do sah ir das mentsch nit me. Vnd von diser gesiht wart si vol geistlicher fróð.)*

Oet. 249 (*Und in dem untrost sah si [Ite von Hutwil] mit den innern augen zwei menschen, die warent lauter als die sunnen und rot als ein feür; die fúrent durch ein ander bálder tausend stund, denn man ein aug ze samen müse getun [cf. Reg. Herz 'strewen'].)*

Tö. 49. (*Ain swester sach sy sunderlcih ainst, das ir lib erlúchtet was, das sy wond sy brunn; aber sy verstund schier das es ir von gnaden was.)*

Tö. 98, ohne 'Seele': *Seuses Vater, der welt kind, richtet ... sein leben vor seinem tod in solicher mass daz er auch erwarb die genad Gottes. Erscheint nachtodlich seinem Sohn. Sein engstliches fegfeür und wo mit er daz aller meist verdienet hett, zeigte er im mit einem jemerlichen anblick, und sagte im aus gescheidenlichen wie er im solte helffen, und das tet er mit kintlichen trewen. Also do erschein er im aber über etwas zeittes dar nach, und sagte im wie er ledig worden were.)*

Vil. 116 (*Insonderheit beschwerte sie ihr dragentes ampt und die verantwortung so viller seelen, wie dan in dem (20) capitel gemelt ist worden, da sie sich wegen der zeitlichen gescheften beklagte und ir das ampt einer obrigkeit wolt zue schwer werden... Reg Seele, 'Verantwortung'*

Vil. 130f, cf. Reg. Seele, 'Tod', 2 x (Kop.Anm)

Wei. 85 (ohne Erwähnung der Seele werden vier Schwestern Zeugen, wie eine verstorbene Schwester von den Engeln mit Freuden in den Himmel geführt und von Gott empfangen wird, so dass die Teufl verjagt werden und *einander manten und sprachen: "flihet alle, fliehent, man bringt ein swester von Weyler!"*)

Seele // Leben

Vil. 139 (cf. Reg. Seele, 'zieren')

Sinn (unvollständig)

AL 61,29 (cf. Reg. Herz, 'brechen')

Got. 126 (*und all ir sinne richtet sie dar nach - Leiden des Herrn zu vergegenwärtigen*)

Got. 130 (cf. 'einfließen')

Got. 146 (*Wann es waren etliche ... so durchnechtiges reins synnes, das sie got paten mit allem fleiss, das er ir in disser werlt nymmer kein götliche trost erceigent, wann sie getrauten im so gar wol, das er sein treu behilt an in ewiklich.*)

KiS. 105 (cf. Reg. Seele, 'fliessen')

KiS. 107 (cf. Reg. Herz, 'Trost')

KiS. 108 (*Die genad contemplativa hat sie auch gar dick und vil gehabt in sunderlichen hohen weisen, das sie lag ausswendig ir selbs ungewaltig, und ir synne und ir verstandnuss was auf geczogen in ein schauung gotlicher ding, und sich wunderte in dem spigel der ewigen wunder gotes [mit kleinen Unterbrüchen einmal drei Wochen lang].*)

Got. 109 (*trotz ritten [Wechselfieber] war sie andächtigt, so sie der ritt hat gefröret und gross arbeit geleit, das sie oft dar zu kom, das ir synn auf geczogen wurden in got, also das sie auss wendig nichcz merckt. Nach neun Jahren erscheint ihr Maria. In der selben stund ward sie gancz gesunt und stunt auf.*)

Got. 142 (*wann sie nam es in irem ganczen synn als gar.*)

Oet. 266 (cf. 'ziehen')

Tö. 112 (*Und do sy in diser grossen bitterkait, die sy hat an lib und an sinnen, IIII gantz tag gelang, do erschan ir die hailig frow sant Elisabet. [Elsbet klagt über Schmerzen, besonders am Kopf] Und lait sy ir die hand uff das hobt und gab ir die sinn wider.*)

taufrein

AL 87,20 (ohne *sel*, cf. Reg. Geist, 'Heiliger Geist')

Verstandnüsse (= "rationale Seele")

Oye 47f (XXXIV. "*Als lauter mein [Joh.Ev.] verstandnüsse was zu der edelkeit seiner nature, als plutig was der eintruck, den ich alle zeit entpfienge von den plutigen wunden seiner minne. ... [48] "So sein menschlich bild ie smehet schein vor augen der menschen, so mein verstandnüss ie leuterer was zu der edelkeit seiner natur."*)

Vereinbarung

Oye 18 (cf. Reg. Herz, 'Herz des Herrn...')

Tö.72 (*Und schowet aigenlich wie wir sine gelider worden sind und zu^o im gefüget und geheftet als die est an den bom.*)

Vernunft // Seele

Oye 19 (cf. 'Gehör der Seele')

Ad.v.Fr. XI, 22-45 (cf. Reg. Seele, 'ziehen')

KOMBINATIONEN

Begehrung, Herz und Sinne

Ad.v.Fr. VIII, 8-9 (*Do zoch got ir begerunge und ir hercze und alle ire sinne in ein ubernatürlich liecht. Sie sach des vaters gepurt in dem sune und des sünes wesen in dem vater mit der minne, und den heiligen geist wonen in beiden, und sach, daz disse drei personen ein got ist ...*) Herz 'ziehen'

Ganzheit des Menschen

KiS. 105 (*Aber was die genad jubilus sey, das merkt. Es ist ein genad, die unmessig ist und als gross, das sie nyman versweigen mag, und das sie doch nieman volkumenlich gesagen kan an sussigkeit, die so uberflussig ist, das hercz, sel und gemut und alle die andern des menschen [!] durch gossen werden mir unseglicher sussikeit so volicklichen, das nieman so zuchtig ist, der sich enthalten mug diser*

genadh. Vollkommene mynne durch leuchtet in der genad mit gotlichem licht, das ist jubilus.) 'Herz, giessen'

Geist, Gemüt, Herz

Wei 76 (Reg. Seele, 'umfassen')

Geist, Herz und Seele → Reg. Herz, 'Herz, Gemüt und Geist'

- Ort der Gnade für alle drei zutreffend (cf. Reg. Seele/Herz 'Gnade'; Reg. Geist KaE. 165 (cf. Reg. Geist, 'Geist Gottes'))

Geist, Leib und Seele

Got. 124 (cf. Reg. Herz 'fliessen')

KaE. 168 (cf. Reg. Seele, 'Vereinbarung')

Tö.98 (cf. Reg. Seele 'begehren')

Geist-Seele → Reg. Seele, 'Seele-Geist'

Gemüt-Herz

Oye 47 (Reg. Seele, 'Seele Joh.d.Ev.')

Gemüt und Herz → Reg. Herz, 'Herz und Gemüt'

Gemüt und Seele → Reg. Seele, 'Seele und Gemüt'

Gemüt und Herz - Leib

Tö. 82 (cf. Reg. Herz, 'Süssigkeit')

Gemüt, Herz und Seele

Tö. 64 (cf. Reg. Seele, 'begehren')

Vil. 54 (cf. Reg. Seele, 'Fegefeuer')

Gemüt, Herz, Leib und Seele

Vil. 50 (cf. Reg. Seele, 'peinigen')

Gemüt, Herz, Leib, Seele und Sinn

AL 85,14-17 (cf. Reg. Seele, 'heilen')

AL 86,22 (cf. 'Reg. Herz, 'schneiden')

Gemüt, Herz, Seele und Sinne

AL 91,3 (Reg. Herz, 'Jerusalem')

Herz und Leib

Wei. 71 (Mechtilt von Hundersingen wird *an unser frawen tag Annunciatio* krank und schwach in den Chor geführt. *Und da man in der antiffen h e c e s t d i e s d y wort sang: h o d i e D e u s h o m o f a c t u s*, da enpfant sie alz eins starken twinges von genaden, daz sie an alle hilf sich auf hube und stund auf ir füss und tyeff geneyget gegen der erden, daz sie unserm hern also danck sagt mit hertzen und mit leyb. Dar nach setzet sie dy selb genad wider nider in irr krafft an all ir hilf.) (Reg. Herz, 'danken')

Herz, Leib, Seele

Kat. 105 (*Herr, ich opffren dir einen müden lib, ein minnend sel vnd ein begerendes hertz.*)

AL 46 (Reg. Herz, 'Besitz Gottes')

Herz-Seele (cf. Reg. Herz, 'Herz und Seele')

cf. 'Grund' beide Reg.

Got. 144 (*und da sie [Elsbet] sterben wolt, da sprach sie ... Du solt wissen, das ich nicht lenger in den seinen wil sein den piss an den heiligen ostertag, wo denn mein herczen lieber herr ist, da wil ich mich in sein gothait sencken, daz mein sel von ir getrencket werde ewiklich. Und da sie iczunt verschieden wolt, da machet sie ein creücz über den convent, als sie urlaub von in nemen wolt, und dar nach hube sie ir hende auff gegen got, und sprach: In manus tuas domine commendo spiritum meum, und schide ir sel von irem reinen leibe, und flog zu dem, des gemachel schacztes sie wartend was an ende.)* Seele, 'tränken'

Kat. 119 (*Darumb wölt ich mir gern allú min'v gelider lāssen zerschniden vnd all min ādran vsziehen vnd all die marter liden, die ie kein hertz erdenken ald betrachten kund.*) cf. Kat. 122 (*Alle, die nach im jameret, die wil er [der hl.Geist]*

trästen mit als vnbegriffenlichem trost, das nie hertz darnach kond gedenken noch nie sele da von betrahten kund.) [Diff.?)

Oye 34 (XIX. *Ich was zu einer zeit in kumer, wie ich mein schulde gebeichten künde, und warent meine sinne gar verworren. Do wart gesprochen: "Der feint suchet nit die lauterkeit deiner sel, sunder das er zerstör dein hercze." Und zu einer zeit was ich auch in sölchen kummer. Do wart gesprochen sussiglich: "Dir ist niht erkant, was gemachelliche minne verswenden mag? Mein rwe in dir låutteret alle die flecken deiner sele." "Mein herr, wann ist dein rwe in mir?" "Denn ist mein rwe in dir, so mein begirde dein hercz sündert von allem åuserlichen sachen.")* Reg. Seele 'rein'

Wei. 71 (Mechtilt von Hunderingen: *Sie hört zu einem mal predigen, daz daz plut unseres herren sich nicht als mynniglich und alz andehtiklich vereinet mit einem rewigen hertzen alz mit einer megde sel. Da von kom sie in grossen jamer, wann sie in der werlt waz gewesen. Da tröst sie unser herr und sprach zu ir: "ich will dich reinigen mit meinem rosenvarben plut und alz lawter machen, alz da du auss der tawff kömde, und will dich zyren und krönen mit mein selbs magtum.")* Herz, 'reutig'

Herz und Sinn

Tö. 63f. (*Da sprach unser her gar sůseklich: "Sit du nun kaines trostes gerst denn minen, und allen andren trost wil lon faren, so wil ich dich selber trösten und wil dich trosten mit minen hailigen lib und mit minem hailigen blút und mit miner hailigen sel und mit miner hailigen gohait, und wil dir allen den trost gen den ich minen jungern gab an dem grossen dunsttag, und solt wissen das ich diner sel und dines libs selb pflegen wil. Ich han niemant so lieb denn ich din getrúwe won mir selber alain, und solt wissen das dir mines trostes niemer sol gebresten; won was dich widerwertiges an gat, so ker nun in din hertz: da findest du mich mit allem trost und mit allen froden. Min fil liebe und min vil sálige, du solt wissen das das himelrich di aigen ist, wenn du von diser welt schaidest. Ich gib dir minn ewigen segen." [64] Und den enpfieng sy frólich und gútlich, und do fúr úns her von ir uff in den himel und fúr ir hertz und ir sinn mit im, das ir fúr des mal gótlischer gnaden und himelscher sennungen selten ie gebrast, won ir hertz das enbran als gar von der gegenwirtikait únsers heren das sy nit kund genúgen dar an das er ir sel und ir gemút durch gossen hat mit siner gótlischen sússikait: sy begert och von grund ires hertzen das er ir geb liplichen ze enpfinden etliches siner v minzaichen, das sy das ser durch sin liebi trúg und im sines lidens ain klain da mit dankete.* Seele, 'Gottes Seele'

Leib und Seele → Reg. Seele, 'Leib und Seele'

Leib, Seele und Sinne

AL 83,6-7 (Reg. Seele, 'Seele, Leib und Sinne')

Leib, Geist, Seele

KaE. 168 (Reg. Seele, 'Vereinbarung')

Seele und Vernunft → Reg. Seele, 'Seele und Vernunft'

GEMÜT

Adh. 180 (cf. Reg. Herz, 'Gott/Christus im Herzen')

Got. 127 (cf. Reg. (*Und diss es honiukflussiges lob sol ein iglicher mensch, das so selick ist, zu des oren es kumet, in sein inner gemüt sencken den worten, das es wirdig werd, das es sey ein mit volger diss begirlichen lobes mit der gefronten*

heiligen in der ewigen freude. Diss edlen lobes anvanck ist also: Merck eben (A.1: Rotschrift). Herre heiliger Vater, ich lobe und ere dich mit disem gebete, als du pist in deiner wundersamen ewikeit. (...) bis S.130 unten)

KaE. 160 (Darin er hãt gesteket sie spitz sindes gemütz.)

Kat. 125 (Do stünd si vff vnd gieng hinder den altar vnd húb ir hertz vnd ir gemüt mit grosser begird vff gen sant Johannes.)

KiS. 105 (Ein rechez miltecz erbermdess hercz und gen allen menschen mit lautern herczen und gemut dinet sie unsern herrn all ir tag mit ganzem fleiss.)

KiS. 105 (Man sol wissen, wer zu der genad Jubilus komen will ... der muss genzlich frey sein herczen und gemutes von aller anhaftung zergencklicher ding, und muss haben ganzze lautrikeit, die unvermengt sey.)

KiS. 105 (Aber was die genad jubilus sey, das merkt. Es ist ein genad, die unmessig ist und als gross, das sie nyman versweigen mag, und das sie doch nieman volkumenlich gesagen kan an sussigkeit, die so uberflussig ist, das hercz, sel und gemut und alle die andern des menschen durch gossen werden mir unseglicher sussikeit so volicklichen, das nieman so zuchtig ist, der sich enthalten mug diser genAdh. Volkumene mynne durch leuchtet in der genbad mit gotlichem licht, das ist jubilus.)

KiS. 119 (cf. Reg. Seele 'Gott in der Seele')

Oet. (Muschg 203: Sie will wissen: 'Wie wird mir kund, dass ich in den Grund der göttlichen Natur zurückfließe?' Da antwortet ihr Christus selbst: 'Wem ich die gleichste Gleichheit mit meinem Kreuz bestimmt habe, der hat auch allezeit mit mir den wesentlichen Rückfluss in den tiefsten Grund meines Vaters. Er leuchtet Bild gegen Bild und erspiegelt sich Glast in Widerglast, und dies kommt von der ledigen Einigkeit deines Gemütes.' (A.S.417: Eins.470.506f., cap.34; Teile davon Rh 159.152-155)

Oye 3 (cf. Reg. Herz 'väterliches')

Oye 4 (cf. Reg. Geist 'geistgemäss')

Oye 16-17 (Aber wie ein mensch müg haben ein unterscheid, wen es von got oder von eignen sinnen komme? Do spricht sant Thomas, das ettliche offenwarunge ist also von gotte, daz ein mensch zumal an allen czweifel sicher ist; auch etlich einsprechen, daz zu ettlicher zeit menschliches gemüt als unwissende leidet, als sant Augustinus spricht, daz ist als taugen, als sant Thomas sprichet, das der mensch etwenn nit eigentlichen kan erkennen, was gottes oder was sein selbs ist. Doch, als sant Gregorius uber Esehielem schreibet, die weissagen (A.22: 'Propheten') in ir offenbarunge wurdent geswinde hierinnen von dem heiligen geiste geweisert und aussgericht, das ir lautter gemüte nit irrite. Sant Augustinus schreibet von seiner seligen muter, das die sprach, das si mit neiswas unseglichen einsmacke, den sie nit geworten könde, hat einen unterscheid unter warer offenbarung gotes und ir eignen sele, das sie heiset ein treümliche offenwarunge. Sant Thomas sprichet, das die offenwarunge, di da beschihet mit dem blosen schawen der worheit, ist edler und würdiger denn die da beschiehet mit leiplicher geleicheit, wan sie näher ist dem schawen der glori. Wann nun diss [17] ein sunderliche selczene gab ist von gotte, so sol sich ir nimant mit lerer hant, das ist mit leinen werken annemen, dem es von got nit ist gegeben. Dise wort wurdent zu ir gesprochen von gotte: "Ich han von vetterlicher hertzlicheit sölich einsprechen in dein sele, das du ein mitwürckerin seiest mit mir meiner götlichen werken in der weise, als ich si eingossen hab deiner vernunft, das du si also eingiesest in meiner freunden herczen, und das du die frucht der worte nissende werdest in mir noch dem höchsten adel, als si gewurken mügen in meiner freünde herczen. Wolte ich mich nicht meinen gelideren erzeigen durch dich, ich offenwarte dir nit als dick die verporgenheit meiner taugen.")

Oye 28 (cf.Reg. Herz, 'Schmerz, Pein')

- Oye 34 (XX. Ich hette zu einer zeit grosse hertikeit, do ich gottes leichnam empfangen hette, und was mir gar peinlich, und wart gesprochen also: "Was ist dir miniklicher von mir denn der pitter tod, den ich geliden han durch dich? Also ist mir nit miniklicher von dir denn das sterbende und das verwunt gemüte, das du hast nach mir.")
- Oye 35 (XXI. *"Das nechste ist, allen dingen sterben und mir allein leben. Nicht ist, daz natürlicher und eigentlicher würcke das ewig leben denne alle zeit ein tödung, ein sterbende gemüte allen geschafften dingen und unterworffen und entsincken und vernichten sich selber unter alle creatur. Wa aller dingen vergessen wirt in mir, in dem wercke widergleste ich in mir selber nach dem natürlichsten und inersten adel meiner nature. (...). Ein söllich gemüte, das do wuste und eitel worden ist aller geschaffner dinge noch in sich nicht geformen noch gepilden mag dekein creatürlicheit, machet mich beweglich ausszugiessene di innersten sössikeit meiner götlichen nature. Ein aussgang aller geschaffner dingen auser deinem gemüte machet mich dir ingnade. ..."*)
- Oye 41, XXVII. (cf. Reg. Herz 'rühren')
- Oye 47 (cf. Reg. Seele, 'Seele Johannes' des Evangelisten')
- Oye 49 (cf. Reg. Seele, 'Grund')
- Tö. 6 (cf. Reg. Seele 'Wunder...')
- Tö. 9 (Vorrede Joh. Meier: *das da gar lüstlichen ze hören ist götlichem gemüt, und gar vil anders seit er ir* [Seuse zu Elsbeth Stagel])
- Vil. 50 (cf. Reg. Seele, 'peinigen')
- Vil. 53 (cf. Seele, 'Fegefeuer')
- Vil. 129 (*augen meines gemüeths*; cf. Reg. Herz 'ausschütten')
- Wei. 68 (*daz ir gemüt und all ir sinn alz gar auf gezogen waren in got*; cf. Reg. Herz 'entzündten')
- Wei. 75 (... *da sie* [Guta Jüging] *waz an irem gepet, da ward sie gezucket in ein jubel irs gemutez und unverstent, daz sie got ward zu gefüget in einem licht an dy pildung aller ding, und erkant, daz sie alz volkumenlichen vereinet ward mit got und er mit ir, alz sie getrawet, daz sie yn sölt haben in dem ewigen leben. Und da sahe sie dy pyldunge aller ding in got und wie dy geschepfde zu ir waren gefüget zu der gothait.* (A.: "vgl. Nr.XVI Elisabeth von Frauenberg. Nach scholastischer Lehre, die auf Plato-Augustinus zurückgeht, sind alle Dinge der Idee nach in Gott; daher sieht die mit Gott in der höchsten Beschauung vereinigte Seele in ihm und durch ihn alle geschaffenen Wesen. An pantheistische Auffassung ist dabei nicht zu denken. Verwandte Stellen in den Viten von Adelhausen 165, Katharinental 178. Zur weiteren Erklärung vgl. noch Seuses Leben 157,20ff.; Büchlein der Wahrheit 331,16ff. und die Anmerkungen dazu; Banz, minnende Seele 73,366f.") *Sie sah auch mit einer angesicht alle dy werlt* [cf. Benz, Vision 503ff.] *und dauht sy, sie sehe ferren ein klein schifflein in vil wassern: also wer alle dise werlt gegen der grossen gothait, mit der sie waz ümvangen.*)
- Wei. 76 (cf. Reg. Seele 'umfängen')
- Wei. 80 (aufgezogen; cf. Reg. Herz 'entzündten')

V. BIBLIOGRAPHIE

A. Quellen

1. Schwesternbücher

- Adh.*: Adelhausen. König, Hg., "Die Chronik der Anna von Munzingen: Nach der ältesten Abschrift mit Einleitung und Beilagen", *Freiburger Diözesan-Archiv*, 13(1880), 129-236.
- Got.*: Gotteszell. Roth, F.W.E., "Aufzeichnungen über das mystische Leben der Nonnen von Kirchberg bei Sulz Predigerordens während des XIV. und XV. Jahrhunderts", *Alemannia. Z. f. Kunst und Altertum bes. d. alem.-schwäb. Gebiets*, 21(1893), 123-148.
- Ka.*: Katharinental. Meyer, R., *Das >St. Katharinentaler Schwesternbuch<: Untersuchung, Edition, Kommentar*. Tübingen: Niemeyer, 1995. (Münchener Texte und Untersuchungen zur dt. Lit. d. MAs, 104)
- KaE.*: Katharinental-Erweiterungsgut. Meyer, R., *Das >St. Katharinentaler Schwesternbuch<: Untersuchung, Edition, Kommentar*. Tübingen: Niemeyer, 1995. 140-181.
- KiH.*: Kirchberg bei Haigerloch. Birlinger, A., Hg., "Leben heiliger alemannischer Frauen des XIV XV Jahrhunderts IV. Die Nonnen von Kirchberg bei Haigerloch", *Alemannia*, 11(1883), 1-20 (paraphrasierend, nicht berücksichtigt).
- KiS.*: Kirchberg bei Sulz. Roth, F.W.E., "Aufzeichnungen über das mystische Leben der Nonnen von Kirchberg bei Sulz Predigerordens während des XIV. und XV. Jahrhunderts", *Alemannia*, 21(1893), 104-123.
- Tö.*: Töss. Vetter, F., Hg., *Das Leben der Schwestern zu Töss, beschrieben von Elsbet Stigel, samt Vorrede von Johannes Meier und dem Leben der Prinzessin Elisabeth von Ungarn*. Berlin: Weidmann, 1906. (Deutsche Texte des Mittelalters, VI)
- Oet.*: Oetenbach. Zeller-Wermüller, H./J.Bächtold, "Die Stiftung des Klosters Oetenbach und das Leben der seligen Schwestern daselbst: Aus der Nürnberger Handschrift", *Zürcher Taschenbuch*, NF, 12(1889), 213-276.
- OetErg.*: Oetenbach-Ergänzung. Hoppeler, G., "Ein Erbauungs- und Andachtsbuch aus dem Dominikanerinnenkloster Ötenbach in Zürich, vom Jahre 1436", *Z.f. Schw. Kirchengesch.*, 28(1924), 210-16.
- Vil.*: Villingen. Glatz, K.J., Hg., "Chronik des Bickenklosters zu Villingen 1238-1614", *Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart*, 151. Tübingen, o.V., 1881.
- Wei.*: Weiler. Bihlmeyer, K., Hg., "Das mystische Leben in dem Dominikanerinnenkloster Weiler bei Esslingen im 13. und 14. Jahrhundert", *Württembergische Vierteljahresschrift für Landesgeschichte*, NF, 25(1916), 61-93.

2. Einzelpersönliche Viten

- AL*: Adelheid Langmann: *Die Offenbarungen der Adelheid Langmann, Klosterfrau zu Engelthal*, hg.P.Strauch. Strassburg: Trübner, 1878. (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker, XXVI)
- Ad.v.Fr.*: Adelheit von Freiburg: Schneider-Lastin, W., "Von der Begine zur Chorschwester: Die Vita der Adelheit von Freiburg aus dem 'Ötenbacher Schwesternbuch'. Textkritische Edition mit Kommentar", *Haug, W./W.Schneider-Lastin, Hg., Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu*

erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte.

Tübingen: Niemeyer, 2000. 515-61.

CE: Christina Ebner: *Leben und Gesichte der Christina Ebnerin, Klosterfrau zu Engelthal*, Hg. G.W.K.Lochner, Nürnber: Recknagel, 1872. Nhdt.: *Das Büchlein von der Gnaden Überlast von Christine Ebnerin*. Aus dem Altdeutschen übertragen und eingeleitet von W. Oehl. Paderborn: Schöningh, 1924. (Dokumente der Religion, XI.)

Oye: Elsbeth von Oye (in Vorbereitung, freundlicherweise zur Verfügung gestellt von Herrn Schneider-Lastin)

B. Forschungsliteratur

- Abegg, E., Hg., *Der Pretakalpa des Garuda-Purana. Eine Darstellung des hinduistischen Totenkultes und Jenseitsglaubens*. Berlin: De Gruyter, 1956.
- Abusch, T., "Ghost and God: Some Observations on a Babylonian Understanding of Human Nature", *Baumgarten, A.I./J.Assmann, G.G.Stroumsa, Hg., Self, Soul and Body in Religious Experience*. Leiden/Boston/Köln: Brill: 1998. 363-83. (Studies in the History of Religions. Numen Book Series. 78)
- Acklin Zimmermann, B., "Die Nonnenviten als Modell einer narrativen Theologie", *Haug, W./W.Schneider-Lastin, Hg., Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*. Tübingen: Niemeyer, 2000. 563-80.
- Acklin Zimmermann, B.W., *Gott im Denken Berühren. Die theologischen Implikationen der Nonnenviten*. Freiburg/CH: Univ.v., 1993. (Dokimion, NF 14)
- Adidevânanda, S., "La Notion du Coeur dans la viel spirituelle de l'Inde", *Le Coeur, Etudes Carmélitaines* 29(1950), 88-95.
- Akrap, D./K.S. Davidowicz, "Sich versenken – in welchen Gott? Probleme des Gottesbildes in der kabbalistischen Mystik", *Delgado, M./A.P.Kustermann, Hg., Gottes-Krise und Gott-Trunkenheit. Was die Mystik der Weltreligionen der Gegenwart zu sagen hat*. Würzburg: Echter, 2000, 73-92.
- Aland, B., "Seele, Zeit, Eschaton bei einem frühen christlichen Theologen: Basilides zwischen Paulus und Platon", *Holzhausen, Hg., psyche-Seele-anima, FS Karin Alt*, 255-78.
- Alder, H. "Fundus animae - der Grund der Seele", *Dt.Viertelj.schr.f. Lit.w. u. Geistesgesch.*, 62(1988), 197-220.
- Allo, E.B. OP, *Paul: Seconde Épitre aux Corinthes*, 2.A., Paris: Gabalda, 1956.
- Alm, B., *Über die Seele*. Münster, Lit, 1996. (Philosophie, 22)
- Alt, K., *Philosophie gegen Gnosis: Plotins Polemik in seiner Schrift II 9*. Mainz: Akd. Wiss.u.Lit., 1990. (Ak.d.Wiss. u. d. Lit., Abh. d. geistes- und sozialwiss. Kl., Jg. 1990, 7)
- Alt, K., *Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios und Plotin*. Mainz: Ak.d.Wiss.u.d.Lit./ Stuttgart: Steiner, 1993. (Ak.d.Wiss.u.d. Lit., Abh. d. geistes- u. sozialw. Kl., 1993, 8)
- Amat, J., *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*. Paris: Études augustiennes, 1985.
- "Âme", *Dict.Spir.* 1(1937), 436-40 (L. Reypens, SJ).
- Amiot, F., "Deum nemo vidit unquam: Jo., I, 18", *Mélanges biblique, rédigé en l'honneur de André Robert*. Paris: Bloud&Gay, o.J. [1965].(Travaux de l'institut catholique de Paris, 4). 470-77.

- Amis, R., *A Different Christianity. Early Christian Esotericism and Modern Thought*. NY: State Univ. of NY Press, 1995. (SUNY Series in Western Esoteric Traditions).
- Ancelet-Hustache, J., *La vie mystique d'un monastère Dominicaines au moyen âge d'après la chronique de Töss*. Paris: Lib.ac.Perrin, 1928.
- Annas, J., *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley ua.: Univ. of Calif. Press, 1992. (Hellenistic Culture and Society, 8)
- Anzulewicz, H., *De forma resultante in speculo. Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus. Eine textkritische und begriffsgeschichtliche Untersuchung in zwei Teilen. Teil II: Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus*. Münster: Aschendorff, 1999.
- Apostolopoulos, C., *Phaedo Christianus. Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen "Phaidon" und dem Dialog Gregors von Nyssa "Über dei Seele und die Auferstehung"*. Frankf.a.M. ua.: Lang, 1986. (Europäische Hochschulschriften, XX, 188)
- Armstrong, "Beauty and the Discovery of Divinity in the Thought of Plotinus". Armstrong, *Plotinian and Christian Studies*. Norfolk: Variorum, 1979, XIX.
- Armstrong, A.H., "Man in the Cosmos", den Boer, W. u.a., Hg., *Romanitas et Chistianitas* (FS Waszink), Amsterdam/London: North-Holl.Publ.Comp., 1973, 5-14.
- Armstrong, A.H., "The Self-Definition of Christianity in Relation to Later Platonism" (1980), A.H.A., *Hellenic and Christian Studies*. VIII. Aldershot: Variorum, 1990. (Collected Studies, 324)
- Armstrong, A.H., "The Divine Enhancement of Early Beautis: The hellenic and Platonic Tradition" (Eranos, 53, 1984), Armstrong, *Hellenic and Christian Studies*, IV. Aldershot: Variorum, 1990. (Collected Studies 324)
- Armstrong, A.H., Hg., *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*. London: Routledge&Kegal, 1986. (World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest, 15)
- Ashton, J., *The Religion of Paul the Apostle*. New Haven/London: Yale Univ.Press, 2000.
- Assmann, J./G.G.Stroumsa, Hg., *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999. (Studies in the History of Religions, 88. Numen Book Series).
- Atzberger, L., *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente. Mit bes. Ber. der jüd. Esch. im ZA Christi*. Freib.: Herder, 1890 (ND: Graz: Akad. Verl.anst., 1977)
- Auer, J./J. Ratzinger, *Kleine katholische Dogmatik 9: Eschatologie – Tod und ewiges Leben*. Regensburg: Pustet, 6., erw. A., 1990.
- Aujoulat, N., *Le néoplatonisme alexandrin Hiérocles d'Alexandrie. Filiations intellectuelles et spirituelles d'un néo-platonicien du Ve siècle*. Leiden: Brill, 1986. (Philosophia antiqua, 45)
- Bachl, G., *Eschatologie I und II*. Graz/Wien/Köln: Styria, 1999. (Texte zur Theologie. Dogmatik, hg. W. Beinert)
- Baeumker, C., *Witelo: Ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts*. Münster: Aschendorff, 1908. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 3,2)
- Baeumker, C., "Der Platonismus im Mittelalter" (1916), *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Vorträge und Aufsätze*. Münster i.W.: Aschendorff, 1927. 139-80. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 25, 1/2)

- Baltes, M., "Zur Philosophie des Platonikers Attikos", Blume, H.D/F.Mann, Hg., *Platonismus und Christentum* (FS H.Dörrie). Münster: Aschendorff, 1983. (JB f. Antike und Chr. Erg.bd. 10). 38-63.
- Balthasar, H.U., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. III, 2: *Theologie*, 2: *Neuer Bund*. Einsiedeln: Joh.v., 1969.
- Balthasar, H.U., "Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik", Beierwaltes, W./H.U., Balthasar/A.M. Haas, *Grundfragen der Mystik*. Einsiedeln: Johannes-V., 1974. 39-71. (Kriterien 33)
- Balthasar, H.U., *Theodramatik*, 4: *Das Endspiel*. Einsiedeln: Johannes-V., 1983.
- Bardenhewer, O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, II. Freiburg i.Br.: Herder, 2., umgearb. A., 1914.
- Bargheer, E., *Eingeweide: Lebens- und Seelenkräfte des Leibesinneren im deutschen Glauben und Brauch*. Berlin/Leipzig: De Gruyter, 1931.
- Banz, R., *Christus und die minnende Seele. Zwei spätmhd. myst. Gedichte ...*. Breslau: Marcus, 1908 (Germanist. Abh. 29).
- Barth, H., *Die Seele in der Philosophie Platons*. Tüb.: Mohr, 1921.
- Baumgarten, A.I./J.Assmann, G.G.Stroumsa, Hg., *Self, Soul and Body in Religious Experience*. Leiden/Boston/Köln: Brill: 1998.
- Bayer, H., *Gral. Die hochmittelalterliche Glaubeskrisis im Spiegel der Literatur*, 1. Stuttgart: Hirsemann, 1983. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 28.1)
- Bayer, H., "The Phenix in the Desert: Neoplatonic Mysticism as Reflected in Twelfth/Thirteenth Century Literature and Criticism", *Studia Mystica* 11(1988), 32-59.
- "Beatitude", *Encyclopaedia Judaica*, 4. Jerusalem: Keter, 1971. 359-63.
- Beierwaltes, W., *Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen* (Diss. München, 1957). München: Novotny&Söllner.
- Beierwaltes, W., Hg., *Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*. Heidelberg: Winter, 1987. (Abh. d. Heidelb. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Jg. 1987, Abh. 1)
- Beierwaltes, W., *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*. Frankf.a.M.: Klostermann, 2001.
- Beierwaltes, W., *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1965. (Philosophische Abhandlungen, 24)
- Beierwaltes, W., "Negati Affirmatio: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena", *JB der Görres-Ges.*, 83(1976), 237-65.
- Beierwaltes, W., *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1991.
- Beierwaltes, W., "Plotins Metaphysik des Lichtes" (1961), Zintzen, C., Hg., *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Darmstadt: WBG, 1977, 75-117. (Wege der Forschung, 436)
- Beierwaltes, W., *Platonismus im Christentum*. Frankf.a.M.: Klostermann, 2., korr. A., 2001. (Philosophische Abhandlungen, 73)
- Beierwaltes, W., *Visio Facialis. Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*. München: Bayer. Akad.d. Wiss., 1988. (Bayer. Ak.d. Wiss., phil.hist. Kl., Sitzungeber. 1988, 1)
- Bender, W., "Metaphysik und Asketik", *Arch.f.Gesch.d.Phil.* 6(1893), 1-42, 208-224, 301-331.
- Benz, E. *Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz: Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jg. 1951. Nr.3.

- Benz, E., "Paulus als Visionär. Eine vergleichende Untersuchung der Visionsberichte des Paulus in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen", *Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz: Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, 2(1952). 81-121.
- Benz, E., Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte", Benz, E., Hg., *Der Übermensch*. Zürich/Stuttg.: Rhein-V., 1961. 19-162.
- Berger, K., *Die Ausdrücke der Unio mystica im Mittelhochdeutschen*. Berlin: Ebering, 1935. (Germanische Studien, 168)
- Bernheim, P.-A./G. Stavrides, *Welt der Paradiese – Paradiese der Welt*. Zürich: Artemis&Winkler, 1992. (Franz. Or. *Paradis, paradis*, Paris: Plon, 1991).
- Bertholet, A., *Die israelitische Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*. 2., gänzl. umgearb. u. erw. A., Tübingen: Mohr, 1914. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 16)
- Bertholet, A., *Dynamismus und Personalismus in der Seelenauffassung*. Tübingen: Mohr, 1930. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 142)
- Bertholet, A., *Wörterbuch der Religionen*. 3.A. hg. K.Goldammer. Stuttgart: Kröner, 1976.
- Betz, H.-D., "De sera numen vindicata (Moralia 409E-438A)", Betz, H.-D., Hg., *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*. Leiden: Brill, 1975. 81-235. (Studia ad corpus hellenicum Novi Teamenti, 3)
- Betz, H.D., "Observations on Some Gnosticizing Passages in Plutarch", *Proceedings of the Int. Coll. on Gnosticism. Stockholm August 20-25, 1973*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1977. 169-78. (Kungl. Vitterhets Historie och antikvitets akademiens Handlingar, filologisk-filosofika serien, sjuttonde delen)
- Betz, H.D., *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*. Tübingen: Mohr, 1967. (Beiträge zur historischen Theologie, 37)
- Betz, W., "Zum germanischen etymologischen Wörterbuch", o.Hg., *Festgabe für L.L. Hammerich*. Kopenhagen: Naturmethodens Sproginstitut, 1962. 7-12.
- Beyschlag, K., "Was heisst mystische Erfahrung? Entwickelt an den Bsp. Euagrius Pontikos und Symeon, dem Neuen Theologen", *Reller, H./M.Seitz, Hg., Herausforderung: Religiöse Erfahrung. Vom Verhältnis evangelischer Frömmigkeit zu Meditation und Mystik*. Göttingen: V&R, 1980.
- Bianchi, U., "Plutarch und der Dualismus", in *Haase, W./H. Temporini, Hg., Aufstieg und Niedergang*, II, 36,1, 1987. 350-65.
- Bickel, E., *Homerischer Seelenglaube. Geschichtliche Grundzüge menschlicher Seelenvorstellungen*. Berlin: Dt. Verlagsges. f. Pol.u.Gesch., 1926. (Schriften der Königsberger Gelehrten Ges., 1. Jahr, Geistesw. Kl., 7)
- Bieler, L., *UEIOS ANHR. Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*, 1. Wien: Höfel, 1935.
- Biesterfeld, W., "Herz", *HWPPh*, 3(1974), 1100-1112.
- Bihlmeyer, K., "Die Selbstbiographie in der deutschen Mystik des Mittelalters", *Theol.Quart.schr.*, 114(1933), 504ff.
- Bischof, M., *Unsere Seele kann fliegen. Über Nikola Tesla, Ausserkörperlichkeit, Heilige Orte ...* Wald: Verlag im Waldgut, 1985.
- Bischof, M., *Biophotonen. Das Licht in unseren Zellen*. Frankfurt a.M.: Zweitausendundeins, 1995.
- Blank, W., *Die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts: Eine Studie zur hagiographischen Literatur des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung der Visionen und ihrer Lichtphänomene*. Diss. Freib.i.Br., 1962.
- Blasius, T., "Das himmlische Feuer. Eine motivgeschichtliche Studie" (Diss., masch., Bonn 1949).

- Bleeker, C.J., *The Sacred Bridge. Research into the Nature and Structure of Religion*. Leiden: Brill, 1963. (Studies in the History of Religion. Suppl. to Numen, 7)
- Blersch, H., "Abgestiegen zu der Hölle. Die Verwandlung des Sterbens durch den Descensus ad inferos". Nyssen, W., Hg., *SIMANDRON. Der Wachklopfer. Gedenkschrift für Klaus Gamber*. Köln: Luthe-V., 1989. 59-94.
- Blumenthal, H.J., "Some Problems about Body and Soul in Later Pagan Neoplatonism: Do They Follow a Pattern?", Blume, H.D/F.Mann, Hg., *Platonismus und Christentum* (FS H.Dörrie). Münster: Aschendorff, 1983. (JB f. Antike und Chr. Erg.bd. 10). 75-84.
- Blumenthal, H.J., "Alexander of Aphrodisias in the later greek comm. on Arist. De anima", *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*. Aldershot, Variorum, 1993. XIV.
- Blumenthal, H.J. "Soul Vehicles in Simplicius". *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*. Aldershot, Variorum, 1993. XVII.
- Böhm, T., "Welche Bedeutung hat das christologische Problem einer *unio* von Gott und Mensch für eine *eine unio mystica*? Überlegungen zu Texten des Ostens", Haug, W./W.Schneider-Lastin, Hg., *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*. Tübingen: Niemeyer, 2000. 31-50.
- Böhme, C., "Körper und Seele: Antike", Dinzelbacher, P., Hg., *Europäische Mentalitätsgeschichte*. Stuttgart: Kröner, 1993. 154-60.
- Böhme, W., "Entrückung in das Paradies: Über mystischen Glauben", Böhme, W., Hg., *Von Eckhart bis Luther: Über mystischen Glauben*. Karlsruhe, Ev. Akad., 1981. 75-79. (Herrenalber Texte, 31)
- Bömer, F. *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie* (Diss., Bonn 1934). Leipzig: Harrassowitz, 1936. (Klassisch-Philologische Studien, 7)
- Boehringer, E., Hg., *Das Herz 1: Im Umkreis des Glaubens*. Biberach a.d.Riss: Thomae, 1965 (Privatdruck).
- Boehringer, E., Hg., *Das Herz 3: Im Umkreis des Denkens*. Biberach a.d.Riss: Thomae, 1965, Privatdruck).
- Bohle, G., *Die Frage der Läuterung im Alten Testament anhand von ausgewählten Texten*. Budapest: Márton Aron Kiadó, 1998. (Studia theologica budapestinensia, 20)
- Bonnet, H., "Der Gott im Menschen", *Studi in Memoria di Ippolito Rosellini ...* Vol. 1. Pisa: Lischi&Figli, 1949. 237-52.
- Bos, A.P., "Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle (Anim. I, 3,407B 13-26)", *Hermes* 128(2000), 20-31.
- Bottéro, J., "Le pays-sans-retour", Kappler, C. u.a., *Apocalypses et voyages dans l'au delà*. Paris: DuArt, 1987. 55-82.
- Botterweck, J., u.a., Hg., *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1984.
- Bousset, W., "Die Himmelsreise der Seele", *Arch.f.Rel.W.* 4(1901), 136-69, 229-73. ND Darmstadt: WBG, 1961 (Libelli, 71).
- Bowyer, R.A., "Visions of the Disembodied Soul in the Twelfth and Thirteenth Centuries". Diss. (masch.). Exeter, 1981.
- Boyadjian, N., *Le Coeur: Son Histoire, son Symbolisme, son Oiconographie et ses Maladies*. Antwerpen: Esco: 1980.
- Brandstätter, Leopold (Leobrand). *Freude, Freude, Freude*. Wels: Welsermühl, 2.A., 1968.
- Brandon, S.G.F., *Man and his Destiny in the Great Religions*. Manchester: Manch. Un.Pr., 1962.

- Bréhier,É., *La philosophie de Plotin*. Paris: Vrin, 1968. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)
- Bremmer, J., *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: Pr. Univ.Pr., 1983 [4.A.1993].
- Brenk, F.E., SJ., "Darkly Beyond the Glass: Middle Platonism and the Vision of the Soul", *Gersh/Kannengiesser, Hg., Platonism in Late Antiquity*, 1992, 39-60.
- Brenk, F.E., SJ., "The Origin and the Return of the Soul in Plutarch", *Relighting the Souls: Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religious, and Philosophy, and the New Testament Background*. Stuttg.: F.Steiner, 1998. 28-49; "Time as Structure in The Daimonion of Sokrates" *ebd.* 59-81; "Genuine Greek Demons. Hesiod and Plutarch" *ebd.* 170-81.
- Breure, L., "Männliche und weibliche Ausdrucksformen in der Spiritualität der Devotio Moderna", *Dinzelbacher, P./D.R.Bauer, Hg., Frauenmystik im Mittelalter*. Ostfildern: Schwabenv., 1985, 231-55.
- Brock, S., "The Spirituality of the Heart in Syrian Tradition", *The Harp*, 1(1988), 93-115.
- Broek, R. van den, "The Hermetic Apocalypse and other Greek Predictions of the End of Religion", *Broek, van den, R./C. van Heertum, Hg., From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: In de Pelikaan, 2000. (Pimander. Text and Studies published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica, 4). 97-114.
- Brown, Jacqueline/William P.Stoneman. Hg., *"In a Distinct Voice:" Medieval Studies in Honour of Leonard E. Boyle. O.P.* Notre Dame IN: Un.of Notre Dame Press, 1997.
- Brown, P., "Vermittler des Heiligen: Der christliche Heilige in der Spätantike", P.B., *Autorität und Heiligkeit. Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches*. 80-109. Stuttgart: Reclam, 1998 (engl. Or.: Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World, 1995).
- Brunner, H., "Das Herz im ägyptischen Glauben", *Boehringer, E., Hg., Das Herz 1: Im Umkreis des Glaubens*. Biberach a.d.Riss: Thomae, 1965 (Privatdruck). 81-106.
- Bürkle, S., *Literatur im Kloster: historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts*. Tübingen/Basel: Francke, 1999. (Bibliotheca Germanica, 38)
- Bultmann, R., "Untersuchungen zum Johannesevangelium", *Z.f.nt.W.* 29(1930). ND in *Exegetica*, hg. E.Dinkler (Tübingen: Mohr, 1967), 124-97.
- Bunge, G., "'Nach dem Intellekt leben.' Zum sog. 'Intellektualismus' der evagrianischen Spiritualität", *Nyssen, W., Hg., Simandron. Der Wachklopfer. Gedenkschrift für Klaus Gamber (1919-1989)*. Köln: Luthe, 1989. 95-109.
- Burckhardt, J., *Die Zeit Constantins des Grossen*. Wien: Phaidon, o.J. [1.A.1853].
- Burdach, K., *Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit*. Burdach, K./P.Piur, Hg., Briefwechsel des Cola di Rienzo, 1. Berlin: Weidmann, 1913. (Vom Mittelalter zur Reformation, 2,1)
- Burkert, W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart: Kohlhammer, 1977. (Die Religionen der Menschheit, 15)
- Burkert, W., *Ancient Mystery Cults*. Cambridge u.a.: Harv. Un. Press, 1987.
- Bussmann, F., SCJ, "Die Geschichtlichkeit der Tösser Mystik. Ein kritischer Beitrag zur mittelalterlichen Frauenmystik nach Elsbeth Stagels Schwesternviten von Töss." Diss. (masch.), Freiburg (Schweiz), 1951.
- Bynum, C.W. "Woman Mystics and Eucharistic Devotion in the 13th Century." *Women's Studies*. 11 (1984). 179-214.
- Bynum, C.W., "Religious Women in the Late Middle Ages", *Raitt, Hg., Christian Spirituality 2: High Middle Ages and Reformation*. London: Routledge&Kegan

- Paul, 1987. 121-39 (World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, 17)
- Bynum, C.W., *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. NY: Columbia UN.Press, 1995 (Lectures on the History of Religions, New Series 15).
 - Carozzi, C., *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*. Rom: École française, 1994. (Collection de l'école française de Rome, 109)
 - Carozzi, C., *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e-XIII^e siècle)*. Rom: École française, 1994. (Collection de l'école française de Rome, 109)
 - Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Tübingen: Mohr, 4. A., hg. A.Bertholet/E. Lehmann, 1925.
 - Chapeaurouge, D.de, "Die Darstellung der Seele in der bildenden Kunst des Mittelalters", Jüttemann, G./M.Sontag/C.Wulf, Hg., *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*. Weinheim: Psych. V.Union, 1991. 104-22.
 - Chapeaurouge, D. de, "Die Rettung der Seele", *Wallraf-Richartz-JB*, 35(1973), 9-54.
 - Chatillon, J., "Isidore et Origène: Recherches sur les sources et l'influence des *Quaestiones in vetus testamentum* d'Isidore de Séville", *Mélanges biblique* (FS André Robert). O.O.: Bloud&Gay, o.J. [1965]. (Travaux de l'institut catholique de Paris, 4). 537-47.
 - Classen, A., Hg., *Women as Protagonists and Poets in the German Middle Ages. An Anthology of Feminist Approaches to Middle High German Literature*. Göppingen: Kümmerle, 1991. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 528)
 - Clavier, H., *Les variétés de la pensée biblique et le problème de son unité*. Esquisse d'une Théologie de la Bible sur les textes originaux at dans leur contexte historique. Leiden: Brill, 1976. (Suppl. Novum Test., 43)
 - Clavier, H., "La mystique de fusion et sa transmission par le canal neo-platonicien," Ugo Bianchi u.a. (Hg.) *La soteriologia dei culti orientali nell' Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell' impero Romano*. Roma 24-28 Set. 1979 (Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 92) Leiden: Brill, 1982. 803-816.
 - Coakley, John. "Friars as Confidants of Holy Woman in Medieval Dominican Hagiography", Blumenfeld-Kosoiniski, R./Timea Szell, Hg. *Images of Sainthood in medieval Europe*. Ithaca, NY: Cornell Un.Press, 1991, 222-46.
 - Collins, J.B., *Christian Mysticism in the Elisabethan Age with its Backgrounds in Mystical Methodolgy* (Diss. Baltimore 1934). Baltimore: Hopkins Press, 1940.
 - Collins, J.E., "Transcendent Experience and Psychological Models auf the Brain"; Wood, R.C./J.E. Collins, Hg., *Civil Religion and Transcendent Experience. Studies in Theology and History, Psychology and Mysticism*. Macon: Mercer Un.Pr., 1988. (Religion and the Social Crisis, 3). 101-28.
 - Colpe., C., "Die Mithrasmysterien und die Kirchenväter", den Boer, W. u.a., Hg., *Romanitas et christianitas* (FS H. Waszink). Amsterdam/London: North-Holland Publ. Comp., 1973, 29-43.
 - Colpe, C. u.a., "Jenseitsfahrt I (Himmelfahrt)" *RAC* 17(1996), 407-66
 - Colpe, C., "Die 'Himmelsreise der Seele' als philosophisches und religionsgesch. Problem", Fries, E., Hg., *Festschrift für Joseph Klein zum 70. Geb.tg*. Göttingen: V&R, 1967. 85-104. ND in C.C., *Iranier – Aramäer ...*, 2003. 109-29.
 - Colpe, C., "Die Himmelsreise der Seele innerhalb und ausserhalb der Gnosis", Bianchi, U., Hg., *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*. Leiden: Brill, 1967. 429-47.
 - Colpe, C., "Himmelfahrt", *RAC*, 15(1991), 212-19.
 - Colpe, C., "Jenseitsfahrt II (Unterwelts- oder Höllenfahrt)", *RAC* 17(1996), 466-89.
 - Colpe, C./P. Habermehl, "Jenseitsreise"; *RAC*, 17(1996), 490-543.

- Constables, G., *Religious life and thought (11th-12th centuries)*. London: Variorum, 1979.
- Copenhaver, B.P., *Symphorien Champier and the Reception of the Occultist Tradition in Renaissance France*. The Hague ua.: Mouton, 1978.
- Corbin, H., "De la philosophie prophétique en Islam Shîite", *Eranos JB*, 31(1962), 49-116.
- Corbin, H., *Die smaragdene Vision. Der Licht-Mensch im persischen Sufismus*. München: Diederichs, 1989 (fr. Or. 1971).
- Cornford, F.M., *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge: Univ. Press, 1952.
- Corrigan, K., "Body and Soul in Ancient Religious Experience", Armstrong, A.H., Hg., *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*. London: Routledge&Keganal, 1986. 360-83. (World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest, 15)
- Coward, H., Hg., *Das Leben nach dem Tod in den Weltreligionen*, Freiburg i.Br.: Herder, 1998.
- Couliano, I.P. [ältere Schreibweise von Culianu], *Expériences de l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire de l'hellénisme au moyne âge*. Paris: Payot, 1984. (Bibliothèque historique), cf. auch *Culianu*.
- Crouzel, H., *Les fins dernières selon Origène*. Aldershot: Variorum, 1990. (Collected Studies CS 320)
- Culianu, I.P., *Psychanodia I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*. Leiden: Brill, 1983. (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain, 99)
- Culianu, I.P., "Le vol magique dans l'antiquité tardive", *Revue de l'histoire des religions* 198(1981), 57-66.
- Culianu, I.P. "L'Ascension de l'âme dans les mystères et hors des mystères." Ugo Bianchi u.a. (Hg.) *La soteriologia dei culti orientali nell' Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell' impero Romano. Roma 24-28 Set. 1979*. Leiden: Brill, 1982. 276-302. (Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 92)
- Cumont, F., *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*. NY: Dover, 1960 (Orig. 1912).
- Cumont, F., *Lux Perpetua*. Paris: Lib. orientaliste P. Geuthner, 1949.
- Dales, R.C., *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*. Leiden ua.: Brill, 1995. (Brill's Studies in Intellectual History, 65)
- Daniélou, J., "Les traditions secrètes des Apôtres", *Eranos JB*, 31(1962), 199-216.
- Daniélou, J., *Les origines du christianisme latin*. Paris: Éd. du CERF, 1978. (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, 3)
- Davy, M.M. u.a., Hg., *Le Thème de la lumière dans le Judaïsme, Christianisme et l'Islam*. Paris: Berg int., 1976.
- Davy, M.M., *L'homme intérieur et ses métamorphoses*. Paris: epi, 2.A.1974 (dt.: 1986).
- Davy, M-M., *Initiation à la symbolique romane (XXI^e siècle)*. Nouvelle éd. de l'"Essai sur la symbolique romane". Paris: Flammarion, 1964.
- De Andia, I., *Henosis: L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*. Leiden u.a.: Brill, 1996. (Philosophia antiqua, 71)
- de Conick, A.D., *Seek to See Him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*. Leiden/NY/Köln: Brill, 1996. (Supplements to Vigiliae Christianae, 33)
- De Groot, J.C., "Philoponus on De Anima II.5, Physics III.3, and the Propagation of Light", *Phronesis* 28(1983), 177-211.
- de Vries, J., *Altgermanische Religionsgeschichte*, I. Berlin: De Gruyter, 3.A., 1970. (Grundriss der germ. Philologie, 12,1)

- Decker, B., *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*. Breslau: Müller&Seiffert. (Breslauer Studien zur historischen Theologie, NF 7)
- Dean-Otting, M., *Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature* (Diss. Illinois). Frankf.a.M. u.a.: Lang, 1984. (Judentum und Umwelt, 8)
- Delitzsch, F., *System der biblischen Psychologie*. Leipzig: Dörflin&Franke, 1855.
- Denifle, H.S., OP [1844-1905], *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts. Beitrag zur Deutung ihrer Lehre*. Hg. P.O.Spiess, PO. Freiburg i.Ü.: Paulus-V., 1951.
- Deonna, W., *Le symbolisme de l'oeil*. Paris: Boccard, 1965. (École française d'Athènes, Travaux et mémoires..., 15)
- DeSmet, D., *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'oeuvre de Hamîd ad-Dîn al-Kirmânî (X^e/XI^e s.)*. Leuven: Peeters, 1995. (Orientalia Lovaniensisa analecta 67)
- Des Places, E., SJ, *La Religion Grecque: Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*. Paris: Picard, 1969.
- Detienne, M., "De la catalepsie à l'immortalité de l'âme: quelques phénomènes psychiques dans la pensée d'Aristote, de Cléarque et d'Héraclide", *La nouvelle clío* (Mélanges Ramón Menéndez Pidal), 10(1958), 123-35.
- Deuse, W., *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*. Mainz: Ak.d.Wiss.u.d.Lit./Wiesbaden: Steiner, 1983. (Ak.d.Wiss.u.d.Lit., Abh.d. geistes- u. sozialwiss. Kl., Einzelveröffentlichung, 3)
- Diels, H., "Himmel- und Höllenfahrten von Homer bis Dante"; *Neue JB f.d.kl.Altertum, Gesch. u. dt. Lit.*, 49(1922), 233-53.
- Diels, H., "Über Anaximanders Kosmos" *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*, hg. W.Burkert, Darmst.: WBG, 1969. 13-22 (ND aus Arch.f.Gesch.d.Phil. 10[1897], 228-37).
- Dieterich, A., *Eine Mithrasliturgie*. Leipzig: Teubner, 1903.
- Dieterich, A., *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*. Leipzig: Teubner, 1893.
- Dieterich, A., *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums*. Leipzig: Teubner, 1891.
- Dihle, A. "Die leibliche Gegenwart körperloser Seelen", *Holzhausen, Hg., psyche-Seele-anima* (FS Karin Alt). Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1998. (Beiträger zur Altertumskunde, 109). 225-42.
- Dihle, A., "Totenglaube und Seelenvorstellung im 7. Jh.v.Chr.", *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber*. Münster: Aschendorff, 1982. 9-20. (Jahrb. f. Ant. u. Chr. Erg.Bd. 9)
- Dillon, J., "The Descent of the Soul in Middle Platonic and Gnostic Thought" (1980), J.D., *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*. Aldershot: Variorum, 1990 (Collected Studies Series. CS 333). XII.
- Dillon, J., "Aisthêsis noêtê: A Doctrine of Spiritual Senses in Origen and in Plotinus" (1986), Dillon, *The Golden Chan. Studies in the Development of Platonism and Christianity*. Aldershot: Variorum, 1990. (Collected Studies Series, CS 333). XIX.
- Dinkler, E., *Die Anthropologie Augustins*. Stuttgart: Kohlhammer, 1934. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 4)
- Dinzelsbacher, P., *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart: Hirsemann, 1981. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 23)
- Dinzelsbacher, P., "Mittelalterliche Vision und moderne Sterbeforschung", Kühnel, J., ua., Hg., *Psychol. in der Mediävistik*. Göttingen: Kümmerle, 1985. 9-49. (Göpp. Arb. z. Germanistik, 431)

- Dinzelbacher, P., *An der Schwelle zum Jenseits. Sterbevisionen im interkulturellen Vergleich*. Freiburg i.Br. u.a.: Herder, 1989.
- Dinzelbacher, P., *Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*. Paderborn u.a.: Schöningh, 1994.
- Dinzelbacher, P., "Ekstatischer Flug und visionäre Weltschau im Mittelalter", Bauer, D.R./W.Behringer, Hg., *Fliegen und Schweben. Annäherungen an eine menschliche Senstation*. München: DTV, 1997. 111-45.
- Disselkamp, G., "*Christiani Senatus Luminae*". *Zum Anteil römischer Frauen der Oberschicht im 4. und 5. Jahrhundert an der Christianisierung der römischen Senatsaristokratie*. Bodenheim: Philo, 1997. (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, 34)
- Dittrich, A., "Himmel, Hölle und Visionen – Empirische Dimensionen veränderter Wachbewusstseinszustände ...", *Worlds of Consciousness*, 6(1996), 13-4.
- Dodds, E.R., *Proclus. Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon, 1933.
- Dodds, E.R. u.a., *Les Sources de Plotin*. Genève: Fondation Hardt, 1960. (Entretiens sur l'antiquité classique, V, 21-29. Août, 1957)
- Dodds, E.R., "Supernormal Phenomena in Classical Antiquity", Dodds, *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford: Clarendon, 1973. 156-210. (Dt. Zürich/München: Artemis, 1977).
- Dörrie, H., "Das fünffach gestufte Mysterium: Der Aufstieg der Seele bei Porphyrios und Ambrosius" (1964), Dörrie, *Platonica Minora*. München: Fink, 1976. (Studia et testimonia antiqua, 8). 474-490.
- Dörrie, H., "Die Religiosität des Platonismus im 4. und 5. Jh. nach Christus", Dörrie, H., Hg., *De Jamblique à Proclus*. Genève: Vandoeuvres, 1974. (Entretiens sur l'antiquité classique, 21). 257-82, Discussion: 282-6.
- Dörrie, H., "Gnostische Spuren bei Plutarch", van den Broek, R./ Vermaseren, M.J., Hg., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion*, presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday. 1981, 92-116. (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain, 91)
- Dörrie, H., "Philosophie und Mysterium. Zur Legitimation des Sprechens und Verstehens auf zwei Ebenen durch Platon", Fromm, H., u.a., Hg., *Verbum et Signum II. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Studien zu Semantik und Sinntradition im Mittelalter*. München: Fink, 1975. 9-24.
- Dörrie, H., "Platons Begriff der Seele und dessen Ausgestaltung im Neuplatonismus", Kremer, K., Hg., *Seele: Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person*. Leiden/Köln: Brill, 1984. (Studien zur Problemgesch. d. antiken und ma Philos., X). 18-45.
- Dörrie, H., *Porphyrios' 'Symmikta Zetamata'. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*. München: Beck, 1959. (Zetemata. Monogr. z. klass. Altert.w. 20)
- Dörrie, H./M.Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus 6,2: Von der 'Seele' als der Ursache aller sinnvollen Abläufe. Bausteine 169-81: Text, Übersetzung, Kommentar*. Suttg.: frommann-holzboog, 2002. (Der Platonismus in der Antike. Grundlagen, System, Entwicklung, 6.2)
- Dörries, H., *Die Theologie des Makarios/Symeon*. Göttingen: V&R.: 1978. (Abh. d. Ak. d. Wiss. in Göttingen, phil.hist. Kl. 3, 103)
- Domanski, B., *Die Psychologie des Nemesius*. Münster: Aschendorff, 1900. (Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. MAs, Texte und Unters., 3,1)
- Douglas M., *Reinheit und Gefährdung: Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*. Berlin: Reimer, 1985. (Am. Or. *Purity and Danger*, 1966).

- Ducassé, P., *Die grossen Philosophen*. Hamburg: Hoepfner, o.J. (Que sais-je 7, Presses Universitaires de France)
- Duchesme-Guillemain, J./H.Dörrie, "Dualismus"; *RAC*, 4, 1959, 334-50.
- Dupré, L., "Unio mystica: The State and the Experience", Idel, M./B.McGinn, Hg., *Mystical Union and Monotheistic Faith. An Ecumenical Dialogue*. NY/London: MacMillan, 1989. 3-26.
- Durst, M., *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*. Bonn: Borengässer, 1987 (Hereditas. Studien zur alten Kirchengeschichte, 1).
- Ebeling, H., *Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts*. Stuttgart: Kohlhammer, 1941. ND Allen: Scientia, 1966. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 21)
- Edsman, C.-M., *Le baptême de feu* (Diss, Uppsala 1940). Uppsala: Almqvist&Wiksell, 1940.
- Edsman, C.-M., *Ignis Divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité: Contes, légendes, mythes et rites*. Lund: Gleerup, 1949. (Skrifter utgivna av vetenskaps-societeten i Lund, 34)
- Egerding, M., *Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik. 2: Bildspender. Bildempfänger. Kontexte. Dokumentation und Interpretation*. Paderborn ua.: Schöningh, 1997.
- Eichhorn, W., "Das Herz im chinesischen Denken", Boehringer, Hg., *Das Herz 3: Im Umkreis des Denkens*, 1965, 53-86.
- Eis, G./H.J.Vermeer, "Nichteckhartische Texte in der Eckhart-Handschrift Bra1", Creytens, R./P.Künzle, Hg., *Xenia medii aevi historiam illustrantia oblata Thomae Kaeppli OP*. Rom: Ed. di storia e lett., 1978. (Storia e Letteratura, 141). 379-399,
- Eisler, R., *Orpisch.dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, Vorträge 1922-23, 2. Teil, ND 1967. (Vorträge der Bibliothek Warburg, 2,2)
- Ejerfeldt, L., "Germanische Religion", Asmussen, HJ.P./J. Laessøe, Hg., *Handbuch der Religionsgeschichte*, Bd.1. Göttingen: V&R, 1971, 277-342.
- Eliade, M., "Significations de la 'lumière intérieure'", *Eranos JB*, 16, 1957, 189-242.
- Elliott, D., "The Physiology of Rapture and Female Spirituality", Biller, Hg., *Med.Theol.and the Natural Body*. Woodbrifge ua.: York Medieval Press, 1997. 141-74 (York Studies in Medeval Theology 1).
- Elsas, C., *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*. Berlin/NY: De Gruyter, 1975 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 34)
- Enders, M., *Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse*. Paderborn ua.: Schöningh, 1993. (Münchener Univ.-Schriften, NF 37)
- Ertzdorff, X. v., "Das 'Herz' in der lateinisch-theologischen und frühen volkssprachigen religiösen Literatur", *Beiträge zur Gesch. d. dt. Spr. u. Lit.*, 84(1962), 249-301.
- Eschmann, "Das Herz in Kult und Glauben", Boehringer, E., Hg., *Das Herz 1: Im Umkreis des Glaubens*, 1965, 9-50.
- Espenberger, J.N., *Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im 12. Jahrhundert*. Münster: Aschendorff, 1901. (BGPHMA, TU, III, 5)
- Esser, H.P., "Untersuchungen zu Gebet und Gotteverehrung der Neuplatoniker" (Diss Köln, 1967).
- Faivre, A., "Ancient and Medieval Sources of Modern Esoteric Movements", Faivre/Needleman, Hg., *Modern Esoteric Spirituality*. NY: Crossroad, 1992. 1-70. (World Spirituality, 21)
- Festugière, A.-J., *Personal Religion among the Greeks*. Berkeley/LA: Univ. of Calif.Pr., 1954. (Sather Classical Lectures, 26)

- Festugière, A.J., "Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus (1968)", *Études de philosophie grèque*. Paris: Libr. philos. J.Vrin, 1971. 585-96 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)
- Finamore, J.F., *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. Chico: Scholars Press, 1985. (American Classical Studies, 14)
- Finé, H., SJ, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian. Eine semasiologische Beitrag zur Dogmengeschichte des Zwischenzustandes*. Bonn: Hanstein, 1958. (Theophaneia, 12)
- Fischer, H./F. Jetté. "Fond de l'âme." *Dict.spir.*, 5(1964)650-666.
- Fischer, J.L., "La signification philosophique du néoplatonisme", *Le néoplatonisme*. Paris: Centre nat. rech. scientif., 1971. (Colloques internationaux du centre nat. de la rech. scientifique, Séries humaines [535], 9.-13. Juni 1969). 147-50.
- Fleischer, [H.L.], "Über die farbigen Lichterscheinungen der Sufis", *Z.d.dt.morgenländ. Ges.*, 16(1862), 235-41.
- "Flügel (Flug) der Seele I." (P.Courcelle), *RAC* 8(1972), 29-65.
- Fontaine, J., "Images virgiliennes de l'ascension céleste dans la poésie latine chrétienne", *Jahrb.f.Ant.u.Chr. Erg.bd.* 9(1982), 55-68.
- Fontaine, P.F.M., *The Light and the Dark. A Cultural History of Dualism. I: Dualism in the Archaic and Early Classical Periods of Greek History*. Amsterdam: Gieben, 1986.
- Fontaine, J., "Images virgilenne de l'ascension céleste dans la poésie latine chrétienne", *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum, Gedenkschrift für Alfred Stüiber*. Münster: Aschendorff, 1982. (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 9). 55-67.
- Forman, R.K.C., "Eckhart, Gezucken, and the Ground of the Soul", *Studia mystica*, 11(1988), 3-30.
- Frede, D., Platon und die Augen des Geistes als Zugang zur Wahrheit", *Figal, G., Hg., Interpretation der Wahrheit*. Tübingen: Attempto, 2002. (Tübinger phänomenologische Bibliothek). 82-111.
- Früchtel, E., *Weltentwurf und Logos: Zur Metaphysik Plotins*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1970 (Philos.Abh. 33).
- Fuchs, T., "Ausserkörperliche Erfahrungen von Wiederbelebten", Hahn, S., Hg., "und der Tod wird nicht mehr sein..." (Apk 21.4). *Medizin- und kulturhistorische, ethische, juristische und psychologische Aspekte der Wiederbelebung*. Darmstadt: Steinkopf, 1997. 117-32.
- Fück, J.W. (1894-1974), *Vorträge über den Islam*. Aus dem Nachlass hg. und um einen Anmerkungsteil ergänzt von S. Günther. Halle (Saale): o.V., 1999. (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft, 27)
- Fuhrmann, M., "Die Mönchsgeschichten des Hieronymus", Fuhrmann, M., Hg., *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en occident*. Entretiens sur l'antiquité classique (Entr. Hardt), 23(1976), 41-89, Disk. 90-100.
- Gandillac, M. de, "L'homme et le monde dans le *Corpus hermeticum*", *Alleau, R/M.Scriabine, Hg., René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle*. Mailand: Archè, 2.A., 1980. 163-71
- Ganoczy, A., *Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriss der Gnadenlehre*. Düsseldorf: Patmos, 1989.
- Gardeil, A., OP, *La Structure de l'Âme et l'Experience Mystique*. Paris: Gabalda, 2.A., 1927. (Bibliothèque théologique)
- Garrigou-Lagrange, R., OP, *Des Christen Weg zu Gott. Aszetik und Mystik nach den drei Stufen des geistlichen Lebens*. München: Schnell& Steiner, 1957². (Franz. Orig.: Les trois ages de la vie intérieure. Prélude de celle du ciel)
- Gaster, T., *Die ältesten Geschichten der Welt*. Berlin: Wagenbach, 1983 (Am. Orig. 1952).

- Gaster, T., *Myth, Legend and Custom in the Old Testament: A comparative Study*. London: Durckworth, 1969.
- Gebser, J., "Vermutungen über das unerschaffene Licht", Hippius, M., Hg., *Transzendenz als Erfahrung* (FS Dürkheim). Weilheim: Barth, 1966. 310-8.
- Gehring, H.R., "The Language of Mysticism in South German Dominican Convent Chronicles of the 14.th C." Diss. (masch.), Michigan, 1957.
- Gewehr, W., "Der Topos 'Augen des Herzens' – Versuch einer Deutung durch die scholastische Erkenntnistheorie", *Dt. Viertelj.schr.f. Lit.w. und Geistesgesch.*, 46(1972), 626-49.
- Ghose, S., *Mysticism*. New Delhi: Clarion, 1987.
- Girgensohn, *Der seelische Aufbau des religiösen Lebens*. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage. Leipzig: Hirzel, 1921.
- Gnädinger, L., "Anima peregrina: Der Mensch, ein Fremdling auf Erden. Sein Weg in der Sicht Hildegards von Bingen", *Nova acta paracelsica*, NF, 15(2001), 57-107.
- Gnilka, J., *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge*. Freiburg u.a.: Herder, 1996. (Herders theol. Kommentar z. N.T., Suppl. 6)
- Görres, J., *Die christliche Mystik*, 1-5. München/Regensburg, Manz, 2.A. 1879 (ND, hg. U. Ranke-Heinemann, Frankf. a.M.: Eichborn, 1989).
- Goldammer, K., *Die Formenwelt des Religiösen*. Stuttgart: Kröner, 1960.
- Golther, W., *Handbuch der germanischen Mythologie*. 1908 (ND: Kettwig: Magnus, 1985).
- Goodich, M., *Vita perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*. Stuttgart: Hirsemann, 1982. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 25)
- Goodman, F.D., "Unterschiede im Erleben der anderen Wirklichkeit", *Worlds of Consciousness* 7(1998), 127-34.
- Gottschalk, H.B., *Heraclides of Pontus*. Oxford: Clarendon, 1980.
- Gounelle, A./F. Vouga, *Après la mort, qu'y a-t-il?* Paris: Éd. du CERF, 1990.
- Grabmann, M., *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der arist. Lehre vom Nous poietikos nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel. Untersuchung und Textausgabe*. München: Verl.d.Bayer.Ak.d.Wiss., 1936. (Sitzungsber. d. Bayer. Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Abt., 1936, 4)
- Grambo, R., "Sleep as a Means of Ecstasy and Divination", *Acta ethnographica* (Ung.), 22(1973), 417-25.
- Grapow, H., *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen: Vom Denken und Dichten einer altorientalischen Sprache*. Leipzig: Hinrich, 1924.
- Greith, C., *Die deutsche Mystik im Predigerorden (von 1250-1350) nach ihren Grundlehren und Lebensbildern aus handschriftlichen Quellen*. Freiburg i.Br.: Herder, 1861.
- Greshake, "'Seele' in der Geschichte der christlichen Eschatologie", Breuning, W., Hg., *Seele: Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freib.u.a.: Herder. 1986, 107-58.
- Grimm, J., *Deutsche Mythologie*, 1835 (ND Frankfurt a.M.: Ullstein, 1981).
- Grimm, W. ud J., *Deutsches Wörterbuch*, 1-16. Leipzig: Hirzel, 1854-1960 (Neubearb. 1983ff.).
- Grönbech, W., *Kultur und Religion der Germanen*, 1. Darmstadt: WBG, 5.A., 1954.
- Grubmüller, "Die Viten der Schwestern von Töss und Elsbeth Stigel (Überlieferung und lit. Einheit)", *Z.f.dt.Altert.u.dt.Lit.*, 98(1969), 171-204.
- Gruenwald, I., "Knowledge and Vision. Towards a clarification of two 'gnostic' concepts in the light of their alleged origins", *Israel Oriental Studies* 3,1973, 63-107.

- Grundmann, H., "Die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik", *Dt. Viertelj.schr.f.Lit.u. Geistesgesch.*, 12(1934), 400-429 (ND, *Ausgewählte Aufsätze, 1. Religiöse Bewegungen*. Stuttgart: Hiersemann, 1976. 243-68).
- Grundmann, H., *Ausgewählte Aufsätze, 1. Religiöse Bewegungen* Stuttgart: Hiersemann, 1976. (Schriften der Monumanta Germaniae Historica, 25,1)
- Grundmann, H., "Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung" (1927), *Ausgewählte Aufsätze, 1. Religiöse Bewegungen*. Stuttgart: Hiersemann, 1976. 313-27.
- Grundmann, H., "Jubel" (1954., *Ausgewählte Aufsätze, 3. Bildung und Sprache*. Stuttgart: Hiersemann, 1978. 130-62.
- Grundmann, H., "Ketzerhörere des Spätmittelalters als quellenkritisches Problem" (1965), *Ausgewählte Aufsätze, 1. Religiöse Bewegungen*. Stuttgart: Hiersemann, 1976. 364-416.
- Grundmann, H., "Zur Geschichte der Beginnen im 13. Jahrhundert" (1931), *Ausgewählte Aufsätze, 1. Religiöse Bewegungen*. Stuttgart: Hiersemann, 1976.
- Grundmann, H., *Ketzergeschichte des Mittelalters*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht. 2.A., 1967. (Die Kirche in ihrer Geschichte. 2,1)
- Guardini, R., *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehren vom Lumen Mentis, von der Gradatio Entium und der Influentia Sensus et Motus*, hg. W. Dettloff. Leiden: Brill, 1964. (Studia et Documenta Franciscana, 3)
- Güntert, H., *Kalypso. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchung auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen*. Halle a.S.: Niemeyer, 1919.
- Guillaumont, A., "Le Sens des Noms du Coeur dans l'Antiquité", *Le Coeur, Etudes Carmélitaines*, 29(1950), 41-81.
- Guénon, R., *L'homme et son devenir selon le Védânta*. Paris: Bossard, 1925.
- Haas, A.M., *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*. Freiburg/Schweiz: Univ. Verlag, 1971. (Dokimion, 3)
- Haas, A.M., "Das Verhältnis von Sprache und Erfahrung" (1974), *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*. Freiburg/Schweiz: Univ.V., 1979. (Dokimion, 4). 136-67.
- Haas, A., "Wege und Grenzen der mystischen Erfahrung nach der deutschen Mystik", o.Hg., *Mystische Erfahrung. Die Grenze menschlichen Erlebens*, 1976, 27-50 (Haas, *Sermo mysticus*, 1979, 168-85).
- Haas, A.M., "Transzendenzerfahrung in der Auffassung der deutschen Mystik" (1978), Haas, *Geistliches Mittelalter*, 1984, 259-89.
- Haas, A.M., *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*. Freiburg/Schweiz: Univ.V., 1979. (Dokimion, 4)
- Haas, A.M., "Descensus ad Inferos, Höllenfahrten und Jenseitsvisionen im Mittelalter vor Dante", *Communio* 10(1981), 40-56 (Haas, *Geistliches Mittelalter*, 1984, 161-77).
- Haas, A.M., "Mystik und Politik, Bruder Klaus und die Mystik in der Schweiz" (1981). *Geistliches Mittelalter*, 1984, 459-75.
- Haas, A.M., *Geistliches Mittelalter*. Freiburg/Schweiz: Univ.V., 1984. (Dokimion, 8).
- Haas, A.M., "Schools of Late Medieval Mysticism", Raitt, J., Hg., *Christian Spirituality 2. High Middle Ages and Reformation*. London: Routledge & Kegan, 1987. 140-75. (World Spirituality, 17)
- Haas, A.M., "Trage Leiden geduldig: Die Einstellung der deutschen Mystik zum Leiden" (1985), Haas, *Gottleiden – Gottlieben*, 1989. 127-52.
- Haas, A.M., *Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*. Frankfurt a.M.: Insel, 1989.
- Haas, A.M., "Schreibweisen der Frauenmystik" (1988). Haas, *Mystik als Aussage*, 1996, 270-81.

- Haas, A.M., "Traum und Traumvision in der deutschen Mystik" (1983). Haas, *Gottleiden – Gottlieben*, 1989. 109-26.
- Haas, A.M., *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*. Frankf.a.M.: Suhrkamp, 1996.
- Haas, A.M., "Erfahrung und Sprache in Böhmies Aurora", *Mystik als Aussage*, 1996. 465-88.
- Haas, A.M., "Mystik als Suche und Findung von Sinn", *Mystik als Aussage*, 1996. 9-27.
- Haas, A.M., "Otherworld Journeys in the Middle Ages", McGinn u.a., Hg., *The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol. 2: Apocalypticism in Western History and Culture*, New York: Continuum, 1998. 442-66.
- Haas, A.M., "Der mystische Weg ins Seeleninnere. Die Typologie von innerem und äusserem Menschen nach der Deutschen Mystik", *Christliche Innerlichkeit*, 35(2000), 165-72.
- Haas, V., "Die Unterwelts- und Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien", *Orientalia*, 45(1976). 197-212.
- Haase, W., Hg., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW). Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, Teil II: Principat, Bd. 36: Philosophie, Wissenschaften, Technik, 1. Teilbd.: Philosophie (Historische Einleitung; Platonismus)*. Berlin/N.Y.: De Gruyter, 1987.
- Hadot, P., "Neoplatonist Spirituality. I. Plotinus and Porphyry", *Armstrong, A.H., Hg., Classical Mediterranean Spir.: Egyptian, Greek, Roman (World Spir. 15)*, 1986. 230-49.
- Hale, R., "Taste and See, for God is Sweet': Sensory Perception and Memory in Medieval Christian Mystical Experience", Bartlett, A.C. u.a., Hg., *Vox Mystica: Essays for Valerie M.Lagorio*. Cambridge: D.S.Brewer, 1995. 3-14.
- Halfwassen, J., "Bemerkungen zum Ursprung der Lehre vom Seelenwagen", *JB f. Rel.w. u. Theol.d. Rel.*, 2(1994), 114-28.
- Hamburger, J., *Nuns as Artists: The Visual Culture of a medieval Convent*. Berkeley u.a.: Un.of Calif.Press, 1997.
- Hanegraaff, W., *New Age Religion and Western Culture*. Leiden: Brill, 1996. (Studies in the History of Religions, 72)
- Hasenfratz, H.P., "Die 'Seelenlehre' der Upanischaden und ihre Bedeutung für das spätere religiöse und philosophische Denken in Indien", *Z.f.Rel.u.Geistesg.* 33(1981), 323-37.
- Hasenfratz, H.-P., "Iran und der Dualismus", *Numen*, 30(1983),35-52.
- Hasenfratz, H.P., "Seelenvorstellungen bei den Germanen und ihre Übernahme und Umformung durch die christliche Mission", *Z.f.Rel.u.Geistesg.*, 38(1986), 19-31.
- Haug, W./W.Schneider-Lastin, Hg., *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*. Tübingen: Niemeyer, 2000.
- Hasenfratz, H.-P., *Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen (mit ausgewählten Texten)*. Zürich: TVZ, 1986.
- Hauke, M., *Heilsverlust in Adam. Stationen gr. Erbsündenlehre: Irenäus – Origenes – Kappadozier*. Paderborn: Bonifatius, 1993. (Konfessionskundliche und kontroverstheol. Studien, 58)
- Haussleiter, J., "Erhebung des Herzens"; *RAC*, 6(1966), 1-22.
- Havelange, C., *De l'oeil et du monde: Une hist. du regard au seuil de la modernité*. Paris: Fayard, 1998.
- Hedwig, K., *Sphaera Lucis: Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*. Münster: Aschendorff, 1980. (Beitr.z.Gesch.d.Ph.u.Theol.d.MAs, T.u.U., NF 18).

- Heer, Friedrich. *Aufgang Europas: Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert*. Wien-Zürich: Europa-V., 1949.
- Heiler, A.-M., *Mystik deutscher Frauen im Mittelalter*. Berlin: Hochweg, 1926 (Quellen. Lebensbücherei christlicher Zeugnisse aller Jahrhunderte, 14)
- Heiler, F., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 2., verb. A., 1979 (1. A: 1961). (Die Religionen der Menschheit, 1)
- Heimann, P. *Erwähltes Schicksal. Präexistenz der Seele und christlicher Glaube im Denkmodell des Origenes* (Diss., Bern, 1987). Tübingen: Katzmann. 1988. (Theologische Beiträge und Forschungen, 5)
- Heininger, B., *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie*. Freiburg ua.: Herder, 1995. (Herders Bibl. Studien, 9)
- Heinzmann, R., *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der frühscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre*. Münster: Aschendorff, 1965. (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. MAs, 40, 3)
- Heissig, W., "Schamanistische Relikte in der Hexengestalt der alpenländ. Sage", Petzold, L./S.de Rachewiltz, Hg., Studien zu Volkserzählung. Frankf.a.M. u.a.: Lang, 1987. (Beiträge zur Europ. Ethnologie und Folklore 1). 173-182.
- Hellholm, D., Hg., *Apocalypticism in the Mediteerranean World and the Near East. (Proc. of the Int. Coll. on Apoc., 1979)*. Tübingen: Mohr, 2., erw. A., 1989.
- Helm, K., *Altgermanische Religionsgeschichte. 2,2: Die nachrömische Zeit. Die Westgermanen*. Heidelberg: Winter, 1953.
- Hengel, M., *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter bes. Berücksichtigung Palästinas bis z. Mitte des 2.Jh.s v.Chr.* Tübingen: Mohr, 2., durchges. u. erg. A. 1973. (Wiss. Unters. z. NT, 10)
- Hermann, A., "Das steinharte Herz: Zur Geschichte einer Metapher", *JB f.Antike u.Chr.*, 4, 1961, 77-107.
- Hermisson, H.-J., *Sprache und Ritus im altisraelischen Kult: Zur 'Spiritualisierung' der Kultbegriffe im AT*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner -V., 1965. (Wiss. Monographien zum Alten und Neuen Testament, 19)
- Hergenröder, C., *Wir schauten seine Herrlichkeit: Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont von Selbsterschliessung Jesu und Antwort des Menschen*. Würzburg: Echter, 1996. (Forschung zur Bibel, 80)
- Herrmann, C., *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie*. Göttingen: V.&R., 1997. (Forschungen z. syst. u. ökum. Theol., 83)
- Hick, J., *Death and Eternal Life*. N.Y. u.a.: Harper&Row, 1976.
- Hillenbrand, E., *Nicolaus von Strassburg: Religiöse Bewegung und Dominikanische Theologie im 14. Jahrhundert*. Freiburg i. Br.: E.Albert-V., 1968. (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte, 21)
- Hilhorst, A., "A Visit to Paradise: Apocalypse of Paul 45 and its Background", Luttikhuisen, G.P., Hg., Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity. Leiden ua.: Brill, 1999. 128-39. (Themes in Biblical Narrative Jewish and Christian Traditions, 2)
- Hinnebush, William. O.P. *The History of the Dominican Order*. 2 vols. Staten Island, N.Y.: Alba House, 1966-1973.
- Hiss, W., *Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux* (Diss. Köln, 1962). Berlin: De Gruyter, 1964. (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, 7)
- Hof, H., *Scintilla Animae. Eine Studie zun einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie mit bes. Berücksichtigung des Verhältnisses der Eckhartschen Philosophie zur neuplatonischen und thomistischen Anschauung*. Lund: Ohlssons, 1952. (Diss. Lund, 1952)

- Hofdinger, J., SJ, "Der Symbolwert des Herzens in der chinesischen Sprache", *Neue Z.f. Missionsw.* 11(1955), 56-82.
- Hoffmann, D.G., *Der Streit um die selige Schau Gottes (1331-38)*. Leipzig: Hinrich, 1917.
- Hoffmann, Ernst, *Platonismus und Mystik im Altertum*. Heidelberg: Winter, 1935. (Sitz.ber. d. Heidelb. Ak.d.Wiss., Phil.hist.Kl. 1934/5, 2. Abh.)
- Hoffmann, Edward, *The Way of Splendor*. Boulder (Colorado): Shambhala, 1981.
- Holl, K., *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*. Leipzig: Hinrich, 1898.
- Hollenback, J.B., *Mysticism. Experience, Response, and Empowerment*. Penns.: Penns. Univ. Press, 1996. (Hermeneutics. Studies in the History of Religions)
- Holzhausen, Hg., *psyche-Seele-anima, FS Karin Alt*. Stuttg./Leipzig: Teubner, 1998, 272-6. (Beitr. z. Altertumskunde 109)
- Horowitz, W., *Mesopotamian cosmic geography*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1998. (Mesopotamian civilizations, 8).
- Horten, M., *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawadi (1191 †)*. Halle: Niemeyer, 1912. (Abh. z. Phil. u. ihrer Geschichte, 38). ND Olms, 1981.
- Hultkrantz, Å., "Leib und Seele: Religionsgeschichtlich", *RGG*³, 4(1960). 286-7.
- Hussey, E., "Pythagoreans and Eleatics", Taylor, C.C.W., Hg., *Routledge Hist. of Phil.* I. London/NY: Routledge, 1997. 128-74.
- Hutter, M. *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt*. Göttingen: V&R, 1985.
- Idel, M., "Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism", Idel, M./B.McGinn, Hg., *Mystical Union and Monotheistic Faith. An Ecumenical Dialogue*. NY/London: MacMillian, 1989. 27-59.
- Inge, W.R., "Religion", Livingstone, R.W., Hg., *The Legacy of Greece*. Oxford: Clarendon, 9.A.1951. 25-56.
- Irwin, H.J., "Out-of-the-Body Experiences and Dream Lucidity", Gackenbach, J./St. la Berge, Hg., *Consciousness, Mind, Sleeping Brain: Perspectives on Lucid Dreaming*. NY: Plenum Pr., 1988. 353-71.
- Jaegen, H., *Das mystische Gnadenleben*. Heidelberg: Kerle, 4.A. 1949.
- Jaeger, W.W., *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*. Berlin: Weidmann, 1914.
- James, W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature being the Gifford Lectures on Natural Religion, delivered at Edinburgh in 1901-1902*. N.Y.: Mentor Books, 1958. Erste dt. Übers. v. G. Wobbermin. *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens*. Leipzig: Hinrich, 2., verb. A., 1914. Weitere Übers.v. E. Herms, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Olten: Walter, 1979.
- Jaron Lewis, G., *By Women, for Women, about Women. The Sister-Books of Fourteenth Century Germany*. Toronto: Pont.Ins.of Medieval Studies, 1996 [mit Mikrofilm-Beilage der Quellentexte].
- Jeremias, F., "Semitische Völker in Vorderasien", Saussaye, Ch., de la, *Lehrbuch der Religionsgeschichte I*. Tübingen: Mohr, 4., Neub. A., Hg. A.Bertholet/E.Lehmann, 1925. 496-647.
- Jüttemann, G./M.Sontag/C.Wulf, Hg., *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*. Weinheim: Psych. V.Union, 1991.
- Jung, C.G., "Die psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens" (Vortrag, British Society for Psychological research, London, Juli 1919), Jung, *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*. Olten: Walter, 2.A. (Studienausgabe), 1971 (Ges. Werke 8). 175-94.

- Jung, C.G., "Die Entschleierung der Seele", *Europäische Revue* 7(1931), ND Jung, *Wirklichkeit der Seele*, Zürich: Rascher, 1934, 9-28, unter dem (warum?) geänderten Titel "Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie".
- Jung, C.G., *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume* (1928). ND Olten: Walter, 1971 (*Studienausgabe bei Walter*).
- Jung, C.G., *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* (1916). ND Olten: Walter, 1971 (*Studienausgabe bei Walter*).
- Jung, C.G., "Europäischer Kommentar", Wilhelm, R., Hg., *Das Geheimnis der goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch*. München: Dorn, 1929. 9-75.
- Just, I., *Die Vita Luitgarts von Wittichen. Text des Donaueschinger Codex 118. Mit Einleitung, Kommentar und frömmigkeitsgeschichtlicher Einordnung*. Bern u.a.: Lang, 2000 (Dt. Lit. v.d. Anfängen bis 1700, 31).
- Kalogerakos, I.G., *Seele und Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*. Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1996. (Beiträge zur Altertumskunde, 52).
- Kammenhuber, "Die hethitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Leibesinnerem, Kopf und Person", *Z. f. Assyriol.*, NF, 22(1964), 150-212 und 23(1965), 177-222.
- Kamper, D., *Zur Soziologie der Imagination*. Wien: Hanser, 1986.
- Kapferer, R., Hg., "Das Herz", *Die anatomischen Schriften in der hippokr. Sammlung*. Stuttgart: Hippokrates-V., 1951. 5-13.
- Kappler, C., u.a., *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*. Paris: Du Cerf, 1987.
- Kawerau, P., *Das Christentum des Ostens*. Stuttgart: Kohlhammer, 1972. (Die Religionen der Menschheit 30)
- Keller, H.E., *Wort und Fleisch. Körperallegorien, mystische Spiritualität und Dichtung des St. Trudberter Hoheliedes im Horizont der Inkarnation*. Bern u.a.: Lang, 1993. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 15)
- Kehl, M., *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1999.
- Kerényi, K., *Pythagoras und Orpheus. Präludien zu einer zukünftigen Geschichte der Orphik und des Pythagoreismus*. Zürich, Rhein-V., 3., erw. A., 1950. (Albae Vigilae, NF 9)
- Kersting, W., "'Noli Foras Ire, In Te Ipsum Redi'. Augustinus über die Seele", Jüttemann, G./M.Sontag/C.Wulf, Hg., *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*. Weinheim: Psych. V.Union, 1991. 59-74.
- Khoury, A.T./G.Girschek, *Das religiöse Wissen der Menschheit 1*. Freiburg u.a.: Herder, 1999.
- Kieckhefer, R., *Unquiet Souls: Fourteenth-Century Saints and Their Religious Milieu*. Chicago/London: Univ. of Chic. Press, 1984.
- Kiel, A., *Philosophische Seelenlehre als Leitfaden für die Psychologie: ein Beitrag zur Anthropologie von Karl Jaspers*. Konstanz: Harung-Gorre, 1991.
- Kissling, R.C., "The ochema-pneuma of the Neo-Platonists and the *De insomniis* of Synesius of Cyrene", *Am.J.of Philol.* 43(1922), 318-30.
- Kittel, G., *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*. Stuttgart: Kohlhammer, 1926. (Beiträge zur Wiss. vom Alten und Neuen Testament, 37)
- Klaniczay, G., *Heilige, Hexer, Vampire: Vom Nutzen des Übernatürlichen*. Berlin: Wagenbach, 1990. (Kleine kulturwiss. Bibl., 31)
- Knebel, S.K., "Scientia de anima: Die Seele in der Scholastik", Jüttemann, G./M.Sonntag/C.Wulf, Hg., *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*. Weinheim: Psychologie Verlags Union, 1991. 123-44.
- Koch, J., "Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters", *Studium Generale*, 13(1960), 653-70.

- Kodolányi, J. jr., "Antal Reguly", *Diószegi, V., Hg., Glaubenswelt u. Folklore d. sib. Völker*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1963, 17-28.
- Kramer, S.N., "Death and Nether World according to the Sumerian Literary Texts", *Iraqi*, 22(1960), 59-68.
- Kranz, W., *Die griechische Philosophie*. Leipzig: Dieterich, 1941. (ND Basel: Schibli-Doppler, o.J.)
- Krebs, Engelbert. "Die Mystik in Adelhausen: Eine vergleichende Studie über die 'Chronik' der Anna von Munzingen und die Thaumato-graphische Literatur des 13. u. 14. Jahrh. als Beitrag zur Geschichte der Mystik im Predigerorden." *Festgabe enthaltend vornehmlich vorreformationsgeschichtliche Forschungen Heinrich Finke zum 7. Aug. 1904 ...* Münster: Aschendorff, 1904. 41-195.
- Kretzmann, N. u.a., Ed., *The Cambr. History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambr.: C. Un.Pr., 1982.
- Kroll, J., *Die Lehren des Hermes Trismegistos*. Münster: Aschendorff, 1914. (BGPMA 12,2-4)
- Kunze, G., "Studien zu den Nonnenviten des deutschen Mittelalters. Ein Beitrag zur religiösen Literatur im Mittelalter." Diss, (masch.), Hamburg, 1952.
- Kurfess, H., *Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sog. Nous poietikos und pathetikos*, (Diss., 1911), ND: *Aristotle and his Influence: Two Studies*. NY/London: Garland, 1987.
- Lagorio, V.M., "The Medieval Continental Women Mystics: An Introduction", Szarmach, P.E., Hg., *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe. Fourteen Original Essays*. Albany: State Univ. of NY Press, 1984, 161-193/348-352. 173: "Another important written legacy from these Dominican cloisters are the Vitae Sororum (Schwesternbücher), which were collections of the spiritual and mystical biographies of the sisters." [Hier noch in vorringlerschem Sinn, aber eben, nicht veraltet, höchstens zu relativieren]
- Lanczkowski, G., *Die heilige Reise*. Freiburg ua.: Herder, 1982.
- Lama, P.S. R. von, *Am tiefsten Quell: Mystik in Oesterreich*. Wien: Bergland, 1964.
- Láng, J., "The Concept of Psyche: its Genesis and Evolution", *Acta ethnographica* (Ung.), 22(1973), 171-97.
- Lange, W.-D., Hg., *Diesseits- und Jenseitsreisen im Mittelalter*. Bonn/Berlin: Bouvier, 1992. (Studium Universale, 14)
- Langer, O., "Zur dominikanischen Frauenmystik im spätmittelalterlichen Deutschland", *Dinzelbacher, P./D.R. Bauer, Hg., Frauenmystik im Mittelalter*. Ostfildern: Schwabenv., 1985. 341-6.
- Langer, O., "'We ist ein gut wort, we ist ein genadenrichez wort': Zur Spiritualität der Dominikanerinnen im Spätmittelalter", *W. Böhme, Hg., Lerne leiden: Leidensbewältigung in der Mystik*. Karlsruhe, 1985 (Herrenalber Texte 67). 21-34.
- Langer, O., *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie: Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*. München/Zürich: Artemis, 1987. (Münchener Texte und Untersuchungen 91).
- Laudazi, C., "L'uomo aperto al soprannaturale", *Ancilli, E., Hg., Tempi di Antropologia Teologica*. Rom: Teresianum, 1981. (Studia Theologica, Teresianum 1). 585-636.
- Lauha, R., *Psychophysischer Sprachgebrauch im AT: Eine strukturalsemantische Analyse von 'leb', 'naephaes' und 'ruah', 1: Emotionen* (Diss.). Helsinki: Suom. Tiedeak., 1983.
- Lefherz, F., "Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie, Überlieferung, Scholiasten." (Diss., Bonn, 1958)

- Leipoldt, J., "Frühes Christentum im Orient", Leipoldt, J. u.a., *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*. Leiden/Köln: Brill, 1961.
(Handbuch der Orientalistik, 1. Abt., 8. Bd.: Der Nahe und der mittlere Osten, Religion, 2. Abschnitt). 3-42.
- Leisegang, H., *Der Heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen. I. 1. Teil: Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren vom pneuma und der mystisch-intuitiven Erkenntnis*. Leipzig/Berlin: Teubner, 1919.
- Leisegang, *Die Gnosis*. Stuttgart: Kröner, 4. A., 1955.
- Lewis, G.J., *By Women, for Women, about Women. The Sister-Books of Fourteenth-Century Germany*. Toronto: Pontif. Inst. of Medieval Studies, 1996. (Studies and Texts, 125)
- Libera, Al. de, *Introduction à la mystique rhéane: d'Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris: OEIL, 1984.
- Lilla, S.R.C., *Neuplatonisches Gedankengut in den 'Homilien über die Seligpreisungen' Gregors von Nyssa*. Leiden/Boston: Brill, 2004. (Supplements to Vigiliae Christianae, 68)
- Lindblom, J., *Gesichte und Offenbarungen. Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum*. Lund: Gleerup, 1968.
- Linke, B.M., "Der Flug des Schamanen. Fahrten ins Jenseits", Linke, B.M., Hg., *Die Welt nach der Welt: Jenseitsmodelle in den Religionen*. Frankf.a.M.: Lembeck, 2.A. 2002 (1. A. 1999). 173-200. [eigen]
- Linke, B.M., Hg., *Die Welt nach der Welt: Jenseitsmodelle in den Religionen*. Frankf.a.M.: Lembeck, 2.A. 2002 (1.A. 1999)
- Loewe, O., "Das Tösser Schwesternbuch: Untersuchungen zur Würdigung Elsbet Stagels", Diss. (masch.), München 1921.
- Long, A.A., "Epicureans and Stoics", Armstrong, A.H., Hg., *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*. London: Routledge&Kegal, 1986. 135-53.(World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest, 15)
- Lorimer, D., *Die Ethik der Nah-Todeserfahrungen*. Frankf.am./Leipzig: Insel, 1993 (Penguin 1990).
- Losky, W., *Schau Gottes*. Zürich: EVZ, 1964. (Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche, 2)
- Lotz, J.B. SJ, *Ästhetik aus der ontologischen Differenz: Das An-wesen des Unsichtbaren*. München: Bermann, 1984. (Münchener philosophische Studien, 16)
- Louth, A., *The Origins of the Christian Mystical Traditions. From Plato to Denys*. Oxford: Clarendon, 1981.
- Luck, G., *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*. Stuttgart: Kröner, 1990.
- Lüers, G., *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg*. München: Reinhardt, 1926.
- Lundt, B., Hg., *Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten*. München: Fink, 1991.
- Maaz, W. "Metempsychotica medievalia Pictagoras redivivus", Holzhausen, Hg., *psyche-Seele-anima, FS Karin Alt*, 1998, 385-416.
- Mahlendorf, U.R., "OS Gêst: OHG Geist", *J.of Eng. and Germ. Philol.*, 59(1960), 480-90.
- Maier, J., "Das Gefährungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalyptik und Gnosis", *Kaisros, NF*, 5(1963-4), 18-39.
- Markow, Deborah, "The Iconography of the soul in Medieval Art", Diss. (Mikrof.), N.Y., 1983.
- Marrone, S.P., *The Light of thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century, I: A Doctrine of Divine Illumination. II: God at the Core of*

- Cognition*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001. (Studies in the History of Christian Thought, 98)
- Masson, D., *L'eau, le feu, la lumière d'après la Bible, le Coran et les traditions monothéistes*. Paris: Desclée de Brouwer, 1985.
 - Matta, El-Maskîne, P., *L'Expérience de Dieu dans la vie de prière*. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1997 (arab. Or. 1952). (Spiritualité orientale, 71)
 - Mayer, G., Hg., *Das Judentum*. Stuttg.u.a.: Kohlhammer, 1994. (Die Religionen der Menschheit 27)
 - McGinn, B., "Love, Knowledge and Unio mystica in the Western Christian Tradition", Idel, M./B.McGinn, Hg., *Mystical Union and Monotheistic Faith. An Ecumenical Dialogue*. NY/London: MacMillan, 1989. 59-86.
 - McGinn, B., *Die Mystik im Abendland. 1: Ursprünge*. Freiburg ua.: Herder, 1994. (Engl. Orig.: *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism. I: The Foundations of Mysticism*. NY: Crossroad/Herder, 1991)
 - McGinn, B., *Die Mystik im Abendland. 2: Entfaltung*. Freiburg ua.: Herder, 1996. (Engl. Orig.: *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism. II: The Growing of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism*. NY: Crossroad/Herder, 1994)
 - McGinn, B., *Die Mystik im Abendland. 3: Blüte. Männer und Frauen der Neuen Mystik (1200-1350)*. Freiburg ua.: Herder, 1999. (Engl. Orig.: *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism. III: The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism – 1200-1350*. NY: Crossroad/Herder, 1998)
 - McGinn, B./J.Meyendorff/J.Leclercq, Hg., *Geschichte der christlichen Spiritualität 1: Von den Anfängen bis zum 12. Jh.* Würzburg: Echter, 1993 (Am. Orig. 1985).
 - McGinn, B., Hg., *The Encyclopedia of Apocalypticism 2. Apocalypticism in Western History and Culture*. NY: Continuum, 1998.
 - McNamara, J.A., "The Need to Give: Suffering and Female Sancticity in the Middle Ages", Blumenfeld-Kosinski, R./T.Szell, Hg., *Images of Sainthood in Medieval Europe*. Ithaca/London: Cornell Un.Pr., 1991, 199-221.
 - McNamara, J.A.K., *Sisters in Arms: Catholic Nuns through Two Millenia*. Cambridge u.a.: Harv.Un.Press, 1996.
 - Maier, J., "Mikrokosmos und Makrokosmos in spekulativen Traditionen des Judentums", Arzt, T. u.a., Hg., *Unus Mundus, Kosmos und Sympathie. Beiträge zum Gedanken der Einheit von Mensch und Kosmos*. Frankf.a.M. u.a.: Lang, 1992, 431-58.
 - Méasson, A., *Du char ailé de Zeus à l'Arche d'Alliance: Images et mythes platoniciens chez Philon d'Alexandrie*. Paris: Ét.Aug., 1986.
 - Mead, G.R.S., "Some Mystical Experiences on the Frontiers of Early Christendom". *Quests. Old and New*. London: Bell, 1913, 149-76.
 - Mead, G.R.S., *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition. An Outline of wht the Philosophers Thought and Chrsitian Taught on the Subject*. London: Watkins, 1919.
 - Meier, C., "Eriugena im Nonnekloster", *Frühmittelalterliche Studien. JB des Inst. für Frühmittelalterforschung der Univ. Münster*, 19(1985), 466-97.
 - Meier, H.-C., *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament*. Tüb./Basel: Francke, 1998. (TANZ, Texte und Arbeiten z. nt Zeitalter 26)
 - Meissner, H., *Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione*. Frankf.a.M.ua.: Lang, 1991. (Patrologia. Beiträge zum Studium der Kichenväter, 1)

- Mensching, G., *Vergleichende Religionswissenschaft*. Heidelberg: Quelle&Meyer, 2., neubearb.A., 1947.
- Merkelbach, R., *Weihegrad und Seelenlehre der Mithrasmysterien*. Opladen: Westdt.V., 1982. (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge. G 257)
- Merki, H., OSB, *'OMOIVSIS UEV. Von der platonischen Angleichung an Got zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*. (Diss., Freiburg/Schweiz, 1951). Freiburg/Schweiz: Paulus, 1952. (Beigabe zum 113. Jahresbericht der Stiftsschule Einsiedeln im Studienjahr 1951/52)
- Merlan, Ph., *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*. The Hague: Nijhoff, 1963. (Archives internationales d'histoire des idées, 2)
- Meslin, M., "Der Weise und der Schamane: zwei Formen der Ekstase"; Duerr, H.-P., Hg., *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*. Frankfurt a.M.: Syndikat, 1983. 519-32.
- Metzinger, T., "Mentale Repräsentation, Phantomglieder und halluzinierte Selbste. Die Phänomenologie ausserkörperlicher Erfahrungen aus der Perspektive einer am Modell der Informationsverarbeitung orientierten Theorie des Geistes", *Worlds of Consciousness*, 2(1993), 13-56.
- Meyenfeldt, F.H. v., *Het Hart (Leb, Lebab) in het Oude Testament* (Diss. Amsterdam). Leiden: Brill, 1950.
- Meyer, R., *Die Weisheit des deutschen Volksmärchens*. Frankf.a.M.: Fischer, 1981.
- Meyer, R.M., *Altgermanische Religionsgeschichte*, 1910 (ND Stuttgart: Magnus, o.J.).
- Milz, H. [!], *Der wiederentdeckte Körper*. München: Artemis, 1992.
- Miller Jones, R., "Posidonius and the Flight of the Mind through the Universe", *Classical Philology* 21(1926),97-113.
- Mogk., E., "Seelenglaube", Hoops, J., Hg., *Reall.d.germ.Altert.kunde* 4. Strassburg: Trübner, 1918/19. 151-3.
- Morray-Jones, C.R.A., "Paradise Revisited (2Cor 12:1-12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate 1: The Jewish Sources", *Harv.Theol.Rev.* 86(1993),177-217 und 265-92.
- Morray-Jones, C.R.A., "Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition", *Journal of Jewish Studies*, 43(1992), 1-31.
- Mossay, J., *La mort et l'au-delà dans saint Grégoire der Nazianze*. Louvain: Publ. Univ., 1966. (Univ. de Louvain, Recueil de trav. d'hist. et de philolo., 4,34)
- Motoyama, H., *Theories of the Chakras*. Wheaton: Theos.Publ.Hous, 1981.
- Moulinier, L., *Le pur et l'impure dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du VI^{ème} siècle av. J.C*. Diss., Paris, 1950.
- Much, R., "Die Religion der Germanen", [o.Hg.]. *Die Religionen der Erde in Einzeldarstellungen* Leipzig/Wien: Deuticke, 1929. (Wissenschaft und Kultur, 2). 119-135.
- Mühlenberg, E., *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* (Diss. Mainz, 1963/4). Göttingen: V&R, 1966. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 16)
- Mueller, F.-L., *Histoire de la psychologie 1: De l'antiquité à Bergson*. Paris: Payot, 4., vollst. umgearb. u. erw. A., 1976. (Bibliothèque scientifique)
- Müller, D., *Begleiterinnen auf dem Weg nach innen. 8 Wege mit mittelalterlichen Mystikerinnen*. Mainz: M.Grünwald, 2002.
- Müller, K.E., *Die bessere und die schlechtere Hälfte. Ethnologie des Geschlechterkonflikts*. Frankfurt/NY: Campus, 1989.
- Müller, W., "Die Religionen der Indianervölker Nordamerikas", Krickeberg, W. u.a., Hg., *Die Religionen des alten Amerika*. Stuttgart: Kohlh., 1961. (Die Religionen der Menschheit 7). 171-268.

- Müller, W., *Das Problem der Seelenschönheit im Mittelalter: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*. Bern: Haupt, 1923.
- Mundhenk, J., *Die Seele im System des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie*. Hamburg: Meiner, 1980.
- Muschg, W., *Die Mystik in der Schweiz. 1200-1500*. Frauenfeld/Leipzig: Huber, 1935.
- Nachmansohn, M., *Beitrag zur Psychologie des mystischen Erlebnisses* (Diss., Berlin, 1914). Danzig: Brüning, 1916.
- "Naephaes", Botterweck, G.J./H. Ringgren, Hg., *Theol. WB z. AT*, 5. Stuttgart: Kohlhammer, 1984, 531-55 (Seebass).
- Negelein, J.v., "Die Reise der Seele ins Jenseits"; *Z.d.Vereins f. Volkskunde*, 1(1901), 16-28, 149-58, 263-71.
- Nesensohn, J., *Descartes' Geist (mens) und die myst. Seele* (Diss. Augsburg 1992). Aachen: Shaker, 1993. (Reihe Philosophie)
- Nestlé, W., *Vom Mythos zum Logos*. Stuttgart: Kröner, 2. A., 1941.
- Neugebauer, H., *Platonische Mystik*. München: Barth, 1934.
- Newman, B., *From Virile Woman to Woman Christ: Studies in Medieval Religion and Literature*. Philadelphia: Un. of Pennsylvania Press, 1995.
- Nicolai, W., "Der Mythos vom Sündenfall der Seele (bei Empedokles und Platon)", *Gymn. Helv.*, 88(1981), 512-24.
- Nicholson, K., *Body and Soul: The Transcendence of Materialism*. Boulder, Colorado/Oxford: Westview Press, 1997.
- Nilsson, M.P., *Griechischer Glaube*. Bern: Francke, 1950.
- Nilsson, M.P., "Die astrale Unsterblichkeit und die kosmische Mystik", *Numen* 1(1954), 106-19.
- Ninck, M., *Götter und Jenseitsgaluben der Germanen*. Jena: Diederichs, 1937.
- Noetscher, F., "Geist und Geister in den Texten von Qumran", *Mélanges biblique* (FS André Robert). O.O.: Bloud & Gay, o.J. [1965]. (Travaux de l'institut catholique de Paris, 4). 305-15.
- Norden, E., *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*. Stuttgart: Teubner, 1913 (ND Darmstadt: WBG, 1956).
- Nyberg, T., "Birgitta von Schweden – die aktive Gottesschau", *Dinzelbacher, P./D.R. Bauer, Hg., Frauenmystik im Mittelalter*. Ostfildern: Schwabenv., 1985. 275-89.
- Ochsenbein, P., "Leidensmystik in dominikanischen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts am Beispiel der Elisabeth von Oye", *Dinzelbacher, P./D.R. Bauer, Hg., Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*. Köln/Wien: Böhlau, 1988. 353-72. (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 28)
- O'Meara, D., "Eriugena and Aquinas on the Beatific Vision", *Beierwaltes, W., Hg., Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*. Heidelberg: Winter, 1987. (Abh. d. Heidelb. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Jg. 1987, Abh. 1). 224 [nicht 214]-36.
- Ott, L., *Eschatologie in der Scholastik*. Freiburg u.a.: Herder, 1990. (Schmaus, M./A. Grillmeier u.a., Hg., *Handbuch der Dogmengeschichte* IV, 7b)
- Overmann, M., *Der Ursprung des franz. Materialismus. Die Kontinuität materialistischen Denkens von der Antike bis zur Aufklärung*. (Diss. Köln, 1991). Frankf.a.M. u.a.: Lang, 1993. (Europäische Hochschulschriften, XX, 395).
- Pascher, J., *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria*. Paderborn: Schöningh, 1931 (Studien zur Gesch. und Kultur des Altertums 17,3/4).
- Pedersen, J., *Israel, Its Life and Culture I-II*. London: Milford Univ. Press, 1926.

- Pépin, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I 1, 1-4)*. Paris: Presses univers., 1964. (Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale)
- Pépin, J. *Idées Grecques sur l'Homme et sur Dieu*. Paris: Les Belles Lettres, 1971. (Collection d'études anciennes)
- Pépin, J., "*Ex platoniorum persona*". *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustine*. Amsterdam: Hakkert, 1977.
- Pépin, J., "*Stilla aqua modica multo infusa uino, ferrum ignitum, luce perfusus aer*". L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale", (Misc. André Combes, *Divinitas*, 11, 1967), Pépin, "*Ex platoniorum persona*": *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustine*. Amsterdam: Hakkert, 1977. 269-316.
- Pépin, J., "Cosmic Piety", Armstrong, A.H., Hg., *Classical Mediterranean Spir.: Egyptian, Greek, Roman* (World Spir. 15), 1986. 408-35.
- Pérez Paoli, U.R., *Der plotinische Begriff von von 'UPOSTASIS und die augustinische Bestimmung Gottes als Subiectum*. Würzburg: Augustinus, 1990. (Cassiaceum, 41)
- Peterson, E., *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*. Rom u.a.: Herder, 1959.
- Petroff, E., *Body and Soul: Essays on Medieval Woman and Mysticism*. New York: Oxford Un.Press, 1994.
- Petroff, E., Hg., *Medieval Women's Visionary Literature*. New York: Oxford Un.Press, 1986.
- Petry, R.C., *Late Medieval Mysticism*. London: SCM, 1957. (The Library of Christian Classics, 13)
- Peuckert, W.-E., "Der zweite Leib", *Niederdt. Z. f. Volkskunde*, 16(1938), 174-97. (Schriften der Bremer wissenschaftlichen Gesellschaft. Reihe E)
- Philips, G., *L'union personnelle avec le dieu vivant: Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée*. Leuven: Univ. Press, 1989. (Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium, 36)
- Piankoff, A., *Le 'Coeur' dans les textes égyptiens depuis l'Ancien jusqu' à la fin du Nouvel Empire* (Diss.). Paris: Libr. Oriental. P. Geuthner, 1930.
- Picht, G., *Aristoteles' 'De anima'*. Stuttg.: Klett-Cotta, 1987. (Georg Picht. Vorlesungen und Schriften. Studienausgabe)
- Pike, N., *Mystic Union. An Essay in the Phenomenology of Mysticism*. Ithaca/London: Cornell Univ. Press, 1992. (Cornell Studies in the Philosophy of Religion)
- Poortman, J.J., *Ochêma VI A-D: De Zin van het hylisch pluralisme*. Assen: Gorcum, 1967.
- Poortman, J.J., *Vehicles of Consciousness. The Concept of Hylis Pluralism (Ochema) I-IV*. Utrecht u.a.: Theos. Publ. House, 1978 (Holländ. Or. 1954).
- Poortmann, J.B., "Kann man von einer materialistischen Psychologie einer Reihe von Kirchenvätern reden?", Müller, G./W.Zeller, Hg., *Glaube, Geist, Geschichte* (FS Benz). Leiden: Brill, 1967. 189-199.
- Praechter, K., "Zur theoretischen Begründung der Theurgie im Neuplatonismus" (1927). *Kleine Schriften*, hg. H.Dörrie. Hildesheim/NY: Olms, 1973. 217-21. (Collecrtanea VII)
- Pulver, Max, "Das Erlebnis des Pneuma bei Philon", *Eranos JB*, 13(1945), 111-32.
- Purce, J., *Die Spirale, Symbol der Seelenreise*. München: Kösel, 1988 (engl. Or.: *The Mystical Spiral. Journey of the Soul*. London: Thames&Hudson, 1974).
- Quispel, G., "The Asclepius: From the Hermetic Lodge in Alexandria to the Greek Eucharist and the Roman Mass", Broek, R., van den/W.J. Hanegraaff, Hg., *Gnosis and Hermetism from Antiquity to Modern Times*. NY: State Univ. of NY Press, 1998. 69-78. (SUNY Series in Western Esoteric Traditions)
- Quispel, G., "Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis", *Vig. Chr.* 34(1980), 1-13

- Quispel, G., "Transformation through Vision in Jewish Gnosticism and the Cologne Mani Codex", Broek, van den, R./C. van Heertum, Hg., *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: In de Pelikaan, 2000. 265-70. (Pimander. Texts and Studies published by the Bibliotheca Philosophica Hermetica, 4)
- Rahner, H., SJ, "Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen", *Z.f. kath. Theol.*, 59(1935), 333-418.
- Rahner, H., "Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie", *Eranos JB* 13, 1945, 237-76.
- Rahner, K., "Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène", *Revue d'asc. et de mystique*, 13(1932), 113-45.
- Raitt, J./B.McGinn/J. Meyendorff, Hg., *Geschichte der christlichen Spiritualität, 2: Hochmittelalter und Reformation*. Würzburg: Echter, 1995 (am. Orig. 1987).
- Rapp, F., "Zur Spiritualität in elsässischen Frauenklöstern am Ende des Mittelalters", *Dinzelbacher, P./D.R.Bauer, Hg., Frauenmystik im Mittelalter*. Ostfildern: Schwabenv., 1985. 347-65.
- Recheis, P.A., OSB, *Engel, Tod und Seelenreise. Das Wirken der Geister beim Heimgang des Menschen in der Lehre der alexandrinischen und kappadokischen Väter*. Rom: Ed. di Storia e Lett., 1958. (Temi e Testi, 4)
- Reis, H., *Die Vorstellungen von den geistig-seelischen Vorgängen und ihrer körperlichen Lokalisation im Altlatein*. München: Kitz, 1962. (Münchenener Studien zur Sprachwissenschaft. Beiheft E. 1. Teil)
- Reiter, P., *Der Seele Grund: Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1993 (Diss., Mainz, 1992). (Epistema: Reihe Philosophie, 139)
- Reitzenstein, R., *Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*. Göttingen: V&R., 1916. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, NF 7)
- Reitzenstein, R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen. Nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*. Stuttgart: Teubner, 1956 (ND der 3.A. 1927).
- Révész, B., *Geschichte des Seelenbegriffes und der Seelenlokalisierung*. Stuttgart: Enke, 1917.
- Riehle, W., *Studien zur englischen Mystik des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung ihrer Metaphorik*. Heidelberg: Winter, 1977. (Anglistische Forschungen, 120)
- Ringgren, *Israelitische Religion*. Stuttgart ua.: Kohlhammer, 2., verb. A.1982. (Die Religionen der Menschheit, 26)
- Ringler, S., *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien*. Zürich/München: Artemis, 1980. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 72)
- Ringler, S., "Gnadenviten aus süddeutschen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts – Vitenschreibung als mystische Lehre", Schmidtke, D., Hg., *"Minnlichiu gotes erkennisse"*. *Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition*. Stuttgart: Holzboog, 1990. (Mystik in Geschichte und Gegenwart, I, 7). 89-104.
- Rist, J.M., "Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul", Rist, *Man, Soul and Body. Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius*. Hampshire: Variorum, 1996. XVII. (Collected Studies Series CS 549).
- Rist, J.M., "Back to the Mysticism of Plotinus: Some More Specifics" (1989), Rist, *Man, Soul and Body. Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius*. Hampshire: Variorum, 1996. XIV. (Collected Studies Series CS 549)
- Rivièrè, P., "Shamanism and the unconfined soul", Crabbe, M.J.C., Ed., *From Soul to Self*, 1999, 70-88.

- Rizek-Pfister, C., *Ein Weg zu Meister Eckharts Armutspredigt. Grundlagen einer Hermeneutik seiner deutschen Predigten* (Diss., ZH, 1999). Bern u.a.: Lang, 2000. (Dt. Lit. von de Anfängen bis 1700, 30)
- Robinson, T.M., *Plato's Psychology*. Toronto/Buffalo/London: Un. of Toronto Press, 1995 (1. A. 1970). (Phoenix, J. of the Classical Ass. od Canada, Suppl. Vol. 8)
- Röckelein, H., *Otloh, Gotschalk, Tnugdäl: Individuelle und kollektive Visionsmuster des Hochmittelalters*. Frankfurt u.a.: Lang, 1989. (Europäishce Hochschulschriften III. Geschichte und Hilfswissenschaften, 319)
- Rohde, E., *Kleine Schriften 2. Beiträge zur Geschichte des Romans und der Novelle, zur Sagen-, Märchen und Alterthumskunde. Mit Zusätze aus den Handexemplaren des Verfassers*. Tübingen/Leipzig: Mohr, 1901.
- Rohde, E., *PSYCHE. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. I und II*. Tübingen: Mohr, 7./8. A., 1921.
- Rorem "Die Aufstiegs-Spiritualität des Pseudo-Dionysius", McGinn, B./J.Meyendorff/J.Leclercq, Hg., *Geschichte der christlichen Spiritualität 1: Von den Anfängen bis zum 12. Jh.*. Würzburg: Echter, 1993 (Am. Orig. 1985), 154-73.
- Rosenmöller, B., *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*. Münster: Aschendorff, 1925. (Beiträge zur Gesch. d. MAs, Texte und Untersuchungen, 25.3/4)
- Rougier, L., *La religion astrale des Pythagoriciens*. Paris: Presses univ., 1959. (Mythes et religions)
- Rowland, C., "Apocalyptic, Mysticism, and New Testament", Cancik, H., ua., Hg., *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Marin Hengel zum 70. Geburtstag, Bd.I: Judentum*, hg. P.Schäfer. Tübingen: Mohr, 1996, 405-30.
- Rublack, U., "Female Spirituality and the Infant Jesus in Late Medieval Dominican Convents", *Gender and History*, 6/1(1995), 37-57.
- Rudy, G., *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*. NY/London: Routledge, 2002. (Studies in Medieval History and Culture)
- Rüsche, F., *Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der gr. u. hell. Antike, der Bibel und der alten Alexandr. Theologen. Eine Vorarbeit zur Religionsgeschichte des Opfers*. Paderborn: Schöningh, 1930. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Erg.bd. 5)
- Rüsche, F., *Das Seelenpneuma: Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele - Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Pneumalehre*. Paderborn: Schöningh, 1933. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 18.3)
- Ruh, K., "Die Hoheliederklärungen Bernhards von Clairvaux und Wilhelms von St. Thierry", Schmidtke, D., Hg., "*Minnichlichiu gotes erkennusse*". *Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition*. Stuttgart: Holzboog, 1990. (Mystik in Geschichte und Gegenwart, I, 7). 16-27.
- Ruh, K., *Geschichte der abendländischen Mystik, I. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*. München: Beck, 2. A: 2001 (1. A. 1990).
- Ruh, K., *Geschichte der abendländischen Mystik, II. Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*. München: Beck, 1993.
- Ruh, K., *Geschichte der abendländischen Mystik, III. Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihr Grundlegung durch die Hochscholastik*. München: Beck, 1996.
- Ruh, K., "Vorbemerkungen zu einer Geschichte der abendländischen Mystik im Mittelalter" (Sitzungsber. d. Bayer. Ak.d.Wiss.n, Phil.hist.Kl., 1982, 7, 3-32; auch in Ruh, K., *Kleine Schriften, II: Scholastik und Mystik im Spätmittelalter*, hg. V.Mertens. Berlin/N.Y.: 1984,). 337-63.
- Ruh, K., "Neuplatonische Quellen Meister Eckharts", Brinker, C., u.a., Hg., *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität* (FS A.M. Haas). Bern u.a.: Lang, 1995, 317-50.

- Saffrey, H.D., "From Iamblichus to Proclus and Damascius", Armstrong, A.H., Hg., *Classical Mediterranean Spir.: Egyptian, Greek, Roman* (World Spir. 15), 1986, 250-92.
- Saussaye, Ch., de la, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Tübingen: Mohr, 4., neub. A., Hg. A.Bertholet/E.Lehmann, 1925.
- Savvidis, K., *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamos* (Diss., München 1995). St. Ottilien: EOS, 1997. (Münchener Universitätschriften. Reihe: Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, 5)
- Schär, H., "Seele – Entwicklung – Leben im Lichte der Religionen", Gigon, O., u.a., *Seele, Entwicklung, Leben*. Bern/München: Francke, 1966. 51-70.
- Schenda, R., *Gut bei Leibe: Hundert wahre Geschichten vom menschlichen Körper*. München: Beck, 1998.
- Scherman, L., *Materialien zur Geschichte der Indischen Visionsliteratur*. Leipzig: Twietmeyer, 1892.
- Schleusener-Eichholz, G., *Das Auge im Mittelalter*, I und II. München: Finke, 1985. (Münstersche Mittelalter-Schriften, 35)
- Schmidt, M., "Die Augensymbolik bei Ephräm und Parallelen in der deutschen Mystik", Schmidt, M., Hg., *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihre Parallelen im Mittelalter*. Regensburg: Pustet, 1982. (Eichstätter Beiträge, 4). 278-301.
- Schmidt, M., "Elemente der Schau bei M.v.M und M.v.Hackeborn.... ", Dinzelbacher, P./D.R.Bauer, Hg., *Frauenmystik im Mittelalter*. Ostfildern: Schwabenv., 1985. 123-51.
- Schmidt-Kohl, Volker. *Die neuplatonische Seelenlehre in der Consolatio Philosophiae des Boethius*. Meseinheim am Glan: Anton Hain, 1965. (Beiträge zur klassischen Philologie 16)
- Schmidt, W., "Anthropologische Begriffe im AT: Anm. zum hebräischen Denken", *Ev.Theol.* 24(1964), 374-88.
- Schneider, J., *Doxa. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie*. Gütersloh: Bertelsmann, 1932. (Neutest. Forschungen, 3)
- Schneider-Lastin, W., "Die Fortsetzung des Ötenbacher Schwesternbuchs und andere vermisste Texte in Breslau", *Z.f.dt.Altert.u.dt.Lit.*, 124(1995), 201-10.
- Schneider-Lastin, W., "Von der Begine zur Chorschwester: Die Vita der Adelheit von Freiburg aus dem 'Ötenbacher Schwesternbuch'. Textkritische Edition mit Kommentar", Haug, W./W.Schneider-Lastin, Hg., *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*. Tübingen: Niemeyer, 2000. 515-61.
- Schreuer, H., "Das Recht der Toten. Eine germanistische Untersuchung". *Z.f. vgl. Rechtswiss.*, 33(1915), 333-432.
- Schreyer, L., *Deutsche Mystik im Elsass*. Lewiston u.a.: Edwin Mellen Press, 1992. (Lothar Schreyer Edition 1)
- Schubert, G.H., *Die Geschichte der Seele I*. Stuttgart/Tübingen: Cotta, 4.A., 1850.
- Schultz, W., *Altjonische Mystik I*. Wien/Leipzig: Ak.V., 1907. (Studien zur antiken Kultur, II/III)
- Schumacher, M., *Sündenschmutz und Herzensreinheit: Studien zur Metaphorik der Sünde in lateinischer und deutscher Literatur des Mittelalters*. (Diss., Münster, 1994/5). München: Fink, 1996. (Münstersche Mittelalter-Schriften, 73)
- "Seele", *TRE* 30, 1999, 733-73 (G.Stemberger).
- "Seelenwagen" (J.Halfwassen), *HWPph* 9(1995), 111-117.
- Segal, A.F., "Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Enviroment", Haase, W., Hg., *Principat, 23.2: Vorkonstantinisches Christentum:*

- Verhältnis zu römischem Staat und heidnischer Religion*. Berlin/NY: De Gruyter, 1980. S. 1333-94. (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II)
- Segal, A.F., *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*. New Haven/London: Yale Un. Press, 1990.
 - Segal, A.F., "Paul and the Beginning of Jewish Mysticism", Collins, J.J./M.Fishbane, Hg., *Death, Ecstasy, and Other Wordly Journeys*. NY: StateUniv. Press, 1995, 93-120.
 - Seifert, J., *Leib und Seele*. Salzburg/München: Pustet, 1973.
 - Shaked, S., "Quests and Visionary Journeys in Sasanian Iran", Assmann, J./G.G.Stroumsa, Hg., *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999. (Studies in the History of Religions, 88). 65-86.
 - Sheils, D., "A Cross-Cultural Study of Beliefs in Out-of-the Body Experiences, Waking and Sleeping", *JSPR* 49(1978), 697-741.
 - Siemsen, A., *Der Weg ins Freie*. Zürich: Büchergilde Gutenberg, 1943.
 - Silburn, L., "Accès au sans-accès", *Hermes, Les voies de la mystique ou l'accès au Sana-accès, Nouvelle série*, 1 (o.J.), 43-79.
 - Simrock, K., *Handbuch der deutschen Mythologie mit Einschluss der nordischen*. Bonn: Marcus, 2., sehr verm. A., 1864.
 - Sleeman, J.H./G.Pollet, *Lexicon Plotinianum*. Leiden: Brill/Leuven: Un.Press, 1980. (Ancient and Medieval Philosophy, 1,2)
 - Smith, A., *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*. The Hague: Nijhoff, 1974.
 - Smith, A., *Philosophy in Late Antiquity*. NY: Routledge, 2004.
 - Smith, J.Z., "Wisdom's Place", Collins, J.J./M.Fishbane, Hg., *Death, Ecstasy, and Other Wordly Journeys*. NY: State Un. of NY Press, 1995, 3-14.
 - Smith, M., *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East. Being an Account of the Rise and Development of Christian Mysticism up to the seventh Century, of the Subsequent Development of Mysticism in Islam, Known as Sufism, and of the Relationship between Christian and Islamic Mysticism*. London: Sheldon Press, 1931. ND, Amsterdam: PhiloPress, 1973 by arrangement with The Society for Promoting Christian Knowledge, London.
 - Sonnemans, H., *Seele. Unsterblichkeit - Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie*. Freiburg u.a.: Herder, 1984. (Freiburger Theologische Studien, 128)
 - Sorabji, "Proclus on Place and the Interpretation of Bodies", Pépin, J./Saffrey, Hg., *Proclus: Lecteur et Interpréteur des Anciens. Actes du colloque international du CNRS. Paris 1985*. Paris: Éd. CNRS, 1987. 293-304.
 - Spamer, A., *Spamer (Über die Zersetzung und Vererbung in den deutschen Mystikertexten)*. (Diss., Giessen). Giessen: Hohmann, 1910.
 - Sperka, E., "Cor und Pectus: Untersuchungen zum Leib-Seele Problem bei den Römern". Diss. (masch.). Tübingen, 1951.
 - Speyer, W., "Religiöse Betrüger. Falsche göttliche Menschen und Heilige in Antike und Christentum" (1988), *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze*. Tübingen: Mohr, 1989. 440-62. (Wiss. Unters. z. NT, 50).
 - Speyer, W., "Der numinose Wundertäter", *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze*. Tübingen: Mohr, 1989. 369-94. (Wiss. Unters. z. NT, 50).
 - Speyer, W., *Religionsgeschichtlich .Studien*. Hildesheim u.a.: Olms, 1995. (Collectanea XV)
 - Steel, C.G., *The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Brüssel: Paleis der Academiën, 1978. (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en schone Kunsten van België. Klasse der Letteren, 40,85).

- Stemberger, G., *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*. Rom: Bibl. Inst. Press, 1972. (Analecta Biblica, 56)
- Stenzel, J., "Über zwei Begriffe der platonischen Mystik: Zoion und Kineses" (1914), *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*. Darmstadt: WBG, 1956.
- Stolz, A., OSB, *Theologie der Mystik*. Regensburg: Pustet, 1936.
- Stolz, "Ieb, Herz", Jenni, E., Hg., *Theol. HandWB z. AT*. München/Zürich: Kaiser, 3., durchges. A. 1978), 861-7.
- Stoudt, D.L., "'ich sündig wip mus schriben': Religious Women and Literary Traditions", Classen, A., Hg., *Women as Protagonists and Poets in the German Middle Ages*, 1991. 147-164.
- Strasser, P., "Bedingungen der Möglichkeit eines Lebens nach dem Tod. Eine philosophische Jenseitsbetrachtung", Lissmann, P., Hg., *Ruhm, Tod und Unsterblichkeit. Über den Umgang mit der Endlichkeit*. Wien: Zsolnay, 2004. 69-91. (Philosophicum Lech, 7)
- Strauberg, K., "Zur Jenseitstopographie", *ARV, Tidskrift för Nordisk Folkminnesforskning*, 13(1957),56-110.
- Strebel, J., "Quid est Archeus? Archeus als individuelles und kollektives Seelenprinzip des Mikro- und Makrokosmos", *Paracelsusstudien III*, 17-27, *Schweiz. Medizinische Wochenschrift*, 38/39(1941), Sonderdruck.
- Ström, Å.v./H. Biezais, *Germanische und Baltische Religion*. Stuttgart: Kohlhammer, 1975. (Die Religionen der Menschheit, 191)
- Strömer-Caysa, U., *Entrückte Welten. Einführung in die mittelalterliche Mystik*. Leipzig: Reclam, 1998.
- Sullivan, S.D., *Psychological and Ethical Ideas. What Early Greeks say*. Leiden ua.: Brill, 1995. (Mnemosyne, Bibl. classica batava 144)
- Sundermann, W., *Der Sermon vom Licht-Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version*. Berlin: Akademie-V., 1992. (Berliner Turfantexte, 17)
- Sweetman, Robert. "When Popular Piety and Theological Learning Conjoin: St. Bonaventura on Demonic Powers and the Christian Soul", *Fides et Historia*, 23(1991)4-18.
- Szlezák, T.A., "Plotin und die geheimen Lehren des Ammonios", Holzhey, H./W.C.Zimmerli, Hg., *Esoterik und Exoterik in der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung*. Basel/Stuttgart: Schwabe, 1977. 52-69.
- Tanquerey, A., SJ, *Grundriss der asketischen und mystischen Theologie*. Paris ua.: Desclée, 1935.
- Tardieu, M., "*Psychaios spinther*. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusque'à Eckhart", *Rev. des Études Aug.*, 21(1975), 225-55, 227-42.
- Theiler, W., *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*. Berlin: Weidmann, 1930. (Problemata, 1)
- Theiler, W., "Porphyrios und Augustin" (Schr.d.Königsb. Gel.Ges.10, 1933), W.T., *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin: De Gruyter, 1966. 160-251. (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, 10)
- Theiler, W., "Gott und die Seele im kaiserzeitlichen Denken" (Entr. Hardt, 3, 1955, 65-90), Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin: De Gruyter, 1966. 104-23. (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, 10)
- Theiler, W., "Die Seele als Mitte bei Augustin und Origenes" (unveröff.). W.T., *Untersuchungen zur antiken Literatur*. Berlin: De Gruyter, 1970. 554-63.
- Thieme, P., "Der Weg durch den Himmel nach der Kaushitaki-Upanishad" (1951/2), *Kleine Schriften, I*. Wiesbaden: Steiner, 1971. 19-36. (Glasenapp-Stiftung, 5,1)

- Thrall, M.E., *A Critical and Exegetical Commentary on The Second Epistle to the Corinthians II (2Cor 8-13)*. Edinburgh: Clark, 2000. (The Intern. Critical Comm. on Holy Scriptures of the Old and New Testament, [o.Nr.]
- Thunberg, L., "Der Mensch als Abbild Gottes – Die östliche Christenheit", McGinn, B./J.Meyendorff/J.Leclercq, Hg., *Geschichte der christlichen Spiritualität 1: Von den Anfängen bis zum 12. Jh.*. Würzburg: Echter, 1993 (Am. Orig. 1985). 299-316.
- Tigchelaar, E.J.C., *Prophets of the Old and the Day of the End. Zechariah, the Book of Watchers and Apocalyptic*. Leiden/NV/Köln: Brill, 1996. (Oudtestamentische Studien, 35)
- Tobler, O., *Die Epiphanie der Seele in deutscher Volkssage*. Diss., Kiel, 1911.
- Topitsch, E., "Die platonisch-aristotelischen Seelenlehren in weltanschaulicher Beleuchtung". *Österr. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Sitzungsber.* 233.4, 1959.
- Topitsch, E., "Seelenglaube und Selbstinterpretation", *Archiv für Philosophie*, 9(1959), 1-36.
- Tresmonant, C., "Essai sur la pensée hébraïque"; *Lectio Divina*, 12(1962), dt.: *Biblisches Denken und hellenische Überlieferung. Ein Versuch*. Düsseldorf: Patmos, 1956.
- Trottmann, C., *La vision béatifique. Des disputes scholastiques à sa définition par Benoît XII*. Rom: École Française de Rome, 1995. (Bibl. des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 289)
- Trottmann, C., "Facies et essentia dans les conceptions médiévales de la vision de Dieu", *Micrologus*, 5(1997), 3-18.
- Tropper, J., "Spirit of the Dead", van der Toorn u.a., Hg., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden/NY/Köln: Brill, 1995. 1524-30.
- Trouillard, J., *L'un et l'âme selon Proclus*. Paris: Soc. d'édit. 'Les belles lettres', 1972. (Collection d'études anciennes)
- Trouillard, J., *La mystagogie de Proclus*. Paris: Soc. d'édit. 'Les belles lettres', 1982. (Collection d'études anciennes)
- Tworuschka, O., *Sucher, Pilger, Himmelsstürmer: Reisen im Diesseits und Jenseits*. Stuttg.: Kreuz, 1991.
- Vajda, L., "Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus", Schmitz, C.A., Hg., *Religions-Ethnologie*. Frankf.a.M.: Ak.Verl.ges., 1964. 265-95. (Akad. Reihe. Auswahl repräs. Texte. Ethnologie)
- VanderKam, J.C./W.Adler, Hg., *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*. Assen: Van Gorcum/Minneapolis: Fortress, 1996. (Compendia Rerum Iudicarum ad Novum Testamentum. Section 3. Jewish Traditions in Early Christian Literature; v. 4).
- van der Leeuw, G., *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr, 4. A. 1977. (Neue Theol. Grundrisse)
- Vassiliadis, N.P., *The Mystery of Death*. Athen: The Saviour, 1993.
- Vauchez, A., *La saintité en occident aux derniers siècles du moyne âge*. Rom: École française..., 1981. (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 241)
- Verbeke, G., *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoicisme à S. Augustine*. Paris: Brouwer u.a.: 1945. (Bibliothèque de l'institut supérieur de philosophie Univ. Louvain). ND 1987. (Greek and Roman Philosophy, 43)
- Vereno, M., *Vom Mythos zum Christos. Versuch einer Analyse der Wirklichkeit in der Geschichte*. Salzburg: Otto Müller, 1958.
- Vetter, F., *Ein Mystikerpaar des vierzehnten Jahrhunderts. Schwester Elsbeth Stagel in Töss und Vater Amandus (Suso) in Konstanz. Vortrag, gehalten im Rathhaussaale zu Bern*. Basel: Schweighauserische Verl.buchhandl., 1882.

- Villwock, J., *Die Sprache – Ein "Gespräch der Seele mit Gott". Zur Geschichte der abendländischen Gebets- und Offenbarungsrhetorik*. Frankfurt. a.M.: Klostermann, 1996. (Das Abendland, NF 24)
- Vollenweider, *Samuel, Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1985. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 35)
- Volz, P., *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiuba*. Tübingen/Leipzig: Mohr, 1903.
- Wachs, M. *Seele oder Nicht-Ich. Von der frühvedischen Auseinandersetzung mit Tod und Unsterblichkeit zur Nicht-Ich-Lehre des Theravada-Buddhismus*. Frankf.a.M. u.a.: Lang, 1998. (Europäische Hochschulschriften, XX, 567)
- Walker, D.P., "The Astral Body in Renaissance Medicine", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 21(1958), 119-33.
- Walker, K., *Die andere Wirklichkeit: Parapsychologische Phänomene im Wandel der Zeit*. Zürich/Stuttg.: Rascher, 1964, 89
- Wallach-Faller, M., "Ein mittelhochdeutsches Dominikanerinnen-Legendar des 14. Jahrhunderts als mystagogischer Text?", *Ruh, K., Hg., Abendländische Mystik im Mittelalter Symposium Kloster Engelberg 1984*. Stuttgart: Metzler, 1986. (Germanistische Symposien, Berichtsbände, 7). 388-401.
- Wallis, R.T., "The Spiritual Importance of Not Knowing", *Armstrong, A.H., Hg., Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*. London: Routledge&Keganal, 1986. (World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest, 15). 460-80.
- Walzer, A., "Das Herz im christlichen Glauben", *Boehringer, E., Hg., Das Herz I: Im Umkreis des Glaubens*. Biberach a.d.Riss: Thomae, 1965 (Privatdruck). 107-48.
- Waszink, J.H., "Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt", *Entretiens sur l'antiquité classique* (Entr. Hardt), 3(1955), 139-74, Disk. 175-9.
- Weber, W., "Die Vereinheitlichung der religiösen Welt", *Probleme der Spätantike*. Vorträge auf dem 17. dt. Historikertag, Stuttgart: Kohlhammer, 1930. 67-100.
- Wehrli, F., *Hauptrichtungen des griechischen Denkens*. Zürich: Artemis, 1964.
- Weinhandl, M., *Deutsches Nonnenleben. Das Leben der Schwestern zu Töss und der Nonne von Engeltal Büchlein von der Gnaden Überlast*, München: Recht, 1921. (Katholikon, 22)
- Weiss, B., *Mystik und Institution. Zu den Visionen Ruperts von Deutz*. Hamburg: Kovac, 1999. (THEOS. Studienreihe Theol. Forschungsergebnisse, 35)
- Weiss, B., *Ekstase und Liebe: Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts*. Paderborn u.a.: Schöningh, 2000.
- Weiss, B., *Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild: Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie*. Paderborn u.a.: Schöningh, 2004.
- Wendebourg, D., *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*. München: Kaiser, 1980. (Münchener Universitätsschriften, Fachbereich Ev. Theol.: Münchener Monographien z. hist. u. syst. Theol., 4)
- Wennink, H.A., *Die Askese im Zeugnis der Bibel*. Salzburg: O.Müller, 1966.
- Wentzlaff-Eggebert, F.-W., "Erscheinungsformen der 'unio mystica' in der deutschen Literatur und Dichtung"; *Dt. Viert.j.schr.*, 22(1944), 237-77.
- Werner, K., "Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus." *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* (Wien). *Phil.hist.Kl.*, 25(1876), 69-150.
- Werner, K., *Die Scholastik des späteren Mittelalters II: Die nachscotistische Scholastik*, 1883. Wien: Braumüller, 1883.

- Werner, M., *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*, Stuttgart: Kohlhammer, 1959.
- Westra, H.J., Hg., *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought* (FS Edouard Jauneau). Leiden/NY/Köln: Brill, 1992. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 35)
- Wesendonk, O.G. von, *Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Hellenismus*. Hannover: Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire, 1924.
- Wessely, F., "Moderne Probleme der mystischen Vereinigung mit Gott", *Theologische Fragen der Gegenwart* (FS Innitzer). Wien: Domverlag, 1952. 25-35.
- Wetter, G.P., *Phos. Eine Unters. über hellenistische Frömmigkeit zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus*. Uppsala: Akad. Bokh./Leipzig: Harr., 1915. (Skifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala, 17,1)
- Whiteman, J.H.M., "The Vision of the Archetypal Light", *Rev. of Rel.*, 18(1954), 145-62.
- Widengren, G., *Die Religionen Irans*. Stuttgart: Kohlhammer, 1965. (Die Religionen der Menschheit, 14)
- Widengren, G., *Religionsphänomenologie*. Berlin: DeGruyter, 1969.
- Wiethaus, U., *Ecstatic Transformation: Transpersonal Psychology in the Work of Mechtild of Magdeburg*. Syracuse, NY: Syracuse Univ. Press, 1996.
- Wikström, O., "Mental imagery and religion", *van Buren, J.A. u.a., Hg., Current Issues in the Psychology of Religion*, 1982, 153-62.
- Wildhaber, R., "Keltische Beiträge zur vergleichenden Volkskunde", Gerndt, H./G.R.Schroubek, Hg., *Dona Ethnologica. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde* (FS Kretzenbacher). München: Oldenbourg, 1973. 11-27. (Südosteuropäische Arbeiten, 71)
- Wilhelm, R./ C.G. Jung, C.G., *Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch*. München: Dorn, 1929.
- Wili, W., "Die Geschichte des Geistes in der Antike", *Eranos JB*, 13(1945), 43-93.
- Windisch, H., *Der zweite Korintherbrief*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 9.A., 1924. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 6. Abt.)
- Winling, R., "Une façon de dire salut: La formule 'Être avec dieu être avec Jésus-Christ' dans les écrits des Saint Irénée", *Rev.d.sciences rel.* 58(1984), 105-35.
- Wisniewski, R., "Die unio mystica im 'St. Trudperter Hohen Lied", Schmidtke, D., Hg., *Minnichlichiu gotes erkennusse*. *Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition*. Stuttgart: Holzboog, 1990. (Mystik in Geschichte und Gegenwart, I, 7). 28-42.
- Witt, R.E., "Iamblichus as a Forerunner of Julian", Dörrie, H., Hg., *De Jamblique à Proclus*. Genève: Vandoeuvres, 1974. (Entretiens sur l'antiquité classique, 21). 35-65.
- Witte, K.-H., "Vorsmak des ewigen lebennes. Beobachtungen zu einem scholastischen Traktat von der Schau des dreifaltigen Gottes aus dem Kreise der deutschen Mystik", *Würzburger Prosastudien I. Wort-, begriffs- und textkundliche Untersuchugen*. München: Fink, 1968. 148-98. (Medium Aevum. Philologische Studien, 13)
- Wolff, H.-W., *Menschliches: Vier Reden über das Herz, den Ruhetag, die Ehe und den Tod im Alten Testament*. München: Kaiser, 1971.
- Wolff, H.W., *Anthropologie des Alten Testaments*. München: Kaiser, 1973.
- Wolfson, E.R., *Through a Speculum That Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton, NJ: Princeton-Univ.Press, 1994.
- Wrede, G., *Unio Mystica. Probleme der Erfahrung bei Johannes Tauler*. Uppsala: Almqvist&Winskell, 1974.

- Wyser, O.P., P.P., "Der 'Seelengrund' in Taulers Predigten", *Lebendiges Mittelalter* (FS Stammler). Fribourg: Univ.v., 1958. 203-311.
- Yuen, W.M., *Religious Experience and Interpretation: Memory as the Path to the Knowledge of God in Julian of Norwich's Showings*. NY: Lang, 2003. (Feminist Critical Studies in Religion and Culture, v. 1)
- Zaleski, C., *Nah-Todeserlebniss und Jenseitsvisionen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Frankf.a.M./Leipzig: Insel, 1993. (Oxf. Un.Press, 1987).
- Zaleski, C., *The Life of the World to Come. Near-Death-Experience and Christian Hope*. NY/Oxford: Oxf. Un.Press, 1996. (The Albert Cardinal Meyer Lectures)
- Zeindler, M. *Gott und das Schöne: Studien zur Theologie der Schönheit*. (Diss.Bern, 1991/92). Göttingen: V&R, 1993. (Forschungen zur syst. und ökum. Theol., 68)
- Ziebritzki, H., *Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern*. Tübingen: Mohr, 1994. (Beiträge zur hist. Theologie, 84)
- Zimmerli, W., *Das Menschenbild des Alten Testaments*. München: Kaiser, 1949. (Theol. Existenz heute, 4)
- Zintzen, C., "Bemerkungen zur neuplatonischen Seelenlehre", Jüttemann, G./M.Sonntag/C.Wulf, Hg., *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*. Weinheim: Psychologie Verlags Union, 1991. 43-58.
- Zoepf, L., *Die Mystikerin Margaretha Ebner (c. 1291-1351)*. Leipzig/Berlin: 1914. (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, 16). [ND 19??]
- Zum Brunn, E./Epiney-Burgard, G., *Woman Mystics in Medieval Europe*. New York: Paragon House, 1989.

Lebenslauf von Martin Wassmann

Nach Beendigung der obligatorischen Schulzeit in Romanshorn, wo mich meine Mutter am 23. Dezember 1956 gebar, übte ich mich in diversen Tätigkeiten (Gymnasialschüler, Seminarist, Bildhauerlehrling, Hilfspfleger, Knecht, Biogemüsegärtner, Pöstler, Bauhandlanger etc.), ohne es jedoch zu einem Berufsabschluss gebracht zu haben. Mit Hilfe der Maturitätsschule für Erwachsene, Frauenfeld, erlangte ich dann doch noch die Matur, um an der Uni Zürich 1991 in den Fächern Germanistik, Religionsgeschichte und Philosophie abzuschliessen und als Lehrbeauftragter an verschiedenen Höheren Schulen für den Unterhalt meiner vier Kinder sorgen zu können.