

Traumkulturen in den frühneuzeitlichen Gesellschaften. Eine Einführung

Peer Schmidt und Gregor Weber

Unsere heutige Be-Deutung des Traums ist maßgeblich von der Psychoanalyse geprägt; sie basiert – immer noch – auf den grundlegenden Arbeiten Sigmund Freuds und Carl Gustav Jungs. Zentral für dieses Verständnis ist die Auffassung, das im Schlaf Erlebte als Spiegel seelischer Befindlichkeiten zu erkennen, als Ausdruck individueller Introspektion und Situierung des Einzelnen in seiner Umwelt, oder aber als Ausdruck überzeitlicher Archetypen.¹ Ein solches, vornehmlich auf das Individuum zentriertes Traumverständnis stellt historisch gesehen jedoch nur *eine* Form der Wertung und Einordnung des im Schlaf Erfahrenen dar. Von der Antike bis in die Frühe Neuzeit war man davon überzeugt, daß der träumende Mensch bzw. seine Seele in einem besonderen Zustand sei, der dazu befähige, im Prinzip auch Botschaften göttlichen oder zumindest übersinnlichen bzw. übernatürlichen Ursprungs zu empfangen. Die dem Schlafenden verheißenen Mitteilungen waren keineswegs nur und vornehmlich von individueller Bedeutung. Vielmehr besaßen jene nachts vermittelten Bilder und Botschaften in erster Linie Relevanz für die Öffentlichkeit, die religiöse Gemeinschaft, die kulturelle Gruppe und vor allem auch für das Staatswesen. Diese Auffassung von der gesellschaftlichen Bedeutung der Träume reichte bis weit in das 17. Jahrhundert und damit bis in die Hochphase des Barock hinein.

Die Tradition, wonach im Schlaf übersandte Zeichen als an Gesellschaft und politische Gemeinwesen adressierte Prognostica zu interpretieren sind, läßt sich bis in die Antike zurückverfolgen. Sie manifestiert sich vor allem darin, daß insbesondere den Träumen sozial hochgestellter Personen, etwa Königen und Kaisern, besondere Beachtung geschenkt wurde, was sich deutlich in der Überliefe-

¹ Vgl. dazu die Beiträge in: Der Traum – 100 Jahre nach Freuds Traumdeutung. Hg. von Brigitte Bothe. Zürich 2000; Thomas Aucter: Der Traum als Königsweg zum Unbewußten. 100 Jahre psychoanalytischer Traumdeutung. In: Theologie und Psychologie im Dialog über den Traum. Hg. von Thomas Aucter, Michael Schlagheck. Paderborn 2003. S. 171–232; Hans Dieckmann: Träume als Sprache der Seele. Einführung in die Traumdeutung. Königsfurt 2001.

rungslage widerspiegelt.² Dem liegt die Vorstellung zugrunde, daß charismatische oder besonders exponierte Personen – sie verfügten über Macht, und von ihnen war eine Vielzahl anderer Menschen in ihrem Schicksal abhängig – in einer exklusiven Beziehung zu den Göttern standen.³ Artemidor formuliert dies in seinem Traumdeutungsbuch (*Oneirokritikon*) aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert explizit: *Es ist nun vollends unmöglich, daß sich bei einem unbedeutenden Menschen entgegen seinen Fähigkeiten ein Traum über große Staatsangelegenheiten einstellt. Diese Theorie wird von dem Umstand widerlegt, daß diese Träume persönlich sind und nur für die Träumenden in Erfüllung gehen, es sei denn, ein Kaiser oder hoher Beamter oder sonst einer von den Großen sieht es. Denn diese haben die Aufgabe, für das Gemeinwesen Sorge zu tragen, und sie können einen Traum darüber erwarten, nicht wie Privatleute, denen wenig anvertraut wird, sondern wie Herrscher und Leute, die sich für das Allgemeinwohl um die öffentlichen Angelegenheiten kümmern.*⁴ Darüber hinaus wurden freilich auch solche Träume von Einzelpersonen beachtet, die sich – mit positiver oder negativer Prognostik – auf eine gesellschaftlich exponierte Person bezogen.

Das Christentum und der lateinische Kulturkreis führten diese Tradition des privilegierten Träumens (Le Goff) samt seiner gesellschaftlichen Relevanz fort, wobei das Wissen auch durch die Heilige Schrift, etwa im Alten Testament durch die Träume Daniels und Jakobs, weitergetragen wurde.⁵ Die Geburt Jesu Christi wurde im Schlaf prophezeit (Mt 1,20), die drei Könige erhielten die Weisung, bei ihrer Rückkehr aus Bethlehem nicht zu Herodes zu gehen (Mt 2,21ff.), und auch

² Dies impliziert keineswegs, daß Personen aus anderen sozialen Schichten *nicht* träumten, aber deren Träume wurden in aller Regel nicht aufgezeichnet, dazu Gregor Weber: *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*. Stuttgart 2000. S. 8f.

³ Die Überlieferung beginnt hier mit Homers *Ilias* (2,1–83), als Zeus dem achaiischen Oberkommandierenden Agamemnon einen *Verderben bringenden Traum* (2,6) sandte, um die festgefahrene Handlung wieder in Gang zu bringen. Für unseren Kontext ist die Reaktion des greisen Nestor besonders wichtig: *Hätte uns diesen Traum ein anderer Achaier berichtet, hätten wir Lug ihn genannt und eher uns abgewendet. Aber es sah ihn, der sich der beste Achaier zu sein rühmt* (2,80–82); dazu Christine Walde: *Traumdarstellungen in der griechisch-römischen Dichtung*. München, Leipzig 2001. S. 19–31. Am Beginn der griechischen Literatur (um 700 v. Chr.) steht somit die Erfahrung, daß Träume durchaus trägerisch sein konnten.

⁴ Artem. 1,2,10,21–27, dazu Gregor Weber: *Artemidor und sein ‚Publikum‘*. In: *Gymnasium*. 106. 1999. S. 209–229. Artemidor zufolge sind Träume von ‚Privatpersonen‘ nur dann von Relevanz für die Gemeinschaft, wenn diese Träume *vielen* zur gleichen Zeit zuteil wurden.

⁵ Vgl. Jacques Le Goff: *Das Christentum und die Träume* (2.–7. Jahrhundert). In: Jacques Le Goff: *Phantasie und Realität des Mittelalters*. Stuttgart 1990. S. 271–322 und 401–408, hier S. 272f. Zum Alten Testament: Jean-Marie Husser: *Le songe et la parole. Étude sur le rêve et sa fonction dans l'ancien Israel*. Berlin, New York 1994; Reinhard G. Kratz: *Die Visionen des Daniel*. In: *Schriftauslegung in der Schrift*. Hg. von Reinhard G. Kratz. Berlin, New York 2000. S. 219–236; Scott B. Noegel: *Dreams and Dream Interpreter in Mesopotamia and in the Hebrew Bible (Old Testament)*. In: *Dreams. A Reader on religious, cultural and psychological dimensions of dreaming*. Hg. von Kelly Bulkeley. Hampshire 2001. S. 45–71.

bei der Ausbreitung des Christentums spielten, wie etliche Passagen in der neutestamentlichen ‚Apostelgeschichte‘ zeigen, Traumanweisungen eine wesentliche Rolle.⁶ Teile der frühmittelalterlichen Christianisierung, wie die Ermordung des Merowingerkönigs Chilperich durch seine Brüder oder die Teilung des Mantels durch den Heiligen Martin, in diesem Fall durch Jesus selbst angestoßen, wurden ebenfalls durch einen Traum vermittelt – nicht zu vergessen Konstantins auf einem Traum basierende Inanspruchnahme des Christengottes für den Sieg über Maxentius an der Milvischen Brücke, mit dem der Durchbruch des Christentums auf der politischen Ebene verbunden ist.⁷

Ein weiteres Bindeglied bei der Vermittlung gräko-latinischen Wissens stellten insbesondere die Traumdeutungsbücher dar, deren Entstehung aus dem Bemühen heraus zu erklären ist, die reichhaltige Symbolwelt zu systematisieren und mit einer sachkundigen Deutung der nicht selten bedrohlich wirkenden und peinigenden Träume Sicherheit für die Zukunft zu gewinnen. Aus der Antike überliefert ist einzig das bereits genannte *Oneirokritikon* des Artemidor von Daldis, der den Anspruch erhebt, sämtliches bis dato publizierte Auslegungsmaterial gesammelt und verarbeitet zu haben. Während Artemidor uns in der Rezeption erst wieder in der Renaissance begegnet, wurden in der lateinischen Spätantike und im byzantinischen Osten vornehmlich stark vereinfachte Deutungsschlüssel verwendet.⁸ Die Spätantike vererbte uns auch den in die babylonische Zeit zurückreichenden Traum Daniels, der in der Bibel festgehalten und in einer Reihe von Handschriften und schließlich Inkunabeln im Verlaufe des Mittelalters tradiert wurde.⁹

Durch alle Epochen hindurch bestand freilich ein zentrales Problem in der anthropologischen Grunderfahrung, daß sich die Träume teils erfüllten, teils als trügerisch erwiesen.¹⁰ Dies zog wiederum die Frage nach ihrer Herkunft nach sich. Hergestellt wurde ein Bezug zum Übernatürlichen (Gott/Götter, Engel, Dä-

⁶ Ein Überblick bei Klaus Seybold: Der Traum in der Bibel. In: Traum und Träumen. Traumanalysen in Wissenschaft, Religion und Kunst. Hg. von Therese Wagner-Simon, Gaetano Benedetti. Göttingen 1984. S. 32–54; außerdem Bernhard Heininger: Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie. Freiburg u.a. 1996; Marco Frenschkowski: Traum und Traumdeutung im Matthäusevangelium. Einige Beobachtungen. In: Jahrbuch für Antike und Christentum. 41. 1998. S. 5–47; Guy G. Stroumsa: Dreams and Visions in Early Christian Discourse In: Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming. Hg. von David Shulman, Guy G. Stroumsa. New York, Oxford 1999. S. 189–212; G. Weber (Anm. 2) S. 52–55.

⁷ G. Weber (Anm. 2) S. 274–294; außerdem die Beiträge in: Konstantin der Große. Imperator Caesar Flavius Constantinus. Hg. von Alexander Demandt, Josef Engemann. Darmstadt 2007.

⁸ Vgl. dazu G. Weber in diesem Band.

⁹ Maria Wittmer-Butsch: Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter. Krems 1990. S. 176–181, wo 82 lateinische, 14 volkssprachliche Handschriften und 38 Inkunabeln aufgeführt werden.

¹⁰ Für den Versuch der Unterscheidung auch in terminologischer Hinsicht, was freilich nicht zu einer einheitlichen Benennung der entsprechenden Phänomene führte, vgl. G. Weber (Anm. 2) S. 31–34 und 40f.

monen), d.h. den Träumen kam aufgrund des Verständnisses als Botschaft (Hilfe, Ermahnung, Warnung, Drohung) eine prognostische Relevanz zu.¹¹ Gerade diese Form von Träumen wurde zum Gegenstand erheblicher Kontroversen zwischen den Intellektuellen, wie man anschaulich anhand von Ciceros Schrift *De divinatione* mitsamt den entsprechenden Pro- und Contra-Argumenten nachvollziehen kann.¹² Denn Träume wurden seit der Antike *auch* auf natürliche Ursachen zurückgeführt, die man sowohl im somatisch-medizinischen Bereich als auch in der Seele des Menschen sah. Für die Entscheidung darüber, welche Art von Traum jeweils vorliege, suchte man stets nach eindeutigen Kriterien.¹³

Insbesondere zeigte das Christentum diesbezüglich eine große Ambivalenz, die die Traumkultur fortan begleiten sollte, da eine neuartige Differenzierung zwischen ‚guten‘ und ‚bösen‘, sprich teuflischen Träumen eingeführt worden war.¹⁴ Hatte schon die Antike zwischen physisch bedingten Träumen (meist Alpträumen wegen körperlichen Unwohlseins)¹⁵ und metaphysischen, von der Gottheit vermittelten Traumgehalten unterschieden, so fragte das Christentum gezielt und in mitunter unterstellender Weise nach dem ‚Bösen‘:¹⁶ Da der Traum aber nicht immer göttlichen Ursprungs sein *mußte*, vielmehr auch den Verführungen des Teufels geschuldet sein konnte, sollte fortan die Orthodoxie gewahrt werden. Schon das Alte Testament warnte vor den Verlockungen des Bösen (Lev 19,26; Dtn 13,2–4). So suchte die sich formierende offizielle Kirche sehr früh, die durch Träume vermittelten Botschaften zu kontrollieren,¹⁷ zumal sich selbsternannte

¹¹ Dazu G. Weber (Anm. 2) S. 34–40.

¹² Nicholas Denyer: The Case against Divination. An Examination of Cicero's *De Divinatione*. In: *Proceedings of the Cambridge Philological Society*. 31. 1985. 1–10; Mary Beard: Cicero and Divination. The Formation of Latin Discourse. In: *Journal of Roman Studies*. 76. 1986. S. 33–46; Malcolm Schofield: Cicero for and against Divination. In: *Journal of Roman Studies*. 76. 1986. S. 47–65; Carlos Lévy: De Chrysippe à Posidonius. Variations stoïciennes sur le thème de la divination. In: *Oracles et prophéties dans l'antiquité*. Hg. von Jean-Georges Heintz. Paris 1997. S. 321–343.

¹³ Vgl. Mark A. Holowchak: Interpreting Dreams for Corrective Regimen. Diagnostic Dreams in Greco-Roman Medicine. In: *Journal of the History of Medicine*. 56. 2001. S. 382–399; mit Bezug zum 17. Jahrhundert: Alice Browne: Dreams and Picture-writing. Some Examples of this Comparison from the Sixteenth to the Eighteenth Century. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 44. 1981. S. 90–100.

¹⁴ Zur – folgenreichen – neuen Aufgliederung Tertullians Schrift *De anima* 45–49 vgl. Domenico Devoti: All'origine dell'onirolgia cristiana (con particolare riferimento a Tert., de an. 45–49). In: *Augustinianum*. 29. 1989. S. 31–53.

¹⁵ Zu den Alpträumen vgl. Wilhelm H. Roscher: Ephialtes. Eine pathologisch-mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen des klassischen Altertums. Leipzig 1900; *Le cauchemar dans les sociétés antiques*. Hg. von Jean-Marie Husser, Alice Mouton. Erseht Paris 2008.

¹⁶ J. Le Goff (Anm. 5); G. Stroumsa (Anm. 6).

¹⁷ Eine knappe Übersicht über die – letztlich wirkungslosen – Verbote auf verschiedenen Synoden bei G. Weber (Anm. 2) S. 54 mit Anm. 192–195. Für den größeren Kontext wichtig: Marie Theres Fögen: ‚Die Enteignung der Wahrsager‘. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike. Frankfurt a. M. 1993.

Propheten und Charismatiker immer wieder auf Träume beriefen und damit ihre Handlungen, etwa die Begründung einer neuen ‚Sekte‘, legitimierten.¹⁸

Doch das Christentum selbst hatte die individuelle Traumkultur geradezu befördert – als religiöse Introspektion des Einzelnen, der sich um sein Seelenheil sorgte.¹⁹ Allerdings blieb diese persönliche Frömmigkeitssuche in der Frühen Neuzeit stets eingebunden in gesamtgesellschaftliche Zusammenhänge bzw. theologische Deutungsmuster.²⁰ Daß die religionspolitische Kontrolle letztlich erfolglos blieb, läßt sich nicht nur daran ersehen, daß die Traumkultur – nicht nur die individuelle – eben seit dem Mittelalter fortlebte, sondern auch daran, daß sowohl das intellektuelle als auch das alltagspraktische Interesse an dem Phänomen ‚Traum‘ als solchem nach wie vor ungebrochen waren – bei den einfachen Menschen, an den Höfen, in den verschiedenen kirchlichen bzw. religiösen Kontexten.

Der Traum als historisches Phänomen und im Sinne einer handlungsorientierenden sowie legitimierenden Deutungsleistung kultureller und politischer Phänomene berührte in der Frühen Neuzeit mehrere zentrale Bereiche des Geschichtsverständnisses.²¹ So galt der Traum als Prognosticon für kommende, ‚reale‘ Zeiten. Ohne eine entsprechende geschichtstheologische und mentale Disposition ist die Rezeption antiker und christlicher Träume, ebenso die Kontinuität ihrer Deutung als auf die Gemeinschaft gemünzte Botschaften freilich nicht zu verstehen. Eine aus der Antike in Mittelalter und Frühneuzeit hinüber reichende psychosoziale Prädisposition, die den Traumdeutungen realhistorischen Wahrheitscharakter zubilligte, bildete den Hintergrund für die kollektive Akzeptanz dieser sinnstiftenden Ausdrucksformen und Interpretationen der sozialen Wirklichkeit.²² Die auf dem Traum und seinen wesensverwandten Ausdrucksformen basierenden Deutungsmuster und Zukunftsprognosen stießen dabei sowohl an den Höfen und beim gelehrten Publikum als auch beim ‚gemeinen Mann‘ auf Akzeptanz. Insbesondere die literaten Kreise der frühneuzeitlichen Gesellschaft ließen sich von der Rezeption antiker sowie christlicher Traumbilder (z.B. Artemidor, Jakob und die Himmelsleiter) leiten oder doch zumindest anregen. Ihre Diffundierung in weitere Kreise der Bevölkerung, wie z.B. bei der durch die Danielspro-

¹⁸ Dazu Patricia Cox Miller: *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*. Princeton, New Jersey 1994; Isabel Moreira: *Dreams and Divination in Early Medieval Canonical and Narrative Sources: The Question of Clerical Control*. In: *The Catholic Historical Review*. 89. 2003. S. 621–642.

¹⁹ G. Stroumsa (Anm. 6) S. 205.

²⁰ Dazu jetzt auch Andreas Bähr: *Furcht, divinatischer Traum und autobiographisches Schreiben in der Frühen Neuzeit*. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*. 34. 2007. S. 1–32.

²¹ Vgl. hierzu Marion Kintzinger: *Träumend auf der Suche. Übergangsformen historischen Denkens im 17. Jahrhundert*. In: *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute*. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag. Hg. von Horst Walter Blanke, Friedrich Jaeger und Thomas Sandkühler. Köln, Weimar, Wien 1998. S. 221–236.

²² Für die Rezeption im Mittelalter vgl. G. Weber in diesem Band.

phetie begründeten Legitimation des Alten Reiches und den Heilserwartungen der Puritaner in der Englischen Revolution, ist freilich ebenso belegt.²³ Zu beobachten ist außerdem eine ungebrochene Beliebtheit und vor allem weitgehende Rezeption von Traumdeutungsbüchern,²⁴ aber auch eine Verselbständigung der ohne Antiken- oder direkten Bibelbezug auskommenden Traumkultur, die vom Alltag geprägt war. Die in vielfältigen Textsorten und ästhetischen Ausdrucksformen – handgeschriebenen und gedruckten Chroniken und Traumberichten, Ego-Dokumenten, Theaterstücken, Gemälden und Graphiken – festgehaltenen bzw. tradierten Träume, aber auch Visionen im Wachzustand deuteten die Zeitgenossen als offengelegte, verargumentierte Geschichte sowie als Legitimation für Gegenwart und Zukunft.²⁵

Bis in das 17. Jahrhundert suchte man nach transzendenten Herrschaftsbegründungen, in denen wie in der Danielsprophetie im Reich die göttliche, durch einen Traum vermittelte Legitimation eine zentrale Rolle spielte. Dies wird beispielsweise ferner unter Karl V. und Philipp II. deutlich, als die spanische Monarchie z.B. auf die Aeneas-Sage und weitere antike Mythen zurückgriff, in denen immer auch die über Träume vermittelten Botschaften eine Rolle spielten.²⁶ Als Karl I. von Spanien zum Kaiser Karl V. gewählt wurde, verfaßte sein Großkanzler Gattinara ein nicht mehr überliefertes Büchlein, das die Herrschaft Karls mit Bezugnahme auf einen Traum rechtfertigte.²⁷ Beispielhaft für dieses Medium imperialer Legitimation ist des weiteren die nächtliche Weissagung an die Mutter König Philipps II.

²³ Zur Aufzeichnung ganzer Traumsequenzen im England des 17. Jahrhunderts vgl. Peter Burke: *L'histoire sociale des rêves*. In: *Annales (ESC)*. 28. 1973. S. 329–342, hier S. 334–339 (dt. Die Kulturgeschichte der Träume. In: Peter Burke: *Eleganz und Haltung*. Berlin 1998. S. 37–62).

²⁴ Sie wurden z.T. mit einer neuen Einleitung versehen und als eigenes Werk ausgegeben, dazu Peter-André Alt: *Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit*. München 2002. S. 56ff., außerdem G. Weber in diesem Band.

²⁵ Zur generellen Valenz von Träumen als historische Quellen vgl. Reinhart Koselleck: *Terror und Traum. Methodologische Anmerkungen zu Zeiterfahrungen im Dritten Reich*. In: Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M. 1989. S. 278–299.

²⁶ Marie Tanner: *The Last Descendant of Aeneas. The Hapsburgs and the Mystic Image of the Emperor*. New Haven 1993. Tanner geht auf die Traumdimension nicht eigens ein, doch ist diese im Gesamtkontext, so z.B. bei der Rezeption der Konstantinlösung „*In hoc signo vinces*“, nicht zu übersehen.

²⁷ *Conscripsit Mercurinus libellum ad divum Carolum regem tunc catholicum, orationem super hiis supplicatoriam continentem, somnium interserens de futura orbis monarchia ac furto christianorum triumpho in personam ipsius divi Caroli, quem et Cesarem et maximum omnium monarcham variis rationibus futurum predixit ...* Mercurinus di Gattinara. In: *Historia vite et gestorum per dominum magnum cancellarium (Mercurino Arborio di Gattinara), con note, aggiunte e documenti*. Hg. von Carlo Bornate. In: *Miscellanea di storia italiana*. 3 Ser. 17. 1915. S. 233–568, hier S. 266.

von Spanien, die vor ihrer Niederkunft geträumt habe, sie gebäre eine Weltkugel.²⁸ In Form eines literarischen Traums und im Stile der Panegyrik feierte Luis de Camões in seinem Nationalepos „Os Lusíadas“ die portugiesischen Seefahrten und das lusitanische Imperium, eine onirische Botschaft, die König Manuel I. widerfuhr.²⁹ In diesen Zusammenhang gehört auch der angebliche Traum von Ludwig XIV., für dessen Interpretation 20.000 louis ausgesetzt wurden und den man als polemische Erfindung aus dem protestantischen Milieu ansieht.³⁰ Freilich wurde auch Unzufriedenheit mit den politischen Verhältnissen in Träume gekleidet, so z.B. in der Frage der Reichsverfassung, deren Reform sich der erzbischöflich-magdeburgische Rat Hans von Hermannsgrün in einem „Somnium“ erhoffte.³¹ Im spanischen Imperium, das ab den 1580er Jahren eine Phase schwieriger Momente (Loslösung der Niederlande, Niederlage der Armada) durchlebte, zirkulierten eine Reihe von Träumen, in denen Zeitgenossen ihre Sorgen über das Schicksal der Monarchie zum Ausdruck brachten; auch unverhohlene Kritik an der Madrider Politik wurde in nächtlichen Botschaften artikuliert.³²

Auch wenn die systematische Aufarbeitung der Bedeutung von Träumen für die Legitimation frühneuzeitlicher Monarchien und Staatswesen noch aussteht, muß doch festgehalten werden, daß im Verlauf des 17. Jahrhunderts und im Zeitalter der Aufklärung immer stärker ökonomistisch eingefärbte Legitimationsstrategien aufkamen, die die vornehmlich theologisch begründeten Imperiumsentswürfe ablösten und dem Traum so gut wie keinen Platz mehr ließen.³³

Bei der Frage nach der zeitlichen Verortung der allmählichen Ablösung dieser kollektivpsychologischen Disposition kommt somit insbesondere der Mitte des

²⁸ Peer Schmidt: Das Bild Philipps II. im Reich und in der deutschsprachigen Historiographie. In: Austria – Hispania II. Die Epoche Philipps II. (1556–1598). Hg. von Friedrich Edelmayer. Wien, München 1999. S. 11–56.

²⁹ Luis de Camões: Os Lusíadas, Canto IV. Nachdruck der Ausgabe Lissabon 1572. Hildesheim 1984.

³⁰ Gazette de Paris vom 11. November 1689, dazu Burke (Anm. 23) S. 334; Marianne Carbonnier-Burkard: Le prédicant et le songe du roi. In: Études théologiques et religieuses. 62. 1987. S. 19–40; Gautier (Anm. 59) S. 13, dort noch weitere Fälle aus dem französischen Königshof. Für Frankreich ferner Alexandre Y. Haran: Le lys et le globe. Messianisme dynastique et rêve impérial en France à l'aube des temps modernes. Seyssel 2000. S. 169–173.

³¹ Hermann Wiesflecker: Der Traum des Hans von Hermannsgrün, eine Reformschrift aus dem Lager König Maximilians I. In: Festschrift für Karl Eder. Innsbruck 1959. S. 13–32. Claudia Mártl: Zum Traum des Hans von Hermannsgrün. In: Zeitschrift für historische Forschung. 14. 1987. S. 257–264.

³² Miguel Avilés: Sueños ficticios y lucha ideológica en el Siglo de Oro. Madrid 1981; Richard L. Kagan: Lucrecia's Dreams. Politics and Prophecy in the Sixteenth-Century Spain. Berkeley 1990; María V. Jordán Arroyo: Soñar la Historia. Riesgo, creatividad y religión en las profecías de Lucrecia de León. Madrid 2007, sowie für das 17. Jahrhundert Ronald Cueto: Quimeras y sueños. Las profetas y la monarquía católica de Felipe IV. Salamanca 1994.

³³ Antony Pagden: Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France. c. 1500–1800. New Haven, London 1995; Peer Schmidt: Spanische Universalmonarchie oder „teutsche Libertät“. Das spanische Imperium in der Propaganda des Dreißigjährigen Krieges. Stuttgart 2001.

17. Jahrhunderts als letztem Höhepunkt und Beginn des langsamen Abklingens besondere Bedeutung zu. Dieser Verlust intersubjektiver Sinndeutung mittels der Träume wirft eine Reihe von Fragen auf. Diese betreffen z.B. das Zurücktreten der Geschichtsprophetie und die damit einhergehenden Prozesse der Bibelkritik, Säkularisierung und der Verzeitlichung.³⁴ Aus mentalitätsgeschichtlicher Sicht ist hier ferner an die ambivalente Traumhaltung Descartes' zu denken, dessen drei literarisch ausgestaltete Träume große Aufmerksamkeit erfahren haben, da sie in scheinbarem Widerspruch zum sonstigen aufgeklärten Duktus der Werke des Philosophen stehen.³⁵ Sie lassen sich gleichwohl als Beleg dafür werten, daß die Begründung und Veranschaulichung essentieller Lebensentscheidungen nach wie vor im Kontext der Berufung auf Träume stehen konnte.

Doch nicht erst seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts bzw. seit der Aufklärung findet sich eine veränderte Einstellung gegenüber dem übernatürlichen Ursprung von Träumen, wie Michel Foucault dies postulierte.³⁶ Bereits antike Zeitgenossen hatten aufgrund von Erfahrungen mit trägerischen Träumen, von ausbleibenden Erfüllungen der Traumdeutungen und aus grundsätzlichen Erwägungen heraus Träumen jegliche prognostische Relevanz und jeglichen Zukunftsbezug abgesprochen: Erfolgreiche Kommunikation mit den Göttern bedurfte immer wieder der Bestätigung.³⁷ Für eine Skepsis bzw. Leugnung der Relevanz von

³⁴ Arno Seiffert: Der Rückzug der Prophetie von der neueren Geschichte. Studien zur Geschichte der Reichstheologie des frühneuzeitlichen deutschen Protestantismus. Köln, Wien 1990; Jonathan I. Israel: The Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity, 1650–1750. Cambridge 2001.

³⁵ Vgl. John O. Wisdom: Three Dreams of Descartes. In: International Journal of Psychoanalysis. 28. 1947. S. 11–18; Heinz Quiring: Der Traum des Descartes. Eine Verschlüsselung seiner Kosmologie, seiner Methodik und der Grundlage seiner Philosophie. In: Kantstudien. 46. 1954–55. S. 135–156; Jacques Barchilon: Les songes des Descartes du 10 novembre 1619 et leur interpretation. In: Papers in French Seventeenth Century Literature. 11:20. 1984. S. 99–113; Charles D. Minahan: ‚Olympian Vertigo‘. Deconstructing Descartes' Reconstruction of the ‚Trois songes‘. In: Symposium. A Quarterly Journal of Modern Literatures. 41/2. 1987. S. 127–139; Françoise Meltzer: Descartes' Dreams and Freud's Failure, or, The Politics of Originality. In: The Trial(s) of Psychoanalysis. Hg. von Françoise Meltzer. Chicago 1988. S. 81–102; Fernand Hallyn: Olympica. Les songes du jeune Descartes. In: Le songe à la Renaissance. Hg. von Françoise Charpentier. Saint-Étienne 1990. S. 41–51; Peter Holland: ‚The Interpretation of Dreams‘ in the Renaissance. In: Reading Dreams. The Interpretation of Dreams from Chaucer to Shakespeare. Hg. von Peter Brown. Oxford 1999. S. 125–146; außerdem Bernhard Teuber in diesem Band.

³⁶ Vgl. Manfred Engel: Traumtheorie und literarische Träume im 18. Jahrhundert. Eine Fallstudie zum Verhältnis von Wissen und Literatur. In: Scientia Poetica. 2. 1998. S. 97–128; The Dream and the Enlightenment. Le Rêve et les Lumières. Hg. von Bernard Dieterle, Manfred Engel. Paris 2003. Vgl. Michel Foucault: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. 10. Aufl. Frankfurt a. M. 1993. S. 240–253.

³⁷ Für ein Beispiel aus hellenistischer Zeit vgl. Urkunden der Ptolemäerzeit 70, 6–13 u. 28–30, dazu Gregor Weber: Traum und Alltag in hellenistischer Zeit. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. 50. 1998. S. 22–39.

Träumen steht vor allem Epikur und seine Schule,³⁸ insgesamt überwog jedoch ein positiver Umgang. Bereits mit dem 16. Jahrhundert setzte dann ein allmählicher Wandel ein, der schließlich im 18. Jahrhundert zu einem grundlegenden Paradigmenwechsel führte: Ärzte, Psychologen, Philosophen und auch einige Theologen verloren den Glauben an übernatürliche, d.h. prophetische und ermahnende Träume. Dies fand seinen Niederschlag in theologischen Traktaten, Lexika, medizinischem Schrifttum und in der Philosophie, gespiegelt wiederum in Dichtung und Drama.³⁹ Die Reformation schärfte nicht minder den kritischen Blick auf die Traumkultur, wie sich an Luthers Ablehnung onirischer Botschaften ablesen läßt. Statt dessen wurden neue Modelle gesucht, um natürliche Träume zu erklären. Dahinter stand ein Mißtrauen gegenüber jeder Form von übernatürlicher Intervention sowie eine grundlegende Kritik an der traditionellen Religion und allen Formen von ‚Aberglauben‘. Freilich ist die frühere Form des Umgangs mit Träumen nie völlig aus dem Bewußtsein und der Praxis verschwunden, sie blieb nicht zuletzt in der Transformation in Form von Visionen erhalten.

Auch wenn die frühere These vom schleichend einsetzenden ‚Entzauberungsvorgang‘ mit dem Niedergang des Prodigien- und Magiegläubens, den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und ersten Säkularisierungstendenzen⁴⁰ – sie alle werden im Verlauf des 17. Jahrhunderts allmählich spürbar – neuerdings zunehmend Kritiker findet, ist doch auffällig, daß eben die Traumkultur zwar nicht aufhörte zu existieren, wie eben dies jene Vertreter des „Decline of Magic“ postuliert(en), daß aber dennoch die mentale Disposition, Träume als Medium kollektiver Schicksalsprophetie bzw. als Teil der gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit zu akzeptieren, an ihr Ende gelangte. Der Glaube an göttlich vermittelte Traumbotschaften war spürbar abgeschwächt, und der Traum rückte deutlich in die Sphäre des Individuellen ab,⁴¹ um schließlich jenem Traumverständnis den Weg zu bereiten, das Sigmund Freud versuchte, in psychoanalytischer Weise zu

³⁸ Epikur zufolge sind Träume zwar Wirklichkeit, sie verkünden aber nicht die Wahrheit und sind eine rein private Erfahrung, dazu Carlo Brillante: *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*. Palermo 1991. S. 78ff.; vgl. auch den Überblick bei Patrick Kraglund: *Dreams, Religion and Politics in Republican Rome*. In: *Historia*. 50. 2001. S. 53–95.

³⁹ Andrew Kitt: *The Miraculous Body of Evidence. Visionary Experience, Medical Discourse, and the Inquisition in the Seventeenth-Century Spain*. In: *Sixteenth Century Journal*. 36/1. 2005. S. 77–96, außerdem den Beitrag von María Jordán Arroyo in diesem Band.

⁴⁰ Paul Hazard: *La crise de la conscience européenne*. Paris 1935; Keith Thomas: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*. New York 1973; Jean de Viguierie: *Le miracle dans la France du XVIIe siècle*. In: *XVIIe siècle*. 140. 1983. S. 313–331; Michaela Schwegler: ‚Erschröckliches Wunderzeichen‘ oder ‚natürliches Phänomen‘? Frühneuzeitliche Wunderzeichenberichte aus der Sicht der Wissenschaft. München 2003; Alexandra Walsham: *Miracles and the Counter-Reformation Mission to England*. In: *The Historical Journal*. 46/4. 2003. S. 779–815; Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts. Hg. von Hartmut Lehmann, Anne-Charlott Trepp. Göttingen 1999.

⁴¹ Hierzu A. Bähr (Anm. 20).

systematisieren.⁴² Jene Welten des Zaubers und der Magie, die für das 18. Jahrhundert und die Moderne neuerdings stärker referiert werden, zeigen zwar Zeitströmungen auf, doch ist nachzufragen, ob einstmals zentrale Teile der Anthropologie hier nicht doch bis 1800 eher an die Ränder gedrückt werden.⁴³ Auch wenn man für die Aufklärung und ihre Epoche neuerdings eine gewisse Offenheit gegenüber den Welten der Phantasie und Magie attestiert, so blieb die Einschätzung, was Träume anbelangt, doch äußerst ambivalent. Obgleich die mantischen Träume weiter zurückgedrängt wurden – Spinoza hatte die Propheten als phantasiegeleitete Persönlichkeiten eingestuft⁴⁴ –, ist hinsichtlich der individuellen Träume dennoch eine – wenn auch mit Vorbehalten verbundene – Wertschätzung zu beobachten: Sie galten wie bei Descartes' im Traum erfahrenen Aufruf zur Wissenschaft als Erkenntnismittel von Intuition und Sensibilität, deren Inhalte, von der Vernunft und Kritik geprüft, dem Einzelnen Orientierung und Weg zum Wissen weisen konnten.⁴⁵ Insgesamt läßt sich aber die mentalitätsgeschichtliche Umstrukturierung nicht übersehen. Abzulesen ist sie auch an der Neuformierung der Frömmigkeitsformen. So machte die „lebensweltlich verankerte Frömmigkeit des Barock“ (Schlögl) einer stärker interiorisierten und dabei auch ‚entzauberten‘ Religiosität Platz, die stärker auf das Individuum abhob. Dies verhinderte allerdings im katholischen Milieu nicht, daß z.B. bei Prozessionen bestimmte ‚theatralische‘ Elemente seitens der Gläubigen fortbestanden und durchaus goutiert wurden. Allerdings vollzog sich insgesamt eine stärkere Rationalisierung und Säkularisierung der Glaubensäußerungen.⁴⁶

Wenn Peter L. Berger und Thomas Luckmann hinsichtlich der heutigen Wirklichkeit des Alltags festhalten: *Ihre Intersubjektivität trennt die Alltagswelt scharf*

⁴² Grundlegend: Lester G. Crocker: L'analyse des rêves au 18e siècle. In: Studies on Voltaire and the 18th Century. 23. 1963. S. 271–310; Jean-M. Goulemot: Aperçus du rêve au siècle des Lumières. In: Revue des Sciences Humaines. 82:211. 1988. S. 237–244.

⁴³ Aufmerksamkeit für jene Strömungen der Magie und Mirakel in: Wunderwelten. Religiöse Ekstase und Magie in der Moderne. Hg. von Nils Freytag, Diethard Sawicki. München 2006. Auch wenn sich z.B. für den ‚Hexenglauben‘ bis ins frühe 20. Jahrhundert Belege finden lassen, vgl. Owen Davies: Hexereivorwürfe im England des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. In: Ebd. S. 143–163, so wird man doch von einer veränderten, gesamtgesellschaftlichen Kontextualisierung dieses Phänomens als zu Beginn der Frühneuzeit auszugehen haben, wo ein Großteil der Bevölkerung und der Gelehrten mittels dieses Phänomens mobilisiert werden konnte. So sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, daß (vgl. Wolfgang Petz: Die letzte Hexe. Das Schicksal der Anna Maria Schwägelin. Frankfurt a. M. 2007) die letzte Hexe in Oberdeutschland in der Fürstabtei Kempten 1775 hingerichtet wurde; im selben Zeithorizont (1782) wurde in der Schweiz – einst einer der Ursprungsorte europäischer Hexenverfolgung – der letzte Hexenprozeß geführt.

⁴⁴ Benedict de Spinoza: Theological-Political Treatise. Edited by Jonathan Israel. Translated by Michael Silverthorne, Jonathan Israel. Cambridge 2007. S. 13–42, bes. S. 27.

⁴⁵ P.-A. Alt (Anm. 24) S. 127–159.

⁴⁶ Für die katholische Welt Rudolf Schlögl: Glauben und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700–1810. München 1995. Kap. III, Zitat S. 327.

von anderen Wirklichkeiten, deren ich mir bewußt bin. Ich bin allein in der Welt meiner Träume,⁴⁷ dann kommt hierin jene heutige Individualisierung zum Ausdruck, die dem 17. Jahrhundert noch nicht selbstverständlich war; eben diesen allmählich einsetzenden Wandlungsprozeß gilt es aber im Auge zu behalten.

Dieser Band nimmt die Bedeutung von Träumen als Deutungsmuster sozialer Wirklichkeiten im Europa von Renaissance und Barock in den Blick. Mit der Renaissance und der Hochphase des Barock, die sich der Rezeption der Antike bzw. deren Einbindung in die christlichen Kulturen verschrieben haben,⁴⁸ umfaßt er jene Epochen, in denen Träumen Aussagen von kollektiver Bedeutung zugesprochen wurden. Der Traum konnte eine *res sacra*, aber auch eine *res publica* sein und in die *res publica* hinein wirken. Die Renaissance mit ihrem Antikenbezug und der Begriff des Barocks sind dabei nicht allein literatur- oder kunstgeschichtlich zu verstehen, sondern sie nehmen einen bewußt interdisziplinär ausgerichteten Epochenbegriff auf, der auch – insbesondere für den Barock – von der Geschichtswissenschaft in jüngster Zeit wieder verstärkt rezipiert wurde.⁴⁹ Barock steht für Widersprüchliches: Geometrie bzw. Ordnungsstreben kombinierte sich mit üppiger Ornamentik, die neostoizistische Affektlehre bestand neben einer ausladenden Festkultur. So darf der Barock als jene Epoche gelten, in der die Sinnlichkeit der Erfahrung mit der rationalen Durchdringung eine Symbiose einging, aber auch in Konflikt geriet.

Fragt man nach dem Forschungsstand zu Träumen in der Neuzeit, so erbrachte die Sichtung der Publikationen zu diesem Themenbereich einen signifikanten Befund.⁵⁰ Für die literaturwissenschaftliche Seite der Thematik läßt sich eine Forschungslage fassen; hingegen erweist sich die geschichtswissenschaftliche und noch mehr die kultur- und mentalitätsgeschichtliche Facette, zu der bislang nur einige wenige Studien in Aufsatzform vorliegen, als deutliches Desiderat. So wurde in der Literaturwissenschaft von Peter-André Alt ein erster Gesamtentwurf für die Zeit von der Renaissance bis in die Moderne publiziert, der vornehmlich die deutschsprachige Literatur in den Blick nimmt; auch liegt von Manfred Engel

⁴⁷ Peter L. Berger, Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von Helmut Plessner. Frankfurt a. M. 1980. S. 25.

⁴⁸ Vgl. Helmut Krasser u.a.: Art. Barock. In: Der Neue Pauly. 13. 1999. Sp. 393–417; zur Abgrenzung vgl. außerdem Andreas Tönnemann: Art. Renaissance. In: Der Neue Pauly. 15/2. 2002. Sp. 702–714.

⁴⁹ Schon älteren Datums sind die historischen Epochenzuweisungen bei Walther Hubatsch: ‚Barock‘ als Epochenbezeichnung? In: Archiv für Kulturgeschichte. 40. 1958. S. 122–137; José Antonio Maravall: La cultura del El barroco. Análisis de una estructura histórica. 6. Aufl. Barcelona 1996. S. 23–51. Siehe ferner Rosario Villari: Der Mensch des Barock. In: Der Mensch des Barock. Hg. von Rosario Villari. Frankfurt a. M. u.a. 1997. S. 7–15, hier S. 8f.; jüngst Heinz Duchhardt: Barock und Aufklärung (Oldenbourg Grundriß der Geschichte. Bd. 11). München 2007. S. 82–92.

⁵⁰ Vgl. die auch für die Moderne aktualisierte Online-Datenbank „Dreams of Antiquity“ von Gregor Weber: <http://www.gnomon.ku-eichstaett.de/dreams>.

eine Reihe signifikanter Studien vor. Darin geht es zum einen um eine Rekonstruktion der verschiedenen Traumtheorien aus Medizin, Philosophie und Anthropologie, zum anderen um die Techniken und Strategien, mit Hilfe derer sich die Literatur der Frühen Neuzeit diese Theorien aneignete.⁵¹ Ein weiterer Strang der Forschung befaßt sich mit der Rezeption des mittelalterlichen Traummaterials durch Shakespeare.⁵² Dabei werden vor allem die Kontextualisierung des Materials in der Alltagskultur und die hohe Diversifizierung der Traumtypen in den verschiedenen Dramen herausgestellt. Calderón hingegen entwirft in *La vida es sueño* den Traum als intaktes Sinnbild des Lebens, bei dem die Reflexion über die moralischen Konsequenzen aus dem eigenen Handeln die zentrale Rolle spielt.⁵³

Der geschichtswissenschaftliche Forschungsstand zur frühneuzeitlichen Traumkultur weist bislang keine Monographien auf, die in systematischer Weise diesem Phänomen nachspüren. In den Aufsätzen werden einerseits Traumsequenzen von Einzelpersonen oder Gruppen und deren Kulturspezifität mit der Prävalenz bestimmter Themen – z.B. Tod und Bestattung, Kirche, Könige, Kriege, Beleidigungen des Träumers – behandelt oder das Traumverständnis verschiedener Konfessionen bzw. religiöser Sekten in den Blick genommen;⁵⁴ andererseits wurden in Fallstudien einzelne literarische Gattungen und Bildzeugnisse analysiert.⁵⁵ Des weiteren wird in Einzelstudien zur Magie und zum Hexenritt in Süd-

⁵¹ P.-A. Alt (Anm. 24). Zu den Arbeiten von Manfred Engel vgl. dessen Beitrag in diesem Band, wo in Anm. 1 die entsprechenden Publikationen aufgeführt sind.

⁵² Vgl. Manfred Weidhorn: *Dreams in Seventeenth-Century English Literature*. The Hague 1970, bes. S. 77ff.; Majorie B. Garber: *Dream in Shakespeare: From Metaphor to Metamorphosis*. New Haven 1974; Hildegard Hammerschmidt-Hummel: *Die Traumtheorien des 20. Jahrhunderts und die Träume der Figuren Shakespeares*. Heidelberg 1992; außerdem A. Höfele in diesem Band.

⁵³ Jaime Ferran: *El sueño es vida*. In: Calderón. Hg. von L. Garcia Lorenzo. Madrid 1983. S. 421–432; Anthony N. Zahareas: *The Sense of an Ending in La vida es sueño*. *The Historical Function of a Metaphor in Calderón*. In: *Hispanic Essays in Honor of Frank P. Casa*. Hg. von Robert A. Lauer, Henry W. Sullivan. New York 1997. S. 264–277; Gerhard Neumann: *Traum und Transgression. Schicksale eines Kulturmusters: Calderón – Jean Paul – E. T. A. Hoffmann – Freud*. In: *Transgressionen. Literatur als Ethnographie*. Hg. von Gerhard Neumann, Rainer Warning. Freiburg 2003. S. 81–122.

⁵⁴ Vgl. P. Burke (Anm. 23); Hans-Jürgen Goertz: *Träume, Offenbarungen und Visionen in der Reformation*. In: *Reformation und Revolution. Beiträge zum politischen Wandel und den sozialen Kräften am Beginn der Neuzeit*. Festschrift für Rainer Wohlfeil. Hg. von Rainer Postel, Franklin Kopitzsch. Wiesbaden 1989. S. 171–192; Dieter Fauth: *Träume bei religiösen Dissidenten in der frühen Reformation*. In: *Religiöse Devianz in christlich geprägten Gesellschaften. Vom hohen Mittelalter bis zur Frühaufklärung*. Hg. von Dieter Fauth, Daniela Müller. Würzburg 1999. S. 71–105; M. Kintzinger (Anm. 21); Claire Gantet: *Le songe (der Traum) et les savoirs dans L'Allemagne moderne*. In: *Bulletin de la Mission historique française en Allemagne*. 38. 2002. S. 235–253; Dies.: *Les représentations politiques de l'espace impérial dans les 'rêves' et les 'visions' fictifs, de la guerre de Trente ans à la fin du XVII siècle*. In: *Histoire, économies, sociétés*. 1. 2004. S. 25–37.

⁵⁵ Marianne Zehnpfennig: *Traum und Vision in Darstellungen des 16. und 17. Jahrhunderts*. Diss. Tübingen 1979; Jacques Thuillier: *La peinture française du XVIIe siècle et le rêve*. In:

europä dem Traum Aufmerksamkeit zuteil, so in den Arbeiten Carlo Ginzburgs.⁵⁶ In der südeuropäischen Frühneuzeitforschung spielen nächtliche Botschaften immer auch in Bezug auf die (vor allem) weibliche Religiosität eine Rolle, da geistlich erweckte Frauen ihr Sendungsbewußtsein aus Träumen und Visionen bezogen.⁵⁷ Dabei ist freilich zu beachten, daß im frühneuzeitlichen Spanien der Konnex zwischen Traum und Hexerei bzw. religiöser Heterodoxie von der Inquisition sehr vorsichtig beurteilt wurde, vorsichtiger als z.B. im Reich.⁵⁸ Zum Forschungsstand gehört auch ein Themenheft der Zeitschrift ‚Revue des Sciences Humaines‘ (1988), das sich in mehreren Aufsätzen Aspekten der Traumthematik für Frankreich im 17. Jahrhundert widmet.⁵⁹ Gefragt wurde jeweils nach der sozialen Verortung der Träumenden, sowohl in der Elite als auch in der Volkskultur, nach der Traumtheorie und der Instrumentalisierung durch christliche Sekten, nach der sprachlichen Umsetzung und Überlieferungslage, weniger hingegen nach der Kontextualisierung im politisch-sozialen Bereich. Insgesamt sind also über Einzelaspekte hinaus keine entwicklungsgeschichtlichen Faktoren berücksichtigt worden, die den o.g. Wandel erklären helfen. Auch wenn für das 16. und 17. Jahrhundert noch eine Lücke besteht, so wird doch von einem Teil der Forschung in jedem Falle – wie oben angedeutet – eine Persistenz des Traumes auch in der Aufklärung postuliert.

Angesichts des dargelegten Forschungsstands soll in diesem Band ein Beitrag zu einer Bestandsaufnahme der frühneuzeitlichen Traumkulturen geleistet werden, wobei der Schwerpunkt auf Literatur und Geschichte liegt. Die Annäherung an dieses Phänomen erfolgt unter Beachtung des Verhältnisses von ‚Traum und Gesellschaft‘ in interdisziplinärer, europaweit angelegter Weise.

Revue des Sciences Humaines 82:211. 1988. S. 201–211; Marion Kintzinger: Wirtshausgeschwätz. Traumerzählungen in der politischen Publizistik des 17. Jahrhunderts. In: Zeitschrift für historische Forschung. 29/4. 2002. S. 561–596.

⁵⁶ Carlo Ginzburg: Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert. Frankfurt a. M. 1980, bes. S. 186–207; Ders.: Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte. Frankfurt a. M. 2003. S. 11–43, 73–86.

⁵⁷ R. Kagan (Anm. 32); Adelina Sarrión: Beatas y endemoniadas. Mujeres ortodoxas ante la Inquisición española. Madrid 2003, bes. S. 250–260.

⁵⁸ Der prominenteste Fall liegt um 1600 mit dem Baskenland vor, einer Provinz mit eigenen Freiheiten, deren Kleinräumigkeit den oberdeutschen Territorien, die das Zentrum der Hexenprozesse bildeten, nicht unähnlich ist. Freilich ging der Inquisitor mit den bei dieser Häresie verbundenen Träumen sehr zurückhaltend um, vgl. Gustav Henningsen: The witches' advocate. Basque witchcraft and the Spanish Inquisition, 1609–1614. Reno 1980. Zu dem in der spanischen Welt sehr vorsichtig gehandhabten Konnex von Hexenwesen und Schlaf bzw. Traum vgl. auch Arij Ouweneel: The Flight of the Shepard. Microhistory and psychology of cultural resilience in Bourbon Central Mexico. Amsterdam 2005. S. 32–33; ferner Wolfgang Behringer: Hexen. Glaube – Verfolgung – Vermarktung. 3. Aufl. München 2002. S. 63–67.

⁵⁹ Das gesamte thematische Spektrum bei Jean-Luc Gautier: Rêve en France au XVIIe siècle. Une introduction. In: Revue des Sciences Humaines. 82:211. 1988. S. 7–24.

Gregor Weber untersucht in seinem Beitrag, welche Kontinuitäten und Brüche bei der Wahrnehmung von Träumen, ihrer Deutung und gesellschaftlichen Relevanz zwischen Spätantike und Renaissance vorliegen. Vor allem antike Traumdeutungsbücher wurden stark rezipiert, freilich christlich umgedeutet; die hier überlieferten ‚Bilder‘ erweisen sich über ihren Symbolgehalt als wesentlich für die Erfassung der sozialen Fundierung der jeweiligen Gesellschaften. Träume in politischem Kontext sah man als signifikant an, weshalb auch Diskussionen über unterschiedliche Traumarten keinen Eingang in die entsprechende Überlieferung fanden. Durchgängig tritt ebenso Kritik an Träumen und ihrer Deutung zutage, wobei die zahlreichen Verbote kirchlicherseits nur belegen, daß jeglicher Kontrolle kein Erfolg beschieden war. Darüber hinaus nahm die Beschäftigung mit Träumen auf medizinischem Hintergrund zu, ebenso die Verbindung von Traumdeutung und Astrologie.

Manfred Engel verweist darauf, daß eine systematische Aufarbeitung der Traumproblematik für die deutschsprachige Barockliteratur noch aussteht. In einem ersten Versuch widmet er sich dem höfisch-historischen Roman, dem Trauerspiel und der Traumsatire bzw. dem pikaresken Roman. Als vorläufiges Resümee steht für Engel u.a. fest, daß natürliche Träume mit einem Diskursverbot versehen sind, wohingegen übernatürliche Träume klaren Regeln und Schematisierungen folgen. „Traumdichtungen haben ihre eigene, stabile Regelpoetik“, hält Engel fest. Bernhard Teuber entfaltet in seinem Beitrag zum literarischen Träumen im frühneuzeitlichen Frankreich ein eindrucksvolles Panorama der Inszenierung, Kritik und Apologie des Traums zwischen Ronsard und Racine. Er vermag – anhand ausgewählter Textbeispiele von Du Bellay, Ronsard, Saint-Amant, Corneille, Sorel, Descartes, Pascal und Racine – zu zeigen, wie der Traum gerade in dem als Hort des Rationalismus angesehenen Frankreich in eine komplexe kulturelle Ökonomie eingeflochten war, so daß oft auch noch die Kritik am Traum unterschwellig als dessen Apologie gelesen werden kann. Der Traum wurde als „ein ästhetisches, näherhin als ein literarisches Faszinosum“ verstanden und geradezu inszeniert, so Teuber. Dem Traum in der italienischen Renaissance- und Barockliteratur ist der Beitrag von Dorothea Scholl gewidmet. Dabei treten die großen Potentiale der literarischen Traumdarstellungen deutlich hervor, ebenso der gezielte Umgang mit dem Leser. Herausgearbeitet wird auch eine kulturelle Dimension als wesentliches Merkmal der behandelten Texte, indem fikionalisierte Träume die Möglichkeit bieten, kulturelle Errungenschaften und Kunstwerke zu beschreiben sowie neue Entdeckungen literarisch zu verarbeiten. Außerdem erfahren Bezüge zur zeitgenössischen französischen Literatur eine eingehende Würdigung. Gerhard Poppenberg geht in seinem Beitrag von Sigmund Freuds Begriff des Traumlebens aus, den er auch in dem Stück des spanischen Theaterautors Calderón de la Barca „La vida es sueño“ angewandt sieht. Gemäß des Themas des Theaterstückes bilden Traum und Wirklichkeit eine Einheit; für beide Formen des Daseins gelten dieselben Werte, dieselben Maßstäbe. Auch bei Shakespeare, der sich der antiken und mittelalterlichen Traumtradition bediente,

gilt – so kann Andreas Höfele zeigen – diese Einheit von Traum und Wirklichkeit. Die im gelehrten Diskurs des 16. und 17. Jahrhunderts vorkommenden Distinktionen ‚wissenschaftlicher‘ Traumtypologien treffen hingegen bei ihm nicht zu. In dichterischer Freiheit bedient und vermengt der englische Dramatiker verschiedene Traumtypen, immer mit dem Ziel, sie der Wirklichkeit als gleichwertig gegenüberzustellen. Für Calderón und Shakespeare galt gleichermaßen, daß sie die Traum-Wirklichkeit-Symbiose nicht nur auf das Individuelle bezogen, sondern sie prononciert in einen politisch-gesellschaftlichen Kontext stellen.

Im einzigen kunsthistorischen Beitrag fragt Jan Harasimowicz nach den Umsetzungen des Zusammenhangs von Traum und Politik in der Malerei und Graphik des 16. und 17. Jahrhunderts. Vornehmlich biblische oder biblisch inspirierte Motive, dazu in einem unmittelbar kirchlichen Kontext, erfreuten sich einiger Beliebtheit. Von besonderem Interesse sind dabei die verschiedenen, durchaus widersprüchlichen modernen Interpretationszugänge, die sich auch auf die Frage beziehen, ob im Einzelfall ein politischer Kontext bzw. gar eine Instrumentalisierung vorliegt.

Jene in der Literatur zu findende Parallelisierung von Wirklichkeit und Traum findet ihren Niederschlag auch in der kollektiven Verortung der Träume und ihrer politisch-gesellschaftlichen Relevanz. Wolfgang E. J. Weber geht von einem der prominentesten legitimatorischen Träume aus, der aus der Antike stammend bis in die Frühe Neuzeit rezipiert wurde: der Traumdeutung Daniels der vier Weltreiche. In seinem auf das ‚Reich‘ bezogenen Beitrag – die Untersuchung der Relevanz der Danielsprophetie für viele Staaten des frühneuzeitlichen Europa stellt noch immer ein Desiderat dar – weist er nach, wie die *historia sacra* einer profangeschichtlichen Deutung von Herrschaft zunehmend weichen mußte. Ulman Weiß analysiert die Diskussionen im Luthertum, die von des Reformators Verurteilung der Träume geprägt waren. Doch war diese Ablehnungsfront keineswegs einheitlich. Nicht nur, daß Luther selbst die Danielsprophetie hochhielt, Melancthon schloß sich dem negativen Urteil über die onirischen Botschaften nicht an und kommentierte darüber hinaus eine Artemidor-Ausgabe.

Daß sich schließlich das Traumerleben im Dreißigjährigen Krieg nicht von den Lehrvorgaben der lutherischen Theologie und Kirchenorganisation einfangen ließ, macht Peer Schmidt in seinem Beitrag deutlich. Zwar bediente sich die herrscherliche Propaganda immer wieder der Träume, doch zwischen 1618 und 1648 waren es insbesondere evangelische Autoren, die ihre Träume zu Papier und zum Druck brachten. Nicht wenige arbeiteten auf sehr individuelle Weise – aber eben öffentlich mittels des Buchdruckes – das Kriegsgeschehen auf. Der starken Präsenz des Traums im Alltag geht auch Marion Kintzinger nach, in deren Beitrag ebenfalls protestantische Träumer eine besondere Rolle spielen. Bei ihr finden Träumer aus Ostmitteleuropa und aus dem Kreis um Amos Comenius besondere Aufmerksamkeit. In diesen Beiträgen wird deutlich, wie sehr Träume, trotz ihrer gesellschaftlichen Relevanz, eben auch Zeugnisse individueller Krisenbewältigung waren.

Im europäischen Rahmen fragt der Beitrag von Claire Gantet nach dem Traum in Frankreich. Im Zentrum dieses Aufsatzes stehen dabei das Verhältnis von Traum und Alltag und vor allem die Diskussion der Mediziner über Träume, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts als Ausdruck von Melancholie gedeutet wurden. Nicht anders verliefen zeitgleich die Diskussionen über Träume in der hispanischen Welt, wo – wie María V. Jordán Arroyo zeigt – der Inquisitor Francisco Monzón ähnliche Zweifel an der Wahrhaftigkeit der Träume äußerte, wie man sie nördlich der Pyrenäen formulierte.

Die Frage, inwieweit die evangelische Seite träumte, obwohl dies eigentlich verpönt war, durchzieht einige Beiträge dieses Bandes, so auch jenen von Holger Berg zu den skandinavischen Königreichen. Zwar postuliert der dänische Historiker, daß man z.B. am schwedischen Hof wenig träumte – oder doch träumen sollte –, doch zeugt sein Beitrag durchaus von einer reichen Traumkultur.⁶⁰

Peter Burschel geht abschließend der Frage nach den Traumdiskussionen im 18. Jahrhundert vor dem Hintergrund aufgeklärten Vernunftverständnisses nach. Anhand des 1771 veröffentlichten utopischen Romans ‚L’An deux mille quatre cent quarante‘ von Louis Sébastien Mercier (1740–1814) zeigt er das produktive Verhältnis von Traum und Politik im 18. Jahrhundert auf, wobei die Akzentverschiebung nun im Sinne einer ‚offenen Zukunft‘ und in Richtung Utopie liegt.

Sicherlich hätten in diesem Band Aspekte der Imperiumslegitimation noch eingehendere Berücksichtigung verdient gehabt. Ebenso stellt sich die Frage nach z.B. neoplatonischen Rezeptionen, die der Traumkultur einen besonderen Platz einräumen, aber auch nach der Bedeutung des für die Affektkontrolle plädierenden Neostoizismus. Die Behandlung dieser Themenkomplexe muß einer weiteren Beschäftigung vorbehalten bleiben. Auch ist im Verlauf der Diskussionen deutlich geworden, daß die Traumkultur nicht an den Grenzen Europas halt machte, sondern vielmehr in den atlantischen Raum, in die angelsächsischen und romanisch kolonialisierten und geprägten Kulturen Amerikas ausstrahlte.⁶¹ Dennoch wird aus den Beiträgen deutlich, wie sehr immer auch individuelle Träume eine Rolle in politisch-konfessionell-kulturellen Krisenzeiten spielten, eine Tendenz, an der theologische Vorgaben und Verurteilungen der onirischen Botschaften nichts ändern konnten.⁶² Immer dann, wenn die protestantischen Konfessionen besonders bedroht waren, wie z.B. zu bestimmten Zeiten des Dreißigjährigen

⁶⁰ Vgl. hierzu auch die Beispiele bei Günter Barudio: Gustav Adolf – der Große. Eine politische Biographie. Frankfurt a. M. 1982. S. 268–277.

⁶¹ Zur Traumkultur im kolonialen Lateinamerika demnächst: La cultura del sueño en Iberoamérica (siglos XVI–XVIII). Hg. von Sonia V. Rose, Peer Schmidt und Gregor Weber (im Druck).

⁶² Vgl. jüngst Renate Dürr: Prophetie und Wunderglauben – zu den kulturellen Folgen der Reformation. In: HZ. 281. 2005. S. 3–32; Andreas Bähr: Träumen von sich. Imaginative Selbstverortung und der Raum der ‚Person‘ in den Traumerzählungen der europäischen Frühen Neuzeit. In: Räume des Selbst. Selbstzeugnisforschung transkulturell. Hg. von Andreas Bähr, Peter Burschel, Gabriele Jancke. Köln, Weimar, Wien 2007. S. 273–287.

Krieges, im Böhmen kurz vor und nach der Herrschaft des Winterkönigs oder im England der Revolutionen, waren Träumer besonders lebhaft vertreten, die es nicht dabei beließen, das nächtlich Erfahrene für sich zu behalten, sondern dies auch öffentlich machten. Später sollte die weitgehende Individualisierung des Geträumten einsetzen.