

Philosophie der Antike

Veröffentlichungen der
Karl und Gertrud Abel-Stiftung

Herausgegeben von
Wolfgang Kullmann
in Verbindung mit
Jochen Althoff und Georg Wöhrle

Band 40

De Gruyter

Irmgard Männlein-Robert (Hg.)

Seelenreise und Katabasis:
Einblicke ins Jenseits
in antiker philosophischer
Literatur

Akten der 21. Tagung der Karl
und Gertrud Abel-Stiftung
vom 30. Juli bis 1. August 2018
in Tübingen

De Gruyter



ISBN 978-3-11-071315-2
e-ISBN (PDF) 978-3-11-071364-0
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-071372-5
ISSN 0943-5921

Library of Congress Control Number: 2020942953

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

© 2021 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Satz: Meta Systems Publishing & Printservices GmbH, Wustermark
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

www.degruyter.com

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	XI
Seelenreise und Katabasis: Literarische und philosophische Konturen einer Denkfigur	1
IRMGARD MÄNNLEIN-ROBERT	
Bibliographie	8
Jenseits des Raums. Seelenreisen und Raumvorstellungen der Frühzeit	13
IOANNIS G. KALOGERAKOS	
I. Raum: Diesseits und Jenseits	13
II. Seelenreisen und Reisende	16
III. Die Topographie des Jenseits	20
IV. Die Räumlichkeit des Jenseits: Zusammenfassung und Ausblick	27
Bibliographie	28
Pythagoreische Jenseitsvorstellungen – eine Spurensuche	35
CHRISTOPH RIEDWEG	
I. Präliminarien: Orphica und Pythagorica im Vergleich	37
II. Ausgangspunkt: Reinkarnationslehre	40
III. Indirekte Überlieferung	41
IV. Direkte Überlieferung	51
V. Versuch einer Synthese	64
Bibliographie	66
Political Imagery in Ancient Greek Eschatology	81
MIGUEL HERRERO DE JAUREGUI	
I. Introduction	81
II. Monarchy	83

Magie, Ekstase, Wissen.
Athanasius Kirchers *Iter exstaticum*
zwischen Seelenreise und Science Fiction

Jörg Robert

I. Seelenreisen und Frühnezeitforschung

Geschichte und Literaturgeschichte der Seelenreise in der Vormoderne sind noch ungeschrieben. Eine Darstellung „aller Formen außerkörperlicher Erfahrung und Existenz der menschlichen Seele“¹ von der Antike bis in die Neuzeit wäre ein interdisziplinäres Unterfangen, an dem Theologie und Religionswissenschaft, Philosophie, Literatur- und Kunstgeschichte sowie Ethnologie und Mentalitätsgeschichte gleichermaßen beteiligt werden müssen. Die Frage nach dem „religiösen Wissen“² ist dabei eng verknüpft mit der Frage nach ihren Darstellungsformen. Hier bilden sich seit der Antike feste Narrative und Traditionen aus, die eng mit autoritativen Texten verbunden sind. Drei Hauptlinien sind auch für die frühnezeitliche Geschichte der Seelenreisen bedeutsam: Die Tradition des *descensus ad inferos* bei Homer (*Odyssee* XI) bzw. Vergil (*Aeneis* VI), Platons Er-Mythos und dessen Adaption in Ciceros *Somnium Scipionis* (*De re publica* VI) sowie die phantastischen Reisebeschreibungen Lukians (z. B. *Wahre Geschichten*, *Ikaromenippos*).³ Ausgehend von diesen antiken Traditionen bildet sich im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit eine eigene „Jenseitsästhetik“⁴ bzw. eine neue „Imagologie

- 1 Vgl. die Arbeitsdefinition in der Einleitung, die vor allem „Reisen ins Jenseits resp. in den Hades, religiös basierte oder ‚schamanische‘ Ekstasen sowie unterschiedlichste Vorstellungen und Konzeptionen von Seelenwanderungen (Reinkarnationen/Transmigrationen) bis hin zu Nahtoderfahrungen“ benennt.
- 2 Zu Begriff und Konzept des ‚religiösen Wissens‘ vgl. Gerok-Reiter, Dürr, Holzem u. Patzold (2019); Holzem (2013) sowie Alt u. Wels (2015).
- 3 Den besten Überblick über das Feld der phantastischen Reisebeschreibungen, insbesondere der Himmelsreisen, bietet Maus de Rolley (2011); vgl. mit anderem Akzent, großenteils jedoch dasselbe Text- und Problemfeld berührend Guthke (1983); Ait-Touati (2011). Zur Tradition siehe z. B. die Beiträge von Kalogerakos und Bremmer in diesem Band.
- 4 Olejniczak Lobsien (2012), hier bes. 402–418.

von Himmel und Hölle“⁵ heraus, die Träume⁶ und Visionen⁷, Ekstasen⁸ und Unterweltsfahrten⁹ in ungekannter Zahl und Dichte inspiriert.

Die Literaturgeschichte der Seelenreise in der Frühen Neuzeit ist eng verflochten mit Erfahrungen der Säkularisierung und ‚Entzauberung‘ religiöser Formen, Praktiken und Narrative.¹⁰ Alte Institutionen kamen auf den kritischen Prüfstand der Literatur, die hier seismographisch die religiösen Umbrüche der Epoche ankündigt. Im Prosaroman *Fortunatus* etwa (gedruckt Augsburg 1509) sucht der gleichnamige Protagonist, von touristischer Neugier bewegt, das berühmte Fegefeuer des Heiligen Patrick in Irland auf, um dort statt einer veritablen Jenseiterfahrung die kalte Leere des Nichts in Form eines dunklen, unübersehbaren Höhlensystems kennenzulernen:¹¹

Als sy nun in die hüle kamen / vnnd tüff hynab gangen waren / kamen sy auf ain ebne / da namen sy ainander bey den henden / damit sy nit von ainander kämen / vnd giengen also in der vinsternuß vnnd mainten der hüle an ain end zu geen / vnd denn wider zu kern. vnd do sy lang giengen / befunden sy / das sy vast abwertz geen muoßten / wurden zu radt / wider tzu der hüle thor zuo geen / sy kunden aber nit darzu kommen / vnd giengen so lang biß sy müd wurden [...].

Als sie nun in die Höhle kamen, und tief hinabgestiegen waren, gelangten sie auf eine Ebene; da nahmen sie sich bei den Händen, damit sie sich nicht verlören und gingen so in der Finsternis dahin, in dem Glauben, sie würden bis ans Ende der Höhle gehen und wieder zurückkehren. Und während sie so gingen, wurde ihnen bewusst, dass sie steil abwärts gehen mussten. Da beschlossen sie, wieder an den Eingang der Höhle zurückzugehen; aber sie konnten ihn nicht finden und gingen so lange weiter, bis sie müde wurden. (*Fortunatus*, ed. Müller [1990] 446; Übers. J. R.)

Die verheißene Seelenreise erweist sich als Priesterbetrug: Die Bewirtschaftung des Jenseits (hier des Purgatoriums) wird nur wenig später zum Treibsatz der Reformation. Solche Enttäuschungsnarrative, die den anderweltli-

5 Böhme (2004).

6 Gantet (2010).

7 Zaleski (1993); Dinzlbacher (1981); Dinzlbacher (1989); Benz (2013).

8 Vgl. meine Überlegungen zur literarischen Form von Ekstase und Enthusiasmus in Robert (2015). Zur Geschichte der Mystik der aktuelle Überblick bei Leppin (2007); Störmer-Caysa (2004); Dinzlbacher (2012). Unüberholt bleibt Ruh (1990–1999); zur Ekstase als literarischer Form Augner (2001).

9 Vgl. Hamm u. Robert (2014); Platthaus (2004) 139–200; Herzog (2006).

10 Den besten Überblick über Grenzen und Potentiale des Säkularisierungsparadigmas für die Vormoderne bieten Köbele u. Quast (2014).

11 Robert (2014).

chen Horror in den *horror vacui* einer entgötterten Moderne überführten, waren keineswegs die Regel, aber auch nicht mehr die reine Ausnahme. Die Episode von Fortunatus im Purgatorium zeigt immerhin, wie die Literatur zunehmend zum Reflexionsmedium religiöser (Grenz-)Erfahrungen wurde.

Diesen Prozess möchte ich im Folgenden in vier Schritten vom 16. bis zum späten 17. Jahrhundert nachvollziehen. Insgesamt interessieren dabei weniger wissens- oder wissenschaftsgeschichtliche Aspekte als die Frage nach der Transformation des Seelenreisennarrativs in der Frühen Neuzeit, nach seiner literarischen Faktur und seinem Symptomwert für epistemologische Umbrüche. Im Zentrum steht eine Schrift des Universalgelehrten Athanasius Kircher S.J. (1602–1680): das *Itinerarium exstaticum* bzw. das *Iter exstaticum*. Zunächst (2.) möchte ich an zwei Beispielen – der *Historia von D. Johann Fausten* und Johannes Keplers *Somnium* – zeigen, wie die Seelenreise seit dem 16. Jahrhundert am Schnittpunkt antiker Traditionen (*Somnium Scipionis*) und magisch-dämonologischer Praktiken (Stichwort: Hexenflug) zum durchaus prekären Narrativ eines neuen kosmologischen Wissens wird. Nach einem ersten Überblick über das *Iter exstaticum* (3.) widme ich mich (4.) Kirchers Überlegungen zum Verhältnis von wissenschaftlicher Wahrheit und literarischer Fiktion, die noch einmal die Frage nach Status und Legitimität der Seelenreise in der Frühen Neuzeit einordnen. Den Abschluss bildet (5.) ein kurzes Resümee.

II. Magische Kosmologie (Faustbuch, Kepler)

Die Frühe Neuzeit bedeutet für das Narrativ der Seelenreise in mehrfacher Hinsicht eine Wende: Einerseits setzt im Zeichen von Humanismus und Renaissance die Rezeption der antiken Basistexte (Platon, Cicero, Lukian) neu ein. Andererseits bilden sich – Stichwort: Pluralisierung¹² – neue Assoziationen und Kontexte aus. So geriet die Seelenreise als literarisches Motiv zunehmend in ein Fahrwasser, das weniger von alten Texten als von neuen Ängsten bestimmt war. Gemeint ist der Komplex der Magie, der Zauberei und der Hexenhysterie.¹³ Handelte es sich bei Seelenreisen um authentische religiöse

12 Zu Begriff und Paradigma der Pluralisierung in der Frühen Neuzeit nenne ich exemplarisch Müller, Oesterreicher u. Vollhardt (2010) sowie – auf die Literaturgeschichte der Frühen Neuzeit bezogen – Robert u. Müller (2007).

13 Zur Geschichte der Hexenverfolgung zusammenfassend Dillinger (2018); Rummel u. Voltmer (2012); Behringer (2009); Behringer (1993) (wichtige Quellensammlung, mehrfach neu aufgelegt); Daxelmüller (2005); Otto (2011); zu Magie und Literatur Alt, Eming, Renz u. Wels (2015); Lavocat, Kapitaniak u. Closson (2007) sowie Maus de Rolley (2011).

Erfahrungen, um pathologische Selbsttäuschung oder Suggestionen dämonischer Mächte? Immerhin vermerkte schon der berühmte *Malleus maleficarum* (1486) des Heinrich Institoris (Heinrich Kramer), dass die ‚körperliche Ausfahrt‘ nur durch Einwirkung von Inkubus-Dämonen möglich werde.¹⁴ Institoris erwähnt verschiedene „Nigromantiker“¹⁵, die „körperlich vo[n] Dämon[en] durch die Lüfte [...] getragen“¹⁶ werden. Ob solche Ausfahrten nur in der Phantasie und Einbildung oder auch körperlich geschahen, war eine der wichtigen Fragen im Zusammenhang mit der Idee des „Hexensabats“.¹⁷

Beispiele für solche Ausfahrten mit Hilfe dämonischer Mächte finden sich im Faustbuch, der *Historia von D. Johann Fausten* (1587). Faust, von „Fürwitz / Freyheit vnd Leichtfertigkeit“¹⁸ getrieben, nutzt die im Teufelspakt gewonnenen Fähigkeiten, um die Grenzen seines Wissens auszudehnen.¹⁹ Der böse Geist fungiert als Medium der Welterschließung. Dabei ergänzen sich Autopsie und Erfahrung, theoretisches und empirisch-praktisches Wissen wechselseitig: Faust disputiert mit seinem Geist zunächst theoretisch über Hölle und Himmel, um schließlich beide Räume zu bereisen. Der Status dieser Reisen – ‚reales‘ Erlebnis oder teuflische Suggestion – wird jedoch als prekär markiert. Fausts Höllenfahrt erweist sich – so die Marginalien im Druck – als „lauter Phantasey“²⁰, als „Affenspiel“²¹, „Geplerr vnnnd Gauckelwerck“²², das der Teufel dem schlafenden Faust suggeriert.²³ Hier weiß der Erzähler offenbar mehr als Faust, aus dessen eigenhändiger Aufzeichnung („Zettel“²⁴) die Beschreibung der Höllenfahrt doch stammen soll. Es ist der Verfasser – nicht Faust selbst – der die diabolische *illusio* durchschaut und durchkreuzt.²⁵

14 Kramer (32003) 384 f. (II/1,3).

15 Kramer (32003) 387 (II/1,3).

16 Kramer (32003) 388 (II/1,3).

17 Dazu die klassische Studie von Ginzburg (2005).

18 Füßel u. Kreutzer (1998) 15; zum Faustbuch liegt eine umfangreiche Forschungsliteratur vor, die ich hier nicht resümieren kann. Ich verweise auf zwei übergreifende Titel: Müller (2012); Münkler (2011). Unverzichtbar sind die Einführungen und Kommentare zur Edition des Faustbuches in Müller (1990) 1319–1347.

19 Die wissenschaftlichen Voraussetzungen der *Historia* (insbesondere das *curiositas*-Problem) sind zuletzt intensiv erörtert worden. Ausgangspunkt waren zwei Aufsätze von Jan-Dirk Müller, vgl. Müller (1984) und ders. (1992). In dieser Tradition etwa Gerok-Reiter (2011); Scholz Williams (1989).

20 Füßel u. Kreutzer (1998) 53.

21 Füßel u. Kreutzer (1998) 52.

22 Füßel u. Kreutzer (1998) 55.

23 Immerhin weiß die Traumtheorie des 16. Jahrhunderts um die Möglichkeit dämonischer Einflussnahme auf den Träumenden, vgl. hierzu Alt (2002) 56–59.

24 Füßel u. Kreutzer (1998) 55.

25 Robert (2016). Zur Höllenfahrt Bamberger (2017) 264–277.

Auch das unmittelbar anschließende Kapitel, „Wie Doct. Faustus in das Gestirn hinauff gefahren“,²⁶ beruht auf vermeintlich authentischen Dokumenten des Protagonisten. Der Herausgeber bzw. Erzähler liefert den Bericht dieser Himmelsreise, die „mit seiner eygen Handt concipiert vnd aufgezeichnet worden“²⁷ sei, jedoch unkommentiert. So bleibt der Status des Berichteten offen: Handelt es sich um Traum und Illusion, um Seelenreise oder körperliche Ausfahrt und Auffahrt mit diabolischen Mitteln? Jedenfalls erfolgt die Himmelfahrt mit einem merkwürdigen Luftschiff:

Das thät ich / vnd sahe ein Wagen mit zweyen Drachen herab fliegen / der war Hellischer Flammenweiß zu sehen. Als aber der Mond dasselbige mal am Himmel schiene / besahe ich auch meine Rosz vnd Wagen. Diese Würme waren an Flügeln braun vnd schwartz / mit weiß gesprengelten tüpfeln / der Rück auch also / der Bauch / kopff vnd halß grünlecht / gelb vnd weiß gesprengt.

Das tat ich, und da sah ich einen Wagen mit zwei Drachen herabfliegen, der schien hell wie Höllenflammen. Als aber der Mond wieder am Himmel schien, betrachtete ich auch meine Pferde und meinen Wagen. Diese Drachen hatten braune und schwarze Flügel, hatten weiße Flecken, auch am Rücken, während der Bauch, Kopf und Hals grünlich waren mit gelben und weißen Flecken. (*Historia*, ed. Füßel u. Kreutzer [1998] 57; Übers. J. R.)

Fausti Himmelfahrt mit dem Drachenwagen imitiert nicht nur die Himmelfahrt des Elias, sondern nimmt eine ikonographische Tradition der Himmelsreise auf, die sich schon im 15. Jahrhundert belegen lässt.²⁸ Zugleich stellt dieser Drachenwagen das vielleicht erste funktionstüchtige Raumschiff der Literaturgeschichte dar und nimmt damit – ebenso wie der „Beinen Sessel“²⁹, auf dem Faust zur Hölle fährt – die Technikphantasien der modernen Science Fiction vorweg.³⁰ Schon 30 Jahre später konkretisiert sich der – seit Leonardo da Vinci virulente – Traum vom Fliegen³¹ in einer auch ins Deutsche übersetzten und noch von Gottsched erwähnten³² Schrift des Tübinger Professors Hermann Flayder mit dem bezeichnenden Titel *De arte volandi*

26 Füßel u. Kreutzer (1998) 56–59.

27 Füßel u. Kreutzer (1998) 56.

28 Maus de Rolley (2011) 555.

29 Füßel u. Kreutzer (1998) 52.

30 Zum weiteren Zusammenhang die Arbeiten von Maus de Rolley (2011) und Guthke (1983).

31 Behringer u. Ott-Koptschalijski (1991); Siebenpfeiffer (2018).

32 In seiner Übersetzung von Fontanelles *Entretiens* Gottsched (1726) 81 „Die Kunst zu fliegen, ist so zu reden noch in der Wiege: sie wird schon mit der Zeit vollkommener werden, und endlich wird man auch bis in den Monden kommen.“

(1627).³³ Vorerst muss jedoch die Magie an die Stelle phantastischer Flugmaschinen treten. Wie in der Tradition der Jenseitsreisen üblich, steht Faust ein Führer und ‚Informant‘ zur Seite: sein Geist Mephostophiles. Dieser geleitet Faust auf seiner achttägigen Weltraumfahrt „47. Meilen in die Höhe“³⁴, sorgt unterwegs für die nötige Sauerstoffversorgung („wann mein Diener keine Luft gemacht hette / daß ich verbrennen müssen“³⁵) und zeigt und erklärt die gesamte Mechanik des Himmels, der „so schnell fuhr vnd wälzte / als wann er in tausend Stücken zerspringen / oder die Welt zerbrechen wolte.“³⁶ Im Hinunterfahren sieht Faust „auff die Welt / die war wie der Dotter im Ey / vnd gedauchte [ihn] die Welt were nicht einer Spannen lang / vnd das Wasser war zwey mal breiter anzusehen.“³⁷ Der Blick aus dem Weltraum auf den blauen Planeten zählt zu den topischen Elementen der Weltraumreisen der Frühen Neuzeit. Das Faustbuch zeigt aber zugleich die Transformation und Funktionsverschiebung, die das Narrativ der Seelenreise in der Frühen Neuzeit erfährt: Einerseits wird es zum Medium kosmologischer Betrachtung, andererseits erweist es sich als Ausdruck teuflischer Verblendung und magischer Machenschaften. Doch im bösen Geist steckt schon der Geist der neuen Wissenschaft. Mephostophiles ist das Medium, durch das der Leser auf Fausti Drachenwagen die Fahrt ins Gestirn unternimmt, ein literarisches Teleskop.

Wir wissen nicht, ob Johannes Kepler³⁸ während seines Theologiestudiums im Tübinger Stift (1589–1594) von der Publikation des Faustbuchs erfahren oder das Buch gar vor Augen hatte.³⁹ Sicher jedoch legte der spätere Autor des *Mysterium cosmographicum* (1596), der *Astronomia nova* (1609) und der *Harmonice mundi* (1619) bereits am Neckar die Grundlage eines Werkes, das sich unmittelbar in die Tradition der antiken Seelenreisen und der prekären Verbindung von Kosmologie und Dämonologie stellte, wie sie das Faustbuch präsentierte. Schon fachlich beruhte Keplers *Somnium* auf einer Tübinger Dissertation über die Frage, wie sich die Vorgänge am Firmament aus der Perspektive des Mondes ausnahmen.⁴⁰ Diese lunare Perspektive

33 Flayder (1627); Übersetzung: Curieuse Gedancken Von der Kunst zu fliegen [...], Frankfurt a. M./Leipzig 1737. Wilhelm Kühlmann hat Flayders Deklamationen über das Für und Wider des Fliegens in den Kontext der „Selbstbehauptung der Moderne gegen die Antike“ und des faustischen *plus ultra* gestellt: Kühlmann (2006) 540 f.; zu Flayder Bebermeyer (1927/1967) 81–96.

34 Füßel u. Kreutzer (1998) 58.

35 Füßel u. Kreutzer (1998) 59.

36 Füßel u. Kreutzer (1998) 59.

37 Füßel u. Kreutzer (1998) 59.

38 Zu Kepler einfürend Bialas (2004); Lemcke (2002); Posch (2017).

39 Zu Kepler in Tübingen Bialas (2004) 16–23.

40 Zum *Somnium* Guthke (1983) 76–89; Maus de Rolley (2011) 528–538.

dient im *Somnium* der Untermuerung des heliozentrischen Systems des Kopernikus, das Kepler ebenfalls in Tübingen durch den Astronom Michael Mästlin (1550–1631) kennengelernt hatte. Keplers *Somnium* erwartete eine lange und komplexe Entstehungs- und Publikationsgeschichte. Bereits 1609 vollendet, kursierte der Text bald schon unter der Hand. Kepler ergänzte das *Somnium* in den Jahren 1620–1630 kontinuierlich um Scholien (*Notae*), die gleichermaßen astronomischen wie poetologischen Fragen gewidmet waren. Erst 1634 brachte sein Sohn Ludwig den Text zum Druck.⁴¹ Kepler will das kopernikanische System, das die Bewegung der Erde um die Sonne konstatiert, durch eine spekulative Umkehr des Blicks beweisen. Aus der Perspektive des Mondes („Levania“)⁴² und seiner Bewohner scheint sich die Erde um den Mond zu bewegen wie umgekehrt der Mond um die Erde („Volva“).⁴³ Ausdrücklich beruft sich Kepler dabei auf die Tradition der antiken Himmels- und Seelenreisen: auf die *Verae Historiae* Lukians, Plutarchs Traktat *De facie in orbe lunae* und v. a. Ciceros *Somnium Scipionis*.⁴⁴ Der eigentliche Lehrvortrag ist in ein mehrstufiges System von Rahmen- bzw. Binnenerzählungen eingefügt. Kepler – so der Rahmen – fällt in Gedanken an Libussa, die sagenhafte Gründerin Prags, der magische Kräfte zugeschrieben wurden, und nach der Beobachtung des Sternenhimmels und des Mondes in tiefen Schlaf. Im Traum erscheint ihm ein Buch aus der Feder eines fiktiven isländischen Autors namens Duracotus. Duracotus’ Mutter namens Fiolxhilde ist eine erfahrene Magierin, die – wie sie selbst angibt – im engen Austausch mit „weisen Geistern“ (*sapientissimi spiritus*) stehe, unter denen ein besonders „zugewandter“ sie „nicht selten an andere Küsten (geführt habe), die [sie] kennen zu lernen wünsche“.⁴⁵ Im Folgenden beschwört Fiolxhilde mit veritablen Zauberpraktiken (*caeremoniisque peractis*)⁴⁶ jenen „Dämon aus Levania“⁴⁷ dessen vorgeblich isländischer (altnordischer) Lehrvortrag den Kern des *Somnium* ausmacht. Der Text schließt an der Stelle, als der „Dämon von Levania“ zu einer Beschreibung der Mondbewohner ausholt, die eine

41 Kepler (1634). Ich zitiere im Folgenden nach dieser Ausgabe. Moderne Ausgabe im Rahmen der kritischen Werkedition: Bialas u. Grössing (1993) 315–438.

42 Kepler (1634) 5 u. ö.

43 Kepler (1634) 8 u. ö.

44 Kepler (1634) 29 f.; zu Kepler und Lukian Pantin (2007). Zu Cicero siehe den Beitrag von Müller in diesem Band.

45 Kepler (1634) 4 *Etsi enim nos urgent frigora et tenebrae, aliaque incommoda, quae nunc demum sentio, postquam ex te felicitatem intellexi regionum caeterarum: at nos ingenijs abundamus, nobis praesto sunt sapientissimi spiritus, qui tantam lucem regionum caeterarum, strepitumque hominum perosi, nostras appetunt umbras, et nobiscum familiariter conversantur.*

46 Kepler (1634) 4.

47 Kepler (1634) 5.

„schlangenartige Gestalt“ aufwiesen, in Höhlen lebten und sich zyklisch neu belebten.⁴⁸

Keplers Verbindung von Magie und Kosmologie im literarischen Narrativ der Seelenreise blieb nicht ohne konkrete Folgen. Der vom Autor selbst betonte biographische Hintergrund des Textes brachte seiner Mutter Katharina Kepler 1615 eine Anklage wegen Hexerei ein, die Kepler nur durch großen Einsatz 1621 abwenden konnte.⁴⁹ In den Anmerkungen betont Kepler daher den ludistischen Als-ob-Charakter seiner *narratio fabulosa*, die er – gewissermaßen autonomieästhetisch – zum rein literarischen Spiel erklärte: „Solche Spielereien habe ich für gewöhnlich dargeboten, die den Zuschauern umso angenehmer waren, als sie begriffen, dass es nur Spiele waren.“⁵⁰ Kepler, der auch sonst seine Freunde und Gäste mit optischer Magie (*Camera obscura*) zu unterhalten pflegte,⁵¹ schlüpft im *Somnium* in die Rolle des Text-Magiers, der die Dämonen der Wissenschaft beschwört, um zu unterhalten und zu belehren. Jenseits des autonomen literarischen Spiels erfüllt die Einführung des Dämons eine epistemische Funktion: Der „Dämon von Levania“ ist ein Grenzgänger und Mediator zwischen den Welten.⁵² Als solcher wird er zur Reflexionsfigur eines interplanetaren und extraterrestrischen Blicks auf die Erde.⁵³ Das nimmt jedoch den magisch-theurgischen Elementen der Erzählung nichts von ihrer Konkretheit und Brisanz. Kepler selbst beruft sich in seinen Scholien auf die dämonologischen Traktate der Zeit.⁵⁴ Es ist in der Tat gut erkennbar, dass die zeitgenössischen Leser und Nachfolger Keplers wie John Wilkins (*Mathematical Magick*, 1648) das *Somnium* durchaus in einer solchen dämonologischen Perspektive rezipierten. Auch wenn sich die Anteile von Dämonologie und Kosmologie gegenüber der *Historia* verschoben haben, belegt Keplers *Somnium* die ambigen Ursprünge der neuen Wissenschaft, die zu heuristischen Zwecken weder auf das Narrativ der Seelenreise noch auf die magische Kraft der Fiktion verzichten konnte.

48 Kepler (1634) 27 f. *Natura viperina in universum praevallet. Miraculo enim sunt, Soli sese in meridie exponentes, quasi voluptatis causa: non tamen alibi, nisi pone orificia speluncarum, ut tutus et promptus sit receptus. Quibusdam per diei aestum spiritus exhaustus, vitaeque extincta, per noctem redeunt, contraria ratione quam apud nos Muscis.*

49 Rublack (2018).

50 Kepler (1634) 38 (*Notae* 48) *Hos quoque ludos ipsissimos adjicere sum solitus, tanto gratiores spectatoribus, quod intelligerent, ludos esse.*

51 Kepler (1634) 37 f. (*Notae* 44,46,47).

52 Maus de Rolley (2011) 538.

53 Maus de Rolley (2011) 527.

54 Z. B. Delrio (1599–1601); vgl. Kepler (1634) 36 (*Notae* 38).

III. *Iter exstaticum* – Kirchers Kosmos

Athanasius Kircher S.J., geboren (1602) in Geisa im Erzstift Fulda, gestorben in Rom (1680), zählt zu den prägenden Figuren der europäischen Kultur-, Wissens- und Literaturgeschichte des 17. Jahrhunderts.⁵⁵ Bis ins 18. Jahrhundert hinein repräsentierte „Pater Kircher“⁵⁶ in exemplarischer Weise jene barocke Universalwissenschaft (*scientia universalis*), die in Kirchers Fall so unterschiedliche Wissensgebiete wie Musik, Mathematik, Medizin, Geologie, Physik, Optik bis hin zur Sinologie, Ägyptologie und Hieroglyphik umfasste. Nach seiner Berufung an das *Collegio Romano* unterhielt Kircher in Rom seit den 1645er Jahren eine der bedeutendsten Kunst- und Wunderkammern seiner Zeit (*Museum Kircherianum*), die Besucher aus ganz Europa anzog.⁵⁷ Neben seinem *Oedipus Aegyptiacus* (1652–1654), in dem Kircher den Versuch einer Dechiffrierung der ägyptischen Schriftzeichen unternahm, zählten seine Schriften zur Geologie und Kosmologie zu den weithin beachteten, vielfach umstrittenen, später ironisch bespöttelten und sarkastisch kommentierten Beiträgen der barocken Polymathie, die lange nach ihrem Erscheinen die literarische Phantastik und die Anfänge der Science Fiction-Literatur inspirierten.⁵⁸ Das *Iter exstaticum* ist Kirchers Beitrag zur Kontroverse um die Kosmologie, die zwischen Kepler und Newton (*Principia mathematica*, 1687) im Zentrum der epistemischen Bewegungen der Frühen Neuzeit stehen wird.⁵⁹ Es überrascht nicht, dass das *Iter exstaticum* einer der größten Kircher'schen Erfolge wurde, gleichzeitig jedoch argwöhnische Kritik seitens des Ordens auf sich zog. Kircher wurde anonym bei seinem Ordensgeneral denunziert, Gegenschriften zirkulierten, Beschwerden aus den Provinzen gingen ein.⁶⁰ Erfolg und zugleich Irritation spiegeln sich in der komplexen Textgeschichte und Textgestalt des *Iter exstaticum* wider, das erstmals 1656 in Rom erschien.⁶¹ Innerhalb der weitläufigen Debatten um das kopernikanische Mo-

55 Zu Kircher liegt eine umfangreiche, allerdings verstreute Literatur vor. Ich hebe besonders hervor: Asmussen, Burkart u. Rößler (2013); Asmussen (2016); Hein (2013); Fletcher (2011); Beinlich, Daxelmüller, Vollrath u. Wittstadt (2002); Leinkauf (2009); Findlen (2004); Rowland (2000); Fletcher (1988).

56 So Goethe in den *Zahmen Xenien* VI „[...] So ist denn, eh man sichs versah,/ Der Pater Kircher wieder da.“ Goethe (1992) 225.

57 Mayer-Deutsch (2011); Lo Sardo (2001); Casciato, Ianiello u. Vitale (1986).

58 Zanol (2011).

59 Dazu grundlegend Siebert (2006); Siebert (2002). Zum *Itinerarium* bzw. *Iter* weiterhin Glomski (2015); Ziller Camenietzki (1995).

60 Zu Entstehungsgeschichte und Rezeption Siebert (2006) 11–48.

61 Kircher (1656). Dem Erstdruck folgte 1657 ein Gegenstück, das nun – Vorstudie zum großen zweibändigen *Mundus subterraneus* (1664/65; 21678) – das Erdinnere, von Kircher *Geocosmos* genannt, beschrieb. Der vollständige Titel dieses zweiten Teils der Abhandlung lautete: *Iter exstaticum II. Qui et mundi subterranei Prodromus dicitur. Quo geocosmi opifi-*

dell und die Pluralität der Welten nimmt Kircher eine orthodoxe Position ein.⁶² Dies entspricht dem erklärten Selbstverständnis des Verfassers: *Nova aut paradoxa non adduxi*.⁶³ In der Leservorrede betont Kircher, sich in allen kosmologischen Fragen strikt an die Lehren der Heiligen Schrift und der Kirchenväter halten zu wollen.⁶⁴ Obwohl auch Kircher mit Begeisterung das 1608 von Galilei erfundene Teleskop (*tubus astronomicus*)⁶⁵ verwendete, blieb er doch bei aller Kritik am Aristotelismus einer geozentrischen Kosmologie verpflichtet, die sich deutlich von dem seit 1633 verurteilten heliozentrischen Entwurf Galileis distanzierte. Kircher vertrat das tychonische System, das geradezu Voraussetzung für die im *Iter exstaticum* gewählte Form der ekstatischen Weltraumreise war. In diesem System gab es – anders als bei Kopernikus – weder feste Sphären noch eine Trennung in eine sub- und eine supralunare Welt. Kircher bot eine Art Kompromiss zwischen geozentrischem und heliozentrischem Weltbild, in dem sich die Sonne zwar um die Erde, die anderen Planeten aber um die Sonne drehten. Der gesamte Kosmos war gerade nicht unendlich, sondern blieb durch das Firmament geschlossen. Trotz dieser moderaten Anpassung der kosmologischen Theorie und bei aller Anerkennung der empirisch befestigten Erkenntnisse Galileis (z. B. zu den Sonnenflecken) vertrat Kircher beharrlich ein theologisch begründetes Weltbild, in dem sich altes und neues, religiöses und naturkundliches, kodifiziertes und empirisches Wissen in oft bizarr anmutender Weise überlagerten. Kirchers Kosmos ist eine physisch-metaphysische Kontaktzone, ein semi-säkularer Raum. Engel sind die Regenten über die Planeten; sie garantieren das „Wohl des Kosmos“⁶⁶ und damit auch das des Menschen nach dem Leitprinzip: Alles ist gut und nichts ist zwecklos, denn die ganze ‚Weltmaschine‘ ist teleologisch und providenziell auf den Menschen zentriert. Obwohl Kircher

cium sive terrestris globi structura, una cum abditis in ea constitutis arcanioris naturae reconditioris, per ficti raptus integumentum exponitur ad veritatem. In III dialogos distincta. Nachdem aufgrund der Polemik aus den Reihen des Ordens eine neuerliche Publikation in Rom unmöglich wurde, veranlasste Kirchers Freund, Mitarbeiter und Schüler Kaspar Schott mit Kirchers Billigung 1660 in Würzburg eine Ausgabe, die beide Teile – Kosmologie und Geokosmologie – zu einem Band zusammenfügte, Kircher (1660) (VD 17 23: 292575L). Diese wurde nach Kirchers Tod 1671 noch einmal abgedruckt, vgl. Kircher (1671) (VD 17 39:121918M). Nach dieser von Schott kommentierten, endgültigen Ausgabe wird im Folgenden zitiert.

62 Guthke (1983) 114–116.

63 Kircher (1671) 471.

64 Kircher (1671) 15 [...] *me nihil hoc in Opusculo, nisi Sanctis Patribus, Sacrae Scripturae, & experimentis ab observationibus deductis, undequaque congruum adducturum.*

65 Kircher (1671) 61 *tubi astronomici subsidio.*

66 Kircher (1671) 52 *Sunt itaque in singulis astris veluti in choro quosdam distributae Angelicae custodia, quarum ministerio globorum vis in bonum Universi administratur.*

davon ausging, dass die Himmelskörper aus denselben vier Elementen bestehen wie die Erde⁶⁷ (was das Universalprinzip der Analogie – *artis analogicae arcana*⁶⁸ – erst rechtfertigte), lehnte er auf der Basis der Schöpfungstheologie und des Teleologieprinzips entschieden die Idee einer Pluralität (bewohnter) Welten ab und betonte, dass „es nur *ein* Menschengeschlecht gebe, eben auf unserer Erde, die in dieser frommen Kosmologie entschieden kein Planet ist.“⁶⁹ Dass der gesamte Kosmos *hominis causa* erschaffen sei, arbeitete Kircher im zweiten Dialog des *Iter I* mit dem Titel *De providentia Dei in Mundi opificio elucescente* heraus.⁷⁰ Nichtsdestoweniger ist die Frage, welchen konkreten Nutzen die immer entfernteren Planeten dem Menschen auf der Erde bringen könnten, eine konstante Beunruhigung innerhalb des Textes. Das Ökonomie-Argument, wonach „Gott und Natur nichts vergeblich unternahmen“⁷¹, bleibt bei Kircher ungelöst; wozu die zahlreichen unbewohnten Welten geschaffen wurden, wenn sie nicht dem Menschen oder indigenen Bewohnern dienten, ließ sich im Rahmen dieses Ansatzes nicht erklären. Kant wird aus dem Ökonomie-Argument in seiner *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) den Schluss ableiten, dass auch „die meisten unter den Planeten gewiß bewohnt [sind], und die es nicht sind, werden es dereinst werden.“⁷²

IV. Apologie der (Auto-)Fiktion

Das *Iter exstaticum* ist unter Kirchers mehr als 45 publizierten Schriften diejenige mit dem meisten literarischen Ansehen und Anspruch. Schon das Titelblatt des Erstdrucks hebt hervor, dass die Erkundung des Kosmos *per ficti raptus integumentum* („eingekleidet in eine erdichtete Ekstase“) unternommen und dargestellt werde. Kircher begründet also den Wahrheitsanspruch seines Werkes (*ad veritatem*; s. Titelblatt) ausgerechnet mit der fiktionbildenden Funktion der gewählten Form. Diese Argumentation beruht auf ähnlichen Begründungsnotwendigkeiten wie im Falle Keplers. Wie der Titel sagt, handelt es sich um einen Lehrdialog zwischen einem gewissen Theodidactus („Gotteschüler“) und dem Engel Cosmiel („Engel des Kosmos“), dem in Teil II des *Iter exstaticum* von 1657 kurzzeitig ein ‚Wasserengel‘ (*Hydriel*) zur Seite tritt.

67 Z. B. Kircher (1671) 48, wo die Deckung dieser These durch die Kirchenväter betont wird.

68 Kircher (1671) 470 f.

69 Guthke (1983) 115.

70 Kircher (1671) 365–469.

71 Kircher (1671) 517 *„Deus et natura nihil frustra faciunt.“*

72 Kant (1983) 381; vgl. dazu Clark (2001).

Cosmiel führt Theodidactus als *angelus interpretes*⁷³ durch das tychonische Universum: vom Mond über die Planeten Venus und Merkur zu Sonne, Mars, Jupiter und Saturn und schließlich zum Fixsternhimmel. Der zweite Dialog (*De providentia Dei in Mundi opificio elucescente*) widmet sich schließlich dem *Caelum Empyraeum* und einem geheimnisvollen *spatium imaginarium*, das in Anlehnung an Nikolaus von Kues „als Puffer zwischen dem für uns grenzenlosen Weltall und Gott postuliert“⁷⁴ wird. Es soll die Lücke zwischen dem geschlossenen Universum und der (zu unterstellenden) Unendlichkeit Gottes füllen.⁷⁵

Kirchers Reise durch den Weltraum ist literarisch von Ciceros *Somnium Scipionis* inspiriert.⁷⁶ Während eines privaten Konzertes in den Räumen des *Collegium Romanum* wird Theodidactus alias Kircher „von der unvergleichlichen Musik erfüllt und durch ein fremdartiges Gefühl in die Betrachtung der wunderbaren Himmelskreise entrückt.“⁷⁷ Kircher, Autor der *Musurgia Universalis* (1650) und Konstrukteur einer (noch erhaltenen) Komponiermaschine (*Arca musarithmica*), schreibt der Musik eine fast schon kunstreligiöse, psychagogische Wirkung zu. Hingerissen von den musikalischen Harmonien gerät Theodidactus in eine so heftige Kontemplation Gottes und des Weltgebäudes, dass er sich in einem Moment der Ekstase auf einer weiten Ebene wiederfindet, wo er einer merkwürdigen Lichtgestalt in „fremdartiger und bisher nie gesehener Kleidung“⁷⁸ gewahr wird. Cosmiel, der sich als *minister Dei altissimi, et Mundi Genius*⁷⁹ vorstellt, eröffnet Theodidactus nun, er sei gekommen, „ihm die Majestät Gottes in seiner Schöpfung zu offenbaren, soweit dies dem menschlichen Auge im Zustand des irdischen Fleisches möglich sei.“⁸⁰

73 Reichelt (1994).

74 Bauer (1990) 100. Vgl. ebd. 103 „Kirchers *Nihil* und das *spatium imaginarium* sind wunderbare Spielwiesen für metaphysische Differenzierungen, denen nichts in der empirischen Realität entspricht.“

75 Kircher (1671) 433–440.

76 Vgl. den Beitrag von Gernot M. Müller in diesem Band.

77 Kircher (1671) 73 *Hac itaque incomparabili sane symphonia delibutus animus, exotico quodam affectu in mirificam coelestium globorum harmoniam rapiebatur.*

78 Kircher (1671) 73 *Cum itaque praedictae symphoniae species in varias phantasmatum imagines animum jam harmonicis modulis praegnantem agitent; factum est, ut, dum quodam die Dei ter Opt. Max. unice sese in admiranda et incomprehensa Mundanae fabricae constitutione exerentis sapientiam solito ferventius contemplerer: ecce derepente veluti gravi quodam sopore percussum in vastissima quadam prati planitie me constitutum putabam.*

79 Kircher (1671) 74.

80 Kircher (1671) 74 [...] *ego ad te missus sum, ut tibi summam Dei Optimi Maximi Majestatem, quantum humano oculo in hac mortali carne constituto permissum est, in operibus suis mundanis elucescentem monstrarem.*

Schon die Darstellung des Engels macht den prekären Status der literarischen Vision und Seelenreise deutlich. Kircher spielt auf klassische Theophanien wie die lukanische Verkündigungsszene (*Luc.* 1,26–38) an, steigert diese jedoch ins Artifizielle und Allegorische, wie das mehrfach wiederkehrende Stichwort *integumentum* und die minutiöse Ausdeutung von Cosmiels Gestalt und Kleidung zeigen. Kircher tritt dabei einerseits hinter die Maske des Theodidactus zurück, um jeden Hybris-Verdacht zu vermeiden. Andererseits sind die biographischen Bezüge von Anfang an überdeutlich; sein Schüler Kaspar Schott stellt daher in seinem Scholion zur Stelle klar: „Das ist keine Erdichtung (*figmentum*), sondern eine wahre Begebenheit (*historia*), die der Autor am Anfang des Kapitels über das Konzert der drei Musiker, an dem er teilnahm, berichtet.“⁸¹ Schott nennt sogar die Namen der beteiligten Musiker und weist darauf hin, dass sich das *Somnium Auctoris* am folgenden Tage nach dem Konzert ereignet habe. Diese Authentizität der Seelenreise wird jedoch von Kircher selbst im Titel bestritten, der von einer „erdichteten (fiktiven) Ekstase“ (*fictus raptus*) spricht. Wie bei Kepler gesehen, macht erst der Rückzug auf eine proto-autonomieästhetische Position („Literatur als freies Spiel“) das religiöse Narrativ der Seelenreise frei für seine säkulare, wissenschaftliche Transformation.

Diese Apologie der Fiktion kann sich auf vier Argumente berufen, die teilweise schon von Kepler angeführt werden: Kircher will (1.) seine Himmels- und Unterweltsreise vom Ruch der schwarzen Magie fernhalten. Der Jesuit ist weder Faust noch Kepler, die ihre Reise ins Gestirn mit Hilfe magischer Praktiken und/oder zwielichtiger Geister zu Wege bringen. Im einführenden Dialog zur Unterweltsreise begegnet Kircher seinem Führer in der Unter(wasser)welt, dem Engel Hydriel. Der verblüffte Kircher fürchtet, hier der List eines bösen Geistes (*Cacodaemon*) aufzusitzen.⁸² Hydriel beruhigt ihn. Er sei vielmehr ein allegorisches Wesen, das für das „reine Element Wasser“ stehe (*sed purum putum elementum sum, cui aquae nomen est*⁸³). Hydriel ist also weder guter noch schlechter Geist, sondern literarische *inventio*. Die Allegorie dient der Apologie, sofern sie in ihrer Künstlichkeit keine buchstäbliche Wahrheit prätendiert. Die literarische Fiktion befreit vom Vorwurf der fingierten Vision: „Dahinter möge man bitte kein echtes Mysterium

81 Kircher (1671) 77 *Non figmentum, sed historia est, quam initio capitis recitat Auctor de trium Musicorum concertatione, cui interfuit.*

82 Kircher (1671) 531 *Nae nimium vereor, ne forsitan unus ex eorum numero Daemonum sis, quas Nymphas veteres vocabant, & sacrilego cultu ceu Deas adorabant; quem ego cultum veluti Cacodaemonum dolum, & pessimam imposturam, omni qua possum animi protestatione execror & abominor.*

83 Kircher (1671) 531.

sehen, keine Ekstase, keine Offenbarung eines göttlichen Wesens, keine Erscheinung eines Engels, kein Hauch des Delphischen Orakels.“⁸⁴

Neben das apologetische Argument tritt (2.) das methodische. Literatur befreit nicht nur vom Vorwurf der Anmaßung und Hybris, sie ermöglicht auch Wissenschaft in einem Grenzbereich. Die Reise in die liminalen, dem unmittelbaren Zugriff entzogenen Räume des Kosmos verlässt den Rahmen einer durch *auctoritas* und *experientia* gesteckten *scientia universalis*. Jenseits des Sicht- und Erfahrbaren bedarf es der Literatur als ‚Perspektiv‘.⁸⁵ Nur im Modus des literarischen ‚Als-ob‘ gelingt es, naturwissenschaftliche Erkenntnis und religiöse Erfahrung (Ekstase) in einen Bezug zu setzen. Im Diskursdreieck Literatur – Naturwissenschaft – Religion fällt der Literatur die vermittelnde Funktion des Grenz- bzw. Orientierungswissens⁸⁶ zu. Dazu bedarf sie durchaus des ekstatischen Moments, einer *mentis agitatio* und eines *ingenium fervens*.⁸⁷ In Kirchers theologischer Poetik zieht die Ekstase des Autors die des Lesers nach sich. Wie Cosmiel den Theodidactus, so nimmt Kircher den Leser auf seine Himmelsreise mit. Dazu wendet Kircher eine alte Argumentation der Lehrdichtung ins Religiöse: Das poetische *integumentum* bzw. *figmentum* stellt jene „mystische Leiter“ dar, „auf der ein frommer Geist durch die sichtbare Schöpfung zur Erreichung der unsichtbaren Güter“ (vgl. 2 Kor 4, 18) aufsteige.⁸⁸ Beide – das apologetische und das methodische – Argumente zugunsten der Literatur können sich schließlich (3.) auf der Ebene der Gattungstradition verbinden. Der Rückzug auf den Als-ob-Charakter der Literatur geht fließend in die Dialektik von *prodesse et delectare*, bitterer Medizin und süßem Honig, über:

Porro sicuti in Itinerario Coelesti simulati Cosmielis magisterio ad inaccessa naturae Superioris arcana exploranda usus sum, ita & in hoc Subterranei Mundi Itinerario methodo priori prorsus parallela procedendum

84 Kircher (1671) 17 *Nullum itaque hic mysterium, nullum raptum, aut divini Numinis revelationem, nullam epiphaniam angelicam, nullum Oraculi Delphici afflatum subesse velim.*

85 Hier gilt Analoges wie für Brockes' *Irdisches Vergnügen in Gott*. Vgl. Wagner-Egelhaaf (1997).

86 Im Sinne von Jürgen Mittelstraß, der zwischen „Verfügungswissen“ und „Orientierungswissen“ unterschieden hat: „Verfügungswissen ist ein Wissen um Ursachen, Wirkungen und Mittel; es ist das Wissen, das Wissenschaft und Technik unter gegebenen Zwecken zur Verfügung stellen. Orientierungswissen ist ein Wissen um gerechtfertigte Zwecke und Ziele“. Mittelstraß (2002) 164.

87 Kircher (1671) 521 [...] *profundam quandam mentis agitationem [...]; ita ingenti mentis aestu, & anxia quadam ferventis ingenii solitudine.*

88 Kircher (1671) 522 [...] *visum fuit ratiociniis nostris Asceticorum more semper nonnihil ad animae pastum interserere, ac scalam quandam Mysticam construere, qua pia mens per visibilia, quae facta sunt, ad invisibilium bonorum nunquam periturorum copiam adipiscendam ascendere posset.*

duxi; ut proinde non te moveant raptus, extases, Genii familiaritas, similiaque a Deo agitatorum hominum loquendi dictamina. Hisce enim non alio fine, nisi ad lectionem tum variis ingenii lusibus condiendam, tum ad singula naturae opera, per interrogationes responsionesque ultro citroque factas, facilius luculentiusque exponenda, sub allegoricis hisce rerum verborumque involucris, usum me esse Lector sibi persuadeat.

Wie ich mich ferner bei meiner Himmelsreise der fiktiven Figur des Cosmiel als Führer bedient habe, um die entlegenen Geheimnisse der oberen Natur zu erkunden, so schien es mir sinnvoll, auch bei meiner Reise in die Unterwelt eine analoge Methode einzusetzen; damit dich nicht die Enthusiasmen und Ekstasen, der vertraute Umgang mit einem Genius und Reden ähnlich denen, wie man sie von Verzückten kennt, irritieren. All das habe ich – das möge mir der Leser glauben – nur zu dem Zweck eingesetzt, die Lektüre mit verschiedenen spielerischen Einfällen zu würzen und die Werke der Natur im wechselseitigen Dialog, unter Einsatz allegorischer Einkleidungen von Worten und Dingen, leichter und glanzvoller zu entfalten. (A. Kircher, *Iter exstaticum* [1671] 521; Übers. J. R.)

Schließlich (4.) kann sich Kircher bei seiner Literarisierung der Kosmologie auf eine illustre literarische Reihe berufen (das Argument der *auctoritas*). Literarische *imitatio* ist nicht nur schmückende Einkleidung, sondern legitimierendes Argument und epistemisches Verfahren zugleich. Auch hier verwendet Kircher den Begriff *raptus*, nunmehr auf den Effekt der Literarisierung bezogen. Der dargestellte *raptus* bewirkt den *raptus* des Lesers:

Finis itaque & unica suscepti Operis intentio fuit, eam in hoc libello sectare methodum, quam jam olim ex veteribus Trismegistus, Plato, Lucianus, & ex succedentibus seculis complures tum Poëtae, tum Oratores, laudabili sane consuetudine tenuerunt; methodum, inquam, quam jucundum, amoenum, & ad Lectoris gustum accommodatum dicendi genus ornaret, allegorica vero enarrationum involucria veluti lucem, coloremque, umbratiles linearum ductus suaviter temperarent, Thaumaturgicæ quoque stylo poetico descriptæ operationes, Lectoris animum pruritu quodam sollicitatum ad propositarum rerum ponderationem suaviori impetu raperent.

Zweck also und einzige Absicht des unternommenen Werkes war es, jene Methode in diesem Buch anzuwenden, die unter den Autoren der Antike z. B. (Hermes) Trismegistus, Platon, Lukian und aus den folgenden Jahrhunderten zahlreiche Dichter und Schriftsteller in einer sehr achtbaren Tradition verfolgten. Eine Methode, meine ich, die einen angenehmen und reizenden, den Geschmack des Lesers treffenden Stil auszeichnet; die allegorischen Schleier der Erzählung sollten dabei gewissermaßen Licht,

Farbe und feine Konturen zeichnen, während die wunderbaren im dichterischen Stil beschriebenen Vorgänge den Leser durch einen besonderen Kitzel reizen und auf angenehme Weise zur Reflexion über die dargestellten Gegenstände anregen sollten. (A. Kircher, *Iter exstaticum* [1671] 16 f.: Übers. J. R.)

Kircher gründet seine thaumaturgische Methode auf eine durchaus heterogene Ahnenschaft. Die Nennung des *Corpus Hermeticum* lässt aufhorchen, dagegen sind wichtige Modelle wie Ciceros *Somnium Scipionis* oder Boethius' *Consolatio Philosophiae* unter die *Oratores* subsumiert gedacht. Vor allem der Name des ‚Spötters‘ Lukian irritiert; der Hinweis kann sich im Kontext nur auf Lukians phantastische Reiseberichte im Stil der *Verae historiae* oder des *Ikaromenippos* beziehen. Immerhin beweist Kircher mit solchen heterodoxen Genealogien einen ausgeprägten Sinn für Ironie und gute Kenntnis des zeitgenössischen Publikumsgeschmacks. Das *Iter exstaticum* situiert sich in der Genealogie der Science Fiction, die von Lukian kommend bis zu Cyrano de Bergeracs phantastischen Reisen zu Mond und Sonne reicht (*Les États et Empires de la Lune*, postum 1657; *Les États et Empires du Soleil*, 1662).⁸⁹ Auf der anderen Seite steht Kirchers kosmische Seelenreise in der Tradition der jesuitischen Praxis der *Exercitia spiritualia*. Ignatius von Loyola hatte in seinen *Exercitia* die Meditierenden gelehrt, mit dem „Auge der Einbildungskraft“ (*oculo imaginationis*) zu fernen oder vergangenen Zeiten und Räumen der Heilsgeschichte vorzustoßen.⁹⁰ Ekstase, Vision und Imagination waren Elemente, die das religiöse und ästhetische Erleben im Jesuitenorden zutiefst bestimmten. Der Beginn des *Iter exstaticum* – Kirchers Traum, ausgelöst im Konzert – zeigt exemplarisch die ekstatisch-anagogischen Potentiale, die im Jesuitenorden der Kunst zugeschrieben wurden. Vision und *raptus* als Effekte der Kunst sind Thema und Ziel jesuitischer Bau- und Bildkunst.⁹¹ Hier schloss eine Reihe literarischer Subgattungen an, die vor allem im jesuitisch-

89 Aus der weitläufigen Forschungsliteratur zur Proto-Science Fiction zitiere ich, neben den Monographien von Guthke (1983) und Maus de Rolley (2011), folgende Titel, die einen Bezug auf die hier verhandelten Texte erlauben: Glomski (2013) (mit weiterer Literatur); Heuser (2008); Guthke (2003); Kuhnle (2003); Kiesant (2004) sowie die klassische Studie von Nicolson (1960).

90 Calveras u. de Dalmases (1969) 184–187 (§ 47; *versio vulgata*) *Primum praeludium est ratio quaedam componendi loci; pro qua notandum est, quod in quavis meditatione sive contemplatione de re corporea, ut puta de Christo, effingendus erit nobis secundum visionem quandam imaginariam (versio prima 1541: videre oculo imaginationis; Autographum: ver con la vista de la ymaginación) locus corporeus, id quod contemplamur repraesentans, veluti templum aut mons, in quo reperiamus Christum Iesum vel Mariam Virginem [...]*.

91 Ich erinnere an St. Michael in München. Vgl. Robert (2001).

neulateinischen Literaturkosmos florierten, z. B. die *Enthusiasmen*, für die exemplarisch der Name des ‚deutschen Horaz‘ Jakob Balde steht.⁹²

V. Resümee – Science Fiction und Seelenreise

Ich komme damit zu einem Resümee: Kirchers *Iter exstaticum* besetzt eine historische wie systematische Schnittstelle zwischen *praxis pietatis* und *new science*, eine Schnittstelle, an welcher der Literatur neue epistemologische Funktionen zufallen. Die prekäre Aufgabe bestand darin, die Grenzen des Wissens durch das Spiel der Fiktion auszudehnen und auszuleuchten, von den *visibilia* zu den *invisibilia*, zum ‚innerweltlich Unsichtbaren‘ des Kosmos bzw. Geokosmos, zu führen. Kirchers ekstatische Reise schließt dabei einerseits an die Tradition der antiken Seelenreisen, andererseits an eine literarische Reihe von *voyages imaginaires* an, die eng mit der neuen Kosmologie und dem Thema der Pluralität der Welten verbunden sind. Das besondere Gepräge, geradezu die epistemische Voraussetzung des *Iter exstaticum*, liegt dabei in der widersprüchlichen Verbindung von Fiktionalität und Faktualität. Hier zeigen sich die Schwierigkeiten der literarischen Seelenreisen in einem Zeitalter, in dem Traum, Vision und Ekstase durchaus ambivalente und prekäre Formen religiösen Wissens darstellten: Das *Iter exstaticum* ist ein Text (vgl. Traumvision), der zur Beteuerung seines Wahrheitsgehaltes und zur Distanzierung gegenüber magischen Zauberpraktiken (vgl. Faustbuch) immer wieder auf seinem fiktionalen Status beharren muss. Nur als didaktische Form und als literarisches Gedankenexperiment *stylo poetico*⁹³ lassen sich Seelenreise und Ekstase rechtfertigen. Kircher muss, um sich vom doppelten Vorwurf der Magie und der Hybris gleichermaßen zu entlasten, auf der Autonomie der literarischen Fiktion bestehen. Das *Iter exstaticum* ist damit hinsichtlich Status und Textsorte ein Amphibium: Es handelt sich um einen dominant *pragmatisch-faktualen* Text, der sich selbst jedoch als *fiktional* klassifiziert. Nicht prinzipiell, sondern *graduell* unterscheidet sich der Text von den erwähnten dominant literarischen Himmels- und Unterweltsreisen des 17. Jahrhunderts, die sich ebenfalls auf Lukian berufen.⁹⁴ Die Differenz

92 Schäfer (1976) 178–195.

93 Kircher (1671) 16.

94 Hier widerspreche ich einer These von Andreas Kablitz, der kategorisch feststellt: „Skalieren lässt sich also das Fiktive, nicht aber das Fiktionale.“ Kablitz (2012) 169. Dagegen hat Klaus W. Hempfer eine Differenzierung vorgeschlagen, die Faktualität und Fiktionalität nicht von den Grenzen, sondern von einem ‚prototypischen‘ Kern her versteht: „Graduierbar ist also der fiktionale Status des einzelnen Textes bzw. einer Gattung, nicht die Kategorie der Fiktionalität als solcher.“ Hempfer (2018) 103. Diese Überlegungen lassen sich in Rich-

zur ‚modernen‘ Science Fiction wiederum besteht in der Zeitdimension: Kirchers *Iter exstaticum* fingiert keine Wissenschaft der Zukunft, er fingiert, um innerweltlich Entzogenes durch die ‚Methode‘ Literatur – d. h. konkret durch das Narrativ der Traum- und Seelenreise – sichtbar zu machen. Wenn Christoph F. Lorenz Science Fiction als „naturwissenschaftlich-technisch akzentuierte Sonderform der utopischen bzw. zukunftsphantastischen Erzählprosa und ihrer audiovisuellen Umsetzungen“⁹⁵ definiert, so fehlt Kircher vor allem dieser Zukunftsindex. Seine Fiktion hat keine Zeit-, sondern – wie gesehen – eine Sichtbarkeitsachse. Die Nähe zur Utopie betont Kircher immerhin selbst in seiner Vorrede.⁹⁶ Damit nehmen Kircher und im Besonderen das *Iter exstaticum* eine (literar-) historische Schwellen- und Vermittlungsposition ein. Auch wenn historisch „einiges dafür [spricht], die Anfänge der S[cience] F[iction] in der Mitte des 19. Jh.s zu verorten“,⁹⁷ zählt Kircher doch zu den wichtigsten Vorläufern eines Genres, das seit dem 18. Jahrhundert das literarische Erbe der vormodernen Seelenreisen antreten wird.

tung einer ‚Feldtheorie des Fiktionalen‘ ausbauen: Prototypisch *fiktionale* und prototypisch *faktuale* Texte bilden zwei Pole eines Spannungsfeldes, in dem ‚familienähnliche‘ Texte (Faustbuch, Kirchers *Iter exstaticum* oder Cyrano de Bergeracs *Les États et Empires de la Lune*) unterschiedliche Positionen besetzen. Eine solche Feldtheorie des Fiktionalen würde der eigentümlichen Hybridität frühneuzeitlicher Wissenstexte und -poetologien zweifellos gerechter als eine strikte Dichotomie, wie sie Kablitz postuliert. Kircher selbst unterläuft eine strikte Zuordnung seines Textes schon durch seinen Titel: *Iter exstaticum* suggeriert zunächst, dass es sich um einen religiösen Text, genauer um eine Jenseitsreise, handelt (*iter* als Pendant zu frz. *voyage* in Reiseberichten wie *Iter Germanicum, Italicum* etc.). Im Jahr 1671 liegen jedoch bereits Texte in Lukianesker Tradition (*Wahre Geschichten, Ikaromnippos*) vor (z. B. Cyrano de Bergerac, 1657/62), die eindeutig dem fiktionalen Pol zuneigen. Schotts Kommentare in der Ausgabe von 1671 reagieren auf diese Verschiebung in Richtung des prototypisch Fiktionalen. Als pragmatischer Text im engeren Sinne (d. h. als Traktat über Kosmologie) wird das *Iter exstaticum* im Titel gerade nicht erkennbar. Dieses Spiel mit Textsorte und Diskurstradition setzt sich in Kirchers eigener Behauptung des fiktionalen Charakters seiner Himmelsreise fort. Ein halbes Jahrhundert später wird Ludvig Holberg in seinem phantastischen neulateinischen Roman *Nicolai Klimii iter subterraneum novam telluris theoriam ac historiam quintae monarchiae adhuc nobis incognitae exhibens* [...] (Leipzig 1741) Kirchers kosmologische bzw. geokosmologische Fiktion zum Ausgangspunkt zeitkritisch-satirischer Science Fiction machen. Der ausgreifende, unzeitgemäß barocke Titel kombiniert die beiden relevanten Kircher’schen Texte – *Iter exstaticum* (hier der ‚subterrestrische‘ zweite Teil) und *Mundus subterraneus*. Es handelt sich um einen klar *fiktionalen* Text, der sich im Untertitel jedoch als *faktualer* Text – als „neue Theorie über die Erde“ usw. – stilisiert.

95 Lorenz (2003) 412.

96 Kircher (1671) 515 [...] *Utopiae cuiusdam, quam verae itineris narrationi similiorem videri posse probe norim.*

97 Innerhofer (2013) 321.

Bibliographie der wichtigsten Quellentexte

IGNATIUS VON LOYOLA

Exercitia Spiritualia

Calveras, I., de Dalmases, C. (ed.), Sancti Ignatii de Loyola, *Exercitia Spiritualia*. Textuum antiquissimorum nova editio, Rom 1969.

MARTIN ANTON DELRIO

Delrio, M. A., *Disquisitionum magicarum libri sex in tres tomos partiti*, Löwen 1599–1601.

FRIEDRICH HERMANN FLAYDER

Flayder, F. H., *De Arte Volandi. Cuius ope, quivis homo, sine periculo, facilius, quam ullum volucre, quocunque lubet, semetipsum promovere potest*, Tübingen 1627 (Dieterich Werlin) (VD 17 3:651295Y) (Übersetzung: Curieuse Gedancken Von der Kunst zu fliegen [...]), Frankfurt a. M./Leipzig 1737).

FORTUNATUS

Müller, J.-D. (Hrsg.), *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts*. Nach den Erstdrucken mit sämtlichen Holzschnitten, Frankfurt a. M. 1990, 383–585.

JOHANN WOLFGANG VON GOETHE

Goethe, J. W. v., *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Münchner Ausgabe. Bd. 13,1: Die Jahre 1820–1826. Hrsg. v. Gisela Henckmann u. Irmela Schneider, München/Wien 1992.

JOHANN CHRISTOPH GOTTESCHED

Gottsched, J. Chr., *Herrn Bernhards von Fontenelle Gespräche von Mehr als einer Welt zwischen einem Frauenzimmer und einem Gelehrten*. Nach der neuesten Französischen Auflage übersetzt, auch mit Figuren und Anmerckungen erläutert von Joh. Chr. Gottscheden, Leipzig 1726 (Bernhard Christoph Breitkopf), (VD 18 11488182).

HISTORIA VON D. JOHANN FAUSTEN

Füssel, S., Kreutzer, H. J. (Hrsg.), *Historia von D. Johann Fausten*. Text des Druckes von 1587. Kritische Ausgabe, Stuttgart 1998.

Müller, J.-D. (Hrsg.), *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts*. Nach den Erstdrucken mit sämtlichen Holzschnitten, Frankfurt a. M. 1990, 829–987.

IMMANUEL KANT

Kant, I., „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt“, in: Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Immanuel Kant, Werke in zwölf Bänden, Bd. 1, Vorkritische Schriften bis 1768. Erster Teil, Darmstadt 1983, 377–396.

JOHANNES KEPLER

Kepler, J., Ioh. Keppleri Mathematici Olim Imperatorii Somnium, seu Opus posthumum de Astronomia lunari [...], Sagan 1634 (Johannes Kepler Erben) (VD17 39:122771R).

ATHANASIUS KIRCHER

Kircher, A., Itinerarium exstaticum, quo mundi opificium id est coelestis expansi, siderumque tam errantium quam fixorum natura, vires, proprietates, singulorumque compositio et structura, ab infimo telluris globo, usque ad ultima mundi confinia, per ficti raptus integumentum explorata, nova hypothesi exponitur ad veritatem. Interlocutoribus Cosmie et Theodidacto, Rom 1656 (Vitalis Mascardi).

Kircher, A., Iter exstaticum II. Qui et mundi subterranei Prodromus dicitur. Quo geocosmi opificium sive terrestris globi structura, una cum abditis in ea constitutis arcanioris naturae reconditiis, per ficti raptus integumentum exponitur ad veritatem. In III dialogos distincta, Rom 1657 (Vitalis Mascardi).

Kircher, A., Athanasii Kircheri E Societate Jesu Iter Exstaticum Coeleste. Quo Mundi opificium, id est, Coelestis Expansi, siderumq[ue] tam errantium, quam fixorum natura, vires, proprietates, singulorumq[ue] compositio & structura, ab infimo Telluris globo, usq[ue] ad ultima Mundi confinia, per ficti raptus integumentum explorata, nova hypothesi exponitur ad veritatem, Interlocutoribus Cosmie et Theodidacto [...], Würzburg 1660 (Johann Andreas Endter). (VD 17 23:292575L).

Kircher, A., Iter exstaticum Kircherianum. Praelusionibus & Scholijs illustratum, schematibusque exornatum. Hrsg. von Kaspar Schott, Würzburg 1671 (Johann Andreas Endter). (VD 17 39:121918M).

HEINRICH KRAMER (INSTITORIS)

Kramer, H., Der Hexenhammer. Malleus Maleficarum. Neu aus dem Lateinischen übertragen von W. Behringer, G. Jerouschek u. W. Tschacher. Hrsg. und eingeleitet von G. Jerouschek und W. Behringer. , 3., rev. Auflage, München ³2003.

Bibliographie

- Ait-Touati (2011): Frédérique Ait-Touati, *Fictions of the Cosmos. Science and Literature in the Seventeenth Century*, Chicago.
- Alt (2002): Peter-André Alt, *Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit*, München.
- Alt u. Wels (2015): Peter-André Alt u. Volkhard Wels (Hrsg.), *Religiöses Wissen in der Lyrik der Frühen Neuzeit*, Wiesbaden.
- Alt, Eming, Renz u. Wels (2015): Peter-André Alt, Jutta Eming, Tilo Renz u. Volkhard Wels (Hrsg.), *Magia daemoniaca, magia naturalis, zouber. Schreibweisen von Magie und Alchemie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Wiesbaden.
- Asmussen, Burkart u. Rößler (2013): Tina Asmussen, Lucas Burkart u. Hole Rößler (Hrsg.), *Theatrum Kircherianum. Wissenskulturen und Bücherwelten im 17. Jahrhundert*, Wiesbaden.
- Asmussen (2016): Tina Asmussen, *Scientia Kircheriana. Die Fabrikation von Wissen bei Athanasius Kircher*, Affalterbach.
- Augner (2001): Christiane Augner, *Gedichte der Ekstase in der Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts*, Tübingen.
- Bamberger (2017): Gudrun Bamberger, *Poetologie im Prosaroman*, Würzburg.
- Bauer (1990): Barbara Bauer, „Copernicanische Astronomie und cusanische Kosmologie in Athanasius' Kirchers *Iter exstaticum*“, in: Stephan Füssel (Hrsg.), *Astronomie und Astrologie in der Frühen Neuzeit*. Pirckheimer-Jahrbuch 5, Nürnberg, 69–107.
- Bebermeyer (1927/1967): Gustav Bebermeyer, *Tübinger Dichterhumanisten*, Tübingen (1927) u. Hildesheim (1967).
- Behringer (1993): Wolfgang Behringer (Hrsg.), *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland*, München.
- Behringer (2009): Wolfgang Behringer, *Hexen. Glaube, Verfolgung, Vermarktung*, München.
- Behringer u. Ott-Koptschalijski (1991): Wolfgang Behringer u. Constanze Ott-Koptschalijski, *Der Traum vom Fliegen. Zwischen Mythos und Technik*, Frankfurt a. M.
- Beinlich, Daxelmüller, Vollrath u. Wittstadt. (2002): Horst Beinlich, Christoph Daxelmüller, Hans-Joachim Vollrath u. Klaus Wittstadt (Hrsg.), *Magie des Wissens. Athanasius Kircher (1602–1680). Universalgelehrter – Sammler – Visionär. Katalog zu den Ausstellungen in Würzburg und Fulda*, Dettelbach.
- Benz (2013): Maximilian Benz, *Gesicht und Schrift. Die Erzählung von Jenseitsreisen in Antike und Mittelalter*, Berlin/Boston.

- Bialas u. Grössing (1993): Volker Bialas u. Helmuth Grössing (Hrsg.), „Somnium seu opus posthumum de astronomia lunari“, in: dies. (Hrsg.), *Johannes Kepler. Gesammelte Werke, Bd. 11.2: Calendaria et Prognostica, Astronomica minora, Somnium*, München, 315–438.
- Bialas (2004): Volker Bialas, *Johannes Kepler*, München.
- Böhme (2004): Hartmut Böhme, „Imagologie von Himmel und Hölle. Zum Verhältnis von textueller und bildlicher Konstruktion imaginärer Räume“, in: Barbara Naumann u. Edgar Pankow (Hrsg.), *Bilder-Denken. Bildlichkeit und Argumentation*, München, 19–43.
- Casciato, Ianiello u. Vitale (1986): Maristella Casciato, Maria Grazia Ianiello u. Maria Vitale (ed.), *Enciclopedia in Roma barocca. Athanasius Kircher e il Museo del Collegio Romano tra Wunderkammer e museo scientifico*, Venezia.
- Clark (2001): David L. Clark, „Kant's Aliens. The Anthropology and its Others“, *The New Centennial Review* Vol. 1, 2, 201–289.
- Daxelmüller (2005): Christoph Daxelmüller, *Zauberpraktiken. Die Ideengeschichte der Magie*, Zürich.
- Dillinger (2018): Johannes Dillinger, *Hexen und Magie*. 2. aktualisierte und erweiterte Auflage, Frankfurt a. M. u. a. (zuerst 2007).
- Dinzelbacher (1981): Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart.
- Dinzelbacher (1989): Peter Dinzelbacher (Hrsg.), *Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie*, Darmstadt.
- Dinzelbacher (2012): Peter Dinzelbacher, *Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters*, Berlin/Boston.
- Findlen (2004): Paula Findlen (ed.), *Athanasius Kircher. The last man who knew everything*, London/New York.
- Fletcher (1988): John Edward Fletcher (Hrsg.), *Athanasius Kircher und seine Beziehungen zum gelehrten Europa seiner Zeit*, Wiesbaden.
- Fletcher (2011): John Edward Fletcher, *A Study of the Life and Works of Athanasius Kircher, „Germanus Incredibilis“. With a Selection of his Unpublished Correspondence and an Annotated Translation of his Autobiography*. Ed. by Elizabeth Fletcher, Leiden.
- Gantet (2010): Claire Gantet, *Der Traum in der Frühen Neuzeit. Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte*, Berlin/New York.
- Gerok-Reiter (2011): Annette Gerok-Reiter, „Tradition und Transformation. Polyphone Wissensfigurationen in der Historia von D. Johann Fausten“, *KulturPoetik* 11, 1–20.
- Gerok-Reiter, Dürr, Holzem, Patzold (2019): Annette Gerok-Reiter, Renate Dürr, Andreas Holzem, Steffen Patzold (Hrsg.), *Religiöses Wissen im vormodernen Europa. Schöpfung – Mutterschaft – Passion*, Paderborn.

- Ginzburg (2005): Carlo Ginzburg, *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*. Aus dem Italienischen von Martina Kempfer, Berlin.
- Glomski (2013): Jacqueline Glomski, „Science Fiction in the Seventeenth Century. The Neo-Latin Somnium and Its Relationship with the Vernacular“, in: Stefan Tilg u. Isabella Walser (Hrsg.): *Der neulateinische Roman als Medium seiner Zeit. The Neo-Latin Novel in its Time*, Tübingen, 37–51.
- Glomski (2015): Jacqueline Glomski, „Religion, the Cosmos, and Counter-Reformation Latin. Athanasius Kircher's Itinerarium exstaticum (1656)“, in: Astrid Steiner-Weber u. Karl Enekel (ed.), *Acta Conventus Neolatini Monasteriensis. Proceedings of the Fifteenth International Congress of Neo-Latin Studies*, Boston/Leiden, 227–236.
- Guthke (1983): Karl S. Guthke, *Der Mythos der Neuzeit. Das Thema der Mehrheit der Welten in der Literatur- und Geistesgeschichte von der kopernikanischen Wende bis zur Science Fiction*, Bern/München.
- Guthke (2003): Karl S. Guthke, „Nightmare and Utopia“. Extraterrestrial Worlds from Galileo to Goethe“, *Early Science and Medicine* 8, 173–195.
- Hamm u. Robert (2014): Joachim Hamm u. Jörg Robert (Hrsg.): *Unterwelten – Modelle und Transformationen*, Würzburg.
- Hein (2013): Olaf Hein, *Athanasius Kircher S.J. Äußere Lebensumstände – Geistiger Standort – Literarische Wirksamkeit*, Hildesheim.
- Hempfer (2018): Klaus W. Hempfer, „Fiktion“, in: Klaus W. Hempfer, *Literaturwissenschaft. Grundlagen einer systematischen Theorie*, Stuttgart, 96–106.
- Herzog (2006): Markwart Herzog (Hrsg.), *Höllens-Fahrten. Geschichte und Aktualität eines Mythos*, Stuttgart.
- Heuser (2008): Marie-Luise Heuser, „Transterrestrik in der Renaissance. Nikolaus von Kues, Giordano Bruno und Johannes Kepler“, in: Michael Schetsche u. Martin Engelbrecht (Hrsg.), *Von Menschen und Außerirdischen. Transterrestrische Begegnungen im Spiegel der Kulturwissenschaft*, Bielefeld, 55–79.
- Holzem (2013): Andreas Holzem, „Die Wissensgesellschaft der Vormoderne. Die Transfer- und Transformationsdynamik des ‚religiösen Wissens‘“, in: Klaus Ridder u. Steffen Patzold (Hrsg.), *Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität*, Berlin, 233–265.
- Innerhofer (2013): Roland Innerhofer, „Science Fiction“, in: Hans Richard Brittnacher u. Markus May (Hrsg.), *Phantastik. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart/Weimar, 318–328.
- Kablitz (2012): Andreas Kablitz, *Kunst des Möglichen. Theorie der Literatur*, Freiburg/Berlin/Wien.

- Kiesant (2004): Knut Kiesant, „Science Fiction im Barock, Der Fliegende Wandersmann nach dem Mond (1659)“, in: Thomas P. Weber (Hrsg.), *Science & Fiction II. Leben auf anderen Sternen*, Frankfurt a. M., 41–60.
- Köbele u. Quast (2014): Susanne Köbele u. Bruno Quast (Hrsg.), *Literarische Säkularisierung im Mittelalter*, Berlin/Boston.
- Kühlmann (2006): Wilhelm Kühlmann, „Neuzeitliche Wissenschaft in der Lyrik des 17. Jahrhunderts. Die Kopernikus-Gedichte des Andreas Gryphius und Caspar Barlaeus im Argumentationszusammenhang des frühbarocken Modernismus“, in: Joachim Telle, Friedrich Vollhardt u. Hermann Wiegand (Hrsg.), *Vom Humanismus zur Spätaufklärung. Ästhetische und kulturgeschichtliche Dimensionen der frühneuzeitlichen Lyrik und Verspublizistik in Deutschland*, Tübingen, 519–545.
- Kuhnle (2003): Till R. Kuhnle, „Savinien de Cyrano de Bergerac. L'autre monde. Reise zu den Mondstaaten und Sonnenreichen“, in: Hans-Vilmar Geppert (Hrsg.), *Große Werke der Literatur. Band VIII*, Tübingen, 43–70.
- Lavocat, Kapitaniak u. Closson (2007): Françoise Lavocat, Pierre Kapitaniak u. Marianne Closson, *Fictions du diable. Démonologie et littérature de saint Augustin à Léo Taxil*, Genf.
- Leinkauf (2009): Thomas Leinkauf, *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602–1680)*. Zweite, durchgesehene und bibliographisch ergänzte Auflage, Berlin.
- Lemcke (2002): Mechthild Lemcke, *Johannes Kepler*. 2. Auflage, Reinbek.
- Leppin (2007): Volker Leppin, *Die christliche Mystik*, München.
- Lorenz (2003): Christoph F. Lorenz, Art. „Science Fiction“, in: Jan-Dirk Müller, Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Friedrich Vollhardt u. Klaus Weimar (Hrsg.), *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 3: P–Z, Berlin/New York, 412–414.
- Maus de Rolley (2011): Thibaut Maus de Rolley, *Élévations. L'écriture du voyage aérien à la Renaissance*, Genf.
- Mayer-Deutsch (2011): Angela Mayer-Deutsch, *Das Musaeum Kircherianum. Kontemplative Momente, historische Rekonstruktion, Bildrhetorik*, Zürich.
- Mittelstraß (2002): Jürgen Mittelstraß, „Bildung und ethische Maße“, in: Nelson Kilius, Jürgen Kluge u. Linda Reisch (Hrsg.), *Die Zukunft der Bildung*, Frankfurt a. M., 151–170.
- Müller (1984): Jan-Dirk Müller, „Curiositas und erfahrung der Welt im frühen Prosaroman“, in: Ludger Grenzmann u. Karl Stackmann (Hrsg.), *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981*, Stuttgart, 252–271.

- Müller (1990): Jan-Dirk Müller (Hrsg.), *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts. Nach den Erstdrucken mit sämtlichen Holzschnitten*, Frankfurt a. M.
- Müller (1992): Jan-Dirk Müller, „Ausverkauf menschlichen Wissens. Zu den Faustbüchern des 16. Jahrhunderts“, in: Burghart Wachinger u. Walter Haug (Hrsg.), *Literatur, Artes und Philosophie*, Tübingen, 163–194.
- Müller, Oesterreicher u. Vollhardt (2010): Jan-Dirk Müller, Wulf Oesterreicher u. Friedrich Vollhardt (Hrsg.), *Pluralisierungen. Konzepte zur Erfassung der Frühen Neuzeit*, Berlin/New York.
- Müller (2012): Jan-Dirk Müller, „Faustbuch“, in: Wilhelm Kühlmann, Jan-Dirk Müller, Michael Schilling, Johann Anselm Steiger u. Friedrich Vollhardt (Hrsg.), *Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon, Bd. 2: Clajus, Johannes – Gigas, Johannes*, Berlin/Boston, 296–305.
- Münkler (2011): Marina Münkler, *Narrative Ambiguität. Die Faustbücher des 16. bis 18. Jahrhunderts*, Göttingen.
- Nicolson (1960): Marjorie Hope Nicolson, *Voyages to the Moon*, New York.
- Olejniczak Lobsien (2012): Verena Olejniczak Lobsien, *Jenseitsästhetik. Literarische Räume letzter Dinge*, Berlin.
- Otto (2011): Bernd-Christian Otto, *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*, Berlin/Boston.
- Pantin (2007): Isabelle Pantin, „Kepler et Lucien. Des voyages extraordinaires au *Ludus philosophicus*“, in: Christopher Ligota u. Letizia Panizza (ed.), *Lucian of Samosata Vivus et Redivivus*, London/Turin, 115–127.
- Platthaus (2004): Isabel Platthaus, *Höllenfahrten. Die epische katábasis und die Unterwelten der Moderne*, München.
- Posch (2017): Thomas Posch, *Johannes Kepler. Die Entdeckung der Welt-harmonie*, Darmstadt.
- Reichelt (1994): Hansgünter Reichelt, *Angelus interpres – Texte in der Johannes-Apokalypse. Strukturen, Aussagen und Hintergründe*, Frankfurt a. M.
- Rublack (2018): Ulinka Rublack, *Der Astronom und die Hexe. Johannes Kepler und seine Zeit*, Stuttgart.
- Robert (2001): Jörg Robert, „Die *Templi descriptio* der Trophaea Bavarica als Kirchenführung und Vision“, in: Julius Oswald u. Rita Haub (Hrsg.), *Jesuitica. Forschungen zur frühen Geschichte des Jesuitenordens in Bayern bis zur Aufhebung 1773*, München, 184–214.
- Robert (2014): Jörg Robert, „Fortunatus im Purgatorium – Literarische Höhlenforschung als Paradigma der Moderne“, in: Joachim Hamm u. Jörg Robert (Hrsg.): *Unterwelten – Modelle und Transformationen*, Würzburg.

- Robert (2015): Jörg Robert, „Des Abgrunds Raum‘ – Poetische Ekstase(n) bei Barthold H. Brockes“, in: Peter-André Alt u. Volkhard Wels (Hrsg.), *Religiöses Wissen in der Lyrik der Frühen Neuzeit*, Wiesbaden, 287–307.
- Robert (2016): Jörg Robert, „Dämonie der Technik – Die Medien des D. Johann Fausten“, in: Kirsten Dickhaut (Hrsg.), *Kunst der Täuschung – Art of Deception. Über Status und Bedeutung von ästhetischer und dämonischer Illusion in der Frühen Neuzeit (1400–1700) in Italien und Frankreich*, Wiesbaden, 373–396.
- Robert u. Müller (2007): Jörg Robert u. Jan-Dirk Müller, „Poetik und Pluralisierung in der Frühen Neuzeit – eine Skizze“, in: dies. (Hrsg.), *Maske und Mosaik. Poetik, Sprache, Wissen im 16. Jahrhundert*, Münster.
- Rowland (2000): Ingrid D. Rowland (ed.), *The Ecstatic Journey. Athanasius Kircher in Baroque Rome*, Chicago.
- Ruh (1990–1999): Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, 5 Bde., München.
- Rummel u. Voltmer (²2012): Walter Rummel u. Rita Voltmer, *Hexen und Hexenverfolgung in der Frühen Neuzeit*, 2. Aufl., Darmstadt.
- Lo Sardo (2001): Eugenio Lo Sardo (ed.), *Athanasius Kircher – il museo del mondo [Roma, Palazzo di Venezia, 28 febbraio – 22 aprile 2001]*, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, Roma.
- Schäfer (1976): Eckart Schäfer, *Deutscher Horaz. Conrad Celtis – Georg Fabricius – Paul Melissus – Jacob Balde. Die Nachwirkung des Horaz in der neulateinischen Dichtung Deutschlands*, Wiesbaden.
- Scholz Wiliams (1989): Gerhild Scholz Wiliams, „Magie entzaubert. Melusine, Paracelsus, Faustus“, in: James F. Poag u. Thomas C. Fox (Hrsg.), *Entzauberung der Welt. Deutsche Literatur 1200–1500*, Tübingen, 53–73.
- Siebenpfeiffer (2018): Hania Siebenpfeiffer, „Auf den Flügeln der Fiktion – Die Kunst des Fliegens in der Frühen Neuzeit“, in: Brigitte Burrichter u. Dorothea Klein (Hrsg.), *Technik und Science Fiction in der Vormoderne*, Würzburg, 201–234.
- Siebert (2002): Harald Siebert, „Kircher und die Astronomie“, in: Horst Beinlich, Christoph Daxelmüller, Hans-Joachim Vollrath u. Klaus Wittstadt (Hrsg.), *Magie des Wissens. Athanasius Kircher (1602–1680). Universalgelehrter – Sammler – Visionär. Katalog zu den Ausstellungen in Würzburg und Fulda*, Dettelbach, 183–190.
- Siebert (2006): Harald Siebert, *Die große kosmologische Kontroverse. Rekonstruktionsversuche anhand des Itinerarium exstaticum von Athanasius Kircher SJ (1602–1680)*, Stuttgart.
- Störmer-Caysa (2004): Uta Störmer-Caysa, *Einführung in die mittelalterliche Mystik*, Stuttgart.

- Wagner-Egelhaaf (1997): Martina Wagner-Egelhaaf, „Gott und die Welt im Perspektiv des Poeten. Zur Medialität der literarischen Wahrnehmung am Beispiel Barthold Hinrich Brockes“, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft* 71, 183–216.
- Zaleski (1993): Carol Zaleski, *Nah-Toderlebnisse und Jenseitsvisionen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Frankfurt a. M.
- Zanot (2011): Irene Zanot, „Per una geografia del meraviglioso. Il *Mundus subterraneus* di Athanasius Kircher come fonte del *Voyage au centre de la terre* di Verne“, *Rivista di letterature moderne e comparate* 64, 115–139.
- Ziller Camenietzki (1995): Carlos Ziller Camenietzki, „L’extase interplanétaire d’Athanasius Kircher. Philosophie, cosmologie et discipline dans la Compagnie de Jésus au XVIIe siècle“, *Nuncius* 10, 3–32.