

Aisthetics of the Spirits



V&R Academic

epiFaNIen
Frühe Neuzeit interdisziplinär

Band 1

Herausgegeben von

Steffen Schneider, Melanie Wald-Fuhrmann und Carlos Watzka

Editorial Board:

Matthias Bauer (Eberhard Karls-Universität, Tübingen)

Vittoria Borsò (Heinrich-Heine-Universität, Düsseldorf)

Klaus Krüger (Freie Universität, Berlin)

Thomas Leinkauf (Westfälische Wilhelms-Universität, Münster)

Ludolf Pelizäus (Johannes Gutenberg Universität, Mainz)

Philipp TheisoHN (Universität Zürich)

Christina Vanja (Universität Kassel)

Steffen Schneider (ed.)

Aisthetics of the Spirits

Spirits in Early Modern Science, Religion, Literature
and Music

Mit 28 Abbildungen

V&R unipress



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-8471-0423-0

ISBN 978-3-8470-0423-3 (E-Book)

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

© 2015, V&R unipress in Göttingen / www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Titelbild: Albrecht Dürer (1471 – 1528): Der Traum des Doktors, 1497 – 1498, Kupferstich auf Papier, 18,9 x 12,2 cm, Kunsthalle zu Kiel, Inv. 1947/SHKV 16, © Kunsthalle zu Kiel, Foto: Sönke Ehlert
Druck und Bindung: CPI buchbuecher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Steffen Schneider Die aistische Dimension der Geistwesen in der frühen Neuzeit	9
Steffen Schneider The Aesthetics of Spirits in the Early Modern Period	19
I. Conceptio	
Patrizia Carmassi Der Heilige Geist in handschriftlichen liturgischen Quellen des Mittelalters	31
Tobias Georges Der Heilige Geist als Liebe bei Petrus Lombardus und Luther: Gottes Liebe zum Menschen und des Menschen Liebe zu Gott in der augustinischen Tradition	61
Christoph Steppich Den Atem des Weltalls schöpfen: Marsilio Ficino zur Rezeption des <i>Spiritus Mundi</i>	79
Grantley McDonald Melanchthon's theory of spirit as a bridge between Galen, Ficino and Luther	111
Delfina Giovannozzi Spirit in Giordano Bruno's magical works	129
Jan Söffner Dantes <i>spiritus</i> und die Wahrheit der Dichtung	149

Angela Oster Aristotelische ‚Geisterästhetik‘? Konzeptionelle Poetologie und purgierende Praxis des Spiritismus in italienischen Komödien der Renaissance	171
Sibylle Baumbach Shakespeares Theater der Geister: <i>Spiritus</i> -Konzepte in <i>The Tempest</i> . . .	191
Melanie Wald-Fuhrmann Modell Orpheus: Die Erfindung des virtuosen Instrumentalisten aus den Bedingungen der Spiritus-Konzeption	213
II. Purgatio	
Tobias Georges “Muste doch Sanct Bernhard an aller seiner Muencherey verzweiveln” – Martin Luther using Bernard of Clairvaux in the dispute on monastic life’s purity	247
Stephen Clucas Exorcism, conjuration and the historiography of early modern ritual magic	261
Peter J. Forshaw “Morbo spirituali medicina spiritualis convenit”: Paracelsus, Madness, and Spirits	287
Carlos Watzka Interaktionen von Dämonen und Menschen im Wege der Besessenheit. Auffassungen über das Handeln von <i>spiritus maligni</i> gegenüber Menschen und erforderliche Gegenmaßnahmen im südeuropäischen Katholizismus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, dargestellt anhand des <i>Sacerdotale Romanum</i> und der Handbücher für die exorzistische Praxis des Franziskaner-Minoriten Girolamo Menghi . . .	307
Bettina Full <i>Fascinatio</i> : Bildreflexion und Wirkungsästhetik in der Dichtung Pierre de Ronsards	365

Philipp Theisoehn Priscianus im Fegefeuer. Fischarts Schreibpraxis zwischen Dämonologie und grammatischer Purgatio	405
Bruce R. Smith What Makes Shakespeare So Inspiring?	421
Brenno Boccadoro Contrapunctus enim intentiones affectionesque animi imitatur et verba: some reflections on the philosophical background of word painting during the Renaissance	435
Christopher I. Lehrich Spiritus Mundi, Spiritus Musicae?	465
Grantley McDonald Music, Spirit and Ecclesiastical Politics in Elizabethan England: John Case and his <i>Apologia Musices</i>	477
Biographies	499
Index of proper names	505

Die ästhetische Dimension der Geistwesen in der frühen Neuzeit

1.

„Ästhetik der Geister“ – der Titel des vorliegenden Werkes mag für moderne Leser zunächst nicht ohne weiteres verständlich sein, denn ‚Geist‘ kommt, wenn das Wort ohne weitere Spezifikationen (wie z. B. ‚große Geister‘) gebraucht wird, im Plural eigentlich nur noch in der Bedeutung ‚Gespenst‘ vor. Von Gespenstern, also den Erscheinungen toter bzw. abwesender Personen, handelt dieser Band allerdings nicht; vielmehr wird die Rede von anderen Geistern sein: von den Dämonen, die im Auftrag des Teufels die Menschen manipulieren, von den Lebensgeistern im Körper lebendiger Organismen, vom *spiritus fantasticus* und vom *spiritus mundi*, nicht zuletzt auch vom Heiligen Geist, der allerdings gegenüber allen anderen Geistern eine Sonderstellung einnimmt. Um zu verstehen, was diese Geister trotz ihrer offensichtlichen Differenzen miteinander gemein haben, seien im Folgenden zunächst einige Grundbedeutungen des Begriffs skizziert.

Ausgangspunkt dieser Überlegungen ist nicht das deutsche Wort Geist¹, sondern das hebräische *rū^aḥ* und vor allem das griechische *πνεῦμα*. Das lateinische *spiritus* entwickelt sich parallel zu *πνεῦμα* und ist die Wurzel für die romanischen Sprachen (italienisch: *spirito*, französisch: *esprit*, spanisch: *espíritu*) und für das englische *spirit*.² *rū^aḥ*, *πνεῦμα* und *spiritus* haben als gemeinsame Grundbedeutung ‚Wind‘ und ‚Atem‘; im Alten Testament bezeichnet *rū^aḥ*

1 ‚Geist‘ kommt von althochdeutsch *geist* mit der ursprünglichen Bedeutung ‚Erregung‘, ‚Ergriffenheit‘; vgl. *Duden*, vol. 3, S. 1263. Inhaltlich deckt sich der Sinn von ‚Geist‘ in den hier interessierenden Kontexten mit dem seiner Vorgänger und Äquivalente in den anderen genannten Sprachen.

2 Zu *spiritus* siehe: L. Delatte, S. Govaerts und J. Denooz: „Note sur *spiritus*“: „Le sens premier est celui de ‚vent, air‘. Ce sens concret sera conservé à travers toute la latinité. La meilleure définition en est donnée par Sénèque dans les *Questions Naturelles* (5, 13): ‚spiritum a vento modus separat: vehementior enim spiritus ventus est: invicem spiritus leviter fluens aer‘. Cette définition met en valeur le sens que découleront la plupart des autres acceptions du mot, tant concrètes que figurées.“ (Ebd., S. 55).

häufig den Wind, den Atemstoß, den Lebensatem, die Vitalität,³ die geistigen Fähigkeiten, Gemütsregungen; *rū^aḥ* kann das „Willens- und Aktionszentrum des Menschen“, schließlich den „Geist Jahwes oder Geist Gottes“ und dessen inspirierende Kraft bezeichnen.⁴ Diese Wortbedeutung von *rū^aḥ* ist der Ausgangspunkt für die theologische Lehre vom Heiligen Geist, die im Neuen Testament entwickelt wird, um die Erfahrung göttlichen Wirkens in der Welt zu bezeichnen.⁵ Der Heilige Geist unterscheidet sich von allen anderen Geistern dadurch, dass er nicht geschaffen, sondern selbst Schöpfer ist. Durch sein göttliches Wesen entzieht er sich naturphilosophischer Reflexion und bedarf der theologischen Deutung. Wegen dieser ‚Andersartigkeit‘ stellt der Heilige Geist ein Randphänomen der hier versammelten Überlegungen dar: Manche seiner Wirkungen, z. B. seine inspirierende Kraft, werden von den schöpfungsimmanenten Geistern nachgeahmt, so vom *spiritus mundi*, der kosmische Kräfte vermittelt. In zeitgenössischer Auffassung konkurrieren auch die dämonischen Einflüsterungen mit der Macht des Heiligen Geistes; es handelt sich hierbei um eine bösertige Kontrafaktur der göttlichen Inspiration, die nur mit Unterstützung des Heiligen Geistes bezwungen werden kann. Trotz seiner nicht-materiellen Natur steht der Heilige Geist also in vielfältigen Beziehungen zu den stofflichen Geistwesen, die den thematischen Schwerpunkt des Bandes bilden.

Das griechische Wort *πνεῦμα* bedeutet ebenfalls „Atem, Wind, bewegte Luft“. Für die Stoiker bildet das aus Luft und Feuer bestehende *πνεῦμα* den kosmischen Grundstoff, der die gesamte Welt ordnet und formt und in allem enthalten ist. Stoischer Theorie zufolge lässt sich das *πνεῦμα* in drei Grade einteilen, die durch die jeweiligen Anteile von Feuer und Luft definiert sind: Steine und nicht organische Dinge halten durch Festigkeit und Spannung zusammen (*ἔξις*), organische durch Zeugung und Wachstum (*φύσις*), seelische durch Bewegung und Wahrnehmung (*ψυχή*). Das *πνεῦμα* gibt allem Halt und Konsistenz, es belebt und steuert den Kosmos von innen, ist schließlich teilweise mit der Seele identisch und dient der Vernunft als Medium und Vehikel.⁶

Der griechische Arzt Galen, dessen Werk von späteren Gelehrten systematisiert wurde, nimmt ebenfalls an, dass *πνεῦμα* neben den vier Körpersäften den Grundstoff der körperlichen Operationen bildet. Er lehnt aber die stoische Lehre ab und unterscheidet stattdessen zwischen der Seele, von der er wie Platon glaubt, dass sie dreigeteilt sei, und dem *πνεῦμα*. Dieses muss laut Galen ständig

3 So kündigt Ezechiel (Ez 37) den toten Gebeinen an, dass ihnen wieder Lebensatem eingeflößt werde, sie also zu neuem Leben erwachen sollen. Vgl. zu *rū^aḥ* R. Albertz und C. Westermann: Art. „*rū^aḥ* Geist“, Sp. 737.

4 Ebd., Sp. 741 und 742.

5 Vgl. J. Kremer: Art. „Heiliger Geist. I. Biblisch-theologisch“, Sp. 1306.

6 Vgl. G. Lloyd: „Pneuma“, S138 und S142. Es gibt daher für die Stoiker keinen Geist-Körper-Dualismus. S. auch D. Sedley: „Hellenistic Physics and Metaphysics“, S. 388–390.

erneuert werden, und zwar durch die Aufnahme von bzw. den Austausch mit der äußeren Luft, mit der es verwandt ist. *Πνεῦμα* ist verfeinerte Luft, es verbraucht sich, kann durch schlechte Verhältnisse der Körpersäfte und durch eine ungesunde Lebensweise verderben – es bedarf also der Pflege. Galen differenziert weiterhin zwischen dem vitalen *πνεῦμα* (in lateinischer Terminologie *spiritus vitalis*) in den Arterien und dem psychischen *πνεῦμα* (*spiritus animalis*), das im Gehirn aus vitalem *πνεῦμα* erzeugt wird und für Wahrnehmungen und weitere Aktivitäten zur Verfügung steht. Das in der Leber erzeugte natürliche *πνεῦμα* (*spiritus naturalis*) wird dagegen von ihm nicht näher betrachtet, es spielt erst in den späteren Systematisierungen seiner Schriften eine eigene Rolle.⁷

In Galens Medizin, die in der Form ihrer arabischen Systematisierung stark auf die Frühe Neuzeit eingewirkt hat, erhält dann jeder der drei *spiritūs* seine eigene Funktion und seine eigenen Entstehungsort zugewiesen: Ausgehend von der Leber wird die Geistsubstanz über Herz und Hirn verfeinert, und jeder dieser Stufen entspricht ein besonderer Zustand und damit eine spezifische Funktion des *πνεῦμα* bzw. *spiritus*. Der in der Leber produzierte *spiritus naturalis* bildet venöses Blut, er ist für die Verdauung zuständig. Der im Herzen gebildete *spiritus vitalis* stärkt das Leben und ist wesentlich an der Entstehung von Affekten beteiligt. Der *spiritus animalis* entsteht im Gehirn. Er führt die Akte der Kognition, Imagination und Erinnerung aus.⁸

Die antiken Auffassungen vom Geist sind ausgesprochen vielfältig und nicht systematisierbar. Schon bei einzelnen Autoren wird der Begriff oft uneinheitlich verwendet.⁹ Doch immerhin soviel ist deutlich: das *πνεῦμα* ist eine Substanz. Sie kann entweder monistisch als identisch mit der Seele gedacht werden (so bei den Stoikern) oder aber als verbindender Stoff, der die seelischen Operationen mit dem Körper vermittelt (so bei Galen). Das *πνεῦμα* unterscheidet sich von anderen Substanzen durch seine Feinheit und Leichtigkeit, es ist assoziiert mit Lebendigkeit und Bewegung. Da das *πνεῦμα* sowohl innerhalb als auch außerhalb des Menschen zu finden ist, nivelliert sich zudem die Grenze zwischen innen und außen: ‚Fremder‘ Geist kann von außen in den Körper gelangen, ‚eigener‘ Geist an die Umwelt abgegeben werden. Diese Eigenschaften besitzt auch ein weiteres antikes *πνεῦμα*, das in der frühen Neuzeit eine gewisse Karriere machen wird, nämlich das *φανταστικόν πνεῦμα*, der *spiritus fantasticus* des Bischofs Synesios. In seiner Schrift *De somniis* entwickelt Synesios die Vorstellung, dass die Fantasie ein Kleid der Seele bilde – ein Kleid, das aus *spiritus* besteht, den die von Gott erzeugte nackte Seele bei ihrem Abstieg durch den Kosmos

7 O. Temkin: „On Galen’s Pneumatology“; G. Lloyd: „Pneuma“, S. 143.

8 Vgl. hierzu die Darstellungen von M. Putschner: *Pneuma, Spiritus, Geist*; G. Klier: *Die drei Geister des Menschen*.

9 Diese Eigenart und die sich daraus ergebenden hermeneutischen Probleme thematisiert bes. G. Lloyd: „Pneuma“.

empfängt. Die Fantasie wird als ein Seelengefährte verstanden, das zwischen der Physis und dem göttlichen Geist vermittelt. Synesios denkt dieses Gefährte und Gewand der Fantasie als ein Medium, das in der Lage ist, die im Kosmos umher irrenden Abbilder (*εἰδῶλα*) zukünftiger und vergangener Dinge zu empfangen und sie dem Denken zur Verfügung zu stellen. Diese Abbilder versteht Synesios als Stoffpartikel, die sich von Körpern gelöst haben, deren Spuren sie bewahren und durch Raum und Zeit transportieren. Die Fähigkeit der Fantasie, aus diesen materiellen Spuren mehr oder weniger zutreffende Vorstellungen zu erzeugen, hängt von der Beschaffenheit des *φανταστικόν πνεῦμα* und diese wiederum von der Lebensführung der Person ab.¹⁰ Wie schon bei den anderen Formen des pneumatischen Kontakts, so gelangen auch im Falle des *φανταστικόν πνεῦμα* Elemente der Umwelt nicht etwa bloß zeichenhaft, sondern physisch-real, als Partikel, in die Psyche einer vorstellenden Person.

2.

Trotz ihrer Bekanntheit auch im Mittelalter, erreicht die Rezeption der *spiritus*-Lehren eine Blüte im 15. und 16. Jahrhundert. Vermutlich ist das erwachende naturphilosophische und anthropologische Interesse im 15. und 16. Jahrhundert dafür verantwortlich, dass die *spiritūs* in diesem Zeitraum zu einer aktuellen Kategorie des Wissens werden. Für die hauptsächliche Anstrengung frühneuzeitlicher Wissenschaft, die darin besteht, das innerweltliche Wissen zu legitimieren, ohne dabei aber die Bindung an Gott und den geordneten Kosmos ganz aufzugeben, stellen die *spiritūs* als Mittler zwischen materieller und nichtmaterieller Wirklichkeit ein besonders geeignetes Erklärungsinstrument zur Verfügung. Dabei werden sie auch zur Grundlage frühneuzeitlicher Aisthesis und ästhetischer Praktiken, kurzum: frühneuzeitlicher ‚Aisthetik‘.

Besonders auffällig ist das bei Marsilio Ficino, einem für die frühe Neuzeit zentralen Denker. In seinen drei Büchern *De Vita* erhalten die *spiritūs* der galenischen Medizin eine große Prominenz. Gegenstand des Werkes ist die Gesundheit der Gelehrten (1. Buch), die Erlangung eines hohen Lebensalters (2. Buch) und schließlich die Nutzung kosmischer Kräfte durch den Gebrauch natürlicher Magie (3. Buch). In allen Fällen ist Ficino der Meinung, dass es auf die Gesundheit und Pflege der *spiritūs* durch richtige Ernährung und Lebensführung ankomme – ein Thema, das besonders für Gelehrte bedeutsam ist, da

¹⁰ Zu Synesios siehe die sehr erhellende und informative einleitende „Notice“ von Nicolas Aujoulat in: Synésios de Cyrène: *Opuscules I*; zur Bedeutung des *spiritus fantasticus* für die Traumtheorie der frühen Neuzeit siehe C. Gantet: *Der Traum in der Frühen Neuzeit*, S. 16; außerdem auch E.R. Dodds: „The Astral Body in Neoplatonism“.

diese ihre Zeit mit Sitzen und Lesen verbringen und somit dazu neigen, ihre *spiritūs* stumpf und träge werden zu lassen und in Melancholie zu verfallen.¹¹ Für eine gute Auffassungsgabe, Konzentration, Lebensfreude und einen scharfen Verstand bedarf der Mensch einer angemessenen Verfassung seiner *spiritūs*. Im dritten Buch, das den Titel *De vita coelitus comparanda* trägt, führt Ficino eine neue Kategorie ein, die er teilweise von den Stoikern übernimmt, ohne allerdings deren Materialismus zu teilen – vielmehr fußt Ficino auf der neuplatonischen Kosmologie Plotins.¹² Es ist der *spiritus mundi*, eine mit den körpereigenen *spiritūs* verwandte, den Kosmos erfüllende Geistsubstanz, die als kosmisches Informationsmedium die Gaben der Weltseele und die Einflüsse der Gestirne mit den *spiritūs* der Einzelseele vermittelt.¹³ Ficino schreibt hierüber:

„Zweifelsohne ist der Weltkörper überall lebendig, wie man aus der Bewegung und der Erzeugung ersehen kann, was die indischen Philosophen damit begründen, dass er überall Lebewesen aus sich selbst erzeugt. Er lebt also durch eine Seele, die überall in ihm gegenwärtig und ihm vollkommen gemäß ist. Deshalb wohnt zwischen diesem Weltkörper, den wir sinnlich wahrnehmen und der zum Teil vergänglich ist, und seiner Seele selbst, die ihrem Wesen nach so sehr vom Körper verschieden ist, überall ein Geist, genau so, wie es bei uns zwischen Seele und Körper der Fall ist, wenn anders das Leben dem größeren Körper immer und überall von einer Seele mitgeteilt wird. Denn ein solcher Geist wird notwendigerweise als Medium benötigt, durch welches die göttliche Seele dem größeren Körper gegenwärtig sein und ihm ungehindert Leben schenken kann.“¹⁴

Die Kontaktaufnahme mit dem *spiritus mundi* geschieht über die körpereigenen *spiritūs*, und der so aufgenommene ‚Weltgeist‘ wirkt auf die Seele ein, befruchtet sie, regt sie an, inspiriert sie. Diese Inspiration hat bei Ficino letztlich den anagogischen Zweck, den Menschen zur inneren Betrachtung des Göttlichen zu bewegen; sie ist ein wirkender Einfluss Gottes auf die Vernunftseele in einem auf Partizipation basierenden lebendigen Kosmos.¹⁵ Ficino versteht die Seele, das Bewusstsein nicht als ein gegenüber der Umwelt abgeschlossenes, sich selbst reflektierendes Cogito, wie es später bei Descartes der Fall sein wird, sondern als ein offenes, durchlässiges Medium, das durch Relationalität und Partizipation bestimmt ist.

Die Verbindung der Seele mit ihrem kosmischen Habitat hat bei Ficino eine

11 Neben den *spiritūs* sind es die *humores*, die sich im richtigen Gleichgewicht befinden müssen – und beides hängt zusammen, da die *spiritūs* sich ja aus den Säften bilden.

12 M. Boenke: „Einleitung“, in: Marsilio Ficino: *De vita libri tres/Drei Bücher über das Leben*, S. 18 f.

13 Vgl. zum *spiritus mundi* C. Steppich: ‚*Numine afflatur*‘, S. 166–196; vgl. auch den Aufsatz Steppichs im vorliegenden Band.

14 M. Ficino: *De vita*, liber III, caput 1, S. 229.

15 Zur grundlegenden Bedeutung der Partizipation für die Renaissance s. S. Schneider: *Marsilio Ficino, Pierre de Ronsard, Giordano Bruno*.

vertikale und eine horizontale Dimension. In vertikaler Bewegung, auf- und absteigend, wendet sich die Seele dem Einen zu, absteigend verwaltet sie die Welt, um sie gemäß den Gesetzen der göttlichen Schöpfung einzurichten. Horizontal bewegt sie sich, wenn sie sich durch den Umgang mit anderen Menschen oder aber mit Artefakten stärkt oder reinigt. In beiden Dimensionen spielen für Ficino ästhetische Erwägungen eine bedeutende Rolle: So hat einerseits der Zustand der *spiritūs* unmittelbare Auswirkungen auf die Wahrnehmung, darüber hinaus auch für die Emotion und Kognition. Die Möglichkeit aufzusteigen, das Richtige zu erkennen oder zu tun, hängt von der Qualität der seelischen Operationen und der *spiritūs* ab. Zur Reinigung, Stärkung und Konversion trägt aber auch der horizontale Umgang bei: durch Tanz, Gesang, Verse und Rede können die *spiritūs* beeinflusst werden. Ficanos intensives Nachdenken über Dichtung und Musik basiert auf der Voraussetzung, dass diese Ausdrucksformen die *spiritūs* beeinflussen können und dadurch sowohl den Produzenten solcher Artefakte wie ihre Rezipienten zu einem Aufstiegsprozess inspirieren.

Ficanos Vorstellungen über die geistige Kraft der Musik und Dichtung sind in die Theoriebildung der Frühen Neuzeit eingeflossen. Die Übertragung von Klängen durch die Luft führt zu einem Kontakt der bewegten Luft mit dem luftähnlichen *spiritus animalis*. Daher vermögen Rhythmen, Melodien, Tonhöhen etc. aufgrund des Austausches von Luft mit den *spiritūs* im Inneren des Körpers unmittelbar auf die Vorstellungswelt der Hörenden einzuwirken und sie zu beeinflussen. Die anthropologisch-medizinische Lehre der *spiritūs* verbindet sich mit Musik- und Sprachtheorie – und das ist nicht nur bei Ficino der Fall, sondern auch bei vielen anderen Autoren, die sich im 16. Jahrhundert über Musik äußern. Relevant sind die *spiritūs* auch für das Theater, das ebenfalls mit dem akustischen Medium arbeitet, Musik und Sprache einbezieht.¹⁶

Die Beeinflussung der Wahrnehmung durch *spiritūs* ist jedoch nicht immer in einem positiven Sinn zu sehen. Ein bekanntes negatives Beispiel für die Überschreitung der Grenzen zwischen der Person und ihrer Umwelt und zwischen dem Körperlichen und dem Seelischen im Medium der *spiritūs* ist die Faszination durch den fremden Blick. Die Lehre von der *fascinatio* geht zunächst mit der gesamten älteren optischen Theorie davon aus, dass das Auge einen feinen Sehstrahl aussendet, mit dessen Hilfe es die Außenwelt abtastet und registriert. Nun enthält dieser Sehstrahl Blutpartikel und somit auch Geistpartikel, Elemente des *spiritus vitalis*, der blickenden Person. Vermittelt über den Sehstrahl

16 Klassische Studien zur Bedeutung der *spiritūs* und besonders Ficanos für die Musiktheorie der frühen Neuzeit stammen u. a. von P. Gouk: *Music, Science, and Natural Magic*; dies.: „Music, Melancholy, and Medical Spirits in Early Modern Thought“; G. Tomlinson: *Music in Renaissance Magic*, Chicago, Ill., et al. 1993; D.P. Walker: „Ficino’s *spiritus* and Music“; ders.: *Music, Spirit and Language in the Renaissance*. Im vorliegenden Band wird der Musiktheorie, aber auch dem Theater breiter Raum gewidmet.

können die *spiritūs* des Blickenden in die Augen und somit in die Blutbahn des Angeblickten gelangen und dort gravierende Wirkungen entfalten: sie können dessen Imagination verwirren, deren Trugbilder in der Folge davon die Seele besetzen und den Geist (im Sinne von *mens*) besessen machen. Auf diese Weise ist der Andere, vermittelt durch seine Geister, im Selbst physiologisch ‚repräsentiert‘ und beeinflusst dessen Fühlen, Vorstellen und Denken.¹⁷

Eine eigenständige Existenzform besitzen die dämonischen Geister, die mit den bisher erörterten *spiritus* in vielfältigen Beziehungen stehen. Zunächst einmal sind Dämonen von Gott geschaffene Mittlerwesen, die aus einer mit dem *πνεῦμα* vergleichbaren, wenn nicht identischen, feinstofflichen Substanz bestehen. Im biblischen Sinn sind die Dämonen gefallene Engel, die unter Führung des Teufels in der Welt Unheil anrichten. Die Dämonen sind ein wichtiges Element in der frühneuzeitlichen Geister-Asthetik, sie belegen die These vom ‚offenen‘ Bewusstsein: wie die anderen *spiritūs*, die das Habitat der Seele bilden, vermögen sie es, unmittelbar in die Seele einzugreifen, ihr Bilder, Sprache, Gefühle und Gedanken einzugeben. Ohne den Umweg zeichenhafter Repräsentation manipulieren sie die Fantasie und die Wahrnehmung und erzeugen so eine virtuelle Realität, die der von Dämonen Getäuschte nicht mehr von der Wirklichkeit unterscheiden kann.

3.

In den Beiträgen des vorliegenden Bandes geht es um die Interaktion der Geister mit der Seele unter besonderer Berücksichtigung der ‚ästhetischen‘ Dimension. Das Wort ‚Ästhetik‘ ist ein bewusst gewähltes Kunstwort. Es soll der Tatsache Rechnung tragen, dass es in der Frühen Neuzeit keine Ästhetik im modernen Sinn gab, weil es noch keine im modernen Sinn autonome Kunst, kein ausdifferenziertes Kunstsystem gab. Das Fehlen einer Ästhetik ist aber nicht die Folge eines Theoriedefizits; sie geht vielmehr aus fundamentalen Annahmen über den Menschen hervor: Im psychophysiologischen ‚Paradigma der Geister‘ erscheint das reflektierende Selbstbewusstsein, das im Zuge der Aufklärung immer mehr ins Zentrum ästhetischer Theoriebildung rückt, nur am Rande. Die höheren Seelenvermögen – *imaginatio* und *memoria, ratio* und *intellectus* – stehen

17 Bei Ficino ist der Vorgang ausführlich dargestellt in *De Amore*, oratio VII, caput 4. Ficino referiert aber bereits mittelalterliche Vorstellungen, die auch in der volkssprachlichen Liebesdichtung vorgetragen werden. Vgl. hierzu den Beitrag von B. Full im vorliegenden Band sowie dies.: „Die Poetologie der Liebe“. Darüber hinaus sind zu konsultieren S. Ebbesmeyer: „Zur Rezeption des platonischen Symposions“; dies.: „Zur Theorie, Magie und Metaphorik des Sehens in ‚De amore‘ von Marsilio Ficino“; W. de Boer: „Castiglione and Neo Platonic Discourses of Vision“; S. Kodera: „The Concept of Matter in Ficino“.

vielmehr physischen und metaphysischen Einflüssen offen, sie partizipieren am ‚Geisterreich‘, zu dem Gestirnsseelen, Dämonen, Engel und der das Weltall durchströmende Weltgeist und nicht zuletzt der Heilige Geist gehören. Nicht Selbstreferenz, sondern Relationalität steht im Mittelpunkt des Wissens vom Menschen. Diese ‚Offenheit‘ der Seele, hat für die Konzeption von Wahrnehmung und künstlerischer Praxis eine entscheidende Bedeutung. Wahrnehmen im Kontext der Spirituslehre meint keineswegs eine bloße Rezeption einströmender Daten, sondern vielmehr deren Adaption an das jeweilige Seelenvermögen. So vermittelt der *spiritus animalis* der Imagination Sinneseindrücke, die von dieser in Bilder verwandelt werden, um erneut dem *spiritus* anvertraut und der *ratio* bzw. der *memoria* überbracht zu werden.¹⁸ Es finden komplizierte Verarbeitungsprozesse zwischen den Seelenabteilungen und ihren Umwelten statt. Auch in umgekehrter Richtung gilt: Astrale oder dämonische Einflüsse wirken vermittels der *spiritūs*, auf die Physis und die Psyche ein. Die einzelne Person ist diesen Einflüssen gleichfalls in der Regel nicht einfach unterworfen (außer im extremen Fall dämonischer Besessenheit), sondern kann durch das Training der *spiritūs* selbst aktiv in den Prozess eingreifen, ihn in seinem Sinn lenken und steuern. Künstlerische Praktiken sind Teil dieser Interaktion der Geister, sie können verführen, betrügen und täuschen, aber auch optimieren und begeistern.

Die *spiritūs* begründen überdies eine spezifische Form von ‚Semiotik‘: Kommunikation funktioniert in den beschriebenen Fällen nicht als Kodierung, Übermittlung und Dekodierung von Zeichen, sondern als Übermittlung von ‚Partikeln‘, als Druck, Hitze, ja als unmittelbar steuernder Eingriff in das Innere von Seele und Gehirn. Dadurch sind die Organe und Botenstoffe im Inneren der Person unmittelbar verknüpft mit anderen Personen. Die Aisthetik der *spiritūs* hat aus diesen Gründen mehr mit jüngsten Ansätzen einer ‚empirischen Ästhetik‘ zu tun als mit der traditionellen Ästhetik der vergangenen zweieinhalb Jahrhunderte.

4.

Es war das Ziel des von der DFG geförderten Netzwerks *Aisthetik der Geister – die Rezeption der Spirituslehren in den Künsten und der Populärkultur in der frühen Neuzeit*, die ästhetische Dimension der Geister theoretisch zu durchdringen und anhand der Quellen zu erforschen. Die hier versammelten Beiträge dokumentieren die im Netzwerk geleistete Forschung und bewahren in ihrer

¹⁸ Eine Beschreibung dieses Prozesses findet sich z. B. bei M. Ficino: *In Convivium Platonis, oratio VI, caput 6.*

Anordnung die Abfolge der Themen der vom Netzwerk veranstalteten Symposien. Die erste Hälfte des Bandes, die unter dem Titel ‚Conceptio‘ steht, geht der Frage nach, wie sich im Paradigma der Geister Rezeptivität und Spontaneität der Seelenvermögen verhalten. Im Substantiv *conceptio* verbinden sich zwei Bedeutungen – das passive Empfangen und das aktive Auffassen – miteinander, es erscheint daher als besonders geeignet, um die aktiv-passive Funktionsweise der *spiritūs* zu bezeichnen. Welche Auffassungen von Aufnahme und Transformation der übermittelten Sinneseindrücke, welche Konzeptionen der Übertragung im Medium der *spiritūs* gibt es in der Theologie, Psychologie, Naturphilosophie der frühen Neuzeit? Wie werden diese Vorgänge in Kunstwerken reflektiert bzw. inwiefern tragen Kunstwerke zu diesem Vorgang selbst bei? Der erste Teil des Bandes beginnt mit zwei Beiträgen zur mittelalterlichen Liturgie und Theologie von Patrizia Carmassi und Tobias Georges; gemeinsam mit dem Aufsatz von Jan Söffner über Dante verdeutlichen sie, dass das Mittelalter für die Diskussionen und Themen der Frühen Neuzeit wichtige Anregungen enthält. Die christliche Auseinandersetzung mit den antiken *spiritus*-Vorstellungen, die hier beginnt, bricht im 15. Jahrhundert nicht einfach ab, sondern prägt die späteren Diskussionen mit. Die Beiträge von Christoph Steppich, Grantley McDonald und Delfina Giovannozzi widmen sich der Naturphilosophie und Psychologie als Grundlagen der ‚Ästhetik‘. Hieran schließen Interpretationen zum italienischen Renaissancetheater (Angela Oster), zu Shakespeare (Sibylle Baumbach) und zur Musik (Melanie Wald-Fuhrmann) an, die das poetologische Potential der *spiritūs* aufzeigen.

Die Überschrift ‚Purgatio‘ des zweiten Teils lässt sich ebenfalls zweifach auslegen: *purgatio* kann als Reinigung der Geister verstanden werden und bezeichnet in diesem Sinn das Training der *spiritūs* zum Zwecke der Optimierung eigener und fremder Kompetenzen; *purgatio* kann aber auch die Austreibung der Geister, die Reinigung einer Seele von den Dämonen bezeichnen. Der zweite Teil beginnt mit einem Beitrag von Tobias Georges, der Luthers Einstellung zur mönchischen Selbstreinigung beschreibt. Die Aufsätze von Stephen Clucas und Peter Forshaw wenden sich der *magia naturalis* und dem Paracelsismus zu. Carlos Watzka analysiert die Schriften des italienischen Exorzisten Girolamo Menghi, in dem die Listen der Dämonen und die Methoden ihrer Austreibung geschildert werden. Mit den Dämonen und ihrer poetischen Bannung befassen sich sodann auch die Texte von Bettina Full und Philipp Theisohn, während Bruce Smith auf die reinigende und inspirierende Kraft der Dramen Shakespeares eingeht. Mit den Aufsätzen von Brenno Boccadoro, Christopher Lehrich und Grantley McDonald wird die enorme Bedeutung der *spiritūs* für Musiktheorie und Praxis deutlich.

Der DFG danke ich für die großzügige Unterstützung des Netzwerks und für die Finanzierung des Buches. Natascha Novotny für ihre Hilfe bei der Durch-

führung der Tagungen und aller organisatorischen Belange. Dr. Annette van Dyck-Hemming und Dr. Mirjam Schneider für das Lektorat und die redaktionelle Unterstützung; den Mitarbeiterinnen des Verlags für die praktischen Ratschläge und ihre Geduld.

The Aesthetics of Spirits in the Early Modern Period

1.

'The aesthetics of spirits'. The title of the present volume may not seem immediately intelligible to the modern reader, as 'spirit' if used without further specification (as in "spirit of the age", "team spirit") in its plural almost exclusively refers to "evil spirits", i. e. to ghosts. This volume, however, does not deal with the apparitions of dead or absent people, rather it will focus on a different kind of spirits: on demons who are sent by the devil to manipulate humans, on vital spirits in the bodies of living organisms, on the *spiritus fantasticus* and the *spiritus mundi* and last not least on the Holy Spirit, which assumes a special position, though, with regard to all other spirits.¹ In order to understand what these spirits despite their obvious differences have in common, some basic meanings of the term will be sketched out in the following.

The starting point for these reflections is the Hebrew *rū^aḥ* and especially the Greek *πνεῦμα*. The Latin word *spiritus* evolved in analogy to *πνεῦμα* and provides the root for the Romance Languages (Italian: *spirito*, French: *esprit*, Spanish: *espíritu*) just as for the English *spirit*.² As their common core meaning, *rū^aḥ*, *πνεῦμα* and *spiritus* all signify 'wind' and 'breath'. In the Old Testament, *rū^aḥ* often refers to wind, to breath, to the breath of life, to vitality³, to mental faculties and states of mind; *rū^aḥ* may refer to the "center of will and action of

1 This range of meanings is still traceable in the etymology of expressions such as 'to be in low spirits', 'to keep one's spirits up' etc.

2 For *spiritus* see L. Delatte, S. Govaerts and J. Denooz: "Note sur *spiritus*": "Le sens premier est celui de 'vent, air'. Ce sens concret sera conservé à travers toute la latinité. La meilleure définition en est donnée par Sénèque dans les *Questions Naturelles* (5, 13): 'spiritum a vento modus separat: vehementior enim spiritus ventus est: invicem spiritus leviter fluens aer'. Cette définition met en valeur le sens que découleront la plupart des autres acceptions du mot, tant concrètes que figurées." (Ibid., S. 55).

3 Thus Ezekiel (Ez 37) announces to the dead bones that they shall be filled with the breath of life, i. e. awaken to new life. Regarding *rū^aḥ* cf. R. Albertz and C. Westermann: s.v. "רוח *rū^aḥ* Geist", col. 737.

man” and finally to the “Spirit of Jahwe or the Spirit of God” and its inspiring power.⁴ This meaning of *rūah* constitutes the nucleus for the theological doctrine of the Holy Spirit, which is adopted in the New Testament to capture the experience of divine agency in the created world.⁵ The Holy Spirit is set apart from all other spirits by the fact that it is not so much created as a creator. Due to its divine character, it transcends the realm of natural philosophy and requires theological interpretation instead. On account of this difference, the Holy Spirit only resides at the margins of the studies collected here: some of its effects, e. g. its power of inspiration, are assumed by spirits immanent in the creation, as with the *spiritus mundi*, which transmits cosmic powers. In early modern thought, there are also the insinuations of demons that compete with the power of the Holy Spirit. In this case, we are faced with an evil mimicry of divine inspiration that can only be conquered with the help of the Holy Spirit. In spite of its immaterial nature, the Holy Spirit consequently betrays numerous relations to the material spirits which form the thematic focus of this volume.

The Greek word *πνεῦμα* also means “breath, wind, air in motion”. According to the Stoics, *πνεῦμα* consists of fire and air and provides the basic cosmic element, which orders and forms the entire world and is contained in everything. Following Stoic theory, *πνεῦμα* can be divided up into three degrees that are defined by their respective quantities of fire and air: stones and non-organic objects are held together by firmness and tension (*ἔξις*), organic entities by procreation and growth (*φύσις*), the soul by movement and perception (*ψυχή*). *Πνεῦμα* grants stability and cohesion to all things, it vivifies and controls the cosmos from within and finally is partly identical with the soul and serves as medium and vehicle for reason.⁶

The Greek physician Galen, whose work was systematized by later scholars, likewise assumes that *πνεῦμα* together with the four humours provides the element of bodily operations. He rejects the doctrine of the Stoics and instead distinguishes between the soul, which he believes, just as Plato, to be tripartite, and *πνεῦμα*. According to Galen, this *πνεῦμα* requires constant renewal, namely through the absorption of and exchange with the surrounding air, to which it is related. *Πνεῦμα* is refined air, it consumes itself and may be corrupted due to ill-proportioned humours and an unhealthy lifestyle, thus it demands care. Galen further distinguishes between the vital *πνεῦμα* (*spiritus vitalis*, in Latin terminology) in the arteries and the mental *πνεῦμα* (*spiritus animalis*), which is produced in the brain from vital *πνεῦμα* and enables perceptions and further

4 Ibid., cols. 741 and 742.

5 Cf. J. Kremer: s.v. “Heiliger Geist. I. Biblisch-theologisch”, col. 1306.

6 Vgl. G. Lloyd: “Pneuma”, S138 and S142. Consequently, there exists no body-mind dualism for the Stoics. S. D. Sedley: “Hellenistic Physics and Metaphysics”, pp. 388–390.

activities. The natural *πνεῦμα* (*spiritus naturalis*) produced by the liver does not concern him, however. It only acquires significance in the later systematizations of his writings.⁷

In the Arabic systematization of Galen's medical theories, which proved highly influential to the early modern period, each of the three *spiritūs* is equipped with a function of its own and its own particular place of origin: starting in the liver, the substance of *spiritus* is refined by the heart and the brain and each degree corresponds to a particular state and consequently to a specific function of the *πνεῦμα* or *spiritus*. The *spiritus naturalis*, originating in the liver, produces venous blood, which is required for digestion. The *spiritus vitalis*, produced in the heart, strengthens vitality and is decisive for the emergence of affects. The *spiritus animalis* is produced in the brain. It carries out acts of cognition, imagination and memory.⁸

The conceptions of spirits that can be found in antiquity are rather complex and do not permit rigorous systematization. Even with single authors, the term is often used inconsistently.⁹ That much is clear, however: *πνεῦμα* is a substance. This substance may either, in a monistic fashion, be conceived as identical with the soul (as for the Stoics) or as connecting substance, which mediates between mental and bodily operations (as for Galen). *Πνεῦμα* differs from other substances due to its subtlety and lightness and it is associated with vitality and motion. Since *πνεῦμα* can be found within and outside of man, it blurs the demarcation between inside and outside: 'foreign' spirits may enter the body from the outside, one's 'own' spirit may be given away to the environment. These features are equally characteristic of another *πνεῦμα* from antiquity, which was to make a career in the early modern period, namely the *φανταστικόν πνεῦμα*, the *spiritus fantasticus* of the bishop Synesios. In his treatise *De somniis*, Synesios expounds the idea that imagination forms a garment of the soul – a garment formed by the *spiritus* the naked soul created by God receives on its descent through the cosmos. Imagination is thus interpreted as a vehicle of the soul, which mediates between the physis and the divine Spirit. Synesios thinks of this vehicle and garment of the imagination as a medium capable of receiving the images (*εἰδῶλα*) of things to come and things past that wander about in the cosmos and providing them as material to thought. Synesios understands these images as material particles that were removed from bodies whose traces they keep and transport through time and space. The ability of the imagination to create more or less accurate ideas from these material traces depends on the

7 O. Temkin: "On Galen's Pneumatology"; G. Lloyd: "Pneuma", p. 143.

8 Cf. the account given in M. Putschner: *Pneuma, Spiritus, Geist*; G. Klier: *Die drei Geister des Menschen*.

9 This particularity and the resulting hermeneutic problems are treated especially in G. Lloyd: "Pneuma".

good or bad quality of the *φανταστικόν πνεῦμα*, which in turn is defined by the respective person's lifestyle.¹⁰ As with other forms of pneumatic contact, in the case of the *φανταστικόν πνεῦμα*, elements of the environment enter the psyche of a person imagining not merely as signs (i. e. through semiotic interpretation) but as real physical entities.

2.

Although they have never ceased to be known throughout the Middle Ages, the reception of the *spiritus* doctrines reaches its peak only in the 15th and 16th century. It may be the stirring interest in natural philosophy and anthropology in the 15th and 16th century, which is responsible for the transformation of *spiritūs* into a current category of knowledge in this period. For the principal effort of early modern science, i. e. the legitimation of inner-worldly knowledge without discarding all ties to God and the regulated cosmos entirely, the *spiritūs* come in handy as mediators between material and immaterial reality and as a particularly potent mode of explanation. As such, they also lay the foundation for early modern aisthesis and aisthetic practices, in short: for early modern "aisthetics".

This becomes particularly prominent with Marsilio Ficino, one of the defining thinkers of the early modern period. In the three books of his *De Vita*, the *spiritūs* from Galen's teachings play a major role. Topics of Ficino's work are the health of the scholar (book one), the attainment of old age (book two) and finally the use of cosmic powers through natural magic (book three). In each case, Ficino advocates the health and care of the *spiritūs* through a fit diet and an appropriate lifestyle – a subject which is important especially for scholars, as they consume most of their time sitting and reading and thus tend to let their *spiritūs* become dull and lethargic, which makes them easy prey for melancholy.¹¹ For a quick perception, concentration, happiness and a sharp intellect, one's *spiritūs* need to be kept in good shape. In the third book, entitled *De vita coelitus comparanda*, Ficino introduces a new category of spirits, which he borrows in part from the Stoics without, however, subscribing to their materialism and rather relying on the neo-platonic cosmology of Plotinus.¹² It is the

10 On Synesios, see the very illuminating and informative introductory "Notice" by Nicolas Aujoulat in: Synésios de Cyrène: *Opuscules I*; on the significance of the *spiritus fantasticus* for early modern theories of dreams see C. Gantet: *Der Traum in der Frühen Neuzeit*, p. 16; furthermore E.R. Dodds: "The Astral Body in Neoplatonism".

11 Besides the *spiritūs*, it is the *humores* that have to be in proper balance and both are interconnected, since the *spiritūs* derive from the humours.

12 M. Boenke: "Einleitung", in: Marsilio Ficino: *De vita libri tres/Drei Bücher über das Leben*, pp. 18 f.

spiritus mundi, a spirit substance related to the human body's own spirits that pervades the cosmos and serves as cosmic medium, mediating the gifts of the world soul and the influences of stars with the *spiritūs* of the individual soul.¹³ Ficino writes:

“Assuredly, the world's body is living in every part, as is evident from motion and generation. The philosophers of India deduce its life from the fact that it everywhere generates living things out of itself. It lives, therefore, through a soul which everywhere attends it and which is entirely accommodated to it. Therefore, between the tangible and partly transient body of the world and its very soul, whose nature is very far from its body, there exists everywhere a spirit, just as there is between the soul and body in us, assuming that life everywhere is always communicated by a soul to a grosser body. For such a spirit is necessarily required as a medium by which the divine soul may both be present to the grosser body and bestow life throughout it.”¹⁴

Contact with the *spiritus mundi* is made via the body's own *spiritūs* and the ‘world spirit’ thus received works upon the soul, which is fertilized, stimulated and inspired by it. This inspiration in Ficino's thought ultimately fulfils the anagogic function of encouraging man to the inner contemplation of the divine. It represents an active influence of God on the rational soul within a living cosmos grounded in the concept of participation.¹⁵ Ficino conceives of the soul, the mind, not as a self-reflecting cogito secluded from its surroundings, as it will later be the case with Descartes, much more he conceives of it as an open, permeable medium defined by relationality and participation.

The linkage between the soul and its cosmic habitat comprises a vertical and a horizontal dimension for Ficino. Ascending on a vertical axis, the soul turns towards the One, descending it governs the world to arrange it in accordance with the laws of the divine creation. The soul moves horizontally whenever it is strengthened or cleansed through the company of other people or even artefacts. In both dimensions, Ficino's aesthetic reflections play a central role: thus, the state of the *spiritūs* has immediate effects on perception, emotions and cognition. The possibility to ascend, to know or do the right thing depends on the quality of the soul's operations and those of the *spiritūs*. Nonetheless, it is also the company on the horizontal axis that contributes to purification, strengthening and conversion: dancing, singing, poetry and conversation can all influence the *spiritūs*. Ficino's pervasive concern with poetry and music is based on the premise that these forms of expression may work on the *spiritūs* and thus

13 On the *spiritus mundi* cf. C. Steppich: ‘*Numine afflatur*’, pp. 166–196, and the study by Steppich in this volume.

14 M. Ficino: *Three Books on Life*, ed. C.V. Kaske and J.R. Clark, pp. 255sq. (liber III, caput 1).

15 On the fundamental significance of participation for the Renaissance, s. S. Schneider: *Marsilio Ficino, Pierre de Ronsard, Giordano Bruno*.

inspire the ascent not only of the producer of such artefacts but also of his audience.

Ficino's ideas about the spiritual power of music and poetry have profoundly influenced the theorizing of the early modern period. The transmission of sounds through air results in the contact between the air that is set in motion and the air-like *spiritus animalis*. It is because of this exchange between air and the *spiritus* inside the body that rhythms, melodies, pitches etc. can have an immediate impact on the ideas of the listener. The anthropological and medical doctrine of *spiritus* combines music theory with a theory of language and this not only holds for Ficino but for many other authors, who discuss music in the 16th century. Even for early modern theatre, *spiritus* are relevant since it also relies on sound, comprising both music and language.¹⁶

Yet, the manipulation of perception by *spiritus* is not always to be viewed in a positive light. A well-known negative example for the transgression of boundaries between people and their environment and between body and mind in the medium of *spiritus* is the fascination by somebody else's gaze. The theory of *fascinatio* is built on the idea, in accordance with all preceding optical theory, that the eye emits a fine ray of vision with which it scans and registers the exterior world. Now, this ray of vision contains particles of blood and consequently particles of spirit, elements of the *spiritus vitalis* of the observing person. Through this ray of vision the *spiritus* of the observer can enter the eyes and ultimately the blood stream of the person observed and cause all sorts of detrimental effects there: they can confound his imagination, whose hallucinations can then seize the soul and cause the mind to be possessed. In this way, the other is 'represented' physiologically within the self, due to the mediation of the spirits and may influence his emotions, his imagination and his thinking.¹⁷

An existence of their own accrues to demonic spirits, which stand in multiple relations to the *spiritus* discussed thus far. To begin with, demons are mediators created by god, which consist of a fine substance similar to if not identical with

16 Classic studies on the importance of *spiritus* and especially of Ficino for early modern music theory are, among others: P. Gouk: *Music, Science, and Natural Magic*; id.: "Music, Melancholy, and Medical Spirits in Early Modern Thought"; G. Tomlinson: *Music in Renaissance Magic*, Chicago, Ill., et al. 1993; D.P. Walker: "Ficino's *spiritus* and Music"; id.: *Music, Spirit and Language in the Renaissance*. In the present volume, music theory but also theatre will be discussed at length.

17 In Ficino, this process is described in detail in his *De Amore*, oratio VII, caput 4. Yet, Ficino discusses ideas that existed already in the Middle Ages and were expressed in vernacular love poetry. On this topic, see B. Full's study in the present book as well as her article "Die Poetologie der Liebe". Important are furthermore S. Ebbesmeyer: "Zur Rezeption des platonischen Symposions"; id.: "Zur Theorie, Magie und Metaphorik des Sehens in 'De amore' von Marsilio Ficino"; W. de Boer: "Castiglione and Neo Platonic Discourses of Vision"; S. Kodera: "The Concept of Matter in Ficino".

πνεῦμα. In the biblical sense, demons are fallen angels, which led by the devil wreak havoc in the world. Demons are an important factor in the early modern aesthetics of spirits, as they corroborate the thesis of an ‘open’ consciousness: just like the other *spiritūs*, which form the habitat of the soul, they are able to interfere directly with one’s soul, to fill it with images, language, feelings and thoughts. Exempt from the detour of semiotic representation, they manipulate imagination and perception and thus create a virtual reality that can no longer be told apart from the ‘real’ reality by whoever is deceived by them.

3.

The articles collected here all deal with the interaction of spirits and the soul under particular consideration of their ‘aesthetic’ aspect. With “aesthetics” we deliberately opted for an artificial term. It is meant to account for the fact that in the early modern period there was no aesthetics in the modern sense because there existed neither the idea of artistic autonomy nor a differentiated system of art. Still, the absence of aesthetics is not the result of a theoretical blind spot. Rather, it is due to some fundamental assumptions about the nature of man: in the psycho-physiological ‘paradigm of spirits’, the reflecting consciousness which will occupy the center of aesthetic theories in the enlightenment plays a minor role at best. Instead, the higher faculties of the soul – *imaginatio* and *memoria*, *ratio* and *intellectus* – are open to all sorts of physical and meta-physical influences. They participate in the realm of spirits to which the souls of stars, demons, angels, the world spirit that flows through the universe and not least of all the Holy Spirit all belong. Instead of self-reference, relationality forms the center of all knowledge about man. This ‘openness’ of the soul is of utmost importance for any concept of perception and artistic practice. In the context of the *spiritus* doctrine, perception does not refer to the mere reception of incoming data but rather their adaptation to the respective faculty of the soul. Thus, the *spiritus animalis* conveys sensory impressions to the imagination, which are transformed into images by it, which in turn are entrusted to the *spiritus* to be passed on to *ratio* or rather *memoria*.¹⁸ Between the different parts of the soul and their environments, complex processing takes place. The same holds for the opposite direction: astral or demonic influences work on the physis and the psyche through the *spiritūs*. Likewise, the individual is not simply subject to these influences (except for the extreme case of demonic possession), instead he or she can actively intervene in the process, direct and control it in

18 A depiction of this process can be found e.g. in Ficino: *In Convivium Platonis*, oratio VI, caput 6.