

MEDIUM AEVUM QUOTIDIANUM

Herausgegeben von Gerhard Jaritz

SONDERBAND I

Zur Bedeutung von Schlaf und Traum
im Mittelalter

von

MARIA ELISABETH WITTMER-BUTSCH

KREMS 1990

Gedruckt mit Unterstützung des Amtes
der Niederösterreichischen Landesregierung

Die vorliegende Arbeit wurde an der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich im Sommersemester 1987 auf Antrag von Prof. Dr. L. Schmutge und Frau Prof. Dr. I. Strauch als Dissertation angenommen.

Umschlagbild: Der Traum des Pharaos aus der Josefsgeschichte. "Speculum humanae salvationis" des Ms. 243 von Kremsmünster, um 1324. Aus: Faks. Ed. F. Unterkircher, Codices selecti 32/a, Graz 1972.

Alle Rechte vorbehalten
– ISBN 3-90 1094 00 8

Herausgeber: Medium Aevum Quotidianum. Gesellschaft zur Erforschung der materiellen Kultur des Mittelalters, Körnermarkt 13, A-3500 Krems, Österreich – Druck: Copytu Ges. m. b. H., Wiedner Hauptstraße 8–10, A-1050 Wien.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
1. Einleitung	9
1.1. Einführung in die Fragestellung	9
1.2. Zur Quellenproblematik	14
2. Der Schlaf als Alltagserfahrung	18
2.1. Zur Soziologie des Schlafens	18
2.2. Schlafrhythmus	36
2.3. Schlaf im Spiegel des mittelalterlichen Wissens	50
2.3.1. Schlaf im Volksglauben	50
2.3.2. Schlaf in der medizinischen Lehre von den vier Körpersäften	55
2.4. Konkrete Schlafbeobachtungen	63
2.5. Schlaflosigkeit und ihre Behandlung	74
3. Die Traumtheorie in ihrer geschichtlichen Entwicklung	90
3.1. Christliche Autoren der Antike	90
3.2. Die negative Wertung des Traums im frühen Mittelalter	103
3.3. Ausbau der Traumtheorie im hohen Mittelalter	115
3.3.1. Wiederaufnahme und Neubewertung des Traumproblems im 12. Jahrhundert	115
3.3.2. Zur Vorsicht mahnende Äußerungen	126
3.4. Der Traum in der Hochscholastik	141
3.5. Die Traumtheorie im Spätmittelalter	153
3.6. Zur Verbreitung der Traumbücher im Mittelalter	172
4. Der Traum als persönliches Erlebnis	190
4.1. Vorbemerkungen zur Typologie und Deutung	190
4.2. Gesundheit und Krankheit im Spiegel des Traums	192
4.3. Sexualität und Traum	210
4.3.1. Das Problem der nächtlichen Pollution	211
4.3.2. Sexuelles Erleben im Traum und die Rolle der Dämonen	226
4.4. Der Traum als Spiegel verschiedener Emotionen	234
4.4.1. Bestätigung und Wunsch	234

4.4.2. Der Traum als himmlische Aufforderung	243
4.4.3. Angstgefühle und Befürchtungen	251
4.4.4 Vorwurf, Mahnung und Korrektur	261
4.5. Traum und Tod	269
4.5.1. Die Todesankündigungen	270
4.5.2. Traumgespräche mit Verstorbenen	283
4.6. Wahrtraum und Zukunftsschau	296
4.7. Symbolische Träume und ihre Interpretation	312
4.7.1. Die Deutung der Bildsprache und Szenenfolgen ..	312
4.7.2. Tiersymbolik und andere Traumotive aus dem Alltag	332
4.8. Die praktische Nutzbarmachung des Traums	341
4.9. Zur Funktion des Traums in der mittelalterlichen Gesellschaft	360
Zusammenfassung und Ausblick	369
Verzeichnis der Siglen	372
Quellenverzeichnis	373
Literaturverzeichnis	380
Abbildungsnachweis	386
Namens- und Ortsregister	387

Vorwort

Die Möglichkeit, geschichtliche Phänomene auch aus psychologischer Sicht zu betrachten, befruchtet seit einigen Jahren die historische Forschung. Dieser Ansatz entspricht meinen persönlichen Neigungen und Interessen ebenso wie den in jüngerer Zeit erhobenen Forderungen nach vermehrter interdisziplinärer Zusammenarbeit. So war es ein ausgesprochener Glücksfall, daß mir Prof. Dr. Ludwig Schmutge die Gelegenheit bot, das von Frau Prof. Dr. Inge Strauch angeregte Thema von Schlaf und Traum im Rahmen einer Dissertation zur Geschichte des Mittelalters zu untersuchen. Beide Professoren standen mir bei der Auswahl der Quellentexte und der Suche nach Sekundärliteratur beratend zur Seite und förderten die Arbeit durch ihre begleitende, kritische Lektüre nachhaltig. Dafür möchte ich ihnen auch an dieser Stelle ganz herzlich danken.

Wenigstens kollektiv erwähnen möchte ich hier jene Kollegen und Kolleginnen am Historischen Seminar der Universität Zürich, die mir mit Hinweisen auf Quellenmaterial, durch Diskussionen oder in irgendeiner anderen Weise halfen. Meine Dankbarkeit gilt nicht zuletzt meinen Eltern und Brüdern, sowie meinem lieben Mann. Sie alle machten mir immer wieder Mut, das begonnene Werk fortzusetzen und unterstützten die Korrekturarbeiten ganz wesentlich.

Dem großzügigen Entgegenkommen von Herrn Dr. Gerhard Jaritz verdanke ich, daß die Dissertation in so passendem Rahmen veröffentlicht und damit einem breiteren Fachpublikum vorgelegt werden kann. Als Verleger war er überdies an der ansprechenden Gestaltung maßgeblich beteiligt. – Mögen die Phänomene Schlaf und Traum als ein alltäglicher und doch ganz besonderer Bereich des menschlichen Erlebens auch im Mittelalter nun das Interesse des Lesers finden.

Zürich, im Juni 1990

Maria Wittmer-Butsch

1. EINLEITUNG

1.1. EINFÜHRUNG IN DIE FRAGESTELLUNG

Seit einigen Jahren erfreut sich die Alltagsgeschichte sowohl bei Historikern als auch bei einem gebildeten Laienpublikum eines steigenden Interesses. Die Frage, wie denn die Menschen in der Vergangenheit einmal abgesehen von politischen Ereignissen und großen sozialen bzw. kulturellen Umwälzungen konkret gelebt, gefühlt und gedacht haben, hat zweifellos auch der Mediävistik wichtige Impulse gegeben. Verhältnismäßig wenig Beachtung hat in der historischen Forschung aber bisher die Tatsache gefunden, daß der Mensch rund einen Drittel seiner Lebenszeit schlafend und träumend verbringt. Einige Gesamtdarstellungen zur Geschichte des Traums sind indessen von psychologischer Seite vorgelegt worden,¹ und die Motive von Schlaf und Traum haben – wie aus zwei etwas älteren Aufsätzen² hervorgeht – auch bei Kunsthistorikern Beachtung gefunden.

Für den in der Mediävistik tätigen Historiker ergeben sich gerade im Bereich von Schlaf und Traum einige interessante Fragestellungen, denn obwohl diese Phänomene naturgemäß auch damals zu den alltäglichen Erfahrungen gehörten, kann man nicht einfach davon ausgehen, daß sie in der selben Weise wie im 20. Jahrhundert erlebt bzw. interpretiert wurden. Das gilt insbesondere für den Traum und seine Deutung, und

¹ Vgl. etwa L. BINSWANGER, *Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes von den Griechen bis zur Gegenwart*, Berlin 1928; W. von SIEBENTHAL, *Die Wissenschaft vom Traum: Ergebnisse und Probleme*, Berlin 1953, bes. S. 55–83; N. FINK, *Lehrbuch der Schlaf und Traumforschung*, 2. erweiterte Aufl. München 1979. Allgemeinverständlich dann: M. PONGRACZ – Inge SANTNER, *Das Königreich der Träume: 4000 Jahre moderner Traumdeutung*, Wien 1963; N. MACKENZIE, *Träume*, Genf 1964; GOTTSCHALK, *Die Wissenschaft vom Traum, Forschung und Deutung*, München ²1981.

² Zur Ikonographie des Schlafes: Margarete PFISTER-BURKHALTER, *Die Darstellung des Schlafes in der abendländischen Kunst*, Basel (Ciba) 1965, 28 S.; sowie zum Traum: W. BORN, *The Dream and Art*, Ciba Symposia 10,2 (1948) S. 940–951. Vgl. auch Anm. 12.

in den letzten Jahrzehnten haben sich im Rahmen der Kultur- und Mentalitätsgeschichte bereits einige Forscher mit dieser Problematik auseinandergesetzt. Zu nennen ist hier wohl als erster P. SAINTYVES, der schon 1930 in einer kritischen Studie zu hagiographischen Themen den Traum als eigenständiges historisches Phänomen behandelte und in ihm in Anlehnung an die Psychoanalyse von S. FREUD den Ursprung mancher Legendenmotive vermutete. Einen neuen Anstoß gab dann J. LE GOFF, der 1977 in einem Essay die kulturelle und psychologische Bedeutung des Traumes in der mittelalterlichen Gesellschaft skizzierte. Anschließend schilderte M. AUBRUN in einem illustrativen Aufsatz Charakter und Tragweite der "Visiones" im Abendland vom 6. bis zum 11. Jahrhundert.³ In diesem ambivalenten lateinischen Begriff, den man sowohl mit Vision als auch mit Traumgesicht übersetzen kann, zeigt sich bereits, daß im Mittelalter nicht so klar unterschieden wurde wie heute, wobei ich auf die Schwierigkeiten dieser begrifflichen Unschärfe in den Quellentexten an anderer Stelle dieser Einleitung noch näher eingehen möchte.

Bekanntlich gibt es aus dieser Epoche sehr viele Berichte über Visionen, also über die Wahrnehmung religiöser Offenbarungen im Wachzustand.⁴ Dieses faszinierende Phänomen hat denn auch früher als der Traum das Interesse von Mediävisten und Literaturhistorikern zu erwecken vermocht und sie zu bemerkenswerten Studien angeregt. Hier möchte ich zunächst hinweisen auf den kurz nach dem ersten Weltkrieg entstandenen Aufsatz von Wilhelm LEVISON⁵ über die wichtige Rolle der Politik in den frühmittelalterlichen und besonders in den karolin-

³ P. SAINTYVES, *En marge de la Légende dorée: Songes, miracles et survivances*, Paris 1930; J. LE GOFF, *Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'occident médiévale*, in: derselbe, *Pour un autre Moyen Age: temps, travail et culture en Occident*, Paris 1977, S. 299–306; M. AUBRUN, *Caractères et portée religieuse et sociale des "Visiones" en Occident du VI^e au XI^e siècle*, *Cahiers de Civilisation médiévale* 23, 90 (1980) S. 109–130.

⁴ Vgl. als neuere Einzelstudien etwa Herrad SPILLING, *Die Visio Tnugdali, Eigenart und Stellung in der mittelalterlichen Visionsliteratur bis zum Ende des 12. Jahrhunderts* (=Münchner Btrg. zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 21) München 1975.

⁵ W. LEVISON, *Die Politik in den Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters*, in: ders., *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*, Düsseldorf 1948 (1921) S. 245–246. Dazu später ausführlicher E. DÜNNINGER, *Politische und geschichtliche Elemente*

gischen Jenseitsvisionen. Diese Seher beschrieben die Hölle bzw. das Paradies sowie Szenen, in denen die Seele vor dem himmlischen Richter steht. Oft handelte es sich dabei um Visionen von schwerkranken Menschen, von denen einige bald nach dieser erschütternden Erfahrung starben.⁶ – Die Rolle der antiken Kirchenväter bei der Genese der mittelalterlichen Traumtheorie sowie deren Wirkung auf die Dichtung in der karolingischen Zeit behandelte 1975 in einer Monographie H. J. KAMPHAUSEN⁷ aus literaturgeschichtlicher Sicht, wobei er sowohl Visionen als auch Träume berücksichtigte. Zur Frage, ob Vision und Prophetie im Spätmittelalter als Medium der Kritik benutzt wurden, äußerten sich beispielsweise R. MANSELLI und R. LERNER.⁸ Eine breitangelegte historische Bestandesaufnahme über Visionsberichte und literarische Visionen aus dem gesamten Mittelalter publizierte 1981 P. DINZELBACHER,⁹ der aber leider die unbestreitbar häufigste Form der Vision,

in mittelalterlichen Jenseitsvisionen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, Phil. Diss. Würzburg 1962.

⁶ Vgl. dazu etwa P. DINZELBACHER, Körperliche und seelische Vorbedingungen religiöser Träume und Visionen, in: T. GREGORY (Hg.), *I sogni nel Medioevo*, S. 57–86.

⁷ H. J. KAMPHAUSEN, *Traum und Vision in der lateinischen Poesie der Karolingerzeit* (=Lateinische Sprache u. Literatur des Mittelalters 4) Bern 1975. Das Verhältnis zwischen den durch die Antike beeinflussten mittelalterlichen Traumtheorien und dem Traum als literarischem Formelement untersuchte zuerst F. X. NEWMAN, *Somnium: Medieval Theories of Dreaming and the Form of Vision Poetry*, Phil. Diss., Princeton 1963. Ausschließlich literarisch orientiert sind die Werke von H. BRAET: *Le Songe dans la Chanson de geste au XII^e siècle* (=Romanica Gandensia 15) Gent 1975; St. FISCHER, *The Dream in the Middle High German Epic* (=Australian and New-Zealand Studies in German Language and Literature 10) Bern 1978; Constance HIEATT, *The Realism of Dream Visions: the poetic exploitation of the dream experience in Chaucer and his contemporaries* (=De proprietatibus litteris, Ser. practica 2) Den Haag 1967; sowie A.C. SPEARING, *Medieval Dream-Poetry*, Cambridge ²1980. Eine erste Bearbeitung des italienischen Materials zum Traumthema bietet F. CARDINI, *Sognare a Firenze fra Trecento e Quattrocento*, in: *Quaderni Medievali* 9 (1980) S. 86–120.

⁸ R. MANSELLI, *Ricerca sull'influenza della profezia nel basso medioevo*, Bull. dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 82 (1970) S. 1–157; R. LERNER, *Medieval Prophecy and Religious Dissent, Past and Present* 72 (1976) S. 3–24.

⁹ P. DINZELBACHER, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (=Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23) Stuttgart 1981. Zum Traum bes. S. 39–50.

nämlich die Erscheinung, aus seinen Betrachtungen völlig ausklammerte und den Traum nur sehr knapp behandelte. Eine engagierte Studie über den Stellenwert von Traum und Vision in der spätmittelalterlichen Mystik vor allem innerhalb des deutschen Dominikanerordens verdanken wir schließlich A. HAAS.¹⁰

In dieser Aufzählung ist selbstverständlich nur eine kleine Auswahl von Abhandlungen und Monographien zum Thema des für die Religions- und Mentalitätsgeschichte des Mittelalters so bedeutungsvollen Phänomens der Vision enthalten. Da aber auf diesem Gebiet schon viele und teilweise sehr anregende Arbeiten verfaßt worden sind, fällt die Lücke im Bereich des alltäglichen Erlebens von Schlaf und Traum um so mehr auf. Das Verständnis des Schlafes im Mittelalter sowie die konkreten Schlafgewohnheiten wurden auch in der medizinhistorischen Forschung bisher nur gestreift.¹¹ Neben den weiter oben genannten französischen Studien zum Traum ist freilich 1985 in Rom ein Sammelband mit den Beiträgen eines Forschungskolloquiums vorgelegt worden,¹² in welchem historische, medizingeschichtliche sowie literarische Aspekte des Traums im Mittelalter zur Sprache kommen, und in welchem auch die Bedeutung des Phänomens bei nicht-christlichen Kulturvölkern innerhalb dieses langen Zeitraumes im Gebiet Europas berücksichtigt wird. Bis heute fehlt aber eine Gesamtdarstellung der Bedeutung des Traums im christlichen Mittelalter, und ebenso mangelt es an einer Vorlage des in den erzählenden Quellen verstreuten Materials. Ferner scheint es reizvoll, Ähnlichkeiten und Unterschiede der Phänomene von Schlaf und Traum zur Gegenwart anhand von theoretischen Texten und konkreten Erfahrungsberichten zu untersuchen.

¹⁰ A. HAAS, Traum und Traumvision in der deutschen Mystik, in: *Analecta Carthusiana* 106 (=Spätmittelalterlichegeistliche Literatur in der Nationalsprache Bd. 1) Salzburg 1983, S. 22–55. Dank reicher bibliographischer Angaben kann dieser Aufsatz auch als Einstieg für verschiedene Spezialprobleme der Mystik dienen.

¹¹ F. J. KUHLEN, Zur Geschichte der Schmerz-, Schlaf- und Betäubungsmittel im Mittelalter und der frühen Neuzeit (=Quellen und Studien zur Pharmaziegeschichte 19) Stuttgart 1983, bes. S. 24 ff; H. SCHIPPERGES, *Der Garten der Gesundheit: Medizin im Mittelalter*, München 1985, bes. 262 f.

¹² T. GREGORY (Hg.), *I Sogni nel medioevo: Seminario Roma 2–4.10.83* (=Lessico Intellettuale Europeo 35) Roma 1985. – Während der Drucklegung meiner Arbeit ist eine weitere wichtige Aufsatzsammlung erschienen: A. Paravicini Bagliani – G. Stabile (Hg.), *Träume im Mittelalter: Ikonologische Studien*, Stuttgart 1989.

Nach einigen an diese Einleitung anknüpfenden Vorbemerkungen zur Problematik der Quellensituation befaße ich mich in einem zweiten Kapitel mit den äußeren Umständen der nächtlichen Ruhe, welche sich im Mittelalter anders als heute gestalteten. Neben der Skizzierung der Rahmenbedingungen des Schlafes interessieren auch das theoretische Verständnis des Phänomens und konkrete Beobachtungen zum individuellen Schlafverhalten. In einem dritten Kapitel untersuche ich die seit der christlichen Antike bekannten oder entwickelten Traumtheorien. Während nämlich Vertreter der Kirche in ihren theoretischen Abhandlungen dem Traum meistens mit großer Skepsis gegenübertraten, achtete man in der Praxis sehr wohl auf nächtliche Gesichte, um daraus Schlüsse für das eigene Handeln ziehen zu können. Dieser Gegensatz soll herausgearbeitet und Veränderungen innerhalb der theologischen und wissenschaftlichen Stellungnahmen zum Wesen und Zweck des Traumes in chronologischer Abfolge dargestellt werden. Im vierten Kapitel möchte ich dann einen repräsentativen Querschnitt von den uns aus dem Mittelalter überlieferten Traumerzählungen behandeln. Dieses Material soll in thematischer Gliederung vorgelegt und als Spiegel der damaligen Welt-erfahrung diskutiert werden.

Eine weitere Zielsetzung dieser Arbeit liegt schließlich darin, festzustellen, ob die von der modernen psychologischen Forschung beobachteten Struktureigentümlichkeiten des Traumes auch auf die nächtlichen Phantasieprodukte der Menschen einer weit zurückliegenden Epoche anwendbar sind. Unter diesen Eigentümlichkeiten versteht man die Verarbeitung von Tageserfahrungen im nächtlichen Erlebnis, d. h. also die Wiederholung, Vermischung und Verdichtung von Tagesresten. Typisch ist aber auch die Verdrängung bzw. Umgestaltung unangenehmer Erlebnisse oder Wünsche durch eine Art innerer Zensurinstanz. Weitere Merkmale sind die oft absurd anmutenden Handlungsabläufe sowie das Vorherrschen von optischen Elementen, welche den Traum meistens als Bild oder ganze Szenenfolge ins Bewußtsein des Schlafers treten lassen. – Jeder Historiker kommt trotz aller methodischer Vorbehalte nicht umhin, Ereignisse und Erfahrungen früherer Zeiten mit denen seiner eigenen Epoche zu konfrontieren. Für einige der in der vorliegenden Arbeit zu untersuchenden Themenbereiche drängen sich daher Vergleiche mit modernen psychologischen Theorien auf, ohne daß diese im Mittelpunkt stehen sollen oder zu grob verfälschenden Analysen verführen dürfen.

Abschließend befaße ich mich mit der praktischen Nutzbarmachung

des Phänomens im Mittelalter, versuche die vorgelegte Materialsammlung im Hinblick auf die Auswahlkriterien der schriftlichen Überlieferung und die Funktionen des Traums in der mittelalterlichen Gesellschaft auszuwerten und die Frage nach der Gültigkeit von psychologischen Strukturmerkmalen wenigstens ansatzweise zu beantworten.

1.2. ZUR QUELLENPROBLEMATIK

Beim Versuch, Aussagen über die Schlafgewohnheiten der Menschen im Mittelalter zu machen, merkt man bald, daß Beschreibungen dieser alltäglichen Verhaltensweisen selten sind. Bruchstückweise finden sich Einzelbeobachtungen und Bemerkungen dazu in Heiligenviten und anderen biographischen Texten sowie in den Statuten und Vorschriften, welche das Leben in den Klöstern regelten. Für das materielle Umfeld von Schlaf und Traum bietet sich zusätzlich die Möglichkeit, bildliche Zeugnisse zur Fundierung und Ergänzung unserer schriftlichen Informationen heranzuziehen. Über das theoretische Verständnis des Schlafens sowie die daraus abzuleitenden Verhaltensregeln informieren seit dem 12. Jahrhundert naturkundliche und medizinische Werke. Als Folge des Aufschwungs der ärztlichen Wissenschaft an den entstehenden Universitäten wurden neue Lehrbücher verfaßt, welche antikes medizinisches Wissen tradierten und teilweise auch mit eigenen Beobachtungen ergänzten. Aus dem großen Bereich dieser Fachprosa sollen einige in gedruckter Form zugängliche Texte herausgegriffen und auf Aussagen zum Schlaf untersucht werden. Auf eine kritische Analyse wird verzichtet; es sollen aber wenigstens jeweils der Autor und die ungefähre Entstehungszeit des Werkes angegeben werden. – Ähnliches gilt auch mutatis mutandis für die Aussagen von Naturwissenschaftlern und Theologen zum Traum. In diesem Bereich wird zwar ebenfalls nicht Vollständigkeit, wohl aber eine repräsentative Auswahl des Meinungsspektrums angestrebt, wobei ich mich hier auf an gegebener Stelle noch zu erwähnende historische Vorarbeiten stützen kann. Anhand solcher Zeugnisse versuche ich, die historische Entwicklung in der Beurteilung des Traumphänomens und der Deutungsproblematik möglichst differenziert zu erfassen.

Der umfangreichste Teil der vorliegenden Arbeit ist dem konkreten Traumerleben der Menschen im Mittelalter in den rund zehn Jahrhunderten von 500 bis 1500 gewidmet. Hier stößt der Historiker auf die Schwierigkeit, daß er zwar mit entsprechendem Zeitaufwand eine unerwartet große Menge von Traumerzählungen ausfindig machen kann,

daß aber gerade autobiographische Erlebnisberichte, welche die zuverlässigste Grundlage für die geplante Inhaltsuntersuchung bilden würden, eher selten sind und zudem fast ausnahmslos aus den letzten drei Jahrhunderten des behandelten Zeitraumes stammen. Als Erklärung für die Lückenhaftigkeit autobiographischer Zeugnisse im Mittelalter könnte das schwache Ich-Gefühl in dieser Epoche angeführt werden, welches sich erst seit dem Hochmittelalter parallel zur stärkeren Betonung einer rationalen Argumentationsweise langsam zu entfalten vermochte.¹³ Außerdem lag die Überlieferung bekanntlich weitgehend in den Händen einer einzigen Gesellschaftsschicht, nämlich der Kleriker, da Laien normalerweise weder lesen noch schreiben konnten.

Im Rahmen dieser vorgegebenen Einschränkung auf den kirchlichen Personenkreis verfügen wir jedoch über eine erstaunliche Menge von Traumerzählungen, welche auf des jeweiligen Autors eigenen Erfahrungen beruhen. Das ist etwa der Fall bei Othlo von St. Emmeram, Bischof Thietmar von Merseburg, Abt Petrus Venerabilis von Cluny, Gerald von Wales, Adam de Salimbene, Margaretha Ebner und bei Kaiser Karl IV. Berichterstatter wie etwa die Äbte Petrus Venerabilis und Wibert von Nogent bezeugen neben ihren persönlichen Erfahrungen zusätzlich die Erlebnisse ihrer Mütter. Dazu kommen Heiligenviten, deren Detailreichtum nur auf persönliche Berichte von Augenzeugen oder auf Beobachtungen des Autors selbst zurückgehen können: so zum Beispiel die *Vita s. Wiboradae* des Dekans Ekkehard von St. Gallen und die *Magna vita s. Hugonis* des Adam von Eynsham, der in den letzten Lebensjahren des Heiligen dessen engster Vertrauter war. Wenn auch das Auswahlkriterium der größtmöglichen Nähe des Schreibers zum Traumerzähler nicht durchgehend berücksichtigt ist, so hat es doch wo immer möglich Beachtung gefunden und trägt wesentlich zur Vertrauenswürdigkeit der Quellenbasis bei. – Dennoch darf man nicht vergessen, daß es sich bei diesen Berichten um einen verschwindend kleinen Bruchteil der im Mittelalter von den Menschen am Morgen noch erinnerten Träume handelt. Die in schriftlicher Form überlieferten Traumerzählungen sind das Endprodukt einer bewußten Selektion; diese Auswahl enthält naturgemäß nur Beispiele, welche vom Inhalt her einen Sinn ergaben und zudem als

¹³ Vgl. zu diesem Problemkreis G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie, Frühmittelalter und Hochmittelalter*, Bd. II, 1–2 und Bd. III, 1, Frankfurt/Main 1955–59 sowie auch C. MORRIS, *The Discovery of the Individual 1050–1200*, London 1972.

besonders beeindruckend empfunden wurden. In diesem Zusammenhang muß auch die von modernen Traumforschern nachgewiesene Neigung des Menschen erwähnt werden, bei der schriftlichen Fixierung eigener oder fremder Träume unwillkürlich erzählerische Stringenz bzw. zusätzlichen Sinngehalt zu schaffen.

Um eine sinnvolle Bearbeitung des Themas überhaupt zu ermöglichen, wurde bei Beginn der Untersuchung der Traum von der hauptsächlich um religiöse Inhalte kreisenden Vision abgegrenzt. Über dieses für die Mentalitätsgeschichte des Mittelalters sehr bedeutsame Phänomen liegen – wie bereits gezeigt wurde – mehrere Studien und Untersuchungen vor, so daß eine Abtrennung vertretbar erscheint. In den Quellentexten findet man neben dem doppeldeutigen Begriff der „visio“, der mit Vision bzw. Traumgesicht übersetzt werden muß, für den Traum häufig das aus dem klassischen Latein übernommene „somnium“. Daneben treten auch Umschreibungen wie „in nocte videor“ oder „in sopore vidi“, welche sich eindeutig auf die im Schlaf geschauten nächtlichen Bilder, also auf Träume beziehen. Am schwierigsten einzuordnen sind Erzählungen, welche mit den Worten „mihi visum est“ gar keine Informationen über Zeit und Umstände der Offenbarung zu erkennen geben. Sehr oft handelt es sich dabei um Anspielungen auf die „visio“, welche gemäß antiker Schematisierungsversuche das von überirdischen Mächten stammende Traumorakel oder die nächtliche Schau mit Wahrheitsanspruch bezeichnete, die aber gleichwohl im Schlaf stattfand. Derartige Erzählungen sind grundsätzlich nur dann in die Untersuchung integriert worden, wenn es sich gemäß der geschilderten Situation höchstwahrscheinlich um Träume handelte, und wenn sie zudem einen Bezug auf die persönliche Lebenssituation des Träumers erkennen ließen. Angesichts der Fülle des zu bearbeitenden Stoffes läßt es sich vertreten, die Quellenkritik jeweils nur für einige wichtige Textzeugnisse eines größeren Themenkreises exemplarisch durchzuführen; im übrigen wird für die notwendigen Angaben auf die Anmerkungen verwiesen.

Allgemeine Schwierigkeiten einer unverzerrten Berichterstattung infolge ungenauer oder lückenhafter Traumerinnerung sind auch in der modernen Psychologie bekannt. Dazu käme ferner die speziell von FREUD und seinen Schülern beschriebene innere Zensur, welche den latenten, verborgenen Traumgedanken des Schlafers in einen manifesten Trauminhalt umwandeln soll, der dann die Grundlage für eine schriftlich fixierte Traumerzählung bilden würde. – Wir können den fragmentarischen Cha-

rakter der benutzten Quellentexte nicht leugnen; trotzdem scheint es sinnvoll, die zahlreichen und auch thematisch unterschiedliche Bereiche umfassenden Traumerzählungen zu einem Mosaik zusammenzufügen und das Wissen über das Mittelalter um einen bisher vernachlässigten Aspekt des menschlichen Erlebens zu erweitern.

2. DER SCHLAF ALS ALLTAGSERFAHRUNG

2.1. ZUR SOZIOLOGIE DES SCHLAFENS

Am Anfang einer Untersuchung über die Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter stellt man wohl am besten die Frage, wie die Menschen damals eigentlich geschlafen haben. Welche Unterschiede zu den Gewohnheiten unserer modernen Zivilisation lassen sich feststellen und wie wirkten sich andere Bräuche und Bedingungen allenfalls aus? – Bevor mögliche Antworten gesucht und diskutiert werden, sei hier noch auf die Schwierigkeit, geeignete Quellentexte für ein Thema aus der Privatsphäre des Einzelnen zu finden, hingewiesen. Direkte Auskünfte, die man heute mittels soziologischer Untersuchungsmethoden (z. B. Fragebogenversand an eine statistisch relevante Stichprobe aus der Bevölkerung und ergänzende persönliche Interviews) einholen würde, stehen dem Historiker selbstverständlich nicht zur Verfügung; der Forscher muß seine Informationen aus den verschiedenen Quellengattungen selbst zusammensuchen. Eine weiteres Problem besteht darin, daß die Menschen im Mittelalter wenig Veranlassung hatten, sich über scheinbar so unwichtige Dinge wie persönliche Schlafgewohnheiten oder die materielle Beschaffenheit ihres Nachtlagers schriftlich zu äußern. Es gilt also, die historischen Texte, seien es Biographien, Briefe, medizinische Anleitungen und Ratschläge, Klosterregeln oder anderes Material, durchzusehen und die eher spärliche Ausbeute mit zeitgenössischem Bildmaterial und archäologischen Fundstücken zu ergänzen.

Man kann von der Annahme ausgehen, daß im Mittelalter und schon in früheren Zeiten immer mehrere Personen im gleichen Raum schliefen. Die Wohnverhältnisse waren selbst in den städtischen Zentren bis ins 12. und 13. Jahrhundert sehr einfach, oft genug auch eng und ärmlich; eine Bauernhütte dürfte sogar bis zum 16. Jahrhundert selten mehr als einen oder zwei Räume aufgewiesen haben.¹⁴ Auch in materiell besser gestellten Kreisen bezog die Familie wohl mindestens während der kalten

¹⁴ J. KUCZYNSKI, *Geschichte des Alltags des deutschen Volkes*, Bd. 1 (1600–1650) Berlin Ost 1979, S. 330 f.

Jahreszeit eine gemeinsame Kammer, die man mit Kohlengluten oder einem offenen Feuer, seit dem 13. Jahrhundert auch mit einem steinernen Ofen zu heizen versuchte, und in der schon eine kleine Menschengruppe eine gewisse Wärme zu erzeugen vermochte. Solche praktische Gegebenheiten führten auch dazu, daß Betten, wo sie überhaupt vorhanden waren, von mehreren Personen miteinander benutzt wurden. Einer der wenigen Texte, die sich dazu explizit äußern, stammt aus der frühen Neuzeit, was seine Aussagekraft für die Verhältnisse im Mittelalter aber nicht mindert. Der Erzähler, Girolamo Cardano (1501–1576), war ein berühmter italienischer Arzt, Mathematiker und Philosoph, der sich in seiner Autobiographie auch an einige Kindheitserlebnisse erinnerte. In diesem Zusammenhang schrieb er wie folgt:

“Krankheitssymptome zeigten sich mannigfache. Das erste war, daß ich von meinem siebenten bis fast zum zwölften Jahre bei Nacht mich erhob und Schreie ausstieß, die aber keinen bestimmten Sinn hatten. Und hätten Mutter und Tante, zwischen denen ich schlief, mich nicht gehalten, so wäre ich öfters aus dem Bette gestürzt. So hatte ich nur heftiges Herzklopfen, das aber, sobald man die Hand darauf drückte, sich beruhigte, was das wesentliche Merkmal eines beschleunigten Atems ist.”¹⁵

Dieser Text deutet darauf hin, daß im Mittelalter und noch weit in die Neuzeit hinein Kinder von ihren nächsten Angehörigen zu sich ins Bett genommen wurden. Hier fanden sie normalerweise Wärme und Betreuung, wie es auch in Cardanos Beschreibung anklingt. Die Schattenseite dieser sympathischen Gewohnheit darf jedoch nicht verschwiegen werden: Immer wieder starben scheinbar wohlbehütete Kleinkinder und Säuglinge über Nacht in der elterlichen Lagerstätte. Die frühesten Hinweise auf solche Vorkommnisse stammen aus den Bußbüchern und Synodalakten. Dabei handelt es sich um Texte, in denen die Priester die

¹⁵ Girolamo Cardano, *De vita propria liber*. Amsterdam 1654, cap. 6, *De valetudine, At symptomata fuere varia, primum a septimo anno ad XII pene usque surgebam noctu, clamabam, sed nil explicite: et nisi mater et materta inter quas dormiebam me apprehendissent, saepius praecipitatus essem: tamen cor saliebat, ex compressa manu brevi subsidebat, id enim flatu proprium est*. Übers. v. H. HEFELE, Cardanos eigene Lebensbeschreibung 1914, Reprint München 1969, S. 28. – Zur modernen Interpretation dieses seltsamen Verhaltens siehe unten, Kapitel 2.4 der vorliegenden Arbeit.

möglichen Vergehen der Beichtenden und die Art und Dauer der zu erteilenden Buße verzeichnet fanden. Beispielsweise lautete in den Bestimmungen der Synode zu Mainz von 852 die Strafe für eine Frau, welche ihr Kind aus Unachtsamkeit im Schlaf erdrückt oder erstickt hatte, drei, und wenn es sich um einen noch ungetauften Säugling handelte, sogar fünf Jahre Kirchenbuße.¹⁶ Diese beinhaltete konkret den befristeten Ausschluß aus der religiösen Gemeinschaft während vierzig bzw. fünfzig Tagen und in den folgenden Jahren asketische Übungen wie strenges Fasten während den allgemeinen Bußtagen und den Wochen vor Ostern und Weihnachten. Solch harte Strafen trafen sicher auch völlig unschuldige Frauen, denn das Phänomen des plötzlichen Säuglingstodes war noch unbekannt und man suchte deshalb die Todesursache in jedem Fall bei einem Fehlverhalten der Mutter. Andererseits verwischten sich die Grenzen zwischen natürlicher Kindersterblichkeit, tragischem Mißgeschick bzw. Fahrlässigkeit und absichtlicher Tötung eines unerwünschten Säuglings sehr leicht, weil der Priester auf die Aussagen der Mutter als oft einziger Zeugin angewiesen war. Zwar war die Kirche seit dem frühen Mittelalter bemüht, dem Volk Achtung vor dem menschlichen Leben einzuprägen, doch hatte sie damit nur beschränkt Erfolg. Das Bußbuch des englischen Bischofs Bartholomäus von Exeter, das dieser Geistliche zwischen 1150 und 1170 verfaßt hatte, spricht ganz offen vom Tatbestand der absichtlichen Kindstötung. Es gab also selbst im 12. Jahrhundert noch Frauen, welche ihr Kind nicht ernähren konnten und es daher umbrachten.¹⁷

Die Verwendung einer Wiege für Kleinkinder wird erstmals im 8. Jahrhundert in der Lebensschilderung eines merowingischen Adelsheiligen bezeugt, und anfangs des 12. Jahrhunderts berichtet dann Abt Wibert von Nogent beiläufig über eine hölzerne Wiege mit Stroheinlage im Haushalt einer Bedienten seiner Mutter.¹⁸ Die meisten Mütter zogen es aber anscheinend vor, ihr Kleinkind im Erwachsenenbett zu wärmen und

¹⁶ Canon Hludowici Regis, cap. 9, Ed. W. HARTMANN, Die Konzilien der karolingischen Teilreiche, MGH LL Conc. III, S. 240–252; 247.

¹⁷ Bartholomäus von Exeter, Poenitentiale. Ed. A. MOREY, in ders., Bartholomew of Exeter – Bishop and Canonist: A Study in the 12th century, London 1937, S. 218. Zum Inhalt des Bußbuches und zur Entstehungszeit vgl. MOREY, S. 172 ff. – Die Bußbestimmungen für absichtliche Kindstötung gehen auf das Konzil von Elvira (313) zurück; der Bischof entnahm sie den Dekretalen (XV,164) des Ivo von Chartres, PL 161, Sp. 894.

¹⁸ Vita Pardulfi, Ed. B. KRUSCH, MGH SS rer. Merov. 7, repr. 1979, S. 37. –

mit ihm während der Nacht in engstem Kontakt zu bleiben. Daher wies noch im Jahre 1236 der englische Bischof Grosseteste die Diakone seiner Diözese Lincoln in zwei Rundbriefen unter anderem an, sie sollten die Mütter und Ammen ermahnen, Kinder wegen der immer vorhandenen Erstickungsgefahr nicht zu sich ins Bett zu nehmen.¹⁹ Erst im Verlauf des Spätmittelalters hat sich gemäß dem Zeugnis von bildlichen Darstellungen der Gebrauch von hölzernen Wiegen für Wickelkinder allmählich durchsetzen können (vgl. Abb. 10).

Es versteht sich von selbst, daß nicht nur Mütter ihre Kinder zu sich ins Bett nahmen, sondern daß auch Ehegatten die selbe Lagerstätte teilten. Bemerkungen darüber oder Bilder, welche uns einen Einblick in die Privatsphäre von Mann und Frau gewähren, sind begreiflicherweise selten. Immerhin malte ein anonymer Künstler 1519 auf einer Tafel des Maria Zeller Wunderaltars eine Traumerscheinung des hl. Wenzel, welcher dem an Händen und Füßen gelähmten Markgrafen Heinrich von Mähren und seiner Gemahlin Genesung durch die Fürsprache der Hl. Jungfrau versprach (vgl. Abb. 1). Die außergewöhnliche Situation der Ankündigung eines Heilungswunders schließt freilich eine erotische Deutung der dargestellten Szene aus; die fast völlig entblößten Oberkörper des nebeneinander ruhenden Paares zeugen vielmehr von der im Mittelalter üblichen Gewohnheit, sich ohne Kleider²⁰ schlafen zu legen, wobei

Wibert von Nogent, *De vita sua sive monodiae*. Lat. franz. Ed. E. LABANDE (= *Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age* 34) Paris 198 1, lib. I, cap. 21, S. 174.

¹⁹ Robert Grosseteste. *Epistolae*. Ed. H. R. LUARD, RBSS 25, Repr. 1965, S. 72 f. und 154 ff. Dieser letzte Brief wird vom Herausgeber aufs Jahr 1238 datiert. – Eine Zusammenfassung der kanonistischen Betrachtungsweise solcher Vorfälle bietet S. KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX.*, Vatikan 1935, repr. 1961, S. 116 ff. Seit dem 12. Jahrhundert bauten die Kirchenrechtler die Lehre der Bußbücher in bezug auf die Kindstötung aus; sie unterschieden meistens die vorsätzliche oder grobfahrlässige Tötung von der mit keiner objektiven Schuld verbundenen leichtsinnigen Verhaltensweise, wie sie das Zusammenschlafen mit Kleinkindern in einem Bett darstellte. Die weltliche Gerichtsbarkeit hingegen dürfte nach versehentlichem Erstickern von Säuglingen nur in seltenen Ausnahmefällen aktiv geworden sein.

²⁰ Zum unbefangenen Verhältnis zur körperlichen Nacktheit im Mittelalter und einem anhand von Textbeispielen dokumentierten 'Vorrücken der Schamgrenze' in der Zeit bis zum 19. Jahrhundert vgl. N. ELIAS, *Über den Prozeß der Zivilisation: Soziogene-*

man allenfalls den Kopf mit einer Nachtmütze gegen Kälte schützte (vgl. Abb. 1, 2).

Nahe Verwandte konnten, sofern sie im selben Haushalt lebten und nicht sehr vermögend waren, sehr wohl *zusammen ein Bett* benutzen. Dies war für Kinder und ledige Geschwister gewiß die Regel. Unter besonderen Umständen legten sich im Mittelalter aber auch fremde Menschen miteinander in eine Bettstatt. So waren Pilger und arme Reisende oft darauf angewiesen, in Herbergen und Gasthöfen ein billiges Nachtlager zu finden. Gewährung von Unterkunft und Verpflegung gegen finanzielle Entschädigung wurden offenbar im 12. und 13. Jahrhundert üblich und damit quellenmäßig erfaßbar. In Rom kam es beim großen Wallfahrtsgedränge anlässlich der Heiligen Jahre von 1300 und 1350 sogar zu Klagen, daß gierige Wirte die vorhandenen Betten nicht wie üblich mit zwei bis drei, sondern im Extremfall mit bis zu sechs Personen belegten.²¹ Ähnliche Zustände herrschten wahrscheinlich in den Hospizien, in denen materiell bedürftige Kranke und Alte gepflegt und betreut wurden. Wenigstens in Zeiten der Not, wenn Epidemien und Seuchen grassierten, war man gezwungen, mehrere Patienten in *ein Bett* zu legen. Ein Ausschnitt aus einem um 1520 entstandenen Freskenzyklus in der Deutschordenskirche von Frankfurt-Sachsenhausen illustriert diese Situation in sehr eindrücklicher Weise (vgl. Abb. 3). Die heilige Elisabeth von Thüringen wird hier als aufopfernde Pflegerin in dem von ihr gegründeten Armenspital dargestellt. Sie steht vor einem erstaunlich breiten Holzbett, in welchem mehrere ausgemergelte Kranke nebeneinander liegen.

Die angeführten Indizien zeigen deutlich, daß es die Intimität unserer heutigen Schlafzimmer im Mittelalter nicht gab. Eine Tabuisierung der Sexualität, wie sie die moderne Gesellschaft besonders Kindern gegenüber kennt, konnte sich unter den damaligen Umständen kaum so ausgeprägt entwickeln.

tische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. 1, Frankfurt/Main ³1976, S. 219–230. Dagegen hat sich mit historisch weniger zwingenden Argumenten H. P. DUERR gewandt: Nacktheit und Scham (=Der Mythos vom Zivilisationsprozeß 1) Frankfurt/Main 1988, S. 177–196.

²¹ L. SCHMUGGE, Zu den Anfängen des organisierten Pilgerverkehrs und zur Unterbringung und Verpflegung von Pilgern im Mittelalter, in: H.C. Peyer (Hg.), Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter (=Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquium 3) München 1983, S. 37–60; 52.



Abb. 1: Traumerscheinung des hl. Wenzel, der dem Markgrafen von Mähren die Heilung verspricht. Tafelbild des Großen Mariazeller Wunderaltars, um 1520. Graz, Landesmuseum Joanneum, Inv. Nr. 390.



Abb. 2: Vigila – Das Wachen. Das Hausbuch der Cerruti,
Bildfassung des Tacuinum sanitatis, 14. Jh.



Abb. 3: Elisabeth bei den Kranken im Hospitalsaal.
Wandfries aus der Deutschordenskirche in Frankfurt-Sachsenhausen,
um 1520.

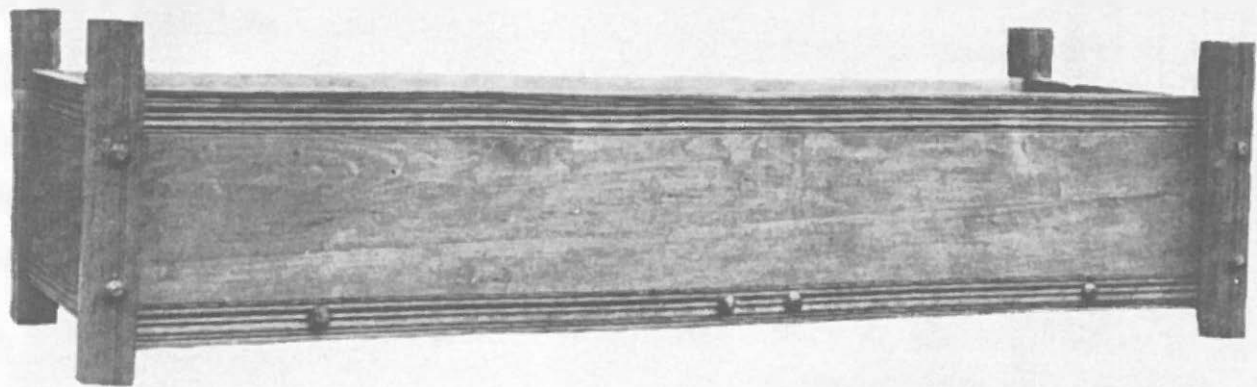


Abb. 4: Alemannischer Bettsarg.
Archäologisches Fragment von Oberflacht, Kreis Tuttlingen, Grab 74.



Abb. 5: Darstellung eines Kistenbettes: Ein Engel erscheint Josef im Traum.
 Illumination des "Codex Egberti", Reichenauer Schule, 10. Jh.
 Stadtbibliothek Trier, Ms. 24, qt. 61.

Der unvermutete Tod eines Kleinkindes wurde auf versehentliches Erdrücken oder Ersticken zurückgeführt und zumindest von kirchlicher Seite hart bestraft. Trotzdem spiegelte und verstärkte die gemeinsame Lagerstätte und der gemeinsame Schlafraum auch das Gefühl des Schutzes und der Geborgenheit, welches die Familie als festgefügtter Sozialverband ganz selbstverständlich vermittelte. Im Gegensatz dazu besitzt heute in westlich-zivilisierten Verhältnissen nicht nur praktisch jeder Mensch ein eigenes Bett, sondern der Trend geht parallel zur allgemein beobachtbaren Individualisierung dahin, daß schon bald alle Erwachsenen, ja sogar Kinder einen eigenen Schlafraum beanspruchen.

* * *

Im folgenden soll versucht werden zu beschreiben, wie ein Bett im Mittelalter konkret aussah. Dabei erweist es sich als notwendig, zeitlich und sozial zu differenzieren. Die erste Verwendung einer Liege als Luxusgegenstand der Pharaonen ist in Ägypten durch Grabfunde schon im dritten vorchristlichen Jahrtausend bezeugt.²² Die Griechen und Römer gebrauchten ihre Ruhemöbel zum Schlafen, zum Essen und auch zum Aufbahnen Verstorbener; die Verwendung von einfachen Betten verbreitete sich damals im ganzen Mittelmeergebiet.²³ Wenigstens nördlich der Alpen dürfte aber der Besitz eines Holzbettes für längere Zeit der sozialen Oberschicht vorbehalten gewesen sein; die einfachen Leute schliefen wahrscheinlich auf Strohsäcken am Boden. Genauere Kenntnisse über die Lagerstätten der Adligen im Frühmittelalter verdankt man vor allem den Grabungen von Oberflacht im Kreis Tuttlingen (Württemberg) aus den Jahren 1846 und 1933/34.²⁴ In diesem alemannischen Gräberfeld lagen rund die Hälfte der Toten in schlichten Baumsärgen; bei etwa zehn Prozent der Bestattungen ruhten die Verstorbenen nach Ansicht von PAULSEN in ihren eigenen Betten, denen man lediglich die Holzfüße

²² LMA, Bd. 1, Zürich 1980, Sp. 2087: K. CSILLERY.

²³ Eine ausführliche Materialzusammenstellung zu dieser dreifachen Nutzungsweise in der Antike bietet der *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Bd. 3, Paris 1904, S. 1014–1023: P. GIRARD.

²⁴ Zusammenfassend vorgelegt wurden die Ergebnisse dieser Grabungen von P. PAULSEN – H. SCHACH-DÖRGES unter dem Titel: *Holzhandwerk der Alamannen*, Stuttgart 1972.

abgenommen und hie und da noch einen Holzdeckel hinzugefügt hatte.²⁵ Abbildung 4 zeigt einen solchen nach archäologischen Fragmenten rekonstruierten Bettsarg, während es sich beim Kistenbett in Abbildung 5 um eine Illumination aus dem Kodex Egberti handelt, welcher während des 10. Jahrhunderts im Kloster Reichenau entstand. Der Vergleich macht deutlich, daß dieser einfache Möbeltyp mindestens dreihundert Jahre lang unverändert in Gebrauch blieb. Besonders kostbar gearbeitete Lagerstätten wiesen an Seiten und Enden statt Brettern feingedrechselte Säulenreihen auf und waren teilweise sogar bemalt und mit Stoff bespannt (vgl. Abb. 6). Außerdem konnte man in Oberflacht Reste der Ausstattung dieser frühen Bettform beobachten. Die 'Matratze' bestand aus einer Polsterungsschicht aus Stroh, Schilf, Moos oder Laub, worüber ein leinernes Tuch gelegt wurde. Dazu kam ein Kopfpolster und, je nach Jahreszeit, eine Pelz- oder Stoffdecke.²⁶

In der Karolingerzeit konnten sich hochadelige Personen noch einer weitergehenden Bequemlichkeit erfreuen. Die Anweisungen über die Ausstattung und Vorratshaltung in den Königspfalzen Karls des Großen enthalten eine Auflistung des Bettzeugs, welches für den Herrscher und seine Begleiter bereit gestellt werden mußte. Hier werden allgemein Decken, Federkissen und Leintücher erwähnt, während einzelne Inventare sogar Matratzen, federgefüllte Kopfkissen und Betttücher, Nackenrollen, Decken und Steppdecken verzeichnen.²⁷ – Ein durch die Kargheit des schriftlichen Quellenmaterials bedingter Sprung ins 13. Jahrhundert zeigt, daß sich im Aufbau des Bettes kaum etwas geändert hat. Der Zisterziensermönch Caesarius von Heisterbach (ca. 1180–1240) beschreibt in einer Episode seiner vor allem kulturhistorisch interessanten Mirakelsammlung eine zu dieser Zeit in *adligen Kreisen* Frankreichs gebräuchliche Lagerstätte. Auf dem aus rohen Holzplanken gezimmerten Bettgestell lag ein Strohpolster und darüber ein Leintuch; die wohl

²⁵ PAULSEN, S. 25. – Allerdings sind diese Totenbetten nur ca. 50 cm breit, so daß es sich wohl entgegen der Meinung der Autoren doch eher um extra gefertigte Särge handeln dürfte, die in ihrer Grundform den damalige Betten jedoch zweifellos entsprachen.

²⁶ PAULSEN, S. 27 f.

²⁷ Capitulare de villis, cap. 42. Ed. C. BRÜHL (=Dokumente zur dt. Gesch. in Faks. Reihe 1 Mittelalter 1) Stuttgart 1971. Die Inventare von Annapes und Triel, in: Capitularia regum Francorum. Ed. A. BORETIUS, MGH LL Cap., repr. 1960, Bd. 1, S. 254.

ebenfalls vorhandenen Decken und Kissen werden in diesem Text nicht erwähnt.²⁸

Der wirtschaftliche Aufschwung und die soziale Differenzierung führten seit dem hohen Mittelalter dazu, daß auch Menschen, die nicht der herrschenden Oberschicht angehörten, einen gewissen Besitz ansammeln konnten. Daher vermute ich, daß auch einfachere Familien in städtischen Wohnverhältnissen über wenigstens eine hölzerne Bettstelle verfügten. Reiche, seien es nun Adlige oder begüterte Kaufleute, tendierten ihrerseits dazu, die Lagerstätten noch bequemer und gleichzeitig auch repräsentativer zu gestalten. Eine weichere Liegefläche erhielt man beispielsweise, indem man die horizontal tragenden Bretter durch gespannte Lederriemen ersetzte. Die Konstruktion eines solchen Spannbetts wird in einer Zeichnung aus dem "Hortus Deliciarum" (vgl. Abb. 7) am Kopfende wenigstens angedeutet. Ferner kannte man anscheinend schon seit dem 11. Jahrhundert ein Stoffdach mit Vorhang, um die Zugluft sowie Ungeziefer abzuhalten und innerhalb des allgemeinen Wohnraumes eine Abtrennung herzustellen. Daraus entwickelte sich im 14. Jahrhundert in Mitteleuropa ein hölzerner Halbhimmel mit Vorhang (vgl. Abb. 1); seit Ende des 15. Jahrhunderts gab es in Italien Baldachine mit vier Holzsäulen, die dann häufig gedrechselt oder geschnitzt wurden (vgl. Abb. 2).²⁹

* * *

²⁸ Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum* libri XII, lib. X, cap. 34. Ed. J. STRANGE, Köln 1922, Bd. 2, S. 242. Diese Sammlung von Wundererzählungen und Visionsberichten entstand in erzieherischer Absicht; sie sollte den Mönchen zur religiösen Unterweisung und Erbauung dienen. Heute weiß man Caesarius' Werk trotz des legendenhaften Charakters als ergiebige Quelle für kultur- und sozialgeschichtliche Fragestellungen zu schätzen. – Ergänzend soll hier noch auf den ebenfalls im 13. Jahrhundert schreibenden Salimbene de Adam verwiesen werden. In seiner Chronik (Ed. G. SCALIA, Bari 1966, Bd. 2, S. 798) berichtet er von Frauen, die bei einem Erdbeben aus Furcht vor weiteren Erdstößen ihre Betten in einfache, nur mit Stroh gedeckte Hütten trugen. Es dürfte sich demnach bei diesen Lagerstätten wohl um Stroh- oder Laubsäcke sowie Leintücher gehandelt haben. Ferner erwähnt Salimbene (Bd. 2, S. 883) ein Federkissen, welches ein gedungener Mörder in der Schlafkammer seines Opfers vorfand und zu dessen Erstickung verwendete.

²⁹ LMA, Sp. 2087: K. CSILLERY. Vgl. auch D. SCHWARZ, *Sachgüter und Lebensformen: Einführung in die materielle Kulturgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit* (=Grundlagen der Germanistik 11) Berlin 1970, S. 49 f.

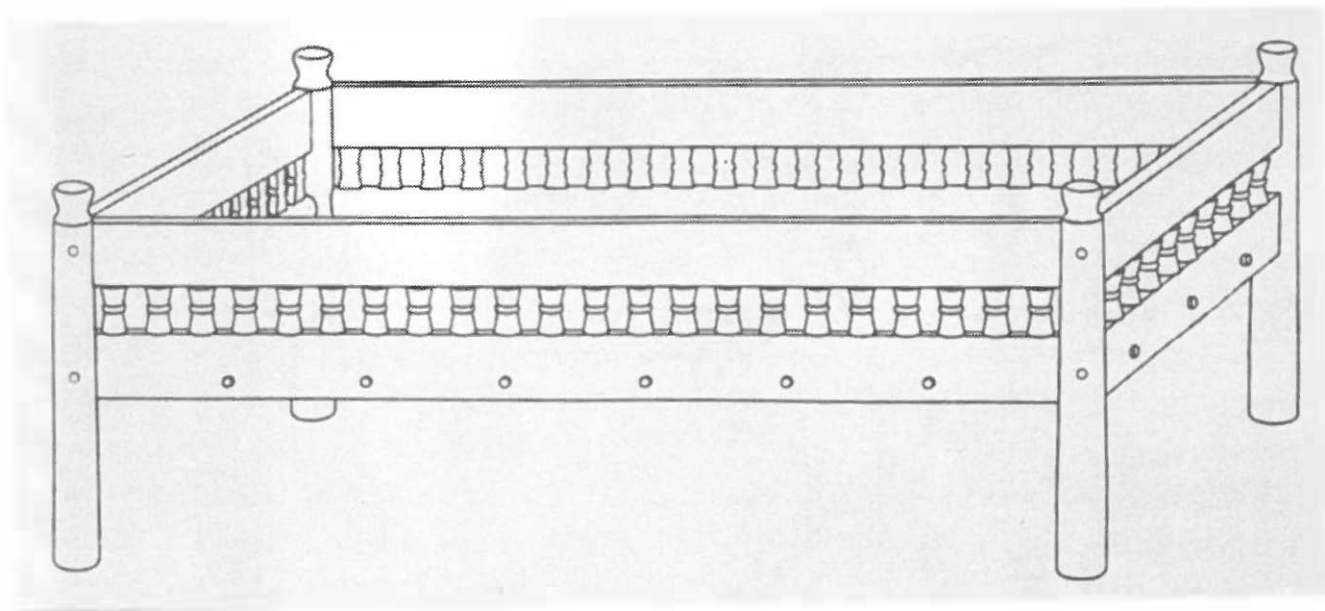


Abb. 6: Alemannisches Rahmenbett mit Säulengeländer.
Rekonstruktion von Fundstücken aus Oberflacht.

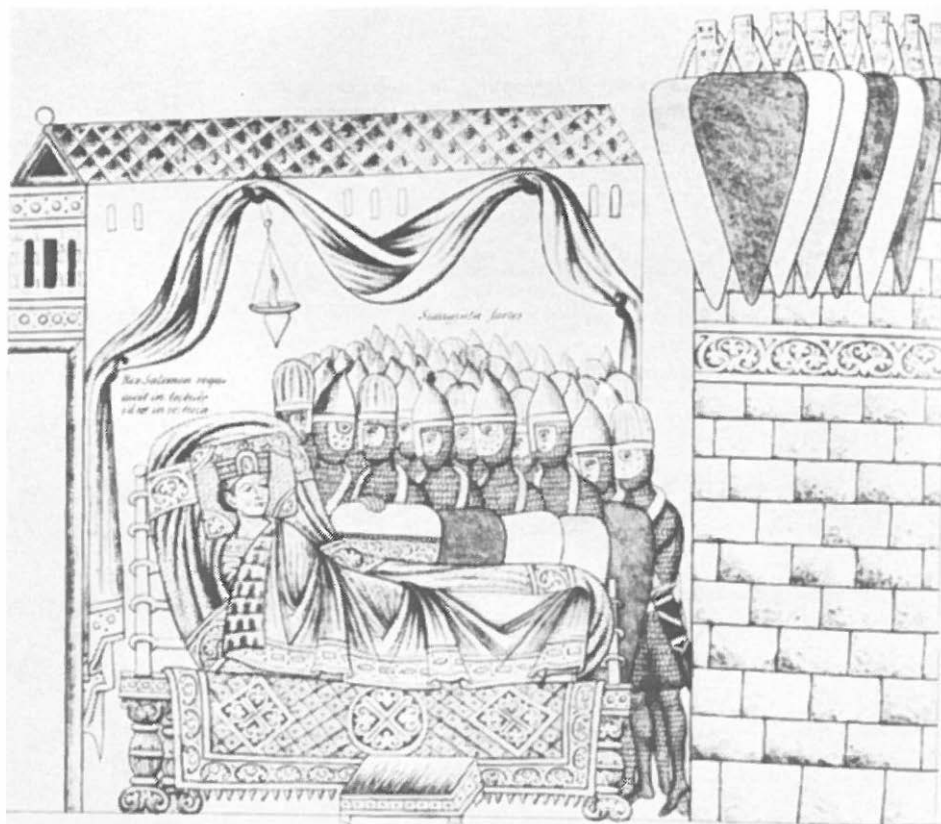


Abb. 7: Salomons Prunkbett, Durchpauskopie des verbrannten "Hortus Deliciarum" der Herrad von Landsberg, 12. Jh. Bibliothèque nationale, Paris.

Abschließend wenden wir uns den materiellen Gegebenheiten des Schlafes in den mittelalterlichen Klöstern zu. Erfreulicherweise sind die Textbelege hier etwas zahlreicher, denn das Zusammenleben von Ordensleuten wurde seit jeher durch bindende Vorschriften bis in kleinste Einzelheiten geregelt.³⁰ Der hl. Benedikt (ca. 480–547) legte grundsätzlich fest, daß jeder Mönch eine eigene Lagerstätte, bestehend aus Bodenmatte, Tuch, Decke und Kopfpolster, zugewiesen erhalten sollte.³¹ Wichtig war ihm ferner, daß die religiöse Gemeinschaft zusammen im selben Raum schlief; wo die Anzahl der Mönche zu groß schien, erlaubte Benedikt eine Aufteilung in Gruppen zu zehn oder zwanzig Personen.

In den Gebieten nördlich der Alpen war freilich eine Anpassung an die klimatischen Verhältnisse unumgänglich. So dürfte es hier sehr bald üblich gewesen sein, daß sich die Mönche des Nachts mit wärmenden Fellen zudeckten. Die bei den cluniazensischen Benediktinern im Hochmittelalter allgemein beobachtbare Liebe zum Prunk zeigte sich auch bei Bettzeug und Kleidung, wo sich eigentlicher Luxus entwickelte. Dies wird klar bezeugt durch die Reformstatuten des Abtes Petrus Venerabilis von Cluny (1094–1156). Als oberster Leiter aller Priorate sah sich Petrus nämlich gezwungen, sowohl mehrfach gefaltete und farbige Decken als auch teures Pelzwerk ausdrücklich zu verbieten. Statt Schafs- oder Ziegenfellen oder den vom Abt gerade noch geduldeten Iltispelzen wußten sich die Mönche offenbar modische Marder- oder Raubkatzenfelle aus Spanien zu beschaffen. Diese, der mönchischen Armut zuwiderlaufende Begehrlichkeit hatte nach den Erfahrungen des Abtes sogar dazu geführt, daß sich selbst reiche Cluniazenser-Priorate durch den damit

³⁰ Die beste Darstellung des alltäglichen Klosterlebens auf Grund erschöpfender Quellenstudien stammt von Gerd ZIMMERMANN, *Ordensleben und Lebensstandard: Die Cura Corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters* (=Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens 32) Münster 1973. Weniger gründlich und öfters tendenziös beschönigend, aber dafür nicht nur auf Benediktiner und Zisterzienser beschränkt, ist das Werk von Léo MOULIN, *La vie quotidienne des religieux au Moyen Age: X^e – XV^e siècle*, Paris 1978.

³¹ Diese Bestimmung lautet im lateinischen Originaltext: *Stramenta autem lectorum sufficiant matta, sagum et lena et capitale* (Ed. R. HANSLINK, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 75, Wien 1960), wobei in späteren Statuten dann auch andere Ausdrücke verwendet wurden, vgl. diese bei ZIMMERMANN, *Cura Corporis*, S. 143 f.

verbundenen finanziellen Aufwand regelrecht verschuldeten und ärmere Niederlassungen deshalb dem wirtschaftlichen Ruin zusteueren.³²

Erstaunlicherweise gab es in vielen Klöstern schon seit der Zeit Karls des Großen nicht nur Kopfkissen mit Federfüllung, sondern für den Ausnahmefall der Krankheit richtige Federbetten. Deren Gebrauch blieb allerdings im Reformzentrum Hirsau, aber auch bei Zisterziensern und Bettelorden, den geschwächten Schwerkranken vorbehalten, wie es aus den gegen Mißbräuche gerichteten Bestimmungen hervorgeht.³³ Wenn der in den Statuten etwa verwendete Ausdruck "super culcitra" vermuten läßt, daß diese Federbetten als Polsterung und nicht wie heute als wärmende Decke benützt wurden, so fragt man sich natürlich, auf welcher Unterlage die Ordensleute denn normalerweise schliefen. Die Binsen- oder Strohmatte der ursprünglichen Benediktinerregel wurden schon bald durch die im Mittelalter bei einfachen Leuten gebräuchlichen Stroh- oder Laubsäcke ersetzt. Wo aber nur eine lose Stroh- oder Heuschüttung unter einem rauen Tuch erlaubt war, zwangen schließlich praktische Gesichtspunkte zur Verwendung von Kistenbetten (vgl. Abb. 4 u. 5), deren Inhalt laut verschiedenen Klosterkonstitutionen jeweils einmal pro Jahr erneuert wurde.³⁴ – In den Eremitengemeinschaften Italiens, aber auch in den neuen Orden des 12. und 13. Jahrhunderts versuchten die Brüder, den asketischen Forderungen des hl. Benedikt wieder vermehrt nachzuleben. In diesen Klöstern schlief man auf dem bloßen Fußboden, auf Matten oder auf einem Brett mit etwas Stroh, hie und da auch auf einem Strohsack. Zum Zudecken gab es eine Woldecke oder ein Schaffell; die in bessergestellten weltlichen Kreisen gerne benutzten Bettlaken aus Leinen blieben hingegen bei Mönchen und Bettelbrüdern vorerst verpönt.³⁵

Ein wesentlicher Unterschied zum Verhalten von Leuten weltlichen

³² Statuta Petri Venerabilis. Ed. G. CONSTABLE, CCM 6, cap. 17 u. 18, S. 55 f.

³³ ZIMMERMANN, Cura Corporis, S. 144 und Quellenbelege ebenda S. 456. Beispielsweise galt für alle gesunden Angehörigen des Dominikanerordens die Dist. I, cap. 9: *Super culcitra non dormiant fratres nostri, nisi forte stramen vel aliquid tale, super quod dormiant, habere non possint. Cum tunica et caligis cincti dormiant. Super stramina et laneos et saccones dormire licebit. (...) Qui autem culcitram petierit, ieiunet unam diem in pane et aqua.* Zitiert nach A. H. THOMAS, De oudste constituties van de Dominicanen (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 42) Leuven 1965, S. 320 f.

³⁴ ZIMMERMANN, S. 145; Quellenbelege ebenda S. 456.

³⁵ MOULIN, Vie quotidienne, S. 167.

Standes bildete die ebenfalls schon von Benedikt begründete Sitte des Schlafens in Kleidern. Ob der Mönch wirklich nur gerade das Obergewand ablegen durfte, oder ob er noch ein zusätzliches Hemd für die Nacht zur Verfügung hatte, wichtig war die Tatsache, daß er nicht nackt schlief. Damit sollte die Wahrscheinlichkeit einer erotischen Empfindung vermindert werden. Sogar im Schlaf soll der Mönch nach der Anweisung eines wohl fälschlich dem hl. Bernhard von Clairvaux zugeschriebenen, anonymen Textes eine gewisse Kontrolle über seinen Körper bewahren und nicht etwa die Beine ungebührlich nahe an den Schoß ziehen oder die Arme ungeordnet hängen lassen:

„Deshalb ruhen wir ja bekleidet und gegürtet, damit wir nicht die Möglichkeit haben, die Hand frei auf dem nackten Körper herumwandern zu lassen, und damit wir um so eher zum Gebet oder zum Aufstehen bereit sind.“³⁶

Das Bestreben, alle sexuellen Versuchungen zu vermeiden, macht auch die Vorschrift verständlich, wonach jeder Ordensangehörige eine eigene Lagerstätte, und sei sie auch noch so ärmlich, zugewiesen erhielt. Es galt ja, gleichgeschlechtliche Kontakte unter Klosterinsassen nach Möglichkeit zu verhindern, denn solche Fehlritte wogen nach christlichen Moralvorstellungen besonders schwer.³⁷ Dieser strenge Sittenkodex erklärt auch das hartnäckige Festhalten am gemeinsamen Schlafsaal. Das enge Zusammenleben in der Gruppe ermöglichte nämlich eine gegenseitige

³⁶ Ps.-Bernardus, *Opusculum in Verba* „Ad quid venisti“, PL 184, Sp. 1190–98; cap. 10, *De modo cubandi seu dormiendi*, Sp. 1193: *Cum propter hoc vestiti iaceamus et cincti, ut non habeamus potestatem circumducendi manus huc et illuc in nudo corpore, et magis parati simus ad orationem vel ad surgendum.* Übers. d. Verfasserin. – Dieser kleine Schriftkommentar erläutert einige Grundregeln des Klosterlebens und ist an eine nicht näher identifizierbare Nonne gerichtet.

³⁷ Eine solche Interpretation kann sich zum Beispiel auf den „Liber Ghomorrianus“ des Kirchenreformers Petrus Damiani (=Opusculum VII, PL 145,) stützen, der hier besonders in cap. 14–16, Sp. 172 ff. tatsächliche Verirrungen von Priestern und Mönchen schonungslos geißelt und entsprechend harte Strafen fordert. – Die anfangs des 13. Jahrhunderts im Benediktinerkloster Montecassino entstandenen *Statuta Casinensia* drohen sogar ausdrücklich mit Prügelstrafe und Zwangsfasten für denjenigen Mönch, der im Bett eines Mitbruders gefunden würde. *Statuta Casinensis*, Ed. T. LECCISOTTI, C. BYNUM CCM 6, S. 226, II De poenis, 142: *Qui in uno stratu cum alio domierit, unde quadraginta verbera accipiat et septem diebus panem et aqua comedat.*

Kontrolle, und zudem brannte nachts im Dormitorium immer ein Licht. Während die eremitischen Gemeinschaften in Italien schon seit dem Beginn des 11. Jahrhunderts Einzelzellen kannten, lassen sich in den übrigen Orden erst seit dem 13. Jahrhundert Versuche feststellen, die Schlafplätze durch Stellwände oder Vorhänge voneinander zu trennen. Kälte und Zugluft im ungeheizten Schlafsaal, aber auch ein vielleicht im Spätmittelalter allgemein zunehmendes Bedürfnis nach einem Minimum von Privatsphäre führten schließlich dazu, Zellen mit festen Mauern zu bauen. Doch noch Papst Benedikt XII. (1334–1342), ursprünglich selber Zisterziensermönch, befahl diesem Orden unter Strafe der Exkommunikation, alle inzwischen erstellten Einzelzellen abzureißen.³⁸ Indem man die Zelle als Raum mit Tür und Schloß definierte, gelang es aber mancherorts die geltenden Bestimmungen zu unterlaufen, bis dann in der Mitte des 16. Jahrhunderts die Einzelzelle für alle Orden offiziell gestattet wurde.³⁹

2.2. SCHLAFRHYTHMUS

Im Mittelalter bestimmte das natürliche Tageslicht weitgehend die Aktivitäts- und Ruheperioden der Menschen. Mit Kienspanfackeln, Talglichtern und Wachskerzen ließ sich die nächtliche Dunkelheit zwar notdürftig erhellen, doch an regelmäßige Arbeit nach Sonnenuntergang, wie wir sie heute kennen, war damals nicht zu denken. Nur bei Festen oder in anderen Ausnahmefällen zögerte man mit Hilfe von künstlicher Beleuchtung das Schlafengehen hinaus. Diese Anpassung des Tagesablaufs an die natürlichen Bedingungen war so selbstverständlich, daß sich schriftliche Bemerkungen darüber nur selten finden. Immerhin entwickelte Hildegard von Bingen (1098–1179) erste theoretische Überlegungen dazu in ihrem Werk „*De operatione Dei*“. Die Äbtissin versuchte darin, Gottes Wirken in der Welt zu erklären; Wachen und Schlafen entsprechen nach dieser Anschauung dem von Gott gewollten Wechsel von Tätigkeit und Erholung. Das Leben auf der Erde werde durch den Sonnenrhythmus, d. h. die regelmäßige Wiederkehr des Lichtes erhalten.⁴⁰ Umge-

³⁸ MOULIN, *Vie quotidienne*, S. 167: sogenannte *Constitutio Benedictiana* von 1335: *Fulget sicut stella matutina*.

³⁹ R. SCHNEIDER, *Lebensverhältnisse bei den Zisterziensern*, in: *Klösterliche Sachkultur des Spätmittelalters*, Wien 1980, S. 43–72; 50.

⁴⁰ Hildegard von Bingen, *Liber divinorum operum simplicis hominis*. PL 197, Sp.

kehrt benötige der Mensch auch den Schlaf, um bei Kräften zu bleiben; schließlich hat der Winter nach Hildegards Auffassung die gleiche Funktion für die pflanzliche Welt wie die nächtliche Ruhephase für Mensch und Tier.⁴¹

In der kalten Jahreszeit dauert die Dunkelheit länger und die Menschen schliefen vermutlich entsprechend länger. Tag und Nacht zählten seit der römischen Epoche je zwölf 'Stunden', die man mit Sonnenuhren, Sand- oder Wassergläsern maß. Diese Intervalle wurden durch gelegentliches Umstellen der Zeitmesser den jahreszeitlich bedingten Schwankungen der Tagesdauer angepaßt. Daraus ergaben sich beispielsweise im Sommer tagsüber längere Maßeinheiten, die sogenannten "hores inaequales", nach welchen dann der Ablauf von Arbeit, Essen und Schlaf grob geordnet werden konnte.⁴² Dieses System wurde im 14. Jahrhundert zugunsten der noch heute verwendeten gleichmäßigen Zeiteinteilung aufgegeben. Voraussetzung dafür war aber die Erfindung von Uhren, welche vom Tageslicht unabhängig waren. Solche mechanische Zeitmesser wurden erstmals gegen Ende des 13. Jahrhunderts in England bezeugt.⁴³

Obwohl die Dauer der nächtlichen Ruhephase also weitgehend von den natürlichen Gegebenheiten abhing, stellten sich Ärzte gelegentlich die Frage, wann und wie lange der Mensch grundsätzlich schlafen solle. Die früheste Äußerung entstammt dem "Tacuinum Sanitatis" des El-bochasim de Baldach (gest. um 1064). In seinen im 13. Jahrhundert in Sizilien ins Lateinische übertragenen Ratschlägen für die Gesundheit empfahl dieser Arzt acht Stunden zu schlafen und zwar zwischen den ersten beiden und den letzten beiden Stunden der Nacht.⁴⁴ Der jüdische Gelehrte Mosche ben Maimon (1135–1204), Maimonides ge-

739–1038. Ich paraphasiere die dt. Übersetzung: Welt und Mensch, von H. SCHIPPERGES, Salzburg 1965, S. 94.

⁴¹ Ebenda, S. 153, Siehe dazu auch unten, Kapitel 2.3.2 der vorliegenden Arbeit.

⁴² Ph. CONTAMINE, *La vie quotidienne pendant la guerre des cent ans*, Paris 1976, S. 33 f. Vgl. dazu auch D. SCHWARZ, *Sachgüter u. Lebensformen*, S. 154 f.

⁴³ CONTAMINE, *La vie quotidienne*, S. 36.

⁴⁴ Das Hausbuch der Cerruti, Bildfassung des Tacuinum sanitatis. Dt. Faks. Übers. und eingeleitet von F. UNTERKIRCHER (=Codices Selecti 6) 2 Bde., Graz 1966/67, Bd. 2, S. 5–6 u. 132 (vgl. auch Abb. 2, 12 u. 13 dieser Arbeit). Dieses Werk befaßt sich hauptsächlich mit der Zuträglichkeit bestimmter Speisen und stützt sich auf die antike Säftelehre. Es ist uns heute in neun arabischen und siebzehn lateinischen Manuskripten sowie in fünf Bilderhandschriften überliefert, vgl. dazu Bd. 2, S. 3–5.

nannt, schrieb in seinem "Regimen sanitatis", man solle sich mit oder kurz vor der Sonne erheben.⁴⁵ Die ideale Schlafdauer betrug seiner Ansicht nach genau acht Stunden, oder – anders ausgedrückt – ein Drittel des Vierundzwanzig-Stunden-Tages.⁴⁶ Einige Anweisungen zur Gestaltung der Ruhezeit sind ferner von Arnald von Villanova (1234–1311) überliefert. Er wirkte zeitweise als Leibarzt der Könige von Aragon sowie des Papstes Bonifaz VIII. und hatte seit 1291 einen Lehrstuhl an der Universität von Montpellier inne, wo er seine umfassenden medizinischen Kenntnisse weitergeben konnte. Seiner Meinung nach merkt jeder in der Tugend der Mäßigkeit geübte Mensch durch Selbstbeobachtung rasch, wieviel Schlaf er braucht. Als Faustregel könne gelten, daß man etwa gleich viel Ruhezeit wie Wachzeit benötige. Arnald empfahl aber, diesen Ratschlag nach Alter, Grundtemperament und Wetterlage zu modifizieren. Zu Bett solle man sich abends legen, denn die Nacht sei infolge der dann herrschenden Dunkelheit, wegen der geringeren Wärme und wegen der größeren Ruhe geeignet zur Regeneration von Seele und Körper.⁴⁷

Auch in der Renaissance änderte sich offensichtlich kaum etwas an der Überzeugung, daß man in Anlehnung an den natürlichen Rhythmus *nachts* der Ruhe pflegen sollte. Eine systematische Begründung für dieses bis dahin wenig reflektierte Verhaltensmuster erarbeitete der Arzt und Philosoph Marsilio Ficino (1433–1499), ein vielseitiger und berühmter Vertreter des italienischen Frühhumanismus. In "De triplica vita", einem seiner Hauptwerke, beschäftigte er sich mit der Lebensgestaltung des geistig arbeitenden Menschen. Zu diesem Zweck baute er die aus der Antike übernommene Säftelehre aus, in welcher die Liebhaber der Philo-

⁴⁵ Mosche ben Maimon, *Regimen sanitatis*. Aus dem Hebr. ins Dt. übersetzt als "Diätik für Körper und Seele" von S. MUNTNER, Basel/New York 1966, S. 152. Der medizinisch-hygienische Leitfaden entstand als Auftragswerk für einen Sohn des Jerusalem-Eroberers Sultan Saladin. MUNTNER, ebenda S. 13 f., nennt zahlreiche hebräische Abschriften sowie zwei lateinische Übersetzungen vom Ende des 13. Jahrhunderts, die von der allgemeinen Anerkennung und großen Verbreitung des Gesundheitsführers zeugen. Im späteren Mittelalter wurden andere "Regimen sanitatis" geschrieben, die zwar inhaltlich unabhängig sein mögen, doch ohne das arabische "Taccuinum sanitatis" und die gattungsbildende Arbeit des jüdischen Mediziners kaum denkbar sind.

⁴⁶ Auszüge aus der "Ethik", übers. von S. MUNTNER, ebenda S. 174.

⁴⁷ Arnald von Villanova, *Opera*. Druck Conrad Waldkirch, Basel 1585. *Regimen Sanitatis*, cap. 7: De somno et vigilia, S. 699–701.

sophie traditionellerweise dem Typ des melancholischen Temperaments zugeordnet werden. Er empfahl den Philosophen nachts zu schlafen, denn die beste Zeit für geistige Arbeit sei frühmorgens nach Sonnenaufgang. Dies erklärte er hauptsächlich damit, daß die Sonnenstrahlen die Luft nicht nur erleuchten und erwärmen würden, sondern sie auch bewegten und dünner machten. Ebenso bewirke der Sonnenaufgang, daß Feuchtigkeit und Geist im menschlichen Körper nach außen strebten, während nach Sonnenuntergang die Geisteskräfte sich wieder ins Zentrum des Körpers zurückzögen. Ficino hielt das Schlafen am Tag, wobei sich die Seele nach innen wendet, für einen klaren Verstoß gegen die in der Natur beobachtbaren Gesetze, was sogar zum seelischen Zusammenbruch führen könne. Gegen ein Studium am späten Abend sprach nach der damals geltenden medizinischen Lehre ferner die größtenteils nachts stattfindende Verdauungstätigkeit des Magens, die durch andere Aktivitäten nur gestört werde. Die beim Verdauungsprozeß entstehenden Dünste und Dämpfe behinderten den Intellekt und schließlich sei auch die Einbildungskraft bzw. die Phantasie nach den vielfältigen Tageserlebnissen verwirrt und übermüdet. Am Morgen jedoch fühle sich der Mensch frisch ausgeruht und wisse sich im Besitz eines ungetrübten Urteilsvermögens, was eine wichtige Voraussetzung für geistig produktives Arbeiten darstellt.⁴⁸

Weniger von ärztlichem Wissen als von moralisch-pädagogischer Besorgtheit geprägt sind die Bemerkungen eines anonymen Lehrgedichts, welches unter dem Namen des altrömischen Censors Cato im 3. oder 4. Jahrhundert n. Chr. entstand. Die "Disticha Catonis" stellten während des ganzen Mittelalters einen beliebten, oft kopierten Unterrichts-

⁴⁸ Marsilio Ficino, *De triplica vita*. Faksimile Ed. Turin 1965. Lib. I: *De sanitate tuenda*, cap. 7, S. 529 f. – Auch nach der Reformation lauteten die Ratschläge bezüglich des Schlafes beinahe identisch. Wiederum wird betont, daß man in Übereinstimmung mit Gottes Willen nachts und nicht etwa am Tag ruhen solle, und daß man die Tugend der Mäßigkeit beachten solle, indem man nicht mehr als rund sieben Stunden schlafe. Nachfolgend das wörtliche Zitat aus Heinrich Bullingers "Studiorum ratio" – einer humanistisch-reformatorischen Studienanleitung, welche zur Zeit von Peter STOTZ in Zürich für die Edition vorbereitet wird: *Dormiendi quoque idonea et propria debet esse tempora, ne nox vigiliae, dies somno impendatur. Noctem enim Deus quieti consecravit, labori diem. Tradunt autem septem horarum curriculum iustum esse naturalis somni stadium. Caveat ergo literarum candidatus, ne nimio somno deditus vitiis alimenta ministret.*

text für Lateinschüler dar, der auch in viele Landessprachen und Dialekte übersetzt wurde. In einer mittelhochdeutschen Übertragung lauten die interessierenden Verse dann:

“Soen, slayff so lange dat ydt sy genoch
Dair bouen nict dat sy genoych.”⁴⁹

oder an anderer Stelle etwas ausführlicher:

“Soen wache also dar nict dyn leuen
Tzo mayl den sayfst en sy gegeuen
Wer lange sleyfft und altzijt rast
Der gijfft den sunden groise mast.”⁵⁰

Einen konkreten Hinweis auf diese von Erziehern besonders bei Jugendlichen befürchtete Unmäßigkeit gibt Wibert, Abt von Nogent (1055–1125) in seiner für mittelalterliche Verhältnisse einzigartigen Autobiographie “De vita sua”, die er wahrscheinlich zwischen 1112 und 1115 schrieb.⁵¹ Als Knabe sei er, so berichtet der Abt in einem Rückblick auf seine Jugend, umständehalber einige Zeit lang ohne erzieherische Aufsicht gewesen. Die zuvor nie gekannte Freiheit habe er weidlich ausgenutzt und sich unter anderem auch dem Schlaf hingegeben, während früher seine Ruhezeit immer kurz bemessen worden sei. Diese Unmäßigkeit sei ihm aber nicht gut bekommen; sie habe ihn im Gegenteil arg geschwächt. Etwas später kam Wibert ins Kloster St. Germer de Fly (Dép. Oise), wo sein ehemaliger Privatlehrer weilte, der den Knaben nun wieder unter seine Obhut nahm. Nach Wiberts bald darauf erfolgtem Eintritt in den Orden erfaßte ihn nach seiner Beschreibung ein heiliger Lerneifer. Oft lag er dann scheinbar schlafend im Bett, wohingegen er in Wirklichkeit sich

⁴⁹ Disticha Catonis. Ich zitiere aus der mittelhochdeutschen Ausgabe von Köln, 1498. Faks. ed. W. GREBE, Zürich 1982, Vorspann zum I. Kapitel. Neuhochdeutsch von Grebe: Sohn, schlafe solange, bis es ausreicht/ nicht darüber hinaus, so schickt es sich.

⁵⁰ Disticha Catonis. I. Kapitel. Neuhochdeutsch: Sohn, also wache, damit dein Leben/ nicht allzusehr dem Schlafe ergeben sei./ Wer lange schläft und stets rastet,/ der verschafft dem Laster reichlich Nahrung.

⁵¹ Wibert von Nogent, *De vita sua sive monodiae*. Ed. lat. franz. E. LABANDE, Paris 1981. Zur Diskussion der angegebenen Lebensdaten vgl. die Einleitung bei Labande, S. IX–XV. Eine überzeugende historische Analyse von Wiberts Persönlichkeit und Werk bietet J. BENTON, *Self and Society: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent* (=Harper Torchbooks 1471) New York 1970, Introduction S. 7–33.

fleißig bemühte, seine Gedanken grammatikalisch und stilistisch präzise zu formulieren. Schließlich bekennt er auch, statt geschlafen, oftmals hinter der Bettdecke versteckt gelesen zu haben.⁵² Lektüre im Bett war in mittelalterlichen Klöstern allerdings, mindestens was die Zöglinge im Kindesalter anbetraf, streng verboten, denn sie sollten die an sich schon kurzen Ruhezeiten wirklich zum Schlafen nutzen.⁵³

* * *

Das Alltagsleben im Kloster wickelt sich nach klaren Vorschriften ab. Die jeweilige Ordensregel ordnet auch die Nachtruhe der Mönche und Nonnen. Der hl. Benedikt hatte als Grundgedanken festgelegt, daß von Sonnenuntergang bis eine oder zwei Stunden nach Mitternacht geschlafen werden solle, wonach der Tag mit gemeinsamen Gebeten im Chor der Klosterkirche zu beginnen hatte (= Vigil oder Mette). Dazu kam im Sommer eine Ruhepause mittags, welche die jahreszeitlich bedingte kürzere Dauer der Nacht ausglich und auch der im Mittelmeergebiet – dem Entstehungsort der Benedikts-Regel – herrschenden Hitze Rechnung trug.⁵⁴ Den Absichten Benedikts hingegen fremd war der nördlich der Alpen entstandene Brauch, sich zwischen Vigil und Laudes (zu Sonnenaufgang) nochmals niederzulegen. Diesen Frühschlaf erlaubte man zunächst nur an bestimmten Feiertagen mit besonders langen und anstrengenden Chorgesängen; später bürgerte sich diese Regelwidrigkeit jedoch allgemein in den Benediktinerklöstern ein. Nur die streng gesinnten Reform-Orden der Kartäuser und Zisterzienser vermieden konsequent solche Bequemlichkeiten, die sie den Cluniazensern auch offen zum Vorwurf machten.⁵⁵

⁵² Wibert von Nogent, *De vita sua*, lib. I, cap. 15, S. 109 u. S. 112. – Einen weiteren Fall eines von der Norm abweichenden Schlafrhythmus erwähnt Caesarius von Heisterbach im *Dialogus miraculorum*, lib. V, cap. 32, S. 316. Es handelte sich in dieser Episode um eine Frau, die sich nachts nie zur Ruhe zu legen wagte, bevor nicht ihr Ehemann, ein Gewohnheitstrinker, von der Schenke heimgekehrt war.

⁵³ ZIMMERMANN, *Cura Corporis*, S. 138.

⁵⁴ ZIMMERMANN, S. 135 f. Zu den Methoden der Tageseinteilung siehe weiter oben.

⁵⁵ Ebenda, S. 137 f.

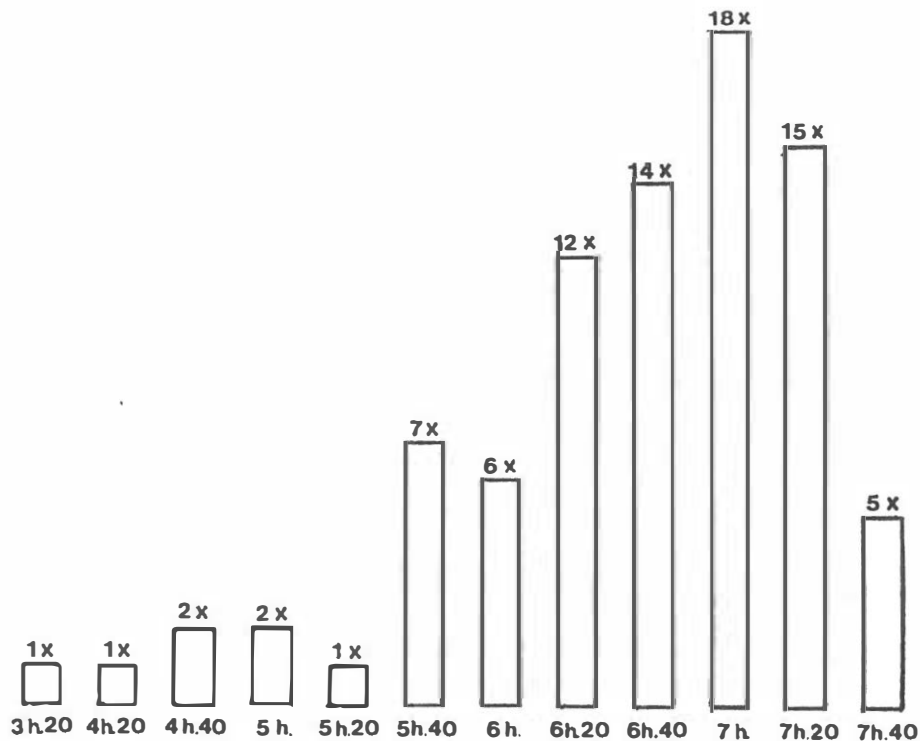


Abb. 8: Graphische Darstellung der Schlafdauer im Zisterzienserkloster Villers, Sept. – Febr. 1267–68. Aus: A. d'HAENENS, *La clepsydre de Villers*, in: *Klösterliche Sachkultur des Spätmittelalters*, Wien 1980.

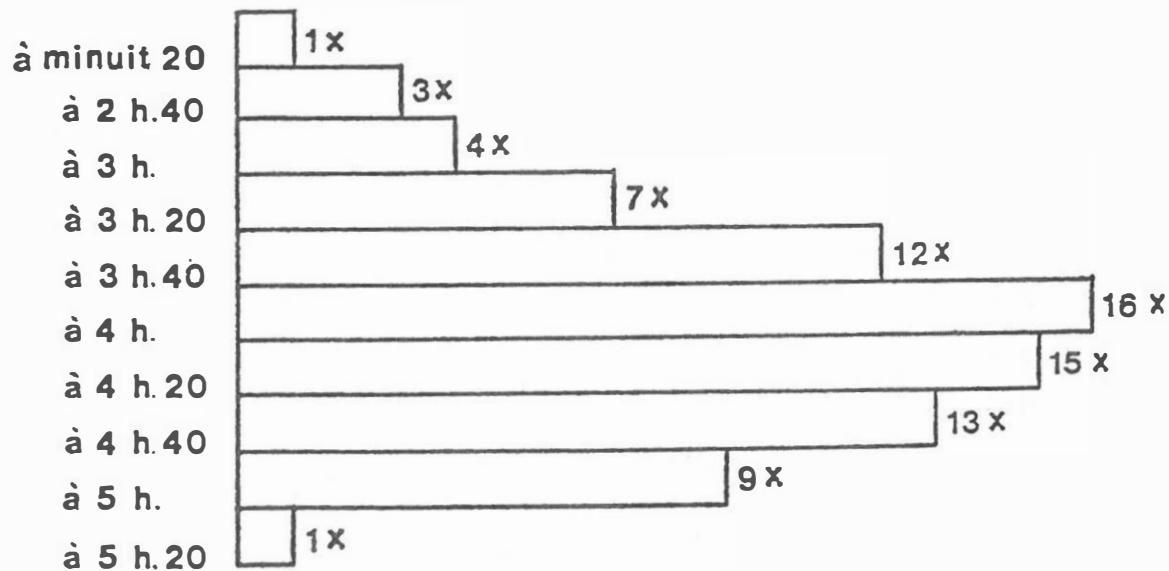


Abb. 9: Graphische Darstellung der Weckzeit im Kloster Villers,
Sept. – Febr. 1267–68. Aus: A. d'HAENENS, La clepsydre.

Eher zufällig sind aus dem Zisterzienserkloster von Villers bei Le Havre (Dép. Seine) Schieferplatten mit Instruktionen für den Betrieb einer Wasseruhr erhalten geblieben. Dieses archäologische Fundstück hat es ermöglicht, die jeden Tag gemäß den liturgischen Vorschriften ändernden Schlafzeiten dieser religiösen Gemeinschaft wenigstens für das Winterhalbjahr 1267/68 (Sept. bis Febr.) exakt zu berechnen.⁵⁶ Danach schwankte die nächtliche Ruheperiode zwischen 3 Std. 20 Min. und 7 Std. 40 Min. (vgl. Abb. 8). Am frühesten (0h.20) erhoben sich die Mönche am Weihnachtsabend, was auch unmittelbar einleuchtet. Am meisten Schlaf gönnte man ihnen offenbar kurz vor St. Michaelis, welcher im Heiligenkalender auf den 29. September festgesetzt ist; an jenem Dienstag wurden sie erst um 5h.20 geweckt (vgl. Abb. 9). – Diese teilweise unglaublich kurzen Ruhezeiten sind als eine Form der in den Klöstern bis zum heutigen Tag geübten Askese zu verstehen. Das Aufstehen und Beten mitten in der Nacht wurde aber im Mittelalter kaum direkt mit dem Ideal der Abhärtung und des Verzichts auf irdische Genüsse begründet; die Mönche und Nonnen fühlten sich vielmehr verpflichtet, das ewige Gotteslob (= *Laus perennis*) zu verwirklichen. Gerade in den Klöstern müsse auch nachts und in der Morgendämmerung gebetet werden, damit die Anbetung des Allerhöchsten auch zu Zeiten gewährleistet sei, in denen die Laien noch tief schlafen.⁵⁷

Man kann sich gewiß vorstellen, wieviel Selbstüberwindung die genannten Askeseübungen die Mönche und Nonnen kostete. Daher wurde jeder aufs höchste bewundert, der sich beispielsweise noch weniger Ruhe gönnte als in der örtlichen Klostergemeinschaft üblich war. In der beinahe zeitgenössischen Lebensbeschreibung des hl. Bruno (gest. 965) wird der Schlafverzicht des Kölner Erzbischofs dementsprechend heroisch dargestellt.⁵⁸ Ruotger erzählt, Bruno sei als Kanzler im Dienste seines Bruders, des Kaisers Otto I., so stark von Hofgeschäften in Anspruch genommen worden, daß er nur selten Zeit für geistige Arbeit und Lektüre gefun-

⁵⁶ Alle Angaben dazu nach A. d'HAENENS, *La clepsydre de Villers*, 1267, in: H. APPELT (Hg.), *Klösterliche Sachkultur des Spätmittelalters*, Wien 1980, S. 321–342.

⁵⁷ MOULIN, *Vie quotidienne*, S. 30, zitiert diesbezüglich den französischen König Philipp August, der sich in einem Meeressturm auf die Schutzwirkung der in den Klöstern auch für den Herrscher verrichteten Morgengebete verlassen habe: "Si nous pouvions tenir jusqu' à l'heure des matines, nous sommes sauvés, car les moines commencent alors l'office et se relaient pour nous dans la prière."

⁵⁸ Ruotger, *Vita s. Brunoni, Archiepiscopi Colonienis*. Ed. Irene OTT, MGH SS,

den habe. Für persönliche Sammlung oder religiöse Meditation pflegte der Heilige deshalb die frühen Morgenstunden zu benutzen und gab dann der Verlockung zum Schläfe nicht nach. Der Biograph behauptet ferner noch, der Bischof habe im Gegensatz zu den Hofgeistlichen sogar mittags keine Ruhepause eingelegt, sondern gelesen. – Unschwer läßt sich in der Schilderung Ruotgers Bestreben erkennen, den Bruder des Kaisers als Heiligen zu zeichnen. Der Verzicht von Heiligen auf Teile ihrer Nachtruhe oder die Bruno ebenfalls zugeschriebene Verachtung gegenüber einer bequemen Lagerstätte stellt daher möglicherweise nur einen Topos dar, welcher nach den Untersuchungen von ZÖPF schon im 10. Jahrhundert sehr gebräuchlich war⁵⁹ und auch in späteren Heiligenviten immer wieder verwendet wurde. Es gibt aber durchaus hagiographische Texte von dokumentarischem Wert. Als Beispiel einer besonders aussagekräftigen Schilderung möchte ich hier die Biographie des Abtes Johannes von Gorze (gest. 976) anführen. Darin wird unter anderem berichtet, der Selige habe als Mönch extrem wenig geschlafen, in der Ruhezeit zwischen Nocturn und Matutin eifrig wie eine Biene leise die Psalmen vor sich hergemurmelt und Kniebeugen vor sämtlichen Altären gemacht; er sei im Freien umhergegangen, ferner habe er wie unter Zwang Lichter kontrolliert und geputzt und Netze geflickt, nur um dem Drang nach Schlaf nicht nachgeben zu müssen.⁶⁰ Die Genauigkeit dieser Beobachtungen zeugt von der intimen Vertrautheit des Autors mit den Gewohnheiten des Johannes; tatsächlich bestand zwischen den beiden Mönchen eine persönliche Freundschaft, welche eine Schilderung ermöglichte, die weit über das in der Hagiographie manchmal übliche Aneinanderreihen von Topoi hinausgeht. Wichtig scheint mir jedenfalls, daß das Verhalten des Johannes von Gorze ebenso wie dasjenige des Reichkanzlers Bruno in den Augen ihrer Umgebung eine Ausnahmeerscheinung darstellte.

Für weniger heroische Charaktere dürfte die Anpassung an die klösterliche Ordnung mit meistens kurzen und zudem sehr unregelmäßigen

Nova Series 10, Weimar 1951, S. 8 f. – Die Herausgeberin datiert diese Schrift zwischen 967 und 969.

⁵⁹ L. ZÖPF, Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert (=Beitr. zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 1) Leipzig 1908, S. 121 f. – Ruotger, Vita Brunonis, S. 31.

⁶⁰ Johannes Abt von St. Arnulf, Vita Johannis de Gorze. Ed. G. PERTZ, MGH SS 4, 335–377; cap. 80, S. 259. – Diese Vita datiert L. ZÖPF zwischen 974 und 984.

Schlafzeiten wahrscheinlich mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden gewesen sein. Als berufener Zeuge dafür kann Othlo von St. Emmeram (ca. 1010–1070) gelten, aus dessen eigenen Erinnerungen im folgenden zitiert wird:

“Es ist nämlich oft passiert, daß ich, wie die heilige Regel es vorschreibt, mich beim ersten Glockenzeichen zur Matutin erheben wollte; aber schon lange vor der Zeit des Aufstehens wurde ich durch irgendein gespenstisches Gesicht aufgeschreckt und eilte in die Kirche. Das hielt ich so lange für ein Werk Gottes, wie ich am zeitlich passenden Schlaf gehindert und mich daher gezwungen fühlte, zur Unzeit zu schlafen. Einige Jahre hindurch mußte ich aber auch folgendes in den Nachtstunden erdulden: auf dem Lager schlief ich noch einigermaßen gesund; als ich aber doch zum nächtlichen Lobgesang aufstehen mußte, fühlte ich mich wie mit einer Fessel durch eine Schwäche an allen Gliedmaßen festgehalten. Und so kam ich nur mit schwerem, schleppendem Gang in die Kirche.”⁶¹

Aus diesem Geständnis spricht nun wirklich kein Heiliger, sondern ein Mensch, der die harten Forderungen des hl. Benedikt am eigenen Leib zu spüren bekam. Allerdings zweifelte Othlo den Sinn dieser Vorschriften nie an, sondern verstand die erlittene Unbill gemäß den religiösen Anschauungen seiner Epoche als eine Anfechtung des Teufels. Ähnlich interpretierte auch der bereits früher erwähnte Abt Petrus Venerabilis die Klagen seiner Untergebenen. Beispielsweise erzählte der schon bejahrte Mönch Alger seinem Abt, er sei einmal durch ein höllisches Täuschungsmanöver viel zu früh in der Nacht zum Chorgebet geweckt worden. Ja, es schien Alger, wie wenn sich einige Mitbrüder ebenfalls

⁶¹ Othlo von St. Emmeram, *Libellus de tentationibus suis et scriptis*. PL 146, Sp. 29–50; 31: *Saepe namque contigit ut quia matutinis horis ad signum primum, sicut regula sancta docet, volui ezsurgere, phantasmatico aliquo signo longe ante tempus surgendi excitatus, ad oratorium venire festinus. Hoc etiam tamdiu credidi opus esse divinum, quousque ex tempestivi soporis impendimento coactum me sentirem ad intempestivum. Patiebar et hoc per aliquot annos in nocturnis horis, ut licet admodum sanus in lectulo dormiens iacerem, cum ad matutinas laudes surgere deberem, quasi compede quodam membrorum omnium constringerer debilitate: sicque ad ecclesiam mutanti et difficillimo gressu pervenirem.* Übers. nach W. BLUM, Das Buch von seinen Versuchungen, von den Wechselfällen seines Lebens und von seinen Schriften (= *Aevum Christianum*, Salzburger Beitr. zur Religions- und Geistesgesch. des Abendlandes 13) Münster 1977, S. 34.

von ihren Betten erheben. Doch als er ins Freie trat und zum Gotteshaus eilte, waren plötzlich keine Glocken mehr zu hören und auch das Kirchenportal blieb verschlossen. Endlich kehrte er ins Dormitorium zurück, wo er alle anderen Mönche in tiefstem Schlafe vorfand. Nach Petrus' Erklärung des Vorgefallenen versuchten Dämonen, die Klosterleute am Chorgebet zu hindern, denn wenn jemand zur Unzeit aufwachte, so verschlief er umso sicherer das richtige Weckzeichen und konnte oft kaum mehr munter gerüttelt werden. Die teuflischen Mächte vermochten zwar den Seelen der Klosterinsassen wenig anzuhaben, sie rächten sich aber, indem sie ihre Opfer mit körperlicher Mühsal quälten und oft genug den Frieden im Dormitorium störten.⁶² – Die von Othlo und Petrus beschriebenen Schreckreaktionen spiegeln vielleicht einen von übermäßigem Pflichtgefühl beeinträchtigten Schlaf wider. Mehrere moderne psychologische Versuchsreihen haben ferner eindrücklich gezeigt, wie der Mensch auf Schlafentzug reagiert. Dabei läßt sich die von Othlo eingestandene Körperschwäche mit den von den freiwillig wachenden Testpersonen beschriebenen Beschwerden der Bewegungsmuskulatur⁶³ vergleichen, während die Schwierigkeiten der Leiter von Experimenten, die Teilnehmer mit mehreren Tagen dauerndem Schlafentzug auch wirklich wach zu halten⁶⁴, an die Anstrengungen der Cluniazenser-Mönche erinnern, wenn sie einen nochmals eingeschlafenen Mitbruder zu wecken hatten.

Es verwundert kaum, daß die häufig extrem kurze Ruhezeit trotz aller Selbstüberwindung und gegenseitigen Kontrollen auch tagsüber unerwünschte Folgen zeitigte. Während des Chorgebetes döste so mancher Religiöse, der eben im Dormitorium den Schlaf mühsam abgeschüttelt hatte, auf seinem Platz in der Kirche weiter und schlief stehend einfach wieder ein. Caesarius von Heisterbach (ca. 1180–1240) schildert bei-

⁶² Petrus Venerabilis, *De miraculis*, lib. I, cap. 17. PL 189, Sp. 882 f. – Eine Segensformel, welche die höllischen Mächte vom Dormitorium abhalten sollte, findet sich bei A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen des Mittelalters*, Freiburg i. Br. 1904, Bd. 1, S. 637: *Benedic(e), domine, hoc famulorum tuorum dormitorium, qui non dormis neque dormitas, qui custodis Israel: famulos tuos in hoc habitaculo quiescentes custodi ab intrusionibus fantasmaticis satane, vigilantes in preceptis tuis meditentur, dormientes te per soporem sentiant et hic et ubique tue defensionis auxilio muniantur.*

⁶³ H. HUBER-WEIDMANN, *Schlaf, Schlafstörungen, Schlafentzug*, Köln 1976, S. 43 u. 49 ff.

⁶⁴ Ebenda, S. 64 u. 69 sowie 85.

spielsweise einen älteren Mönch, der träumte, irgendein langer Kerl werfe ihm einen Wisch Stroh ins Gesicht. Der Schläfer schreckte aus seinem Traum auf und schlug dabei mit dem Kopf hart an die Chorwand an.⁶⁵ So hatte der Mönch den Schaden und brauchte wohl – wie das Sprichwort sagt – für den Spott seiner Mitbrüder nicht zu sorgen. In einer weiteren Episode seiner Sammlung zeichnet der Zisterzienser ein ebenfalls sehr bezeichnendes Bild der monastischen Disziplin. Von nächtlichem Wachen offensichtlich erschöpfte Ordensleute vermochten der Predigt ihres Abtes Gerhard nicht mehr zu folgen und fielen in einen leichten Schlaf. Der Abt aber wechselte flugs das Thema und begann mit etwas erhobenen Stimme vom sagenhaften König Arthur zu erzählen. Sofort erwachten alle Anwesenden und hörten mit gespannter Aufmerksamkeit dem Abt zu, der sie nun allerdings der Faulheit bezichtigte und ihnen mangelnden religiösen Eifer vorwarf.⁶⁶

Vergessen wir nicht, daß in mittelalterlichen Klöstern keineswegs nur erwachsene Mönche und Nonnen lebten, die mit den geforderten Schlafunterbrechungen und Kürzungen je nach persönlicher Veranlagung mehr oder weniger gut zurecht kamen, sondern auch zahlreiche Kinder. Diese wurden von ihren Eltern, meistens Adligen, entweder zu Erziehung- und Ausbildungszwecken im Kloster untergebracht oder als Oblaten, d. h. als zukünftige Mitglieder der betreffenden Ordensgemeinschaft, übergeben. Hinter diesem Brauch stand zunächst das Bedürfnis der Adelsfamilien, ihre jüngeren Nachkommen standesgemäß zu versorgen oder ihnen bei entsprechender Eignung auch eine geistliche Karriere zu ermöglichen. Ebenso wichtig, wenn auch heute weniger unmittelbar verständlich, war der Wunsch, einen Fürbitter aus dem eigenen Blut im Kloster zu wissen. Seit dem 12. Jahrhundert wurden solche Zwangseintritte von Unmündigen jedoch seltener⁶⁷, und allgemein schien man die doch andersartigen kindlichen Bedürfnisse nun besser wahrzunehmen. So empfahl der Dominikaner Vinzenz von Beauvais (gest. 1264) in einer noch ganz in der monastischen Tradition stehenden Anleitung zur Erzie-

⁶⁵ Caesarius v. Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, lib. IV, cap. 34, S. 203.

⁶⁶ Caesarius v. Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, lib. IV, cap. 36, S. 205. – Zum Problem der Trägheit und von melancholischen Verzagtheitszuständen im monastischen Leben vgl. die Spezialstudie von S. WENZEL, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill 1967.

⁶⁷ ZIMMERMANN, *Cura Corporis*, S. 159 f.

hung von Adelssprößlingen ausdrücklich, die jugendlichen Zöglinge mit Studienstoff nicht zu überlasten und ihre Schlafzeiten vernünftig bzw. ausreichend zu bemessen.⁶⁸

Es stellt sich nun die Frage nach dem eigentlichen Zweck der Schlafaskese. Auf Grund von verschiedenen Aussagen drängt sich die Vermutung auf, man habe dem Schlaf in streng religiösen Kreisen allgemein mißtraut, da sich in diesem Phänomen das, was heute von den Psychologen das Unbewußte genannt wird, am ehesten bemerkbar machen konnte. Am deutlichsten äußert sich in diesem Sinne Wilhelm von St. Thierry (gest. vor 1199), der vom Mönch selbst im Schlaf noch Wachsamkeit forderte, denn der Schlaf gleiche größtenteils der Trunkenheit. Ähnlich wie der hl. Bernhard von Clairvaux, dessen Zeitgenosse er war und dessen Vita er später noch schreiben sollte, verstand er die nächtliche Ruhe als eine Zeitspanne, die keinen Nutzen bringe und in der auch die Laster nicht bekämpft würden.⁶⁹ Johannes von St. Arnulf wiederum berichtete in der Lebensgeschichte des Abtes von Gorze, dieser habe ihm einmal anvertraut, daß er vor allem den Morgenschlaf zu bekämpfen suche. Aus alter Gewohnheit habe er nämlich den bösen Feind genährt, indem er nachts gewacht und dann lange in den Tag hinein geschlafen habe.⁷⁰ Möglicherweise ging es dem Heiligen nicht nur um einen Hang zu gewöhnlicher, aus monastischer Sicht negativer Bequemlichkeit, sondern er fühlte sich vielleicht frühmorgens vermehrt durch sexuelle Bilder und Empfindungen bedrängt.

Die negative Bewertung des Schlafzustandes ließ sich schließlich auch mit biblischen Texten begründen. Christus tadelte ja die drei Jünger, die mit ihm am Ölberg hätten wachen sollen, ausdrücklich wegen ihres Schlafs (Mt. 26,40). In der christlichen Theologie entwickelte sich daraus eine eigentliche Allegorie vom Sündenschlaf. So klagte Dhuoda,

⁶⁸ Vinzenz von Beauvais, *De eruditione filiorum nobilium*. Ed. A. STEINER, Cambridge Mass. 1938, cap. 17, S. 63 f.

⁶⁹ Wilhelm von St. Thierry, *Lettre d'or*. Lat. franz. Ed. J. DECHANET, Paris 1975, cap. 135, S. 248. Der ehemalige Abt schrieb diesen Traktat 1144 nach einem längeren Aufenthalt bei den Kartäusern von Mont-Dieu an seine Gastgeber, die er in ihrem Ringen um eine wirklich geistliche Lebensführung unterstützen wollte. Für Angaben zur Entstehungsgeschichte und allgemein zu Wilhelm von St. Thierry vgl. Déchanet, S. 24 ff.

⁷⁰ Johannes von St. Arnulf, *Vita Johannis de Gorze*, cap. 82, S. 360.

eine um das Seelenheil ihres Sohnes besorgte und außergewöhnlich gebildete Frau in der Mitte des 9. Jahrhunderts über verstockte Sünder:

„Oh, der schwere und endlose Schlaf jener, welche böse leben und keine Buße tun, sie gehen hin zum Abgrund.“⁷¹

Der englische Gelehrte Radulfus Niger (gest. vor 1190) verwendete in einer theologischen Auslegung von der Befreiung des Apostels Petrus (Acta apost. 12,1–8) ebenfalls diese Allegorie. Wie der gefesselte Petrus im Kerker schlief und vom Engel geweckt wurde, so schläft auch der Mensch in Sündenketten. Niger sieht die Seele befangen von Fleischeslust und weltlichen Begierden sowie von Hochmut und Unwissenheit. Der Kirche fällt die Aufgabe des Engels zu; sie rüttelt den Menschen wach und bereitet ihn so auf einen guten Tod vor. Beim Sterben schließlich verläßt die Seele den Körper, der ja nach alter, platonischer Auffassung des Menschen Kerker ist.⁷²

2.3. SCHLAF IM SPIEGEL DES MITTELALTERLICHEN WISSENS

2.3.1. Schlaf im Volksglauben

Aus den bisherigen Ausführungen geht hervor, daß der mittelalterliche Klerus und vor allem Ordensleute dazu neigten, den Schlaf negativ zu beurteilen. Es wäre jedoch wohl falsch zu glauben, daß andererseits die breite Masse der Laien ein ungebrochenes Verhältnis zu diesem Teil der natürlichen Lebensprozesse gehabt hätte. Eine solche Zweiteilung läßt sich allein wegen der starken Einflußnahme der Geistlichkeit auf das Denken und Fühlen der Menschen nicht rechtfertigen. Als Beispiel für eine durch die kirchliche Lehre geprägte Haltung mögen die Ermahnungen der bereits erwähnten karolingischen Adligen Dhuoda dienen. Für den in der Ferne weilenden Sohn schuf sie eine Art Handbuch der christlichen Verhaltensweisen. Darin riet sie ihm, sein Leben zu einem einzigen

⁷¹ Dhuoda, *Liber manualis ad filium suum*. Ed. lat. franz. P. RICHE, Paris 1975, cap. 5, S. 264: *O somnum durum et inexcitabile his qui nequiter uiuunt et absque poenitentiae fructum ad imma recurrunt!* Übers. nach Riché. Der Herausgeber datiert das Werk, welches der Gattung der Fürstenspiegel zuzählt, zwischen November 841 und Februar 843.

⁷² Radulfus Niger, *De re militari et triplici via Peregrinationis Ierosolimitane*. Ed. L. SCHMUGGE (=Beiträge zur Geschichte u. Quellenkunde des Mittelalters 6) Berlin 1977, lib. III, cap. 27–33, S. 173–75.

Gebet um Gottes Beistand zu machen. Indem die Mutter einzelne Gebete formulierte, zeigte sie ihrem Kind auch konkret, wie man Gott um seinen Segen anfleht. Der erste Teil des von ihr im Anklang an Psalm 16,8 formulierten Abendgebets lautet in deutscher Übersetzung:

“O Herr, Du hast mich während des Tages behütet, bewahre mich nun auch in dieser Nacht, wenn es Dein Wille ist. Möge ich es doch verdienen, daß ich unter dem Schatten Deiner Flügel geschützt werde; es erfülle mich der Heilige Geist, es verteidige mich Deine königliche Macht und es umgebe mich eine Schar wachender Engel, so daß ich diese Nacht, in der ich ein wenig Ruhe suche, den Frieden des Schlafes finde. Und wenn ich dazwischen aufwachen sollte, so laß mich fühlen, daß Du mich beschüttest während des Schlummers, o Herr, der Du dem seligen Jakob einst auf der Leiter als Retter erschienen bist.”⁷³

Der Schluß dieses Gebetes besteht dann noch in einer längeren Anrufung des Kreuzes Christi, wobei der Sohn angewiesen wird, das Kreuzzeichen während des Sprechens auf seine Stirn zu machen und auch das Bett mit dieser Gebärde zu segnen.

Vielleicht darf man, ohne Dhuodas persönliche Religiosität in Zweifel zu ziehen, hinter diesem Ritual noch etwas anderes suchen als nur die tiefe christliche Gesinnung. Die hier angedeutete Befangenheit gegenüber dem Schlaf zeugt meines Erachtens auch von der konkreten Unsicherheit der mittelalterlichen Lebensverhältnisse. Die Nacht brachte reale Gefahren wie Feuersbrunst oder Überfall mit sich und wurde als bedrohliche Phase verspürt. Daher lag es nahe, die diesbezüglichen Gefühle der Furcht und Angst auf den Schlaf selber zu übertragen, dies umso eher, weil ja im Schlaf auch die Abwehrbereitschaft nicht mehr gewährleistet ist. Wer sich aber im entscheidenden Moment nicht wehren konnte, war wohl bald einmal verletzt oder tot.⁷⁴

⁷³ Dhuoda, Liber Manualis, S. 128: *Custodi me, Domine, per diem, custodi me in hac nocte, si iubes, et sub umbra alarum tuarum mererari esse protectus, Spiritu Sancto repletus, munimine regio septus angelorumque custodia circumdatus, ut in hac nocte, quamvis parum quiescens, somnum capiam pacis; et si quando evigilavero, infra te per soporem sentiam custodem, qui beato Iacobo innixum apparuisti scalae Salvator.* Übers. d. Verfasserin.

⁷⁴ Ferner ist die Unbeweglichkeit des Körpers im Schlaf ein altes Sinnbild für den Tod; der Ruf von nachtaktiven Vögeln wie Uhu und Waldkauz wird über die Asso-

Die allgemein eher mißtrauische Haltung gegenüber der nächtlichen Erholungsperiode wurde durch die wahrscheinlich bei allen Menschen gelegentlich auftretenden Schreckträume noch verstärkt. Dieses Phänomen, das inhaltlich in anderem Zusammenhang diskutiert werden soll, wurde im Mittelalter meistens auf den Einfluß des Teufels zurückgeführt. Hildegard von Bingen zog als Ratgeberin zusätzlich auch physische Gründe in Betracht. In einem Brief an einen von schweren Träumen und nächtlichem Aufschrecken gequälten Priester, dessen Name nicht überliefert ist, diagnostiziert sie als Grund dieser Beschwerden ein Ungleichgewicht der vier Körpersäfte. Trotzdem verschreibt sie ihm nicht etwa eine entsprechende Therapie, sondern empfiehlt dem Manne, abends vor dem Einschlafen den Prolog des Johannesevangeliums zu lesen. Danach möge er die Hand aufs Herz legen und ein von Hildegard für seinen ganz persönlichen Gebrauch gedichtetes Stoßgebet sprechen:

“Herr, allmächtiger Gott, in der Fülle Deiner Güte hast Du mich durch den Hauch des Lebens erweckt. Bei dem hochheiligen Gewand der so zarten menschlichen Natur, mit der sich Dein Sohn um meinetwillen bekleidete, beschwöre ich Dich: Laß nicht zu, daß ich weiter von der Bitterkeit dieser Unruhe gepeinigt werde, sondern um der Liebe Deines eingeborenen Sohnes willen befreie mich von dieser Bedrängnis durch Deine erbarmende Hilfe und verteidige mich gegen alle Nachstellungen der Geister in den Lüften.”⁷⁵

Das Erwähnen von den Menschen offenbar feindlich gesinnten Luftgeistern beweist zur Genüge, daß die Äbtissin den damaligen Dämonenglauben durchaus teilte und den zeitgenössischen Anschauungen verhaftet blieb.

zationskette Schlaf und Nacht vielerorts heute noch als Ankündigung eines baldigen Trauerfalls verstanden. Auf diese mehr ins Gebiet der Volkskunde und Psychologie gehörende Diskussion der Todessymbolik kann hier nicht näher eingegangen werden.

⁷⁵ Hildegards Briefwechsel übers. von Adelheid FÜHRKÖTTER, Salzburg 1965, Werke Bd. 5, S. 183. Lat. Text in P. DRONKE, *Woman Writers of the Middle Ages: a Critical Study of Texts from Perpetua to Marguerite Porete*, Cambridge Univ. Press 1984, S. 261 f.: *Dominus deus omnipotens, qui in plena bonitate tua spiraculo me vite suscitasti, per sanctissimum indumentum mitissime humanitatis filii tui – quam propter me induit – obsecro, ne parciaris me ulterius huius inquietationis amaritudine torqueri, sed, propter amorem unigeniti filii tui, auxilio misericordie tue me ab ista fatigatione libera, et ab omnibus insidiis aeriorum spirituum defende.*

Diese Bemerkungen über die Angst erregenden Begleitumstände des Schlafes lassen sich durch einen Blick auf die sogenannte Edelsteinlehre sinnvoll ergänzen. Die Vorstellung, wonach gewisse Steine magische Wirkkräfte besitzen sollen, geht auf die Antike zurück und war während des Mittelalters ebenfalls stark verbreitet. In dem von Marbod (1035–1123), dem Archidiakon und späteren Bischof von Rennes, um 1090 nach einer arabischen Vorlage verfaßten Versdichtung „De lapidis“⁷⁶ werden die verschiedenen Kraftwirkungen der einzelnen Edelsteine besprochen, und dabei ist mehrmals auch von Schlaf und Traum die Rede. Dem Ceraun (=Rubin) wird die Fähigkeit zugeschrieben, seinem Besitzer einen süßen, erholsamen Schlaf und fröhliche Träume zu verschaffen.⁷⁷ Der Diamant soll neben vielen anderen guten Qualitäten auch die Eigenschaft besitzen, daß er leere Träume und Alpdruck-Geister zu verjagen vermag.⁷⁸ Eine ähnliche Schutzwirkung gegen Schreckträume wird dem in magischen Riten geweihten Jaspis zugesprochen.⁷⁹ Schließlich stellt ein in Gold gefaßter und um den linken Arm getragener Chrisolyth ebenfalls ein nützliches Amulett dar, welches unter anderem auch gegen nächtliche Angstzustände zu helfen vermag.⁸⁰

Während alle bisher genannten Steine zur Abwehr gegen die Schrecken der Nacht dienen sollen, schneidet der Dichter mit seiner Bemerkung über den Magnetit einen ganz anderen Themenkreis an. In seinen Versen behauptet Marbod, daß der Magnetstein einem Mann helfen könne, die wahren Gefühle seiner Ehefrau ausfindig zu machen. Wenn er nämlich den Stein unter das Haupt der der Untreue verdächtigten Gattin schiebe, so werde sie nicht etwa aufwachen, sondern, falls sie keusch geblieben sei, in die Arme des neben ihr liegenden Gatten gleiten. Habe sie aber Ehebruch begangen, so falle sie – wie von einer unsichtbaren Hand gestoßen – aus dem Bett. Diese Reaktion werde von einem widerlichen Geruch erzwungen, der als Anzeige des bisher verborgenen Verbrechens vom

⁷⁶ Marbod, *Liber de lapidis sive de gemmis*. Ed. J. RIDDLE, in: *Sudhoffs Archiv*, Beiheft 20, 1977.

⁷⁷ Ebenda, S. 66: *Et dulces somnos et somnia laeta ministrat.*

⁷⁸ Ebenda, S. 35: *Et noctis lemures, et somnia vana repelit.*

⁷⁹ Ebenda, S. 41: *Tum consecratus gratum facit atque potentem/ Et sicut perhibent, fantasma noxia pellit.*

⁸⁰ Ebenda, S. 49: *Esse philacterium fizes perhibetur in auro./ Contra nocturnos fortis tutela timores.*

Magnetit ausgehe.⁸¹ Der Glaube an dieses seltsame Testverfahren läßt sich bis in die Antike zurückverfolgen und steht im Zusammenhang mit der schon damals beobachteten Anziehungskraft, welcher der Magnetit auf eiserne Gegenstände ausübt. Aufgrund eines Analogieschlusses entstand dann im Volksglauben die Vorstellung, daß diese dem Mineral innewohnende Eigenschaft die natürliche Anziehung zwischen liebenden Gatten verstärke und sichtbar mache.⁸² Woher Marbod die Idee eines abstoßenden Geruches nimmt, bleibt jedoch unklar.

Ähnliche magische Vorstellungen, wie sie über Edelsteine verbreitet waren, herrschten auch in bezug auf Pflanzen und Tiere. Albertus Magnus (1193?–1280) galt lange Zeit als Autor einer anonymen Schrift mit dem Titel „Liber aggregationis“. Die Albertus fälschlicherweise unterschobene Schrift enthält Beschreibungen von geheimnisvollen Kräften in Steinen, Pflanzen und Tieren, von denen hier wiederum nur diejenigen Aussagen, welche sich auf den Schlaf beziehen, kurz referiert werden. So eignete sich beispielsweise die Lilie für Schadenzauber: Nach Anwendung bestimmter Zubereitungsrituale wurde sie dem Opfer mit der Nahrung eingegeben und sollte dann dessen Schlaf stören und Fieber erzeugen. Im Kuhstall angewandt, konnte sie die Milchproduktion der Tiere zum Erliegen bringen.⁸³ Dem Hyazinthus-Stein (=Saphir) wird nachgesagt, daß er den Amulettträger wegen der von ihm ausgehenden Kälte schläfrig mache.⁸⁴ Beim Magnetit finden wir die schon bei Marbod besprochene Keuschheitsprobe verzeichnet, und zudem soll er – pulverisiert und auf glühende Kohlen gestreut – schlafende Menschen von ihrem Lager vertreiben, was sich Diebe öfter zu Nutze machen würden.⁸⁵ Im

⁸¹ Mabod, S. 58: *Nam qui scire cupit sua num sit adultera conjuz,/ Suppositum capiti lapidem stertentis adaptet;/ Moz quae casta manet petit amplexura maritum,/ Non tantum evigilans. Cadit omnis adultera lecto,/ Tanquam pulsa manu, subito fetore coacta,/ Quem lapis emittit celati criminis index.*

⁸² Vgl. dazu Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaften. Hg. W. KROLL, 27. Halbband, Stuttgart 1928, Sp. 484, Stichwort Magnet: ROMMEL.

⁸³ Liber aggregationis – The Book of Secrets, Ed. M. BEST – F. BRIGHTMAN, Oxford 1973, S. 11. Die Herausgeber weisen diesbezüglich in einer Anmerkung auf die schon seit alters her bekannte herzanregende Wirkung von Derivaten der Lilien-gewächse hin.

⁸⁴ Liber aggregationis, S. 47.

⁸⁵ Ebenda, S. 26. auch diese Idee stammt aus der Antike. Vgl. dazu Paulys Realenzyklopädie, 27. Halbband, Sp. 484, Magnet: ROMMEL.

Hause aufgehängte Federn aus dem rechten Flügel der Amsel hätten nach diesem Traktat die Kraft, das natürliche Schlafbedürfnis der Bewohner dramatisch zu reduzieren. Lege man hingegen das Herz eines solchen Vogels unter das Kopfkissen eines beliebigen Menschen, so werde der Schläfer mit lauter Stimme alle seine Missetaten bekennen.⁸⁶ Schließlich soll der Amiant, ein gelbliches und wegen seiner haarfeinen Kristallnadeln an ein Tierfell erinnerndes Gestein, die Gabe der Prophezeiung und der Traumdeutung verleihen sowie allgemein Einsicht in schwierige Probleme schenken.⁸⁷

Das Vertrauen in die Geheimkräfte alltäglicher Gegenstände und die mit ihrer Anwendung praktisch immer verbundenen magischen Praktiken mögen heute von kirchlichen Kreisen als Aberglaube kritisiert und von der Allgemeinheit im Gefolge der Aufklärung belächelt werden. Solche Gedanken lebten aber, wenn auch zum Teil in leicht modifizierter Form, während der gesamten Neuzeit weiter.⁸⁸ Obwohl hier nicht näher auf das Problem der Wirksamkeit magischer Rituale und Beschwörungsformeln eingegangen werden kann, möchte ich trotzdem auf das psychologische Konzept der Suggestibilität verweisen, das viel zur Erhellung solcher Phänomene beitragen dürfte.

2.3.2. Der Schlaf in der medizinischen Lehre von den vier Körpersäften

Nach der Jahrtausendwende entwickelte sich die Medizin, die während des frühen Mittelalters nur noch in einigen Klöstern praktiziert worden war, langsam wieder zu einer theoretisch fundierten und zunehmend auch von der Kirche unabhängigeren Wissenschaftsdisziplin. Durch Vermittlung von Gelehrten aus dem islamischen Kulturraum gelangten bisher verschollene antike Texte, darunter auch medizinisches Schriftgut, nach Europa. Die Erkenntnisse von hervorragenden Ärzten wie Hippokrates und Galen wurden an den neu entstehenden medizinischen Ausbildungsstätten gelehrt; sie bildeten bis weit in die Neuzeit hinein die Grundlage für das ärztliche Handeln.

⁸⁶ Ebenda, S. 60.

⁸⁷ Ebenda, S. 32.

⁸⁸ Zum Glauben an magische Rituale und dessen Verhältnis zur christlichen Religion während der frühen Neuzeit vgl. das Standardwerk von K. THOMAS, *Religion and the Decline of Magic*, London 1971.

Als einer der frühesten Vermittler zwischen arabischer und christlicher Welt gilt Constantinus Africanus (gest. 1087). Constantinus war jahrzehntelang als Kräuterhändler tätig und bereiste in dieser Eigenschaft das ganze Mittelmeergebiet und den vorderen Orient. Nach einem Aufenthalt in Salerno, dem frühesten europäischen Zentrum medizinischer Bildung, ließ er sich taufen und trat als Laienbruder in den Benediktinerorden ein. In seinen letzten Lebensjahren hielt er sich nachweislich im Kloster Montecassino auf. Wahrscheinlich am selben Ort bearbeitete er im Sinne freier Übertragungen ins Lateinische die Werke griechischer und arabischer Ärzte.⁸⁹ Die von den Ärzten des Altertums in Anlehnung an die vier Urelemente Feuer, Erde, Luft und Wasser aufgestellte Säftelehre ermöglichte unter anderem auch eine einfache Theorie des Schlafes.⁹⁰ Solche Erklärungen finden sich in der uns interessierenden mittelalterlichen Epoche bereits bei Constantinus, der sie aus der sogenannten "Dispositio regalis" des Ali ibn al Abbas übernommen hatte. Danach würde der Schlaf durch Dämpfe ausgelöst, welche aus dem Körper ins Gehirn aufsteigen und sich hier als Feuchtigkeit niederschlagen. Der Schlaf stehe in einem ursächlichen Zusammenhang mit der Verdauung von Nahrung, denn die dazu benötigte Wärme werde aus den Extremitäten in den Leib zurückgezogen. Der Bewegungsapparat und die Sinnesorgane müßten daher während dieser Zeit rubiggestellt werden. Die zweite Funktion des Schlafes besteht für Constantinus dann ausdrücklich in der allgemeinen Erholung und körperlichen Regeneration.⁹¹

Auf die klassische Humorallehre stützte sich ferner der bereits im Zusammenhang mit dem klösterlichen Schlafrhythmus erwähnte Abt Wilhelm von St. Thierry in seinem um 1130 geschriebenen Traktat "De natura corporis et animi". Obwohl Nichtmediziner, erklärte er den Schlaf ebenfalls mit Dämpfen, die aus dem Verdauungsprozeß stammen sollen und das Hirn gewissermaßen einnebelten. Alle Sinne würden dadurch zur Untätigkeit gezwungen; nur die Lebenskraft, eine Art Grundsinn,

⁸⁹ LMA, Bd. 3, S.171: H. SCHIPPERGES.

⁹⁰ Eine knappe, aber nützliche Zusammenfassung der medizinischen Schlaftheorien dieser Zeit bietet F. KUHLEN, Zur Geschichte der Schmerz-, Schlaf- und Betäubungsmittel in Mittelalter und der frühen Neuzeit, Stuttgart 1983, besonders S. 24-36.

⁹¹ Constantinus Africanus, De communibus medico cognitu necessariis locis. Druck Heinrich Petrus, Basel 1539, lib. V, cap. 33, De somno et vigiliis, S. 137 f.

sei noch aktiv bzw. wach. In diesem Zustand betrachte die Seele Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges; aus dieser Schau entstehen dann nach Wilhelms Auffassung die Träume.⁹²

Hildegard von Bingen formulierte in ihrem medizinischen Hauptwerk "Causae et curae" eine durchaus eigenständige, nicht direkt auf die Säftelehre bezogene Schlaftheorie. Das Fleisch, aus dem der menschliche Körper hauptsächlich besteht, wird nach ihrer Ansicht immer wieder neu aus der Nahrung gebildet. Parallel dazu benötige auch das Knochenmark eine Regeneration bzw. Neubildung, welche während des Schlafes stattfindet. Die dem Menschen von Gott schon im Mutterleib gegebene Seele wird von Hildegard als eine Art Steuerungsinstanz für alle vegetativen Prozesse verstanden. Nach dem ermüdenden Tagwerk soll sich die Seele ins Körperinnere bis zu den Schenkeln hinunter zurückziehen und einen süßen Wind aus dem Mark ins Gehirn senden, so daß dessen Aktivitäten während des Schlafes eingestellt werden. Die Seele regeneriere dann das Mark, die Knochen, das Blut und den gesamten Körper.⁹³ Die Empfindungsfähigkeit, aber auch alle Gedanken und Gefühle sind nach Hildegards Konzept im Schlaf ausgeschaltet; nur die Atemtätigkeit geht wie im Wachen gleichmäßig weiter. Der ständige Wechsel von Schlafen und Wachen wird in Beziehung gesetzt mit anderen in der Natur beobachtbaren Rhythmen, wie etwa das jährliche Grünen und Ausschla-

⁹² Wilhelm von St. Thierry, *De natura corporis et animi*. PL 180. lib. I, Sp. 698.

⁹³ Hildegard von Bingen, *Causae et curae*. Ich paraphrasiere die dt. Übersetzung von H. SCHIPPERGES, *Heilkunde*, Salzburg 1957, S. 127 f. u. 152. – An dieser Stelle kann darauf hingewiesen werden, daß die Diskussion über den Zweck von Schlaf und Traum heute durch die biochemische Forschung einerseits und die unter Laborbedingungen durchgeführten Experimente zum Schlafverhalten andererseits neue Dimensionen erhalten hat, daß aber zu diesem ganzen Themenkreis endgültige Ergebnisse noch keineswegs vorliegen. Zur Funktion des Schlafes bestehen nach Th. RILEY, *Clinical Aspects of Sleep and Sleep Disturbance*, Boston 1985, Introduction S. 4 ff., im wesentlichen zwei Erklärungsmodelle, welche sich gegenseitig vielleicht weniger ausschließen als ergänzen und die intuitiven Erkenntnisse der Hildegard von Bingen zu bestätigen scheinen. Die sogenannte Restaurationstheorie untersucht die während des Schlafes in erhöhtem Maße stattfindenden Stoffwechselvorgänge, welche dem Aufbau des Körpergewebes dienen. Das als ethologische oder konservative Theorie bekannte Modell betont die zumindest in einer wenig zivilisierten Umwelt für die Überlebenschancen des Menschen notwendige Anpassung an den natürlichen Tagesrhythmus von Licht/Dunkel und Wärme/Kälte.

gen der Pflanzen nach der Ruheperiode des Winters. Ebenso vergleicht die Äbtissin die Sonne mit dem wachen Bewußtsein und den Mond mit der Seele. Daher glaubt Hildegard ähnlich wie schon Wilhelm von St. Thierry, daß die Seele einen Menschen von klarer und guter Gesinnung die Wahrheit sehen lasse, so wie der nicht durch Wolken verhüllte Mond den Weg zeigt.⁹⁴

Der von den meisten mittelalterlichen Medizинern beschriebene Zusammenhang zwischen Schlaf und Verdauung beruht wohl auf der alltäglichen Erfahrung, daß man nach einer reichlichen Mahlzeit schläfrig wird und ziemlich leicht einnickt. Aus derartigen Beobachtungen und den theoretischen Grundlagen der Humorallehre ließen sich dann konkrete Ratschläge für das persönliche Verhalten ableiten. Solche Anweisungen zu Ernährung, Schlaf und Bewegung wurden beispielsweise Kaiser Friedrich II. 1227 anlässlich eines geplanten Kreuzzuges ins Hl. Land überreicht.⁹⁵ In der Schrift des Adam von Cremona heißt es unter anderem, daß, wenn sich der Schlaf nach zu üppigem Essen nicht einstellen wolle, ein Spaziergang oder ein Glas guten Weins bald Abhilfe schaffe. In schwereren Fällen empfiehlt der Autor dem Kaiser heißes Wasser oder sonst ein Brechreiz erregendes Getränk zu sich zu nehmen, um so den Magen zu entlasten. Von der Milch wird in diesem Zusammenhang warnend gesagt, daß sie schwer auf dem Magen liege und direkt nach ihrem Genuß weder körperliche Betätigung noch Schlaf geraten seien. Ferner benötigten die Speisen eine gewisse Zeitspanne, bis sie im Verdauungsapparat angelangt seien. Deshalb solle man sich auch nicht sofort nach dem Abendessen zu Bett legen, sondern die natürliche, schlaffördernde Wirkung der Verdauung abwarten. Andernfalls dürfe man sich nicht wundern, wenn man sich schlaflos hin und her wälze.⁹⁶ Diese medizinische Anschauung zeitigte zudem einige Folgen für die Festlegung der

⁹⁴ Hildegard, Heilkunde, S. 152 u. 154. – Für die Beurteilung der hier angesprochenen Träume durch die mittelalterlichen Theologen und Mediziner siehe unten, Kapitel 3 der vorliegenden Arbeit.

⁹⁵ Adam von Cremona, *Regimen iter agentium vel peregrinantium*. Ed. F. HÖNGER, Diss. med. Leipzig 1913. Bei dieser Schrift handelt es sich meines Wissens um den ersten Gesundheitsführer, welcher direkt in lateinischer Sprache verfaßt wurde. Als Vorbild diente möglicherweise der ebenfalls für einen Fürsten geschriebene hebräische Ratgeber des Maimonides, siehe dazu oben, Kapitel 2.2 der vorliegenden Arbeit.

⁹⁶ Adam von Cremona, *Regimen iter agentium*, S. 21 f., 32 und 46.

idealen Schlafposition, die von Adam ebenfalls besprochen wird. So rät er dem Kaiser, sich zuerst halbaufgerichtet auf die rechte Körperhälfte zu drehen und mit erhobenem Kopf, aber trotzdem gut zugedeckt, einzuschlafen. In einer zweiten Phase der Nacht, die "post longam horam", also wohl bis zum Morgengrauen dauert, drehe sich der Schläfer besser auf die linke Seite und im letzten Abschnitt der Ruhezeit wieder nach rechts. Ferner preist Adam noch die Bauchlage, die ihm für die Verdauung besonders förderlich zu sein scheint.⁹⁷

Die am weitesten ausgearbeitete Theorie über den Schlaf stammt von Albertus Magnus (1193?–1280). Seine Studien sind betitelt mit "De somno et vigilia"⁹⁸ und beruhen weitgehend auf dem gleichnamigen Werk des Aristoteles sowie auf Beiträgen von Denkern aus dem islamischen Kulturraum. Albertus nennt diese Quellen selbst in der Einleitung zum ersten Buch. Im Sinne einer vorläufigen Definition wird der Schlaf als Privation des aktiven Handelns angesehen.⁹⁹ Das Wachen beschreibt Albertus dann komplementär dazu als Zustand, in dem der Mensch ständig auf äußere Reize reagiert. Die Verbindung von Körper und Seele zu einem lebendigen Organismus bilde eine notwendige Voraussetzung für Wachen und Schlafen, was nur bei Mensch und Tier, nicht jedoch in der Pflanzenwelt zu finden sei.¹⁰⁰ Albertus möchte den Schlaf als Ermüdung der Sinne deuten, wobei unter Sinne die Befehlsträger (= Nerven?) und nicht das ausführende Organ zu verstehen seien.¹⁰¹ Der Wechsel von Wachen und Schlafen beruhe nicht auf Zufall, sondern spiegle die Tatsache, daß die höheren Lebewesen primär auf Außenreize und die entsprechenden Reaktionen angelegt seien; zuviel Schlaf wäre deshalb kaum von Gutem. Nach der Säftelehre werden Nahrung und Wärme durch das Blut in die äußeren Körperzonen transportiert; diese zentrifugale Bewegung entspräche dann dem Wachzustand des Menschen

⁹⁷ Adam von Cremona, S. 46 ff. – Eine ausführliche Erörterung der Frage, auf welcher Seite man ruhen solle, findet sich beim Mediziner Petrus Aponus (Pietro d'Abano) als *Differentia* 123 des "Conciliator differentiarum philosophorum et medicorum", S. 180 ff. Die Universitätsbibliothek Basel stellte mir freundlicherweise einen Mikrofilm des Drucks Venedig 1520 zur Verfügung.

⁹⁸ Albertus Magnus, *Opera*, Bd. 9, Ed. A. BORGNET, Paris 1890, S. 121–212.

⁹⁹ *Liber de somno et vigilia*, lib. I, tract. 1, cap. 2, S. 123 f.

¹⁰⁰ Ebenda, lib. I,1, cap. 3, S. 125 f.

¹⁰¹ Ebenda, lib. I,1, cap. 4, S. 127 f.

und dem Aufgang der Sonne.¹⁰² Die individuelle Verteilung der Säfte erlaubt auch eine differenziertere Schilderung des Schlafes bei verschiedenen Menschentypen und Situationen. Albertus charakterisiert zum Beispiel die schlaffördernde Wirkung der körperlichen Arbeit und erklärt aus der zur Kälte neigenden Grunddisposition des melancholischen Menschen dessen Abneigung gegen den Schlaf. Kleinkinder hingegen schlafen viel, weil Wärme und Feuchtigkeit, die sie zum Schlummern bringen, natürliche Eigenschaften ihres Alters bzw. Reifezustandes seien. Der Embryo im Mutterleib schläft nach Meinung des Albertus nicht. Es handelt sich bei seinem Zustand eher um eine Art von Betäubung durch das ihn umgebende Fruchtwasser. Ferner glaubt er, daß bei einer Neigung zu epileptischen Anfällen solche Krämpfe häufiger im Schlaf¹⁰³ als während des Wachzustandes auftreten, was er wiederum auf die verdauungsbedingte Ansammlung von Feuchtigkeit im Kopf zurückführt.

Die Bemühungen des Albertus Magnus, die zeitgenössischen Kenntnisse über Mensch und Natur durch Beizug von Werken des Aristoteles zu erweitern, wurden durch seine praktische Tätigkeit als Naturforscher ergänzt. Er selbst nahm zwar meines Wissens keine systematischen Beobachtungen zum Phänomen des Schlafes vor, doch forderte er Experimente zur Bestätigung von theoretischen Aussagen, soweit dies durch empirische Erfahrung möglich sei.¹⁰⁴ So erstaunt es nicht, daß in einer kurz nach dem Tod des Albertus entstandenen Chronik ein Bericht über ein schon ziemlich naturwissenschaftlich anmutendes Experiment erscheint. Es wurde nämlich in Italien behauptet, daß der Stauferkaiser Friedrich II. (1212–1250) die Qualität der Verdauung zweier Männer während verschiedener Tätigkeiten geprüft habe.¹⁰⁵ Beiden Versuchspersonen habe der Monarch zuerst eine reichliche Mahlzeit vorsetzen lassen und danach den einen zu Bett geschickt, den anderen aber auf die Jagd

¹⁰² Ebenda, lib. I,1, cap. 5, S. 129 f.

¹⁰³ Ebenda, lib. I,2, cap. 8, S. 150 f. Nach modernen medizinischen Erkenntnissen treten epileptische Anfälle tatsächlich gehäuft im Schlaf oder aber kurz nach dem Aufwachen auf. Vgl dazu J. FINKE, Schlafstörungen als Symptom bei neurologischen Erkrankungen; in: H. KAISER (Hg.), *Der gestörte Schlaf: Genese und Therapie*, Köln 1975, S. 47–53; S. 52.

¹⁰⁴ Ich zitiere Albertus nach J. PIEPER, *Scholastik: Geschichte und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, München 1981, S. 105: "Experimentum solum certificat in talibus".

¹⁰⁵ Salimbene de Adam, *Chronica*, Bd. I, S. 363.

gesandt. Ob der ungewöhnlich gebildete und vielseitig interessierte Herrscher wirklich am anderen Morgen persönlich die ausgeschiedenen Exkremente begutachtet hatte, wie der ihm auch sonst nicht gerade freundlich gesinnte Chronist behauptet, oder ob er dies seinen Leibärzten überließ, kann hier nicht entschieden werden. Wesentlich bleibt an dieser Episode zweifellos, daß im 13. Jahrhundert jemand auf die Idee kam, die Hypothese von der verdauungsfördernden Rolle des Schlafes einem praktischen Test zu unterwerfen, der übrigens diese Annahme auch bestätigt haben soll.

Arnald von Villanova vertrat ebenfalls die Theorie, wonach der Schlaf ursächlich mit der Verdauung verbunden sei. Die für die Umwandlung der Speisen nötige Wärme werde aus den Extremitäten zurückgezogen. Der Kopf und die Füße seien am weitesten vom Leib entfernt und daher besonders kälteempfindlich. In seiner Eigenschaft als königlicher Leibarzt rät Arnald deshalb seinem Herrn, diese Körperteile beim Schlafen gut bedeckt zu halten.¹⁰⁶ Im selben, an den König von Aragon gerichteten Traktat äußert sich der katalanische Arzt ferner zur Frage der günstigsten Schlafposition. Im Einklang mit der geläufigen Lehre sollen sich gesunde Menschen zunächst auf die rechte Seite legen, was Arnald mit der Wärme der Leber begründet, welche in dieser Stellung direkt unter dem Magen liege und so dessen Arbeit unterstütze. Während des zweiten Teils der Nacht seien die Verdauungsprozesse hingegen schon weitgehend beendet, und deshalb dürfe man auch schon aufstehen. Derjenige, der jedoch noch weiterschlafen wolle, drehe sich nun besser auf die linke Seite. Negativ beurteilt Arnald die Rückenlage, denn in dieser Stellung könnten dem Schläfer die schleimigen Absonderungen aus Nase und Mund ins Gehirn zurücklaufen, was die Gesundheit ernstlich zu beeinträchtigen drohe. Die Bauchlage erscheint dem Arzt auch nicht gerade vorteilhaft, da damit immer eine Verdrehung des Halses einhergehe; doch für dieses Problem findet Arnald in der Verwendung von zusätzlichen Stützpolstern eine befriedigende Lösung.

Interessant sind schließlich auch die Empfehlungen für den Fall, daß sich der Monarch einmal überessen haben sollte. In dieser Situation mache man zunächst einen kleinen Abendspaziergang und lege sich erst nachher zu Bett. Um unangenehme Völlegefühle zu vermeiden, solle

¹⁰⁶ Arnald von Villanova, *Opera, Regimen sanitatis ad Regem Aragonensis*, Basel 1585, S. 793.

der Schläfer jedoch das Haupt und den Oberkörper sehr hoch lagern. Beim flachen Liegen belaste nämlich die Speise den Mageneingang, wodurch Kopf und Geist gleichermaßen gestört würden.¹⁰⁷ – Diese Gedankengänge des katalanischen Mediziners bieten übrigens eine einleuchtende und selten so deutlich formulierte Erklärung für die in mittelalterlichen Buchmalereien und Wandfresken regelmäßig anzutreffenden Darstellungen von Schläfern mit übertrieben hoch gelagertem Kopf. Durch Kissen und Polster gestützt, nehmen die beispielsweise in Abb. 1, 2 und 7 dargestellten Personen schon beinahe eine sitzende Haltung ein. Eine solche Schlafposition mag zwar unseren Vorstellungen von Bequemlichkeit sowie den modernen physiologischen Theorien kraß widersprechen, sie ist jedoch auch durch die extrem kurzen Längenmaße von mittelalterlichen Bettstellen belegbar.

Die bisher referierten Theorien über den Schlaf lassen sich ergänzen durch eine Hypothese zur Traumentstehung eines anderen berühmten Katalanen. Der Universalgelehrte Raimund Lull (1232–1316) äußerte sich in einer 1310 als medizinisches Nachschlagewerk konzipierten Schrift zur physiologischen Seite des Traumes, freilich ohne zu dessen moralischen Problemen Stellung zu nehmen. Lull versteht die Wahrnehmungsprozesse bei Mensch und Tier ähnlich wie Albertus als Reaktion auf äußere Reize, oder genauer als von den speziellen Sinnesorganen empfangene Bewegungen, die den Allgeheimsinn (= Nervensystem?) zu ständiger Aktivität stimulieren. In einem nicht allzu tiefen Schlafe aber soll dieser Allgeheimsinn immerhin zu einem schwachen Urteil befähigt sein, was dem Zustand des Träumens entsprechen würde. Lull rückt diesen Zustand in die Nähe des Wachens. Während dieser Phase versuche der Allgeheimsinn wieder seine Tagesaktivität zu erreichen. Deshalb sei dem Menschen in diesem Zustand eine gewisse Erkenntnis möglich, welche in der Form von Traumbildern erlebt werde.¹⁰⁸ Hier scheint ein mittelalterlicher Gelehrter wiederum eine Erkenntnis der modernen psychologischen Forschung vorauszunehmen; denn heute hat man empirisch mindestens vier verschiedene Phasen des Schlafens mit wechselnder Schlafiefe nachgewiesen, wobei die Periode des intensiven Traumer-

¹⁰⁷ Ebenda, S. 794.

¹⁰⁸ Raimund Lull, *Liber novum physicorum et compendiosum*. Opera, Ed. H. HARDA, CCCM 33, S. 78.

lebens jeweils am Ende bzw. am Anfang eines solchen mehrphasigen Schlafzyklus einsetzt und gegen Morgen auch an Länge zunimmt.¹⁰⁹

Auch im Spätmittelalter diskutierten die Ärzte den Schlaf noch ganz im Sinne der traditionellen Humorallehre. Der nachweislich gegen 1340 in Würzburg praktizierende Ortolf von Baierland¹¹⁰ glaubte wie seine Kollegen an einen erkennbaren Zusammenhang zwischen Art der Erkrankung und Charaktertyp, wobei Traumbilder und Schlafverhalten bei der Diagnose hilfreich sein konnten. Den beim sanguinischen Typus gelegentlich auftretende Blutübererfluß diagnostizierte er beispielsweise am rotgefärbten, trübe eingedickten Harn. Der Phlegmatiker hingegen neige zu einem Überfluß an wäßriger Flüssigkeit bzw. Schleim und scheide im Falle der Krankheit weißen, zähflüssigen Urin aus; sein Puls gehe stark und die Krise seines Befindens wird von Ortolf gegen Mitternacht erwartet. Trotzdem könne dieser Patient meistens schlafen und seine Träume handelten dann in irgendeiner Form von Wasser. Während der Choleriker nach der Säftelehre im Krisenfall ganz allgemein von wunderlichen Dingen träumen soll, erlebe der Melancholiker in seinen Nachtgesichten schreckliche Szenen. Von allen vier Typen aber besitze der Phlegmatiker das ausgeglichenste Gemüt und schlafe auch in gesunden Tagen viel.¹¹¹ Aus der Säftelehre leitet der Mediziner den bereits bekannten Ratschlag ab, nach dem Essen nicht sofort zu Bett zu gehen; zudem empfiehlt auch Ortolf die Lage auf der rechten Seite. Die Begründung lautet bei ihm wörtlich so: "daz dasz hertz, daz in der lenkken seiten ist, von vberfluziger speiz vnd tranck icht erstick von der füll."¹¹²

2.4. Konkrete Schlafbeobachtungen

Neben dem Versuch von Ärzten, aus konkreten Verhaltensweisen einen Zusammenhang zwischen Schlaf und Verdauung herzustellen und ihn

¹⁰⁹ Vgl. dazu H. HUBER-WEIDMANN, S. 11 f. und Rosalind CARTWRIGHT, *Schlafen und Träumen: Eine Einführung in die experimentelle Traumforschung*, München 1982, 22 ff.

¹¹⁰ Vgl. dazu G. KALLINICH – Karin FIGALA, "Ortolf von Baierland" ein Beweis seiner Existenz; in: G. BAADER – G. KEIL (Hg.), *Medizin im mittelalterlichen Abendland*, Darmstadt 1982, S. 293–296.

¹¹¹ *Das Arzneibuch des Ortolf von Baierland*. Ed. J. FOLLAN, Stuttgart 1963, cap. 4 u. 5, S. 82 f.

¹¹² *Arzneibuch*, cap. 15, S. 87.

in die Tradition der antiken Humorallehre einzufügen, gibt es aus dem Mittelalter eine Reihe weiterer Beobachtungen, welche die nächtliche Ruheperiode betreffen. Solche Hinweise sind freilich eher zufälliger Natur; wir verdanken sie weniger systematischen Untersuchungen als der schon erwähnten Tatsache, daß mehrere Leute denselben Schlafraum benutzten. In diesem Sinne muß man auch Berichte über das Schlafverhalten hochgestellter Personen verstehen, die sich zwar gewiß ein eigenes Zimmer leisten konnten, jedoch trotzdem nachts meistens einen treuen Gefolgsmann oder einen Kämmerer bei sich hatten. Gestützt auf solche Zeugen schreibt beispielsweise Einhard, daß Karl der Große in der Nacht etwa vier bis fünfmal aufgewacht sei und sich dann jeweils vom Lager erhoben habe. Am Morgen empfing der Herrscher schon beim Ankleiden seine Freunde, aber auch Kläger und Bittsteller. Im Sommer schlief er nach dem Mittagessen dann nochmals für zwei oder drei Stunden.¹¹³ Diese Schilderung stimmt erstaunlich gut mit dem typischen Schlafverhalten eines älteren Menschen überein, als den Einhard den Kaiser ja auch gekannt hatte.

Von einem Kammerdiener stammen wahrscheinlich die Informationen, mit denen Widukind das Charakterbild des Sachsenkaisers Otto I. (936–973) zu bereichern weiß:

„Deshalb ragte der König auch unter seinen Brüdern als der Tüchtigste hervor; er zeichnete sich vor allem durch seine Frömmigkeit aus und war in seinen Werken unter den Sterblichen der Beständigste; zudem erwies er sich, abgesehen von dem Schrecken, der von der Majestät ausgeht, als stets fröhlich und freigebig. Er schlief wenig und im Schlaf redete er oft vor sich hin, so daß man ihn für wach halten konnte, seinen Freunden schlug er nichts ab und Treue hielt er über das menschliche Maß hinaus.“¹¹⁴

Von einem anderen Vertreter der Oberschicht, dem Kartäuser Abt Hugo

¹¹³ Einhard, *Vita Caroli Magni*. Ed. G. WAITZ, MHG SS in usum schol. 25, Hannover 1911, cap. 24, S. 29.

¹¹⁴ Widukind, *Res gestae Saxonum*, lib. II, cap. 36. Ed. P. HIRSCH, MGH SS in usu schol. 60, Hannover 1935, S. 97: *Ipse denique dominus regnum, fratrum natu mazimus optimus, in primis pietate erat clarus, opere omnium mortalium constantissimus, preter regia disciplinae terrorem semper jocundus, dandilargus, dormiendi parcus et inter dormiendum semper aliquid loquens, quo eum semper vigilare aestimes, amicis nihil nequans et supra hominem fidelis*. Übers. der Verfasserin.

(ca. 1140–1200), der sich später als Bischof von Lincoln großes Ansehen erwarb und 1220 kanonisiert wurde, heißt es ebenfalls, daß er im Schlaf geredet habe. In der Hauptquelle zu seinem Leben, der *Magna Vita Hugonis* erfährt man diesbezüglich, er habe sich sehr wenig Ruhe gegönnt und viel Zeit mit Gebet, Meditation und frommer Lektüre zugebracht.¹¹⁵ Der Autor beteuert dann nachdrücklich, daß jeder, der so wie er selber Gelegenheit gehabt hätte, sich nachts über Hugo zu beugen, dessen Seele für wach gehalten haben würde. Hugo repetierte nämlich, was sein nicht von den Banden des Schlafes beeinträchtigter Geist ihm eingab, d. h. sein stets waches Herz sprach immer wieder "Amen". Von diesem zweifellos gottergebenen Mann, der auch tagsüber hundertmal diese mystische Gebetsformel murmelte, hörte man selbst im Schlaf kein anderes Wort. Ein solches Verhalten kontrastierte, nach der Meinung des Adam von Eynsham, stark mit denjenigen Lauten und Ausrufen, welche gewöhnliche Menschen nachts manchmal von sich geben. Bei einem so frommen Menschen wie Hugo schien es dem Biographen sogar angebracht, aus einem Ambrosianischen Hymnus zu zitieren:

"Wenn die Täuschungen der Sinne abgestreift sind,
träumt die Tiefe des Herzens von Dir."¹¹⁶

Wann immer Hugo seinen geistlichen Mitbrüdern von seinen Träumen und Gesichtern erzählte, sah Adam die Wahrheit dieser Verse bestätigt. Der im Schlaf erlebte heitere Friede, die himmlischen Erleuchtungen und süßen Tröstungen spiegelten die absolute Lauterkeit von Hugos allgemeiner Gesinnung. Der heutige Leser dieser Schilderung mag geneigt sein, darin eine hagiographische Stilisierung oder Übertreibung zu sehen. Trotzdem dürfte mindestens der Bericht über das nächtliche Amen wegen seiner Detailliertheit der historischen Kritik standhalten. Für

¹¹⁵ Adam von Eynsham, *Magna Vita s. Hugonis*. Lat. engl. Ed. Decima DOUIE – H. FARMER 1962 (=Medieval Texts 1) London 1962, Bd. 1, lib. II, cap. 9, S. 74 f. – Der Autor, Adam von Eynsham, war Benediktinermönch und stand als Kaplan in den Diensten des Bischofs, so daß er einige Zeit nach Hugos Tod dessen letzte Lebensjahre aus persönlicher Kenntnis schildern konnte. Diesen günstigen Umständen und Adams schriftstellerischer Begabung ist eine der wertvollsten und 'realistischsten' Heiligenviten des Hochmittelalters zu verdanken.

¹¹⁶ Aus dem Hymnus "Deus creator omnium", den die Kartäuser in ihr Brevier eingefügt hatten. Lateinisch lauten die Verse bei Adam: *Ezuta sensu lubrico/ Te cordis alta sompniat*.

die Glaubwürdigkeit Adams spricht ferner die psychologische Erkenntnis, daß die Träume durch das Tagleben sehr wohl konditioniert werden können.¹¹⁷ Wer sich die ständige stille Andacht zur Gewohnheit gemacht hat, wird daher wenigstens zum Teil in diesem Sinne träumen und vielleicht sogar entsprechende Gebetsworte murmeln.

Noch seltener als über hochgestellte Personen sind Informationen über das Schlafverhalten einfacher Menschen. Dies trifft sogar für das spätere Mittelalter zu. Bartholomäus Anglicus, ein englischer Franziskaner, welcher seine groß angelegte Enzyklopädie kurz nach 1235 vollendet haben dürfte, bemerkte darin nur ganz beiläufig, daß Knaben leicht erregbar, unruhig und geschwätzig seien; ja ihre Unstetigkeit sei so groß, daß sie selbst im Schlaf nicht still hielten.¹¹⁸ Eine Anekdote aus demselben Werk, die unser Thema wenigstens streift, sei an dieser Stelle eingeflochten. Bartholomäus erzählt nämlich auch von einem ihm persönlich bekannten Adligen, welcher in einem melancholischen Wahnzustande befangen war und glaubte, er sei kein Mensch, sondern eine Katze. Daher bestand der Kranke darauf, sich nicht etwa auf seinem Lager, sondern unter seiner Bettstatt zur Ruhe zu legen, damit er während der Nacht, wie es sich für Katzen eben gehört, die Mäuselöcher in der Wand bewachen könne.¹¹⁹

Wenn mehrere Personen in einem Raum schliefen, kam es leicht zu gegenseitigen Störungen. Es war dabei nicht einmal nötig, daß jemand im Schlaf sprach oder sich unruhig auf dem Lager hin und her warf. Lautes und andauerndes Schnarchen konnte ebenfalls empfindlich stören oder gar zu einem ernststen Problem werden. Einen solchen Fall beschreibt jedenfalls der italienische Chronist Salimbene de Adam.¹²⁰ In den Dominikanerkonvent zu Bologna war ein Jüngling eingetreten, der, wie es sich bald herausstellte, übermäßig zu schnarchen pflegte. Da

¹¹⁷ Vgl. dazu etwa R. BOSSHARD, *Traumpsycholegie: Wachen, Schlafen, Träumen*, Frankfurt/Main 1983, S. 241.

¹¹⁸ Bartholomäus Anglicus, *De proprietate rerum*, lib. IV, cap. 5. Druck Heinrich Knoblochtr Heidelberg 1488. Datierung nach LMA, Bd. 2, S. 192 f.: Ch. HÜNEMÖRDER – M. MÜCKSHOFF.

¹¹⁹ *De proprietate rerum*, lib. IV, cap. 11. Eine entsprechende Bettkonstruktion mit hohen Beinen wird in Abb. 3 angedeutet. Sie schützte den Schläfer vor der Kälte und Feuchtigkeit des Bodens.

¹²⁰ Salimbene de Adam, *Chronica*, Bd. 2, S. 812.

dies seine Mitbrüder, ob sie nun schliefen oder wachten, sehr störte, schob man ihn aus dem gemeinsamen Schlafsaal in ein Nebengebäude ab, welches zur Aufbewahrung von Holzscheiten und Pfählen diente. Das Schnarchen des jungen Mannes war aber so durchdringend, daß man ihn trotzdem noch im Dormitorium hörte. In der Folge erwirkte eine Delegation der Klostersgemeinschaft im Sommer des Jahres 1284 in der Gegenwart des Salimbene beim Ordensoberen in Parma die Ausstoßung des Jünglings. Bevor man den Schnarcher jedoch zu seiner Mutter zurückschicken konnte, wurde er nach Salimbenes Zeugnis durch Gebet und Handauflegung eines besonders frommen Mitbruders zur allgemeinen Überraschung geheilt. Es ist natürlich im nachhinein nicht mehr zu entscheiden, welche Ursachen das aufdringliche Schnarchen hatte. Es konnte zum Beispiel von einem die Atmung behindernden Nasenpolypen oder auch nur von einer ungünstigen Schlafposition des Jünglings herrühren,¹²¹ die er dann wegen der Drohung des Ordensausschlusses unwillkürlich aufgegeben hätte. Ebenso gut könnte das Gebet des im ganzen Kloster hoch angesehenen Mönches suggestiv gewirkt und das habituelle Verhalten, d. h. die Schlafposition, wenigstens vorübergehend beeinflußt haben. Im Falle einer Gewebswucherung (= Polyp) würde man hingegen vor einem echten Heilungswunder stehen. Dies scheint insofern denkbar, als Salimbene ausdrücklich nicht nur die Schlagartigkeit, sondern auch die Dauerhaftigkeit der Heilung bestätigt. Von diesem Tag an habe der junge Novize stets friedlich und ruhig wie ein Murmeltier geschlafen und sich später zu einem tüchtigen Ordenspriester und Prediger entwickelt.

Auf eine vorwiegend theoretische Weise äußerten sich die mittelalterlichen Schriftsteller zum Phänomen des Nachtwandels. Am ausführlichsten ist der Kommentar des Albertus Magnus, der sich dabei auf Aristoteles' "Problemata" berief, welche er allerdings nur in Auszügen gelesen hatte.¹²² Schlafwandeln wurde gemäß der antiken Überlieferung im wesentlichen gleich wie heute definiert: Schlafende Menschen führen Handlungen aus, die normalerweise dem Wachzustand zugeordnet werden. Nachtwandler gehen nach Schilderung des Albertus beispielsweise

¹²¹ Zu den Entstehungsfaktoren dieses besonders im leichten Schlaf auftretenden Symptoms vgl. etwa N. FINK, Lehrbuch der Schlaf- und Traumforschung. München ²1979, S. 185 u. 195 f.

¹²² Albertus Magnus, *De somno et vigilia*, lib. I, tract. II, cap. 5, S. 145 f.

herum, besteigen ihr Pferd, suchen ihre Feinde auf und töten sie vielleicht sogar. Danach aber kehren sie in ihr Bett zurück, wo sie in aller Ruhe weiter schlafen. Der Gelehrte will sogar persönlich jemanden beobachtet haben, der sich auf die Fragen einiger Anwesender vom Bett erhob, schlafend Antworten auf die gestellten Probleme gab und sich, nachdem die Besucher den Raum verlassen hatten, wieder hinlegte und weiterschlummerte, als ob nichts geschehen wäre. Albertus erklärt dieses Phänomen dann als eine Art ausgelebter Träume. Die normalerweise während des Schlafes im Leibesinneren konzentrierte Wärme werde durch übermäßiges Essen, aber auch durch Fieberhitze so verstärkt, daß auch die Glieder erwärmt und damit der taktile Sinn beziehungsweise der Bewegungsapparat aktiviert würden. Man beobachte ja auch bei fieberig erkrankten Personen, daß sie im Schlaf um sich schlägen oder laut redeten, selbst wenn sie dabei nicht aus dem Bett stiegen. Neben rein körperlichen Ursachen könnten auch heftige Leidenschaften wie Liebessehnsucht oder Haß in ähnlicher Weise wirken. Schlafwandler wären zudem nach Meinung des Albertus keineswegs wache Simulanten, die nur ihre Augen geschlossen hielten. Beweisen ließe sich dies seiner Ansicht nach mit der Tatsache, daß sie ihre Angriffe auf ein beliebiges Objekt zu richten pflegen, in welchem sie den Gegner ihres Traumes zu sehen glauben. Dabei könne es sich um einen unbeteiligten Menschen, aber auch um eine steinerne Säule oder ein Stück Holz handeln. In Befolgung ihres Traumes, der sowohl wahr als auch falsch sein könne, würden Schlafwandler manchmal in die Irre gehen oder brächen sich bei einem Sturze sogar den Hals.

Ein Echo dieser aristotelischen Lehrmeinung findet sich übrigens schon bei Caesarius von Heisterbach, der in seiner Wundersammlung einen Novizen im Dialog mit einem älteren Mönch über Schlafwandler berichten läßt.¹²³ Gewisse schlimme Leute aus dem Ritterstand sollen sich mitten im Schlaf bewaffnen, ihr Schwert gegen nur in ihrer Phantasie vorhandene Feinde zücken und es mehrmals in die Wände stoßen, bis sie völlig erschöpft seien. Danach würden sie sich wieder zur Ruhe legen und wüßten am Morgen nichts mehr von ihrem merkwürdigen Verhalten. Dieses auffällige Vergessen der nächtlichen Geschehnisse findet man auch im theoretischen Traktat des Albertus erwähnt.¹²⁴ Hier wird

¹²³ Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, lib. V, cap. 33, S. 316.

¹²⁴ Albertus, *De somno et vigilia*, lib. I, tract. 2, cap. 5, S. 145 f.

allerdings behauptet, daß die Nachtwandler ihre Handlungen nur soweit ignorieren, als sie morgens beim Aufwachen glauben, das Vergangene geträumt, nicht aber wirklich vollbracht zu haben. Die Traumbilder bleiben als Eindrücke in der Erinnerung erhalten, während die körperlichen Bewegungen schon wegen der normalerweise nachts vorherrschenden Inaktivität des Allgemeinsinns bezüglich der Rückmeldungen ins Gehirn keinerlei Eindrücke zurücklassen würden. – Die moderne Schlafforschung kann allerdings die Idee, das Phänomen stehe mit Träumen in ursächlicher Beziehung, nicht bestätigen, denn echter Somnambulismus kommt nur in den Phasen des Tiefschlafs, nicht aber in den Stadien mit lebhaftem Traumerleben (sogenannter Rapid Eye Movements-Schlaf, abgek. REM) vor und muß auf eine Störung der Steuerungsmechanismen zurückgeführt werden, die Wachen und Schlafen regulieren.¹²⁵ Die von Caesarius geschilderte völlige Amnesie scheint hingegen mit modernen Beobachtungen übereinzustimmen; dieses Vergessen kann vielleicht mit der allgemein schlechteren Erinnerbarkeit aller nicht der sogenannten REM-Phase zugehörenden psychischen Vorgänge während der Nacht erklärt werden.¹²⁶

Ein weiteres, vergleichsweise harmloses und durchaus alltägliches Phänomen bildet das Bettnässen. Bereits Constantinus Africanus kannte dieses Problem, das vor allem Kinder betrifft.¹²⁷ Sie hätten einen besonders tiefen Schlaf, und gemäß der Humorallehre herrsche in ihrem Körper ein Übermaß an Feuchtigkeit vor. Aber selbst Erwachsene bzw. Personen in schon vorgerücktem Alter seien vor solchen Mißgeschicken nicht gefeit. Es handelt sich dabei nach Constantinus gleichfalls um ein Ungleichgewicht der Säfte. Die Feuchtigkeit weicht nach dieser Anschauung gewissermaßen die Blase auf. Für beide Patientengruppen empfahl er eine medikamentöse Behandlung, die im wesentlichen Abführmittel, in Wein gekochte Heilkräuter, äußerliche Anwendung von Salben und die Verbreitung wohlriechender Kräuteressenzen und heißen Dampfes im Schlafraum umfaßte. Obwohl rein körperliche Gründe wie chronische Blasenschwäche, Altersinkontinenz oder gar Epilepsie auch heute für das Bettnässen verantwortlich gemacht werden, kennt die moderne Psychologie auch seelische Ursachen dieser Störung. Als Beispiel diene hier die

¹²⁵ BOSSHARD, *Traumpsychologie*, S. 51.

¹²⁶ Vgl. dazu FINK, *Lehrbuch*, S. 187.

¹²⁷ Constantius Africanus, *De morbis cognitione*, lib. V, cap. 20, S. 120.

verzweifelte Suche von Kindern nach vermehrter Aufmerksamkeit und Zuwendung ihrer Bezugspersonen.¹²⁸

Ferner erwähnte Constantinus auch das nächtliche Aufschrecken von kleinen Kindern. In diesem Zustande sieht der Betroffene nach Constantins Schilderung aus wie ein Toter und starrt mit offenen Augen vor sich hin. Seine Seele erträgt keine Störung und bedarf der äußersten Schonung. Constantinus führte dieses seltsame Verhalten, sich auf Galen berufend, auf eine Verstopfung des Gehirns zurück und schlug daher zur Behandlung Arzneien mit erweichender Wirkung vor. Wenn auch dieser Erklärungsversuch und die angewandte Therapie zeitbedingt waren, so erstaunt doch die Genauigkeit der Symptombeschreibung. Im folgenden sei zum Vergleich eine moderne psychologische Darstellung des sogenannten 'Pavor nocturnus' zitiert, den man hauptsächlich bei kleineren Kindern beobachtet. Dieses Phänomen "tritt normalerweise nach der ersten Stunde Schlaf auf, während sich das Kind im Tiefschlaf befindet und beginnt mit einem markerschütternden Schrei. Das Kind sitzt dann möglicherweise aufrecht im Bett mit weit offenen Augen, macht jedoch nicht den Eindruck, als sei es bei vollem Bewußtsein. (...) Der Zustand spricht nicht auf die Beruhigungsversuche und Besänftigungen der Eltern an; er nimmt einfach seinen Lauf."¹²⁹ Der von Constantinus nicht ausdrücklich erwähnte Schrei findet sich hingegen bei der andernorts wörtlich zitierten Erzählung des Girolamo Cardano.¹³⁰ Plötzliches nächtliches Aufschreien ohne erkennbaren Sinngehalt, Herzklopfen und Ansteigen der Atemfrequenz sowie die Tatsache, daß sich der junge Cardano dabei erhob oder zumindest im Bett aufsetzte, erlauben hier eindeutig die Diagnose "Pavor nocturnus". Unter nächtlichen Schreckerelebnissen litt nach eigenem Bezeugen auch Abt Wibert. Als Knabe sah er in seinen Träumen oftmals Leichen, schrie vor Entsetzen und mußte vom in der selben Kammer schlafenden Erzieher im Bett festgehalten und beruhigt werden, ohne daß dessen Gegenwart die nächtlichen Angstanfälle hätte wesentlich mildern können.¹³¹ Auch Albertus beschrieb Kinder, die im Bett und gewissermaßen wach Bilder vor sich sähen. Davon sehr erschreckt, suchten sie sich dann unter der Decke zu verbergen und

¹²⁸ Vgl. dazu FINK, Lehrbuch, S. 188 f.

¹²⁹ R. CARTWRIGHT, Schlafen und Träumen, S. 38 f.

¹³⁰ Siehe oben, Kapitel 2.1 der vorliegenden Arbeit.

¹³¹ Wibert von Nogent, *De vita sua*, lib. I, cap. 15, S. 114.

manchmal hätten sie sogar den Eindruck, es sei ihnen ein Schlag versetzt worden.¹³² Solche theoretische Zeugnisse und vor allem die beiden autobiographischen Berichte beweisen klar, daß Kinder im Mittelalter und in der frühen Neuzeit psychologisch betrachtet identische Erfahrungen machten wie ihre Altersgenossen in der heutigen Zeit.

Anders als die allein auf ihre eigene Beobachtungsgabe angewiesenen Menschen von damals sieht sich die experimentelle Schlafforschung heute im Stande, eine einigermaßen befriedigende Erklärungshypothese anzubieten. In der Mehrheit der beobachteten Fälle fällt das Aufschrecken mit dem Ende des ersten Schlafzyklus zusammen, wenn eigentlich die Phase der raschen Augenbewegungen (REM-Schlaf) beginnen sollte. Dieses Stadium beinhaltet, vereinfacht gesagt, die lebhaften Traumerlebnisse, in der normalerweise auch Ängste verarbeitet und unter Kontrolle gehalten werden können. Die neuere Forschung unterscheidet neben der aktiven Traumphase noch mindestens drei weitere Schlafstadien, wobei der Tiefschlaf die vierte Phase darstellt. In diesem Stadium stehen offenbar die erlernten Kontroll- und Abwehrmechanismen nicht zur Verfügung. Wenn ein Kind den Übergang (Durchlaufen der Phasen 4, 3 und 2) zur normalen Auftauchphase 1, d. h. zum REM-Schlaf, nicht schafft, sondern abrupt aufwacht, können deshalb sehr intensive Furchtgefühle entstehen. Diese lösen dann den Schrei aus und setzen eine Kette von physiologisch meßbaren Erregungsreaktionen in Gang, welche offenbar häufig auch von halluzinierten, alptraumartigen Bildern begleitet werden.¹³³

* * *

Mit der Pflege von Kleinkindern und Säuglingen befassen sich naturgemäß Frauen. Mütter und Ammen konnten aber im Mittelalter in der Regel kaum je lesen oder sogar schreiben, so daß wir für Beobachtungen des Schlafes dieser Altersgruppe wiederum auf die Ausführungen eines Mediziners zurückgreifen müssen. 1473 erschien unter dem Titel "Ein Regiment der jungen Kinder" erstmals ein Handbuch zur Säuglingspflege und Kindererziehung in deutscher Sprache.¹³⁴ Dieses Werk des Augsburgers

¹³² Albertus, *De somno et vigilia*, lib. II, tract. 2, cap. 4, S. 174.

¹³³ FISCHER, et al. 1970; zitiert nach CARTWRIGHT, S. 38 ff.

¹³⁴ Bartholomäus Mettlinger, *Ein Regiment der jungen Kinder*. Ich zitiere im Folgenden den Druck von 1497 in Augsburg nach der Faksimile-Edition, Zürich 1976.

burger Arztes Bartholomäus Mettlinger faßte zunächst das zusammen, was Galen, die Araber, Constantinus Africanus und Mettlingers früherer Universitätslehrer in Padua, Paolo Bagellardo, zum Thema Kinderpflege und Kinderkrankheiten geschrieben hatten. Neben dieser literarisch-theoretischen Überlieferung spiegeln die hier gesammelten Ratschläge zweifellos auch konkrete Bräuche und Gewohnheiten wider, die Mettlinger während seiner medizinischen Tätigkeit kennengelernt hatte. Beispielsweise durften seinen Ausführungen zufolge Säuglinge nur nach einer längeren Schlafperiode gebadet werden, und man sollte sie weder kurz vorher noch kurz nachher nähren. Zum Schlafen legte man den Säugling in gestreckter Lage mit einem Kissen unter dem Kopf in die Wiege, damit das Haupt stets etwas höher ruhte als der Leib. Je nach Klimaverhältnissen empfiehlt der Arzt den Gebrauch von leichten oder etwas schwereren Decken. Mettlinger beschreibt auch das übliche Einbinden; die Ärmchen wurden dabei bald nach der Geburt entlang dem Rumpf mittels Stoffbändern fixiert.¹³⁵ Mit diesem heute unangemessen, ja befremdend und quälerisch erscheinenden Vorgehen wollte man offenbar eine Streckung der auf den ersten Blick krumm wirkenden kindlichen Gliedmaßen bewirken.

Nach Mettlingers Aussage ist übermäßiges Wachen bei Kleinkindern genauso ein Zeichen für gesundheitliche Störungen wie andauern des Schreien oder Weinen. Ganz allgemein bewertet dieser Arzt den Schlaf für Säuglinge nach dem Motto 'je mehr, desto besser' als überaus wichtig.¹³⁶ Deshalb rät er entschieden davon ab, ein Kleines zum Trinken oder zum Essen extra aufzuwecken. Um nun Säuglingen das Einschlafen zu erleichtern, führt Mettlinger drei Mittel an, welche sich seit Galens Zeiten bewährt hätten.¹³⁷ Unruhige Kinder schlummerten meistens bald ein, wenn sie an die Brust gelegt wurden. Diese Beobachtung darf vielleicht mit der besänftigenden Wirkung des modernen Schnullers verglichen werden. Ferner vermag nach Mettlingers Handbuch, aber wohl auch nach der Erfahrung mancher Mutter, der Gesang einer sanften Stimme das kindliche Herz zu erfreuen und in den Schlaf zu geleiten. Schließlich empfiehlt der Autor noch das Wiegen, indem er sich auf

¹³⁵ Bartholomäus Mettlinger, cap. 1, Seite A IV f.

¹³⁶ Ebenda, cap. 1, Seite A IV und cap. 3, Seite B VI, wo sich die entsprechenden Behandlungsvorschläge finden.

¹³⁷ Ebenda, cap. 1, Seite A V.

Aristoteles beruft, der die Bewegung als ein dem Menschen angeborenes Bedürfnis definiert habe. Ein anonymer Holzschnitt von 1476 (Abb. 10), der übrigens die vierte Ausgabe des beliebten Mettlingerschen Ratgebers von 1497 zierte, zeigt eine solche Wiege zu Füßen einer am Spinnrocken beschäftigten Bürgersfrau. Ihr jüngstes Kind ist, wie es üblich war, mit Bändern festgebunden und so gegen das Herausfallen gesichert. Der Vater und zwei weitere Kinder vervollständigen diese 'Familienidylle' des ausgehenden Mittelalters, während ein steinerner Ofen im Hintergrund Wärme ausstrahlt.



Abb. 10: Bürgerliche Familienidylle. Holzschnitt 1480,
Deckblatt zum Frühdruck Bartholomäus Mettlinger,
Ein Regiment der jungen Kinder, Augsburg 1497. Aus: Faks. Ed. Zürich 1976.

2.5. SCHLAFLOSIGKEIT UND IHRE BEHANDLUNG

Von besonderem Interesse unter den konkreten Beobachtungen des Schlafes ist der Zustand der Schlaflosigkeit, beziehungsweise des Nicht- oder Nicht-genügend-schlafen-könnens. Es handelt sich dabei zwar um eine eher alltägliche, jedoch ziemlich unangenehme Erfahrung, über die sich auch im Mittelalter einzelne Betroffene schriftlich geäußert haben. Diese Berichte bleiben notwendigerweise fragmentarisch und können kaum als Grundlage für eine fundierte Diagnose dienen. Trotzdem soll versucht werden, typische Formen, unter denen diese Störung im Mittelalter auftrat, herauszuarbeiten.

Das früheste mir bekannte Zeugnis für ein mehr oder weniger unfreiwilliges Wachliegen findet sich in einer autobiographischen Skizze des Bischofs Rather von Verona (gest. 974). Das hier als Quelle dienende "Excerptum ex dialogo confessionali"¹³⁸ verfaßte er um 957 als Abt in Aulne (Belgien), wohin er sich vorübergehend zurückgezogen hatte. Seine aus dem monastischen Ideal einer christlich vollkommenen Lebensführung resultierenden Selbstanklagen lassen sich auf die "Moralia" Papst Gregors des Großen zurückführen; formal lehnen sie sich an das Zwiegespräch der Beichte an. Bei aller Einsicht in die eigenen Fehler entbehren Rathers Gedanken nicht der rhetorischen Überhöhung, und seine Neigung zu sarkastischer Polemik bricht immer wieder durch. In überaus scharfen Worten beschuldigte sich Rather etwa der Doppelzüngigkeit, als er glaubte, sich selber mangelnder Nachsicht gegenüber seinen Untergebenen vorwerfen zu müssen. In der Nacht auf das Fest der Apostel Philippus und Jakobus (1. Mai) sei er wieder einmal wegen Einflüsterungen des Teufels lange wach gelegen, obwohl doch Schlaf notwendig gewesen wäre. Den Grund dafür suchte Rather im Ärger über einen eigenmächtigen Entscheid eines ihm unterstellten Mönchs namens Boito. Dieser hatte die Mitbrüder ohne die ausdrückliche Zustimmung seines Abtes von der wollenen Kleidung dispensiert. Die innere Erregung über diese Mißachtung seiner absoluten Befehlsgewalt hielt Rather lange wach. Aufrichtig schildert er, wie in ihm allmählich die Erkenntnis reifte, daß seine heftige Reaktion eine Folge seines verletzten Stolzes und Machtanspruchs war. Die Einsicht, daß selbst der Abt der Klosterregel unterstellt ist und seine

¹³⁸ Rather von Verona, *Excerptum ex dialogo confessionali*. Ed. P. REID, CCCM 46, I, cap. 34 u. 35, S. 251 ff.

Befehlsgewalt nur im Sinne Gottes ausüben darf, ließen ihn schließlich ruhiger werden und wohl auch von einer Bestrafung Boitos absehen.

Durch seelische Erregung verursachte Schlaflosigkeit schilderte rund ein Jahrhundert später auch Abt Wibert von Nogent, der dabei allerdings nicht von sich selbst, sondern von seiner Mutter erzählt.¹³⁹ Deren Ehemann hatte an den 1053 ausgebrochenen Kämpfen zwischen König Heinrich I. von Frankreich und dem Normannenherzog Wilhelm teilgenommen und war in die Gefangenschaft des letzteren geraten. Wilhelm stand in dem Rufe, seine Gefangenen, nicht wie damals bei Rittern üblich, gegen Lösegeld frei zu lassen, sondern sie lebenslänglich in seine Burgverliese zu sperren. Unter diesen Umständen erschreckte die Nachricht von der Gefangennahme des Gatten die junge Frau so sehr, daß sie zunächst in Ohnmacht fiel. Die Aussicht, ihren Mann, von dem sie zu dieser Zeit möglicherweise gerade ihr jüngstes Kind, eben Wibert, erwartete, nie im Leben wieder zu sehen, ließ sie die Nahrungsaufnahme verweigern, und sie schlief noch weniger als zuvor. – Der aktuelle Anlaß war gewiß kummervoll genug, um die seelische Ruhe von Wiberts Mutter zu erschüttern und die schon vorher bestehenden Schlafstörungen zu verstärken, doch wendeten sich die Dinge glücklicherweise bald zum Besseren. Als Folge der diplomatischen Bemühungen des Königs und dessen Lösegeldzahlungen ließ Wilhelm kurz nach der Schlacht von Mortemer-sur-Eaulne (Dép. Oise) viele Gefangene frei¹⁴⁰ und auch Wiberts Vater kehrte offensichtlich heim, denn er war bei dessen Geburt anwesend.¹⁴¹

Die Liebe stellte freilich auch ohne so dramatische Ereignisse ein Thema dar, das geeignet war, Frauen den Schlaf zu rauben. Jedenfalls wandte sich der englische Zisterzienserabt Aelred von Rievaulx (ca. 1100–1167) in diesem Sinne warnend an seine eigene Schwester, welche offenbar ebenfalls in ein Kloster eingetreten war. In einer kleinen an sie gerichteten Schrift kommentierte und begründete er die wichtigsten Regeln des hl. Benedikt. Beispielsweise empfahl er ihr, noch vor Sonnenuntergang zu Bett zu gehen, damit sie das frühe Aufstehen wenige Stun-

¹³⁹ Wibert von Nogent, *De vita sua*, lib. I, cap. 13, S. 88 f.

¹⁴⁰ Ebenda, S. 88; zum Ablauf der Ereignisse vgl. Anmerkungen 4 und 5 des Herausgebers.

¹⁴¹ Ebenda, lib. I, cap. 3, S. 18.

den nach Mitternacht besser durchhalten könne.¹⁴² Aber selbst wenn auf diese Weise für ausreichende Schlafenszeit gesorgt war, vermochten aufwühlende Gespräche nach Aelreds Meinung den Seelenfrieden der Nonnen zu stören und er riet daher seiner Schwester, sich vor Gästen und Besuchern zu hüten. Schlechte Menschen würden nämlich zuerst über Religiöses reden, dann zu weltlichen Dingen übergehen, zuletzt aber über die Liebe sprechen und danach könne man die ganze Nacht kaum mehr schlafen.¹⁴³ Ähnliches galt übrigens auch für Mönche, die in einem anderen Traktat des selben Autors vor der im monastischen Lebensideal nicht erlaubten Neugierde gewarnt wurden.¹⁴⁴ Mochte diese Neugierde sich in ungezügelterm Wissensdurst äußern und beispielsweise die Werke antiker Dichter betreffen oder einfach die Lebensführung anderer Menschen aufs Korn nehmen, die Vielfalt dieser eitlen Eindrücke nehme der Religiöse mit auf sein Lager und könne daher keinen Schlaf finden, ganz abgesehen von den Folgen solcher gedanklicher Unbeherrschtheit für das Seelenheil des Mönchs. – Abt Aelred erörterte also mögliche Gründe für das Auftreten von Schlaflosigkeit im Sinne eines affektiven Spannungszustandes. Er bewertete solche Schlafstörungen offensichtlich negativ, wobei er aber kaum an deren subjektiv unangenehme Seiten gedacht haben dürfte. Vielmehr beunruhigte ihn die Gefahr, welche ein daraus entstehendes Nachschlafbedürfnis einzelner Konventsmitglieder für den eingespielten Lebensrhythmus der ganzen Klostergemeinschaft und damit für die allgemeine Disziplin darstellte.¹⁴⁵

¹⁴² Aelred von Rievaulx, *De institutione inclusarum*. Ed. A. HOSTE u. Ch. TALBOT, CCCM 1, cap. 10, S. 646.

¹⁴³ *De institutione inclusarum*, cap. 1, S. 640.

¹⁴⁴ Aelred von Rievaulx, *De speculo caritatis*, lib. II, cap. 24, CCCM 1, S. 99 ff.

¹⁴⁵ Greifbar werden solche Nachholwünsche infolge des kurzen und oft genug gestörten Nachschlafes in den verschiedenen Klostersatzungen und Statuten, die einen internen Ordnungsdienst vorsahen, welcher in allen Ecken und Kammern nach heimlich schlafenden Mitbrüdern zu suchen hatte. Vgl. dazu den Text des sogenannten "Liber tramitis aevi Odilonis abbatis", das heißt die nach 1015 erstmals schriftlich festgehaltenen Gewohnheiten des italienischen Cluniazenser-Priorates Farfa, Ed. P. DINTER, CCM 10, cap. 19, S. 215: *De nocte post ternas orationes eat frater qui provisor est de infirmis et videat, ne aliquis ex ipsis gravatus somno remaneat in lecto suo. Decanus praefatus vel alius frater cui iniuncta est cura quam supra nominavimus eat in dormitorium, ne aliquis ex fratribus remanserit in lectulis per negligentia vel sopor detentus et exstinguat duas lucernas. Tertiam quae est in dormitorium*

Weitere interessante Hinweise auf gelegentliche Ein- oder Durchschlafstörungen enthalten die Aufzeichnungen der deutschen Dominikanerin Margaretha Ebner (ca. 1291–1351) über ihre religiösen Erfahrungen.¹⁴⁶ Der Kummer über die ernsthafte Erkrankung einer ihr wegen ihrer allgemeinen Körperschwäche zur Pflege zugeteilten Nonne raubte Margaretha ebenso den Schlaf wie etwas später das Sterben einer anderen Mitschwester.¹⁴⁷ Es ist wohl eine allgemein menschliche Erfahrung, daß die durch Krankheit oder Tod nahestehender Personen verursachte affektive Erschütterung sich ungünstig auf die Fähigkeit zur seelischen Entspannung und damit zum Einschlafen auswirkt. Bei der Mystikerin Margaretha genügte nach deren eigenem Zeugnis jedoch schon die Meditation über irgendein gefühlsmäßig stark besetztes Thema, um ihr den Schlaf zu rauben. Im Falle dieser Klosterfrau waren dies keine aus religiöser Sicht nichtigen Gedanken über die Liebe zwischen den Geschlechtern, sondern die fromme Vertiefung in die Stationen des Lebens Christi.

et necessarium dimittat et jugiter usque mane ardeat. Reveratur in ecclesiam et circumeat criptas et membra singula et videat, si aliquis iacet vel sedet praeter infirmos aut fleothomaticos. Si aliquem talem inuenerit dormientem, excitet eum; si cum gratiarum actione non receperit, in capitulo quaerelabitur. Eodem faciat in secundo nocturno et Laudibus. Ähnlich auch etwa die zwischen 1123 und 1128 nach dem Vorbild der Augustiner-Chorherren-Regel von Marbach entstandenen Consuetudines Spiringbacenses-Rodeneses, Ed. St. WEINFURTER, CCCM 48: cap. 2,13, S. 9: *Frater (...) si quem vero fratrum apud secessum dormientem reperit, cum sonitu excitabit. Deinde perlustrabit minorem chorum et lectos custodum et, si quos, absque minutis sanguine, dormientes inuenerit, cum sonitu aliquo eos excitare non omitet.* Für einen persönlichen Erfahrungsbericht sei auf die oben Kapitel 2.2 zitierten Geständnisse des Othlo von St. Emmeram verwiesen.

¹⁴⁶ Die Offenbarungen der Margaretha Ebner, in: Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ed. Ph. STRAUCH, Freiburg i. Br. 1882. – Diese tagebuchartigen Berichte haben unzweifelhaft autobiographischen Charakter, denn sie wurden nach mündlichem Diktat der meistens bettlägerigen Margaretha im Kloster Maria Medingen angefertigt. Einerseits zeigt sich gerade im Willen zur schriftlichen Verarbeitung seelischer Erfahrungen ein erstaunliches Maß an geistiger Unabhängigkeit und Reife, andererseits dürften mit diesen Offenbarungen wohl auch didaktische Ziele verfolgt worden sein. Sowohl Margarethas geistlicher Freund und Seelsorger Heinrich von Nördlingen als auch die Klosteroberin mochten sich von solchen hauptsächlich um religiöse Themen kreisenden Aufzeichnungen eine anspornende Wirkung auf die Ordensschwesterinnen und auf junge Novizinnen versprochen haben.

¹⁴⁷ Margaretha Ebner, Offenbarungen, S. 11 und 116.

Speziell hingezogen fühlte sie sich offenbar zur Kindheit Jesu, vielleicht weil sie selber als Nonne auf Mutterschaft verzichten mußte. Vor allem die Szene der Darbringung und Beschneidung des Jesus-Knaben im Tempel faszinierte sie sehr, so daß sie nachts deshalb häufig wach lag¹⁴⁸, was wiederum mit den besonderen affektiven Bezügen dieses Rituals zusammenhängen dürfte.

Überblickt man die referierten Berichte, so fällt auf, daß Schlaflosigkeit bzw. Schwierigkeiten mit dem Einschlafen oder Durchschlafen meistens in einer Situation mit starker innerer Beteiligung – wie etwa bei Rather und Margaretha – oder wirklicher affektiver Überlastung wie bei Wiberts Mutter auftraten. Bei allen drei genannten Personen läßt sich aus dem Wortlaut der jeweiligen Schilderung zusätzlich aber noch entnehmen, daß diese Menschen auch bei anderen Gelegenheiten nachts längere Zeit wach lagen. Heute stellt die sogenannte Schlaflosigkeit eine weit verbreitete Störung des Wohlbefindens dar, und es ist anzunehmen, daß sich situativ bedingte Schlafstörungen unter ungünstigen Umständen zur habituellen 'Schlaflosigkeit' entwickeln können.¹⁴⁹

Die Tatsache, daß in dem von uns behandelten Zeitraum biographisches Material beinahe ausschließlich von Ordensangehörigen stammt, könnte den irigen Eindruck erwecken, daß Schlaflosigkeit im Mittelalter eine Störung war, unter welcher praktisch nur Priester und Ordensleute litten. Es existieren jedoch mindestens für das Spätmittelalter Belegtexte für situativ bedingte oder auch habituelle Schlaflosigkeit, in denen die Betroffenen nicht den kirchlichen Kreisen angehörten. Zuerst sei hier das Selbstzeugnis eines Herrschers angeführt: die in katalanischer Sprache verfaßte "Cronica o Llibre dels Feyts" schildert im Stile eines Heldenepos die kriegerischen Unternehmungen Jakobs I. von Aragon (1208–1276). Der König diktierte dieses Buch in gewissen Zeitabständen einem Schreiber in die Feder, wobei er sich auf seine Erinnerungen und die fast täglich nachgeführten Regierungsakten, Notizen und Itinerarien stützte.¹⁵⁰ Dabei legt Jakob den Schwerpunkt auf die Gefechte im Zug der Reconquista der iberischen Halbinsel, erzählt aber auch von den wei-

¹⁴⁸ Margaretha Ebner, Offenbarungen, S. 88.

¹⁴⁹ Vgl. dazu Inge STRAUCH, Schlafstörungen als psychologisches Problem, in: Berichte aus der Abteilung klinische Psychologie 7 (Zürich 1978) S. 8 ff.

¹⁵⁰ Zur literaturhistorischen Einordnung dieses auch für die Entwicklung der Volkssprache sehr bedeutenden Werks und zum Problem der Abfassungszeit der einzelnen

teren Regierungsgeschäften und von seiner Rolle als unmündiger König in seiner Kindheit, während er die Geschichte seiner teilweise Anstoß erregenden privaten Beziehungen begreiflicherweise mit diskretem Schweigen umgeht. Als an der Erweiterung seines Königreiches interessierter und an praktisch allen Eroberungskämpfen aktiv teilnehmender Ritter fühlte er sich von Nachrichten über Verrat und Meuterei unter seinen Truppen während eines Kriegszuges so sehr getroffen, daß er sich in der folgenden Nacht lange im Bett schwitzend hin und her wälzte und kaum Schlaf fand.¹⁵¹ Ein anderes Mal hatte sich der König mit einem Aufstand von innerhalb seines Herrschaftsbereichs wohnenden Sarazenen auseinanderzusetzen. Die innere Erregung ließ ihn nach eigenem Eingeständnis nachts wiederum nicht zur Ruhe kommen.¹⁵² In gefährlichen Situationen verbrachte der Herrscher fast regelmäßig schlaflose Nächte. Einmal, so berichtet er wörtlich, habe er sich vor einer der vielen Feldschlachten mit der Erinnerung an seine durch die Hilfe Gottes und der Jungfrau Maria errungenen militärischen Erfolge schließlich einigermaßen zu beruhigen vermocht.¹⁵³ Es läßt sich vermuten, daß Jakob hier um der dramatischen Wirkung willen seine wirklich gemachten Erfahrungen übertrieb und daß es sich in diesen Fällen eher um Einschlafschwierigkeiten handelte. Die Opfer von Schlafstörungen neigen wohl allgemein dazu, die Dauer des unfreiwilligen Wachliegens zu über- und die tatsächlich schlafend verbrachte Zeit zu unterschätzen.¹⁵⁴

Aus dem Ende der mittelalterlichen Epoche stammt der letzte Bericht über einen konkreten Fall von Schlaflosigkeit. Der Augustinerpater Johannes Busch (1399–1480), bekannt vor allem als erfolgreicher Prediger, übernahm auch die Aufgabe, die Sitten und Regeltreue verschiedener Konvente in seiner sächsischen Heimat zu überprüfen. Von diesen Besuchsreisen ist ein zwischen 1470 und 1475 entstandener Visitationsbericht erhalten, wobei Busch auch persönliche Erlebnisse außerhalb der

Teile vgl. G. MISCH, Die Geschichte der Autobiographie im Mittelalter, Bd. 4, 1. Hälfte, S. 333 ff.

¹⁵¹ Diese Paraphrasierung nach G. MISCH, Geschichte der Autobiographie, Bd. 4,1 S. 337; cap. 237 im katalanischen Originaltext, ed. F. SOLDEVILA, Jaime I: Cronica o Llibre dels Feits, Barcelona 1982.

¹⁵² MISCH, S. 355; cap. 263 im katalanischen Text.

¹⁵³ MISCH, S. 400; cap. 327 im katalanischen Text.

¹⁵⁴ I. STRAUCH, Schlafstörungen, S. 5 f. und N. FINK, Lehrbuch, S. 182 f.

Klostermauern in seine Erzählung einflocht.¹⁵⁵ So begegnete er einmal auf einem Feldweg einem Bauern, der ihn als Geistlichen um Beistand für seine besessene Ehefrau anflehte. Nachdem der Pater in die ärmliche Hütte getreten war, begann er nicht etwa sofort mit einem Exorzismus zur Austreibung des Dämons, sondern erkundigte sich zunächst nach den genauen Umständen. Dabei stellte sich heraus, daß die Frau gewohnheitsmäßig zu wenig aß und auch zu wenig schlief. Dies hatte zu einem Schwächezustand geführt, in welchem die Bäuerin wahnartig phantasierte und sich selbst von einem bösen Geist besessen glaubte. Der besonnene Augustinerpater erkannte die rein körperlichen Ursachen ihrer befremdlichen Äußerungen und verordnete ihr kräftigende Nahrung und einen jeweils abends einzunehmenden Schlaftrunk von 1/4 Maß heißem Bier zusammen mit einem nußgroßen Stück Butter. Dem beunruhigten Bauern versprach er, daß die Gattin ihren gesunden Verstand durch diese Kur bald wieder gewinnen würde.¹⁵⁶

Die von dem Geistlichen bewiesene Zurückhaltung gegenüber der bedauernswerten Bäuerin, welche er nicht unnötig einem Exorzismus unterwerfen wollte, dürfte wohl selbst an der Schwelle zur Neuzeit selten gewesen sein und verdient schon deshalb unsere Aufmerksamkeit. Ferner ist Johannes Busch der einzige mir bekannte Berichterstatter, der nicht nur einen konkreten Fall von habitueller Schlaflosigkeit schildert, sondern auch durch seine Erzählung gleichzeitig einen Behandlungsversuch dokumentierte. Indem er, obwohl medizinischer Laie, die wirren Phantasien als Folge einer chronifizierten Schlafstörung erklärte¹⁵⁷, gelang es ihm auch, ein geeignetes und für den Bauern einfach zu beschaffendes Heilmittel zu finden. Reichliches Essen und der im Bier enthaltene Alkohol sowie vielleicht auch das Hopfenkraut erzeugen erfahrungsgemäß eine gewisse Müdigkeit, welche der Patientin wohl das Einschlafen erleichtert haben dürfte. Der bei Schlafschwierigkeiten angezeigte mäßige Genuß von Alkohol in Form von Wein wurde übrigens schon von Con-

¹⁵⁵ Johannes Busch, *Liber de reformatione monasteriorum*. Ed. K. GRUBER (=Geschichtsquellen der Provinz Sachsen 19) Halle 1886. Zu Busch vgl. auch Neue dt. Biographie, Bd. 3, S. 62 f.: E. ISERLOH.

¹⁵⁶ Johannes Busch, *De reformatione*, lib. III, cap. 21, S. 701.

¹⁵⁷ Bei der vorliegenden, relativ kargen Symptombeschreibung wäre allerdings auch an ernsthafte psychische Leiden wie Depressionen oder andere Psychosen zu denken.

stantinus Africanus erwähnt¹⁵⁸ und kann analog zu der heute üblichen Rezeptur von leichten Beruhigungsmitteln als Versuch verstanden werden, das Einschlafen durch eine allgemeine Entspannung und Beruhigung zu fördern.¹⁵⁹

In einem gewissen Gegensatz zu diesen bewährten und wohl öfters eingenommenen Hausmitteln wie Bier und Wein stehen die Rezepte der mittelalterlichen Ärzte, die ihrerseits ebenfalls mit dem Problem der chronischen Schlaflosigkeit konfrontiert wurden. Die in den damaligen pharmakologischen und medizinischen Schriften festgehaltenen Therapievorschriften weisen zwar indirekt auf die Verbreitung dieser Befindlichkeitsstörung hin, doch läßt sich damit nichts über den absoluten oder relativen Anteil von Menschen mit Schlafschwierigkeiten an der jeweiligen Bevölkerung aussagen. Aus dem quantitativ reichen Quellenmaterial können im Rahmen der vorliegenden Arbeit freilich nur einige ausgesuchte Beispiele vorgestellt werden. Eine erste Übersicht über diese Rezepttexte hat aus pharmaziegeschichtlicher Sicht F. J. KUHLEN vorgelegt.¹⁶⁰

Bereits im 11. Jahrhundert wurde die Behandlung von Schlaflosigkeit bei Constantinus Africanus eingehend besprochen, wobei er das Symptom durch den lateinischen Terminus "vigilia" als übermäßiges Wachen definierte.¹⁶¹ Die Ursachen suchte er nach der klassischen Humorallehre wiederum in einem Ungleichgewicht der Säfte im Gehirn und glaubte, daß damit meistens eine Überhitzung und Austrocknung dieser Körperregion einhergehe. Daraus würden dann Symptome wie Enggefühle, Unruhe oder Erregungszustände, Verwirrtheit und krampfhaftes Nachdenken entstehen. Eine solche medizinische Konzeption der Schlaflosigkeit führte auffälliges Verhalten auf körperliche Veränderungen zurück und rechnete offenbar nicht mit den in den biographischen Zeug-

¹⁵⁸ Constantinus Africanus, Opera, Basel 1536, De melancholia, lib. II, S. 393.

¹⁵⁹ Vgl. dazu S. KANOWSKI, Psychopharmaka in der Behandlung von Schlafstörungen, in: H. KAISER (Hg.), Der gestörte Schlaf: Genese und Therapie, Köln 1975, S. 154–178; S. 158 f.

¹⁶⁰ F. J. KUHLEN, Zur Geschichte der Schlaf-, Schmerz- und Betäubungsmittel, S. 189–265, wobei betont werden muß, daß Kuhlens Sammlung bei weitem nicht vollständig ist. Sehr originelle Texte wie zum Beispiel Hildegards "Causae et curae" werden weder zitiert noch auch nur erwähnt.

¹⁶¹ Constantinus Africanus, De morbis cognitione, lib. I, cap. 17: De vigiliis, S. 14 f.

nissen so deutlich faßbaren seelischen Faktoren wie Ärger, Angst oder anderen Affekten.¹⁶² Man befürchtete, daß die unbehandelt bleibende Schlaflosigkeit und speziell die daraus nach der Säftelehre notwendigerweise entstehenden Verdauungsstörungen schlimme Folgen für die Gesundheit nach sich ziehen würden. Daher unternahm man alles, um dem Patienten wieder zum Schlaf zu verhelfen.

Die Therapievorschläge des Constantinus und seiner Gewährsleute beinhalten im wesentlichen Umschläge um Kopf und Schläfen.¹⁶³ Die Tücher wurden mit einem Absud aus Heilpflanzen getränkt; die wichtigsten Komponenten waren Papaver (Mohn), Hyoscyamus (Bilsenkraut), Portulac (Bürzelkraut), Opium (Mohnderivat), Mandrago (Alraunwurzel) und Frauenmilch beziehungsweise Milch von Eselstuten oder Schafen. Ferner konnten auch Kräuter wie Kamille, Melisse, Dill und Malvensamen für solche Umschläge sowie für Salben oder Waschungen verwendet werden, wobei die Zusammensetzung nach der Diagnose des spezifischen Säfteüberschusses variierte. Erstaunlicherweise verordnete Constantinus alle diese wirksamen Ingredienzen mit einer einzigen Ausnahme nur zur äußerlichen Anwendung, obwohl doch die Einnahme solcher Kräuterabsude als Heiltrank einen viel unmittelbareren Erfolg hätte erwarten lassen. Vermutlich hing diese Zurückhaltung mit der teilweise sehr großen Toxizität dieser Wirkstoffe zusammen, denn die genaue bzw. gesundheitlich bedenkenlose Dosierung der verschiedenen Pflanzengifte war mit den damaligen pharmakologischen Methoden nicht möglich.¹⁶⁴ Umgekehrt läßt sich die Wirksamkeit von feuchten Umschlägen nicht generell bestreiten. Mindestens in jenen Fällen, in denen Ein- oder Durchschlafschwierigkeiten auf Kopfschmerzen¹⁶⁵ zurückgeführt werden konnten, brachte diese in einer medizinischen Handschrift des 13. Jahr-

¹⁶² Selbstverständlich ist diese Feststellung wertfrei zu verstehen. Schlafstörungen müssen schon deshalb als Beschwerde ernstgenommen werden, weil sie Begleiterscheinungen von schweren körperlichen Krankheiten sein können. Vgl. dazu etwa D. RENNERT, Schlafstörungen als Symptom bei inneren Erkrankungen, in: H. KAISER (Hg.), *Der gestörte Schlaf*, S. 73–81.

¹⁶³ Constantinus Africanus, *De moribus cognitione*, S. 14 f.

¹⁶⁴ Diese Interpretation in Anlehnung an KUHLEN, *Zur Geschichte der Schmerz-, Schlaf- und Betäubungsmittel*, S. 190, 197 u. 261 f., der allerdings den doch erstaunlich geringen Anteil an innerlich verordneten Schlafmitteln gegenüber Schlafschwämmen, Riechmitteln, Salben und Umschlägen nirgends klar analysiert.

¹⁶⁵ C. Africanus, *De moribus cognitione*, cap. 10: *De cephalaea*, S. 7 f.

hundreds (vgl. Abb. 11) dargestellte Behandlungsform dem Patienten gewiß Erleichterung, wenn nicht sogar den ersehnten Schlaf.

Bei Hildegard von Bingen finden wir im Anschluß an ihre originelle Theorie über die Entstehung des Schlafes¹⁶⁶ auch einige interessante Bemerkungen über die Schlaflosigkeit. Die Seele ist nach Hildegards Auffassung dem menschlichen Körper in einer nicht näher erläuterten Weise verhaftet und regelt die verschiedenen Lebensprozesse, unter anderem auch Schlafen und Wachen. Bei unbequemen Schlaflagen, bei stärkeren Schmerzen oder bei Störungen von außen wie Lärm soll die Seele als Steuerungsinstanz den Körper aufwecken.¹⁶⁷ Die Ärztin beobachtete ferner richtig, daß sowohl zuviel als auch zuwenig Schlaf Unwohlsein erzeugen, wobei sie vor allem auf Mißempfindungen und Erkrankungen der Augen hinwies. Die Genese der Schlaflosigkeit erklärte Hildegard souverän gleich auf zwei Arten. Zunächst schenkte sie im Gegensatz zu manchem mittelalterlichen Fachkollegen dem psychologischen Aspekt gebührend Aufmerksamkeit, indem sie feststellte, daß große Emotionen oder heftige Gefühlswallungen (= Affekte) die Blutbahnen verengen. Der in ihrer Schlaftheorie eine wichtige Rolle spielende Markwind könne unter diesen Bedingungen nicht ins Gehirn dringen, um dort – wie üblich – durch Stilllegung der Tagesaktivitäten den Schlaf auszulösen. Hildegard wies andererseits auch darauf hin, daß bei schweren Krankheiten unter Umständen auch der Säftehaushalt bzw. die Zusammensetzung des Blutes durcheinander gerate, und Schlafstörungen deshalb als sekundäre Folgen auftreten könnten.¹⁶⁸ Die Äbtissin vom Rupertsberg kannte zudem verschiedene narkotisierend wirkende Pflanzen wie Tollkirsche und Bilsenkraut, riet aber von deren Einnahme ab, während sie das schlaffördernde Opium gar nicht erwähnte. Ihre Warnung bezog sich auf die akute Vergiftungsgefahr bei Überdosierung solcher Medikamente, die nicht nur Halluzinationen, sondern sogar den Tod des Patienten herbeiführen konnten.¹⁶⁹

Anweisungen zur Bekämpfung von Schlaflosigkeit finden sich auch in dem von Adam von Cremona für Kaiser Friedrich II. verfaßten Ge-

¹⁶⁶ Siehe oben, Kapitel 2.3.2 der vorliegenden Arbeit.

¹⁶⁷ Hildegard, Heilkunde, S. 154 f.

¹⁶⁸ Heilkunde, S. 156.

¹⁶⁹ Hildegard, *Liber subtilitate diversarum naturarum creaturarum*. Ich paraphrasiere die dt. Übers. von P. RIETHE, Naturkunde, Salzburg 1959, S. 27 und 39.

sundheitsregimen, dessen Ratschläge für einen erholsamen Schlaf bereits referiert wurden.¹⁷⁰ Grundsätzlich hielt Adam ein stabiles Gleichgewicht von Schlafen und Wachen für notwendig. Die Ruhephase hatte immer nachts stattzufinden, während die körperlichen und geistigen Aktivitäten sich am Tage abspielen sollten. Jedes Abweichen von diesem normalen Rhythmus, wozu eben auch übermäßig langes Wachen gehörte, schien dem italienischen Arzt schädlich für die Gesundheit. Schlafstörungen führte Adam auf verschiedene körperliche und seelische Dispositionen zurück. Fasten, große körperliche Anstrengungen, unmäßiger Geschlechtsverkehr, aber auch seelisch bedingter 'Streß' wie Trauer, Sorge oder Aufregung bewirkten eine partielle Austrocknung und damit auch Schlafschwierigkeiten. Dieser bedrohliche Zustand konnte nach Adams Meinung wirkungsvoll mit warmen Wassergüssen über den Kopf, mit feuchten Speisen und mit Entlastung von den Tagesgeschäften bekämpft werden. Ferner empfahl er in seinem Ratgeber fleißiges Salben von Kopf, Schläfen und Nase mit einer Paste aus Öl und Milch. In hartnäckigeren Fällen schließlich riet Adam dann zur Einnahme von Öl aus der Mohnkapsel und Samen des weißen Mohns, um den Schlaf herbeizuzwingen.¹⁷¹ Gerade in Italien, aber auch im Heiligen Land, wohin der Kaiser 1227 ja zu reisen beabsichtigte, konnte man sich leicht eine allgemeine Überhitzung zuziehen. Deren Symptome beschrieb Adam mit Durst, brennenden Augen und Schlafstörungen und empfiehlt dagegen zusätzlich zu den oben erwähnten Heilmitteln noch Portulac, Kürbiskraut, Schleim vom Flohkraut und *Virgula pastoris* (Hirtenrute?). Neben diesen pharmakologischen Rezepturen betont er die beruhigende Wirkung, welche ein sanftes, leises Geräusch häufig habe, wobei es sich um eine mit Instrumenten gespielte oder gesungene Melodie handeln könne (Vgl. die Abb. 12 und 13 von Geplauder und Musik aus dem *Tacuinum Sanitatis*)¹⁷² oder einfach um das aus der Ferne vernehmbare Geräusch laufenden Wassers. – Schwieriger zu behandeln war die Schlaflosigkeit, welche von Schmerzzuständen herrührte, die man nicht direkt beeinflussen konnte. Eine Salbe auf der Basis von Rosenöl aus

¹⁷⁰ Adam von Cremona, *Regimen iter agentium*, siehe oben, Kapitel 2.3.2 dieser Arbeit.

¹⁷¹ Adam von Cremona, *Regimen iter agentium*, S. 48.

¹⁷² Auf die einschläfernde Wirkung von Musik wies schon im 11. Jahrhundert Maimonides in seinem *Regimen Sanitatis* hin. Ed. S. MUNTNER, 1966 Basel, S. 152.

Zimt, Opium und Krokus solle in solchen Fällen zur Inhalation unter die Nase gestrichen werden. Wer zusätzlich von dieser Tinktur ein Gran einnehme, werde einen mäßigen Schlaf genießen, ohne mit stärkeren Betäubungserscheinungen rechnen zu müssen.¹⁷³

Während Albertus Magnus die Schlaflosigkeit in seinem Traktat über Wachen und Schlafen nur am Rande als Anzeichen für Krankheit erwähnt¹⁷⁴, baut sein Schüler Thomas von Cantimpré (ca. 1204–1280) in seinem naturkundlichen Lehrbuch bei der Besprechung des menschlichen Körpers nach einer knappen Definition des Schlafes nach Plinius und Aristoteles auch Rezepte gegen Schlafstörungen ein.¹⁷⁵ Zu einem Absud von Mandragofrüchten und Öl setzt er Mohnsamen sowie Samen und Kraut von Portulac und Lattich, ferner Bilsenkraut und Venusnabel zu. Diese Tinktur wird dann auf Schläfen, Stirn und Handrücken des Patienten gestrichen. Weiter empfiehlt Thomas eine Salbe aus Kräutern wie Veilchen, Malve, Myrthe, Lattich und Mohnblättern sowie Hagebutten, welche nach Vermischung mit Essig auf Fußsohlen und Schläfen aufgetragen werden soll. Direkt auf die Schläfen aufgelegte Blätter von Lattich und Bilsenkraut dienen ebenfalls der Herbeiführung des Schlafes. Schließlich erwähnt Thomas noch ein Stirnpflaster aus Eiweiß, in welches Opium, Mohn und Silberschaum einzurühren sind. Mit Ausnahme von zerstoßenen Lattichsamen, welche der Patient in Wasser gelöst einnehmen konnte, dienen also auch alle von Thomas von Cantimpré in der Mitte des 13. Jahrhundert tradierten Mixturen nur zur äußerlichen Anwendung.

Im Laufe des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit setzten sich dann schließlich die Opium-haltigen Präparate durch, welche der Patient als Pille oder Heiltrank einnehmen konnte.¹⁷⁶ Aus französischen Gerichtsakten stammt ein indirekter Beweis für die nicht unbedingt harmlose Natur solcher Medikamente: 1336 wurde nämlich ein Raubmörder namens Richard Langlois abgeurteilt, der gestanden hatte, sein Opfer zunächst mit einem Schlaftrunk wehrlos gemacht zu haben, bevor er es

¹⁷³ Adam von Cremona, S. 49.

¹⁷⁴ Albertus Magnus, De somno et vigilia, lib. I, tract. 1, cap. 5, S. 129.

¹⁷⁵ Thomas von Cantimpré, Liber de natura rerum. Ed. H. BOESE, Berlin 1973, lib. I, cap. 5, S. 18.

¹⁷⁶ Vgl. F. J. KUHLEN, S. 163 f.

bestahl und ermordete.¹⁷⁷ Diese kriminalistische Episode zeugt deutlich genug von der stark betäubenden Wirkung der damals gebräuchlichen Schlafmittel. Verantwortungsvolle Ärzte wie der französische Chirurg Guy de Chauliac (gest. 1368) und der deutsche Wundarzt Hans von Gersdorff (gest. 1529)¹⁷⁸ warnten ihre Kollegen vor der bedenkenlosen Verordnung von nicht durch Zugabe anderer Ingredienzien gemilderten Opiaten, denn reines Opium drohe, selbst wenn der Patient nicht daran sterbe, seinen Geist ernsthaft zu zerrütten.

¹⁷⁷ Aus: Archives Nationales: Confessions et jugements au Parlement 1319–1350. Ed. M. LANGLOIS – Y. LANHERS, Paris 1971, S. 119.

¹⁷⁸ Diese beiden Mediziner sind als Vertreter einer vorsichtigen Haltung namentlich zitiert bei KUHLEN, S. 197.



Abb. 11: Medizinische Behandlung von Kopfschmerzen und Schlaflosigkeit. Illumination aus "Libri quattuor medicinae." des Pseudo-Apuleius, 13. Jh. Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana. Ms. Laur. Plut. 73.16, c. 84 v.



Abb. 12: *Confabulationes in sompnis* – Gespräche verhelfen zum Einschlafen.
Das Hausbuch der Cerruti, Bilderhandschrift des "Tacuinum Sanitatis."

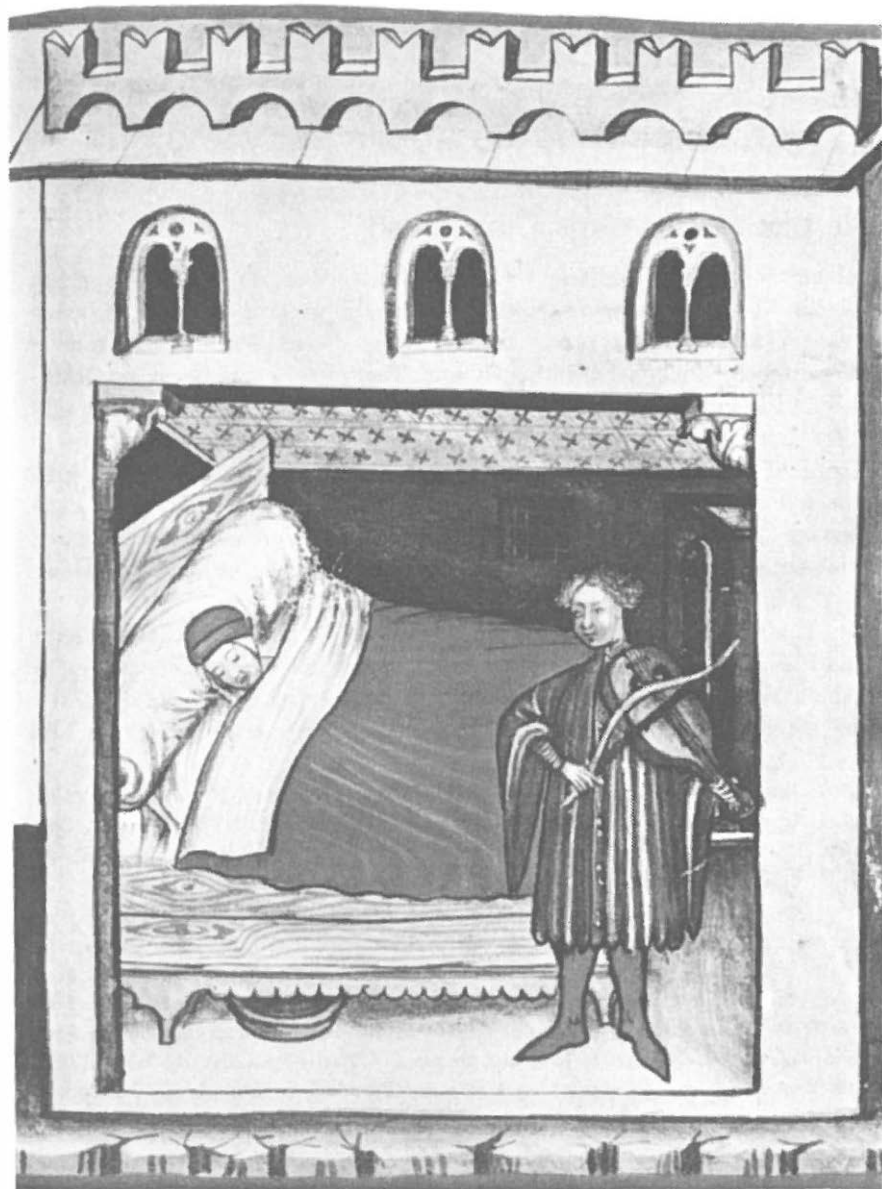


Abb. 13: Somnus – Der Schlaf: Musikdarbietungen verhelfen zum Einschlafen.
Das Hausbuch der Cerruti, Bilderhandschrift des Tacuinum sanitatis.

3. DIE TRAUMTHEORIE IN IHRER GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG

3.1. CHRISTLICHE AUTOREN DER ANTIKE

In den folgenden Kapiteln soll versucht werden, in einem Überblick die im Mittelalter verbreiteten Gedanken über den Traum darzustellen. Während dieser rund tausend Jahre dauernden Epoche kam es zu unterschiedlichen Strömungen und Tendenzen, welche es zu erkennen und in einen größeren historischen Zusammenhang einzuordnen gilt. Allgemein soll hier auch festgehalten werden, daß die meisten mittelalterlichen Autoren mehr oder weniger direkt auf den Gedanken griechischer und römischer Philosophen aufbauten, doch wird man diese geistige Abhängigkeit nicht abwertend beurteilen dürfen, wie dies in verschiedenen geschichtlichen Abrissen über den Traum implizit geschehen ist.¹⁷⁹

Die erhebliche Rolle, welche der Traum im antiken Alltag spielte, und die von einigen Philosophen entwickelten theoretischen Ansätze zu seinem Verständnis haben seit dem Ende des 19. Jahrhunderts das Interesse einiger Forscher zu erwecken vermocht.¹⁸⁰ Im Rahmen dieser auf das

¹⁷⁹ So etwa bei M. PONGRACZ – I. SANTNER, *Das Königreich der Träume: 4000 Jahre Traumdeutung*, Wien 1963, S. 64 ff., und N. MACKENZIE, *Träume*, Genf 1964, S. 63 ff. Eine abschätzige Tendenz gegenüber dem Mittelalter läßt sich auch bei N. FINK, *Lehrbuch der Schlaf- und Traumforschung*, S. 19 ff. feststellen.

¹⁸⁰ Vgl. dazu die Monographie von B. BÜCHSENSCHÜTZ, *Traum und Traumdeutung in der Antike*, Berlin 1868, Repr. Wiesbaden 1967 und daneben die entsprechenden Ausführungen in A. BOUCHE-LECLERQUE, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris 1879–81, repr. 4 Bde. Aalen 1978. Ferner mit Bezug auf das wichtigste Traumbuch dieser Epoche C. BLUM, *Studies in the Dreambook of Artemidorus*, Phil. Diss. Uppsala 1936 und als psychologische Spezialstudie W. KURTH, *Das Traumbuch des Artemidor im Lichte der Freudschen Traumlehre*, in: *Psyche* 4,10 (1951) S. 488–512. Kritisch gegen diesen Ansatz S. R. F. PRICE, *From Freud to Artemidor*, in: *Past and Present* 113 (1986) S. 3–37. Mit den antiken Heilkulten befaßte sich C. A. MEIER, *Der Traum als Medizin: Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Neubearbeitung Zürich 1985 (1949).

Mittelalter konzentrierten Untersuchung können wir jedoch darauf nicht näher eingehen, sondern wenden uns direkt der Haltung des Urchristentums zu, welche das Traumverständnis der nachfolgenden Jahrhunderte tief prägte. Der Kern der frohen Botschaft läßt sich als Versprechen der Befreiung des Einzelnen aus Sünde, Furcht und Abhängigkeiten charakterisieren. Solche Hoffnungen hatten zur Folge, daß die Kirchenväter allen abergläubischen Praktiken und Orakelbefragungen grundsätzlich ablehnend, ja sogar ausgesprochen feindselig gegenüberstanden. Sie konnten sich dabei beispielsweise auf den Apostel Paulus stützen, der sich im Brief an die Galater diesbezüglich unmißverständlich äußerte und den Glauben an irgendwelche Mächte außer Gott sowie die Beachtung von bestimmten Tagen, Monaten und Jahren als sklavisches Verhalten brandmarkte (Gal. 4,8).

Trotzdem war eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Traumes unvermeidlich in Anbetracht der großen Bedeutung, welche der Vision und der nächtlichen Traumoffenbarung im Alten Testament (vgl. etwa den Traum Jakobs von der Engelsleiter, die Josefsgeschichte und die Visionen im Buch Daniels) zukam.¹⁸¹ Ebenso bekannt waren die Wahrträume in den Evangelien (z. B. Traumanweisung an die drei Magier, Befehl an Joseph nach Ägypten zu fliehen, Warntraum der Frau des Pilatus) oder in den Apostelgeschichte (Leben des Paulus)¹⁸², und diese Episoden wurden später in mittelalterlichen Evangeliiaren und

¹⁸¹ Als klassische religionsgeschichtliche Untersuchung des hebräischen Traumglaubens vgl. E. L. EHRlich, *Der Traum im Alten Testament*, Diss. phil. Berlin 1953. Als Ergänzung dazu, aber weniger überzeugend, eine Synthese von theologischer Exegese und psychologischer Deutung bei A. RESCH, *Der Traum im Heilsplan Gottes: Deutung und Bedeutung des Traums im alten Testament*, Diss. theol. Freiburg i. Br. 1964.

¹⁸² Vgl. dazu A. WIKENHAUER, *Die Traumgesichte des Neuen Testaments in religionsgeschichtlicher Sicht* (in: *Pisciculi*, Festschrift F.J. Dölger, Münster 1939, S. 320–333), der die erste Gruppe einem orientalischen Typus der Traumerzählung und die zweite Serie einem hellenistischen Modell zuordnet. Martine DULAËY, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin* (Paris 1973, S. 33 f.), charakterisiert die Haltung der jüdischen und urchristlichen Tradition gegenüber dem Traum als ziemlich nüchtern; dieser wurde nie als ausschließlicher Offenbarungsweg verstanden; Gott konnte durch den Traum, aber sehr wohl auch anders zum Menschen sprechen. Außerdem macht sie auf die Seltenheit von eigentlichen, d. h. visuellen Gesichtern aufmerksam. In der Hl. Schrift redet Gott oder sein Bote den Träumer meistens mit Worten an und tut so seinen Willen unmißverständlich kund, was meines Erachtens

religiösen Erbauungsbüchern auch bildlich dargestellt (Vgl. Abb. 14, 15 u. 16). Die im Urchristentum immer wieder aufbrechende Diskussion über Wesen und Ursprung der den Schläfer heimsuchenden Bilder und Gesichte orientierte sich notgedrungen sowohl an der Hl. Schrift wie auch an den Erkenntnissen antiker Philosophen. Anhand von Äußerungen einiger wichtiger Vertreter der Urkirche sollen diese für das mittelalterliche Traumverständnis prägend wirkenden Theorien und Synthesen skizziert werden.

Eine der frühesten Stellungnahmen stammt von Quintus Septimius Florens Tertullianus (ca. 150–225). Sein Übertritt in die Sekte der Montanisten beraubte Tertullian zwar des Ehrentitels eines Kirchenvaters, trotzdem hat er die christliche Glaubenslehre nicht unwesentlich zu beeinflussen vermocht. Tertullians Hauptwerk „De Anima“ enthält einen längeren Exkurs über Schlaf und Traum, worin er den möglichen Offenbarungscharakter des Traumes anerkannte und sich bemühte, dies mit Beispielen aus der griechischen und römischen Geschichte zu belegen.¹⁸³

Von Gott stammen seiner Auffassung nach die guten Träume, deren Inhalt er als ehrbar, rein, erbaulich und voraussagend umschreibt und die er auch keineswegs auf einen ausschließlich christlichen Empfängerkreis beschränkt sehen wollte. Die Dämonen jedoch, die an den heidnischen Orakelstätten mit ihren teilweise richtigen Weissagungen danach trachteten, die Menschen vom wahren Gott abzulenken¹⁸⁴, verursachen manchmal auch wahre Träume, um so ihr Opfer zu verwirren. Die Mehrzahl der von ihnen gesandten nächtlichen Bilder sind jedoch falsch, trügerisch, schlüpfrig-schmutzig oder verworren.¹⁸⁵ Als dritte Kategorie des Traumerlebens nannte Tertullian Bilder, die auf Tagreste zurückgehen und von der Seele, welche Tag und Nacht ständig aktiv bleibt, in einer Art Verketzung der Begebenheiten geschaut werden.¹⁸⁶ Damit distanzierte er sich

auch mit der Schwierigkeit bzw. dem Verbot, sich das Himmlische überhaupt bildlich vorzustellen, zu tun hat.

¹⁸³ Tertullian, *De anima*. Opera Montanistica. Ed. A. GERLO, CC 2, S. 781–869, spez. cap. 46, 4–10; S. 850 ff.

¹⁸⁴ Tertullian, ebenda, cap. 46, 12, S. 853.

¹⁸⁵ Ebenda, cap. 47, 1; S. 853.

¹⁸⁶ Ebenda, cap. 47, 3; S. 853 – Es finden sich in dieser Schrift ferner ein nicht sehr überzeugender Versuch, das Träumen im Sinne der Montanisten als Folge einer den Geist lähmenden Ekstase zu erklären (cap. 45, 3 u. 5; S. 849 f.) sowie Hinweise auf



Abb. 14: Jakobs Traum von der Engelsleiter.
Durchpauskopie des verbrannten "Hortus Deliciarum" der Herrad von Landsberg, 12. Jh.
Œuvre Notre-Dame de Strasbourg, Bureau de l'Architecture.



Abb. 15: Traum der drei Könige.
Hortus Deliciarum der Herrad von Landsberg. Bibliothèque nationale, Paris.

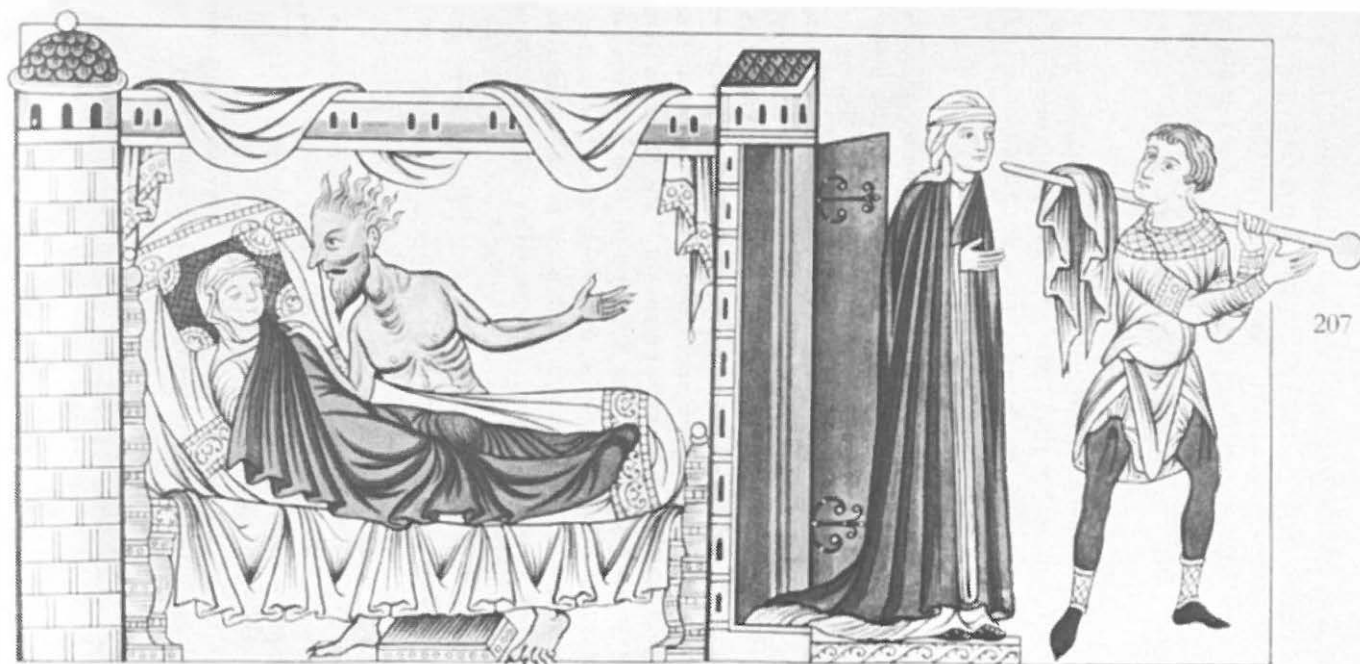


Abb. 16: Traum der Frau des Pilatus.
Hortus Deliciarum der Herrad von Landsberg. Bibliothèque nationale, Paris.

deutlich von der alten platonischen Ideenlehre, gemäß deren Traumerklärung sich die Seele nachts aus dem Körper, ihrem Gefängnis, entferne und so Kontakt mit überirdischen Wesen aufnehmen könne.¹⁸⁷ Aus Tertullians Theorie läßt sich schließlich eine für das Urchristentum typische moralische Indifferenz gegenüber dem Traum ableiten, denn bei diesem inneren Schauen bleibt der Geist völlig unbeteiligt und der Körper passiv:

“Darum bleiben auch gute Taten im Traum unbelohnt und Sünden unbestraft; wir werden ebensowenig wegen Betreibung der Unzucht im Traume verdammt werden wie wegen des Erleidens des Martyriums im Traume gekrönt.”¹⁸⁸

Bei Firminianus Lactantius (ca. 250–317) ist eine Abhängigkeit von Tertullian nicht sicher feststellbar. Beide Autoren waren trotz ihres christlichen Glaubensbekenntnisses in ihrer Auffassung vom Traum deutlich von den Stoikern geprägt. Lactantius stützte sich in seinem Traktat “De opificio Dei” wahrscheinlich auf eine Vorlage des römischen Schriftstellers Varro, bezog aber zusätzlich aristotelisches Gedankengut in seine Darstellung ein.¹⁸⁹ Während die menschliche Seele Sinneswahrnehmungen aufnimmt, kann der Körper nicht schlafen, selbst wenn man eine völlig entspannte Position eingenommen hat. Im Dunkeln verschafft sich die Seele zunächst wegen der ihr eigenen Ruhelosigkeit aus Erinnerungsstücken Bilder, so daß die Aufmerksamkeit von den spärlich gewordenen Außenreizen abgezogen und nach innen verschoben wird und der Körper einschlafen kann. Während der für den Leib nötigen Ruhezeit kombiniert die Seele die erinnerten Bilder zu verschiedenen Neuschöpfungen oder ganzen Szenenfolgen und findet darin gewissermaßen eine Betätigung. So wurde der Traum bei Lactantius – wie viele

natürliche Faktoren, die den Traum gewissermaßen von außen beeinflussen, wie etwa die Jahreszeiten, die während des Schlafs eingenommene Körperlage, oder der Genuß von bestimmten Nahrungsmitteln sowie das Fasten (cap. 48, 1–4; S. 854 f.).

¹⁸⁷ Ebenda, cap. 43,4 u. cap. 44,1–3; S. 845 u. 848 f.

¹⁸⁸ De anima, cap. 45,4, S. 850: *Denique et bona facta gratuita sunt in somnis et delicta secunda, non magis enim ob stupri visionem damnabimur quam ob martyrii coronabimur.*

¹⁸⁹ M. DULAËY, *Le rêve dans la pensée*, S. 60.

Jahrhunderte später auch beim modernen Traumpsychologen Sigmund FREUD¹⁹⁰ – zum Hüter und Garant des Schlafes:

“Die Fähigkeit zum Träumen gab Gott um des Schlafes willen allen Lebewesen.”¹⁹¹

Auch nach Lactantius Meinung behält sich Gott allerdings vor, den Menschen gegebenenfalls durch das Mittel des Traumes über zukünftige Ereignisse zu belehren.

Hieronymus (ca. 347–420) nahm in seinen Schriften gegenüber dem Traum eine kritische, ja geradezu mißtrauische Haltung ein. Er betonte die innerpsychische Entstehungsweise der meisten Träume, obwohl er in jungen Jahren deren Offenbarungscharakter einmal an seinem eigenen Leib drastisch zu spüren bekommen hatte. Während M. DULAHEY die berühmte nächtliche Züchtigung des Kirchenvaters wegen seiner Liebe zur Philosophie Ciceros als literarische Fiktion zu interpretieren versucht¹⁹², glaubt P. ANTIN zwar an einen echten Erlebnisbericht, den er aber in Übereinstimmung mit einer nachträglichen Äußerung des Hieronymus als Begleiterscheinung einer Krankheit erklärt, so daß sich der Träumer die nachher sichtbaren Hautstriemen im Fieber-Delirium durch unruhiges Herumwerfen im Bett selber zugefügt hätte.¹⁹³ In einem anderen Zusammenhang spielte Hieronymus übrigens nochmals auf die körperlichen Faktoren der Traumentstehung an. Gewisse fromme Leute, so bemerkte er in einem Brief sarkastisch, sähen nach einem opulenten Mahl im Traum die Apostel!¹⁹⁴ Neben der Erwähnung von

¹⁹⁰ S. FREUD, Die Traumdeutung (1900), Frankfurt/Main 1961, S. 471 f; N. FINK, Lehrbuch der Schlaf- und Traumforschung (S. 129 f.), möchte diese These Freuds durch neuere experimentelle Forschungen, in denen eine deutlich erhöhte Weckschwelle von Schläfern sowohl in der Phase des Tiefschlafs als auch in den REM-Phasen beobachtet wurde, untermauern. Mir scheint jedoch, daß dieses Phänomen eher einen Nebeneffekt des Traumprozesses darstellt als dessen primären Zweck.

¹⁹¹ De opificio Dei, 18, Zitiert nach DULAHEY, S. 59. *Dormiendi ergo causa tributa est a Deo ratio somniandi, et quidem in commune universis animantibus.*

¹⁹² DULAHEY, S. 61 f.

¹⁹³ P. ANTIN, Autour du Songe de Saint Jérôme, in: Revue des études latines 41 (1963) S. 350–377; 364 f. ANTIN bietet in seinem Aufsatz vor allem reiches Vergleichsmaterial mit antiken, aber auch späteren Traumerzählungen verwandten Inhalts.

¹⁹⁴ Hieronymus, Epist. 22, 16, zitiert nach DULAHEY, S. 62.

physischen Ursachen kannte der Kirchenvater auch das von Tertullian entwickelte dreiteilige Schema und bezeichnete in verschiedenen Zusammenhängen sowohl Gott und Dämonen als auch die menschliche Seele als Traumschöpfer.¹⁹⁵

Äußerungen des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand (ca. 339–397) über den Traum sind leider nur spärlich überliefert, doch läßt sich in ihnen der Einfluß des Neuplatonismus erkennen. Deutlich wird dies etwa in der von Ambrosius nach antiken Mustern geformten Trauerrede am Grabe seines Bruders Satyrus. Nachdem er seinen Zuhörern von einer ihm persönlich widerfahrenen Traumerscheinung des Verstorbenen berichtet hatte, sprach er vom menschlichen Körper als Grab der Seele. Im Schlaf werde die Verbindung zum Leib soweit gelockert, daß die Seele im Traum die ewigen Wahrheiten wenigstens teilweise erkennen könne.¹⁹⁶ Dieselbe Idee kommt ferner in einer von Ambrosius gedichteten Hymne zum Ausdruck, in welcher Gott um eine gute Nacht gebeten wird. Die zentralen Verse lauten:

„Laß den Verstand nicht ruhen,
nur die Schuld kenne den Schlummer,
der Glaube erhalte mich keusch,
indem er kühle die Dämpfe des Schlafes.
Befreit von den Täuschungen der Sinne
träumen die Tiefen des Herzens von Dir,
Und laß nicht zu, daß der neidische Feind
mir durch Schrecknisse die Ruhe raubt.“¹⁹⁷

Während also der Schlaf mit Aristoteles als eine Konzentration von Wärme und Dampf im Leibesinneren verstanden wird, die für sexuelle Träume verantwortlich gemacht wird, soll der Geist bzw. die Seele wach bleiben, damit sie Gott schauen kann.

* * *

¹⁹⁵ DULAEY, S. 63, für die einzelnen Belegstellen vgl. dort die Anmerkungen 119–121.

¹⁹⁶ Ambrosius, *De excessu fratris sui Satyri*. PL 16, Sp. 1332 f.

¹⁹⁷ A. S. WALPOLE, *Early Latin Hymns*, Hildesheim ²1966, S. 44 f.: *Dormire mentem ne sinas/ Dormire culpa noverit,/ castis fides refrigerans/ somni uaporem temperet./ Ezuta sensu lubrico,/ Te cordis alta somnient,/ Nec hostis inuidi dolo/ Pavor quietos suscitet*. Übers. der Verfasserin nach Walpole.

Von größtem Einfluß auf die Gedankenwelt des Mittelalters waren die Werke des Augustinus (354–430). Martine DULAËY hat die Ideen dieses Kirchenvaters über den Traum in ihrer zeitlichen Entwicklung im Detail analysiert; die Ergebnisse ihrer Arbeit werden hier zusammenfassend wiedergegeben.¹⁹⁸ Für Augustinus stellte der Traum zunächst einmal kein theoretisches Problem dar, sondern es handelte sich um ein Alltagsphänomen, mit dem er auf verschiedene Weise immer wieder konfrontiert wurde. Schon seine Mutter Monika pflegte ihm nämlich ihre Träume zu erzählen, wobei sie offenbar einen sicheren Instinkt besaß, ernstzunehmende Nachtgesichte von der Mehrheit der bedeutungslosen Bilderfolgen zu unterscheiden. Als Beispiel für eine solche Zukunftsoffenbarung sei hier der Traum vom Richtscheit erwähnt, in welchem Monika versichert wurde, daß ihr Sohn sich eines Tages doch noch zum Christentum bekehren werde.¹⁹⁹ Diese Gewißheit seiner Mutter kam Augustinus damals zwar überhaupt nicht gelegen, jedoch dachte er niemals daran, an der grundsätzlichen Möglichkeit eines solchen Traumorakels zu zweifeln. Einige Zeit später bat er sie sogar um Rat, ob er eine Ehe anstreben solle; Monika erhielt aber in bezug auf dieses Problem im Traum keine klare Antwort.²⁰⁰

Als Christ mußte sich Augustinus hauptsächlich mit der Seelenlehre des Neuplatonismus auseinandersetzen, die ja auch von seinem Taufpriester und Mentor Ambrosius in Mailand vertreten wurde. In den Jahren 387–89 beschäftigte sich Augustinus mit der Frage nach dem Wesen der inneren Schau, d. h. der Bilder, welche von der Seele wahrgenommen werden. Diese Überlegungen sollten die Grundlage für alle seine späteren erkenntnistheoretischen Erörterungen bilden.²⁰¹ Nach dem Vorbild des griechischen Neuplatonikers Porphyrios unterschied er dabei drei

¹⁹⁸ M. DULAËY, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris 1973. Diese verständlich und flüssig geschriebene Monographie vermittelt neben der Analyse von Augustins umfangreichem Werk auch eine Übersicht über die Traumtheorien seiner Vorgänger und kann deshalb als Standardwerk zum Traumverständnis der christlichen Antike gelten.

¹⁹⁹ Zum Inhalt und zur Interpretation dieses berühmten Traumes siehe unten, Anm. Nr. 206.

²⁰⁰ Nach DULAËY, S. 71 ff.

²⁰¹ Für eine ausführliche Diskussion der von Augustinus hauptsächlich in seinem 414 zu datierenden Schriftkommentar „De Genesi ad Litteram libri duodecim“ weiter ausgearbeiteten Theorie über die Formen des menschlichen Erkennens vgl. H. J.

Klassen: zunächst einmal die in der Erinnerung gespeicherten Bilder oder Eindrücke von körperlichen Sinneswahrnehmungen, dann die eigenständigen Phantasien, welche die Seele aus solchem Material gestaltet und schließlich die nur im Geiste vorhandenen, abstrakten Aussagen. Im Kampf gegen den manichäischen Irrglauben kristallisierte sich bei Augustinus die Überzeugung heraus, daß die Seele nicht feinstofflich sei, wie Porphyrios geglaubt hatte, sondern unkörperlich, analog zu den von ihr gesehenen Bildern.²⁰²

Den Vorgang des Träumens selbst erklärte sich Augustinus so, daß die Seele ihre Aufmerksamkeit während des Schlafs nach innen wendet, wo sie nicht nur die Eindrücke des Vortags (= Tagesreste), sondern auch älteres Erinnerungsmaterial vorfindet. Dabei kann es sich um Gedanken, Wahrnehmungen oder Taten aus schon weit zurückliegenden Jahren handeln; demzufolge ist es dem wachen Menschen nachher kaum mehr möglich, festzustellen, weshalb nun dieses oder jenes Bild in seinem Traum auftauchte. Im Unterschied zu den Tieren, die ja nach Aristoteles' Aussagen auf ihre Art ebenfalls träumen, ist jedoch das menschliche Gedächtnis während des Schlafs fähig, aus seinem Erinnerungsschatz neue Bilder und Szenenfolgen zu kombinieren; die Seele ist also mit schöpferischer Kraft begabt.²⁰³ Diese Überlegungen haben bis heute ihre Gültigkeit nicht verloren; sie gehen weit über die von Aristoteles gemachten Beobachtungen von Tagesresten, welche die Seele in passiver Anschauung an sich vorüberziehen lasse, hinaus. Andererseits vermied Augustinus auch den Fehler vieler seiner dem Neuplatonismus verhafteten Zeitgenossen, welche die nächtliche Aktivität der Seele nur mit der Loslösung vom Körper erklären konnten und ihre Fähigkeiten damit ins Göttliche übersteigerten. So wurde der Weg wieder frei für eine realistische Einschätzung der alltäglichen, normalen Traumerlebnisse. Nach

KAMPHAUSEN, Traum und Vision in der lateinischen Poesie der Karolingerzeit (=Lat. Sprache u. Literatur des Mittelalters 4) Bern 1975, S. 36–44.

²⁰² Nach M. DULAEY, S. 82 ff.

²⁰³ Nach DULAEY, S. 96 ff. Diese Formulierungen entsprechen weitgehend dem von D. FOULKES, *Dreaming: A cognitive-psychological Analysis* (Hillsdale N. J. 1985), auf Grund neuerer erkenntnispsychologischer Forschungen vorgeschlagenen Erklärungsmodell. Die im Schlaf noch arbeitenden Teile des Bewußtseins versuchen gemäß dieser These, zufällig aktivierte Erinnerungen im Traumprozeß zu einem sinnvollen Ganzen, d. h. einer in sich ziemlich logisch aufgebauten Erzählung zusammenzufügen.

Erkenntnis des Augustinus spiegeln diese nächtlichen Erlebnisse als Produkte des Gedächtnisses naturgemäß die Stimmungen und Gewohnheiten sowie auch die Bedürfnisse, Wünsche und Ideale des Schlafers wieder. Die Seele bleibt aber im Traum, wie früher schon Tertullian festgestellt hatte, moralisch ohne Verantwortlichkeit, denn es fehlt ihr der Wille und die Urteilskraft des wachen Tagesbewußtseins. Über den Umweg der Erinnerungsbilder können nach Augustins Theorie auch die körperlichen Reize und Bedürfnisse den rein geistigen Traumprozeß beeinflussen, was die Bankettphantasie des hungrigen Schlafers genau so gut erklärt wie Träume mit sexuellem Inhalt.²⁰⁴

Aus dem bei allen Völkern des Altertums fest verwurzelten Glauben, daß die Gottheit sich den Sterblichen gelegentlich während des Schlafes offenbare, erwuchs das Bedürfnis nach Unterscheidungskriterien für Träume. Das dreiteilige Klassifikationsschema des Tertullian geht nachweislich über Philo von Alexandria und Poseidonios auf die älteren Philosophen der Stoa zurück. Ein fünfteiliges Schema war bei den heidnischen Neuplatonikern Makrobios und Calcidius im Gebrauch, die wiederum eine Schrift des Porphyrios benützt haben dürften.²⁰⁵ Auch Augustinus übernahm die Grundaussagen dieses praktischen Ordnungssystems, soweit es sich auf Wahrträume bezog, ohne wesentliche Änderungen. Danach konnte der Schlafträumer Zukunftsszenen im Detail voraussehen oder von einem Botschafter in Worten vermittelt bekommen. Daneben rechnete Augustinus traditionsgemäß auch mit symbolisch verschlüsselten Bildfolgen oder mit ebenso dunklen Andeutungen eines Traumsprechers.²⁰⁶

²⁰⁴ Nach DULAEY, S. 103 ff. – Beispiele solcher Leibreizträume aus dem Mittelalter werden im Kapitel 4.2 und 4.3 der vorliegenden Arbeit behandelt.

²⁰⁵ DULAEY, S. 89 ff. – Makrobios, *Commentarii in somnium Scipionis* (Ed. F. EYSENHARDT, Leipzig 1868, S. 473 f.) kennt 1. als "somnium" den symbolisch verschlüsselten Wahrtraum, 2. als "visio" die klare Schau zukünftiger Ereignisse, 3. als "oraculum" den Personentraum, in dem Eltern, Priester, oder Götter Künftiges voraussagen oder Ratschläge erteilen, 4. als "insomnium" den Traum aus Tagesresten oder Leibreizen ohne jeden mantischen Wert sowie 5. als "visum" die Einschlafbilder und die Alpträume. Zum Nachwirken dieser Einteilung im Mittelalter vgl. unten Kap. 3.3.1 dieser Arbeit.

²⁰⁶ Nach DULAEY, S. 89 ff. – Als Beispiel für eine symbolische Zukunftsschau kann hier Monikas Traum angeführt werden. Augustinus' Mutter sah sich darin traurig und äußerst niedergeschlagen auf einem Holzschrein stehen. Ein lichtstrahlender Jüngling trat lächelnd auf sie zu und fragte sie nach dem Grund ihres Kummers. Sie beklage,

Die von Augustinus hier in Übereinstimmung mit der Hl. Schrift anerkannte Möglichkeit, daß Gott durch seine Engel dem Träumer seinen Willen offenbare, widersprach in gewissem Sinne der von ihm selbst entwickelten Psychologie des Traums. Obwohl er sich redlich bemühte, die Interventionsmöglichkeit von feinstofflich, also körperlich gedachten Engeln und Dämonen in die geistige Bilderwelt der Seele rational zu erklären, kam er nach eigenem Eingeständnis hier nicht zu befriedigenden Ergebnissen.²⁰⁷

Von wesentlich größerer Bedeutung für Theologie und praktische Seelsorge war die Stellungnahme des Augustinus zu Erscheinungen von Toten im Traum. Solche subjektiv eindrucklichen Erlebnisse trugen nämlich viel zum Glauben an die Wiedergänger bei und bestärkten offensichtlich auch Christen in der Weiterführung des römischen Ahnenkults, was die Kirche begreiflicherweise nicht gerne sah. Diese Tendenzen bekämpfte Augustinus als Bischof von Hippo mit dem aus eigener Erfahrung stammenden Argument, daß ja sogar Lebende ohne ihr Wissen im Traum ihrer Mitmenschen aufträten. Deshalb sei es wahrscheinlich und keineswegs ungewöhnlich, daß im Traum gelegentlich auch die Er-

so antwortete Monika im Traum, das Verderben ihres Sohnes. Der Jüngling aber bedeutete und versicherte ihr, daß Augustinus dort sei, wo sie selber weile. Darauf gewährte sie plötzlich ihren Sohn auf dem gleichen Holzstück stehen. *Confessiones*. Ed. lat. franz. P. de LABRIOLLE, Paris ¹⁰1969, Bd. 1, lib. III, cap. 11, S. 61: *Vidit enim se stantem in quadam regula lignea et uenientem ad se iuuenem splendidum hilarem atque aridentem sibi, cum illa esset maerens et maerore confecta. Qui cum causas ab ea quaesisset maestitiae suae cotidianarumque lacrimarum, docendi, ut adsolet, non discendi gratia, atque ille responsisset perditionem meam se plangere, iussisse illum, quo secura esset, atque admonuisse, ut adtenderet et uideret, ubi esset illa, ibi esse me. Quod illa, ubi adtendit, uidit me iuxta se in eadem regula stantem.* Es fiel Monika nicht schwer, diese Symbole in eine tröstliche Botschaft aufzulösen. In dem strahlenden, freundlichen Jüngling erkannte sie nach DULAHEY (S. 160 f.) ohne weiteres einen Engel des Himmels, während das Holzseil sowohl allgemein die Regeln eines sittlichen Lebens als auch durch die Anspielung auf das hölzerne Marterkreuz Christi speziell die Glaubenslehre versinnbildlichte. Augustinus hatte ja zu diesem Zeitpunkt mit einer Frau ein Liebesverhältnis, ohne daß von Heirat die Rede war, was Monikas christlichem Ethos widersprach. Zusätzlich bereitete ihr sein aktives Interesse an der Sekte der Manichäer bereiflicherweise ernsthafte Sorgen. Von diesem Traum getröstet, entschloß sie sich dann wieder zu ihrem Sohn zu ziehen, dessen Leben sie aus moralischen Bedenken nicht mehr hatte teilen wollen.

²⁰⁷ Nach DULAHEY, S. 121 f.

innerungsbilder von lieben Verstorbenen gesehen würden. In bezug auf die wesentlich selteneren Fälle, in denen die Erscheinung eines Verblichenen konkrete Ratschläge, Bitten oder Weissagungen für die Zukunft des Träumers äußerte, gab Augustinus zu bedenken, daß die Toten nichts über die Ereignisse auf der Erde wüßten. Es schien ihm deshalb eher angezeigt, in solchen Erscheinungen Engel zu sehen, die das Äußere von verstorbenen Bekannten annahmen, um so in einer dem Träumer vertrauten Gestalt Gottes Botschaft zu überbringen. Aus diesen Überlegungen folgte er schließlich, daß man Anweisungen von Toten nicht blindlings zu erfüllen brauche, sondern solche Befehle zuerst anhand der Hl. Schrift kritisch auf ihren Ursprung bzw. auf ihren moralischen Gehalt zu prüfen habe.²⁰⁸

3.2. DIE NEGATIVE WERTUNG DES TRAUMS IM FRÜHEN MITTELALTER

Zu Beginn der Darstellung der im Mittelalter tradierten Ideen und Thesen zum Traumphänomen erscheint es angezeigt, einen Blick auf die aktuelle Forschungssituation zu werfen. Neben den bereits erwähnten historischen Skizzen in einigen vorwiegend an psychologischen Fragestellungen interessierten Publikationen²⁰⁹ gibt es nur vereinzelt Sekundärliteratur zu diesem Thema. Bahnbrechend im Sinne einer ersten Erschließung des Traumes für die Mediävistik im Rahmen der Erforschung der Mentalitäten und der Bedeutung des Imaginären für die gesellschaftliche Entwicklung bleibt Jaques LE GOFFs schon vor rund einem Jahrzehnt erschienener Essay *“Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval”*.²¹⁰ Die von ihm angebotenen Thesen sind anregend, gehen aber kaum über die Vorzeichnung der großen Entwicklungslinien hinaus und vermögen in der stark komprimierten Form nicht immer restlos zu überzeugen. Der eingeschlagene Weg der Trauminterpretation nach dem Muster der Psychoanalyse muß heute wegen dem dieser Richtung eigenen Hang zur Überbetonung der sexuellen Triebkräfte und einer daraus resultierenden Dogmatik mit zunehmendem Widerspruch auch von psychologischer Seite rechnen. Fragwürdig erscheint ferner die unterschiedslose Verwendung biographischer Traumberichte und Traumerzählungen mit eindeutig literarischem, also fikti-

²⁰⁸ Nach DULAHEY, S. 144 f.

²⁰⁹ Siehe oben in der Einführung, Kapitel 1.1 dieser Arbeit, Anmerkung 1.

²¹⁰ In: J. LE GOFF, *Pour un autre Moyen-Age*, Paris 1975, S. 299–306.

vem Charakter. LE GOFF beschränkte sich auf die Betrachtung zweier Zeitabschnitte, nämlich der merowingischen Frühzeit und des 12. Jahrhunderts. Zweifellos bedarf diese Studie sowohl zeitlich als auch inhaltlich der Ergänzung und Differenzierung, was nun in der vorliegenden Untersuchung angestrebt wird.

Bei der Zusammenstellung von theoretischen Aussagen über den Traum hat sich Dieter HARMENINGs Werk über mittelalterlichen Aberglauben trotz des eher thematisch als chronologisch strukturierten Ansatzes als nützliche Orientierungshilfe erwiesen.²¹¹ Die in der Untersuchung vorgenommene Einschränkung auf theoretische Texte erscheint aber methodisch gesehen fragwürdig. Das von HARMENING auf dieser Grundlage erarbeitete Dreierschema von Schrift, Kirchenvätern und Konzilien als Quellen der Aberglaubenstheorie mag für den engeren Bereich der theologischen Kritik gültig sein, nicht aber für das in der vorliegenden Arbeit behandelte Phänomen des Traumes und der daraus erwachsenden Diskussion um dessen Deutung. Gerade hier lassen sich sehr wohl konkrete Beziehungen zwischen solchen Textzeugnissen und der gesellschaftlichen Realität aufzeigen, die HARMENING grundsätzlich leugnet.²¹² Zuletzt muß noch die ältere Studie des Medizinhistorikers P. DIEPGEN erwähnt werden, welche einen brauchbaren Überblick gibt über die naturwissenschaftlichen Modelle von der Traumentstehung im Hochmittelalter und in der Scholastik.²¹³

* * *

Bischof Isidor von Sevilla (556–636) legte seine Gedanken zum Traumphänomen nicht etwa in seinen um 620 entstandenen „*Etymologiae*“, dem antik-frühmittelalterlichen Reallexikon, nieder, sondern in den sogenannten „*Sentenzen*“, worin er vorwiegend Fragen der Glaubenslehre und der christlichen Moral behandelte.²¹⁴ Während Augustinus in seinen

²¹¹ D. HARMENING, *Superstitio: Überlieferungs- und theoriengeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979, besonders S. 95 ff.

²¹² HARMENING, ebenda, beispielsweise S. 111, 273 u. 318.

²¹³ P. DIEPGEN, *Traum und Traumdeutung als medizinisch-naturwissenschaftliches Problem im Mittelalter*, Berlin 1912.

²¹⁴ Isidor von Sevilla, *Sententiarum libri tres*. PL 83, Sp. 668–671.

Werken noch zwischen den im Wachzustand, also meistens tagsüber empfangenen Visionen, und den Träumen der Nacht zu differenzieren gewußt hatte, sprach Isidor nun unterschiedslos von "*visiones somniaque*".²¹⁵ Von Papst Gregor dem Großen übernahm er für diese inneren Erlebnisse ein sechsteiliges Ordnungsschema, das im Anschluß ausführlicher besprochen werden soll. Trotz Gregors Rückgriff auf antike Erkenntnisse betrachtete Isidor die Unterscheidung zwischen wahren Träumen oder Visionen und den nichtssagenden Produkten menschlicher Einbildungskraft als fast unlösbares Problem. Selbst wenn ein Nachtgesicht einmal Offenbarungscharakter zu haben schien, war äußerste Vorsicht geboten, damit nicht Satan in Gestalt eines Lichtengels leichtgläubige Personen täusche und in die Irre führe.²¹⁶ Nach Isidors Ansicht könnten ferner Dämonen mit der Erlaubnis Gottes bewirken, daß schlummernde Menschen schreckliche Szenen sähen und sogar Höllenqualen erdulden müßten. Solche unerfreulichen Traumerlebnisse interpretierte der Bischof dann in moralischem Sinne als Strafe für Böse und als Prüfung für die Gerechten.²¹⁷ Gute Menschen oder solche mit geringfügigen Schwächen mochten im Schlaf zuweilen rätselhafte Dinge sehen²¹⁸, während Personen, die wirklich Schuld auf sich geladen hatten, – immer nach Isidors Auffassung – nachts von der Furcht vor Strafe für ihre Vergehen verfolgt würden. Dies erklärte er dadurch, daß die Angst vor Entdeckung und Strafe die Verbrecher ja auch am Tage beunruhige und in ihrem Gedächtnis haften bleibe; aus dem Speicher des Gedächtnisses wiederum schöpfe der Traum dann seine Bilder.²¹⁹

Weniger moralisch gefärbt als die Sentenzen Isidors wirken die Äußerungen, die Papst Gregor der Große (590–614) zum Traum machte, obwohl sein Dialogbuch das seelsorgerische Anliegen keineswegs verleugnet. Mit den in diesem Sammelwerk enthaltenen Erzählungen über das Leben von heiligen Männern in Italien wollte er den Lesern Tugendbeispiele vor Augen führen, und mit den von verschiedenen Gewährsmännern

²¹⁵ Isidor, ebenda, lib. III, cap. 6, 11.

²¹⁶ Isidor, lib. III, cap. 6, 6–8.

²¹⁷ Ebenda, lib. III, cap. 6, 1.

²¹⁸ Ebenda, lib. III, cap. 6, 3.

²¹⁹ Ebenda, lib. III, cap. 6, 11–12. Ansätze zu dieser Einsicht gab es selbstverständlich schon in der Antike. Eine weitere Ausarbeitung erfuhren sie dann durch Augustinus, auf den sich Isidor hier wahrscheinlich bezog.

übernommenen Wunderberichten versuchte er, den Glauben an Gottes Wirken in dieser Welt zu stärken.²²⁰ Vor allem im vierten Buch befaßte sich der Papst dann mit Themen, die damals wie heute viele Menschen beunruhigten und ängstigten. Fragen nach dem konkreten Vorgang des Sterbens, der Unsterblichkeit der Seele und deren Schicksal nach dem Tod wurden hier gemäß der kirchlichen Glaubenslehre beantwortet. Im Zusammenhang mit Todesankündigungen in nächtlichen Gesichtern kam Gregor dann auch auf das Traumphänomen zu sprechen.

Der Autor klärte seinen Dialogpartner bzw. seinen Leser dahingehend auf, daß es sechs verschiedene Arten von Träumen gebe, die er nach der jeweiligen Ursache klassifizierte. So können nächtliche Traum-bilder zunächst von zu vollem oder zu leerem Magen herrühren. Solche heute als Leibreizverarbeitung bezeichnete Erlebnisse kannten auch Gregors Leser, wie er annehmen durfte, aus eigener Erfahrung.²²¹ In die dritte Traumkategorie gehören die täuschenden Vorspiegelungen des bösen Feindes, in die vierte diejenigen Vorspiegelungen, welche mit Gedanken vermischt sind, wobei Gregor mit dem biblischen Sprichwort: 'Auf viele Sorgen folgen Träume' (Pred. 5,2) auf die psychischen Belastungen des Alltags anspielte.²²² Seine Skepsis gegenüber jeder Trauminterpretation begründete der Papst mit der Einflußnahme des Bösen; in diesem Sinne deutete er die Warnungen in der Hl. Schrift: 'Denn viele wurden durch Träume betrogen und in ihrem Vertrauen darauf getäuscht' (Eccl. 34,7) und noch stärker: 'Ihr sollt nicht wahrsagen und

²²⁰ Während die Form des Zwiegesprächs noch aus der Antike stammte, sollte Gregors Werk inhaltlich zusammen mit der *Vita s. Martini* des Sulpicius Severus und den *Gesta Martyrum* des Gregor von Tours aus dem merowingischen Raum zum prägenden Vorbild der mittelalterlichen Hagiographie werden. – Die große Beliebtheit des Dialogs läßt sich nach J. FUNK [Vorwort zur dt. Übersetzung (=Bibl. d. Kirchenväter 2. Reihe, Bd. 3) München 1933, S. XVII] beispielsweise allein schon mit der weiten Verbreitung von Handschriften beweisen; die Abgegriffenheit der erhaltenen Codices zeugen zudem von fleißiger Benützung. Lat. Ed. U. MORICCA, *Gregorii Magni Dialogi libri quatuor* (=Fonti per la Storia d'Italia 57) Roma 1924.

²²¹ Gregor der Große, *Dialogi*, lib. IV, S. 309.

²²² *Dialogi*, lib. IV, S. 309. – Zu Gregors Traumkategorien vgl. H. J. KAMPHAUSEN, *Traum und Vision*, S. 46 ff. Kamphausen unterliegt offensichtlich der Gefahr einer modernen Überinterpretation, wenn er Gregor bei der vierten Kategorie an eine nachträgliche, den Inhalt verfälschende Traumdeutung denken läßt.

auch nicht auf Träume achten' (Lev. 19,26).²²³ Die beiden letzten Kategorien in Gregors Dialogbuch beziehen sich auf die eigentlichen Offenbarungsträume, deren Wesen er wiederum mit Beispielen aus der Bibel erklärte.²²⁴ Dabei handelt es sich zunächst um eine klare Schau, beziehungsweise um eine befehlsartige Eingebung; ein Gesicht kann aber auch Antwort auf noch vor dem Einschlafen aufgeworfene Fragestellungen geben. Nach Gregors Meinung hätten allerdings nur heilige Männer die Fähigkeit, himmlische Eingebungen zuverlässig von den falschen Vorspiegelungen des Teufels zu unterscheiden, indem sie das Geschaute nach einem inneren Gefühl beurteilten. Die gewöhnlichen Menschen jedoch wären gut beraten, den Träumen gar kein Vertrauen zu schenken, denn auch wahre Voraussagen dienten dem Lügegeist dazu, die Seelen in die Irre zu führen.

Zwischen der ablehnenden Haltung Gregors zur Traumdeutung und seiner im selben Werk deutlich genug zu Tage tretenden Wundergläubigkeit sowie den in ihrem Wahrheitsgehalt niemals bezweifelten Jenseitsvisionen Sterbender besteht eine auffällige Diskrepanz. Das Mißtrauen gerade gegenüber dem Traum wird aber aus der besonderen Situation der Kirche im frühen Mittelalter verständlich. Einerseits hatte man nicht allzu lange vor den Tagen Papst Gregors in der römisch-heidnischen Welt Augurien und Traumorakeln einen großen praktischen Wert zugemessen, andererseits spielte der Traum auch bei den aus dem Norden ins Imperium eingedrungenen Germanen eine nicht zu unterschätzende Rolle. Über den Umweg der literarischen Zeugnisse (Sagen und Epen) läßt sich erahnen, wie stark Traumerlebnisse das konkrete Verhalten beeinflussten.²²⁵ Päpste wie Gregor der Große und seine unmittelbaren

²²³ In einem Kommentar zum Buch Hiob (*Moralia in Iob*, lib. VIII, cap. 24, PL 75, Sp. 827 f.) geht Gregor nochmals auf das Traumproblem ein und macht hier entsprechend seiner dritten Kategorie den 'malignus spiritus' für das illusionäre Spiel der nächtlichen Bilder verantwortlich. Einigen Menschen gaukelt er eitle Hoffnung auf Glück und Erfolg vor, andere aber versetzt er durch gräßliche Szenen in Angst und Schrecken. Selbst die Heiligen, denen der Teufel tagsüber nichts anhaben kann, belästigt er dann umso heftiger im Traum.

²²⁴ *Dialogi*, lib. IV, S. 309, Träume Josephs im Alten Testament und Flucht der Hl. Familie nach Ägypten im Neuen Testament, sowie Nebukadnezars Visionen im Buch Daniel.

²²⁵ Eine kurze Darstellung wichtiger germanischer Traumotive bieten PONGRACZ – SANTNER, *Königreich der Träume*, S. 90 ff. – Diese Hypothese findet eine gewisse

Nachfolger, die in oberster Instanz die Kirche verwalteten und die christliche Religion im Glauben an deren unbedingte geistige Überlegenheit auch zu verbreiten wünschten, sahen es daher als eine wichtige Aufgabe an, der Superstition in all ihren Formen entgegenzutreten. Dies erwies sich als umso notwendiger, als die Massenübertritte ganzer Volksstämme und die gelockerten Strukturen des Christentums seit seiner Erhebung zur Staatsreligion vielerorts zu einer Verflachung der Glaubensinhalte zu führen drohten.²²⁶

* * *

Einige Zeugnisse für die kirchlichen Anstrengungen zur Festigung ihrer Lehre und zur Durchsetzung ihres Einflusses sind durch alle Wirren des Frühmittelalters erhalten geblieben. Von Papst Gregor II. (715–731) stammen Anweisungen für das Missionsgebiet Bayern, welche dort durch die Bischöfe dem Volk bekannt gemacht werden sollten. Träume und Augurien seien, so predigte der Kirchenführer in diesem Text, nach dem göttlichen Orakel, d. h. der Hl. Schrift, nichtssagend und müßten deshalb gemieden werden.²²⁷ Im selben Kapitular verbot man konsequenterweise auch die Beobachtung von als günstig geltenden Tagen, alle Wahrsagekünste, die Lospraktiken sowie Beschwörungen und Zauberei.²²⁸ Die geforderte nüchterne Einstellung ließ sich jedoch nicht einfach befehlen; die den genannten Wahrsagepraktiken zu Grunde liegende 'magische' Weltanschauung war selbst in den eigenen Reihen tief verwurzelt,

Unterstützung in den Beobachtungen moderner Ethnologen über die große Bedeutung des Traums bei manchen fremden Völkern, die wir als 'primitive Kulturen' zu bezeichnen gewohnt sind. So L. LEVY-BRUHL, *Die geistige Welt der Primitiven*, zitiert nach R. BOSSHARD, *Traumpsychologie*, Frankfurt/Main 1983, S. 250; ferner Dorothy EGGAN, *Hopi Dreams on Cultural Perspective*, in: R. CAILLOIS – G. E. VON GRUNEBaum (Hg.), *The Dream and Human Societies*, Berkeley 1966, S. 237–266, sowie I. HALLOWELL, *The Role of Dreams in Ojibwa Culture*, ebenda, S. 267–292.

²²⁶ Zum Problem der von den Kirchenvätern gezwungenermaßen gemachten theologischen Konzessionen an die Vorstellungswelt der breiten Schichten vgl. die Untersuchung von V. SAXER, *Mort, Martyrs, Reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles* (=Théologie historique 55) Paris 1980, bes. S. 281–296.

²²⁷ Gregorii II papae decretales, cap. 8. Ed. G. PERTZ, MGH LL 2,2 Capitularia spuria. *Canones eccles. Bullae Pont.* 1837, repr. 1965, S. 454.

²²⁸ Gregorii II papae decretales, cap. 9, ebenda.

wie einige unter dem Namen des Germanenmissionars Bonifatius tradierten Statuten beweisen. In diesem, in das 8. oder frühe 9. Jahrhundert zu datierenden Quellenzeugnis wurden nämlich sogar Priester und Kleriker daran erinnert, daß sie bei Konsultation von Augurien und Wahrsagern, aber auch bei Beachtung von Träumen und beim Loswerfen über Texte der Hl. Schrift mit kirchlichen Strafen zu rechnen hätten.²²⁹ – In der 789 ergangenen „Admonitio generalis“, einem Erlaß Karls des Großen (771–814), ermahnte man in bezug auf den Aberglauben ausdrücklich das gesamte Volk, sich an die Bestimmungen der Bücher Mose zu halten, wobei Deuteronomium 18,10–11 und Levi 19,18 in vollem Wortlaut zitiert wurden.²³⁰ Nach des Herrschers Befehl sollten alle ‘Rechner’, d. h. wahrscheinlich Astrologen, alle Beschwörer, Wetterzauberer und Amuletthersteller, wo immer sie ausfindig gemacht wurden, ergriffen und zur Besserung gebracht oder aber in Übereinstimmung mit der alttestamentlichen Forderung mit dem Tode bestraft werden.²³¹

Die relative Häufigkeit solcher Verbote, seien sie nun wörtliche oder sinngemäße Wiederholungen der einschlägigen Bibelstellen²³², läßt indi-

²²⁹ Pseudo-Bonifatische Statuten, cap. 33. Ed. J. HARTZHEIM, *Concilia Germaniae*, Köln 1760, Bd. 1, S. 75. – In diesem Zusammenhang kann man auch auf die von M. AUBRUN, *Caractères et portée religieuse et sociales des ‘visions’ en Occident du VI^e au XI^e siècle* [in: *Cahiers de Civilisation Médiévale* 23 (1980), S. 109–130; 111 u. 129], beobachtete zwiespältige Lage mancher Jenseitsvisionäre des frühen Mittelalters hinweisen. Sie gehörten zwar teilweise dem Klerus an, nahmen in der Hierarchie aber meist einen niedrigen Rang ein und stießen mit ihren Schilderungen oder Mahnungen bei ihren eher rational ausgerichteten Vorgesetzten nicht selten auf Mißtrauen und Ablehnung.

²³⁰ *Admonitio generalis*, cap. 65. Ed. A. BORETIUS, *MGH LL Capitularia regum Francorum* 2,1, S. 58 f.

²³¹ Der zuerst von PONGRACZ – SANTNER, S. 86, gegen Karl den Großen erhobene Vorwurf, der Herrscher habe trotz diesen harten Strafdrohungen selber einen Traumdeuter an seinem Hof gehalten, entbehrt meines Erachtens jeder historischen Grundlage. Der Biograph des Kaisers, Einhard, (*Vita Caroli Magni*. Ed. G. WAITZ, *MGH SS in usum schol.* 25, 1911) spricht weder von Karls Traumleben noch von einem ‘Maistre’ zur Deutung nächtlicher Visionen. Die seither in weiteren Abrissen über den Traum im Mittelalter völlig unkritisch übernommene Behauptung schöpft vielmehr aus dem im 12. Jahrhundert entstandenen “*Chanson de Roland*”, wo Karl als ein mit prophetischen Träumen begnadeter Herrscher gezeichnet wird, der manches Unheil im Kampf mit den Mauren vorhergesehen habe.

²³² Eine Wiederholung der *Admonitio generalis* 827 bei Ansegis v. Fontenelle, Ca-

rekt auf deren geringe Wirkung schließen. Besondere Erwähnung verdient hier vielleicht noch der eindringliche Appell des Konzils von Paris im Jahre 829 in der Regierungszeit Ludwigs des Frommen (814–840). Darin spiegelt sich vor allem die Sorge des Kaisers und seiner geistlichen Berater um das sittliche Niveau des Volkes. Neben Übeltätern, die durch widernatürliche Sexualpraktiken die Strafe des Himmels auf das ganze Reich herabriefen, gäbe es auch Schlechtigkeiten, welche nach Ansicht der diesen Text verfassenden Bischöfe ohne Zweifel auf heidnische Bräuche zurückgingen.²³³ Insbesondere den Hartnäckigen unter den Magiern, Vogelschauern, Loswerfern, Giftmischern, Wahrsagern, Beschwörern und Traumdeutern sollten inskünftig harte Strafen, d. h. bis zu fünf Jahren Kirchenbuße, auferlegt werden. Das Konzil betonte ferner die Wichtigkeit der Bekanntmachung dieses Beschlusses, denn gerade in dieser Region hätten solche Übeltäter bisher ohne jede Furcht vor Strafe gelebt. Ob die vorgesehene Kirchenbuße, die im Vergleich mit der von Ludwigs Vater Karl angedrohten Todesstrafe doch recht mild erscheint, im erwünschten Maße abschreckend wirkte, muß indessen bezweifelt werden.

* * *

Als Ergänzung zu diesen in ihrer Aussage ziemlich kargen Gesetzestexten und Verboten können die ungefähr gleichzeitig entstandenen Thesen einiger karolingischer Theologen zum Bilderstreit beigezogen werden. In den als Streitschrift konzipierten „*Libri carolini*“, deren eigentlicher Urheber in der Forschung noch umstritten ist²³⁴, sah sich der Kreis der

pitularum collectio, MGH LL 2,1, cap. 62, S. 402. und gekürzt 802/3 im *Capitulare missorum speciale*, cap. 40, ebenda S. 104. Hingegen ist die Traumdeutung im *Indiculus Superstitionum et paganiarum* (MGH LL 2,1 S. 222 f.), einem wahrscheinlich für Missionare erstellten Verzeichnis der verschiedenen abergläubischen Praktiken aus dem 8. Jahrhundert, nicht direkt erwähnt, sondern es werden allgemeiner Wahrsagen und Loswerfen aufgeführt.

²³³ Konzil von Paris. Ed. A. WERMINGHOFF, MGH LL Concilia 2,2, cap. 69,2, S. 669.

²³⁴ Argumente für die Autorenschaft Theodulfs von Orleans bei W. VON DEN STEINEN, Die Entstehungsgeschichte der *Libri carolini*, Quellen u. Forschungen aus ital. Archiven u. Bibliotheken 21 (1929/30) S. 1–93; ebenso A. FREEMAN, Theodulf von Orleans and the LC, *Speculum* 32 (1957) S. 663–705 und dieselbe, Further Studies in the LC, *Speculum* 40 (1965) S. 203–289. L. WALLACH, The Unknown Author

Verfasser gezwungen, auch zum Glauben an Traumoffenbarungen Stellung zu nehmen. Nachdem man zunächst die 787 am Konzil von Nicäa von den Byzantinern vorgebrachte Meinung über die allegorische Auslegung der Bibel mit rational überzeugenden Argumenten widerlegt hatte, wandte man sich auch gegen Versuche, anders nicht mehr zu haltende Thesen mit Wundern und Träumen zu stützen. Diese Haltung wurde als lächerlich und kindisch entlarvt und die Aussagekraft der Träume allgemein angezweifelt.²³⁵

Die "Libri carolini" verleugneten keineswegs die christliche Tradition, wonach es wahre, von Engeln herrührende Gesichte und schlechte oder trügerische von den Dämonen stammende Träume gibt. Die nächtlichen Bilder blieben aber naturgemäß Privaterfahrungen eines Einzelnen, welche von keinen weiteren Personen bezeugbar seien. Sie könnten deshalb keine Beweiskraft beanspruchen und seien für die Diskussion der Konzilsteilnehmer irrelevant. Ferner erinnerte man die byzantinische Gegenpartei an die warnenden Worte im Alten Testament und wies darauf hin, daß im neuen Testament Traumbotschaften nur an ausgewählte, heilige Personen ergangen seien. Im Unterschied zu solchen seltenen Offenbarungen, die als "visiones" von den gewöhnlichen Träumen deutlich abgesetzt werden, dürfe man von letzteren nur Täuschungen erwarten, denn sie seien von Tagesgedanken oder ähnlichem Material durchsetzt und überdies ein Instrument des Versuchers. Der oder die Verfasser der "Libri carolini" schlossen ihre Traumkritik mit einer Zusammenfassung der von Augustinus erarbeiteten Erkenntnistheorie, welche es erlaubt, den Traum in die Klasse der Erinnerungsbilder einzuordnen.²³⁶

Die vorherrschende Beurteilung des Traumes durch eine gebildete Geistlichkeit als etwas, das keinerlei Wert hat und dessen Beachtung sogar gefährlich sein kann, erklärt, weshalb uns aus der frühmittelalterlichen Epoche nur sehr weng konkrete Traumbeispiele erhalten sind, die

of the LC, in: Didascaliae, Studies in Honor of Anselm Albareda (New York 1961, S. 469-515), nimmt hingegen an, daß Karls geistlicher Berater Alkuin maßgeblich beteiligt war.

²³⁵ Libri Carolini sive Caroli Magni capitulare de imaginibus. MGH LL Conc. Supplement, Ed. H. BASTGEN, Hannover 1924 repr. 1979, lib. III, cap. 26, S. 158.

²³⁶ Die Hypothese von KAMPHAUSEN (S. 45, Anm. 111), es sei diese ausdrückliche Zuordnung den Autoren trotz der in der Schrift vorherrschenden rationalen Denkweise nicht mehr gelungen, läßt sich kaum beweisen.

nicht aus hagiographischen Texten stammen. Die Monopolisierung der Schriftlichkeit in den Händen des Klerus darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß selbstverständlich auch einfache Menschen träumten. Die wiederholten Ermahnungen durch Kirche und Herrscher lassen sogar darauf schließen, daß das Volk dieser besonderen Erfahrungsform sehr große Bedeutung beimaß. Diesen Aspekt berücksichtigt LE GOFF nach meiner Auffassung zu wenig, wenn er schreibt, daß der gottgesandte Traum die wichtigsten Stationen auf dem Weg des Martin von Tours zur Heiligkeit markiere und daß die Heiligen als alleinige Empfänger von himmlischen Botschaften die Nachfolge der antiken Herrscher und Heroen anträten.²³⁷ Näher an die damalige Lebenswirklichkeit führen die Bibelkommentare namhafter karolingischer Theologen. So wußte Alkuin, der geistliche Berater Karls des Großen, im Zusammenhang mit den Äußerungen des alttestamentlichen Predigers (Pred. 5, 2), daß man sich bei der Deutung von Tagesrestträumen nur allzu leicht im Kreise dreht. Der Theologe warnte ferner gemäß diesem Bibeltext (Pred. 5, 6) vor dem leichtfertigen Glauben an Träume, welche er als töricht und nichtig bezeichnet. Im Schlafe dieses Lebens begegne einem nämlich vieles (an Träumen oder anderen scheinbar gesicherten Einsichten), was dann als Entschuldigung für sündhaftes Verhalten diene.²³⁸ Diese mahnenden Worte können nach meiner Ansicht neben den angeführten Verboten aus den Kapitularien als weiterer indirekter Beweis für die im frühen Mittelalter in allen Volksschichten verbreitete Traumgläubigkeit gewertet werden. Nicht einmal der hochgebildete Alkuin selber machte hier eine Ausnahme, zog er doch das Traumgesicht seines Dieners Seneca über die Aufnahme von verstorbenen Mönchen des Klosters York ins Paradies überhaupt nicht in Zweifel. Im Gegenteil, Alkuin freute sich über die Gewißheit, nach dem Tode mit den Angehörigen dieses Klosters, in dem er seine Jugendjahre verbracht hatte und dem er sich besonders verbunden fühlte, vereint zu sein und teilte diesen tröstlichen Traum den Mönchen von York brieflich

²³⁷ J. LE GOFF, *Les rêves dans la culture*, S. 305.

²³⁸ Alkuin, *Commentaria super Ecclesiasten*. PL 100, Sp. 665–722; 688 f. Was der Geistliche hier mit Sünden gemeint haben könnte, zeigt ein Vergleich mit außereuropäischen Gesellschaften, wo auf Grund von Traumanweisungen sogar getötet wurde und eine Frau wegen einer lediglich im Traum ihres Ehemannes begangenen Untreue mit einer Buße belegt werden konnte. L. LEVY-BRUHL, *Die geistige Welt des Primitiven*, zitiert nach R. BOSSHARD, S. 250.

mit.²³⁹ Seiner Ansicht nach durften Träume also vor allem nicht zum Bösen anstiften; zudem warnte er den Leser eindringlich vor der Illusion, daß Gott geheime Taten oder die tief verborgenen bösen Gedanken nicht sähe. Ganz allgemein riet Alkuin schließlich, daß der Mensch auf Gottes Vorsehung vertrauen solle und daß er, wenn er etwas tun wolle, aus freiem Entschluß und nicht auf Grund von Zwang handle.²⁴⁰

Gegenüber Alkuin wirkt der rund hundert Jahre später entstandene Kommentar des Mainzer Erzbischofes Hrabanus Maurus zum auch unter dem Namen Jesus Sirach bekannten Ecclesiasticus-Text ziemlich konventionell. Neben den bekannten Warnungen im Alten Testament gibt es in der Bibel allerdings viele positive Beispiele von göttlichen Traumoffenbarungen. Hrabanus erkannte den inhärenten Widerspruch und fand eine Lösung bei Papst Gregor dem Großen, dessen Klassifizierungsschema er ebenso unverändert übernahm wie Gregors skeptische Grundhaltung. Zusätzlich warnte er seine Leser davor, Rat oder Wissen außerhalb der Hl. Schrift zu suchen. Wer von dieser Richtschnur abweiche, näherte sich unversehens den Häretikern, und zuviel Wissen schaffe jedenfalls neue Versuchungen.²⁴¹

Auf das Thema Traumdeutung kam Hrabanus dann nochmals in seinem Traktat über die magischen Künste zu sprechen, wo er zunächst ebenfalls die üblichen Bibelwarnungen aufführte. Daran schloß er seine persönliche Überzeugung an, daß einer, der ohne den Heiland sein Heil suche oder ohne die göttliche Weisheit klug sein wolle, wahrlich krank

²³⁹ MGH Epistolae Karoli aevi II. Ed. E. DÜMMELER, Berlin 1895, Nr. 42, S. 86.

²⁴⁰ Alkuin, *Commentaria super Ecclesiasten*, über Kapitel 5, 6; Sp. 689. Der Hinweis auf den inneren Zwang zu bestimmten Taten deutet wieder auf die Traumauffassung in 'primitiven' Gesellschaften hin, in welchen Träume als himmlische Botschaften und damit oft als bindende Befehle angesehen werden. – Der differenzierten Einstellung Alkuins entsprechen gewisse Äußerungen des Psychologen C. G. JUNG. Er erarbeitete ein Modell, welches dem Traum eine helfende, das Tagesbewußtsein komplementär ergänzende Rolle zuschreibt. Auf Grund seiner langjährigen Erfahrung sah er sich jedoch gezwungen, vor einem übermäßigen, blinden Vertrauen in diese Funktion der unbewußten Seelenteile zu warnen. Diese könnten nämlich – wie offenbar schon Alkuin geahnt hatte – niemandem die Verantwortung für die Gestaltung des eigenen Lebens abnehmen. Vgl. dazu C. G. JUNG, *Vom Wesen der Träume*, Zürich 1945, S. 337.

²⁴¹ Hrabanus Maurus, *Commentariorum in Ecclesiasticum libri decem*, lib. VIII, cap. 1 über Kapitel 34, PL 109, Sp. 1005 f.

sei.²⁴² Damit wird die Traumdeutung zwar wiederum nicht prinzipiell verboten, aber durch die Bindung des Christen an das Evangelium doch stark eingeschränkt. Was damit gemeint ist, zeigt die kritische Behandlung von offensichtlich in Erfüllung gegangenen Prophezeiungen oder Träumen. Solche Erlebnisse können, wie der Erzbischof mit Rückgriff auf die antiken Kirchenväter feststellt, nicht in jedem Fall als Beweise für deren göttliche Herkunft und allgemeine Vertrauenswürdigkeit dienen, denn auch Dämonen sagen zuweilen die Wahrheit, um so die Menschen zu versuchen.²⁴³

Aus einem etwas anderen Kontext stammt die Passage aus dem "Canon Episcopi", die den Glauben an den Nachtflug von Frauen unter Führung der Göttin Diana behandelt. Dieser von Regino von Prüm um 906 in Synodalakten erstmals überlieferte Text wurde von Bischof Burchard von Worms (gest. 1025)²⁴⁴ irrtümlich dem Konzil von Ancyra zugeschrieben und fand schließlich durch Gratian²⁴⁵ Eingang ins kanonische Recht. Wichtig für die historischen Ursprünge des Hexenwesens, interessiert dieses Zeugnis im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nur in seiner allgemeinen Argumentation zum Traum. Es dokumentiert, wie schwer es breiten Volksschichten offenbar fiel, die nächtliche Bilderwelt von der Tageswirklichkeit zu scheiden. Im Bestreben, den Glauben an heidnische Götter auszurotten, wurden die Priester ermahnt, in ihren Predigten den Nachtflug als Vorspiegelung des bösen Feindes zu brandmarken. Satan gebe sich nicht nur als Engel des Lichts aus, sondern verwandle sich in jede beliebige Gestalt und zeige der Seele abwechselnd Freudiges und Trauriges. Der Mensch aber glaube fälschlicherweise, daß dies alles nicht nur geistig, sondern auch körperlich ablaufe. Dann heißt es wörtlich in rhetorischen Fragestellungen:

²⁴² Hrabanus Maurus, *De magicis artibus*. PL 110, Sp. 1097.

²⁴³ Ebenda, Sp. 1101 ff. Diese Meinung vertrat beispielsweise Tertullian (siehe oben, Kapitel 3.1), während Hrabanus in der nachfolgenden Diskussion der Frage, wie die Dämonen überhaupt Kenntnis von den geheimen Gedanken der Menschen oder von zukünftigen Geschehnissen erhielten, das Traktat des Augustinus "De divinatione daemonum" paraphrasiert.

²⁴⁴ Regino von Prüm, *De synodalibus causis libri duo*. PL 132, Sp. 185–370 und Burchard von Worms, *Decretales X,1*. PL 140, Sp. 830–1058.

²⁴⁵ *Decretum Gratiani, pars II, causa 26, quaest. 5, can. 12*. Ed. A. FRIEDBERG, *Corpus juris canonici*, Repr. Graz 1959, S. 1030.

“Wer hat nämlich nicht schon in Träumen und nächtlichen Gesichteten Dinge gesehen, die er im wachen Zustand nie gesehen hat? Wer aber sollte so töricht und dumm sein, daß er glaube, all’ dies, was er bloß im Geiste gesehen habe, bestehe auch dem Leibe nach? (...) Daher ist Allen öffentlich zu verkündigen, daß, wer Solches und Ähnliches glaubt, den Glauben verliert und daß, wer den rechten Glauben an Gott nicht hat, nicht diesem, sondern dem gehört, an den er glaubt, d. h. dem Teufel.”²⁴⁶

Mit der Erörterung des Nachtfluges läßt sich deutlich zeigen, daß die Verdammung des Traumglaubens durch die Amtsträger der Kirche sich generell auf Inhalte bezog, die mit ihrer Lehre unvereinbar schienen oder direkt den Einfluß des Bösen zeigten. Darüber hinaus versuchten einige besonders gebildete Geistliche in Anlehnung an die augustinische Erkenntnislehre dem einfachen Volk den grundsätzlichen Unterschied zwischen Realität und Traumphantasien bewußt zu machen.

3.3. AUSBAU DER TRAUMTHEORIE IM HOHEN MITTELALTER

3.3.1. Wiederaufnahme und Neubewertung des Traumproblems im 12. Jahrhundert.

Die mißtrauische, ja geradezu abwehrende Haltung frühmittelalterlicher und karolingischer Theologen gegenüber dem Traum und allfälligen Deutungsversuchen wurde im Verlauf des 12. Jahrhunderts von einer objektiveren Betrachtungsweise abgelöst. Die von Wilhelm von Conches (gest. um 1154) verfaßte, jedoch nicht genau datierbare naturwissenschaftliche Abhandlung “De philosophia mundi” reflektiert bereits aristotelisches Gedankengut. Zunächst wird der Schlaf nüchtern als Zustand definiert, in dem die Nervenbahnen des Gehirns von der aus dem Körper aufsteigenden Feuchtigkeit verstopft werden, was die Übermittlung von

²⁴⁶ Burchard von Worms, Decretales X 1, PL 140, Sp. 832: *Quis enim non in somnis et nocturnis visionibus extra se ipsum educitur, et multa videt dormiendo, qua nunquam viderat vigilando? Quis vero tum stultus et hebes sit, qui omnia quae solo in spiritu fiunt, etiam in corpore accidere arbitretur? (...) Omnibus itaque publice annuntiandum est, quod qui talia et his similia credit, fidem perdit, et qui fidem rectam in Deo non habet, hic non eius, sed illius in quem credit, id est diaboli.* Dt. Übers. von Fehr, zitiert nach HARMENING, Superstitio, S. 97.

Außenreizen durch die Sinnesorgane verunmöglicht.²⁴⁷ Das Phänomen des Träumens führt Wilhelm dann auf Erinnerungsreste von Tageserlebnissen, auf Einflüsse des Wetters sowie auf durch Speise und Trank oder durch besondere Körperlage verursachte Innenreize zurück; all diese Bilder sind aber grundsätzlich ohne Bedeutung. Daneben können nach seiner Darstellung auch Engel oder Einflüsse aus dem Weltall und sogar die Tugend einer leidenschaftslosen Seele Traumbilder erzeugen. Deren Wahrheitsgehalt läßt sich jeweils nachträglich leicht überprüfen; leider geht Wilhelm auf diesen interessanten Punkt nicht näher ein.²⁴⁸

Ungefähr zur selben Zeit wie Wilhelm behandelte Honorius von Autun in seinem als Katechismus konzipierten, demzufolge weit verbreiteten und schon im 13. Jahrhundert ins Französische und ins Deutsche übersetzten "Elucidarium" ebenfalls kurz das Traumphänomen.²⁴⁹ Nach der von Tertullian her bekannten Einteilung unterscheidet er drei Entstehungsmöglichkeiten für Träume; die nächtlichen Bilder sind demnach von Gott oder dem Teufel eingegeben oder sie spiegeln Gedanken und Emotionen aus der Tagwelt des Schlafers.²⁵⁰ Seiner Ansicht nach erscheinen die Heiligen nicht nur dem Träumer, sie können sich dem Menschen sogar im Wachzustande zeigen. Die zu zeitlichen Sündenstrafen verurteilten Seelen können beides nur mit Erlaubnis der Engel tun. Die Erscheinung von zur ewigen Hölle verurteilten Menschen ist nicht möglich; in diesen Fällen handelt es sich gewöhnlich um Täuschungsmanöver von bösen Geistern.²⁵¹

Im "Liber de spiritu et anima"²⁵², einem das psychologische Wissen der damaligen Zeit zusammenfassenden Traktat, findet sich eine etwas ausführlichere Diskussion des Traumphänomens. Stark von augu-

²⁴⁷ Wilhelm von Conches, *De philosophia mundi libri quatuor*, PL 172, lib. IV, cap. 21, Sp. 30–102; 94.

²⁴⁸ Ebenda, lib. IV, cap. 22, S. 94.

²⁴⁹ Zur Geschichte und Verbreitung dieses Lehrtextes vgl. Y. LEFEVRE, *L'elucidarium et les lucidaires: Contribution, par l'histoire d'un texte, à l'histoire des croyances religieuses en France au Moyen Age* (Phil. Diss. Paris 1954). Für Frankreich allein sind sechzig Manuskripte des lat. Textes bekannt (S. 19) sowie fünf verschiedene Übersetzungen (S. 272 ff.).

²⁵⁰ Honorius von Autun, *Elucidarium sive Dialogus de summa totius christianae theologiae*. Ed. Y. LEVEBRE, S. 359–477; lib. III, cap. 32, S. 452.

²⁵¹ Ebenda, lib. III, cap. 30, S. 452.

²⁵² Alcher de Clairvaux, *Liber de spiritu et anima*. PL 40, Sp. 669–832.

stinischem Gedankengut geprägt wurde diese Abhandlung bis in neuere Zeit fälschlicherweise dem berühmten Kirchenvater selbst zugeschrieben; heute hält man allgemein Alcher von Clairvaux für den Verfasser des zwischen 1162 und 1190 entstandenen Traktates.²⁵³ Dieser im Kloster des hl. Bernhard lebende Mönch legte seinen Äußerungen zum Traum die Erkenntnistheorie des Augustinus zugrunde. Der körperlichen Wahrnehmung über die verschiedenen Sinnesorgane steht die seelische Fähigkeit zur spirituellen Schau gegenüber, die in Traum oder Vision sowie auch bei Krankheit und Wahnzuständen immaterielle, den körperlichen Erscheinungen jedoch grundsätzlich ähnliche Bilder schafft. Darüber hinaus geht dann die abstrakte Erkenntnis des Verstandes, die im Gegensatz zu den beiden anderen Wahrnehmungsarten keinerlei Täuschungen unterliegen kann.²⁵⁴ Wie hoch die Tätigkeit des Geistes in der augustini- schen Tradition eingeschätzt wurde, zeigt sich auch in einer Bemerkung über sexuelle Vorgänge während des Schlafes. Auf entsprechende Traumbilder reagiere der Körper natürlicherweise mit geschlechtlichen Funktionsabläufen, weil die Kontrolle bzw. Bremsung durch den *wachen* Geist fehle.²⁵⁵

Von Makrobius, einem spätantiken Neuplatoniker, stammt das fünf- teilige Klassifikationsschema der Träume, das Alcher praktisch unverändert in seinen Traktat übernahm. Als "Oraculum" wurde die Erscheinung eines Elternteils oder sonst einer ehrwürdigen Person, eines Priesters oder selbst Gottes angesehen, die den Träumer über kommende Ereignisse informierte oder ihm klare Handlungsanweisungen gab. Daß hier ein direkter Kontakt zwischen Gott und dem Träumer fraglos als möglich dargestellt ist, zeigt, wie flüchtig der Zisterziensermönch seine antike Quelle überarbeitet hat²⁵⁶, denn gemäß der christlichen Tradition spricht Gott praktisch immer durch Engel mit den Menschen. Johannes von

²⁵³ Für die Diskussion der Verfasserfrage und die Datierung des Textes vgl. L. NORPOTH, Der pseudoaugustinische Traktat: *De spiritu et anima*. Phil. Diss. 1924, gedruckt Köln 1971, bes. S. 63 ff. und S. 69.

²⁵⁴ *Liber de spiritu et anima*, cap. 24, Sp. 798. – In einem bei mittelalterlichen Autoren häufigen Topos der Bestätigung des Überlieferten durch eigene Erfahrung oder Beobachtungen drückt Alcher anschließend an diese Einsichten des Augustinus seine persönliche Verwunderung über die Fähigkeit der Seele zu schneller und wirklichkeitsgetreuer Produktion von Bildern aus.

²⁵⁵ *Liber de spiritu*, cap. 23, Sp. 795 f.

²⁵⁶ Zu einer ähnlich ungünstigen Beurteilung kommt L. NORPOTH, Der ps.-augusti-

Salisbury hingegen, ein Zeitgenosse Alchers, auf dessen eigenständigen Beitrag zum Traum weiter unten eingegangen werden soll²⁵⁷, erkannte bei Behandlung derselben Textstelle das hier liegende Problem. Er fand eine vertretbare Lösung, indem er die Vorlage des Makrobius in seiner Abhandlung über den Traum dahingehend umformulierte, daß auch Engel und selbst die Gottheit dem Menschen immer in *menschlicher* Gestalt erscheinen.²⁵⁸ Auf derselben prophetischen Ebene wie das "Oraculum" steht nach Alcher und seiner Vorlage die "visio", also die Schau von zukünftigem Geschehen. Der symbolisch verschlüsselte Traum hingegen bedarf als "somnia" der deutenden "interpretatio", ohne die er nicht verstanden werden kann. Erinnerungsreste an Tageseindrücke und Leibreize wie Speise und Trank oder auch Krankheit verursachen die als "insomnium" bezeichnete vierte Art von Traumerlebnissen. Sie sind ebenso belanglos wie die letzte Spielart, welche "Phantasma" oder deutsch Wachtraumbild genannt wird und aus bald fröhlichen, bald wilden Figuren besteht, die sich dem noch beinahe wachen Menschen aufdrängen oder einfach an ihm vorbeiziehen. In diese fünfte Gruppe gehört – immer nach der Vorlage des Makrobius – auch der Alpdruck, der dann von Alcher als phantasiebedingte Umdeutung der von Magen oder Herz zum Gehirn aufsteigenden Dämpfe erklärt wird.²⁵⁹

Die bisher aufgeführten Bemühungen um eine Klassifikation der Träume mögen zwar wegen der ausschließlichen Verarbeitung antiker Autoren wenig originell erscheinen, doch wurde gedankliche Eigenständigkeit im Mittelalter normalerweise auch nicht angestrebt. Die paraphrasierten Textbeispiele belegen aber meines Erachtens ein neues Interesse für das Thema, was vielleicht mit jener Aufbruchstimmung und geistigen Regsamkeit in Zusammenhang gebracht werden darf, die für das 11. und 12. Jahrhundert charakteristisch zu sein scheint. Indem man das

nische Traktat; nach einer sorgfältigen Analyse des ganzen Textes und dessen Quellen (S. 72 ff.) charakterisiert er Alcher schließlich als einen zu selbständigen Gedankengängen unfähigen Kompilatoren (S. 143).

²⁵⁷ Siehe unten, Kapitel 3.3.2 und Kapitel 3.6 der vorliegenden Arbeit.

²⁵⁸ Man kann hier auch auf die zeitlich späteren Mystiker verweisen, welche in Vision oder Traum den Herrn meistens in der Person Jesu, also ebenfalls nur in menschlicher Gestalt schauten. Vgl. dazu A. HAAS, Traum und Traumvision in der Deutschen Mystik, *Analecta Cartusiana* 106/1 (1983), S. 43 f.

²⁵⁹ *Liber de spiritu*, cap. 25, Sp. 798.

Phänomen Traum und die Faktoren, die zu seiner Entstehung beitragen, unvoreingenommen diskutierte, schuf man indirekt die Grundlage für eine sinnvolle Trauminterpretation. In die gleiche Richtung weist auch die im selben Zeitraum beobachtbare Zunahme von eigentlichen Traumberichten; sie stammen fast immer aus autobiographischen Quellenzeugnissen und wurden vom Autor häufig mit einem Deutungsversuch versehen.²⁶⁰ Trotzdem bleiben theoretische Abhandlungen, welche die Beschäftigung mit Träumen ausdrücklich positiv bewerten, relativ selten. Das läßt sich wahrscheinlich mit der Tatsache erklären, daß praktisch nur die Ansichten von Klerikern überliefert sind und ein von der Kirche 'unabhängiger' Wissenschaftsbetrieb erst im Entstehen begriffen war.

* * *

Trotz diesen einer freien Meinungsäußerung eher hinderlichen Bedingungen gab es aber vereinzelte Stimmen, die sich vom Chor der offiziellen kirchlichen Ansicht, welche größte Zurückhaltung gegenüber dem Traum und dessen prophetischem Gehalt empfahl, absetzten. Kurz gestreift wurden diese Fragen beispielsweise von Adelard von Bath in einem zu Anfang des 12. Jahrhunderts an einen Neffen gerichteten Brieftraktat, worin der Engländer verschiedene naturwissenschaftliche und philosophische Probleme behandelte.²⁶¹ Sich auf Platons Ideenlehre stützend, glaubte der Gelehrte an die Existenz von Wahrträumen, denn die Seele sei im Schlaf weniger von den Sinnen befangen. Um einen handfesten Beweis dafür zu erbringen, zog er Aristoteles bei, indem er behauptete, daß gerade am frühen Morgen nach Abschluß der vernebelnd wirkenden Verdauungsprozesse um so eher wahre oder der Wahrheit nahekommende Prophezeiungen zu erwarten seien.²⁶²

²⁶⁰ Ich nenne hier nur einige Namen wie Petrus Venerabilis, Wibert von Nogent, Suger, Herman von Kappenberg und Girald von Wales. Deren Traumberichte werden im Kapitel 4 ausführlicher vorgestellt und analysiert.

²⁶¹ Adelard von Bath, *De eodem et diverso*. Ed. H. WILLNER (=Btrg. zur Geschichte u. Philosophie des Mittelalters 4) Münster 1903.

²⁶² Ebenda, S. 13. Diese Annahme Adelards findet eine Parallele in den durch moderne Schlaf-Labor-Forschung ermöglichten Beobachtungen, daß gegen Morgen die meßbaren Hirnaktivitäten allgemein stärker sind und die besonders traumreichen REM-Phasen länger dauern. Vgl. dazu D. FOULKES, *Dreaming: A Cognitive-Psychological Analysis*, Hillsdale 1985, S. 61 f.

Beim deutschen Theologen Rupert von Deutz (gest. 1129) erscheint der Umgang mit Träumen in einer Auslegung der Josephsgeschichte ebenfalls in einem positiven Licht. Zwar sei, so überlegte Rupert, das Wahrsagen durch das göttliche Gesetz als heidnisch verboten, dennoch stelle die Einsicht in das Zukünftige eine himmlische Gabe dar. Deshalb bestehe kein Zweifel darüber, daß Joseph mit dem Wort "augurare" die Prophezeiung mittels aus dem Glauben gedeuteter Träume gemeint habe.²⁶³

Diese vorsichtige Bejahung einer innerhalb der kirchlichen Glaubenslehre betriebenen Traumauslegung scheint nun aber interessanterweise bei Rupert nicht ausschließlich das Produkt eines theoretischen Abwägens von sich widersprechenden Bibelzitierten gewesen zu sein. Vielmehr dürfte sich in diesem Schriftkommentar seine ureigenste Einstellung spiegeln. In einem an Abt Kuno von Siegburg gerichteten Widmungsbrief zu dem bereits zitierten großen Bibelkommentar aus dem Jahre 1117 erzählt Rupert nämlich von einem persönlichen Traumerlebnis, dem er im Unterschied zu den gewöhnlichen Träumen Bedeutung beimaß, und dessen Vorgeschichte.²⁶⁴ Abt Berengar von Lüttich hatte seinen Schützling Rupert kurz vor seinem eigenen Tode an Kuno von Siegburg empfohlen. Dieser hatte Rupert in der Folge auch bereits gegen Leute verteidigt, die ihn wegen seiner theologischen Schriften angefeindet hatten. Kurz vor der Veröffentlichung bzw. Auslieferung seines neuesten Manuskriptes, in einem Moment höchster Spannung also, erinnerte sich Rupert an ein Traumbild aus früherer Zeit. Damals sah der Träumer, wie er in einer Kirche stand und hörte sich mit den Worten des hl. Dionysios Areopagites den Herrn um die Krone des Martyriums bitten. Da ertönten plötzlich laute, gegen ihn gerichtete Chöre. Abt Berengar von Lüttich jedoch, der bis anhin neben Rupert gestanden und dessen Hand gehalten hatte, legte diese nun wundersam in eine andere Hand hinein wie in einen genau passenden Fingerhandschuh. Nochmals stimmte der Träumer seinen Gesangsruft an, um dann von der ihm damals noch völlig fremden Hand Kunos behutsam weggeführt zu werden, womit auch die erinnerte Traumszene beendet war.

²⁶³ Rupert von Deutz, *Commentariorum de operibus S. Trinitatis libri 42*, In genes. lib. IX, cap. 10. Ed. R. HAACKE, CCCM 21, S. 233.

²⁶⁴ Rupert von Deutz, Brief an Kuno von Siegburg, CCCM 21, S. 118-123. Übers. von W. OHL, *Deutsche Mystikerbriefe*, München 1931, S. 7 ff.

Aus der aktuellen Situation zur Zeit der Abfassung des Briefes deutete Rupert dann die Märtyrerkrone als Siegeszeichen desjenigen, der mit ganzer Kraft für die Wahrheit eingetreten ist, wie Rupert es ja in seinen theologischen Schriften beabsichtigte. Obwohl die Zeit der Blutzeugen längst vorbei war, glaubte er in diesem Sinne von Christus den gerechten Lohn erhoffen zu dürfen. Diese Deutung erscheint im Rahmen der religiösen Anschauungen eines mittelalterlichen Mönches einleuchtend. Es ist jedoch bezeichnend, daß sowohl Traumerinnerung als auch Trauminterpretation erst Jahre nach dem nächtlichen Erlebnis erfolgten und beide in der Erzählung dort, wo von der fremden Hand als derjenigen des Abtes Kuno die Rede ist, ineinander flossen. Der behauptete prophetische Gehalt der Szene wurde also, wie das wohl meistens der Fall sein dürfte, erst wahrgenommen, nachdem er sich wenigstens teilweise erfüllt hatte.

Es ist gut möglich, daß Rupert sowohl in dieser Traumprophezeiung als auch ganz allgemein in der Idee des Martyriums für die Wahrheit einen gewissen Trost fand. Letztlich diente diese Traumerzählung aber wohl vor allem dazu, Abt Kuno auf seine bisherige Haltung als Fürsprecher und Beschützer Ruperts zu verpflichten, besonders in bezug auf die nach der Verbreitung des Traktates zu erwartenden neuen Anfeindungen. Die Frage nach dem Grad der Authentizität des Traumberichtes, die Frage also, wie sehr der Traum durch die erst Jahre später erfolgte Niederschrift entsteht bzw. angereichert wurde, muß offen bleiben. Sie erscheint jedoch weniger erheblich angesichts des hier in seltener Klarheit dokumentierten Versuches, andere Personen konkret zu beeinflussen. Es war damals nämlich keineswegs unüblich, nicht nur selbst auf Traumanweisungen zu achten, sondern sich mit solchen Botschaften an seine Mitmenschen zu wenden, um deren Verhalten in die gewünschte Richtung zu lenken.

* * *

Von einer über die Rezeption theoretischer Erklärungsmuster ebenfalls weit hinausgehenden Auseinandersetzung mit dem Traum zeugen einige Passagen im Werk des Reformabtes von Cluny, Petrus Venerabilis (1094–1156). Man verdankt Petrus u. a. eine Sammlung von wunderbaren Begebenheiten, die er oft genau lokalisierte und anhand derer er sein Publikum, zweifellos hauptsächlich Cluniazensermönche, für aktuelle re-

ligiöse Probleme seiner Zeit sensibilisierte.²⁶⁵ So berichtet er von einer Schreckvision eines seiner Mönche, die den Abt, der zuvor nach eigenem Eingeständnis Träume nicht ernst nahm, seine Skepsis überwinden ließ.²⁶⁶ Der Mönch erzählte Petrus als seinem Oberen nämlich, daß er im Traume von einem feuerspeienden Dämon, welcher ihn zu verbrennen drohte, bedrängt wurde und nur durch den Beistand eines vor kurzem in Cluny im Rufe größter Frömmigkeit verstorbenen Mitbruders gerettet wurde. Diese Erscheinung riet dem Träumer, er möge, um aus aller seelischen Not befreit zu werden, den Schneider des Klosters nach dessen Glaubenszweifel und dessen wunderbarer Auflösung fragen. Als jener letztgenannte Mönch nach dieser Erzählung von Petrus Venerabilis zur Rede gestellt wurde, gestand er ähnlich schwere innere Anfechtungen durchgestanden zu haben wie sie der Träumer erlebt hatte. Dabei ging es um Zweifel über die Natur des eucharistischen Sakramentes, welche für einen Mönch sündhaft waren.²⁶⁷ Des Schneiders flehentliche Gebete zur Gottesmutter Maria fanden schließlich eine Antwort in einer Vision des Jesusknaben, der ihm vom Altar herab das geweihte Brot reichte. Die erstaunliche Übereinstimmung der Traumaussage über den Schneider mit dessen wirklichen Glaubenskämpfen und seiner Vision verbunden mit der Tatsache, daß die beiden Mönche zuvor nichts von den inneren Nöten des anderen wußten und dem Abt ihre Bekenntnisse unabhängig voneinander machten, bewiesen für Petrus die Existenz von Wahrträumen hinlänglich.²⁶⁸

Er selbst hatte auf einer Italienfahrt zu Anfang des Pontifikates Papst Eugens III. (1145–1153) ein ähnliches und eher noch unheimlicheres Erlebnis.²⁶⁹ Auf dieser Reise übernachtete er bei den Benediktinern von St. Maria Nova in Rom, wo ein von ihm eingesetzter Prior namens

²⁶⁵ Vgl. die Analyse bei J. P. PALIN – J. LE GOFF, A propos de la typologie des miracles dans le 'Liber miraculis' de Pierre le Vénérable, in: Pierre Abélard – Pierre Le Vénérable: Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII^e siècle (=Actes et mémoires du colloque internationale du centre nationale de la recherche) Paris 1975, S. 181–187.

²⁶⁶ Petrus Venerabilis, De miraculis libri duo. PL 189, lib. I, cap. 8, Sp. 869 ff.

²⁶⁷ Zu den hier angesprochenen Streitfragen um das Abendmahl vgl. LMA, Abendmahl Bd. 1, Sp. 22 ff.: L. HÖDL; die schärfsten Auseinandersetzungen fanden während des 11. Jahrhunderts auf Grund der Thesen Berengars von Tours statt.

²⁶⁸ Petrus Venerabilis, De miraculis, lib. I, cap. 8, Sp. 891.

²⁶⁹ De miraculis, lib. II, cap. 25, Sp. 937 ff.

Wilhelm ein vorbildliches, allerdings auch ziemlich strenges Regiment führte. Nachdem Petrus die Stadt bereits wieder verlassen hatte, vernahm er zu seinem Entsetzen das Gerücht, daß jener Kloostervorsteher durch Gift ermordet worden sei. Daraufhin sah Petrus im Schlaf eine Erscheinung des verstorbenen Priors vor sich, die er umarmte und küßte, obwohl er genau wußte, daß er träumte, und ein solcher Umgang mit einem Toten nicht möglich ist.²⁷⁰ Trotz dieser Einsicht stellte er dem Prior einige Fragen nach seinem derzeitigen Ergehen, nach der Erlangung der Seligkeit und nach der Wahrheit des christlichen Glaubens. Nachdem ihn der Verstorbene in dieser Hinsicht zufrieden gestellt hatte, bestätigte jener auch die Kunde, daß er durch Gift eines unnatürlichen Todes gestorben sei. Petrus erwachte voller Staunen, schlummerte jedoch, weil es Winter und folglich noch dunkel war, bald wieder ein. Wie zur Bestätigung der gemachten Aussagen wiederholte sich nun die ganze Traumszene noch einmal. – In seiner Eigenschaft als oberster Vorsteher aller mit Cluny verbundenen Benediktinerklöster stellte Petrus, nachdem er nach Frankreich zurückgekehrt war, sofort genaue Nachforschungen über die Umstände des Ablebens von Prior Wilhelm an. Tatsächlich gestand schließlich ein Klosterbruder das Verbrechen, so daß der Abt an der Wahrheit des merkwürdigen Traumgesichtes nicht mehr zweifeln konnte. In der Folge verurteilte er den Mörder nach dem Grundsatz, daß die Kirche kein Blut vergießt, zu lebenslanger Verbannung.

Die Mirakelsammlung enthält weitere Erzählungen über Wahrträume, die jedoch Petrus nicht so persönlich betrafen. Interessant sind hier vor allem die darin geschilderten Bemühungen zur Verifikation der im Traum empfangenen Botschaften. In einem Fall gewährte der Abt einem in den Orden eingetretenen Ritter sogar Urlaub, um die Angaben eines alten Gefährten zu überprüfen. Dieser erschien dem ehemaligen Ritter nämlich im Traum, um ihn von seinem Ableben auf dem Weg ins Hl. Land zu unterrichten. Er erzählte auch von einer auf ihm lastenden Schuld, einem tätlichen Angriff auf einen Priester, die ihm den Eingang in die ewige Seligkeit noch für längere Zeit verwehren werde. Die Nachfrage an Ort und Stelle erwies nach dem Bericht des Mönchs

²⁷⁰ Über solches Innewerden des Träumens über seinen Zustand durch Funktionsreste des Ich-Komplexes vgl. die Ausführungen von R. BOSSHARD, *Traumpsychologie: Wachen, Schlafen, Träumen*, S. 69 ff. sowie über luzide Träume D. FOULKES, *Dreaming*, S. 41.

die Wahrheit der gemachten Mitteilungen und ermöglichte eine angemessene Sühne durch die Verwandten jenes Jerusalempilgers.²⁷¹ Nicht ausdrücklich erwähnt wird hier die Bitte um Gebetshilfe, doch darf man gewiß annehmen, daß die Übereinstimmung von Traumbotschaft und realem Sachverhalt in solchen Fällen die ganze Ordensgemeinschaft und insbesondere den Träumer selber zu fleißigen Gebeten für die in Not befindlichen Seelen anspornte.²⁷² – Aus diesen und ähnlichen Textzeugnissen kann man entnehmen, daß sich der Abt von Träumen zwar nicht unmittelbar zu folgenschweren Entscheidungen motivieren ließ, inhaltlich plausibel scheinende Botschaften aber doch einer Nachforschung unterzog und gemäß dem Ergebnis handelte. Im Falle seines eigenen Erlebnisses führte der Traum immerhin zur Aufdeckung eines Verbrechens, welches sonst wohl lange Zeit ungesühnt, ja vielleicht sogar unentdeckt geblieben wäre.

Petrus' grundsätzlich positive, jedoch keineswegs unkritische Einstellung zum Traum wird noch deutlicher in einem Brief, den er seinem jüngeren Bruder Eustachius geschrieben hatte. Leider weiß man über die Entstehungszeit dieses persönlichen Dokuments nicht mehr, als daß es in der Zeit vor Ostern verfaßt wurde.²⁷³ Die darin angesprochenen Verhältnisse des Adressaten bleiben im Dunkeln, doch gehörte Eustachius als Adliger jedenfalls dem Ritterstand an und verwaltete die Familiengüter.²⁷⁴ Eustachius hatte, wie aus Petrus' Antwort hervorgeht, seinen berühmten Bruder um Rat gefragt, wie er auf eine von einer Drittperson aus dem Klerikerstand an ihn herangetragene Traumvision reagieren sollte. In seinem Schreiben bezog sich Petrus zunächst auf

²⁷¹ De miraculis, lib. II, cap. 26, Sp. 940 f.

²⁷² Vgl. die Statuten der Cluniazenser aus dem 11. Jahrhundert unter Abt Odilo, wo die Traumerscheinung eines verstorbenen Mitbruders das Fürbittegebet der ganzen Klostergemeinschaft zur Folge hatte. Liber tramitis aevi Odilonis abbatis. Ed. P. DINTER, CCM 10, S. 177.

²⁷³ Epistolae Petri Venerabili, ed. G. CONSTABLE, The Letters of Peter the Venerable, Cambridge, Mass. 1967, Bd. 1, S. 385 ff. Brief Nr. 160. – In Anbetracht der in "De miraculis" angetönten Entwicklung des Petrus vom theologisch geschulten Skeptiker zum pragmatischen Befürworter des Traums als Medium wahrer Botschaften, kann man diesen Brief wohl nicht viel anders als jene Anekdotensammlung datieren, also wiederum frühestens um das Jahr 1145 oder nach Constables Vorschlag um 1150.

²⁷⁴ Zu den Familienverhältnissen des Abtes vgl. G. CONSTABLE, Letters, Bd. 2, S. 233 ff.

die Bibel, die zwar einerseits vor blindem Traumglauben warne, andererseits auch mehrere Beispiele für Traumanweisungen enthalte, welche tatsächlich von Gott stammten. Der Abt empfahl Eustachius deshalb, größte Vorsicht walten zu lassen und generell auf Anzeichen der Wahrheit oder Falschheit in den ihm berichteten Träumen zu achten, ebenso wie er auch die persönliche Vertrauenswürdigkeit des Erzählers abschätzen müsse. Am wichtigsten sei, daß er nicht gehindert werde, den begangenen Verstoß gegen Gottes Willen zu sühnen. Sollte der Inhalt des von jenem Kleriker vorgetragenen Traumgesichts – Petrus braucht hier den Begriff „visio“ – wirklich wahr sein, so sollte Eustachius sich nicht durch seinen Unglauben als Gottesverächter erweisen. Falls der Geistliche ihm aber aus irgendwelchen Gründen Lügen aufgetischt habe, so könne Eustachius aus der Angelegenheit die Lehre ziehen, daß er ganz allgemein bedachter handeln müsse. Wenn er von dem Traumgesicht in dieser Weise Gebrauch mache, so werde ihm daraus großer Nutzen und auf gar keinen Fall Schaden erwachsen. Mit der Ermunterung, so zu handeln, daß er in Zukunft nicht nur in weltlichen Dingen, sondern auch in bezug auf Gott eifrig und klug genannt werden könne, schließt Petrus das Antwortschreiben an seinen Bruder.

Die Vertröstung auf eine bald stattfindende persönliche Begegnung, die Petrus weitere Erörterungen überflüssig erscheinen ließ, sowie die Tatsache, daß der Brief des Eustachius nicht erhalten ist, macht die Interpretation des Dokumentes nicht gerade einfach. Trotzdem kann eine Rekonstruktion des nicht überlieferten Trauminhaltes versucht werden, so daß Anfrage und Antwort eine sinnvolle Einheit bilden. Wahrscheinlich lag dem Briefwechsel eine gegen die Kirche oder noch konkreter gegen Kirchengut gerichtete Handlung des Eustachius zugrunde. Ein im Herrschaftsbereich des Ritters ansässiger und von dessen Übergriff wohl unmittelbar betroffener Kleriker sah in einer fingierten oder vielleicht wirklich erlebten himmlischen Traumanweisung eine Möglichkeit, Eustachius zur Wiedergutmachung des Schadens oder zur Rückgabe entwendeten Kirchenbesitzes zu zwingen.²⁷⁵ Der Ritter seinerseits hörte diese Botschaft gewiß sehr ungern und mochte einen solchen Schritt

²⁷⁵ Diese Hypothese findet indirekt Unterstützung bei G. CONSTABLE, *Letters*, Bd. 2, S. 241, wo berichtet wird, Petrus habe sich gezwungen gesehen, das Cluniazenser-Priorat Sauxillanges mittels einer Bulle Papst Hadrians IV. aus dem Jahre 1156 vor Übergriffen seines eigenen Bruders Eustachius zu schützen.

nicht tun, ohne zuvor den Rat seines gelehrten und in geistlichen Belangen besonders bewanderten Bruders einzuholen. Eustachius hatte ja den Traum nicht selber gehabt und konnte sich deshalb seiner Echtheit nicht völlig sicher sein. Außerdem konnte die gewünschte Wiedergutmachung kaum unter Ausschluß der Öffentlichkeit von statten gehen, und der Ritter mußte bei einem offiziellen Eingeständnis seines Unrechts wohl eine Minderung seines Ansehens befürchten. Diese begreifliche Scheu vor Ehrverlust hatte Petrus Venerabilis wohl im Auge, als er in seiner Antwort Eustachius ermahnte, ganz allgemein bedachter zu handeln.

Petrus versteht den Traum also in seiner privaten Mitteilung durchaus als potentiell Medium göttlicher Botschaften, trotzdem brachte er auch in diesen Text das Ideal der kritischen Wahrheitsfindung ein. Für das theologische Dilemma angesichts der Widersprüchlichkeiten innerhalb der Hl. Schrift fand er eine neue Antwort, indem er auffällige Traum Inhalte an der Realität überprüfte und wahre Aussagen als Anstoß zu christlichem Handeln verstand. Nur wenige theologisch gebildete Autoren des Mittelalters gestanden dem Traum soviel Würde zu wie der Reformabt von Cluny. Trotzdem bewegte sich Petrus immer im Rahmen der kirchlichen Lehre, denn er zog, wie in diesem persönlichen Brief deutlich wird, als Maßstab die göttlichen Gebote und die kirchlichen Vorschriften bei. – Die große Bedeutung, welche geschulte Theologen wie Petrus und Rupert dem Traum in ihrem eigenem Leben einzuräumen bereit waren, führt direkt zum Problem der Nutzbarmachung dieses Phänomens auch in gesellschaftlich-politischen Angelegenheiten. Unter Beizug weiterer sprechender Quellenzeugnisse soll dann vor allem im letzten Teil der vorliegenden Arbeit²⁷⁶ der konkreten Stellenwert des Traumes im Mittelalter diskutiert werden.

3.3.2. Zur Vorsicht mahnende Äußerungen

Obwohl gerade im hohen Mittelalter viele Theologen das Traumphänomen mit neuem Interesse studierten, kamen längst nicht alle zu einer positiven Bewertung. Manche der überlieferten Texte enthalten die traditionelle Mahnung, der nächtlichen Bilderwelt keine Beachtung zu schenken und Abstand von allen Deutungsversuchen zu nehmen. Neben den schon im Frühmittelalter als Argumentationsbasis verwendeten Bibelstellen bot das seit dem 9. Jahrhundert in mittelalterlichen

²⁷⁶ Siehe weiter unten die Kapitel 4.4 und 4.8.

Handschriften faßbare und unter dem Titel "Disticha Catonis" bekannte spätantike Lehrgedicht einen weiteren Ansatzpunkt für diese skeptische Haltung:

"Nicht achte der treüme, wen was der mut
wachende begert adir tut,
mit Hoffnungee das selbige czwar
wirt her im sloffe gewar."²⁷⁷

Träume werden hier als aus Wünschen und Tageserlebnissen gebildete, jedoch grundsätzlich wertlose Seelenprodukte ohne tiefere Bedeutung charakterisiert. Diese Zeilen stellen einen überaus scharfen Angriff auf den Traumglauben dar. Wenn der zitierte Text auch aus einer früheren Epoche stammt, so fand die darin formulierte Kritik durch die Verwendung der Verse im Lateinunterricht und durch während des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit erfolgte Übersetzung in zahlreiche Volkssprachen doch bald Eingang ins Denken der gebildeten Schichten.

Entschieden negativ stufte zum Beispiel der Chronist Adam von Bremen den Traum und dessen Interpretation ein. In der Vorrede zu seiner Kirchengeschichte, in welcher er das Werk dem Erzbischof Liemar von Hamburg-Bremen widmete, wies Adam den denkbaren Vorwurf zurück, er habe seinen Bericht – genauso wie Cicero den Traum des Scipio – erdichtet.²⁷⁸ Indem der Chronist diese berühmte Traumerzählung aus der Antike nicht einfach als solche akzeptierte, sondern sie als dichterische Fiktion erkannte, erwies er beachtliche kritische Fähigkeiten. Adam war seit 1068 Domscholaster in Bremen und stand in dieser Funktion im Dienste des Erzbischofs Adalbert (1045–72), den er um einige Jahre überlebte. Das von ihm im 3. Buch seiner Diözesangeschichte gezeichnete Lebensbild dieses hohen kirchlichen Würdenträgers schöpft also teilweise aus persönlichen Erinnerungen Adams. Auch über die frühen Regierungsjahre Adalberts war der Chronist durch mündliche Auskünfte älterer Geistlicher und durch Urkunden gut unterrichtet.

Die ganze Darstellung läßt Adams große Bewunderung für den mächtigen Kirchenfürsten erkennen, der bekanntlich in der Reichspolitik eine

²⁷⁷ Disticha Catonis, Zitat aus der mittelhochdeutschen Ausgabe von Köln, 1498. Faks. ed. W. GREBE, Zürich 1982. Neuhochdeutsch: Nicht achte der Träume, denn was der wachende Wille begehrt oder tut, nimmt er im Schlafe mit Hoffnung wahr.

²⁷⁸ Adam von Bremen, *Gesta hammaburgensis ecclesiae pontificum*. Ed. B. SCHMEIDLER, MGH in usum schol. 2, Hannover 1917, S. 5.

wichtige, allerdings nicht unproblematische Rolle spielte.²⁷⁹ Hie und da äußert der Domscholaster andererseits auch Kritik am Lebensstil seines ehemaligen Vorgesetzten, den fälschlich zu verleumden Adam kein Interesse haben konnte. Es muß sich also um mehr als ein bloßes Gerücht handeln, wenn der Chronist schreibt, daß Adalbert an seinem Hof Traumdeuter, Schmeichler, Schmarotzer und Neuigkeitsträger geduldet habe. Diese obskuren Gestalten hätten dem ehrgeizigen Bischof unter anderem versprochen, daß er sogar noch die Papstwürde erhalten werde. Adalbert seinerseits habe solch abergläubische Hoffnungen durch Hinweise auf die Hl. Schrift zu rechtfertigen gesucht.²⁸⁰ Ferner berichtet Adam in mißbilligendem Tonfall, der Erzbischof habe hie und da den normalen Rhythmus unterbrochen und tagsüber geschlafen, um dann in der Nacht zu tafeln und zu würfeln.²⁸¹ War der Kirchenfürst einmal ohne offizielle Gäste, so pflegte er die Zeit mit Märchenerzählungen, Traumdeutungen und anderen Gesprächen im Kreis seiner Hofleute zu verbringen. Seltenere und nur um sich aufzuheitern hörte der Bischof Musik, nie aber ließ er sich durch unanständige Gauklerstücke und Pantomimen unterhalten.²⁸²

Die hier sichtbar werdende Tendenz Adams, seinen ehemaligen Herren nach einer vorgebrachten Kritik sogleich wieder in ein besseres Licht zu rücken, zeigt sich auch in bezug auf dessen Traumgläubigkeit. Der beim zeitgenössischen Leser, welcher wie Adam selber auf Grund seines

²⁷⁹ Zur Person des Reichsbischofs vgl. E. MASCHKE, Adalbert von Bremen, in: *Die Welt als Geschichte* 9 (1943) S. 25–45 und G. GLAESKE, *Die Erzbischöfe von Hamburg-Bremen als Reichsfürsten: 937–1258* (=Quellen u. Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens 60) Hildesheim 1962.

²⁸⁰ Adam von Bremen, *Gesta hammaburgensis ecclesiae pontificum*, lib. III, cap. 39, S. 181 f. – Auf die teilweise schon in der Wortwahl erkennbare negative Einstellung Adams zum Traumglauben hat bereits A. ÖNNERFORS hingewiesen: *Über die alphabetischen Traumbücher 'Somnialia Danielis'*, in: ders., *Mediaevalia* (Lat. Sprache u. Literatur des Mittelalters 6) Frankfurt/Main 1977, S. 32–57 u. Anm. 47, S. 325 f. Ebenso aussagekräftig ist nach Önnerrfors die fast völlige Unterdrückung der prophetischen Begnadung des ersten Bischofs von Hamburg-Bremen in Adams Darstellung. Die vielen durch Rimbert beschriebenen Traumvisionen des hl. Ansgar übergang der Chronist im ersten Buch mit Schweigen und die einzige Traumerzählung in Adams Werk hat sich als spätere Interpolation entpuppt.

²⁸¹ Adam von Bremen, lib. III, cap. 62, S. 207.

²⁸² Ebenda, lib. III, cap. 39, S. 182 f.

Bildungsstandes fast notwendigerweise dem Klerus angehörte, offenbar ganz selbstverständlich erwartete Vorwurf des Aberglaubens wird vom Chronisten durch die Vermutung abgeschwächt, Adalbert sei auf Grund außerordentlich schmerzlicher politischer Entwicklungen wahnsinnig geworden. Im Machtkampf mit Anno II. von Köln unterlegen, hatte Adalbert 1066 seine glänzende Stellung als Reichskanzler König Heinrichs IV. verloren, und verschiedene Feinde nützten die damit verbundene Schwächung, um ungestraft Raubzüge in seine Diözesen zu unternehmen und dem Erzbischof ganze Landstriche streitig zu machen. Die Diagnose der geistigen Verwirrung sucht Adam dann noch durch weitere, anders kaum entschuldbare Verhaltensauffälligkeiten Adalberts wie Schimpfen und Schlagen zu untermauern.²⁸³ Die mangelnde christliche Gesinnung des Bischofs sollte sich bald noch deutlicher manifestieren. Eine von prophetischem Geist erfüllte Frau hielt nämlich dem Bischof eines Tages in aller Öffentlichkeit vor, daß er sich unbedingt bessern müsse. Andernfalls werde er innerhalb von zwei Jahren vom Tod ereilt werden. Adalbert glaubte jedoch ihren Warnungen nicht und schenkte den beruhigenden Worten seines bisher oft bewährten Wahrsagers Notebald mehr Vertrauen, der seinem Herrn im Gegenteil ein langes Leben prophezeite. Auch als sich in Bremen verschiedene schlimme Vorzeichen häuften, wollte der doch sonst so traumgläubige Adalbert diese Omen nicht auf seine Person beziehen und schlug mit Unterstützung Notebalds alle Warnungen, selbst die seiner Ärzte, in den Wind.²⁸⁴ Schließlich erkrankte der Bischof in Goslar schwer. Da er auch jetzt sein nahes Ende nicht wahrhaben wollte und daher Hofleute und Bediente unbekümmert zum Mittagessen wegschickte, kam es soweit, daß er allein vom Todeskampf überrascht wurde und völlig verlassen seinen Geist aushauchte.²⁸⁵

Die persönliche Verbundenheit mit dem Verstorbenen und das Mitleid, das Adam empfand, hinderten ihn, den Würdenträger in seinem Bericht allzu scharf zu kritisieren. Obwohl das Schwergewicht der Schilderung auf der menschlichen Tragik Adalberts liegt, lassen die Andeutungen Adams jedoch erkennen, daß er die abergläubische Haltung des Erzbischofs keineswegs billigte. Indem Adalbert, der ja zeitweilig an der Spitze des ganzen Reiches stand, in Notebald einen berufsmäßigen Wahr-

²⁸³ Lib. III, cap. 62, S. 208.

²⁸⁴ Lib. III, cap. 64, S. 210.

²⁸⁵ Lib. III, cap. 65, S. 211 f.

sager zu Rate zog und an seinem Hof hielt, gab er dem Klerus und dem gesamten Volk ein nach Auffassung des Chronisten eindeutig schlechtes Beispiel.

Ein anonymer Tugendspiegel für Nonnen, in welchem jede Form von Trauminterpretation kompromißlos abgelehnt wurde, galt lange als Schrift des hl. Bernhard von Clairvaux, was dem in Form eines persönlichen Briefes abgefaßten Ratgeber wohl ein größeres Beachtung verschafft haben dürfte.²⁸⁶ In der Analyse der Traumentstehung folgt der Autor zunächst Gregor dem Großen und zitiert die geläufigen Bibeltexte zu diesem Thema. Ähnlich wie schon bei Hrabanus Maurus wird dann aber ausdrücklich davor gewarnt, Träume, welche sich später zu verwirklichen scheinen, als Botschaften Gottes aufzufassen. Dabei verweist der Ratgeber auf die Schwierigkeit, die genaue Ursache dieser Produkte der menschlichen Imaginationskraft festzustellen. Ferner muß der Christ immer mit der Arglist der Dämonen rechnen, die manchmal im Traum den Gang der Ereignisse richtig ankündigen, um danach ihr Opfer umso öfters zu täuschen. Gegen den Traumglauben spricht ferner nach des Verfassers Überzeugung auch das Verbot der Wahrsagerei in Deuteronomium 13, 2–3. Wer solchen Dingen nachhängt, verfügt nicht über das notwendige Gottvertrauen und gleicht einem, der dem Wind nachjagt oder einen Schatten zu erhaschen sucht (Eccles. 34,2). Wer aber sein Hoffen auf Gott setzt, braucht sich um Träume wirklich nicht zu kümmern.

* * *

Die erstaunlichen Beobachtungen der Äbtissin Hildegard von Bingen über Wesen und Zweck des Schlafes sind bereits oben vorgestellt worden.²⁸⁷ Hier tritt uns auch die einzige Frau des Mittelalters entgegen, die sich nachweislich auf einer theoretischen Ebene mit dem Traumphänomen befaßte. Obwohl Hildegards Grundansichten ganz mit der traditionellen Theologie übereinstimmen, zeugt ihre Darstellung der ver-

²⁸⁶ Ps.-Bernardus, *Liber de modo bene vivendi*, PL 184, Sp. 1199–1306, cap. 68: De somniis, Sp. 1300 f. – Obgleich schon der Editionsverspann der Patrologia auf die falsche Zuordnung aufmerksam macht, ist die Urheberchaft des berühmten Predigers des Zisterzienserordens wohl aus Unachtsamkeit doch wieder behauptet worden von K. J. STEINMEYER, *Untersuchungen zur allegorischen Bedeutung der Träume im altfranzösischen Rolandslied* (=Langue et Parole 5) München 1963, S. 13 f.

²⁸⁷ Siehe oben, Kapitel 2.2, 2.3 und 2.5 der vorliegenden Arbeit.

schiedenen Triebkräfte, die den Trauminhalt beeinflussen, von der dieser Frau in besonderem Maß eigenen Einfühlungsgabe. Ihre persönlichen Visionen und Eingebungen, denen sie zum großen Teil ihre Berühmtheit verdankt, empfindet sie allerdings tagsüber in einem Zustand nahe dem Wachen.²⁸⁸ Trotzdem glaubte sie wie viele andere mittelalterliche Theologen grundsätzlich auch an die Möglichkeit von Wahrträumen. Die nicht von Sünden belastete Seele vermag die Zukunft zu schauen, wobei diese Fähigkeit von Hildegard mit der göttlichen Abstammung der Seele begründet wird.²⁸⁹

Daneben gibt es nach ihrer Beobachtung Träume, welche aus den Gedanken und Plänen des Tages hervorgehen und die den Menschen bis in seine Ruhezeit beschäftigen oder gar verfolgen. Wenn diese Absichten nun eitel oder gar böse sind, so fällt es dem Teufel leicht, die Seele eines solchen Träumers zu ängstigen und Lügengespinnste unter die Traum-motive zu mischen. Aber selbst gute und heilig zu nennende Personen können sich im Schlaf der höllischen Einflüsse kaum erwehren. Sind sie nämlich beim Einschlafen zufällig einmal von negativen Emotionen, wie Übermut, Zorn, Angst, Herrschsucht oder Traurigkeit erfüllt, so hält der böse Feind ihnen das oft im Traum wie in einem Spiegel vor. Noch schlimmer aber werden nach Hildegards Ansicht jene getäuscht, die mit sexuellen Phantasien oder Begierden eingeschlafen sind. Sie sehen sich zu ihrer späteren Beunruhigung im Traum mit alten, vielleicht längst verstorbenen Freunden oder aber mit völlig fremden Personen in geschlechtliche Handlungen verwickelt und zum Höhepunkt kommen.²⁹⁰ – Obwohl die Träumer von Hildegard als Opfer gezeichnet sind, scheint die Äbtissin dem Schläfer eine gewisse Mitverantwortung für unerfreuliche oder gar unziemende Traumbilder aufzuladen und zwar im Sinne einer besseren Kontrolle seiner Tagesgedanken. An anderer Stelle ihres medizinischen Lehrbuches weist sie jedoch darauf hin, daß nächtliche Samenergüsse auch ohne begleitende Träume möglich seien und daß der

²⁸⁸ Die ausführlichste Beschreibung ihrer visionären Zustände findet sich im ersten Brief Hildegards an ihren späteren Sekretär Wibert von Gembloux, kritische Ed. von P. DRONKE, in: ders., *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua to Marguerite Porete*, Cambridge 1984, S. 250–256.

²⁸⁹ Hildegard von Bingen, *Causae et curae*, ich paraphasiere die dt. Übersetzung von H. SCHIPPERGES, *Heilkunde*, S. 153.

²⁹⁰ *Heilkunde*, S. 153 f.

willentliche Verzicht auf den Höhepunkt einen Mann sogar krank machen könne.²⁹¹

Bestimmte körperliche Vorgänge sind ferner nach Hildegards Meinung mit ein Grund für Angstträume. Die Phantasie bewirke dann in einer Umdeutung der Leibreize, daß der Träumer den Teufel vor sich zu sehen glaube, obwohl kein Mensch dessen reale Gegenwart aushalten könnte. Andere Menschen wiederum würden im Schlaf von sturmwindähnlichen Teufelerscheinungen gequält, aus denen sie dann voller Schrecken erwachten, ohne sich jedoch an irgendwelche Einzelheiten der Traumszene erinnern zu können.²⁹²

Zu diesen eher wissenschaftlich orientierten Beschreibungen der Äbtissin gesellen sich ihre in Briefform überlieferten Ratschläge für den praktischen Umgang mit Träumen. Im Zusammenhang mit dem Volksglauben über den Schlaf wurde bereits ein Gebet zitiert, welches Hildegard für den persönlichen Gebrauch eines durch Alpträume gequälten Klerikers gedichtet hatte. Obwohl sie dessen Leiden zunächst auf körperliche Ursachen zurückführte, schien ihr in diesem Fall auch das Beten von Abwehrformeln gegen böse Geister angezeigt, was heute wohlwollend im Sinne einer ganzheitlichen Behandlungsmethode interpretiert werden könnte.²⁹³ Ein weiterer Brief ist für unser Thema ebenfalls von Interesse. Hildegard gab Rüdiger, einem Mönch des Zisterzienserklosters Ebrach, in einem Antwortschreiben auf dessen Anfrage zu bedenken, daß Gott sein Wissen keinem Menschen gänzlich kundtue; er enthülle es nur soweit, als es im Einzelfall dienlich sei.²⁹⁴ Indem Hildegard diese Einschränkung als solche erkannte und ausdrücklich akzeptierte, fühlte sie sich auch berechtigt, in dem dadurch gesetzten Rahmen von ihrer seherischen Begnadung Gebrauch zu machen. Nach ihren Worten zu schließen, erfuhr sie auf diesem Weg einiges über Rüdigers körperliche Schwäche und dessen gute Gedanken, aber auch über dessen Ruhmsucht und Verstrickung

²⁹¹ Ebenda, S. 205 f. Vgl. dazu in Kapitel 4.3.1 dieser Arbeit die Erörterung dieses vor allem Geistliche betreffenden Problems durch mittelalterliche Autoren und entsprechende Traumbeispiele.

²⁹² Heilkunde, S. 211 ff.

²⁹³ Siehe oben, Kapitel 2.3.1 dieser Arbeit. – Das ist jedenfalls die allgemeine Tendenz bei SCHIPPERGES' Kommentaren zu der deutschen Übersetzung von "Causae et curae".

²⁹⁴ Hildegard Briefwechsel, übers. von A. FUHRKÖTTER, Salzburg 1965, S. 143 f.

in irdische Händel. Weitere Fragen, wie etwa die nach Papst Eugen²⁹⁵ oder nach der Lebensdauer eines nicht näher bezeichneten Mitbruders von Rüdiger, konnte sie jedoch nicht beantworten und begnügte sich damit, an jenen Mönch einige allgemeine Ermahnungen zu übermitteln. An Rüdiger selbst hingegen ging die ausdrückliche Warnung, sich nicht verwegen über die Dauer seines eigenen Lebens und dessen Endziel Gedanken zu machen oder gar seine Träume darüber zu befragen.

Hildegards Traumdeutungsverbot steht nun allerdings in einem seltsamen Kontrast zu ihrer andernorts geäußerten Überzeugung, daß die Seele bei guter Gesinnung ähnlich wie der Mond am wolkenlosen Himmel in nächtlichen Bildern die Wahrheit zu zeigen vermöge.²⁹⁶ Wahrscheinlich muß man ihre ablehnende Haltung in diesem konkreten Fall auf eine in dem uns nicht erhaltenen Brief Rüdigers wohl erwähnte Methode der Trauminterpretation beziehen, welche in unkritischer Weise Erkenntnisse aus unwichtigen, auf Tagesresten beruhenden Bildern ableiten wollte. Überdies ließ sich die Frage nach der Dauer des eigenen Lebens ganz allgemein schlecht mit der für einen Mönch schicklichen Demut und Ergebenheit in den Willen Gottes vereinbaren, selbst wenn uns diese Neugier angesichts der durchschnittlich viel kürzeren Lebenserwartung der Menschen im Mittelalter begreiflich erscheinen mag.²⁹⁷ Hildegards Standpunkt läßt sich am ehesten mit der Haltung Alkuins vergleichen, denn beide standen dem Traumphänomen trotz ihrer theologischen Schulung nicht grundsätzlich feindlich gegenüber. Sie betonten jedoch, daß die den Ordensangehörigen befohlene und jedem Laien ebenfalls gut anstehende fromme Meditation sich nicht auf die eigene Person konzentrieren durfte. Die zentralen Aussagen der christlichen Glaubenslehre boten ausreichend Stoff sowohl für intellektuelle Studien als auch für religiöse Betrachtungen und kontemplative Versenkung. Solche Zielsetzungen ließen die Hinwendung zum Traum nur in den seltenen Fällen wirklicher Inspiration sinnvoll erscheinen und setzten der Beschäftigung mit den Bildschöpfungen der eigenen Seele von vornherein enge Grenzen.

* * *

²⁹⁵ Gemeint ist hier Papst Eugen III. (1145–1153), ein ehemaliger Zisterzienserabt.

²⁹⁶ Hildegard, Heilkunde, S. 154.

²⁹⁷ Vgl. J.C. RUSSEL, *Late Ancient and Medieval Population* (=Transactions of the American Philosophical Society, NS. 48,3) Philadelphia 1958, S. 31 f.

Die umfangreichste und auch auf Einzelheiten eintretende Diskussion des Traumproblems während des Hochmittelalters findet man bei Johannes von Salisbury (gest. 1180). In seinem um 1159 unter dem Titel "Policraticus" veröffentlichten Hauptwerk befaßte sich der englische Gelehrte unter vielem anderen mit den verschiedenen Formen der Magie, wobei er als Priester selbstverständlich alle Zaubereien und Wahrsagekünste verurteilte. Über deren Existenz hatte Johannes aus antiken Texten Kenntnis; er beschrieb aber auch manche sonst nirgends erwähnte Praktiken seiner Zeitgenossen.²⁹⁸ In typisch mittelalterlicher Geisteshaltung bezweifelte er freilich keinen Moment lang die Wirksamkeit solcher mit Hilfe des Teufels zustande kommenden Praktiken. Es verwundert daher nicht, daß auch Johannes die Existenz von Wahrträumen zunächst ganz selbstverständlich bejaht und sie als einen der möglichen Offenbarungswege des göttlichen Willens beschreibt. Die neuplatonische Lehre von der wahren, nächtlichen Schau der Seele erwähnt der Gelehrte nur kurz, um sich dann dem Problem der Unterscheidung von wahren und falschen Träumen zuzuwenden. Dabei bezieht er sich auf die antike Dichtung; Homer und Vergil prägten die Vorstellung, daß die nächtlichen Bilder aus einer Doppelpforte von Horn und Elfenbein hervorgehen würden. Dem Tor aus Horn werden gemäß der durchscheinenden Struktur dieses Stoffes die wahren Träume zugeordnet, während das Tor aus Elfenbein keinen Durchblick ermöglicht und demzufolge die falschen Träume aussenden soll.²⁹⁹

Vom Neuplatoniker Makrobius übernimmt der englische Gelehrte dann die konkreten Kriterien zur Traumbewertung. Dieses fünfteilige Schema hat, wie bereits geschildert wurde, in knapper Form auch bei Alcher von Clairvaux Verwendung gefunden. Johannes hingegen weiß die antike Vorlage durch eigene Kommentare und weiterführende Gedanken zu bereichern. Wie bei Makrobius setzt die Diskussion bei den mantisch wertlosen Traumarten ein; die Thematik wird dann gemäß der

²⁹⁸ Johannes von Salisbury, *Policraticus*. Ed. C. WEBB, London 1909, reprint Frankfurt/Main 1967, lib. I, cap. 11, und lib. II, cap. 27 u. 28; Bd. 1, S. 50 u. 166. Vgl. dazu die Ausführungen von Barbara GLOOR-HELBLING, *Natur und Aberglaube im Policraticus des Johannes von Salisbury (=Geist und Werk der Zeiten 1)* Zürich 1956, bes. S. 50 ff.

²⁹⁹ *Policraticus*, lib. II, cap. 14, Bd. 1, S. 88.

scholastischen Diskussionsmethode in bis zum metaphysischen Bereich aufsteigende Stufen gegliedert.

Das "insomnium", d. h. der Leibreiztraum, entsteht nach allgemeiner Erkenntnis vor allem aus körperlichen Ursachen; Johannes behandelt hier im Sinne einer christlichen Ermahnung zur Mäßigkeit allerdings nur den Faktor der Trunkenheit und des Rausches und läßt den bei Makrobius erwähnten Einfluß der Speisen weg. Eine wichtige Rolle spielen ferner auch körperliche Leidenschaften, der Aufruhr der Gefühle sowie Reste von Tagesgedanken. Jeder Liebende, ja jeder Mensch, der von irgendwelchen Emotionen oder Leidenschaften durchdrungen ist, erlebt solche Träume.³⁰⁰ Von der Realität völlig abweichende, griechisch als "phantasma" bezeichnete Halluzinationen entstehen nach Meinung der medizinisch orientierten Naturforscher aus geistiger oder körperlicher Schwäche und sind deshalb nur von diagnostischem Interesse. Derselben Traumkategorie gehört dann auch das schon von Makrobius mit dem griechischen Begriff "epialtes" bezeichnete Alpdrücken an. Es handelt sich dabei um einen Zustand zwischen Wachen und Schlafen, in dem man sich von einem unbekannten Wesen höchst unangenehm bedrängt und zusammengedrückt fühlt. Beide Phänomene gehören nach Ansicht des Johannes in den Zuständigkeitsbereich der Ärzte und offenbaren keinerlei höhere Wahrheiten. Wichtiger ist dann natürlich der Traum im engeren Sinn, der einen Sachverhalt in verhüllenden Bildern zeigt und mit dessen Auslegung sich die berufsmäßigen Deuter hauptsächlich abgeben. Solche verschlüsselten Träume können sich auf das Leben des Träumers selbst, auf das eines anderen Menschen, auf gemeinschaftliche Angelegenheiten oder gar auf öffentliche bzw. staatliche Probleme beziehen. Der Gelehrte führt dann als Beispiel für letzteres die sibyllinische Prophezeiung über die Geburt Christi an, welche ja für das Heil nicht nur eines bestimmten Staates, sondern der gesamten Menschheit entscheidend war.³⁰¹ Neben diesen mehr oder weniger symbolischen Träumen beschreibt Johannes mit Makrobius die direkte Schau oder "visio", in welcher dem Schläfer der eigentliche Sachverhalt bzw. das Ereignis in vollständiger und wahrer Form gezeigt wird. Zusätzlich kennt der mittelalterliche Autor auch Visionen, in denen neben den Hauptpersonen noch weitere Figuren beige-

³⁰⁰ Policratus, lib. II, cap. 15, Bd. 1, S. 89 f.

³⁰¹ Policratus, lib. II, cap. 15, S. 90. – In der positiven Bewertung der legendären römischen Prophetin folgt Johannes Augustinus, *De civitate Dei*, lib. XVIII, cap. 23.

mischt sind, was das Verständnis nur erschweren könne. Das Orakel, also die durch eine Traumgestalt mündlich überbrachte göttliche Willensbekundung, stellt die letzte Kategorie von Makrobius Ordnungsschema dar. Nach Johannes' Auffassung erscheinen in solchen Träumen Engel, Gott oder irgend ein anderes Wesen immer in *menschlicher* Gestalt, die dann auf ihre Achtbarkeit und Verehrungswürdigkeit zu überprüfen ist. Ihre Glaubwürdigkeit kann wie bei den Eltern durch die Natur bedingt sein, beim Herrn oder Vorgesetzten durch die Stellung, beim Geistlichen durch die Sitten, beim Würdenträger durch das Glück, bei Gott, Engel sowie einem durch Weihen geheiligten Menschen jedoch durch die Religion.

Die Beobachtung, daß das Volk früher auch den Traumanweisungen von schlechten Ratgebern wie Götzen und Dämonen folgte, veranlaßt Johannes zu einer scharfen Verurteilung des heidnischen Orakelwesens und treibt ihn zur Verdammung des Aeneas und des ganzen durch die Christenverfolgungen befleckten Römerreiches.³⁰² Weil nun aber sogar das Neue Testament in den Geschichten um Christi Geburt von einigen himmlischen Traumanweisungen erzählt (Mt. 1,20 und 2, 12–19), erachtet Johannes eine nähere Auseinandersetzung mit diesem Thema als sinnvoll und notwendig.³⁰³ Er widmet dem Problem der Traumdeutung sogar ein eigenes Kapitel, wobei die Diskussion in den weiteren Rahmen der prophetischen Vorzeichen gestellt wird. Die Interpretation von Traumbildern, Zeichen und Rätseln ist nach Johannes' Meinung gerade deshalb so anspruchsvoll, weil sie alle sehr viel mehrdeutiger sind als etwa die Sprache oder ein bestimmtes Wort. So übertrifft auch die Vielfältigkeit der Natur die Möglichkeiten des sie nachahmenden Künstlers. Je nach Menge der Ähnlichkeiten, die eine Sache mit anderen Dingen gemeinsam hat, besitzt sie mehr oder eben weniger Bedeutungen, wobei freilich das Kleinere stets auf das Größere hinweist. Je ausgeprägter ganz allgemein gesagt die Ähnlichkeit ist, desto bekannter und einleuchtender ist die Deutung des Zeichens. Die Ähnlichkeit kann entweder dem Wesen nach in der Art oder Gattung bestehen oder in der zufälligen Eigenschaft von Quantität oder Qualität sowie in den verschiedenen äußeren Formen und schließlich durch Nachahmung bzw. durch ursächliche Verknüpfung. Die Kunst des Traumdeuters zeigt sich deshalb darin, daß er trotz der

³⁰² Policratius, lib. II, cap. 15, S. 92 f.

³⁰³ Policratius, S. 93 f.

Gleichheit der Zeichen die Verschiedenheit der Bedeutung durch vorsichtiges Abwägen herausschält.

LE GOFF würdigt diese originellen Überlegungen des Johannes als frühen Versuch einer Semantik des Traumes, während HELBLING-GLOOR sie einerseits in die zeitgenössischen Universalien-Diskussion einordnet, andererseits darin auch eine Vorausnahme der Erkenntnis der modernen Tiefenpsychologie sehen möchte.³⁰⁴ Vor allem die Schule von C. G. JUNG betont ja die Mehrdeutigkeit aller Traumbilder und schreibt ihnen einen vorwiegend symbolischen Charakter zu.³⁰⁵ Aus seiner soeben skizzierten differenzierten Betrachtungsweise heraus kommt Johannes zur Einsicht, daß dasselbe Zeichen, wie etwa das Berühren von Geld im Traum, je nach der Person des Träumers sich verschieden stark auswirkt, dem einen also Gewinn, dem anderen aber Verlust bringt. An Beispielen aus der antiken Sage und Geschichte und aus dem Alten Testament erläutert er auch die später bei FREUD wichtige Verkehrung eines Motivs ins Gegenteil³⁰⁶, in der Johannes freilich nur eine Ausnahme der sonst gültigen Traumdeutungsregel nach Ähnlichkeiten sieht.

Betrachtet man diese erstaunlich modernen Aussagen zum Traumproblem, so gewinnt man den Eindruck, der englische Gelehrte habe sich wie viele andere mittelalterliche Autoren dem Traumphänomen gegenüber in einem Dilemma befunden. Allerdings erzählt er nirgends ein persönliches Erlebnis, welches ihn vielleicht in besonderer Weise beeindruckt hätte, wie uns das von Petrus Venerabilis überliefert ist. Trotzdem zeugt die breite Behandlung des Themas und das fast in jedem Satz spürbar werdende innere Engagement von einer echten Faszination. Angesichts der zu seiner Zeit offenbar wenig seriösen Praktiken von seiten berufsmäßiger Traumdeuter und der Verbreitung verschiedener Traumbücher sah sich Johannes jedoch als christlicher Theologe

³⁰⁴ J. LE GOFF, *Les rêves dans la culture*, S. 306 – B. HELBLING-GLOOR, *Natur und Aberglauben*, S. 86.

³⁰⁵ Vgl. C. G. JUNG, *Über psychologische Energetik und das Wesen der Träume*, Zürich 1948; ders., *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, *Eranos Jahrbuch* 4 (1935) S. 19–29. Zur symbolischen Struktur des Traumes zusammenfassend auch R. BOSSHARD, *Traumpsychologie*, S. 120 ff. u. 244 ff.

³⁰⁶ S. FREUD, *Die Traumdeutung* (1900), Frankfurt/Main 1961, S. 272 ff. und ders., *Der Witz* (1898), Frankfurt/Main 1958, S. 142 f. u. 159.

gezwungen, den damit verknüpften Formen des Aberglaubens entgegenzutreten:

“Wenn wir aber diese Lehren der Traumdeuter untersuchen, fürchte ich, daß wir eigentlich nicht die Traumdeutung untersuchen, die entweder gar keine oder eine nichtige Kunst ist, sondern zu schlummern scheinen. Wer immer nämlich der Eitelkeit der Träume folgt, der wacht wenig in Gottes Gesetz und während er den Glauben beiseite läßt, schläft er einen höchst verderblichen Schlaf. Die Wahrheit ist ja weit von ihm weg geschaffen, und er vermag ihrer nicht sicherer habhaft zu werden als einer, der mit umdunkelten Augen im Mittagslicht tappt, eine Blase ausstechen oder mit einem Stich ein Geschwür heilen kann.”³⁰⁷

Auf die Argumentation des Gelehrten bei seiner Kritik allgemein üblicher Methoden der Traumdeutung wird noch näher einzugehen sein.³⁰⁸ In den zitierten Sätzen macht der Theologe aber unmißverständlich klar, daß solches Tun nicht nur den christlichen Geboten zuwiderläuft, sondern häufig auch an Torheit grenzt, was er mittels eindrücklicher Metaphern aus dem Bereich der Krankheit darstellt. Für den träumenden Menschen selbst gelten die durch die christliche Religion gegebenen Werte. Daher soll man einem Traum, der den Lastern Stoff zuführt, also entweder an die Lust, oder an die Habsucht sowie an die Herrschbegier appelliert, keine Beachtung schenken. Solche Bilder stammen ohne Zweifel aus dem sinnlichen Begehren oder von bösen Geistern, die auf diese Weise den Menschen bedrängen und ihn durch Vorgaukeln von phantastischen Szenen verwirren.³⁰⁹

³⁰⁷ Polycratius, lib. II, cap. 17, S. 94: *Sed dum has coniectorum traditiones ezequimur, uereor ne merito non tamen coniectoriā ezequi, quae aut nulla aut inanis ars est, quam dormire uideamur. Quisquis enim somniorum sequitur uanitatē, parum in lege Dei uigilans est, et dum fidei facit dispendium, perniciosissime dormit. Veritas siquidem ab eo longe facta est, nec eam facilius potest apprehendere quam urionem expungere uel puncto curare carineam qui caligantibus oculis in meridie palpat.* Übers. leicht verändert nach HELBLING-GLOOR, S. 87 f.

³⁰⁸ Siehe unten, Kapitel 3.6 der vorliegenden Arbeit.

³⁰⁹ Polycratius, lib. II, cap. 17, S. 100 f. – Mit letzterer Äußerung spielt Johannes auf Erzählungen von nächtlichen Hexenzusammenkünften an. Diese wurden, wie HELBLING-GLOOR (S. 91) betont, noch im 12. Jahrhundert als subjektive Einbildung bzw. als Traumphantasien und nicht als strafbare Realität verstanden. Ferner

* * *

Behandelt wird das Thema der Traumgläubigkeit ferner noch bei Petrus von Blois (gest. um 1204), einem Schüler des Johannes von Salisbury. In einem Brief an einen persönlichen Freund versuchte Petrus dessen Aufregung über die scheinbare Verwirklichung böser Vorzeichen zu besänftigen.³¹⁰ Ein Magister, dessen Name vom Briefschreiber nur mit G. angegeben wird, hatte trotz der als schlechtes Omen geltenden Begegnung mit einem Mönch eine Reise zu seinem Dienstherrn, dem Erzbischof von Canterbury, angetreten. Dieser Mönch hatte den Magister aufgrund des Volksglaubens sogar ausdrücklich vor einer Fortsetzung seines Rittes gewarnt, was der Magister allerdings als ein leeres, nicht mit dem christlichen Glauben zu vereinbarendes Gerede abgetan hatte. Kurz danach stürzte er aus mangelnder Vorsicht mit seinem Reittier in einen tiefen, wasserführenden Graben, aus dem er von den herbeieilenden bischöflichen Gefolgsleuten nur unter großer Mühe gerettet werden konnte.³¹¹ Der einiges Aufsehen erregende Vorfall zeigt nach Petrus' Ansicht die List und Verschlagenheit des Teufels, welcher den Menschen durch Trugbilder aller Art, durch unheil kündende Angänge von Mensch und Tier, durch Träume und ähnliche Dinge das Wissen um Zukünftiges verspricht und sie damit unter seinen verderblichen Einfluß zu bringen sucht.

„... indem er auf solche Weise erfreuliche Ereignisse oder Unglück ankündet, erschüttert er durch eitle Neugier die Ruhe des Herzens und beschmutzt so nach und nach den aufrichtigen Glauben.“³¹²

Aus dieser Sicht spielte es für Petrus dann keine Rolle mehr, ob jemand an Träume glaubt, Astrologen konsultiert, irgendwelche Wahrsagekünste bemüht, oder gar mittels Wachs und Lehpuppen aktiven Schaden- oder

weist HELBLING-GLOOR auch auf die Eigenständigkeit des Berichtes von Johannes gegenüber Regino von Prüm hin (siehe oben, Kapitel 3.2). Johannes erwähnt den Hexenflug nicht, berichtet aber vom Essen zerstückelter und nachher wieder zum Leben auferweckter Kleinkinder.

³¹⁰ Petrus von Blois, Epistulum 65, PL 207, Sp. 190–95.

³¹¹ HARMENING, Superstitio (S. 94), läßt den armen Magister infolge einer falschen Übersetzung des lateinischen Textes sogar ertrinken!

³¹² Petrus von Blois, Epistulum 65, Sp. 191: *... et sic rerum eventus laetos infaustosve denuntiat, ut quietem cordium vana curiositate sollicitet, atque ut aliquid paulatim de fidei sinceritate incrustet.* Übers. d. Verfasserin.

Liebeszauber ausübt. Die bereits von seinem Lehrer Johannes mit harten Worten verurteilten heidnischen Orakel täuschten die Ratsuchenden bekanntlich oft mit zweideutigen Antworten und für einen Christen ziemt es sich nach Petrus Meinung erst recht, sich demütig in sein vom allmächtigen Gott gnädig gefügtes Schicksal zu ergeben. Jedes Bemühen, die Zukunft zu ergründen, ist deshalb für Petrus eine teuflische Versuchung und Grund zur ewigen Verdammnis. Diese strengen Sätze stützen sich auf die schon im Frühmittelalter zitierten Stellen aus Leviticus 19, 26 und Deuteronomium 18, 9–11, welche der Autor in seinem Brief sogar im vollen Wortlaut wiedergibt.

Ehrlicher Weise leugnet Petrus gegenüber dem mit ihm befreundeten Briefempfänger die Existenz von Wahrträumen nicht völlig, hält sie aber für sehr selten. Soweit sie nicht als zufällige Übereinstimmungen angesehen werden können und soweit sie in der Hl. Schrift bezeugt sind, geschehen sie mit göttlicher Erlaubnis im Sinne von Offenbarungen mit Ausnahmecharakter. Gott verkündet sein Wissen auf verschiedenen Wegen und mag dabei auch in der Gegenwart das Mittel des Traumes und der Vision benutzen. Wer jedoch seine Hoffnung auf Träume setzt, der handelt abergläubisch und tut seinem eigenen Heil Abbruch. Petrus versichert dem Freund, daß er für seine Person sich von keinem Traum bewegen lasse, auf Träume zu bauen. Er wisse zwar, daß die Seele hie und da mit Hilfe von Tagesresten oder auch mit der ihr angeborenen Fähigkeit zum Weitblick zukünftige Bilder im Traum vorausnehme.³¹³ Häufiger aber sei die Täuschung, was er durch eigene bittere Erfahrung habe lernen müssen. Einmal nämlich habe er auf Grund eines nächtlichen Gesichtes Gutes erwartet und nachher das Gegenteil erlebt. So empfiehlt Petrus von Blois dem Briefempfänger, nicht auf Träume zu achten, damit er nicht in den Irrtum der abergläubischen Leute ver falle, welche alles und jedes als schlechtes Vorzeichen betrachten und im Grunde genommen in ständiger Angst leben. – Im Schlußteil seines Briefes formuliert der Theologe dann seine Beurteilung des Mißgeschickes mit dem Wassergraben. Weil zwischen Vorzeichen und Ereignis kein ursächlicher Zusammenhang besteht, wäre dem Magister der Unfall auch ohne die als unheilvolles Omen geltende Begegnung mit dem Mönch zugestoßen.

³¹³ Eingehender setzten sich erst die Vertreter der Hochscholastik mit dem Wahrtraum auseinander, vergleiche dazu Kapitel 3.4 und für konkrete Beispiele auch Kapitel 4.6 der vorliegenden Arbeit.

Diese explizite Ablehnung einer ursächlichen Verknüpfung von Zeichen und Unglück wird dann von Autoren des Spätmittelalters wiederholt.³¹⁴ Die Theologen wollten damit wohl einer fatalistischen Haltung entgegen treten, die aus dem weitverbreiteten Aberglauben resultierte.

Halten wir zusammenfassend fest, daß im hohen Mittelalter einige prominente Autoren von der Fähigkeit des menschlichen Seele zur Vorausschau im Traum überzeugt waren. Die Mehrzahl der Theologen hielt es jedoch für notwendig, ausdrücklich vor einem naiven Vertrauen in solche Voraussagen zu warnen. Einerseits erkannte man auf Grund einer vertieften Auseinandersetzung mit den verschiedenen Entstehungsfaktoren die Nichtigkeit vieler Träume, andererseits hielt man an der Vorstellung fest, daß Träume häufig ein Einfallstor für das Böse bildeten. Schließlich wies man auf die prinzipielle Mehrdeutigkeit der Traumsymbole hin, welche eine sinnvolle Interpretation schwierig, wenn nicht sogar unmöglich zu machen pflegt.

3.4. DER TRAUM IN DER HOCHSCHOLASTIK

Der berühmte jüdische Arzt Moses ben Maimon (1135–1204), auch Maimonides genannt, gehört zu jenen Gelehrten, die sich seit dem hohen Mittelalter erneut mit Aristoteles befaßten und eine fruchtbare Auseinandersetzung mit dem Werk des antiken Philosophen und Naturforschers in Gang setzten. Ohne auf die in Aristoteles Schriften "Vom Schlafen und Wachen" und "Über Träume"³¹⁵ wichtige Frage der Entstehung des Traumes einzutreten – diese Texte waren ihm vielleicht gar nicht zugänglich – versuchte Maimonides in seinem Traktat "Führer der Unschlüssigen" die allgemeine Erkenntnisphilosophie des großen Griechen in die hebräische Religion zu integrieren. Dabei ging es hauptsächlich darum, die rationalen Fähigkeiten des Menschen mit den biblischen Beschreibungen von göttlichen Offenbarungen in Übereinstimmung zu bringen.

Für Maimonides blieb Gott zwar die Quelle jeder Inspiration, doch mit Aristoteles verstand er Gott als Schöpfer oder ersten Beweger, der

³¹⁴ Siehe unten, Kapitel 3.5 dieser Arbeit.

³¹⁵ Aristoteles, 'Über Schlafen und Wachen' und 'Über weissagende Träume' dt. Ed. E. ROLFES, Kleine naturwissenschaftliche Schriften (=Philosophische Bibliothek 6) Leipzig 1924.

nur indirekt durch eine Art 'Weltvernunft' auf den Menschen wirkt. Prophetie und Traum stellen dann nur verschiedene Grade der Fähigkeit dar, mit dieser Weltvernunft Kontakt aufzunehmen. Bei gewöhnlichen Menschen mischen sich während des Schlafes Reste von Tageserlebnissen in die vom Verstand empfangenen und durch die Einbildungskraft umgeformten Botschaften oder Eindrücke; aus diesem Konglomerat entstehen dann die üblichen Traumbilder. Nach Maimonides' Überzeugung ist echte Prophetie daher nur unter besonderen Bedingungen möglich; dazu zählte er einen hervorragenden, durch wissenschaftliche Studien geschärften Verstand und die absolute Beherrschung der Leidenschaften.³¹⁶ Die hohe Wertschätzung des Intellekts in der griechischen Philosophie verführte Maimonides sogar dazu, für den wahren Propheten die völlige Unabhängigkeit von der Einbildungskraft zu postulieren. Aus der langen Reihe der hebräischen Propheten erfüllte nach Maimonides' Meinung einzig Moses diese Bedingung; nur er war würdig genug, dem auserwählten Volk die Gesetze Gottes zu übermitteln.³¹⁷ Für alle anderen Offenbarungen an das auserwählte Volk behält die Aussage von Numeri 12,6 ihre Gültigkeit: "Wenn unter euch ein Prophet des Herrn ist, so offenbare ich mich ihm in Gesichtern und rede in Träumen mit ihm!". Nach Maimonides' Ansicht spricht Gott zum Menschen allerdings immer nur mittelbar, d. h. durch seine Engel. Diese Geistwesen könne man aber ebenfalls nicht auf sinnliche Weise wahrnehmen, so daß nur der Umweg über die Einbildungskraft in Traum und Vision übrig bleibe.³¹⁸

Auf dieser Grundlage entwickelte der Gelehrte dann ein elfstufiges Schema, welches alle theoretisch möglichen göttlichen Einwirkungen auf den Menschen zum Inhalt hat. Die gottgefällige Tat, der fühlbare himmlische Beistand im Leben oder auch der Wahrtraum bilden die erste Stufe dieses Kontakts. Die zweite Stufe beinhaltet das göttlich inspirierte Reden oder Dichten sowie Traumgedanken von allgemeiner Gültigkeit. In den nächsten fünf Graden wird dann die eigentliche Gabe der Weissa-

³¹⁶ Moses ben Maimon, Führer der Unschlüssigen. Dt. Übers. A. WEISS, Leipzig 1924, Bd. 2, cap. 36, S. 238 ff.

³¹⁷ Zu der Sonderstellung des Moses und die politischen Aspekte der Prophetie bei Maimonides vgl. die Analyse des Traktates bei Cathérine SIRIAT, *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du Moyen-Age*, Leiden 1969, S. 140 ff.

³¹⁸ Maimonides, Führer der Unschlüssigen, cap. 41, S. 268 f.

gung behandelt, wobei sich Gottes Wille im Traum so deutlich kundtut, daß der prophetisch begnadete Mensch nicht an der Wahrheit der Botschaft zweifelt und sie deshalb auch nicht als Traum, sondern als Offenbarung bezeichnet. Die letzten vier Stufen bilden dann die traditionsgemäß am höchsten eingeschätzten Gesichte am Tag, welche – wie alle anderen Formen auch – mit Textstellen aus dem Alten Testament illustriert werden.³¹⁹

Die im "Führer der Unschlüssigen" durchgeführte Analyse des Charakters göttlicher Offenbarungen löste bei den gelehrten Juden des Mittelmeerraumes eine intensive Diskussion aus, und sie fand ein Echo in der christlichen Welt durch die Übernahme einiger Gedanken bei Albertus Magnus. Aber selbst unter den jüdischen Gelehrten erwachsen der ausgesprochen rationalen Sichtweise des Maimonides neben vielen Anhängern auch erbitterte Gegner. Besonders die Vertreter einer mystischen Religionsauffassung, die Kabbalisten, befürchteten, daß der von Maimonides angewandte Ansatz, konsequent weitergedacht, fast die ganze Bibel zum Produkt der Einbildungskraft der einzelnen Propheten degradiere.³²⁰

* * *

Albertus Magnus verfaßte als erster Gelehrter des Abendlandes einen Kommentar zum Gesamtwerk des Aristoteles. Die beiden Abhandlungen des griechischen Philosophen über das Traumphänomen³²¹ sind Bestandteil einer systematischen Naturkunde. Diese wurde den christlichen Gelehrten wie die meisten anderen Werke des Aristoteles erst im Laufe des 12. und 13. Jahrhunderts durch die Vermittlung der Araber bekannt, und in dieser Zeit entstanden dann auch die ersten zwei Übersetzungen ins Lateinische.³²² In seinem Kommentar zu den "Parva Naturalia" skizzierte Albertus jeweils zunächst die Gedankengänge seiner Vorlage und erläuterte, ergänzte oder korrigierte Aristoteles dann überall dort, wo er Zugang zu weiterführendem Wissen besaß oder wo Aristoteles' Aussagen mit den eigenen Beobachtungen nicht übereinstimmten.³²³

³¹⁹ Maimonides, Führer, cap. 45, S. 293 ff.

³²⁰ Vgl. dazu SIRIAT, Les théories, S. 147.

³²¹ Siehe Anmerkung 315.

³²² LMA, Bd. 1, Stichwort Aristotelesrezeption, Sp. 939 f.: Ch. HÜNEMÖRDER.

³²³ Die Behandlung von Schlaf und Traum durch Albertus bildet das Hauptthema bei P. DIEPGEN, Traum und Traumdeutung als medizinisch-naturwissenschaftliches

Im Traktat "De somno et vigilia" beschreibt Albertus das Traumphänomen zunächst als eine an den Schlaf gebundene Eigentümlichkeit von Tier und Mensch. Dabei werden die Sinnesorgane durch innerhalb des Körpers aufsteigende Feuchtigkeit von der Außenwelt abgeschnitten und in ihrer Funktion behindert. Deshalb stellt sich die Frage, wie der Schläfer denn überhaupt 'sehen' bzw. 'hören' kann. Diese beiden Arten der Wahrnehmung kommen im Traum, wie richtig beobachtet wird, am häufigsten vor. Albertus erklärt sie in Weiterführung der aristotelischen Wahrnehmungslehre als Eindrücke aus dem Schatz des bildlich-formalen Gedächtnisses. Diese werden durch die im Schlaf aufsteigenden Dämpfe in zufälliger Weise erfaßt und den im Gehirn vorhandenen sinnesspezifischen Nervensubstraten ("spiritus sensibilis") zugetragen und so dem Allgemein-Sinn, d. h. dem Bewußtsein zugänglich gemacht.³²⁴ Naturgemäß handelt es sich bei den Traumbildern also um Täuschungen; dies nicht zuletzt auch deshalb, weil im Schlaf die im intellektuellen und im moralischen Sinne urteilenden Instanzen weitgehend fehlen. Damit lassen sich nach Auffassung des Albertus und in Übereinstimmung mit der augustinischen Denktradition auch unkeusche Traumerlebnisse entschuldigen, die ja so manchen mittelalterlichen Geistlichen beunruhigten.³²⁵

Im Gegensatz zu Maimonides behandelt Albertus den Einfluß von körperlichen Faktoren sehr ausführlich. So glaubt er mit Aristoteles, daß kleine Kinder selten träumen³²⁶ und daß auch der Schlaf kurz nach ei-

Problem im Mittelalter, Berlin 1912, S. 13 ff. u. 26 ff., doch wirkt sich das Fehlen einer inneren Strukturierung in dieser Studie ungünstig für das Verständnis aus.

³²⁴ Albertus Magnus, *De somno et vigilia*. Ed. A. BORGNET, Paris 1890, vol. IX, lib. II, Teil 1; cap. 1 u. 2, S. 158 ff. - Aristoteles, dt. Ed. E. ROLFES, Leipzig 1924, Über weissagende Träume, S. 62-78, beschreibt den Traum als Nachwirkungen von Sinneseindrücken, ohne den Vorgang physiologisch näher zu erläutern. Er versteht den durch ein Objekt der Außenwelt auf ein Sinnesorgan ausgeübten Reiz als eine sich selbst fortpflanzende Bewegung, was er mit der Wellenbildung in einem Gewässer illustriert. Im Schlaf könnten diese langsam abklingenden Bewegungen wegen des Ausbleibens neuerer und stärkerer Sinneseindrücke ins Bewußtsein dringen und sich als Traumbilder bemerkbar machen. - In Umkehr der im Wachzustand gewöhnlich von außen nach innen gerichteten Wahrnehmungsvorgänge glaubte Aristoteles sogar an eine Wirkung der Sinnesorgane auf Objekte, was Albertus seinerseits kritiklos übernahm (cap. 5 u. 6, S. 163 ff.).

³²⁵ Ebenda, lib. II,1, cap. 3, S. 161. Siehe auch unten, Kapitel 4.3 dieser Arbeit.

³²⁶ Im Lichte der modernen Forschung scheint sich diese Behauptung zu erhärten. D.

ner heißen Mahlzeit sich diesbezüglich hinderlich auswirkt. Gemäß der antiken Vier-Säftelehre führt die übergroße Wärme und Feuchtigkeit in beiden Fällen zu so starker Kondensation im Gehirn, daß in dieser bewegten Flüssigkeit keine oder nur verworrene Bilder entstehen könnten. In ähnlicher Weise würden zu reichliche oder zu heiße Körpersäfte beim Melancholiker und beim Fieberkranken Schreckträume verursachen.³²⁷ Aristoteles beobachtete, daß alle gesunden Erwachsenen normalerweise häufig träumen. Wer selten oder nie träumt, geht entweder vor dem Abschluß der ersten Verdauungsphase, d. h. also mit zu vollem Magen schlafen, oder er leidet unter einer angeborenen Schwäche der Einbildungskraft. Das Vergessen der Träume hingegen kommt nach Albertus eigener Überlegung von zu plötzlichen und zu heftigen Bewegungen beim Erwachen, denn nach einem aristotelischen Grundsatz unterdrückt die stärkere Bewegung stets die schwächere.³²⁸ Dieses Prinzip erklärt auch, weshalb der Traum mitunter für den Arzt ein wichtiges Hilfsmittel zur Krankheitsdiagnose sein kann. Schwache Körperempfindungen oder Schmerzen werden am Tage durch stärkere Sinneseindrücke verdrängt oder überlagert und kommen deshalb nur während der Nachtruhe zur Geltung. Dabei erweckt zum Beispiel eine Entzündung der gelben Galle im Träumer die Vorstellung von gallig-bitterem Geschmack. Das entsprechende Bild kündigt dann als Zeichen die Gefahr genau so zuverlässig an, wie etwa eine raue Zunge auf Fieber deutet.³²⁹

FOULKES, *Dreaming*, S. 95 ff. sucht die Erklärung für die seltenen und sehr inhaltsarmen Traumberichte von im Schlaflabor beobachteten Kindern unter fünf Jahren in der in diesem Alter noch sehr rudimentär entwickelten Fähigkeit zum abstrakt-symbolischen Denken.

³²⁷ Lib. II,2, cap. 1, S. 170. Aristoteles beobachtete ferner richtig, daß gelegentlich Außenreize in Träume eingeflochten und wegen des Fehlens einer Urteilsinstanz meist stark vergrößert wahrgenommen werden. Ebenso vermögen auch Schwerkranke ihre Fieberphantasien nicht mehr von der objektiven Wirklichkeit der Außenwelt zu unterscheiden (bei Albertus lib. II,2, cap. 2, S. 171 f.). Außenreize sind nachweislich nicht die Ursache der Träume, wie man das noch im 19. Jahrhundert angenommen hat; sie werden allenfalls in die Traumhandlung integriert. Vgl. dazu FOULKES, *Dreaming*, S. 20 ff. sowie Kapitel 4.2 der vorliegenden Arbeit.

³²⁸ Lib. II,2, cap. 5, S. 175. Zur aktuellen Forschungsdiskussion über das Vergessen der Träume vgl. N. FINK, *Lehrbuch*, S. 273 ff. und FOULKES, *Dreaming*, S. 80 ff.

³²⁹ Lib. III,2, cap. 1, S. 198. Obwohl heute die der Traumdiagnose zugrunde liegende Humoralpathologie nur noch historisches Interesse weckt, enthält die Beobachtung

Schwieriger gestaltet sich die Abklärung des Wahrheitsgehaltes von Träumen mit seelischen Inhalten, denn nach Aristoteles haben Wünsche, Befürchtungen, Gewohnheiten, moralische Ansichten und sogar gern gesehene Theaterstücke auf das Traumleben einen starken Einfluß.³³⁰ Bei der Diskussion dieses Problems geht Albertus von der Annahme aus, daß praktisch jedermann schon einmal im Traum ihm sonst verborgene Sachverhalte oder zukünftige Ereignisse geschaut hat. Solche Erkenntnisse können sowohl im Traum als auch im Entrückungszustand, der meistens als Vision bezeichnet wird, gewonnen werden; in beiden Bewußtseinszuständen sind grundsätzlich wahre und falsche Aussagen möglich. Von Prophetie darf man aber nach Auffassung des Albertus nur dann sprechen, wenn das neue Wissen wirklich nicht auf normalem Weg erworben sein konnte.³³¹ Wie sind nun aber derartige, hie und da wirklich an Prophetie grenzende Einsichten zu erklären? Die von Gott stammende Weltvernunft, welche nach der aristotelischen Philosophie im ganzen Kosmos am Werk ist, beeinflußt nach Meinung des Albertus über das Licht der Sterne auch den Menschen. Solche äußeren Einflüsse sind nachts naturgemäß stärker; sie wirken auf den Schläfer ein und werden im Traumprozeß zu Bildern verarbeitet, so daß sie wenigstens indirekt wahrgenommen werden können.³³²

Ähnlich wie schon Maimonides bietet Albertus seinem Leser dann ein mehrstufiges Schema an, welches alle möglichen Formen der auf diese Weise entstandenen inneren Bilder umfaßt. Die Skala reicht hier von verworrenen Traumszenen bis zur Prophetie unter teilweiser Abkehrung der Sinneswahrnehmung und der Prophetie bei völlig wachem Verstand.³³³ Interessant ist für unsere Fragestellung vor allem die dritte Stufe, welche die metaphorisch verhüllten Träume, die zum alltäglichen

des Aristoteles einen wahren Kern; auch moderne Autoren anerkennen nämlich die Existenz von krankheitsankündigenden Träumen noch vor Ausbruch der körperlichen Symptome. Vgl. dazu R. BOSSHARD, *Traumpsychologie*, S. 151 f.

³³⁰ Lib. II,2, cap. 2, S. 171.

³³¹ Lib. II,2, cap. 2 u. 3, S. 179 ff.

³³² Über die im Hochmittelalter von Griechen und Arabern übernommene Verknüpfung des Traumphänomens mit der Astrologie vgl. T. GREGORY, *I sogni e gli astri* in: ders. (Hg.), *I sogni nel Medioevo* (= *Lessico Intellettuale Europeo* 35) Roma 1985, S. 111–148 sowie Kapitel 3.5 der vorliegenden Arbeit.

³³³ Lib. III,1, cap. 10, S. 190 f.

Erfahrungsbereich gehören, beinhaltet. Nach Albertus gibt es weise Personen, welche deren Deutung beherrschen, und im Bereich der magischen Künste soll ein spezielles System zu ihrer Entschlüsselung existieren. Sehr wahrscheinlich versteht der gelehrte Autor unter der "ars interpretandi" astrologische Methoden, die in seinem Traktat später noch ausdrücklich erwähnt werden. Es könnte sich jedoch auch um eine Anspielung auf andere damals gebräuchliche Hilfsmittel wie etwa Traumbücher oder Zahlenallegorese handeln, deren Verwendung freilich von der Amtskirche immer verurteilt wurde.³³⁴

Den echten Wahrtraum ordnet Albertus der vierten bis sechsten Stufe seines Schemas zu und bringt zur Erläuterung ein Beispiel aus Ciceros "Natura deorum" sowie seinen persönlichen Erlebnisbericht über die paranormale Wahrnehmung eines tragischen Unfalles in der Nähe seines Aufenthaltsortes.³³⁵ An anderer Stelle seines Traktates analysiert der Gelehrte die Entstehungsgründe solcher Wahrträume, welche sich nach seiner Auffassung nicht auf körperliche oder seelische Dispositionen zurückführen lassen.³³⁶ Als Ursache sieht er – wie bereits erwähnt – die auf den Menschen einwirkenden Bewegungen der Himmelskörper an, bestreitet aber gleichzeitig die von den arabischen Philosophen Avicenna und Algazel als analoge Erklärungshypothese erwogene unbewußte Einflußnahme von Lebewesen zu Lebewesen.³³⁷ Die an das Sternenlicht gebundene Übertragung schien ihm nachts wegen der dünneren Luft besser zu funktionieren und werde auch von gröberen Faktoren wie Wind oder Unwetter kaum beeinflusst. – Über den Wahrträumen, die nach Ansicht des Albertus auch öfters einen erklärenden Sprecher aufweisen, stehen dann die Entrückungszustände und die Vision am Tag als Ausnahmeleistung der menschlichen Seele.

Der Vorschlag des Albertus zur Feingliederung von Traum und Vi-

³³⁴ Siehe unten, Kapitel 3.6 der vorliegenden Arbeit.

³³⁵ Siehe unten, Kapitel 4.6 dieser Arbeit.

³³⁶ Lib. III,2, cap. 6, S. 203.

³³⁷ Lib. III,2, cap. 6, S. 203 f. – Die einigermaßen erstaunliche Hypothese der beiden arabischen Philosophen wird durch die moderne wissenschaftliche Erforschung der telepathischen Effekte im Traum anscheinend bestätigt. Vgl. dazu besonders M. ULLMANN et al., Traum-Telepathie: telepathische Experimente im Schlaf, Freiburg i. Br. 1977, dt. Übers der amerik. Ausgabe 1973. Für die besondere Rolle der Affekte vgl. ebenda, S. 27 ff. u. 217 ff. Für eine Diskussion mittelalterlicher Wahrträume siehe Kapitel 4.6 der vorliegenden Arbeit.

sion bringt bei aller Durchdachtheit aber noch keinen Aufschluß über die Frage, ob und wie Träume überhaupt zu deuten sind. Ausgangspunkt bei der Behandlung dieses Problems ist die Feststellung des Aristoteles, daß Träume nicht von Gott kommen können, denn sie stellen ja offensichtlich kein Privileg von guten oder weisen Menschen dar. Die nächtlichen Erlebnisse müssen daher auf natürliche Ursachen zurückgeführt werden. Die Tätigkeit der menschlichen Einbildungskraft unterliegt sowohl inneren Einflüssen, wie etwa krankheitsbedingten Körperreizen und der individuellen psychischen Disposition, als auch äußeren Faktoren wie Wetterlagen und Gestirnskonstellationen. Diese himmlischen oder planetarischen Einflüsse wirken als Universalkräfte auf alle Menschen in derselben Weise ein; weil aber deren persönliche Bedingungen wiederum sehr verschieden sind, können die Einflüsse der Sterne – wie schon Ptolemäus wußte – nicht zwingend sein. Um diesen individuellen Unterschieden einigermaßen gerecht zu werden, berücksichtigen die Magier nach Darstellung des Albertus auch noch die Stunde des Traumes, die Position des Mondes in bezug auf die astrologischen Häuser des Geburtshoroskopes sowie das gerade am Horizont aufsteigende Tierkreiszeichen. Dieses Vorgehen begründet der Gelehrte mit der Tatsache, daß der Mond von allen Himmelskörpern der Erde am nächsten steht und mit der daran anschließenden Vermutung, daß er deshalb die auf der Erde wohnenden Wesen doch wohl am stärksten zu beeinflussen vermöge.³³⁸

Albertus hält die Traumdeutung auf Grund der beschriebenen astrologischen Methoden sowie der persönlichen Erfahrung und entsprechendem Einfühlungsvermögen also für möglich. Ja er behauptet sogar, daß ihr schlechter Ruf nur auf fehlerhaften Anwendungen und böswilligen Mißbräuchen beruhe³³⁹ und bezeichnet sie ausdrücklich als große Kunst:

„Ein überaus sachverständiger Deuter ist derjenige, der die Analogien zutreffend sowohl nach seiner Begabung als auch nach der gelernten Methode erkennen kann und der die Ähnlichkeit der Gesichter nach den Himmelskörpern und nach dem Aufenthaltsort und

³³⁸ Lib. III,2, cap. 11, S. 193 f. Zur üblicherweise eher unterschätzten Bedeutung der Astrologie im Denken mittelalterlicher Gelehrter vgl. N. VON SEMENTOWSKY-KURILO, *Der Mensch griff nach den Sternen: Astrologie in der Geistesgeschichte des Abendlandes*, Zürich 1970, 166 ff. Zur Wertung der Astrologie durch Albertus vgl. ebenda, S. 19 f.

³³⁹ Lib. III,2, cap. 5, S. 202.

der Affektlage und Körperdisposition des Träumers beurteilt und nach diesen Ergebnissen wahrsagt.“³⁴⁰

Trotz dieser für einen christlichen Theologen überraschend positiven Bewertung der Traumdivination kannte Albertus als kritisch denkender Wissenschaftler durchaus ihre Grenzen. Astrologische Voraussagen und damit auch die Deutung von Traumbildern sind bei der Vielfalt der auf den Menschen wirkenden Kräfte ähnlich unsicher wie die auf Symptombeobachtung beruhenden medizinischen Prognosen über den weiteren Verlauf einer Krankheit. Ferner haben selbst die religiös inspirierten Propheten ja in erster Linie die Aufgabe, die Menschen zu warnen und möglichst zur persönlichen Umkehr zu bewegen.³⁴¹ Schließlich wird im Traum häufig das normale Tagwerk vorausgenommen, d. h. das Nächstliegende schon getan oder Ideen zu zukünftigen Handlungen entwickelt, was mit einem Traum Galens über die angemessene Art der Behandlung bei einem Milzkranken illustriert wird.³⁴² Albertus weist auch darauf hin, daß es sich bei scheinbar vorausschauenden Träumen sehr oft nur um zufällige Übereinstimmungen handelt, indem sich die Traumotive aufgrund einer gewissen Ähnlichkeit mit späteren Ereignissen plötzlich wieder in Erinnerung rufen. In solchen Fällen muß aber dem Traum jeder Zeichencharakter abgesprochen werden und eine ursächliche Beziehung zwischen Traum und zeitlich späterem Ereignis sei ganz allgemein undenkbar.³⁴³

Die Aristoteles-Rezeption beschränkte sich im 13. Jahrhundert natürlich nicht nur auf Albertus Magnus. Eine vereinfachte Traumtheorie

³⁴⁰ Lib. III,2, cap. 9, S. 205 f.: *Artificiosissimus autem iudex est somniorum, qui bene similitudines potest ex facultate naturae et artis inspicere, hoc modo quod etiam similitudines visae et ad coelestia et ad locum et passionem somniantis et complexionem comparet, et tunc secundum hoc vaticinetur.* Übers. d. Verfasserin.

³⁴¹ Lib. III,2, cap. 5, S. 202.

³⁴² Die Existenz von solchen gewissermaßen die Zukunft überdenkenden Träumen hat hauptsächlich C. G. JUNG, *Psychische Energetik* (S. 180 f.) anerkannt, dabei aber betont, daß in diesem Zusammenhang nicht von Prophetie gesprochen werden sollte. Es handle sich eher um Pläne und Abwägen von wahrscheinlichen Entwicklungen, wobei die Zuverlässigkeit solcher prospektiven Träume mit derjenigen der offiziellen Wetterprognose vergleichbar sei. Diese mußte zum Zeitpunkt von Jungs Äußerung noch ohne Satellitenbilder auskommen und besaß daher kaum sehr große Treffsicherheit.

³⁴³ Lib. III,2, cap. 2 u. 3, S. 199 f.

nach dem griechischen Philosophen findet man zum Beispiel bei Vinzenz von Beauvais (gest. 1264), der ebenfalls empfiehlt, bei der Traumdeutung die Stellung der Planeten zu berücksichtigen. Zusätzlich spielen hier die vier Grundelemente eine Rolle, so daß sich nach Ansicht von Vinzenz zum Beispiel ein für eine agrarische Gesellschaft wichtige Wetterentwicklung (anhaltender Regen, drohende Trockenperiode) durch entsprechende Traumbilder (Wasser und Fische oder umgekehrt ein Fischsterben) ankündigen könnten.³⁴⁴ Im Gegensatz zu Albertus verzichtet Vinzenz aber unter Berufung auf Augustinus nicht auf die populäre Vorstellung, wonach auch gute und böse Geistwesen, Engel und Dämonen direkt als Traumsender wirken können.³⁴⁵

* * *

Thomas von Aquin (1215–1274) übernahm ebenfalls ohne zu zögern die neue Lehre über die Rolle der Gestirne bei der Traumentstehung. Allerdings erfaßte er die sich daraus ergebenden theologischen und moralischen Probleme klarer als dies sein Lehrer Albertus Magnus getan hatte. In seinem theologischen Kompendium, der „Summa theologiae“, sprach Thomas die Astrologie zunächst einmal ausdrücklich von dem Vorwurf frei, mit dem Bösen in Gestalt irgendwelcher Dämonen verbunden zu sein. Bei den von den Sternen und Planeten ausgehenden Kräften handle es sich um natürliche Faktoren, welche manche Ereignisse in unserer Welt verursachten. Deshalb dürfe man solche Beziehungen auch erforschen, wobei dann diese Freiheit von Thomas mittels einer bereits von Aristoteles in verschiedenen Schriften³⁴⁶ vorgenommenen Differenzierung wieder relativiert wird. Die Gestirne könnten nur Wesen und Sachen ohne Verstand oder Willen, wie etwa das für gute oder schlechte Erntebedingungen ausschlaggebende Wetter beeinflussen, die menschlichen Entscheidungen hingegen blieben frei und unvorhersagbar.³⁴⁷ Ebenso wäre es Aberglaube, mehrfach determinierte Ereignisse

³⁴⁴ Vinzenz von Beauvais, *Speculum naturale*, lib. II, cap. 59, Druck J. Mentelin, Straßburg, 1473.

³⁴⁵ Vinzenz von Beauvais, *Speculum*, lib. II, cap. 27, zitiert nach DIEPGEN, S. 8.

³⁴⁶ Aristoteles, *De Anima*, III,2, 434 und *Nicomachäische Ethik* I,13 1102b 25–28.

³⁴⁷ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*. Pars II,2, lib. 40, q. 94, art. 5. Ed. lat. engl. T. O'MEARA – M. DUFFY, London 1968, S. 50 ff. Zu Thomas grundsätzlich positiver Wertung der Astrologie vgl. N. VON SEMENTOWSKY-KURILA, Griff nach den Sternen, S. 192 ff.

oder reine Zufälle voraussagen zu wollen. Immerhin sind auch nach diesem einflußreichen Theologen Einwirkungen auf den Menschen über die Sinnesorgane und über körperlich bedingte Affekte denkbar. Aus diesem Grund sind astrologische Prognosen bei einfachen Gemütern und in bezug auf die Reaktion der Masse, also von größeren Menschengruppen und Völkern sinnvoll; wer mehr von der Sterndeutung erwartet, begibt sich in ein sündhaftes Abhängigkeitsverhältnis.³⁴⁸

Die Frage der Traumdeutung ist natürlich eng mit der moralischen Beurteilung verknüpft. Der große Scholastiker beweist hier ebenfalls erstaunliche Nüchternheit, gesamthaft gesehen nimmt er aber einen eklektischen Standpunkt ein, d. h. er steuert keine neuen Ideen bei. Mit psychologischem Scharfsinn stellt er fest, daß es bei der Deutung von Träumen oft zur Selbsterfüllung der gemachten Prophezeiungen käme, d. h. je nach Art des Traumes unterläßt oder vollzieht man eine bestimmte Handlung. Wie Albertus und schon Aristoteles macht er ferner auf rein zufällige Koinzidenzen zwischen Tagestträumen und zukünftigen Entwicklungen aufmerksam, die nichts mit Prophetie zu tun hätten. Leibreizträume hingegen weisen auf den gegenwärtigen Zustand des Körpers hin, so daß ein leicht unterkühlter Schläfer sich beispielsweise in Wasser oder Schnee getaucht sieht. Solche kausalen Zusammenhänge sind es denn auch, die den Arzt nach Träumen seines Patienten forschen lassen.³⁴⁹

Neben den von Leib und Seele herrührenden Traumursachen kennt Thomas auch die Einwirkung äußerer Faktoren; dabei ist an die bereits erwähnten Gestirnskonstellationen und an die den Schläfer direkt umgebende Atmosphäre, d. h. Luft und Wetterlage, zu denken. Ein rein spiritueller Einfluß geht nach dem Zeugnis der Hl. Schrift von Gott aus und resultiert in Wahrträumen und Visionen. Nach der traditionellen Lehre sind jedoch auch die Dämonen befähigt, solche übersinnlichen Wahrnehmungen im Menschen zu erzeugen. – Nur wer bei der Traumdeutung offen oder auch indirekt die Hilfe von bösen Mächten in Anspruch nimmt, macht sich des Verstoßes gegen den christlichen Glauben schuldig. Im Sinne des Kirchenvaters Augustinus denkt Thomas hier an einen eigentlichen Beistandspakt mit den Dämonen, welche dem menschlichen Partner nach ihrer ausdrücklichen Beschwörung die gewünschten Zukunftsoffen-

³⁴⁸ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, cap. 94, art. 5, S. 54.

³⁴⁹ Thomas, *Summa*, cap. 94, art. 6, S. 56 f.

barungen einflößen. Ebenso unakzeptabel ist für den Theologen eine indirekte Beziehung zum Bösen, die in der Suche nach übermenschlichem Wissen besteht.³⁵⁰ Wo im Einzelfall bei der Beschäftigung mit den eigenen Träumen die Grenzen zwischen erlaubter Introspektion und unzulässiger, ja sündhafter Neugier liegen, wird in diesem als Lehrtext für Theologen konzipierten Werk nicht näher erläutert, doch würde wohl auch Thomas das letzte Urteil nicht dem Betroffenen, sondern den kirchlichen Instanzen überlassen.

* * *

Originelle Gedanken zum Thema des Traumes finden sich seit dem 13. Jahrhundert gelegentlich auch bei den Medizinern, deren Theorien zum Phänomen des Schlafs bereits behandelt wurden.³⁵¹ Ein gutes Beispiel dafür bietet der italienische Arzt Petrus Aponus oder Pietro d'Abano (gest. ca. 1316) mit seinem nach Art der scholastischen Diskussion aufgebauten Hauptwerk "Conciliator".³⁵² In diesem Traktat bemühte sich Petrus um eine Versöhnung medizinischer und philosophischer Anschauungen und geht dabei unter vielem anderem auch der Frage nach, ob Träume zur Genesung von Kranken beitragen könnten. Gemäß der in der Scholastik geübten Methode setzte er die Argumente der Gegner und Befürworter dieser These einander dialektisch gegenüber. Rational denkende Gelehrte seiner Zeit betonten, wenn man Petrus' Darstellung vertrauen darf, die völlige Nichtigkeit der Träume und fragten, wie denn der Traum auf den kranken Körper wirken solle, da er doch weder ein Medikament noch einen chirurgischen Eingriff darstelle. Heilen sei ja gleichbedeutend mit ärztlichem Handeln, wohingegen Schlaf und Traum nach allgemeiner Erkenntnis einen Zustand der Ruhe bildeten.³⁵³ Als erfahrener Arzt fiel es Petrus leicht, den Gegenbeweis zu dieser allzu rationalistisch bzw. materialistischen Anschauung zu bringen. Die Nützlichkeit bestimmter Patiententräume zur Diagnose von Krankheiten behandelt er

³⁵⁰ Thomas, *Summa*, cap. 94, art.6, S. 56. Vgl. dazu auch HARMENING, *Superstio*, S. 110 f. u. S. 115 f.

³⁵¹ Siehe oben, Kapitel 2.3.2 der vorliegenden Arbeit.

³⁵² Petrus Aponus, *Conciliator differentiarum philosophorum et precipue medicorum*. Venedig 1520.

³⁵³ Petrus Aponus, *Differentia* 158, Paragraph 1.

ausführlich im Rahmen der antiken Säftelehre.³⁵⁴ Zudem hätten Kranke im Traum schon oft konkrete Therapie-Anweisungen erhalten, diese befolgt und dann tatsächlich die Genesung erlangt, was schon der berühmte römische Arzt Galenus freimütig zugegeben habe. Petrus betont ferner, daß jede Genesung letztlich von Gott kommt, erfolge sie nun spontan oder mittels einer angemessenen medizinischen Behandlung.³⁵⁵ Wenn dem Leidenden im Traum nicht die erforderlichen Heilmittel genannt werden, so gewinnt er doch nach Petrus' Erfahrungen manchmal wenigstens Einsicht in den tieferen Grund für seine Beschwerden, was ebenfalls sehr hilfreich sein kann. Der italienische Arzt, der auch gegenüber Astrologie und Wahrsagen eine gläubige Haltung einnimmt, zweifelt keinen Moment daran, daß solche Traumhinweise vom Himmel gesandt werden. Schließlich denkt er auch an eine Ermutigung der die körperlichen Prozesse steuernden Seele; die aus irgendwelchen positiven Traumbildern geschöpfte Hoffnung lasse die Seele mit natürlicher Kraft gegen die Krankheit arbeiten, was die Gesundung überhaupt erst ermögliche und oft stark beschleunige.³⁵⁶

3.5. DIE TRAUMTHEORIE IM SPÄTMITTELALTER

Die Arbeit der Scholastiker Albertus und Thomas hatte zweifellos viel dazu beigetragen, daß der Traum als Phänomen spätestens seit dem 13. Jahrhundert auch in kirchlichen Kreisen differenzierter betrachtet und die Beschäftigung damit nicht mehr von vornherein verdammt wurde. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, möchte ich im folgenden anhand einiger wichtiger Texte untersuchen, ob und wie sich die Traumtheorie im 14. und 15. Jahrhundert weiterentwickelt hat. – Neben dem Gebrauch, welchen Ärzte zu diagnostischen und prognostischen Zwecken von Träumen ihrer Patienten in Anknüpfung an die antike Humorallehre machten, verstand man die nächtlichen Erlebnisse zunehmend auch als Spiegelung der seelischen Stimmungslage des Schlafers, d. h. man war nicht mehr ohne weiteres bereit, in jedem Traum entweder eine göttliche Botschaft oder aber eine teuflische Illusion bzw. Einflüsterung zu vermuten.

³⁵⁴ Differentia 158, Par. 3 propter primum.

³⁵⁵ Differentia 158, Par. 2 in oppositum.

³⁵⁶ Differentia 158, Par. 5 propter tertium.

Interessanterweise haben sogar verschiedene theologisch geschulte Vertreter der Mystik gegenüber der nächtlichen Bilderwelt eine sehr skeptische Haltung eingenommen und bejahten ihrerseits keineswegs fraglos deren Offenbarungscharakter. Für den Franziskanerpater David von Augsburg (gest. 1272), einer der frühesten deutschen Wanderprediger, stellte der Traum geradezu eine klassische Metapher der Selbsttäuschung dar. Der von ihm verfaßte Tugendratgeber³⁵⁷ war vorwiegend für ein in klösterlichem Milieu situiertes Publikum gedacht. Von diesen Lesern forderte David die Tugend der Demut in allen Dingen, denn wer gut sei um der Ehre bei den Menschen willen, täusche sich wie einer, der träume, er sei zum Festmahl eingeladen und nachher hungrig aufwache.³⁵⁸ Der Franziskanerpater verstand das bekannte Traummotiv offensichtlich als Versuch der Wunscherfüllung, wobei der Hunger des Schlafers jedoch durch die Traumillusion nicht gestillt werden kann; analog dazu wird der eitle Wohltäter die Himmelsporten verschlossen finden. – In einem anderen Traktat mit ähnlicher Thematik, dem "Spiegel der Tugenden", werden mystische Schau und Traumleben sogar ausdrücklich gegeneinander abgesetzt. Wahre Mystik ist nach Auffassung dieses Autors die Quelle echter, unanfechtbarer Erkenntnis. Der damit begnadete Mensch könne sich nicht täuschen, während Traumgesichte und Wahrsagungen nach den Worten des Franziskaners "loufent in einem dône und sint vil dicke gelogen"³⁵⁹, d. h. sie führen trotz ihres harmonischen Klanges in die Irre.

Meister Eckhard hat erstaunlich wenig über Visionen und Träume geschrieben. Man kann zusammenfassend sagen, daß er gegenüber allen Formen der bildlichen Offenbarungen von großem Mißtrauen erfüllt war, denn für ihn blieb Gott immer der Unendliche, Unermeßliche und damit auch Unsichtbare.³⁶⁰ – Auch Heinrich Seuse (gest. 1366), Eck-

³⁵⁷ David von Augsburg, Die sieben Vorreden der Tugend. Ed. F. PFEIFFER, Deutsche Mystik des 14. Jahrhundert, Bd. I, Leipzig 1845, reprint Aalen 1962. – Über die Frage der Echtheit dieser Schrift und weiterer David zugeschriebenen Werke vgl. F. SCHWAB, David of Augsburg's "Paternoster" and the Authenticity of his German Works, München 1971, S. 3 ff.

³⁵⁸ Vorreden der Tugend, S. 322.

³⁵⁹ David von Augsburg, Der Spiegel der Tugend. Ed. F. PFEIFFER, S. 337.

³⁶⁰ Ich folge hier den Ausführungen von A. HAAS, Traum und Traumvision in der Deutschen Mystik, *Analecta Cartusiana* 106/1 (1983), S. 26 f.

hards Schüler, dessen Biographie einige freilich stark stilisierte Traumerzählungen enthält³⁶¹, hat sich theoretisch zum Traumproblem geäußert. Durch nachträgliche Niederschrift in Nonnenkonventen sind vier seiner Predigten überliefert. Darin nimmt Seuse gegenüber aller bildhaften Frömmigkeit einen kritischen Standpunkt ein. Sich auf Boethius berufend meint er, daß der Traum vor allem die Natur der Seele spiegle. Der Fromme träumt von reinen Sachen, während derjenige, der sich mit Narreteien beschäftigt, entsprechende Bilder sieht. Es gibt Menschen, die häufiger als andere Visionen erleben; wenn solche Offenbarungen nicht mit der Hl. Schrift und den Kirchenvätern übereinstimmen, soll man sie als Teufelswerk verwerfen.³⁶² Eine solche Einsicht relativiert natürlich den Offenbarungsanspruch des Traums stark und zwingt die nach mystischer Vollkommenheit strebende Seele zur kritischen Reflexion ihrer Motive und Eigenschaften. Laut Seuses Predigt-Ratschlag sind auch die Visionen am Tag auf ihre Verträglichkeit mit dem christlichen Glauben zu prüfen. Alle angeblich himmlischen Botschaften müssen also die kritische Urteilsinstanz des Verstandes passieren, bevor sich der Mystiker ihres Inhalts erfreuen oder gar rühmen darf.

Daß solche Anweisungen beim angesprochenen Publikum gehört und wenigstens im Ansatz verstanden wurden, läßt sich durch eine Bemerkung zeigen, welche von der Mystikerin Margaretha Ebner aus dem Dominikanerinnenkonvent Maria-Medingen stammt. Margaretha erzählte nämlich in ihrer geistlichen Autobiographie viele nächtliche Gesichte, doch schränkte sie gerade die Vertrauenswürdigkeit von sogenannten Gnadenträumen ein. Nur wenn die innere Freude nach dem Aufwachen auch eine gewisse Zeit anhielt, konnte sie an eine echte göttliche Präsenz in diesen Schauungen glauben.³⁶³ Solche Bemühungen um Wahrheit blie-

³⁶¹ Die verschiedenen Schriften Seuses, in der originalen Sprachform ediert von K. BIHLMEYER (Stuttgart 1907, repr. Frankfurt/Main 1961), enthalten unbestreitbar authentisches Material zu dessen Lebensgeschichte. Diese Notizen wurden aber mit großer Wahrscheinlichkeit von fremder Hand im Sinne einer Hagiographie überarbeitet und stilisiert; aus quellenkritischen Überlegungen werden deshalb in der vorliegenden Arbeit die zahlreichen darin enthaltenen Traumberichte nicht berücksichtigt.

³⁶² Diese Predigten in franz. Übersetzung bei J. ANCELET-HUSTACHE, Henri Suso, *Oeuvres Complètes*, Anhang, S. 543 ff; Predigt III, S. 559.

³⁶³ Margaretha Ebner, *Offenbarungen*, in: Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ed. Ph. STRAUCH, Freiburg i. Br. 1882, S. 130.

ben aber wohl in dem Sinne ein Ideal, als man die zur kritischen Selbsterkenntnis notwendige geistige Anstrengung kaum in jedem Moment durchzuhalten vermochte. Trotz dieser Anweisung zur Selbstprüfung entwertete Seuse die Träume nicht völlig und konnte in einem Brief sogar schreiben:

“Christi sollen wir wachend phantasieren, damit wir nachts von ihm träumen.”³⁶⁴

* * *

Die im Hochmittelalter von den Griechen und Arabern übernommene Vorstellung vom Einfluß der Himmelskörper auf die Traumentstehung wurde von einer so berühmten Autorität wie Albertus Magnus ausdrücklich bekräftigt. Einmal abgesehen von der Wirkung dieses Scholastikers verschaffte allein schon die Verknüpfung von Astrologie und Traumdeutung offensichtlich beiden mantischen Disziplinen neues Ansehen. Traumdeuter konnten die Lehre von den Gestirnskonstellationen als Legitimation ihres Tuns gebrauchen, da die Astrologie nicht scharf von der Astronomie getrennt wurde. Umgekehrt konnten Astrologen ihre Kundschaft möglicherweise individueller beraten, wenn sie von deren Träumen Kenntnis hatten und damit indirekt deren innerstes Fühlen und Wollen zu erraten vermochten. Es verwundert daher kaum, daß einzelne Theologen an dieser Entwicklung Anstoß nahmen und sowohl den Einfluß von solchen berufsmäßigen Deutern als auch andere ihrer Meinung nach abergläubische Tendenzen und Vorstellungen zu bekämpfen suchten.³⁶⁵

³⁶⁴ Heinrich Seuse, Brief 12, ed. BIHLMEYER, S. 392. Die hier anklingende Auffassung, daß nächtliche Gesichte mitunter vom Hl. Geist eingegeben würden und vor allem auch durch entsprechende Kontemplationsübungen eingeleitet und damit vermehrt genossen werden könnten, begegnet man übrigens bereits rund ein Jahrhundert früher bei Caesarius von Heisterbach (gest. nach 1240), *Libri miraculorum*, lib. VIII, cap. 6, S. 83. Diese Traumform stellt für den Autor aus dem Zisterzienserorden die wertvollste Traumkategorie dar; im übrigen folgt seine Aufzählung der Traumursachen dem Dialogbuch Gregors des Großen und bietet keine neuen Gesichtspunkte.

³⁶⁵ Diese Gegenstimmen sind als Beweis der allgemeinen Zukunftsneugier zu betrachten und dürfen meines Erachtens in ihren praktischen Auswirkungen nicht überbewertet werden. Jedenfalls kann man daraus nicht folgern, daß die Traumdeutung zusammen mit anderen mantischen Künsten in den Untergrund ging, wie das Jolanda JACOBI, *Traumbücher*, Ciba-Zts. 9 (1945) S. 3577 behauptet.

Ein gutes Beispiel für diese im Spätmittelalter einsetzende Gegenbewegung stellt der "Tractatus contra divinatores et somniatores" des italienischen Augustinerpaters Augustinus von Ancona (gest. 1328) dar. Der Autor, der auch unter dem späteren Beinamen Triumphus bekannt ist, verfaßte diese Schrift um 1310 und widmete sie Papst Clemens V. Sie ist in drei mittelalterlichen Handschriften überliefert und bis heute ungedruckt geblieben.³⁶⁶ Triumphus, der in Paris und Padua als Lehrer innerhalb der theologischen Fakultät wirkte, gibt in diesem Werk einen Überblick über das Treiben von allerlei zeitgenössischen Schwärmern und Sektierern und warnt den Papst nachdrücklich vor deren heuchlerischem Auftreten und raffinierten Beeinflussungsversuchen.

Im zweiten Teil befaßt sich der Augustinerpater dann mit allen klassischen Formen der Wahrsagekunst und mit der Rolle der Dämonen. In diesem Zusammenhang diskutiert er im Kapitel 20 die mit dem Traumphänomen verbundenen Fragen, wobei er fünf Traumarten unterscheidet und auch einräumt, daß Zukunftsvorhersagen möglich und auch nicht grundsätzlich verboten seien.³⁶⁷ Als erstes spricht er von der Bewegung der Himmelskörper, welche nach Albertus auf das menschliche Gehirn einwirken und damit die Einbildungskraft beeinflussen würden. So erklärt sich für Triumphus die manchmal zu beobachtende Übereinstimmung zwischen nächtlichen Bildern und nachträglich wirklich eintreffenden Ereignissen. Der kausale Zusammenhang bestehe jedoch nicht zwischen Traum und Ereignis, sondern zwischen beiden Phänomenen einerseits und der verursachenden Gestirnskonstellation andererseits. Eine häufige und nach Triumphus' Meinung offenbar ernst zu nehmende zweite Art von Traumvorzeichen geht auf verschiedene Leibreize sowie die momentane Körperdisposition zurück, was dem Arzt Rückschlüsse auf

³⁶⁶ Es handelt sich zunächst um die Handschrift Vat. lat. 939, fol. 32–46, ferner um ein Exemplar der Bayerischen Staatsbibliothek Cod. lat. mon. 23867, fol. 97–111 (15. Jahrhundert) sowie eine Handschrift in der Wiener Nationalbibliothek 4151, fol. 231–243 (15. Jahrhundert). Diese Angaben nach A. ZUMKELLER, Mss. von Werken des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken (Würzburg 1966) S. 71. Einige vor allem politisch interessante Auszüge wurden veröffentlicht von R. SCHOLZ, Unbekannte Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern 1327–1354, Bd. 2, Rom 1913, S. 481–90. – Ich benutzte einen Mikrofilm der Handschrift Vat. lat. 939, welcher mir freundlicherweise vom Vorsteher der Biblioteca Vaticana, Kardinal Stickler, vermittelt worden ist.

³⁶⁷ Cap. 20; Vat. lat. 939, fol. 44 r.

den gegenwärtigen Zustand eines Patienten oder auf künftige Krankheiten des Träumers erlaubt. Die dritte Gruppe von Träumen umfaßt alle im Schlaf auftauchenden Erinnerungsspuren. Mit Berufung auf Aristoteles behauptet Triumphus, daß sich z. B. Jugenderlebnisse um ihres Neuigkeitswertes willen besonders tief ins Gedächtnis einprägen. Alles, was der Mensch tagsüber sehe, denke oder phantasiiere, werde im Gehirn als Eindruck aufbewahrt und erscheine manchmal in der Form von Träumen wieder. Damit stellt sich für den geistlichen Autor sofort auch die Frage nach der Verantwortung. Ebenso wie die Sinne ruhe der freie Wille im Schlaf; daher könne der Träumer als solcher keine Sünde begehen. Die Quelle eines möglichen Verschuldens liegt für Triumphus konsequenterweise in den Gedanken des wachen Menschen, welche ja wenigstens teilweise das Material für Träume bilden und über die er sich freilich Rechenschaft geben muß.

Der Glaube, daß Gott den Menschen zuweilen Wahrträume und Handlungsanweisungen sende, stützte sich auch auf die Hl. Schrift. Erstaunlicherweise wandte sich nun Triumphus, der ja ein versierter Theologe war, gegen diese allgemein übliche Ansicht. Er argumentierte, daß die Mehrzahl der Offenbarungsberichte sich im Alten Testament befänden. Die Erzählungen des Alten Bundes hätten aber allgemein einen figurativen Charakter und damit stimme ja auch das dunkle, unklare Wesen der Träume überein. Nach der Erlösungstat Christi jedoch schaue man die Herrlichkeit Gottes gewissermaßen unverhüllt und es seien keine obskuren Gesichte mehr notwendig. Mit dieser kühnen These ging Triumphus über den Anspruch der Kirche, oberste Urteilsinstanz über Traum und Vision zu sein, weit hinaus und sprach solchen Privatoffenbarungen in einem Anflug von kämpferischem Rationalismus jeden Wert ab. Diese in ihrer Radikalität im ganzen Mittelalter seltene Verachtung aller Möglichkeiten eines überirdischen Kontaktes findet ansatzweise eine Erklärung in der Besprechung jener nächtlichen Bilder, die dem Schläfer nach traditioneller Überzeugung vom Teufel eingegeben werden. Der böse Feind macht sich nämlich den Aberglauben der Menschen zunutze und verleitet sie durch wahre Voraussagen und Vorführung von scheinbar guten Erscheinungen zur Häresie und Götzendienerei. Solche bitteren Schlüsse zog Triumphus nach seinen eigenen Worten aus dem Verhalten gewisser Zeitgenossen, was ihn dann zu einer völligen Entwertung der traditionellen Offenbarungswege veranlaßte.

Eigenständige Gedanken zum Traumproblem entwickelte auch der

italienische Dominikaner Jacopo Passavanti (gest. 1357). Um die Wende zum 14. Jahrhundert in Florenz in einer vornehmen Familie geboren, studierte und lehrte er Theologie in Paris, Siena und Rom. Danach wirkte er als Generalvikar seines Ordens in der Lombardei und erwarb sich einen guten Ruf als Berater in politischen Händeln und bei privaten Problemen. Er verfaßte zunächst einen großen Beichtspiegel; daneben entstand eine Abhandlung über den Traum. Dieses Werk übersetzte Passavanti selbst aus dem Lateinischen als "Trattato de' sogni" in die Landessprache; meine Ausführungen folgen der italienische Version.³⁶⁸ Passavanti schrieb diese teilweise schon ziemlich modern anmutende Abhandlung nach eigenen Aussagen im Hinblick auf die in der Hl. Schrift enthaltenen inneren Widersprüche und um allgemeine Irrtümer abbauen zu helfen.³⁶⁹

Die Ursachen des Traums sucht der Autor vor allem in den menschlichen Affekten und Leidenschaften, wie Liebe, Haß, Furcht, Hoffnung, Trauer, Freude, Zorn und Begierde. Als erfahrener Beichtvater versäumte Passavanti nicht, darauf hinzuweisen, daß die Reflexion über die eigenen Träume der Selbsterkenntnis dienlich sein könne; allerdings setze die Komplexität mancher Traumerlebnisse diesen Bemühungen auch wieder natürliche Grenzen.³⁷⁰ Zu den von innen wirkenden Traumursachen zählt der Dominikaner ferner die Säftebildung bzw. die individuelle Körperdisposition. Die darauf beruhende und bereits in der Antike entwickelte Methode zur Krankheitsdiagnostik wurde nach Passavantis Bericht zu seiner Zeit in mehreren europäischen Ländern praktiziert³⁷¹ und galt jedenfalls nicht als Sünde.³⁷²

Zu jenen Faktoren, welche das Traumleben von außen über den Körper zu beeinflussen pflegen, gehören Planeten und Sterne ebenso wie die Jahreszeit und die Wetterlage. Auch Essen und Trinken sowie Hunger und Durst oder ungeschickte Körperhaltungen werden hier erwähnt. Wer Zwiebeln und Bohnen, also blähende Speisen, verzehre, habe ebenso mit

³⁶⁸ Jacopo Passavanti, *Trattato de' Sogni*, in: *Lo Specchio della vera Penitenza*, 2 Bde. (=Società tipografica de classici italiani 134) Mailand 1808, Bd. 2, S. 238–287. Angaben zur Biographie in der Einführung Bd. 1, S. IV–IX.

³⁶⁹ Passavanti, *Trattato*, S. 238.

³⁷⁰ Passavanti, S. 240 ff.

³⁷¹ Zu jenem medizingeschichtlichen Forschungsproblem siehe auch Kapitel 3.6 dieser Arbeit.

³⁷² Passavanti, S. 244.

schweren Träumen zu rechnen wie derjenige, der alkoholische Getränke zu sich nehme, was alles durch entsprechend vernünftiges Verhalten leicht behoben werden könne.³⁷³ Natürlich kennt der Dominikaner auch die traditionelle Lehre der übernatürlichen Traumsender; nach Passavanti Darstellung sollen sich gewisse Heilige himmlische Offenbarungen sogar mit Erfolg erbeten haben. Der Teufel seinerseits besitzt im Traum ein Mittel für Beeinflussungsversuche. Gerade die guten Menschen belästigt er, indem er sie des Nachts erschreckt oder verwirrt oder durch laszive Bilder zur Sinneslust zu verführen sucht. Magier und Hexer können den Teufel bekanntlich dazu bringen, ihnen verborgenes Wissen im Traum zu enthüllen. Nur bei Passavanti findet sich die Vorstellung, daß solche Beschwörer ihren Opfern auch dadurch schaden, daß sie ihnen ungute Träume senden. All diesen Praktiken liegt nach Augustinus und Thomas ein Pakt mit dem Bösen zugrunde, der als verdammungswürdiges Unrecht, als schlimme Sünde gegen Gott eingestuft wurde.³⁷⁴

Nach dieser einleitenden und eher konventionellen Betrachtung widmet sich Passavanti dann der Problematik der Traumdeutung. Es gab zu seiner Zeit viele Bücher mit aufgelisteten Deutungen für die verschiedenen Traumotive, und einige Autoren verstiegen sich sogar zur Behauptung, daß jeder Traum eine Bedeutung habe. Hier setzt der Dominikaner zur Kritik an und korrigiert diese Aussage dahingehend, daß jeder Traum seinen Entstehungsgrund besitze. Damit sei das nächtliche Erlebnis noch lange nicht immer Anzeichen oder sogar Ursache für zukünftige Ereignisse. Außerdem vermischten sich häufig verschiedene Entstehungsfaktoren und daraus resultiere dann die Unklarheit und das Fragmentarische der meisten Träume. In der biblischen Erzählung des Buches Daniel zeigt Passavanti anhand Kapitel 4,4, daß gerade die Berufsdeuter mit ihrem schematischen Vorgehen versagt hatten. Nach freiem Ermessen schenkte Gott dann aber seinem Propheten Daniel Einsicht und ermöglichte ihm so die richtige Interpretation der an den König Nebukadnezar ergangenen Traumoffenbarung.³⁷⁵

Jedes Traumbild ist also grundsätzlich mehrdeutig, was Passavanti auch an einem psychologisch gut beobachteten Beispiel zu beweisen ver-

³⁷³ Passavanti, S. 245 ff.

³⁷⁴ Passavanti, S. 255 ff. – Für die Ausführungen Thomas' von Aquin siehe oben, Kapitel 3.4 der vorliegenden Arbeit.

³⁷⁵ Passavanti, S. 261 f.

sucht.³⁷⁶ Jemand, der träumt, er werde zum großen Gespött und zur Belustigung, besitze vielleicht einen Überschuß an Blut und damit eine innere Disposition zur Heiterkeit. Ebenso wahrscheinlich sei die Hypothese, daß er schüchtern sei und Angst vor anderen Leuten habe. Der Träumer könne ferner eine derartige Situation früher einmal beobachtet oder sogar als Opfer erlebt haben. Deshalb würde auch der beste Arzt kaum je in der Lage sein, eine derartige Traumszene ohne Mithilfe des Kranken zu deuten. Passavanti denkt hier in erster Linie an Abklärungen im Rahmen der medizinischen Diagnostik, doch fordert auch die moderne Tiefenpsychologie bei der Trauminterpretation die aktive Mitarbeit des Patienten in Form von Informationen zur Lebensgeschichte und von freien Assoziationen zu den einzelnen Traummotiven.³⁷⁷

Der Dominikanerpater räumt ferner ein, daß es einem guten Astrologen ab und zu gelingen möge, einen von Planetenbewegungen verursachten Traum richtig zu interpretieren, doch weist er darauf hin, daß gerade die besten Vertreter dieser Disziplin um den beschränkten Wert ihrer Prognosen sehr wohl Bescheid wüßten. Daß nun aber jeder einfache Bürger sich anmaße, Träume zu deuten, sei letztlich ein teuflisches Machwerk, denn dadurch würden die Menschen ebenso von Gott abgelenkt wie durch magische Künste oder Nekromantie, d. h. die Beschwörung von Toten.³⁷⁸ Solche Verhaltensweisen werden von Passavanti als Abfall vom Taufversprechen aufs schärfste getadelt. In diese strenge Verurteilung zieht er auch die gängige Praxis der Traumdeutung ein. Dabei dachte er wohl weniger an die Konsultation eines Astrologen als an die Benutzung von Traumbüchern, mit deren Aussagen er sich ziemlich intensiv auseinandersetzte. Auf seine diesbezüglichen Argumente soll an passender Stelle noch näher eingegangen werden.³⁷⁹

* * *

Auch in Frankreich gab es im Verlauf des 14. Jahrhunderts Gelehrte, die

³⁷⁶ Passavanti, S. 263 f.

³⁷⁷ Vgl. dazu BOSSHARD, Traumpsycholegie, S. 260 ff.

³⁷⁸ Diese Praktiken leben bis heute im Spiritismus weiter; die Idee, über ein Medium Kontakt mit verstorbenen Angehörigen aufzunehmen, ist uralte. Als Beispiel sei die biblische Erzählung von Saul erwähnt, der die Hexe von Endor zwang, den Geist Samuels heraufzubeschwören (1. Samuel 28,7 ff.). Zu den theologischen Stellungnahmen im Mittelalter vgl. HARMENING, Superstitio, S. 205 ff.

³⁷⁹ Passavanti, S. 273 f. – Siehe unten, Kapitel 3.6 der vorliegenden Arbeit.

sich kritisch mit der hier offenbar ebenso wie in den Mittelmeerländern grassierenden Traumgläubigkeit auseinandersetzen. Der vor allem an philosophischen und mathematischen Problemen interessierte Nikolaus Oresme (gest. 1384) äußert sich in seinem Hauptwerk "*De configurationibus qualitatum et motuum*" wenigstens am Rande über das Traumproblem. In Anlehnung an Jesaja 40,4–5 behauptet er beispielsweise, daß nur wenige Menschen göttliche Eingebungen oder Visionen haben könnten. Nur im Zustand völliger innerer Freiheit und Klarheit sei die Seele überhaupt im Stande, ähnlich wie ein geglätteter Spiegel himmlische Botschaften zu empfangen. Geistererscheinungen hingegen seien in den meisten Fällen nur Sinnestäuschungen bzw. Effekte einer von Fasten und asketischen Übungen oder Einnahme von Drogen überreizten Phantasie. Schließlich seien auch nicht wenige gutgläubige Menschen diesbezüglich durch verschiedene Tricks wie etwa Bauchrednerei arg getäuscht worden.³⁸⁰

Wie vor ihm schon Petrus von Blois, Thomas oder Augustinus Triumphus stellt er klar, daß Wahrträume und Visionen nicht kausal mit zukünftigen Ereignissen verknüpft werden dürfen, da diese ja keine "Strahlen" in die Gegenwart senden können. Mit dieser Analyse stuft er derartige Zeichen auf die Ebene des Zufalls zurück.³⁸¹ Die bekannte Warnung vor Wahrsagerei und Traumdeutung in Deuteronomium 18,9–11 sucht er schließlich wie folgt zu rechtfertigen. Aberglaube und Schicksalsneugier sind nach seiner Auffassung deshalb verkehrt, weil der Geist darunter leidet bzw. Schaden nimmt. Daher nehmen die Dinge dann häufig einen schlechten Ausgang.³⁸² Die negative Entwicklung wäre also nach Oresme nur innerlich zu verstehen, d. h. es bestünde keine Abhängigkeit von äußeren Faktoren wie Gestirnskonstellationen und dergleichen. Mit dieser nüchternen Überlegung nähert sich der französische Gelehrte stark an die in der modernen Psychologie geläufige Idee von der sich selbst

³⁸⁰ Nikolaus Oresme, *De configurationibus qualitatum et motuum*. Ed. M. CLAGETT, Madison 1968, S. 252. – Von Interesse bezüglich des Drogengebrauchs ist auch die Erklärung für den Packtier-Traum bei Augustinus (*Civitate Dei*, lib. XVIII, cap. 18). Nach Oresmes Ansicht (S. 356) könnten die den Opfern zuerst vorgesetzten vergifteten Käse sehr wohl die Wahrnehmungsfähigkeit beeinflusst haben, wie das etwa bei Alkohol der Fall sei, und die Menschen glauben machen, sie hätten als schwer beladene Lasttiere zu arbeiten.

³⁸¹ Oresme, S. 268.

³⁸² Oresme, S. 380.

erfüllenden Prophezeiung, welche auf Furcht und unbewußten Zwangsvorstellungen beruhen dürfte.

Um differenzierte Aussagen bemühte sich schließlich auch Johannes Gerson (1363–1429), der zeitweilig als Kanzler der Universität Paris wirkte.³⁸³ Zusammen mit dem allzu unkritischen Gebrauch der Astrologie verurteilte der Theologe auch die zu seiner Zeit so verbreitete Form der Traumdeutung nach starren Regeln. Streng genommen handle es sich bei der letzteren sogar um eine mantische, dem Christen grundsätzlich verbotene Praktik.³⁸⁴ Im Jahre 1401 verfaßte Gerson dann einen Kommentar über das Wirken Johannes des Täufers (Mk. 1,4) unter dem Titel "De distinctione verarum revelationum a falsis" und sandte diese Schrift mit einem Begleitbrief an seinen Bruder, den Cölestinermonch Nikolaus.³⁸⁵ In diesem Traktat erarbeitete Gerson einige Unterscheidungskriterien, mit deren Hilfe echte Offenbarungen von Phantasieprodukten und dreisten Fälschungen geschieden werden könnten, die zu seiner Zeit offensichtlich ins Kraut schossen und allgemeine Verwirrung stifteten.³⁸⁶ Der Gelehrte ging trotz seiner skeptischen Grundhaltung nicht soweit wie vor ihm Augustinus Triumphus, für den die Zeit der Offenbarungen nach Christi Erdenleben endgültig abgeschlossen war. Eine derart radikale Verneinung aller Kontaktmöglichkeiten mit dem Überirdischen würde, so fühlte Gerson deutlich, das einfache Volk vor den Kopf stoßen. Ein solcher Theologe sähe sich sofort der Rechtsverdrehung und der Verleugnung angeklagt; denn der christliche Glaube beruht ja teilweise selber auf Offenbarungen, und Gott bleibt natürlich frei, einigen Menschen auf diesem Wege weitere Wahrheiten zu schenken.³⁸⁷

³⁸³ Ein weiterer französischer Geistlicher, der Dominikaner Jacobus Magnus, behandelte in seiner 1405 entstandenen Schrift "Sophologium" ebenfalls den Traumglauben, doch vermochte er neben der traditionellen Lehre keinerlei neue oder persönliche Gesichtspunkte zu bieten. Vgl. dazu L. THORNDIKE, *The History of Magic and Experimental Science: 14th and 15th Centuries*, New York 1923, Bd. 4, S. 278.

³⁸⁴ Johannes Gerson, *Tractatus Astrologiae*. Ed. P. PALEMON, *Oeuvres complètes*, Bd. 10, Paris 1973, Nr. 501, S. 90–109.

³⁸⁵ Gerson, Brief Nr. 49, *Oeuvres complètes*, Bd. 2 (1960), S. 78.

³⁸⁶ Gerson, *De distinctione revelationum*. *Oeuvres complètes*, Bd. 3 (1962) Nr. 90, S. 36–56.

³⁸⁷ *De distinctione*, S. 38. – Die Frage, ob Gerson die entsprechende Passage aus dem Werk des Augustinus Triumphus gekannt hat, muß hier offen bleiben, sie würde aber zweifellos eine nähere Untersuchung verdienen.

Deshalb entwickelte Gerson einen eigentlichen Prüfungsraster für die Unterscheidung von echten und vermeintlichen Visionären, indem er den Inhalt ihrer Botschaften nach den fünf Tugenden Demut, Klugheit, Geduld, Wahrheit und Liebe zu bewerten vorschlug. Ferner müsse der Wahrheitsgehalt einer Vision auf die Konformität mit der Hl. Schrift überprüft werden, wozu nicht nur Bildung gehöre, sondern auch eine Art Intuition.³⁸⁸ Es sei auch keineswegs einfach, die Vision vom Traum abzugrenzen. Dessen oftmals lebhafter und teilweise sogar reflexiver Charakter verführe manchen dazu, daß er annehme, er denke und sei deshalb auch wach. Umgekehrt könne man ja ebensogut im Wachzustand die Sinnesorgane willentlich abschalten und innerlich wie träumend Bilder an sich vorbeiziehen lassen. Die daraus resultierenden erkenntnisphilosophischen Probleme führten den Theologen Gerson dazu, die Wichtigkeit der Demut hervorzuheben. Ähnlich wie das Traumleben nach Gersons Auffassung letztlich eine Täuschung darstellt, machen sich nämlich nach seiner Beobachtung viele Menschen fälschlicherweise vor, daß sie besonders tugendhaft lebten.³⁸⁹

Die Schwierigkeit der Unterscheidung zwischen Vision und Traum wird in der während Gersons Aufenthalt am Konzil von Konstanz 1415 entstandenen Schrift "De probatione spirituum" nochmals aufgegriffen. Mancher, der sich selber in guten Treuen als Visionär betrachte, habe in Wirklichkeit nur natürliche oder durch teuflischen Einfluß erzeugte Traumbilder gesehen.³⁹⁰ Hier erarbeitete er ferner eine Reihe von Kriterien, welche hohe Anforderungen an den Charakter des Visionärs beinhalten. Unmittelbarer Anlaß für Gersons Äußerungen war die unter den Konzilsteilnehmern heftig diskutierte Frage der Rechtgläubigkeit der Offenbarungsschriften der Birgitta von Schweden.³⁹¹

Obwohl nach Gersons Ansicht Träumen generell kein Offenbarungs-

³⁸⁸ De distinctione, S. 47 f.

³⁸⁹ De distinctione, S. 48 f.

³⁹⁰ Gerson, De probatione spirituum. Oeuvres complètes, Bd. 9 (1973), Nr. 448, S. 177–185.

³⁹¹ De probatione, Abschnitt 5, S. 179. Für die Prüfung von Charaktereigenschaften und Glaubhaftigkeit der Umstände vgl. Abschnitt 7–10, S. 180 f. – Brigitta hatte sich energisch für die Rückkehr des Papstes aus Avignon eingesetzt; sie starb 1373 in Rom und wurde 1391 kanonisiert. Als Reaktion auf die dem überzeugten Konziliaristen Gerson offensichtlich unsympathischen Aktivitäten Brigittas sind wohl auch einige ausgesprochen frauenfeindliche Äußerungen im Abschnitt 11, S. 184 zu verstehen.

charakter zukommt, wollte er sie nicht völlig verachtet wissen. Ähnlich wie bei den Visionen glaubte Gerson, daß es hier ebenfalls auf den konkreten Inhalt ankomme. Träume, welche zum Guten zu raten scheinen, sollten als eine Ermahnung oder Erinnerung, etwas Gutes zu tun, aufgefaßt werden und im umgekehrten Fall als Warnung vor dem Bösen.³⁹² Trotz seiner Skepsis gegenüber selbsternannten Visionären und Schwärmern ließ der Theologe die Türe gewissermaßen einen Spalt weit offen und akzeptierte das in Übereinstimmung mit der Bibel und der Vernunft als moralisch gut Anerkannte in Vision und Traum gleichermaßen. Damit blieb die Möglichkeit eines direkten Kontaktes zwischen Gott und Mensch in Form der Vision gewahrt, wobei deren Ausnahmecharakter der Seltenheit von echter Heiligkeit entsprach.

* * *

Auch im deutschen Sprachbereich wurden im Spätmittelalter originelle Gedanken zum Traumproblem entwickelt oder ältere Erkenntnisse nochmals aufgerollt, wobei auf Grund der Quellenlage der Eindruck entsteht, daß die Diskussion hier vergleichsweise spät, das heißt zu Anfang des 15. Jahrhunderts einsetzte.³⁹³ Magister Nicolaus de Jawor (gest. 1435) war ein Zeitgenosse Gersons, dem er als Teilnehmer am Konzil von Konstanz auch persönlich begegnet sein muß. Er studierte in Prag; ebenda wirkte er dann auch als Professor und ging später nach Heidelberg, wo er es bis zum Vizekanzler der dortigen Universität brachte. Seine Äußerungen zum Traum stammen aus einem aufgrund mehrerer Hinweise ins Jahr 1405 zu datierenden Traktat "De superstitionibus".³⁹⁴ Diese Abhandlung dokumentiert die Faszination, welche die verschiedenen Formen des 'Aberglaubens' auf die damalige Gesellschaft und damit auch auf die Gelehrten ausübte. Das große Interesse für das Thema läßt sich an den zahlreichen Abschriften des Traktates ablesen, die während des 15. Jahrhunderts entstanden.³⁹⁵ Merkwürdigerweise blieb Nicolaus' Werk dann trotz des Aufkommens der Buchdruckerkunst ungedruckt,

³⁹² De probatione, Abschnitt 10, S. 183.

³⁹³ Es ist aber durchaus möglich, daß in Archiven und Bibliotheken noch weitgehend unbekannte Manuskripte mit Abhandlungen zum Traumproblem ruhen, welche die für das 13. und 14. Jahrhundert beobachtete Lücke zu schließen vermöchten.

³⁹⁴ Vgl. dazu A. FRANZ, Der Magister Nicolaus Magni de Jawor: Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte des 14. und 15. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1898, S. 161.

³⁹⁵ FRANZ führt in einem Anhang zu seiner Studie (Anhang 7, S. 255) nicht weniger

und auch heute sucht man vergebens nach einer Edition, so daß auf die Handschriften zurückgegriffen werden muß.³⁹⁶

Im Abschnitt über Träume heißt es einleitend ziemlich schroff, daß die Wahrsagerei aus Träumen abergläubisch und deshalb unerlaubt sei. Anschließend beklagt Jawor die falschen Vorstellungen, welche bezüglich dieses Bereiches herrschten und die notwendigerweise in die Irre führen müßten. Auch dem deutschen Magister ist es ein wichtiges Anliegen klarzustellen, daß der Traum nicht als Ursache für zukünftige Ereignisse betrachtet werden dürfe. Mit dem Hinweis auf die sehr häufig angewandte Deutung nach dem Gegenteil³⁹⁷ versucht der Gelehrte offensichtlich, die Absurdität der Übertragung des Ursache-Wirkungs-Prinzips auf Träume aufzuzeigen. Wer hingegen Träume deutet aus Kenntnis ihrer Entstehungsgründe und die Träume nicht als kausale oder übernatürliche Faktoren betrachtet, betreibt auch keine Wahrsagerei. In diesem erlaubten Bereich der Auslegung hatten sich nach der Meinung Jawors auch die alttestamentlichen Propheten Daniel und Joseph bewegt.

Danach folgt eine Erläuterung der Entstehung der Träume, die gemäß Prediger 5, 2 und 6 sowie Ecclesiasticus 34, 1–6 zunächst als nichtige Produkte der Phantasie bzw. als Wunschbilder verstanden werden, denen man kein Vertrauen schenken soll. In diesem Sinne zitiert Jawor auch den bekannten Vers aus den "Disticha Catonis", wo es heißt: "Kümmere dich nicht um Träume!"³⁹⁸ In ähnlich abwertender Weise schreibt ein gewisser Johannes Cluniacus, also wohl ein Mönch aus Cluny, daß der blinde Traumglaube zu tadeln sei, denn wer auf alles hereinfalle, könne kaum ein Weiser genannt werden. Dann aber stellt Jawor unter Berufung auf Aristoteles und Albertus Magnus die medizinische Traumdiagnose auf

als 58 Manuskripte auf, und L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, Bd. 4, S. 281, Anm. 38, ergänzt diese Liste um vier weitere Handschriften.

³⁹⁶ Die früheste sicher datierbare Handschrift (1416) befindet sich in München: Cod. lat. mon. 27417 fol., f. 115–190. Ich benutze einen Mikrofilm des MS A. v. 19 der Universitätsbibliothek Basel, welches von FRANZ, S. 263 gemäß Incipit ins Jahr 1415 datiert wird und somit jedenfalls zu den frühesten Abschriften überhaupt gehört.

³⁹⁷ Als Beispiel kann dazu aus dem in Kapitel 3.6 noch näher vorzustellenden "Somniale Danielis" etwa die Deutung, daß ein so freudiges Ereignis wie eine Hochzeit als Traummotiv immer Unglück bringe, zitiert werden. Texte dazu in St. FISCHER, *The Complete Medieval Dreambook, a multilingual, alphabetical Somnia Danielis collation*, Frankfurt/Main 1982, S. 157.

³⁹⁸ Siehe oben, Kapitel 3.2 der vorliegenden Arbeit.

Grund der Säftelehre vor. Denselben Autoren verdankt der Gelehrte offensichtlich die Theorie über die Einwirkung von Himmelskörpern auf die Phantasie des Schlafers, und er anerkennt ausdrücklich wie vor ihm schon Passavanti, daß auf dieser Basis Zukunftsprognosen möglich sind. Jawor führt ferner die guten und bösen Geistwesen als mögliche Traumsender an und versäumt nicht, den auf Zukunftswissen ausgerichteten Pakt mit den Dämonen als unerlaubt zu brandmarken, was er auch mit geschichtlichen Beispielen illustriert. Seine Ausführungen schließt Jawor mit der Stimme von Ecclesiasticus 34,7, welche den Menschen ermahnt, nicht mehr von den Träumen zu erwarten als diese geben können und sich durch sie nicht in die Irre führen zu lassen. Damit glaubt Jawor dem Leser klar gemacht zu haben, welche Träume verboten sind und welche nicht, wobei sich das Verbot natürlich nicht auf das willentlich kaum beeinflufßbare Traumphänomen, sondern auf dessen Deutung bezieht.

Hauptsächlich aus Jawors Traktat schöpfte der flämische Kartäusermönch Dionysius von Rijckel (gest. 1471) im entsprechenden Kapitel seiner mit "Contra vitia superstitionum" betitelten Schrift. Rijkel hat ein in der gedruckten Gesamtausgabe über vierzig Bände umfassendes Werk hinterlassen, was den weitgehend kompilatorischen Charakter des uns hier interessierenden Traktates etwas verständlicher macht.³⁹⁹ Diese Abhandlung entstand im Umfeld einer Reise durch die niederrheinischen Gebiete während der Jahre 1451–52, als Dionysius den Kardinal Nikolaus Cusanus begleiten durfte. Den vermutlich auf einer Station dieser Reise studierten Traktat Jawors hat Dionysius unter Benutzung derselben Bibelzitate teilweise wörtlich abgeschrieben.⁴⁰⁰ Abgesehen von einigen Umstellungen und Auslassungen ergänzte der Kartäuser seine Vorlage dahingehend, daß wegen der Einflußnahme des bösen Feindes Mäßigkeit im Umgang mit Träumen angebracht sei. Phantasten und andere unbedachte Leute würden, da sie ihren Träumen zu viel Aufmerksamkeit schenkten, oft vom Teufel getäuscht. So empfiehlt Dionysius den Lesern Gott zu bitten, er möge sie vor zu vielen Träumen bewahren, denn diese seien nach Ecclesiasticus 34, 5–6 ja meistens wertlose

³⁹⁹ Diese Einschätzung nach L. THORNDIKE, *History of Science*, Bd. 4, S. 291.

⁴⁰⁰ *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastique*, Paris 1960, Bd. 14, Sp. 256 f. Vgl. die Liste der Jawor-Manuskripte bei FRANZ, S. 255 ff.; sie belegt Handschriftenbesitz auch für Mainz, Andechs, Buxheim, Lüttich und Trier, sowie Wilhering, was das Reisegebiet der beiden Geistlichen einigermaßen abdeckt.

Wunschbilder des eigenen Herzens. Zudem sollen sie sich bemühen, mit guten, d. h. erbaulichen Gedanken einzuschlafen, um nicht von Träumen beunruhigt zu werden.⁴⁰¹ Im Vergleich zu den eher nüchternen Analysen der bisher vorgestellten Autoren des 14. und frühen 15. Jahrhunderts scheint bei dem Kartäusermönch die Furcht vor dämonischen Einflüssen überhand zu nehmen, obwohl er die Beschäftigung mit den Träumen nicht grundsätzlich verdammt.⁴⁰²

Das Traumphänomen wurde also von Rijckel als etwas Nichtiges und Wertloses, ja zuweilen sogar Schlechtes angesehen. Im Gegensatz dazu schätzte der Kartäuser Visionen offenbar hoch ein; er selber berief sich in einem Schreiben an zwei in Konflikt stehenden Adlige ausdrücklich auf eine persönliche Offenbarung im Wachzustand. 1459 hatte der mit seinem eigenen Sohn verfeindete Herzog Arnold von Geldern den Kartäuser Dionysius um Vermittlung gebeten. Dieser ermahnte in seinem Brief die zerstrittenen Parteien feierlich, Gottes Willen zu befolgen und ihre kriegerischen Auseinandersetzungen zu beenden:

„Und nun, durchlauchteste Herzöge, nehmet diese Rede unseres Gottes an euch, diese Ermahnung unserer Wenigkeit mit geneigtem und gütigem Sinne entgegen. (...) Schaut nicht darauf, durch wen, sondern von wem es euch übersandt wird! In vollem Wachen sind mir diese Dinge gezeigt und geoffenbart worden, als ich die Nacht im Gebete durchwachte und meinen Geist auf eure Angelegenheit richtete. Es mögen meine Worte nicht als eitel gelten, sondern angemessen der Wichtigkeit der Sache und der Notwendigkeit des Gemeinwohles.“⁴⁰³

Tatsächlich gelang es Dionysius, einen provisorischen Frieden zwischen den beiden Blutsverwandten zu erwirken, welcher in Form eines Vertra-

⁴⁰¹ Dionysius von Rijckel, *Contra vitia superstitionum*. Gesamtedition Montreuil und Tournai 1896 ff., Bd. 34, *Opera minora*. Articulus 12, S. 223 f.

⁴⁰² Man ist versucht, die bei Dionysius ähnlich wie bei gewissen Autoren des Früh- und Hochmittelalters spürbare Furcht bzw. Antipathie vor den damals häufig als Manifestationen des Bösen angesehenen Kräften der unbewußten Seelenteile als Verdrängungsprozeß zu erklären, der insbesondere bei nach Heiligkeit strebenden Individuen wie Dionysius zu beobachten wäre.

⁴⁰³ Zitiert nach W. OHL, *Deutsche Mystikerbriefe*, S. 576.

ges am 13. Oktober 1459 abgeschlossen wurde und dem Land wenigstens für einige Jahre Ruhe schenkte.⁴⁰⁴

Kardinal Nikolaus Cusanus (gest. 1484), den wir bereits anlässlich der Reise des Dionysius Rijckel erwähnt haben, hat sich eher zufällig zum Problem der magischen Praktiken geäußert. Seine Ansichten sind in einem zwischen 1430–1441 entstandenen Predigtentwurf unter dem Titel "Ibant magi" überliefert.⁴⁰⁵ Im ersten Teil dieser Auslegung des Weihnachtsevangeliums erwähnt Cusanus den Wartraum der drei Magier bezüglich der bösen Absichten des Herodes, ohne dazu irgendeinen Kommentar abzugeben.⁴⁰⁶ Im zweiten Teil warnt der Kirchenfürst dann allerdings in unmißverständlichen Worten vor allen Formen der Zukunftsvorhersage und zitiert auch die harte Strafandrohung von Deuteronomium 18,13.⁴⁰⁷ Die Dämonen verstünden, die Leute abergläubisch zu machen, indem sie hie und da die Wahrheit prophezeiten, woraus dann nur zu leicht eine ungesunde Abhängigkeit entstehe. Der Kardinal macht ferner die psychologisch einfühlsame Beobachtung, daß der Teufel den Willen des Menschen nicht sofort nach Belieben wandeln könne, sondern vielmehr die Methode der langsamen Beeinflussung anwende.⁴⁰⁸ Weil für Nikolaus die Zukunft ausschließlich in Gottes Vorsehung festgelegt ist, muß er jede Wahrsagerei strikte verurteilen. Dazu gehören neben der Geomantik, Hydromantik und Pyromantik auch Kräuter- oder Steinorakel sowie die Kunst der Astrologen, Physiognomen, Handleser und Traumdeuter.⁴⁰⁹ Die negative Einstufung der Traumdeutung wird unter Berufung auf Thomas von Aquin mit deren Verwandtschaft zur Totenbeschwörung begründet, wobei hier die Mitwirkung von Dämonen für die damaligen Theologen als Tatsache feststand.⁴¹⁰

* * *

Die mißtrauische Haltung eines Rijckels gegenüber dem Traumphänomen

⁴⁰⁴ OHL, S. 820 f., Anm.1.

⁴⁰⁵ Nikolaus Cusanus, *Opera omnia*. Ed. R. HAUBST, Hamburg 1970, Sermo II, S. 20–40.

⁴⁰⁶ Sermo II, S. 28.

⁴⁰⁷ Sermo II, S. 29.

⁴⁰⁸ Sermo II, S. 31.

⁴⁰⁹ Sermo II, S. 32.

⁴¹⁰ Sermo II, S. 21.

und die prinzipielle Verurteilung aller Deutungsansätze als verbotene Wahrsagerei bei Nikolaus Cusanus dürfen aber meines Erachtens in ihrer konkreten Wirkung nicht überschätzt werden. Man hat in solchen Texten wohl Abwehrversuche gegen zunehmend irrationale Tendenzen im 14. und 15. Jahrhundert und ganz speziell gegen ausartende Formen des Traumglaubens zu sehen. Es gelang jedoch den gegen Superstitionen aller Art kämpfenden Theologen keineswegs, die Vorstellung auszurotten, daß nächtliche Gesichte möglicherweise Botschaften übernatürlicher Mächte seien und sich manchmal auf die Zukunft des Träumers ausdeuten ließen. So scheute sich der Humanist Aeneas Sylvius Piccolomini, der spätere Papst Pius II., keineswegs, in seiner Geschichte des Kaisers Friedrich III. über ein Traumgespräch dieses Herrschers mit Papst Nikolaus V. (1447–55) zu berichten.⁴¹¹ Der Kaiser erzählte nämlich anlässlich seines Zusammentreffens mit dem obersten Kirchenführer im Jahre 1453 – vielleicht im Sinne einer politischen Höflichkeitsfloskel⁴¹² – einen Traum, in welchem er sich von Nikolaus, damals noch Bischof von Bologna, gekrönt gesehen habe. Er, Friedrich, habe dieses Gesicht erst verstanden und auf seinen Aufstieg zum Kaiser gedeutet, als Nikolaus zum neuen Papst gewählt worden war. Der Heilige Vater bezichtigte Friedrich nun keineswegs des Aberglaubens, sondern wies auf ähnliche bereits aus der Antike überlieferten Wahrträume hin. Zusätzlich erzählte er dann eine vergleichbare Traumerfahrung aus seinem persönlichen Erleben. Papst Eugen IV. habe ihn, Nikolaus, in der Nacht vor dessen Tod (23. Februar 1447) feierlich zu seinem Nachfolger eingekleidet. Er habe seine Handlungsweise damit begründet, daß er selber jetzt eine Pilgerfahrt zum

⁴¹¹ Aeneas Sylvius Piccolomini, *Gesta Frederici III* – Die Geschichte Kaiser Friedrich III. von Th. ILGEN, Geschichtsschreiber der dt. Vorzeit. 88–89, Leipzig 1890, Bd. 2, S.86.

⁴¹² Für diese Interpretation spricht die Begegnung Karls IV., damals noch Markgraf von Mähren, mit Pierre Roger, Abt von Fécamp, 1340 in Avignon. Hier prophezeite der inzwischen zum Kardinal aufgestiegene Geistliche dem mit ihm seit langem befreundeten jungen Fürsten, Karl werde noch römischer König werden. Darauf erwiderte dieser, der Kardinal werde zuvor zum Papst gewählt werden, was 1342 ja tatsächlich eintraf. Vgl. dazu den Originaltext in: *Vita Caroli quarti*. Lat. dt. Ed. von E. HILLENBRAND, Die Autobiographie Karls IV., S. 84 ff. u. 172 ff. Ebenda (S. 11) auch das abschätzige Urteil des Aeneas über Karl als Kaiser, dessen Autobiographie er demnach wohl gekannt haben dürfte.

hl. Petrus unternehmen müsse, was einen deutlichen Hinweis auf sein Ableben darstellte.⁴¹³

Man mag nun in Aeneas Bericht einen Versuch sehen, durch eindrückliche, aber letztlich fingierte Wahrträume die Auserwähltheit dieser beiden Herrschergestalten zu betonen und so ihren Taten eine gewissermaßen göttliche Legitimation zu verschaffen. Selbst wenn es sich hier nur um einen literarischen Topos handeln sollte, rechnete der Chronist doch anscheinend damit, daß die Episode kein schlechtes Licht auf die beiden Protagonisten warf. Dies, obwohl Aeneas zu Anfang seines Berichts nicht verschwieg, daß skeptische Zeitgenossen Träume und ihre Deutung nach Daniel oder Makrobios ablehnten.⁴¹⁴ – Der Humanist und Theologe Philipp Melanchton hielt es beispielsweise immerhin für nötig, eine kurze Abhandlung über die Traumdeutung zu verfassen. Darin vertrat er unter Referierung einiger antiker Beispiele die traditionelle Haltung der Kirche, die in den nächtlichen Bildern vor allem ein Einfallstor für das Böse sah.⁴¹⁵ Das Interesse, welches die Humanisten dem Traum entgegenbrachten, wird ferner durch die Übersetzung des griechischen Traumtraktates des christlichen Neuplatonikers Synesios bezeugt. Sie stammt vom Florentiner Arzt und Priester Marsilio Ficino, der seine lateinische Textfassung 1484 dem König Matthias von Ungarn widmete. Ebenfalls zu erwähnen wäre in diesem Zusammenhang schließlich noch der „*Liber synesiorum somniorum*“ des Girolamo Cardano (gest. 1576), in dem er ebenfalls Synesios rezipierte und zusätzlich vieles aus dem Traumbuch des Artemidor von Daldia übernahm.⁴¹⁶ Konsequenterweise räumte dieser Humanist in seiner Autobiographie⁴¹⁷ auch seinen eigenen Träumen einen großen Stellenwert ein.

⁴¹³ Zur Traumdarstellung des Todes als Reise siehe unten, Kapitel 4.7.1 der vorliegenden Arbeit.

⁴¹⁴ Mit der Deutung nach Daniel ist offensichtlich das unter dem Namen des alttestamentlichen Propheten zirkulierende Traumbuch gemeint; siehe dazu ausführlicher weiter unten, Kapitel 3.6 dieser Arbeit, zu Makrobios Klassifikationsschema weiter oben, Kapitel 3.1 und 3.3.1.

⁴¹⁵ Melanchtons Traktat erscheint in einem Vorspann zu einem Druck des Traumbuchs von Artemidor, Leipzig 1753. Unveränderter Nachdruck Darmstadt 1973, S. 17–29.

⁴¹⁶ Zu Artemidor von Daldia, siehe ebenfalls Kapitel 3.6 der vorliegenden Arbeit.

⁴¹⁷ Girolamo Cardano, *De vita propria*. Dt. von H. HEFELE, Berlin 1912, repr. München 1963.

3.6. ZUR VERBREITUNG DER TRAUMBÜCHER IM MITTELALTER

Während die Stellungnahmen von Vertretern der mittelalterlichen Amtskirche von der historischen Forschung bisher eher wenig beachtet wurden und Untersuchungen nur für Einzelfälle vorliegen, haben die aus derselben Epoche überlieferten Anleitungen zur praktischen Traumdeutung schon seit Anfang dieses Jahrhunderts das Interesse der Philologen geweckt. Als eigentlicher Pionier muß hier M. FÖRSTER genannt werden. Er untersuchte altenglische Glossen zu einem lateinischen Traumbuch und konnte auch mehrere mittenglische Übersetzungen davon ausfindig machen und edieren.⁴¹⁸ Neuerdings haben sich nun weitere Spezialisten für Sprachen des Mittelalters dieser Textzeugnisse angenommen und sie teilweise in kritischen Ausgaben herausgegeben, wohingegen die Mediävisten deren Wert beispielsweise für die Mentalitätsgeschichte noch kaum erkannt haben.⁴¹⁹ Diese doch ziemlich eigentümliche Quellengattung soll nun anhand der bisherigen Forschungsergebnisse im Überblick vorgestellt und in ihrer historischen Bedeutung diskutiert werden.

Menschen, die um ihr persönliches Schicksal besorgt waren, vor schwierigen Entscheidungen standen oder auch einfach von Neugier getrieben wurden, standen im Mittelalter verschiedene Möglichkeiten offen, einen Blick in die Zukunft zu werfen. Es gab mehrere von der Kirche vor allem im Hinblick auf ihren heidnischen Ursprung verbotene magische

⁴¹⁸ M. FÖRSTER, Beiträge zur mittelalterlichen Volkskunde IV, 5: Das lateinisch-altenglische Pseudo-Danielsche Traumbuch in Tiberius A III, Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 125 (1910), S. 39–70; ders., Beiträge zur ma. Volkskunde III, 4, ebenda 121 (1908), S. 30–46; ders., Btrg. zur ma. Volksk. V, 6: Ein mittenglisches Vers-Traumbuch des 13. Jahrhunderts, u. 7: Ein mittelalterl. Prosa-Traumbuch des 14. Jahrhunderts, ebenda 127 (1911), S. 31–84.

⁴¹⁹ Im Bereich des Mittellateins A. ÖNNERFORS, Zur Überlieferungsgeschichte des sogenannten Somniale Danielis, Eranos 58 (1960), S. 142 ff. und L. MARTIN, Somniale Danielis: an Edition of a Medieval Latin Dream Interpretation Handbook (=Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters 10) Frankfurt/Main 1981. Für das Altfranzösische W. SUCHIER, Altfranzösische Traumbücher, Zeitschrift für franz. Sprache und Literatur 67 (1957), S. 129–160; für das Mittelhochdeutsche W. SCHMITT, Das Traumbuch des Hans Lobenzweig, AKG 48 (1966), S. 181–218, und St. FISCHER, Dreambooks and the Interpretation of Medieval Literary Dreams, AKG 65 (1983), S. 1–20. Ferner im Sinne einer praktischen Arbeitsbasis ders., The Complete Medieval Dreambook, A multilingual, alphabetical "Somnia Danielis" Collation, Frankfurt/Main 1982.

Praktiken wie die Divination aus den vier Elementen und das mit der Glaskugel heutiger Wahrsager verwandte Spiegelorakel sowie das ebenfalls anrühige Loswerfen, die sogenannten "Sortes Apostolorum".⁴²⁰

Im Mittelalter konnte man auch für die Deutung von als bedeutungsvoll angesehenen nächtlichen Erlebnisse auf bereits im Altertum entstandene Ideen und Anleitungen zurückgreifen. Die antike Lehre von den vier Körpersäften enthielt unter anderem die Beobachtung, daß viele Träume physisch bedingt sind. Die Mediziner zogen daraus Rückschlüsse auf die allgemeine Disposition und momentane Verfassung ihrer Patienten. Albertus Magnus widmete deshalb in seinem Aristoteles-Kommentar dem hohen diagnostischen und prognostischen Nutzen des Traumes ein eigenes Kapitel.⁴²¹ Belege für diese Verwendung des Traumes sind freilich, obwohl die Amtskirche nichts dagegen einzuwenden hatte und eine Selbstzensur der medizinischen Autoren daher nicht wahrscheinlich erscheint, eher selten.⁴²² Immerhin findet sich ein vereinzelt Zeugnis in einem im 12. Jahrhundert ins Lateinische übersetzten Werk des persischen Arztes Rasis (gest. 930). Die aus dem späten 15. und frühen 16. Jahrhundert datierende mittelhochdeutsche Fassung des den Traum betreffenden Abschnittes hat G. HOFFMEISTER vorgelegt.⁴²³ Ein fälschlicherweise Arnald von Villanova zugeschriebenes Traumbuch, das noch ausführlicher vorgestellt werden soll, enthält eindruckliche Beispiele für die Traumankündigungen verschiedener Erkrankungen und empfiehlt allen Ärzten, sich ernsthaft mit dieser nützlichen Diagnosemethode zu befassen.⁴²⁴ Schließlich bezeugt auch

⁴²⁰ Vgl. zu diesen Formen der Mantik HARMENING, *Superstitio*, S. 103 f. u. 191 ff. sowie Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Hg. von H. BÄCHTOLDT-STÄUBLI – E. HOFMANN-KRAYER, 1–9, Berlin 1927–42, Bd. 5, Losen: S. 1351 ff. (BOEHM); Bd. 9 Nachtrag, Spiegel: S. 547 ff. (BIELER).

⁴²¹ Albertus, *De somno et vigilia*, lib. III,2 cap. 1, S. 197 f. Zu seinem Werk siehe oben, Kapitel 3.4 dieser Arbeit.

⁴²² Nach P. DIEPGEN, *Traum und Traumdeutung als medizinisch-naturwissenschaftliches Problem im Mittelalter* (Berlin 1912, S. 38), übergehen die wichtigsten medizinischen Lehrwerke des Mittelalters die Traumdiagnose mit Schweigen.

⁴²³ G. HOFFMEISTER, *Rasis Traumlehre: Traumbücher des Spätmittelalters*, AKG 51 (1969), S. 137–159.

⁴²⁴ *De Prognosticatione sompniorum libellus* Gulielmus de Aragonia adscriptus, ed. R. A. PACK: ADHL 41 (1966), S. 237–297; S. 169. Eine ausführliche Besprechung folgt an anderer Stelle in diesem Kapitel.

der bereits genannte italienische Dominikaner Jacopo Passavanti, daß zu seiner Zeit, also Mitte des 14. Jahrhunderts, die Traumdiagnose in verschiedenen Ländern Europas praktiziert wurde.⁴²⁵

An den pseudowissenschaftlichen Ruf der Astrologie knüpften die sogenannten Traumlunare oder Mondtraumbücher an. Diese Deutungsmethode berücksichtigte die Zeit, zu welcher der Schläfer den Traum hatte und gab gemäß der entsprechenden Mondposition Auskunft darüber, ob und wann das Gesehene allenfalls in Erfüllung gehen würde.⁴²⁶ Derartige Verzeichnisse stehen wegen ihrem prognostischen Anspruch in einer engen Verwandtschaft mit den eigentlichen Traumbüchern, und beide wurden wohl häufig parallel, d. h. zusammen benutzt. Diese Vermutung bestätigt L. MARTIN, der in zahlreichen Codices neben dem von ihm neu herausgegebenen "Somniale Danielis" auch solche Lunarien gefunden hat.⁴²⁷ Überhaupt keinen Bezug auf den Inhalt des Traumgesichts nehmen die unter dem Titel "Somnile Josephi" zirkulierenden Traum-Losbücher. Deren Benutzer hatte nach einigen einleitenden Gebetsformeln den Psalter aufzuschlagen und den ersten ihm in die Augen fallenden oder mit Hilfe eines spitzen Werkzeuges angestochenen Buchstaben mit der alphabetisch geordneten Interpretationsliste des Losbuches zu vergleichen. Um zu einer passenden Traumdeutung zu gelangen, konnte man die benötigten Anfangsbuchstaben auch mittels Würfeln oder Kartenlegen ermitteln, was den im Grunde areligiösen und rein zufälligen Charakter des Verfahrens noch stärker hervortreten läßt.⁴²⁸

⁴²⁵ Jacopo Passavanti, *Trattato de' Sogni*, S. 244.

⁴²⁶ Andere Speziallunare wiederum behandelten beispielsweise den Einfluß des Mondes auf die Genesungschancen Kranker oder die zukünftige Berufstätigkeit von Neugeborenen. Vgl. dazu etwa Ch. WEISSER, *Studien zum mittelalterlichen Krankheitslunar: Ein Beitrag zur Geschichte laienastrologischer Fachprosa* (=Würzburger medizinhistorische Forschungen 21), Diss. med. Würzburg, Pattensen 1982, S. 13 ff.

⁴²⁷ L. MARTIN, S. 13 ff.; zusätzlich war das *Somniale Danielis* auch noch mit Listen über günstige und ungünstige Tage ("Dies aegyptici"), mit dem nachstehend erläuterten Ps.-Josephischen Losbuch und den Ps.-Edras, einer Reihe von auf die Tage des Jahres bezogenen Weissagungen, vergesellschaftet.

⁴²⁸ Zur Wertung der verschiedenen Formen des Losens bei den mittelalterlichen Theologen HARMENING, *Superstitio*, S. 191 ff. Vgl. auch das abfällige Urteil der Tiefenpsychologin J. JACOBI, *Traumbücher* (Ciba-Ztsch. 9,99 (1945), S. 3567–80; 3571), die diese Art Orakel als billige Ware bezeichnet und deren Schöpfer der Ausbeutung von in seriöser Absicht geschriebenen Traumbüchern bezichtigt.

Versuche zur differenzierten Interpretation von Träumen sind bereits seit den Ägyptern bekannt. Jolanda JACOBI verweist diesbezüglich auf die erstaunlichen Aussagen auf einer altägyptischen Papyrusrolle aus der Zeit der 12. Dynastie (ca. 2000–1750 v. Chr.). Dieses nur als Fragment bekannte älteste Traumbuch bot bereits unterschiedliche Deutungen für dasselbe Traummotiv an, indem es die Existenz von zwei verschiedene Menschentypen voraussetzte.⁴²⁹ Die Griechen interessierten sich ebenfalls sehr für die Traumdeutung und traten das Erbe der Babylonier an, deren Wissen sie uns überlieferten. Eine ganze Reihe historischer oder mythologischer Personen soll sich mit der Trauminterpretation beschäftigt haben.⁴³⁰ Aristoteles unterzog als erster die überkommenen Vorstellungen einer kritischen Analyse, ohne dem Traum allerdings seinen mantischen Wert völlig abzusprechen.⁴³¹ Im 2. Jahrhundert nach Chr. unternahm dann wiederum ein Grieche, Artemidoros Daldianos, den Versuch, das damals bekannte Wissen über den Traum weiträumig zu sammeln und zu einer systematischen Darstellung zu verarbeiten, wobei er die Motive nach den sechs Grundbegriffen Natur, Gesetz, Sitte, Zeit, Kunst und Namen ordnete.⁴³²

Von Artemidoros Werk sind nicht nur die im Mittelalter zirkulierenden Traumbücher, sondern sogar die heute angebotenen Traumlexika und Deutungsratgeber direkt oder indirekt abhängig. Dies gilt auch für das "Somniale Danielis", welches im Mittelalter zweifellos das wichtigste und berühmteste Werk dieser Gattung war. Es handelt sich dabei um ein in Prosa verfaßtes, alphabetisch geordnetes Verzeichnis von Traummotiven mit den traditionellen Deutungen. In der Einleitung wird als Verfasser der alttestamentliche Prophet Daniel genannt, was offensichtlich die Autorität der dem Leser vorgelegten Interpretationen erhöhen sollte und es wird wie schon bei Artemidor darauf hingewiesen, daß jede Deutung auch die persönlichen Lebensumstände des Träumers berücksichtigen müsse. Das nachfolgende Beispiel bedarf kaum eines Kommentars; es

⁴²⁹ JACOBI, Traumbücher, S. 3573 f.

⁴³⁰ FISCHER, *The Complete Medieval Dreambook*, S. 6.

⁴³¹ Darauf verweist M. ÖNNERFORS, *Überlieferungsgeschichte*, S. 32. Für die diesbezüglichen Schriften des Aristoteles siehe oben, Kapitel 3.4.

⁴³² JACOBI, Traumbücher, S. 3547. Vgl. die psychologische Studie von C. BLUM, *Studies in the Dreambook of Artemidorus* (Phil. Diss. Uppsala 1936) sowie auch S. R. F. PRICE, *From Freud to Artemidor, Past and Present* 113 (1986), S. 3–37.

handelt vom erhofften Gewinn, der im Traumbild von einem einfachen Symbol, dem fruchttragenden Baum angekündigt wird:

“Arborem cum fructu viderit, lucrum exspectatum significat.”⁴³³

Auch heute unmittelbar verständlich sind etwa die Aussagen über im Traum erscheinende Raben:

“Corvos videre significat rixas habere.

Corvum audire cantare significat planctum.

Corvum super se videre volare significat periculum.

Corvum videre tollere de domo significat mortem vel perditione.”⁴³⁴

Wie FISCHER klar gezeigt hat, handelt es sich in der großen Mehrzahl der Sprüche um Traumtopoi aus der Antike, wozu noch einige speziell christliche Symbole und Deutungsspielarten kommen. Der psychologische Wert solcher festgefügtter Interpretationsmuster bleibt deshalb sehr fragwürdig, obwohl einige Sprüche von einführender Beobachtung zeugen mögen.

Über die Entstehungszeit dieser vor allem für die mittelalterliche Literaturgeschichte und für die Mentalitätsforschung hochinteressanten Quelle hat sich zuletzt A. ÖNNERFORS geäußert. Seiner Meinung nach datiert der in der Originalform nicht mehr erhaltene griechische Urtext frühestens aus dem 4. Jahrhundert n. Chr., und die Übertragung durch einen griechischstämmigen Gelehrten dürfte wohl nicht allzulange danach erfolgt sein. ÖNNERFORS weist diesbezüglich auf eine frühe lateinische Handschrift in einem medizinischen Sammelkodex in Uppsala hin.⁴³⁵ Eine zweite frühe Handschrift ist neuerdings von L. MARTIN entdeckt worden und datiert aus dem Beginn des 9. Jahrhunderts.⁴³⁶

⁴³³ FISCHER, *Complete Medieval Dreambook*, S. 148. Übersetzung: Einen Baum mit Früchten sehen bedeutet den erhofften Gewinn.

⁴³⁴ FISCHER, *Dreambook*, S. 120: Raben sehen bedeutet Streit haben./ Raben singen hören bedeutet Trauer./ Raben über sich fliegen sehen bedeutet Gefahr./ Raben von einem Haus wegziehen sehen bedeutet Tod oder Verlust. Übers. der Verfasserin.

⁴³⁵ ÖNNERFORS, S. 35 ff. Die Entstehungszeit des Kodex ist in der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts anzusetzen, die verwendete Sprache deutet aber auf eine Vorlage, die aus der Zeit von 500 bis 800 stammen muß.

⁴³⁶ L. MARTIN, S. 24 f. Es handelt sich um Ms. Harley 3017 des British Museum in London.

Das Mißtrauen, ja die teilweise schroffe Ablehnung, welche die karolingischen Theologen dem Traumglauben entgegensetzten, konnte also die Verbreitung und damit auch die Benutzung des "Somniale Danielis" nicht verhindern. Die im 10., 11. und 12. Jahrhundert angefertigten Abschriften in verschiedenen Teilen Europas zeugen von der anhaltenden Beliebtheit dieses Traumbuches. Dabei darf nicht vergessen werden, daß diejenigen, welche die Vorlagen entziffern, abschreiben und vorlesen konnten, ebenfalls aus kirchlichen Kreisen stammten, da die Schriftlichkeit während des Hochmittelalters praktisch auf den Klerus beschränkt war. Es war also keineswegs so, daß alle Vertreter der Kirche sich strikte an die theoretische Forderung, abergläubische Praktiken zu meiden, gehalten hätten.

Eine Aufgliederung der in der Textform und im Umfang erheblich voneinander abweichenden Handschriften nach drei Überlieferungsgruppen hat L. MARTIN anlässlich seiner Neuedition vorgelegt.⁴³⁷ Zu den von ihm zu diesem Zweck eingehend analysierten zweiunddreißig Manuskripten aus vorwiegend englischen und italienischen Archiven gesellen sich noch fünfzig weitere heute bekannte Handschriften hauptsächlich aus dem französisch-spanischen und aus dem deutschen Sprachraum und es ist anzunehmen, daß eine gezielte Suche gerade in diesen Gebieten noch mehrere Manuskripte oder wenigstens Textfragmente zu Tage bringen würde.⁴³⁸ Eine nach den Angaben von MARTIN und ÖNNERFORS, sowie GRUB⁴³⁹ erstellte tabellarische Übersicht (vgl. Tab. 1 und 2) der insgesamt zweiundachtzig Handschriften zeigt bei Berücksichtigung der normalen Verlustrate von mindestens neunzig Prozent, daß das Interesse für praktisch anwendbare Deutungsregeln im ganzen Hochmittelalter vorhanden war. Die Verbreitung erfaßte offenbar auch geographisch weitere Kreise, um dann im Spätmittelalter (14./15. Jahrhundert) ganz Europa zu überschwemmen. Parallel zu den lateinischen Abschriften ent-

⁴³⁷ MARTIN, S. 4 ff. u. 63 ff.

⁴³⁸ So erwähnt zum Beispiel L. DESLISLE, *Inventaire des Mss. de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1874, S. 372, einen Codex 557 aus dem Kloster Cluny, welcher in die Mitte des 12. Jahrhunderts datiert und am Anfang eine "Expositionem somniorum Nabuchodonosor" enthält.

⁴³⁹ Vgl. MARTIN, S. 13 ff u. 60 f., ÖNNERFORS, S. 38 f., sowie Jutta GRUB, *Das lat. Traumbuch im Codex Upsaliensis C 664 (=Lat. Sprache und Literatur des Mittelalters 19)* Diss. phil. Köln, Frankfurt/Main 1984, S. LII f.

Zelt	Italien	Franz. Sprachgebiet	England	Deutsches Sprachgebiet	Andere Gebiete
9. Jh.	Uppsala: Univb. Upsaliensis C 664	aus Fleury: Brit.Mus. Harley 3017			
10. Jh.	Vaticana: Pal.lat. 235	Paris: Bibl.Nat. Ms lat. 1845	Brit.Mus. Sloane 475	Wien Hofbibl. Ms 271 Wien Nat.bibl. Ms 2723 München St.Bibl. 14377	
11. Jh.	Vaticana: Ms Reg.Lat. 567 Vercelli: Bibl.Capit. Ms LXII		evt. auch 10. Jh.: Brit. Mus. Cotton Tiberius A.III Brit.Mus. Cotton Titus D.26	Wien Nat.bibl. Ms 1878	
12. Jh.			Cambridge: Pembroke College Ms 103	Wien Nat.bibl. Ms 14 303 Wien Nat.bibl. Ms 2245	
13. Jh.		Paris: Mazarine Ms 3559	evt. auch 12. Jh.: Cambridge Corp.Christi Ms 406 Oxford Bodleian Ms Digby 86 Cambridge Corp.Christi Ms 481 Bodleian Ms Selden Supra 74 Brit.Mus. Sloane 3281		Madrid: Bibl.nac. Ms 10063 Budapest: Nat.Mus. Ms 59

Tabelle 1: Verbreitung der lateinischen Handschriften und Fragmente des "Somniale Danielis" im 9.-13. Jahrhundert

Zeit	Italien	Frans. Sprachgebiet	England	Deutsches Sprachgebiet	Andere Gebiete
14. Jh.	Ambrosiana: Ms T.81 sup. Vaticana: Ms lat.0297		Brit.Mus. add. 15236 Cambridge Univ. Gg.1.1 Brit.Mus. Royal 12 C.xii Brit.Mus. Royal 8. E.x Brit.Mus. Royal 13 D.i engl. Privatbesitz B.S. Cron Cambr. Corp.Christi Ms 301 Oxford: Bodleian Digby 81 Bodleian Mss. 177, 581	München St.Bibl. Ms 5125 Erfurt Amploniana Ms Q.21 Erf. Amploniana Ms Q.186 Kassel Lb. Ms 2 ^o iurid.25 Kassel Lb. Ms 4 ^o iurid.37 Wien Nat.Bibl. Ms 5154 Wien 5239 (Ö.36) St. Gallen Stiftsb. Ms 1050	Budapest: Nat.Mus. Ms 405
15. Jh.	Florenz: Laurenziana Ashburn 1724 Florenz: Riccardiana Ms 859 Venedig: Marciana Ms VII.33	Paris Arsenal Ms 873 Paris Bibl.Nat. Ms lat. 7349 Vendôme Ms 245 Vaticana Reg. lat. 1420 Brüssel: Bibl. royale des Ducs de Bourgogne Ms 2367	Brit.Mus. Egerton 847 Cambr. Trinity Ms 0.1.57 Oxford All Souls MS 81 1. Vs. Bodleian Ms Lyell 35 London: Wellcome Hist. Ms.508	St. Gallen Stiftsb. Ms 304 Berlin Staatsb. Ms 70 Vaticana Pal.Lat. 1880 Bern Stadtb.: Bongarsiana Ms 556 Leipzig Univb. Ms 936 Zürich: St.arch. Ms C101/467 München St.Bibl. Mss Ö 7746, Ö 1892114, Ö 25005	Uppsala: Univb. Cod. B 48 Niederlande: Wellcome Hist. Ms 517 Salamanca: Bibl.Univ. Ms 2262
16. Jh.			Oxf. All Souls Ms 81 2. Vs. Cambr. Trinity Ms 0.8.21 Cambr. Univ. Ms li.VI.17 Brit.Mus. Sloane 3542	München: St.Bibl. Ms 20639	
un- datiert	Vaticana: Pal.lat. 1321	Paris: Mazarine Ms 3642		Berlin Dt.Staatsb.: Theol.quelle Ms 10 München St.Bibl. Ms 14377 München St.Bibl. Ms 15613 Wien Nat.bibl. Ms 5239	Prag: Archivum Capituli Metropolitani Ms 503

Tabelle 2: Verbreitung der lateinischen Handschriften und Fragmente
des "Somniale Danielis" im 14.-16. Jahrhundert

Zeit	Franz. Sprachgebiet	Engand	Dt. Sprachgebiet	andere Sprachen
11. Jh.		Brit.mus. cotton Tiberius A.III AE		
12. Jh.				
13. Jh.	Paris Bibl.nat. Ms 1553 AF			
13/14. Jh.	Bibl.nat. Ms 12786 AF			
14. Jh.	Brüssel Bibl.Roy. 10547-85 AF	Brit.Mus Harleian Ms 2253 ME Landsdowne Ms 388 ME		irisches Ms walisisches Ms
14/15. Jh.		Brit.Mus. Sloane 1609 ME		
15. Jh.	Paris St-Geneviève 2255 AF	Cambridge Trinity 0.9.37 Reg.12. E.XVI ME	Berlin Ms. germ.oct.101 MD	isländisches Ms: Kopenhagen AM. 764

Tabelle 3: Verbreitung der volkssprachlichen Handschriften des "Somniale Danielis"
(AE=Altenglisch, ME=Mittelenglisch, AF=Altfranzösisch, MD=Mittelhochdeutsch)

standen im 14. Jahrhundert in England und im 15. Jahrhundert in Frankreich, Deutschland sowie Island auch volkssprachliche Varianten, von denen mir vierzehn bekannt geworden sind (vgl. Tab. 3).⁴⁴⁰ Schließlich nahm sich am Ausgang des Mittelalters die aufblühende Buchdruckerkunst dieses beliebten Textes an und sorgte für eine Verbreitung des "Somniale Danielis" in noch größerem Umfang.⁴⁴¹

* * *

Neben dem "Somniale Danielis" gab es noch einige andere Bücher, welche man für die Traumdeutung konsultieren konnte. In Byzanz verfaßte Pascalis Romanus im Jahre 1165 den "Liber thesaurus occultus".⁴⁴² Der Autor war seinem Namen nach wahrscheinlich ein aus Italien stammender Kleriker; von ihm sind ferner noch drei andere Schriften überliefert worden.⁴⁴³ – Das byzantinische Traumbuch ist in drei Teile gegliedert, wobei das erste Kapitel im Sinne einer allgemeinen Einführung die Phänomene Schlaf und Traum sowie dessen Klassifikation nach Makrobios behandelt. Die beiden anderen Teile bilden dann das eigentliche Nachschlagewerk mit den geläufigen Traummotiven und deren Interpretationen. Der dritte Teil gedieh allerdings kaum über den Anfang hinaus und eine Ergänzung (III, 3–15) scheint später hinzugefügt worden zu sein.⁴⁴⁴ Dieses Material stammt aus der Übersetzung des in griechischer Sprache verfaßten Traumbuches des Achmet durch den Italiener Leo Tuscus, welche nach den Untersuchungen von A. DONDAINE nicht vor 1175/6

⁴⁴⁰ Diese Tabelle gemäß den Angaben von FISCHER, S. 13 ff. und ÖNNERFORS, S. 43 f.

⁴⁴¹ Eine annähernd vollständige Liste von sechszunddreißig Inkunabeln bot bereits Maurice HELIN, *Le Clef des Songes*, Paris 1925 (S. 91 ff.), während dann ÖNNERFORS (S. 47) 38 Frühdrucke in vier unterschiedliche Text-Rezensionen aufteilen konnte.

⁴⁴² Paris, Bibl. nat. lat. 16610, Beschreibung aller Manuskripte und Diskussion der Beziehungen durch die Editorin Simone COLLIN-ROSET, ADHL 38 (1963), S. 111–198; S. 118 ff. Die handschriftliche Überlieferung beruht auf insgesamt fünf Manuskripten aus dem 12. bis zum 14. Jahrhundert, von denen aber nur zwei den vollständigen Text enthalten. Collin stützt sich auf das Manuskript der Pariser Nationalbibliothek aus dem 13. Jahrhundert, welches ihrer Ansicht nach über zwei Zwischenabschriften vom verlorenen Original abhängig ist.

⁴⁴³ Vgl. dazu COLLIN-ROSET, S. 112 ff.; Textedition S. 141–198.

⁴⁴⁴ COLLIN-ROSET, S. 117 ff. 131 ff. 138 ff.

datiert.⁴⁴⁵ Paschalis Romanus hat seinen Stoff teilweise aus dem griechischen Original des Achmet geschöpft, welches im Westen erst durch die Übersetzung von Leo Tuscus bekannt wurde. Er hielt sich zwar eng an diese und andere heute verlorene Vorlagen, die aus dem orientalischen und mediterranen Raum gestammt haben dürften, bemühte sich jedoch, alle heidnischen Spuren zu eliminieren und hin und wieder eine eigene Bemerkung oder Deutung einzuflechten.⁴⁴⁶

Auch gegen Ende des Spätmittelalters fand der „*Liber thesaurus occultus*“ noch immer Beachtung, wie eine von Hans Lobenzweig um die Mitte des 15. Jahrhunderts angefertigte Fassung in deutscher Sprache beweist. Die Edition dieses Textes legte W. SCHMITT vor, allerdings ohne die Identität seiner lateinischen Vorlage mit dem Werk des Pascalis Romanus zu erkennen.⁴⁴⁷ – Lobenzweig hat Paschalis Romanus' Text als sein eigenes Werk ausgegeben; zudem kürzte er die Vorlage willkürlich und brachte sie in die lockere Form eines Dialogs, welcher in der mittelalterlichen Fachprosa ein recht häufig gebrauchtes Kunstmittel darstellte.⁴⁴⁸ Das Büchlein ist nur in zwei Manuskripten erhalten; SCHMITT vermutet, daß dieser karge Befund sich mit der im Spätmittelalter erneut strengeren Verurteilung aller mantischen Praktiken durch die Kirche erklären lasse.⁴⁴⁹ Ob allerdings nur schon der Besitz einer solchen Handschrift den Eigentümer in der Epoche der beginnenden Hexenverfolgungen ernsthaft gefährdete, kann mit dem Hinweis auf die gleichzeitig in großer Zahl existierenden Handschriften des „*Somniale Danielis*“ füglich bezweifelt werden.

⁴⁴⁵ A. DONDAINE, Hughes Ethérien et Léon Tuscan, ADHL 19 (1952), S. 67–134; 121 f. Diese Übersetzung wird aber von G. HOFFMEISTER, Rasis Traumlehre, AKG 51 (1969) S. 138, immer noch auf 1165 datiert, da er die französischen Forschungen offenbar nicht zur Kenntnis genommen hat.

⁴⁴⁶ COLLIN-ROSET, S. 130 ff.

⁴⁴⁷ W. SCHMITT, Das Traumbuch des Hans Lobenzweig, AKG 48 (1966), S. 181–218, Edition S. 201–215. Schmitt stützte sich offensichtlich ausschließlich auf ältere Literatur, denn der von ihm als anonym angeführte Traktat „*Expositio sompniorum*“ Paris, Nat. Bibl. 16610 wurde ja schon 1963 von COLLIN-ROSET als Grundlage ihrer Edition bekannt gemacht, wobei der Kodex nach ihrer Darstellung (S. 118) auch den Namen des Autors aufführt.

⁴⁴⁸ SCHMITT, S. 195.

⁴⁴⁹ Für die Manuskriptbeschreibung vgl. SCHMITT, S. 188 ff.; die These eines potentiellen Risikos bei Besitz von mantischen Schriften auf S. 191.

Das jüngste der hier vorzustellenden Traumbücher stammt aus dem spanischen Raum. Es wurde lange als Werk des berühmten katalanischen Arztes Arnald von Villanova angesehen und in den frühen Drucken seiner medizinischen Schriften unter dem Titel "Expositiones visionum que fiunt in somnis ad utilitatem medicorum non modicam" mitediert.⁴⁵⁰ Erst L. THORNDIKE und nach ihm wieder R. A. PACK haben erkannt, daß diese Zuordnung falsch sein muß.⁴⁵¹ Die Urheberschaft wird in einer Pariser Handschrift des Textes einem Wilhelm von Aragon zugeschrieben. Ein anderes Manuskript nennt Arnald als Verfasser und eine weitere Handschrift sucht das Traumbuch einem "frater Albertus", also wohl Albertus Magnus zu unterschieben, während in den restlichen vier Handschriften kein Autor aufgeführt wird.⁴⁵² – Über Wilhelms Person ist nur sehr wenig bekannt; er verfaßte höchstwahrscheinlich einen Kommentar zu "De consolatione philosophiae" des Boethius; in einem Colophon dazu wird er als Magister der Medizin bezeichnet.⁴⁵³ Eine von PACK vorgenommene Stil- und Inhaltsanalyse des Traumbuches und des 1335 abgeschlossenen Boethiuskommentares lassen den Schluß zu, es handle sich bei beiden Schriften wirklich um denselben Autor.⁴⁵⁴ Der Hinweis auf Wilhelms beruflichen Werdegang erklärt auch die häufige Verwendung von medizinischen Fachausdrücken im Traumbuch, die dann wohl dazu beitrugen, daß man so lange an eine Urheberschaft des Arnald von Villanova glaubte.

Einleitend bekennt sich Wilhelm zum platonischen Glauben an die geistige Natur der menschlichen Seele, die im Schlaf zur Erkenntnis höherer Wahrheiten gelangen könne. In theoretischen Ausführungen

⁴⁵⁰ Erstausgabe durch B. de Gabiano, *Opera Arnoldi de Villa Nova*, Lyon 1504, S. 380–383.

⁴⁵¹ L. THORNDIKE, *The History of Magic and Experimental Science*, Bd. 2, New York 1929, S. 301; R. A. PACK, *ADHL* 41 (1966), S. 238 f., wo er gegen die fehlerhafte Zuweisung an Arnald durch P. DIEPGEN Stellung nimmt.

⁴⁵² Nach R. A. PACK, S. 237 f. – Sechs der sieben Handschriften bewahren den Text vollständig, alle Mss. stammen aus dem 14. und 15. Jahrhundert und werden durch den Herausgeber auf S. 248 ff. ausführlich besprochen.

⁴⁵³ Vgl. dazu W. SCHUM, *Beschreibung des Verzeichnisses der Amplonianischen Handschriften Sammlung zu Erfurt*, Berlin 1937, S. 250 f. Ferner schreibt ihm L. THORNDIKE, S. 301, einen unter dem Namen "Magistri Gwillelmi de Arragonia" zirkulierenden Kommentar zu einem Pseudo-ptolemäischen "Centiloquium" zu.

⁴⁵⁴ PACK, S. 239 f.

stützt sich der Autor dann auf Aristoteles' Lehre von der Rolle der Gestirne, deren erleuchtender Einfluß letztlich von Gott stamme und deren Wirkung auf den Menschen Wilhelm in sieben verschiedene Stufen einteilt.⁴⁵⁵ Diese Wirkungen können, sofern sie nicht nur den Körper betreffen bzw. völlig unbewußt ablaufen, im Schlaf bei Wegfall der ablenkenden Sinneseindrücke wahrgenommen werden. Wenn es sich nicht gerade um klare Orakel oder direkte Zukunftsschau handelt, benötigen diese Wahrnehmungen als Träume einer Deutung.⁴⁵⁶ Die Symbole des Traumes sind nach Wilhelms Meinung meistens dem Reich der Natur entnommen, so daß z. B. ein wildes Tier einen schlimmen Feind darstellt. Dennoch empfiehlt der Verfasser, daß bei der Interpretation immer die sozialen Umstände des Träumers sowie der gute oder böse Ausgang der geträumten Szene zu beachten sei.⁴⁵⁷ Wilhelms Medizinstudium wurde bereits erwähnt. Deshalb verwundert es nicht weiter, daß er den Wert der Traumdeutung für die ärztliche Diagnose und Prognose an konkreten Beispielen erläutert, die teilweise aus seiner eigenen Berufspraxis stammten.⁴⁵⁸ Die Überlegungen zur Frage, wie rasch sich denn Träume zu verwirklichen pflegen, leitet über zur astrologischen Deutungsmethode, die wir bereits bei der Vorstellung der Traum lunare kennengelernt haben. Die weiteren Kapitel bilden dann den zweiten Teil, in dem Wilhelm die einzelnen Traum motive und ihre Deutungen gemäß der traditionellen Symbolik des Tierkreises bespricht.⁴⁵⁹

* * *

Der Gebrauch von Traumbüchern ist uns nicht nur durch die erhaltenen Handschriften solcher Texte bezeugt. Mehr oder weniger deutlich formulierte Hinweise finden sich auch in einigen der bisher vorgestellten Polemiken gegen diesen naiven Traumglauben. Die älteste in der Sekundärliteratur dazu zitierte Belegstelle stammt aus dem Werk des Liutprand von Cremona (gest. nach 971). Liutprands Bemerkung über die am byzantinischen Kaiserhof benutzten "Visiones Danielis" bezieht sich jedoch, wie schon HELBLING-GLOOR zu Recht festgestellt hat,

⁴⁵⁵ PACK ediert den Text auf S. 256–283, cap. I,1, und 5–7, S. 256 u. 258 f.

⁴⁵⁶ Cap. I,8, S. 264.

⁴⁵⁷ Cap. I,9, S. 264.

⁴⁵⁸ Cap. I,10, S. 269.

⁴⁵⁹ Cap. II,1–12, S. 271 ff.

nicht auf das "Somniale Danielis" sondern auf eine Sammlung von politischen Prophezeiungen.⁴⁶⁰ Die Benutzung von schriftlichen Listen im Sinne von Gedächtnisstützen darf man vielleicht schon bei jenen 'Somniatorum coniectores', also Traumdeutern, voraussetzen, deren semiprofessionelle Tätigkeit in der Karolingerzeit nur indirekt über dagegen gerichtete Verbote bezeugt ist. Für diese Hypothese spricht die vermutliche Entstehungszeit der lateinischen Übertragung aus dem griechischen Original zwischen 500 und 800 nach Chr.; dazu paßt auch die kritische Erwähnung von Traumdeutungen unter Berufung auf den Propheten Daniel in den Capitula des spanischen Bischofs Martin von Braga (gest. 579).⁴⁶¹ Zweifelsfrei beschrieben wird das Wirken eines Traumdeuters am Hofe des Erzbischofs Adalbert von Bremen sodann im 11. Jahrhundert; der Chronist Adam nennt sogar den Namen jenes Mannes, der als Wahrsager großen Einfluß auf den Bischof ausübte. Möglicherweise bezieht sich auch die in einem Brief Hildegards von Bingen an einen Mönch des Zisterzienserklosters Ebrach⁴⁶² formulierte Warnung vor Traumdeutungsversuchen auf die Verwendung eines Traumschlüssels. Die Abschrift der Traumbücher lag jedenfalls zu dieser Zeit in den Händen von Klerikern, so daß der Besitz eines solchen mantischen Nachschlagewerkes für das Kloster Ebrach, dem Wohnort des Adressaten, nicht von vornherein ausgeschlossen werden kann.

Ausdrücklich erwähnt wird das unter dem Namen Daniels zirkulierende Traumbuch dann wieder im 12. Jahrhundert und zwar bei Johannes von Salisbury, der sich ja sehr ernsthaft mit dem Problem der Trauminterpretation befaßte. Er räumt ein, daß bei Berücksichtigung der Mehrdeutigkeit der Symbole durchaus sinnvolle Traumdeutungen denkbar seien und spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer Kunst. Wer aber leichtgläubig Träumen vertraut, weicht nicht nur vom rechten Glauben, sondern auch vom Pfad der Vernunft ab. Die von dem Gelehrten herausgearbeitete grundsätzliche Mehrdeutigkeit der Symbole

⁴⁶⁰ Die These stammt von THORNDIKE, A History of Science, Bd. 2, London 1923, S. 293, HOFFMEISTER, S. 145 übernimmt sie unesehen, dagegen äußern sich B. HELBLING-GLOOR, Polikratus, S. 88 u. Anm. 330 und zuletzt ÖNNERFORS, S. 35 f.

⁴⁶¹ Identifizierung des im Decretum Gratiani überlieferten Passus nach HARME-
NING, Superstitio, S. 107 und 109.

⁴⁶² Siehe oben, Kapitel 3.3.2 dieser Arbeit.

kann seiner Meinung nach gar nicht genug betont werden, weil der auf eine Deutung erpichte Mensch nur allzu leicht eine Interpretation bevorzugt und eine andere ebenso sinnvolle unbemerkt fallenläßt. Die Mehrdeutigkeit läßt sich nach Johannes' Ansicht schließlich auch als Argument gegen den Gebrauch von Traumbüchern verwenden:

„Daraus erhellt sich, daß das Traumbuch, das den Namen Daniels trägt, kraft der Autorität und der Wahrheit abgetan ist, da es die einzelnen Dinge, wie vorher gesagt wurde, auf einzelne Bedeutungen einengt; davon braucht wohl nicht ausführlicher gesprochen zu werden, weil die ganze Überlieferung dieser Art untauglich ist und das undeutliche Deutungsbuch in unverschämter Weise durch die Hände der Neugierigen geht.“⁴⁶³

Wahre Traumdeutung kann nach Johannes' Auffassung im Grunde genommen nur aus einer göttlichen Eingebung heraus entstehen. In dieser Weise hatte der von dem Traumbuch fälschlicherweise als Autor in Anspruch genommene Prophet Daniel vor König Nebukadnezar dessen Traum zunächst richtig erraten und dann gedeutet. Auch Joseph, dem Sohne Jakobs, wurde die Gabe der Traumdeutung von Gott als besondere Gnade verliehen, um ihm den Aufstieg in die höchste Staatsstelle Ägyptens zu ermöglichen.⁴⁶⁴ Obwohl Johannes eine göttliche Erleuchtung in diesem Sinne auch für seine Gegenwart nicht prinzipiell ausschließen möchte, stellt er mit seiner Aufforderung, es diesen Propheten gleichzutun, alle selbsternannten Traumdeuter bloß.⁴⁶⁵ Einen weiteren Beweis für die Verwerflichkeit der üblichen Traumdeutung sieht der Gelehrte in der Tatsache, daß sie meistens gewerbsmäßig betrieben wurde. Die Habsucht als Motiv einer solchen Tätigkeit erlaubt es ihm, die 'Coniectores somniorum', wie er die Berufsdeuter nennt, in die Liste der von jedem Christen zu verabscheuenden Wahrsager und Magier aufzunehmen.⁴⁶⁶ Für den träumenden Menschen selber gelten die durch

⁴⁶³ Lib. II, cap. 17, S. 97 f.: *Unde patet conectorium, qui nomine Danielis inscribitur, auctoritatis et veritatis robore destitutum, cum res singulas singulis significationibus arcet; de quibus non videtur latius ezequendum, cum tota huiusmodi sit inepta traditio, et vagus coniectorum liber per curiosorum manus impudenter discurrat.* Übers. nach B. HELBLING-GLOOR, S. 88.

⁴⁶⁴ Lib. II, cap. 17, S. 97 ff.

⁴⁶⁵ Lib. II, cap. 17, S. 97.

⁴⁶⁶ Lib. I, cap. 12, S. 52.; lib. II, cap. 27, S. 151 f.; Bd. 2, S. 49.

die christliche Religion gegebenen Werte. Wenn Bilder diesen widersprechen, stammen sie ohne Zweifel aus dem sinnlichen Begehren oder von bösen Geistern, die auf diese Weise den Menschen bedrängen.⁴⁶⁷ Neben der weise anmutenden Warnung vor unflexiblen Deutungsmustern operiert Johannes als Priester natürlich auch mit moralischen Kategorien. Zusammen mit der scharf verurteilten Käuflichkeit von Wahrsagern weist er auch die unziemliche Neugier ihrer Kunden bezüglich der Zukunft zurück. Schließlich gibt er dem Einzelnen zur Beurteilung irgendwelcher beunruhigender Träume mit der christlichen Religion einen allgemein gültigen Maßstab in die Hand.

Ebenfalls noch im 12. Jahrhundert wurde das Traumdeutungsverbot durch den Bologneser Juristen Gratian ins Dekret übernommen. Neben der Beachtung von nach alter ägyptischer Tradition günstigen und ungünstigen Tagen, der Vogelschau zu Wahrsagezwecken und dem Loswerfen wird im *Decretum Gratiani* auch der Gebrauch von Traumbüchern verdammt. Die Rede ist dabei:

“(…) von jenen, welche Traumbücher beachten, welche fälschlicherweise den Namen Daniels tragen.”⁴⁶⁸

Diese Bestimmung geht allerdings nicht wie Gratian annahm, auf den Kirchenvater Augustinus zurück, sondern auf die im 6. Jahrhundert entstandenen “*Capitula*” des Bischofs Martin von Braga. Der klare Einbezug derartiger Traumdeutungsmethoden in die Liste der abergläubischen Verhaltensweisen durch Gratian und die spätmittelalterlichen Theologen führte dazu, daß die Traumschlüssel zusammen mit anderen mantischen Schriften im 16. Jahrhundert auf den Index der den katholischen Gläubigen offiziell verbotenen Bücher gelangten.⁴⁶⁹

Auch Albertus Magnus erwähnt in seinem Traktat über Schlaf und Traum Methoden zur Traumdeutung. Seine Äußerungen sind wohl auf die astrologisch abgestützte Interpretation mittels sogenannter Traum-lunare zu beziehen. Getreu seiner grundsätzlichen Bejahung der Möglichkeit von astrologischen Prognosen enthält sich der große Scholastiker hier nicht nur jeder Kritik, sondern hält eine kunstvolle Deutung der

⁴⁶⁷ Lib. II, cap. 17, S. 97.

⁴⁶⁸ *Decretum Gratiani*, pars II, causa 26, quaest. 7, can. 16. Ed. E. FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici*, Leipzig 1879, repr. Graz 1955, S. 1045: *Sive qui attendunt somnialia scripta, et falso in Danielis nomine intitulata.*

⁴⁶⁹ M. HELIN, *Le Clef*, S. 32.

Analogien sogar für etwas Lobenswertes, wenn dabei die seelische und körperliche Verfassung des Träumers gebührend berücksichtigt wird.⁴⁷⁰

Eine interessante Polemik findet man dann ein knappes Jahrhundert später bei dem italienischen Dominikaner Jacopo Passavanti. Neben den bereits im Kapitel über die spätmittelalterliche Traumdiskussion vorgestellten theologisch begründeten Überlegungen finden sich bei diesem Autor aber auch Argumente aus dem Bereich der persönlichen Erfahrung, die er gegen die naive Traumgläubigkeit ins Feld führt. So ersucht er seine Leser beispielsweise darauf zu achten, wie selten scheinbar auf die Zukunft deutende Traumaussagen sich tatsächlich verwirklichen. Ihre Seltenheit erlaubt dem Autor, sie als reine Koinzidenzen, also als zufällige Übereinstimmungen ohne echten, d. h. ursächlichen Zusammenhang zu erklären. Außerdem habe er selbst als Kind öfters sogenannte Todesträume gehabt und sei nun, während er dies schreibe, bereits über fünfzig Jahre alt.⁴⁷¹ Aus dieser und ähnlichen Erfahrungen erweist sich für Passavanti die Falschheit der Trauminterpretation nach starren Deutungsmustern hinlänglich. Trotzdem rechnet er noch mit Widerspruch aus dem Kreis professioneller Traumdeuter. Diese würden, auf solche Weise in die Enge getrieben, wahrscheinlich behaupten, daß sich manche Träume erst nach einem größeren Zeitintervall verwirklichen würden und zwar gemäß der Stunde des nächtlichen Erlebens. Zwar ist dem Verfasser die astrologische Theorie zur Begründung dieser Vorstellung offensichtlich geläufig, doch macht er seine Leser nüchtern darauf aufmerksam, daß es völlig unsinnig sei, beispielsweise zwanzig Jahre auf die Verwirklichung eines Traumes zu warten.⁴⁷² – Nach Passavantis Beobachtung gibt es freilich Leute, die eine Veranlagung zu wahren Träumen haben; diese Begabung wäre jedoch abhängig von der Konstitution, der Affektlage und vom Beruf. Daneben kennt er auch Menschen, die nie träumen, sowie solche, die immer nur zu bestimmten Zeiten träumen. Diese Beobachtung von individuellen Unterschieden beweist nach seiner Meinung ebenso wie die Existenz von gutem und schlechtem Erinnerungsvermögen bei verschiedenen Träumern wiederum klar, daß die An-

⁴⁷⁰ Für das wörtliche Zitat siehe oben, Kapitel 3.4 der vorliegenden Arbeit.

⁴⁷¹ Jacopo Passavanti, *Trattato de' Sogni*, S. 276.

⁴⁷² Ebenda, S. 280.

wendung von starren Deutungsregeln notwendigerweise in die Irre führen muß.⁴⁷³

Ein letzter indirekter Hinweis auf die Verwendung von Traumbüchern stammt schließlich von Aeneas Sylvius, der seine Erzählung vom Traumbericht des Kaisers Friedrich III. mit der vielsagenden Bemerkung einleitete, es gäbe freilich auch Leute, die den Gebrauch von Deutungsschemata nach der Art Daniels und Makrobius' ablehnten.⁴⁷⁴

⁴⁷³ Ebenda, S. 278 f.

⁴⁷⁴ Aeneas Sylvius Piccolomini, Die Geschichte Kaiser Friedrichs III. Übers. v. Th. ILGEN, Geschichtsschreiber der dt. Vorzeit 88–89, Bd. 2, S. 86. Siehe auch oben, Kapitel 3.5 der vorliegenden Arbeit.

4. DER TRAUM ALS PERSÖNLICHES ERLEBNIS

4.1. VORBEMERKUNGEN ZUR TYPOLOGIE UND DEUTUNG

Raoul MANSELLI hat in einem Aufsatz zum Traum in der mittelalterlichen Tradition⁴⁷⁵ grundsätzlich klargestellt, daß uns aus dieser Epoche nur ein Bruchteil der jeweils am Morgen noch erinnerten Träume überliefert worden ist. Das erscheint auf den ersten Blick selbstverständlich, wirft aber die Frage nach den Auswahlkriterien bzw. der Mentalität desjenigen auf, der bestimmte Traumerlebnisse als besonders bedeutungsvoll betrachtete und deshalb durch die Niederschrift vor dem Vergessen zu retten versuchte. Im Gegensatz zur Antike unterschied man im Mittelalter ja nicht nur zwischen wahren und falschen Träumen, sondern auch nach deren Ursprung. Es gab theoretisch immer die Möglichkeit, daß ein Traumbild von Gott stammte, und dessen Botschaft bezog sich dann meistens in irgendeiner Weise auf die Zukunft.

MANSELLI hat es unternommen, eine dreiteilige Typologie solcher vorausschauenden Träume herauszuarbeiten.⁴⁷⁶ In diese Kategorie lassen sich zunächst die Aufforderungs- und Ankündigungsträume einordnen, welche in der vorliegenden Untersuchung in ihren verschiedenen Formen dargestellt werden sollen. In ähnlicher Weise müssen natürlich auch die ermahnenden und oft mit direkten Drohungen verbundenen Träume auf die nahe Zukunft bezogen werden. Als dritte Untergruppe nennt Manselli schließlich noch das Motiv der traumimmanenten Erklärung, welches bereits in den spätantiken Deutungsschemata⁴⁷⁷ auftauchte und den wahren Sinn von sonst unverständlichen oder im ersten Versuch falsch gedeuteten Träumen offenbaren soll. Diese hauptsächlich anhand von hagiographischen Quellentexten entwickelte Typologie charakterisiert präzise die im Mittelalter dem Traum üblicherweise entgegengebrachte Einstellung und Erwartung. Sie vermag aber die Fülle und

⁴⁷⁵ R. MANSELLI, *Il sogno come premonizione, consiglio e predizione nella tradizione medievale*, in: T. GREGORY (Hg.), *I sogni nel Medioevo*, S. 219–244; S. 222 mit Anm. 4.

⁴⁷⁶ Ebenda, S. 223 ff.

⁴⁷⁷ Vgl. dazu Kapitel 3.1 und 3.2.1 der vorliegenden Arbeit.

Vielfalt der erhaltenen Traumberichte nicht annähernd wiederzugeben, so daß es gerechtfertigt erscheint, dieses Material auch unter anderen, mehr thematisch ausgerichteten Aspekten zu untersuchen.

Ein besonders schwieriges Problem stellt sich bei der Interpretation der Träume. Aus der vorgestellten Typologie geht bereits hervor, daß die Menschen im Mittelalter ihre Träume zu deuten versuchten, indem sie überlegten, wer ihnen den Traum gesandt haben mochte und was das Geschaute dann für die Zukunft bedeuten könnte. Auch in den Traumbüchern ging es um die Frage, wie sich ein bestimmtes Traummotiv im Leben des Träumers verwirklichen würde. Deshalb erscheint es eigentlich naheliegend, die erfaßten Traumbilder bzw. die gegebenen Deutungen wenigstens mit dem besonders weit verbreiteten "Somniale Danielis" zu vergleichen. Anhand der berühmten Autobiographie des Abtes Wibert von Nogent hat Jean-Claude SCHMITT jedoch gezeigt, daß die authentischen Traumberichte auf intuitive Weise unter Einbeziehung der konkreten Lebenssituation des Betroffenen gedeutet wurden und dies ohne erkennbaren Beizug von irgendwelchen Traumschlüsseln.⁴⁷⁸ Was der französische Mediävist exemplarisch an einem größeren Quellentext für den Umgang mit Träumen festgestellt hat, gilt nach meinen eigenen Untersuchungen fast durchgehend; deshalb soll in den folgenden Ausführungen das "Somniale Danielis" nur ausnahmsweise zur Interpretation benutzt werden.⁴⁷⁹ Die große Diskrepanz zwischen der Beliebtheit der in zahlreichen Manuskripten überlieferten Traumbücher und dem Schweigen über die Benutzung derartiger Texte im Einzelfall bei der anschließend an die Traumerzählung erfolgten Deutung bleibt also als ungelöstes Forschungsproblem bestehen.

In der folgenden Untersuchung werde ich bewußt weitgehend darauf verzichten, Träume aus dem Mittelalter mit tiefenpsychologischen Deutungsmustern zu bearbeiten, sie also im Sinne von S. FREUD auf ver-

⁴⁷⁸ J. C. SCHMITT, *Rêver au XII siècle*, in: T. GREGORY (Hg.) *I sogni nel Medioevo*, S. 291–316; 309 f.

⁴⁷⁹ Siehe dazu unten, Kapitel 4.7 der vorliegenden Arbeit, wo die Symbolik behandelt wird. – Bei den fiktiven Träumen in literarischen Werken haben wir es mit einer anderen Ausgangslage zu tun. Der Dichter ist um der Verständlichkeit willen eher auf die standardisierte Bedeutung von Symbolen angewiesen und mag daher Träume öfters nach dem Muster der gängigen Nachschlagewerke konstruiert haben. Ein erster Versuch, solche Beziehungen nachzuweisen, stammt von St. FISCHER, *Dreambooks and the Interpretation of Medieval Literary Dreams*, AKG 65 (1983), S. 1–20.

borgene Triebwünsche abzusuchen oder sie gemäß der Psychologie von C. G. JUNG als bildliche Darstellung von seelisch-geistigen Prozessen zu interpretieren und ihnen damit einen archetypischen Charakter zuzusprechen.⁴⁸⁰ Ausgehend von der moderneren These, wonach der Traumprozeß mit der Speicherung und Integration von neuen Informationen zu tun haben könnte, daß also frische Eindrücke jeweils nachts mit älteren Erfahrungen und erinnertem Wissensgut verglichen würden⁴⁸¹, werde ich die Traumberichte aus dem Mittelalter zunächst einfach als Spiegel des damaligen psychischen Lebens auffassen. Diese allgemeine Definition ist zwar keineswegs die einzig mögliche These, hat aber doch den Vorteil, daß sie bekannte Traumotive wie Wünsche, Sorgen und Konflikte nicht ausschließt, sondern erlaubt, diese als Reaktionen auf konkrete Erlebnisse und Empfindungen während des Tages zu betrachten und damit als Hinweise auf schwelende Probleme ernstzunehmen.

4.2. GESUNDHEIT UND KRANKHEIT IM SPIEGEL DES TRAUMS

Seit dem 19. Jahrhundert versuchten verschiedene Forscher durch Reize, die von außen an den Schläfer herangeführt wurden, Träume zu erzeugen.⁴⁸² Auch in modernen Schlaflaboratorien haben solche Experimente stattgefunden. Dabei hat man bei Lärm im Zimmer, beim Besprühen des Schlafers mit Wasser, beim Bestreichen mit Wattebäuschen oder beim Bewegen von einzelnen Gliedmaßen durch Drittpersonen hie und da entsprechende Traumbilder beobachten können. Solche Außenreize oder bestimmte aus dem Körper selber stammende Empfindungen werden jedoch in völlig unvorhersagbarer Weise in eine bereits ablaufende Handlung eingebaut, so daß man heute von einer Traumbeeinflussung, jedoch nicht mehr von einer Traumerzeugung durch Reize spricht.⁴⁸³

Auch die antiken Kirchenväter und mit ihnen die theologisch gebildeteren Geistlichen des Mittelalters wußten bereits von der körperlichen

⁴⁸⁰ C. G. JUNG hat beispielsweise für den sexuellen Akt im Traum eine Deutung als Vereinigung von gegensätzlichen Prinzipien wie Mann und Frau sie darstellen, vorgeschlagen und auch an die Befruchtung der Materie durch den Geist gedacht. Vgl. dazu: *Über die Energetik der Seele*, Zürich 1945, S. 46 f. u. 62 f.

⁴⁸¹ Vgl. dazu etwa Chr. EVANS – P. EVANS, *Landscapes of the Night: How and Why We Dream*, London 1983, S. 154 ff.

⁴⁸² N. FINK, *Lehrbuch*, S. 22 ff.

⁴⁸³ Vgl. R. BOSSHARD, *Traumpsychologie*, S. 42 ff. u. 159 f.

Bedingtheit mancher Träume. Im Gegensatz zu den mehrheitlich materialistisch orientierten Forschern des 19. Jahrhunderts betrachteten sie die Reizverarbeitung aber nicht als die einzige Erklärung, sondern nur als einen von vielen möglichen Entstehungsfaktoren, wie bei der Darstellung der mittelalterlichen Traumtheorie verschiedentlich gezeigt werden konnte. Unter Berufung auf Aristoteles machte Albertus Magnus auch bereits auf die disproportionale Vergrößerung der Reizursachen in den entsprechenden Traumbildern oder Szenen aufmerksam.⁴⁸⁴

Es liegt auf der Hand, daß, obwohl es an Traumberichten aus dem Mittelalter sonst nicht mangelt, gerade solche banalen Alltagserfahrungen kaum aufgezeichnet wurden. Deshalb muß für das, was man in gehobener Sprache als 'Fäkalientraum' bezeichnen könnte, ausnahmsweise auf einen literarischen Text zurückgegriffen werden. Es handelt sich dabei um ein Gedicht des Walahfrid Strabo (gest. 849), der während der karolingischen Blütezeit des Klosters Fulda in der dortigen Benediktiner-Gemeinschaft lebte und dem man unter anderem eine Versfassung der wohl berühmtesten Jenseitsvision des Mittelalters, die "Visio Wettini" verdankt. Walahfrid schrieb auch kleinere Gelegenheitsdichtungen wie eben das derbe Spottlied auf einen Mönch namens Pollachar, der im Traum vom Göttervater Jupiter durch seinen Adler zum Aufstieg in höhere Sphären aufgefordert worden sei. Während seiner Reise durch die Lüfte habe Pollachar aber das Bedürfnis verspürt, sich vor der Ankunft im Himmel zuerst der leiblichen Lasten zu entledigen und diesem Drang auch nachgegeben:

"Darauf sprach der Adler: "Es ist absurd, daß jener, welcher die hohen Orte besudelt mit seinem Dreck, in den Thronsaal der Götter getragen werden soll. Kehre also zurück und betrachte das beschmutzte Lager, in das du zurückfällst und hoffe niemals mehr, dich mit deinem Schmutz zu den Sternen zu erheben." Erwachend sah sich der Betreffende heruntergeschleudert vom Himmelsgewölbe; in seinem Bett liegend packte ihn die Erbitterung. Oh Scham und Frevel, er wurde getäuscht durch trügerische Gesichter!"⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ Albertus Magnus, De somno et vigilia, lib. II,2, cap. 2, S. 171.

⁴⁸⁵ Walahfrid Strabo, De quodam somnio ad Erluinum. PL 114, Sp. 1117: *Hic aquila, absurdum est, divinis sedibus, inquit/ Inserere, aspergat qui loca celsa lue./ Ergo redi et strati sordes intende relapsus/ Nec rursus speres sordibus astra sequi./*

In diesen Versen wird offensichtlich auf ein Bettzeug und Kleid in Mitleidenschaft ziehendes Mißgeschick des schlafenden Mönches angespielt.⁴⁸⁶

Ebenfalls aus dem klösterlichen Milieu, aber aus dem 13. Jahrhundert, stammt die Erzählung des Salimbene de Adam über einen von zu vielem Essen hervorgerufenen Schrecktraum. In der Provence verzehrte ein Minorit in einem dem Ideal der Askese zuwiderlaufenden Anfall von Freßlust eines Abend allein ein ganzes Rebhuhn. Gegen Morgen verspürte er dann mehrmals einen heftigen Stich in der Bauchgegend, so wie wenn er von einer Faust geschlagen worden wäre. Dadurch halb aus dem Schlaf gerissen, glaubte der Erschrockene die Stimme eines Dämons zu hören, welcher ihm verschiedene Verfehlungen gegen den franziskanischen Ordensgeist vorhielt.⁴⁸⁷ Es war also auch im 13. Jahrhundert noch möglich, ein auf natürliche Weise entstandenes körperliches Unbehagen als Werk des bösen Feindes zu deuten bzw. in eine entsprechende Traumszene umzusetzen.

Caesarius von Heisterbach (gest. nach 1240) griff das Thema des Leibreiztraumes in seiner schon öfters zitierten Episodensammlung ebenfalls auf, wobei es wieder um das Motiv der Nahrungsaufnahme ging. Er berichtet von einem Mönch, der sich in seinem weltlichen Leben – er war vor seinem Eintritt in den Zisterzienserorden Kanoniker der Apostelkirche in Köln – den Genuß von viel Fleisch angewöhnt hatte. Danach wurde er im Kloster immer wieder von Gelüsten nach dieser verbotenen Speise geplagt. Der Teufel habe ihn sogar im Schlafe versucht, indem er ihm einmal, als er während des Chorgebetes leicht einnickte, eine Platte mit Fleischgerichten vorgaukelte. Der Träumer sah die Fleischstücke direkt vor seinem Mund liegen und begann wie ein Hund davon zu essen, schämte sich aber sogleich seines tierischen Benehmens und zog den Kopf wieder zurück. Dabei schlug er hart an die hinter seinem Platz befindliche Mauer und wurde so recht unsanft geweckt. Ebenfalls im Kloster Heisterbach soll nach Caesarius' Bericht ein Laienbruder das ihm in einer

Evigilans quidquid supero sibi visus ab aze/ Fundere, per lectum repperit ire suum./ Pro pudor atque nefas, visis deceptus iniquis. Prosaübers. der Verfasserin.

⁴⁸⁶ Harnträume bei gefüllter Blase sind im Alltag wahrscheinlich häufiger, doch ist mir dafür aus dem Mittelalter bisher kein Beispiel bekannt geworden.

⁴⁸⁷ Salimbene de Adam, *Chronica*, Bd. 2, S. 830 f.

ähnlichen Traumsituation vorgelegte Fleisch gierig verzehrt, in Wirklichkeit aber die hölzerne Lehne seines Kirchensitzes angenagt haben.⁴⁸⁸

* * *

Besser als für alltägliche Leibreizträume ist die Quellenlage für Träume, die drohende Krankheiten noch vor deren Ausbruch anzeigten. Die theoretische Diskussion über den prognostischen Nutzen der Träume für die Medizin setzte wie wir bereits gesehen haben, im 13. Jahrhundert ein⁴⁸⁹, obgleich das Phänomen an sich schon vorher bezeugt wurde. Betrachten wir dazu eine Episode aus dem 10. Jahrhundert, welche der von Propst Gerhard verfaßten Vita des Bischofs Ulrich von Augsburg entnommen ist. Auf Grund dieser nach dem Hinschied Ulrichs (gest. 972) entstandenen Lebensbeschreibung wurde der charismatische Bischof 983 heilig gesprochen; der Verfasser kannte Ulrich persönlich sehr gut, war er doch selber vom Bischof zum Priester geweiht worden und weilte später als geistlicher Betreuer an dessen Sterbelager. Man darf Gerhards erstaunliche Aussagen deshalb nicht sofort ins Schema der hagiographischen Topik einordnen und ihnen damit jede Glaubwürdigkeit absprechen. Vielmehr müssen die von damaligen Zeitgenossen als wunderbar betrachteten prophetischen Fähigkeiten Ulrichs und anderer Heiliger mit modernen Beobachtungen zur paranormalen Wahrnehmung verglichen werden.⁴⁹⁰

Durchaus im Rahmen des psychologisch Erklärbaren bewegt sich die vom Hagiographen überlieferte Episode eines Strautraumes, der von den Zeitgenossen mit Ulrichs übernatürlichen Fähigkeiten in Zusammenhang gebracht wurde. Nach Gerhards Bericht erschien der Bischof noch zu seinen Lebzeiten einer Nonne im Traum und kündete ihr eine Bestrafung an, weil sie seinen Anordnungen nicht sofort Folge geleistet hatte. Nach dem Wunsch des Konvents hätte die Frau entsprechend ihrer Vorkenntnisse das Amt der Kellermeisterin übernehmen sollen, und diese Verfügung war von Ulrich bestätigt worden. Am Morgen nach diesem

⁴⁸⁸ Caesarius v. Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, lib. IV, cap. 82 u. 83, S. 249 f.

⁴⁸⁹ Siehe oben, Kapitel 3.4 der vorliegenden Arbeit. Beispielsweise konnte nach J. Passavanti (*Trattato de' Sogni*, Bd. 2, S. 263 f.) ein Traum, in dem man sich verspottet sieht, neben vielen Rückschlüssen auf die seelische Situation des Träumers auch ein erstes Anzeichen für den Befall innerer Organe durch Würmer enthalten.

⁴⁹⁰ Siehe meinen diesbezüglichen Versuch in Kapitel 4.5 und 4.6 der vorliegenden Arbeit.

Gesicht konnte die Frau tatsächlich weder aufstehen noch gehen und blieb gelähmt, bis nach einiger Zeit der anlässlich einer Kirchweihe den Ort besuchende Bischof die Strafe aufhob. – Die Erscheinung Ulrichs läßt sich meines Erachtens hinreichend aus den mit der Befehlsverweigerung einhergehenden Schuldgefühlen erklären, welche sich im Traum in der Gestalt des charismatischen Bischofs personifizierten und zur Strafdrohung verdichteten, ohne daß der Heilige selber etwas davon zu wissen brauchte. Die daran anschließende plötzliche Erkrankung und das ebenso schlagartige Verschwinden des Symptoms mußten die Zeugen dieses Vorfalles wirklich beeindrucken, und so schrieb man ihn Ulrich als Wunder zu. Die Schilderung der Umstände lassen heute freilich in diesem Falle eher an eine hysterische Konversion denken.⁴⁹¹

Hysterische Konversionserscheinungen sind selbstverständlich nicht an den Traum gebunden und können für manche der in mittelalterlichen Mirakelberichten von Klerikern aus ihrer religiösen Sicht als Wunder beschrieben und oft ziemlich dramatischen Heilungserlebnissen als Erklärungshypothese herangezogen werden.⁴⁹² Der expressive Charakter

⁴⁹¹ Zum psychologischen Begriff und zur Symptomatik vgl. Leo RANGELL, Die Konversion, in: G. und A. OVERBECK (Hg.), Seelischer Konflikt und körperliches Leiden: Reader zur psychoanalytischen Psychosomatik, Hamburg 1978, S. 17 ff.

⁴⁹² Mit dem Konversionsbegriff arbeitete meines Wissens als erster Historiker P. A. SIGAL, welcher der französischen Annales-Forschung nahesteht. In einer exemplarischen Analyse ermittelte er nämlich, daß gemäß einem Mirakeltext aus Reims 50 % der Geheilten unter Lähmungen und anderen Krankheiten des Bewegungsapparates gelitten hatten und weitere 16 % den in Reims verehrten hl. Gibrian wegen Blindheit oder schweren Sehstörungen aufsuchten, daß also Leiden vorherrschten, die theoretisch u.a. auch auf Hysterie zurückgeführt werden können. P. A. SIGAL, *Maladie, pèlerinage et guérison au XII^e siècle: les miracles de saint Gibrien à Reims*, Annales ESC 24,3 (1969), S. 1522–1539; 1527. Eine speziell den Strafwundern gewidmete Untersuchung legte er vor unter dem Titel: *Le châtement divin au XI^e et XII^e siècle d'après la littérature hagiographique du midi de la France*, Cahiers de Fanjeaux 11 (1976), S. 39–59. Ebenso bezog dann R. FINUCANE die Konversion als eine Erklärungsmöglichkeit für mittelalterliche Mirakel in Betracht. Vgl. R. FINUCANE, *The Use and Abuse of Medieval Miracles*, History 60 (1975), S. 1–10, und ders., *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England* (London 1977), bes. S. 79 ff. Er ließ sich aber dadurch zu einer Überbewertung von "natürlichen" Erklärungen verführen und stritt die Möglichkeit von wunderbaren Heilungen ganz ab. – Diese doch recht einseitigen Analysen zu verfeinern und andere, ebenso wichtige psychologische Elemente des Mirakels zur Diskussion zu stellen, war das Ziel meiner Lizentiats-

der Konversion wird jedoch in Traumberichten oft besonders deutlich. Die "Miracula s. Trudonis", deren erster Teil von einem im Kloster St. Trond (heute in Belgien) beheimateten zeitgenössischen Berichterstatter kurz nach 1012 verfaßt wurde⁴⁹³, bieten hierzu ein gut bezeugtes und sehr anschauliches Beispiel. Die Erzählung handelt von einer leibeigenen Magd, die als Kleinkind von wohlhabenden Leuten nach damaligem Brauch an das Kloster des hl. Trudo geschenkt worden war. Als die ehemalige Besitzerin realisierte, welch fähige Arbeitskraft in diesem Mädchen herangewachsen war, bereute sie ihre frühere Großzügigkeit gegenüber dem Kloster, und sie zwang die Magd in ihren eigenen Dienst zurück. Das Mädchen zeigte sich aber unerwartet widersetzlich und bezichtigte ihre Herrin des sündhaften Wortbruches. Deshalb wurde sie zu einer weiter von St. Trond entfernt wohnenden Verwandten der Besitzerfamilie geschickt, wo sie besonders hart arbeiten mußte. Die Magd grämte sich sehr und wurde nicht müde, den Klosterpatron Trudo um Beistand anzuflehen. Schließlich erschien der Heilige im Traum und sicherte ihr seine Hilfe zu. Zum sichtbaren Zeichen, daß diese Magd in seinem und in keinem anderen Dienste stehen solle, legte er ihr eine eiserne Kette um die Brust und den rechten Arm. Als die Träumerin erwachte, fand sie Arm und Hand gelähmt und an die rechte Körperseite geheftet. Weil die junge Frau nun zu keiner Arbeit mehr zu gebrauchen war und man ihr trotz Untersuchung der Gliedmaßen keinen Betrug nachweisen konnte, führte man sie ins Kloster zurück. Vor dem Altare des heiligen Trudo löste sich während der Gebete aller Anwesenden die Lähmung. Ein erneuter Versuch, die Magd aus dem Kloster zu holen, resultierte wiederum in derselben Symptombildung. So mußte die Herrin ihren Besitzanspruch schließlich aufgeben, und die vor dem Altare Trudos nochmals von der Lähmung befreite Magd kehrte froh in den Kreis des Klostersgesindes zurück.

Es ist leicht nachzuempfinden, daß der abrupte Milieuwechsel bei dieser Frau intensive Gefühle der Fremdheit und der persönlichen Ohn-

arbeit an der Universität Zürich, welche in gekürzter Fassung veröffentlicht werden konnte: M. BUTSCH, Historische und psychologische Aspekte mittelalterlicher Mirakelberichte, Zeitschrift f. Parapsych. u. Grenzgebiete der Psychologie 27 (1985), S. 209-233.

⁴⁹³ Miracula Trudonis Hasbaniensis, Liber primus BHL 8326. Ed. Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti Bd. VI,2, S. 85-91, Nr. 11.

macht erzeugte. Die geträumte Szene mit den Ketten stellte nicht nur die Loyalitätsverpflichtung gegenüber dem als Herrn des Klosters angesehenen Heiligen bildlich dar, sondern verdeutlichte vor allem auch den Wunsch, nicht der neuen, ungeliebten Herrschaft dienen zu müssen. Die in der gesellschaftlichen Realität der Leibeigenschaft nicht praktizierbare aktive Verweigerung der Arbeit setzte sich schließlich als eine willentlich nicht beeinflussbare Lähmung im körperlichen Bereich durch. – Diese Schilderung zeigt deutlich, daß die Konversionssymptome keineswegs immer, wie FREUD als Entdecker des Phänomens noch glauben konnte, von sexuellen Konflikten herrühren müssen. Die Konversion dient ganz allgemein dazu, seelische Spannungen durch Abführung in den Körper erträglicher zu machen, wenn es aus irgendeinem Grund nicht gelingt, sie durch überlegtes, zweckgerichtetes Handeln aufzulösen. In welcher Weise die Entlastung dann abläuft, wird offensichtlich durch konfliktbezogene Phantasien bestimmt, was in diesem Traum exemplarisch sichtbar wird.⁴⁹⁴

Psychische Vorgänge dieser Art können sich auch in anderen Symptomen als nur der Lähmung körperlich manifestieren. Die berühmte Prügelstrafe im Traum des Kirchenvaters Hieronymus, die sich der Heilige durch seine eifrige Cicerolektüre zuzog, soll auf der Haut deutliche Spuren hinterlassen haben. Es gibt zahlreiche ähnliche Beispiele aus hagiographischen Quellentexten, die von Dom P. ANTIN referiert worden sind.⁴⁹⁵ In vielen Fällen läßt sich jedoch kaum mehr unterscheiden, ob es sich bei einer derartigen Traumerzählung um hagiographische Topik oder aber um echte Traumberichte handelt, welche die gängigen Vorstellungen spiegeln. Teilweise könnten sie nach dem Muster von Hieronymus' Erzählung angefertigt worden sein, häufig spiegelten sie den Konflikt von Klerikern, die im Zuge ihrer rhetorischen Ausbildung Gefallen an heidnischen antiken Autoren fanden, deren Gedankenwelt sich kaum mit den christlichen Idealen vereinbaren ließen.⁴⁹⁶ Ganz allgemein entsprachen

⁴⁹⁴ L. RANGELL, Die Konversion, S. 36 f. und G. CONDRAU, Medizinische Psychologie: Psychosomatische Krankheitslehre und Therapie, Olten 1968, S. 301.

⁴⁹⁵ P. ANTIN, Autour du songe de saint Jérôme, *Revue études latines* 41 (1963), S. 350–377.

⁴⁹⁶ Zur Beurteilung der Frage von Topos oder Erfahrungsbericht vgl. Hedwig RÖCKELEIN, Othlo, Gottschalk, Tnugdal: Individuelle und kollektive Visionsmuster

sie jedoch dem Sündenbewußtsein und Vergeltungsdenken des Mittelalters.

Ein Beispiel für letztere Variante bildet nach meiner Ansicht das Zeugnis des Benediktiners Othlo von St. Emmeram (gest. ca. 1070). Er sammelte eine Reihe wunderbarer Träume und Visionen und stellte an den Anfang vier persönliche Erlebnisse, in denen er seine eigenen Schwächen ebensowenig beschönigt wie in seinem im Zusammenhang mit dem Schlafverhalten der Mönche bereits vorgestellten Büchlein über seine Versuchungen.⁴⁹⁷ Othlo schilderte in der dritten Episode den unangenehmen Vorfall wie folgt: Während seines Aufenthaltes in Regensburg als Gast des dortigen Klosters habe er in der Fastenzeit vor Ostern den heidnischen Schriftsteller Lucan gelesen. In der Folge sei es ihm mehrere Tage körperlich und seelisch nicht gut gegangen; in einem großen Schwächeanfall habe er sich von einem Monster bedroht gesehen und mit nur in seiner Phantasie vorhandenen Personen wirre Streitgespräche geführt. Schließlich habe er dann nachts geträumt, daß er von einem grausamen Mann lange mit Schlägen gezüchtigt werde. Jedesmal wenn er um Gnade gefleht habe, hätte sein Peiniger noch heftiger zugeschlagen und ihm einige frühere Vergehen vorgehalten. Völlig zerschlagen erwachte Othlo aus diesem schrecklichen Traum und erinnerte sich dann verwirrt an die berühmte Bestrafung des hl. Hieronymus. Deshalb fragte er einen in derselben Kammer schlafenden Knaben nach nächtlichem Lärm. Dieser hatte freilich nichts gehört, und auch die Rückenhaul des armen Othlo war nicht völlig blutig geschunden, wie er dies zunächst erwartet hatte, aber doch mit kleinen Schwellungen oder Beulen bedeckt. Später, bei der Niederschrift des Berichtes, bezog Othlo das Erlebnis auf einen früheren Traum, in dem er Christus um eine Bestrafung für seine Sünden gebeten hatte. Zunächst wollte er aber den unmittelbaren Sinngehalt dieser nächtlichen Züchtigung nicht wahrhaben. Es bedurfte einer nochmaligen schweren Erkrankung mit Hautausschlag an Gesicht und Körper sowie Lähmungserscheinungen an allen Gliedern, um ihn an der geplanten Abreise aus Regensburg zu hindern und ihn gemäß sei-

des Hochmittelalters, Phil. Diss. Freiburg i. Br. (=Europäische Hochschulschriften III/319) Frankfurt/Main 1986, S. 41-57.

⁴⁹⁷ Othlo v. St. Emmeram, *Liber de visionibus tum suarum, tum aliorum*. PL 146, Sp. 341-388. Das zweitgenannte Werk: *Libellus de tentationibus suis, varia fortuna et scriptis*. PL 146, Sp. 27-58.

nem kindlichen Vorsatz zum Eintritt in die Mönchsgemeinschaft von St. Emmeram zu bewegen.⁴⁹⁸

In der geistlichen Autobiographie der Dominikanerin Margaretha Ebner aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts findet sich eine späte Reminiszenz an solche Straträume. Sie beschreibt den Zusammenhang zwischen seelisch-religiösem Leben und der physischen Befindlichkeit mit folgenden Worten:

„Ich markt auch, wenne unsere herre mit mir in dem schlafe schimphet, daz mir dann etwaz liplichs unmuotz wolt wider varn. da ward ich dann umb betrüebet und kum dann in daz gröst laid, daz ich got minen willen niht gab, und im niht lebte an gedanken, an worten, an werken und an aller abgeschidenhait.“⁴⁹⁹

Margaretha fühlte sich mit Gott in mystischer Weise verbunden und hatte auch entsprechende Gnadenträume. Wenn die ohnehin häufig kranke und lange Jahre auf Grund ihrer allgemeinen Schwäche ans Bett gebundene Klosterfrau aber von Gottes Tadel träumte, so mußte sie, wie sie die Erfahrung lehrte, mit einer Verschlimmerung ihres gesundheitlichen Zustandes rechnen, was sie dann eben als Strafe für ihr noch unvollkommenes Verhalten ansah.

Man wird Margaretha und auch Othlo nicht einfach als hysterisch bezeichnen dürfen, denn wenn auch Anzeichen für Konversionssymptome in den Texten zu finden sind, so kann man dem echten religiösen Empfinden der Menschen im Mittelalter mit dem abwertenden Schlagwort Hysterie nicht gerecht werden.⁵⁰⁰ Die subtilen Zusammenhänge zwischen

⁴⁹⁸ Othlo von St. Emmeram, *Liber de visionibus*, Sp. 347 ff., Nr. 3 und Ende von 2. Ein Othlo in frühen Jugendjahren bekanntgewordenes Beispiel für einen Prügeltraum erzählt er im Anschluß an seine eigenen Erlebnisse in Nr. 5, Sp. 357 ff. ebenda.

⁴⁹⁹ Margarethas Offenbarungen. Ed. Ph. STRAUCH, in: Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen, Freiburg i. Br. 1882, S. 9. Neuhochdeutsche Übertragung durch die Verfasserin: *Ich merkte auch, daß wenn unser Herr mit mir im Schlafe schimpft, dies ein körperliches Übel ankündigt. In solchen Momenten war ich sehr betrübt und härmte mich, daß ich Gott meinen Willen noch nicht geben konnte und nicht seinen Willen lebte in Gedanken, in Worten und Werken sowie in der völligen Zurückgezogenheit.*

⁵⁰⁰ Gegen die voreilige Verwendung des Begriffs Hysterie für die im weitesten Sinne erotischen Motive enthaltenden Erfahrungen der Mystikerinnen und weiblicher Heiliger wendet sich zu Recht A. HAAS, *Traum und Traumvision*, S. 45 ff.

Körper und Seele sowie die gegenseitigen Beeinflussungsmöglichkeiten werden heute im Rahmen der medizinischen Psychosomatik neu diskutiert, und die Zeugnisse aus dem Mittelalter verdienen gerade aus dieser Sicht nicht Spott, sondern vermehrte Beachtung.⁵⁰¹

* * *

In bezug auf die Mentalitätsforschung stellen mittelalterliche Mirakelberichte ein reiches, noch kaum ausgeschöpftes Quellenmaterial dar.⁵⁰² Der an psychologischen Fragestellungen interessierte Historiker erhält hier Einblick in die Sorgen und Gefühle einfacher Menschen, über deren Seelenzustände und Einzelschicksale wir sonst sehr schlecht unterrichtet sind. Solche Texte bieten ferner eine einzigartige Gelegenheit, etwas über das Traumleben und das Traumverständnis von Angehörigen der unteren Gesellschaftsschichten zu erfahren, wohingegen die meisten anderen Traumberichte von Klerikern oder von Herrschern, also von Vertretern einer gebildeten Elite stammen. Die Wunderberichte wurden zwar ebenfalls von Klerikern verfaßt und viele dieser Erzählungen wurden aus älteren Vorlagen übernommen und um der Ehre willen dem eigenen Kirchenpatron zugeschrieben oder sogar einfach erfunden. Trotzdem finden sich auch Notizen von Klerikern, die getreulich festhielten, was sie entweder selber beobachten konnten oder was die Geheilten ihnen über die näheren Umstände des Mirakels bezeugten. Bei einer kritischen Prüfung der Texte läßt sich die Zuverlässigkeit des Berichterstatters oftmals daran ablesen, ob er Namen oder wenigstens Herkunftsorte der Geheilten kennt und ob er auch medizinische Einzelheiten des Leidens überliefert. Wo diese Grundbedingungen erfüllt sind, wird man eine hie und da erkennbare Tendenz zur sprachlichen Stilisierung und theologischen Propaganda in Kauf nehmen. Bei den für diese Untersuchung verwendeten Texten handelt es sich gemäß der genannten Kriterien ausnahmslos um authentische Heilungsberichte, und wir dürfen deshalb die

⁵⁰¹ R. BOSSHARD, Traumpsychologie, anerkennt sogar ausdrücklich die Existenz von krankheitsankündigenden Träumen (S. 152). Er interpretiert sie als Reaktion des Bewußtseins auf organische Veränderungen, welche zunächst nur im Zustand der völligen Ruhe – also im Schlaf – wahrgenommen werden können.

⁵⁰² Vgl. dazu die Dissertation von Constanze RENDTEL, Hochmittelalterliche Mirakelberichte als Quelle zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte und zur Geschichte der Heiligenverehrung (Phil. Diss. Berlin 1982) Düsseldorf 1985, mit Angaben zur spezielleren Sekundärliteratur.

darin gelegentlich beschriebenen Träume als konkrete Erfahrungen betrachten, die freilich wegen der erst einige Zeit später erfolgten Niederschrift verkürzt oder auch leicht verändert sein können.

Wenn Träume bisweilen eine Strafe Gottes ankündeten, so zeigten sie umgekehrt nach dem Zeugnis der Mirakeltexte vielen Kranken auch die Gnade Gottes an. Nicht selten wurde den angesichts der sehr beschränkten medizinischen Möglichkeiten an ihren Leiden beinahe verzweifelnden Menschen eine Wallfahrt zu einem Kultort nahegelegt und die Heilung durch den dort verehrten Heiligen versprochen (vgl. Abb. 1). Eine solche Anweisung erhielt beispielsweise gegen Ende des 9. Jahrhunderts Erchanbald aus Mauren, der mit schweren Appetitstörungen geschlagen war. Der Mann hatte nach eigenen Aussagen seit siebenundzwanzig Wochen einzig Gemüse und Eier, aber weder Fleisch, Brot, Bier noch Wein zu sich genommen und magerte bis auf Haut und Knochen ab. Als er sich schließlich kaum mehr auf den Beinen halten konnte und mit seinem baldigen Tod rechnete, machte ihm im Traum eine sanfte Stimme gerade diese Verzagtheit zum Vorwurf:

“Weshalb verzweifelst du denn an einem Heilmittel für dein Leben, quälst dich in törichter Niedergeschlagenheit und schiebst deine Gesundung hinaus? Handle also wie ich dir rate und eile, deiner Genesung gewiß, zum Kloster in Monheim, wo du auf die Fürbitten der seligen Walpurgis, der Jungfrau Christi, wiederhergestellt werden wirst.”⁵⁰³

Vielleicht hatte Erchanbold sich bereits vorgenommen, nach dem Kultzentrum der hl. Walpurgis in Monheim (Bayern) zu pilgern und wurde im Traum an seinen Vorsatz erinnert. Möglicherweise hatte die Krankheit ihren Höhepunkt auch schon überschritten und der neuerwachte Lebensmut fand in dem geschilderten Traum Ausdruck. Jedenfalls machte sich der Mann auf den Weg nach Monheim und trank dort, wie ihm die

⁵⁰³ *Miracula s. Walburgis Monheimensia*. Ed. A. BAUCH, Ein bayerisches Mirakelbuch aus der Karolingerzeit. Die Monheimer Walpurgis-Wunder des Priesters Wolfhard (=Eichstätter Studien 12) Regensburg 1979, lib. I, Nr. 19. S. 182 f.: “*Cur*”, inquit, “*desidia languescis inepta et salutis cura postposita tua de remedio desperas in vita? Age ergo, quod moneo, iam de corporis reparatione securus, et ad monasterium Mowanheim vade festinus, ibique benedictae Walburgis Virginis Christi reparaberis precibus*”. Übersetzung leicht verändert nach A. BAUCH.

Traumstimme noch zusätzlich geraten hatte, vom Meßwein der Nonnen, worauf er sofort einen gesunden Heißhunger verspürte.

Neben Träumen mit solch klaren und immer auf eine Wallfahrt abzielenden Ratschlägen, auf die weiter unten nochmals eingegangen werden soll⁵⁰⁴, gibt es vereinzelte Texte, in denen dieser Grundgehalt in eine längere Szenenfolge integriert erscheint. So bezeugte ein Kleriker namens Richard in der Grabkirche des hl. Gilbert zu Sempringham seine wunderbare Genesung von einer schweren Halsentzündung. Als er bereits fürchtete, an dieser Krankheit sterben zu müssen, träumte der Kleriker, er bete in der Grabkirche Gilberts. In der nächsten Szene sah er dann sich selbst, wie er seinen Kopf bis zu den Schultern in den sich öffnenden steinernen Sarkophag schob. Noch im Traum nahm Richard das Nachlassen der Schmerzen wahr. Erwachend betastete er seinen Hals und fand nichts mehr von der krankhaften Schwellung, die ihm vorher so große Pein verursacht hatte.⁵⁰⁵

Wahrscheinlich muß man bei diesem Traummotiv an jene manchmal ziemlich großen Gucklöcher in den Steinsarkophagen denken, welche den Gläubigen einen Blick auf die wunderwirkenden Gebeine der als Heilige verehrten Verstorbenen ermöglichen sollten (vgl. Abb. 17). Im Traum wurde diese dem kranken Kleriker sicher bekannte Einrichtung phantastisch übersteigert, so daß er die Reliquien nicht nur sehen, sondern auch mit dem kranken Körperteil berühren konnte. Damit verbesserten sich nach der im Mittelalter durchaus üblichen magischen Vorstellung des heilenden Kontaktes die Chancen einer Genesung erheblich. – Es liegt daher nahe, auch diese Szene ähnlich wie die Traumstimme Erchanbolds im Sinne von S. FREUD als eine Art Wunscherfüllung zu deuten.⁵⁰⁶ Die von FREUD postulierte Traumzensur, welche den latenten Traumgedanken zu einem manifesten Inhalt umwandelt⁵⁰⁷, wird man bei solchen geträumten Genesungshoffnungen allerdings vergeblich suchen, denn ein so legitimes Anliegen braucht sich kaum zu maskieren.

⁵⁰⁴ Siehe unten, Kapitel 4.3.2 der vorliegenden Arbeit.

⁵⁰⁵ De inquisitione miraculorum Gileberti de Sempringham. Ed. R. FOREVILLE, *Un procès de Canonisation à l'aube du XIII^e siècle (1201–1202): Le livre de Saint Gilbert de Sempringham*, Paris 1943, *Alia miracula s. Gileberti*. Nr. 25; S. 71 f.

⁵⁰⁶ S. FREUD, *Die Traumdeutung* (Wien 1900), Frankfurt/Main 1961, S. 110 ff.

⁵⁰⁷ Ebenda, S. 120 ff.



Abb. 17: Heiligensarkophag mit Öffnungen. Ein Gelähmter wird am Grabe Cuthberts geheilt. Illustration einer Abschrift von Bedas "Vita s. Cuthberti". Oxford, University College, Ms. 165.

Noch interessanter ist der Traumbericht eines seit drei Jahren an den Beinen gelähmten Knaben namens Wilhelm, der bedingt durch den Muskelschwund auch an allgemeiner Körperschwäche litt. Dem Heilungsbericht zufolge hatte der Gelähmte bereits 1201 bei der Elevationsfeier für den eben erst kanonisierten Magister und Ordensgründer Gilbert von Sempringham versucht, die Heilung zu erlangen. Es geschah aber zunächst nichts und nach dieser großen Enttäuschung hatte der Knabe einen Traum, den ich im Folgenden wörtlich übersetzt wiedergebe:

„Es träumte ihm in dieser Nacht, daß er im Turm zu Sempringham weile und zwar in jenem Gebäude, wo Ziegel hergestellt werden, und als jenes Haus in Brand geriet, seien alle bis auf ihn, der sich nicht bewegen konnte, geflohen. Da sei ihm ein alter Mann erschienen, der ihn ermahnt habe, rasch aufzustehen und zur Basilika zu eilen. Auf diesen Befehl sei er so rasch als möglich aufgesprungen und mit hochgerecktem Hals und zum Himmel aufblickend zur Kirche gelaufen, wo er sich vor dem Grab des Heiligen zu Boden geworfen habe.“⁵⁰⁸

Zur Interpretation dieses Traumes kann man zwei verschiedene Wege einschlagen: Zunächst möchte ich hier das klassische Traumbuch des Mittelalters, das sogenannte „Somniale Danielis“ beiziehen, wo wirklich in einer englischen Handschrift des 11. Jahrhunderts das Motiv der brennenden Behausung und dessen Deutung als Gefahr verzeichnet sind, während zwei andere, allerdings nicht aus England stammende Fassungen des Traumschlüssels aus dem 14. und 15. Jahrhundert die Gefahr sogar ausdrücklich auf das Leben des Träumers beziehen.⁵⁰⁹ Ebenso wird in diesem Nachschlagewerk auch das Motiv des Laufens behandelt. Wer im Traume nicht laufen kann, muß demnach mit Krankheit oder sonstigen Behinderungen rechnen. Derjenige, welcher sich im Traum hingegen

⁵⁰⁸ De inquisitione miraculorum Gileberti de Sempringham. Alia miracula s. Gileberti. Nr. 23, S. 70 f.: *Nam nocte illa videbatur ei in somnis quod esset in turre Sempringhamensi, in domo in qua tegule parabantur, et cum cepisset conburi domus illa, et fugientibus omnibus, ille inmotus remanisset, apparuit ei senex admonens ut surgeret velociter, et curreret versus basilicam; ad cuius imperium visum est ei surgere et currere quantocius in ecclesiam, directo collo et facie ad celum erecta, et sese ante sepulchrum sancti prosternere.* Übers. der Verfasserin.

⁵⁰⁹ Vgl. die verschiedenen Fassungen bei FISCHER, Complete Medieval Dreambook, S. 70, Stichwort: Fire und die ihnen zugrundeliegenden Manuskripte S. 13 ff.

rasch rennen sieht, hat Freude oder materiellen Gewinn zu erwarten. Diese letztere, ins Positive gewendete Deutungsregel stammt aus kontinentaleuropäischen Manuskripten und scheint eine späte Bearbeitung zu sein.⁵¹⁰ Es braucht nicht näher erläutert zu werden, daß die Deutung im Falle des Knaben auf Gewinn der Gesundheit und nicht auf materielle Güter gerichtet sein mußte.

Eine zweite Interpretationsmöglichkeit bestünde darin, gemäß der modernen psychologischen Praxis die momentanen Lebensumstände des Träumers zu erforschen, ihn nach früheren Erlebnissen zu befragen und ihn zusätzlich um freie Assoziationen zu bitten. Das ist für den Historiker und insbesondere den Mediävisten normalerweise unmöglich, doch in diesem Fall erhalten wir aus dem Mirakeltext immerhin einige relevante Hinweise auf einschneidende Ereignisse des Vortages. Die Ziegelei mit dem Feuerschein des Brennofens hatte der gelähmte Knabe wahrscheinlich während der Rückkehr aus Sempringham beobachtet. Als Wilhelm aber zusammen mit seiner Mutter nach Hause kam, wurde dem Kranken von seinem Stiefvater ein schlimmer Empfang bereitet. Der herzlose Mann warf nämlich Wilhelms Mutter vor, sie habe mit der erfolglosen Pilgerfahrt nur Geld und Zeit verschwendet. In der Folge sah sich die Frau gezwungen, den von ihrem Gatten nur noch als Last empfundenen Kranken allein in einem leerstehenden Haus unterzubringen, um dem Kind weitere Gehässigkeiten zu ersparen. – Das im Traum in Brand geratene Turmhaus symbolisierte demnach die auf Grund der Enttäuschung in Sempringham bereits große und durch die Lieblosigkeit einer nahen Bezugsperson aufs höchste gesteigerte emotionale Notlage des Knaben. Gleichzeitig wurde die durch die Lähmung bedingte Hilflosigkeit in dem leerstehenden Gebäude fern der Angehörigen besonders bedrohlich erfahren. Auch im Traum konnte der Gelähmte erst dann aus der Gefahrenzone fliehen, als ein Greis, wohl der in sehr hohem Alter verstorbene Gilbert, das Aufsuchen der Grabkirche befahl.

Die Frage, ob Wilhelms Mutter auf irgendeine Weise das "Somniale Danielis" konsultierte, läßt sich leider kaum endgültig beantworten. Der im zweiten Teil des Traumes enthaltenen unmißverständlichen Auffor-

⁵¹⁰ Vgl. FISCHER, *Dreambook*, S. 124, Stichwort: Run; die negative Aussage war in den englischen Manuskripten allgemein üblich, die positiven Fassungen gehen nach Fischers Angaben (S. 13 ff.) handschriftlich bestenfalls ins ausgehende 15. Jahrhundert zurück.

derung zur Wiederholung der Pilgerfahrt wurde aber jedenfalls Folge geleistet. Die Mutter schaffte ihren gehunfähigen Sohn nochmals nach Sempringham, wo er am dritten Tag am Grab des Heiligen tatsächlich von seiner Lähmung befreit wurde und seine Geschichte dem die Aufsicht führenden Mönch mitteilte.

Bei der für Kranke und Behinderte besonders strapaziösen Wallfahrt und den ganz allgemein beschwerlichen Reiseverhältnissen des Mittelalters kann es nicht verwundern, daß erschöpfte Heilungssuchende kurz nach ihrer Ankunft im Gebet einfach einnickten. So betrat eine stumme Frau, welche sich dem Berichterstatter später als Helena aus Auxerre vorstellte, um die Vesperzeit die Klosterkirche des Cluniazenser-Priorats in Savigny (Dép. Rhône), wo man das Grab des Abtes Majolus besuchen konnte. Kaum hatte sie sich beim Eingang hingesezt, wurde sie vom Schlaf überwältigt. Als sie erwachte, war der ersehnte Heilungsprozeß bereits im Gange. Sie spuckte Blut, sie stammelte und gewann schließlich die normale Redefähigkeit zurück.⁵¹¹ Ähnliches wird auch von einem mit einer einseitigen Beinlähmung behafteten Priester namens Symon erzählt, der später als Kanoniker in das Gilbertinerkloster zu Haverholm (Sempringhamshire) eintrat. Er hatte sich auf eine entsprechende Traumaufforderung von Bekannten nach Sempringham fahren lassen und wurde auf einer Tragbahre in die Grabkirche gebracht, wo er sofort einschlief. Im Traum erschien die bereits früher aufgetretene Gestalt, möglicherweise Gilbert selbst, und verkündete dem Schwerbehinderten die Heilung mit folgenden Worten:

„Was liegst du hier noch länger? Siehe, du bist geheilt.“⁵¹²

In seltenen Fällen kam es im Traum sogar zu einer phantasievollen Ausgestaltung der erhofften himmlischen Hilfe. Eine Art medizinische Behandlung wurde beispielsweise einem Jüngling namens Justinus aus Wycombe (Buckinghamshire) zu teil. Justinus wurde seit über zwei Jahren von einem kräftezehrenden Fieber gepeinigt und war auf die Kunde von Wunderheilungen der in Oxford verehrten Jungfrau Frideswide in diese Stadt gepilgert. In der Klosterkirche wartete er drei Wochen geduldig auf ein Mirakel, bis ihm die Heilige schließlich im Traum erschien. Sie

⁵¹¹ Miracula s. Maioli abb. Cluniacensis, lib. I, Nr. 16. Ed. AASS, Mai II, S. 690–700.

⁵¹² Miracula s. Gileberti, Nr. 1. Ed. R. FOREVILLE, S. 42: *Ut quid hic diutius iaces? Ecce sanus factus es.*

hatte die Gestalt einer schönen Dame und zog dem Träumer kurzerhand das Hemd am Leib herunter, um mit einem operationsähnlichen Eingriff in seinem Körper alle Schmerzen zu beseitigen.⁵¹³

Die angeführten Beispiele zeigen eine erstaunliche Verwandtschaft zu der in antiken Tempeln gepflegten Praxis der Inkubation. Kranke übernachteten in den Kultstätten der als himmlische Mediziner verehrten Götter Asklepios oder Serapis und erhofften sich die unmittelbar heilend wirkende Erscheinung des Gottes im Traum oder wenigstens einen Hinweis auf ein Medikament oder eine andere erfolgversprechende Therapieform. Im Lichte der Erkenntnisse der modernen Psychologie und der psychosomatischen Medizin wird man kaum mehr bezweifeln wollen, daß auch in nichtchristlichen Religionen an Wunder grenzende spontane Genesungen möglich waren und sind.⁵¹⁴

Die Übernahme der Inkubation zu Heilungszwecken in den frühchristlichen Zentren im griechisch-orientalischen Kulturraum wird von B. KÖTTING, dem besten Kenner des antiken Wallfahrtswesens, ohne weiteres zugegeben. Selbstverständlich fielen bei dieser, der christlichen Heiligenverehrung wichtige Impulse verleihenden Form der Inkubation spezifisch heidnische Opferpraktiken und Rituale weg.⁵¹⁵ – Für das Abendland nördlich der Alpen fehlen hingegen entsprechende Hinweise bis ins 11. Jahrhundert beinahe völlig. Hier blieben die Kirchen schon aus Furcht, die Reliquien des wunderwirkenden Heiligen oder andere wertvolle Schätze könnten gestohlen werden, nachts geschlossen. Auch das Abhalten feierlicher Nachtwachen wurde den Pilgern nur zu besonderen Anlässen gestattet, also vor hohen Feiertagen oder in Anlehnung an bestimmte Klosterregeln in der Nacht auf den Samstag.⁵¹⁶

⁵¹³ Mircula s. Frideswidae, Nr. 72. Ed. AASS Oktober VIII, S. 568–89.

⁵¹⁴ Eine eindrucksvolle Studie über die antike Inkubation aus der Sicht der Jungschen Tiefenpsychologie publizierte C. A. MEIER im Jahr 1949. Sie liegt nun in einer zweiten, überarbeiteten Fassung vor unter dem Titel: *Der Traum als Medizin: Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zürich 1985.

⁵¹⁵ B. KÖTTING, *Pelegrinatio Religiosa: Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Münster ²1980, S. 394 ff. – Eine ältere, aber immer noch lesenswerte Schilderung der frühchristlichen Mirakel auf der Grundlage griechischer Quellentexte bietet Mary HAMILTON, *Incubation or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*, London 1906, S. 109 ff.

⁵¹⁶ Vgl. dazu die Belege bei C. RENDTEL, *Hochmittelalterliche Mirakelberichte*, S. 40 f. und M. HAMILTON, *Incubation*, S. 166 ff.

Man kann davon ausgehen, daß der durch Schlafentzug erreichte, besondere Bewußtseinszustand den gläubigen Wallfahrern eine persönliche religiöse Erfahrung ermöglichen sollte. Für den kranken Pilger ging es vor allem um die ersehnte Heilung, die er sowohl als direkte Antwort auf seine Gebete, Gelübde und die asketische Leistung der Vigil oder, wenn er gegen seine Absicht einschlummerte, auch im Schlaf erleben konnte. Der Beginn einer spontanen und oft wirklich wunderbar zu nennenden Genesung wurde vielleicht gerade durch die Entspannung begünstigt, welche der Schlaf mit sich bringt. Die Genesung war ja nicht vom Willen des Hilfesuchenden abhängig. Sie erfolgte vielmehr auf Grund von affektiven Prozessen, die sich in Schlaf und Traum unter Ausschaltung des eher störend wirkenden Willens und der Verstandesfunktion manchmal besonders gut entfalten konnten.⁵¹⁷

Die Beobachtung, daß Kranke oftmals auch im Schlaf Heilung erlangten, wurde nördlich der Alpen höchstwahrscheinlich unabhängig von der im Mittelmeerraum tradierten Inkubation gemacht. Im 12. Jahrhundert bedurfte es dann nur noch eines kleinen Gedankenschrittes, um Kranke nachts bei jenen Heiligengräbern oder Schreinen, an denen auch tagsüber Wunder geschahen, zur Ruhe zu betten. Wenn die antike Inkubationspraxis körperliche und seelische Grundbedürfnisse der Menschen befriedigt hatte, so erstaunt es nicht, daß die Kirche den Tempelschlaf in leicht modifizierter Form schließlich wieder zuließ. Sie ging damit auf die Sehnsucht der Gläubigen nach einer persönlichen und womöglich heilenden Begegnung mit dem Numinosen ein, stellte sie geschickt in den Rahmen der Heiligenverehrung und behielt so die Kontrolle darüber. Auf diese Weise hat der antike Tempelschlaf zumindest im mediterranen Europa sogar bis ins 20. Jahrhundert überlebt.⁵¹⁸

⁵¹⁷ Zur entscheidenden Rolle der affektiven Erregung für die wunderbare Heilung, welche sich auch bei den sehr viel zahlreicheren Mirakeln am Tag gut beobachten läßt, vgl. M. BUTSCH, Historische und psychologische Aspekte, S. 217 ff. – Einen grundsätzlich positiven Zusammenhang zwischen Schlaf und Traum und den Genesungsaussichten von Kranken beschrieb interessanterweise bereits im 13. Jahrhundert der italienische Mediziner Petrus Aponus; darauf wurde weiter oben im Kapitel 3.4 eingegangen.

⁵¹⁸ Vgl. dazu M. HAMILTON, Incubation, S. 173 ff., wo die Autorin einen Überblick der Inkubationspraktiken bis in die neuere Zeit gibt; sowie R. FINUCANE, Miracles and Pilgrims, S. 187 ff.

4.3. SEXUALITÄT UND TRAUM

Der seit der frühen Kaiserzeit im römischen Reich zu beobachtende Sittenzerfall sowie der Einfluß der neuplatonischen Philosophie können als die wesentlichen historischen Gründe für die Abwertung alles Körperlichen bei den frühchristlichen Kirchenvätern gelten. Die ersten Eremiten und Mönche lebten zudem in strengster Askese und verstärkten durch ihr Vorbild die abwehrende, ja sogar feindliche Haltung der Kirche vor allem gegenüber der menschlichen Geschlechtlichkeit. Das Mittelalter übernahm diese Einstellung und vermittelte sie auch den späteren Jahrhunderten. In dieser Tradition hat die katholische Kirche die Erzeugung von Nachwuchs als einzige Legitimation des sexuellen Lebens betrachtet, so daß Kinder bis zur 1883 in Kraft getretenen jüngsten Gesamtrevision des Kirchenrechts offiziell als Hauptzweck der Ehe galten.⁵¹⁹ – Infolge des großen Einflusses, den die Kirche im Mittelalter ausübte, mußte theoretisch jeder unverheiratete Mensch, ob Kleriker oder Laie, versuchen, in Übereinstimmung mit den moralischen Forderungen seine sexuellen Bedürfnisse und Sehnsüchte zu verdrängen oder zu unterdrücken. Wie weit nun aber dieses Ideal in die Wirklichkeit umgesetzt wurde, ist eine naturgemäß sehr schwierig zu beantwortende Frage.⁵²⁰

Nach der von S. FREUD aufgestellten These müßten gerade unterdrückte Triebbedürfnisse und tagsüber verdrängte Wünsche in Träumen wieder aktiv werden und in mehr oder weniger stark zensurierter Form in Erscheinung treten. Die Anwendung dieses theoretischen Deutungsmodelles auf mittelalterliches Traummaterial verspricht zwar interessante Aufschlüsse, stößt aber auf methodische Schwierigkeiten und ist jedenfalls nur sehr begrenzt durchführbar. Man darf nämlich nicht

⁵¹⁹ Die neue Fassung hält zwar an der Wichtigkeit der 'Creatio proles' fest, sieht aber in Anlehnung an die Ehelehre des Zweiten Vatikanischen Konzils von einer festen Rangordnung innerhalb der Aufzucht der Eheziele ab und behandelt so die gegenseitige Liebe der Gatten neu als ein der Kinderaufzucht gleichwertiges Ideal. Vgl. dazu H. HEIMERL – H. PREE, *Das Kirchenrecht: allgemeine Normen und Eherecht*, Wien 1983, S. 170 f.

⁵²⁰ Neuere historische Untersuchungen haben sich mit diesem Problem befaßt, und ihre Ergebnisse scheinen darauf hinzuweisen, daß man sich im Mittelalter doch viel größere Freiheiten nahm, als die damals vertretene kirchliche Doktrin glauben machen könnte. Vgl. dazu den instruktiven Sammelband von V. BULLOUGH – J. BRUNDAGE (Hg.), *Sexual Practices and the Medieval Church*, New York 1982.

vergessen, daß die Berichterstattung und generell jede Art schriftlicher Überlieferung überwiegend in den Händen des Klerus lag. Wegen der negativen Wertung und teilweisen Tabuisierung des Geschlechtlichen durch die Kirche sind Angaben über Träume mit sexuellen Inhalten relativ selten und vielfach durch die besondere Optik der Textautoren auch noch verzerrt. – Schon deshalb wird man die begeisterte Aufnahme des Freudschen Deutungsmodells durch J. LE GOFF⁵²¹ für seine eigenen Untersuchungen mit Skepsis betrachten müssen. Abgesehen von der eher dürftigen Quellenbasis, die er in seinem Aufsatz kurz referiert, unterscheidet LE GOFF meines Erachtens nicht klar genug zwischen den Träumen von Klerikern, bei denen eine solche Interpretation auf Grund der sexualfeindlichen Haltung der Kirche einigermaßen sinnvoll erscheint, und den Erlebnissen von Laien – deren Berichte zumindest im Hochmittelalter immer noch durch Geistliche redigiert wurden –, wo die Anwendung der sexuellen Symboldeutung nach S. FREUD auch wegen des gänzlichen Fehlens der persönlichen Reaktionen und Assoziationen dieser Gruppe von Träumern noch weitaus zweifelhafter bleibt.⁵²²

4.3.1. Das Problem der nächtlichen Pollution

Ein Phänomen, mit dem sich geschulte Theologen genauso wie einfache Geistliche und Mönche immer wieder konfrontiert sahen, war der unwillkürliche Abgang von Samenflüssigkeit im Schlaf, was in der moralisierenden Sprache des Mittelalters 'Pollutio nocturna', also nächtliche Befleckung genannt wurde. Dieser Vorgang, häufig von sexuellen Traumbildern begleitet, brachte viele Kleriker, die davon persönlich und nicht nur theoretisch betroffen waren, in echte Verlegenheit. Weil die Diskussion darüber wenigstens teilweise schriftlich geführt wurde und Schreiben und Lesen praktisch ein Privileg des dem Zölibat verpflichteten geistlichen Standes war, bildet dieses Phänomen den am besten dokumentierten Teilbereich der Sexualität im Mittelalter. Eines der frühesten Zeug-

⁵²¹ J. LE GOFF, *Les rêves dans la culture*, S. 300.

⁵²² Vgl. dazu S. FREUD, *Traumdeutung* (1900) 290 ff. Die Tiefenpsychologen anderer Richtungen und auch die experimentellen Traumforscher warnen mit Recht vor einer derart einseitigen Sicht, die jeden Hohlraum als weibliches Sexualorgan und jeden länglichen Gegenstand als Penis betrachtet und dazu neigt, alle weiteren Umstände der Traumhandlung nur als verschleiernendes Werk der Traumzensur anzusehen und damit als irrelevant zu beurteilen.

nisse über die Gewissensnöte, welche solche mit Samenerguß verbundene Träume verursachten, stammt aus der Feder des hl. Augustinus. In den "Confessiones" schildert er seinen sittlich fragwürdigen Lebenswandel vor der Bekehrung zum Christentum und verheimlicht keineswegs, wie hart er später als Geistlicher und selbst noch als Bischof von Hippo Regius um die Beherrschung der Triebkräfte zu ringen hatte. Laszive Vorstellungen verfolgten ihn zwar zuweilen auch bei Tag, doch erst des Nachts steigerten sich diese Bilder zur eigentlichen Versuchung:

"... Aber noch leben in meinem Gedächtnis, von dem ich so viel gesprochen habe, die Bilder solcher Dinge, welche die Gewohnheit darin eingeprägt hat; wenn ich wach bin, dann wagen sie sich zwar auch an mich heran, sind aber kraftlos, im Schlafe jedoch verleiten sie mich nicht nur zur Wollust, sondern sogar bis zur Einwilligung und zum scheinbaren Vollzug des Aktes. So gewaltig ist das Trugbild in meiner Seele und in meinem Fleische, daß mich im Schlafe trügerische Bilder zu etwas verführen vermögen, wozu mich im wachen Zustand wahre Bilder nicht bringen können. Bin ich dann nicht mehr ich selbst, mein Herr und Gott? Es besteht allerdings die größte Verschiedenheit zwischen mir und mir in dem Augenblicke, da ich aus dem Zustand des Wachens in den des Schlafes übergehe oder aus diesem wieder zurückkehre. Wo ist da die Vernunft, welche es dem Wachenden ermöglicht, solchen Einflüsterungen zu widerstehen und auch unerschütterlich bleibt, wenn sich die Versuchungen mir körperlich aufdrängen? Schließt sich die Vernunft mit den Augen? Schläft sie ein mit den einzelnen Sinnen? Und weshalb widerstehen wir dann oft auch im Schlafe und bleiben unseren Vorsätzen treu, bleiben keusch und geben den Verlockungen nicht nach? Und doch ist der Unterschied so groß, daß, selbst wenn es anders kommt, wir beim Erwachen die Ruhe des guten Gewissens wiederfinden und gerade durch diesen Abstand zwischen dem Träumen und Wachen spüren, daß wir nicht freiwillig begangen haben, was zu unserem Bedauern doch irgendwie in uns geschehen ist."⁵²³

⁵²³ Aurelius Augustinus, Confessiones. Ed. lat. franz. P. de LABOLLE, Paris ¹⁰1969, lib. X, cap. 30, Bd. 2, S. 270 f.: *Sed adhuc uiuunt in memoria mea, de qua multa locutus sum, talium rerum imagines, quas ibi consuetudo mea fixit, et occurrantur mihi vigilantibus quidem carentes viribus, in somnis autem non solum usque ad delectationem, sed etiam usque ad consensionem factumque simillimum. Et tantum ualet*

Die sexuellen Träume und die von höchstem Ergötzen begleitete Pollution beunruhigten Augustinus begreiflicherweise stark, und er fragte sich, wie das überhaupt möglich sei. Obwohl der Kirchenvater klar erkannte, daß Träume der Willenskontrolle entzogen sind und er sich deswegen auch nicht schuldig fühlen mußte, blieb ein Rest des Unbehagens offensichtlich bestehen. Deshalb bat der Heilige im nächsten Textabschnitt seiner Bekenntnisschrift Gott in dringendem Tone, er möge ihn doch von dieser stoßenden Unvollkommenheit befreien.

* * *

Im Gegensatz zu der von eigenem Ringen geprägten und psychologisch differenzierten Bewertung des Kirchenvaters Augustinus sahen die Theologen des Frühmittelalters in der Pollution immer eine Sünde oder ein Vergehen, über das wenigstens Kleriker in der Beichte Rechenschaft abzulegen hatten. Die Praxis der Ohren- oder Privatbeichte stammt ja ursprünglich aus dem klösterlichen Leben; sie wurde von iroschottischen Wandermönchen auf ihren Missionswegen in Europa eingeführt und verbreitet. In den hierzu verwendeten Bußbüchern fanden die Beichtväter für alle denkbaren Vergehen eine angemessene Bußleistung verzeichnet. Das Ziel war eine gerechte Behandlung derselben Sünden bei verschiedenen Beichtvätern und innerhalb einer größeren Region.⁵²⁴ Die Strafbestimmungen dieser Poenentialien hatten je nach Inhalt für Kleriker oder für Laien Geltung, und so lesen wir in einem der frühen irischen Bußbücher aus dem 7. Jahrhundert den folgenden Eintrag für Geistliche:

imagine inlusio in anima mea et in carne mea, ut dormienti falsa uisa persuadeant quod uigilanti uera non possunt. Numquid tunc ego non sum, domine deus meus? Et tamen tantum interest inter me ipsum et me ipsum intra momentum, quo hinc ad soporem retransseo uel huc inde retransseo! Ubi est tunc ratio, quae talibus suggestionibus resistit uigilans et, si res ipsae ingerantur, inconcussus manet? Numquid clauditur cum oculis? Numquid sopitur cum sensibus corporis? Et unde saepe etiam in somnis resistimus nostrique propositi memores atque in eo castissime permanentes nullum talibus inlecebris adhibemus adsensum? Et tamen tantum interest, ut, cum aliter accidit, euigilantes ad conscientiae requiem redeamus ipsaque distantia reperiamus nos non fecisse, quod tamen in nobis quoquo modo factum esse doleamus. Übers. leicht verändert nach A. HOFFMANN, Augustins Bekenntnisse (=Bibliothek der Kirchenväter 18) Kempten 1914, S. 246 f.

⁵²⁴ Zu dieser Quellengattung siehe auch oben, Kapitel 2.1.

“Der, welcher sich willentlich während des Schlafes befleckt, soll aufstehen und kniend der Reihe nach acht Psalmen singen und am anderen Tag soll er nur Wasser und Brot zu sich nehmen. Oder er soll dreißig Psalmen singen und jedesmal am Ende eine Kniebeuge machen.”⁵²⁵

Zu den Gelüben des Mönches gehörten und gehören neben dem Gehorsam und der persönlichen Armut auch die Keuschheit. Dieses Versprechen wurde zwar durch lustvolle Träume nicht bewußt gebrochen, aber doch bedroht bzw. untergraben. Die im Mittelalter übliche Erklärung, daß Träume entweder von übermenschlichen Mächten kommen oder aber Wünsche und Erinnerungsreste aus dem Tagesleben darstellen, ermöglichte sehr wohl eine Verurteilung der von Träumen begleiteten Pollution als Effekt der mangelhaft beherrschten Begierde oder gar als Teufelswerk. Die naheliegende Entschuldigung, daß man ja geschlafen habe, wurde zudem auch durch die antike Säftelehre relativiert. Da die Samenflüssigkeit als eine Art Derivat des Blutes angesehen wurde und dieses durch die Verdauung von Speisen entstand⁵²⁶, mußte jeder Geistliche, der allzu üppig speiste, den nächtlichen Samenabgang geradezu provozieren. Im kanonischen Recht entwickelte sich auf Grund einer Gregor dem Großen zugeschriebenen Bestimmung über den Verzicht auf die Kommunion und das Messe-Zelebrieren des davon betroffenen Priesters eine den unterschiedlichen Entstehungsarten Rechnung tragende Bewertung der Pollution. Diese galt in der Folge nur dann als Sünde, wenn sie durch unkeusche Gedanken oder eben durch Völlerei hervorgerufen wurde, wobei ein entsprechendes Traumerlebnis das Verschulden vergrößerte.⁵²⁷

Mit dem Phänomen der nächtlichen Pollution befaßten sich nicht

⁵²⁵ Pœnitentiale Cummeani. Ed. L. BILER (=Scriptores Latini Hiberniae 5), Dublin 1963, S. 108–135; S. 114, Nr. 15: *Qui in somnis uoluntate pollutus est, surgat canatque genua flectendo viiii in ordine psalmos, in crastino cum pane et aqua uiuat; uel xxx psalmos flectendo genua unius cuiusque in fine canat.* Übers. der Verfasserin.

⁵²⁶ Danielle JACQUART – C. THOMASSET: *Sexualité et savoir médicale au Moyen Age* (Les chemins de l'histoire) Paris 1985, S. 76 ff. – Bereits die Mönche der Spätantike setzten sich mit diesem Problem auseinander und versuchten körperliche, seelische und dämonische Ursachen zu unterscheiden. Vgl. dazu etwa Johannes Cassianus, *Collationes*. Ed. lat. franz. E. PICHERY, Paris 1959, Bd. 2, coll. 22: *De nocturnis inlusionibus*, cap. 3, bes. S. 116 ff. Sowie auch *Institutiones cénobitiques*. Ed. J. GUY, Paris 1965, lib. VI, *De spiritu fornicationis*, cap. 10–11, S. 274.

⁵²⁷ Vgl. zur kirchenrechtlichen Beurteilung des Phänomens bei den verschiedenen

nur Theologen, sondern naturgemäß auch Mediziner. Von den Arabern übernahmen die abendländischen Ärzte im Laufe des 11. und 12. Jahrhunderts die ursprünglich von Galen stammende und für die polygam lebenden islamischen Herrscher wie gemacht erscheinende Vorstellung, daß die Samenflüssigkeit um der Gesundheit willen durch regelmäßigen Geschlechtsverkehr abgeleitet werden müsse.⁵²⁸ Diese Lösung war aber gerade für Mönche und andere Kleriker nicht tauglich. Deshalb versuchte man die bei ihrer enthaltsamen Lebensweise auftretenden Stauungen und das so im Säftehaushalt entstandene Ungleichgewicht durch Aderlaß zu korrigieren oder durch eine leichtere Kost zu vermeiden. Diese Therapieformen werden bei Arnald von Villanova sogar anhand des konkreten Falles eines Mönchs ausführlich erörtert.⁵²⁹

Auch Hildegard von Bingen beschäftigte sich mit dem Zusammenhang von Nahrungsaufnahme und Samenabgang. Nach dem von ihr aufgestellten physiologischen Modell regeneriert die als übergeordnete Steuerungsinstanz wirkende Seele über Nacht mittels der tagsüber aufgenommenen und nachher verdauten Nährsubstanzen das Mark und das Blut. Letzteres bildete nach der zeitgenössischen Anschauung den Grundstoff für die Samenproduktion. Dementsprechend erklärte Hildegard die häufigen geschlechtlichen Entladungen im Schlafe ohne jede Beteiligung des Bewußtseins. Daß ein üppiges Essen diese Vorgänge noch fördert, war ihr ebenfalls klar, doch vermied sie es, diesbezüglich von einem sündhaften Vergehen zu sprechen.⁵³⁰ In einem anderen Kapitel desselben Werks wies die Äbtissin darauf hin, daß ein Samenab-

Autoren St. KUTTNER, Die kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX. (=Studi e Testi 64) Vatikan 1935 (repr. 1961) S. 110 ff.

⁵²⁸ JACQUART – THOMASSET, Sexualité, S. 109 ff. Ferner wird auf S. 95 f. die erstaunliche Toleranz gegenüber der weiblichen Selbstbefriedigung bei einigen mittelalterlichen Autoren erwähnt, welche auf einem aus einem Analogieschluß aufgebauten Konzept einer weiblichen Samenflüssigkeit beruhte. – Das Werk der beiden französischen Forscher ist ein hochwillkommener Beitrag zur Erschließung von bisher vernachlässigten Quellen, die der Sozial- und Mentalitätsgeschichte einen neuen Zugang zum Problem mittelalterlicher Moralvorstellungen und konkreter Verhaltensmuster ermöglichen.

⁵²⁹ Arnald von Villanova, De consideratione operis medicinae. Opera, Druck Konrad Waldkirch, Basel 1585, S. 885.

⁵³⁰ Hildegard von Bingen, Heilkunde, S. 152.

gang auch ohne begleitenden Traum vorkommen könne.⁵³¹ Vielleicht wollte sie auf diese Weise die Natürlichkeit des körperlichen Vorganges betonen, denn eindeutig laszive Traumbilder wurden, wie wir schon an anderer Stelle gezeigt haben⁵³², auch von Hildegard als teuflisches Machwerk aufgefaßt, vor dem selbst fromme Personen keineswegs verschont blieben. Für die Äbtissin stellten die eng mit der Fortpflanzung zusammenhängenden Funktionen also eine physische Grundbedingung menschlicher Existenz dar, die jedoch vom bösen Feind sehr leicht für seine Zwecke mißbraucht werden konnte. Gemäß dieser an der ärztlichen Praxis orientierten maßvollen Ethik und in Übereinstimmung mit der Säftelehre des Galen machte die Äbtissin die Männer sogar darauf aufmerksam, daß ein zu häufiges willentliches Zurückhalten des Ergusses krank machen könne.⁵³³

Hildegard schrieb ihren berühmten medizinischen Leitfaden über die Behandlung und Vorbeugung der verschiedensten Leiden für den allgemeinen Gebrauch und dachte dabei vor allem an Laien. Die Geltung von verschiedenen Maßstäben für das sexuelle Verhalten bei Klerikern und Laien dürfte aber bei vielen Menschen moralische Verwirrung hervorgerufen haben. Bei dieser Vermutung stütze ich mich auf Jakob von Vitry (gest. 1258), der in einer für Predigtzwecke angelegten Anekdotensammlung ein entsprechendes Zeugnis überliefert.⁵³⁴ Über Drittpersonen erfuhr Jakob nämlich von einem Geistlichen, der die nächtliche Pollution für schlimmer hielt als die Hurerei. Etliche Männer hätten diesem unter anderen Sünden die "Pollutio in somnis" beichten wollen. Darauf habe der Pfarrer seine Beichtkinder jeweils mit Vorwürfen überhäuft und behauptet, sie wären besser in ein Bordell gegangen, um sich dort

⁵³¹ Heilkunde, S. 205.

⁵³² Heilkunde, S. 153, siehe auch oben, Kapitel 3.3.2 der vorliegenden Arbeit.

⁵³³ Heilkunde, S. 206 – Erstaunlicherweise haben JACQUART – THOMASSET in ihrer sonst breit angelegten Textuntersuchung das Werk Hildegards völlig beiseite gelassen. Deren Äußerungen insbesondere auch zu Formen der weiblichen Sexualität sind aber sehr offen und überaus originell, so daß diese Lücke zu bedauern ist, denn Hildegard beweist wie auch Albertus Magnus, daß eine unverkrampfte Einstellung zur Geschlechtlichkeit auch bei Angehörigen des mittelalterlichen Klerus möglich war.

⁵³⁴ Jakob von Vitry, *Exempla*. Ed. J. GREVEN, Die *Exempla* aus den *sermones feriales et communes* des Jakob von Vitry (=Sammlung mittellateinischer Texte 9) Heidelberg 1914, Nr. 24, S. 20.

der schlechten Körpersäfte zu entledigen.⁵³⁵ Der Bischof bezeichnet den Geistlichen ausdrücklich als "miser", was hier gewiß nicht auf seine materiellen Lebensumstände, sondern abwertend im Sinne von 'der elende Wicht' verstanden werden muß. Der Mann übersteigerte offensichtlich die für Kleriker und damit für ihn selbst geltenden rigorosen Idealvorstellungen der kultischen Reinheit in zwangshafter Weise und projizierte diese Ideale auf die Laien. Deshalb betrachtete er die Pollution bei den beichtenden Männern als große Sünde, die es um jeden Preis, auch um den der Unzucht, zu vermeiden galt.⁵³⁶

* * *

Auch für Kleriker war es naturgemäß unmöglich, nächtliche Pollutionen ganz zu vermeiden. In erster Linie waren es wohl meistens Mönche und Bischöfe, die durch dieses Phänomen in Gewissensnot gestürzt wurden. Einfache Leutpriester und Dorfpfarrer hingegen lebten bekanntlich noch im 12. und 13. Jahrhundert häufig mit einer Konkubine zusammen und suchten auf diese Weise sowohl dem kirchlichen Eheverbot für Priester⁵³⁷ Rechnung zu tragen als auch den eigenen Bedürfnissen Genüge zu tun. Welche Schwierigkeiten aber Klosterinsassen und den nach den Idealen der Kirche lebenden höheren geistlichen Würdenträgern aus den strengen Keuschheitsforderungen erwuchsen, läßt sich durch vereinzelt überlieferte Traumerlebnisse von großer Eindrücklichkeit belegen. Das erste Beispiel stammt aus der Mirakelsammlung des Caesarius

⁵³⁵ Zu Forschungsproblemen der käuflichen Liebe im Mittelalter vgl. die Aufsätze von V. BULLOUGH, *The Prostitution in the Early Middle Ages*, S. 34–42, und *The Prostitution in the Later Middle Ages*, S. 176–186 sowie J. BRUNDAGE, *Prostitution in the Medieval Canon Law*, S. 149–161; alle in: BULLOUGH – BRUNDAGE (Hg.), *Sexual Practices and the Medieval Church*.

⁵³⁶ Der Vollständigkeit halber sei hier aber noch erwähnt, daß in der Theologie seit der Hochscholastik gelehrt wurde, daß jede sexuelle Handlung, die nicht direkt der Erzeugung von Kindern dient, eine schändliche Verschleuderung des Samens darstelle. Vgl. dazu JACQUART – THOMASSET, *Sexualité*, S. 112 mit Anmerkungen 2 und 3.

⁵³⁷ Den Widerstand, welche die höheren kirchlichen Stellen im Mittelalter bei der Durchsetzung dieser Vorschrift zu überwinden hatten, schildert im Überblick und von einem katholischen Standpunkt aus G. DENZLER: *Das Papsttum und der Amtszölibat*, Bd. 1, *Die Zeit bis zur Reformation* (=Päpste und Papsttum 5,1) Stuttgart 1973.

von Heisterbach; erzählt wird darin die Geschichte eines Mönchs aus Clairvaux namens Bernhard, der aber nicht mit dem Heiligen desselben Namens identisch ist.⁵³⁸ Dieser junge Mann habe die Forderung der sexuellen Enthaltsamkeit als unerträglich empfunden und deshalb den Prior schließlich um Entlassung aus dem Orden gebeten, da er nicht ohne eine Frau leben könne. Der über diesen Entschluß bestürzte Obere bat ihn dringend, er möge wenigstens noch die nächste Nacht im Kloster abwarten. Bernhard ging darauf ein und hatte dann, kaum war er eingeschlummert, folgenden Traum: Ein großer Mann mit grimmiger Miene und dem Äußeren eines Metzgers kam auf ihn zu; er trug ein langes Messer in der Hand und wurde von einem riesigen schwarzen Hund gefolgt. Kein Wunder, so lautet Caesarius' Zwischenkommentar, daß der Träumer erzitterte. Jener aber griff ohne Zögern zu, schnitt dem Mönch die Geschlechtsteile ab und warf sie dem Hund vor, der sie sofort verschlang. Aus diesem entsetzlichen Gesicht aufschreckend, glaubte sich Bernhard zunächst entmannt. Die Verstümmelung war jedoch glücklicherweise nicht realiter geschehen; der Angsttraum bewirkte nur, daß der junge Mann von diesem Moment an Ruhe von den Anfechtungen des Fleisches hatte und deshalb auch im Kloster verbleiben konnte.⁵³⁹

Eine inhaltlich ähnliche Traumerzählung finden wir in der Lebensgeschichte des hl. Hugo, Bischof von Lincoln, der dem Kartäuserorden angehörte. Die Herausgeber dieser in historischer und psychologischer Hinsicht herausragenden Hagiographie, welche von einem engen Vertrauten des Bischofs bald nach dessen Tod im Jahre 1200 verfaßt wurde, verweisen auf Literatur der christlichen Spätantike, in welcher die wunderbare Befreiung von den Versuchungen des Fleisches anläßlich einer

⁵³⁸ Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, lib. IV, cap. 97, S. 265. Dieselbe Erzählung auch bei Caesarius: *Homilien*, ed. als Nr. 19, S. 75 bei A. HILKA, *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, (=Publikationen der Gesellsch. f. rheinische Geschichtskunde 43) Bonn 1933.

⁵³⁹ Man kann hier auf die Selbstverstümmelung des griechischen Kirchenlehrers Origenes hinweisen, der sich auf diese radikale Art von den Versuchungen des Fleisches befreite. Die Kirche konnte zwar ein so gewaltsames Vorgehen nicht gutheißen, schritt jedoch erst 1587 zum offiziellen Verbot der Kastration, die in der spätantiken Gesellschaft oft zwangsweise bei Sklaven und in der Neuzeit noch sehr lange zur Konservierung hoher Knabenstimmen für Gesangsdarbietungen angewandt wurde; LTHK, Bd. 6, Kastration, Sp. 16 f.: W. LEIBBRAND.

Vision bereits beschrieben wurde.⁵⁴⁰ Man darf annehmen, daß der Hagiograph, Adam von Eynsham, diese Vorlagen kannte; daß er sie jedoch einfach übernahm, scheint mir indessen höchst unwahrscheinlich, denn er schildert Hugos Kampf gegen das sinnliche Begehren sehr ausführlich und bezeichnet sich selber als Ohrenzeuge. Der Bischof und wohl auch der vorher erwähnte Mönch Bernhard dürften aber diese frühchristlichen Legenden ihrerseits gut gekannt haben; daher liegt die Vermutung nahe, daß die Phantasie der beiden Männer davon beeinflußt wurde.

Doch lassen wir nun zunächst Adam von Eynsham berichten: Der Kampf des heiligen Hugo gegen die sexuellen Triebäußerungen war dermaßen hart, daß der tugendhafte Mann nach eigenem Geständnis es oft vorgezogen hätte, die Qualen der Hölle auszustehen als die Gewalt seiner eigenen Begierden. In einer durchwachten Nacht nach langem Streit mit einem diese Gelüste anstachelnden bösen Geist und einem guten Engel, der Hugo aber jeden aktiven Beistand versagte, kam es schließlich zur Krise. Im Halbschlaf bat der Bischof erschöpft und verzweifelt um göttliche Hilfe, worauf sein unlängst verstorbener Ordenslehrer, Prior Basil von der Großen Kartause, erschien und ihm sofortige Heilung versprach. Die Erscheinung nahm dann ein Messer und schnitt etwas, das wie glühende Beulen aussah, aus den Eingeweiden Hugos und warf sie in weitem Bogen aus der Zelle heraus. Dann erteilte der himmlische Arzt dem ehemaligen Schützling noch seinen Segen und entwand, worauf sich der Heilige wirklich von aller Not befreit fühlte.

Auch wenn wir es heute vorziehen, in einem solchen Fall nicht von einer übernatürlichen Vision, sondern – schon auf Grund der geschilderten Umstände – von einem Traum zu sprechen, so waren doch die Auswirkungen dieses seelischen Erlebnisses erstaunlich. Der Berichterstatter Adam, der Bischof Hugo in dessen letzten Lebensjahren in persönlicher Freundschaft verbunden war, hatte dieses Gesicht in großen Zügen mehrfach von Hugo erzählen gehört. Auf Adams Drängen enthüllte ihm der todkranke Bischof noch zusätzliche Einzelheiten. So versicherte er Adam, daß er zwar auch danach gelegentlich fleischliche Begierden verspürt habe, doch seien diese Versuchungen vergleichsweise harmlos und durch Nichtbeachtung leicht zu besiegen gewesen. An die-

⁵⁴⁰ Decima DOUIE – Hugh FARMER, *The Life of St. Hugh of Lincoln*, (= *Medieval Texts* 1) London 1961, Bd. 1, S. 52, Anm. 1: Gregor der Große, *Dialogus*, lib. I, cap. 4 und Johann Cassian, *collatio* 7, cap. 2.

ses Geständnis schließt Adam einige persönliche Worte an, die seinen offenen Bericht erklären und wohl auch entschuldigen sollten:

„Dieses habe ich erzählt, weil ich gehört habe, daß jemand anders eine weitere Version davon verbreitet, in der die allerseligste Jungfrau und Gottesmutter ihm (sc. Hugo) erschienen sei und ihn zum Eunuchen gemacht habe, so daß er völlig geheilt worden sei und niemals mehr eine fleischliche Begierde empfunden habe. Darauf habe ich wahrheitsgetreu niedergeschrieben, was ich aus seinem Munde von seiner Heilung und seinem Heiler vernommen habe.“⁵⁴¹

Vielleicht spielt Adam mit diesen Worten auf Gerald von Wales an. Dieser Autor hatte neben zahlreichen anderen Werken eine „Vita s. Remigii“ verfaßt und darin an passender Stelle die Episode von Hugos Kampf mit seinen Triebregungen eingeflochten. Dort wird der Traumvorgang infolge der sexualfeindlichen Einstellung Geraldts deutlicher als Kastration dargestellt; Gerald nennt allerdings nicht die hl. Jungfrau, sondern einen engelhaften Mann als Retter.⁵⁴² Da bis heute keine weitere schriftliche Fassung dieser merkwürdigen Vision Hugos bekannt geworden ist, muß man annehmen, daß sich Adam von Eynsham auf Geraldts Werk bezog, welches er nur vom Hörensagen kannte. Daß die seit dem 12. Jahrhundert allgemein intensiver verehrte Maria in dieser mündlichen Version als Helferin im heroischen Kampf um die einmal gelobte Keuschheit eingeführt wird, läßt sich als eine dem herrschenden Frömmigkeitsideal angepaßte Abwandlung erklären, die irgendwann bei der mündlichen Weitergabe der Geschichte stattgefunden haben muß. Durch das Auftreten der keuschen Gottesmutter gewann die Episode für ein Publikum, das weder Bischof Hugo noch Prior Basil persönlich kannte, an Aussagekraft und religiöser Erbaulichkeit, ohne daß man sich nach den damaligen

⁵⁴¹ Adam von Eynsham, *Magna vita s. Hugonis*, Bd. 1, S. 51: *Hec iccirco dixerim quia aliter de hiis alium quemdam scripsisse accepi, asserentem uidelicet quod beatam Virginem dominam nostram Dei genitricem, sibi apparentem uisitatam, eunuchizatum et curatum ita fuerit quod nullam deinceps carnis titillationem omnino expertus sit. Verum que ab ore illius de curatione et curatore eius audiui, uerissime expressi.* Übers. der Verfasserin.

⁵⁴² Gerald von Wales, *Opera* Bd. 7, *Vita s. Remigii*, cap. 29, S. 76 und als Wiederholung in: *Gemma Ecclesiastica*, *Opera* Bd. 2, S. 247. Erstaunlicherweise jedoch nicht in der umfangreicheren *Vita s. Hugonis*, *Opera* Bd. 7, desselben Autors.

Maßstäben damit einer bewußten Verfälschung des Traumes schuldig gemacht hätte.⁵⁴³

Der erste der beiden angeführten Träume, welche um die Idee der Kastration kreisen, scheint die Bestürzung und Verängstigung eines jungen Klosterinsassen über die totale Unterdrückung seines Sexuallebens in der furchteinflößenden Figur eines Metzgers zu personifizieren und dramatisch auszugestalten. Das Erlebnis des Heiligen könnte jedoch versuchsweise auch im Sinne der Traumlehre von S. FREUD als Wunscherfüllung gedeutet werden. Dabei drängt aber paradoxerweise nicht die tagsüber unterdrückte Sexualität mehr oder weniger stark zensuriert wieder ins Bewußtsein des Schlafers, sondern der Traum setzt umgekehrt die gewünschte Erlösung von der als Hindernis für die spirituelle Entwicklung empfundene Begierde in ziemlich handgreiflicher Form in Szene. Trotz der von der kirchlichen Lehre konsequent betriebenen Abwertung der natürlichen Bedürfnisse gelang die in heroischer Anstrengung bewußt angestrebte Verdrängung kaum je vollständig. Die möglicherweise durch entsprechende Lektüre inspirierte Traumvision Hugos läßt sich deshalb wohl besser als Lösungsversuch des sich immer mehr zuspitzenden Konflikts zwischen internalisiertem Reinheitsideal und den körperlichen Spannungen interpretieren.⁵⁴⁴ – Nach Hugos eigenem und die ursprüngliche Erzählung ergänzendem Geständnis brachte dieses eindrückliche Traumerlebnis zwar keine absolute Befreiung von Triebrengungen mit sich, führte aber doch zu einer wesentlichen Entschärfung und Beruhigung, was ihm erlaubte, unerwünschte körperliche Reaktionen einfach zu ignorieren.

* * *

Zahllose Mönche und Weltgeistliche führten seit der Spätantike den gleichen Kampf wie Bischof Hugo und Bernhard von Clairvaux, und die wenigsten konnten sich rühmen, mit Hilfe eines himmlischen Beistands einen endgültigen Sieg errungen zu haben. Im Normalfall mußten sich die Kleriker wohl oder übel mit ihrer diesbezüglichen Unvollkommenheit

⁵⁴³ Vgl. etwa die Literaturübersicht von B. de GAIFFIER, *Mentalité de l'hagiographie médiéval d'après quelques travaux recents*, *Anal. Boll.* 86 (1968) S. 391–99.

⁵⁴⁴ Die These, daß Träume zur Lösung psychischer Spannungen dienen könnten, wurde vor allem durch die Arbeit von C. G. JUNG vorbereitet. Vgl. dazu die neueren Ansichten bei Ch. EVANS, *Landscapes of the Night*, S. 164 ff.

abfinden und jeweils die dafür vom Beichtvater festgesetzten Bußwerke verrichten. Das Beten einiger Psalmen war gewiß eine leichte Aufgabe; wer es vergaß, konnte nach Caesarius' Bericht auch einmal durch empfindliche Schmerzen in der Schamgegend an sein Versäumnis erinnert werden.⁵⁴⁵

Besonders sensible Männer ließen sich freilich nicht einfach durch wiederholte Beichte und Buße beruhigen. Schwere Gewissensnöte sind etwa bezeugt von Petrus von Morrone, der später als Cölestin V. den Stuhl Petri bestieg und dieses für den neunundsiebzigjährigen Greis eine allzu große Bürde darstellende Amt schon ein halbes Jahr später mehr oder weniger freiwillig abgab. Cölestin wurde wegen seiner Leistungen als Gründer eines eremitisch ausgerichteten Ordens und wegen seiner vorbildlichen Demut in Avignon 1313 siebzehn Jahre nach seinem Tod heiliggesprochen. Über sein Leben besitzen wir insgesamt fünf Viten; als Quelle für seine Visionen und Träume dient insbesondere eine als "Autobiographia" bezeichnete Schrift, gegen deren durchgehende Authentizität allerdings ernsthafte Einwände erhoben worden sind.⁵⁴⁶ Die Forschung hält diesen Text für das Werk eines einstigen Mitbruders des Heiligen, der sich kurz nach dessen Tod bemühte, alles Bekannte über Petrus niederzuschreiben. Auf Grund der vielen Einzelheiten und der Nichterwähnung seiner Wahl zum Papst konnte die Schrift leicht für ein Selbstzeugnis vor der Abreise nach Rom ausgegeben werden. Die offensichtliche Tendenz zur hagiographischen Überhöhung verändert aber meines Erachtens den hohen Wert dieser Quelle nicht wesentlich, denn viele Details aus den Jugendjahren und aus dem Seelenleben des Ordensgründers müssen jedenfalls auf Petrus' eigene Erzählungen zurückgehen.⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, lib. III, cap. 4, S. 114 f.

⁵⁴⁶ Neueste Edition bei A. FRUGONI, *Celestiniana* (=Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Studi Storici Fasc. 6-7) Rom 1954, S. 56-67. Diese Erzählung diente weiteren Viten als stoffliche Grundlage. Für die späteren Zeugnisse vgl. die Quellensammlung bei F. SEPPELT, *Monumenta Coelestiniana: Quellen zur Geschichte des Papstes Coelestin V.*, (=Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte der Görres-Gesellschaft 19) Paderborn 1921 und die Gesamtdarstellung sowie weitere Dokumente bei P. HERDE, *Cölestin V. 1294: Der Engelspapst* (=Päpste und Papsttum 16) Stuttgart 1981.

⁵⁴⁷ Ich stütze mich auf die Argumentation von P. HERDE, *Coelestin V.* (S. 222 mit Anm. 2-4), der es ausdrücklich ablehnt, hier von einer Fälschung zu sprechen.

Für den überaus gewissenhaften Heiligen, der lange Zeit in der Abgeschiedenheit des kalabrischen Gebirges einer kleinen Mönchsgemeinschaft vorstand, ging es vor allem um die Frage, ob er nach einer willentlich ja nicht zu verhindernden Pollution trotzdem am anderen Morgen die Messe zelebrieren dürfe. Von schweren Zweifeln geplagt, fragte er verschiedene fromme Männer um Rat. Da deren Auskünfte untereinander nicht übereinstimmten und deshalb seine Verunsicherung nicht behoben, bat Petrus schließlich Gott um Hilfe. In der nächsten Nacht erhielt er eine klärende Antwort in Form eines Traumes, den ich wörtlich wiedergeben möchte:

„... es schien ihm, daß er zu einer in der Höhe befindlichen Burg hinaufsteige, und als er eintrat, handelte es sich um ein großes Kloster. In der Mitte der Anlage befand sich das Tor zu einem palastartigen Gebäude; ringsherum schlossen sich einzelne Zellen an, die von Brüdern in weißen Gewändern bewohnt wurden. Er wäre nun gerne in den Palast eingetreten, doch führte er einen Esel mit sich, den er nicht loswerden konnte. Also begann er die Stufen der Treppe hinauzusteigen, und der Esel folgte ihm behende. Doch nach den ersten drei oder vier Stufen blieb das schlechte Tier stehen und begann in unziemlicher Weise seinen Kot zu verstreuen und zwar mit demselben Behagen, wie wenn es zarte Kräuter äße. Als aber der Träumer des Vorfalles ansichtig wurde, hielt er traurig inne und wagte nicht, weiter hinauzusteigen. Da erblickte er oben auf dem Treppenabsatz im Eingangstor des Palastes drei gleichartige, ja identische Personen, die geradezu wie eine einzige erschienen und ihn betrachteten. Einer von diesen, der wie Christus aussah, rief ihm zu: „Steig herauf, steig herauf! Weshalb bleibst Du stehen? Wegen dem, was der Esel nach seiner Gewohnheit verrichtet? Was geht Dich das an? Steig herauf, steig herauf!“ In diesem Moment wachte der Träumer auf und freute sich sehr über diese klare Antwort, für die er Gott auch gebührend dankte.⁵⁴⁸

⁵⁴⁸ Petrus von Morrone, Autobiographia. Ed. A. FRUGONI, S. 62 f.: *Et ecce eadem nocte dormiens videbatur ei quod ascenderet quoddam castrum in alto positum; et ingrediens videbat magnum claustrum, et in medio claustri portam castris illius, magnum palatium, et per circuitum claustri diversas cellas, in quibus cellis erant fratres induti albis vestibus. Iste vero desiderabat ire in palatium: ducebat autem secum quemdam asellum, quem dimictere non valebat. Cepit ergo ascendere gradus*

Wie bereits erwähnt, spiegeln viele Visionen und Wunderberichte der "Autobiographia" die Bemühung der Bearbeiter, den ehemaligen Papst, der als Gefangener seines Nachfolgers Papst Bonifaz VIII. starb, zum Heiligen zu stilisieren. Der hier zitierte Traum mutet aber in seiner einfachen Symbolik durchaus echt an. Der spirituelle Aufstieg zu Gott, um den Petrus sein Leben lang gerungen hat, wird im Rahmen einer den süditalienischen Verhältnissen nachempfundenen Hügellandschaft bildlich dargestellt. Die Himmelsburg erscheint zunächst in der Form eines den Hügel bekrönenden Kastells und dann – noch näher an der Lebenserfahrung Petrus' – in der Form einer Klosteranlage mit einem Palast oder Prunkbau als Zentrum. Gemäß der katholischen Glaubenslehre tritt Gott als der Dreieine auf; es ist jedoch Christus, der Menschensohn und Erlöser, der mit dem Traum-Ich des Petrus den Kontakt aufnimmt und ihn zu sich ruft. Der Esel aber, das in der mediterranen Welt so wichtige Haustier, wirkt hier auf den ersten Blick reichlich absurd, was wiederum für die Authentizität der Erzählung spricht, denn Träume enthalten ja oftmals unrealistische, bizarre Elemente oder Szenen. Das Traum-Ich Petrus' hat für diesen Lastenträger nicht nur keine Verwendung, es wäre ihn auch gerne los, da seine Mitnahme in den Palast abstoßend wirken müßte. Schlimmer noch, das Tier beschmutzt die Treppe. Damit erweist es sich als Sinnbild für den menschlichen Körper, den Petrus tatsächlich nicht nach Belieben ablegen kann.⁵⁴⁹ Christus jedoch betrachtet die körperlichen Vorgänge als völlig nebensächlich und versichert dem bis anhin von Skrupeln gequälten Priester, daß solche Vorkommnisse seine seelisch-religiöse Entwicklung nicht zu beeinträchtigen vermögen.⁵⁵⁰

scalarum illius palatii, per quos leviter ascendeat asellus; et sic ascendens tres vel quatuor gradus, ille malus asellus cepit turpiter de corpore eicere stercus, quasi manducasset herbas teneras. Quod videns iste, fixit gradum tristis dolens, et non audebat ascendere. Videbat autem iste in capite illius scale, in introitu illius palatii, tres personas similes et equales, ita quod videbantur quasi unus, et omnes respiciebant ad istum. Quorum unus qui videbatur Christus, dixit isti: "Ascende, ascende. Quare non ascendis? Pro eo quod asellus facit consuetudinem suam? Quid tibi? Ascende, Ascende". Et statim exultatus est a sompno, repletus omni gaudio et letitia, laudans et benedicens Deum. Übers. der Verfasserin.

⁵⁴⁹ Zur symbolischen Bedeutung von Tieren im Traum siehe unten, Kapitel 4.7.2 der vorliegenden Arbeit.

⁵⁵⁰ G. MISCH erwähnt diesen Traum in seiner Geschichte der Autobiographie (Bd. 4,1, Frankfurt/Main 1967, S. 55), allerdings ohne näher auf die Symbolik einzuge-

Der fromme Heilige fand also für das Problem, welches ihn sehr beschäftigt hatte, schließlich im Traum eine gültige Lösung. Sein Erlebnisbericht muß – er wurde auch in späteren Viten tradiert – einige Bekanntheit erreicht haben, denn rund hundert Jahre später finden wir noch ein Echo bei Johannes Gerson. Dieser berühmte Theologe und zeitweilige Kanzler der Pariser Universität referierte nämlich Petrus' Traum in einem Traktat, in dem er sich mit der Frage der Würdigkeit des Priesters für die Meßzelebration befaßte.⁵⁵¹

Gerson glaubte in Anlehnung an die aristotelische Ethik an das Genügen einer moralisch einwandfreien Gesinnung. Jeder Christ müsse sich deshalb für den Kommunionempfang frei wissen von bösen Absichten und Todsünden. Wenn aber ein Priester nach nächtlicher Pollution die Messe nicht feiere, so könne das die Dämonen in ihren Angriffen sogar noch bestärken, da es ihnen auf diese Weise gelinge, ihr Opfer vom Guten abzuhalten. Die Pollution stellte für Gerson schon deshalb keine schwere Sünde dar, weil sie im Schlaf geschieht und auch beim Aufwachen meistens nicht mehr willentlich gestoppt werden kann. Es handle sich dabei um einen natürlichen Vorgang, dessen Häufigkeit je nach körperlicher Disposition sehr unterschiedlich sein könne. Gerson hielt die abgehende Flüssigkeit nicht für schmutziger als die weibliche Monatsblutung oder den bei Aussatz entstehenden Eiter. Ja er empfahl sogar, die altjüdischen Reinheitsvorschriften bezüglich solcher Körperabsonderungen nicht allzu wörtlich aufzufassen, denn die darauf beruhenden Zwangsvorstellungen, vor denen er ausdrücklich warnte, verträgen sich schlecht mit der Befreiungstat Christi. Letztlich vermöchten nämlich weder ein mit Heulen und Zähneklappern verbundenes Schuldbewußtsein noch ein an sich schon gefährlicher Stolz auf gute Werke und sonstige Verdienste den Menschen vor Gott zu rechtfertigen. Damit befand sich Johannes Gerson schon ziemlich nahe bei den Gedanken Martin Luthers, der nur an Rechtfertigung durch die Gnade glauben konnte, und fand für eine alte Frage eine

hen. Ebenso findet sich ein kurzer Hinweis bei M. GOODICH, *Vita perfecta: the Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century* (=Monographien zur Geschichte des Mittelalters 25) Stuttgart 1982, S. 113.

⁵⁵¹ Johannes Gerson, *De praeparatione ad missam*. Ed. H. GLORIEUX, *Oeuvres complètes*, Bd. 9 (1973) Nr. 425, S. 35 ff. – Gersons Bruder Nikolaus war Cölestinermonch, über ihn dürfte der französische Gelehrte Kenntnis von der Traum-erzählung des italienischen Heiligen erhalten haben.

menschlich überzeugende und für katholische Geistliche und Ordensleute wohl auch heute noch gültige Antwort.

Man kann die Erwähnung von Petrus' Traum in Gersons Traktat zunächst einfach als eine Art von höflicher Reverenz des der konziliaren Idee verpflichteten Theologen an Coelestin V. betrachten. Dieser Papst soll nämlich als erster und einziger in der Geschichte freiwillig auf sein Amt verzichtet haben, wobei der Rücktritt eines Papstes anfangs des 15. Jahrhunderts bei den Konzilien von Konstanz und Basel wieder ein sehr aktuelles Problem darstellte. Die Position der Erzählung gegen Ende seines Traktates im letzten der insgesamt zehn Abschnitte erlaubt jedoch zusätzlich die Vermutung, der spätmittelalterliche Theologe habe hier diesem Traum eine Art Beweisfunktion für die von ihm vertretene Ansicht eingeräumt, obwohl Gerson sonst bekanntlich Träumen und Visionen sehr kritisch gegenüberstand und auch den letzteren nur in seltenen Ausnahmen zubilligte, himmlische Botschaften zu enthalten. Träume aber, so erfuhren wir weiter oben, verdienen seiner Ansicht nach allenfalls dann die Aufmerksamkeit der Gläubigen, wenn sie, und sei es auch zufällig, gute Taten zu verlangen oder vor Bösem zu warnen scheinen.⁵⁵² Der Traum des Heiligen verhalf ihm gemäß dieser Betrachtungsweise dazu, Gottes Willen klarer zu erkennen; deshalb konnte er auch zur Bekräftigung von Gersons eigenen Überlegungen dienen.

4.3.2. Sexuelles Erleben im Traum und die Rolle der Dämonen

Das Phänomen der nächtlichen Pollution ist also recht gut dokumentiert, und die darüber geführten Diskussionen gewähren einen interessanten Einblick in die Mentalität des damaligen Klerus. Die Sexualfeindlichkeit war in der kirchlichen Theologie tief verwurzelt, und hervorragende Geister wie Augustinus, Petrus von Morrone oder Johannes Gerson mußten sich jeweils mühsam zur Tolerierung der als natürlich erkannten Körperfunktionen durchringen. Diese gesamthaft gesehen negative Wertung der Geschlechtlichkeit macht es verständlich, daß genaue Inhaltsangaben über sexuelle Träume selten sind. Deren Vorkommen wird zwar hin und wieder zugegeben, eine nähere Beschreibung hätte jedoch sowohl beim Autor wie beim Leser unerlaubte Phantasien provoziert und unterblieb deshalb meistens. Was bei der vorliegenden Un-

⁵⁵² Siehe oben, Kapitel 3.5 der vorliegenden Arbeit.

tersuchung an diesbezüglichen Andeutungen in mittelalterlichen Texten gefunden werden konnte, soll im Folgenden kurz referiert werden.

Der selige Johannes von Gorze, dessen asketische Leistungen in bezug auf den Schlafverzicht bereits dargestellt wurden⁵⁵³, versuchte nach Aussage des mit ihm befreundeten Biographen insbesondere den Schlaf in der Morgenfrühe zu vermeiden und kämpfte damit gegen eine alte Schwäche.⁵⁵⁴ Vielleicht war Johannes in seinen jungen Jahren wirklich nur ein Langschläfer; es drängt sich aber die Vermutung auf, daß es sich hier um eine Anspielung auf die bei vielen Männern am Morgen spontan auftretende Erregungsphase handelt, die der Mönch als Versuchung interpretierte und durch das Wachen umgehen wollte.

Die Echtheit der Briefe von Heloise und Abaelard ist bekanntlich sehr umstritten, doch neigen die Forscher neuerdings wieder zur Anerkennung ihrer Authentizität.⁵⁵⁵ Die uns hier interessierende Passage aus einem Brief der unglücklichen Äbtissin deutet nach meiner Meinung gerade wegen ihrer schonungslosen Aufrichtigkeit kaum auf eine Fälschung. Einige Jahre nach dem über Abaelard und sie selbst hereingebrochenen Schicksalsschlag der gewaltsamen Entmannung des berühmten Philosophen schrieb sie an diesen ihren ehemaligen Liebhaber, daß sie die Härte der erzwungenen Entbehrung sogar noch im Traum empfinde:

„In Wahrheit waren mir jene Freuden der Liebenden, die wir gemeinsam genossen haben, so süß, daß ich sie kaum auszusprechen vermag und doch nicht vergessen kann. Wohin ich auch gehe, im-

⁵⁵³ Siehe oben, Kapitel 2.2 der vorliegenden Arbeit.

⁵⁵⁴ Johannes Abt von St. Arnulf, *Vita Johannis de Gorze*, MGH SS 4, cap. 82, S. 360.

⁵⁵⁵ P. ZERBI, Abelardo ed Eloisa: il problema di un amore e di una corrispondenza, in: W. VAN DER HOECK, A. WELKENHUYSEN (Hg.), *Love and Marriage in the 12th century*, London 1970, S. 130–161. Gegen die Authentizität äußerte sich engagiert J. BENTON in: *Pierre Abélard – Pierre le Venerable, Actes du Colloque de Cluny*, Paris 1975, S. 469–506. Er widerrief jedoch seine Meinung in: *Petrus Abaelardus 1072–1142 – Person, Werk und Wirkung*, Trier 1980, S. 41–52. Vgl. ferner auch R. MOHR, *Der Gedankenaustausch zwischen Heloise und Abaelard*, in: *Regula Benedicti Studia, Annuarium Internationale V* (1977) S. 307–333. J. MONFRIN, *Les lettres d'amour d'Héloise et d'Abelard*, in: *Le Monde XV* (1979) suppl. de no. 10795; Peggy KAMUF, *Fictions of Feminine Desire: Disclosures of Heloise*, Lincoln 1982, bes. S. 1–43.

mer wieder treten mir diese Szenen vor die Augen. Nicht einmal im Schlaf werde ich vor solchen Trugbildern verschont.“⁵⁵⁶

Da sie sich selbst keinen Rat wußte, suchte sie Trost und Hilfe bei Abaelard, der nun nur noch ihr geistiger Freund sein konnte und der ihr auch in manchen anderen praktischen Fragen des Klosterlebens beistand.

Caesarius von Heisterbach behandelte ebenfalls das Problem, welches die Geschlechtlichkeit für die zur Keuschheit verpflichteten Klosterinsassen darstellte, in einigen seiner Anekdoten. So wurde ein junger Mönch, der vor dem Altar stehend einnickte, im Traum von der hl. Jungfrau Maria am Ärmel gezupft und diesbezüglich ermahnt. Erwachend glaubte er noch, ihre Stimme zu hören und einen weiblich geformten Rücken weg gehen zu sehen⁵⁵⁷, was, wenn nicht sexuelle Träume, so doch zumindest zweideutige Phantasien über weibliche Heilige erahnen läßt. Ein ähnliches Phantasiebild, allerdings mit negativem Vorzeichen, überliefert Caesarius von einem anderen Mönch, der während der allgemeinen Mittagsruhe im Dormitorium plötzlich eine schwarzgekleidete Nonne einen seiner schlafenden Mitbrüder küssen sah.⁵⁵⁸ Als er nach ihrem Verschwinden Nachschau hielt, sah er den Konventualen unziemlich entblößt auf seinem Lager liegen. Da dieser Mann noch am selben Tag erkrankte und bald darauf starb, wurde der wohl nur in der Phantasie des im Halbschlaf befindlichen Beobachters wahrgenommene Besuch der Nonne nachträglich in eine Erscheinung des Teufels umgedeutet. Dieser hätte sich sein Opfer gewissermaßen auf Grund seiner sündhaften Unschamhaftigkeit ausgesucht und mit dem Kuß dem Tod geweiht.

Schließlich gestand auch der uns bereits bekannte Petrus von Morone eine Traumversuchung ein, die ihr Material aus einer Begegnung mit zwei jungen Frauen schöpfte, deren Weg der Abt einmal rein zufällig

⁵⁵⁶ The Personal Letters Between Abaelard and Heloise. Ed. J. T. MUCKLE, *Mediaeval Studies* XV (1953) S. 47–94, Brief III, S. 81: *In tantum vero illae, quas pariter exercuimus, amantium voluptates dulces mihi fuerunt, ut nec displicere mihi, nec viz a memoria labi possint. Quoquunque loco me vertam, semper se oculis meis cum suis ingerunt desideriiis. Nec etiam dormienti suis illusionibus parcunt.* Übers. der Verfasserin.

⁵⁵⁷ Caesarius v. Heisterbach, *Dialogus*, lib. VI, cap. 30, S. 199; "Posteriora feminae" könnte man wohl sogar mit 'weibliches Hinterteil' übersetzen.

⁵⁵⁸ Caesarius v. Heisterbach, lib. V, cap. 33, S. 316.

gekreuzt hatte. Danach hätten die Dämonen häufig die Gestalt jener hübschen Mädchen angenommen, sich nackt von beiden Seiten an den Körper des Träumers angeschmiegt und ihn so zum Abwehrkampf gezwungen.⁵⁵⁹

Die Vorstellung von Geistwesen, die mit Menschen geschlechtlich verkehren, ist uralte, wie Genesis 6, 1–4 beweist, wo von Engeln, welche mit Menschenfrauen Kinder zeugten, die Rede ist. Aus der klassischen Antike sind ebenfalls Berichte und literarische Anspielungen auf solch unbetene nächtliche Besucher überliefert. Dieser Glaube gedieh auch im Mittelalter und hielt sich bis ins 19. Jahrhundert hinein.⁵⁶⁰ Einige gut bezeugte Beispiele aus dem Mittelalter sollen illustrieren, um was es in dieser Vorstellung geht. Bischof Thietmar von Merseburg berichtet von einer merkwürdigen Versuchung eines Geistlichen namens Husward, der seine Lagerstatt in Magdeburg eine Zeit lang unmittelbar neben derjenigen Thietmars hatte.⁵⁶¹ Der Teufel bat den frommen Priester nachts nämlich des öfteren, bei ihm liegen zu dürfen, erhielt aber die Zustimmung Huswards nicht. Der böse Geist gab aber keineswegs auf, sondern versprach nun reiche Geschenke. Husward aber schlug auch dieses Angebot aus und erfuhr schließlich, daß ein anderer Kleriker, der dem Dämon zu Willen gewesen sei, schmachvoll am Galgen geendet habe.

Die geschilderte Situation läßt vermuten, daß der böse Feind die beiden erwähnten Opfer in der Gestalt eines Succubus, also einer erotisch anziehenden Frauengestalt, verführen wollte, wie das ja auch bei Petrus von Morrone angedeutet wird. Dies war jedenfalls gewöhnlich der Weg, um Männer zu versuchen, während Mädchen und Frauen das Opfer

⁵⁵⁹ Petrus von Morrone, *Autobiographia*, S. 62.

⁵⁶⁰ Eine erste nützliche Übersicht über diese Legenden und deren Interpretationen bietet das ältere Bändchen von J. DELASSUS, *Les Incubes et les Succubes* (Paris 1897), der auch bereits richtig zwischen Alpdruck-Phänomenen und sexuellen Phantasiegestalten unterschied und für letztere Variante einige Beispiele aus französischen Nonnenklöstern der Neuzeit schilderte. – Aus der Sicht der Freudschen Psychoanalyse schrieb E. JONES: *Der Alptraum in seiner Beziehung zu gewissen Formen des mittelalterlichen Aberglaubens* (=Schriften zur angewandten Seelenkunde 14) Leipzig–Wien 1912, wobei er aber den Schwerpunkt auf die antiken Zeugnisse einerseits sowie auf volkstümliches Sagenut andererseits legt und das Mittelalter nur am Rande behandelt.

⁵⁶¹ Thietmar von Merseburg, *Chronikon*. Ed. F. KURZE, MGH SS in usum schol. 54, Hannover 1889, lib. IV, cap. 67, S. 100 f.

eines Incubus werden konnten, der ihnen in der Art eines Mannes beiwohnte. Aus dieser Verbindung konnten nach der allgemein herrschenden Vorstellung sogar lebensfähige Kinder hervorgehen.⁵⁶² Der sagenhafte Zauberer Merlin beispielsweise soll nach dem Volksglauben Sohn einer Tochter Karls des Großen und eines Incubus-Dämons gewesen sein, was seine magischen Kräfte wenigstens teilweise erklärte. Eine ähnliche Abstammung schrieb man im Mittelalter auch dem antiken Kriegshelden Alexander dem Großen oder den sagenhaften Zwillingen Romulus und Remus zu. Die Umdeutung heidnischer Götter zu Dämonen wurde schon von den antiken Kirchenvätern ganz allgemein systematisch betrieben, so daß das intime Verhältnis eines Menschen mit einer Gottheit konsequenterweise als verabscheuungswürdiger Verkehr mit bösen Geistern gelten mußte. Diese Sicht der historischen Entwicklung eines Sagenmotivs möchte ich einem neulich unternommenen Interpretationsversuch vorziehen, wonach der in einer patriarchalisch geordneten Welt nur heimlich zu empfangende Geliebte als Urform des Incubus zu gelten hätte.⁵⁶³

Gegen den normalerweise unerwünschten Besuch von solchen Buhlggeistern halfen in erster Linie geistige Mittel wie Gebet, Kreuzzeichen, der Empfang von Sakramenten oder in hartnäckigen Fällen auch ein förmlicher Exorzismus, wie ihn beispielsweise Caesarius von Heisterbach bezeugt.⁵⁶⁴ Daneben wurden zur Abwehr auch aromatische Pflanzen und

⁵⁶² Prominente Theologen wie Thomas von Aquin dachten dabei jedoch an menschlichen, einem Mann in der Truggestalt einer schöner Frau geraubten Samen; mit diesem zeugte der Dämon dann als Incubus in einem weiblichen Opfer neues Leben. *Summa Theologiae*, Pars I, lib. 9, q. 51, art. 2. Ed. lat. engl. K. FOSTER, London 1968, S. 42.

⁵⁶³ Vgl. dazu Monika BLÖCKER-WALTER, *Imago fidelis – Incubus: Die Umdeutung eines Traumbildes im Mittelalter*, in: *Variorum munera florum*, Festschrift Hans Haefele, hrsg. von A. REINLE – L. SCHMUGGE – P. STOTZ, Sigmaringen 1985, S. 205–210. Die Autorin beschreibt anhand frühmittelalterlicher Lyrik Frauen, die unter dem Druck der Verhältnisse sehr häufig verlassen wurden und so in langen einsamen Nächten wachend oder schlafend nur noch das Erinnerungsbild des Geliebten umarmen konnten. Dieses Beziehungsmuster wäre dann von den Geistlichen, welche an der Unterdrückung des weiblichen Selbstbestimmungsrechtes teilhatten und die ja uneheliche Beziehungen generell verurteilten, ins Teufliche transformiert worden.

⁵⁶⁴ Caesarius v. Heisterbach, *Dialogus*, lib. III, cap. 8, S. 120 und lib. V, cap. 46, S. 331.

Gewürze oder magische Zeichen wie Pfeilspitzen angewandt. Als weitere Möglichkeit konnte man schließlich einen Orts- und Milieuwechsel in Betracht ziehen.⁵⁶⁵

Die Lehre von der dämonischen Natur solcher Erscheinungen fand ferner Eingang ins Werk des Gelehrten Wilhelm von Auvergne, der 1249 als Bischof von Paris starb. In seiner Hauptschrift "De universo" diskutierte er unter anderem auch das Problem der Existenz von Incubus und Succubus in scholastischer Manier, wobei er zwischen der traditionellen Vorstellung und rationalen Erklärungsversuchen hin und her schwankte. Seiner Meinung nach bedienten sich die Dämonen häufig der Tiergestalt, wenn sie eine Frau schwängern wollten. Dazu schien der Bär, der sein Weibchen mit den Vorderpranken von Angesicht zu Angesicht, also nach Menschenart, umarmen konnte, besonders geeignet.⁵⁶⁶ Andererseits nahm Wilhelm keineswegs alles, was über Incubus-Geister im Volksmund erzählt wurde, für bare Münze. So hielt er etwa allzu unkritischen Leuten entgegen, daß der Gebrauch von aromatischen Dämpfen die Sinneswahrnehmung stark einschränken könne, so daß eine Frau sich leicht einbilde, sie verkehre nacheinander mit hundert Männern, während sie doch in Wirklichkeit in der selben Zeit nur von ein- und demselben Partner umarmt werde.⁵⁶⁷

Eine anschauliche Schilderung eines Incubus-Besuches verdankt man dem Abt Wibert von Nogent. Es handelt sich dabei um ein Erlebnis, welches Wiberts Mutter zur Zeit der Gefangenschaft ihres Mannes widerfahren war. Abt Wibert, der damals noch nicht geboren war, kannte es wohl durch ihre eigene Erzählung:

"In der Stille der Nacht, als sie voll von tiefer Sorge in ihrem Bett lag, und weil es den Gepflogenheiten des bösen Feindes entspricht, von Kummer geschwächte Seelen heimzusuchen, fühlte sie wachend plötzlich den Feind auf sich liegen und glaubte durch sein Gewicht erdrückt zu werden. Sie erstickte fast vor Angst und verlor die Herrschaft über ihre Glieder; unfähig auch nur einen Laut von sich zu geben, blieb allein ihr Geist frei und so hoffte sie auch nur auf

⁵⁶⁵ DELASSUS, *Les incubes et les succubes*, S. 16.

⁵⁶⁶ Wilhelm von Auvergne, *De universo*, lib. III, cap. 25. zitiert nach JACQUART – THOMASSET, S. 221 f.; vgl. dort auch nähere Erläuterungen über den Glauben an die Zeugung von Nachwuchs aus der Verbindung von Tier und Mensch.

⁵⁶⁷ Wilhelm von Auvergne, *De universo*, lib. III, cap. 25.

Gottes Hilfe. Dann plötzlich hörte sie die Stimme eines anderen Geistwesens vom Kopfteil ihres Bettes her rufen: "Heilige Maria, hilf!" ... und mit der Stärke Gottes schleuderte es den Dämon mit großem Krach weg, so daß der Raum erzitterte und die schlafenden Mägdle abrupt geweckt wurden."⁵⁶⁸

In diesem Textausschnitt begegnen wir zunächst der Vorstellung des Alpdruckes oder Nachtmahrs, welcher auf der Brust seines Opfers sitzt und ihn so zu ersticken droht. Dann folgt auf die gedankliche Anrufung Gottes sofort das Eingreifen eines guten Geistes, der den Dämon in dramatischem Ringen besiegt. – Interessanterweise suchte etwa die im 12. Jahrhundert wirkende Hildegard von Bingen eine Erklärung für solche unangenehme Erfahrungen nicht nur in dämonischen Angriffen, sondern dachte bereits an Symptome einer körperlichen Erkrankung.⁵⁶⁹ Nach Wiberts Darstellung scheint es sich beim Erlebnis seiner Mutter allerdings um einen einmaligen Vorfall gehandelt zu haben, so daß die Annahme einer körperlichen Störung wenig wahrscheinlich wirkt. Hingegen erlauben es die Lebensumstände der noch jungen Frau durchaus, ihr Erlebnis als Incubus-Phantasie im sexuellen Sinn oder als einen entsprechenden Traum zu deuten. Sie lebte ja zu dieser Zeit schon eine Weile ohne ihren Mann, der sich in englischer Gefangenschaft befand und erst später nach einer Lösegeldzahlung zu seiner Familie zurückkehren durfte. Ob die Gattin in dieser kummervollen Situation das eheliche Zu-

⁵⁶⁸ Wibert von Nogent, *De vita sua*, lib. I, cap. 13, S. 90: *Cumque ejusdem noctis fieret intempestum et illa, atroci anxietate plenissima, proprium cubile foveret, sic ut diabolo consuetudinarum est, ut potissimum animis tristitia maceratis immergat, subito vigilanti illi ipse inimicus incubuit, et gravissimo pene usque ad extinctionem pondere jacentem oppressit. Cum sub hac ejus spiritus suffocaretur angustia, et omnium membrorum ex toto libertate careret, vocis autem cujuspiam sonitum nullatenus emittere posset, solumque Dei, muta penitus sed ratione libera, praestolaretur auxilium, ecce a lectuli ejus capite quidam spiritus, haud procul dubioquin bonus, sic inclamare, non minus affectuosa quam aperta voce, coepit: "Sancta Maria adjuva!" ... utpote ex Deo violentus cum tanto fragore subvertit, ut, impulsu graviter cameram quatiente, asseculas sopore depressas insolenter nimis exciret.* Übers. der Verfasserin nach LABANDE.

⁵⁶⁹ Hildegard, Briefe, S. 183 f., dazu siehe auch Kapitel 2.3.1 der vorliegenden Arbeit. – Die moderne Schlafforschung nennt als Ursache des Alpdrucks die Apnoe, eine Erschlaffung der Hals- und Rippenmuskulatur nach dem Einschlafen, was eine schwere Störung der Atemfunktion zur Folge hat. Vgl. dazu N. FINK, Lehrbuch, S. 195 f.

sammensein bewußt vermißte, darf nach einigen Andeutungen Wiberts eher bezweifelt werden. Der Vollzug ihrer Ehe fand nämlich erst mehrere Jahre nach der Heirat statt; während dieser Zeit begann ihr Mann jedoch ein Verhältnis mit einer anderen Frau.⁵⁷⁰

Erstaunliche Worte finden sich auch bezüglich ihres späteren Witwentums; Wibert beschreibt die Haltung seiner von ihm innig geliebten Mutter einige Jahre nach dem Tod ihres Mannes folgendermaßen:

“Obschon der Allmächtige ihr große Schönheit verliehen hatte, dachte sie doch gering über dieses ihr überall Lob verschaffende Aussehen, wie wenn ihr ihre Schönheit gar nicht bewußt wäre, und sie genoß ihr Witwentum, als ob sie die weiblichen Ehepflichten – unfähig sie zu ertragen – immer gehaßt hätte”.⁵⁷¹

Die der Sexualität so entschieden entgegengebrachte Abneigung war gewiß mit ein Grund, weshalb die attraktive und begüterte Witwe eine Wiederverheiratung strikte ablehnte. Folgt man der erstmals von J. BENTON vorgeschlagenen Interpretation dieser Äußerungen Wiberts, so ergibt sich aus der negativen Einstellung der jungverheirateten Frau auch eine Erklärung, weshalb Wiberts Vater die Ehe so lange nicht vollziehen konnte.⁵⁷² – Freilich darf man hier nicht außer Acht lassen, daß der Schreiber des Berichtes ein Mönch, ja sogar ein gut geschulter Theologe war. Deshalb neigte Wibert aus seiner religiösen Optik vielleicht dazu, seine Mutter als besonders keusch zu zeichnen und die Phasen ihrer unfreiwilligen Enthaltsamkeit überzubetonen. Trotz dieses quellenkritischen Einwandes und generellen Vorbehalten gegenüber einer undifferenzierten Anwendung des FREUD'schen Deutungsmodelles erscheint es mir aber in diesem außergewöhnlich gut dokumentierten Fallbericht gerechtfertigt, den Alptraum als bedrohlich empfundenen Durchbruch der aus dem Bewußtsein verdrängten Sexualität zu verstehen.

Wenn selbst verheiratete Menschen vor solchen als Nachstellung von Dämonen verstandenen Erlebnissen nicht sicher waren, so dürften derar-

⁵⁷⁰ Wibert von Nogent, *De vita sua*, lib. I, cap. 12, S. 74 ff.

⁵⁷¹ Wibert von Nogent, lib. I, cap. 18, S. 146: *Cui cum Deus speciem tantopere praestitisset, ita quidquid in se laudabatur posthabuit, acsi sese nullatenus pulchram scisset, ita viduitatem colui, acsi maritalia semper debiti cubilis impatiens horruisset.* Übers. der Verfasserin nach LABANDE.

⁵⁷² J. BENTON, *Self and Society: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, New York 1970, Introduction, S. 13 f. und 26.

tige Konfrontationen in Klöstern noch häufiger vorgekommen sein. Die erzwungene Askese machte nicht nur Männern, sondern auch Frauen oft schwer zu schaffen, wie wir hier an einem abschließenden Beispiel sehen können. Wahrscheinlich setzten sich nicht alle Nonnen eingedenk ihres Keuschheitsgelübdes so heldenhaft zur Wehr wie die von Gerald von Wales beschriebene englische Klosterfrau.⁵⁷³ Diese hatte sich in einen zufällig am Fenster vorübergehenden jungen Kleriker verliebt und sah sich nachts prompt im Traum von diesem jungen Mann zum Geschlechtsverkehr eingeladen. Die Träumerin fühlte sich hin und her gerissen im Kampf von Geist und Fleisch, beschloß aber dann der Versuchung zu widerstehen. Darauf schien ihr Verehrer plötzlich eine unmenschliche Größe und Gestalt anzunehmen und sie sprang im Traum erschreckt aus dem Bett. Mit dem Mut eines Mannes ergriff sie eine an der Wand hängende Sichel und schnitt den Riesen in zwei Stücke. Der aus dem Leib dringende faule Gestank weckte die Nonne schließlich und blieb ihr zusammen mit der Erinnerung an den unangenehmen Traum noch lange im Gedächtnis haften, was ihr wohl half, ähnliche Versuchungen später leicht zu bestehen.

4.4. DER TRAUM ALS SPIEGEL VERSCHIEDENER EMOTIONEN

4.4.1. Bestätigung und Wunsch

Mittelalterliche Beschreibungen von Heiligenleben enthalten oft Traum-erzählungen, welche von den Heiligen selber und insbesondere von ihren Biographen als göttliche Bestätigung ihres Handelns verstanden wurden. Bereits die *Vita* des Sulpicius Severus über Bischof Martin von Tours (gest. 397) enthält eine derartige Episode, die wahrscheinlich ihrerseits typologische Wirkung hatte, denn Sulpicius Werk diente später vielen Hagiographen als Gattungsmuster. Es handelt sich dabei um den berühmten Bericht von der Mantelteilung.⁵⁷⁴ Martin war damals noch ein Jüngling und leistete im römischen Heer Dienst, bereitete sich aber schon auf die christliche Taufe vor. Als der Soldat in der Stadt Amiens sein ganzes Bargeld an verschiedene während der winterlichen Jahreszeit besonders notleidende Bedürftige verteilt hatte, begegnete ihm vor dem

⁵⁷³ Gerald von Wales, *Gemma Ecclesiastica*, Opera Bd. 2, tract. 2, cap. 11, S. 222 f.

⁵⁷⁴ Sulpicius Severus, *Vita s. Martini*, cap. 3.3. Ed. J. FONTAINE (=Sources chrétiennes 133) Paris 1967–69; Bd. 3, S. 255.

Stadttor ein in Lumpen gekleideter Bettler. Da griff Martin rasch zum Schwert und zerschnitt seinen warmen Militärmantel, um auch diesem Armen etwas schenken zu können. Sulpicius bemerkt ferner noch, daß wohl einige der Umstehenden Martins Herzensgüte verlachten, andere hingegen sich darob ihrer eigenen Härte gegenüber den Notleidenden zu schämen begannen. In der folgenden Nacht aber habe der junge Soldat dann Christus mit eben diesem halben Mantel bekleidet vor sich gesehen. Der Herr lobte Martin, der ja noch ein Chatechumene, also ein ungetaufter Heide, war, vor den Engeln ausdrücklich für seine gute Tat. Diese Traumerscheinung kommentiert der Hagiograph mit dem zentralen Satz aus der Bergpredigt: 'Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.' (Mt. 25,40)

Die Reaktion des Heiligen auf diese wunderbare Rechtfertigung und Bestätigung der in menschlichen Augen beinahe töricht anmutenden Handlung wird von Sulpicius ebenfalls überliefert. Martin sei durch dieses Lob des Herrn keineswegs hochmütig geworden, er habe darin Gottes große Güte gesehen und den ganzen Vorfall als Anlaß genommen, sich so bald wie möglich taufen zu lassen, zumal er nun auch das dazu notwendige Alter von achtzehn Jahren erreicht hatte. – Die barmherzige Mantelteilung Martins darf wohl als historisch gesichert betrachtet werden, denn Sulpicius kannte den Heiligen in dessen späteren Jahren persönlich. Es wäre nun freilich denkbar, daß der Traum nur eine fiktive Ausschmückung des Hagiographen darstellt, der seinen Helden als besonders gottverbunden zeichnen wollte. Das von Martin im Schlaf erlebte Lob Christi erscheint aus heutiger Sicht als eine Art von seelischem Ausgleich auf den Spott der Kameraden aber durchaus plausibel. Jedenfalls hat die Tatsache, daß Sulpicius hier einem Traumerlebnis den Charakter einer religiösen Bekräftigung zusprach, die mittelalterliche Auffassung stark geprägt. In einem späteren Traum wurde Martin dann auch aufgefordert, seine Heimatregion und seine Eltern, die noch Heiden waren, zu besuchen und sie zum wahren Glauben zu führen. Nach LE GOFFs Ansicht bestätigt und bezeugt der gottgesandte Traum die wesentlichen Etappen von Martins Weg zur Heiligkeit, indem er den jungen Mann zur eigenen Bekehrung aufforderte und ihn zur missionarischen Tätigkeit hinführte.⁵⁷⁵

Noch deutlicher wird die verbindende Rolle des Traums zwischen

⁵⁷⁵ J. LE GOFF, *Les rêves dans l'Occident*, S. 305.

Gott und Mensch in der Lebensbeschreibung des hl. Ansgar von Hamburg (gest. 865). Diese Vita wurde kurz nach Ansgars Tod von seinem Schüler und Nachfolger auf dem Bischofssitz von Hamburg-Bremen, Rimbert, verfaßt. Nach Rimberts Aussagen hatte Ansgar im Laufe seines Lebens bemerkenswert viele Visionen und Träume, von denen sich fast alle einige Zeit später als wahr erwiesen, die er aber so lange wie möglich zu verheimlichen suchte und nur den engsten Vertrauten unter dem Siegel der Verschwiegenheit mitteilte. Seine seherische und intuitive Begabung ging soweit, daß er sich auch in den alltäglichen kirchenpolitischen Fragen und Entscheidungen darauf verließ und kaum je handelte, bevor er nicht im Traum eine klare Antwort oder wenigstens eine Bestätigung der von ihm in Erwägung gezogenen Lösung erhalten hatte.⁵⁷⁶

Von Kaiser Ludwig dem Frommen hatte er schon 829 den Auftrag zur Heidenmission im Gebiet des heutigen Schweden erhalten. Dieses Unternehmen war aber im ersten Anlauf wenig erfolgreich, und erst zur Zeit König Ludwigs des Deutschen konnte man an einen erneuten Versuch denken. Dieser König ermächtigte nun seinerseits Ansgar, an der Spitze einer formellen Gesandtschaft den schwedischen Herrscher aufzusuchen und für die Idee der christlichen Missionierung zu gewinnen. Mit den Vorbereitungen für diese nicht ungefährliche Reise erinnerte sich der zwischen Begeisterung und Sorge schwankende Heilige an eine vor einiger Zeit geträumte Szene. Dem Träumer schien, er käme auf seinem Weg zu einem größeren Gebäudekomplex mit vielen Wohnräumen. Dort trat ihm ein Mann entgegen, der ihn bat, sich über die ihm gestellte Aufgabe keine Sorgen zu machen. Dann wies er Ansgar ins Innere, wo ihm sein einstiger Vorgesetzter, Abt Adalhard von Corbeil den guten Ausgang prophezeien werde. Ansgars Traum-Ich ging also ins Haus hinein und fand den Abt auf seinem Amtsstuhl sitzend, der ihn nun mit folgenden Worten ermutigte:

„Höret Inseln, merket auf, ihr Völker in großer Entfernung. Der Herr hat dich vom Mutterleib an berufen. Als du noch im Bauch der Mutter weiltest, war dein Name bereits bekannt. Er hat deinen Mund zum scharfen Schwert gemacht, und er beschützt dich im Schatten seiner Hand und verwendet dich wie einen ausgewählten Pfeil; in seinem Köcher hält er dich verborgen und sagt zu dir:

⁵⁷⁶ Rimbert, Vita Anskarii. Ed. G. WAITZ, MGH in usum schol. 55, Hannover 1884, cap. 36, S. 70 f.

‘Du bist mein Diener, denn durch dich werde ich verherrlicht werden’⁵⁷⁷

Nachdem der Abt diese Worte aus dem Buch Isaias 42,1–3 zitiert hatte, streckte er den rechten Arm über Ansgar aus, wie wenn er ihn segnen wollte, und fügte in noch deutlicherer Anspielung die anschließenden Verse 5–7 sowie 55,4–5 hinzu:

“Und nun sagt dir Gott, der dich im Mutterleib zu seinem Diener geformt hat: ‘Ich habe dich zum Licht der Heiden bestimmt, damit du ihnen das Heil bringest bis zu den Grenzen der Erde. Die Könige werden sehen und die Fürsten werden aufstehen und anbeten den Herrn, deinen Gott und Heiligen Israels, denn er wird dich verherrlichen.’⁵⁷⁸

Daß diese geträumte Aufforderung wirklich mit seinem schwedischen Missionsauftrag zusammenhing, leitete Ansgar offensichtlich von den Worten “Audite Insulae” ab, denn man konnte in karolingischer Zeit die von Meeren umgebenene skandinavische Landmasse sehr wohl als riesige Insel auffassen.

Anhand der autobiographischen Notizen des bereits mehrfach erwähnten Othlo von St. Emmeram läßt sich zeigen, daß solche Bestätigungsträume spätestens seit dem 11. Jahrhundert kein Privileg der Heiligen mehr waren.⁵⁷⁹ Von Othlo weiß man, daß er in der äußeren

⁵⁷⁷ Rimbert, Vita Anskarii, cap. 25, S. 55: “Audite Insulae, et attendite populi de longe. Dominus ab utero vocavit te, de ventre matris tuae recordatus est nominis tui. Et posuit os tuum quasi gladium acutum, in umbra manus suae protegit te, et posuit te sicut sagittam electam; in faretra sua abscondit, et dixit tibi: ‘Servus meus es tu, quia in te gloriabor’”.

⁵⁷⁸ Ebenda: “Et nunc haec dicit tibi Dominus, formans te ex utero servum sibi: ‘Dedi te in lucem gentium, ut sis illis in salutem usque ad extremum terrae. Reges videbunt, et consurgent principes, et adorabunt dominum Deum tuum et Sanctum Israel, quia glorificabit te’”. Diese beiden Bibelzitate sind in der gekürzten Fassung Rimberts wiedergegeben.

⁵⁷⁹ Die Behauptung von LE GOFF, Les rêves (S. 305 f.), daß die Heiligen mit ihren von Gott geschickten Wahrträumen an die Stelle der Heroen getreten seien, kann demnach höchstens für das frühe Mittelalter Geltung haben. Die Ansicht spiegelt eigentlich nur die karge und besonders einseitige Quellsituation dieser Zeit, aber kaum die Alltagsrealität, in welcher gerade die einfachen Menschen ihren eigenen Träumen als eine Art anderer Wirklichkeit gerne Glauben schenkten. Siehe dazu auch oben, Kapitel 3.2 der vorliegenden Arbeit.

Schule des Klosters Tegernsee erzogen wurde und gegen den Willen seines Vaters hier auch Mönch werden wollte. Wegen eines Streites mußte der junge Kleriker Tegernsee allerdings um 1032 verlassen und legte wenig später im Kloster St. Emmeram in Regensburg sein Mönchsgelübde ab. Als Knabe oder Jüngling träumte Othlo einmal, daß er in einer Kirche stünde, die eigentlich den Himmel darstellte und in der Engel und Menschen Gottesdienst hielten. Er, Othlos Traum-Ich, nahm an den liturgischen Gesängen teil und psalmodierte eifrig in einer etwas eigenwilligen Art und Weise. Während nun einige Zuhörer an Othlos musikalischem Vortrag gefallen fanden, erregte seine neuartige Interpretation das Mißfallen anderer, die darin eine sträfliche Überheblichkeit sahen. Nur durch die Vermittlung des am Altar als Diakon fungierenden Engels durfte Othlo überhaupt weitermachen. Trotz der allgemeinen Unruhe sang er mit doppelter Anstrengung weiter, denn Gott schien zu weinen, was Othlo neuen Mut einflößte. Als Othlos Traum-Ich endlich verstummte, wischte der Herr des Himmels sich langsam die Tränen ab. Es handelte sich nach Othlos eigenem Kommentar vielleicht weniger um Rührung als um Mitleid mit des Sängers großer Mühe und dessen gleichzeitiger moralischer Zerknirschung. Darauf versprach Gott Othlos Traum-Ich kraft seiner Gnadenfülle und auch als Dank für den schönen Gesang das ewige Heil.⁵⁸⁰ Diese Szene spiegelt trotz aller Unbeholfenheit und Trotzigkeit die Sehnsucht des damals noch im Jünglingsalters stehenden Autors nach Anerkennung und Akzeptanz durch Autoritätspersonen wider, die ihm im Traum durch die allerhöchste Instanz, nämlich Gott selber, geschenkt wurde.

Rund zwei Jahrhunderte später stoßen wir bei Salimbene de Adam auf einen Traum, der aus einer in den Grundzügen vergleichbaren psychischen Situation entstanden sein könnte. Wie Salimbene in seiner Chronik berichtet, durchkreuzte er als junger Mann die Pläne seines Vaters, indem er gegen dessen Willen in ein Franziskanerkloster eintrat. Die Befehle und Schimpftiraden seiner nächsten Angehörigen fruchteten nichts; selbst als der Vater seinen Sohn im Besucherraum des Klosters vor allen Leuten verfluchte, blieb der Jüngling bei seinem Entschluß, dem weltlichen Leben zu entsagen. In der darauf folgenden Nacht wurde er im Traum in seiner Haltung bestätigt und reich belohnt. Der vor dem

⁵⁸⁰ Othlo von St. Emmeram, *Liber de Visionibus*. PL 146, Nr. 1, Sp. 345 f. Infolge eines Lagenverlustes im Manuskript fehlt leider der Anfang dieser Vision.

Altar der Jungfrau Maria betende Träumer sah nämlich plötzlich eine Erscheinung der Gottesmutter dort sitzen, wo sonst der Tabernakel mit dem Allerheiligsten stand. Sie winkte ihn näher zu sich heran und lobte ihn für sein Bekenntnis zu Christus. Dann reichte sie ihm das Kind von ihrem Schoße hinunter, damit er es umarme und küsse.⁵⁸¹

Der Konflikt Salimbene mit seinem Vater bzw. der radikale Bruch mit dessen von bürgerlichem Wohlstand geprägtem Lebensstil durch die Hinwendung zur Armut nach dem Vorbild des hl. Franziskus blieb bekanntlich im 13. Jahrhundert kein Einzelfall.⁵⁸² Der von Salimbene eingeschlagene Weg wurde psychologisch sinnvoll durch die Traumerscheinung der hl. Jungfrau bestätigt, welche als erhabene Himmelskönigin und ideale Mutterfigur die Autorität des leiblichen Vaters gewissermaßen außer Kraft setzte oder überstieg. Die Tröstung fand ihren Höhepunkt in der Darreichung des göttlichen Kindes, das der Träumer zu seinem eigenen Erstaunen sehr lange in den Armen behalten und lieblosen durfte, bis schließlich in seinem Traum das Morgengrauen und damit die Zeit des allgemeinen Matutengebets der unaussprechlichen Seligkeit ein Ende bereitete. Man wird kaum an der Echtheit dieses Traumberichtes zweifeln wollen, denn die seelische Anspannung, welche durch die persönliche Konfrontation mit dem zürnenden Vater entstanden war, verlangte ja auf irgendeine Weise nach einem Ausgleich. Erschüttert durch den Fluch eines ihm so nahestehenden Menschen mußte in Adam der Wunsch nach Anerkennung von anderer Seite wachsen; diese Sehnsucht fand eine rasche Erfüllung in der Traumszene von der frommen Liebkosung des Jesuskindes, das später in der Mystik des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit zu einem häufigen Muster religiöser Beglückung werden sollte.

Das Leben im Minoritenorden, für das sich Adam in scharfer Distanzierung von seinem Elternhaus entschieden hatte, diente wie in jedem Kloster vor allem dazu, dem Mönch das Seelenheil sichern zu helfen. Die Forderung nach absoluter Armut, die der hl. Franziskus seinen Mitbrüdern gestellt hatte, war aber hart und ging weit über das in anderen Ordensgemeinschaften geübte Maß des Verzichts auf persönlichen Besitz hinaus. Damit wurde die Standhaftigkeit des jungen Minoriten wohl zumindest ebenso auf die Probe gestellt wie durch die bereits geschilderten Auseinandersetzungen mit seinem Vater, der den Sohn

⁵⁸¹ Salimbene de Adam, *Chronica*. Ed. G. SCALIA, Bari 1966, Bd. 1, S. 55 f.

⁵⁸² Vgl. dazu die Untersuchung von M. GOODICH, *Vita perfecta*, S. 146 ff.

zunächst mit Überredung und dann sogar mit Gewalt aus dem Kloster zu holen versuchte. Als dann wiederum ein Bekannter seiner Familie an Adam herantrat und ihn umstimmen wollte, wälzte er sich in der folgenden Nacht lange schlaflos hin und her. Nochmals überlegte er sich ernsthaft die Konsequenzen seines Entschlusses und kam zur Einsicht, daß ihm bei einer wahrscheinlichen Lebensdauer von weiteren fünfzig Jahren nicht nur ein langer Weg der spirituellen Entwicklung offen stünde, sondern auch eine ebenso lange, wahrhaft schmachvolle tägliche Mühe, die seine Kräfte zu übersteigen drohte. Was er mit dem Ausdruck "labor erubescibilis" meinte, zeigt sich in der an diese Schilderung innerer Kämpfe anschließenden Traumerzählung.⁵⁸³ Es schien Salimbene nämlich, daß er sich in Pisa auf dem Bettelrundgang befand, den die Minoriten täglich zur Erlangung des notwendigsten Lebensunterhaltes zu machen pflegten. Dabei vermied er sorgfältig alle Quartiere und Häuser, die von Bekannten und Geschäftsfreunden seiner Familie bewohnt wurden, um nicht wieder mit den Vorhaltungen seines Vaters konfrontiert oder einfach durch solche Begegnungen beschämt zu werden. Als der Träumer aber zum Quartier San Michele hinabstrebte, sah er plötzlich, wie Christus selber aus einem Haus trat und das erbettelte Brot in einen Beutel legte. Auf dieselbe den Minoriten eigentümliche Art sah Salimbene auch die Jungfrau Maria und den Ernährer des Jesusknaben, den hl. Josef, handeln, bis der Sack mit Gaben gefüllt war, und er hörte, wie Christus ihn tröstete und ermutigte. – Wir brauchen hier nicht näher auf die im Originaltext anschließende seitenlange Zusammenstellung von Bibeltex-ten und Verhaltensanweisungen des hl. Franziskus einzugehen; es handelt sich dabei offensichtlich um spätere Ergänzungen des Autors. Salimbene fühlte sich beim Abfassen seiner Chronik offensichtlich bemüßigt, die eindruckliche Traumszene von der bettelnden hl. Familie, die in seinem Gedächtnis haften geblieben war, rhetorisch auszuschmücken und seinen Lesern den hohen spirituellen Wert der freiwilligen Armut im Sinne der 'Imitatio Christi' zu erläutern.

Die Träume Othlos und Salimbenes zeigen, wie tief das christliche Frömmigkeitsideal das seelische Leben im Hochmittelalter prägte und sogar bei Personen, welche nicht als Heilige gelten, Gesichte mit religiösem Inhalt hervorrufen konnte. Trotzdem bleiben diese Szenen mit Gott, Christus oder Maria meines Erachtens im Bereich des gewöhnlichen

⁵⁸³ Salimbene de Adam, *Chronica*, Bd. 1, S. 61 f.

Traum es, denn sie beziehen sich offensichtlich auf vorhergehende Erlebnisse und Emotionen des Schlafers. Salimbene meinte dann in den nächtlichen Bildern eine Antwort auf die ihn tagsüber bedrängenden Probleme zu finden. Aus psychologischer Sicht bietet sich hier genauso wie beim Traum des hl. Martin und bei Othlo zunächst die Deutung als Wunschtraum im allgemeinen Sinne des Wortes an. Der nach Erfüllung der christlichen Forderungen strebende Mensch möchte in seinen diesbezüglichen Anfechtungen und Bemühungen getröstet bzw. bestätigt und gelobt werden.

Nach einem etwas abstrakteren Erklärungsmodell könnte man in solchen Träumen auch den Versuch sehen, Konflikte zu lösen, wie sie beispielsweise aus der Bindung an eine bestimmte soziale Gruppe und deren Ehrbegriffe einerseits und den religiösen Idealen andererseits entstanden. Die unterschwellige Spannung zwischen gesellschaftlichen Ehrbegriffen und christlichen Wertvorstellungen kommt unmittelbar zum Ausdruck in einer Episode der Heisterbachschen Mirakelsammlung. Der Autor erzählt hier von einem Laienbruder namens Heinrich, der in einem Armenhospital demütig seinen Dienst verrichtete. Trotz der täglich geübten Geduld und seines echten Mitleids mit den ihm zur Pflege anbefohlenen Kranken befürchtete Heinrich nämlich, daß er wegen seiner unehelichen Abkunft von einem regelvergessenen Mönch bei Gott keine Gnade finden könne. Die Angst vor der ewigen Verworfenheit quälte den Laienbruder lange, obwohl ihn sein Beichtvater diesbezüglich immer wieder zu beruhigen suchte. Da träumte Heinrich in einer Nacht, als die seelische Not eben wieder einen Höhepunkt erreicht hatte, er werde in ein großes Haus geführt, wo er eine Menge Menschen beiderlei Geschlechts erblickte. Eine Stimme aber unterrichtete den Träumer, daß diese Leute zwar alle von ehrbarer Geburt seien, im Vergleich mit seiner Tugend aber lasterhaft und schimpflich erscheinen müßten.⁵⁸⁴

* * *

Wenden wir uns nun kurz denjenigen Träumen zu, die nicht tiefe seelische Konflikte, sondern kleine Schwächen und harmlose Wünsche offenbarten. Über die Schwierigkeiten, welche viele Klosterinsassen mit dem Aufstehen zur Vigil kurz nach Mitternacht hatten, wurde bereits

⁵⁸⁴ Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, lib. IV, cap. 31, S. 202.

gesprochen.⁵⁸⁵ Sie lassen sich auch durch zwei legendenhaft anmutende Episoden aus der Heisterbachschen Mirakelsammlung illustrieren. Von einem Mönch, der zuvor dem Ritterstande angehört hatte, erzählt der Autor, er sei in bezug auf seine Schwäche im Aufstehen, die es ihm fast verunmöglichte, am Vigilgebet teilzunehmen, in einer nächtlichen Vision von der hl. Jungfrau Maria getröstet und gestärkt worden. Ferner war ein Konverse von seiner knechtlichen Arbeit auf dem klösterlichen Gutshof einmal so übermüdet aufs Lager gesunken, daß er das übliche Stundengebet vergaß. Darauf schien es ihm, er werde von der barmherzigen Gottesmutter am Aufstehen gehindert und sie selber singe das Gebet an seiner Stelle.⁵⁸⁶ Es scheint angemessen, solche nächtlichen 'Gesichte' als Wunschträume im allgemeinen Sinne zu interpretieren. Die zweite Anekdote paßt sogar erstaunlich gut zur These von FREUD, wonach der Traum als Hüter des Schlafs zu betrachten sei.⁵⁸⁷

Wie sich die Alltagsprobleme und Wünsche der Laien im Traum spiegelten, läßt sich quellenmäßig nur selten erfassen; solche Berichte erscheinen mehr zufällig in privaten Briefen aus der Spätphase des Mittelalters. Ein sehr verständlicher Wunsch stand beispielsweise hinter einem Traum des englischen Kaufmanns Thomas Benson. Aus den erhaltenen Teilen seiner Korrespondenz geht hervor, daß er längere Zeit in der damals noch englischen Stadt Calais lebte und mit einem Mädchen namens Catherine verlobt war, das er aber wegen seines kindlichen Alters noch nicht heiraten durfte. Einmal zeigte ihm seine Sehnsucht in einem Traum die Braut als reife Frau von bereits dreißig Jahren. Beim Aufwachen wünschte der Kaufmann spontan, daß die Traumerscheinung doch besser nur zwanzig Jahre alt gewesen wäre. Danach tröstete er sich aber mit dem Gedanken, daß jedenfalls sein Herzenswunsch – die Hochzeit – früher in Erfüllung gehen würde als die Altersangabe im Traum, denn zu diesem Zeitpunkt mußte er nur noch ein Jahr auf die Vermählung warten.⁵⁸⁸

⁵⁸⁵ Siehe oben, Kapitel 2.3 der vorliegenden Arbeit.

⁵⁸⁶ Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, lib. VII, cap. 35 und 51, S. 43 f. u. 71.

⁵⁸⁷ S. FREUD, *Traumdeutung*, S. 471 f.; über die entsprechenden Theorien der antiken Theologen Tertullian und Lactantius siehe oben, Kapitel 2.1.

⁵⁸⁸ Paraphrasiert nach Majorie ROWLING, *Everyday Life in Medieval Times*, London 1968, S. 46.

4.4.2. Der Traum als himmlische Aufforderung

Träume konnten also verschiedenartige Wünsche spiegeln oder einen eingeschlagenen Weg bzw. eine konkrete Handlung bestätigen. Vielleicht mit Ausnahme des letzten, zeitlich späteren Beispiels wurden die erwähnten nächtlichen Erlebnisse, die sich so sinnvoll auf die Situation des Träumers zu beziehen schienen, ganz selbstverständlich als überirdische Botschaften verstanden. Die Überzeugung, daß Gott oder seine Engel und Heiligen durch das Medium des Traumes zum Menschen sprächen und ihm in wichtigen Entscheidungen beiständen, war also auch bei Klerikern offenbar tief verankert. Dies umso eher, als ja selbst die gebildeten und am kritischsten eingestellten Geistlichen die Existenz solcher himmlischen Eingebungen meistens nicht prinzipiell abstritten, sondern nur eine Überprüfung des Traum Inhaltes am Maßstab der christlichen Glaubenslehre verlangten.

Es erstaunt daher nicht, daß in der von Klerikern getragenen mittelalterlichen Geschichtsschreibung gelegentlich Traumanweisungen an Herrscherpersönlichkeiten eingeflochten sind. Der Chronist Thietmar von Merseburg beschreibt beispielsweise, wie Otto der Große in der Frage der Bischofseinsetzung von Vision und Traum zum Guten beeinflusst wurde. So habe er, nachdem sein Bruder Bruno und nachher dessen Kaplan Volkmar das Erzbistum Köln innegehabt hatten, dem vom Domkapitel nach kanonischen Vorschriften gewählten Gero aus machtpolitischen Gründen das Amt nicht zugestehen wollen. Darauf sei ihm, als er am Ostermorgen eben die Krone zum feierlichen Kirchgang aufgesetzt hatte, ein Engel erschienen. Dieser habe ihm mit drohend gezücktem Schwert geraten, sofort Gero in sein Amt einzusetzen, wenn er das Gebäude noch gesund verlassen wolle. – Etwas weniger dramatisch als diese im Wachzustand empfangene Verkündigung des göttlichen Willens ging es dann in einem von Thietmar anschließend geschilderten Traum des Kaisers zu. Im Februar 942 erfuhr Otto vom Hinscheiden des Bischofs von Regensburg und trat sofort die Reise in den Süden des Reiches an. Nach Thietmars Darstellung wurde er dann in der Nacht vor der Ankunft im Traum aufgefordert, denjenigen Mönch zum Bischof zu erheben, der ihm im Kloster St. Emmeram zu Regensburg zuerst entgegenkomme. In Befolgung dieser Anweisung habe er darauf am frühen Morgen ohne die übliche Voranmeldung selber an das Klostertor gepocht und sei vom Pförtner Gunther, einem durchaus verehrungswürdigen Geist-

lichen eingelassen worden. Genau diesen Mönch habe der Kaiser dann wirklich zum Bischof ernannt, nachdem er die Mönchsgemeinschaft von seinem Traumgesicht unterrichtet hatte.⁵⁸⁹

Ottos politisches Geschick in der Besetzung von Bistümern, denen ja eine zentrale Rolle in der Organisation seiner Herrschaft zukam, erscheint in der Schilderung Thietmars als eine dem Kaiser von oben zuteilgewordene Führung. Er betont dies sogar noch ausdrücklich, indem er sagt:

„Diese beiden Bischofsgeschichten habe ich deshalb erzählt, damit du, mein Leser, wissest, wie oft die Gnade des Himmels dem Kaiser enthüllte, was nach seinem Ratschluß auf Erden geschehen sollte.“⁵⁹⁰

Diese durch Thietmar anhand von mehr oder weniger zuverlässigen älteren Berichten oder Legenden konstruierte Verbindung des Kaisers mit Gott paßt nahtlos in die gerade von den ottonischen Herrschern mit Nachdruck vertretene Auffassung von der sakralen Bedeutung ihres Amtes. Die mittelalterlichen Herrscher sahen sich zu dieser Zeit als Garanten der gottgewollten Ordnung auf Erden, was allgemein im Salbungsakt der Königsweihe und speziell bei den Ottonen in den ins Himmlische überhöhten Darstellungen des Königs in liturgischen Büchern jener Zeit zum Ausdruck kam.⁵⁹¹

In einem besonderen Verhältnis zu Gott stand nach eigenem Verständnis auch das geistliche Oberhaupt der Kirche; die Päpste nannten sich seit der Mitte des 12. Jahrhunderts ganz offiziell 'Vicarius Christi', womit sie die höchste denkbare Souveränität auf Erden beanspruchten.⁵⁹² Man könnte deshalb auch von diesen Amtsträgern erwarten, daß sie bedeutsame Gesichte erlebten oder zumindest von solchen Erfah-

⁵⁸⁹ Thietmar von Merseburg, *Chronicon*, lib. II, cap. 27, S. 34 f.

⁵⁹⁰ Ebenda, lib. II, cap. 27, S. 35: *Has de duobus episcopis sententias ideo protuli, ut scias, lector, quod celestis gratia imperatori sepe aperiret, quid sibi in humanis fieri placeret.* Übersetzung verändert nach W. TRILLMICH, lat. dt. Ed. der Chronik, Freiherr vom Stein-Ausgabe, Mittelalter Bd. 9, Darmstadt ⁶1974, S. 65.

⁵⁹¹ Vgl. zu diesen Bildzeugnissen die Spezialstudie mit weiterführender Literatur von H. KELLER, Herrschaftsbild und Herrschaftslegitimation: Zur Deutung der ottonischen Denkmäler, *Frühmittelalterliche Studien* 19 (1985) S. 290–311.

⁵⁹² M. MACCARRONE, *Vicarius Christi: storia del titolo papale*, Lateranum, nova series 18, Rom 1952, S. 91 ff.



Abb. 18: Der Traum Papst Innozenz' III.
Giotto. Freskenzyklus der Oberkirche San Francesco in Assisi, 14. Jh.

rungen erzählten. Daß derartige Berichte nicht häufig sind, liegt wohl daran, daß die Autorität des Papstes wenigstens in geistlichen Dingen seit dem Hochmittelalter auch ohne nächtliche Offenbarungen allgemein anerkannt wurde. Trotzdem erlangte beispielsweise der Traum des Innozenz III. (1198–1216) eine gewisse Berühmtheit, welche vor allem der Verknüpfung mit der Geschichte des hl. Franziskus von Assisi zuzuschreiben ist und in dem großartigen Fresco Giotto's sogar eine künstlerische Verarbeitung gefunden hat (vgl. Abb. 18). Die Vorgeschichte dieses Traums bestand darin, daß Franziskus bei der Kurie 1209 um die Billigung seiner neuen, hauptsächlich die radikale Armutsidee betonenden Ordensregel nachsuchte. Der Heilige hatte zwar in Kardinal Johannes von St. Paul einen Ansprechpartner gefunden, aber die Mehrheit der Kardinäle war in Übereinstimmung mit den späteren Beschlüssen des Vierten Laterankonzils gegen die Gründung eines neuen Ordens, so daß die endgültige Entscheidung beim Papst lag.

Der Minorit Salimbene de Adam berichtet davon in seiner Chronik und schreibt, daß Innozenz seine positive Entscheidung mit dem Christus-Wort: 'Laßt die Kinder zu mir kommen und wehret ihnen nicht, denn ihrer ist das Himmelreich' (Mt. 19,14) begründet habe, nachdem er einen auf das Begehren des sonderbaren Mannes aus Assisi bezogenen Traum erlebt hatte.⁵⁹³ In seinem nächtlichen Gesicht habe eine unscheinbare, verächtlich wirkende Gestalt, eben der in Armut und tiefer Demut lebende Franziskus, die wegen ihrer Altersschwäche vom Zusammenbruch bedrohte Laterankirche mit der Hand gestützt und gehalten. So habe der Papst deutlich gesehen, welchen Nutzen die von manchen Krisenerscheinungen geschüttelte Kirche von dieser Neugründung ziehen würde und habe darauf den Heiligen mit seinen Gefährten empfangen. Nachdem Innozenz sie zu Klerikern geweiht hatte, gab er ihnen die feierliche Bestätigung der Ordensregel und stattete die neue Gemeinschaft auch mit der Predigterlaubnis aus.

Natürlich kann man nicht ausschließen, daß es sich hier um eine fromme Legende aus dem Kreis der Franziskaner handelt, wie das etwa Raoul MANSELLI in seiner Biographie des Poverello vermutet.⁵⁹⁴ Dennoch gibt es in dieser Erzählung meines Erachtens einiges, was für ihre

⁵⁹³ Salimbene de Adam, *Chronica*, Bd. 1, S. 421.

⁵⁹⁴ R. MANSELLI, *Franziskus: Der solidarische Bruder*, Zürich 1984 (Rom 1980) S. 114 f. Zwar wird dieser Traum bereits von Thomas von Celano, dem ersten Biogra-

Glaubwürdigkeit spricht. Salimbene behauptet ja nicht, daß der Papst wie etwa Otto der Große eine konkrete Handlungsanweisung erhalten habe. Innozenz mußte seinen Entschluß nach Anhörung der Kardinäle und sonstiger kurialer Berater ganz allein treffen. Der Papst verstand es anscheinend, aus einem Traumbild ohne jedes gesprochene Wort den Wert des neuen Bettelordens herauszulesen, was ihm dann als Entscheidungshilfe diente. Auch die innere Struktur des Traumes wirkt echt. Gemäß Salimbenes Schilderung hatte Innozenz Franziskus zu diesem Zeitpunkt noch nicht persönlich getroffen, und deshalb konnte dieser im Traum auch nur als ärmliche und unauffällige Gestalt in Erscheinung treten. Die bekannte Tendenz des Traumes zur Personifikation und bildlichen Darstellung auch abstrakter Sachverhalte zeigt sich sehr typisch darin, daß Franziskus stellvertretend für den ganzen Orden die Kirche stützt, die durch die päpstliche Lateran-Basilika versinnbildlicht wird. In der Tat hat dann das Wirken der neuen Bettelorden von Franziskus und Dominikus die Kirche von innen her belebt und ihr Ansehen in der Gesellschaft gehoben.

* * *

Auf den Wert der Mirakelberichte als Quellen für das Denken und die Lebensumstände der einfachen Leute wurde bereits im Zusammenhang mit den auf den Körper bezogenen Träumen hingewiesen.⁵⁹⁵ Nach dem Zeugnis der geistlichen Berichterstatter nahmen Traum und Vision manchmal auch den Charakter einer klaren Aufforderung an, d. h. kranken oder behinderten Menschen wurde im Traum geraten, sich zwecks ihrer Heilung an eine bestimmte Kultstätte zu begeben oder, falls sie dazu nicht im Stande waren, wenigstens eine Dankeswallfahrt im Falle ihrer Genesung zu versprechen. Als Beispiel diene der Traum eines angeblich blind geborenen Mädchens namens Gundrada aus der Familia des Klosters Kempten. Es hatte von den Wundern der heiligen Walpurgis in Monheim vernommen und wurde vom glühenden Wunsch erfaßt, ebenfalls zu diesem Wallfahrtszentrum zu pilgern. Im Schlaf wurde es darauf von einer nicht näher umschriebenen Erscheinung angesprochen und nach Monheim geschickt:

phen des Heiligen, erwähnt, doch haben ihn gleichzeitig auch die Dominikaner für die Gründungsgeschichte ihres Ordens beansprucht.

⁵⁹⁵ Siehe oben, Kapitel 4.2 der vorliegenden Arbeit.

“... Verjage die unpassende Trägheit, durchbrich die gewohnte Ruhe und eile, sobald du einen Führer gefunden hast, rasch zum Kloster Monheim. Und wenn du dort nach glücklicher Reise angekommen sein wirst, so lege die vorher zubereiteten und gekochten Gaben in einer Büchse auf den Altar und weihe sie dem Schöpfer aller Dinge und der Jungfrau. Nachdem du aber diese Geschenke auf den Altar gestellt hast, werden zwei Hühner aus der Nachbarschaft herbei kommen und diese schmackhaften Eßwaren gierig verzehren, denn sie pflegen am Altar Wache zu halten.”⁵⁹⁶

Mit den das Dankopfer aufpickenden Hühnern sind natürlich die von den Pilgergaben profitierenden Nonnen von Monheim gemeint; gerade diese eigenwillige Symbolik spricht nach meiner Auffassung für die Authentizität des Traumberichtes. Der restliche Inhalt umfaßt Aufforderung und konkrete Anweisungen zur Pilgerfahrt und läßt sich zwanglos als eine Verarbeitung der schon tagsüber aufgetauchten Idee deuten, welche dann wirklich zur Befreiung von der vielleicht nicht angeborenen aber doch langjährigen, leidvollen Behinderung führte.

Die hier zitierte Wundersammlung des Priesters Wolfhard über die Wallfahrt in Monheim am Ende des 9. Jahrhunderts enthält nicht nur relativ ausführliche Mirakelschilderungen, sondern auch eine Reihe weiterer unkonventioneller Traumberichte. Überaus erstaunlich mutet beispielsweise der Ratschlag an, der einer Frau namens Ingelswindis aus Bergel bei Windesheim zuteil wurde. Die Bedauernswerte litt nämlich schon zwei Jahre lang an den Folgen eines bei einem Reitunfall zugezogenen Beinbruches und war seither auf intensive Betreuung angewiesen. Als sie wieder einmal unter Tränen des Schmerzes und der Verzweiflung in den Schlaf sank, erschien ihr die heilige Walpurgis und redete sie wie folgt an:

“Geh, sagte sie, Weiblein, die du dein Heil noch nicht kennst, und forsche nach einem Arzt, der das Schneiden versteht; und wenn

⁵⁹⁶ *Miracula s. Walburgis, lib. III, cap. 1, S. 258 ff.: ... importuni soporis segnitiei mitte, solitae quietis cassam ignaviam reprime et ad monasterium Mouvanheim ducatu concito perge. Et cum felici illuc gressu superveneris, prius actas et nitide coctas atque in buzula obstrusas altario oblatas impone sique totam rerum opifici et Virgini trade. Cum autem easdem arae locaveris oblatiunculas divas, binae e vicino venientes gallinae ipsas voraci comedent dente talique edulio pastae, altaris ex cubicis desudabunt.* Übers. der Verfasserin, verändert nach A. BAUCH.

du einen gefunden hast, so soll er die Knochensplitter aus deinem Schienbein herausschneiden; nachher wirst du durch die Gnade Christi deine Gesundheit wiedererlangen.“⁵⁹⁷

Ingelswindis suchte und fand tatsächlich den notwendigen chirurgischen Beistand. Nach Wiederherstellung ihrer Gehfähigkeit besuchte die Frau dankbar die Stätte, wo die hl. Walpurgis verehrt wurde und ließ den aus ihrem Bein entfernten Knochensplitter als Beweis für den wunderbaren Ratschlag in Monheim zurück.

Die Entstehung von so überraschend sinnvollen Traumaussagen läßt sich mit der These vom Wunschtraum oder dem Modell von rein zufällig aktivierter Erinnerungsresten kaum befriedigend erklären. Der Tiefenpsychologe C. G. JUNG hat auf Grund ähnlich erstaunlicher Erfahrungen seiner Patienten eine Traumtheorie entwickelt, worin er wie schon FREUD vom Begriff des Unbewußten ausgeht, aber vor allem dessen komplementäre, d. h. also ergänzende Funktion betont. Aus dem persönlichen Bewußtsein abgesunkenes, verdrängtes oder allgemein ungenügend verarbeitetes Material steigt im Traum aus den tieferen Schichten der Seele empor und kann so unter Umständen auch eine allfällige Einseitigkeit des Wachbewußtseins korrigieren.⁵⁹⁸ – Es leuchtet uns heute unmittelbar ein, daß die komplizierte Beinfraktur der Ingelswindis eine entsprechende Behandlung erforderte. Im 9. Jahrhundert waren aber Ärzte rar und medizinisches Fachwissen für Laien fast nicht zugänglich; daher kam die Frau wie durch ein Wunder im Traum zur Erkenntnis, daß sie nur nach einem operativen Eingriff auf ein korrektes Zusammenwachsen der Bruchstellen hoffen durfte.

Jedoch leistete man Träumen von geschildertem Aufforderungscharakter nicht immer fraglos Folge. Manch einem erging es damit wie jenem todkranken Adeligen, dem zur nächtlichen Stunde von einer verehrungswürdigen Erscheinung geraten wurde, für seine Genesung dem wundertätigen Erzbischof Heribert von Köln eine Wallfahrt an dessen

⁵⁹⁷ *Miracula s. Walburgis, lib. I, cap. 16, S. 174: Vade, inquit, muliercula, gratae ignorare salutis, et archiatrem tuae stude perquirere sectionis; et dum eum ad huius modi officium liberalem inveneris, latentibus desectae tibiae intus abstractis ossiculis, salutis a Christo postmodum gratiam impetrabis.* Übers. der Verfasserin nach A. BAUCH.

⁵⁹⁸ C. G. JUNG, Über psychologische Energetik und das Wesen der Träume, S. 174 ff.

Grab in Deutz zu versprechen. Der Adelige schenkte dem nächtlichen Gesicht nach dem Bericht des Mirakelschreibers zunächst keine Beachtung:

“... sei es, daß er sich von Phantasiebildern getäuscht glaubte, sei es, daß er wegen des heftigen Leidens bereits nicht mehr klar denken konnte.”⁵⁹⁹

Das Traumbild wiederholte sich jedoch, und beim dritten Mal erteilte die Erscheinung nicht mehr einen wohlmeinenden Rat, sondern einen mit Drohungen verbundenen Befehl. Kaum war jedoch das verlangte Gelübde geleistet, trat gesundheitlich die Wende zur Besserung ein. Die Repetition und Verschärfung der Traumanweisung an diesen in hartnäckigem Unglauben gegenüber dem Traum bzw. der Wunderkraft des verstorbenen Erzbischofs verharrenden Kranken entsprechen ebenfalls den Beobachtungen von C. G. JUNG. Ein Trauminhalt gewinnt nach Ansicht dieses Psychologen nämlich eine besondere Intensität, wenn “er eine vitale Bedeutung für die bewußte Orientierung hat”.⁶⁰⁰

Es ist in dem erwähnten Mirakelbericht nicht leicht zu entscheiden, ob die letztlich zum Wohl des Kranken reichende Aufforderung nun geträumt oder als Vision im Wachzustand erlebt worden war. Die Grenzen zwischen diesen beiden Bewußtseinszuständen sind jedenfalls für das subjektive Empfinden fließend. Gerade die unter Umständen lebenswichtige Bedeutung solcher Botschaften führt offenbar dazu, daß sie sich sogar im Wachzustand bemerkbar machen. So soll ein todkranker Wassersüchtiger von Mitternacht, also von Norden her, eine Stimme gehört haben, welche ihm riet, dem hl. Anno eine Pilgerfahrt zu geloben.⁶⁰¹ Ebenso erging es einer Frau, die wegen ihrer schmerzhaft verstauchten Hand während den Translationsfeierlichkeiten für den hl. Gilduin in der Stadt Chartres zu Hause geblieben war. Sie vernahm dreimal deutlich einen Ruf, der sie ermahnte, zwecks ihrer Genesung die Reliquien Gilduins aufzusuchen, durch die sie dann wirklich Hilfe gefunden haben soll.⁶⁰²

⁵⁹⁹ *Miracula s. Heriberti auctore Lantberto Tuitiensi*, MGH SS XV, 2, S. 1245–1260, Nr. 26: ... *tum quia illudi fantasme putabat, tum quia vehemens languor spiritum eius attenuabat*. Übers. der Verfasserin.

⁶⁰⁰ C. G. JUNG, *Energetik u. Träume*, S. 174.

⁶⁰¹ *Libellus de translatione s. Annonis*, lib. IV, Nr. 9.

⁶⁰² *Historia inventionis et miraculorum s. Gilduini una cum prologo*, Nr. 17. Ed. in: *Anal. Boll.* 1 (1882) S. 150–177.

Erwähnenswert sind in diesem Zusammenhang schließlich auch diejenigen Aufforderungen, welche wegen der Schwere der Krankheit nur stellvertretend an Angehörige gerichtet werden konnten. In St. Goar bei Trier erkrankte ein siebenjähriger Knabe sehr ernsthaft. Das rasch fortschreitende Übel raubte ihm die Sehkraft, und man mußte um sein Leben bangen. In der Nacht, als man nur noch auf seinen Tod wartete, erschien dem neben dem Kind Wache haltenden Vater der Bischof Anno und verlangte für die Heilung des Knaben ein Wallfahrtsgelübde. Es wurde begreiflicherweise sofort abgelegt, und das vorher dem Tod geweihte Kind begann zu genesen. – Der Mann war vom unmittelbar bevorstehenden Verlust seines Söhnchens offensichtlich aufs schmerzlichste getroffen. Im Sinne der von C. G. JUNG beschriebenen Ergänzung aus dem Unbewußten trat der einzig mögliche Ausweg in plastischer Weise vor die Augen des Vaters. Die Erscheinung des Heiligen könnte wohl am besten als Halluzination erklärt werden, in der sich die aus dem Unbewußten aufsteigende rettende Idee der Wallfahrt zur sichtbaren Person Annos verdichtete. Der im Mittelalter noch ungebrochene Glaube an wundertätige Heilige befähigte die Menschen offenbar zu intensiven seelischen Grenzerfahrungen, wie Vision oder spontane Genesung sie darstellen. Solche Begebenheiten eigneten sich natürlich zur religiös-propagandistischen Auswertung durch die Mirakelschreiber, obwohl derart dramatische Erlebnisse, und das muß hier unbedingt festgehalten werden, auch damals Ausnahmeerfahrungen darstellten.

4.4.3. Angstgefühle und Befürchtungen

Das Mittelalter erscheint für das heutige Empfinden als eine Epoche, in der die Menschen oft großer Unbill und vielfältigen Bedrohungen ausgesetzt waren. Daher erwartet man, daß diese Grunderfahrung sich auch in den Träumen dieser Zeit spiegelten. Eine Papst Innozenz III. zugeschriebene Schrift über die Mühsal der menschlichen Existenz und die daraus abzuleitende Verachtung für das irdische Leben enthält beispielsweise einen Hinweis auf Schreckträume, welche nach den Sorgen des Tages den Menschen noch im Schlaf heimsuchen:

“Die Zeit, welche für die Erholung eingeräumt scheint, gewährt doch keine Ruhe: Denn nun erschrecken (den Schläfer, sc.) die Träume und die Gesichte stiften Verwirrung. Und wenn auch in Wirklichkeit das Traurige, das Schreckliche und das Mühsame nicht existiert, was die Träumer träumend erleben, so ängstigen, fürchten und mühen

sie sich doch in Wahrheit und zwar so sehr, daß die Schlafenden manchmal weinen und diejenigen, welche (aus solchen Träumen, sc.) aufwachen, öfters besorgt und verwirrt sind."⁶⁰³

An diesem pessimistischen Urteil können nach Innozenz' Ansicht auch einzelne schöne, erfreuliche Träume nichts ändern, denn der Erwachende ist dann traurig, daß sie schon vorbei sind oder das Gesehene sich eben nicht wirklich in seinem Besitz befindet. Seine Analyse untermauert der Papst schließlich noch mit einem Bibelzitat, worin der schicksalsgeprüfte Hiob seufzt: "Wenn ich dachte: 'Mein Bett soll mich trösten, meine Ruhestatt soll meinen Jammer mittragen', dann ängstigtest du mich mit Träumen und erschrecktest nicht mit Wahnbildern" (Hiob 7, 13–14).

Die Verwendung des alttestamentlichen Textes über den geduldierten Hiob und die allgemeine Absicht von Innozenz' Schrift, die Welt als Jammertal darzustellen und das Glück allein im Himmel zu suchen, entsprechen allerdings einer bestimmten, jenseitsbezogenen christlichen Optik und nicht unbedingt der Lebenswirklichkeit des Mittelalters. Deshalb sollen vor allem biographische Quellen nach Zeugnissen von Angstgefühlen und Befürchtungen im Traum untersucht werden. In der wenigstens vom Material her autobiographischen Lebensgeschichte des Petrus von Morrone, des späteren Papstes Cölestin V., wird auf Alp- und Schreckträume Bezug genommen, leider jedoch ohne Angaben zu ihrem konkreten Inhalt. Es heißt darin nur, daß Petrus als Jüngling aus Furcht vor solchen unangenehmen und offenbar ziemlich häufigen Erfahrungen vor einem ihm sonst als erstrebenswert erscheinenden Einsiedlerleben zurückschreckte und daher zunächst in ein Benediktinerkloster eintrat.⁶⁰⁴ Der gemeinsame Schlafsaal der Mönche bot also nach Petrus' Ansicht eine Art Geborgenheitsgefühl, d. h. man konnte sich nach einem allfälligen Schrecktraum der Anwesenheit der Mitbrüder versichern und sich so leichter beruhigen.

⁶⁰³ Innozenz III., *De miseria humane conditionis*. Ed. M. MACCARRONE (The-saurus mundi) Rom 1955, S. 31, cap. 24, *De terrore sompniorum: Tempus quod quieti concessum est, non conceditur esse quietum, nam terrent sompnia, visiones conturbant. Et licet non sint in veritate tristitia, vel terribilia, seu laboriosa, quae sompnant sompniantes, tamen in veritate tristantur, terrentur et fatigantur, in tantum, ut aliquando dormientes lacrimantur, et evigilantes sepiissime conturbantur*. Übers. der Verfasserin.

⁶⁰⁴ *Autobiographia*, S. 59.

Eine ähnliche Überlegung bildete den Hintergrund für das Schreiben des Dominikanergenerals Munio im Jahre 1289 an die Gräfin Agnes von Orlamünde. In seinem Brief beglückwünschte er die verwitwete Adelige für ihren Entschluß, in den Nonnenkonvent St. Lambert einzutreten und versprach ihr, daß sie dort Ruhe vor nächtlichen Angst- und Schreckgefühlen finden werde, welche so manche Leute in der Dunkelheit zittern ließen.⁶⁰⁵ Nun kann man einwenden, daß die Gräfin die nach dem Ableben ihres Gatten auftretenden Gefühle von Furcht und Einsamkeit ebenso gut durch Einquartierung einer Gesellschafterin oder Magd in ihrem Schlafraum hätte bekämpfen können. Das Klosterleben mußte ihr daher auch noch aus anderen Gründen attraktiv erscheinen. Das Schwergewicht der Tätigkeit lag bekanntlich gerade bei den Dominikanerinnen auf der religiösen Kontemplation und der Bemühung um die persönliche spirituelle Entwicklung. Man darf Munio also wahrscheinlich so verstehen, daß der Eintritt in den Orden die Gräfin seelisch beruhigen und stärken würde und daß damit auch die nächtlichen Angstzustände verschwänden, die man sich als Anfechtungen des Teufels erklärte und die wohl oft mit schlechten Träumen verbunden waren.

Das mit dem Angsttraum verwandte Phänomen des nächtlichen Aufschreckens bei Kindern (*"Pavor nocturnus"*) und die mittelalterlichen Erklärungen für den Alpdruck, der meistens auf die Einwirkung von Dämonen zurückgeführt wurde, haben wir bereits in anderen Zusammenhängen behandelt.⁶⁰⁶ Wenn der Alpdruck damals bei Frauen mit der Vorstellung einer sexuellen Belästigung im Schlaf einherging, so wurden Männer offenbar recht häufig von Kastrationsängsten gequält.⁶⁰⁷ Diese fanden, wie wir etwa im Falle des Zisterzienser-Novizen Bernhard bereits gesehen haben, hie und da in Träumen einen dramatischen Ausdruck. Es wäre aber falsch zu glauben, daß nur Priester und Mönche unter solchen Ängsten zu leiden gehabt hätten. Beispielsweise enthält die Autobiographie

⁶⁰⁵ Der Text dieses Schreibens ist ediert bei H. FINKE, *Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts*, Paderborn 1891, Brief Nr. 27, S. 123 f.

⁶⁰⁶ Siehe oben, die Kapitel 2.4, 2.3.1 sowie 4.3.2. – Es versteht sich von selbst, daß die allgemeine Dämonenfurcht sich auch in den Träumen niederschlug, auf eine detaillierte Aufzählung von derartigen nächtlichen Erscheinungen von Teufeln, Ungeheuern oder Raubtieren muß hier aber schon aus Platzgründen verzichtet werden.

⁶⁰⁷ J. BENTON, *Self and Society*, Introduction S. 27, bringt für Abt Wibert von Nogent aus dessen Werken verschiedene überzeugende Belege.

graphie Kaiser Karls IV. einen Traum des zukünftigen Herrschers, in welchem dem jungen Prinzen und seinem Vater für unerlaubte sexuelle Abenteuer von Engeln die sexuelle Verstümmelung angedroht wurde.⁶⁰⁸

Die moderne Psychologie sieht die Ursache für Angstträume ganz allgemein in emotionell aufwühlenden Erlebnissen während des Tages oder in schlecht bewältigten Lebensproblemen, welche dann nachts als Tagesreste erneut ins Bewußtsein des Schläfers treten. Dieses Wiederauftauchen von schwierigen Situationen oder schmerzhaften Erfahrungen wird von vielen Forschern als Versuch der Entlastung interpretiert. Einige sehen die Aufgabe des Traumprozesses erkenntnispsychologisch analog der Computertechnik als eine notwendige Verarbeitung des dichten Informationsstroms am Tage, andere plädieren als Vertreter von humanistischen oder tiefenpsychologisch orientierten Richtungen für eine Einschränkung dieser Verarbeitung auf affektbesetzte Erlebnisse. Demnach träumt der Mensch, um sein seelisches Gleichgewicht auszubalancieren, d. h. neue aufregende Erfahrungen durch Vergleich mit älterem Erinnerungsmaterial besser bewältigen zu können und diese Erlebnisse in seine Persönlichkeit zu integrieren.⁶⁰⁹

Im Lichte der letzteren These erscheinen die aus dem Mittelalter überlieferten Berichte über Angstträume einer näheren Betrachtung würdig und dies umso mehr, als sie häufig nicht nur den Trauminhalt skizzieren, sondern bereits auch einen Bezug zu furchterregenden oder sonstwie aufwühlenden Tageserfahrungen erkennen lassen. Beispielsweise erzählt Abt Wibert von Nogent in seinem autobiographischen Werk, daß er als Knabe oft aus gräßlichen Träumen aufschreckte und dann bei seinem in der selben Kammer schlafenden Hauslehrer Trost fand. Besonders häufig waren dabei nach Wiberts Aussage Szenen, in denen er mit dem Anblick von toten Männern konfrontiert wurde. Der Abt schrieb diese Kindheitserlebnisse gemäß der damaligen religiösen Vorstellungswelt dem Einfluß des Teufels zu, setzte aber seine Angstträume trotzdem in Beziehung zu konkreten Anlässen. Wibert wurde nämlich vor allem vom Bild solcher Toten geplagt, die durch das Schwert umgekommen waren und deren Leiber der Knabe entweder selbst gesehen oder von

⁶⁰⁸ Für das wörtliche Zitat der in anderem Zusammenhang interpretierten Traumerzählung siehe unten, Kapitel 4.8 der vorliegenden Arbeit.

⁶⁰⁹ Vgl. dazu etwa Chr. EVANS, *The Landscape of Night*, S. 166 ff.

deren plötzlichem Ableben er mündlich vernommen hatte.⁶¹⁰ – Bezeichnend für Wiberts Situation ist in diesem Zusammenhang, daß sein Vater aus ritterlichem Geschlecht stammte, an den Kämpfen zwischen dem französischen König und Herzog Wilhelm dem Eroberer teilnahm und dabei sogar in die Gefangenschaft des für seine Grausamkeit bekannten Herzogs geriet.

Etwas weniger gut gesichert ist die Authentizität des berühmten Schrecktraumes, den der englische König Heinrich I. im Alter von 64 Jahren erlebte. Nach dem Bericht des Johannes von Worcester sah sich der Herrscher im Jahre 1130 eines Nachts im Schlaf nacheinander von Bauern und Landleuten, von Rittern sowie von geistlichen Würdenträgern bedroht.⁶¹¹ Ein Manuskript von Johannes' Chronik enthält sogar Illustrationen zu dieser Episode (vgl. Abb. 19); das Bild zeigt deutlich die je nach Standeszugehörigkeit verschiedenen Werkzeuge, Waffen und Rangabzeichen, welche drohend gegen den schlafenden Herrscher erhoben werden. Der Berichterstatter behauptet sogar, daß Heinrich im Traum vor Furcht geschrien habe; danach sei er im Halbschlaf vom Lager aufgesprungen und habe jedesmal versucht, sich mit gezücktem Schwert der Angreifer zu erwehren, bis er die Täuschung erkannte und sich zurück ins Bett begab. Am anderen Morgen habe er dann die unangenehme Traumserie seinem Leibarzt Grimbald erzählt, der bereits von Dienern über den Tumult im Schlafgemach des Königs unterrichtet worden war. Der Arzt riet nun dem ziemlich beunruhigten Herrscher, seine Sünden durch Almosenspenden zu sühnen. Später vertraute Grimbald diese Traumerzählung in Anwesenheit des Chronisten dem Abt Gottfried von Winchcombe an, und so fand das Erlebnis König Heinrichs Eingang in eine zeitgenössische Chronik.

Georges DUBY hat diese Episode bekanntlich als Beleg für die Benutzung der trifunktionalen Ordnung als Herrschaftsinstrument speziell im Bereich des anglonormannischen Gebiets interpretiert und zusammen mit anderen Zeugnissen als Indiz für die zunehmende Verfestigung der ständischen Ordnung in der Gesellschaft des 11. Jahrhunderts ge-

⁶¹⁰ Wibert von Nogent, *De vita sua*, lib. I, cap. 15, S. 114 f.

⁶¹¹ Johannes von Worcester, *Chronicon*. Ed. J. WEAVER, in: *Anecdota Oxoniensia* (=Medieval and Modern Series 13) Oxford 1908, S. 32 f.



Abb. 19: Alptraum König Heinrichs I.
 Illumination aus der "Chronik" des John von Worcester, 12. Jh.
 Oxford, Corpus Christi College, Ms. 157, fol. 382r, 383r.

wertet.⁶¹² Hingegen hat sich meines Wissens noch kaum ein Historiker gefragt, ob Heinrich I. diesen Traum wirklich erlebt hatte und was der Anlaß dafür gewesen sein könnte. Im selben Jahr hatte der Herrscher nämlich in Ermangelung eines direkten männlichen Erbens seine Tochter Mathilde (Maude) zur Thronnachfolgerin erklärt und damit offenbar breite Kreise aus allen Volksschichten gegen sich aufgebracht. Jedenfalls kam es nach Heinrichs Tod 1135 zu langen Bürgerkriegswirren, aus denen schließlich Stephan von Blois als Sieger hervorging, der die englische Krone bis 1154 trug. Deshalb möchte ich Heinrichs Schrecktraum auf die Mißstimmung nach der von ihm getroffenen und allem Herkommen widersprechenden Nachfolgeregelung beziehen, oder sogar als eine Art der prophetischen Schau betrachten, in der Heinrich die schlimmen Folgen seines Entscheides ahnte und voraussah, daß ihn das ganze Volk dafür verfluchen würde.

Eng verknüpft mit dem normannischen Königshaus in England war das Schicksal des Gerald von Wales (1147–1223), des Erzdiakons der Diözese von St. David in Wales. Aus den Lebenserinnerungen dieses Klerikers und aus seinen zahlreichen anderen Schriften gewinnt man den Eindruck eines außerordentlich selbstbewußten, ja eitlen Gelehrten. So brachte ihn sein Ehrgeiz beispielsweise dazu, in der Universität von Oxford eine dreitägige Lesung aus seinen Werken zu veranstalten; während dieser Zeit ließ er die Zuhörer auf seine Kosten speisen.⁶¹³ Über seine hartnäckigen, aber trotzdem erfolglosen Bemühungen, nach dem Archidiakonat auch noch die Bischofswürde seiner walisischen Heimat zu erhalten, wird noch in anderem Zusammenhang zu berichten sein.⁶¹⁴ Gerald's Überzeugtheit von der Wichtigkeit seiner Person führte zur Niederschrift von Selbstzeugnissen und Traumberichten, die von bescheideneren Autoren in dieser Ausführlichkeit nicht überliefert wurden und gerade deshalb für das Hochmittelalter Seltenheitswert haben.

Man kann davon ausgehen, daß Gerald's Traumberichte bei aller erkennbaren Egozentrik doch auch typische Erlebnisse, Wünsche und Befürchtungen eines gebildeten Geistlichen spiegelten. So grämte er sich

⁶¹² G. DUBY, *Die drei Ordnungen: Das Weltbild des Feudalismus*, Frankfurt/Main 1981, S. 417 f.

⁶¹³ Gerald von Wales, *De rebus a se gestis*, RBSS 21. Opera Bd. 1, lib. II, cap. 16, S. 72.

⁶¹⁴ Siehe unten, Kapitel 4.8 der vorliegenden Arbeit.

nach eigener Aussage sehr darüber, daß bei dem von Prinz John 1185–86 unternommenen Kriegszug in Irland aus den eroberten Gebieten für die Kirche nichts abfiel. Er hatte den Prinzen im Auftrag König Heinrichs II. als geistlicher und politischer Berater nach Irland begleitet und verhehlte dem Bischof von Dublin in einem Gespräch seine diesbezügliche Enttäuschung nicht. Kurz danach träumte er, daß Prinz John ein Gotteshaus plane und den Grundriß dafür auf dem Erdboden ausstecke.⁶¹⁵ Dabei legte der Fürst das für die Laien gedachte Hauptschiff der Kirche großzügig an, während der für die Priester und Mönche reservierte Chor, der Raum vor dem Hochaltar also, dem Träumer lächerlich klein bemessen schien. Gerald's Traum-Ich konnte nicht umhin, den Prinzen auf diese Verzerrung im Grundriß hinzuweisen, doch führte das sich daraus entwickelnde Streitgespräch zu keinem Erfolg. Die durch die heftige Auseinandersetzung hochgesteigerten Affekte weckten den Schläfer schließlich abrupt auf und ließen ihn über die Bedeutung des Geträumten nachsinnen.

Der Erzdiakon griff nun aber keineswegs zu einem der auch unter Klerikern zirkulierenden Traumbücher, sondern konstatierte sofort nüchtern eine direkte Beziehung zu seiner tatsächlichen Verärgerung über den Königssohn und seine Knausrigkeit gegenüber der Kirche. Den unmittelbaren Anlaß für diese den abstrakten Sachverhalt in einer konkreten Situation darstellenden Traumszene⁶¹⁶ suchte Gerald in dem vorausgegangenen Gespräch mit dem Bischof von Dublin. Weil aber Traumdeutung im Mittelalter praktisch immer im Sinne der Vorhersage für die Zukunft verstanden wurde, fiel auch die Interpretation dieser Tagreste entsprechend aus: Gerald befürchtete für die englische Kirche Schlimmes, wenn John, der zweitälteste Sohn König Heinrichs II., je an die Macht kommen sollte.

Ebenfalls aus dem 12. Jahrhundert und zwar aus der zweiten Phase des Investiturstreites stammt ein Angsttraum, den der französische Abt Suger von St. Denis aus seinem persönlichen Erleben niederschrieb. Im Gefolge des zwischen den deutschen Königen Heinrich IV. und dessen Sohn Heinrich V. einerseits und den römischen Päpsten andererseits entbrannten Machtkampf um die Investitur geistlicher Würdenträger kam es

⁶¹⁵ Gerald von Wales, *Expugnatio Hibernica*. Opera 5, lib. II, cap. 35, S. 393.

⁶¹⁶ Für weitere Beispiele der bildlichen Umsetzung von Problemen im Traum siehe unten, Kapitel 4.7.1 dieser Arbeit.

auch in Frankreich und England zwischen der Kirche und den Herrschern zeitweilig zu schweren Spannungen. Der schwelende Konflikt prägte die Zeit, als Suger noch Mönch und politischer Berater von Ludwig VI. war und 1121–22 als Gesandter seines Königs zu Papst Calixt II. reiste. Auf dem Rückweg nach Frankreich geschah es bei einem der vielen Nachtlager, daß er sich nach dem Matutinegebet in seinen Kleidern nochmals zu Bett legte und darauf Folgendes träumte:

„Im Halbschlaf schien es mir, daß ich mich selber auf hoher See befände, in einem kleinen Boot, das ohne Ruder dahin trieb. So wurde ich einmal von den Wellen gehoben, einmal heruntergezogen, was nicht ohne Gefahr war; daher begann ich aus Angst vor einem Schiffbruch die Ohren der Gottheit mit meinem Geschrei zu bestürmen. Plötzlich erhob sich, durch das eingreifende göttliche Erbarmen, aus heiterem Himmel eine leichte Brise, welche das schwankende Boot mit mir armseligem Passagier in die richtige Richtung trieb, so daß der Kahn mit unglaublicher Geschwindigkeit die ruhigen Gewässer des Hafens erreichte.“⁶¹⁷

Nach Tagesanbruch machte sich Suger mit seinen Begleitern wieder auf den Weg und rief sich dabei die angsterregende Szene ins Gedächtnis zurück. In seinen Interpretationsbemühungen kam er dann zum Schluß, daß ihn irgendeine noch unbekannte Gefahr bedrohe. Kurz darauf kam der Reisegruppe einer von Sugers Vertrauten entgegen, der das Ableben des Abtes von St. Denis und die streng nach kanonischen Vorschriften erfolgte Wahl Sugers zu seinem Nachfolger verkündete.

Nach allgemeinem Empfinden wäre diese Botschaft für Suger wohl eher ein Grund zur Freude gewesen, doch der Diener hatte gleichzeitig auch schlechte Nachricht zu überbringen, welche den Angsttraum hinreichend erklärte. Der König sei nämlich über die allzu romtreuen

⁶¹⁷ Suger von St. Denis, *Vita Ludovici grossi regis*. Lat. franz. Ed. von H. WAQUET (=Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age 11) Paris 1929 u. 1964, S. 206 ff.: *Semivigilans videor videre me alto maris spatio, eziguo lembo solum, omni remigio destitutum vagari, frequenti fluctum motu modo ascendo, modo descendo periculose fluctuare, percussus horrido naufragii timore Divinitatis aures multo clamore sollicitare, cum subito, divina propitiatione, lenis et placida aura, tamquam sudo aere suscitata, tremulam et jam pericilitantem misere navicule proram in directum retorquens, opinione citius applicans, portum placidum apprehendit.* Übersetzung der Verfasserin nach H. WAQUET.

Mönche von St. Denis sehr verärgert, die seine Meinung zu dieser wichtigen Abtwahl gar nicht eingeholt hätten. Daher habe er im Zuge des Krätemessens mit dem Papst kurzerhand die vornehmsten Vertreter des Wahlkapitels gefangensetzen und in die Burg von Orléans abführen lassen. Suger sandte nun seinerseits sofort einen Boten mit dieser schlimmen Neuigkeit nach Rom und einen Kundschafter an den Königshof, der dort Ludwigs weitere Absichten herausfinden sollte. Der neue Abt von St. Denis blieb nach eigenem Eingeständnis in einem "Meer von Ratlosigkeit" zurück und hütete sich, dem Herrscher persönlich vor die Augen zu treten. Der Traum hatte die Ausweglosigkeit dieser Lage und die konkrete Gefahr, in der sich Suger durch den Zorn des Herrschers befand, noch vor der Ankunft des Boten mit dem Bild des steuerlosen Schiffeins auf sturmbewegtem Wasser angezeigt. Das Einlenken des Königs, der Suger auch später als Ratgeber hoch zu schätzen wußte, kam dann ohne Zutun des Betroffenen zustande. Genauso wie Gott im Traum durch einen günstigen Wind den Kahn ans sichere Land steuerte, lenkte er in Wirklichkeit alles zum Guten. Ludwigs Zorn beschwichtigte sich schon nach wenigen Tagen wieder, er ließ die gefangenen Mönche frei und bestätigte den neuen Abt in seinem Amt.

Bei einer aufmerksamen Analyse dieser Darstellung Sugers könnte man zum Schluß kommen, daß er dieses Traumgesicht nach dem literarischen Topos vom Leben als gefährliche Seefahrt⁶¹⁸ modelliert und als Beweis von Gottes Einverständnis mit seiner Wahl in die Erzählung eingebaut habe. So weit braucht man aber bei der kritischen Untersuchung nicht zu gehen. Es ist nach meiner Auffassung keineswegs unwahrscheinlich, daß Suger diesen Traum wirklich gehabt hatte und inhaltlich auch korrekt wiedergab, daß aber die prophetisch anmutende Ankündigung in Wirklichkeit erst *nach* Eintreffen der Hiobsbotschaft geträumt wurde. Die wohl ursprünglich nur Sugers Angst vor dem König und seine Ratlosigkeit plastisch ausmalende Szene geriet bei der 1144, also rund zwanzig Jahre nach dem Erleben erfolgten Niederschrift⁶¹⁹ in der Erinnerung Sugers zu einem von Gott gesandten Wartraum, ohne daß man den Abt deshalb der bewußten Irreführung beschuldigen dürfte.

⁶¹⁸ Nach H. QUIRIN, Einführung in das Studium der mittelalterlichen Geschichte, Stuttgart 41985, S. 70 f.

⁶¹⁹ Zur Datierung und zum Wert dieser Herrscherbiographie als historisches Zeugnis vgl. die Ausführungen von H. WAQUET, S. X-XIV in der Einleitung zur Textedition.

Negative Affekte wie Furcht und Angst herrschen naturgemäß auch in denjenigen Träumen vor, welche den eigenen Tod ankündigen oder vom Sterben eines nahen Bekannten handeln. Solche Träume waren jedoch in der mittelalterlichen Lebenserfahrung so häufig und wichtig, daß sie gesondert diskutiert werden sollen. Dasselbe gilt auch für die mit den Todesträumen verwandten Wahrträume, welche sehr oft angstbesetzte Themen wie Krieg oder Unglücksfälle zum Inhalt hatten.⁶²⁰

4.4.4. Vorwurf, Mahnung und Korrektur

Neben Träumen mit Wunsch- oder Bestätigungscharakter sowie verschiedenen Schreckbildern werden in mittelalterlichen Quellentexten zuweilen auch Träume überliefert, in denen sich die Schläfer für bestimmte Taten getadelt sahen. In einem der frühesten Beispiele für diese nächtlichen Erlebnisse, die ähnlich wie die geträumten Aufforderungen sehr direkt ins Leben des Betroffenen einwirken konnten, ging es weniger um eine schlechte Tat als um die Unterlassung einer guten Handlung. Der Bericht entstammt der ältesten Vita der hl. Wiborada, die im Jahre 926 anlässlich des Ungarnsturms als Klausnerin freiwillig das Martyrium erlitt. Ekkehard I., Dekan des Klosters St. Gallen, verfaßte diese Hagiographie zwischen 960 und 970. Damit wollte man die Erinnerung an diese bemerkenswerte Frau bewahren und schriftlich fixieren, bevor die letzten Zeugen, die sie persönlich gekannt hatten, starben.⁶²¹

Aus Ekkehards sogfältig gearbeitetem Bericht, der die Grundlage für alle späteren Lebensbeschreibungen der Wiborada blieb, erfahren wir, daß die Heilige schon in ihren Mädchenjahren von religiösem Eifer be-seelt war. Ein älterer Bruder namens Hitto war Priester und übernahm in dieser Funktion den Unterricht seiner Schwester, die dann auch die von ihm gelegentlich ins Vaterhaus mitgebrachten Kranken pflegte. Von Hitto lernte Wiborada die Psalmen; als sie schon etliche beherrschte, kam der Unterricht bei Psalm 49 wegen anderer Verpflichtungen des Priesters zum Erliegen, und das Mädchen drängte vergeblich, der Bruder möge ihr

⁶²⁰ Für die beiden erwähnten Traumotive siehe in der vorliegenden Arbeit unten, Kapitel 4.5 und 4.6.

⁶²¹ Ekkehard, Vita s. Wiboradae. Ed. lat. dt. W. BERSCHIN (=Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte 51) St. Gallen 1983. Der Herausgeber stellt auch die Notizen in den Schriften des Klosters vor, welche noch vor der Abfassung der Lebensbeschreibung der Heiligen datieren.

doch auch Psalm 50 beibringen. Eines Nachts nun sah der Priester im Traum eine glänzende Erscheinung mit furchterregender Miene vor sich stehen, die ihn diesbezüglich ernsthaft ermahnte und ihm verbot, auch nur eine Kleinigkeit zu essen, bevor er nicht seiner jüngeren Schwester den ersehnten Psalm gelehrt habe. Hitto erschrak über diese deutliche Warnung so sehr, daß er sofort aufstand und zu Wiborada eilte. Er teilte ihr das Traumgesicht mit und brachte ihr das Gewünschte bei, während die zukünftige Heilige sich bemühte, das ihr Vermittelte rasch aufzufassen und zu memorieren, damit der Bruder an diesem Tag nicht allzu lange nüchtern bleiben mußte.⁶²²

Bischof Thietmar von Merseburg beschreibt in seiner Chronik, wie er selber im Traum für eine Unterlassung streng getadelt wurde. Er hatte es nämlich im Jahre 1005 versäumt, einen todkranken Priester in Dortmund zu besuchen. Thietmar war soeben in der Stadt angekommen und verschob, da er sehr müde war, diese Liebesbezeugung für seinen geistlichen Mitbruder auf den folgenden Tag, fand den Priester dann allerdings nicht mehr lebend vor. Dazu kam noch, daß er seinen Vikar zum nächtlichen Gebetsdienst für den in der Kirche aufgebahrten Verstorbenen schickte, weil er selbst das Wachen nicht gut ertragen konnte und es deshalb vorzog, zu Bett zu gehen. Kein Wunder, daß sich als Folge dieser doppelten Vernachlässigung seiner Pflicht das schlechte Gewissen regte. Nicht lange nach der Bestattung des Priesters erschien jener dem Thietmar im Traum und fragte ihn, weshalb er ihm die üblichen Liebesdienste nicht gewährt habe. Die von Thietmars Traum-Ich vorgebrachten Entschuldigungen bezeichnete die Erscheinung des Verstorbenen als völlig unzureichend, und Thietmar sah sein Unrecht auch sofort ein. Nach eigener Aussage erzählte der Bischof diese ihn beschämende Episode nicht nur, um sich selbst anzuklagen, sondern hauptsächlich als Warnung für die in solchen Dingen meistens nachlässigen Menschen.⁶²³

Im 10. und 11. Jahrhundert verdichteten sich bei denjenigen Klerikern, deren Gewissen schon stark von christlichen Tugendidealen und Pflichterfüllung geprägt war, Schuldgefühle anscheinend öfter zu mahnenden Traumerscheinungen, wobei es sich nach unserer heutigen Wertung oft um eher geringfügige Unterlassungen handle. Dies wird beson-

⁶²² Ebenda, cap. 6, S. 40.

⁶²³ Thietmar von Merseburg, *Chronicon*. Ed. F. KURZE, MGH SS in usum schol. 54, Hannover 1889, lib. VIII, cap. 33, S. 213.

ders deutlich, wenn man sie mit einem anderen Bekenntnis Thietmars vergleicht. Er habe als Propst von Walbeck auf das Drängen seines Bruders für dessen verstorbene Frau ein Grab in seiner Kirche bewilligt und zu diesem Zwecke eine ältere Grabstätte, welche die Gebeine eines Amtsvorgängers namens Willigis enthielt, ausräumen lassen. Dieses tätliche Vergehen gegen die Grabesruhe eines Priesters lastete schwer auf Thietmars Gewissen, und als er bald darauf ernsthaft erkrankte, verstand er das gemäß der damaligen Anschauung als Fingerzeig Gottes. Nachdem der Propst wieder genesen war, machte er – wohl um seine Schuld abzubüßen – eine Pilgerfahrt nach Köln. Eines Nachts hörte er dann ein großes Getöse in seiner Kammer und erhielt auf seine ängstliche Frage, wer da sei, die Antwort:

„Ich bin hier, Willigis; durch Deine Schuld muß ich ruhelos umherirren.“⁶²⁴

Entsetzt wachte Thietmar aus diesem Schrecktraum auf und wurde die diesbezüglichen Schuldgefühle nach seinem eigenen Eingeständnis nie mehr ganz los. Der viele Jahre zuvor ordnungsgemäß bestattete Willigis wurde durch die Störung seines Grabes in Thietmars Phantasie gemäß der älteren heidnischen, aber vom Kirchenvater Augustinus entschieden abgelehnten Anschauung zum ruhelosen Wiedergänger.⁶²⁵ So erweist sich dieses kurze Traumbild als deutliches Indiz dafür, daß die Verchristlichung der Vorstellungswelt sogar bei Klerikern nur sehr langsam von statten ging und zu Beginn des Hochmittelalters noch keineswegs abgeschlossen war.

Thietmar war keineswegs der einzige kirchliche Würdenträger, der sich selber schuldhaftes Verhalten oder schwerwiegende Unterlassungen vorzuwerfen hatte. Anno II., der 1072 gestorbene und 1183 kanonisierte Bischof von Köln, war zu Lebzeiten ein äußerst umstrittener Politiker und selbst in den hagiographischen Texten des 12. Jahrhunderts werden hie und da noch Zweifel an seiner Heiligmäßigkeit laut.⁶²⁶ Leider

⁶²⁴ Ebenda, lib. VI, cap. 45, S. 169 f.: *Willigisus, qui culpa tui errans vagor*. Übers. W. TRILLMICH, Freiherr vom Stein-Ausgabe, Mittelalter 9, S. 293.

⁶²⁵ Zur Widerlegung des Aberglaubens von einer Rückkehr der Toten durch Augustinus siehe unten, Kapitel 4.5.2 der vorliegenden Arbeit.

⁶²⁶ Zum politischen Handeln vgl. G. JENAL, Erzbischof Anno II. von Köln (1056–75) und sein politisches Wirken, 2 Bde. (=Monographien zur Geschichte des Mittelalters 8,1–2) Stuttgart 1974. Zur Kritik an der Heiligsprechung vgl. den Prolog zur zweiten

ging die erste Vita, verfaßt von Abt Reginard von Siegburg, verloren. Auf diesen Text, der wohl ziemlich bald nach dem Tod Annos niedergeschrieben wurde, stützt sich die zweite, anonyme Vita von 1104/5 aus dem Kloster Siegburg, welche die Taten des Bischofs sehr ausführlich schildert, sowie das Annolied, ein berühmtes Versepos in mittelhochdeutscher Sprache. Die dritte Lebensbeschreibung von 1183 faßt hingegen den Stoff der zweiten Vita nur noch kurz zusammen und bildet gewissermaßen die Einleitung für die vier Bücher mit posthumen Mirakelberichten.⁶²⁷ Die anonyme Vita enthält neben einer Vision am hellen Tage auch mehrere Träume Annos, von denen hier zwei als typische Beispiele für die mahnende bzw. korrigierende Funktion der nächtlichen Gesichte im Mittelalter herausgegriffen werden.

Im ersten Traum beklagten sich die in der Krypta der Kirche St. Gereon beigesetzten dreihundertsechzig mauretanischen Soldaten, daß nicht nur St. Gereon selber mit seinen nächsten Gefährten, sondern auch sie das Martyrium für den Glauben erlitten hätten, daß man aber ihr Gedächtnis im Gegensatz zur Verehrung des Kirchenpatrons völlig vergessen habe. Da sie der sonst so tatkräftige Anno in bezug auf die Erneuerung ihres Kultes bisher bitter enttäuscht habe, verurteilten ihn die finster blickenden Soldaten kurzerhand zur Geißelung. Annos Traum-Ich sah sich entkleidet und schwer gezüchtigt, und als der Schläfer aufwachte, fand er ähnlich wie Othlo von St. Emmeram Spuren wie von Schlägen auf seiner Haut.⁶²⁸ Anders als der Benediktinermönch wußte Anno aber den unangenehmen Traum sofort im Sinne einer konkreten Forderung zu

Vita, worin der Erzbischof durch Stimmen aus dem Volk als raffgierig und ungerecht gescholten wurde: Vita s. Annonis. Ed. R. KÖPKE, MGH SS 11, Hannover 1854, S. 465. Die Vermutung einer einfachen Kölnerin, es handle sich bei der in feierlicher Prozession in ihre Stadt gebrachten Armreliquie Annos wohl um einen Pferde- oder Ochsenknochen und das nachfolgende 'Strafmirakel', deutet auch nicht gerade auf eine hohe Wertschätzung des Heiligen hin. Libellus de translatione s. Annonis archiepiscopi et miracula s. Annonis libri quattuor. Lat. dt. Ed. M. MITTLER, (=Siegburger Studien 3-5) Siegburg 1966-68, lib. I, Nr. 63.

⁶²⁷ Der Text dieser zahlreichen, teilweise dramatischen Mirakel ist zugänglich gemacht in der vorbildlichen lat. dt. Edition von M. MITTLER, Libellus de translatione s. Annonis archiepiscopi et miracula.

⁶²⁸ Siehe oben, Kapitel 4.2 der vorliegenden Arbeit. Für weitere Beispiele der Prügelstrafe im Spiegel mittelalterlicher Träume und Visionen vgl. Hedwig RÖCKE-LEIN, Othlo, Gottschalk, Tnugdøl, S. 48 ff.

deuten und fürchtete, daß die Märtyrer bei einer längeren Verzögerung es nicht mehr bei einer Körperstrafe bewenden lassen würden. Daher suchte er sofort die nötigen Handwerker zusammen und ließ an der Ostseite von St. Gereon die Mauer einreißen und einen neuen Raum anbauen. Schließlich fand der Erzbischof nach Grabungen in der Krypta Überreste der Märtyrer, die ihm im Schlaf erschienen waren. Anno erhob den Gruppenführer St. Gregorius auf den Altar des neuen Kirchenschiffes und gab so den erwünschten Anstoß zu ihrer Verehrung.⁶²⁹

Bekanntlich hielt Bischof Anno nach der niedergeschlagenen Revolte in Köln 1074 ein Blutgericht über die Rädelsführer und belegte zudem noch viele Mitläufer mit dem Kirchenbann, bevor er sie aus der Stadt verjagte und ihren Besitz beschlagnahmte. Wie hart das Verbot der Meßfeier und der kirchlichen Amtshandlungen – wie etwa Taufen und Beerdigungen – die verjagten Aufständischen wirklich traf, wissen wir nicht; die Strenge des Spruchs drückte jedoch offensichtlich das Gewissen des Seelenhirten. Er träumte nämlich, daß er in ein prächtiges Haus eintrete, wo er mehrere ihm teilweise persönlich bekannte, aber bereits verstorbene Bischöfe auf Richtersesseln sitzen sah. Sie alle trugen kostbare, schneeweiße bischöfliche Gewänder wie auch Anno selber. Der Träumer bemerkte jedoch auf seiner Brust einen häßlichen Schmutzflecken, den er vergeblich mit der Hand zu verdecken suchte. Als er nun den einzigen freien Platz einnehmen wollte, verweigerte man ihm diesen wegen des Fleckens auf seinem Gewand und hieß ihn hinausgehen. Einer der Bischöfe folgte dem weinenden Träumer und ermahnte ihn, diesen Flecken so schnell wie möglich abzuwaschen, denn in wenigen Tagen würde er in die Wohnung der Seligen gerufen und der Gesellschaft der im Saale versammelten Kirchenfürsten teilhaftig werden. Am anderen Morgen erzählte Anno diesen Traum einem Vertrauten, der ihn an die harten Strafen wegen des Kölner Aufstandes erinnerte und den Makel mit seiner mangelnden Bereitschaft zu verzeihen in Beziehung brachte. Der Erzbischof war so beeindruckt von dieser Deutung, daß er durch Boten die verbannten Bürger in die Stadt zurückrief und sich am Osterfeiertag mit den Kölnern versöhnte. Christliches Verzeihen konnte hier also gewissermaßen in letzter Stunde das Rachebedürfnis Annos überwinden.⁶³⁰

⁶²⁹ Vita s. Annonis, lib. II, cap. 17, S. 490 f.

⁶³⁰ Vita Annonis, lib. II, cap. 25, S. 497. Gewisse Parallelen zum Motiv der Gewis-

Ein erstaunlich stark differenziertes Gewissen spricht aus zwei allerdings nicht vollständig überlieferten Traumerzählungen des Mönches Othlo. Als dieser noch als junger Weltkleriker in verschiedenen Klöstern als Schreiber tätig war, träumte er einmal, daß Gott selber in Gestalt eines alten Mannes während des abendlichen Vespergesanges aus dem Altar hervortrete und die anwesenden Kleriker wegen ihrer mangelnden inneren Beteiligung während der Liturgie tadle. Wegen der Oberflächlichkeit und Lasterhaftigkeit des Klerus sprach ihm die Erscheinung jeden Vorbildcharakter ab und riet den Laien deshalb, in Zukunft lieber auf die Stimme des eigenen Gewissens zu hören. Kein Wunder, daß derartig revolutionäre Ideen Othlo sehr beunruhigten und verwirrten. Der junge Kleriker wußte zunächst nicht, ob er es mit einer von Gott gesandten Vision oder mit teuflischen Eingebungen zu tun hatte. Schließlich setzte sich aber die Überzeugung durch, daß es sich hier um einen beherzigenswerten Hinweis handelte, den Othlo in der Folge bei den eigenen Gebeten und Lesungen zu beachten versuchte.⁶³¹

Ein ähnlich feines Unterscheidungsvermögen manifestiert sich auch in Othlos viertem persönlichen Traumbericht. Einige Zeit nachdem er im Kloster St. Emmeram das Mönchsgelübde abgelegt hatte, wurde ihm aufgrund seiner guten Kenntnisse in den klassischen Bildungsfächern ein Unterrichtspensum in der Klosterschule anvertraut. Als er nun einen der ältesten Knaben wegen grober Unruheftigung vor der ganzen Klasse in scharfen Worten abkanzelte, reagierte der Zögling mit großer Niedergeschlagenheit. Daher konnte auch Othlo nicht mehr zum gewohnten Gleichmut zurückfinden, obwohl er sich als Lehrer rein rechtlich nichts vorzuwerfen hatte. Othlos Erregung steigerte sich zur Angst, daß sich die Erde auftun würde, um ihn, den unfähigen Schulmeister, zu ver-

sensenforschung kurz vor dem Tod zeigen sich etwa in einer von Petrus Venerabilis geschilderten Episode (De miraculis, lib. II, cap. 32, PL 189, Sp. 951 ff.) Darin wurde ein schwerkranker Mönch durch die Traumszene des in der Schwebelage befindlichen Gerichtsverfahrens über seine Seele dazu gebracht, seine beim Abt abgelegte Beichte in einem wichtigen Punkt zu ergänzen, um nicht in die Hand der höllischen Geister zu fallen. – Jenseitsvisionen von Todkranken, die meist auch Verhaltensänderungen zur Folge hatten, sind recht typisch für die mittelalterliche Mentalität, doch grenzen sie an die religiösen Visionen und werden deshalb, wie schon in der Einleitung erklärt wurde, im Rahmen dieser Arbeit nicht näher berücksichtigt.

⁶³¹ Othlo von St. Emmeram, Liber visionum, Nr. 2, Sp. 346. Manuskriptlücke infolge Lagenverlustes.

schlingen. Nach einigen schlaflosen Stunden auf dem Lager fand sich schließlich in einem Traumgesicht eine Lösung: Während der Mönch im Morgengrauen allein in der Kirche um Gottes Erbarmen flehte, erschien dem übermüdeten Beter der am Vortag zurechtgewiesene Knabe und warf sich vor seinem Lehrer zu Boden. Er bat zunächst demütig um Verzeihung und wünschte sich dann, daß Othlo ihn für allfällige Fehler in Zukunft nicht mehr vor der Klasse, sondern nur noch unter vier Augen tadeln möge. Diese Traumkorrektur seiner Methode im Hinblick auf Einfühlungsvermögen und Achtung der persönlichen Würde auch von Halbwüchsigen beeindruckte Othlo sehr. Der Mönch sah darin eine Antwort des Himmels auf seine verzweifelte Suche nach einem pädagogisch vertretbaren Mittel der Disziplinierung und fand nun auch seine innere Ruhe wieder.⁶³²

Träume mit korrigierender Wirkung finden sich ferner auch in der Erzählung von Abt Wibert von Nogent über seine Jugendjahre. Nach dessen Bericht verfügte vor allem seine Mutter über eine besondere intuitive Fähigkeit, ungute Gedanken oder Verhaltensweisen des Knaben Wibert ohne andere Informationen mittels Träumen zu errahnen. Nach einem solchen nächtlichen Erlebnis rief sie jeweils ihren Sohn zu sich und erzählte ihm den Inhalt des sie beunruhigenden Traumes, worauf der Knabe seine Verfehlung im Spiegel ihres Traumes erkannte und der Mutter aufrichtig Besserung versprach.⁶³³ Ein Beispiel für diese Art der Beeinflussung durch Träume findet sich im Bericht Wiberts über dessen Wunsch, das Kloster St. Germer de Fly, wo er schon einige Jahre als Mönch verbracht hatte, zu verlassen und in einen anderen Konvent zu wechseln. Die Mutter unterstützte zunächst das Anliegen des Sohnes, hatte dann aber folgenden lebhaften Traum: Sie sah die Mönche von St. Germer als in Lumpen gekleideten Zwerge und ihren Sohn, der dasselbe traurige Bild bot. Danach erschien plötzlich die hl. Jungfrau Maria in der Gestalt einer schönen und hoheitsvollen Dame. Die Gottesmutter bezeichnete sich als Gründerin des Klosters und mahnte die Mönche, es nicht zu verlassen. Ausdrücklich auf den Sohn der Träumerin deutend, verbot sie dem jungen Mönch, von St. Germer wegzugehen und gab dann mit himmlischer Wunderkraft den zwerghaften Mönchen und

⁶³² Othlo, *Liber visionum*, Nr. 3, Sp. 352 f.

⁶³³ Wibert von Nogent, *De vita sua*, lib. I, cap. 16, S. 122 f.

natürlich auch dem jungen Wibert die Normalgröße zurück.⁶³⁴ Obwohl Wibert diese Szene nicht selbst geträumt hatte, wurde er durch das Gesicht seiner Mutter zu Tränen gerührt und verzichtete voller Reue auf seine der benediktinischen Verpflichtung zur Ortstreue zuwiderlaufende Absicht, dem Neid und der Mißgunst der Brüder von St. Germer durch Übersiedlung in ein anderes Kloster zu entfliehen.

Wie im Mittelalter Schuldgefühle mit der Sozialisierung zusammenhängen und öfters plastischen Ausdruck in Träumen fanden, wurde schon zur Genüge gezeigt. Mehr von äußerem Druck als von verinnerlichten gesellschaftlichen bzw. religiösen Normen zeugen die durch Jakob von Vitry überlieferten Träume der islamischen Bevölkerung im Hl. Land. Nach einem Briefbericht des Bischofs in seine französische Heimat wurden kurz vor der Eroberung Akkons 1191 durch die Kreuzritterheere mehrere Moslems im Schlaf von Erscheinungen wie Christus, Maria oder anderen Heiligen aufgefordert, sich sofort zum Christentum zu bekehren. Die hl. Jungfrau habe den Träumern sogar einen schmachvollen Tod prophezeit für den Fall, daß sie ihre Warnung nicht beachteten. Darauf kamen wirklich einige Moslems zum französischen Bischof, um sich von ihm taufen zu lassen. Die in diesen Träumen aufsteigenden Ahnungen von einem christlichen Sieg waren keineswegs unbegründet, sondern könnten durchaus als lebenserhaltende Warnungen angesehen werden. Die Stadt Akkon mußte sich nämlich im Juli 1191 nach zweijähriger Belagerung den durch neue Truppen verstärkten Kreuzrittern ergeben. Gegen alle Versprechungen ließ Richard Löwenherz die dreitausend Mann starke Besatzung schließlich hinrichten. – Ein Vorherwissen gewisser Ereignisse im Schlaf hat der Psychologe C. G. JUNG selbst mehrfach beobachtet und als prospektive Funktion des Traumes bezeichnet.⁶³⁵ Aufgrund dieses Ahnungsvermögens schätzten einzelne Moslems offenbar die Entwicklung in der nahen Zukunft richtig ein und der Traumprozeß gestaltete die Erkenntnis der Gefahr zu einem dramatischen Taufaufruf durch die auch aus dem Koran bekannten Hauptpersonen des Neuen Testaments.

Freilich waren solche Traumahnungen nicht immer unmittelbar verständlich, wie es sich anhand der Lebensgeschichte des seligen Raimund Lull (1232–1316) zeigen läßt. Lull selber schrieb seine Wandlung

⁶³⁴ Wibert, *De vita sua*, lib. I, cap. 16, S. 128 f.

⁶³⁵ C. G. JUNG, *Vom Wesen der Träume*, S. 180 f. Siehe dazu auch unten, Kapitel 4.6 der vorliegenden Arbeit.

vom Hofpoeten und Lebemann zum tieferreligiösen Philosophen einer Erscheinung des gekreuzigten Heilands zu. Als er nämlich eines Abends auf seinem Bett saß und sich noch einige Notizen machte, sah er plötzlich den Gekreuzigten neben sich hängen. Das brachte ihn so sehr aus der Fassung, daß er die begonnene Arbeit ruhen ließ und sich schlafen legte, ohne sich aber irgendwie mit dem merkwürdigen Phänomen zu beschäftigen. Am nächsten Morgen hatte Lull die Erscheinung, die wir vielleicht als Wachtraumbild beim Übergang zum Einschlafen erklären könnten, bereits vergessen. Eine Woche später wiederholte sich das ganze, doch erst als das Bild des gekreuzigten Heilands an einem Abend zum fünften Mal vor seine Augen trat, begann sich Lull ernsthaft zu überlegen, was die Erscheinung bedeuten könnte. Er verbrachte eine schlaflose Nacht und mußte erkennen, daß Christus von ihm, dem weltgewandten Seneschall des aragonesischen Kronprinzen, eine völlige Bekehrung forderte.⁶³⁶

Diese Einsicht wurde zum Ausgangspunkt für ein ganz anderes Leben, das er schließlich als Märtyrer beenden sollte. Der Katalane sah seine Aufgabe in der Missionierung der Mohammedaner und Juden im Mittelmeerraum. Zu diesem Zweck verfaßte er mehrere apologetische Schriften, welches die Vorzüge des christlichen Glaubens darstellten. Von Weitblick und Organisationstalent zeugt Lulls Einsatz für die Gründung von Kollegien für den Arabisch-Unterricht der angehenden Missionare. Der Literat, Philosoph und Mystiker lehrte zeitweise in Paris und Montpellier und schrieb über 250 theologische und naturwissenschaftliche Werke. Wahrscheinlich seit 1295 war Lull Mitglied des franziskanischen Drittordens und unternahm selbst mehrere Missionsreisen in den Maghreb. Er starb schließlich 1316 im hohen Alter als Märtyrer an den Folgen der durch fanatische Moslems erlittenen Steinigung.⁶³⁷

4.5. TRAUM UND TOD

Die Ankündigung des eigenen Todes oder die Nachricht vom Hinscheiden anderer Personen sowie das Erscheinen von schon vor längerer Zeit Verstorbenen gehören mit zu den häufigsten Motiven der aus dem Mittelalter überlieferten Traumerzählungen. Solche Träume sind jedoch kei-

⁶³⁶ Vita coetanea beati Raimundi Lulli, cap. 1–3. Ed. Mainz 1721–42, Faksimile Bd. 1, S. 5 ff.

⁶³⁷ LTHK, Bd. 8, Sp. 974 ff.: E. W. PLATZECK.

neswegs spezifisch für den im Rahmen dieser Arbeit untersuchten Zeitraum; sie stellen vielmehr eine allgemein menschliche Erfahrung dar und vermögen noch heute manche Leute tief zu beeindrucken. Nicht selten erweist sich nämlich das 'unheimliche Gesicht' schon nach kurzer Frist als wahr, sei es, daß der Betroffene selber bald nach seinem Traum stirbt oder sei es, daß die Ankündigung des Ablebens einer Drittperson nachher in unzweifelhafter Form bestätigt wird. Ich möchte daher die These aufstellen, daß gerade die Überprüfbarkeit solcher Botschaften maßgeblich zum Glauben an Träume beigetragen hat, indem sie die Menschen immer wieder zwang, die nächtlichen Bilder ernst zu nehmen.

4.5.1. Die Todesankündigungen

Die Toten konfrontieren die Lebenden durch ihr vielleicht qualvolles Sterben und durch ihren danach der Auflösung anheimgegebenen Leichnam mit der unausweichlichen Tatsache ihrer eigenen Sterblichkeit. Aus dieser Erfahrung, die wohl jeder Mensch ein- oder sogar mehrmals durchlebt, erwächst ein Angstgefühl, welches den Träumen mit einem Todesmotiv einen ganz eigentümlichen Nachdruck verleiht. In solchen Träumen kommt es zudem oft zur Begegnung mit der jenseitigen Welt, die wir wegen ihrer Unbekanntheit fürchten müssen, sofern wir ihre Existenz nicht einfach leugnen wollen.

Im Gegensatz zum weitgehend von Agnostizismus und religiösem Skeptizismus geprägten Weltbild des 19. und 20. Jahrhunderts bedeutete der Tod für die Menschen des Mittelalters und der Neuzeit aber keinesfalls das Ende der psychischen und physischen Existenz.⁶³⁸ Das Christentum lehrt bekanntlich die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes nach dem Jüngsten Gericht. Der Tod ist aus dieser Sicht nur eine Art Durchgang zu einem anderen und – so hofft man – besseren Leben. An dieser Grundaussage zweifelte im Mittelalter kaum

⁶³⁸ Zum Phänomen des Todes und der historischen Wandlungen im Umgang mit dieser zentralen menschlichen Urfahrung gibt es bereits verschiedene Studien. Vgl. dazu etwa die wegweisende Untersuchung von Ph. ARIES, *L'homme devant la mort*, Paris 1977 und M. VOVILLE, *La mort en l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris 1983. Speziell mit dem Sterben im Mittelalter befassen sich K. STÜBER, *Compendio Animae*, Bern 1976, sowie die verschiedenen Aspekte des Todes untersuchenden Beiträge eines kanadischen Forschungs-Kolloquiums: *Le sentiment de la mort au Moyen Age*, hg. von C. SUTTO, Montréal 1979.

jemand, auch wenn man sich bis zur Festigung der Vorstellung vom Fegefeuer im 12. und 13. Jahrhundert über den Aufenthaltsort der Seelen nach dem Tod noch nicht völlig im klaren war⁶³⁹ oder wenn man wie die Sekte der Katharer die kirchliche Lehre von den zeitlich begrenzten Sündenstrafen nach dem individuellen Tod prinzipiell ablehnte. Wahrscheinlich war der Glaube an ein persönliches Weiterleben im Jenseits damals fast unentbehrlich, denn sehr viele Menschen starben schon in der Kindheit oder im frühen Erwachsenenalter.

Einen authentischen Bericht über die Traumankündigung des bevorstehenden Todes einer jüngeren Frau findet man in der Vita der Hathumoda von Brunshausen/Gandersheim, einer hochadeligen Äbtissin aus dem Geschlecht der Liudolfinger. Die Biographie der im Jahre 874 im Alter von nur 34 Jahren Verstorbenen wurde von einem Mönch namens Agius von Corvey verfaßt. Nach seinen Aussagen war er ein naher Verwandter der Hathumoda, und so enthält dieser Text trotz der erkennbaren Bemühung, die Frau zur Heiligen zu stilisieren, doch sehr wertvolle Angaben zur Amtsführung und zum geistigen Streben der Äbtissin.⁶⁴⁰

Ausgangspunkt für das Verständnis der folgenden drei Träume Hathumodas ist die im Text erwähnte Hungersnot des Jahres 874, die nach der Anmerkung des Herausgebers auch in den Annalen des Klosters Fulda als Katastrophe von großem Ausmaß beschrieben wurde. Schon bald litten verschiedene der von Hunger und Entbehrung geschwächten Kanonissen im Stift von Brunshausen an einer Infektionskrankheit, die in der ganzen Region auftrat. In dieser Situation war es für die Äbtissin offenbar selbstverständlich, persönlich Pflegedienste für die Kranken zu verrichten. Nachdem dann einige andere Kanonissen in deutlicher Symbolik vom drohenden Tod ihrer Leiterin geträumt hatten, wurde Hathumoda schließlich selber von seltsamen Gesichtern beunruhigt. Einmal sah sie sich nämlich mit anderen Schwestern auf ein großes Mühlrad gekettet; am Wellbaum zwischen den Speichen hängend, drohten alle Frauen

⁶³⁹ Zur historischen Entwicklung dieser Idee vgl. J. LE GOFF, *La naissance du purgatoire*, Paris 1981. Einige berechtigte Vorbehalte macht J. MANSSAUT, *La vision de l'au-delà au Moyen Age*, *Le Moyen Age* 91 (1985) S. 75–86.

⁶⁴⁰ Agius, *Vita Hathumodae*. Ed. G. PERTZ, *MGH SS* 9, S. 161–174. Agius von Corvey könnte wohl am ehesten ein Bruder des Ostsachsenherzogs Liudolf, also ein Onkel der Heiligen, gewesen sein. Diese Identifikation nach H. GOETTING, *Das Bistum Hildesheim: Die Hildesheimer Bischöfe von 815 bis 1227 (=Germania Sacra NF 20)* Berlin 1984, S. 86 ff.

bei der nächsten Drehung des Rades ins Flußwasser zu fallen und zu ertrinken. Mitten in diesem beklemmenden Furchtgefühl fühlte sie sich plötzlich befreit und auf das sichere Land gesetzt. Fast im selben Augenblick erwachte die Träumerin und lag dann lange zitternd und mit vor Angst gelähmten Gliedern wach auf ihrem Lager.⁶⁴¹

Mehrfach sei es der Äbtissin im Traume auch vorgekommen, als ob sie ihren Körper verlasse und zwischen Himmel und Erde schwebe. Dabei habe sie dann wie durch abgedeckte Dächer in alle Gebäude der Anlage in Brunshausen hineinsehen und das Treiben und Wandeln darin beobachten können. So habe sie auch einmal im Traum in die Kirche geschaut und ein großes Loch im Fußboden wahrgenommen. Hathumodas Traum-Ich nahm an dieser Unregelmäßigkeit Anstoß und überlegte sich, wie sie den Graben ausfüllen lassen könnte. Da vernahm sie eine Stimme, welche ihr dieses Vorhaben verbot und ihr erklärte, das sei ihre zukünftige Wohnstätte. Nun hörte sie auch einen Chor den Wallfahrtspsalm 132 rezitieren, den sie ja vom seit den Reformen der Karolinger in den Klöstern gepflegten Stundengebet kannte. Es schien ihr im Traum, daß sie selbst mitsänge; dann aber erwachte sie in dem Moment, als man beim Vers 14 angelangt war: 'Dies ist meine Ruhestätte für ewig; hier will ich wohnen, da ich sie erkor'. Dieser im Zusammenhang mit der offenen Erdgrube plötzlich bedeutungsschwere Satz blieb Hathumoda verständlicherweise im Gedächtnis haften. Daher erzählte sie das Erlebnis einem Vertrauten – wohl Agius selber –, und beide versuchten das Gesicht gemäß der in karolingischer Zeit vorherrschenden Skepsis gegenüber nächtlichen Offenbarungen als nichtiges Traumbild zu verharmlosen.⁶⁴²

Das Bild des geöffneten Grabes entspricht in seiner entsetzlichen Direktheit den heute bei Sterbenden gelegentlich zu beobachtenden Ankündigungen des kommenden Endes⁶⁴³ und kann eigentlich kaum mißverstanden werden. Agius war deshalb trotz seiner der Zeitströmung entsprechenden rationalistischen Haltung sehr beeindruckt und nahm

⁶⁴¹ Agius, *Vita Hathumodae*, cap. 10, S. 171.

⁶⁴² Agius, *Vita Hathumodae*, cap. 12, S. 170 f. Zur Haltung gegenüber Träumen im frühen Mittelalter siehe oben, Kapitel 3.2 der vorliegenden Arbeit.

⁶⁴³ Marie-Louise VON FRANZ, *Traum und Tod: Was uns die Träume Sterbender sagen*, München 1984, bringt einige Beispiele für drastische, fast unerträgliche Bilder von Tod und Verwesung (S. 41, 54, 73) und speziell auch das Motiv der Erdgrube (S. 89). Die Autorin interpretiert solche nächtliche Erlebnisse als Aufrüttelung der nichts von ihrem nahen Hinschied ahnenden Menschen, während auf den Tod vorbereitete

die Sache umso ernster, je länger er darüber nachdachte. Schließlich bewies, wie er sich ausdrückt, der Gang der Ereignisse die Wahrheit der Traumaussage. Aus Hathumodas Versuch, den Weggang des geliebten Onkels hinauszuzögern und aus ihrer Bitte, sofort herbeizueilen, wenn er etwa von einer Erkrankung ihrerseits hören sollte, konnte Agius entnehmen, daß die Äbtissin inzwischen ebenfalls ahnte, was der entsetzliche Traum bedeutete.

Bei der Pflege der Mitschwestern steckte sich Hathumoda dann wirklich an und kämpfte vergebens gegen die immer größer werdende Schwäche. Bald darauf versagten ihr beim Gang ins Refektorium die Beine den Dienst, und sie mußte sich aufs Krankenlager betten lassen. In dieser deprimierenden Situation hatte sie wiederum einen Traum. Sie sah sich auf einer blühenden Wiese im Kreis fast aller Kanonissen, die noch in jugendlichem Alter standen. Plötzlich zuckten Flammen auf, versengten die Wiese und drohten alles zu verbrennen. In ihrer großen Not flehte Hathumoda Gott, Christus und den von ihr immer besonders verehrten hl. Martin von Tours um Rettung an. Der letztgenannte erschien auch alsbald und erklärte sie retten zu wollen und löschte die Flammen.⁶⁴⁴ – Denselben Heiligen sah die schwerkranke Frau dann zu ihrem Entzücken auch in einer Vision am hellen Tag, und sie konnte kaum begreifen, daß die anderen in ihrer Kammer anwesenden Personen die glanzvolle Erscheinung Martins nicht ebenfalls wahrnahmen. Schließlich hatte die der Auflösung entgegengehende Äbtissin ein wundervolles und überwältigendes Gesicht. Hathumoda hätte dessen Inhalt gerne ihrer am Sterbebett wachenden Mutter und Schwester mitgeteilt, vermochte es aber gar nicht auszudrücken oder mußte es als unerhörtes Geheimnis verschweigen.⁶⁴⁵

Personen andere, tröstende Szenen vom Übergang in ein jenseitiges Leben sehen sollen.

⁶⁴⁴ Agius, *Vita Hathumodae*, cap. 13, S. 171. – M. L. VON FRANZ hält das Feuer für ein wichtiges Symbol des Todes bzw. des beim Sterben des Leibes beginnenden Umwandlungsprozesses (S. 110 ff.), welcher ja auch in der hoch- und spätmittelalterlichen Vorstellung von der läuternden Wirkung des Fegefeuers einen Niederschlag gefunden hat.

⁶⁴⁵ *Vita Hathumodae*, cap. 14, S. 171 und cap. 16, S. 172. – M. L. VON FRANZ, referiert (S. 122) ähnliche Fälle, in denen Sterbende oder bereits an der Grenze des Todes Gestandene den Inhalt ihrer schönen oder auch schrecklichen Erfahrungen ihren Angehörigen oder Pflegern in Worten kaum mitzuteilen vermochten. Dem ent-

Daß es sich bei diesen Gesichtern der Hathumoda nicht einfach um das bei Schwerkranken übliche Phantasieren und Halluzinieren handelte, schloß der nüchtern argumentierende Agius aus anderen Wahrträumen seiner Schwester.⁶⁴⁶ So erkannte sie in der Nacht vor ihrem Tod plötzlich, daß sie den zu ihrem Troste an das Krankenlager geeilten Onkel wieder ziehen lassen mußte und schickte ihn schweren Herzens weg. Tatsächlich hatte sich dessen Abt zur Zeit von Hathumodas diesbezüglicher Ahnung mit einem Mitbruder über das lange Ausbleiben des Agius gesprochen und sein Mißfallen darüber geäußert.⁶⁴⁷ Die kurz vor ihrem Hinschied auftretende Hellsichtigkeit der Äbtissin beeindruckte ihre Umgebung begreiflicherweise sehr und trug wesentlich dazu bei, daß diese Frau bald als Heilige verehrt wurde.

Die prophetische Begabung in bezug auf den eigenen Tod manifestierte sich auch bei anderen Persönlichkeiten wie etwa Rimbert, dem zweiten Bischof von Hamburg/Bremen. Er sah sein Ende schon rund ein Jahr vor seinem tatsächlichen Hinschied in einem Traum voraus, obwohl er sich zu diesem Zeitpunkt noch völlig gesund fühlte: In der Bischofskirche von Bremen befanden sich Rimberts Traum-Ich und sein bereits vor längerer Zeit verstorbener Lehrer und Vorgänger im Amt, Bischof Ansgar. Sie waren durch ein Mäuerchen getrennt und beobachteten, daß eine große Menschenmenge eifrig nach Rimberts Bischofsring suchte. Ansgar sagte diesen Leuten, sie sollten ihre Bemühungen aufgeben, den Ring werde jener selbst bei sich haben.⁶⁴⁸ Wirklich trafen die Freunde, denen Rimbert diesen Traum im Vertrauen erzählt hatte, ihren Bischof danach nicht mehr lebend an. Er selber verstand die Szene als klare Ankündigung seines baldigen Todes und verfügte, daß man ihn außerhalb der Kirchenmauer beisetzen solle. Darüber wurde dann eine neue Seitenkapelle errichtet, und so wurde der Traum auch hinsicht-

spricht auch die erschütternde Vision des hl. Thomas von Aquin ein paar Tage vor seinem Tod, über deren genauen Inhalt er niemand orientieren wollte und die ihn dazu brachte, jede schriftliche Arbeit aufzugeben. Vgl. dazu die schon etwas ältere, aber einführende und knappe Darstellung bei A. WALZ, Thomas von Aquin, Basel 1953, S. 118 ff. u. 142.

⁶⁴⁶ Vita Hathumodae, cap. 18, S. 172.

⁶⁴⁷ Vita Hathumodae, cap. 23, S. 174.

⁶⁴⁸ Anonymus, Vita Rimberti. Ed. G. WAITZ, MGH in usum schol. 55, cap. 22, S. 98.

lich der durch eine Mauer getrennten Ruhestätten der beiden Bischöfe erfüllt.⁶⁴⁹ – Der anonyme Verfasser dieser Vita erklärt dann den Ring Rimberts als Symbol und Siegelzeichen des Glaubens, welcher die Hand und im übertragenen Sinn die guten Werke des Bischofs schmückte. Wenn die Leute im Traum den Ring ihres Seelenhirten suchten, so bedeutet das nach der Interpretation des Hagiographen das gute Beispiel, welches ihnen Rimbert während seiner Amtszeit gab. Er mußte aber die ihm anvertraute Gemeinde schließlich verlassen, um in die ewige Ruhe einzugehen, wo er in der Gesellschaft Ansgars weilt.

Ohne symbolische Bilder, aber deshalb nicht weniger glaubwürdig als die Beispiele aus der Karolingerzeit, präsentiert sich ein Traumbericht aus dem hohen Mittelalter. Petrus Venerabilis, der berühmte Reformabt von Cluny, mußte im Sommer des Jahres 1135 seinen Brüdern den Hinschied ihrer betagten und seit ihrer Verwitwung im Kloster von Marcigny (Dép. Saône-et-Loire) lebenden Mutter anzeigen. In seinem Brief mit der traurigen Nachricht entwarf er ein ausführliches Lebensbild der Verstorbenen und beschrieb darin auch, wie sie auf ihren nahen Tod hingewiesen wurde und sich dann würdig darauf vorbereitete.⁶⁵⁰ Als Petrus' Mutter nämlich eines Nachts von der täglichen Arbeit ausruhte und schlief, sah sie eine schöne Frau an ihr Lager treten, welche sie durch Kopfbewegung und Handzeichen aufforderte, ihr zu folgen. Darauf erwachte sie und dachte, sie sei wohl eben von einer Mitschwester zum frühmorgentlichen Laudes-Gebet gerufen worden. Sie erhob sich über ihre eigene Trägheit verärgert und wollte nun rasch zur Kirche hinübereilen. Da sich aber im ganzen Schlafsaal niemand zum Aufstehen rührte, erkannte sie ihren Irrtum und legte sich wieder zur Ruhe. Kaum war sie wieder in den Schlaf gesunken, so sah sie sich erneut von derselben Person wie vorher zum Mitgehen aufgefordert. Aus dem Traum aufschreckend überlegte sie wieder, ob dies das Laudes-Wecken gewesen sein könnte. Nochmals schlummerte sie ein und wurde zum dritten Mal von der schönen Besucherin aufgefordert, ihr nachzufolgen. Nun wurde ihr jedoch zusätzlich bedeutet, daß sie rasch machen müsse und nicht länger verweilen dürfe. Als die Träumerin erwachte, fühlte sie, wie Petrus Venerabilis es ausdrückt, "in sich das Zeichen des Rufes und sagte – von plötzlicher Krankheit

⁶⁴⁹ Ebenda, cap. 24, S. 99.

⁶⁵⁰ Petrus Venerabilis, *Epistolae* – Letters. Ed. G. CONSTABLE, Cambridge/Mass. 1967, Nr. 53: *Ad germanos suos eiusdem matris epitaphium*. Bd. 1, S. 153–73.

ergriffen – den Schwestern, daß sie nun sterben müsse.“⁶⁵¹ Dank dieser durch die doppelte Wiederholung noch eindringlicheren Traumbotschaft erkannte sie die Ernsthaftigkeit ihrer Lage und hatte noch genug Zeit, sich christlich auf den Tod vorzubereiten und von allen Mitgliedern des Konventes persönlich Abschied zu nehmen.

* * *

Neben Ahnungen über den eigenen Tod findet man in den mittelalterlichen Quellentexten aber auch häufig Berichte über das hellsichtige Wahrnehmen vom Ableben anderer Personen. Während der hl. Ansgar in Corvey als Magister die Klosterschule leitete, wurde einer seiner Zöglinge in einem rauen Spiel von einem Kameraden schwer verletzt. Ansgar grämte sich begreiflicherweise sehr, daß sich in seinem Verantwortungsbereich ein solches Unglück ereignet hatte. Kurze Zeit dannach sah er sich im Schlaf aus seinem Körper austreten und in den Himmel gehoben, wo er der Seele des verletzten Knaben begegnete. Dieser wurde feierlich in den Himmel aufgenommen und dort wegen seiner so geduldig ertragenen Schmerzen und seines christlichen Willens zur Vergebung zu den Ehrenplätzen der Märtyrer geführt. Bald nach diesem merkwürdigen Gesicht wurde der Magister von einem Mitbruder geweckt, der ihm erzählte, daß der Knabe soeben verschieden sei und bis zu seinem Tode für seinen unabsichtlich zum Mörder gewordenen Gefährten um Gnade gebeten habe.⁶⁵² So erklärt sich Ansgars Traumgesicht teilweise als Wunsch, das bedauernswerte Kind möge im Jenseits für seine christliche Gesinnung belohnt werden, bestätigte sich aber bezüglich des zeitlichen Eintreffens des Todes als Wahrtraum. – Eine Parallele zu dieser Mischung von Todeswahrnehmung und religiösen Vorstellungen findet man in der Vita des hl. Martin. Hier trat der Teufel dem Heiligen einst sogar tagsüber triumphierend mit einem blutigen Stierhorn entgegen, und Martin nahm diese dämonische Erscheinung ernst genug, um daraus den Unfall eines mit einem Holztransport beauftragten Knechtes abzuleiten. Er ließ nach dem Ochsengespann suchen, und wirklich

⁶⁵¹ Ebenda, S. 169: *Inde cum demum tertio euigilasset, sensit iam in se ipsa signum uocationis, et ilico morbo correpta, sororibus se defungi mandauit.* Übers. der Verfasserin.

⁶⁵² Rimbert, Vita Ansarii, cap. 5, S. 25.

find man den Wagenführer von einem der Zugtiere tödlich verwundet im Wald liegen.⁶⁵³

Man könnte nun vermuten, daß Bischof Rimbert in der Lebensbeschreibung des von ihm hochverehrten Ansgar die Begebenheit mit dem verwundeten Knaben auf Grundlage des Severus-Textes einfügt hat, um die hellsichtige Begabung seines Lehrers an einem weiteren Beispiel zu veranschaulichen und ihn auf eine Stufe mit dem berühmten Martin von Tours zu stellen. Das Argument von der typologischen Wirkung der Martinsvita erscheint mir in diesem Falle aber zuweit hergeholt und wenig überzeugend. Einerseits würde eine solche Kritik an Rimberts Berichterstattung den Wert der direkten mündlichen Überlieferung von Ansgars Erlebnissen an seinen Schüler sowie die namentliche Berufung auf einen weiteren Zeugen dieses Schulunfalls grundlos unterschätzen. Andererseits ließe man damit auch außer acht, daß Rimbert ja nicht nur diesen einen Bericht über Ansgars besondere intuitive Fähigkeiten verfaßte. Die von ihm beigebrachten Beispiele wirken allein schon durch ihre Vielfalt glaubwürdig; mit anderen Worten, Rimbert hatte es wirklich nicht nötig, den Severus-Text als Muster für eine fiktive Traumerzählung zu benutzen, wie das freilich in anderen hagiographischen Schriften manchmal bedenkenlos praktiziert wurde.

Das Motiv der Todesankündigung erscheint auch in der Lebensgeschichte des hl. Ulrich von Augsburg. Dieser Bischof hatte im Alter nach langer ereignisreicher Amtszeit seinen Neffen nicht nur zum engen Mitarbeiter bestimmt, sondern auch zum Nachfolger designiert. Das war nach dem Kirchenrecht eigentlich nicht zulässig, und so mußte der Bischof von diesem Plan schließlich Abstand nehmen. Als ein Diener dann eines Tages dem Heiligen das überraschende Ableben dieses geliebten Neffens melden wollte, trat Ulrich gerade aus der Schlafkammer; der alte Mann zeigte sich moralisch zerknirscht und ließ erkennen, daß er auf geheimnisvolle Weise bereits über den Todesfall seines Verwandten unterrichtet war.⁶⁵⁴ Obwohl in der Quelle nicht ausdrücklich von einem Traum die Rede ist, erscheint dieser als das wahrscheinlichste Medium für die Übermittlung der Nachricht, denn die Offenbarung im Schlaf spielte bei Ulrich eine große Rolle. So erhielt der Bischof etwas später, als er schon ernstlich krank war, im Halbschlaf einen deutlichen Hinweis

⁶⁵³ Sulpicius Severus, *Vita s. Martini*, cap. 21, 1–5, S. 286.

⁶⁵⁴ Gerhard, *Vita s. Oudalrici*, cap. 24, S. 409.

auf seinen eigenen Tod. Zwei von Glanz umgebene Jünglinge forderten ihn nämlich auf, am nächsten Sonntag selber nochmals das Hochamt zu zelebrieren. Der Heilige verstand den Wink und raffte sich zu dieser letzten Anstrengung auf. Trotzdem ließ das Ende noch einige Tage länger auf sich warten, als er wohl auf Grund dieses Traumbildes geglaubt hatte; er starb nicht am Vigiltag vor Peter und Paul, sondern einige Tage später, am 4. Juli 973.⁶⁵⁵

Unklar bleibt auch in der Hagiographie von Bischof Otto von Bamberg (gest. 1139), auf welche Weise dieser vom unerwarteten Tod seines Bruders Friedrich erfuhr. Jedenfalls stand der Bischof plötzlich mitten in der Nacht auf und griff nach dem Psalterium. Den bei ihm weilenden Geistlichen, die sich über dieses seltsame Verhalten sehr wunderten, erklärte er lediglich, daß man für seinen soeben verstorbenen Bruder die entsprechenden Psalmen singen müsse. Otto äußerte sich jedoch nicht darüber, ob er die traurige Kunde nun geträumt hatte, was ja nachts natürlich erscheinen würde, oder ob er den Hinschied mit wachem Geist wahrgenommen hatte. Der Hagiograph mußte diese Frage offenlassen und bemerkte, daß es sich letztlich um zwei verschiedene Formen derselben prophetischen Gabe handle, die er dann als Hinweis auf Ottos Gottverbundenheit deutete.⁶⁵⁶

Auch aus psychologischer Sicht ist die Zuordnung des geschilderten außersinnlichen Wissens zum Wahrtraum oder zur Ahnung nicht von entscheidender Bedeutung. Wichtig erscheint hingegen die enge Beziehung des Bischofs zu Friedrich, der ja Ottos leiblicher Bruder war. Ähnlich nahe stand Bischof Ulrich von Augsburg sein Neffe, den er wie einen eigenen Sohn liebte und deshalb mit der Designation zu seinem Nachfolger sogar in ungebührlicher Weise bevorzugen wollte. Umgekehrt war der beim Spiel tödlich verletzte Knabe mit Ansgar nicht verwandt, und auch der Knecht aus Martins Gesinde stand nur in einer losen Beziehung zu seinem Herrn und Bischof. Beide Träumer fühlten sich jedoch für das Wohl ihrer Untergebenen persönlich verantwortlich. Der Schrecken, den ein solcher Unfall bei Betroffenen und Augenzeugen verursachte, trug vielleicht noch zusätzlich zur genauen Traum-Wahrnehmung durch Beziehungspersonen bei.

⁶⁵⁵ Ebenda, cap. 26 u. 27, S. 413.

⁶⁵⁶ Wolfger von Prüfening, *Vita s. Ottonis ep. Babenbergis*. Ed. J. WIKARJAK, Warschau 1966, S. 59.

Freilich genügten die beeindruckenden Beispiele der Hellsichtigkeit Ansgars oder Martins nicht, um deren Heiligkeit kirchlich anzuerkennen. Schon der antike Kirchenschriftsteller Origenes warnte nämlich davor, Wahrträume oder andere wunderbare Begebenheiten unkritisch als himmlische Auszeichnung des betreffenden Menschen anzusehen. Mit übersinnlichen Kräften ausgestattete Personen mußten nach seinem von der Kirche durchaus befolgten Rat zusätzlich ein von Tugend und christlichem Geist besonders erfülltes Leben führen, um als Heilige anerkannt zu werden.⁶⁵⁷

Sowohl mit dieser Einsicht in die allgemein menschliche Fähigkeit zur außersinnlichen Wahrnehmung als auch mit den bereits gemachten Beobachtungen von entsetzlichen Todesarten stimmt ein Bericht des Chronisten Salimbene de Adam aus dem 13. Jahrhundert überein. Er befand sich zur Zeit seines Erlebnisses im Franziskanerkloster von Fano und behauptet von sich selber, daß er den Mord an einem Mönch in einer anderen Stadt im Traum mitangesehen, dieses Gesicht seinem Bruder schriftlich mitgeteilt und wenige Tage später durch einen durchreisenden Freund die Bestätigung erhalten habe.⁶⁵⁸ – Es bleibt offen, wie nahe Salimbene mit dem Opfer des Mordanschlages bekannt war, wahrscheinlich aber hatte er den Betroffenen schon einmal gesehen, und ferner kannte er nach seiner Aussage auch den Mörder. Das Entsetzen und die Todesangst des Opfers übertrug sich auf unerklärliche Weise auf den zu dieser Zeit gerade schlafenden Minoriten, der die grauenhafte Tat daher als Traumbild miterlebte.

Ähnlich scheint auch der Wahrtraum eines anderen spätmittelalterlichen Erzählers zustande gekommen zu sein. Kaiser Karl IV. beschreibt in seiner autobiographischen Schrift, wie er als junger Prinz in Oberitalien mit einer Heeresabteilung seines Vaters Krieg führte und dabei ein höchst merkwürdiges Traumerlebnis hatte.⁶⁵⁹ Als er in der Nähe von Terenzo bei Parma im Feldlager übernachtete, wurde er von einem Engel auf ein Schlachtfeld geführt, wo er mit ansehen mußte, wie ein anderer

⁶⁵⁷ Vgl. dazu LTHK, Origenes Bd. 10, Sp. 1261: A. KOLPING. Ferner zu den Heilungsmirakeln: E. DEMM, Zur Rolle des Wunders in der Heiligenkonzeption des Mittelalters, AKG 57 (1975) S. 300–344.

⁶⁵⁸ Salimbene de Adam, *Chronica*. Ed. G. SCALIA, Bari 1966, Bd. 1, S. 382.

⁶⁵⁹ *Vita Caroli quarti*, lat. dt. Ed. E. HILLENBRAND, Stuttgart 1979, cap. 7, S. 110 f. Der Text der Vision wird im Kapitel 4.8 der vorliegenden Arbeit zitiert.

Engel dem Dauphin von Vienne, der ein entfernter Vetter von Karl war, die Geschlechtsteile abschlug. Diese dramatische und angsterregende Szene wurde dem Träumer dann von seinem himmlischen Begleiter als Strafe für die sexuellen Ausschweifungen jenes jungen Fürsten erklärt. Zur Beruhigung erfuhr Karl dann noch, daß der tödlich verwundete Vetter noch genügend lange leben würde, um seine letzte Beichte abzulegen und christlich zu sterben. Der politische Gehalt dieser Traumerzählung soll in anderem Zusammenhang noch ausführlich diskutiert werden⁶⁶⁰, doch lassen sich an diesem Beispiel wieder das Motiv der nahen Beziehung oder Verwandtschaft mit dem Sterbenden sowie der möglicherweise oft als eine Art Auslöser wirkende gewaltsame Tod aufzeigen. Die Verwundung in der Schlacht war ein Schicksal, mit dem Prinz Karl auf seinem italienischen Feldzug ebenfalls rechnen mußte, und die Furcht vor einem solchen Ende machte ihn im Schlaf für das Bild der Verletzung und des qualvollen Sterbens des jungen Verwandten empfänglich. Die Traumvision Karls wurde zweifellos nach dem Muster biblischer Offenbarungen (vgl. bes. Daniel 10,4–11) stilistisch bearbeitet, doch halte ich die Kernaussage seiner Schilderung auf Grund der zahllosen gut bezeugten Parallelbeispiele aus der heutigen Zeit für echt.

Die moderne parapsychologische Forschung beschäftigt sich unter anderem gerade mit derartigen Wahrträumen. Besonders Hans BENDER hat sich mit diesem spontan auftretenden und relativ häufigen Phänomen befaßt und sieht darin eine Unterform der Telepathie. Dabei handelt es sich um die auch in Experimenten nachgewiesene außer-sinnliche Wahrnehmung von Ereignissen, die sich fast gleichzeitig anderswo, bisweilen sogar sehr weit entfernt, abspielen. In der Mehrzahl der von Bender untersuchten spontanen Fallberichte bestand dabei eine persönliche Bekanntschaft mit dem Sterbenden und öfters sogar eine tiefe emotionale Verbundenheit, wie sie zwischen nahen Verwandten oder Ehepartnern üblich ist. In einem solchen, durch seelische Affekte gewissermaßen geladenen oder gespannten seelischen Kraftfeld werden dann telepathische Verbindungen möglich. Diese manifestieren sich bevorzugt im Schlaf bzw. im Traum, weil der Empfänger der Botschaft zu dieser Zeit weniger stark mit anderen Problemen oder mit äußeren Eindrücken

⁶⁶⁰ Siehe unten, Kapitel 4.8.

beschäftigt ist als am Tag, oder vielleicht auch darum, weil dieser Bewußtseinszustand solche Phänomene eher zuläßt.⁶⁶¹

Es soll hier aber nicht der falsche Eindruck erweckt werden, daß Träume mit solchen Botschaften im Mittelalter die Regel darstellten. Zwar wurden beigreiflicherweise vor allem Beispiele mit zutreffenden Todesankündigungen schriftlich festgehalten, dennoch gibt es auch gegen-
teilige Belege. Die schon mehrfach erwähnte Mystikerin Margaretha Ebner sah im Traum einmal ihren Seelenführer und Freund, Heinrich von Nördlingen, unter den armen Seelen im Fegefeuer weilen. Nachdem der Priester schon längere Zeit abwesend war und Margaretha auch sonst nicht mehr von ihm gehört hatte, interpretierte sie dieses unverhoffte Gesicht als Ankündigung seines Todes. Erst etwas später merkte die Mystikerin, daß sie sich glücklicherweise getäuscht hatte. Margaretha mußte also ihre Deutung nachträglich korrigieren; gemäß dieser zweiten Interpretation hatte das Traumbild sie nur Heinrichs Meßfeiern zugunsten der Verstorbenen miterleben lassen.⁶⁶² – Ferner ist uns die tragische Unklarheit einer Todesankündigung bezüglich Philipp von Schwaben überliefert, den die Stauferpartei in der Doppelwahl von 1197 zum deutschen König erkoren hatte. Ein Geistlicher aus Ratzeburg erfuhr in einem leider nicht näher beschriebenen Traum, daß im Jahre 1208 alles zu Ende sein würde. Der betroffene Kleriker und die Anhänger des Staufers bezogen diese Botschaft auf die zermürenden Auseinandersetzungen um die Herrschaft im Reich und faßten den Traum wohl eher als gutes Omen auf. Philipps Konkurrent Otto von Braunschweig gab jedoch keineswegs klein bei, und der Stauferkönig wurde im Juni 1208 überraschend von einem persönlichen Gegner ermordet.⁶⁶³

Der Haupteinwand, der auch gegen moderne Spontanberichte von Todesankündigungen im Traum immer wieder erhoben wird, betrifft die Vertrauenswürdigkeit der Erzählung. Es ist nämlich nur schwer feststellbar, ob es sich dabei nicht etwa nur um ein – unter dem traurigen Eindruck des Sterbens eines Bekannten – nachträglich uminterpretiertes Traumbild handelt, das ursprünglich gar keinen vorausschauenden

⁶⁶¹ H. BENDER, *Verborgene Wirklichkeit*, hrsg. von E. BAUER, Olten 1973, S. 29 ff.

⁶⁶² Margaretha Ebner, *Offenbarungen*, S. 45.

⁶⁶³ Arnold von Lübeck, *Chronica Slavorum*, lib. VII, cap. 12. Ed. G. PERTZ, MGH in usum schol. 14, Hannover 1886, S. 281 ff.

Charakter gehabt hatte. Zudem ist bei solchen Erzählungen bewußter Betrug nie völlig auszuschließen; manch einer präsentiert sich als angeblicher Empfänger von Wahrträumen, nur um sich auf diese Weise wichtig zu machen. Eine Todesankündigung bezüglich einer Drittperson müßte daher noch vor dem Eintreffen der Bestätigung des geträumten Ereignisses entweder im Wortlaut aufgeschrieben oder mehreren Zeugen erzählt worden sein. Nur so ließen sich Zweifel an der Echtheit des nächtlichen Traumgesichts – einmal abgesehen vom Problem der zufälligen Übereinstimmungen – weitgehend ausräumen.

Aus dem Mittelalter wird man eine so sorgfältig abgesicherte Aussage kaum erwarten wollen. Als Beispiel läßt sich aber immerhin der autobiographische Bericht des Minoritenbruders Salimbene anführen, der nach dem nächtlichen Miterleben eines Mordes sofort seinen Bruder benachrichtigte und die Bestätigung des entsetzlichen Gesichtes kurz danach durch einen unbeteiligten Reisenden erhielt. Auch Prinz Karl teilte den im Traum wahrgenommenen Hinschied des verbündeten Fürsten unmittelbar nach dem Erwachen dem Kammerherrn mit, erntete dafür jedoch zunächst nur Gelächter. Die im Spätmittelalter wachsende Bemühung um Genauigkeit und kritische Wahrheitsfindung spiegelt sich auch in den Akten von Heiligsprechungen, welche bekanntlich seit der Wende zum 13. Jahrhundert nur noch mit Erlaubnis des Papstes stattfinden konnten. Aus dieser Zeit und aus diesem Umfeld stammt denn auch das dritte gut bezeugte Beispiel für einen echten Wahrtraum. Es geht dabei um den Tod des englischen Ordensgründers Gilbert von Sempringham am 4. Februar 1189. Das Ableben dieses allseitig geachteten und verehrten Greises wurde anscheinend von der Priorin des Nonnenkonvents in Appleton (Yorkshire) rund fünfunddreißig Kilometer vom Sterbeort des Heiligen entfernt in einem eindrucklichen Traum wahrgenommen. Sie erzählte ihr Gesicht am Morgen sofort ihren Mitschwestern, also vor mehreren Zeugen, und am nächsten Tag traf durch Boten die offizielle Meldung vom Hinschied des greisen Ordensgründers im Konvent von Appleton ein.⁶⁶⁴ Solche Vorfälle mußten den Menschen im Mittelalter als Wunder erscheinen, und daher wurde der Traum auch in die Serie

⁶⁶⁴ Der Traumtext, welcher noch vor den posthumen Heilungsmirakeln den ersten Hinweis auf die besondere Stellung des verstorbenen Gilbert und damit seine Heiligkeit enthielt, ist gedruckt bei W. DUGDALE, *Monasticum anglicanum*, VI². Erweiterte Ed. von J. CALEY – H. ELLIS, London 1864, S. XVI.

von Mirakelberichten aufgenommen, die bald darauf als Grundlage für die 1201 erfolgte Kanonisation des Magisters Gilbert dienten.

Die seltsamen Erfahrungen von Bischof Ulrich, Salimbene de Adam oder von Prinz Karl werden heute von Parapsychologen losgelöst von der Frage nach der Heiligkeit und damit der religiösen Relevanz diskutiert. Aber auch der moderne Begriff der Telepathie ist letztlich nur eine Bezeichnung und kann das Phänomen als solches nicht wirklich erklären, d. h. auf Bekanntes zurückführen. Diese Feststellung soll uns vor Überheblichkeit gegenüber der damaligen Art des Denkens warnen. Der Historiker darf Träume und Mirakelberichte, sogar wenn sie zunächst phantastisch klingen mögen, nicht von vornherein als hagiographische Topik oder literarische Fiktion disqualifizieren.⁶⁶⁵ Gerade der Bericht der englischen Nonne demonstriert nach meiner Auffassung klar die Möglichkeit eines wahren Gehaltes von manchen mittelalterlichen Traumerzählungen, die man bis anhin kaum ernst genommen hat.

4.5.2. Traumgespräche mit Verstorbenen

Der Glaube, daß verstorbene Personen lebenden Menschen im Traum erscheinen können, wurde vom Kirchenvater Augustinus scharf kritisiert, weil er darin einen Rest der in der römischen Welt gepflegten Ahnenverehrung sah. Mit dieser Art von Religion setzte er sich in einer eigenen Schrift unter dem Titel "De cura pro mortuis gerenda" gründlich auseinander und versuchte solche ältere Anschauungen zugunsten des monotheistischen Christentums zu widerlegen. In seiner Beweisführung machte er auf die häufige Erscheinung von lebenden Personen im Traum aufmerksam, die ja ebenfalls nicht wirklich ans Lager des Schlafers träten und von ihrer Rolle in der nächtlichen Schau des Träumenden überhaupt keine Ahnung hätten.⁶⁶⁶ Die Auffassung des Augustinus wurde bis ins Hochmittelalter von den Theologen vertreten. Der fälschlicherweise unter dem Namen des Kirchenvaters kursierende "Liber de Spiritu et Anima" des Alcher von Clairvaux lehrte in

⁶⁶⁵ Als Vertreter einer stark rationalistischen Anschauung erwähne ich den englischen Historiker R. FINUCANE, *The Use and Abuse of Medieval Miracles*, History 60 (1975) S. 1–10 und ders. *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England*, London 1977.

⁶⁶⁶ M. DULAËY, *Le rêve*, S. 144 ff.

Übereinstimmung mit dem Traktat des Augustinus, daß die Totenerscheinungen im Traum in Wirklichkeit mahnende Engel seien, die in dieser Gestalt den Schläfer zum Guten führen wollten. Die Toten ihrerseits wüßten nichts von dem, was nach ihrem Hinschied auf der Erde geschieht und könnten deshalb ihren Anverwandten und Freunden gar nicht beistehen. Umgekehrt sollte jedoch das Fürbitte-Gebet der Lebenden den Verstorbenen nützen.⁶⁶⁷ Ähnlich äußerte sich auch Honorius von Autun in seinem Katechismus, der allerdings das Erscheinen von Armen Seelen mit Hilfe der Engel als möglich ansah.⁶⁶⁸

Direkt auf Augustinus bezieht sich auch der Zisterzienser-Abt Aelred von Rivaux (gest. 1167) in seinem letzten Werk, in dem er die menschliche Seele behandelt. Dieser englische Theologe fand es einleuchtend, daß schlechte Menschen oft unter Schreck- und Straftäumen leiden, denn solche Szenen reflektieren nach seiner Meinung einfach den unguten Lebenswandel der Betroffenen.⁶⁶⁹ Die Erscheinung von Toten im Traum ist für Aelred völlig unwirklich, selbst wenn ihre Botschaft sich als wahr erweisen sollte. Nur die Heiligen und die Engel haben nach dem Willen Gottes mit ihm zusammen Kenntnis über die Ereignisse auf der Erde und die Macht, diese willentlich zu beeinflussen. In dieser Weise erhielt nach Aelreds Meinung auch Joseph, der Nährvater Jesu, die Warnung des Engels vor Herodes' Mordplänen (Mt. 2,13). Die Botschaft wurde freilich nur mit dem 'inneren Ohr' wahrgenommen, also durch die von Gottes Engel beeinflusste Einbildungskraft. So erhielt Joseph von einer sehr realen Gefahr Kenntnis und konnte dementsprechend handeln. In dieser relativ abstrakten Form stellte sich Aelred übrigens dann auch das Hören und Fühlen der Seele nach dem Tod des organischen Körpers vor.⁶⁷⁰

⁶⁶⁷ Alcher von Clairvaux, *Liber de spiritu et anima*. PL 40, cap. 29, Sp. 72.

⁶⁶⁸ Zum *Elucidarium* des Honorius siehe weiter oben Kapitel 3.3 der vorliegenden Arbeit, wo diese Stelle über den Traum referiert wird.

⁶⁶⁹ Aelred, *De anima*. Ed. A. HOLSTE – Ch. TALBOT, CCCM 1, lib. III, cap. 10, S. 735.

⁶⁷⁰ *De anima*, lib. III, cap. 27, S. 742 f. – Interessant ist auch die kurze Traumdiskussion in der "Vita Edwardis Regis" desselben Autors (PL 195, Sp. 762 f.), wo Aelred als Hagiograph eine solche von Gott gesandte Aufforderung zu beschreiben hatte. Ein Blinder sollte gemäß seinem Traum das Waschwasser des Königs Edward zu seiner Heilung gebrauchen. Das Ansinnen wurde vom frommen Monarchen zunächst mit dem Argument abgelehnt, daß er nicht wie die Apostel mit wunderba-

Die von Augustinus geprägte offizielle Lehre der Kirche verneinte also lange die Möglichkeit der Traumerscheinung von Toten und tat sie als Produkte der Phantasie des Schläfers ab. Nur in Ausnahmefällen billigte man zu, daß es sich um die Botschaft eines Engel gehandelt haben könnte. Das Volk jedoch und erstaunlicherweise auch viele Kleriker glaubten fest an die Identität der Traumfiguren mit den verstorbenen Personen aus dem Bekanntenkreis des Träumers. Das geht etwa aus den Klosterstatuten von Cluny aus dem 11. Jahrhundert hervor, wo allein schon das stumme Auftreten eines bereits verstorbenen Mitbruders im Traum eines Mönches als Bitte des Toten um vermehrte Gebetshilfe aufgefaßt wurde und man sich dann eifrig bemühte, diesem Ersuchen mit zusätzlich gelesenen Messen nachzukommen.⁶⁷¹

* * *

Offensichtlich war das Erscheinen von Toten ein ziemlich häufiges und ernst genommenes Traummotiv, welches sowohl in den Quellenzeugnissen der Karolingerzeit als auch in Texten aus dem Hoch- und Spätmittelalter immer wieder vorkommt. In der Vita des hl. Rimbart heißt es beispielsweise, daß er ähnlich wie sein Vorgänger, Bischof Ansgar, auf Träume und Visionen geachtet habe. In allen Entscheidungen habe er seinen hochverehrten Lehrer Ansgar um Hilfe angerufen. Darauf sei ihm dieser jeweils im Traum erschienen, und Rimbart habe aus Ansgars Mimik Zustimmung oder Ablehnung des geplanten Vorhabens ablesen können. Obwohl es sich hier nicht um ein Gespräch im engeren Sinne des Wortes handelt, zeigt sich auch darin, welch große Bedeutung dem Rat eines lieben Verstorbenen zukam.

Agius, der Onkel der Äbtissin Hathumoda von Gandersheim, beschreibt in einem Gedicht, wie er mit der teuren Verblichenen sieben Tage nach ihrem Ableben im Traum ein wichtiges Gespräch geführt habe. Darin ging es um die Sicherung der wirtschaftlichen Zukunft des noch jungen Kanonissenstiftes mittels eines königlichen Immunitätsprivilegs und noch konkreter um die Nachfolge im Äbtissinnen-Amt. Hathumoda

ren Kräften begabt sei und daß man Träumen bekanntlich keinen Glauben schenken dürfe. Schließlich ließ der König sich aber durch das Drängen des Blinden rühren, erlaubte den Gebrauch des Wassers, so daß der Behinderte doch noch Heilung fand, wie ihm im Traum verheißen worden war.

⁶⁷¹ Liber tramitis aevi Odilonis abbatis. Ed. P. DINTER, CCM X, S. 177.

wünschte im Traum des Agius, daß ihre jüngere Schwester Gerberga, die bisher einfache Kanonisse gewesen war, zur neuen Vorsteherin des Stiftes gewählt werde.⁶⁷²

Die Interpretation eines solchen Traumes bereitet dem Historiker einige Schwierigkeiten. Es macht dem modernen Menschen Mühe zu glauben, daß sich im Gesicht des Agius der Geist der verstorbenen Äbtissin manifestiert habe. Zwar neigen Psychologen aus der Schule von C. G. JUNG dazu, das Erscheinen von Toten als objektive Möglichkeit ernst zu nehmen und für manche seltsame Träume als die beste Erklärung zu akzeptieren, doch kann diese Hypothese wohl niemals schlüssig bewiesen werden.⁶⁷³ – Gewiß spielen hier aber auch die persönlichen Wünsche des schlafenden Menschen eine große Rolle. Nur zu gern möchte man ja mit dem verstorbenen Angehörigen oder Freund nochmals wie zu seinen Lebzeiten sprechen können, und so entstehen dann vielleicht die entsprechenden Traumbilder. Im Falle des Agius kommen zu dieser allgemein menschlichen Sehnsucht freilich noch andere Motive hinzu. Für ihn als Angehörigen des sächsischen Hochadels mußte es aus familienpolitischen Gründen wichtig sein, den Einfluß über das Stift von Brunshausen nicht zu verlieren. Daher war es wünschenswert, wenn wieder eine Frau aus der Familie des Sachsenherzogs Liudolfs an die Spitze der Gemeinschaft trat. Da im Stift noch eine leibliche Schwester der Hathumoda lebte, lag es nahe, bei der Frage der Nachfolge der Verstorbenen an diese Nonne mit Namen Gerberga zu denken. Daß Hathumoda in Agius' Traum ihre gemeinsame Verwandte vorschlug, kam diesem deshalb zweifellos äußerst gelegen. So muß man sich fragen, ob dieses Anliegen sich in Form eines Wunschtraumes manifestierte oder ob Agius aus den oben angeführten politischen Beweggründen diesen Traum vielleicht sogar erfand, um damit die Meinungsbildung der Kanonissen des Konventes zugunsten seiner Familieninteressen zu beeinflussen. Jedenfalls regierten danach in Brunshausen/Gandersheim tatsächlich die beiden jüngeren Schwestern der Hathumoda, nämlich Gerberga (gest. 896) und Christina (gest. 919) als Äbtissinnen.⁶⁷⁴

Im Falle der Klausnerin Wiborada verstecken sich hinter den Wahr-

⁶⁷² Agius, *Obitus Hathumodae*. Ed. G. PERTZ, MGH SS IV, S. 175–190; 189.

⁶⁷³ M. L. VON FRANZ, *Traum und Tod*, S. 148 ff.

⁶⁷⁴ Zu der 877 erfolgten Übergabe des Familienstiftes an den König bzw. ans Reich vgl. GOETTING, *Bistum Hildesheim*, S. 119 f.

träumen keine dynastischen Machtansprüche, doch mag der St. Galler Mönch, der diese Lebensgeschichte rund fünfzig Jahre nach Wiboradas Tod (926) aufzeichnete, die außersinnlichen Fähigkeiten seiner Heldenin um ihres Ruhmes willen etwas übertrieben dargestellt haben. So behauptet er, daß die in ihrer Klause eingeschlossene Wiborada eines Nachts ihre kürzlich verstorbene Dienerin geschaut habe. Die Traumerscheinung habe ihrer Herrin dringend empfohlen, besser über die Reinhaltung der von Wiborada benutzten liturgischen Geräte zu wachen. Diese Arbeit war nämlich zusammen mit dem Backen der Hostien für die Meßfeier nach dem Ableben der Dienerin einer anderen Magd übertragen worden. Begreiflicherweise befragte Wiborada die Erscheinung auch nach ihrem Ergehen im Jenseits und erhielt eine beruhigende Antwort. Am Morgen stellte sie dann sofort die mit den erwähnten Arbeiten betraute Magd zur Rede, die sich ertappt fühlte und ihre Nachlässigkeit sofort gestand. Wiborada fand ihren Traum bestätigt und sorgte für die Beseitigung des Mißstandes.⁶⁷⁵ – Übrigens erschien Wiborada nach ihrem Märtyrertod den für ihre Beisetzung zuständigen Personen selber im Traum und verlangte, daß man ihr die zum Sterben abgezogene Bußkette mit ins Grab lege.⁶⁷⁶ Die beiden Beispiele aus der insgesamt sehr realistisch wirkenden Berichterstattung Ekkehards zeigen deutlich, wie ernst man schon in der ausgehenden Karolingerzeit die Traumerscheinungen von Toten nahm und sich auch in kleinen Dingen bemühte, ihren Anweisungen Folge zu leisten.

Eine beeindruckende Schilderung eines Gespräches mit einem verstorbenen Angehörigen verdankt man Wibert, dem schon mehrfach erwähnten Abt von Nogent. In seiner Autobiographie erzählt er, wie seine Mutter in einem dramatischen Traumerlebnis Everhard, ihrem schon in jüngeren Jahren verstorbenen Gatten, begegnete.⁶⁷⁷ Am frühen Sonntagmorgen hatte sie im Schlaf den Eindruck, daß sie ihren Körper verlasse, um durch eine Art Tunnel zu einem von schrecklichen Geistern umschwirrten Loch zu gelangen. Ein gutes Geistwesen beschützte sie vor den Angriffen der Dämonen und schließlich erschien aus dem Loch, das wohl den Eingang zu einer Art Hölle oder Unterwelt darstellte, der Geist

⁶⁷⁵ Ekkehard, *Vita s. Wiboradae*, cap. 23, S. 64 f.

⁶⁷⁶ Ekkehard, cap. 36, S. 88.

⁶⁷⁷ Wibert von Nogent, *De vita sua*, lib. I, cap. 18, S. 148 ff.

ihres verstorbenen Mannes.⁶⁷⁸ Als sie ihn ansprach, zeigte es sich, daß er sich nach Art der Geistwesen nicht mit seinem alten Namen identifizieren konnte. Auf die Frage der Gattin nach seinem aktuellen Befinden, hob er nur stumm den Arm und die Träumerin sah voller Schrecken, daß Arm und Körperseite mit häßlichen Wunden bedeckt waren. Wibert erklärt seinem Leser diese Wunden als Symbol für die von seinem Vater einst verletzte eheliche Treue. Für diese wohl von der Traumerzählerin selbst stammende Interpretation sprach auch das gräßlich plärrende Kleinkind, das nahe bei Everhard sichtbar wurde. Dieser Säugling war die Frucht jenes außerehelichen Verhältnisses, welches der Ritter leichtsinnig eingegangen war. Das Kind war allerdings sofort nach der Geburt verstorben; weil es nicht mehr getauft werden konnte, ging es – wenigstens nach damaliger Anschauung – der ewigen Seligkeit verlustig. In der Jenseitsdarstellung des Traumes wurde es durch sein anklagendes Geschrei zur Qual und Strafe für seinen Erzeuger. Schließlich fragte Wiberts Mutter den Geist ihres Ehemannes, ob denn ihre Almosen und Messestipendien seine traurige Lage überhaupt erleichtern könnten und erhielt darauf eine bejahende Antwort.

Aus der Vision, die zusätzlich noch Angaben über weitere Verstorbene oder kurz vor dem Tod stehende Menschen ihres Bekanntenkreises enthielt, zog Wiberts Mutter für sich persönlich einschneidende Konsequenzen. Da sie das ständige Schreien des ungetauft verstorbenen Bastards als besondere Qual für ihren Gatten empfand, beschloß sie, sein Schicksal durch freiwilliges Erleiden einer ähnlichen Pein zu erleichtern bzw. einen Teil dieser Strafe auf sich zu nehmen. Die Witwe nahm deshalb, nachdem ihre eigenen Kinder zu diesem Zeitpunkt schon erwachsen waren, ein armes Waisenkind auf und ließ diesem Säugling in ihren eigenen Gemächern alle notwendige Betreuung zukommen. Es stellte sich dann heraus, daß das Kleinkind besonders nachts dazu neigte, heftig und anhaltend zu schreien. Obwohl die Witwe und ihre Dienerinnen deshalb kaum mehr ungestörten Schlaf fanden, blieb Wiberts Mutter immer geduldig und liebevoll. Sie sah nämlich in diesem seltsamen Schreien über das normale Maß hinaus einen Versuch des Teufels, ihre Anstrengun-

⁶⁷⁸ Vgl. zu den Träumen bei Wibert auch den Aufsatz von J. C. SCHMITT, *Rêver au XIIe siècle*, in: T. GREGORY, *I Sogni nel Medioevo*, Rom 1985, S. 291–316; 314. Schmitt spricht hier sogar von einer Inkubationsübung, wofür aber die Indizien meines Erachtens nicht ausreichen.

gen zugunsten des verstorbenen Gatten zu durchkreuzen bzw. sie zum Aufgeben zu verleiten und widerstand dieser Anfechtung geduldig.⁶⁷⁹

Man kann diese Erzählung wohl nicht lesen, ohne sich menschlich berührt zu fühlen, auch wenn wir heute die streng moralische Wertung des Autors nicht zu teilen brauchen. Als Abt und Kleriker mußte Wibert den Ehebruch seines Vaters gemäß den christlichen Geboten als schlimme Sünde verurteilen; er konnte sich offenbar keinerlei Milderungsgründe für Everhards Untreue vorstellen, welche uns wegen der im Text⁶⁸⁰ angedeuteten sexuellen Kälte oder sogar Verweigerung der angetrauten Frau psychologisch verständlich erscheint. Everhards Gattin machte dann aber bereits zu Lebzeiten ihres Mannes einen erstaunlichen Reifungsprozeß durch. Sie gebär Everhard nach dessen Versuch, aus der ehelichen Beziehung auszubrechen, doch noch mehrere Kinder, und sie bemühte sich nach seinem frühen Ableben, sein Los im Jenseits durch Almosen und Gebet zu lindern. Im Anschluß an die eindruckliche Traumbegegnung mit Everhard und dessen Bastard nahm sie dann sogar einen Teil der Bußleistung des Gatten auf sich. Damit erwies sie sich nach meiner Auffassung als fähig, den alten Haß auf die einstige Nebenbuhlerin und deren Kind in eine positive Haltung zu verwandeln und dem Gatten seinen moralischen Fehltritt zu verzeihen.

Weiter oben wurde schon gezeigt, wie ernst Petrus Venerabilis, der Abt von Cluny, auf Grund eigener und fremder Erfahrungen⁶⁸¹ sowie im Einklang mit der besonderen Tradition der Cluniazenser die Traumbegegnungen mit Toten nahm. Die Angaben des vor den Schläfer tretenden Toten pflegte er sorgsam nachzuprüfen und wenn sie sich als richtig erwiesen, so erfüllte er auch die Bitten der Verstorbenen. Das ging so weit, daß er sogar einen ihm persönlich geoffenbarten Mord aufdecken und bestrafen konnte. Wer aber die nächtliche Erscheinung von Verstorbenen gering achtete und im Grunde konform der kirchlichen Lehre nicht auf ihre Worte hörte, hatte dies unter Umständen zu bereuen. Besonders drastisch zeigt sich dies bei Gerald von Wales, der den Todestraum seines Bruders überliefert, so daß wir es auch hier mit einem gut bezeugten Erfahrungsbericht zu tun haben. Diesem Bruder erschien nämlich in der Nacht vor einer offenen Schlacht im Schlafe seine bereits verstorbene

⁶⁷⁹ Wibert von Nogent, *De vita sua*, lib. I, cap. 18, S. 156.

⁶⁸⁰ Siehe dazu oben, Kapitel 4.3.2 der vorliegenden Arbeit.

⁶⁸¹ Siehe oben, Kapitel 3.3.1 der vorliegenden Arbeit.

Stiefmutter und warnte ihn vor der Teilnahme am Gefecht, da er darin fallen würde.⁶⁸² Der walisische Ritter dachte aber mehr an seine Ehre als an die Gefahr, schlug den Rat der Traumerscheinung in den Wind und wurde dann wirklich im Kampfe getötet. – Moderne Psychologen würden die Traumgestalt zwar nicht unbedingt als reale Manifestation des Geistes der Verstorbenen auffassen, aber in der Stiefmutter als Stellvertreterin der Mutterfigur doch das Symbol eines lebenserhaltenden Instinktes vermuten und deshalb in einer derart exponierten Situation der Traumwarnung großes Gewicht zugestehen.

* * *

Mehr noch als um das physische Weiterleben sorgte sich der Mensch im Mittelalter um das Heil seiner Seele, also um das ewige Leben. Von daher erklären sich die zahlreichen Jenseitsgesichte, in denen sich der Visionär oder Träumer bereits vor den himmlischen Richter zitiert sah und nach der Rückkehr bzw. dem Erwachen aus diesem unangenehmen Erlebnis sein Verhalten besserte und begangenes Unrecht zu tilgen versuchte. Texte wie die „Visio Wettini“ oder die „Visio Tugdali“ spiegeln nach meiner Ansicht im Kern echte Erfahrungsberichte von todkranken, oft aus tagelanger tiefster Ohnmacht erwachten Personen wider. M. AUBRUN hat als erster darauf hingewiesen, daß es vielleicht nützlich wäre, diese Quellentexte mit den Nah-Tod-Erlebnissen von medizinisch reanimierten Patienten zu vergleichen.⁶⁸³ Solche Erzählungen gehen aber weit über die Traumerlebnisse des Alltags hinaus oder bilden zumindest einen Spezialfall dieses psychologischen Phänomens und können im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht weiter verfolgt werden.

Fast ebenso wichtig wie das eigene Seelenheil nahm man jenes der nächsten Verwandten und Freunde. Um den Ehebruch ihres verstorbenen Gatten sühnen zu helfen und seine Qual an einem fegefeuerartigen Ort zu verringern, nahm die Mutter Wiberts, wie erwähnt, ein Waisenkind bei sich auf. Schon vor diesem Entschluß von einiger persönlicher Tragweite hatte sie für denselben Zweck Geld für Meßfeiern gestiftet und

⁶⁸² Gerald von Wales, *Expugnatio Hibernica*, Opera Bd. 5, lib. I, cap. 42, S. 295.

⁶⁸³ Vgl. M. AUBRUN, *Caractères et portée religieuse et sociale des "Visiones" en Occident du VI^e au XI^e siècle*, *Cahiers de Civilisation Médiévale* 23 (1980) S. 109–130; 112–114 mit Anm. 55.

Almosen an die Armen gegeben. Das stellvertretende Gebet der Priester und Mönche sollte die Sünden-Strafen der Verstorbenen abkürzen und so ihre Pein lindern. – Seit Papst Gregor dem Großen bestand die Vorstellung von einer von der Hölle unterschiedenen Aufenthaltsstätte für die nur mit kleineren Vergehen beladenen Verstorbenen, wo sie auf den jüngsten Tag und das Endgericht zu warten hatten. Dieser Ideenkomplex entwickelte sich im Hochmittelalter zur Lehre vom läuternden Fegefeuer weiter und gehörte fortan zu den Grundlagen des katholischen Glaubens.⁶⁸⁴ Das Gebet für die Armen Seelen, wie man die Insassen des Fegefeuers nannte, wurde besonders von den Dominikanerinnen des 14. Jahrhunderts gepflegt. Aus der autobiographischen Schrift der Margaretha Ebner aus dem Konvent von Maria-Medingen erfährt man nicht nur, daß sie oft und intensiv für die Verstorbenen aus ihrem Bekanntenkreis betete, sondern daß sie durch die Traumerscheinung bestimmter Personen über deren Zustand im Jenseits, also über ihre Seligkeit oder ihre Fegefeuerpein unterrichtet wurde und dann je nach Bedarf für diese Individuen persönliche Fürbitte leistete.⁶⁸⁵ Ganz ähnlich verhielt es sich mit den mystische Frömmigkeit pflegenden Nonnen in anderen Klöstern. Erwähnt sei hier nur das Zeugnis der Adelheid Langmann, welche von sich selber behauptete, daß sie viele Arme Seelen im Fegefeuer geschaut und sich dann für sie im Gebet eingesetzt habe.⁶⁸⁶

Wie erschütternd diese Traumbegegnungen mit einem lieben Verstorbenen manchmal abliefen und wie solche Erfahrungen wiederum auf die eigene Lebensführung zurückwirken konnten, sei abschließend anhand eines Traumbeispiels vom Ende der uns interessierenden Epoche dargestellt. Der Bericht, den ich wegen seiner Ausführlichkeit nicht vollständig zitieren kann, stammt von einem italienischen Kaufmann namens Giovanni Pagolo di Morelli, der von 1371 bis 1444 in Florenz lebte und seine persönlichen Erlebnisse in einer Art Tagebuch schriftlich niederlegte.⁶⁸⁷ Die Eintragungen enthalten sowohl private Erfahrungen

⁶⁸⁴ Vgl. J. LE GOFF, *Le purgatoire*, 133 ff.

⁶⁸⁵ Margaretha Ebner, *Offenbarungen*, S. 49 f. u. 158.

⁶⁸⁶ Adelheid Langmann, *Offenbarungen*. Ed. Ph. STRAUCH, *Die Offenbarungen der A. L. Klosterfrau zu Engelthal* (=Quellen u. Forschungen zur Sprache u. Kultur der germanischen Völker 26) Straßburg 1878, S. 78.

⁶⁸⁷ Giovanni di Pagolo Morelli, *Il Libro di Ricordi*. Ed. V. BRANCA, Firenze 1956.

wie auch politische Beobachtungen und Reflexionen, die Giovanni allerdings nicht in regelmäßigen Abständen, sondern jeweils phasenweise verfaßte. Der vermutlich im Jahr 1407 niedergeschriebene Traum nahm Bezug auf den Tod seines ältesten Sohnes namens Alberto, der Alter von neun Jahren gestorben war.⁶⁸⁸ Giovanni machte sich nach diesem traurigen Ereignis bittere Vorwürfe, denn es schien ihm, daß er diesen Verlust durch den Mangel an väterlicher Liebe und Zuneigung sowie durch übertriebene Strenge mitverschuldet habe.

Nach dem ersten Jahrestag des Todesfalles hing der Kaufmann diesen trüben Gedanken verstärkt nach und klagte sich selber der seelischen Grausamkeit und der Vernachlässigung von Kind und Mutter an. Schließlich schlief Giovanni von Gebeten und Gewissensbissen erschöpft ein und sah sich im Traum aus der Stadt gehen und gedankenverloren in Richtung des ihm vertrauten Monte Morello wandern.⁶⁸⁹ Dabei bemühte sich der Träumer, die Erinnerungen an den verstorbenen Sohn zu verdrängen, was aber nicht gelang und ihn nur noch trauriger stimmte. Die erste Schwangerschaft seiner Ehefrau, Jubel und Freude über die Geburt eines gesunden männlichen Erben, das Aufwachsen und Spielen des Kindes und die schmerz erfüllten Tage seiner Krankheit und seines Sterbens, das alles sah er im Traum auf seinem Spaziergang nochmals vor sich. Dann kam dem Träumer die Idee, statt angesichts der hereinbrechenden Abenddämmerung in die Stadt zurückzueilen, im nahen Pilgerhospiz zu übernachten, wobei er sich von dieser religiös geprägten Stätte einen gewissen Trost erhoffte. Auf dem Weg dorthin begegnete er einem Zaubervogel, der ihm süße Paradiesesmelodien vorsang. Als jedoch ein Rudel Schweine auftauchte, verfiel der Vogel in einen melancholisch-bitteren Gesang und begann sich mit dem Schnabel die Krallen blutig zu reißen. Der Träumer wollte nun den gefiederten Sänger einfangen, um ihn an seinem selbstzerstörerischen Verhalten zu hindern, erreichte aber nur, daß das Tier entfloh. Auf der Suche nach dem Vogel wurde er von der in Wut geratenen Muttersau angegriffen und über den Haufen gerannt.

Inzwischen war es in diesem seltsamen Traum Nacht geworden und Giovanni nahm zwei Lichter wie Sterne wahr. Auf sein Gebet hin fiel es ihm wie Schuppen von den Augen, und er sah eine weiß gekleidete Jung-

⁶⁸⁸ Giovanni Morelli, *Il Libro di Ricordi*, S. 455 f.

⁶⁸⁹ Die Traumerzählung paraphrasiert nach Morelli, *Il libro di Ricordi*, S. 503 ff.

frau vor sich mit einem Palmwedel und einem Rad⁶⁹⁰, mit dem sie – so erschien es dem Träumer – soeben der wütenden Muttersau den Garaus gemacht hatte. Hinter dieser Erscheinung erblickte Giovanni eine große Menge von Vögeln, wie er vorher einen getroffen hatte. Auf den Wink der Jungfrau verwandelte sich einer der Vögel in einen glänzenden engelgleichen Geist mit dem Antlitz des verstorbenen Knaben. Giovanni durfte diese Erscheinung seines Kindes zwar nicht umarmen, aber der kleine Alberto tröstete den Träumer trotzdem, indem er ihm erklärte, daß Gott wegen Giovannis kummervollen Gebeten diese Begegnung erlaubt habe und ihm auch weiterhin Gnade und Frieden schenken werde. Darauf erwiderte der Träumer:

“Mein lieber Sohn, ich danke Gott und auch dieser heiligen und frommen Jungfrau und Königin, die mir in Jesu Auftrag diese höchste Gnade geschenkt hat, daß mir der Trost gegeben wurde, Dich an diesem Ort des ewigen Heiles Deiner Seele erblicken zu dürfen. Ich bitte sie beide, daß sie Dir erlauben, mir Fragen zu beantworten und mich über meine Sünden zu belehren. Sag mir, ob ich in dieser Welt durch Deine Brüder getröstet werde oder ob ich noch mehr Söhne haben werde. Weiter frage ich Dich, indem ich auf Gott hoffe und seinen Geboten nicht zuwiderhandle, ob Du, wenn ich damals nicht so gehandelt hätte, dann nicht von uns gegangen wärest und ob ich hoffen darf, meinen gegenwärtigen Besitzstand und mein Ansehen in meiner Heimatstadt bewahren zu können, und zuletzt, ob ich in jungen Jahren oder im Alter aus diesem Leben scheiden werde.”⁶⁹¹

Nachdem sich der Knabe der Einwilligung der Heiligen versichert hatte, gab er seinem Vater lächelnd folgende Antwort:

⁶⁹⁰ Die Beschreibung weist auf die hl. Katharina von Alexandria, wobei der Palmwedel den Besuch Jerusalems, das Rad aber das Instrument ihres Martyriums bedeuten. Vgl. dazu O. WIMMER, Die Attribute der Heiligen, Innsbruck 1976, S. 84 u. 90.

⁶⁹¹ Giovanni Morelli, Libro di Ricordo, S. 516: “*igliuolo mio, io ringrazio Idio che m'ha consolato di vederti e in luogo di salute eterna della tua anima, e la santa e divota vergine e reina che da Gesu questa somma grazia m'ha impetrata; e loro priego ti dieno licencia mi risponda e ammaestri alla mia domanda e a' miei peccati, e dimmi se de 'tuoi fratelli saro al mondo consolato, o se ispevo di piu averne. Ancora ti domando, isperando nella virtu di Dio e non contraffacendo ai suoi comandamenti, se non come die poi ti partisti da me ho fatto, se posso isperare mi presti buono istato al mondo nell' avere e nell'onore del mio Commune; e utimamente, se si questa vita mi debbo partire giovane o vecchio.*”

“Vater meines Leibes, Ihr verlangt reichlich viel zu wissen, und der gnädige und menschenfreundliche Gott wird Euch diesen Wissensdurst teilweise stillen. Es hat Gott gefallen, mich zu sich zu rufen um Eures und Eurer Familie Seelenheiles willen: Die Art und Weise dieses Abschieds war bitter für alle und dies geschah wegen unserer Sündhaftigkeit. Es wird aber in Zukunft Euch und Eurer Familie Heil bringen. Bittet Gott, daß er Euch die Kinder, die Euch bereits geschenkt sind, erhalte und habt sie lieb! Von Gott habt Ihr schon viel Gnade empfangen und werdet noch weitere genießen, wenn Ihr anerkennt, daß sie ihm zu verdanken sind. Wenn Ihr es daran fehlen laßt, wird er sich als gerechter Herr erweisen. Glaubt, daß Ihr mehr Gnade erhaltet als Ihr nach Euren Verdiensten erwarten dürft. Ihr fragt ferner, ob Ihr jung oder alt von der Welt scheiden werdet; ich rate Euch, bemüht Euch alt zu werden, das gereicht Euch und Eurer Familie zum Guten und ist auch Gott wohlgefällig: Vor dessen Thron werde ich immer Euer Fürsprecher bleiben und auch der meiner treuen leiblichen Mutter.”⁶⁹²

Dieser Traum enthält offensichtlich einige Anklänge an die ‘Divina Commedia’ von Dante, wie etwa den einsamen Spaziergang, die Besteigung des Berges, der den Namen der eigenen Familie trägt, sowie den Höhepunkt, das entscheidende Zwiegespräch mit einem lieben Verstorbenen.⁶⁹³ Die Symbolik der Tiergestalten des Vogels und der Schweine soll uns in anderem Zusammenhang noch eingehender beschäftigen.⁶⁹⁴ Interessant erscheint mir hier vor allem das wörtlich wiedergegebene Traum-

⁶⁹² Ebenda, S. 516: “Padre del mio corpo, voi domandate assai cose, e Idio umile e grazioso vi darà in parte contentamento al vostro conoscere. E’ piaciuto a Dio, per salute dell’anima vostra e dalla vostra famiglia, chiamarmi a sé: il modo e la forma è suta amara a tutti, e questo per lo nostro peccato. Sarà salute della vostra famiglia e ancora di voi; pregherete Idio vi guardi quelli avete acquistati, e voi abbiategli cari. Da Dio avete avuto assai grazie e ancora arete, se da lui le riconoscerete: se farete il contradio, egli è giusto Signore; e tenete ricevere piu grazia non meritano i vostri meriti. Domandate se partirete dal mondo giovane o vecchio: consigliovi v’ingegnate partire vecchio; e questo fia salute a voi e alla vostra famiglia, e fia piacere di Dio, dinanzi alla quale Maestà sempre saro favorevole ai vostri bisogni e della mia fedele e carnale madre”. Übers. der Verfasserin.

⁶⁹³ F. CARDINI, *Sognare a Firenze fra Trecento e Quattrocento*, Quaderni medievali 9 (1980), S. 86–120; 113.

⁶⁹⁴ Siehe unten, Kapitel 4.7 der vorliegenden Arbeit.

gespräch von Vater und Sohn. Die Vorwürfe, die sich Giovanni im Nachhinein über die lieblose Behandlung seines Erstgeborenen machte, steigerten sich bis zur Anklage, mit seiner Herzenshärte den Tod des Kindes verschuldet zu haben. So betrachtet, könnte man die Traumerscheinung des kleinen Alberto im Sinne eines Erlösungswunsches interpretieren. Es geht aber in der Antwort des Knaben nicht einfach um Abbau der väterlichen Schuldgefühle, sondern eher um die Frage 'Warum mußte das passieren?', also um den Sinn des Leides. Der vorzeitige und zudem mit großen physischen Schmerzen verbundene Tod des Kindes war zwar in gewisser Weise die Strafe für Giovannis Sündhaftigkeit, enthielt aber zugleich auch die Chance, sich durch Einsicht zu bessern. Da Giovanni aber tagsüber in seinen Grübeleien nicht zur Erkenntnis dieser spirituellen Zusammenhänge gelangte, gab ihm im Traum der Sohn die notwendige Erklärung. Auch die Vorstellung der Verdienstgerechtigkeit bedurfte der Korrektur, denn was Giovanni im Leben erreicht hatte, war nicht nur Folge seiner kaufmännischen Tüchtigkeit oder bürgerlich-korrekten Lebensführung, sondern größtenteils ein Geschenk Gottes, für das er sich dankbar erweisen sollte. Auf Giovannis Fragen nach weiterem Nachwuchs und der eigenen Lebenszeit erhielt er jedoch nur ausweichende Antworten, die ihn auf seine persönliche Verantwortung für das Wohlergehen der ihm bisher geschenkten Kinder und für seine eigene Gesundheit verwiesen.

Der Traum des Giovanni Morelli enthält also ein reiches Spektrum an Motiven, welche auch in anderen Traumberichten bereits vorkamen, wie die Sorge um das eigene Seelenheil und das der nächsten Verwandten sowie die Korrektur von unrichtigen Ansichten bzw. moralisch eindeutig falschen Verhaltensweisen. Während die Erscheinung des verstorbenen Knaben und seine Belehrung über ein christliches Verständnis des Geschehenen dem Vater große seelische Erleichterung brachte, wurde dessen unziemliche Neugier in bezug auf die Zukunft nicht gestillt. – Zwar machten wohl viele Menschen im Spätmittelalter und der Renaissance ähnliche seelische Krisen wie dieser Florentiner Kaufmann durch, doch gibt es abgesehen von hagiographischen Texten meines Wissens nur wenige derart gut bezeugte Beispiele. Letztlich schildert Giovanni nicht nur ausführlich seine innersten Emotionen und Schuldgefühle, sondern auch, wie er sie mit Hilfe eines Traumes, also durch eine Antwort aus einem Bereich jenseits des bewußten Verstandes zu bewältigen lernte.

4.6. WAHRTRAUM UND ZUKUNFTSSCHAU

Im Mittelalter las man aus Träumen viel heraus, was für das persönliche Leben von Bedeutung schien, sei es nun eine Aufforderung zu einer bestimmten Handlung, eine Warnung oder aber die Ankündigung vom Sterben eines Angehörigen oder Bekannten. Hie und da vermittelte der Traum sogar Wissen über unbekannte Sachverhalte in der Gegenwart oder gab Ausblick auf die Entwicklungen in der näheren Zukunft. Diesen Informationen konnte unter Umständen jeder Bezug zum persönlichen Verhalten des Schlafers fehlen und doch war das Geschaute häufig von großer Eindeutigkeit und Klarheit, welche von anderen Wahrsagemethoden wie etwa dem zufälligen Aufschlagen eines Bibelveses, dem Buchstaben- oder Psalmenorakel oder von der astrologischen Prognose kaum erreicht wurden.

Im frühen und hohen Mittelalter konnten praktisch nur Kleriker lesen und schreiben. An diesem einseitigen Zugang zur Schriftlichkeit liegt es wahrscheinlich, daß Wahrträume sowie die erst später verifizierbare Zukunftsschau beinahe ausschließlich als besondere Gabe der Heiligen dargestellt wird. So heißt es etwa bei Bischof Ulrich von Augsburg, daß er schon früh in seinem Leben Visionen gehabt habe, die er aber ebenso wie auch spätere Wunder aus Demut zu verheimlichen suchte. Die wichtigste dieser Traumvisionen hatte einen politischen Inhalt, welcher weit über Ulrichs persönliches Interesse und Beziehungsnetz hinausging.

Der Bischof träumte nämlich im Jahre 937 eines Nachts, die in Augsburg verehrte römische Märtyrerin Afra hole ihn von seinem Lager und führe ihn hinaus auf das nahe der Stadt gelegene Lechfeld. Dort erblickte er den hl. Petrus inmitten einer großen Schar von Bischöfen, die dem Träumer teilweise bekannt und teilweise unbekannt waren, wie sie eine Synode abhielten. Dabei wurde der Bayernherzog Arnulf formell angeklagt wegen der von ihm betriebenen Politik der wirtschaftlichen Schädigung und Unterhöhlung von Klöstern durch Verleihung der dazugehörigen Güter an Laien. Zuhanden des damals herrschenden Königs Heinrich I. teilte der Apostelfürst dem Träumer mit, daß Heinrich zwischen zwei Arten der Herrschaft frei wählen könne, symbolisiert durch zwei Schwerter, wobei das Schwert ohne Handgriff die Gewalt ohne den kirchlichen Segen und das Schwert mit Griff die Reichsführung mit dem Beistand Gottes bedeute. Es handelte sich dabei um eine sinnbildliche Darstellung von politischen Problemen, welche Ulrich als Reichs-

bischof in der Gegenwart beschäftigten, denn der Sachse Heinrich verweigerte sich bekanntlich zeitlebens der karolingischen Herrschersalbung und wurde daher 'Schwert ohne Knauf' genannt. Dann offenbarte die hl. Afra dem Schläfer aber auch zwei noch in ferner Zukunft liegende Ereignisse. So zeigte sie Ulrich den Ort, wo später Otto der Große die Huldigung des Langobardenkönigs Berengar und dessen Sohn empfangen sollte, wie sie dann 952 tatsächlich stattfand. Zum Schluß sagte die Märtyrerin dem Visionär noch den Ungarneinfall von 955 voraus und versprach, daß die Christen nach schwerem Kampf auf dem Lechfeld den Sieg erringen würden. Danach schien es Ulrich, daß Afra ihn wieder zur seiner Lagerstätte zurückführe und ihn dann verlasse.⁶⁹⁵ Der Bischof war über dieses nächtliche Gesicht begreiflicherweise sehr erstaunt und er überlegte sich wie Paulus in der berühmten Paradiesesvision (2. Kor. 12,3), ob er dies wohl inner- oder außerhalb seines Körpers erlebt habe. Den Inhalt dieser der Gegenwart immerhin um fünfzehn bzw. achtzehn Jahre vauseilenden Vision teilte der Heilige nur wenigen klugen Männern aus seiner nächsten Umgebung mit. Man darf annehmen, daß Gerhard, der Autor der ältesten Vita, zu diesem auserwählten Kreis von Vertrauenspersonen gehörte und deshalb auch direkte Kenntnis von dem außerordentlichen Vorfall hatte. Seine Berichterstattung gilt zwar im allgemeinen als sehr zuverlässig; da der Text aber erst in den Jahren nach Ulrichs Tod (973) verfaßt wurde, ist die Authentizität dieses Zukunftsgesichtes nicht gesichert.

Mit der Person des Bischofs von Augsburg lose verbunden war die hl. Wiborada, welche, wie bereits erwähnt, als Klausnerin beim Kloster St. Gallen lebte. Sie soll Ulrich, der hier in seiner Jugend bei den Mönchen Schulunterricht genossen hatte, seine Ernennung zum Bischof, jahrelange Kriegswirren während seiner Amtszeit und schließlich einen ruhigen Lebensabend vorausgesagt haben.⁶⁹⁶ Der Herausgeber der ältesten Vita Wiboradas, W. BERSCHIN, bezeichnet dies zwar als fromme Legende, hält aber andererseits die Mitteilung für glaubwürdig, daß der Heilige später den ~~Dehen~~ Ekkehard I. zur Aufzeichnung der Lebensgeschichte dieser bemerkenswerten Frau anregte, solange noch Zeugen mit persönlichen Erinnerungen an sie vorhanden waren.⁶⁹⁷

⁶⁹⁵ Gerhard, Vita s. Oudalrici. Ed. G. WAITZ, MGH SS IV, cap. 3, S. 388 f.

⁶⁹⁶ Ekkehard I., Vita s. Wiboradae, cap. 20, S. 58 ff.

⁶⁹⁷ Ekkehard I., Vita s. Wiboradae, Einleitung, S. 4.

Wiborada hatte ihre visionären Erlebnisse offenbar vorwiegend, aber nicht ausschließlich im Traum. So sah sie im Schlaf zur Zeit der ersten Morgenröte am Fest Johannes des Täufers (24. Juni) den Klostergründer Gallus mit einer Schar weißgekleideter Seliger im großen Lichterglanz zum Altar treten und dort die Messe feiern. Dabei ertönten die diesem Tag entsprechenden liturgischen Gesänge, wobei die Seligen die Antworten des Mönchschores übernahmen. Danach aber trat Gallus zum Fenster von Wiboradas Klause und offenbarte der Schläferin unter anderem, daß wegen der allgemeinen Sündhaftigkeit viele Menschen aus der Klosterfamilia und einige andere Leute noch im selben Jahr während einer Schifffahrt auf dem Bodensee ertrinken würden. Nach Ekkehard's Angaben trug sich dann das Unglück wirklich so zu.⁶⁹⁸

Das Vorausahnen des tragischen Schiffbruches und des Todes mehrerer der Träumerin zumindest entfernt bekannter Personen mag zunächst unglaublich erscheinen, weil es für ein derart an zufällige Faktoren gebundenes Ereignis im voraus kaum irgendwelche erfassbaren Anzeichen gibt. Demgegenüber besitzt mancher im Traum angekündigte Todesfall eines einzelnen Menschen wenigstens einige Wahrscheinlichkeit für sich. Hier spielen Alter, Gesundheitszustand oder Schlachtenglück mit einer Rolle, welche auch für den abwägenden Verstand zugängliche Größen darstellen und damit vielleicht die Grundlage für einige auf den ersten Blick prophetisch wirkende Träume bilden könnten. – Die Hellsichtigkeit⁶⁹⁹ der hl. Wiborada scheint sich aber solchen rationalen Argumenten zu entziehen. Nach meiner Meinung lassen sich ihre intuitive Begabung und ebenso diejenige der beiden Reichsbischöfe Ansgar und Ulrich nicht einfach als eine Art Zufallstreffer des die Tagesbeobachtungen und Affektreste kombinierenden Traumprozesses erklären. In allen drei Lebensbeschreibungen werden nämlich nicht einmalige Vorkommnisse, sondern das wiederholte Auftreten von Wahrträumen und Ahnungen berichtet.⁷⁰⁰ Lebensrettend für die ganze Klostergemeinschaft von St. Gallen

⁶⁹⁸ Ebenda, cap. 18, S. 57 ff.

⁶⁹⁹ Unter Hellsichtigkeit versteht man das intuitive Wahrnehmen von Sachverhalten, die keinem anderen lebenden Menschen bekannt sind, während durch den Begriff der Telepathie der außersinnliche Informationsfluß von Menschen untereinander bezeichnet wird.

⁷⁰⁰ Von Wiborada heißt es beispielsweise in cap. 21, S. 62 zusätzlich noch, daß sie einmal sogar mitten am Tage den siegreichen Überlebenskampf ihres Hahns mit einem

erwies sich schließlich die von Wiborada vor dem Fest der hl. Apostel Petrus und Paulus (29. Juni) spontan empfangene Prophetie über den Ungarneinfall des Jahres 926:

“Eines Tages saß die Selige nach der Feier der Messe des seligen Johannes des Täufers und vor dem Fest der heiligen Apostel Petrus und Paulus am frühen Nachmittag im Psalmengesang in gewohnter Weise da, und da faltete sich der aufgeschlagene Psalter, der vor ihr lag, plötzlich von selbst zusammen, und ihr Haupt sank etwas vornüber und sie schlief ein. In diesem leichten Schlaf wurde ihr im Traum offenbart, daß das grimmige Volk der Ungarn am ersten Mai des folgenden Jahres zum Kloster des hl. Gallus gelangen werde, nachdem es andere Länder durchzogen und verwüstet habe. Und in derselben Offenbarung wurde ihr gezeigt, daß sie, da diese Heiden sie tödlich verwunden würden, den Lohn ihrer Mühe und ihres Kampfes durch den Ruhm des Martyriums in der Seligkeit des himmlischen Reiches erhalten werde.”⁷⁰¹

Gemäß der an dieser Stelle vielleicht hagiographisch überhöhten Erzählung Ekkehards freute sich die Klausnerin sehr über das ihr im Zusammenhang mit dem Ungarnsturm versprochene Martyrium und der sicheren Aufnahme in den Himmel. Jedenfalls betrachtete Wiborada es als ihre Pflicht, die Menschen der Region vor der drohenden Gefahr zu warnen. So sah sich der Abt von St. Gallen in die Lage versetzt, rechtzeitig eine nahe Burg zu befestigen und sich und seinen Mönchen einen Zufluchtsort zu sichern. Wiborada selbst jedoch ließ sich beim Herannahen der Ungarn nicht zum Verlassen ihrer ungeschützten Klausur bewegen.

Fuchs wahrgenommen habe und deshalb ihre Dienerin zur Bergung des zu weit von seinem Stall abgekommenen Vogels schickte.

⁷⁰¹ Ekkehard, Vita s. Wiboradae, cap. 29, S. 74 f.: *Quadam die post celebratam solemnitatem beati Johannis baptiste ante festiuitatem sanctorum apostolorum Petri et Pauli, inter meridianum tempus nonam, solito sedili in psalmodia beata residente iacens ante eam patens psalterium subito se ultro complicit, in quod paulisper caput reclinans obdormiuit. Hoc tenui somno per uisum ei reuelatum est seuam gentem ungariorum anno futuro in kalendis maii aliis terris peruagatis et deuastatis ad monasterium sancti Galli peruenturam, et in eadem reuelatione ostensum est illi quod per martyrii gloriam ipsis paganis eam uulnerantibus sui laboris et certaminis praemia in celestis regni beatitudine percipere deberet.* Übers. leicht verändert nach W. BERSCHIN, S. 75.

Sie verharnte am Ort gemäß dem bei ihrer feierlichen Einschließung abgelegten Gelübde und fiel am 1. oder 2. Mai 926 unter den Axthieben der in ihre Zelle eingedrungenen Heiden. Entsprechend der lokalen Verehrung wurde sie 1047 als Märtyrerin offiziell heilig gesprochen.⁷⁰²

Interessant an dieser Beschreibung einer Zukunftsschau ist meines Erachtens vor allem die Formulierung über das unwillkürliche Zuschlagen des Buches und das Einnicken der Frau mitten am Tage. Es scheint, daß Wiboradas intuitives Ahnungsvermögen sich am leichtesten im Schlaf bzw. Traum manifestierte, ja beinahe an diesen Zustand des veränderten Bewußtseinszustandes gebunden war. Es ist jedoch nicht auszuschließen, daß es sich dabei um eine Interpolation des Verfassers Ekkehard handelte, der eine derartige Vorbedingung für selbstverständlich hielt und daher das Detail vom Einschlafen in seinen Bericht über die berühmte Ungarnprophetie einfügte.

Mit dem Problem der außersinnlichen Wahrnehmung (= ASW) von dem betreffenden Menschen unbekannten Sachverhalten in Gegenwart oder Zukunft hat sich in moderner Zeit die parapsychologische Forschung gründlich auseinandergesetzt und das Phänomen darf daher als wissenschaftlich diskutierbar angesehen werden.⁷⁰³ Man hat versucht, die Rolle, welche der Traum dabei spielt, mittels geschickt angelegter Experimente zu erfassen und zu durchleuchten, doch sind die erstaunlichen Resultate dieser Untersuchungen wegen des späteren Scheiterns von Wiederholungen nicht unbestritten geblieben.⁷⁰⁴ Immerhin dürfte der Hinweis der amerikanischen Forscher auf die überzufällige Häufung von ASW im Traum seine Gültigkeit bewahren, denn je nach Fallsammlung sollen zwischen 50 und 70 % der Spontanberichte über behauptete paranormale Wahrnehmungen ebenfalls auf Träume zurückgehen.⁷⁰⁵ Erklären läßt

⁷⁰² Ekkehard, Vita Wiboradae, Einleitung, S. 5.

⁷⁰³ Vgl. dazu etwa die Darstellung von Telepathie und Hellsehen als wissenschaftliche Grenzfragen durch H. BENDER, Verborgene Wirklichkeit. Hg. E. BAUER, Olten 1973, S. 20–44.

⁷⁰⁴ Zu den Experimenten im amerikanischen Maimonideshospital vgl. die ausführliche Darstellung von M. ULLMAN et al., Traumtelepathie, 1973. Ich benutzte die deutsche Übersetzung, erschienen unter dem Titel: Traumtelepathie, Freiburg im Br. 1979, dort vor allem S. 107 ff. Eine Zusammenfassung der gegen diese Forschungen erhobenen wissenschaftlichen Kritik bei Ch. EVANS – P. EVANS, The Landscape of Night, S. 65 ff.

⁷⁰⁵ M. ULLMAN et al., S. 35 f.

sich das Phänomen möglicherweise als eine Art archaisches Warnsystem aus einer Zeit, in welcher der Mensch im Tierreich noch zahlreiche Feinde hatte und diesen besonders im Schlaf ungeschützt ausgesetzt war.⁷⁰⁶ Die durch ULLMAN vertretene Auffassung von ASW als Schutzmechanismus in der Art eines Instinktes findet jedenfalls in der Weissagung der Wiborada eine auffällige Bestätigung. Ebensogut könnte man den Grund in der in Schlaf und Traum herabgesetzten Bewußtseinstätigkeit sehen, welche paranormalen 'Botschaften' den Zugang zum Schläfer erleichtert, sei es nun, daß der wache und rational geschulte Verstand die Möglichkeit von ASW prinzipiell ablehnt oder daß einfach die Aufmerksamkeit des Betroffenen tagsüber von allzu vielen anderen Eindrücken und Überlegungen beansprucht und abgelenkt wird.⁷⁰⁷

* * *

Die Vorausschau von Ereignissen, die sich erst Monate oder gar Jahre danach verwirklichten, war freilich sogar im an Visionen und Traumgesichten so reichen Mittelalter selten. Man kann deshalb den Verdacht, daß es sich hier um Übertreibungen oder gar Erfindungen von eifrig um den Ruhm eines Heiligen bemühten Hagiographen handle, nicht mit letzter Gewißheit ausräumen, zumal dann nicht, wenn sie ihr Werk wie Gerhard oder Ekkehard I. erst nach dem Eintritt der prophezeiten Vorkommnisse verfaßt haben. Was jedoch seit dem 12. Jahrhundert ziemlich oft bezeugt wird, sind Träume mit kurzfristigen Vorwegnahmen von Ereignissen der nächsten Tage oder Wochen. Als Beispiel dafür dienen wiederum die Lebensbeschreibungen einer Frau, der in England als Heiligen verehrten Christina von Markyate (ca. 1096–1155). Ihre Vita wurde von einem Mönch aus dem Kloster St. Alban verfaßt, der ihr offensichtlich nahestand und vielleicht ihr Beichtvater war.⁷⁰⁸ Christina wurde als eines von

⁷⁰⁶ M. ULLMAN et al., S. 223 und 234.

⁷⁰⁷ Auch J. MISCHO sieht in der herabgesetzten Bewußtseinstätigkeit eine Hauptbedingung für das Auftreten von ASW [Paranormale Erfahrungen im Traum, Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie 27 (1985) S. 116–141; 125].

⁷⁰⁸ Vita s. Theodora. Lat. engl. Ed. C.H. TALBOT, Oxford 1959, Introduction, S. 6. Die Namensänderung von Theodora in Christina wird vom anonymen Autor der außerordentlich realistisch wirkenden, aber leider nur unvollständig überlieferten Hagiographie auf die besonderen Umstände im Leben der Heiligen zurückgeführt, die sie lange zwangen, ihre wahre Identität zu verheimlichen (cap. 1, S. 34).

mehreren Kindern eines reichen angelsächsischen Adligen namens Autti in Huntingdon geboren. Der in Christina schon früh erwachte Wunsch nach einem Leben im Kloster wurde von den Eltern nicht akzeptiert, sie erzwangen mit Gewalt die kirchliche Vermählung ihrer Tochter mit einem der Familie genehmen Mann. Das Mädchen widersetzte sich aber dem Vollzug der Ehe hartnäckig und entkam mehrmals nur mit knapper Not den groben Annäherungsversuchen des Bräutigams. So sprang sie eines Tages in letzter Sekunde über einen Zaun mit oben zugespitzten Eisenstäben und floh auf diese Weise aus der körperlichen Reichweite des Verfolgers. Dieser Vorfall entsprach nun ihren Angaben zufolge genau der Szene, welche sie in der Nacht zuvor geträumt hatte. In der Vita heißt es wörtlich:

“‘Wahrhaftig, indem ich diesem entkam, floh ich vor dem Teufel, den ich letzte Nacht sah.’ Denn in ihrem Schlaf hatte es ihr geschienen, daß ein Teufel von schrecklichem Aussehen mit gefletschten Zähnen sie vergeblich zu erhaschen versuchte, nachdem sie im Fliehen mit einem Satz über einen hohen Zaun gesprungen war.”⁷⁰⁹

Christina empfand ihre Situation als derart verzweifelt, daß sie das Elternhaus mit Hilfe einer Drittperson bei Nacht und Nebel verließ. Nach dieser dramatischen Flucht lebte sie einige Jahre in aller Heimlichkeit als fromme Eremitin in Flamstead und Markyate in der Nähe des Benediktinerklosters St. Alban. Von dort aus bemühte sie sich um die kirchliche Erklärung der Ungültigkeit ihres Eheversprechens, welches sie ja nur unter größtem Druck abgegeben hatte. Als Christina wegen einer klosterpolitischen Angelegenheit – übrigens motiviert durch einen Traum – in St. Alban intervenierte, lernte sie dort Abt Geoffrey persönlich kennen. Zwischen diesem Würdenträger und der Eremitin entwickelte sich allmählich eine tiefe geistige Freundschaft. Christina, um 1122 endlich von ihrem Ehegelöbnis entbunden, legte ca. 1131 die Profeß als Klosterfrau ab und verharrte in ihrer Einsiedelei in Markyate, wo sie dann mit Geoffreys Hilfe einen kleinen Nonnenkonvent gründen konnte.⁷¹⁰

⁷⁰⁹ Vita s. Theodoraе, cap. 12, S. 52 f.: ‘*Vere nunc in isto demonem evasi, quem nocte preterita vidi*’; *viderat namque per sompnum quasi demonem horribilem aspectu atris dentibus se voluisse comprehendere, sed nequivisse; eo quod illa fugiendo sepe exelsam saltu transvolasset*. Übers. der Verfasserin.

⁷¹⁰ Für die Rekonstruktion der Lebensdaten vgl. Vita s. Theodoraе. Ed. TALBOT, Introduction, S. 14 f.

Im Verlauf der Jahre wurde Christina nach der Schilderung ihres Biographen immer feinfühlicher und zwar vor allem in bezug auf Abt Geoffrey, dessen Pläne und Entscheidungen sie meistens kannte, bevor er ihr anlässlich eines Besuches davon Mitteilung machen konnte. Als der Abt beispielsweise im Auftrag des Königs nach Rom an die Kurie reisen sollte, vermischten sich in Christinas Träumen persönliche Wünsche mit echtem Vorauswissen. Begreiflicherweise wollte sie den teuren Freund nicht so weit weg ziehen lassen und entsprechend dieser innersten Haltung sah sie Geoffrey in einem ersten Traumgesicht in eine Wand eingemauert und erhielt den klaren Auftrag, die für ihn bereiteten Reisekleider an die Armen zu verschenken. Zwei Jahre später sah sie den Abt, der als Teilnehmer eines allgemeinen Konzils nach Rom reisen sollte, im Traum wie unter einer durchsichtigen Kuppel in einem unwirklich grünen Klostergarten eingeschlossen. Wider alle Erwartungen wurde der Reiseauftrag vom apostolischen Legaten zurückgenommen, worum Christina nach ihrem eigenen Geständnis auch fleißig gebetet hatte.⁷¹¹ Eigentlich hätte Geoffrey eine solche Reise nicht ungern unternommen, denn er besaß gute Freunde an der Kurie, die er bei dieser Gelegenheit besuchen wollte. Christina aber dachte offenbar nur mit Unbehagen an eine längere Trennung und an die Gefahren der Alpenüberquerung und letztlich scheint sie dank der Macht ihrer Persönlichkeit bzw. ihres Gebetes den Sieg über Geoffreys Reiselust davon getragen zu haben. – Als der Abt dann kurz darauf bei einem Streit der englischen Kirchenfürsten mit König Stephan den heiklen Auftragerhielt, für den Episkopat an den Papst zu appellieren, träumte Christina, Jesus selber helfe ihr, Geoffrey an ihrer Brust festzuhalten. Tatsächlich zerschlug sich auch dieser letzte Reiseplan, obwohl Geoffrey sich durch sein Gewissen verpflichtet glaubte, die schwierige Botschafterrolle zu übernehmen, die ihm den Zorn des Königs hätte eintragen können.⁷¹²

Was die vom Hagiographen behauptete 'telepathische Begabung' der Eremitin aus dem hohen Mittelalter (Christina) von derjenigen der Klausnerin der Karolingerzeit (Wiborada) unterscheidet, ist offensichtlich der stärkere Bezug auf die eigene Person bei der Vertreterin der späteren Epoche. Das hängt wahrscheinlich mit dem allgemein schwächeren Ich-Bewußtsein der Menschen im Frühmittelalter zusammen bzw.

⁷¹¹ Ebenda, cap. 71, S. 160 ff.

⁷¹² Ebenda, cap. 73, S. 167 f.

mit der diesbezüglich eingeschränkten Optik der damaligen Vitenschreiber, welche mehr Gewicht auf Visionen mit Bezug auf das Wohl von Mitmenschen bzw. von ganzen Gruppen wie Klosterfamilia (Wiborada), Königsdynastie (Ulrich) oder Diözese (Ansgar) legten.⁷¹³

Die neue Wichtigkeit des Schicksals einzelner Personen tritt uns im 12. Jahrhundert auch in dem bereits unter dem Aspekt von Angst und Furchtgefühlen analysierten Traum Sugers von St. Denis entgegen. Dieser französische Abt (1080–1151) war ein Zeitgenosse der Christina, wurde aber im Gegensatz zu der englischen Klosterfrau nie als Heiliger⁷¹⁴ verehrt, obgleich er sehr wichtige Positionen bekleidete und eine bemerkenswerte Persönlichkeit war. Trotzdem durfte er von sich behaupten, einen Wahrtraum über den Zornausbruch König Ludwigs VI. erlebt und auch die friedliche Beilegung des Streites vorausgeahnt zu haben.⁷¹⁵ Es ist nicht sicher, ob Suger die Szene von seiner gefährvollen Schifffahrt auf stürmischer See tatsächlich *vor* dem Eintreffen des Boten aus seinem Kloster geträumt hatte oder ob dies nicht ein späterer Erinnerungsfehler war. Die Ahnung vom guten Ausgang dürfte ihm aber jedenfalls geholfen haben, sich in einer schwierigen Situation richtig zu verhalten. Suger wartete nach dem Zusammentreffen mit dem Boten nämlich außerhalb des Herrschaftsbereichs des Königs, bis sich dessen Zorn über die unter Ausschließung des Thrones erfolgte kanonische Wahl Sugers zum Abt von St. Denis gelegt hatte und Ludwig sich bereit erklärte, seinen bewährten Berater auch als Vorsteher des Hausklosters der kapetingischen Dynastie zu akzeptieren.

Noch deutlicher läßt sich die warnende Funktion von Wahrträumen in den Schriften des Gerald von Wales aufzeigen. Im Verlauf des Irlandfeldzuges des Prinzen John, den Gerald als Begleiter des Fürsten mitmachte, ereignete sich folgender Zwischenfall. In der Nacht vor den anberaumten Verhandlungen des irischen Stammeskönigs Ua Ruairc und dem Vertreter der Engländer, Hugh de Lacy, träumte ein Ritter aus des-

⁷¹³ Vgl. dazu die Ausführungen von G. MISCH, Geschichte der Autobiographie, der auf Grund seiner umfassenden Studien von einer morphologischen, gewissermaßen zentrifugalen Individuation der Menschen im Mittelalter spricht (Bd. II,1, S. 22 und Bd. III,1, S. 387).

⁷¹⁴ Zur außersinnlichen Wahrnehmung als Kriterium der Heiligkeit siehe oben, Kapitel 4.5.1.

⁷¹⁵ Siehe oben, Kapitel 4.4.3.

sen Gefolge etwas sehr Unangenehmes. Griffin, so hieß der Träumer, sah nämlich eine Horde wilder Schweine und einen riesigen Eber mit gefährlichen Hauern auf seinen Lehensherrn Hugh de Lacy losgehen. Im letzten Moment zückte er das Schwert, um seinen Herrn zu retten und konnte den rasenden Keiler erschlagen. – Am Morgen erzählte er das dramatische Gesicht seinem Onkel Maurice Fitzgerald und einigen anderen Verwandten und begleitete darauf Hugh in die Nähe des Verhandlungsplatzes. Es kam wie Griffin geträumt hatte, die Verhandlungen endeten in einer Sackgasse und Ua Ruairc machte heimlich Anstalt, seine Leute zum Angriff auf die Abgesandten der Engländer herbeizuwinken. Maurice Fitzgerald, der am Gespräch teilnahm, rechnete aber, gewarnt durch den Traum seines Neffen, mit einer Hinterlist des Gegners und es gelang ihm deshalb, Ua Ruaircs überraschende Axthiebe mit dem Schwert abzuwehren. Während der Dolmetscher der Engländer schwer verwundet wurde und Hugh de Lacy als Hauptziel des Angriffs sein Heil in der Flucht suchte, gelang es dem mit seiner Truppe zu Hilfe eilenden Griffin mit der Lanze Ua Ruairc zu durchbohren und die Iren zurückzuschlagen.⁷¹⁶

Zur Bestätigung der Möglichkeit solcher Wahrträume fügt Gerald seinem Bericht dann noch die Erzählung über ein ähnliches Vorkommnis aus seiner engeren Familie an, welches bereits als Beispiel für das Gespräch mit Verstorbenen besprochen worden ist.⁷¹⁷ Damit wollte er wahrscheinlich der in kirchlichen Kreisen auch während des Hochmittelalters noch weit verbreiteten Skepsis gegenüber dem Traum entgegenreten. Mehr als alle Erzählungen von den Erfahrungen irgendwelcher Drittpersonen vermag jedoch gewöhnlich das eigene Zeugnis zu beeinflussen, und Gerald war in der glücklichen Lage, seinen Lesern, die ja wie er dem Klerus angehörten, ein solches Erlebnis beschreiben zu können. Um der seltenen Anschaulichkeit dieses Traumberichtes willen sei der Text hier wörtlich zitiert:

„Am 10. Mai (1189) zur Zeit des ersten Hahnenschreis, als ich noch schlief, schien es mir, ich sähe eine große Menge von Leuten, die alle in den Himmel hinauf blickten voller Erstaunen über ein merkwürdiges neues Schauspiel. So wandte ich meinen Blick himmelwärts, um zu sehen, was es wäre, und erblickte ein helles Licht, das aus

⁷¹⁶ Gerald von Wales, *Expugnatio Hiberniae*, Opera 5, lib. I, cap. 41, S. 292 f.

⁷¹⁷ Siehe oben, Kapitel 4.5.2 dieser Arbeit.

einer dichten Wolkendecke hervorbrach. Plötzlich teilten sich die Wolken, und als die unteren Teile des Himmels teilweise entschleiert waren, konnte mein Blick durch dieses Fenster bis zum entferntesten Bereich dringen. Dort erschien der himmlische Hof umgeben von unzähligen Gestalten, und es erfolgte ein Angriff darauf mit Waffen aller Art aus allen Richtungen. Der himmlische Hof wurde der Plünderung und Zerstörung durch seine Feinde preisgegeben und seine Heerscharen der Schlachtung. Du konntest sehen, wie einem Mann der Kopf mit dem Schwert abgeschlagen und einem anderen der Arm abgetrennt wurde, während weitere durch Pfeilhagel aus Distanz angegriffen wurden und wieder andere aus Stellungen in der Nähe mit Lanzen beworfen oder mit dem Messer durchbohrt wurden. Viele, welche von unten diese Szene betrachteten, fielen auf ihr Gesicht nieder, sei es wegen des blendenden Lichtstrahls oder auch aus Gefühlen des Entsetzens oder Mitleids, die ihnen das, was sie sahen, einflößte. Aber ich schien jeden Vorgang viel länger und aufmerksamer zu beobachten, um zu sehen, wie die Sache enden würde. In kurzer Zeit hatten diese blutbefleckten Mörder alle Gegner besiegt und warfen sich mit vereinten Kräften auf den Fürsten des himmlischen Heeres, der majestätisch inmitten seines Volkes gethront hatte, genau wie er in Gemälden gezeigt wird. Sie zerrten ihn mit bis zum Nabel entblößter Brust vom Throne und durchstachen seine rechte Seite mit einem Speer. Darauf ertönte sofort eine schreckliche Stimme, welche ausrief: "Woch, Woch, Vater und Sohn! Woch, Woch, Heiliger Geist!" Aber ob dieser Schrei von oben kam oder ob er aus dem Mund der herumstehenden Beobachter ertönte, konnte ich nicht in Erfahrung bringen. Der Schreck, der mich beim Hören dieser Worte und Sehen dieser Vision erfaßte, weckte mich auf und setzte dem Traum ein Ende. – Ich rufe Ihn als Zeugen an, in dessen Schau alle Dinge offenbart und enthüllt sind, daß ich, während ich anschließend auf meinem Bett saß und all dies ängstlich in meinem Kopf wälzte, eine halbe Stunde oder länger an meinem ganzen Körper zitterte und in meinem Geiste von einer solchen Aufregung ergriffen war, daß ich völlig außer mir war und um meinen Verstand fürchtete."⁷¹⁸

⁷¹⁸ Gerald of Wales, *Expugnatio Hibernica*, Opera Bd. 5, lib. II, cap. 30, S. 369 ff.: *Sexto (ante) idus Maii, nocte in somnis, et noctis hora quasi circa gallicantum, visus*

Durch intensives Gebet gewann Gerald dann allmählich seine Fassung wieder, doch konnte er sich auch später beim Erinnern an die gräßliche Szene, in welcher der Herr der Welt niedergemacht wurde, eines Schauders nie erwehren.

Aufgewühlt, wie er begreiflicherweise war, versuchte Gerald den Traum zu deuten und legte die von ihm erwogenen Interpretationsmöglichkeiten auch seinen Lesern vor. Eine erste Idee des über eine gründliche Bildung verfügenden Autors ging dahin, daß Christus einst die Menschen am Kreuz erlöst und mit seinem Blut die Kirche der Gläubigen freigekauft hatte. Diese Kirche sah der walisische Erzdiakon im Zuge der Auseinandersetzungen um die Investitur von machtgierigen Herrschern bedroht. Indem diese Feinde die Kirche bekämpften, griffen sie Christus an, der nach seiner Auferstehung in göttlicher Majestät neben dem Vater im Himmel thront. Wahrscheinlicher schien dem Autor jedoch eine andere Erklärung, welche die Leiden der Christen in Palästina, dem durch Christi Leben und Sterben geheiligten Land, ins

sum mihi videre turbam hominum multam in coelum intuentem et tamquam novum aliquid admirantem. Elevans igitur oculos, et suspiciens quidnam esset, vidi intra nubium quarundam densitatem clarissimae lucis splendorem erumpere. Et statim, separatis ab invicem nubibus, tamquam inferiore hoc coelo ibidem ex parte reserato, oculorum acie per fenestram illam ad empireum usque transpenetrante, in multitudine multa curia illa coelestis apparuit, intentatis ei undique armorum omnium generibus, in direptionem data et tamquam hostibus ad mactandum exposita. Videas huic gladio caput, illi brachium amputari; illos sagittis eminus peti, illos lanceis comminus, illos siccis transpenetrari. Et cum intuentium multi, vel propter fulgorem nimium vel propter rerum visarum seu terrorem seu pietatem, proni in facies suas cecidissent, ad exitum rei videndum visus sum mihi singula longe diucius aliis et diligentius intueri. Completa igitur in brevi quasi de aliis cunctis victoria, principem ipsum milicie coelestis, tamquam in medio suorum et maiestate sedentem sicut depingi solet, carnifices cruenti communiter invadunt, et umbilico tenus a dextris illum a throno extrahentes nudato pectore, dextrum ei latus lancea confodiunt. Et statim vox terribilis valde secuta est in hunc modum: 'Woch, Woch, Pater et Filius! Woch, Woch, Spiritus Sanctum!' Sed utrum desuper demissa, an a circumstanti populo prolata fuerit, hoc mihi datum est ignorare. Et sic mihi demum tam vocis huius quam visionis terror experfecto somnum excussit. — Illum itaque testem invoco, cui nuda et aperta sunt omnia, quoniam me statim in strato residentem et haec mecum anxie recolentem, tantus per dimidiam vel amplius horam et tam vehemens carnis et spiritus horror invasit, quod fere extra me factus, a mente transire et dementire timebam. Übers. der Verfasserin.

Zentrum stellte. In diesen der Wut der Heiden preisgegebenen Opfern litt Jesus erneut einen grausamen Tod und mit ihm alle Bewohner des Himmels. So gesehen bedeutete der Traum, in dem das Martyrium vieler so brutal gezeigt wurde, ein Aufruf zur Rache. Bei der Erläuterung des deutsch-lateinischen Ausrufes 'Woch, woch, Pater et Filius!' verwies Gerald auf die wichtige Rolle der Völkerschaften des deutschen Reiches beim dritten Kreuzzug, die besonderen Eifer zeigten, das Hl. Land aus der Gewalt des Islams zu befreien. Damit gelangte er zu einer dritten Deutungsmöglichkeit, nach welcher sich das Wehgeschrei auf das zukünftige Leid der Christen bezog und daher speziell für die sich am Kreuzzug von 1189 beteiligenden Völker nichts Gutes verhieß.

Gerald schrieb diese letzte Interpretation nur zögernd und unter Anrufung von Gottes Gnade nieder. Tatsächlich endete die so hoffnungsvoll begonnenen Expedition mit dem Tod des deutschen Kaisers Barbarossa 1190 in Kleinasien und dem Zwist zwischen den christlichen Fürsten sowie der Gefangennahme des englischen Königs Richard auf dem Heimweg trotz einiger militärischer Erfolge insgesamt unbefriedigend. Der enttäuschende Ausgang zeigte die Richtigkeit der dritten Deutung, d. h. das erschütternde Gesicht erwies sich als echte Zukunftsschau, wie Gerald selber in der späteren, um 1200 geschriebenen Fassung des Traumes feststellte.⁷¹⁹ – In diesem Zusammenhang muß erwähnt werden, daß Gerald seinerzeit im Auftrag des Erzbischofs Balduin von Canterbury nach eigenen Angaben mit großem Erfolg diesen Kreuzzug gepredigt hatte. Er plante ursprünglich, den Zug in eigener Person mitzumachen, doch war er zu arm, um sich selber standesgemäß auszurüsten. König Heinrich II. sicherte seinem Hofkaplan und weiteren Geistlichen mündlich zu, ihnen diesbezüglich mit Geld auszuhelfen. Mit dem Tod des Herrschers 1189 fiel auch dessen finanzielles Versprechen dahin und Gerald ließ sich daher von seinem Kreuzzugsgelübde entbinden.⁷²⁰ Es ist allerdings unwahrscheinlich, daß der ehemalige Hofkaplan nicht auch anderswo die nötigen Mittel hätte ausleihen können. So drängt sich die Vermutung auf, daß die Erinnerung an das schreckliche Traumbild zu Gerald's Ent-

⁷¹⁹ Gerald von Wales, *De principis instructione*. Opera Bd. 8, dist. 3, cap. 16, S. 264 ff.

⁷²⁰ Brief des Kardinallegaten in: *De rebus a se gestis*, cap. 22, zitiert bei H. E. BUTLER, *De rebus a se gestis*, engl. Übers., London 1937, S. 116.

schluß beitrug, sich nicht persönlich an dem gefährvollen Kriegsunternehmen gegen die Sarazenen zu beteiligen.

* * *

Kriege werfen ihre Schatten – zumindest was Einzelschicksale angeht – in Traum und Tagesvision hie und da deutlich voraus, wie der Parapsychologe BENDER in bezug auf den Zweiten Weltkrieg anhand von eindrücklichen Spontanberichten gezeigt hat.⁷²¹ Daher erscheint Geraldts düstere Ahnung vom Ausgang des dritten Kreuzzuges keineswegs unglaubwürdig, doch zog er anders als Wiborada anscheinend daraus Konsequenzen für seine persönliche Sicherheit. Der Abt von St. Gallen nahm in ähnlicher Weise die Prophetie der frommen Klausnerin vom Ansturm eines feindlichen Volksstammes sehr ernst, ohne sich jedoch von einem fatalistischen Glauben an die Verwirklichung der Zukunftsschau in seiner Tatkraft lähmen zu lassen. Ganz im Gegenteil sorgte Abt Engilbert für militärische Vorbereitung und den Ausbau einer Fluchtburg und konnte so zusammen mit seinen Mönchen und der ganzen Klosterfamilia dem drohenden Massaker entgehen.⁷²² Dem hier beobachteten praktischen Umgang mit der Weissagung von schlimmen Ereignissen entsprach die theoretische Äußerung des Albertus Magnus im 13. Jahrhundert. In seiner Aristoteles-Bearbeitung „De somno et vigilia“ betonte der scholastische Gelehrte, daß sogar klar auf die Zukunft bezogene Träume sich nicht immer verwirklichen mußten. Ähnlich wie in der medizinischen Prognose oder in der astrologischen Voraussage könnten entweder unvorhergesehene Kräfte den Gang der Dinge beeinflussen, oder der Mensch ändere aufgrund kluger Einsicht sein Verhalten und damit auch die zukünftige Entwicklung. Diese These illustrierte der Theologe mit dem Beispiel der Propheten des Alten Testaments. Die von ihnen für die Zukunft des auserwählten Volkes geschauten Katastrophen waren ja hauptsächlich als Warnung gedacht, die man aber oft nicht genügend beachtete.⁷²³

Neben solchen zukunftsbezogenen Träumen, welche manchmal bemerkenswerte Rückwirkungen auf die Handlungsweisen der Betroffenen hatten, gab und gibt es selbstverständlich auch die unmittelbar auf die Gegenwart bezogene Hellsichtigkeit bzw. vor allem die telepathischen

⁷²¹ H. BENDER, *Verborgene Wirklichkeiten*, Freiburg im Br. 1973, S. 53–63.

⁷²² Ekkehart IV, *Casus sancti Galli*. Ed. P. BÜTLER, Leipzig 1925, S. 90 ff.

⁷²³ Albertus, *De somno et vigilia*, lib. III, tract. II, cap. 5, S. 202 f.

Kontakte. Diese Form der ASW ist unserem Vorstellungsvermögen etwas weniger fremd, da man sich hier am Modell einer Gedankenübertragung durch 'Radiowellen' orientieren kann. Als Beispiele für derartige Traum-erlebnisse wurden die Ankündigungen vom Sterben einer dem Träumer nahestehenden Person aufgeführt. Die große Häufigkeit von solchen Todeswahrnehmungen in den mittelalterlichen Quellentexten ist kein Zufall, sondern entspricht durchaus modernen Untersuchungen. Eine statistische Auswertung von tausend spontanen Erfahrungsberichten ergab, daß vierzig Prozent der Fälle von ASW direkt mit einer Todessituation zu tun haben, wobei Studien anderer Forschergruppen ähnliche Zahlenwerte aufweisen.⁷²⁴

Aufgrund seiner langjährigen Forschungen vertritt H. BENDER die These, daß sich alle paranormalen Phänomene in einem Feld von starken Affekten abspielen. In diese Richtung deuten nicht nur die Todesankündigungen im Traum als Extremfall einer existenziellen Krisensituation, sondern auch die fast ausnahmslos bestehende persönliche Beziehung zwischen dem Visionär und dem Sterbenden. Die Intensität solcher Kontakte reicht von der zufälligen, losen Bekanntschaft bis zur Freundschaft, Liebe und nahen Verwandtschaft.⁷²⁵ – Es scheint, daß diese Vorbedingung des telepathischen Traums bereits von Albertus Magnus intuitiv erkannt worden ist. Der Scholastiker beschäftigte sich auf der

⁷²⁴ H. BENDER, S. 27 mit Anmerkung 3.

⁷²⁵ Diese These kann sich auch auf die von J. MISCHO, *Paranormale Erfahrungen im Traum*, S. 124 f. angegebenen Prozentwertestützen: Über 80 % der in drei wissenschaftlichen Sammlungen von Spontanberichten auftretenden Fälle von ASW bezogen sich auf Personen, mit denen sich der Betroffene gefühlsmäßig verbunden fühlte und weit über 80 % dieser Erlebnisse enthielten eine negative Thematik wie Tod, Unfall, Gefahr, Verletzung und Eifersucht. – Umgekehrt gibt es aus dem Mittelalter ganz vereinzelt Beispiele dafür, daß auch positive Erlebnisse, welche mit starken Affekten verbunden sind, Anlaß zur Traumtelepathie geben können. So schildert Margaretha Ebner in ihren Offenbarungen (S. 90 f.), wie sie öfters eine jener in manchen Frauenklöstern vorhandenen Holzpuppen, welche das kleine Jesuskind darstellten, zu sich ins Bett nahm. Die Mystikerin legte dieses Hilfsmittel für die Versenkung in die Kindheit des Erlösers sogar wie zum Stillen an die Brust und gewann mehrfach den Eindruck, die Holzfigur sei lebendig. Einmal hatte Margaretha sogar die Empfindung, das Kindlein sauge an ihrer Brust. Dabei wurden ihre Gefühle so intensiv, daß ihre Mitschwester Elsbeth von Schepach die Szene im Traum miterlebte. Sie wunderte sich so sehr über diese Meditationsmethode, daß sie Margaretha darauf ansprach und fragte, wie sie denn das mit ihrem Schamgefühl vereinbaren könne.

Basis des Aristoteles und gestützt auf die Skala des jüdischen Philosophen Maimonides ja auch mit der Frage der Zuverlässigkeit der inneren Bilderwelt des Menschen für prophetische Zwecke.⁷²⁶ Dabei unterschied Albertus dreizehn Stufen der seelischen Wahrnehmung und ordnete bei Stufe vier auch den Wahrtraum ein. Gemäß seinem Bemühen, die antike Wissenschaft und Tradition durch eigene Forschungen zu überprüfen, referierte der Gelehrte nebst einem Beispiel aus Ciceros "Natura Deorum" auch einen persönlichen Erfahrungsbericht. Er selbst habe einmal frühmorgens geträumt, er befinde sich am Ufer eines Flusses und in der Nähe habe sich ein Mühlrad gedreht. Albertus' Traum-Ich glaubte nun, einen Knaben zu sehen, der ins Wasser fiel, sogleich vom Mühlrad ergriffen und getötet wurde. Nach dem Aufwachen habe er seinen Mitbrüdern von dieser unangenehmen Szene berichten wollen, doch bevor er noch seine Erzählung beenden konnte, wurde bereits die Ankunft einer schreienden Frau gemeldet. Es handelte sich um die verzweifelte Mutter des Knaben; sie berichtete den staunenden Männern den Hergang des Unglücks genau so, wie es Albertus kurz vorher im Traum wahrgenommen hatte. Der Nachsatz zu dieser tragischen Episode drückt die große Verwunderung des Gelehrten über die Tatsache aus, daß ausgerechnet er das Unglück im Traume mit ansehen mußte:

"... und das, obschon sowohl die Mutter als auch der Knabe mir vorher gänzlich unbekannt waren, und ich diese Personen weder jemals gesehen noch kennengelernt hatte."⁷²⁷

Die überaus nüchterne Schilderung des ganzen Vorfalles und die persönliche Glaubwürdigkeit des Albertus lassen meines Erachtens keinen Zweifel an der Realität der Traumwahrnehmung des Unglücks zu. Dieses Zeugnis wirft aber auch die im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht beantwortbare Frage auf, ob es vielleicht doch Menschen gibt, die für außersinnliche Wahrnehmungen besonders begabt sind. Mittelalterliche Heilige wie Wiborada oder Albertus zeichneten sich ja gerade auch dadurch aus, daß sie im Traum Todesfälle oder kommendes Unheil sogar für Leute voraussahen, mit denen sie persönlich nie etwas zu tun gehabt hatten.

⁷²⁶ Siehe oben, Kapitel 3.4 der vorliegenden Arbeit.

⁷²⁷ Albertus, lib. III, tract. 1, cap. 10, S. 191: ... *cum tamen et mater et puer omnino fuissent ante hoc mihi incogniti, neque umquam noveram vel videram eadem personas*. Übers. der Verfasserin.

4.7. SYMBOLISCHE TRÄUME UND IHRE INTERPRETATION

4.7.1. Die Deutung der Bildsprache und Szenenfolgen

Bisher sind Traumberichte vorgelegt worden, die sich ohne Schwierigkeiten einem thematischen Bereich zuordnen lassen und deren klare Erzählstruktur meistens sofort den Sinngehalt verrät, den ihnen die mittelalterlichen Menschen zugelegt hatten. Was aber dachte man sich bei jenen Träumen, in deren Handlungsablauf ein nicht unmittelbar verständliches Symbol auftauchte oder an die man sich überhaupt nur als lose Folge von Bildern erinnern konnte? Anders als in den meisten modernen psychologischen Beratungen bezog man sich im Mittelalter bei der Traumdeutung nicht auf Gegenwart oder Vergangenheit des Schlafers, sondern auf seine Zukunft. Entsprechend dieser Orientierung sah man im Traum eine Art Orakel und erwartete von ihm Hinweise und Ratschläge in allen Lebenslagen oder auch Warnungen, wenn eine unbekannte Gefahr drohen sollte. So gesehen konnte die Fähigkeit zur Entschlüsselung von rätselhaften nächtlichen Szenen und Bildern unter Umständen lebenswichtig sein.

In der Praxis gab es zwei Möglichkeiten, diese Aufgabe zu lösen. Der eine Weg führte zum berufsmäßigen Traumdeuter bzw. zur selbständigen Benutzung eines Traumbuches, falls man Zugang zu einem solchen Manuskript hatte und lesen konnte. Diese Methode war aber offiziell verboten oder zumindest mit dem Odium des Aberglaubens behaftet. Daher läßt sich die Anwendung von Nachschlagewerken eigentlich nur indirekt über die Verbreitung von Handschriften von Traumbüchern erschließen. Auch gelegentliche lose Übereinstimmungen zwischen geträumtem Bildmotiv und lexikalischem Deutungsvorschlag einerseits sowie individueller Interpretation andererseits können bei der allgemeinen Bekanntheit vieler Symbole kaum als sicherer Beweis für die Benutzung des Traumschlüssels gelten. Ferner sind aufgrund der handschriftlichen Textüberlieferung zu einem einzigen Bildmotiv oft mehrere, sich teilweise direkt widersprechende Interpretationen überliefert. Schließlich ist sogar eine Beeinflussung durch die eifrige Lektüre solcher Nachschlagewerke denkbar, so daß die Motive und ihre gängigen Interpretationen dann wieder zu Faktoren der Traumgestaltung werden. Trotz diesen Schwierigkeiten sollen im folgenden Kapitel wenigstens besonders auffällige Übereinstimmungen erwähnt werden. – Die zweite Methode, der intuitive Deutungsversuch, wurde nach dem Zeugnis der erzählenden Quellen hingegen erstaunlich häufig beschritten und meistens konnte der Sinn bzw. die Aussage des

Traumes nach einigem Nachdenken oder allenfalls im Gespräch mit einer Vertrauensperson gefunden werden.

Die Tendenz des Traumprozesses, abstrakte Sachverhalte zu verbildlichen, machte es den Betroffenen in vielen Fällen leicht, die Botschaft zu verstehen. Zur Illustration sei an das nächtliche Erlebnis des Bischofs Anno II. von Köln erinnert, der sich im Traum auf einen noch unbesetzt gebliebenen Thronessel im Himmelssaal niederlassen wollte. Anno sah sich dann aber von den anderen im Saal sitzenden Kirchenfürsten wegen eines häßlichen Fleckens auf seinem weißen Gewand daran gehindert; der Fleck symbolisierte in einfacher Bildsprache seine Sünde, konkret sein Verharren in unchristlichem Zorn gegenüber der Kölner Bürgerschaft. Der mißglückte Versuch, sich unter die anderen Seligen einzureihen, war zudem ein klarer Hinweis auf seinen baldigen Tod. Anno verstand den Traum nach einem Gespräch mit einer nahestehenden Person wirklich als Warnung; er entlastete sein Gewissen durch die Rückrufung der aus Köln Vertriebenen, hob das als Strafe über diese Männer ausgesprochene kirchliche Interdikt auf und suchte so die Versöhnung mit der Stadt.⁷²⁸

Die Ankündigung des eigenen Todes oder des Sterbens eines anderen Menschen war, wie schon gezeigt wurde, ein häufiges Traummotiv. Solche Botschaften waren in der Regel klar und unmißverständlich, wobei sich ihr ernster Charakter oft in einer abrupten Kürze oder erschreckenden Drastik der Bildersprache manifestierte, wie etwa die im Traum der Äbtissin Hathumoda für sie im Boden der Klosterkirche geöffnete Gruft zeigt.⁷²⁹ Im Gegensatz dazu herrschte in einer bei Gerald von Wales überlieferten Traumerzählung eine eher erwartungsvolle, freudige Stimmung, obgleich sie, wie sich später herausstellen sollte, offenbar dennoch mit dem Tod zu tun hatte. Ein reicher Mann in Wales träumte in drei verschiedenen Nächten, er könne bei einer Quelle in der Nähe seines Wohnorts unter einem Stein ein goldenes Halsband finden. Der trotz seines Reichtums offenbar unersättliche Mann ging laut dem Bericht Geraldts zum bezeichneten Ort hin und suchte die Quelle nach dem

⁷²⁸ Siehe oben, Kapitel 4.4.4 der vorliegenden Arbeit.

⁷²⁹ F. DOUCET weist in seinem auf der Lehre von C. G. JUNG basierenden, jedoch für den psychologischen Laien geschriebenen Handbuch (So deuten Sie Ihre Träume richtig, Wien 1979, S. 110 ff.) ausdrücklich auf die Kürze und Motivarmut in echten Todesankündigungen hin, was er mit der Unabänderlichkeit des Bevorstehenden zu erklären versucht.

versprochenen Schatz ab. Als er aber die Steinbrocken einzeln umdrehte, biß ihn eine aufgeschreckte Schlange in die Hand und so mußte der traumgläubige Mann elend am Gift einer Viper sterben.⁷³⁰

In seinem Kommentar zu diesem seltsamen Vorfall aus seiner Heimat meint Gerald, daß er nicht bestreiten wolle, daß es auch echte Schatzträume geben könne. Es sei aber mit den Träumen ähnlich wie mit den Gerüchten bestellt; der mögliche Wahrheitsgehalt müsse immer mit dem gesunden Menschenverstand geprüft werden. Der gelehrte Autor verdammt also keineswegs die Beschäftigung mit dem Traum an sich, sondern warnt nur vor einem blinden Vertrauen in irgendwelche nächtliche Bilder oder Handlungsanweisungen. Man könnte hinzufügen, daß diese Aufforderung aus der Sicht der mittelalterlichen Theologie die Habgier eines bereits wohlhabenden Menschen anstachelte und daher eine Einflüsterung des Teufels darstellte. Daß der Träumer dann bei der Suche nach dem Schatz den Tod fand, konnte man als logische Folge seiner Verführbarkeit durch dämonische Mächte verstehen oder allenfalls auch als eine vom Himmel verfügte Strafe.

In einer modernen psychologischen Analyse würde man das ringförmige, goldene Halsband wohl als Symbol der Ganzheit interpretieren, wenn die individuellen Assoziationen des Träumers eine solche Deutung erlaubten. Zudem unterstreicht die mehrfache Wiederholung des Traumes – Gerald erwähnt die magische Zahl drei – nach einer These von C. G. JUNG die große Wichtigkeit dieser Botschaft.⁷³¹ Man könnte die Szene daher als letzten Anruf einer inneren Instanz verstehen, welche dem Träumer die ungesunde Einseitigkeit seiner ausschließlich materiellen Orientierung bewußt machen wollte. Auch im Mittelalter galten ja die Christusworte: 'Denn was nützt es dem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen und sein künftiges Leben einzubüßen?' (Mk. 8,36) und 'Wo Ihr Eure Schätze habt, da ist auch Euer Herz!' (Mt. 6,19–21). Da dieser Mann aber unentwegt nach irdischem Reichtum trachtete, dachte er nur an eine ihm vielleicht aus dem "Somniale Danielis" geläufige Deutung von Gold als Gewinnmöglichkeit. Ein weiteres Manuskript dieses Traumschlüssels versteht Armbänder und Ringe immerhin als Symbole

⁷³⁰ Gerald von Wales, *Expugnatio Hibernica*, Opera 5, lib. I, cap. 42, S. 296.

⁷³¹ C. G. JUNG, *Vom Wesen der Träume*, S. 188.

für Ehre und Sicherheit.⁷³² Der Träumer aber erwies sich als unfähig, das Bild des Schatzes auf der symbolischen Ebene als Hinweis auf geistige Werte zu verstehen.⁷³³ So gesehen war sein Tod letztlich die traurige Folge seiner falschen Einstellung.

Die Ankündigung vom Sterben einer Drittperson wurde im allgemeinen sofort verstanden, selbst wenn diese Nachricht den Träumer nur in symbolisch verschleierte Form erreichte. Sehr typisch für eine solche Umsetzung erscheint mir das Motiv des Abschieds von einem guten Bekannten. So träumte der Dichter Francesco Petrarca in Parma 1341, er sähe einen mit ihm befreundeten Bischof im Garten seines Hauses stehen. Dieser Geistliche, Bischof Jakob Colonna der Jüngere, befand sich zu jener Zeit in der Gascogne im heutigen Frankreich in seiner Diözese Lombez. Kurz vor der Traumnacht hatte Petrarca von dort die schriftliche Botschaft erhalten, daß der Bischof erkrankt sei. Im Traum nun ging der Dichter dem Freund in seinem Garten entgegen und wollte ihn über seine unverhoffte Ankunft in Parma und seinen Gesundheitszustand befragen. Colonna antwortete nicht direkt darauf, sondern erinnerte den Dichter in heiterem Tonfall an eine früher in den Pyrenäen gemeinsam erlebte Stimmung des Überdresses und teilte ihm mit, daß er sogleich und ohne Rückkehr nach Rom reisen werde. Der Träumer aber, der dem Freund auf die Straße folgen wollte, fühlte sich beim Gartentor sanft zurückgeschoben und hörte den Bischof sagen, daß er seine Begleitung nun nicht mehr wünsche. Darauf schaute Petrarca seinem Gegenüber genauer ins Gesicht, erkannte noch im Traum die Totenblässe auf des Bischofs Antlitz und schrie bestürzt auf. Im Erwachen hörte der Dichter seinen eigenen Schrei und er beeilte sich, die schlimme Nachricht vom Tod Colonnas seinen Bekannten weiterzugeben. Zwei Wochen später erhielt er dann zuverlässige Nachricht über den Inhalt seines Traumgesichtes. Der erkrankte Bischof war nämlich am 9. September 1341 gestorben, genau am Tage von Petrarcas merkwürdigem Erlebnis.⁷³⁴

⁷³² Vgl. die beiden Versionen in St. FISCHER, *The Complete Medieval Dreambook*, S. 79 bzw. 120.

⁷³³ Zur geistigen Bedeutung solcher Traumsymbole siehe auch bei F. DOUCET, *Stichworte Gold* (S. 242) und *Schatz* (S. 290), sowie E. AEPPLI, *Der Traum und seine Deutung*, Zürich 1943 (Nachdr. 1980) S. 120 u. 340 f.

⁷³⁴ Francesco Petrarca, *Le Familiari* 7. Ed. Lat. Ital. U. DOTTI, Urbino 1974, Bd. 1, S. 540 ff. Der ursprüngliche Text war als Brief an Johannes d'Andrea, der

Die Darstellung des Todes als Abschied eines persönlichen Freundes vor Antritt einer längeren Reise ist vom emotionalen Gehalt her unmittelbar einsichtig. Daß als Ziel der Fahrt Rom genannt wird, zeugt einerseits von der Wichtigkeit der Ewigen Stadt für den Bischof als Zentrum seiner religiösen Weltanschauung, andererseits war Rom einfach seine Heimatstadt, denn Jakob stammte ja aus dem Adelsgeschlecht der Colonna. Die Reise in die Geburtsstadt wäre demnach als Symbol für das Sterben im Sinne des Eingehens in die ewige Heimat bei Gott zu deuten. Für eine derartige Interpretation sprechen nicht zuletzt auch Parallelen in Traumbeispielen aus modernen Fallsammlungen, wonach Menschen häufig einige Tage oder Wochen vor ihrem Tod von einer großen Reise geträumt haben sollen.⁷³⁵

Dasselbe Motiv findet sich mit sehr ähnlichen Worten nochmals im Traum des Papstes Nikolaus V., der gegenüber dem Kaiser Friedrich III. erwähnte, er sei von seinem Vorgänger auf dem Stuhle Petri, Papst Eugen IV., auf seine Wahl zum Papst vorbereitet worden. In der Nacht vor Eugens Tod sei ihm dieser nämlich im Schlaf erschienen und habe ihm die Insignien der Papstwürde, Tiara und Mantel, übergeben. Eugen habe die Bedeutung dieser Gesten dem Träumer auch erklärt, indem er sagte, er selbst pilgere jetzt zum hl. Petrus.⁷³⁶ – Wenn das irgendein Mensch, sei er nun Kleriker oder Laie, erzählt hätte, so müßte man es auf eine Wallfahrt zum Grab des Apostelfürsten in Rom beziehen. Da aber Eugen als Papst nicht nach Rom zu pilgern brauchte, konnte dies nur als Hinweis auf seinen Gang in die Ewigkeit gemeint sein. Nach der traditionellen Vorstellung bewacht ja Petrus die Himmelstüren, gemäß einer naiv-wörtlichen Auslegung des Christuswortes: 'Ich will Dir die Schlüssel zum Himmelreich geben, und was Du auf Erden binden wirst, das wird auch im Himmel gebunden sein' (Mt. 16,19).

in Bologna kanonisches Recht lehrte, konzipiert und wurde im Winter 1343/44, also gut zwei Jahre nach dem Erlebnis, verfaßt. Der Rechtsprofessor hatte den mit ihm befreundeten Dichter um dessen Meinung über Wahrträume gebeten. In der Antwort beschrieb Petrarca den referierten Traum sowie ein weiteres Beispiel aus seinem persönlichen Erleben; am Schluß seines Briefes reduziert er allerdings diese beiden eindrücklichen Berichte unter Berufung auf die skeptische Haltung von Cicero auf eine rein zufällige Übereinstimmung zwischen Realität und Traumepisode.

⁷³⁵ M. L. VON FRANZ, Traum und Tod, S. 351. F. DOUCET bezieht das Motiv der Reise S. 287 allerdings auf das ganze Leben, ebenso AEPPLI, S. 257 ff.

⁷³⁶ Siehe oben, Kapitel 3.5 dieser Arbeit.

Wer wie Bischof Colonna oder Papst Eugen aufgrund seiner recht-schaffenen Lebensführung hoffen durfte, Gnade vor Gott zu finden, konnte unter Umständen die Todesankündigung auch gemäß dem Gleichnis vom Gastmahl beim König (Mt. 22,1–10) in Form einer Einladung zum himmlischen Fest wahrnehmen. Das jedenfalls erlebte eine Dominikanerin im Kloster Engelthal bei Nürnberg im 14. Jahrhundert. Die Ordensschwester Gertraud von Hapurch sah sich nämlich eines Nachts im Traum durch einen schönen Jüngling zum Hofe eines mächtigen Königs aufgeboten. Die Nonne äußerte aber Bedenken – ganz analog zum Evangelientext (Mt. 22,11–14) –, daß sie wegen ihrer wenig prächtigen Ordenskleidung und ihres wohl doch unpassenden Benehmens am Hofe unangenehm auffallen würde. Der Bote aber beruhigte sie diesbezüglich sofort, denn der König werde ihr alles geben, was sie dort benötige. Darauf erwachte Gertraud und erkannte, daß der Hof in ihrem Traum der Himmel und der Herrscher der allmächtige Gott sein müsse. Voller Freude über das baldige Ende ihrer Erdenzeit begann sie mitten in der Nacht laut zu singen. Die erstaunten Mitschwestern fragten nach dem Grund ihres seltsamen Benehmens und erhielten von Gertraud die Antwort:

“Do frewet sich mein sel, daz ir die ewig freud nahet.”⁷³⁷

Schon bald darauf verschlechterte sich ihr gesundheitlicher Zustand; Gertraud erzählte nun ihren Mitschwestern den Inhalt ihres Traumgesichts und ließ sich ins Infirmatorium bringen. Hier bereitete sich die Nonne nach christlicher Art – also wahrscheinlich durch Beichte, Krankensalbung und Kommunionempfang – auf den Tod vor und durfte dann friedlich verscheiden.

* * *

Nachdem die Rolle des Todes im Traum ausführlich untersucht und einige Formen der symbolischen Verschleierung solcher Ankündigungen beschrieben worden sind⁷³⁸, erscheint es sinnvoll, danach zu fragen, ob sich vielleicht der Beginn des Lebens ebenfalls in der nächtlichen Erlebniswelt spiegelt. Man kann jedenfalls vermuten, daß Frauen, die

⁷³⁷ Der Nonnen von Engelthal Büchlein von der Gnaden Überlast. Ed. C. SCHRÖDER (=Bibliothek des literarischen Vereins Stuttgart 108) Tübingen 1871, S. 20 f.

⁷³⁸ Siehe oben, Kapitel 4.5 sowie Kapitel 4.6 dieser Arbeit.

ein Kind erwarten, entsprechend ihres neuen Körperempfindens und der veränderten Gefühlslage besonders auffällige Träume haben. Diese Möglichkeit hat schon P. SAINTYVES erkannt und eine Reihe solcher Schwangerschaftsträume auf ihren Realitätsgehalt hin untersucht.⁷³⁹

Nach seiner Auffassung neigt eine Mutter, deren Sohn sich wie Dante zu einem berühmten Dichter oder wie Bernhard von Clairvaux oder Dominikus zum allgemein anerkannten Prediger entwickelte, später begreiflicherweise zum Glauben, sie hätte das immer vorausgeahnt. Angesichts des hohen Prestiges, welches der Traum in der mittelalterlichen Gesellschaft besaß, verwundert es nicht, daß diese Ahnungen häufig in die Form eines nächtlichen Gesichtes gekleidet wurden, das man noch vor der Geburt des begabten Sprößlings gehabt haben wollte. Neben einer bewußten Verfälschung ist auch eine spätere subjektive Täuschung der Mutter, welche einen solchen Traum bei Freunden und Bekannten oder während eines Heiligsprechungsprozesses erzählte, durchaus möglich und sogar die wahrscheinlichste Erklärung für die zahlreichen Beispiele in Hagiographien.

Die prophetische Ankündigung der Geburt eines Heroen ist aber auch ein uraltes Legendenmotiv, man denke dabei an die der Mutter Octavians gemachte Prophezeiung über den Aufstieg ihres Söhnchens zum römischen Kaiser. Für die christliche Tradition viel wichtiger wurden die fast zeitgleichen biblischen Erzählungen von der Erscheinung des Engels Gabriel vor Zacharias im Tempel, der ihm einen Sohn verhieß (Lk. 1,11–20), und von Gabriels Verkündigung an Maria über die Geburt des Erlösers (Lk. 1,26–38).⁷⁴⁰ Deshalb fügten manche Verfasser einer mittelalterlichen Vita eine Traumankündigung über den besonders charismatischen Charakter des erwarteten Kindes sogar dann in ihre Erzählung ein, wenn sie von dessen Verwandten überhaupt nichts derartiges in Erfahrung bringen konnten. Je nach Zeitgeschmack wurde also beispielsweise in der Vita des hl. Switbert (gest. 713), des Missionars der

⁷³⁹ P. SAINTYVES, *En marge de la Légende dorée: Songes, miracles et survivances*, Paris 1930, S. 53 ff. Schon früher hatte P. LANZONI zu diesem Thema einen Aufsatz vorgelegt: *Il sogno presago della madre incita nella letteratura medievale e antica*, *Anal. Boll.* 45 (1927) S. 227–261. Es gelang ihm darin, typische Symbole wie etwa den vom Himmel herunterfallenden Stern herauszuarbeiten; jedoch kamen die bei hagiographischen Texten zu berücksichtigenden quellenkritischen Probleme bei ihm noch nicht zur Sprache.

⁷⁴⁰ P. SAINTYVES, S. 54.

Friesen, ein Traum von einem auf das Bett der Mutter fallenden Stern eingeflochten, während wir im Falle berühmter Prediger wie Bernhard von Clairvaux in den Viten lesen, die Mutter habe im Traum gesehen, daß sie einen eifrig bellenden Hund gebäre.⁷⁴¹

Als Beispiel eines prophetischen Schwangerschaftstraums diene ein Ausschnitt aus der neununddreißig Jahre nach dem Tode Dante Alighieris (gest. 1321) verfaßten Biographie über den berühmten Dichter. Der Autor Giovanni Boccaccio beschreibt darin das nächtliche Gesicht von Dantes Mutter, das sie kurz vor ihrer Niederkunft gehabt haben soll. Die Träumerin sah sich unter dem Schatten eines Lorbeerbaumes bei einer Quelle einen Sohn gebären. Dieses Kind wuchs vor ihren Augen rasch heran, trank Wasser aus der Quelle und nährte sich von den Beeren des Baumes. Darauf sah die Träumerin den Jüngling als Hirten in derselben Landschaft und nach einem schlimmen Sturz vom Lorbeerbaum verwandelte sich der Sohn schließlich in einen prächtigen Pfau.⁷⁴²

Der selbst als Literat tätige Boccaccio bemühte sich, diese doch ziemlich ausgefallenen Traumszenen⁷⁴³ zu deuten. Nach der von ihm vorgeschlagenen Interpretation handelt es sich hier um eine allegorisch zu verstehende Darstellung der verschiedenen Stationen von Dantes Lebenslauf. Der Lorbeerbaum, welcher schon bei der Geburt Dantes Schatten spendet, ist als Emblem des Gottes Apollo ein Zeichen für die dichterische Begabung des Kindes. Beeren symbolisieren die während des Lebens geernteten Früchte aus Dantes Dichtkunst. Die Poesie benötigt zu ihrem Gedeihen auch das reine Wasser des Lebens; zum Hirten wurde er als Vorbild der Dichter Italiens und vor allem durch die theologischen Aussagen in seinem Hauptwerk, der "Divina Commedia". Im Traume klettert Dante auf den Lorbeer und stürzte in die Tiefe, in Wirklichkeit muß er, den Lorbeerkranz des dichterischen Ruhmes erstrebend, wie jeder andere Mensch irgendwann dem Tod zum Opfer fallen.⁷⁴⁴ Der Tod

⁷⁴¹ Zu den Quellenbelegen vgl. die Angaben bei P. LANZONI, S. 237 und S. 239; zur Herleitung des Motivs vom bellenden Hund vgl. auch P. SAINTYVES, S. 60.

⁷⁴² Giovanni Boccaccio, Vita di Dante. Ed. C. MUSETTA, Rom 1963, cap. 2, S. 7 f. Der Traum wird inhaltlich fast identisch wiederholt in cap. 28, S. 50 f.

⁷⁴³ Märchenartig erscheinen hier die Szene vom Sturz und von der Verwandlung in ein Tier, während die idyllische Traumlandschaft mit den Motiven von Baum, Quelle und Hirt an antike Vorstellungen vom Paradies, an den klassischen Topos des "locus amoenus" erinnert.

⁷⁴⁴ Vergleiche dazu die Parallelen im "Somniale Danielis", St. FISCHER, Dream-

entzieht ihn den Blicken der weit in die Zukunft sehenden Mutter. Der Pfau, den sie als Resultat einer phantastischen Verwandlung an seiner Stelle wahrnimmt, erscheint als Symbol für das Lebenswerk des Dichters. Dieser prächtige Vogel⁷⁴⁵ wird von Boccaccio in vierfacher Weise als Sinnbild für die "Divina Commedia" interpretiert. Die engelhaften Federn mit hundert Augen stehen für die hundert Gesänge und die wunderbar farbige Handlung. Die schmutzigen und leisen Füße des Schreitvogels sind eine bildliche Umsetzung der von Dante in revolutionärer Art erstmals benutzten Volkssprache und des einfachen Stils. Die schreckliche Stimme des Pfaus gleicht der herben Gesellschaftskritik, die in dieses Epos eingewoben ist. Das duftende und ähnlich wie beim unsterblichen Vogel Phoenix als unzerstörbar gedachte Fleisch des Pfaus weist auf den geistigen Gehalt der "Divina Commedia" und das Aufscheinen von letzten religiösen Wahrheiten in dieser Dichtung hin.⁷⁴⁶

Zu Beginn dieses Abschnittes wurde die Vermutung geäußert, daß die Geburt eines Kindes mit großer Zukunft sich im Traum der Mutter bemerkbar machen könnte, bzw. daß deren persönliche Hoffnungen und Ambitionen zu scheinbar prophetischen Bildern führen würden. Diese auf den ersten Blick so selbstverständliche Rolle der Mutter ergibt sich aus ihrer zentralen Rolle bei der Geburt und bei der Betreuung des Kin-

book, S. 149. Hier wird das Klettern auf den Baum ebenfalls mit Ehre sowie mit guten Nachrichten gleichgesetzt, während das Fallen vom Baum Traurigkeit ankündigt.

⁷⁴⁵ Das Traumbuch kennt für den Pfau nur eine negative Deutung als Schaden, vgl. FISCHER, Dreambook, S. 114.

⁷⁴⁶ Boccaccio, Vita di Dante, cap. 29, S. 53 ff. – Interessant ist ferner die Rechtfertigung der Traumerzählung, die Boccaccio zu Anfang der Deutung bringt. Der Schriftsteller hält fest, daß Gott allwissend sei und daher auch die Zukunft kenne; manchmal gewähre der Himmel sogar einem Sterblichen einen Einblick in die künftigen Entwicklungen. Wenn es um ein menschliches Schicksal gehe, richte sich eine derartige Offenbarung natürlicherweise an die Mutter. Astrologen und die scholastisch geschulten Philosophen würden mit den Einflüssen der Gestirnskonstellationen auf die Erde rechnen. Das in der Geburtsstunde am Horizont aufgehende Sternzeichen, in der Fachsprache Aszendent genannt, bestimme die Anlagen und den Charakter des zu dieser Zeit geborenen Menschen. Die dichterische Begabung, welche sich im Traum in einem dem Dichtergott Apollo geweihten Lorbeerbaum versinnbildlicht, sei Dante demzufolge bereits in die Wiege gelegt worden. – Diese astrologische Begründung für die Möglichkeit der Vorausschau einer Laufbahn im Traum fehlt in der zweiten Fassung der Lebensbeschreibung (cap. 25, S. 93 ff.), welche gegenüber der früheren noch andere Kürzungen aufweist.

des. In hagiographischen Schriften scheinen sich in Einzelfällen aber auch Spuren eines patrilinearen Familienverständnisses erhalten zu haben. Dieses läßt sich etwa in der Vita des Gerhard von Aurillac, eines 856 verstorbenen und als Heiligen verehrten französischen Grafen nachweisen. Verfaßt wurde dieser Text zu Anfang des 10. Jahrhunderts von Abt Odo von Cluny, der sich dabei auf die mündliche Überlieferung von älteren Gewährsleuten stützte.⁷⁴⁷ Nach seiner Beschreibung führte schon Gerhards Vater ein frommes Leben und pflegte wie die Apostel häufig nachts aufzustehen, um zu beten. Wegen dieser Gewohnheit schlief er auch – von seiner Ehefrau getrennt – in einer eigenen Kammer. Eines Nachts träumte der Adelige, er erhalte von Gott den Befehl aufzustehen und sich zu seiner Frau zu begeben. Nach des Himmels Willen solle nun ein Sohn mit dem Namen Gerhard gezeugt werden, der sich in seinem Leben große Verdienste schaffen würde. Voller Staunen erwachte der Mann und konnte sich selber zu diesem wunderbaren Traum nur beglückwünschen. Er war jedoch zu müde, um dem himmlischen Wink sofort nachzukommen und schlief schon bald wieder ein. Das Thema vom göttlich auserwählten Nachwuchs erhielt nach Abt Odos Erzählung eine Fortsetzung im nächsten Traum. Der Schläfer sah nämlich, wie ihm aus der großen Zehe ein Sproß wuchs. Daraus entwickelte sich ein stattlicher Baum; da befahl der Träumer seinen Knechten diese Pflanze zu hegen und auf jede Art in ihrem Gedeihen zu unterstützen.⁷⁴⁸

Die erste Traumankündigung läßt sich am besten als natürlichen Wunsch des Adligen nach einem Nachkommen deuten. In der räumlichen Trennung von seiner Gattin manifestiert sich vielleicht neben der angeführten Gebetsfrömmigkeit auch eine im 9. Jahrhundert bei Laien gewiß äußerst seltene Verinnerlichung des christlich-monastischen Ideals der sexuellen Askese. Es ist daher zu vermuten, daß die übersteigerte Reinheitsforderung in geschlechtlichen Dingen über längere Zeit die Zeugung eines Stammhalters verhindert hatte und gewissermaßen durch einen Gegenbefehl der höchsten Instanz aufgehoben werden mußte. Versteht man die in der Tradition des Neuen Testaments stehende Traum-anweisung als Durchbruch der lange unterdrückten Sexualität oder auch des Kinder-Wunsches, so erscheint das Motiv der Lebenssituation angemessen und beruht im Kern möglicherweise auf einem echten Traumer-

⁷⁴⁷ Odo von Cluny, *Vita Giraldi Auriliacensis*. PL 133, Sp. 639–700.

⁷⁴⁸ Odo von Cluny, *Vita Giraldi*, Sp. 643.

lebnis. Die in Worte gefaßte Verheißung über die Zukunft des Sohnes, welche bis hin zur im Traum festgelegten Namensgebung dem Muster der Geschichte Johannes des Täufers (Lk. 1,11–20) nachgebildet ist, entspricht hingegen hagiographischen Usancen und hat hier zusätzlich die Funktion, den Bruch der Enthaltsamkeit für eine vorwiegend monastische Leserschaft moralisch zu rechtfertigen.

Die Botschaft über die Geburt eines Kindes, dessen Lebenswandel Gottes besonderes Wohlgefallen finden würde, wird nun im zweiten Traum bildhaft ausgeweitet. Die Vorstellung vom Baum als Symbol des menschlichen Lebens im allgemeinen und als Stammbaum von mehreren Generationen einer Familie im besonderen ist uralte. Auch in der Bibel bezeichnet der Prophet Isaias den Messias als Sproß des Isai, des Vaters von König David (Is. 11,1); schon deshalb war dieses Motiv den Menschen im Mittelalter gut vertraut wie etwa die Miniatur des Evangeliums von St. Martin in Köln (vgl. Abb. 20) belegt. Schon der griechische Historiker Herodot überlieferte einen Traum des Königs Astyages mit demselben Motiv. Nach seinem Bericht soll dieser medische Herrscher geträumt haben, aus dem Schoß seiner Tochter wachse ein Weinstock, dessen Laubwerk und Traubenbehang alles überschatte. Das bezog sich auf seine Tochter Mandane, die zu diesem Zeitpunkt noch nicht verheiratet war. Später gebar sie aber tatsächlich den Großkönig Kyros, der den persisch-medischen Machtbereich bekanntlich gewaltig ausdehnen konnte.⁷⁴⁹ Das Abschreiben antiker Texte in mittelalterlichen Klöstern könnte die Kenntnis von Herodots Werk in monastisch-klerikalen Kreisen erklären. Die Rezeption des Motivs vom Weinstock aus dem Schoß einer Frau kann zudem mit einer Darstellung aus der im 15. Jahrhundert entstandenen Abschrift des „Speculum humanae salvationis“, eines

⁷⁴⁹ In einem zweiten Traum bzw. einer anderen Version sah König Astyages einen Fluß, der die ganze Erde bedeckte, aus dem Schoß seiner Tochter hervorgehen. Zur Rolle dieser Herrscherträume in der antiken Historiographie vgl. die Studie von R. BICHLER, Die 'Reichsträume' bei Herodot, *Chiron* 15 (1985) S. 125–147. SAINT-YVES, S. 56, bezieht das Bild der Wasserflut auf die Träume von schwangeren Frauen, denen das Kind im Leib in der Zeit kurz vor der Geburt durch seine Größe und sein Gewicht auf die Blase drückt. In einer Gesellschaft mit einem vorwiegend patrilinearen Familien-Verständnis wurde also möglicherweise der Traum der Tochter auf ihren Vater übertragen. Das gilt auch für das Motiv der aus dem Schoß wachsenden Pflanze, die nach SAINT-YVES, S. 60, sonst von den zukünftigen Müttern selber geträumt wurde.



Abb. 20: Die Wurzel Jesse: Christus und Maria im Lebensbaum.
Illumination des Evangeliars von St. Martin in Köln, 13. Jh.



Abb. 21: König Astyages' Traum: Seine Tochter gebiert einen Weinstock.
 "Speculum Humanae Salvationis", um 1324. Ms. 243 von Kremsmünster.

religiösen Erbauungstraktates, dokumentiert werden (vgl. Abb. 21). – Wie aber hat man sich das Wachsen einer Pflanze als Symbol für das Kind ausgerechnet aus der Zehe des Vaters zu erklären? Nach der Theorie von Sigmund FREUD wäre die große Zehe als Penis-Symbol zu verstehen; dieser etwas schematische Deutungsvorschlag der klassischen Psychoanalyse vermag hier zu überzeugen, weil er genau auf die konkrete Situation des Träumers paßt, der ein Kind zeugen sollte. Die Umsetzung des sexuellen Aktes in ein vegetatives Bild darf dann als Werk einer im Schläfer wirksamen inneren Zensur verstanden werden, die dem christlich-asketischen Ideal des Mittelalters verpflichtet war. Es ist daher wohl anzunehmen, daß es sich auch hier um eine echte Traumerfahrung des Adligen handelt, wobei die Phantasie des Schläfers durch die Verse des Isaias und vielleicht auch durch das Baumsymbol bei Herodot beeinflusst wurde.

Bemerkenswert ist ferner noch, wie weit die während der karolingischen Epoche von Theologen gepredigte Traumskepsis auch im 10. Jahrhundert nachwirkte. Abt Odo empfand es nämlich entgegen den Gepflogenheiten anderer Hagiographen als notwendig, die für seine Leser naheliegende Schlußfolgerung über die zuverlässige Erfüllung der beiden Gesichte zu relativieren. Träume allein konnten gemäß Odos Ansicht als sicheres Vorzeichen nicht genügen, und deshalb führte er in der Vita Gerhards noch weitere wunderbare Begebenheiten als Zeugnisse für die besondere Tugend und göttliche Auserwähltheit des kleinen Adelspröblings an.

* * *

Inhaltlich verwandt mit diesen zum Teil eher legendären Schwangerschaftsträumen sind auch die Berufungsträume, welche der Held selbst oder auch andere Leute seines Bekanntenkreises am Anfang seines durch besondere Begnadung oder Tugenden ausgezeichneten Wirkens erlebte. Als Beispiel für nächtliche Gesichte, welche den Heiligen in seinem Bestreben bestärkten und zu öffentlichem Wirken aufforderten, wurden bereits die Träume des Bischofs Martin von Tours erwähnt.⁷⁵⁰ Nach dem Zeugnis des anonymen Verfassers der Vita des hl. Rimbart, wußte Ansgar aus Eingebung, daß Rimbart einmal sein Nachfolger auf dem Bischofssitz von Hamburg/Bremen würde. Bei der nun schon hinlänglich

⁷⁵⁰ Siehe oben, Kapitel 4.4.1 der vorliegenden Arbeit.

bekannten hellstichtigen Veranlagung Ansgars vermag das auch nicht weiter zu erstaunen; andererseits war aber diese Ahnung oder Einsicht für den Bischof mit ein Grund, den in die Kapitelschule eingetretenen Jüngling nach Möglichkeit zu fördern und ihm so indirekt den Weg zum Bischofsstuhl zu ebnen. Ergiebiger für die Diskussion des mittelalterlichen Symbolverständnisses erscheint mir ein Traum des bischöflichen Prokurators. Dieser hatte in der Nacht nach Rimberts Ankunft am Bischofshof in Hamburg eine Art Zukunftsvision über diesen damals noch sehr jungen Mann. Er sah nämlich Rimbert auf dem Kirchengiebel sitzen und an einem Streifen aus Leinenstoff ziehen, wodurch eine frei am Himmel schwebende Glocke zum Klingen gebracht wurde, was den Jüngling sehr zu ergötzen schien.⁷⁵¹

Der anonyme Verfasser deutet dieses gerade durch seine bizarren Züge authentisch wirkende Traumbild ausführlich gemäß Bibelziten aus dem 2. Buch Mose 28,33 als Vorschau auf die Priesterwürde, die einst bei den Hebräern durch bestimmte Stoffarten und Schellen an den Kleidern kenntlich gemacht worden war. Das Sitzen auf dem Dach der Kirche wirkt als sinngemäße Darstellung der hierarchisch hohen Stellung Rimberts als Bischof und das Ziehen am Glockenstrang zeigt den Jüngling als berufenen Verkünder und Prediger des Evangeliums, zu dem die Gemeinde auf das Glockenzeichen hin herbeiströmt. In der Beschreibung des Priestergewandes in 2. Mose 39, 24 finden sich noch zusätzliche Symbole für den besonders tugendhaften, heiligen Charakter Rimberts. – Der Sitz in luftiger Höhe und das Spiel mit der Glocke entspricht durchaus der bekannten Tendenz des Traumprozesses, abstrakte Sachverhalte in Bilder oder Szenen zu kleiden. Hingegen erstaunt der Beizug des alttestamentlichen Textes einigermaßen und erlaubt meines Erachtens die Vermutung, daß der Hagiograph sich damit vor dem Vorwurf schützen wollte, er interpretiere verbotenerweise Träume. Solche Bedenken wurden in Rimberts Lebensbeschreibung des hl. Ansgar mit ihren prophetischen Träumen nie laut, hier aber handelt es sich um ein verschlüsseltes Bild. Solche Szenen lassen einen Sinngehalt nicht sofort erkennen, und damit ergibt sich überhaupt erst das Bedürfnis nach der in der Karolingerzeit besonders verrufenen Deutungskunst.

Als typisches Beispiel für einen bildhaft-symbolisch strukturierten

⁷⁵¹ Vita Rimberti. Ed. G. WAITZ, MGH SS in usum scol. 55, Hannover 1884, cap. 7, S. 85 f.

Berufungstraum kann ferner der Traum der Mutter in der Vita des Petrus von Morrone gelten. Diese Frau stammte aus einfachsten Verhältnissen, hegte aber den ausdrücklichen Wunsch, daß Petrus die geistliche Laufbahn einschlagen möge. Zwar war ein älterer Sohn bereits zum Kleriker bestimmt worden, doch enttäuschte er offenbar die Erwartungen seiner Familie. Als Petrus ungefähr zwölf Jahre alt war, deutete manches in seinem Verhalten darauf hin, daß nun dieser Knabe echte religiöse Neigungen entwickelte. Da träumte die Frau eines Nachts, sie sähe Petrus als Hirten in der Mitte von vielen weißen Schafen. Ein Leben als kümmerlich entlohnter Betreuer fremder Tierherden entsprach freilich eher den realen Zukunftsperspektiven für den Sohn einer armen Witwe auf dem Lande, die zudem noch für weitere Kinder zu sorgen hatte. Die Frau war daher über die Aussage dieses Traumes sehr betrübt. Vielleicht waren ihr auch Deutungsmuster aus dem "Somniale Danielis" bekannt, die das Weiden von Schafen als Mühe und Qual oder etwas allgemeiner als enttäuschende Zukunftsperspektive deuten.⁷⁵² Der Knabe selber aber interpretierte das Gesicht seiner Mutter auf einer metaphorischen Ebene, d. h. er sah sich ähnlich wie Christus in der Rolle des Seelenhirten, also letztlich als Priester.⁷⁵³ Die Richtigkeit der von ihm vorgeschlagenen Deutung bestätigte Petrus einige Jahre später durch konkrete Entscheidungen über die zukünftige Ausrichtung seines Lebens. Der junge Mann versuchte sich zunächst als Eremit und wurde schließlich auch Priester. Jahrzehntelang stand er in den Abruzzen einer monastischen Gemeinschaft vor und wurde 1294 auf Grund seines hohen Ansehens noch im Alter von neunundsiebzig Jahren zum Papst gewählt. Damit erfüllte sich das Traumbild auf das Genaueste im Sinne der Hl. Schrift, wo Christus zum Apostel Petrus sagte: 'Liebst du mich, Petrus, dann weide meine Lämmer' (Joh. 21,15–17).⁷⁵⁴

Rund ein Jahrhundert früher datiert der berühmte Berufungstraum des Hermann von Cappenberg. Dieser Geistliche, der kurz nach 1181 starb und längere Zeit im Kloster Cappenberg bei Köln lebte, war ur-

⁷⁵² Vgl. FISCHER, *Dreambook*, S. 74 u. 97.

⁷⁵³ *Autobiographia*, S. 58. – Nach C. G. JUNG sind die meisten Träume auf der Subjektstufe und nicht auf der Objektstufe zu deuten, was eine allegorische Interpretation jedenfalls begünstigen würde.

⁷⁵⁴ Zum Lebensweg des Petrus von Morrone vgl. P. HERDE, *Cölestin V. (=Päpste und Papsttum 16)* Stuttgart 1981.

sprünglich Jude und trug den Namen Juda ben David Ha-Levi. Als dreizehnjähriger Knabe hatte er folgenden Traum, den ich wegen seines ungewöhnlichen Detailreichtums wörtlich zitieren möchte:

“Ich sah den damaligen römischen Kaiser Heinrich, den Vorgänger des ruhmreichen Lothars, der einen Vasallen, einen mächtigen Fürsten, durch plötzlichen Tod verlor. Der König trat auf mich zu mit einem wunderbaren, stattlichen Schimmel sowie einem goldgewirkten Gurt mit angehängter Börse und sieben kostbaren Münzen und schenkte mir alles. ‘Wisse’, sagte er, ‘daß zwar die Fürsten erzürnt sind über meine Verleihung an Dich, trotzdem gebe ich Dir noch viel Größeres; alles, was der Verstorbene hatte, gebe ich Dir als Erben zu ewigem, rechtmäßigem Besitz.’ Nachdem ich diese königlichen Gaben gebührend verdankt hatte, hängte ich mir den Geldbeutel an den Gürtel, stieg auf und ritt an der Seite des Königs zu seinem Palast. Hier ließ ich mich mit seinen Freunden ganz nahe bei ihm an der glänzenden Tafel nieder, als ob ich sein bester Freund wäre und aß mit ihm aus derselben Schüssel Gemüse aus Kräutern und verschiedenen Wurzeln.”⁷⁵⁵

Tatsächlich weilte Kaiser Heinrich V. im Jahre 1119 für einige Zeit in der Stadt Köln; der Traum läßt sich daher teilweise auf Tagesreste zurückführen, d. h. die feierlichen Ereignisse rund um diesen Be-

⁷⁵⁵ Hermann von Capenberg, *Opusculum de conversione sua*. Ed. Gerlinde NIE-MEYER, MGH Abt. VI (=Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 4) Weimar 1963, cap. 1, S. 71: *Tertio decimo etatis mee anno vidi per somnium, tamquam Romanus imperator Henricus, qui gloriosi regis Lutharii antecessor tempore illo regnabat, prepotentem quendam haberet principem, quo subitanea morte defuncto omnes illius ipse possederit facultates. Ad me itaque, ut videbatur, idem rex veniens nivei mihi candoris mireque corpulentie equum obtulit cingulumque ex auro summa operositate contexto cum sericeo in ipso dependente marsupio, in quo septem gravissime monete nummi habebantur inclusi. Quibus omnibus mihi traditis, ‘Scito, ait, quia duces et principes mei graviter pro collato tibi a me beneficio indignantur; attamen ego tibi multo maiora his adiciam, omnemque tibi defuncti huius principis dabo hereditatem perpetuo iure possidendam.’ Tum ego regali munificentie debitas rependens gratias nobili illo balteo accingor ascensoque equo et regio iunctus lateri ad suum usque palatium illum prosequor. Ubi ei splendide cum amicis suis epulanti proximus ego velut amicissimus eius accumbo et ex eadem secum scutella olus ex multigenis herbis radicibusque confectum manduco.* Übers. der Verfasserin.

such machten dem Knaben tiefen Eindruck und wurden deshalb auch im Traum bearbeitet.

Der Leser dieser Erzählung fühlt sich vielleicht entfernt an die Todesankündigung der Gertraud von Harpuch erinnert, die ebenfalls eine Einladung zum Hof eines Herrschers beinhaltete. Schon wegen seines jugendlichen Alters dachte Juda ben David Ha-Levi aber nicht daran, diese Traumszene auf seinen Tod zu beziehen, wobei er die spezifisch christliche Symbolik des himmlischen Festmahls wohl überhaupt nicht kannte.⁷⁵⁶ Das Gesehene stimmte ihn freudig, und er hatte den Eindruck, daß dies kein leerer Traum, sondern eine Art Vorzeichen von großartigen Ereignissen in der Zukunft sein müsse. Daher bat er einen Verwandten namens Isaac, der in der jüdischen Gemeinde in Köln großes Ansehen genoß, um Hilfe bei der Interpretation. Der Verwandte interpretierte nach seinem Wissen, also wohl gemäß traditionellen Deutungsregeln⁷⁵⁷, das stattliche weiße Pferd als edle und schöne Gemahlin, den Münzbeutel im Gürtel als Aussicht auf Reichtum und das Essen an der kaiserlichen Tafel als große Ehrenstellung innerhalb der jüdischen Gemeinden. – Ein Blick in das ursprünglich in der orientalistisch-griechischen Welt entstandene „Somniale Danielis“ zeigt wiederum erstaunliche Parallelen. Ein weißes Pferd besitzen oder reiten gilt hier als Zeichen für Freude und Heiterkeit oder ein positives Ereignis.⁷⁵⁸ Sich gürten wird mit Ehre und Gewinn gleichgesetzt, aber auch als Schutzhandlung verstanden.⁷⁵⁹ Mit einem Herrscher zu sprechen kündigt logischerweise ebenfalls Würde und Ehren an, während das Gastmahl beim König oder Kaiser allgemein als großes Zeichen gilt. Auf christliche Bearbeitungen im Verlauf der Jahrhunderte langen Textüberlieferung schließen lassen dann Manuskripte des „Somniale Danielis“, welche den König Sehen als Todesankündigung

⁷⁵⁶ C. G. JUNG betonte in seinem letzten Aufsatz [Zugang zum Unbewußten (In: *Der Mensch und seine Symbole*. Ed. C. G. JUNG et al.) Olten 1968, S. 20–101; 65], die grundsätzliche Verschiedenheit der Bedeutung ein- und desselben Motivs bei Träumern in unterschiedlichen Lebenssituationen oder Altersphasen.

⁷⁵⁷ Allgemein zum erstaunlich modernen Traumverständnis im jüdischen Talmud, siehe etwa GOTTSCHALK, *Die Wissenschaft vom Traum*, München 1981, S. 234–42 sowie PONGRACZ – SANTNER, *Das Königreich der Träume*, Wien 1963, S. 64–75.

⁷⁵⁸ Vgl. FISCHER, *Dreambook*, S. 89 ff.

⁷⁵⁹ Vgl. FISCHER, *Dreambook*, S. 76 f.

für den Träumer verstehen, das Gespräch verbunden mit dem Empfang von Geschenken als Begnadung durch Jesus deuten.⁷⁶⁰

Rund sieben Jahre später erfolgte dann eine Konstellation von Ereignissen, die dem Leben des Juda ben David eine völlig neue Richtung gaben. Am Hof des Bischofs Ekbert von Münster, wo der Jüngling als Vertreter seiner Familie auf die Rückzahlung einer geliehenen Geldsumme zu warten hatte, kam er erstmals mit der christlichen Religion in Berührung und lernte dort auch den bedeutenden Theologen Rupert von Deutz kennen.⁷⁶¹ Mit Erlaubnis des Bischofs durfte Juda ben David diesen gelehrte Benediktinermönch sogar zu einer theologischen Disputation auffordern. Eine von Rupert verfaßte Schrift über die Unterschiede zwischen jüdischem und christlichem Glauben⁷⁶² zeugt von dessen Engagement für die Bekehrung der Hebräer, die er mit Argumenten überzeugen wollte und nicht mit roher Gewalt, wie das dann nach der Mitte des 12. Jahrhunderts im Gefolge der Kreuzzugs-idee oft genug der Fall sein sollte.

Der Aufenthalt des Juda ben David beim Bischof von Münster dauerte über zwanzig Wochen und hinterließ einen unauslöschlichen Eindruck im Gemüt des jungen Mannes. Nach seiner Rückkehr nach Köln versuchte er, Klarheit über seine religiöse Situation zu bekommen. Gemäß der jüdischen Tradition bat der Jüngling Gott mittels dreitägigem Fasten um eine Entscheidungshilfe zwischen Christentum und Judentum, aber vergebens. Weder wurde er einer Vision gewürdigt, noch erhielt er im Traum den geringsten Hinweis auf die Überlegenheit des einen oder des anderen Glaubenssystems.⁷⁶³ Dafür wurde die Familie auf seine religiösen Grübeleien aufmerksam und erzwang, um ihn davon abzulenken, seine Heirat mit einem jüdischen Mädchen. Obwohl das neue Erlebnis des Ehestands den jungen Mann anfänglich faszinierte, fand er auf die Dauer doch keine innere Ruhe. In heimlichen Disputationen mit christlichen Theologen überzeugte er sich schließlich von dem höheren Wert dieser Religion. Juda ben David verließ seine Gattin, floh

⁷⁶⁰ Vgl. FISCHER, *Dreambook*, S. 64 f.

⁷⁶¹ Hermann von Capenberg, *De conversione sua*, cap. 3 und 4, S. 76 ff.

⁷⁶² Rupert von Deutz, *Annulus sive dialogus inter Christianum et Judaeum*. Nach NIEMEYER, *Einleitung zur Edition*, S. 4, wo auch Zweifel an der Historizität dieser Disputation widerlegt werden.

⁷⁶³ Hermann von Capenberg, *De conversione sua*, cap. 8, S. 94.

aus dem Kreis der Angehörigen, nahm Taufunterricht und erlebte kurz vor seinem Taufsonntag einen Bestätigungstraum. In einem Anklang an die Apostelgeschichte (Apg. 7,55) sah er den Himmel offen stehen und Christus in der Majestät des Vaters thronen, wobei er als Zepter ein Kreuz im Arm hielt. Plötzlich gewährte der Träumer hinter sich zwei seiner jüdischen Vettern, Isaac und Nathan, die er früher einmal im vertraulichen Gespräch auf die klar auf den gekreuzigten Jesus bezogenen Messias-Weissagungen des Propheten Isaias (Is. 9,6) hingewiesen hatte. Die Verwandten konnten den Glanz der Erscheinung Christi nicht ertragen; beide bekannten, daß sie verdammt seien und verschwanden.⁷⁶⁴ Bei allem Bedauern über das tragische Schicksal seiner Vettern fühlte sich Juda ben David beim Aufwachen in seiner Entscheidung bestärkt, denn es schien ihm, daß Gott ihm nun endlich eindeutig auf seine Glaubensfragen geantwortet habe. Auf den deutschen Namen Hermann getauft, trat er als Laienbruder ins Kloster Cappenberg ein, wo er während fünf Jahren Lateinunterricht erhielt und sich schließlich sogar zum Priester weihen ließ. Später wurde er dann Propst in Scheda, einem von Cappenberg abhängigen Stift, und zwischen 1172 und 1181 ist Hermann als Kanoniker der Kirche "Maria zu den Stufen" in seiner Heimatstadt Köln nachweisbar.⁷⁶⁵

Die Tatsache, daß aus dem Judenkind ein Christ und später sogar ein Priester des neu angenommenen Glaubens werden konnte, erlaubte Hermann nun eine völlig neue Interpretation des aufregenden Traumgehalts, welches er einst als Knabe in Köln erlebt hatte. Seine Symbolerklärungen wichen in der formalen Art der Umsetzung einzelner Motive kaum von der Deutung seines Verwandten ab, sie erhielten jedoch andere, spezifisch christliche Inhalte. Den irdischen Herrscher deutete Hermann nun als den allmächtigen Himmelskönig, den verstorbenen Lehensträger setzte er mit Luzifer gleich, der ja durch seinen Hochmut der ihm ursprünglich verliehenen Würde verlustig gegangen war. Die weiße Farbe des vom Herrscher geschenkten Pferdes sollte die reinigende Taufe im Schneewasser darstellen. Den Gurt erklärte Hermann als Sinnbild für die Zügelung des Geschlechtstriebs. Die wertvollen Münzen erschienen in der neuen Interpretation als die sieben geistigen Tugenden, welche nur auf den ersten Blick nach Reichtum aussehen, dann aber das Ewige Le-

⁷⁶⁴ Hermann, *De conversione sua*, cap. 18, S. 116.

⁷⁶⁵ Nach G. NIEMEYER, Vorwort zur Textedition, S. 10.

ben verheißen. Der kostbare Geldbeutel, in dem die Münzen aufbewahrt werden, konnte konsequenterweise als Sicherung der Tugenden durch den Hl. Geist verstanden werden. Im Unwillen der Fürsten über die Schenkung an den Knaben spiegelte sich die Gesinnung der bösen Geister und der Juden, die Hermann die Gnade Christi nicht gönnen wollten. Der Palast wurde zum Kanonikerstift, wo Hermann zur Zeit der Abfassung des Textes lebte. Der Tisch mit den Speisen deutet auf die von Christus eingesetzte Eucharistiefeier. Das Gemüse aus verschiedenen Wurzeln gleicht dem Evangelium des Erlösers, wobei die Vielzahl der Wurzeln die verschiedenen Wege zum Heil versinnbildlichen. Hermann kostete von diesem Gemüse und später durfte er sogar als Priester selbst die Messe zelebrieren. Daß der Träumer aus derselben Schüssel wie der Herrscher aß, wies schließlich auf die Einheit im Glauben hin.⁷⁶⁶

Diese Reihe der Gleichsetzungen ist erstaunlich lang und kann sich teilweise wiederum auf das "Somniale Danielis" stützen. Eines der Manuskripte bezieht nämlich Geschenke aus der Hand des Königs auf den Träumer, der durch die Gnade Christi reich an Körper und Seele werde.⁷⁶⁷ Traumsequenzen, welche die besondere Gunst des Herrschers zeigten, konnten also später ohne Schwierigkeiten auf die Priesterwürde umgedeutet werden. Neben sehr einleuchtenden Interpretationen verfiel Hermann aber auch auf einige weniger überzeugende Erklärungen wie etwa beim Motiv des Pferdes, wo er eine beinahe gewaltsame Anpassung an sein neues Gesamtverständnis des Traumes vornahm. Zu betonen ist schließlich die wichtige Position, die der Priester Hermann dieser Traumdeutung in seiner Schrift einräumt. Die referierten Sätze stehen ganz am Ende seines Werks, das ja die Geschichte seiner Konversion zum Inhalt hat. Nachdem er bereits zum Priester geweiht worden war, sah Hermann im Rückblick auf das eindrückliche Traumerlebnis seiner Jugendzeit diese Bilder als eine Art Beweis für seine persönliche Berufung. Der Himmel hatte ihn dazu veranlaßt, Christ zu werden und ihm damit den Weg zur Priesterweihe und zum ewigen Heil geöffnet.

4.7.2. Tiersymbolik und andere Traumotive aus dem Alltag

In etlichen der bisher behandelten Traumberichte traten Tiere auf, und es stellt sich die Frage, ob diese Figuren nur im Sinne von Tagesresten

⁷⁶⁶ Hermann, *De conversione sua*, cap. 21, S. 122 f.

⁷⁶⁷ Vgl. FISCHER, *Dreambook*, S. 65.

zu verstehen sind oder ob nicht gerade Tiere im Traum eine zusätzliche, symbolische Funktion besaßen. Auch heute noch kann ein Tier im Traum eine bestimmte charakterliche Eigenheit des Schlafers selbst oder auch eines anderen Menschen verkörpern, und im Mittelalter war die Neigung, menschliche Eigenschaften auf Tiere zu projizieren, noch stärker verbreitet. Bei Caesarius von Heisterbach erscheint sogar der Böse Feind in Tiergestalt; er tritt in mehreren Träumen dieser Anekdotensammlung als Bär auf.⁷⁶⁸

Als Symbol für negatives Verhalten begegnet man auffallend häufig dem Schwein. Beispielsweise erfuhr Caesarius von einigen Personen, daß sie im Chor der Klosterkirche von Hemmenrode öfters Schweine gesehen und grunzen gehört hätten. Das Borstenvieh drängte sich nach Aussage der Zeugen um einen bestimmten, als schläfrig und gebetsfaul bekannten Mönch. Nach Caesarius' Interpretation stürzten sich die Tiere auf die Silben, welche jenem trägen Religiosen aus dem Mund kamen. Dabei handelte es sich um die Wörter der ohne innere Andacht heruntergeleierten Psalmen, während die Schweine eine Erscheinungsform der gierig nach solchen Fehlern der Mönche Ausschau haltenden Dämonen waren.⁷⁶⁹ Der Verrat des irischen Stammeskönigs Ua Ruairc wurde im Traum eines englischen Ritters mit dem Bilde eines frontal angreifenden Ebers angekündigt und ohne jede Schwierigkeit als konkrete Warnung verstanden.⁷⁷⁰ Ferner wurde der italienische Kaufmann Giovanni Morelli in seinem Traum mit einer ihre Ferkel führenden Muttersau konfrontiert, die ihn in voller Wut zu Boden warf und überrannte. Damit ist wohl die Trauer seiner Ehefrau über den Verlust ihres erstgeborenen Sohnes angesprochen, an dem sich Morelli schuldig fühlte. Das tierische Element könnte sich allerdings auch auf den Träumer selbst beziehen und dann seine primitiven, ungebändigten Affekte, welche ihn an einem echt väterlichen Verhalten gegenüber seinem Sohn gehindert hatten, symbolisieren.

Sowohl Caesarius' Episodensammlung als auch Giovannis Traumbe-

⁷⁶⁸ Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, lib. IV, cap. 91, S. 257; lib. V, cap. 49, S. 333 f. Vgl. dazu die Deutung des angreifenden Bären als Feind im Traumbuch, FISCHER, *Dreambook*, S. 30.

⁷⁶⁹ Ebenda, lib. IV, cap. 35, S. 204 und damit nahe verwandt die Episode in lib. V, cap. 48, S. 333.

⁷⁷⁰ Siehe oben, Kapitel 4.6 dieser Arbeit.

richt enthalten ferner das Symbol des Seelenvogels. Giovanni begegnete seinem verstorbenen Sohn zunächst in der Form eines wunderschönen Paradiesvogels, der ihn mit himmlischem Gesang ergötzte und ihn dazu verlockte, den Berg hinauf zu steigen. Danach verwandelte sich der Vogel in eine glänzende Geisterscheinung des kleinen Albert, was auch die Bezeichnung des bunten Tieres als Seelenvogel rechtfertigt.⁷⁷¹ Caesarius hingegen erzählt von einem Mönch, der die Seele eines sterbenden Mitbruders im Traum als Taube sah. Der Vogel wurde von einer Katze und dann sogar von einem Löwen verfolgt und rettete sich, indem er in den Altarraum der Klosterkirche flatterte. Dort ließ der Vogel sich auf dem hoch über dem Boden angebrachten hölzernen Kruzifix nieder, wo er sich vor seinen Feinden in Sicherheit wußte.⁷⁷²

Während in diesen beiden Beispielen vom Vogel als einem Symbol eines sterbenden oder bereits toten Menschen die Rede ist, erscheint bei Petrus Venerabilis, dem Reformabt von Cluny, das Motiv der weißen Taube auch als Traummetapher für eine lebende Person. Petrus berichtet in dem während der Sommermonate von 1035 für seine Brüder verfaßten Nachruf auf ihre verstorbene Mutter Raingard unter anderem von deren Eintritt ins Kloster Marcigny. Raingard faßte diesen Entschluß nach dem Tod ihres Gatten und als ihre Kinder bereits erwachsen waren. Im Nonnenkloster von Marcigny war die begüterte Adelige hochwillkommen, da damit territoriale Besitzrechte sowie ein Teil des persönlichen Eigentums der Witwe nun an den Konvent übergingen. Dort herrschte nämlich gerade eine Mangelsituation, und der Klosterpropst machte sich deshalb Sorgen. Nach der Bekanntmachung von Raingards Entschluß behauptete er dann, er habe im Traum eine weiße Taube gesehen, die sich ihm handzahn zum Fang angeboten habe. Er habe sie gepackt und dem für das Nonnenkloster zuständigen Prior geschenkt. Der aber habe dem zahmen Vogel die Schwungfedern im Flügel gebrochen und in einen hölzernen Käfig gesetzt.⁷⁷³ – Ob dies nun wirklich einen authentischen Traumbericht darstellt, läßt sich bezweifeln. Das Einfangen bzw. Ergreifen eines Vogels im nächtlichen Gesicht galt nämlich bereits nach dem „*Somniale Danielis*“ als tröstliches oder sogar gewinnbringendes

⁷⁷¹ Giovanni Pagolo di Morelli, *Il Libro di Ricordi*, S. 514 ff.

⁷⁷² Caesarius von Heisterbach, lib. VI, cap. 36, S. 388.

⁷⁷³ Petrus Venerabilis, *Epistula ad germanos suos*. Ed. G. CONSTABLE, Nr. 53, S. 153–173; 162.

Zeichen⁷⁷⁴ und könnte als Vorbild für diese Erzählung gedient haben. Immerhin erscheint die Symbolik des Käfigs bei einem Klostereintritt sehr naheliegend und entspricht der Tendenz des Traumes, sich in Form von Bildern auszudrücken. Schlecht überprüfbar ist die Behauptung des Propstes, es habe sich dabei um einen vorausschauenden Wahrtraum gehandelt. So könnte der Bericht des Priors allenfalls als Verarbeitung der erfreulichen Nachricht von Raingards Entscheidung gelten, die dann nachträglich zur Prophetie aufgewertet wurde.

Das weiße Pferd, welches dem jüdischen Knaben Juda ben David Ha-Levi im Traum vom Kaiser geschenkt wurde, erhielt in der Interpretation des Verwandten die Bedeutung einer edlen, schönen Frau. Dieses Symbolverständnis vermag auch heute noch einigermaßen zu überzeugen, weil man in dem schönen Reittier die Versinnbildlichung der biologischen Triebkraft und damit einen Hinweis auf glückliche Sexualbeziehungen sehen kann.⁷⁷⁵ Die von Hermann Jahrzehnte nach seinem Traumerlebnis und nach seiner Konversion zum Christentum vorgenommene Gleichsetzung des Pferdes mit der reinigenden Taufe im Schneewasser erscheint hingegen sehr künstlich. Im Mittelalter war der Schimmel bei festlichen Anlässen traditionell das Reittier des Herrschers, also des Kaisers oder auch des Papstes, was der Knabe beim feierlichen Einzug König Heinrichs V. in die Stadt Köln wohl wirklich beobachtet haben dürfte. Die Szene mit der Übergabe eines wertvollen weißen Pferdes bildete nach meiner Auffassung deshalb nur ein einzelnes Element der in diesem Traum verheißenen zukünftigen Ehrenstellung im Diesseits oder im christlichen Jenseits und sollte daher nicht isoliert interpretiert werden.

Das Gegenstück zum elegant tänzelnden Schimmel ist das graue Lasttier des Mittelmeerraumes. Im Traum vom Aufstieg zum Himmelspalast stellte der ungeniert kotende Esel ein Sinnbild für den Körper des Petrus von Morrone dar, von welchem dieser sich nicht nach persönlichem Belieben befreien konnte. Bezeichnenderweise galt der Esel schon in der Antike als träge, dumm, störrisch und sexuell lüstern.⁷⁷⁶ Derartig

⁷⁷⁴ Vgl. FISCHER, *Dreambook*, S. 33 f.

⁷⁷⁵ E. AEPPLI, S. 361 ff.

⁷⁷⁶ *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Freiburg im Br. 1968, Bd. 1, Esel S. 682 f.: L. WEHRHAHN-STAUCH. – Für die wörtlich zitierte Traumerzählung siehe oben, Kapitel 4.3.

negative Eigenschaften passen gut zur Geringschätzung, welche man als Christ und erst recht als Mönch seinem Leib entgegenzubringen hatte. Der menschliche Körper ist nach der Aussage dieses Traums nur der Träger der Seele, und die nächtlichen Pollutionen, die Petrus Gewissen so beunruhigten, verdienten deshalb gar keine besondere Beachtung.

Im Zusammenhang mit der Einstellung des Klerus zur Sexualität im allgemeinen und im besonderen zu den Frauen interessiert auch die Darstellung von Frauen im Traum. Frauen erscheinen in Männerträumen des Mittelalters auffällig selten und dann meist nur als Heilige oder allenfalls noch als Mutterfigur. Wenn es sich aber um eine erotische Situation handelte, so deutete man attraktive Mädchenfiguren bekanntlich als "Succubi", also als Dämonen in menschlicher Gestalt.⁷⁷⁷ Wir können uns nun auch nach Symbolen für die Frau im Traum von Männern fragen und stellen fest, daß sogar ein Tier für die weibliche Versuchung stehen konnte. Nach Gerald von Wales' Bericht träumte ein Mann, nachdem er sich mit einer Frau zu einem erotischen Abenteuer verabredet hatte, von einer häßlichen Kröte, die er nicht abschütteln konnte. In Wirklichkeit war die Frau heimlich an sein Lager geschlichen und hatte den Schläfer bei der Hand gefaßt. Verstört wachte der Mann auf und verjagte von Ekel geschüttelt diejenige, die er selber für Liebesfreuden zu sich bestellt hatte.⁷⁷⁸ Aus dem Charakter einer kirchlichen Exemplasammlung und aus der geschilderten Situation heraus darf man schließen, daß der verhinderte Liebhaber ein Kleriker war. Deshalb konnte er wohl im Traum die Partnerin in einer Art verinnerlichter Zensur nur als häßliches, abschreckendes Tier wahrnehmen.

Schließlich gab es in der mittelalterlichen Vorstellungswelt ein Tier, das die Tugend der Keuschheit besonders symbolisierte. Bienen pflanzten sich nämlich nach Meinung des Aristoteles ohne Geschlechtsverkehr fort und so fanden diese auch sonst überaus nützlichen Insekten als Symbol der Jungfrauengeburt auch bei christlichen Theologen wie Ambrosius große Beachtung.⁷⁷⁹ Im 11. Jahrhundert lehnten bogomilitische bzw. frühkatharische Sektenprediger die Ehe prinzipiell ab und predigten das Ideal der Enthaltsamkeit auch für Laien. Darauf soll ein Bauer namens Leutard in Vertu bei Châlons-sur-Marne geträumt haben, ein

⁷⁷⁷ Siehe oben, Kapitel 3.2 der vorliegenden Arbeit.

⁷⁷⁸ Gerald von Wales, *Gemma ecclesiastica*, Opera Bd. 2, RBSS 21, cap. 11, S. 222.

⁷⁷⁹ LMA, Bd. 2, Zürich 1983, Sp. 134 f.: Ch. HÜNEMÖRDER.

Schwarm Bienen dringe ihm durchs Geschlechtsteil in den Körper ein und quäle ihn mit Stichen, um schließlich durch den Mund wieder auszufahren. Diese geträumte Attacke beeindruckte ihn so, daß er seine Frau verstieß und selbst zum überzeugten, kämpferischen Ketzer wurde.⁷⁸⁰

* * *

Wenn Tiere in Träumen relativ oft vorkamen und meistens eine menschliche Eigenschaft oder ein aktuelle Situation verkörperten, so heißt das nicht, daß es im Mittelalter nicht auch andere Möglichkeiten der bildlichen Darstellung von affektiven Problemen oder abstrakten Sachverhalten gegeben hätte. So träumte der englische Abt Geoffrey bezüglich des ihm rätselhaften Ahnungsvermögens von Christina von einer heilkräftigen Blume, deren Saft er nur durch sanftes Melken erhalten konnte. Dieser Traum konnte er sich zunächst überhaupt nicht erklären, und so zog er einen Mönch bei, der ihm diese Szene auf Christina und ihre seltsame Begabung deutete.⁷⁸¹ Weitere typische Beispiele für eine derartige Umsetzung bieten die Träume von deutschen Dominikanerinnen im 13. und 14. Jahrhundert. Anna von Munzingen erzählt in ihrer Chronik über das Leben im Konvent von Adelshausen bei Freiburg im Breisgau von einer frommen Nonne, die in einer engen seelischen Verbindung mit ihrem Beichtvater stand. Das galt weder als etwas Ungewöhnliches noch etwas Schlechtes, aber es stand anscheinend ihrem Streben nach religiöser Vollkommenheit im Wege. Eines Nachts schien ihr dann im Traum, daß ihr ein Edelstein aus der mit Laub gefüllten Schlafkiste gezogen werde. Noch während sie schlief, vernahm sie als eine Art Erklärung:

Dieses Juwel sei ihres Herzens Minne.⁷⁸²

Leider geht aus der Beschreibung der Chronistin und Mitschwester nicht hervor, ob und auf welche Weise die Nonne nach diesem nächtlichen Hinweis ihre seelische Abhängigkeit vom Priester zu verringern suchte. In diesem Fall scheint wiederum eine Konsultation des Traumschlüssels denkbar, denn der Verlust eines Edelsteins wird im "Somniale Danie-

⁷⁸⁰ Vgl. dazu M. D. LAMBERT, *Medieval Heresy – Popular Movements from Bogomil to Hus*, London 1977, S. 26.

⁷⁸¹ Vita s. Theodora, cap. 29, S. 153.

⁷⁸² Anna von Munzingen, Chronik. Ed. J. KÖNIG, in: *Freiburger Diözesan-Archiv* 13 (1880), S. 129–236.

lis" als Trauer und Schaden gedeutet und zwar im Sinne des Loslassen-Müssens.⁷⁸³

Margaretha Ebner, die Mystikerin des Dominikanerinnen-Klosters Maria Medingen, hatte neben den bei ihr häufigen Verzückungen im Wachzustand einige Visionen, die sie ausdrücklich als Erfahrungen im Schlafzustand, also als Träume beschreibt. Ihre Gedanken, die fast ständig um Vervollkommenung und um Erlösung kreisten, spiegelten sich im Jahre 1333 in folgendem Traumbild:

"In der selben zit sach ich ain gesiht in dem schlauf: ich stuond under ainem fenster und kom der aller süest wint mit als starker craft. von der selben craft wurden fliezzen driu aller lutersten wasser, und lag daz ertrich voller hufen und solten daz menschen sünd sin. nun fluzzen diu wasser uf die huffen und warn diu wasser als creftig, daz ain wunder was, daz sie niht alle zerflussen. aber ez lag mener der sich nie veregt het. alle die in dem tale lagen, die ersmulzen gar und wart ain schöniu grünenin dar uz. da wart mir inwendig geben: die in dem tal lagen, daz waren die demüetigen. da stuond vnser seligen frawen ainniu, diu bi got ist, und sprach zuo mir: 'wie gern du sihest, daz din herre als wol ain herre kan gesin!'"⁷⁸⁴

In dieser schlichten Landschaftsschilderung schmilzt der warme Frühlingswind die Sündenberge wie schmutzige Schneehaufen. Von dieser wohlthätigen Wirkung werden aber nur die Sündenlasten der demütigen Menschen betroffen, während andere Haufen wie Erdschollen auf einem nicht geegigten Acker uneingeebnet liegen bleiben. Stolze, uneinsichtige Menschen werden also durch ihren Charakterfehler automatisch vom allgemeinen Grünen und Sprossen ausgeschlossen. Das langsame Erwachen

⁷⁸³ Vgl. FISCHER, Dreambook, S. 75.

⁷⁸⁴ Margaretha Ebner, Offenbarungen, S. 18. Neuhochdt. Übertragung der Verfasserin: "Zur selben Zeit sah ich im Schlaf folgendes Gesicht: Ich stand an einem Fenster und ein sehr milder Wind blies mit großer Kraft. Von dieser Kraft entstanden drei klare Wasserläufe, und das Erdreich war bedeckt mit Haufen, welche der Menschen Sünden darstellten. Nun flossen die Wasser auf die Haufen und diese Bäche waren so kräftig, daß es ein Wunder war, daß die Haufen nicht alle zerflossen. Aber es lag manch einer, der sich nicht verteilen ließ. Diejenigen, welche im Tale lagen, zerschmolzen völlig und es wuchs schönes Grün daraus. Da wurde mir inwendig bedeutet: Die, welche im Tale lagen, das waren die Demütigen. Da stand eine unserer verstorbenen Nonnen bei mir, die bei Gott weilt und sprach zu mir: 'Wie gerne du ansiehst, daß dein Herr (gerecht?) wie ein Herrscher sein kann!'"

der Pflanzenwelt im Frühjahr symbolisiert hier Gottes Gnade im Diesseits und im Leben nach dem Tode, welche aber nur den demütigen und reuigen Seelen zugute kommen kann. Interessant ist dabei noch das Auftreten einer verstorbenen Mitschwester ganz am Ende des Traumberichts. Diese Figur deutet meines Erachtens darauf hin, daß die Verstandesfunktion Margarethas kurz vor oder gerade im Moment des Erwachens die geschaute Szene im Sinne der Gerechtigkeit Gottes zu interpretieren begann. – Im Zusammenhang mit der Vorstellung vom ewigen Leben könnte man vielleicht ein Bild des Paradieses im Sinne des klassischen Topos vom 'locus amoenus' erwarten. Bei dieser einfachen Klosterfrau wurde aber im Traum offenbar ein Erinnerungsbild an eine durchs Zellenfenster beobachtete Landschaft aktiv. Diese Szene spielt zur Zeit der Schneeschmelze und spiegelt die hoffnungsvolle Stimmung im Vorfrühling, wenn der Bauer den Ackerboden durch Pflügen und Eggen auf die Aussaat vorbereitet. Die ländliche Gegend rund um das Kloster und die landwirtschaftliche Arbeit beeinflusste Margarethas Phantasie also stärker als alle literarischen Vorbilder.

Dieser allegorisch auf die Thematik von Sünde und Gnade bezogene Blick in eine Frühlingslandschaft war aber nur ein Traum in einer Serie von mehreren Träumen, in denen sich die religiösen Gedanken und Sehnsüchte der Dominikanerin akzentuierten. So träumte Margaretha um Ostern des Jahres 1334, daß Christus und sein Lieblingsjünger Johannes im Chor des Klosters schwebten, wobei Johannes den Herrn um seinen Segen für das von ihm verfaßte Evangelium bat. Um diese Bestätigung seines Werkes zu empfangen, ließ der Evangelist sich am Boden aufs Knie nieder und zwar an jener Stelle, wo sonst Margaretha ihren Platz im Chor einzunehmen pflegte. Diese kleine Einzelheit deutete sie dann nach dem Erwachen als großen persönlichen Gnadenerweis.⁷⁸⁵ Ihre emphatische Formulierung "und stuond für mich" läßt erahnen, wie weitgehend sie sich mit dem Evangelisten Johannes identifizierte. So darf man diesen Traum wohl als Wunsch verstehen, daß der Herr an ihrer Schrift Gefallen finden möge. Dabei handelte es sich um das Büchlein ihrer Offenbarungen, worin sie ihre Bemühungen um eine mystische Beziehung zu Christus durch mündliches Diktat festhielt und in dem sie auch ihre bedeutungsvolleren Träume notieren ließ.

Wie sich Glaubensvorstellungen in Bildern ausdrückten, die eigent-

⁷⁸⁵ Ebner, Offenbarungen, S. 22.

lich der profanen Welt angehörten, zeigt ferner der den diplomatischen Gepflogenheiten mittelalterlicher Politik verhaftete Urkundentraum. Darin wurde Margaretha durch würdige Boten eines großen Herrn eine große "Handfest" mit vier "guldiniu insigel" überreicht. In dieser Urkunde wurde ihr zugesichert, daß sie gewisse Rechte empfangen solle und daß diese für einige von ihr durch freie Wahl bestimmbare lebende oder im Fegefeuer befindliche Menschen gelten würden. Die Träumerin wünschte die ihr in der Art eines kollektiven Freipasses versprochene ewige Seligkeit mit ihren Mitschwestern von Maria Medingen zu teilen. Dieses Begehren wurde von den Boten zwar unter gewissen Bedingungen akzeptiert, der im Traum herbeigekommene Konvent aber lehnte das Angebot törichterweise ab. Trotz dieser eher betäublichen Schlußsequenz wachte Margaretha auch aus diesem Traum sehr beglückt auf.⁷⁸⁶ Offenbar vermochte der in der Traumhandlung deutlich genug zu Tage tretende Zweifel an der echten Gesinnung und christlichen Vollkommenheit der Mitschwestern, mit denen die in ihrem Krankenzimmer ziemlich isolierte Margaretha übrigens sehr oft in einem Zustand der unterschweligen Spannung lebte, nicht das Hochgefühl ihrer persönlichen Erwähltheit zu stören.

Das Gefühl, daß sie der Gnade Gottes gewiß sein dürfe, leitete Margaretha beispielsweise auch aus einem Traum ab, den sie in ihrem Büchlein auf den 10. November 1348 datierte. In der Anfangsszene besuchte der Bischof mit großem Gefolge Margarethas Kloster. Die Träumerin fühlte sich sehr zu dem kirchlichen Würdenträger und zu seinen Dienern hingezogen, wobei ihr einer aus dem Gefolge besonders gut gefiel. Sie setzte sich also zu den Gästen in die unmittelbare Nähe des Bischofs, der gerade aus einem Pokal eine trübe Flüssigkeit trank. Dann aber befahl er jenem Diener, den die Träumerin so sympathisch fand, ihr ebenfalls einzuschenken. Dieser gehorchte und bot ihr einen klaren Trank. Nachdem sie davon genossen hatte, wollte sie das Glas zurückgeben; nun wurde ihr vom Diener erklärt, daß sie dieses Glas nach dem Willen des Bischofs behalten solle. Denn wie Margaretha (in ihren meditativen Betrachtungen der Passion Christi) mit ihm in seiner Todesstunde ausgeharrt habe, wolle auch der Herr ihr bei ihrem Sterben beistehen.⁷⁸⁷

⁷⁸⁶ Ebner, Offenbarungen, S. 18 f.

⁷⁸⁷ Ebner, Offenbarungen, S. 159 f.

Analog zu der an Gertraud von Hapurch ergangenen Einladung an den Königshof wurde Margaretha also von einem hohen geistlichen Würdenträger im Traum besucht. Auch die Rede des Dieners deutet in die Richtung einer Todesankündigung, denn aus seinen Worten läßt sich unschwer die Identität des Bischofs mit Christus, dessen Leiden und Sterben die Mystikerin nach eigenem Zeugnis oft miterlebt hatte, erschließen. Die Bitte Christi am Olberg, daß der Kelch des Leides an ihm vorübergehen möge (Mt. 26,39) beeinflusste anscheinend auch einige Fassungen des "Somniale Danielis". Einen Kelch zu tragen oder aus ihm zu trinken bedeutete hier Traurigkeit bzw. Krankheit.⁷⁸⁸ Tatsächlich wurde die Mystikerin fast ununterbrochen von Krankheiten und Schwäche gepeinigt, so daß sie nach diesem eindrücklichen Traum wohl nur noch den Tod erwartete. Der Text ihrer "Offenbarungen" endet mit einer Eintragung vom 28. November desselben Jahres. Allerdings starb sie nach Auskunft des Totenbuches von Maria Medingen erst am 20. Juni 1451, also rund zweieinhalb Jahre später, im Alter von sechzig Jahren.

4.8. DIE PRAKTISCHE NUTZBARMACHUNG DES TRAUMS

Eine große Anzahl von Erfahrungsberichten bezeugt die Wichtigkeit, welche dem Phänomen des Traums als einer Art Orakel oder individueller Beratungsinstanz im Leben des Einzelnen zukam. Das Vertrauen in diese innere Stimme blieb trotz der Skepsis der Amtskirche offenbar ungebrochen; in Situationen der Anfechtung fanden manche Menschen darin Trost und Ermutigung, und manch einer wurde sogar auf noch unbekannte Gefahren aufmerksam gemacht. Aus der Sicht des 20. Jahrhunderts erscheint die mangelhafte Abgrenzung zwischen Traum und der kausal geordneten physischen Realität seltsam und problematisch. Tatsächlich barg der im Mittelalter übliche Traumglaube den Keim der Superstition in sich, vor allem aber gab die 'unkritische' Haltung breiter Volksschichten die Möglichkeit, diese Menschen zu manipulieren. Ähnlich wie in der Hagiographie sowie dem mit weltlichen Besitzverhältnissen befaßten Urkundenwesen stößt man bei Traumerzählungen und Visionen öfters auf Fiktionen und Fälschungen, die allerdings in der damaligen Epoche nicht von vornherein als moralisch verurteilenswert angesehen wurden. Wieweit nun der Begriff der Manipulation mit seiner

⁷⁸⁸ Vgl. FISCHER, *Dreambook*, S. 43.

negativen Konnotation für das Mittelalter überhaupt angemessen ist, mußte in jedem Fall gesondert untersucht werden.

Beispiele für Träume, welche weniger der persönlichen Orientierung dienten und dafür eine deutlich erkennbare gesellschaftspolitische Funktion hatten, lassen sich sowohl aus dem kirchlich-monastischen Milieu als auch aus dem Feld der Machtpolitik in beträchtlicher Menge anführen. Diese beiden Kreise überschneiden sich jedoch häufig, denn der Traum eines Herrschers erhob, wenn dieser ihn von Gott herleitete, ebenfalls Anspruch auf religiöse Gültigkeit und drang damit in einen Bereich vor, der sonst der Kirche vorbehalten war.

Als exemplarischer Beleg für eine Traumfiktion aus der monastischen Lebensform diene hier ein Bericht der Kartäuser von Mont-Dieu bei Sedan (Dép. Ardennes) aus dem 14. Jahrhundert über die Gründung ihres Hauses im Jahre 1132. Diese Niederlassung von Kartäusern war nur möglich dank des großen Einsatzes des Benediktinerabtes Odon von St. Rémy zu Reims. Er war es, der den Vorsteher der Kartäuser zur Filialgründung bewegte, ihm ein Grundstück aus dem Landbesitz seines eigenen Klosters zur Verfügung stellte und für die materielle Sicherung der neuen Kartause noch weitere Gönner suchte.⁷⁸⁹ Die Erzählung aus dem 14. Jahrhundert behauptet nun, daß Odon durch eine sich mehrfach wiederholende Traumvision zu seiner Handlung inspiriert worden sei. Er habe während seiner Reise nach Rom im Schlaf oft weißgekleidete Mönche gemeinsam Psalmen singen und miteinander essen gesehen. Die Zwischenzeit verbrachten diese Religiösen in Einzelzellen, wo sie bestimmte Übungen nach einer dem Abte Odon unbekannten Regel befolgten. Auf der Rückreise nach Frankreich habe sich der Abt dann bei dichtem Nebel in den Alpen verirrt. So sei er gegen alle Absicht schließlich in der Großen Kartause bei Grenoble angelangt und habe in Prior Wigo und seinen Mönchen die weißen Gestalten seiner Träume erkannt.⁷⁹⁰ Die Unterstellung, daß Odon von St. Rémy den schon bei der Synode von Reims kurz vor 1131 zur Sprache gekommenen Kartäuserorden nicht gekannt

⁷⁸⁹ Vgl. dazu etwas ausführlicher J. DECHANET, Einleitung zur lat. franz. Edition, Guillaume de Saint-Thierry: *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* (=Sources Chrétiennes 223) Paris 1975, S. 18 f.

⁷⁹⁰ *Historia foundationis domus Montis Dei, regulae cartusiensi addictae*. Ed. in: *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements, série IV*, Paris 1879, S. 561–55.

haben sollte, beweist nach der Meinung von DECHANET hinlänglich die Unwahrheit der ganzen Traumerzählung.⁷⁹¹ Im Gegensatz dazu ist die positive Einstellung Odons zum Kartäuserorden durch seine in der Gründungsurkunde von Mont-Dieu festgehaltenen großzügigen Schenkungen sowie die finanziellen Zuwendungen aus den Einnahmen der im Sommer des Jahres 1145 in der Klosterkirche von St. Rémy organisierten Gibrians-Wallfahrt zweifelsfrei belegt.⁷⁹² Das alles genügte aber im 14. Jahrhundert den anonymen Verfassern der Klostergeschichte offensichtlich nicht, und sie versuchten gemäß der spätmittelalterlichen Mentalität, die Gründung der Kartause Mont-Dieu mittels einer Traumeingebung auf eine direkte göttliche Intervention zurückzuführen.

In den christlichen Legenden wurden Kirchen und Klöster häufig gemäß einer direkten Anweisung des Himmels gegründet. Entsprechend der wunderträchtigen Atmosphäre von hagiographischen Texten geschah dies meistens in Form eines auffälligen Lichtstrahls oder einer Flammenerscheinung mitten am Tag, womit dann auch der Bauplatz einwandfrei festgelegt war.⁷⁹³ Neben derartigen Mirakelerzählungen gibt es in den Quellen aber auch Hinweise auf authentisch wirkende Traumberichte, in denen sich Motive der Legende in der Phantasie des Schlafers zu spiegeln scheinen. Ein solches Weiterwirken der Vorstellungen von einer direkten himmlischen Einflußnahme läßt sich exemplarisch anhand der Erzählung über die Translation der Reliquien der hl. Frideswide in Oxford verfolgen. Die Quellensituation gestattet es hier, die Vermischung von Legendenmotiven mit den konkreten Interessen und Wünschen der beteiligten Klostergemeinschaft in seltener Klarheit aufzuzeigen.

Die hl. Frideswide lebte zu Beginn des 8. Jahrhunderts als Tochter eines Stammeskönigs, der ihre fromme Gesinnung durch die Errichtung eines kleinen Nonnenkonvents am Ort der späteren Stadt Oxford unterstützte. Nach dem Tod ihres Vaters konnte sich Frideswide nur mit größter Mühe des Ansturms adeliger Freier erwehren, die aus machtpoli-

⁷⁹¹ J. DECHANET, Einleitung zur Textedition, S. 17, Anm. 12.

⁷⁹² Vgl. dazu die Analyse des Kultes dieses schottischen Missionars und der Vorgeschichte bei P. A. SIGAL, *Maladie, pèlerinage et guérison au XIIe siècle: Les miracles de saint Gibrien à Reims*, *Annales ESC* 24 (1969) S. 1522–39; 1532 f.

⁷⁹³ Vgl. dazu die Beispielsammlung von H. GÜNTER, *Psychologie der Legende, Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligen-Geschichte*, Freiburg i. Br. 1949, S. 270 f.

tischen Gründen die Verbindung mit der Königstochter erstrebten. Um 735 gestorben, fand die Äbtissin ihre letzte Ruhestätte in der Kirche ihres Nonnenkonvents zu Oxford, wo sie im lokalen Umkreis bald die Verehrung einer Heiligen genoß.⁷⁹⁴ – Die mit der am 13. Februar 1180 erfolgten Umbettung der Klosterpatronin innerhalb der Kirche verbundene Popularisierung hing zweifellos mit dem Wunsch der seit 1125 im Kloster residierenden regulierten Augustinerchorherren zusammen, ihrer Gemeinschaft besonderes Profil zu verleihen. Es existierten nämlich in der weiteren Region von Oxford bereits die altehrwürdigen Benediktinerabteien von Abbingdon und Eynsham. Direkt außerhalb der Stadtmauern lag das Augustinerkloster Oseney, das geistig und wirtschaftlich die unmittelbare Konkurrenz von St. Frideswide darstellte. Ferner gab es noch den Nonnenkonvent Godstow, dem das Grab einer Geliebten König Heinrichs II. eine gewisse Anziehungskraft für Gäste und fremde Besucher verlieh.⁷⁹⁵ Bischof Hugo von Lincoln sah darin allerdings ein religiöses Ärgernis und ließ 1191 die Grabstätte von 'Faire Rosamund' vor dem Hochaltar entfernen.⁷⁹⁶ In dieser Wettbewerbssituation ging es für die Chorherren von St. Frideswide vor allem um Prestigegewinn, während die materiellen Interessen dabei eher im Hintergrund standen. Wie ein Blick auf die Bestätigungsurkunde des Papstes Hadrian IV. für Prior Cricklade im Jahre 1158 zeigt, war das Kloster zu dieser Zeit nämlich bereits ziemlich wohlhabend.⁷⁹⁷ In dem wahrscheinlich von Prior Philipp von St. Frideswide verfaßten Mirakelbericht wird auch ganz offen gesagt, daß Wallfahrer mit ihren Opferkerzen den Chorherren sehr willkommen waren. Die gespendeten Wachslichter erlaubten ja nicht nur konkret eine reichere Beleuchtung der Kirche, sondern ein Zustrom von

⁷⁹⁴ *Bibliotheca Sanctorum*, Bd. 5, Vatikan 1964, S. 1273 f.: J. STEPHAN.

⁷⁹⁵ L. F. SALZMANN (Ed.), *The Victoria History of the County of Oxford*, Bd. 1, London 1939, S. 439 f.

⁷⁹⁶ D. M. SMITH, *Hugh's Administration of the Diocese of Lincoln*, in: H. MAYRHARTING (Ed.), *St Hugh of Lincoln, Lectures to celebrate the eighth centenary of St Hugh's consecration as Bishop of Lincoln*, Oxford 1987, S. 19–48; 33.

⁷⁹⁷ Im Privileg des Papstes figurieren als Besitz des Klosters rund zwanzig Kirchen und Kapellen, vier Mühlen, diverse Ländereien in der unmittelbaren Umgebung Oxfords, sowie das in Berkshire gelegene Dorf Edington. Der Originaltext der Urkunde ist ediert bei S. R. WIGRAM, *Oxford Chartularies* (=Publications of the Oxford Historical Society 28 u. 31) 1895–96, Bd. 2, S. 27.

auswärtigen Besuchern stellte offensichtlich einen Zuwachs an Ehre für die Klosterpatronin und ihre Kleriker dar:

Und wenn auch der Glanz der Sonne durch die kleinen Wachlichter der Pilger nicht vergrößert wird, so schiene doch der Raum, von dem sie ausgeschlossen würden, weniger strahlend erhellt.⁷⁹⁸

Obschon das Wallfahrtswesen im Mittelalter weit verbreitet war, kann man sich fragen, weshalb die Chorherren gerade auf die Idee einer Reliquientranslation kamen, um das Ansehen ihrer Gemeinschaft zu vergrößern. Eine naheliegende Erklärung für die Handlungsweise der Oxford Chorherren bietet die enge Verbindung des Konvents zum Kult des 1170 aus politischen Gründen ermordeten Erzbischofs von Canterbury, Thomas Becket. Der hochgelehrte Robert Cricklade, Prior Philipps Vorgänger im Amt, hatte persönlich nach Anrufung des Märtyrers Becket eine wunderbare Heilung erfahren dürfen, und auch ein Kämmerer von St. Frideswide war nach dem Schlucken einiger Tropfen des wundertätigen Thomaswassers von scheinbar lebensbedrohlichen Verdauungsstörungen befreit worden.⁷⁹⁹ Das Grab des als Bewahrer der kirchlichen Freiheiten zum Märtyrer gewordenen Becket wurde bald zu einem Wallfahrtszentrum, das neben zahllosen Engländern auch Pilger aus ganz Europa anzog.

Was sich in Canterbury abspielte, gab nicht nur dem allgemeinen Glauben an wundertätige Heilige neuen Auftrieb, sondern trug auch wesentlich dazu bei, daß sich die Chorherren zu Oxford vermehrt auf den Wert der eigenen, altehrwürdigen Patronin zu besinnen begannen. Es ist anzunehmen, daß sie die Verehrung der hl. Frideswide auch außerhalb

⁷⁹⁸ *Miracula s. Frideswidae*, Ed. AASS Octobris VIII, S. 568–589, Nr. 4: *Et licet peregrinis luminum adminiculis solaris splendor non illustretur, locum tamen a quo excluditur minus irradiat*. Übers. der Verfasserin.

⁷⁹⁹ Diese beiden Wunder werden in der Mirakelsammlung des Wilhelm von Canterbury beschrieben, der sich seinerseits auf das mündliche Zeugnis des Robert Cricklade berief. Sein Bericht ist nachzulesen in der Edition von J. C. ROBERTSSON, *Materials for the History of Thomas Becket*, RBSS 67, Bd. 2, S. 96 ff. Der persönlichen Betroffenheit durch diese beiden Erlebnisse ist es wahrscheinlich zuzuschreiben, daß Cricklade es sogar unternahm, selber eine Vita des hl. Thomas zu verfassen. Diese Schrift ist jedoch leider nur in Fragmenten erhalten. Vgl. dazu Margaret ORNE, *A Reconstruction of Robert of Cricklade's Vita et miracula S. Thomae Cantuariensis*, Anal. Boll. 85 (1966) S. 379–98.

ihres eigenen Kreises in Form von Predigten und Gebetsanrufung propagierten. In einer Zeit, in der in schriftlichen Zeugnissen erstmals die 'Heimatliebe' der einfachen Menschen und auch frühe Formen eines 'nationalen' Bewußtseins faßbar werden, fielen die Aufrufe zur gebührenden Verehrung der Gründerin und ersten Äbtissin des städtischen Klosters offenbar auf fruchtbaren Boden. Die fromme Königstochter konnte von den Menschen in Oxford durchaus als eine Art Schutzherrin der ganzen Stadt angesehen werden. Schon 1172 behauptete eine als ehrbar bekannte Frau, sie habe im Traum eine riesige goldene Säule aus dem schlichten Bodengrab der Heiligen emporwachsen sehen, und von der Spitze der Säule habe ein sonnenartiges Spinnrad einen unvergleichlichen Glanz über das Land ausgebreitet.⁸⁰⁰ Das Spinnrad ist ein wichtiges Werkzeug der Frauen im Mittelalter; es steht daher als Zeichen für das weibliche Geschlecht und damit offenbar auch für die Person der Heiligen. Die Erhebung dieses Sonnenrades auf eine goldene Säule ist ein Hinweis, daß schon zu Prior Cricklades Zeit die Translation bzw. Elevation der Reliquien ernsthaft erwogen wurde. Obwohl dieser Traum sowie der von einem Mann eines Abends direkt über der Klosterkirche wahrgenommene seltsame Feuerschein⁸⁰¹ die positive Resonanz im Volk erahnen lassen, kam es zunächst nicht zur Ausführung des Planes. 1174 nämlich starb Prior Cricklade in hohem Alter und nach der Wahl Philipps zum Nachfolger mußte der neue Amtsinhaber wahrscheinlich zunächst dringendere Aufgaben in Angriff nehmen.⁸⁰² Schließlich träumte jedoch Philipps persönlicher Diener, die Heilige käme aus ihrem Grab hervor und mache dem Prior heftige Vorwürfe wegen der Verzögerung ihrer Translation.⁸⁰³ Damit war ein neuer Anstoß gegeben, und nach der Einholung der königlichen Zustimmung fand am 13. Februar 1180 die Umbettung der Reliquien in einen erhöhten Schrein statt.

Betrachtet man die chronologische Stellung dieser beiden Träume bei der Wiederbelebung des alten Kultes, so zeigt sich sofort, daß sie kei-

⁸⁰⁰ *Miracula s. Frideswidae*, Nr. 6.

⁸⁰¹ *Miracula s. Frideswidae*, Nr. 7.

⁸⁰² Die Reihe der Zeugenunterschriften von Robert Cricklade in lokalen Dokumenten bricht 1174 ab. Sein Nachfolger Philipp tritt erstmals 1175 und letztmals 1191 als Zeuge auf. Diese Angaben nach D. KNOWLES et al. (Eds.), *The Heads of Religious Houses in England and Wales 940 – 1216*, Cambridge 1972, S. 180.

⁸⁰³ *Miracula s. Frideswidae*, Nr. 7.

neswegs am Anfang der Entwicklung standen. Die Träume reflektierten vielmehr die Ideen und Wunschvorstellungen einer bestimmten, am Kult aus Prestigegründen interessierten Gruppe von Klerikern. Man ist daher versucht, solche Erzählungen als Legenden oder gar als Fälschungen zu betrachten, obwohl sich das nicht stichhaltig beweisen läßt. Bemerkenswert ist aber jedenfalls die Fähigkeit der Kleriker, sogar Träume von Laien für ihre eigenen Anliegen nutzbar zu machen. Die Schelte, die der Prior im Traum seines Dieners von der Heiligen einstecken mußte, bot die erwünschte Legitimation, wenn jemand sich nach dem Grund für die geplante Umbettung erkundigen sollte. So gewappnet konnte Philipp daran gehen, die Reliquientranslation im denkbar feierlichsten Rahmen zu organisieren. Ganz bewußt setzte er das Datum für den kirchlichen Festakt mit dem 13. Februar auf jene Zeit, in welcher Heinrich II. die Großen seines Königreiches zu Regierungsgeschäften nach Oxford berufen hatte. In Gegenwart zahlreicher Adeltiger und Kirchenfürsten nahm Erzbischof Richard von Canterbury die Translationszeremonie innerhalb der Kirche vor. Die Heilige schien zufrieden mit der ihr erwiesenen Verehrung, denn der Eifer der Chorherren wurde bald durch eine große Zahl von Wunderheilungen belohnt, welche zur Erinnerung an diese Gnadenweise sorgfältig in einem Mirakelbericht aufgezeichnet wurden.⁸⁰⁴ Bereits vor den mehr oder weniger spektakulären Heilungen am neuen Schrein vergrößerte allein schon die Versammlung von so illustren Gästen anlässlich der Translationsfeier das Ansehen des Klosters. Zudem aber verhalf die Anwesenheit der englischen Fürsten und Bischöfe mit ihrem jeweiligen Anhang dem neu aktivierten Kult der hl. Frideswide und ihren Mirakeln einer weit über den lokalen Bereich Oxfords hinausstrahlenden Bekanntheit.

Wie gerne man selbst einfachste, alltägliche Traumbilder als göttliche Orakel interpretierte, zeigt etwa der Bericht von der Ansiedlung der Dominikanerinnen in Zürich. Nach ärmlichen und schwierigen Anfängen in Privathäusern in der Stadt versuchten es die Nonnen vorübergehend mit einer Niederlassung außerhalb der Mauern im Sihlfeld. Ihre nächste Wohnsitznahme in einem bescheidenen Gebäude an der Mündung des Oetenbachs oder Hornbachs beim Zürichhorn wurde durch einen Traum eines Mannes aus Zollikon angekündigt, der eine große Schar Geflügel auf dem Inselchen an der Bachmündung sich versammeln und dann wie-

⁸⁰⁴ *Miracula s. Frideswidae*, bes. Nr. 4.

der fortfliegen sah.⁸⁰⁵ Tatsächlich blieben die Dominikanerinnen nicht am Oetenbach wohnen; das eigentliche Kloster entstand dann innerhalb der Stadtmauer auf dem Sihlbühl am Ort der heutigen Amtshäuser und konnte unter dem Namen Neu-Oetenbach 1285 bezogen werden.⁸⁰⁶

* * *

Eine Betrachtung der gesellschaftlichen Funktionen des Traumes muß selbstverständlich auch die Welt der hohen Politik einbeziehen. Darunter verstehe ich sinngemäß die Handlungen der Mächtigen an der Spitze von Herrschaftssystemen. Im Falle der Kirche handelt es sich um Bischöfe und Päpste, im weltlichen Bereich um Könige und Kaiser. Ihre Entscheidungen und Aktionen hatten Konsequenzen, die weit über das seelische und körperliche Wohl ihrer eigenen Person oder ihrer Angehörigen und Schutzbefohlenen hinausgingen. Dementsprechend folgenreich erwies sich unter Umständen auch das, was die Machträger träumten. Eine Erzählung des merowingischen Geschichtsschreibers und Bischofs Gregor von Tours illustriert eindrücklich, wie man mit einem Traum beispielsweise den Zorn eines Herrschers beschwichtigen konnte. Ausgangspunkt für die Diskussion Gregors mit seinem König Gunthram waren dessen Rachedrohungen gegen Bischof Theodor von Marseille, der in die Ermordung von König Chilperich (gest. 584) verwickelt war.⁸⁰⁷ Chilperich I. war ein Bruder König Gunthrams und mit diesem gegen einen anderen Bruder verbündet. Nach großen Erfolgen dieser Allianz

⁸⁰⁵ Die Stiftung des Klosters Oetenbach und das Leben der seligen Schwestern daselbst. Ed. H. ZELLER-WERDMÜLLER – J. BÄCHTOLD, in: Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1889, NF 12, S. 213–276; cap. 2, S. 221. Hervorzuheben ist hier die Darstellung von Nonnen als Geflügel, nachdem schon in den Mirakelberichten der hl. Walburga aus dem späten 9. Jahrhundert ein Traum Opfergaben aufpickende Hühner gezeigt hatte, womit offensichtlich Nonnen gemeint waren; siehe dazu weiter oben, Kapitel 4.4.2 der vorliegenden Arbeit.

⁸⁰⁶ Zu den Anfängen dieses frühen Dominikanerinnenkonvents als freie Sammlung von Beginen und zur Integration dieser Frauengruppe in den Predigerorden sowie allgemein zur seelsorgerischen Betreuung der Nonnenkonvente im weiteren Gebiet um Zürich durch die Dominikanerbrüder vgl. Martina WEHRLI-JOHNS, Geschichte des Zürcher Predigerkonvents 1230–1554: Mendikantentum zwischen Kirche, Adel und Stadt, Phil. Diss., Zürich 1980, S. 94 ff.

⁸⁰⁷ Gregor von Tours, *Historia libri decem*. Ed. B. KRUSCH, MGH (Repr. 1965), lib. VIII, cap. 5, S. 349 f.

wandte er sich aber nach Gregors Darstellung heimlich und offen auch gegen Gunthram selber und wurde schließlich Opfer seines gewagten Spiels. An anderer Stelle bezeichnet der Chronist Chilperich sogar als "Nero und Herodes unserer Zeit"⁸⁰⁸ und er hielt dessen gewaltsamen Tod schon aus Gründen der 'Staatsraison' für gerechtfertigt. Daher versuchte er dem als Anstifter für den Mord verantwortlich gemachten Bischof von Marseille zu helfen. Zunächst rief Gregor König Gunthram das illoyale Betragen seines Bruders ins Gedächtnis zurück. Dann erzählte er dem Herrscher einen Traum, in welchem er, Gregor, den Tod Chilperichs in einem deutlichen Bild vorausgesehen habe. Man habe jenem König die Haare in Tonsurform geschnitten und ihn dann gewissermaßen zum Bischof geweiht. In der Sänfte des neuen kirchlichen Würdenträgers hätten die üblichen Sitzpolster gefehlt; dem mit schwarzem Tuch ausgeschlagenen Tragsessel seien Leute mit Öllichtern und Wachskerzen vorangezogen. Erstaunlicherweise reagierte Gunthram keineswegs unwillig auf diese Erzählung; er berichtete im Gegenteil seinem Berater nun ebenfalls einen persönlichen Traum. In diesem nächtlichen Gesicht wurde die Entscheidung über Chilperichs Schicksal von drei Bischöfen, die ihn gefesselt vor seinen Bruder führten, gefällt. Während zwei Bischöfe für eine milde Bestrafung plädierten, bestand der dritte auf dem Todesurteil. Darauf ergriffen sie den Gefangenen, brachen seine Glieder und warfen ihn in einen riesigen Kessel, der im Hintergrund über dem Feuer stand. Gunthram weinte im Traum laut, während die sterblichen Überreste des Missetäters im siedenden Wasser kochten, bis nichts mehr von ihm übrig blieb.

Einige Historiker mögen wie P. SAINTYVES versucht sein, in dieser Traumepisode der merowingischen Chronik eine Fälschung zu sehen.⁸⁰⁹ Nach meiner Auffassung enthalten aber sowohl Gregors als auch Gunthrams Traum Elemente, die als Belege für die Echtheit der beiden Erzählungen dienen können: Gregors Gesicht entspricht mit der seltsamen Vermischung des bischöflichen Zeremonientragstuhls mit der schwarz verkleideten Totenbahre der Tendenz des Traumes zur Verdichtung und zur visuellen Umsetzung abstrakter Sachverhalte. Unklar bleibt freilich, weshalb der merowingische Herrscher, der nach Gregors Darstellung wenig Affinität zur Kirche zeigte, die Bischofsweihe erhielt.

⁸⁰⁸ Gregor von Tours, *Historiarum libri decem*, lib. VI, cap. 46.

⁸⁰⁹ P. SAINTYVES, *En marge de la Légende dorée*, S. 77.

Die Ankündigung des Todes anderer Personen im Traum wurde bereits ausführlich diskutiert und ist keineswegs unglaublich; es dürfte sich dabei um eine annähernd zeitgleiche Wahrnehmung des Mordkomplottes bzw. des erfolgten Attentats handeln. Das Motiv des Kessels mit siedendem Wasser geht zweifellos auf eine in der Spätantike übliche drastische Form der Todesstrafe für Falschmünzer zurück.⁸¹⁰ Das rätselhafte Verschwinden der Gebeine Chilperichs in diesem Kochkessel erscheint mir sehr typisch für die irrealen Phantastik des Traumes. Der unbewußte Wunsch König Gunthrams, der allzu mächtig gewordene Bruder möge doch ohne sein Zutun aus der Welt geschafft werden, wird in einer entsprechenden Szene dargestellt. So gesehen mutet es absurd an, wenn der Träumer über die Hinrichtung Chilperichs weint. Eigentlich verdeutlicht dieser Trauerausbruch aber gerade den emotionellen Konflikt des Königs, der mit seinem leiblichen Bruder gefühlsmässig verbunden war und sich nur allmählich in die machtpolitische Notwendigkeit der Beseitigung Chilperichs fügen konnte.

Die Analyse der beiden Träume ergibt also einige Argumente für ihre Echtheit. Wir müssen aber auch nach der Funktion dieses Einschubs in Gregors Chronik der politischen Ereignisse fragen. Ob nun die beiden Berichte echte Todesahnungen oder verborgene Wünsche spiegeln oder ob sie im schlimmsten Falle eine reine Erfindung Gregors darstellen, klar ist, daß ihnen die Aufgabe zufällt, den Mord am Bruder des Königs zu rechtfertigen. In Gregors Darstellung erscheint Chilperichs Tod als eine vom Himmel verhängte oder zumindest gebilligte Strafe für sein ruchloses Verhalten. Damit entfiel Gunthrams Pflicht, seinen leiblichen Bruder zu rächen, was er in jeder anderen Situation als Herrscher und als Chilperichs nächster männlicher Verwandter hätte tun müssen. Diese Traum-erzählungen hatten also wahrscheinlich einen echten Kern und wurden vom Machthaber bzw. seinem Chronisten jedenfalls als Rechtfertigung benutzt.

Aufgewühlte Affekte und eine Unterlassung von einiger politischer Tragweite spielen auch eine wichtige Rolle in jenem Traum, der Bischof Hugo von Lincoln die tödliche Verwundung von Richard Löwenherz ahnen ließ. Mit diesem englischen Monarchen befand sich der Heilige einige Zeit vor dessen Ableben in einem schweren Konflikt über die neuen, vom

⁸¹⁰ Vgl. etwa H. BISCHOFBERGER, Das Sieden als Todesstrafe in der Schweiz, Schweizer Münzblätter 37, Heft 147 (1987) S. 59–64.

König der Kirche auferlegten Abgaben. Sie hätten der Finanzierung des Krieges in Frankreich dienen sollen, und Hugo wollte diese neuen Forderungen unter keinen Umständen akzeptieren. In den Auseinandersetzungen des Investiturstreites stand aber die englische Geistlichkeit im machtpolitischen Kräftespiel nicht so gut da, daß man die Krone ohne weiteres brüskieren konnte. Des Bischofs Freunde und seine politischen Ratgeber sahen deshalb keinen anderen Ausweg, als nachzugeben. Hugo seinerseits zögerte, denn ein Eingehen auf die königliche Forderung hätte nicht nur ein großes Loch in die Kasse seiner Diözese gerissen, sondern vor allem auch einen gefährlichen Präzedenzfall für die Zukunft geschaffen. Schließlich brach der Heilige die Beratungen erschöpft ab und verschob den endgültigen Entscheid auf den nächsten Morgen in der Hoffnung, daß Gott ihm während der Nacht die richtige Handlungsweise zu erkennen geben werde:

Die Nacht bringt nämlich Rat, wie wir es schon häufig durch Erfahrung gelernt haben.⁸¹¹

Nach längerem ernsthaften Gebet um Inspiration schlief der Bischof ein und erlebte tatsächlich ein nicht näher beschriebenes wunderbares Gesicht. Kurz vor dem Aufwachen vernahm Hugo noch eine himmlische Stimme, welche Psalm 17,36 rezitierte und ihn auf diese Weise zum Ausarren im Widerstand gegen die Königsgewalt ermutigte:

Gott verherrlicht sich in seinen Heiligen,
Gott gibt Israel selber Tugend und Stärke seinem Volk.
Gelobt sei der Herr.⁸¹²

Mit diesen geträumten Bibelversen war für Hugo die Sache hinreichend geklärt, und er bereute, daß er gegenteilige Ratschläge überhaupt je ernsthaft in Erwägung gezogen hatte. Einige Tage später erhielt er durch die Äbtissin des Klosters Fontevrault den zuverlässigen Bericht, daß König Richard Löwenherz in der Schlacht durch einen Pfeilschuß verletzt worden war und im Sterben lag. – Der Traum bestärkte den Bischof, wenn man dem Berichterstatte Adam Glauben schenken darf, genau in jener Nacht in seiner ablehnenden Haltung, als Richard eine tödliche

⁸¹¹ Adam von Eynsham, *Magna Vita Hugonis*, Bd. 2, S. 133: *Nox enim habet consilium, ut frequentius experimento docti sumus*. Übers. der Verfasserin.

⁸¹² Ebenda, S. 134 f.: *Mirabilis Deus in sanctis suis / Deus Israel ipse dabit virtutum et / fortitudinem plebi sue. / Benedictus Deus*. Übers. der Verfasserin.

Verwundung erlitt und von da an keine Bedrohung mehr darstellte. Die Berater, die davon keine Kenntnis hatten, bedrängten Hugo vergeblich, dem politischen Druck nachzugeben. So wurde das Vertrauen des Heiligen auf die göttliche Lenkung bestätigt und der Klerus der Diözese Lincoln von einer weiteren wirtschaftlich belastenden Abgabe verschont.

* * *

Obwohl längst nicht alle Menschen nächtliche Gesichte so ernst nahmen wie Hugo von Lincoln, wurden immer wieder Versuche gemacht, Träume direkt als politisches Druckmittel einzusetzen. In diesem Zusammenhang kann an die von Petrus Venerabilis in einem Brief an seinen Bruder Eustachius erwähnte Traumerzählung erinnert werden. Diese diente nach der von mir vorgeschlagenen Interpretation der eher unklaren Äußerungen dazu, den Adeligen zur Rückgabe von materiellen Gütern an einen Kleriker zu bewegen.⁸¹³ Eine weitere Möglichkeit der politischen Nutzbarmachung von Träumen gab es bei Wahlen und Ernennungen. Der Spielraum für willkürliche Entscheidungen war gerade in diesem Bereich im Mittelalter groß, weil demokratische Wahlprozeduren in der heutigen Form unbekannt oder erst im Entstehen begriffen waren, und auch das Kriterium der persönlichen und fachlichen Eignung keineswegs immer den Ausschlag gab. So entstand die Vorstellung, daß Gottes Wille sich gewissermaßen im Traum manifestiere oder daß man eine Entscheidung für einen bestimmten Kandidaten wenigstens auf diese Weise begründen könne. Es sei zum Beispiel an den Bericht von Thietmar von Merseburg erinnert, wonach der Herrscher, also Otto der Große, nach einem entsprechenden Traumbefehl den ersten ihm im Kloster St. Emmeram in Regensburg begegnenden Kleriker zum Bischof dieser Stadt erhob.⁸¹⁴

Etwas anders strukturiert sind die Traumerzählungen, in denen der Gewählte selber angesprochen wird. Abt Suger von St. Denis erwähnt in seiner Biographie Ludwigs VI. beiläufig, daß Gui, Erzbischof von Vienne, in der Nacht vor dem Begräbnis des Papstes Gelasius II. im Jahre 1119 symbolisch von seiner Wahl zum neuen Oberhaupt der Kirche träumte. Er sah im Schlaf ein allmächtiges Wesen, das ihm einen Mond übergab,

⁸¹³ Siehe oben, Kapitel 3.3.1 der vorliegenden Arbeit.

⁸¹⁴ Siehe oben, Kapitel 4.4.2 dieser Arbeit.

den es unter seinem Mantel getragen hatte.⁸¹⁵ Einige Tage später erfolgte durch die in Cluny versammelten Kardinäle wirklich die Wahl Guis zum neuen Papst. Nun verstand er das nächtliche Gesicht mit der feierlichen Übergabe eines Mondes und teilte das Vorzeichen den Klerikern seiner Umgebung mit, wodurch sich auch die Kenntnis Sugers erklärt. – Bei seiner Wahl nahm Gui den Namen Calixt II. an. Wegen des Investiturstreites mußte er in Mauritius Burdinus, Erzbischof von Braga, einen Konkurrenten bekämpfen, der vom deutschen Kaiser schon gegen Gelasius II. aufgestellt worden war. Dieser als Gregor VIII. anfangs erfolgreiche Gegenpapst vermochte aber Calixts Einzug in Rom nicht zu verhindern. Schließlich wurde Burdinus ergriffen, seiner Würde entsetzt und in Anspielung auf seinen Namen als Esel verspottet und bis an sein Lebensende in einem apulischen Kloster eingekerkert.⁸¹⁶

Vergleicht man nun diese Episode mit dem von Papst Nikolaus V. im Gespräch mit Kaiser Friedrich III. als Wahrtraum mitgeteilten Erlebnis, so ergeben sich trotz des Abstandes von über dreihundert Jahren frappante Ähnlichkeiten. In der Nacht vor Papst Eugen IV. Tod (1447) sah Nikolaus, damals noch Kardinal, den Hl. Vater auf sich zukommen und ihm die Insignien der Papstwürde, Tiara und Mantel, überreichen.⁸¹⁷ Hervorzuheben ist zunächst, daß die Wahl zum Oberhaupt der Christenheit den beiden Männern nicht direkt, sondern bildlich in Form der Übergabe bestimmter Insignien angekündigt wurde. Wenn es sich dabei um echte Erlebnisberichte handeln sollte, könnte man diese einfache Art von Symbolverwendung mit der Tendenz des Traumprozesses zur Verbildlichung abstrakter Sachverhalte erklären. Die beiden Erzählungen enthalten aber noch eine weitere interessante Gemeinsamkeit: auch Papst Nikolaus V. hatte in dem vom Basler Konzil gewählten Felix V. einen Rivalen in seinem Anspruch auf die Papstwürde, den er jedoch durch kluge Diplomatie allmählich auszuschalten wußte. Von daher entsteht der Verdacht, daß beide Träume nur fingiert sein könnten. Diese Erfindungen wären dann in der Absicht entstanden, die Wahl eines bestimmten Papstes durch die Vorausschau in einem nächtlichen Gesicht als himmlischen Willen zu deklarieren und so nachträglich zu legitimieren. In ähnlicher Weise hatte auch Suger seine dem König Lud-

⁸¹⁵ Suger von St. Denis, *Vita Ludovici grossi regis*, cap. 27, S. 202.

⁸¹⁶ Ebenda, S. 204 f.

⁸¹⁷ Siehe oben, Kapitel 4.7 dieser Arbeit.

wig zunächst gar nicht genehme Wahl zum Abt von St. Denis mit einem als Wahrtraum dargestellten Erlebnis in Verbindung gebracht.⁸¹⁸

Neben der Legitimation eines Amtsinhabers konnte der Traum auch dazu dienen, einen Anspruch auf ein bestimmtes Amt zu erheben. Deutlich faßbar wird diese Funktion im Falle der Nachfolge Hathumodas, als die Erscheinung der Verstorbenen im Traum des Onkels die Wahl ihrer Schwester Gerberga zur neuen Äbtissin von Brunhausen wünschte.⁸¹⁹ Ein erstaunlicher Versuch einer Beeinflussung der zuständigen Ernennungsorgane ist dann am Ende des 12. Jahrhunderts in den Schriften des Gerald von Wales dokumentiert. Es ist bekannt, daß dieser Gelehrte nach längerem Dienst als Erzdiakon von St. Davids nach dem Tod seines Vorgesetzten nach der Bischofswürde strebte. Den Sitz von St. Davids in Wales hatte zuvor schon einmal einer von Gerald's Onkeln mütterlicherseits eingenommen, und Gerald selber besaß gute Voraussetzungen für dieses Amt, das ihm mehrfach greifbar nahe schien. König Heinrich II. und seine Nachfolger scheuten sich aber – vielleicht auch nach den Schwierigkeiten mit Thomas Becket – die energische Person Gerald's in einem so wichtigen Bistum am Rande ihres Herrschaftsbereichs einzusetzen, und so wurde schließlich nichts aus dessen Ambitionen. Nach dieser Skizze der Situation Gerald's versteht man bereits, warum er sich in einer seiner autobiographischen Schriften selbst für den Bischofsstuhl anpreist. Er zählte alle Faktoren, die seine Hoffnungen auf eine Ernennung begründen sollten, einzeln auf: Seine grundsätzlich lautereren, guten Absichten, die Sympathie seiner walisischen Landsleute, seine klerikale Integrität (Einhaltung des Zölibats, eheliche Geburt usw.), die Gunst, die er bei einem Aufenthalt in Rom an der Kurie genossen hatte und endlich dann die offenbar schon im 12. Jahrhundert bekannte Gleichsetzung von 'Vox populi' und 'Vox Dei'.⁸²⁰

Was Gerald mit diesem letzten Argument meinte, zeigt sich in der Traumsammlung, die den Hauptinhalt des ganzen Kapitels bildet. In episodenhafter Form reiht Gerald hier eigene und fremde Traumerlebnisse aneinander, die sich alle in irgendeiner Weise auf ihn zu beziehen scheinen. So sah ein Priester den Erzdiakon als Sonne über dem Westen der Stadt St. Davids aufsteigen, womit nach Gerald entweder seine

⁸¹⁸ Siehe oben, Kapitel 4.4.3 dieser Arbeit.

⁸¹⁹ Siehe oben, Kapitel 4.5.2 dieser Arbeit.

⁸²⁰ Gerald von Wales, *De invectionibus*, Opera 1, lib. VI, cap. 2, S. 155 f.

zukünftige Stellung als Bischof in dieser Stadt oder aber sein Ruhm als Schriftsteller gemeint sein konnte.⁸²¹ Ein Kaplan sah einen feurigen Löwen die Kathedrale von St. Davids umkreisen und schließlich in die Kirche eintreten, und eine Witwe hatte einen Traum, in welchem ein Drache nach St. Davids flog.⁸²² Es ist hier leider nicht möglich, alle 31 Erzählungen zu referieren oder in ihren einzelnen Bezügen zu analysieren. Das Verhältnis des Klerikers Gerald zum Traum könnte durchaus Objekt einer interessanten Spezialstudie sein. Wesentlich für die Frage der politischen Nutzbarmachung des Traums im Mittelalter ist meines Erachtens vor allem die Tatsache, daß Gerald solche Erzählungen überhaupt sammelte. Allerdings schrieb er *"De invectionibus"* als Rückblick auf seine Laufbahn als Geistlicher und mußte zu diesem Zeitpunkt das Scheitern seiner Ambitionen bereits geahnt haben. Daher versuchte er mehrmals, die Träume auf etwas Größeres als die Bischofswürde, also wahrscheinlich auf eine hohe Stellung im Jenseits zu beziehen. Aussagekräftig ist ferner die soziale Zusammensetzung der Träumer: zehn Kleriker stehen drei Mönchen und einer Nonne gegenüber, während sich der Laienstand mit insgesamt siebzehn Vertretern sogar in der Mehrheit befindet. Von diesen siebzehn Träumern sind nur zwei als Adelige gekennzeichnet und immerhin zwei weiblichen Geschlechts. So wird erkennbar, daß bei *'Vox populi – Vox Dei'* gegen Ende des 12. Jahrhunderts wirklich ein beinahe repräsentativer Querschnitt durch die Bevölkerung gemeint war, daß aber diese Leute nicht direkt um ihre persönliche Meinung gefragt wurden, sondern daß das Medium des Traumes und damit eben wieder die Stimme Gottes als ausschlaggebend betrachtet wurde.

Wenn sich seit dem 12. Jahrhundert sogar Vertreter des einfachen Volkes auf Träume berufen konnten, um ihrem Willen Ausdruck zu geben oder wenigsten gewisse personelle Präferenzen kundzutun, so hinderte nichts die Herrscher, dasselbe zu tun. Als typisches Beispiel für die Nutzbarmachung des Traumphänomens auf höchster politischer Stufe möchte ich hier den Wahrtraum des späteren Kaisers Karl IV. vom 15. August 1333 bei Terenzo zitieren, den er während eines Feldzuges in Italien erlebte:

"In jener Nacht aber, als uns der Schlaf übermannte, hatten wir eine Erscheinung. Denn ein Engel des Herrn trat zur Linken unse-

⁸²¹ Ebenda, lib. VI, cap. 6, S. 158 ff.

⁸²² Lib. VI, cap. 10, S. 162.

res Lagers, stieß uns in die Seite und sprach: 'Steh auf und folge uns!' Wir antworteten im Geiste: 'Herr, ich weiß weder wohin, noch wie ich mit Euch gehen soll.' Und er nahm uns von vorn an den Haaren und trug uns mit sich durch die Lüfte, bis wir uns über einem großen Reiterheere befanden, das kampfbereit vor einer Burg stand. Er hielt uns über dem Heere in der Luft und sprach: 'Gib acht und schau hin!' Und siehe, ein anderer Engel kam vom Himmel herab mit einem feurigen Schwert in der Hand. Damit durchbohrte er einen Menschen, der sich inmitten des Heeres befand und schlug ihm das Geschlechtsteil ab. Schwer verletzt rang dieser, noch auf dem Pferde sitzend, mit dem Tode. Da ergriff uns der Engel wieder bei den Haaren und sprach: 'Kennst du jenen, der von dem Engel durchbohrt und tödlich verwundet wurde?' Darauf antworteten wir: 'Herr, ich kenne ihn nicht, auch der Ort ist mir unbekannt'. Er sprach: 'Wisse, dies ist der Dauphin von Vienne, der wegen der Sünde der Ausschweifung so von Gott durchbohrt wurde. Nun also nehmt Euch in acht! Auch Eurem Vater könnt Ihr sagen, er solle sich vor solchen Sünden hüten, sonst widerfährt Euch noch Schlimmeres.' Es erfaßte uns Mitleid mit Wigo, dem Dauphin von Vienne, dessen Großmutter die Schwester unserer Großmutter war. Er selbst war der Sohn der Schwester König Karls I. von Ungarn.

Von Mitleid ergriffen fragten wir den Engel, ob Wigo vor seinem Tode noch beichten könne. Der Engel aber antwortete und sprach: 'Er wird noch beichten und einige Tage leben.' Da sahen wir auf dem linken Flügel des Heeres viele Leute stehen, in weiße Gewänder gekleidet, als seien es Männer von großer Würde und Heiligkeit. Sie sprachen miteinander und richteten ihre Aufmerksamkeit auf das Heer und das, was geschehen war. Wir beobachteten sie genau. Wer aber diese ehrwürdigen Männer waren, wurde uns nicht zu fragen erlaubt, noch von dem Engel erklärt. Plötzlich waren wir wieder an unseren alten Ort zurückversetzt, während der Morgen schon graute.⁸²³

⁸²³ Vita Caroli quarti. Ed. lat. dt. E. HILLENBRAND, cap. 7, S. 110 f.: *Illā vero nocte cum nos sopor invaderet, apparuit nobis quendam visio, quoniam angelus Domini astitit nos in latere dicens: 'Surge et veni nobiscum.'* Nos autem respondimus in spiritu: *'Domine, nec scio quo nec quomodo vobiscum eam.'* Et accipiens nos per capillos anterioris partis capitis ezportavit nos secum in aerem usque super magnam

Der erschütterte Prinz schenkte dem dramatischen Gesicht vollen Glauben und erzählte es dem ihn weckenden Kammerherrn. Zu diesem Zeitpunkt plante man militärische Unterstützung für den Dauphin von Vienne und Karl beendete seinen Bericht über das Ableben des Verwandten daher mit den Worten: "Unsere Hilfe nützt ihm nichts, denn er ist tot!". Der Prinz wurde nur ausgelacht, er versuchte danach seinen Vater, König Johann von Böhmen, von der Sinnlosigkeit der geplanten Hilfe zu überzeugen. Karl fand dabei allerdings kein Gehör und wurde vom Vater wegen seines Traumglaubens getadelt. Nach einigen Tagen traf zum Erstaunen aller die Todesnachricht ein. Der mit dem Haus Luxemburg entfernt verwandte Thronfolger von Vienne war am 28. Juli 1333 bei der Belagerung von Schloß La Perrière in Savoyen gestorben. Der Dauphin erlag den Folgen einer Verwundung, die er am Vortag durch einen Armbrustschuß erlitten hatte.⁸²⁴ Die Erzählung des Traumes vor Zeugen be-

aciem armatorum equitum, qui stabant ante unum castrum parati ad proelium. Et tenebat nos in aere super aciem et dixit nobis: 'Respice et vide.' Et ecce alter angelus descendens de celo, habens igneum gladium in manu percussit unum in media acie et abscondit sibi membrum genitale eodem gladio, et ille tamquam letaliter vulneratus agonizabat equo insidens. Tunc tenens nos per capillos angelus dixit: 'Cognoscis illum, qui percussus est ab angelo et vulneratum ad mortem?' Tunc dizimus: 'Domine, nescio, nec locum cognosco.' Dixit: 'Scire debes, quod hic est Delphinus Viennensis, qui propter peccatum luxurie sic a deo est percussus; nunc ergo cavete et patri vestro potestis dicere, quod sibi caveat de similibus peccatis, vel peiora accident vobis.' Nos autem compassi illi Delphino Viennensi, nomine Bigonis, cuius avia fuerat soror avie nostre, et ipse erat filius sororis regis Ungarie Karoli primi. – Interrogavimus angelum, utrum posset confiteri ante mortem, et contristatus eram valde. Respondit autem angelus dicens: 'Habebit confessionem et vivet aliquot diebus.' Tunc vidimus in parte sinistra aciei multos viros stantes amictos pallis albis, quasi essent viri magne reverencie at sanctitatis, loquebanturque ad invicem respicientes super aciem et super ea, que gesta erant, et bene ipsos notavimus. Nec tamen gratiam interrogandi habuimus nec per se angeles (retulit), qui vel quales essent viri illi tante reverencie. Et subito restituti fuimus ad locum nostrum aurora iam clarescente. Übers. von HILLENBRAND, S. 111–113.

⁸²⁴ Eine mögliche Interpretation dieser Traumerzählung wäre im politisch-diplomatischen Bereich anzusiedeln: Die brutale Verwundung eines Fürsten, die Karl so ausführlich und schonungslos darstellt, könnte auch eine Abwendung von seinen Verwandten in der Dauphiné signalisieren, welche ursprünglich als Reichslehen galt und dessen Oberherrschaft widerrechtlich gegen Geldzahlungen an den französischen König übertragen worden war. Damit wäre eine klare Stellungnahme für das deut-

reits vor dem Eintreffen der Nachricht gilt heute als wichtiges Kriterium für die Zuverlässigkeit von Berichten über behauptete außersinnliche Wahrnehmung. Aufgrund der Übereinstimmung von Karls Erzählung mit ähnlichen Berichten aus der Gegenwart kann dieses Gesicht trotz der Stilisierung nach biblischem Muster (Dan. 10,4–11) und der moralisierenden Tendenz, welche die sexuelle Ausschweifung der Fürsten mit dem Tode bedroht, im Kern als echte Traumwahrnehmung des Unglücks eines Bekannten angesehen werden. Eine zeitliche Verzögerung bei telepathischen Todesankündigungen wird heute von Parapsychologen ebenfalls beobachtet und ändert nichts an der Glaubwürdigkeit der Traumerzählung.

Auch die kritische Analyse des Textes selbst weist auf einen Erfahrungsbericht und nicht auf eine zweckgerichtete Fiktion des Autors hin. In einer fingierten Traumerzählung würde wohl kaum von einer Verwundung durch das Schwert die Rede sein, wenn der Dauphin in Wirklichkeit durch einen Pfeil umkam. Das Schwert als symbolisches Werkzeug einer Bestrafung durch Kastration entspricht dem Traum zweifellos besser. Ebenso typisch im Sinne einer unklaren Traumszene wirkt das völlig unmotivierte Auftreten von würdigen, weißgekleideten Männern, das Karl zwar erwähnte, sich aber nach eigenem Eingeständnis nicht erklären konnte. – Diese Feststellung erübrigt aber nicht die Frage nach der Funktion der so ausführlich beschriebenen Traumepisode in der Autobiographie eines deutschen Herrschers. Über die Abfassungszeit und die mit diesem Werk verfolgte Absicht haben die Historiker schon seit längerem diskutiert. Heute neigt man zu der Auffassung, daß die Erhebung Karls zum deutschen König den politischen Zielpunkt des Werkes ausmacht, der Text des Werks also nicht zufällig mit dem 11. Juli 1346, dem Datum der Wahl durch die Mehrheit der Kurfürsten abbricht.⁸²⁵ Freilich war diese Krönung alles andere als unbestritten, und Karl blieb bis zum Unfalltod Kaiser Ludwigs des Bayern im Oktober 1348 ein Ge-

sche Reich seitens des Luxemburgers erfolgt. Diese These stammt von E. HILLENBRAND, *Die Autobiographie Karls IV. – Entstehung und Funktion*, *Blätter für dt. Landesgeschichte* 114 (1978), S. 39–72; 62 f.

⁸²⁵ Bei HILLENBRAND, Vorwort zur Textedition S. 18 ff.; S. 31 f. wird das Werk mit einleuchtenden Argumenten ins Jahr 1350 datiert, in dem der Kaiser von bedrohlichen Lähmungssymptomen befallen war und daher Anlaß und Muße zum Diktat dieser persönlichen Rückschau gegeben waren.

genkönig von Papstes Gnaden. Allgemeine Anerkennung gewann er erst, als er sich nach längeren Verhandlungen mit den Söhnen Ludwigs über Zugeständnisse einigen konnte und als er nach dem Tod des von der Partei der Wittelsbacher zum Herrscher gewählten Günther von Schwarzburg am 17. Juni 1349 von allen Kurfürsten seine Wahl zum König nochmals bestätigen ließ.

Die Autobiographie des Kaisers ist in der Tradition des Fürstenspiegels gehalten und seinen Nachfolgern gewidmet. Sie enthält neben handlungsbezogenen Schilderungen auch philosophische und theologische Betrachtungen sowie eine regelrechte Predigt über das Evangelium vom im Acker verborgenen Schatz (Mt. 13,44–52), über deren Grundzüge Karl nach eigener Aussage einmal im Traum nachgedacht haben will.⁸²⁶ Die religiösen Bezüge der Schrift können aber nicht die allgemeine Grundtendenz verschleiern, Karls Anspruch auf die deutsche Krone zu rechtfertigen und sich als christlicher Herrscher nach Vorbild biblischer Könige wie David und Salomon zu präsentieren. HILLENBRAND drückt dies prägnant aus, wenn er sagt: "Seine Selbstdarstellung (...) zielt auf den Nachweis, daß er von Anfang an für das höchste Amt prädestiniert war. Karl erzählt nicht die Geschichte seiner Jugendzeit, sondern die Geschichte seiner Berufung."⁸²⁷

Dieser Tendenz entspricht nach meiner Auffassung genau die Funktion der Erzählung über die Vision von Terenzo. Mit einem derart eindrücklichen Wahrtraum konnte Karl beweisen, daß er schon in jungen Jahren von Gott einer direkten Botschaft gewürdigt worden war und sich daher für die Herrscherwürde als sehr geeignet ansehen durfte. Die Konkurrenzsituation, in der sich Karl gegenüber Ludwig dem Bayern und später Günther von Schwarzburg zu behaupten hatte, erinnert stark an die ähnlichen Ausgangslagen bei den Wahlen der Päpste Calixt II. und Nikolaus V., die ja beide einen Gegenpapst ausmanövrieren mußten. Aufgrund dieser Übereinstimmungen und der weiteren Belege möchte ich die These wagen, daß der Traum im Mittelalter in der Praxis häufig als Legitimationsinstrument für umstrittene Ansprüche auf Herrschaft oder ein ganz bestimmtes Amt benutzt wurde.

Zum Schluß soll noch kurz auf ein lateinisches Gedicht aus dem Umkreis des französischen Königs Karl V. (gest. 1380) hingewiesen wer-

⁸²⁶ Ebenda, cap. 11, S. 144 ff.

⁸²⁷ HILLENBRAND, Einleitung zur Textedition, S. 38.

den. Es trägt den Titel "Somnium viridiarii", wurde kurz darauf in die Volkssprache übersetzt und hat als Vorlage für viele ähnliche Schriften gedient.⁸²⁸ Darin werden der Gegensatz zwischen den politischen Institutionen Frankreichs und den Vertretern der Kirche bzw. dem Papsttum thematisiert und die Argumente beider Seiten aufgeführt. Der gesamte Dialog, in dem sich viele polemische Äußerungen gegenüber dem Klerus finden, spielt sich jedoch im Rahmen einer Traumerzählung ab. Dadurch machte der anonyme Dichter sein Werk in doppelter Weise unangreifbar, denn für Träume konnte man ja kaum zur Verantwortung gezogen werden. Zudem erhielt die Kritik an manchen konkreten Mißständen und allgemein am Machtstreben der Kirche den Rang einer göttlichen Botschaft und gewann so noch an Gewicht. – In ähnlicher Weise kleidet der Ritter Hans von Hermansgrün sein Mißfallen an den Zuständen im deutschen Reich unter Kaiser Maximilian I. in eine Traumerzählung.⁸²⁹ Darin erscheint kein geringerer als Kaiser Friedrich Barbarossa, dem die scharfe Kritik des Autors an der wenig energischen politischen Führung des Reichs in den Mund gelegt wird. Der Traum gipfelt in der Forderung, daß Kaiser Maximilian auf die Alleinherrschaft verzichten sollte und die Reichsfürsten zum Wohle aller sich mehr an der Regierung zu beteiligen hätten. Derartige Propagandatexte bezeugen neben dem angestrebten politischen Nutzen wiederum das hohe Prestige, daß der Traum als Träger himmlischer Botschaften trotz aller theologischen Bemühungen um Differenzierung und Relativierung noch bis weit in die frühe Neuzeit hinein genoß.

4.9. ZUR FUNKTION DES TRAUMS IN DER MITTELALTERLICHEN GESELLSCHAFT

Eine Gesellschaft, welche sich in irgendeiner Form der Schriftlichkeit bedient, hinterläßt Texte, welche ihrem Wesen weitgehend entsprechen. Diese sowohl auf absichtlichen, aber auch auf unbewußten Tendenzen jeder tradierenden Quelle anspielende Regel gilt ebenso für das Untersuchungsobjekt des vierten Teils, nämlich die Traumberichte, welche

⁸²⁸ *Le Songe du vergier*. Ed. des mittelfranzö. Textes von Marion SCHNERBLIEVRE, 2. Bde. Paris 1982.

⁸²⁹ Nähere Angaben bei Claudia MÄRTL, Zum 'Traum' des Hans von Hermansgrün, *Zeitschrift für historische Forschung* 14,3 (1987) S. 257–264.

persönliche Erfahrungen spiegeln. Wir können von der wissenschaftlich erhärteten Beobachtung ausgehen, daß der Mensch normalerweise jede Nacht träumt, sich aber am Morgen jeweils nur an einen Bruchteil des im Schlaf Erlebten erinnern kann. Im Verlauf eines ganzen Menschenlebens treten viele Träume ins Bewußtsein, welche jedoch höchstens ausnahmsweise schriftlich fixiert werden. Deshalb stellt sich hier wie bei allen autobiographischen Texten die Frage nach den Auswahlkriterien, welche bewirken, daß einige Erfahrungen den Mitmenschen erzählt oder sogar in irgendeiner Form dokumentiert werden. Heute werden Träume häufig im Rahmen einer psychologischen Therapie oder auch zu Forschungszwecken mitgeteilt und niedergeschrieben. Im privaten Kreis mag ein Traum auch wegen seiner großen Eindrücklichkeit oder wegen stark angsterregender Inhalte zum Gesprächsthema werden.

Die Menschen des Mittelalters erlebten in ähnlicher Weise aufwühlende Träume und verspürten ebenfalls mitunter das Bedürfnis, mit einer anderen Person über solche Erfahrungen zu sprechen. Das Gespräch Anos II. von Köln mit einem Vertrauten über einen beunruhigenden Traum hatte zur Folge, daß der Erzbischof die Verbannung von Kölner Bürgern aufhob. König Heinrich I. von England vertraute den Alptraum vom drohenden Angriff aller drei gesellschaftlichen Stände auf seine Person dem Leibarzt an und erhielt den Rat, sein Gewissen durch Almosenspenden zu beruhigen. Die Mutter des Abtes Wibert von Nogent beeinflusste ihren Sohn als Kind und noch als jungen Erwachsenen durch die Erzählung von Träumen, welche sich auf seine Lebensführung zu beziehen schienen. Abt Geoffrey von St. Alban besprach mit einem Mönch einen symbolischen Traum, den er nicht verstand, und der sich auf seine geistige Freundin Christina von Markyate bezog. Die Mystikerin Margaretha Ebner wiederum wurde von ihrem Seelenführer Heinrich von Nördlingen aufgefordert, ihm näheres über jenen Traum mitzuteilen, in dem ihr befohlen worden war, sich Heinrich unterzuordnen.⁸³⁰ In solchen Dialogen – sie werden in den schriftlich überlieferten Traumerzählungen eher zufällig erwähnt – stand oft die konkrete Handlungsanweisung, die aus den nächtlichen Erlebnissen abgeleitet wurde, im Vordergrund. Manchmal ging es aber zunächst nur um das Bemühen, einen weniger klaren, aber doch eindrucklichen Traum richtig zu deuten.

Aufgeschrieben wurden im Mittelalter natürlich nur solche Träume,

⁸³⁰ Margaretha Ebner, Offenbarungen, Brief Nr. 13, S. 189.

die einer Deutung zugänglich erschienen. Im Unterschied zu heute bezog man diese Traumbilder dabei auf die Zukunft oder allenfalls noch auf die unmittelbare Gegenwart desjenigen, dem sie widerfahren waren. Das rührt daher, daß man gemäß der in manchen Bereichen den sogenannten 'primitiven Gesellschaften' vergleichbaren Mentalität Träume häufig als höhere Ebene der Wirklichkeit erfuhr und demzufolge in Übereinstimmung mit vielen biblischen Texten leicht als Einflußsphäre von überirdischen Mächten verstehen konnte. In einer erst vor kurzem christianisierten Welt traten in der Traumhandlung an Stelle der heidnischen Götter und Geister dann eben Engel, Heilige oder höllische Dämonen auf. Selbst da, wo keine überirdischen Figuren im Spiel waren, zeigte sich der Betroffene oft gerne bereit, in der Traumhandlung eine Botschaft Gottes zu sehen oder wenigsten aus dem allgemeinen Sinngehalt eine prophetische Andeutung abzulesen. Es liegt auf der Hand, daß gerade Traumgesichte, die von einer höheren Instanz herzurühren schienen, auch als besonders wertvoll betrachtet wurden. Solche Träume wurden zugunsten eines größeren Personenkreises bzw. der Nachwelt zur Belehrung überliefert und ganz bewußt im Rahmen von biographischen Werken oder autobiographischen Notizen in Chroniken schriftlich festgehalten. Daraus resultiert nach meiner Auffassung bereits das wichtigste Auswahlkriterium für die schriftliche Überlieferung.

* * *

Helfende, bestätigende, warnende und ermahnende Träume bilden also einen beachtlichen Teil des aus dem Mittelalter überlieferten Materials. Obwohl diese Erzählungen fast ausnahmslos von Vertretern des Klerus stammen, und eine belehrende Funktion im Sinne der religiösen Propaganda in vielen Fällen deutlich erkennbar ist, kann man diesen Autoren die ehrliche Absicht, Erfahrungsberichte aus eigenem oder fremdem Erleben wiederzugeben, jedoch nicht generell absprechen. – Eine moralisierende Tendenz wird hauptsächlich faßbar im Bereich der Sexualität. Die Abwertung des menschlichen Geschlechtstriebes durch die offizielle kirchliche Lehre zwang die einzelnen Kleriker und unter ihnen vor allem die Ordensangehörigen zu einem harten Kampf gegen die eigene Natur. Dieser Konflikt spiegelte sich auch in ihren Träumen: Während einzelne um das Motiv der Kastration kreisende Szenen mit erstaunlicher Offenheit geschildert wurden, beschrieb man Bilder von

verführerischen Annäherungen oder eindeutig sexuellen Handlungen wegen ihrer Anstößigkeit nur sehr allgemein und brandmarkte sie häufig als Einflußversuche von bösen Geistern. Die hier erkennbare Zensur der Kleriker wirkte auf zwei verschiedene Arten, nämlich auf der ideologischen und der mehr praktischen Ebene. Die von der Kirche vertretene Sexualfeindlichkeit führte offenbar dazu, daß im Spätmittelalter auch Laien ihre sexuellen Träume gemäß der offiziellen Lehre als reale Einwirkung von Dämonen, der "incubi" oder der "succubi", verstanden. Die monopolartige Stellung, welche der Klerus in der Schriftlichkeit bis ins Hochmittelalter behauptete, bewirkte zudem in der Praxis, daß die entsprechenden Träume in den Quellen dieser Epoche nicht näher geschildert, sondern höchstens als Beispiel für die dämonische Einflußnahme kurz erwähnt wurden.

In den spätmittelalterlichen Frauenklöstern entstanden Aufzeichnungen über das mystische Leben, in dem Träume und Visionen eine wichtige Rolle spielten. Diese der hagiographischen Quellengattung nahestehenden Schriften waren von der Absicht geprägt, jüngere Nonnen durch den vorbildlichen Lebenswandel und die mystischen Erfahrungen älterer Klosterfrauen zu belehren und zu ermutigen. So erstaunt es nicht, daß in den hier geschilderten Träumen besonders häufig Engel, Heilige und geistliche Würdenträger auftraten, und daß die Nonnen – ähnlich wie in den Visionen – sogar Christus zu sehen und zu hören glaubten. Durch solche Traumerscheinungen fühlte sich die betroffene Frau und indirekt auch der ganze Konvent bestätigt in ihren spirituellen Anstrengungen auf dem mystischen Weg zur Heiligkeit. Dennoch sind derartige Texte keineswegs ausschließlich als hagiographische Topoi oder als literarische Fiktionen einzustufen. Man muß im Gegenteil an die intensive Konditionierung denken, der alle Klosterinsassen, ganz besonders aber die sehr abgeschlossen lebenden Dominikanerinnen ausgesetzt waren. Bei einer ständigen Beeinflussung durch das fromme Milieu spiegelten sich neben den mehr alltäglichen Verrichtungen natürlich manchmal auch religiöse Wünsche und biblische Meditationen in den Träumen der Nonnen, wobei dann bei der Niederschrift selektiv verfahren wurde. Erstaunlicherweise drangen die männlichen Vertreter der Mystik mit ihrer Forderung nach Verzicht auf innere Bilder bei den weiblichen Angehörigen des Dominikanerordens nicht durch⁸³¹, was wiederum die Grenzen der kirchlichen

⁸³¹ A. HAAS, Traum und Traumvision in der Deutschen Mystik, S. 47 f.

Disziplinierungsversuche im Bereich des Traums sehr deutlich sichtbar macht.

* * *

Obwohl das gesammelte Traummaterial zeitlich und regional viel zu heterogen ist, um eine Auszählung der Themen oder gar eine statistische Analyse zu rechtfertigen, fällt bei der groben Durchsicht der Quellentexte immerhin der große Anteil von Todesträumen auf. Eine Erklärung, weshalb gerade diese Thematik so häufig überliefert wurde, liegt gewiß in ihrem besonders eindrücklichen, affektbesetzten Charakter. Die mehr oder weniger deutliche Ankündigung, daß der Träumer bald sterben müsse oder die Mitteilung vom Hinscheiden eines mit ihm in enger emotionaler Beziehung stehenden Bekannten, mußte den Schläfer sehr erschrecken. In einigen Fällen verstand man eine solche Botschaft auch als Ermahnung, sich noch in letzter Stunde zu bessern oder sein Gewissen durch Beichte und Buße zu entlasten, denn der Tod wurde im Mittelalter ja nicht als unvermeidliches Ende, sondern als Übergang zu einer neuen Lebensform betrachtet. Ebenfalls einen appellativen Charakter hatten oft die Gespräche mit Verstorbenen, wobei hier die warnende bzw. korrigierende Funktion des Traumes durch das Eindrückliche einer Totenerscheinung noch verstärkt wurde. Andererseits galt der Traum traditionell als das geeignete Medium, in dem sich die Verstorbenen an Angehörige oder andere nahestehende Personen wandten, um sich deren Gebete für ihre Seelenruhe und weitere Formen des Beistandes zu erbitten. Diese Funktion des Traumes hat J. C. SCHMITT in einer Studie hauptsächlich anhand der Memoiren Wiberts von Nogent herausgearbeitet; seine Schlußfolgerungen sind jedoch in bezug auf die zentrale Bedeutung dieser Totenerscheinungen für die mittelalterliche Volkskultur wegen der Vernachlässigung aller anderen aus dieser Epoche überlieferten Traumomotive nur mit großem Vorbehalt zu akzeptieren.⁸³²

Traumwahrnehmungen vom Sterben einer Drittperson sind in mittelalterlichen Quellen sowohl für Heilige als auch für durchschnittliche Menschen mehrfach und in glaubhafter Weise bezeugt. Dieses an Telepathie grenzende Ahnungsvermögen konnte unter Umständen zeitlich weit

⁸³² J. C. SCHMITT, *Rêver au XII^e siècle*, in: T. GREGORY (Hg.), *I sogni nel Medioevo*, S. 291–316.

vorausgreifen und auch ganze Gruppen von Menschen, also ein Kollektivschicksal betreffen. Wenn solche Voraussagen dann wirklich eintrafen, so halfen sie natürlich mit, den Traumseher oder prophetischen Warner in den Ruf der Heiligkeit zu bringen bzw. sein Ansehen noch zu vermehren, obwohl diese charismatische Begabung von der Kirche nie isoliert von anderen Charaktereigenschaften betrachtet wurde.

* * *

Die Kirche nahm gegenüber dem naiven Traumglauben im allgemeinen eine kritische Haltung ein; seit dem hohen Mittelalter bemühten sich die Theologen gemäß der antiken Tradition immer wieder um eine differenzierte Betrachtungsweise des Traumphänomens. Die Kirche neigte aber dazu, jede eingehendere Beschäftigung mit den Träumen abzulehnen und verbot ferner ausdrücklich alle Praktiken und Nachschlagewerke, welche auf eine fixe Deutung von einzelnen Traummotiven hinausliefen. Trotzdem blieb der Traum während des ganzen Mittelalters *das* Medium, in dem der einzelne Mensch den Boten Gottes zu begegnen hoffte, und wo er in Anlehnung an antike Orakelbräuche einen Blick in die Zukunft werfen oder sogar konkrete Handlungsanweisungen erhalten konnte. Weil diese Vorstellungen mit der Hl. Schrift wenigstens teilweise übereinstimmten, zögerten die Kleriker nicht, eigene oder fremde Träume zusammen mit den Interpretationsversuchen der Betroffenen in ihren Werken zu überliefern. Selbst die verrufenen Traumbücher wurden in Klöstern abgeschrieben und der Nachwelt in mehreren Dutzenden von Manuskripten erhalten, so daß man die Auswirkung des kirchlichen Deutungsverbots gewiß nicht überschätzen darf.

Es gelang der mittelalterlichen Kirche offensichtlich nicht, das hohe mantische Prestige des Traumes völlig abzubauen, obwohl die scholastische Diskussion zu einer allmählichen Differenzierung beitrug. Besonders klar manifestiert sich die Ambivalenz der Kirche gegenüber dem Traum im Bereich der Heiligenverehrung und des Wallfahrtswesens. Es geschah oft, daß Kranke oder Behinderte zu einem Pilgerort kamen und den dort ansässigen Klerikern nach ihrer als wunderbar betrachteten Genesung von einer nächtlichen Aufforderung des Heiligen erzählten, seine Kultstätte zu besuchen. Konkrete Handlungen wie etwa eine Wallfahrt wurden also mit Träumen motiviert; dort, wo diese Aktionen die Kirche nicht schädigten, sondern wie im Falle der Heiligenverehrung ihre Interessen zu stützen und zu fördern schienen, hatte der Klerus auch nichts

dagegen einzuwenden. Indem die Kirche die Hl. Schrift zum Maßstab des sittlichen Wertes eines Traumes erklärte, behielt sie – ähnlich wie bei den Visionen am Tag – die oberste Kontrolle über die Auswirkungen dieses Phänomens. In diesem Rahmen durften auch ihre eigenen Vertreter von Träumen propagandistischen Gebrauch machen. So ist es nur allzu begreiflich, daß auch weltliche Machthaber nächtliche Gesichte zur Legitimierung und Stabilisierung ihrer Herrschaft benutzten, ohne daß sie damit erkennbar Anstoß oder Widerspruch erregten.

Fragen wir nun nach der konkreten Funktion des Traumes in der Gesellschaft, so zeichnen sich zwei Wirkungsbereiche ab: In der persönlichen Begegnung mit dem Göttlichen suchte der Einzelne Trost, Rat und Führung in konkreten Problemen und Entscheidungen. Träumen und Wachen standen in Wechselwirkung zueinander mit manchmal dramatischen Auswirkungen auf den weiteren Lebensweg des Träumers. Nicht selten sprachen die nächtlichen Gesichte gerade bei Klerikern für das beunruhigte Gewissen und deckten deren Abweichungen vom christlichen Verhaltenskodex unerbittlich auf. Diese aus vielen Einzelberichten gewonnenen Beobachtungen lassen auch bereits die Bedeutung des Traumes für die Gesellschaft erahnen. Die seelische Stabilisierung durch nächtliche Eingebungen erwies sich für die Allgemeinheit oft von Nutzen, denn das Gewissen und die Traumideen waren ja wiederum vom kollektiven Wertsystem geprägt, wobei jedoch im vorgelegten Material, das fast ausschließlich von Klerikern stammt, allfällige Konflikte zwischen weltlichen Ansprüchen und kirchlichen Idealen jeweils zugunsten von letzteren gelöst wurden. Die potentiell überirdische Genese von Träumen prädestinierte dieses Phänomen zum Instrument für die Erhöhung des persönlichen Ansehens, sowie zur Durchsetzung von konkreten Interessen, seien sie nun eher materieller oder auch politischer Art. Dabei kam es mitunter wohl auch zu eigentlichen Fälschungen, die jedoch in ihrer Häufigkeit nicht überschätzt werden sollten. – In einer unreflektierten Voreingenommenheit ließen sich Träume sehr leicht als Aufforderung zu einer bestimmten Handlung deuten und wurden dementsprechend zur Motivierung von Drittpersonen verwendet. Diese Instrumentalisierung des Traumes mag uns heute irrational und wegen ihres manipulierenden Effektes zutiefst unsympathisch erscheinen. Dennoch akzeptieren wir als Vertreter des 20. Jahrhunderts wohl ebenso unkritisch manche 'Sachzwänge' und geraten nur zu oft in den Sog einer rationalistischen

bzw. einseitig kausal-mechanischen Orientierung, welche durch manche negativen Auswirkungen heute zumindest fragwürdig geworden ist.

* * *

Abschließend möchte ich nochmals aus psychologischer Sicht auf die Strukturelemente des Traumes eingehen, denn eine der Zielsetzungen der vorliegenden Untersuchung war ja die Frage nach dem geschichtlichen Wandel eines seelischen Phänomens. Eine mögliche Antwort auf dieses Problem kann in Anbetracht des fragmentarischen Charakters des mittelalterlichen Quellenmaterials und bei der Unvollständigkeit der vorgelegten Materialsammlung nur vorsichtig skizziert werden. Peter BURKE, der anhand autobiographischer Notizen aus dem englischen Sprachraum eine Inhaltsanalyse von Traumserien von vier Männern aus dem 17. Jahrhundert durchführen konnte, glaubt in diesen individuellen Phantasieprodukten prägende Elemente der in der frühen Neuzeit herrschenden Gesellschaftsform und Kultur zu erkennen. Darüber hinaus versucht er, religiöse Visionen und den Traum vom Hexensabbat als kollektive Mythen zu deuten.⁸³³ Wenngleich diese Aussagen für das Mittelalter nicht unbesehen übernommen werden dürfen, zeichnen sich bemerkenswerte Übereinstimmungen mit den Ergebnissen dieser Forschungen ab. Auch in der von mir untersuchten Epoche liefern die sozialen und kulturellen Bedingungen zweifellos das Grundgerüst der individuellen Traumhandlungen. Die uns fremden Lebensformen und die andersartigen politischen Institutionen lassen deshalb vielleicht beim Leser den Eindruck entstehen, daß die damaligen Träume kaum etwas mit dem nächtlichen Erleben des modernen Menschen gemeinsam hätten. Sieht man aber einmal von diesen äußeren Lebensumständen ab und läßt auch das kulturell bedingte hohe Prestige des Traums als göttliches Orakel beiseite, so erweisen sich auch jene nächtlichen Bilder als Spiegel der alltäglichen Erfahrungen und Emotionen. Die Affekte der damaligen Menschen entzündeten sich zwar teilweise an anders gearteten Anlässen, der Traum aber reflektierte ähnlich wie heute Freud und Leid, Wünsche und Ängste und er tat dies in manchmal absurd wirkenden Szenen, die sich mit den Bildsequenzen eines Films vergleichen lassen. Neben der Visualisierung von abstrakten

⁸³³ P. BURKE, L'histoire sociale des rêves, *Annales E.S.C.* 28 (1973) S. 329–342; 339.

Sachverhalten und Begriffen in Bildfolgen und Tierfiguren von symbolischer Bedeutung schien die Symbolik manchmal auch im Dienste einer inneren Zensur zu stehen, welche dem Schläfer unangenehme oder durch die christliche Lehre tabuisierte Themen wie Tod oder Sexualität in verharmlosender Form präsentierte. Schließlich beeindruckten damals wie heute spontane Todesankündigungen und andere Wahrträume den Betroffenen wie auch seine Umgebung. Solche telepathischen Erlebnisse sind inzwischen auf die Zuverlässigkeit der Zeugen hin überprüft und sogar wissenschaftlich untersucht worden, sie entziehen sich aber selbst im ausgehenden 20. Jahrhundert jedem kausalen Erklärungsversuch.

ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

Im Mittelalter entwickelte sich schon bald eine starke soziale Gliederung, die sich beim Schlafen in der Verwendung des aus der Antike übernommenen Bettmöbels und dessen mehr oder weniger luxuriösen Ausstattung manifestierte. In religiösen Orden wurde beim Bettzeug auf Bescheidenheit geachtet, aber im Unterschied zu den Laien verfügte hier jeder Mönch über ein eigenes Lager, auch wenn es sich wie bei einem Bauern häufig nur um eine mit Stroh gefüllte Kiste oder einen Laubsack handelte. Der Rhythmus von Wachen und Schlafen entsprach, abgesehen von bei Festen gemachten Ausnahmen, dem natürlichen Wechsel von Tag und Nacht, wobei sich die Zeitmessung bis zum 14. Jahrhundert den Schwankungen der Jahreszeit anpassen mußte. Wenige Stunden nach Mitternacht und früher als alle anderen Menschen erhoben sich die Mönche und Nonnen, um im Chor der Klosterkirche die Vigil oder Mette, das erste gemeinsame Tagesgebet, zu verrichten; danach pflegten sie zu meditieren oder in Zeiten nachlassender Disziplin nochmals zu schlafen.

Der Schlaf galt sowohl im Kloster als auch bei den Laien als etwas, das man fliehen oder dem man sich nicht übermäßig hingeben sollte. Während das Grundideal der Askese das Verhalten der Ordensleute motivierte, erschien für viele einfache Menschen die Nacht und damit auch der Schlaf als gefährliche Zeitspanne besonders unheimlich. Naturkunde und Medizin erklärten seit dem 12. Jahrhundert das Phänomen des Schlafs und auch des Traums im Rahmen der antiken Viersäftelehre als Folge der Verdauung, woraus die Ärzte dann konkrete Verhaltensregeln ableiteten. Beobachtungen von Schlafgewohnheiten reichten vom zufällig bemerkten Sprechen oder Schnarchen im Schlaf und Nachtwandeln bis zur exakten Schilderung des nächtlichen Aufschreckens von kleineren Kindern sowie der Schlaflosigkeit, welche von den davon Betroffenen selber häufig in einen Zusammenhang mit starken Affekten gebracht wurde.

Die Haltung der christlichen Kirche gegenüber dem Traum als Phänomen war selbstverständlich untrennbar mit den Aussagen der Bibel

verbunden. Die der Hl. Schrift diesbezüglich innewohnenden Widersprüche riefen nach einer Klärung. Die beiden antiken Kirchenväter Aurelius Augustinus und Papst Gregor der Große prägten kraft ihrer Autorität die abendländische Traumlehre entscheidend. Neben den schlechten, vom Teufel stammenden nächtlichen Einflüsterungen und den seltenen Botschaften der Engel und Heiligen kannten diese Gelehrten auch den Einfluß der Tagesgedanken und Emotionen sowie der vom Körper ausgehenden Reize auf das menschliche Traumleben. In der Karolingerzeit wurde diese differenzierte Haltung zurückgedrängt zugunsten eines strikten Traumdeutungsverbotes, welches sich auf Gesetze in den Büchern Mose stützte. Zudem bemühten sich Gelehrte auch, dem Volk den fundamentalen Unterschied von Traumphantasien und der realen Welt des Wachbewußtseins klarzumachen.

Im hohen Mittelalter gab es neben Klerikern, die in der traditionellen Skepsis verharrten, auch vereinzelt Theologen, die dem Traum auf Grund eigener Erlebnisse eine hohe Würde zusprachen und beispielsweise bereit waren, die Angaben von Totenerscheinungen nachprüfen zu lassen bzw. deren Bitten zu erfüllen. In der Scholastik wurde die Lehre vom Traum weiterentwickelt, der Traum für die medizinische Diagnose nutzbar gemacht und der voraussagende Charakter einzelner nächtlicher Bilder mit den auf den Schläfer einwirkenden Gestirnskonstellationen erklärt. Durch die Verknüpfung mit der Astrologie verlor der Traum zwar etwas von seinem ursprünglich numinosen Charakter, doch war damit dem Aberglauben noch keineswegs Abbruch getan. Im Verlaufe des Spätmittelalters bekämpften namhafte Gelehrte den Traumglauben bzw. das blinde Vertrauen auf die sogar in klerikalen Kreisen weitverbreiteten Traumbücher mit festgeschriebenen Motivdeutungen. Nur vereinzelte Theologen gingen so weit, die Möglichkeit einer himmlischen Botschaft an einen schlafenden Menschen grundsätzlich zu verneinen; ähnlich wie bei Visionen am Tag und Mirakeln behielt sich aber die Kirche immer die letzte Kontrolle über solche nächtliche Eingebungen vor.

Die konkreten Träume aus dem Mittelalter spiegeln die Lebensumstände der damaligen Menschen und wirken daher manchmal trotz der strukturellen Übereinstimmung mit modernen Berichten ziemlich fremdartig. Da damals fast nur Kleriker schriftkundig waren, geben die tradierten Traumtexte vor allem die Sorgen und Nöte, die Freuden und Wünsche der Mönche und Nonnen sowie von Weltgeistlichen wieder. So erstaunt es kaum, daß dann religiöse Figuren oder Heilige häufig mit dem

Träumer in direkten Kontakt treten und ihm Befehle oder Handlungsanweisungen übermitteln. Ähnliche Erfahrungen machten auch Kranke, die zu einer Pilgerfahrt aufgefordert wurden oder ausnahmsweise sogar im Traum selber geheilt wurden. Umgekehrt war es auch möglich, daß jemand im Traum seinen eigenen Tod vorausgesagt bekam oder vom Sterben einer ihm nahestehenden Person erfuhr. Traten tote Angehörige oder Freunde im Traum auf, so erbaten sie sich meist Gebetsunterstützung, oder sie überbrachten dem Schläfer eine wichtige Nachricht. Allgemein kann man feststellen, daß Träume für den Einzelnen und für die Gesellschaft eine sehr große Bedeutung hatten; richtete man doch im Zweifelsfall sein Verhalten nach einem 'Traumbefehl' aus. Dieser hohe Stellenwert schloß mehr oder weniger bewußte Manipulationen, ja sogar Fälschungen zugunsten politischer oder materieller Interessen nicht aus. Es sind Fälle bekannt, wo man mittels Träumen auf die öffentliche Meinung einzuwirken trachtete, um beispielsweise die Wahl eines geistlichen oder weltlichen Würdenträgers zu befördern oder nachträglich zu legitimieren.

Der Traum hatte während des gesamten Mittelalters einen erheblichen Einfluß auf alle Lebensbereiche. Dies änderte sich offenbar auch in der frühen Neuzeit nicht wesentlich. Berufsmäßige Deuter verknüpften die Trauminterpretation mit der astrologischen Prognose, welche sich besonders an den Herrscherhöfen einer großen Wertschätzung erfreute. Durch den Buchdruck fanden auch Traumlexika, vor allem das sogenannte "Somniale Danielis", noch stärkere Verbreitung. Die im 12. und 13. Jahrhundert differenzierte Betrachtungsweise des Traumphänomens drohte nun wieder im Aberglauben zu versinken. Ein neuer Zugang zu Schlaf und Traum eröffnete sich erst in der bewußt den Nachtseiten des Lebens zugewandten Romantik – für die stellvertretend der Arzt Carl Gustav Carus (1789–1869) genannt sei –, sowie in den naturwissenschaftlichen Untersuchungen des späteren 19. Jahrhunderts.

Verzeichnis der Siglen

AASS	Acta Sanctorum
ADHL	Archives d'histoire doctrinale et littéraire
AKG	Archiv für Kulturgeschichte
Anal. Boll.	Analecta Bollandiana
Annales ESC	Annales. Economies, Sociétés, Civilisations
ASOB	Acta Sanctorum Ordinis s. Benedicti
BHL	Bibliotheca Hagiographica Latina
CC	Corpus Christianorum
CCCM	Corpus Christianorum Continuatio Medievalis
CCM	Corpus Consuetudinum Monasticarum
LMA	Lexikon des Mittelalters
LTHK	Lexikon für Theologie und Kirche
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MGH SS	Monumenta Germaniae Historica, Scriptores
MGH SS rer. Merov.	Scriptores rerum Merovingicarum
MGH LL Cap.	Leges, Capitularia regum Francorum
MGH LL Conc.	Concilia
MGH Epp.	Epistolae
PL	Patrologia Series Latina
RBSS	Rerum Britannicarum Scriptores
abb.	abbas, Abt
archep.	archiepiscopus, Erzbischof
Btr.	Beitrag, Beiträge
Cap., cap.	capitulum
dép.	Département
dt.	deutsch
engl.	englisch
ep.	episcopus, Bischof
fol.	folio
franz.	französisch
lat.	lateinisch
Lib., lib.	liber
Ms.	Manuskript
repr.	reprint
s.	sanctus, heilig

Quellenverzeichnis

Ungedruckte Quellen:

Augustinus von Ancona, genannt Triumphus, Tractatus contra divinatores et somniatores. Ms. Vaticanum lat. 939, fol. 32–46.

Nicolaus Magni de Jawor, De superstitionibus. Ms. Basel 2° Av. 19, fol. 1–35.

Gedruckte Quellen:

Acta Sanctorum, Ed. Bollandus etc. (Antwerpen, Brüssel, Tongerlo) Paris 1643 ff., Venedig 1734 ff., Paris 1863 ff.

Acta sanctorum ordinis S. Benedicti, 9 Bde., 2. Auflage Venedig 1733–1740 (1880) S. 129–236.

Adam von Bremen, Gesta hammaburgensis ecclesiae pontificum. Ed. B. SCHMEIDLER, MGH in usum schol. 2, Hannover 1917.

Adam von Cremona, Regimen iter agentium vel peregrinantium. Ed. F. HÖNGER, Med. Diss. Leipzig 1913.

Adam von Eynsham, Magna Vita sancti s. Hugonis. Lat. engl. Ed. D. DOUIE und H. FARMER, 2 Bde. (=Medieval Texts 1) London 1962.

Adelard von Bath, De eodem et diverso. Ed. H. WILLNER (= Btr. zur Geschichte u. Philosophie des Mittelalters 4) Münster 1903.

Adelheid Langmann, Offenbarungen. Ed. Philipp STRAUCH, Die Offenbarungen der A. L. Klosterfrau zu Engelthal (=Quellen u. Forschungen zur Sprache u. Kultur der germanischen Völker 26) Straßburg 1878.

Admonitio generalis. Ed. A. BORETIUS, MGH LL 2, I Capitularia regum Francorum, S. 55–59.

Aelred von Rievaulx, De institutione inclusarum. Opera omnia. Ed. A. HOSTE – Ch. TALBOT, CCCM Bd. 1, Turnhout 1971, S. 637–68.

—, De speculo caritatis. CCCM 1, S. 5–61.

—, Dialogus de Anima. CCCM 1, S. 685–754.

Aeneas Sylvius Piccolomini, Gestae Frederici tertii. Dt. Übersetzung von Th. ILGEN, Geschichtsschreiber der dt. Vorzeit 88–89, Leipzig 1890.

Agius, Vita Hathumodae. Ed. G. PERTZ, MGH SS 4, S. 165–175.

—, Obitus Hathumodae. Ed. G. PERTZ, MGH SS 4, S. 176–190.

Albertus Magnus, De somno et vigilia. Opera. Ed. A. BORGNET, Paris 1890. Bd. 9, S. 121–212.

Alcher von Clairvaux, Liber de spiritu et anima. PL 40, Sp. 779–832.

Alcuin, Epistolae. Ed. E. DUEMMELER, MGH Ep. Karoli aevi II, Berlin 1895.

Ambrosius, De excessu fratris sui Satyri. PL 16, Sp. 1346–1414.

- Anna von Munzingen, Chronik. Ed. J. KÖNIG, in: Freiburger Diözesan-Archiv 13 (1880) S. 129–236.
- Aristoteles, "Über Schlafen und Wachen" und "Über weissagende Träume". Dt. Übersetzung von E. ROLFES, Kleine naturwissenschaftliche Schriften (=Philosophische Bibliothek 6) Leipzig 1924.
- Arnald von Villanova, Opera. Regimen Sanitatis. Druck von Conrad Waldkirch, Basel 1585, S. 699–701.
- , Regimen sanitatis ad Regem Aragonensis, ebenda, S. 793 ff.
- Arnold von Lübeck, Chronica Slavorum. Lib.VII, cap. 12. Ed. G. PERTZ, MGH in usum schol. 14, Hannover 1886.
- Aurelianus Augustinus, De civitate Dei. Ed. B. DOMBART – A. KALB, CC 47 u. 48, Turnhout 1955.
- , Confessiones. Lat. franz. Ed. P. de LABRRIOLLE, Paris 1926, 10. Aufl. 1969.
- Bartholomäus Anglicus, De proprietate rerum. Druck von Heinrich Knoblochtzter, Heidelberg 1488.
- Bartholomäus Mettlinger, Ein Regiment der jungen Kinder. Faksimile-Edition des Druckes von Augsburg 1497. Zürich 1976.
- Bartholomew von Exeter, Poeniteniale. Ed. A. MOREY, in: Bartholomew of Exeter, Bishop and Canonist: a study in the 12th century, London 1937, S. 172–315.
- Büchlein von der Gnaden Überlast der Nonnen von Engelthal. Ed. C. SCHROEDER, (=Bibliothek des litterarischen Vereins Stuttgart 108) Tübingen 1871.
- Burchard von Worms, Decretales. PL 140.
- Caesarius von Heisterbach, Dialogus miraculorum libri duodecem. Ed. J. STRANGE, Köln 1922.
- Canon Hludowici Regis. Ed. W. HARTMANN, Die Konzilien der karolingischen Teilreiche, MGH concilia III, S. 240–252.
- Capitulare de villis. Ed. C. BRUEHL (=Dokumente zur dt. Geschichte in Faksimile, Reihe 1 Mittelalter 1) Stuttgart 1971.
- Confessions et jugements au Parlement 1319–1350. Ed. M. LANGLOIS – Y. LANHERS, in: Archives Nationales, Paris 1971.
- Constantinus Africanus, Opera. Druck von Heinrich Petrus, Basel 1536.
- , De melancholia, ebenda.
- , De moribus cognatione, ebenda.
- , Opera reliqua, Basel 1539. De communibus medico cognitu necessariis locis.
- Constituties, de oudste, van de Dominicanen. Ed. A. H. THOMAS (=Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 42) Leuven 1965, S. 320.
- Consuetudines Spiringbacenses-Rodenienses. Ed. St. WEINFURTER, CCCM 48, 1978.
- David von Augsburg, Die sieben Vorreden der Tugend. Ed. F. PFEIFFER, Deutsche Mystik des 14. Jhs., Bd. 1, Leipzig 1845, repr. Aalen 1962.

- , *Der Spiegel der Tugend*. Ed. F. PFEIFFER, ebenda.
- Decretum Gratiani*. Ed. E. FRIEDBERG, *Corpus juris canonici*, repr. Graz 1959.
- Dhuoda, *Liber manualis ad filium suum Wilhelmum*. Lat. franz. Ed. P. RICHE (=Sources chrétiennes 225) Paris 1975.
- Dionysius von Rijckel, *Contra vitia superstitionum*. Ed. Montreuil und Tournai 1896 ff., Bd. 34, *Opera minora*, S. 213–229.
- Disticha Catonis*. Mittelhochdeutsche Ausgabe von Köln 1498. Faksimile-Edition, Vorwort von W. GREBE, Zürich 1982.
- Dominikanerbriefe*, Ungedruckte, des 13. Jh. Ed. H. FINKE, Paderborn 1891.
- Early Latin Hymns*. Ed. A. S. WALPOLE, Hildesheim ²1966.
- Einhard, *Vita Caroli Magnis*. Ed. G. WAITZ, MGH SS in usum schol. 25, Hannover ⁴1911.
- Ekkehard I, *Vita s. Wiboradae*. Lat. dt. Ed. W. BERSCHIN (=Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte 51) Histor. Verein des Kantons St. Gallen 1983.
- Ekkehart IV, *Casus sancti Galli*. Ed. P. BÜTLER, Leipzig 1925.
- Francesco Petrarca, *Le Familiari* 7. Lat. ital. Ed. U. DOTTI, 2 Bde., Urbino 1974.
- Gerald von Wales, *De invectionibus*. Ed. J. BREWER, RBSS 21, Bd. 1, London (1861) S. 123–196 u. 21, Bd. 3, S. 1–96.
- , *De Rebus a se gestis*. Ed. J. BREWER, RBSS 21, Bd. 1, S. 1–122.
- , *Gemma Ecclesiastica*. Ed. J. BREWER, RBSS 21, Bd. 2 (1862).
- , *Expugnatio Hibernica*. Ed. J. DIMOCK, RBSS 21, Bd. 5 (1887, 1964) S. 207–414.
- , *Itinerarium Kambriae*. Ed. J. DIMOCK, RBSS 21, Bd. 6 (1886, 1964).
- , *Vita s. Remigii*. Ed. J. DIMOCK, RBSS 21, Bd. 7 (1876) S. 1–84.
- Gerhard, *Vita s. Oudalrici*. Ed. D. WAITZ, MGH SS 4, S. 381–425.
- Giovanni Boccaccio, *Vita di Dante*. Ed. C. MUSETTA, Rom 1963.
- Giovanni di Pagolo Morelli, *Il Libro di Ricordi*. Ed. V. BRANCA, Florenz 1956.
- Girolamo Cardano, *De vita propria liber*. Amsterdam 1654.
- Gregorius Magnus, *Dialogi libri quattuor*. Ed. U. MORICCA (=Fonti per la Storia d'Italia 57) Rom 1924.
- Gregorius II Papa, *Decretales*. Ed. G. PERTZ, MGH LL 2,2 *Capitularia spuria. Canones ecclesiastici. Bullae Pontificae*. 1837, repr. 1965, S. 454 ff.
- Gregor von Tours, *Historiarum libri decem*. Ed. B. KRUSCH – W. LEVISON. MGH SS rer. Merov. 1,1, repr. 1965.
- Hans Lobenzweig, *Das Traumbuch*. Ed. W. SCHMITT, in: AKG 48 (1966) S. 201–215.
- Heinrich Seuse, *Schriften*. Ed. K. BIHLMEYER, Stuttgart 1907, repr. Frankfurt/Main 1961.
- Heloise, *Epistulae*. The Personal Letters between Abelard and Heloise. Ed. J. T. MUCKLE, in: *Medieval Studies* XV (1953) S. 47–94.

- Hermann von Capenberg, *Opusculum de conversione sua*. Ed. Gerlinde NIEMEYER, MGH Abt. VI (=Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 4) Weimar 1963.
- Hildegard von Bingen, *Briefwechsel*. Dt. Übers. von A. FUEHRKÖTTER, Bd. 5, Salzburg 1965.
- , *Causae et Curae*. Ed. P. KAISER, Leipzig 1903. Dt. H SCHIPPERGES, Bd. 1, Salzburg 1957.
- , *Liber divinorum operum simplicis hominis (De operatione dei)*. PL 197, Sp. 739–1038. Dt. Welt und Mensch, von H. SCHIPPERGES, Bd. 4, Salzburg 1965.
- , *Liber simplicis medicinae (Physica)*, Dt. Naturkunde, von P. RIETHE, Bd. 2, Salzburg 1959.
- Historia foundationis domus Montis Dei, regulae cartusienae addictae*. Ed. in: *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, série IV, Paris 1879, S. 561–55.
- Historia inventionis et miraculorum s. Gilduini una cum prologo*. in: *Anal. Boll.* 1 (1882) S. 150–177.
- Honorius von Autun, *Elucidarium sive Dialogus de summa totius christianae theologiae*. Ed. Y. LEVEBRE, S. 359–477.
- Hrabanus Maurus, *Commentariorum in Ecclesiasticum libri decem*. PL 109, Sp. 763–1126.
- , *De magicis artibus*. PL 110, Sp. 1095–1110.
- Innonzenz III., *De miseria humane conditionis*. Ed. M. MACCARRONE, (*Thesaurus mundi*) Rom 1955.
- Isidor von Sevilla, *Sententiarum libri tres*. PL 83, Sp. 668–671.
- Jacopo Passavanti, *Trattato de' Sogni*, in: *Lo Specchio della vera Penitenza*, 2 Bde., (=Società tipografica de classici italiani 134) Mailand 1808, Bd. 2, S. 238–287.
- Jakob I. von Aragon, *Cronica dels Feyts*. Ed. F. SOLDEVILA, Jaime I: *Cronica o Llibre dels Feyts*, Barcelona 1982.
- Jakob von Vitry, *Exempla ferialia*. Ed. G. FRENKEN, *Die Exempla des Jakob von Vitry* (=Quellen und Untersuchungen zur lat. Philologie des Mittelalters 5) München 1914.
- Johannes Abt von St. Arnulf, *Vita Johannis de Gorze*. Ed. G. PERTZ, MGH SS 4, 335–377.
- Johannes Busch, *Liber de reformatione monasterium*. Ed. K. GRUBER (=Geschichtsquellen der Provinz Sachsen 19) Halle 1886.
- Johannes Cassianus, *Collationes*. Lat. franz. Ed. E. PICHERY, 2 Bde., Paris 1959.
- , *Institutions cénobitiques*. Ed. J. GUY, Paris 1965.
- Johannes Gerson, *Tractatus Astrologiae. Oeuvres Complètes*. Ed. H. PALEMON, Paris 1974, Bd. 10, Nr. 501, S. 90–109.
- , *Briefe*. Bd. 2 (1960)
- , *De distinctione revelationum*. Bd. 3 (1962) Nr. 90, S. 36–56.

- , *De probatione spiritum*. Bd. 9 (1973) Nr. 448, S. 177–185.
- , *De praeparatione ad missam*. Oeuvres, Bd. 9 (1973) Nr. 425, S. 35–50.
- Johannes von Salisbury, *Policraticus*, 2 Bde., cap. 27 u. 28. Ed. C. WEBB, London 1909, repr. Frankfurt/Main 1967.
- Johannes von Worcester, *Chronicon*. Ed. J. Weaver, in: *Anecdota Oxoniensia* (Medieval and Modern Series 13) Oxford 1908.
- Konzil von Paris. Ed. A. WERMINGHOFF. MGH LL, *Concilia* II, 2. S. 620–683.
- Lantbert von Deutz. *Miracula s. Heriberti archep. Coloniensis*. Ed. O. HOLDER-EGGER, MGH SS 15, 2. S. 1245–1260.
- Libellus de inquisitione miraculorum Gileberti de Sempringham. Et alia miracula s. Gileberti. Ed. R. FOREVILLE, in: *Un procès de Canonisation à l'aube du XIIIe siècle (1201–1202): Le livre de Saint Gilbert de Sempringham*, Paris 1943, S. 45–73.
- Libellus de prognosticatione sompniorum, Gulielmus de Aragonia adscriptus. Ed. R. A. PACK in: *AHDL* 41 (1966) S. 256–283.
- Libellus de translatione s. Annonis archiepiscopi et miracula s. Annonis libri IV. Ed. M. MITTLER (= *Siegburger Studien* 3–5) Siegburg 1966–68.
- Liber aggregationis – *The Book of Secrets*. Engl. Ed. M. BEST – F. BRIGHTMAN, Oxford 1973.
- Liber tramitis aevi Odilonis abbatis. Ed. P. DINTER, CCM X, S. 177 ff.
- Libri Carolini sive Caroli Magni capitulare de imaginibus. MGH *Concilia* II, Suppl. Ed. H. BASTGEN, Hannover 1924.
- Makrobius, *Commentarii in somnium Scipionis*. Ed. F. EYSENHARDT, *Makrobius, Opera*, Leipzig 1868, S. 465–652.
- Marbod, *Liber de lapidis sive de gemmis*. Ed. J. RIDDLE in: *Sudhoffs Archiv*, Beiheft 20, 1977.
- Margaretha Ebner, die Offenbarungen der –, Ed. Ph. STRAUCH, in: *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen*. Freiburg i. Br. 1882.
- Marsilio Ficino, *De triplica vita*. Faksimile-Edition, Turin 1965.
- Miracula s. Frideswidae*. AASS, October VIII, S. 568–589.
- Miracula s. Maioli abb. Cluniacensis*. AASS, Mai II, S. 690–700.
- Miracula s. Trudonis Hasbaniensis, liber primus*. BHL 8326, ASOB Bd. 4, 2; S. 85–91.
- Miracula s. Walburgis Monheimensia*. Ed. A. BAUCH, *Ein bayerisches Mirakelbuch aus der Karolingerzeit. Die Monheimer Walpurgis-Wunder des Priesters Wolfhard* (= *Eichstätter Studien* 12) Regensburg 1979.
- Mosche ben Maimon, *Regimen Sanitatis*. Aus dem Hebräischen ins Deutsche übersetzt als „*Diätik für Körper und Seele*“ von S. MUNTNER, Basel–New York 1966.
- , *Führer der Unschlüssigen*. Dt. Übers. A. WEISS, 2 Bde., Leipzig 1924.
- Nicolas Oresme, *De configurationibus qualitatum et motuum*. Ed. M. CLAGETT, Madison 1968.

Odo von Cluny, Vita Giraldi Auriliacensis. PL 133, Sp. 639–700.

Oetenbach, das Kloster und das Leben der seligen Schwestern daselbst. Ed. H. ZELLER-WERDMÜLLER – J. BÄCHTOLD, in: Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1889, Neue Folge 12, S. 213–276.

Ortolf von Baierland, Das Arzneibuch des –. Ed. J. FOLLAN, Stuttgart 1963.

Othlo von St. Emmeram, Liber de Visionibus tum suarum, tum aliorum. PL 146, Sp. 341–388.

—, Libellus de tentationibus suis, varia fortuna et scriptis. PL 146, Sp. 27–58.

Pascalius Romanus, Liber thesaurus occultus. Ed. Simone COLLIN-ROSET, in: AHDL 38 (1963) S. 141–198.

Patrologia Latina (=Patrologiae cursus completus, series latina), abgekürzt PL Ed. J.P. MIGNE, 221 Bde., Paris 1878–1890, 4 Supplemente, Paris 1958–1967.

Petrus Aponus, Conciliator differentiarum philosophorum et medicorum. Druck Venedig 1520.

Petrus Damiani, Liber Ghomorrrianus. Opusculum VII. PL 145, Sp. 159–190.

Petrus Venerabilis, De miraculis libri duo. PL 189, Sp. 851–954.

—, Epistolae Nr. 53 u. 160. Ed. G. CONSTABLE, The Letters of Peter the Venerable, 2 Bde., Cambridge/Mass. 1967.

Petrus von Blois, Epistola 65. PL 207, Sp. 190–95.

Petrus von Morrone, Autobiographia. Ed. A. FRUGONI, Celestiniana (=Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Studi Storici Fasc. 6–7) Rom 1954.

Poenitentiale Cummeani. Ed. L. BILER (=Scriptores Latini Hiberniae 5) Dublin 1963, S. 108–135.

Pseudo-Bernardus, Opusculum in Verba "Ad quid venisti". PL 184, Sp. 184–197.

Pseudo-Bonifatische Statuten. Ed. J. HARTZHEIM, Concilia Germaniae, Köln 1760, S. 75.

Radulfus Niger, De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolomitane. Ed. L. SCHMUGGE (=Beiträge zur Geschichte u. Quellenkunde des Mittelalters 6) Berlin 1977.

Raimund Lull, Liber novum physicorum et compendiosum. Ed. H. HARDA, CCCM 33, Turnhout 1978, S. 64–83.

Rather von Verona, Excerptum ex dialogo confessionali. Ed. P. REID, CCCM 46, Bd. 1, 1984, S. 221–256.

Regula s. Benedicti. Ed. R. HANSLINK, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 75, Wien 1960.

Rimbert, Vita Anskarii. Ed. G. WAITZ, MGH in usum scol. 55, Hannover 1884.

Robert Grosseteste, Epistolae. Ed. H.R. LUARD, RBSS 25, London 1861, 1965.

Ruotger, Vita s. Brunoni Archiepiscopi Colonienis. Ed. Irene OTT, MGH SS, Nova Series 10, Weimar 1951.

- Rupert von Deutz, *De s. Trinitate et operibus eius libri 42*. Ed. H. HAACKE, CCCM 21 (1971).
- Salimbene de Adam, *Chronica*. Ed. G. SCALIA, 2 Bde. (=Scrittori d'Italia 232) Bari 1966.
- Songe du Vergier, *Le*. Ed. Marion SCHNERB-LIEVRE, 2 Bde., Paris 1982.
- Statuta Casinensis. Ed. T. LECCISOTTI - C. BYNUM, CCM 6, S. 211-227.
- Statuta Petri Venerabilis. Ed. G. CONSTABLE, CCM 6, S. 39-106.
- Suger von Saint-Denis, *Vita Ludovici grossi regis*. Lat. franz. Ed. H. WAQUET (=Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age 11) Paris 1929, 1964.
- Sulpicius Severus, *Vita S. Martini*. Lat. franz. Ed. J. FONTAINE, 3 Bde. (=Sources chrétiennes 133) Paris 1967-69.
- Tertullian, *De anima. Opera Montanistica*. Ed. A. GERLO, CC 2, S. 781-869.
- Thietmar von Merseburg, *Chronicon*. Ed. F. KURZE, MGH SS in usum schol. 54, Hannover 1889.
- Thomas von Aquin, *Summa theologiae. Pars II, 2, lib. 40*. Ed. lat. engl. T. O'MEARA - M. DUFFY, London 1968.
- , *Summa theologiae, Pars I, lib. 9*. Ed. lat. engl. K. FOSTER, London 1968.
- Thomas von Cantimpré, *Liber de natura rerum*. Ed. H. BÖSE, Berlin 1973.
- Vinzenz von Beauvais, *Speculum naturale*. 2 Bde. Straßburg, Druck von J. Mentelin 1473.
- , *De eruditione filiorum nobilium*. Ed. A. STEINER, Cambridge Mass. 1938.
- Vita Caroli quarti*. Lat. dt. Ed. von E. HILLENBRAND, Stuttgart 1979.
- Vita coetanea beati Raimundi Lulli, Opera*, Faksimile, Bd. I, Mainz 1721-42, Frankfurt/Main 1965.
- Vita s. Annonis*. Ed. G. PERTZ, MGH SS 11, S. 405 ff.
- Vita s. Pardulfi*. Ed. B. KRUSCH, MGH SS rer. Merov. 7 (repr. 1979) S. 37 ff.
- Vita s. Rimberti*. Ed. G. WAITZ, MGH in usum schol. 55, Hannover 1884.
- Vita s. Theodora virgine, quae et Christina dicitur*. Lat. engl. Ed. C. H. TALBOT, Oxford 1959.
- Walahfrid Strabo, *De quodam somnio ad Erluinum*. PL 114, Sp. 118.
- Wibert von Nogent, *De vita sua sive monodia*. Lat. franz. Ed. E. LABANDE (=Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age 34) Paris 1981.
- Widukind, *Res gestae Saxonum*. Ed. P. HIRSCH, MGH in usum schol. 60, Hannover 1935.
- Wilhelm von Conches, *De philosophia mundi libri quattuor*. PL 172, Sp. 41-102.
- Wilhelm von St. Thierry. *De natura corporis et animi*. PL 180, Sp. 695-726.
- , lat. franz. Ed. J. DECHANET, Guillaume de Saint-Thierry: *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* (=Sources chrétiennes 223) Paris 1975.
- Wolfger von Prüfening, *Vita s. Ottonis ep. Babenbergis*. Ed. J. WIKARJAK, Warschau 1966.

Literaturverzeichnis

- AEPPLI, Ernst, *Der Traum und seine Deutung* (Zürich 1943) München 1980.
- ANTIN, P., *Autour du songe de saint Jérôme*. *Revue des études latines* 41 (1963) S. 350 – 377.
- ARIES, Philippe, *L'homme devant la mort*, Paris 1977.
- AUBRUN, Michel, *Caractères et portée religieuse et sociale des "Visiones" en Occident du VI^e au XI^e siècle*. *Cahiers de Civilisation médiévale* 23 (1980) S. 109–130.
- BÄCHTOLDT-STÄUBLI, H. – E. HOFMANN-KRAYER (Hg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Bde. 1–9, Berlin 1927–42.
- BENDER, Hans, *Verborgene Wirklichkeit* (Hg. E. Bauer), Olten 1973, S. 29 ff.
- BENTON, John, *Self and Society: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, New York 1970.
- Biblioteca Sanctorum. Ed. Istituto Giovanni XXXIII nella pontificia università Lateranense, Rom 1962 ff.
- BLÖCKER-WALTER, Monika, *Imago fidelis–Incubus: Die Umdeutung eines Traumbildes im Mittelalter*. In: *Variorum munera florum*, Festschrift Hans Haefele (Hg. A. REINLE, L. SCHMUGGE, P. STOTZ) Sigmaringen 1985, S. 205–210.
- BLUM, Claes, *Studies in the Dreambook of Artemidorus*, Phil. Diss., Uppsala 1936.
- BOSSHARD, Robert, *Traumpsychologie: Wachen Schlafen Träumen*, Olten 1979.
- BOUCHE-LECLERQUE, Auguste, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris 1879–81, repr. in 4 Bd. Aalen 1978.
- BÜCHSENSCHÜTZ, Bernhard, *Traum und Traumdeutung in der Antike*, Berlin 1868, repr. Wiesbaden 1967.
- BULLOUGH, Vern – James BRUNDAGE (Hg.), *Sexual Practices and the Medieval Church*, New York 1982.
- BURKE, Peter, *L'histoire sociale des rêves*. *Annales E.S.C.* 28 (1973) S. 329–342.
- BUTSCH, Maria, *Historische und psychologische Aspekte mittelalterlicher Mirakelberichte*. *Zeitschrift für Parapsychologie u. Grenzgebiete der Psychologie* 27 (1985) S. 209–233.
- CALLOIS, Jean – G.E. VON GRUNEBAUM (Hg.), *The Dream and Human Societies*, Berkeley 1966.
- CARDINI, Franco, *Sognare a Firenze fra Trecento e Quattrocento*. *Quaderni medievali* 9 (1980) S. 86–120.
- CARTWRIGHT, Rosalind, *Schlafen und Träumen: Eine Einführung in die experimentelle Schlafforschung*, München 1982.
- COLLIN-ROSET, Simone, *Le 'Liber thesaurus' de Pascalis Romanis*. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire* 38 (1963) S. 111–198.

- CONTAMINE, Philippe, *La vie quotidienne pendant la guerre des cent ans*, Paris 1976.
- DELASSUS, J., *Les Incubes et les Succubes*, Paris 1897.
- DIEPGEN, Paul, *Traum und Traumdeutung als medizinisch-naturwissenschaftliches Problem im Mittelalter*, Berlin 1912.
- DONDAINE, A., Hughes Ethérien et Léon Tuscan. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire* 19 (1952) S. 67–134.
- DOUCET, Friedrich, *So deuten Sie Ihre Träume richtig*, Wien 1979.
- DUBY, Georges, *Die drei Ordnungen: Das Weltbild des Feudalismus*, dt. Ausgabe Frankfurt/Main 1981.
- DULAEY, Martine, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris 1973.
- ELIAS, Norbert, *Über den Prozeß der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bde., Frankfurt/Main ²1976.
- EVANS, Christopher – Peter EVANS, *Landscapes of the Night: How and Why We Dream*, London 1983.
- FINK, Norbert, *Lehrbuch der Schlaf- und Traumforschung*, München ²1977.
- FINKE, J., *Schlafstörungen als Symptom bei neurologischen Erkrankungen*. In: H. KAISER (Hg.), *Der gestörte Schlaf: Genese und Therapie*, Köln 1975, S. 47–53.
- FINUCANE, Robert, *The Use and Abuse of Medieval Miracles*. *History* 60 (1975) S. 1–10.
- , *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England*, London 1977.
- FISCHER, Steven, *Dreambooks and the Interpretation of Medieval Literary Dreams*. *AKG* 65 (1983) S. 1–20.
- , *The Complete Medieval Dreambook. A multilingual, alphabetical "Somnia Danielis" Collation*, Frankfurt/Main 1982.
- FÖRSTER, Max, *Beiträge zur mittelalterlichen Volkskunde IV, 5: Das lateinisch-altenglische Pseudo-Danielsche Traumbuch in Tiberius A III*. *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 125 (1910) S. 39–70;
- , *Beiträge zur mittelalterlichen Volkskunde V, 6: Ein mittelenglisches Vers-Traumbuch des 13. Jhs. u. V, 7: Ein mittelalterl. Prosa-Traumbuch des 14. Jhs*. *Ebenda* 127 (1911) S. 31–84.
- FOULKES, David, *Dreaming: a cognitive-psychological analysis*, Hillsdale N.J., 1985.
- FRANZ, Adolf, *Der Magister Nicolaus Magni de Jawor: ein Beitrag zur Gelehrten-geschichte des 14. und 15. Jahrhunderts*, Freiburg i. Br. 1898.
- , *Die kirchlichen Benediktionen des Mittelalters*, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1904.
- FRANZ VON, Marie-Louise, *Traum und Tod: Was uns die Träume Sterbender sagen*, München 1984.
- FREUD, Sigmund, *Die Traumdeutung* (Wien 1900), Frankfurt/Main 1961.
- , *Der Witz* (Wien 1898), Frankfurt/Main 1958.

- GLOOR-HELBLING, Barbara, *Natur und Aberglaube im Policratius des Johannes von Salisbury* (=Geist und Werk der Zeiten 1) Zürich 1956.
- GOETTING, Hans, *Das Bistum Hildesheim: Die Hildesheimer Bischöfe von 815 bis 1227* (=Germania Sacra NF 20) Berlin 1984.
- GOODICH, Michael, *Vita perfecta: the Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century* (=Monographien zur Geschichte des Mittelalters 25) Stuttgart 1982.
- GOTTSCHALK, Herbert, *Die Wissenschaft vom Traum, Forschung und Deutung*, München ²1981.
- GÜNTER, Heinrich, *Psychologie der Legende. Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligen-Geschichte*, Freiburg i. Br. 1949.
- HAAS, Alois, *Traum und Traumvision in der Deutschen Mystik. Analecta Cartusiana 106,1* (1983) S. 22–55.
- d'HAENENS, Albert, *La clepsydre de Villers, 1267*, in: *Klösterliche Sachkultur des Spätmittelalters* (=Sb. Ak. Wien, phil.-hist. Klasse 367) Wien 1980, S. 321–342.
- HAMILTON, Mary, *Incubation or the cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*, London 1906.
- HARMENING, Dieter, *Superstitio: Überlieferungs- und theoriengeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979.
- HELIN, Maurice, *Le Clef des Songes*, Paris 1925.
- HERDE, Peter, *Cölestin V. 1294: Der Engelspapst* (=Päpste und Papsttum 16) Stuttgart 1981.
- HILLENBRAND, Eugen, *Die Autobiographie Karls IV. – Entstehung und Funktion. Blätter f. dt. Landesgeschichte 114* (1978) S. 39–72.
- HOFFMEISTER, Gerhard, *Rasis Traumlehre: Traumbücher des Spätmittelalters. AKG 51* (1969) S. 137–159.
- HUBER-WEIDMANN, Hermann, *Schlaf, Schlafstörungen, Schlafentzug*, Köln 1976.
- JACOBI, Jolanda, *Traumbücher. Ciba-Zeitschrift 9* (1945) S. 3567–80.
- JACQUART Danielle – Claude THOMASSET, *Sexualité et savoir médicale au Moyen Age*, Paris 1985.
- JENAL, Georg, *Erzbischof Anno II. von Köln (1056–75) und sein politisches Wirken*, 2 Bde. (=Monographien zur Geschichte des Mittelalters 8, 1–2) Stuttgart 1974.
- JONES, E., *Der Alptraum in seiner Beziehung zu gewissen Formen des mittelalterlichen Aberglaubens* (=Schriften zur angewandten Seelenkunde 14) Leipzig–Wien 1912.
- JUNG, Carl Gustav, *Über psychologische Energetik und das Wesen der Träume*, Zürich ²1948.
- , *Traumsymbole des Individuationsprozesses. Eranos Jahrbuch 4* (1935) 19–29.
- , *Der Mensch und seine Symbole* (Hg. C.G. JUNG – M. L. VON FRANZ) Olten 1968, S. 20–101.

- KALLINICH, G. – K. FIGALA, "Ortolf von Baierland" ein Beweis seiner Existenz. In: *Medizin im mittelalterlichen Abendland* (Hg. G. BAADER – G. KEIL) Darmstadt 1982, S. 293–296.
- KAMPHAUSEN, Hans Joachim, Traum und Vision in der lateinischen Poesie der Karolingerzeit (=Lat. Sprache u. Literatur des Mittelalters 4) Bern 1975.
- KANOWSKI, S., Psychopharmaka in der Behandlung von Schlafstörungen. In: H. KAISER (Hg.) *Der gestörte Schlaf*, S. 154–178.
- KNOWLES, David (Hg.), *The Heads of Religious Houses in England and Wales 940 – 1216*, Cambridge 1972.
- KÖTTING, Bernhard, *Pelegrinatio Religiosa: Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Münster 1980, S. 394 ff.
- KUCZYNSKI, Jürgen, *Geschichte des Alltags des deutschen Volkes*, Bd.1 (1600–1650), Berlin 1979.
- KUHLEN, J. F., *Zur Geschichte der Schmerz-, Schlaf- und Betäubungsmittel im Mittelalter und frühen Neuzeit* (=Quellen und Studien zur Geschichte der Pharmazie, 19) Stuttgart 1983.
- KUTTNER, Stephan, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX.*, Vatikan 1935 (repr. 1961).
- LANZONI, Paolo, *Il sogno presago della madre incita, nella letteratura medievale e antica*. *Anal. Boll* 45 (1927) S. 227–261.
- LE GOFF, Jaques, *Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident*. In: ders., *Pour un autre Moyen-Age*, Paris 1975, S. 299–306.
- , *La Naissance du Purgatoire*, Paris 1981.
- MACKENZIE, Norbert, *Träume*, Genf 1969.
- MANSELLI, Raoul, *Franziskus: Der solidarische Bruder*, Zürich 1984, Rom 1980.
- , *Il sogno come premonizione, consiglio e predizione nella tradizione medievale*. In: *I sogni nel Medioevo*, Seminario internazionale, Rom 1983, (Hg. T. GREGORY, =*Lessico Intellettuale Europeo* 35) Rom 1985, S. 219–244.
- MARTIN, Lawrence, *Somniale Danielis: an Edition of a Medieval Latin Dream Interpretation Handbook* (=Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters 10) Frankfurt/Main 1981.
- MEIER, C.A., *Der Traum als Medizin: Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zürich (1949) 1985.
- MISCH, Georg, *Geschichte der Autobiographie*. 4 Bde., Frankfurt/Main 1923–65.
- MISCHO, Johannes, *Paranormale Wahrnehmungen im Traum*. *Zeitschrift für Parapsychologie u. Grenzgebiete der Psychologie* 27 (1985) S. 116–141.
- MOULIN, Léo, *La vie quotidienne des religieux au Moyen Age: X^e – XV^e siècle*, Paris 1978.
- NORPOTH, Leo, *Der pseudoaugustinische Traktat: De Spiritu et Anima* (Phil. Diss. 1924) Köln 1971.

- ÖNNERFORS, A., Zur Überlieferungsgeschichte des sogenannten Somniale Danielis. *Eranos Jahrbuch* 58 (1960) S. 142 ff.
- PACK, R. A., De prognosticatione sompniorum libellus Guillelmo de Aragonia adscriptus. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire* 41 (1966) S. 237-297.
- PALIN, J. P. – J. LE GOFF, A propos de la typologie des miracles dans le 'Liber miraculis' de Pierre le Vénérable, in: Pierre Abélard – Pierre Le Vénérable: Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII^e siècle (=Actes et mémoires du Colloque internationale du Centre nationale de la recherche) Paris 1975, S. 181-187.
- PAULSEN, Peter – Helga SCHACH-DÖRGES, Holzhandwerk der Alamannen, Stuttgart 1972.
- PIEPER, Josef, Scholastik: Geschichte und Probleme der mittelalterlichen Philosophie, München 1981.
- PONGRACZ, M. – Inge SANTNER, Das Königreich der Träume: 4000 Jahre Traumdeutung, Wien 1963.
- RANGELL, Leo, Die Konversion. In: G. und A. OVERBECK (Hg.), Seelischer Konflikt und körperliches Leiden: Reader zur psychoanalytischen Psychosomatik, Hamburg 1978, S. 17 ff.
- RENDTEL, Constanze, Hochmittelalterliche Mirakelberichte als Quelle zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte und zur Geschichte der Heiligenverehrung (Phil. Diss. Berlin), Düsseldorf 1985.
- RENNER, D., Schlafstörungen als Symptom bei inneren Erkrankungen. In: H. KAISER (Hg.), Der gestörte Schlaf, S. 73-81.
- SAINTYVES, P., En Marge de la Légende Dorée: Songes, Miracles et Survivances, Paris 1930.
- SALZMANN, L.F. (Hg.), The Victoria History of the County of Oxford, Bd.1, London 1939.
- SCHMITT, Jean-Claude, Rêver au XII^e siècle. In: T. GREGORY (Hg.), I Sogni nel Medioevo, S. 291-316.
- SCHMITT, Wolfgang, Das Traumbuch des Hans Lobenzweig. *AKG* 48 (1966) S. 181-218.
- SCHMUGGE, Ludwig, Zu den Anfängen des organisierten Pilgerverkehrs und zur Unterbringung und Verpflegung von Pilgern im Mittelalter. In: H. C. PEYER (Hg.), Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter (=Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquium 3) München 1983, S. 37-60.
- SCHNEIDER, Reinhold, Lebensverhältnisse bei den Zisterziensern, In: Klösterliche Sachkultur des späten Mittelalters, Wien 1980, S. 43-72.
- SCHWARZ, Dieter, Sachgüter und Lebensformen: Einführung in die materielle Kulturgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit (= Grundlagen der Germanistik 11) Berlin 1970.
- SEMENTOWSKY-KURILO VON, Nikolaus, Der Mensch griff nach den Sternen: Astrologie in der Geistesgeschichte des Abendlandes, Zürich 1970.

- SIGAL, P. A., *Maladie, pèlerinage et guérison au XII siècle: les miracles de saint Gibrien à Reims. Annales ESC* 24,3 (1969) S. 1522–1539.
- SIRIAT, Cathérine, *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du Moyen-Age*, Leiden 1969.
- STRAUCH, Inge, *Schlafstörungen als psychologisches Problem*. In: *Berichte aus der Abteilung klinische Psychologie* 7, Zürich 1978.
- STÜBER, Karl, *Commendatio Animae*, Bern 1976.
- SUCHIER, Walter, *Altfranzösische Traumbücher. Zeitschrift für franz. Sprache und Literatur* 67 (1957) 129–160.
- SUTTO, Claude (Hg.), *Le sentiment de la mort au Moyen Age. Cinquième Colloque de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montreal, Québec* 1979.
- THOMAS, Keith, *Religion and the Decline of Magic*, London ²1971.
- THORNDIKE, Lynn, *The history of magic and experimental science, 14th and 15th centuries*, Bd. 4, New York 1923.
- ULLMANN, Montague – S. KRIPPNER, – A. VAUGHAN, *Traum-Telepathie: telepathische Experimente im Schlaf*, Freiburg i. Br. 1977.
- VOVELLE, Michel, *La mort en l'occident de 1300 à nos jours*, Paris 1983.
- WALZ, Angelus, *Thomas von Aquin*, Basel 1953.
- WENZEL, Stephan, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill ²1967.
- ZIMMERMANN, Gerd, *Ordensleben und Lebensstandard: Die Cura Corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters (=Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 32)* Münster 1973.
- ZÖPF, Ludwig, *Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert (=Beiträge zur Kulturgesch. des Mittelalters und der Renaissance 1)* Leipzig 1908.

Abbildungsnachweis

Allen angeführten Institutionen sei für die Photo- und Publikationserlaubnis herzlich gedankt. Wo nicht anders vermerkt, stammen die Aufnahmen von der Verfasserin.

Abtei Kremsmünster, Ms. 243, Faks.ed. F. Unterkircher	Umschlag, Abb. 21
Biblioteca Medicea Laurenziana, Florenz	Abb. 11
Bibliothèque nationale, Paris	Abb. 7, 15, 16
Corpus Christi College, Oxford, Photo: Bodleian Library	Abb. 19
Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, Bildarchiv	Abb. 20
Institut für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Photo: Tarcsay	Abb. 1
Œuvre Notre-Dame de Strasbourg, Bureau de l'Architecture	Abb. 14
Österreichische Nationalbibliothek, Wien	Abb. 2, 12, 13
Sacro Convento, Assisi, Photo: Archivio Fotografico	Abb. 18
Stadtbibliothek Trier	Abb. 5
Stadtverwaltung Frankfurt am Main, Photo: Stadtarchiv	Abb. 3
Stocker-Schmid Verlag, Zürich Dietikon	Abb. 10
University College, Oxford, Photo: Bodleian Library	Abb. 17
Württembergisches Landesmuseum, Stuttgart	Abb. 4, 6

Namens- und Ortsregister

Dieser Index enthält die historischen Personennamen sowie die geographischen Orte in Text und Anmerkungen. Im Unterschied zu Personen aus dem Mittelalter werden die im Text erwähnten modernen Autoren nach dem Geschlechtsnamen eingeordnet, ebenso die römischen Schriftsteller.

[arab. = arabisch; dt. = deutsch griech. = griechisch; hl. = heilig; röm. = römisch; O.S.A. = Ordo sancti Augustini; O.S.B. = Ordo sancti Benedicti; O.Cart. = Ordo Carthusianum; O.Cist. = Ordo Cisterciensis; O.M. = Ordo fratrum minorum; O.P. = Ordo fratrum predicatorum; * = in Anmerkung]

Abaelard, siehe Petrus A.	
Abbingdon, Benediktinerkloster	344
Abruzzen	223, 327
Achmet	181
Adalbert, Erzbischof von Hamburg/Bremen	127 ff., 185
Adalhard I., O.S.B. Abt von Corbei	236 f.
Adam von Bremen	127 ff., 185
Adam von Cremona	58 f., 83 f.
Adam von Eynsham, O.S.B.	15, 65 f., 219 f., 351
Adelard von Bath	119
Adelheid Langmann, Mystikerin	291
Adeldshausen, Dominikanerinnenkloster	337
Ägypten, ägyptisch	28, 91, 107*, 174*, 175, 186 f.
Aelred von Rievaulx, O.Cist.	75 f., 284
Aeneas, antiker Sagenheld	136
Aeneas Sylvius Piccolomini = Pius II., Papst	170*, 170 f., 189
Afra (hl.), Märtyrerin	296 f.
Agius von Corvey, O.S.B.	271 ff., 285 f., 354
Agnes, Gräfin von Orlamünde	253
Akkon, Stadt im Hl. Land, Palästina	268
Alberto, Sohn Giovanni Morellis	292 ff., 333 f.
Albertus Magnus (hl.), O.P.	54 f., 59 ff., 67 f., 70, 85, 144 ff., 153, 156 f., 166, 173, 183, 187, 193, 216*, 309 ff.
Alcher von Clairvaux, O.Cist.	117 f., 134, 283
Alemannen	28
Alexander der Große	230
Algazel, arab. Philosoph	147
Alger, O.S.B, Mönch in Cluny	46

388 ZUR BEDEUTUNG VON SCHLAF UND TRAUM IM MITTELALTER

Ali ibn al Abbas, arab. Arzt	56
Alkuin (hl.)	111*, 112 f., 133
Alpen	28, 33, 41, 208 f., 303
Ambrosius (hl.), Bischof von Mailand	65, 98 f., 336
Amiens	234
Ancyra, Konzil von	114
Anna von Munzingen, O.P.	337
Annapes	29*
Anno II. (hl.), Erzbischof von Köln	129, 250 f., 263 ff., 313, 361
Ansegis von Fontenelle	109*
Ansgar (hl.), Bischof von Hamburg/Bremen	128*, 236 f., 274 f., 276 ff., 285, 298, 304, 325 f.
ANTIN, P., Dom	97, 198
Apollo, griech. Gott	319, 320*
Apostelkirche zu Köln	194
Appleton (Yorkshire), Nonnenkloster	282
Araber, arabisch	37*, 38*, 56, 72, 146*, 147, 156, 215, 269
Aragon	38, 61, 78, 183*, 269
Aristoteles	59 f., 67 f., 73, 85, 98, 100, 115, 119, 141, 143 ff., 149 ff., 166, 173, 175, 184, 193, 309, 336
Arnald von Villanova, Arzt	38, 61 f., 173, 183, 215
Arnold, Herzog von Geldern	168
Arnulf, Herzog von Bayern	296
Artemidor von Daldia	90*, 171, 175
Arthur, legendärer König	48
Asklepios, griech. Heilgott	208
Assisi	246
Astyages, König der Meder	322 f.
AUBRUN, Michel	10, 290
Augsburg	71 f., 296
Augustinerorden	77*, 157*, 344
Augustinus von Ancona (Triumphus), O.S.A.	157 f., 162 f.
Augustinus, Aurelius (hl.), Bischof von Hippo Regius	98 ff., 104, 105*, 114*, 115 f., 135*, 150 f., 160, 162*, 187, 212 f., 226, 263, 283 ff., 370
Augustus Octavianus, röm. Kaiser	318
Aulne (Belgien)	74
Autti, Vater der Christina von Markyate	302
Avicenna, arab. Philosoph	147
Avignon (als Sitz der Päpste)	164*, 170*, 222
Babylon(ier)	175
Balduin, Erzbischof von Canterbury	308
Basel, Konzil von	226, 353
Basil, O.Cart. Prior der großen Kartause	219 f.
Bartholomäus Anglicus O.M.	66
Bartholomäus, Bischof von Exeter	20
Bartholomäus Mettlinger, Arzt	72 f.
Bayern	108, 202

BENDER, Hans	280, 309 f.
"Benedictiana, Constitutio"	36*
Benedikt von Nursia (hl.)	33 ff., 41, 46, 75, 268
Benedikt XII., Papst	36
Benediktinerorden	33*, 41
BENTON, John	233
Berengar, König der Langobarden	297
Berengar von Lüttich	120
Berengar von Tours	122*
Bergel bei Windesheim	248
Bernhard von Clairvaux (hl.), O.Cist.	35, 49, 117, 130, 318 f.
Bernardus, Pseudo-	35, 130
Bernhard, O.Cist., Mönch in Clairvaux	218, 221, 253
BERSCHIN, Walter	297
Boethius, röm. Philosoph	155, 183
Bodensee	298
Bogomil, bogomilitisch	336
Boito, Benediktinermönch	74 f.
Bologna, Diözese	170
—, Dominikanerkloster in	66 f.
—, Universität	187, 316*
Bonifatius (hl.), Missionar	108
Bonifaz VIII., Papst	38, 224
Bremen	127 ff.
Brigitta von Schweden (hl.)	164
Bruno (hl.), Erzbischof von Köln	44 f., 243
Brunshausen, Kanonissenstift	272, 286, 354
Burchhard, Bischof von Worms	114
BURKE, Peter	367
Byzanz	111, 181, 184
Caesarius von Heisterbach, O.Cist.	29, 30*, 41*, 48, 68 f., 156*, 194, 217 f., 222, 228, 230, 241 f., 333 f.
Calais	242
Calcidius, Neuplatoniker	101
Calixt II., Papst	259, 353, 359
Canterbury	139, 345
Cappenberg, Prämonstratenserkloster	327, 331
"Carolini, Libri"	110 f.
CARUS, Carl Gustav, Arzt	371
Catherine, Verlobte des Thomas Benson	242
Cato der Ältere, röm. Politiker	39
"Catonis, Disticha"	39 f., 126 f., 166
Chartres	250
Chilperich I., merowingischer König	348 ff.
Christina von Markyate (hl.) siehe auch Theodora	301 ff., 337, 361
Christina, Schwester Hathumodas	286

390 ZUR BEDEUTUNG VON SCHLAF UND TRAUM IM MITTELALTER

Christus (Jesus)	49, 51, 77, 102*, 113, 118*, 120 f., 135 f., 156, 158, 163, 199, 202, 223 ff., 235, 239 f., 244, 268 f., 273, 303, 307 f., 314, 316, 327, 330 ff., 339 ff., 363
Cicero, Marcus Tullius, röm. Philosoph	97, 127, 147, 198, 311, 316*
Clemens V., Papst	157
Cluny, Cluniazenser	33, 41, 121 ff., 166, 177, 275, 285, 289
Cölestin V., Papst siehe auch Petrus von Morrone	222, 226, 252
Constantinus Africanus	56, 69 f., 72, 80 ff.
Corvey, Benediktinerkloster	271*, 276
Daniel, biblischer Prophet	91, 160, 166, 171, 175, 185 f., 189
"Danielis, Somniale"	129*, 171*, 174 ff., 182, 184 f., 191, 205 f., 314, 327, 329, 332, 333*, 337, 371
Dante Alighieri	294, 318 f.
David, biblischer König	322, 359
David von Augsburg O.M.	154
DECHANET, Jean	343
Deutsches Reich, Deutschland, deutsch	116, 120*, 165 f., 177, 180, 258, 357*
Deutz (bei Köln)	250
Dhuoda	49 ff.
Diana, röm. Göttin	114
DIEPGEN, Paul	104
DINZELBACHER, Peter	11
Dionysios Areopagites (hl.)	120
Dionysius von Rijchel, O.Cart.	167 ff.
Dominikanerorden	34*, 247*, 253, 291, 347, 390
Dominikus (hl.)	247, 318
DONDAINE, Antoine	181
Dortmund	262
Dublin, Stadt und Diözese	258
DUBY, Georges	255
DULAEY, Martine	97 f.
Ebrach, Zisterzienserklster	132, 185
Eckhard, Meister, dt. Mystiker, O.P.	154 f.
Edington (Berkshire)	344*
Edras, Pseudo-	174*
Edward, König von England	284*
Egberti, Kodex von der Reichenau	29
Einhard	64, 109*
Ekbert, Bischof von Münster	330
Ekkehard I., von St. Gallen, Hagiograph	15, 261, 287, 297 ff.
Elbochasin de Baldach, arabischer Arzt	37
Elisabeth von Thüringen (hl.)	22
Elsbeth von Schepach, O.P.	310*
Elvira, Konzil von	20*
Engelthal, Dominikanerkloster bei Nürnberg	317
Engilbert, Abt von St. Gallen O.S.B.	309

England, englisch	20, 37, 119, 134, 172, 177, 180, 196*, 205, 232, 234, 242, 259, 283 f., 301, 304, 367
Erchanbold, Geheilte aus Mauren	202 f.
Erluinus	193*
Eugen III., Papst	122, 133
Eugen IV., Papst	170 f., 316, 353
Eustachius, Bruder des Petrus Venerabilis	124 ff., 352
Everhard, Vater des Wibert von Nogent	75, 232 f., 287 ff.
Eynsham, Benediktinerkloster	65, 344
Fano, Franziskanerkloster	279
Farfa, Cluniazenserpriorat	76*
Felix V., Gegenpapst	353
FISCHER, Stephen	176
Flamstead	302
Florenz	171, 291, 295
FÖRSTER, Max	172
Fontevrault, Kloster	351
Francesco Petrarca, Dichter	315
Frankfurt-Sachsenhausen, Deutschordenskirche	22
Frankreich, französisch	29, 85, 116, 161 f., 163*, 177, 180, 191, 196*, 259, 268, 304, 315, 342, 357*, 360
Franziskanerorden, Minoriten	194, 239, 246, 269
Franziskus (hl.)	239, 246 f.
Freiburg i. Brsg.	337
FREUD, Siegmund	10, 15, 90*, 96, 137, 191, 198, 203, 210 f., 221, 229*, 233, 242, 249, 325
Frideswide (hl.)	207 f., 343 ff.
Friedrich, Bruder Ottos von Bamberg	278
Friedrich I., Barbarossa, dt. Kaiser	308, 360
Friedrich II., dt. Kaiser	58, 60 f., 83 f.
Friedrich III., dt. Kaiser	170, 189, 316, 353
Friesen	319
Fulda, Benediktinerkloster	193, 271
Gabriel, Erzengel	318
Galen, röm. Arzt	55, 70, 72, 149, 153, 215 f.
Gallus (hl.)	298 f.
Gascogne	315
Gelasius II., Papst	352 f.
Geoffrey, Abt von St. Alban	302 f., 337, 361
Gerald von Wales	15, 119*, 220, 234, 257 f., 289, 304 ff., 313 f., 336, 354 f.
Gerberga, Schwester Hathumodas	286, 364
Gerhard, Abt von Heisterbach, O.Cist.	48
Gerhard, Propst, Hagiograph	195, 297, 301
Gerhard von Aurillac (hl.)	321 ff.
Germanen	107
Gero, Erzbischof von Köln	243
Gertraud von Hapurch, O.P.	317, 329, 341

"Ghomorrianus, Liber"	35*
Gibrian (hl.)	196*, 343
Gilbert (hl.), Magister und Ordensgründer	203, 205 f., 282 f.
Gilduin (hl.)	250
Giotto, Maler	246
Giovanni Bocaccio, Dichter	319 f.
Giovanni, Pagolo di Morelli	291 ff., 333 f.
Girolamo Cardano, Arzt	19, 70, 171
Godstow, Nonnenkloster	344
Goslar	129
Gottfried, Abt von Winchcombe, O.S.B.	255
Gottschalk, Visionär	198*
Gratian	21*, 114, 187
Gregor I. der Große, Papst	74, 105 ff., 113, 130, 156*, 214, 219*, 291, 370
Gregor II., Papst	108
Gregor VIII., Gegenpapst	353
Gregor IX., Papst	21*
Gregor, Bischof von Tours, Chronist	106*, 348 ff.
Gregorius, Märtyrer	265
Griechen, griechisch	28, 56, 90, 92, 99, 135, 141 f., 146*, 156, 171, 175 f., 181 f., 185, 208, 329
Griffin, Ritter	305
Grimbald, Arzt	255
GRUB, Jutta	177
Günther von Schwarzburg, dt. König	359
Gui, Erzbischof von Vienne	352 f.
Gundrada, geheilte Magd	247
Gunther, Bischof von Regensburg	243 f.
Gunthram, merowingischer König	348 ff.
Guy de Chauliac, Arzt	86
HAAS, Alois	12
Hadrian IV., Papst	125*, 344
Hamburg-Bremen, Bischofssitz	236, 274, 325 f.
Hans von Gersdorff, Arzt	86
Hans von Hermansgrün, Ritter	360
Hans Lobenzweig	182
HARMENING, Dieter	104
Hathumoda, (hl.) Äbtissin des Stiftes Brunshausen	271 ff., 285 f., 313, 354
Heidelberg, Universität	165
Hl. Geist	51, 156, 306, 332
Hl. Land	58, 84, 268, 307 f.
Heinrich I. dt. König	296 f.
Heinrich I. Beauclerc, König von England	255 ff., 361
Heinrich I., König von Frankreich	75, 255
Heinrich II. Plantagenet, König von England	258, 308, 344, 347, 354
Heinrich IV., dt. König	129, 258
Heinrich V., dt. König	258, 328, 335

Heinrich, Markgraf von Mähren	21
Heinrich Bullinger, Reformator	39*
Heinrich Seuse, O.P.	154 ff.
Heinrich von Nördlingen	77*, 281, 361
Heinrich, Laienbruder, O.Cist.	241
Heisterbach, Zisterzienserkloster	194
HELBLING-GLOOR, Barbara	137, 184
Helena, Geheilte aus Auxerre	207
Heloise	227 f.
Hemmenrode, Zisterzienserkloster	333
Heribert, Erzbischof von Köln	249
Hermann von Cappenberg, O.Cist., siehe auch Juda ben David Ha-Levi	119*, 327 ff., 331, 335
Herodes, biblischer König	169, 284, 349
Herodot, griech. Historiker	322, 325
Hexe von Endor, biblische Figur	161*
Hieronymus (hl.)	97, 198 f.
Hildegard von Bingen (hl.), Ärztin und Äbtissin O.S.B.	36 f., 52, 57, 81*, 130 ff., 185, 215 f., 232
Hildesheim	271*
HILLENBRAND, Eugen	359
Hiob, biblische Figur	106*, 252, 260
Hippo Regius (Nordafrika)	102, 212
Hippokrates, griech. Arzt	55
Hirsau, Benediktinerkloster	34
Hitto, Priester, Bruder der Wiborada	261 f.
HOFFMEISTER, Gerd	173
Homer, griech. Dichter	134
Honorius von Autun	116, 284
Hrabanus Maurus, Erzbischof von Mainz	113 f., 130
Hugh de Lacy	304 f.
Hugo (hl.), O.Cart., Bischof von Lincoln	15, 64 f., 218 ff., 344, 350 ff.
Hugo Atherius	182*
Husward, Priester	229
Huntingdon	302
Ingelswindis aus Bergel	248 f.
Innozenz III., Papst	246 f., 251 f.
Irland, irisch	213, 258, 304 ff., 333
Isaac, Jude in Köln	329, 331
Isai, Vater König Davids	322
Isaías, biblischer Prophet	322, 325, 331
Isidor, Bischof von Sevilla	104 f.
Islam, s. auch Moslems	55, 59, 215, 308
Island	180
Italien, italienisch	19, 30, 34, 36, 38, 60, 66, 76*, 84, 105, 122, 157, 159, 174, 177, 181, 188, 209*, 224, 279 f., 291
Ivo von Chartres	20*

Jakob, biblischer Patriarch	51, 91, 186
Jakob I., König von Aragon	78 f.
Jakob von Vitry, O.P.	216, 268
JACOBI, Jolanda	175
Jacobus Magnus, O.P.	163*
Jakobus (hl.), Apostel	74
Jacopo Colonna der Jüngere, Bischof von Lombez	315 f.
Jacopo Passavanti, O.P.	159 ff., 167, 174, 188, 195*
Jerusalem	38*, 293*, 124
Jesukind, siehe auch Christus	78, 122, 239 f., 310*, 318
Jesus, siehe Christus	
Jesus Sirach, biblischer Prophet	113
Johannes der Evangelist	52, 339
Johannes der Täufer	163, 298 f., 318, 322
Johannes, Abt von Gorze, O.S.B.	45, 49, 227
Johannes, Abt von St. Arnulf, O.S.B.	45*, 49
Johannes, Kardinal von St. Paul	246
Johannes, König von Böhmen	356 f.
Johannes von Salisbury	118, 134 ff., 139 f., 185 ff.
Johannes von Worcester, O.S.B.	255
Johannes Busch, O.S.A.	79 f.
Johannes Cassian	214*, 219*
Johannes Cluniacus	166
Johannes d'Andrea	315*
Johannes Gerson	163 ff., 225 f.
John, englischer Prinz = König Johann ohne Land	258, 304
Joseph, Sohn Jakobs, biblische Figur	91, 107*, 119 f., 166, 186
"Josephi, Somnile -"	174
Joseph (hl.), Nährvater Jesu	91, 240, 284
Juda ben David Ha-Levi, siehe auch Hermann von Cappenberg	328 ff.
Juden, jüdisch (hebräisch)	38*, 58*, 141 ff., 225, 289, 326, 329
JUNG, Carl Gustav	113*, 137, 149*, 192, 249 f., 268, 286, 313*, 314, 327*, 329*, 335
Jupiter, röm. Gott	193
Justinus, Geheiliter aus Wycombe (Buckinghamshire)	207 f.
Kabbalisten, jüdische Gruppe	143
KAMPHAUSEN, H. J.	11
Kapetinger	304
Karl der Große, Kaiser	29, 34, 64, 109 u.*, 111*, 112, 230
Karl I., König von Ungarn	356
Karl IV., dt. Kaiser	15, 170*, 254, 279 f., 282 f., 355 ff.
Karl V. von Frankreich	359
Karolinger, karolingisch	11, 110, 115, 185, 193, 237, 272, 275, 285, 287, 303, 370
Kartause, die Große (Grenoble)	342
Kartäuserorden	41, 65*, 342 f.
Katalonien, katalanisch	61 f., 78, 183, 269
Katharer, Sekte	271, 336

Katharina von Alexandria (hl.)	293*
Kempten, Benediktinerkloster	247
Kleinasien	308
Köln	194, 263 ff., 313, 322, 327 ff., 335, 361
KÖTTING, Bernhard	208
Konstanz, Konzil	164 f., 226
KUHLEN, Franz Joseph	81
Kuno, Abt von Siegburg, O.S.B.	120 f.
Kyros, persischer König	322
Lactantius, Firminianus	96 f., 242*
Lantbert von Deutz, Hagiograph	250
Lateran, Konzil	246
Lateran, Kirche	246
Lechfeld (Augsburg)	296
LE GOFF, Jacques	10, 103 f., 112, 137, 211, 235, 237*
Leo Tuscus	181 f.
LERNER, Robert	11
Leutard, Bauer aus Vertu	336 f.
LEVISON, Wilhelm	10
Lincoln, Diözese	21, 351 f.
Liudolf, Herzog von Sachsen	271*, 286
Liutprand von Cremona	184
Lombardei	159
Lombez, Diözese	315
Lothar von Supplinburg, dt. König	328
Lucan, röm. Schriftsteller	199
Ludwig VI., König von Frankreich	259, 304, 352
Ludwig der Bayer, dt. Kaiser	157*, 358 f.
Ludwig der Deutsche, dt. König	236
Ludwig der Fromme, Kaiser	110, 236, 357
Lüttich	74
Mähren, Markgrafschaft	21, 170*
Magdeburg	229
Maghreb	269
Magier, die drei	91, 169
Mailand	99
Maimonides, Kurzform für Mosche ben Maimon, jüdischer Arzt	37 f., 58*, 84*, 141 ff., 146
Mainz, Synode von	20
Majolus (hl.), Abt von Cluny O.S.B.	207
Makrobius, Neuplatoniker	101, 117 f., 134 ff., 171, 181, 189
Mandane, Mutter des Kyros	322
Manichäer, Sekte	102*
MANSELLI, Raoul	11, 190, 246
Marbach, Kanonikerstift (Elsaß)	77
Marbod, Bischof von Rennes	53*
Marcigny, Benediktinerinnenkloster	275, 334

Margaretha Ebner, O.P.	15, 77 f., 155, 200, 281, 291, 310*, 338 ff., 361
Marguerite Porete	52*
Maria (hl.)	21, 79, 122, 220, 228, 232, 239 f., 242, 267 f., 318
Maria Zell, Wunderaltar in	21
Markyate	302
Marsilio Ficino, Arzt	38 f., 171
Martin, Bischof von Braga	185, 187
Martin (hl.), Bischof von Tours	106*, 112, 234 f., 241, 273, 276 ff., 325
MARTIN, Lawrence	174 f.
Martin Luther, Reformator	225
Mathilde, Tochter Heinrichs I. von England	257
Matthias, König von Ungarn	171
Mauren, Bayern	202
Maurice Fitzgerald	305
Mauritius Burdinus, Erzbischof von Braga	353
Maximilian I., dt. Kaiser	360
Merlin, legendärer Zauberer	230
Merowinger, merowingisch	20, 348 f.
Mittelmeer, Mittelmeergebiet	28, 41, 143, 182, 209, 224, 269, 335
Monheim, Benediktinerinnenkloster	202, 247 f.
Monika (hl.), Mutter des Augustinus	99, 101* f.
Mont-Dieu, Kartäuserkloster	342 f.
Montanisten, Sekte	92
Montecassino, Benediktinerkloster	35*, 56
Montpellier, Universität	38, 269
Mortemer-sur-Eaulne (Dép. Oise)	75
Moses, biblischer Prophet	109, 142, 370
Moslems, Mohammedaner	268 f.
Munio, Ordensgeneral O.P.	253
Nathan, Jude in Köln	331
Nebukadnezar, biblischer König	107*, 160, 177*, 186
Nicäa, Konzil von	111
Niederrhein, Gebiete am	167
Nikolaus V., Papst	170, 316, 353, 359
Nikolaus Cusanus der Ältere	167, 169 f.
Nikolaus Gerson, O.Coel.	163, 225*
Nikolaus Magni de Jawor	165 ff.
Nikolaus Oresme, Bischof von Lisieux	162 f.
Notebald, Wahrsager	129 f., 185
Oberflacht, Württemberg	28
Odilo, Abt von Cluny, O.S.B.	76*, 124*
Odo, Abt von Cluny, O.S.B.	321, 325
Odon, Abt von St. Rémy, O.S.B.	342 f.
ÖNNERFORS, Alf	176 f.
Oetenbach (=Hornbach in Zürich)	347
Oetenbach, Dominikanerinnenkloster	347 f.
Origenes (hl.), griech. Kirchenlehrer	218*, 279

Orléans	260
Ortolf von Baierland, Arzt	63
Oseney, Augustinerkloster	344
Otto (hl.), Bischof von Bamberg	278
Otto von Braunschweig, dt. König	281
Othlo von St. Emmeram, O.S.B.	15, 46 f., 198*, 199 f., 237 f., 240 f., 264, 266 f.
Otto I., der Große, dt. Kaiser	44, 64, 243 f., 247, 297, 352
Ottonen	243
Oxford	257, 343 ff.
PACK, Roger A.	183
Padua, Universität	72, 157, 207
Paolo Bagellardo, Arzt	72
Pardulfi, Vita sancti	20*
Paris, Diözese	231
—, Konzil von	110
—, Universität	157, 159, 163, 269
Parma, Minoritenkloster	67
—, Stadt	279, 315
Paschalis Romanus	181 f.
Paulus (hl.), Apostel	91, 278, 297, 299
Perpetua (hl.), Märtyrerin	52*
Petrus Abaelard, O.S.B.	122*, 227 f.
Petrus Aponus = Pietro d'Abano, Arzt	59*, 152f., 209*
Petrus (hl.), Apostel	50, 171, 222, 278, 296, 299, 316, 327
Petrus Damiani (hl.)	35*
Petrus von Blois	139 f., 162
Petrus von Morrone (hl.), siehe auch Coelestin V.	222 ff., 226, 228 f., 252, 327, 335 f.
Petrus von Morrone, Mutter des	327
Petrus Venerabilis, Abt von Cluny, O.S.B.	15, 33, 46 f., 119*, 121 ff., 137, 266*, 275, 289, 334, 352
Petrus Venerabilis, Mutter des, siehe Raingard	
Philipp August, König von Frankreich	44*
Philipp Melanchten	171
Philipp, Prior von St. Frideswide, O.S.A.	344 ff.
Philipp von Schwaben, dt. König	281
Philippus (hl.), Apostel	74
Philo von Alexandria, Stoiker	101
Pierre Roger, Abt von Fécamp, O.S.B = Clemens VI., Papst	170*
Pilatus, Frau des	91
Pisa	240
Plato, Platonismus, Neu-	50, 92, 99, 117, 119, 134, 171, 210
Plinius der Jüngere	85
Pollachar	193
Porphyrios, Neuplatoniker	99 ff.
Poseidonios, Stoiker	101
Prag, Universität	165

Provence (Frankreich)	194
Ptolemäus, Pseudo-	148, 183*
Pyrenäen	315
Radulfus Niger	50
Raimund Lull	62, 268 f.
Raingard	15, 275 f., 334
Rasis (Razhes), persischer Arzt	173
Rather, Abt O.S.B., Bischof von Verona	74 f., 78
Ratzeburg	281
Regensburg	199, 243
Reginard, Abt von Siegburg O.S.B.	264
Regino von Prüm	139*
Reichenau, Kloster	29
Reims	196*, 342 f.
Richard, geheilter Kleriker	203
Richard I. Löwenherz, König von England	268, 308, 350 f.
Richard, Erzbischof von Canterbury	347
Richard Langlois	85
Rimbert (hl.), Bischof von Hamburg/Bremen	128*, 274 f., 277, 285, 325 f.
Robert Cricklade, Prior von St. Frideswide	344 ff.
"Roland, Chanson de"	109*, 130*
Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln	21
Rosamund, Faire	344
Rom (Antiker Staat), Römer, römisch	28, 37, 90, 92, 107, 136, 170, 210, 234, 318
Rom (Stadt), siehe auch Lateran	12, 22, 122, 159, 164*, 258, 259, 303, 315 f., 354
Romulus und Remus	230
Rüdiger, O.Cist.	132 f., 185
Ruotger, Hagiograph	44 f.
Rupert von Deutz, O.S.B.	119 ff., 126, 330
Rupertsberg, Benediktinerinnenkloster	83
Sachsen	64, 79
SAINTYVES, Pierre	10, 318, 349
Saladin, Sultan	38*
Salerno	56
Salimbene de Adam, O.M.	15, 30, 60 f., 66 f., 194, 238 ff., 279, 282 f.
Salomon, biblischer König	359
Samuel, biblischer Prophet	161*
San Michele, Quartier in Pisa	240
St. Alban, Kloster O.S.B.	301 f.
St. Emmeram, O.S.B. in Regensburg	46, 238, 243, 266, 352
St. Davids, Ort und Diözese in Wales	257, 354 f.
St. Denis, O.S.B. bei Paris	259 f., 304
St. Frideswide, O.S.A. Oxford	344 ff.
St. Gallen, O.S.B.	261, 287, 297 ff., 309
St. Gereon, Kirche in Köln	264
St. Germer de Fly, O.S.B.	40, 267
St. Goar (Ort bei Trier)	251

St. Lambert, O.P. in Orlamünde	253
St. Maria, O.P. in Medingen	77*, 155, 291, 338, 340 f.
St. Maria Nova, Cluniazenserpriorat in Rom	122
St. Maria 'zu den Stufen', Kirche in Köln	331
St. Martin, Kirche in Köln	322
St. Trond, Ort und Benediktinerkloster in Belgien	197
Sarazenen	79, 309
Satyrus, Bruder des hl. Ambrosius	98
Saul, biblischer König	161*
Sauxillanges, Cluniazenserpriorat	125*
Savigny, Cluniazenserpriorat	207
Scheda, Zisterzienser-Propstei	331
SCHMITT, Jean-Claude	191, 364
SCHMITT, Wolfgang	182
Schweden	236 f.
Scipio Africanus, der Jüngere	101*, 127
Sempringham, Gilbertinerkloster	203, 205 ff.
Seneca, Diener Alkuins	112
Serapis, ägyptischer Heilgott	208
Severus, Sulpicius, Hagiograph	106*, 234 f., 277
Sibylla, legendäre Prophetin	135
Siegburg, Kloster bei Köln	264
Siena, Universität	159
Sizilien	37
Spanien, spanisch, iberisch	78, 177
Stephan von Blois, König von England	257, 303
Stoiker	101
Suger, Abt von St. Denis, O.S.B.	119*, 258 ff., 304, 352 ff.
Switbert (hl.)	318
Symon, geheilter Kanoniker zu Haverholm (Sempringhamshire)	207
Synesius, Neuplatoniker	171
Tegernsee, Benediktinerkloster	238
Terenzo (bei Parma)	279, 355
Tertullianus, Quintus Septimius Florens	92 ff., 97, 101, 114*, 116, 242*
Teufel (Satan)	46, 52, 74, 106, 107, 114 f., 116, 131 f., 134, 139 f., 153, 155, 158, 160 f., 164, 167, 169, 194, 214, 216, 228 f., 266, 276, 302, 314, 331, 333, 370
Theodor, Bischof von Marseille	348 f.
Theodora (hl.), siehe auch Christina von Markyate	301 ff.
Theodulf, Bischof von Orléans	110*
Thietmar, Bischof von Merseburg	15, 229, 243 f., 262 f., 352
Thomas von Aquin (hl.), O.P.	150 ff., 153, 160, 162, 169, 230*, 274*
Thomas Becket (hl.), Märtyrer, Erzbischof von Canterbury	345, 354
Thomas Benson, Kaufmann	242
Thomas von Cantimpré, O.P.	85
Thomas von Celano, O.M.	246
THORNDIYKE, Lynn	183

"Tnugdali, Visio"	198*, 290
Triel	29*
Trier	251
Trudo (hl.)	197 f.
Ua Ruairc, irischer Fürst	304 f., 333
ULLMAN, Montague	301
Ulrich (hl.), Bischof von Augsburg	195, 277 f., 283, 296, 298, 304
Ungarn, Reitervolk	261, 297, 299
Uppsala	176
Varro, röm. Schriftsteller	96
Vatikanisches Konzil, II.	210*
Vergil, römischer Dichter	134
Vinzenz von Beauvais, O.P.	48, 150
Volkmar, Erzbischof von Köln	243
Walahfrid Strabo, O.S.B.	193
Wales, walisisch	257, 290, 313, 354
Walpurgis (hl.), Äbtissin	202, 247 ff., 348*
Wenzel (hl.)	21
"Wetthini, Visio"	193, 290
Wibert von Gembloux, O.S.B.	131*
Wibert von Nogent, Abt, O.S.B.	15, 20, 40 f., 70, 75, 119*, 191, 231 f., 253*, 254 f., 267 f., 287 ff., 361, 364
Wiberts Mutter	15, 75, 78, 231 f., 267 f., 287 ff., 290, 361
Wiberts Vater, siehe Everhard	
Wiborada (hl.), Märtyrerin	15, 261 f., 286 f., 297 ff., 303, 309, 311
Widukind von Corvey, Chronist	64
Wigo, Dauphin von Vienne	280, 356 f.
Wigo I., Prior, O.Cart.	342
Wilhelm, geheilter Knabe	205 ff.
Wilhelm I., Herzog der Normandie und König von England	75
Wilhelm von Aragon, Arzt	183 f.
Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris	231
Wilhelm von Conches	115
Wilhelm, Prior von St. Maria Nova, O.S.B.	122 f.
Wilhelm, Abt von St. Thierry, O.Cist.	49, 56, 58
Willigis, Priester in Walbeck	263
Wittelsbach, Wittelsbacher, Dynastie	359
Wolfhard, Hagiograph	202*, 248
York, Kloster	112
Zacharias, biblische Figur	318
Zisterzienserorden	33*, 34, 36*, 41, 44, 132 f., 156, 194, 218
ZÖPF, Ludwig	45
Zollikon (bei Zürich)	347
Zürich	347 f.