

Träume in der Romania
der Frühen Neuzeit

Poetik – Hermeneutik – Prognostik

Herausgegeben von
Katharina Münchberg und Paul Strohmaier



Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main

Inhalt

<i>Katharina Münchberg und Paul Strohmaier</i> Frühneuzeitliche Traumwelten. Zur Einführung	271
<i>Katharina Münchberg</i> Traum und Traumdeutung in Dantes <i>Commedia</i> . (<i>Purgatorio</i> IX, XIX und XXVII)	289
<i>Claire Gantet</i> Traumbücher und Traumsymbolik	300
<i>Steffen Schneider</i> Selbstvergewisserung durch Traumbeschreibung. Die Rolle der Träume für das autobiographische Schreiben in Cardanos <i>De vita propria</i>	329
<i>Angela Oster</i> ›Somnio ergo sum‹. Anmerkungen zur Traumpoetik in Torquato Tassos <i>Rime</i>	349
<i>Paul Strohmaier</i> Zwischen ontologischer Trope und Zukunftskalkül. Zum Traum im französischen Theater des 17. Jahrhunderts	368
Abstracts	387
Über die Autorinnen und Autoren	390

Katharina Münchberg und Paul Strohmaier

Frühneuzeitliche Traumwelten

Zur Einführung

Cestuy-cy congnoist bien des oiseaux le langage,
Et sçait conjecturer des songes le presage :
Il nous dit nostre vie, et d'un propos obscur,
À qui l'en interroque, annonce le futur.

Ronsard, »Hymne des Astres«¹

1. Der Traum zwischen Kommunikation und Rauschen

Die Geschichte der Faszination, aber auch der Beunruhigung durch Träume und eng verbunden damit die Techniken zu deren Deutung ist ihrem Anfang nach mindestens ebenso alt wie das Medium Schrift. So findet sich in einer jüngeren Publikation zur Historisierbarkeit des Traums auch ein Beitrag zu mesopotamischen Traumzeugnissen aus dem dritten Jahrtausend vor Christus, die auf eine bereits zu diesem Zeitpunkt gegebene Praxis der Traumdeutung verweisen.² Schon 1967 haben Roger Caillois und Gustav Edmund von Grunebaum mit *Le Rêve et les sociétés humaines* einen interdisziplinären Band vorgelegt, der die eingehende Beschäftigung mit Träumen in sämtlichen textuell greifbaren frühen Hochkulturen belegt.³ Die ägyptische Praxis der Traumdeutung etwa ist noch in einem Reflex des Alten Testaments greifbar, wo Josef im 1. Buch Mose die beunruhigenden Träume des Pharaos zutreffend deutet und dadurch in den Rang eines Vizekönigs aufsteigt (1. Mose 41). Die semiotische Relevanz des Traums, seine Deutbarkeit überhaupt beruhen dabei, wie Jurij M. Lotman dargelegt hat,

1 Zit. nach Pierre de Ronsard, *Œuvres complètes*, 2 Bde., hrsg. von Jean Céard, Daniel Ménager und Michel Simonin, Paris 1993-1994, Bd. 2, S. 627 (= v. 157-160).

2 Annette Zgoll, »Früheste Träume. Zeugnisse aus dem Antiken Mesopotamien ab dem dritten Jahrtausend v. Chr.«, in: Bernard Dieterle und Manfred Engel (Hgg.), *Historizing the Dream/ Le rêve du point de vue historique*, Würzburg 2019, S. 17-35.

3 Siehe Roger Caillois und Gustav Edmund von Grunebaum (Hgg.), *Le Rêve et les sociétés humaines*, Paris 1967.

auf dessen kultureller Formatierung als Mitteilung.⁴ Die oft verwirrenden oder gar beängstigenden Nachtgesichte werden so durch kulturelle Codierung in die Wachsphäre alltäglicher Sinnvollzüge integrierbar: als Nachricht, die nach Entschlüsselung verlangt, so man nicht Gefahr laufen will, geheime Winke aus der Zukunft zu übersehen und drohendes Unheil zu ignorieren. Doch ist diese kulturell codierte Sinnträchtigkeit der Träume kaum je unproblematisch, sondern variiert diachron in auffälliger Weise. Bernard Dieterle und Manfred Engel gelangen daher zu folgendem Schluss: »the ›history‹ of the dream can in many ways be understood as a constant dialectical interplay between cultural efforts to potentiate and depotentiate the dreams.«⁵ Epochen relativer Indifferenz gegenüber Träumen können damit von solchen beerbt werden, in denen Träume wieder verstärkt hermeneutische Aufmerksamkeit erfahren, und umgekehrt. Mit anderen Worten: Die Versuche, den Traum als deutungsfähige Mitteilung zu depotenzieren und etwa zum Epiphänomen rein physiologischer Vorgänge zu deklarieren, bleiben instabil. Vielmehr wirkt der Traum über die Versuche seiner Depotenzierung hinweg immer wieder als Generator neuer Hermeneutiken.⁶

Dabei erscheint es insgesamt angebrachter, ein Modell diskreter, in sich homogener Epochenabfolgen durch eines zu ersetzen, das den einzelnen Epochen einen gewissen Pluralismus zugesteht. So findet sich kaum ein Zeitalter, in dem Träume gänzlich außer Acht gelassen würden. Umgekehrt gilt: Auch solche Epochen, in denen Traumdeutung als kulturell akzeptierte Praxis vital ist, müssen aus der Überfülle des Traummaterials jene Träume herausfiltern, die tatsächlich bedeutungstragend sind. Es gibt wohl keine vormoderne Traumtheorie, die *jeden* Traum für deutungswürdig erachtet.⁷ Eine nicht unerhebliche Aufgabe von

4 Vgl. Jurij M. Lotman, »Der Traum. Ein semiotisches Fenster«, in: ders., *Kultur und Explosion*, übersetzt v. Dorothea Trottenberg, hrsg. v. Susi K. Frank, Cornelia Ruhe und Alexander Schmitz, Frankfurt a. M. 2010, S. 180-185. Vgl. ebd., S. 184: »Wie wir bereits erwähnten, ist der Traum eine Mitteilung, deren Quelle verborgen ist, und diesen Nullraum können verschiedene Mitteilungsträger belegen, je nach dem Typus der interpretierenden Kultur.«

5 Bernard Dieterle und Manfred Engel, »Preface/ Préface«, in: dies. (Hgg.), *Historizing the Dream/ Le rêve du point de vue historique*, Würzburg 2019, S. 7-13, hier S. 8.

6 Es ist jedoch nicht auszuschließen, dass die als wissenschaftlich akzeptierte Form der Traumdeutung sich irreversibel von der empirischen Forschung der Naturwissenschaften gelöst hat, die das Phänomen Traum v. a. quantitativ über bildgebende Verfahren und die Messung der Aktivierung von Hirnarealen in den Blick nimmt und keinerlei ›Deutung‹ oder auch nur phänomenologische Erfassung einzelner Träume mehr anstrebt. Vgl. zu dieser Ausdifferenzierung Hannah Ahlheim, »Zwischen Physiologie und Psychoanalyse. Zur Frühphase der Traumforschung im Schlaflabor«, in: Marie Guthmüller, Hans-Walter Schmidt-Hannisa (Hgg.), *Das nächtliche Selbst. Traumwissen und Traumkunst im Jahrhundert der Psychologie*, Bd. 2: 1900 – 1950, Göttingen 2020, S. 153-177.

7 Möglicherweise lässt sich hierin sogar ein Differenzierungskriterium zu modernen Formen der Traumdeutung, insbesondere der Psychoanalyse, ausmachen, die – da das Subjekt Referenz-

Traumhermeneutiken ist immer auch jene, Kriterien bereitzustellen, mittels derer tatsächliche Botschaften von bloßem ›Rauschen‹ unterschieden werden können. Dies sei kurz anhand einer konkreten Traumtypologie erläutert, die dem frühen 17. Jahrhundert entstammt, sich in ihrer Systematik aber bereits als eine Synthese eines Großteils frühneuzeitlicher Traumtheorie und deren antiken Vorstufen präsentiert und damit *in nuce* die genannte Synchronie der Potenzierung und Depotenzierung des Traums als Botschaft vor Augen führt. In einem Werk mit dem nicht eben bescheidenen Titel *Les Causes de la veille et du sommeil, des songes et de la vie et de la mort* bietet der Philosoph, Philologe und Historiker Scipion Dupleix 1606 folgende Systematik an (Abb. 1)⁸.

In einer Reihe von Bifurkationen gliedert Dupleix das Reich der Träume nach ihren Ursachen. Unterschieden werden dabei äußere und innere Traumquellen. Die inneren Traumquellen sind weitgehend trivial: Die *songes intérieurs naturels* etwa verweisen auf die humoraltypologische Prädisposition der Schlafenden und auf die Physiologie des ruhenden Körpers. Die *songes intérieurs animaux* wiederum beerben die seit Herodot bekannte Theorie der Tagesreste, wonach sich die Träume aus der nächtlichen Wiederkehr jener Sinneseindrücke erklären lassen, welche die Seele im Laufe des Tages empfangen hat.⁹ Beide Klassen von Träumen jedoch bleiben semantisch trivial und können allenfalls zur medizinischen Diagnostik herangezogen werden, indem sie etwa eine humorale Dysbalance, also ein Ungleichgewicht der vier Körpersäfte indizieren. Anders verhält es sich bei jenen für die Frühe Neuzeit entscheidenden äußeren Traumquellen. Auch hier wiederum wird eine Klasse von Träumen ausgesondert: Die *songes extérieurs corporels* sind diätetischen Ursprungs und resultieren aus den Trink- und Essgewohnheiten des Träumenden. Übermäßiger Alkoholkonsum und besonders – so schon Pythagoras – der Genuss von Bohnen verwirren die schlafende Seele und können gar zu Alpträumen führen. Als bedeutsamer hingegen erweisen sich die *songes extérieurs spirituels*, der eigentlich sinnträchtige Bereich in Dupleix' Taxonomie. Sowohl Gott als auch Teufel können sich hier mit Botschaften an den Schlafenden wenden, wobei im Falle Gottes die Botschaft unmittelbar oder vermittelt durch Engel erfolgen kann. Dabei ist es immer auch wesentliche Auf-

punkt der Sinnzuweisung ist, welches ja nicht wirklich ›ausgeschaltet‹ werden kann – streng genommen keine Träume benennen kann, die nicht der Deutung zugänglich wären. Selbst bei physiologisch induzierten Träumen – Stichwort Leibreiztraum – kann dann gefragt werden, weshalb der physische Stimulus zu einer bestimmten Form der Umsetzung in Bilder führt, was dann wiederum auf mögliche Aussagen über das Subjekt abgetastet werden kann.

8 Schema nach Scipion Dupleix, *Les Causes de la veille et du sommeil, des songes et de la vie et de la mort*, Rouen 1631 [zuerst: 1606], S. 71.

9 Die Theorie der Tagesreste formuliert Artabanos anlässlich eines Traums des Xerxes in Herodot, *Historien*, VII, 16ß.

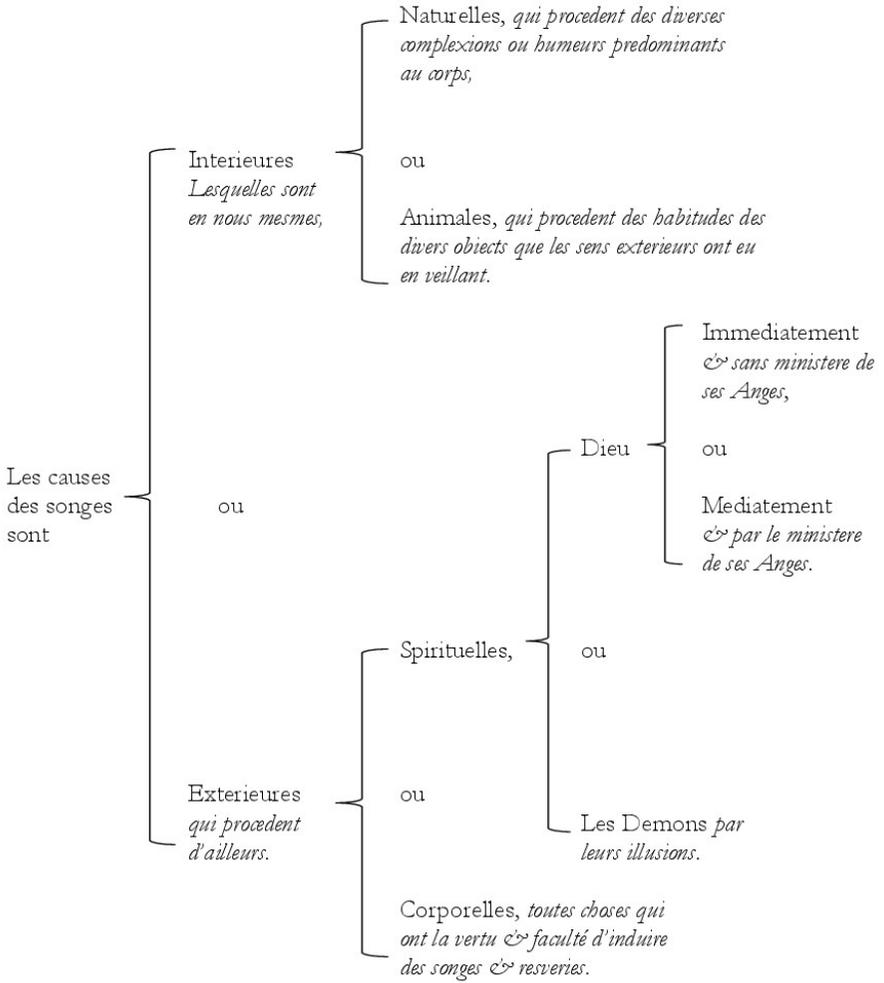


Abb. 1: Die Systematik der Träume nach Scipion Duplex

gabe solcher Systematiken, Kriterien anzubieten, durch die göttliche Botschaften von dämonischen Einflüsterungen unterschieden werden können; und dies umso mehr, als da der Teufel selbst ein Meister der Verstellung und Nachahmung ist.¹⁰

Dupleix' Traumsystematik bildet ein Palimpsest antiker Traumtheorien und ihrer teilweisen christlichen Überschreibung und Anverwandlung, die in der Spätantike beginnt.¹¹ So lebt etwa in der Unterscheidung der *songes extérieurs spirituels* nach jenen Gottes und denen des Teufels jene alteingesessene Ambivalenz der Träume, die immer auch trügen können, fort, die Vergil im sechsten Buch der *Aeneis* in das Bild der zwei Pforten kleidet: Aus der durchscheinenden Pforte aus Horn (*porta cornea*) entweichen die wahrhaftigen Traumbilder in die Seelen der Schlafenden, aus der intransparenten Pforte aus Elfenbein (*porta eburnea*) hingegen jene, die Trug und Täuschung verbreiten.¹²

- 10 Gerade theologische Autoren bemühen sich daher um eine Einhegung dieses Täuschungsspielraums des Teufels, indem sie dessen subalternen Status gegenüber Gott betonen und die Begrenztheit seiner Machtfülle herausstellen. So beschränkt etwa Iacopo Passavanti das Zukunftswissen des Teufels auf den Bereich des im Prinzip auch menschlich Wissbaren: »E brievemente tutte le cose che sono scibili, cioè che si possono sapere, ò che si sanno naturalmente, ò per esercizio di studio da qualunque intelletto umano, il diavolo eccessivamente le intende, e fa.« (ders., *Lo specchio di vera penitenza*, 2. Aufl., Venedig 1586, S. 121). Kontingente, also nicht vorhersagbare Ereignisse hingegen überfordern auch die Prädiktionskraft des Teufels und bleiben die Prärogative Gottes.
- 11 Siehe hierzu J. S. Hanson, »Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity«, in: Hildegard Temporini und Wolfgang Haase (Hgg.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, Bd. 23,2, Berlin, New York 1980, S. 1395-1427; Giulio Guidorizzi, »L'interpretazione dei sogni nel mondo tardoantico. Oralità e scrittura«, in: Tullio Gregory (Hg.), *I sogni nel Medioevo*, Rom 1985, S. 149-160; Alison M. Peden, »Macrobius and Medieval Dream Literature«, in: *Medium Aevum* 54 (1985), S. 59-73; Domenico Devoti, »All'origine dell'onirologia cristiana«, in: *Augustinianum* 29 (1989), S. 31-53; Jacques Le Goff, »Das Christentum und die Träume (2. – 7. Jahrhundert)«, in: ders., *Phantasie und Realität im Mittelalter*, Stuttgart 1990, S. 271-322 u. S. 401-409; Patricia Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton 1994; Guy G. Stroumsa, »Dreams and Visions in Early Christian Discourse«, in: David Shulman und ders. (Hgg.), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, New York, Oxford 1999, S. 189-212; 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.
- 12 Vgl. Vergil, *Aeneis*, VI, v. 893-898. Zum Traum in Vergils *Aeneis* siehe Hans Rudolf Steiner, *Der Traum in der Aeneis*, Bern, Stuttgart 1952, Jean Bouquet, *Le songe dans l'épopée latine d'Ennius à Claudien*, Brüssel 2001, S. 19-53, sowie Christine Walde, *Traumdarstellungen in der griechisch-römischen Dichtung*, München 2001, S. 261-311.

2. Tendenzen des Traumwissens in der Frühen Neuzeit

Die vielfältige Rolle des Traums in der Kultur der Frühen Neuzeit lässt sich nicht nur wegen der Verschiedenheit der beteiligten Diskurse wie Medizin, Historie, Theologie, Philosophie und der Vielzahl divinatorischer Praktiken nicht ohne weiteres auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Der nicht unerhebliche Zeitraum zwischen Renaissance und Aufklärung ist zudem durch eine Dynamik geprägt, in der die genannte Dialektik einer Potenzierung und Depotenzierung des Traums auf mehreren Ebenen wiederkehrt und sich mit einem allgemeinen Umbruch der Wissenssysteme überkreuzt, in dem zahlreiche Wissensbestände der Frühen Neuzeit den Status der Wissenschaftlichkeit allmählich verlieren und in den Bereich okkulten oder abergläubischer Praktiken absinken. Die Spezifik der frühneuzeitlichen Traumkultur lässt sich nur näherungsweise durch eine Reihe von Tendenzen bestimmen. In Abgrenzung zur verstärkten ›Subjektivierung‹ des Traumgeschehens ab dem 18. Jahrhundert gebührt dem Traum in der Frühen Neuzeit der Status eines »événement objectif«¹³. Träume entstammen nicht der unauslotbaren Innenwelt eines selbstreferentiell verstandenen, nach außen hin abgeschlossenen Subjekts, sondern gehen auf eine Interaktion von Ich und Außenwelt zurück, wobei die extern einwirkenden Faktoren materieller oder spiritueller Natur sein können. Gerade diese ›Objektivität‹ des Traums aber ist Voraussetzung für seine Deutung als Bote künftiger Ereignisse oder als Medium einer spirituellen Wahrheit.

Bildet diese Differenz von ›Subjektivität‹ und ›Objektivität‹ der Träume eine einigermaßen präzise bestimmbare Abgrenzung zur Subjektivierung des Traumgeschehens im 18. Jahrhundert, so ist die Grenze zwischen Früher Neuzeit und Mittelalter in Hinsicht auf den Traum weit unschärfer, da ein vergleichbar klarer Bruch hier nicht zu verzeichnen ist.¹⁴ Der Übergang ist hier vielmehr ein gradueller und dokumentiert sich in einer wachsenden Aufmerksamkeit für Traum und Traumdeutung ab dem 15. Jahrhundert, ohne dass hier anfangs substantiell neue Wissensressourcen in den Vordergrund rücken. Während die Beschäftigung mit Träumen im Mittelalter noch einen ambivalenten Status genießt¹⁵ und

13 Mireille Demaules, »Avant-propos«, in: dies. (Hg.), *Expériences oniriques dans la littérature et les arts du Moyen Âge au XVIII^e siècle*, Paris 2016, S. 7–23, hier S. 10.

14 Demaules wendet daher zu Recht ein: »Il serait artificiel de discerner une profonde rupture entre les conceptions médiévales et renaissantes de l'expérience onirique car on observe une forme de permanence de la thèse spiritualiste de son origine« (ebd., S. 14 f.).

15 Diese Ambivalenz des Traums zwischen Wahrheit und Trugbild und dementsprechend die Pluralität prognostischer und allegorischer Praktiken der Traumdeutung, durch welche die semantische Unbestimmtheit der Traumzeichen pragmatisch zu bewältigen ist, zeigt sich auch in Boccaccios Modellierung des Traums im *Decameron* (IV, 6): »Per la qual cosa molti a ciascun sogno tanta fede prestano quanta presterieno a quelle cose le quali vegghiando vedessero, e

damit – trotz der eminenten Rolle prophetischer Träume in Hagiographie und spiritueller Autobiographie – auch in Kontinuität zur Verdammung der Oneirokritik sowie divinatorischer Praktiken ganz allgemein durch die Patristik stehen kann¹⁶, lässt sich in der Frühen Neuzeit an der Zahl einschlägiger Publikationen eine allmähliche Unterlaufung dieser Verdikte durch die Alltagspraxis ablesen. Eine wichtige Rolle hierbei spielt die ›Wiederentdeckung‹ der *Oneirokritika* des Artemidor von Daldis (2. Jh.), des einzigen überlieferten Traumbuchs der Antike, und dessen Übertragung ins Lateinische durch Janus Cornarius, die erstmals 1539 erscheint.¹⁷ Nach Artemidors Vorbild erscheinen bald zahlreiche solcher Traumschlüssel auch in den Volkssprachen. Sie bieten zumeist eine recht schematische Katalogisierung einzelner Traumelemente und deren Bedeutung(en), die nicht immer die insgesamt recht differenzierte Systematik und Hermeneutik ihres antiken Vorläufers respektieren.¹⁸ Neben dieser oft auf eher profane Gegenstände ausgerichteten ›Alltagshermeneutik‹ des Traums, die sowohl von gelehrten Humanisten als auch von einem nichtgelehrten, aber schriftkundigen Publikum gepflegt wird, erfährt der Traum etwa im Florentiner Neuplatonismus eine Aufwertung als Medium einer kosmischen Wahrheit. Nach Marsilio Ficinos *Theologia platonica* (1482) können Träume damit dank eines *spiritus phantasticus* auch zur Quelle philosophischer Inspiration werden, in der sich Elemente einer *prisca theologia* bzw. *philosophia perennis* offenbaren.¹⁹ Der Wahrheitsgehalt des

per li lor sogni stessi s'attristano e s'allegnano secondo che per quegli o temono o sperano; e in contrario son di quegli che niuno ne credono se non poi che nel premostrato pericolo caduti si veggono; de' quali né l'uno né l'altro commendo, per ciò che né sempre son veri né ogni volta falsi.« Giovanni Boccaccio, *Decameron*, 2 Bde., hrsg. von Vittore Branca, Turin 1989, Bd. 1, S. 379 f.

16 Bereits 314 n. Chr. werden auf dem Konzil von Ankyra die *artes divinatoriae* als unchristlich untersagt. Im Zuge eines Übertragungsfehlers bei der Übersetzung des griechischen Konzilstexts ins Lateinische wird dabei auch die im Original nicht genannte Traumdeutung den nunmehr verbotenen Praktiken zugeschlagen. Vgl. Moreira (wie Anm. 11), S. 630-633.

17 Janus Cornarius, *Artemidori Daldiani philosophi excellentissimi, De somniorum interpretatione, Libri V*, Basel 1539.

18 Für einen pointierten Aufriss von Artemidors Trausystematik und -hermeneutik vgl. die Darstellung in Michel Foucault, »Rêve de ses plaisirs«, in: ders., *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*, Paris 1984, S. 13-50. Bereits Gerolamo Cardano, der selbst ein umfangreiches Repertorium an Traumelementen erstellt, bezweifelt die Möglichkeit, hierin Vollständigkeit zu erzielen, da die Menge möglicher Elemente gegen unendlich tendiere: »ipsa rerum natura, scilicet anima & visorum, infinita. Quæ enim videntur, viderique possunt, infinita sunt. Quomodo igitur infinitum, quantumvis magnis libris ac multis concludetur?« (Ders., *Somniorum synesiorum, omnis generis insomia explicantes libri IIII*, Basel 1562, S. 159).

19 Zu diesem Aspekt im Denken Ficinos und dessen antiken Voraussetzungen vgl. Claire Gantet, *Der Traum in der Frühen Neuzeit. Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte*, Berlin, New York 2010, S. 14-23, sowie allgemeiner zu dessen Inspirations- und Enthusiasmuslehre Steffen Schneider, *Kosmos – Seele – Text. Formen der Partizipation und ihre literarische Vermittlung. Marsilio Ficino, Pierre de Ronsard, Giordano Bruno*, Heidelberg 2012, S. 38-99.

Traumes ist folglich nicht notwendig auf den orthodox christlichen Bezug zur göttlichen Vorsehung angewiesen. Auch hier führt der erneuerte Rekurs auf die Antike und auf Texte, die im Mittelalter nicht verfügbar waren, zu einer frühneuzeitlichen ›Pluralisierung‹ der Traumkultur.

Sowohl die Neubefassung mit Artemidor und die Vielzahl jener Werke, die sich auf ihn berufen, als auch das Beispiel Ficinos zeigen damit den Einfluss einer intensivierten Beschäftigung mit der Antike, die sich auch auf dem Gebiet des Traums nachverfolgen lässt. Der Bezug auf die Antike steht damit aber nicht nur im Zeichen einer Bedeutungssteigerung der Träume, sondern fördert vielmehr jene spannungsreiche Synchronie von Potenzierung und Depotenzierung des Traums, die für die Frühe Neuzeit insgesamt charakteristisch ist. So werden auch skeptische Positionen neu aufgenommen, insbesondere jene, die Cicero in *De divinatione* entwickelt und die letztlich auf eine Ablehnung der Traumdeutung hinausläuft, da Träume hiernach keinerlei Wissen über die Zukunft enthalten. Als frühneuzeitlicher Gewährsmann einer solch skeptischen Position kann Montaigne gelten. Bezeichnenderweise findet sich unter der Vielzahl seiner *Essais* kein einziger »Des songes« oder mit einem vergleichbaren Titel, noch erfährt der Traum als solcher in einem anderen *Essai* detailliertere Würdigung. Montaignes Urteil erhellt aber aus einem Passus in »De la diversion« (III, 4), der mehrere Episoden aus Herodots *Historien* referiert:

Cambyses pour avoir songé en dormant, que son frere devoit devenir Roy de Perse, le fit mourir. Un frere qu'il aymoît, et duquel il s'estoit tousjours fié. Aristodemus Roy des Messeniens se tua, pour une fantasie qu'il print de mauvais augure, de je ne sçay quel hurlement de ses chiens. Et le Roy Midas en fit autant, troublé et fasché de quelque mal plaisant songe qu'il avoit songé : C'est priser sa vie justement ce qu'elle est, de l'abandonner pour un songe.²⁰

Die finstere Ironie des letzten Satzes lässt Montaignes ablehnende Haltung zum Prädiktionspotential von Träumen deutlich hervortreten. Der Traum bildet für ihn keine Quelle, sondern viel eher ein Hindernis der Erkenntnis, da er auch das Wachbewusstsein zu infiltrieren vermag, wie er in der »Apologie de Raimond de Sebonde« (II, 12) ausführt:

Ceux qui ont apparié nostre vie à un songe, ont eu de la raison, à l'avanture plus qu'ils ne pensoyent : Quand nous songeons, nostre ame vit, agit, exerce toutes ses facultez, ne plus ne moins que quand elle veille [...]. Nous veillons dormants, et veillants dormons. Je ne voy pas si clair dans le sommeil : mais quant au veiller, je ne le trouve jamais assez pur et sans nuage. Encore

²⁰ Michel de Montaigne, »De la diversion«, in: ders., *Les Essais*, hrsg. von Jean Balsamo, Michel Magnien und Catherine Magnien-Simonin, Paris 2007, S. 871-881, hier S. 881.

le sommeil en sa profondeur, endort parfois les songes : mais notre veiller n'est jamais si esveillé, qu'il purge et dissipe bien à poinct les resveries, qui sont les songes des veillants, et pires que songes. Nostre raison et nostre ame recevant les fantasies et opinions, qui luy nayssent en dormant, et autorizant les actions de noz songes de pareille approbation, qu'elle fait celles du jour : pourquoy ne mettons nous en doute, si nostre penser, nostre agir, est pas un autre songer, et nostre veiller, quelque espece de dormir ?²¹

Zeigt sich bei Montaigne damit eine an Cicero geschulte Skepsis hinsichtlich der Divination qua Traum, dient ihm der Traum doch zugleich als eine Metapher zur skeptischen Einhegung menschlicher Erkenntnis überhaupt: Der Traum firmiert hier folglich im Zeichen seiner Defizienz, als Gegenteil des klaren unverstellten Blicks auf die Wirklichkeit, als verworrenes Reich von »resveries«, »fantasies« und »opinions«. Später bei Descartes ist diese wechselseitige Durchdringung von Wach- und Traumbewusstsein und die hieraus resultierende Eintrübung der Erkenntnis für Montaigne noch ein unhintergebarerer Bestandteil der menschlichen *Conditio*.

Über Problematisierungen des Traums hinaus, die wie diejenige Montaignes auf die skeptische Tradition der Antike zurückgreifen, findet die Praxis der Traumdeutung wie auch der Typus des prophetischen Traums nicht zuletzt unter Theologen ein zwiespältiges Echo. Während die Traumdeutung durch Laien in aller Regel verurteilt wird, sieht sich die grundsätzliche Negation des prophetischen Traums mit dem Problem der biblischen Texttradition konfrontiert, da insbesondere das Alte Testament zahlreiche prophetische Träume samt deren kundiger Deutung verzeichnet (z.B. Moses, Daniel).²² Die auch hier praktizierte skeptische Einhegung des prophetischen Traums rekuriert daher auf Hilfskonstruktionen. So findet sich zum einen etwa die Auffassung, wonach die Zeit der Propheten von der Zeit nach Christi Erlösungswerk zu unterscheiden sei. Während sich Gott in ersterer noch qua Traum an erwählte Einzelne gewandt habe, sei in letzterer

21 Ders., »Apologie de Raimond de Sebonde«, ebd., S. 458-642, hier S. 633 f.

22 Das Alte Testament selbst bleibt in der Frage der Traumdeutung uneindeutig. Während sich etwa Moses und Daniel als Traumdeuter bewähren, wird besonders im Buch Kohelet die Deutung von Träumen als gottlos verworfen. Zu den Träumen in der Bibel siehe Ernst Ludwig Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament*, Berlin 1953; Wolfgang Richter, »Traum und Traumdeutung im Alten Testament«, in: *Biblische Zeitschrift* 7 (1963), S. 202-220; Klaus Seybold, »Der Traum in der Bibel«, in: Therese Wagner-Simon und Gaetano Benedetti (Hgg.), *Traum und Träumen. Traumanalysen in Wissenschaft, Religion und Kunst*, Göttingen 1984, S. 32-54; Scott B. Noegel, »Dreams and Dream Interpreter in Mesopotamia and in the Hebrew Bible (Old Testament)«, in: Kelly Bulkeley (Hg.), *Dreams. A Reader on Religious, Cultural and Psychological Dimensions of Dreaming*, New York 2001, S. 45-71, und Jörg Lanckau, »Dreams and Dream Narratives in the Hebrew Bible (Tanakh)«, in: Bernard Dieterle und Manfred Engel (Hgg.): *Writing the Dream/ Écrire le rêve*, Würzburg 2017, S. 73-93.

diese Form der Mitteilung nicht länger notwendig. So schreibt etwa der Katholik Jean-François Senault:

Nous ne sommes plus dans le [sic !] siecles où Dieu faisoit connoistre ses volontez par les songes, il ne traite plus à present avec les hommes endormis, & il dispense plustost ses faveurs à ceux qui veillent qu'à ceux qui dorment. Depuis que les verités ont succédé aux figures, Dieu ne rend plus guere ses oracles par les songes, & nous aprenons plustost ses desseins dans l'oraison que dans le sommeil.²³

Zum anderen wird zunehmend die äußerste ›Seltenheit‹ wahrhaft göttlicher Träume betont.²⁴ Die Einhegung äußerer, spiritueller Traumquellen erfolgt dabei durchaus asymmetrisch, denn während gottesandte Träume eine wachsende Marginalisierung erfahren, bleibt die Möglichkeit dämonischer Träume, d. h. solcher, die auf Einflüsterungen des Teufels zurückzuführen sind, weitgehend intakt und dies gewiss auch, um desto eindrücklicher von der Deutung eigener Träume abzuraten, mit der man sich auf ungesichertes, womöglich diabolisches Terrain begibt.

Neben diesen beiden Tendenzen einer humanistisch und/oder theologisch begründeten Skepsis gegenüber dem Traum als »événement objectif« bildet die wohl vehementeste Quelle einer langfristigen Depotenzierung des Traums der mit Descartes einsetzende Rationalismus. Die epistemologische Abwertung der Imagination und mit ihr auch des Traums führt zu einer »Entleerung des traditionellen Theorieraums«²⁵, indem Träume nunmehr exklusiv zum Epiphänomen physiologischer Vorgänge erklärt werden.²⁶ Ihr semiotisches Potential beschränkt sich damit allenfalls auf den Bereich medizinischer Diagnostik. Gleichwohl wäre es zu pauschal, von einem »Deutungsverbot, das seit Descartes über den Träumen liegt«²⁷ zu sprechen: So wurde einerseits in der Forschung schon vor längerem auf die eminente Rolle prophetischer Träume für Descartes eigene intellektuelle

23 Jean-François Senault, *L'homme criminel ou la corruption de la nature par le peché, selon les sentiments de Saint-Augustin*, 3. Aufl., Paris 1650, S. 547.

24 So etwa der Abbé de Thiers in seinem *Traité des superstitions* (1679): »[i]l faut remarquer néanmoins que Dieu n'envoie des songes que très rarement«. Zit. nach Abbé de Thiers, Pierre Le Brun, *Superstitions anciennes et modernes. Prejugés vulgaires qui ont induit les Peuples à des usages & à des pratiques contraire à la Religion. Avec des Figures qui représentent ces pratiques*, 2 Bde., Amsterdam 1733, hier Bd. 1, S. 46.

25 Peter-André Alt, *Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit*, München 2002, S. 129.

26 In *Les Passions de l'âme* werden »songes« und »rêveries« folglich im 21. Abschnitt »Des imaginations qui n'ont pour cause que le corps« angeführt. Zit. nach René Descartes, *Les Passions de l'âme*, Einleitung v. Michel Meyer, hrsg. v. Benoît Timmermans, Paris 1990, S. 52 f.

27 Alt (wie Anm. 25), S. 133.

Biographie hingewiesen.²⁸ Andererseits wäre es zu schematisch, mit dem Cartesianismus eine Zäsur in der Wissensgeschichte zu setzen, von der ab – gleichsam von einem Tag auf den anderen – alle vorausliegenden Wissensbestände ihre Gültigkeit verlieren. Dieser sich bis weit in das 18. Jahrhundert hinziehende Ersetzungsprozess, im Zuge dessen sich der Traum zur reinen Angelegenheit des schlafenden Subjekts entwickelt, ohne plausibilisierbaren Bezug auf eine ›höhere‹ Wirklichkeit, stellt sich vielmehr als komplexe Gemengelage da, in der – je nach Diskurs – Auf- und Abwertung des Traums als Medium ›objektiver‹ Botschaften einander abwechseln.²⁹ Selbst im Zeitalter der Aufklärung kommt die Deutung von Träumen nicht zum Erliegen, aller Bemühungen um einen physiologischen Reduktionismus zum Trotz. Vielmehr erfährt das diesbezügliche Wissen eine axiologische Abwertung und sinkt auf die Ebene verpönter Alltagspraktiken und ›para-wissenschaftlicher Schriften ab.³⁰

Aus dieser kurzen Skizzierung wesentlicher Tendenzen des Traumwissens in der Frühen Neuzeit erhellt damit der von sich aus ›interdisziplinäre‹ Status des Phänomens Traum. Während die bisher namhaft gemachten Wissensbestände und Praktiken sich jedoch auf ›reale‹ Träume beziehen, kann auch die Literatur mit ihrer ›fiktionalen‹ und/oder poetologischen Traumbearbeitung nicht von dieser übergreifenden Sphäre kultureller Traumsemiose abgetrennt werden. Der von Lotman reklamiert Status des Traums als »semiotisches Fenster«, d. h. als »ein Reservoir semiotischer Unbestimmtheit, ein noch mit Bedeutungen und Sinn zu füllender Raum«³¹ ermöglicht auch der Literatur, diese mögliche Sinnfülle einerseits für sich nutzbar zu machen, etwa im Sinne von Inspiration und Autorisierung, andererseits aber auch, wie es die Beobachtungsmetaphorik des ›Fensters‹ nahelegt, die Traumsemiose in fiktionaler, d. h. entpragmatisierter Form zu beobachten, zu kommentieren, zu karnevalisieren oder ad absurdum zu führen (mehr hierzu in Abschnitt 2.3). In ähnlicher Weise hat Peter-André Alt den Traum »als ideales Objekt« für »die systematischen und die historischen Perspektiven der literarischen Kulturgeschichte«³² beschrieben und auf das mit der Traumexegese »verbundene, kosmologische, medizinische und naturphilosophische Deutungsgefüge«³³ verwiesen. Aus historischer Perspektive wiederum

28 Vgl. Gérard Simon, »Descartes, le rêve et la philosophie au XVII^e siècle«, in: *Revue des Sciences Humaines* 82 (1988), n° 210, S. 133-151.

29 Mireille Demaules spricht mit Blick auf das 17. Jahrhundert daher treffender von »une période de transition ou d'ambiguïté, marquée par un doute croissant sur les théories spiritualiste du rêve et par le déplacement de la réflexion sur l'homme, de plus en plus compris comme le créateur de l'expérience onirique.« Dies. (wie Anm. 13), S. 18.

30 Die Kontinuität solcher Praktiken auch im 18. Jahrhundert erhellt der Beitrag von Claire Gantet in diesem Heft.

31 Lotman (wie Anm. 4), S. 185.

32 Alt (wie Anm. 25), S. 9.

33 Ebd., S. 69.

hat Claire Gantet den Traum in der Frühen Neuzeit in einer wegweisenden Studie als Fokus einer »kulturellen Wissenschaftsgeschichte« genutzt³⁴, während Manfred Engel ähnlich wie Alt den Traum als Chance für eine Literatur und kulturellen Kontext verbindende »Kulturgeschichte des Traums« benannt hat.³⁵ Auf die kulturelle Wechselwirkung von Traumwissen und literarischen Träumen ist damit in der jüngeren Forschung vielfach hingewiesen worden. Anliegen dieses Themenhefts ist es daher, diese Befunde rezenter Traumforschung, die sich im literaturwissenschaftlichen Bereich vielfach auf die Zeit ab 1800 beschränkt oder primär den deutschen Sprachraum in den Blick nimmt, auch für die Romania der Frühen Neuzeit fruchtbar zu machen. Sowohl auf der Ebene kultureller Alltagspraxis als auch im Bereich literarischer Modellierung erlaubt das Phänomen Traum damit eine Reihe von Anschlussoperationen, die im Titel dieses Themenhefts heuristisch mit den Begriffen »Hermeneutik«, »Prognostik« und »Poetik« bezeichnet werden und hier nochmals kurz umrissen seien.

2.1. Hermeneutik

Die Traumhermeneutik als systematisch orientierte Sinnzuweisung verfährt üblicherweise in zwei getrennten Schritten. Zunächst gilt es, wie oben bereits angedeutet, zu klären, ob der je vorliegende Traum überhaupt als ›Botschaft‹ zu verstehen ist oder nicht vielmehr als bloßes ›Rauschen‹, das unbedenklich ignoriert werden kann. Zentrale Aufgabe frühneuzeitlicher Traumhermeneutiken ist damit immer auch die Bereitstellung von Kriterien, nach denen die Vielzahl nächtlicher Traumgesichte in ›bedeutungstragend‹ und ›sinnfrei‹ unterschieden werden kann. In der Systematik solcher Hermeneutiken findet sich dabei zumeist eine Vermischung phänomenologischer und kontextueller Faktoren. So können etwa die Beschaffenheit des Traums, seine ›Klarheit‹ oder ›Verworrenheit‹, oder die Affekte, die er beim träumenden Subjekt auslöst, Aufschluss über dessen Status geben, ebenso aber der Zeitpunkt des Traums (die Zeit kurz vor dem morgendlichen Erwachen etwa gilt seit Platon als besonders ›wahrheitsfähig‹), die Biographie des Träumenden oder profanere Gesichtspunkte wie Ernährung und Schlafposition. Erst wenn die Sinnträchtigkeit des Traums in diesem ersten Schritt gesichert ist, können in einem zweiten Sinn besonders bedeutungsrele-

³⁴ Vgl. Gantet (wie Anm. 19).

³⁵ Manfred Engel, »Kulturgeschichte/n? Ein Modellentwurf am Beispiel der Kultur- und Literaturgeschichte des Traumes«, in: *KulturPoetik* 10 (2010), S. 153-176. In verwandtem Sinne spricht auch ein von Peer Schmidt und Gregor Weber herausgegebener Band bereits von »Traumkulturen«. Vgl. dies. (Hgg.), *Traum und res publica. Traumkulturen und Deutungen sozialer Wirklichkeiten im Europa von Renaissance und Barock*, Berlin 2008.