

DE GRUYTER

Claire Gantet

DER TRAUM IN DER FRÜHEN NEUZEIT

ANSÄTZE ZU EINER KULTURELLEN
WISSENSCHAFTSGESCHICHTE

FRÜHE NEUZEIT

DE
G

EDITION NIEMEYER

Frühe Neuzeit

Band 143

Studien und Dokumente zur deutschen Literatur
und Kultur im europäischen Kontext

Herausgegeben von

Achim Aurnhammer, Wilhelm Kühlmann,

Jan-Dirk Müller, Martin Mulsow und Friedrich Vollhardt

Claire Gantet

Der Traum in der Frühen Neuzeit

Ansätze zu einer kulturellen
Wissenschaftsgeschichte

De Gruyter

Gedruckt mit Unterstützung der Gerda Henkel Stiftung, Düsseldorf

ISBN 978-3-11-023111-3

e-ISBN 978-3-11-023112-0

ISSN 0934-5531

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2010 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York

Druck und Einband: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Danksagung

Das vorliegende Buch stellt die leicht überarbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift dar, die im Mai 2007 an der Fakultät Geschichts- und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin eingereicht und ein Jahr später angenommen wurde. Ihre Entstehung und Vollendung wurde durch die freundliche Unterstützung von drei Professoren ermöglicht. Unermüdlich hat Étienne François seit 1993 meine Arbeit begleitet und betreut. Gedankt sei zudem Winfried Schulze, der mein Forschungsvorhaben bewertet und durch ein Gutachten unterstützt hat. Michael Stolberg hat das dritte Gutachten vorgelegt.

Diese Arbeit wurde im Sommer 1999 begonnen, als ich als *maître de conférences* an der Universität Paris I – Panthéon Sorbonne dank eines Stipendiums der Mission historique Française en Allemagne (Göttingen) die Möglichkeit bekam, einen Monat in deutschen Bibliotheken und Archiven zu verbringen. Somit konnte ich in den Sommern 1999 bis 2003 in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, in der Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen und deren wunderbarer Forschungsbibliothek, in der Sächsischen Landes- und Universitätsbibliothek Dresden sowie in der Bayerischen Staatsbibliothek München arbeiten. Als ich im September 2003 und für zwei Jahre als Postdoktorandin am Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte Berlin tätig war, konnte ich mich dieser Arbeit völlig widmen. Dort, dank der Hilfsbereitschaft der Bibliothekarinnen und zahlreicher Gespräche, insbesondere mit Fernando Vidal, habe ich viele Ansätze entdecken und einige vertiefen können. Als Förderstipendiatin am Historischen Kolleg München im akademischen Jahr 2005–2006 habe ich die Niederschrift dieser Arbeit begonnen.¹ Die Niederschrift dieser Untersuchung wurde in München mittels eines Stipendiums der Gerda-Henkel-Stiftung vollendet und zu einer Zeit als ich, teilweise an der Ludwigs-Maximilian-Universität, teilweise an

¹ In Folge meiner damals eingegangenen Verpflichtungen soll folgender Förderungsvermerk an dieser Stelle eingefügt werden: »Dieses Werk wurde gefördert durch einen einjährigen Forschungsaufenthalt am Historischen Kolleg in München. Das Historische Kolleg, dessen Träger die Stiftung zur Förderung der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und des Historischen Kollegs ist, wird finanziert aus Mitteln des Freistaates Bayern und privater Zuwendungsgeber (derzeit DaimlerChrysler-Fonds, Fritz Thyssen Stiftung, Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft und Stiftungsfonds Deutsche Bank).«

der Universität Paris I wieder unterrichten konnte. Die Druckbeihilfe wurde von der Gerda-Henkel-Stiftung schnell und unbürokratisch bewilligt. Mein Dank richtet sich an diese Institutionen, an die Bibliothekarinnen und Bibliothekare sowie an Lorraine Daston und Christophe Duhamelle. Für die freundlichen Abdruckgenehmigungen der Bilder danke ich Helmut Gier, Direktor der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg, und Gero Seelig, Direktor der Abteilung Gemälde des Staatlichen Museums Schwerin.

Thomas Biskup, Amke Ferlemann, Dorothee Kaltenbach, Nicole Reinhardt und Margrit Vogt haben viele Passagen gelesen und sprachlich verbessert. Allen voran danke ich Barbara Maier, die sich großzügig eingesetzt hat.

Meine Verwandten und Bekannten bei Versailles und in Ulm »an der schönen blauen Donau« haben mich bei dieser Arbeit stets ermutigt und unterstützt. Mein ganz besonderer Dank gilt Klaus Maier und unserem Sohn Christophe Adrien, denen vorliegendes Buch gewidmet ist.

München, 12. März 2009

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
1 Tod, Imagination und persönliche Identität um 1500	13
1.1 Seelenheil und Imagination	14
1.1.1 Höllenstrafen und Vorstellung bei Marsilio Ficino	15
1.1.2 Die Imagination als »Kleid der Seele«	17
1.1.3 Der <i>spiritus phantasticus</i> und das Jenseits	22
1.2 Leibliche Auferstehung und persönliche Identität um 1500	23
1.2.1 Tod und leibliche Auferstehung im Spätmittelalter	23
1.2.2 Leibliche Auferstehung, Imagination und Unsterblichkeit der Seele bei Jacques Lefèvre d'Étaples und Charles de Bovelles	25
1.3 Die Umdeutungen in der Reformationszeit	32
1.3.1 Die Magie, zwischen Wissenschaft und Aberglaube	33
1.3.2 Seelenschlaf und Schwärmerei	39
1.4 Fazit	47
2 Zwischen Kanzel, Kerker und Katheder: Die Traumdeutung in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts	55
2.1 Der vorhersagende Traum – Theorie und Praxis	59
2.1.1 Daniel und der prophetische Traum	59
2.1.2 Esra 4, das Buch der »eitlen Fabeln«	64
2.1.3 1 Samuel 28 und die Gespenstererscheinungen	67
2.1.4 Traum und politisch-konfessionelle Aktualität	68
2.2 Zwischen Geistgabe und Verlagskonkurrenz: Die Traumbücher und ihr Buchmarkt	73
2.2.1 <i>Traumbuech/ Artemidori deß Griechischen Philosophi</i>	76
2.2.2 Zwischen Hofkultur und Scharlatanerie	83
2.3 Traum und Geist in den Traktaten <i>De anima</i> von Melanchthon	88
2.3.1 Die »Erinnerung« (1554) und die Schwärmerei	89
2.3.2 Die Anatomie der Seele in <i>Commentarius de anima</i> (1540) und <i>Liber de anima</i> (1553)	91
2.3.3 <i>Spiritus</i> , heiliger Geist und Magie	97
2.4 Fazit	102

3	Wunder, Aberglaube oder Wahn: Die Zuordnungen des Traums in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts	108
3.1	Divinationskünste und Seelenkräfte um 1550	110
3.1.1	Die Melanchthonsche Einbettung der ›paganen‹ Wahrsagungskünste	111
3.1.2	Caspar Peucer und die naturwissenschaftliche Wahrsagung	120
3.1.3	Macht der Imagination und Zufälligkeit der Wahrsagung in ausgewählten katholischen Traktaten	127
3.2	Melancholie und Imagination, 1550–1590	134
3.2.1	›Medizinische Rationalität‹ und ›Gewalt der Einbildung‹	142
3.2.2	Wissensstandards zur teuflischen Besessenheit	150
3.3	Erkenntnis und Seele: Die Einordnungen der Wissenschaften	164
3.3.1	Naturgesetze, Divinationskünste und Einordnungen der Wissenschaften	164
3.3.2	Imagination, Sehsinn und sinnliche Erkenntnis	169
3.4	Fazit	183
4	Traum, Seele und Selbsterkenntnis, 1550–1650	189
4.1	Gottes- und Selbsterkenntnis	196
4.1.1	Auf der Suche nach dem ›inneren Menschen‹	198
4.1.2	Die Vision als Merkmal des Enthusiasmus	206
4.1.3	Verstand und Körper im Erleuchtungsprozess unter den ersten Schwärmern	214
4.1.4	<i>Gnothi seauton</i>	228
4.2	Welt- und Selbsterkenntnis	236
4.2.1	Alchemistische Frömmigkeiten	237
4.2.2	Vision, Gewissen und Erkenntnis während des Dreißigjährigen Krieges	253
4.2.3	Das Helldunkel der Erkenntnis	267
4.3	Wissenschaft von der Seele und Selbsterkenntnis	272
4.3.1	Daniel Sennert und die ›äußere Erkenntnis‹	274
4.3.2	Traum und ›Ichheit‹ bei Johann Baptista van Helmont	278
4.4	Fazit	285
5	Traum, Politik und Kommunikation im 17. Jahrhundert	288
5.1	Klugheit, Affekte und Augen des Gemüts	289
5.1.1	Der Körper und die Seele des Fürsten	289
5.1.2	› <i>Anatomia corporis politici</i> ‹	293
5.1.3	Das Auge und das Ohr der Politik	296
5.1.4	Das Durchschauen der Affekte	300

5.2	Wie-im-Traum-sein	309
5.2.1	Traum, Satire und ›krankes Ich‹ während des Dreißigjährigen Krieges	310
5.2.2	Träume und politischer Rausch	320
5.2.3	Politische Träume, Selbsterkenntnis und Ästhetik	334
5.3	Fazit	340
6	Eine Psychologisierung des Ich? Die Niederschrift des Traums – einige Beispiele	344
6.1	Präliminarien	353
6.1.1	Der Umgang mit wahrsagenden Träumen	353
6.1.2	Schlaf und Traum	357
6.2	Träume eines ›begabten‹ Mediziners: Girolamo Cardano (1501–1576)	358
6.2.1	Träume und Lebensbeschreibung	361
6.2.2	<i>Ars interpretandi</i> und <i>ars memoriae</i>	367
6.3	Archive des Lebens: Sigmund von Birkens Tagebücher (1660–1679)	373
6.3.1	Schreiben, ordnen, sammeln	374
6.3.2	Das Leben festhalten und deuten	377
6.4	Biblich-leibgeistliche Träume im pietistischen Umfeld	381
6.4.1	Neue göttliche Träume	391
6.4.2	Eine biblische <i>ars memoriae</i> : Traumberichte in Johanna Eleonora Petersens Autobiographie (1689)	396
6.4.3	Selbstbeobachtungen eines Kranken: Adams Bernds <i>Eigene Lebens-Beschreibung</i> (1738)	401
6.5	Träume eines wachenden Wissenschaftlers: Johann Gottlob Krügers <i>Träume</i> (1754) und <i>Experimental-Seelenlehre</i> (1756)	413
6.6	Fazit	426
7	Bewusstsein, Einbildungskraft und persönliche Identität um 1750	429
7.1	Eine Säkularisierung der Traumdeutung?	432
7.1.1	Eine Götterdämmerung des ›übernatürlichen Traums‹?	432
7.1.2	Traumbücher gegen den Aberglauben?	437
7.1.3	Variationen über die leibliche Auferstehung	442
7.2	Bewusstsein, Halbbewusstsein und persönliche Identität	444
7.2.1	Das Halbbewusstsein im Traum	445
7.2.2	Einbildungskraft und persönliche Identität	449
7.2.3	Schwärmerei und Wissen	454

Schlusswort	461
1 Wissenschaftliche Revolution und ›Entzauberung der Welt‹	463
2 Eine Psychologisierung des Traums?	468
Anhang	473
1 Einige graphische Darstellungen des Traums	475
2 Quellenverzeichnis	481
3 Literaturverzeichnis	549
4 Abbildungsnachweis	615
5 Namensregister	616

Einleitung

Wohl kaum eine andere Epoche beschäftigte sich so intensiv mit dem Traum wie die Frühe Neuzeit. Überall im Europa des 17. Jahrhunderts kursierten ähnliche *Topoi*: »Ceux qui ont apparié nostre vie à un songe ont eu de la raison« (Montaigne, *Essays*, II, 12, 1580), »To die, to sleep;/ To sleep: perchance to dream: ay, there's the rub;/ For in that sleep of death what dreams may come/ When we have shuffled off this mortal coil,/ Must give us pause...« (Shakespeare, *Hamlet*, 1602), »What is the stuff that dreams are made of?« (Shakespeare, *The Tempest*, 1603), »il faudrait dire que le veiller et le songer ne sont qu'une même chose, et que toute notre vie n'est qu'un songe ou un veiller perpétuel et non interrompu« (Jean de Silhon, *De l'Immortalité de l'âme*, 1634), *La vida es sueño* (Calderón, 1636), »Menschlicher Lebens Traum« (Gryphius, 1637), »Putabo cœlum, aerem [...] nihil aliud esse quam ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit« (Descartes, *Meditatio I*, 1641), »I am well satisfied, that being awake, I know I dream not, though when I dream I think myself awake« (Hobbes, *Leviathan*, 1651), und noch im 18. Jahrhundert »Der Traum ist ein Leben, das, mit unserm übrigen zusammengesetzt, das wird, was wir menschliches Leben nennen« (Georg Christoph Lichtenberg, *Sudelbücher*, 1765–1799, S. 565 [F743]). Kurzum: Das Leben gleiche einem Traum, d. h. geistigen Bildern, die sich im Schlaf der Seele vorstellen und die Imagination beschäftigen. Grundlage dieser Metapher war das metaphysische Problem der Unterscheidung zwischen Schlaf und Wachzustand sowie die Frage nach der Bestimmung von Wirklichkeit und Wahrheit. Der Spruch »Das Leben ist ein Traum« tauchte im 17. Jahrhundert derart häufig auf, dass er als Ausdruck einer barocken Weltanschauung gilt, die solch paradoxe Metaphern besonders schätzte: Er fasst die Dualität von Sein und Schein zusammen. Dieser allgemeinen Vorstellung wohnten jedoch verschiedene abweichende Deutungsmöglichkeiten inne.

Die Nähe von Leben und Traum konnte einerseits religiös oder moralisch, im Sinne der *vanitas* weltlicher Angelegenheiten, andererseits auch metaphysisch interpretiert werden. In dieser letzten Bedeutung verweist der Satz auf die Schwierigkeit, sicheres Wissen zu erlangen. Laut der Seelenlehre des Aristoteles war alles Wissen letztlich auf eine sinnliche Erkenntnis zurückzuführen, doch wenn die Sinneswahrnehmung im Wachzustand ebenso trügerisch war wie ein Traumbild, nach welchen Kriterien ließ sich

dann die Wahrnehmung im Wachzustand von jener im Traum unterscheiden? Liegt der Akzent jedoch auf ›Leben‹, so lässt sich die Aussage ›Das Leben ist ein Traum‹ so verstehen, dass das Leben wie ein Traum wahrgenommen und beurteilt wird, oder nur als Vorspiel oder Vorbereitung auf den Tod. Rückt man den Traum in den Mittelpunkt, so verweist der Satz auf die Flüchtigkeit des Lebens oder auf die zentrale Stellung der Lüge im Leben. Man kann ihn aber auch so auffassen, dass der Traum ein zweites Leben darstellt, oder wie Calderón, die Irrealität des Traums¹ betonen. Dies lässt sich wiederum entweder metaphysisch – wie bei Calderón – oder einfach moralisch – wie in Boisroberts etwas platter französischer Prosaübersetzung (1657)² verstehen. Der Spruch ›Das Leben ist ein Traum‹ konnte neben den bereits erwähnten moralischen und metaphysischen auch religiöse und politische Bedeutungen annehmen. Er konnte auch auf die Wahrnehmung des irdischen Lebens als Wallfahrt, auf spezifische Vorstellungen vom Tod oder aber auf konkrete Kriegserfahrungen anspielen.

Diese Deutungsmuster zeigen, dass die Sinnbestimmung des Traumes vom jeweiligen Kontext, Autor und Träger abhing. Eine Untersuchung des Traums verlangt daher nach präziser lokaler, kultureller, religiöser, politischer und wissenschaftlicher Kontextualisierung. Um 1500 existierte zwar in Europa ein bestimmtes Grundwissen über den Traum, das von der Philosophie Aristoteles' (384–322 v. Chr.) und den medizinischen Schriften Galens (ca. 129–216 n. Chr.) geprägt war, deren Lehren über die Jahrhunderte teilweise christianisiert worden waren. Weitverbreitet waren folgende Behauptungen: Die Seele sei einerseits die Form des Leibes, das Prinzip des Lebens, andererseits unsterblich; der Erkenntnisakt laufe von der Wahrnehmung der Daten der äußeren Dinge durch die fünf Sinne (Seh-, Hör-, Geruch-, Tastsinn und Geschmack) hin zu Imagination, Verstand und Gedächtnis; natürliche Träume rührten von den Körpersäften her, die sich während der Verdauung vom Magen bis in das Gehirn ausbreiteten, wo sie verinnerlichte Bilder in der Imaginationskammer wiedererweckten; es gebe aber

¹ »¿Qué es la vida? Un frenesí. / ¿Qué es la vida? Una ilusión, / una sombra, una ficción, / y el mayor bien es pequeño; / que toda la vida es sueño, y los sueños sueños son.«, Pedro Calderón de la Barca: *La vida es sueño*. Hg. von Ángel L. Cilveti. Salamanca 1970 (Biblioteca Anaya 3), Segunda jornada, V.2179–2187. Wörtlich: »Was ist das Leben? Ein Wahn./ Was ist dann das Leben? Eine Täuschung./ ein Schatten, eine Fiktion;/ das größte Gut ist wirklich wenig./ da alles Leben nur ein Traum ist./ und die Träume nur Träume sind.« Vgl. dazu Gerhard Poppenberg: *Traumleben, Traumpolitik. Calderóns Konzeption des Traums in »La vida es sueño«*. In: *Traum und res publica. Traumkulturen und Deutungen sozialer Wirklichkeiten im Europa von Renaissance und Barock*. Hgg. von Peer Schmidt, Gregor Weber. Berlin 2008 (Colloquia augustana 26), S. 147–164.

² François Le Metel de Boisrobert: *La Vie n'est qu'un songe*. In: *Les Nouvelles héroïques et amoureuses. Nouvelle Quatrième*. Paris 1657. Zitiert nach: Florence Dumora: *L'Œuvre nocturne. Songe et représentation au XVII^e siècle*. Paris 2005 (Lumière classique 60), S. 165.

auch übernatürliche Träume, die den Körper – bis auf ein ›geistiges Auge‹ – nicht mit einbezogen, sondern die unmittelbar bewirkt wurden. Das Nebeneinander solcher Prinzipien, insbesondere der Zusammenhang von geistigen und physiologischen Komponenten des Traums, warf allerdings überall und immer auch Fragen auf. Um 1750 schließlich zerfielen die aristotelischen Kategorien während sich zugleich physiologisches Wissen zunehmend durchsetzte.

Diese Grundformen des Wissens über den Traum und ihr Wandel konnten jedoch je nach Kontext erheblich variieren. In Frankreich beispielsweise übten die ›gelehrten Freidenker‹ (*libertins érudits*) im 17. Jahrhundert und einige Materialisten im 18. Jahrhundert einen beträchtlichen Einfluss aus. Im Heiligen Römischen Reich hingegen waren religiöse und konfessionspolitische Herausforderungen wie die ›Schwärmerei‹ und die Frömmigkeit, religiös-wissenschaftliche Vorstellungen einer ›magischen Medizin‹, politische Entwürfe bezüglich der Durchschaubarkeit des Menschen sowie methodische Überlegungen zur Wissenschaft der Seele tonangebend.

Warum war die Bestimmung der Traumdeutung und -analyse so präsent und so heikel? Diese Arbeit untersucht jenes Wissen, auf das bei der Interpretation des Traumprozesses sowie bei der Deutung, Einordnung und Niederschrift von Träumen zurückgegriffen wurde. Sie beschäftigt sich darüber hinaus mit der Stellung des Wissens über den Traum in der Wissenschaft im Heiligen Römischen Reich im Zeitraum zwischen 1500 und 1750.

Es sei vorab geklärt, dass der Historiker keine Geschichte der Träume, sondern nur jene der Überlegungen zu Traumzustand und -aktivität schreiben kann. Eine Annäherung an ein vergangenes kollektives Unbewusstes wird in dieser Arbeit nicht unternommen. Der Traum war im Übrigen keine rein private Eingebung, vielmehr rief er einen ganzen Fragenkomplex auf, der niemanden gleichgültig lassen konnte: er markierte die Schnittstelle zwischen Gott und Teufel, Himmel und Erde, Prophetie und Aberglauben, Leib und Seele, Wahrheit und Irrtum. Deshalb wird hier eine in mehreren Sinnen ›offene‹ Geschichte vorgeschlagen, die unterschiedliche, bislang von Historikern isoliert betrachtete Gesichtspunkte zusammenführt.

Als Quellen habe ich (›echte‹ oder ›fiktive‹)³ Traumberichte sowie Schriften und Bilder über den Traum herangezogen, die im Heiligen Römischen Reich gelesen und debattiert wurden, und die die Reichweite meiner Frage-

³ Diese komplexe Frage, die ausführlicher in der Einleitung des 6. Kapitels erörtert wird, soll uns vorerst nicht beschäftigen. Dieser Arbeit geht keine eindeutige und definitive Definition von der Fiktion voraus, sondern sie untersucht die jeweiligen historischen Bestimmungen der Fiktion. In der Frühen Neuzeit wurden ähnliche Interpretationsmuster auf fingierte und auf ›echte‹ Traumberichte angewandt. Über die Versprachlichung des Traumproblems, vgl. Ian Hacking: Dreams in Place. In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 59 (2001), S. 245–260.

stellung abdeckten. Hierzu gehören im Rahmen einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte konfessionelle Deutungen, medizinische Interpretationen und rhetorisch-politische Praktiken. Um das reiche Quellenmaterial ausführlich bearbeiten zu können, wurden einige Aspekte bewusst ausgeklammert, wie z. B. Quellen, insbesondere zahlreiche Utopien, die das Traummotiv lediglich metaphorisch verwenden. Die Sprache hat in der Literatur einen besonderen Status; Bilder besitzen ebenfalls eine ihnen eigene Sprache. Deshalb werden die zahlreichen Facetten der Rezeption der Antike und ihrer literarischen Verarbeitung nicht behandelt. Bilder werden nur in ihrer epistemologischen Dimension kommentiert, ihr rein ästhetischer Charakter wird hingegen ausgeklammert. Die medizinischen Schriften werden ebenfalls nur in ihren Bezügen zu meiner Fragestellung kommentiert. Um übermäßige Länge zu vermeiden, habe ich auf eine Darstellung der umfangreichen medizinischen Diskussion um pathologische Träume, den *incubus* mit seinen vielfältigen körperlichen Ursachen, verzichtet. Die herangezogenen Quellen werden in einer doppelten Weise kontextualisiert: sie werden erstens in ihren jeweiligen historischen und intellektuellen Kontext, zweitens in ihre jeweilige Gattung eingebettet.

Das Heilige Römische Reich bildet in der Tat aufgrund der Intensität der Humanismusrezeption, der vielfältigen ausländischen Einflüsse und der religiösen Ansätze, seiner Universitätsstruktur und der sich daraus ergebenden Gelehrtendebatte einen ausgesprochen reichhaltigen Untersuchungsrahmen. Wie bereits angedeutet, habe ich dennoch nicht nur Schriften, die im Reich selbst verfasst wurden, sondern alles, was dort gelesen und erörtert wurde, analysiert. Die Rezeption italienischer, helvetischer, englischer und französischer Literatur spielte eine nicht unerhebliche Rolle. Das Heilige Römische Reich wird deshalb als ›offen‹ betrachtet.

Als zeitliche Grenzen habe ich den Anfang des 16. Jahrhunderts mit Humanismus-Rezeption und Reformation und die Mitte des 18. Jahrhunderts mit der Etablierung eines Standardwissens über den Traum gewählt. In diesem Zeitraum lässt sich eine Verschiebung der Traumproblematik feststellen. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts richtete sich das Augenmerk auf den Status der Seele nach dem Tod und vor dem Jüngsten Gericht, folglich auf die Definition der persönlichen Identität des Menschen. Da Erkenntnis im Sammeln und Einordnen von Zeichen und in der Formulierung von Mutmaßungen bzw. Vorhersagen bestand, nahm der Traum innerhalb der Modi der *divinatio* eine herausragende Stellung ein. Die Vermischung religiöser und wissenschaftlicher Kriterien für die Bestimmung einer geeigneten Wahrsagung trug zur Entstehung einer allgemeinen Debatte über die jeweiligen Grenzen der natürlichen, außernatürlichen (hier sind alle außerordentlichen kosmischen Phänomene wie das Auftauchen eines Kometen oder ein Erdbeben gemeint) und übernatürlichen, d. h. göttlichen Bereiche bei. Als in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die kommunikative

Dimension des Menschen und seine Affekte in das Blickfeld der Gelehrten rückten, wurde der Fragenkreis der Selbsterkenntnis politisiert und ästhetisiert. Der Traum wurde nun weniger von einem ontologischen und hermeneutischen als von einem ästhetischen Gesichtspunkt her hinterfragt. Diese Verschiebung zur Ästhetik und ihre Folgen für den Status des Traumes in der Wissenschaft war noch für die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts prägend. Kernfrage war daher, wie sich der Traum adäquat untersuchen ließ angesichts der enormen Vieldeutigkeit, die sich aus der paradoxalen ›Erfahrung‹ des Traums ergab. Im 16. Jahrhundert versuchte man, den Traum vom Standpunkt des Wachzustands aus durch virtuelle Rekonstruktion oder durch Analyse des Aufwachmoments, in dem der Traum begriffen und berichtet wurde, zu erfassen. Im 18. Jahrhundert wurde er als Erfahrung, d. h. von dem quasi unmöglichen Gesichtspunkt des Schlafes her erörtert.

Wie bereits erwähnt, zog die Bestimmung des Traums spezifische Einsichten über die Seelenkräfte (*facultates animae*)⁴ und den leibseelischen Zusammenhang, d. h. gewisse Vorstellungen von der persönlichen Identität und von der Realität nach sich. Am Beispiel des Traums lässt sich demnach hinterfragen, wie sich kulturelle und wissenschaftliche Grundzüge mit Identitätsfragen verknüpfen konnten.

Die Idee einer Untersuchung des Stellenwerts des Traums im Heiligen Römischen Reich kam mir, als ich während meiner Dissertation die Tagebücher Sigmund von Birken (1626–1681) las und darin mehr als 50 Traumberichte entdeckte. Dadurch wurde ich natürlich zunächst zu anthropologischen Ansätzen geführt. Eine Untersuchung des Träumens mit Hilfe der historischen Anthropologie⁵ schien selbstverständlich, denn die historische Anthropologie widmet sich der »Untersuchung von Wahrnehmungs- und Deutungsmustern elementarer Erfahrungen menschlichen Lebens in den handlungs- und verhaltensleitenden kulturspezifischen Ordnungen, die die-

⁴ Wie die Imagination und der Verstand galt das Gedächtnis in der Frühen Neuzeit als ein Seelenvermögen (*facultas animae*). Der deutsche Terminus Vermögen steht im Singular. Ich bezeichne die unterschiedlichen Funktionen der Seele als Seelenkräfte (*facultates animae*).

⁵ Die historische Anthropologie verdankt ihre Entstehung vorwiegend den Ansätzen angelsächsischer Historiker wie Peter Brown, Peter Burke, Robert W. Scribner und Ronnie Po-Chia Hsia. In Deutschland begegnete die Sozialgeschichte der Bielefelder ›Schule‹ ihr zunächst mit Zurückhaltung. Sie etablierte sich spätestens nach der Pionierarbeit von Kaspar von Greyerz über den Wandel des Vorsehungsglaubens in englischen Selbstzeugnissen des 17. Jahrhunderts und die Zirkulation astrologischen Wissens in der englischen Gesellschaft. Inzwischen ist sie in eigenen Instituten (Interdisziplinäres Zentrum für Historische Anthropologie der Freien Universität Berlin, Arbeitsstelle Historische Anthropologie an der Universität Erfurt) und seit 1993 mit der Zeitschrift »Historische Anthropologie. Kultur, Gesellschaft, Alltag« sowie Schriftenreihen wie »Selbstzeugnisse der Neuzeit« vertreten. Von dieser Institutionalisierung zeugen auch verschiedene Handbücher sowie einzelne Untersuchungen zur frühen Neuzeit.

ses Leben formen«.⁶ Bald zeigte sich jedoch, dass die Untersuchung der zeitgenössischen Auffassungen des Träumens und dessen leibseelischer Hintergrunds, des ›Ich‹, der ›Person‹ oder der ›persönlichen Identität‹ eine starke Historisierung solcher anthropologischer Begriffe notwendig machte.⁷ Daher sollen die Ansätze der historischen Anthropologie hier durch eine wissenschaftsgeschichtliche Perspektive ergänzt werden.

Unter Wissenschaftsgeschichte verstehe ich nicht die Geschichte einer wissenschaftlichen Disziplin, sondern die historische Epistemologie, die sich vor allem in den angelsächsischen Ländern neben der *intellectual history* entwickelt hat, und die sich mit der historischen Entwicklung und den kulturellen und sozialen Bedingungen wissenschaftlicher Erkenntnisprozesse befasst. Sie untersucht die Entwicklung von Grundbegriffen des wissenschaftlichen Denkens wie ›Natur‹, ›Realität‹, oder ›Beweis‹ sowie den Wandel der Auffassungen von den Erkenntnisprozessen.⁸ Ihrem frühneuzeitlichen Verständnis⁹ entsprechend handelt es sich dabei um eine ›poröse‹, für magische, religiöse und reformatorische Vorstellungen offene Wissenschaft. So war zum Beispiel um 1600 die Frömmigkeit von gewissen wissenschaftlichen Hoffnungen durchdrungen.¹⁰ Somit zielt die Wissenschaftsgeschichte auf eine Historisierung von Begriffspaaren, die oft in der Philosophie verwendet werden, wie z. B. Vernunft *versus* Imagination, Realität *versus* Fiktion und dergleichen.¹¹ Mein Augenmerk richtet sich dennoch weniger auf die Begriffe selbst als primär auf die sozialen, kulturellen und intellektuellen Rahmenbedingungen ihrer Entstehung, Verwendung und Entwicklung.

⁶ Peter Burschel: *Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit.* München 2004 (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution 35), S. 4 mit weiterführender Literatur.

⁷ Vgl. die vorzügliche Untersuchung von Adriano Prosperi: *Die Gabe der Seele. Geschichte eines Kindsmordes.* Frankfurt am Main 2007.

⁸ Vgl. Shapin Steven, Shaffer Simon: *Leviathan and the air-pump. Hobbes, Boyle, and the experimental life. Including a translation of Thomas Hobbes, Dialogus physicus de natura aeris,* by Simon Shaffer. Princeton 1985; Peter Dear: *Miracles, Experiments, and the ordinary Course of Nature.* In: *Isis* 81 (1990), S. 663–683; Steven Shapin: *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England.* Chicago/London ²1995 (Science and Its Conceptual Foundations); Lorraine Daston: *The Moral Economy of Science.* In: *Osiris* 10 (1995), S. 2–24; Dies.: *Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität.* Frankfurt am Main 2001 (Fischer Taschenbuch Wissenschaft 14763).

⁹ Vgl. Steven Shapin: *The Scientific Revolution.* Chicago/London 1996. Dt: *Die wissenschaftliche Revolution.* Frankfurt am Main 1998, insbesondere S. 14 und 139–191; Charles Webster: *From Paracelsus to Newton. Magic and the Making of Modern Science.* Cambridge u. a. 1982.

¹⁰ Vgl. S. 237–253. Zu dieser Thematik, vgl. Charles Webster: *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform 1626–1660.* New York 1975.

¹¹ Für die philosophische Tradition, vgl. den Überblick von Petra Gehring: *Traum und Wirklichkeit. Zur Geschichte einer Unterscheidung.* Frankfurt am Main/New York 2008.

Eine Wissenschaftsgeschichte des Traums in der frühen Neuzeit gibt es bisher nicht. Wie nicht anders zu erwarten, eigneten sich Träume besonders zu Anthologien, d. h. zu disparaten Sammlungen literarischer Einzeltexte oder Auszüge.¹² Kohärenter sind zwei jüngst erschienene literarische Überblicksdarstellungen, die eine kulturwissenschaftliche Erweiterung der Literaturwissenschaft vor allem in anthropologischer Perspektive anstreben. In einem aufgrund des unerwarteten Todes seines Autors unvollendeten Werk, das auf von 1988 bis 1991 gehaltenen Vorlesungen beruht, hat Wilhelm Richard Berger eine Charakterisierung invarianter Strukturen des Traumes und des literarischen Traumtextes vorgeschlagen. Beklagenswert ist allerdings, dass er dabei, zwischen den Träumen der Antike und der ›Moderne‹ (seit der Romantik), das frühneuzeitliche Träumen nicht miteinbezieht.¹³ Im Jahre 2002 erschien die ambitionierte Darstellung von Peter-André Alt, die das Traum-Motiv von der Antike bis zu Freud und Kafka untersuchte¹⁴ und die Quellengrundlage erheblich erweiterte: Kommentiert wurden nicht nur Traumtexte von Dichtern, sondern auch von Philosophen und Medizinern. Der Historiker mag hier die eher knappe Kontextualisierung der zahlreichen herangezogenen Texte bedauern. Wichtige Fragenkomplexe der Diskussion wie die Religion, der Enthusiasmus und die ›Schwärmerei‹, die leibliche Auferstehung, Überlegungen zur Grenzziehung zwischen natürlichen, außernatürlichen und übernatürlichen Sphären, die politische Hinterfragung der Selbsterkenntnis und schließlich die wissenschaftliche Analyse der Seele bleiben völlig ausgespart. Erhellender sind in dieser Hinsicht die Dissertation von Florence Dumora über literarische Traumtexte in Frankreich im 17. Jahrhundert in strukturalistisch-semiotischer Perspektive sowie vor allem einige Aufsätze von Manfred Engel über den Traum in der Literatur des 18. Jahrhunderts, in denen er literarische Traumtexte mit den zeitgenössischen Traumtheorien verglich.¹⁵

Unter Historikern wurden Träume bislang vorwiegend von Mediävisten in der Perspektive der Ikonologie und einer philologisch begründeten histo-

¹² Am ausführlichsten Ignaz Ježower: *Das Buch der Träume*. Berlin 1928. Weniger umfassend: *Songes de la Renaissance*. Hg. von Françoise Joukovsky, Paris 1991 (Bibliothèque médiévale); sowie aus der Feder einer Mitarbeiterin von Carl Jung, Marie-Louise von Franz: *Träume*. Einsiedeln 2002 (1985).

¹³ Wilhelm Richard Berger: *Der träumende Held. Untersuchungen zum Traum in der Literatur*. Aus dem Nachlass hg. und mit einem Nachwort versehen von Norbert Lennartz. Göttingen/Namur 2000 (Langues et Littératures 3).

¹⁴ Peter-André Alt: *Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit*. München 2002, S. 13.

¹⁵ Dumora (2005). Dumora bezog sich darin auf den Repräsentationsbegriff von Louis Marin. Manfred Engel: *Traumtheorie und literarische Träume im 18. Jahrhundert. Eine Fallstudie zum Verhältnis von Wissen und Literatur*. In: *Scientia Poetica* 1998/2, S. 97–128; vgl. auch die unterschiedlichen Beiträge folgendes Sammelbandes: *The Dream and the Enlightenment. Le Rêve et les Lumières*. Hgg. von Bernard Dieterle, Manfred Engel. Paris 2003 (Études internationales sur le dix-huitième siècle. International Eighteenth-Century Studies 7).

rischen Anthropologie behandelt.¹⁶ Trotz der Existenz reichhaltigen Materials haben die Frühneuzeit-Historiker solche Quellen lange Zeit vernachlässigt. Ihre inhaltliche Komplexität und befremdliche Textur mögen hierbei eine Rolle gespielt haben. Selbst in informativen Einführungen wurde der Traum, wenn überhaupt, aus einer teleologischen Perspektive betrachtet, so dass frühneuzeitliche Traumdeutungen lediglich als Vorgeschichte der Psychoanalyse Freudscher Prägung erschienen.¹⁷ Vor einer solchen Deutung warnte jedoch Manfred Engel mit folgendem Plädoyer:

Glaubt man der überwältigenden Mehrheit der Sekundärliteratur, so muß fast jeder Traumdichter seinen Freud (oder vielleicht ja auch seinen Jung oder seinen Lacan) im imaginativen Tornister mit sich geführt haben. Solche Aussagen sind nicht nur erkenntnistheoretisch unhaltbar, sondern auch noch kontraproduktiv.¹⁸

Die vorliegende Arbeit ist keine Vorgeschichte der Psychologie oder der Psychoanalyse. Sie bezieht sich in keinerlei Hinsicht auf die Psychoanalyse. Dies liegt weniger an Fragen bezüglich der Legitimität dieser Wissenschaft oder ihrer angeblich mangelnden Historizität.¹⁹ Als Historikerin bin ich viel-

¹⁶ Paul Dieppen: *Traum und Traumdeutung als medizinisch-naturwissenschaftliches Problem im Mittelalter*, Berlin 1912; Peter Dinzelbacher: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23); Steven R. Fischer: *Dreambooks and the Interpretation of Medieval Literary Dreams*. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 65 (1983), S. 1–20; Jacques Le Goff: *L'Imaginaire médiéval. Essais*. Paris 1991 (1985) (Bibliothèque des Histoires), S. 263–330; *Träume im Mittelalter. Ikonologische Studien*. Hgg. von Bagliani Agostino Paravicini, Giorgio Stabile. Stuttgart/Zürich 1989; Klaus Speckenbach: *Jenseitsreisen in Traumvisionen der deutschen Literatur bis ins ausgehende 15. Jahrhundert*. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 73 (1991), S. 25–59; Steven F. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*. Cambridge 1992 (Cambridge Studies in Medieval Literature 14); *Traum und Träumen. Inhalt. Darstellung. Funktionen einer Lebenserfahrung in Mittelalter und Renaissance*. Hg. von Rudolf Hiestand. Düsseldorf 1994 (Studia humaniora 24); Jean-Claude Schmitt: *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*. Paris 2001.

¹⁷ Vgl. Lester G. Crocker: *L'analyse des rêves au dix-huitième siècle*. In: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 23 (1963), S. 271–310; J. Allan Hobson, Peretz Lavie: *Origin of Dreams: Anticipation of Modern Theories in the Philosophy and Physiology of the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. In: *Psychological Bulletin* 100/2 (1986), S. 229–240; Nancy Armstrong, Leonard Tennenhouse: *The Interior Difference. A Brief Genealogy of Dreams, 1650–1717*. In: *Eighteenth Century Studies* 23 (1990), S. 458–478.

Antike Träume wurden ihrerseits vor allem von Gregor Weber erforscht. Gregor Weber: *Herrscher und Traum in hellenistischer Zeit*. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 81/1 (1999), S. 1–33; Ders.: *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*. Stuttgart 2000 (Historia, Einzelschriften 143); Ders.: *Augustus und die Träume*. In: *Propaganda, Selbstdarstellung, Repräsentation im römischen Kaiserreich des 1. Jhs. n. Chr.* Hgg. von Gregor Weber, Martin Zimmermann. Stuttgart 2003, S. 297–316 (Historia, Einzelschriften 164).

¹⁸ Manfred Engel: *Traumtheorie und literarische Träume im 18. Jahrhundert. Eine Fallstudie zum Verhältnis von Wissen und Literatur*. In: *Scientia Poetica* 2 (1998), S. 97–128, hier 98.

¹⁹ Vgl. Peter Burke: *L'histoire sociale des rêves*. In: *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations* 28/2 (1973), S. 329–342. Deutsche Übersetzungen: Ders.: *Für eine Geschichte*

mehr vorwiegend bemüht, die historisch kursierenden Vorstellungen zu rekonstruieren und Anachronismen zu vermeiden. Bevor ich mir psychoanalytische Begriffe zu eigen hätte machen können, wäre auch noch eine langwierige, zeitaufwendige Studie sämtlicher Traumtheorien des 19. Jahrhunderts vonnöten gewesen.²⁰ Die Verwendung psychoanalytischer Begriffe hätte vor allem deren partielle ›Übersetzung‹ bzw. ›Übertragung‹ benötigt, da sie auf eine Therapie zielen. Auf jenes heikle Verfahren habe ich verzichtet.

Erste Ansätze zum Thema des Traums für die Epoche der Frühen Neuzeit kamen aus der Kultur- und Mentalitätsgeschichte. Bereits im Jahre 1973 widmete Peter Burke dem frühneuzeitlichen Traum einen wegweisenden Aufsatz, in welchem er sich auf eine Kulturgeschichte (*histoire sociale* im französischen, weiten Sinne) berief und erstmalig vier puritanische Tagebücher erschloss.²¹ Diese Perspektive wurde durch einen Aufsatz von Sebastian Leutert, in dem er die »Psychologisierung des Traums« in vielen Tagebüchern des 16. bis 18. Jahrhunderts erforschte, weitergeführt. In Ermangelung einer Untersuchung der zeitgenössischen (wenngleich gelehrten) Auffassungen von der Seele schrieb er einen zwar quellenbezogenen, sehr hilfreichen Text, beschränkte und verschob jedoch die ›Psychologisierung des Traumes‹ auf die Säkularisierung der Vorsehung.²² Dennoch bleibt die Erforschung des Stellenwerts des Traumes ein weitgehend brachliegendes wissenschaftliches Feld.²³ Die erwartete, im Entstehen begriffene Habilitationsschrift von Marion Kintzinger wird hingegen einen primär kommunikationshistorischen Ansatz entfalten.²⁴

des Traumes. In: Freibeuter 27 (1986), S. 50–65; Ders.: Eleganz und Haltung. Berlin 1998, S. 37–62, wonach die Psychoanalyse ein ewig-starrs Interpretationsmuster vorschlägt. Der Fragenkreis ist jedoch viel komplexer.

²⁰ Vgl. Die Lesbarkeit der Träume. Zur Geschichte von Freuds »Traumdeutung«. Hgg. von Lydia Marinelli, Andreas Mayer. Frankfurt am Main 2000; Andreas Mayer: L'histoire collective de *L'Interprétation des rêves* de Freud. In: *Esprit* 309 (2004), S. 108–129; Jacqueline Carroy: Dreaming Scientists and Scientific Dreamers: Freud as a Reader of French Dream Literature. In: *Science in Context* 19/1 (2006), S. 15–35. Diese Untersuchungen zeigen, dass Freuds *Traumdeutung* auf den Traumtheorien des 19. Jahrhunderts und den zeitgenössischen Hinterfragungen des ›Unbewußten‹ beruhte.

²¹ Burke (1973).

²² Sebastian Leutert: »All dies, was mir mein Genius vorgezeichnet hatte.« Zur Psychologisierung des Traumes in Selbstzeugnissen des 18. Jahrhunderts. In: Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich. Europäische Selbstzeugnisse als historische Quellen (1500–1850). Hgg. von Kaspar von Greyerz, Hans Medick, Patrice Veit. Köln/Weimar u. a. 2001 (Selbstzeugnisse der Neuzeit 9), S. 251–273.

²³ Der Sammelband betitelt »Traum und res publica« (siehe oben Anm. 1) erschließt den Traum ausschließlich als Motiv politischer Propaganda.

²⁴ Marion Kintzinger: Wirtshausgeschwätz. Traumerzählungen in der politischen Publizistik des 17. Jahrhunderts. In: *Zeitschrift für historische Forschung* 29/4 (2002), S. 561–596.

Eine allgemeine Geschichte und eine Wissenschaftsgeschichte des Stellenwerts des Traums stellen daher nach wie vor ein Novum dar. Die Wissenschaftsgeschichte im Sinne einer historischen Epistemologie hat sich bislang vorwiegend mit naturwissenschaftlichen Themen beschäftigt. Die erste, solide dokumentarisch belegte Wissenschaftsgeschichte der Seele wurde von Fernando Vidal im Jahre 2006 vorgelegt.²⁵ Selbst für das 19. Jahrhundert sind Geschichten des Traumes im Kontext der Herausbildung der Psychologie noch weitgehend im Projektstadium und kaum abgeschlossen.²⁶ Ihr Manko in Bezug auf die Frühe Neuzeit ist sicherlich teilweise auf die komplexe Frage der Imagination zurückzuführen.²⁷ Trotz einiger erhellender Forschungen – hier seien vor allem die Werke von Stuart Clark über die wissenschaftliche Dimension der Dämonologie sowie von Lorraine Daston und Katharine Park über Monstren und Wunder als Indikatoren einer Grenze zwischen dem natürlichen und dem übernatürlichen Bereich genannt²⁸ – bleibt die Wissenschaftsgeschichte häufig ungenügend kulturell kontextualisiert. Schlüsselphänomene wie Schwärmerei oder Frömmigkeit sind nach wie vor eher bei den ›klassischen‹ Historikern verortet und Gegenstand enger kirchlich-theologischer oder religionsgeschichtlicher Darstellungen. Im bewussten Gegensatz hierzu ging es mir darum, sie von kategorialen Be-

²⁵ Fernando Vidal: *Les Sciences de l'âme, XVI^e-XVIII^e siècle*. Paris 2006 (*Les dix-huitièmes siècles* 95). Vgl. dazu auch seinen interessanten Aufsatz über die Auffassungen von der Auferstehung und der persönlichen Identität: Ders.: *Brains, Bodies, Selves, and Science: Anthropologies of Identity and the Resurrection of the Body*. In: *Critical Inquiry* 28 (2002), S. 930–974.

²⁶ Jacqueline Carroy arbeitet an einer Geschichte der Auffassung des Traumes in Frankreich im 19. Jahrhundert, vor allem am Beispiel Alfred Maurys. In Bezug auf die Traumforschung in Deutschland sei insbesondere auf Doris Kaufmann verwiesen: Doris Kaufmann: *Aufklärung, bürgerliche Selbsterfahrung und die ›Erfindung‹ der Psychiatrie in Deutschland, 1770–1850*. Göttingen 1995; Dies.: *Dreams and Self-Consciousness. Mapping the mind in late eighteenth and early nineteenth Centuries*. In: *Biographies of scientific objects*. Hg. von Lorraine Daston. Chicago/London 2000, S. 67–85.

²⁷ Diese bleibt bis auf zwei Ausnahmen weitgehend unerforscht. Robert Klein hat in einem Aufsatz die Vorstellungen Marsilio Ficinos beleuchtet. Katharine Park hat vor allem in der Einleitung zu der Edition eines Traktats von Gianfrancesco Pico della Mirandola eine sehr anregende Synthese sämtlicher Auffassungen von der Antike bis in die Renaissance geschrieben. Vgl. Robert Klein: *La Forme et l'intelligible. Écrits sur la Renaissance et l'art moderne*. Hg. von André Chastel. Paris 1970, insbesondere das Kapitel »L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno (1956)«, S. 65–88; Katharine Park: *Picos De imaginatione in der Geschichte der Philosophie*. In: Gianfrancesco Pico della Mirandola: *Über die Vorstellung. De imaginatione*. Lateinisch-deutsche Ausgabe mit einer Einleitung von Charles B. Schmitt und Katherine Park. Hg. von Eckhard Keßler. München 1997 (*Humanistische Bibliothek* 02.13), S. 21–62.

²⁸ Stuart Clark: *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford 1997; Lorraine Daston, Katharine Park: *Wonders and the Order of Nature 1150–1750*. New York 1998.

schränkungen frei zu machen und die Offenheit, ja sogar oft die Widersprüchlichkeit des historischen Wandels zu betonen.

Bei der Niederschrift dieser Untersuchung habe ich einige eigene Schreibregeln entwickelt und möchte sie an dieser Stelle kurz einführen. Das Wort ›Traum‹ wurde im Heiligen Römischen Reich undifferenziert, in einem natürlichen (*insomnium*) oder übernatürlichen (*somnium*) Sinne, verwendet. Daher wird in dieser Arbeit kein lexikalischer Unterschied gemacht. Wenn kein Name eines Übersetzers erwähnt wird, stammen alle Übersetzungen aus meiner Feder. Aus Lesbarkeitsgründen habe ich die lateinischen Begriffe nicht gebeugt. Einzig der Plural wird gebildet.

Im Untersuchungszeitraum lassen sich nicht nur Veränderungen bezüglich des Verständnisses bestimmter Schlüsselbegriffe, sondern auch thematische Akzentverschiebungen feststellen. Daher folgt die Gliederung einem chronologischen und thematischen Verfahren. Das erste Kapitel schneidet zwei Hauptfragen an: die Schwärmerei und die leibliche Auferstehung. Es hebt hervor, dass die eigentlichen Kernfragen – was ist die Seele? Was ist die Unsterblichkeit? Was ist die leibliche Auferstehung der Toten? – bereits vor der Reformation auftauchten und von der Reformation neu aufgeladen wurden. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit der Traumdeutung im Kontext des Prophetismus, abwertend ›Schwärmerei‹ genannt. In diesem Zusammenhang entstanden in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts die ersten systematischen Traktate über die Seele und deren Traumtätigkeit. Dabei spielte die konfessionelle Polemik – weniger eindeutige dogmatische Elemente – eine nicht unerhebliche Rolle. Im dritten Kapitel werden sämtliche Diskussionen über die Wahrsagungs- und Teufelskünste, die Grenzziehungen zwischen den natürlichen, außernatürlichen und übernatürlichen Bereichen sowie die Einordnungen des Traumwissens in die Wissenschaften erörtert. Infolge solcher Debatten und aufgrund der gleichzeitig auftretenden Verunsicherung durch die konfessionell geprägte Traumdeutung richtete sich das Augenmerk nicht so sehr auf das Wesen der Seele als zunehmend auf ihre Tätigkeit und ›Kräfte‹ (*facultates*). Das vierte Kapitel bettet das zunehmend als bedrohlich wahrgenommene Problem der Schwärmerei in die allgemeine Debatte um das ›innere Auge‹ und die Verschiebung des Wunders zur Vision als Merkmal der Heiligkeit ein. Es zeigt die Aufwertung der ›Augen des Gemüts‹ und der Selbsterkenntnis in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Das fünfte Kapitel behandelt die parallel laufende Politisierung der Selbsterkenntnis und die Entstehung einer in Form von fingierten Träumen geschriebenen politischen Publizistik im 17. Jahrhundert. Den Hintergrund dieser Entwicklung bilden die zunehmende Betonung menschlicher Affekte und Fragen der Kommunikations- und Täuschungsfähigkeit auf der einen Seite sowie andererseits die doppelte Verschiebung des Hinterfragens des Traums, von der spekulativen hin zur praktischen Philosophie und von der Hermeneutik zur Ästhetik. Das sechste Kapitel untersucht die

Niederschrift des Traums anhand von Beispielen, die sich über den gesamten Untersuchungszeitraum erstrecken. Analysiert wird ihr Verhältnis zum Wandel der Auffassungen vom leibseelischen Zusammenhang. Dabei lässt sich eine Psychologisierung der Auffassungen von den Seelenkräften feststellen, die aber keinen unmittelbaren Niederschlag in der Niederschrift des Traums findet. Das letzte Kapitel betont einige thematische Kontinuitäten (insbesondere die leibliche Auferstehung und die Schwärmerei) zwischen dem Beginn des 16. und der Mitte des 18. Jahrhunderts. Es wird deutlich, wie sich in diesem Zeitraum, die Auffassung des Traums grundlegend veränderte, als die Beständigkeit des Gedächtnisses und des Bewusstseins als Grundprinzipien der persönlichen Identität definiert wurden. Die Angst vor der Einbildungskraft wurde zu einem wirkungsmächtigen Untersuchungsfaktor. So bedauerte der königlich-britische Leibarzt in Hannover, Johann Georg Zimmermann (1728–1795):

Wir traumen von nichts als Aufklaerung, schrieb mir neulich einer der groeßten Maenner Deutschlands, und glaubten durch das Licht der Vernunft die gegend so aufgehellet zu haben, daß die Schwaermerey sich gewiß nicht mehr zeigen werde. Allein, wie wir sehen, steigt schon von der andern Seite des Horizonts, die Nacht mit allen ihren Gespenstern wieder empor. Mit Schrecken sieht man, daß das uebel so thaetig und durchgreifend ist, daß die Schwaermerey immer wirket, und die Vernunft nur spricht. Mit Unrecht glaubte Lord Shaftesbury, Witz und Laune seyen die kraeftigsten Gegenmittel wider den Fortgang des schädlichen Aberglaubens...²⁹

Dem ernüchterten Ton des Leibarztes des Kurfürsten von Hannover zufolge wird sich das Schlusswort mit einer Archäologie (im Sinne von Michel Foucault) des Ausdrucks der ›Entzauberung der Welt‹ und seines Gebrauchs sowie mit dem Fragenkomplex der Säkularisierung der Traumvorstellungen beschäftigen.

²⁹ Johann Georg Zimmermann: Ueber die Einsamkeit. 4 Bde. Frankfurt/Leipzig, 1784–1785, hier Bd. 3. 1785, S. 54–55. Vgl. dazu das vorzügliche Buch von Hans-Jürgen Schings: Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts. Stuttgart 1977, S. 143.

1 Tod, Imagination und persönliche Identität um 1500

In der frühen Neuzeit war der Traum keine rein private Eingebung, sondern eng mit wissenschaftlichen und kulturellen Fragestellungen verknüpft. Im 16. Jahrhundert wurde er als Produkt der Vorstellung (*imaginatio*) während der Nacht definiert, wenn sich die von äußeren Sinnen getrennte und von den Körpersäften (*humores*) genährte Seele auf sich selbst zurückzog und Erkenntnis gewann. Da sie eine direkte Verbindung mit dem Übernatürlichen herstellte, konnte diese Erkenntnis höher geschätzt werden als das diskursive Urteil, das, der aristotelischen Tradition folgend, als Ergebnis der Vermittlung der fünf äußeren Sinne (Seh-, Hör-, Tast-, Geruchs- und Geschmackssinn), insofern als fast materiell betrachtet wurde. Wer war dennoch imstande, eine solche Erkenntnis, mithin einen solchen privilegierten Zugang zur Wahrheit zu finden und wie?

Diese Frage war von besonderer Bedeutung, sofern der Traum als ein ambivalentes Medium betrachtet wurde; denn nicht alle Träume besaßen einen Bezug zum Übernatürlichen. War die Vorstellung vorherrschend, der Traum entspräche einer biblischen Botschaft, er sei einem angesehenen Menschen zuteil geworden und *a posteriori* eingetreten, dann übermittelte er eine prophetische Botschaft. War jedoch die Vorstellung vorherrschend, der Traum sei durch die Verdunstung der vier Körpersäfte (Blut, gelbe Galle, schwarze Galle, Schleim) während der nächtlichen Verdauung, d. h. durch einen rein physiologischen Vorgang im Menschen entstanden, dann war er bloß ein Zeichen von Gesundheit bzw. Krankheit des Träumers und besaß keinerlei weitergehende Bedeutung. Diese Ambivalenz und die damit verbundenen heftigen theologischen sowie anthropologischen Kontroversen, ergaben sich aus der tiefgreifenden Diskussion über die Seele und deren natürliche bzw. übernatürliche Komponenten.

Bis Ende des 16. Jahrhunderts war das Seelenverständnis aristotelisch geprägt. Nach Aristoteles war die Seele als die ›Form‹ eines natürlichen Leibes definiert, die potentiell Leben besaß.¹ Die Seele war ein Prinzip des Lebens, und konnte deshalb vom Leib nicht wirklich unterschieden werden. Die von der Seele verursachten Funktionen, d. h. das Seelenvermögen oder die See-

¹ Aristoteles: Über die Seele, griechisch-deutsch. Mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar hg. von Horst Seidl. Hamburg 1995 (Philosophische Bibliothek 476), S. 3–7 (Buch I, 402a-b).

lenkräfte, teilten sich in drei Bereiche: erstens die vegetative Seele (d. h. Ernährung, Wachstum, Fortpflanzung), zweitens die sensitive und bewegende Seele (d. h. alles, was die inneren und äußeren Sinne betrifft), drittens die rationale Seele. Nur der Mensch besaß alle drei ›Seelen‹. Die Tiere hatten nur zwei: eine vegetative und eine sensitive Seele, die Pflanzen nur eine, die vegetative Seele.² Die intellektuelle Seele – auch ›Geist‹ – warf ihrerseits früh eine Reihe von Problemen auf, da sie als unsterblich und trennbar definiert wurde. Im Zuge der christlichen Rezeption von Aristoteles wurde der Geist als Ort der Kommunikation mit Gott – »also trinkt und ißt der Leib, während der Geist glaubt«³ – und der Traum als »eine fliegende (flüchtige) Form des Glaubens«⁴ betrachtet. Natürliche Träume gingen nur aus dem Leib hervor, göttliche hingegen aus dem menschlichen Geist. Als körperliches bzw. übernatürliches Medium, als Produkt der Einbildungskraft, als Tätigkeit der Seele im Schlaf wirkte das Traum-Motiv gegen Anfang des 16. Jahrhunderts als Kristallisationspunkt vielfacher Auseinandersetzungen. Die erste betraf den Status der rationalen Seele nach dem Tod, ob sie schlafe oder wach sei, ob die Höllenstrafen ›imaginär‹ oder das ewige Leben ein Traum sei.

Die lebhafteste Debatte in den ersten Jahren des 16. Jahrhunderts hatte ihren Ursprung bereits im Spätmittelalter. Die Rezeption von aus Italien kommenden neu-platonischen Strömungen brachte den Traum in Verbindung mit dem Status der getrennten Seele nach dem Tod und vor dem Jüngsten Tag, an dem die Seele ihren verklärten Körper wiederfand. Bereits im 15. Jahrhundert waren die Definition von Hölle und deren Strafen Gegenstand einer heftigen Diskussion, die durch die Reformation überlagert und neu interpretiert wurde. Es ging in dieser Debatte um bestimmte Auffassungen von Seele und Körper sowie um Vorstellungen von der persönlichen Identität. Viele Fragen, die bis ins 18. Jahrhundert hinein diskutiert wurden, wie die Natur der Seele, der Zugang des Traums zu Wahrheit und Erkenntnis, mithin das Problem der ›Schwärmerei‹, waren jedoch bereits vor der Reformation aufgeworfen worden.

1.1 Seelenheil und Imagination

In der Frühen Neuzeit wurden Träume oft mit dem Tod assoziiert, und dies nicht nur metaphorisch im Sinne des seit Homers und Pindars Dichtung literarischen Topos vom Traum als ›Bruder des Todes‹ oder infolge der bildlichen biblischen Sprache. Das Thema der Trennbarkeit der Seele nach dem

² Ebd., II, 2 (413b 13–16).

³ Philippus Theophrastus Paracelsus: Sämtliche Werke. Nach der 10bändigen Huserischen Gesamtausgabe (1589–1591) zum erstenmal in neuzeitliches Deutsch übersetzt. Hg. von Bernhard Aschner. Jena 1926–1932, Bd. IV, S. 357.

⁴ Ebd., Bd. I, S. 245.

Tod wurde im Laufe des 16. Jahrhunderts fortwährend zum Gegenstand konfessioneller Auseinandersetzungen. Nachdem einige anabaptistische Kreise die Menschlichkeit Christi, besonders die Wesenheit seines verklärten Körpers bestritten hatten, konzentrierte sich der Abendmahlstreit um die Mitte des 16. Jahrhunderts auf die geistige und physische Präsenz Gottes, insbesondere im Brot, d. h. in einer materiellen Substanz,⁵ bevor in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vorrangig die Erkenntniswege hinterfragt wurden. Die Debatte wurde jedoch nicht ausschließlich polemisch geführt. Oft wurden Tod, Schlaf und Traum miteinander verbunden. Im Jahre 1585 beispielsweise beschrieb der Leichenprediger Nikolaus Hartung, wie das Mädchen Dorothea Kotzen (1581–1585), kurz vor ihrem Tode einen Traum von Engeln gehabt hatte, welche auf sie warteten.⁶ Diese Diskussion, obgleich besonders heftig im 16. Jahrhundert geführt, war nicht neu. Sie entstand in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts in bestimmten humanistischen, neuplatonischen Kreisen, vorwiegend in Florenz um Marsilio Ficino.⁷ Diese Kreise eröffneten dem gelehrten Publikum eine *prisca theologia* (eine Philosophie, die im *Corpus Hermeticum* einen alten, aber vom Christentum unabhängigen Wahrheits-träger sah) und massen dem Menschen eine herausgehobene Bedeutung bei.

1.1.1 Höllenstrafen und Vorstellung bei Marsilio Ficino

Die berühmtesten Werke des Platon (*Gorgias*, *Phaedon*, *Apologie von Sokrates* und die *Republik*) sowie das neuplatonische humanistische Manifest der Renaissance, die (1474 verfasste, 1482 gedruckte) *Theologia platonica. De immortalitate animorum* von Marsilio Ficino haben eines gemeinsam: alle enden mit einer Allegorie der Hölle. Diese entwickelte die Vorstellung einer immanenten Gerechtigkeit in der Ordnung der Welt: jedes Verbrechen berge in sich selbst seine eigene Bestrafung, jede Tugend ihre besondere Belohnung.⁸ Dies, laut Ficino, machte das göttliche Urteil der menschlichen

⁵ Zu den Kontroversen um das Konkordienbuch, s. Acta und Schriften zum Concordienbuch gehoerig und noetig . . . , o. O. 1589; Adam Crato: Rettung Des Christlichen Tauffbuechleins Herrn D. Martini Lutheri unnd der Augspurgischen Confessions Verwandten Kirchen . . . o. O. 1590.

⁶ Vgl. Nicolaus Hartung: Kurtze/ einfeltige/ aber doch Christliche Leichpredigte/ so bey dem Begrebnis/ des Edlen/ Erbarh und Ehrntugentsamen Jungfrewleins/ seligern Dorotheae Kotzen . . . Magdeburg 1585.

⁷ Der Sohn des Leibarztes Diotefeci d’Agnolo von Cosimo de’ Medici, Marsilio, ließ sich nach seinem Geburtsort Figline Valdarno Marsilio Ficino nennen. Vgl. den Überblick bei Sebastiano Gentile, Carlos Gilly: Marsilio Ficino e il Ritorno di Ermete Trismegisto. Florenz 1999.

⁸ Marsile Ficin: Théologie platonicienne de l’immortalité des âmes. Texte critique établi par Raymond Marcel, 3 Bde. Paris 1964–1970, hier Bd. 3, S. 220–243. Vgl. Robert Klein (1970), S. 89–124. Zum 17. Jahrhundert, vgl. D. P. Walker: The Decline of Hell. Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment. Chicago/London 1964.

Seelen am Jüngsten Tag überflüssig: die eine und selbe Neigung, die den Menschen zur Sünde geführt habe, würde ihn fortan zur Strafe leiten. Das Werkzeug dieser immanenten Gerechtigkeit nannte Ficino *spiritus phantasticus*.⁹ Das Mittel der Vorsehung sei also der Träger oder der ›subtile Körper‹ der rationalen Seele bzw. des Geistes, d. h. eine empfindungsfähige Hülle, die zwischen sensitiver und rationaler Seele stehe. Mit anderen Worten: Die Eigenschaften der immanenten Gerechtigkeit entsprächen derjenigen der ›Vorstellung‹ bzw. Imagination im weiten Sinne, d. h. des Vermögens, das aus der rohen Empfindung das Universale der Vernunft extrahiere: das die Wahrnehmungen untereinander vergleiche, sie unmittelbar erwäge und repräsentiere. Im körperlichen Schlaf oder Ekstasezustand, wenn der *spiritus* nicht mehr von den fünf äußeren Sinnen zerstreut sei, könne dieser unmittelbar mit den Göttern kommunizieren oder die Harmonie der himmlischen Sphären hören. Jedoch besäßen einzig Propheten und Erleuchtete eine solche Gabe. Diejenigen dagegen, die ihre Vorstellungskraft an die weltlichen Angelegenheiten gewöhnt und dadurch ihre rationale Seele durch eine derartige Last beeinträchtigt hätten, könnten sich auch nach dem Tod nicht von ihr befreien. Da ihre Seele sich nicht an das Leben ohne Körper nach dem Tod gewöhnen konnte, bildete sie sich einen neuen ›Dampfkörper‹, der um die sterblichen Überreste herumschliche und wie die Leidenschaften der Seele aussähe, als diese noch mit dem irdischen Körper lebte. Subtile *spiritus* dieser Art nähmen die durch den beherrschenden *spiritus* vorgegebene Form an. Diese umherirrenden und ›materiellen‹ Seelen seien nicht nur der Seligkeit beraubt, sondern auch durch jene Leidenschaften gequält, die sie bereits ihr Leben lang beunruhigt hatten. Die verdammte Seele wisse, dass sie ihr eigenes Unglück verursacht habe und dass es für eine Wiedergutmachung zu spät sei – was sich allerdings mit der Interpretation der Hölle als Zustand der Seele, die sich der göttlichen Realität nicht bewusst werden konnte und auch nicht können werde, kaum vereinbaren ließ.

Da als ›Ort‹ dieser Strafen die Imagination angesehen wurde, seien logischerweise auch die Strafen selbst ›imaginär‹ und das Höllenfeuer nur metaphorisch zu verstehen. Die Erde sei der Ort der Sühne der gefallenen See-

⁹ »Platoniam eiusmodi sententiam confirmat in Metaphysicis Avicenna, probans animam a contagione corporis separatam in caelo caelesti quodam instrumento uti quasi suo a corpore caeli accepto perque ipsum imaginationis officium exercere«, Ficini: *Théologie platonicienne*, S. 221. Iamblich (†326) und Proclus (†485) hatten schon von einem »phantastischen Geist« (*phantastikon pneuma*) gesprochen. Dieser sei eine ätherische Substanz, die Umrahmung der Seele und das Medium der göttlichen Erleuchtung. Er sei ebenso mit dem Astralleib gleichzusetzen. Vgl. Iamblichus: *De mysteriis Aegyptiorum*, 3, 14. Zitiert nach: E. H. Dodds: *The Astral Body in Neoplatonism*. Appendix zu seiner Übersetzung von Proclus. In: Proclus: *The Elements of Theology*. A revised text with translation, introduction and commentary by Eric H. Dodds. Oxford 1963, S. 313–321. Bei Ficino wird der Astralkörper zur theoretischen Grundlage der ›weißen‹, natürlichen Magie.

len. Man könne, laut Ficino, eine gewisse Vorstellung von der Natur dieser Pein am Beispiel des – im Vergleich bedeutend weniger grausamen, da der Schmerz ausschließlich von der Seele empfunden würde – Wahns der Melancholiker gewinnen. Nach Ficino und den anderen Anhängern der *prisca theologia* schlief die Seele, als sie noch in Einheit mit dem Körper lebte; vor ihrer Trennung vom Körper im Tod sollte sie aufwachen, sonst würde sie schlafen (bis in alle Zeit von den eitlen Begierden und den Qualen geplagt, die den Alptraum der Hölle ausmachen):

Es ist gerade dann, wenn die Aktivität der fünf Sinne aufhört, dass die innere Aktivität am meisten zunimmt. Wenn man sich daran gewöhnt, vorwiegend seine Vernunft zu benutzen, wird die Kontemplation sehr intensiv; wenn man sich daran gewöhnt, seine Vorstellung (*phantasia*) zu gebrauchen, wird die Vorstellung sehr rege. Dies geschieht im Traum derart, dass wir für reale Dinge halten, was nur Bilder der Dinge sind und, von schrecklichen Visionen erschrocken, zittern, schwitzen und aufstehen. Die Gottlosen werden bei ihrem Tod und nach ihrem Tode deswegen eher Opfer von Täuschungen erschreckender Bilder. Denn dann hören die unterschiedlichen Aufgaben der Ernährung, die vielfältigen Tätigkeiten der äußeren Sinne, die Beschäftigung mit den menschlichen Handlungen und deren Führung auf. Einzig bleibt in dem Gottlosen, wie die Platoniker meinen, die Macht der tobenden Vorstellung (*phantasiae furentis*) bzw. imaginativen Vernunft (*phantasticae rationis*) von Hass und Furcht erschüttert (wovon ich bereits sprach), die eine lange Folge fürchterlicher Bilder aufwirbelt. Bald sieht er den Himmel über seinem Kopf einstürzen, bald wird er von einem Sturm aus Flammen verzehrt, bald wird er in den unermesslichen Abgrund der Gewässer gestürzt, oder von teuflischen Schatten erfasst.¹⁰

Ficino interpretierte also antike Glaubensüberzeugungen bezüglich Ort und Natur der Hölle philosophisch. Er fasste jedoch auch die antiken und mittelalterlichen europäischen Interpretationen der Imagination zusammen.

1.1.2 Die Imagination als »Kleid der Seele«

Seit der Antike wurde die Vorstellung (griechisch *phantasia*) als eine Tätigkeit der Seelen charakterisiert, die ein ambivalentes Verhältnis zur Realität besaß. Auf der einen Seite war sie eng mit der Wahrnehmung verbunden, da Erkenntnis als Vermittlung der Bilder der äußeren Dinge zur Seele durch die fünf äußeren Sinne definiert wurde. Dem berühmten aristotelischen Spruch

¹⁰ »Quando enim quinque sensuum actiones cessant, actiones interiores maxime augentur. Ac si ratione uti plurimum consueveris, tunc diligentissime specularis; si phantasia, tunc imaginariis vehementissime. Id usque adeo fit in somno ut quae rerum imagines sunt res veras esse putemus atque horribilibus visis perterriti trepidemus, sudemus, vociferemur atque surgamus. Multo magis impiis in morte atque post mortem fallacia terribilium contingit imaginum. Tunc enim cessant varia nutriendi officia, sensuum externorum multiplices actiones, humanarum actionum occupationes rerumque sollertia. Solius restat, ut Platonici putant, phantasiae furentis vel phantasticae rationis imperium in homine impio, quae odio quo dixi et timore commota versat secum longo ordine tristes imagines. Nunc caelum ruere in caput suspicit, nunc se terrae profundis hiabitus absorberi, tum impetu assumi flammaram, tum vasto aquarum gurgite mergi, aut umbris daemonum comprehendi.« Ficin (1970), S. 234.

folgend denke die Seele nie ohne Bilder.¹¹ Der Mensch schaffe sich ein Bild der Realität durch seine Vorstellung. Auf der anderen Seite könne die Imagination die Realität darüber hinaus auch mit ihren eigenen Bildern begleiten – die ihrerseits eine bestimmte Wirklichkeit, nämlich die Realität der psychischen Phänomene, besäßen. So hatten sich im Laufe der Zeit zwei divergierende Interpretationen der Doppelnatur der Imagination herausgebildet.

In seinem Traktat *Über die Seele* sowie in seinen *Kleinen wissenschaftlichen Schriften* (*Parva naturalia*) hatte Aristoteles eine sehr breite Definition der Einbildungskraft vorgeschlagen. Sie sei die Funktion oder das Produkt jenes Seelenteils, der mit der Wahrnehmung der äußeren Dinge und deren Beziehung zum Denken zu tun habe.¹² Die Daten der äußeren Dinge seien zunächst durch den ›Gemeinsinn‹ (auf Latein *sensus communis*) vereint und würden durch ihn verglichen. Sie seien dann Gegenstand eines ersten Urteils in Bezug auf jene Zeit, Größe, Anzahl und Bewegung. Dafür führte Aristoteles den Begriff *phantasia* ein, den er in zwei Bedeutungen verwendete. Die *phantasia* bezeichnet zunächst »eine Bewegung, die als Ergebnis einer tatsächlichen Sinneswahrnehmung stattfindet«,¹³ selbst dann, wenn das Objekt, das den Sinneseindruck verursacht hatte, entfernt worden sei. Die *phantasia* bedeutet zudem »das, kraft dessen wir sagen, dass uns ein Bild erscheint«,¹⁴ mit anderen Worten: den Zustand oder das Vermögen, in dem solche Eindrücke vorhanden waren und gebraucht wurden. Einerseits war die *phantasia* eine Mittlerin zwischen Wahrnehmung und Verstand. Andererseits blieb sie von beiden unterschieden. Im Gegensatz zum Verstand sei sie insbesondere an ein physisches, materielles Organ gebunden.

Als Augustinus die lateinische Übersetzung *imaginatio* für *phantasia* vorschlug¹⁵, unterlag der Begriff einem wesentlichen Wandel. Er tendierte dazu, nicht mehr einen Sinneseindruck, sondern ein Seelenvermögen zu bezeichnen. So wie das Bild in der Mitte zwischen Objekt und Begriff stand, nahm das Vermögen in Bezug auf das Bild eine mittlere Position im Erkenntnisprozess ein. Dieses Vermögen befreite das Bild von der sinnlichen Empfindung und dadurch von der Anwesenheit des Objekts, bewirkte die spontane oder reflektierte Reaktion des Menschen und bewahrte das Bild. Bereits Plotin unterschied eine höhere Vorstellung (*phantasia* oder *to phantastikon*)

¹¹ Aristoteles (1995), III, 7 (431a16).

¹² Ebd., III, 1 (425a14–425b26); Ders.: *Kleine naturwissenschaftliche Schriften* (*Parva naturalia*). Übersetzt und hg. von Eugen Dönt. Stuttgart 1997 (Universal-Bibliothek 9478). In diesem Absatz folge ich der brillanten Einleitung von Park (1997), S. 23–25.

¹³ Aristoteles (1995), III, 3 (429a1–2).

¹⁴ Ebd., III, 3 (428a1–2).

¹⁵ Vgl. Murray Wright Bundy: *The Theory of Imagination in Classical and medieval Thought*. Urbana (Ill.) 1927 (University of Illinois Studies in language and literature 12.2/3), S. 158.

von einer unteren, die bloß aus den Angaben der fünf Sinne und des Gemein-sinnes bestand. Aus dem aristotelischen Begriff der *phantasia* erstellte Avicenna eine Liste der inneren Sinne, die die ›Wissenschaft der Seele‹ (*scientia de anima*) des Mittelalters und der Renaissance beherrschen sollte. Er teilte das Wahrnehmungsvermögen endgültig in äußere und innere Sinne. Diese im Gehirn angesiedelten Sinne vereinten den Gemein-sinn, die zurückhaltende Vorstellung, die kombinatorische Vorstellung und die instinktive Kraft der Vermeidung oder Anziehung in sich.¹⁶ An ihn anknüpfend unterteilte Albertus Magnus die Vorstellung in die *imaginatio*, d. h. »die Kraft, die die Bilder sinnlicher Qualitäten beibehält, wenn der Gegenstand selbst abwesend ist«¹⁷, und in die *phantasia* bzw. die »Kraft, die die Bilder durch Komposition und Division aufeinander bezieht«¹⁸. Die *imaginatio* biete einen Vorrat geistiger Bilder, die für Denken, für Träume und Visionen zur Verfügung stünden, wohingegen die *phantasia* Kombinationen existierender Dinge oder neue Gegenstände schaffe.

Die Erkenntnis bildete sich also über eine Stufenleiter heraus. Die fünf äußeren Sinne würden tatsächlich gegenwärtige Gegenstände erfassen. Die Vorstellung bewahre die Substanz und die Qualitäten dieser Gegenstände, auch wenn sie abwesend seien. Der Verstand könne sie als allgemein und von der Materie unabhängig begreifen. Somit wurde die Vorstellung als Erkenntnisvermögen, das zwischen Empfindung und Intellekt steht, betrachtet. Sie zählte zu den ›inneren Sinnen‹, d. h. zu einer Folge von Funktionen, die mit der Wahrnehmung (*sensus communis*) begannen und – der Ordnung der inneren Wandlungen der Bilder folgend – zum Gedächtnis oder aber entsprechend der Ordnung zunehmender Abstraktion zum Urteil bzw. Verstand führten. In der Spätantike und im Mittelalter wurden jedoch die inneren Sinne sehr unterschiedlich eingeordnet. Manchmal wurde sogar Imagination als Sammelbegriff für alle inneren Sinne verwendet. Selbst Ficino, der die Imagination eher als Zweck der Erkenntnis und als Intuition denn als bloßen

¹⁶ Vgl. Avicenna Latinus: Liber de anima seu sextus de naturalibus IV–V. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Hg. von S. Van Riet. Bd. 2. Löwen/Leiden 1968, S. 1–67 und 182–183 (IV, 1–4 und V, 8). Vgl. dazu Étienne Gilson: Les sources gréco-arabes de l’augustinisme avicennant. In: Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge 4 (1929), S. 62; Arthur Schneider: Die Psychologie Alberts des Großen, nach den Quellen dargestellt. 2 Bde. Münster 1903–1906 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters), S. 547–548; Klein (1970), S. 65–88.

¹⁷ Albertus Magnus: Summa de homine. In: Opera omnia ex editione Lugdunensi religiose castigata... Cura ac labore Augusti Borgnet. Parisiis 1896, Q37.1, Bd. 35, S. 325b: »... es imaginatio virtus tenens imagines sensibilibium re non presente ...« Vgl. Park (1997), S. 37.

¹⁸ Albertus Magnus, Q38.1, Bd. 35, S. 331a): »potentia collativa imaginum per compositionem et divisionem«. Zitiert nach: Park (1997), S. 37. Vgl. dazu Nicholas Steneck: Albert the Great on the Classification and Localization of the Internal Senses. In: Isis 65 (1974), S. 193–211.

Transit betrachtete, knüpfte an die aristotelisch geprägte Stufenleiter der Erkenntnis an:

Avicenna	Albertus Magnus	Ficino
<i>sensus</i>	<i>sensus</i>	<i>sensus</i>
<i>phantasia</i> (schließt den <i>sensus communis</i> ein) <i>imaginatio</i> <i>vis imaginativa</i> (Urteil)	<i>sensus communis</i> <i>imaginatio</i> <i>aestimatio</i>	<i>imaginatio</i> (und <i>sensus communis</i>)
<i>vis aestimativa</i> (Urteil und spontane Reaktion)	<i>phantasia</i> (Bild und Universalien)	<i>phantasia</i>
<i>memoria</i>	<i>memoria</i>	<i>memoria</i>

Mit dem Ersatz des *noûs* für die Vernunft, der die Universalien besaß, wurde bei Plotin die Stufenleiter zu einer wirklichen Umwandlungs- und Aufstiegsbewegung, in welcher die menschliche *phantasia* eine eminente Rolle spielte.¹⁹ Die aristotelische Definition der Imagination wurde demnach durch die neuplatonischen, metaphysischen und physiologischen Interpretationen tiefgreifend hinterfragt. Anlehnend an die neuplatonische Metaphysik des Lichtes und Jakobs Himmelsleiter (1. Mose, 27–30), wurde den inneren Sinnen und der Vernunft nur die Fähigkeit zugeschrieben, einen Schatten vom Gottesbild zu begreifen, von dem der Intellekt die Spiegelung zeigte. Die Mittlerfunktionen der Seele war Gegenstand des Kampfes zwischen *umbra tenebrarum* und *umbra lucis*, der für das Schicksal der Seele entscheidend war. Gott ging durch die Offenbarung herab wie der Geist durch die Imagination und deren Werkzeuge, die Sinne; der Körper wurde hingegen durch die Empfindung spiritualisiert und die Imagination bereitete den Intellekt auf das Anschauen Gottes vor. Die Stufenleiter der Erkenntnis wurde dadurch ontologisch interpretiert und mit der Materie, Gott und den Ideen assoziiert.

Da das Bild, das halb aus Empfindung und halb aus Idee bestand, ein halb körperliches, halb geistiges Substrat erforderte, ließ man dem Mittlervermögen der Seele eine ›mittlere Seele‹ entsprechen. Man knüpfte an das *pneuma* der Stoiker und an die antike medizinische Lehre des *spiritus animalis*²⁰ an. Die Imagination konnte deshalb gut mit jenem Luft- oder Feuerhauch assoziiert werden, weil sie, laut Aristoteles, jeden Gedanken begleitete und ihm

¹⁹ Nach Plotin waren die drei kognitiven Funktionen der Seele die Vernunft (*noûs*), der Verstand (*dianoia*), die untere und die höhere Wahrnehmung, die alle, Galen folgend ihren Sitz im Gehirn hatten. S. Plotin: *Enneaden*, IV, 3, 23. Zitiert nach: Park (1997), S. 29.

²⁰ Zu der galenischen Medizin und der Tradition der physiologischen Untersuchung der Seele bzw. des Traums, vgl. unten Kapitel 2, S. 94–96.

seinen subtilen Körper verlieh; weil sie auch den *sensus communis* (die Wahrnehmung) umfasste, der den Mittelpunkt der Sinnesdaten und deren Leitung bildete, eine Rolle, die in der Physiologie den *spiritus animalis* zugeschrieben wurde; weil sich die Imagination außerdem an der Spitze der sensitiven Seele befand und den oberen Tieren die Vernunft ersetzte und weil sie letztendlich den Stoff der Träume bildete. Die Imagination gehöre demnach zu einem *pneuma* oder subtilen Körper, der die Funktionen der inneren Sinne bekleidete und das Substrat der Träume bildete – so die Theorie des Synesios von Kyrene (ca. 373 – ca. 414), erster Verfasser eines christlichen Traumbuches, das zunächst von Marsilio Ficino ins Lateinische übersetzt, 1562 erneut von Girolamo Cardano (1501–1576) paraphrasiert und kommentiert wurde. Der Zweck dieses Werkes bestand darin, die Traumantik vor der Verachtung durch die Christen zu schützen.²¹ Astrologen und Magier behaupteten weiter, dass dieses glänzende und unvergängliche *pneuma* die Substanz des Himmels (Äther oder fünftes Element) habe. Bei dem Abstieg der sieben planetarischen Himmel habe es Gaben empfangen, die sein *karma* konstituierten. Es war das Organ der Wahrnehmung von Träumen und göttlichen Eingebungen, jedoch gleichfalls das Einfallstor für Dämonen.

Diese Überlegungen massen dem Traum eine herausgehobene Bedeutung bei. Synesios setzte die *phantasia* mit dem *sensus communis* gleich. Da die Götter sich während der Träume in dem *sensus communis* manifestierten, sei es eine vornehmere Angelegenheit, einen Gott im Traum als im Wachzustand durch die äußeren Sinne, die bloß Pfortner und Boten seien, zu sehen. Das ganze *pneuma* nehme wahr, und diese Wahrnehmung sei umso reiner und zuverlässiger, je kleiner der Einfluss äußerer Sinne sei.

Mit Ausnahme Hugo von St. Viktors – der die Imagination als »Kleid der Seele«²² charakterisierte – griffen die Kirchenväter nicht auf Synesios' Auffassung von der Imagination zurück. Selbst Origen, der die Existenz eines subtilen Körpers erkannte, sah ihn nicht im Zusammenhang mit der Imagination. Ficino hingegen übersetzte Synesios nicht nur, sondern nahm auch seine Theorie des Traums wieder auf. Den Zusammenhang außerachtlassend, verband er die Idee der pneumatischen Umhüllung mit der Lehre der *spiritus animalis* und der galenischen Interpretation der physiologischen

²¹ Synesios Cyrenensis: De somniis. Transl. a Marsilio Ficino. Venetia 1516; Cardano Girolamo: Somniorvm Synesiorvm, omnis gene ris insomnia explicantes, Li bri IIII ... Basel: Heinrich Petri. [1562]; Ders.: Traumbuch Cardani ... Basel: Heinrich Petri. [1563]. Vgl. Copenhaver, S. 446; Klein (1970), S. 71; Gehring, S. 44–46.

²² Hugo von St. Viktor: De unione corporis et spiritus. In: Opera omnia, accurante Jacques-Paul Migne. Turnhout: Brepols. 1983 (Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne 2.176) (Nachdruck der Ausgabe Paris 1854), Sp. 285–289. Dieses Werk wurde wahrscheinlich vor dem Übertritt des Autors zum Christentum verfasst.

Rolle vom *spiritus* im Blut. Er unterschied dabei die Imagination als Vermögen der sensitiven Seele von der *phantasia*, dem Vermögen der rationalen Seele (bzw. des Geistes). Denn Ficino strebte danach, den »Sitz der *phantasia*« mit einem subtilen Körper astralen Ursprungs gleichzusetzen.²³ Diese Verknüpfung der Imagination mit den *spiritus animalis* wurde von Giordano Bruno weiter geführt, der in seinem Werk *De magia* die Synesios'sche Theorie des Traums und die Verbindung der *phantasia* mit den *spiritus animalis* annahm. Durch diese Assoziation erhielt die Imagination quasi Körperlichkeit.

1.1.3 Der *spiritus phantasticus* und das Jenseits

Obleich sehr gelehrt, gar hermetisch, spielten diese Überlegungen eine erhebliche Rolle bei der Vorstellung des Jenseits. Denn man stellte seit der Spätantike die Seelen der Verstorbenen versehen mit einem subtilen, oft glorreichen Körper dar. Dante behauptete im Anschluss an Origen (jedoch gegen Thomas von Aquin), dass das Opfer der Höllenstrafen ein Luftkörper sei, der durch die von ihrer fleischlichen Umhüllung getrennte Seele entstehe.²⁴ Das *pneuma*, laut Porphyrio und Synesios, speichere die Spuren des Verhaltens eines Menschen und werde entweder schwerfällig, wenn es sich zu Materie und sinnlichen Formen wendete, oder es werde rein. Gegebenenfalls erwirke das *pneuma* sogar die Erlösung des Menschen.

Auf dieses Prinzip bezogen sich alle asketischen Lehren, die den Menschen für seine Gedanken und Imaginationen verantwortlich machten. Hugo von St. Viktor, erster christlicher Autor des Mittelalters, der von Porphyrio und Synesios beeinflusst war, beschrieb diese »Quasi-Haut« (*quasi pellis*), die das Heil verhindern würde.²⁵ Ficino nahm diese Interpretation wieder auf, mit der Nuance, dass die Seele selbst sich diesen subtilen Körper wob.²⁶ Die platonische Vorstellung der Reinkarnation sei, laut Ficino, lediglich ein mythischer Ausdruck der Tatsache, dass die Seele ihr eigenes Schicksal erwählte. Die Strafen seien ihrerseits eine Art Traum: die Seele, die im Laufe des Lebens von Imaginationen heimgesucht worden sei, bliebe in ihnen auch nach dem Tod gefangen. Giordano Bruno entwickelte die Idee weiter, dass die Höllenstrafen bloß ›imaginär‹ seien²⁷ – eine Behauptung, die

²³ Vgl. D. P. Walker: *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. London 1958 (Studies of the Warburg Institute 22); Klein (1970), S. 72.

²⁴ Dante Alighieri: *Purgatorio*. A New Verse Translation by W. S. Merwin. New York 2000, Canto XXV, S. 242–251, insbesondere 246–249.

²⁵ Hugo von St. Viktor: *De unione corporis et spiritus*, Sp. 288. Zitiert nach: Klein (1970), S. 78.

²⁶ Ficino (1970), S. 235.

²⁷ [Giordano Bruno]: *Jordani Bruni Nolani opera latine conscripta*. 3 Bde. Stuttgart/Bad Cannstatt 1961 (Faksimile-Neudruck der Ausgabe Napoli/Firenze 1879/91), Bd. 3, S. 683.

im 18. Jahrhundert in bestimmten Kreisen sehr beliebt wurde, jedoch im 16. Jahrhundert dahin tendierte, die überlieferte christliche Lehre der leiblichen Auferstehung zu bestreiten.

1.2 Leibliche Auferstehung und persönliche Identität um 1500

Die Diskussion um die Form des Daseins des Menschen nach dem Tod war um 1500 keineswegs neu. Sie wurde wiederbelebt, als sich die Gelehrten-dispute im Spätmittelalter auf das Schicksal der Seele nach dem Tod und vor dem Jüngsten Gericht richtete. Zum ersten Mal vor allem wurde sie mit dem Problem der Erkenntnis der Seele verbunden, intensiviert durch die religiösen Auseinandersetzungen der Reformationszeit.

1.2.1 Tod und leibliche Auferstehung im Spätmittelalter

Im Spätmittelalter hatte sich ein dreifacher, grundlegender Wandel bezüglich des Todes abgezeichnet. Von nun an war erstens der Tod ein persönliches, erwartetes und nahes Geschehnis, zweitens war der Körper des heiligen Verstorbenen (oder dessen Reliquien) ein bevorzugter *locus*, um das Göttliche zu erlangen. Drittens bildete sich eine Lehre der leiblichen Auferstehung heraus, wonach alle Menschen am Jüngsten Tag denselben materiellen, obgleich verklärten Körper, den sie während des irdischen Lebens hatten, wieder bekämen.²⁸

Obwohl tote Körper in der römischen Spätantike als verunreinigend und entsprechend erschreckend wahrgenommen worden waren, begannen die Christen im 5. Jahrhundert die Körperglieder ihrer Religionsverwandten anzubeten, vor allem wenn sie von ihren Verfolgern umgebracht worden waren. Im Zuge des zweiten Konzils von Nikaia (787) wurden zur Einweihung von jedem Altar Reliquien erforderlich. Im Hochmittelalter entwickelte sich dann ein richtiggehender Handel und Wettstreit um Reliquien. Im 14. Jahrhundert mussten sogar die Körper derjenigen, die im Ruf standen, Heilige zu sein, gegen den Raub von Körperstücken bewacht werden. Die persönliche Vorbereitung auf den Tod, der öffentliche Ablauf des Todes und dessen Ritualisierung wurden zeitgleich betont.

Obgleich im Alltag des Spätmittelalters allgegenwärtig, versetzte der Tod den Menschen zunehmend in Angst. Die Furcht vor Hölle und Verdammnis

²⁸ Vgl. dazu Philippe Ariès: *L'Homme devant la mort*. 2 Bde. Paris 1977; Paul Binski: *Medieval Death. Ritual and Representation*. Ithaca 1996; Arnold Angenendt: *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*. München 1994; Caroline Walker Bynum: *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*. New York 1995; Vidal: *Brains, Bodies, Selves* (2002).

nahm zu, was sich ab dem späten 12. Jahrhundert in einer Konzentration von Religiosität und von Frömmigkeitsformen um den Tod, sowie auf das Leben im Jenseits ausdrückte und zur Integration der Fegefeuerlehre in die kirchliche Doktrin führte.²⁹ Bereits das 12. Jahrhundert zeichnete sich durch massenhafte Totenerscheinungen aus.³⁰ Lebende und Tote traten in Austausch: die Lebenden selbst im Diesseits suchten Hilfe und Unterstützung; zudem erwarteten sie als Gegenleistung für ihre Wohltaten, dass nach ihrem Ableben die ›dankbaren Toten‹ ihre Strafzeit verkürzen und ihre Sündenschuld mindern würden. Im Laufe der Zeit wurde das Sicheinmischen der Toten in das Leben der Sterblichen zunehmend umfangreicher und bestimmender. Die ständig anwachsende Zahl von Seelmessen im 15. Jahrhundert komprimierte die einzelnen Gedenkpraktiken zu einem gemeinsamen Gedächtnis.

Während auf den romanischen Tympana noch das Jüngste Gericht am Ende der Zeit dargestellt wurde, richteten sich später Seelsorge und Frömmigkeit zunehmend auf den Augenblick des persönlichen Todes, der als entscheidend für die künftige Auferstehung betrachtet wurde. Jenseits der moralisierenden und disziplinierenden Absichten des Klerus³¹ entwickelte sich eine neue Sensibilität der persönlichen Identität.³²

Ab dem 13. Jahrhundert betonten zunehmend Theologen, die auf die wiederentdeckten aristotelischen Definitionen von Form und Materie zurückgingen, dass der persönliche Körper, wenn er genau die gleichen Teilchen wie der lebende Körper habe oder auch nicht, notwendig für die Auferstehung sei. Jene, der vergeben werden sollte, war eine Person (*persona*), die ihre Individualität durch ihr Gewissen und ihre Physiologie erwarb. Da der Körper nach der aristotelischen Tradition Potentialität, d. h. Fähigkeit zum Wechsel, besass, bedeutete die Auferstehung die Wiederherstellung eines von nun an unveränderlichen Körpers. In der Visionärliteratur und -ikonographie, in Berichten von Gespenstererscheinungen sowie in der Volksfrömmigkeit wurde der Körper derart hervorgehoben, dass die Seele als somatomorphisch, d. h. in der Form eines menschlichen Körpers dargestellt wurde. Die Seele, die nach dem Tod überlebte, sei bloß eine *semi persona*. Vergleichbar mit der Vorstellung von Reliquien, die heilige Leichname ersetzen, vertrat die Lehre von der leiblichen Auferstehung die Meinung, dass der physische Körper wesentlich zur Definition des Ich beitrug.

Diese Vorstellungen wurden jedoch gegen Ende des 15. Jahrhunderts Gegenstand unterschiedlicher Auseinandersetzungen. Ficinos Überlegungen

²⁹ Vgl. Jacques Le Goff: La Naissance du purgatoire. Paris 1981 (Bibliothèque des histoires).

³⁰ Vgl. das klassische Buch von Jean-Claude Schmitt: Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale. Paris 1994 (Bibliothèque des Histoires).

³¹ Vgl. Jean Delumeau: Le Pêché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècle. Paris 1990.

³² Vgl. Prosperi, S. 208–210, 234–237, 302–326.

über die ›imaginären‹ Höllenstrafen, die auch ihrerseits der allgemeinen Tendenz zur Individualisierung des Todes entstammten, liefen der Lehre der leiblichen Auferstehung zuwider. Die mit zunehmendem Totenkult einhergehende Anonymisierung der Verstorbenen und Verherrlichung des profanen Ruhmes weckten manche Kritik an dieser Art von Totengedächtnis.³³ Im Zentrum der Auseinandersetzungen stand der Status der Seele im Interim zwischen Tod und Jüngstem Gericht. Ficinos Anschauungen wurden dennoch nicht unmittelbar, sondern durch deren Interpretation im humanistischen Kreis von Jacques Lefèvre d'Étaples (ca. 1450–1537) und seinem Jünger Charles de Bovelles (ca. 1470–1553) in die Diskussion eingeführt.

1.2.2 Leibliche Auferstehung, Imagination und Unsterblichkeit der Seele bei Jacques Lefèvre d'Étaples und Charles de Bovelles

Paris war in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts ein Ort des Transfers humanistischen Wissens. Nachdem Jacques Lefèvre d'Étaples in Italien Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) getroffen hatte, strebte er nach einer christlichen, platonischen und aristotelischen Philosophie. Die Grundzüge des Aristotelismus hatte er in Schlettstadt im Gymnasium von Beatus Rhenanus unterrichtet, wo er auch die Lehre der orientalischen Kirchenväter sowie die hermetische Philosophie des Raymundus Lullus (ca. 1235–1316) untersuchte. In den Augen seiner Zeitgenossen besaß Lefèvre in Frankreich denselben Rang in der Erneuerung der platonischen Philosophie wie Ficino in Italien.³⁴ Nachdem Lefèvre eine Professur am Collège du Cardinal Lemoine in Paris bekleidet hatte, edierte er Lullus (jedoch ohne Kommentar), den *Pimander* Ficinos, das *Corpus hermeticum* des Dionysius Areopagites im Jahre 1498 mit Hilfe von Charles de Bovelles, außerdem den neuplatonischen Philosophen Nikolaus Cusanus (1401–1464), den er ebenfalls durch Bovelles entdeckt hatte.³⁵ Er hielt seit dieser Lektüre

³³ Vgl. Jacques Chiffolleau: *La Comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge*, Rome 1980 (Collections de l'École Française de Rome 47); Claude Lecouteux, Philippe Marq: *Les Esprits et les morts. Croyances médiévales*. Paris 1990 (Essais 13); Jean-Claude Schmitt: *Macht der Toten, Macht der Menschen. Gespenstererscheinungen im hohen Mittelalter*. In: *Herrschaft als soziale Praxis. Historische und sozial-anthropologische Studien*. Hg. von Alf Lüdtke. Göttingen 1991 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 91), S. 143–167; Mireille Othenin-Girard: ›Helfer‹ und ›Gespenster‹. Die Toten und der Tauschhandel mit den Lebenden. In: *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch, 1400–1600*. Hgg. von Bernhard Jussen, Craig Koslofsky. Göttingen 1999 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 145), S. 159–191.

³⁴ Vgl. Lewis W. Spitz: *Humanism in Germany*. In: *The Impact of Humanism on Western Europe*. Hgg. von Anthony Goodman, Angus MacKay. London/New York 1990, S. 202–219, hier 212.

³⁵ Vgl. Guy Bedouelle: *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*. Genève 1976 (Travaux d'humanisme et de Renaissance 152), S. 5–135.

an der Idee fest, dass die Schöpfung ein göttliches Zeichen und Zeugnis war, in der der Mensch Spuren und Überreste von der Gottheit erkennen könne. Cusanus betrachtete den Erkenntnisprozess als ein unpräzises Ordnen und Klassifizieren der Empfindungsdaten und die menschliche Seele als die Kraft, die sich allen Dingen anzugliedern vermochte. Die Wahrnehmung selbst, beispielsweise das Sehen, verlief in folgender Weise: Jedes Organ besaß eigene ›Geister‹ (*spiritus*), die die Sinnesempfindung bestimmten; im Organ der Imagination wurden die verschiedenen Empfindungsdaten durch einen anderen, im ganzen Körper gleichmäßig verteilten, ›Geist‹ verglichen und aufeinander bezogen. Erst die Vernunft hatte die Fähigkeit, diese Daten zu unterscheiden und zu sortieren.³⁶

Charles de Bovelles kombinierte die Naturphilosophie – man schreibt ihm zu, eine erste vollständige Darstellung des Menschen als Mikrokosmos vorgelegt zu haben³⁷ –, mit der Analyse der Seelenkräfte und mit der Lehre der Auferstehung. Als Mitglied einer humanistischen *sodalitas* lernte er Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535) kennen, führte Briefwechsel und besuchte sogar den Abt des Sponheimer Benediktinerklosters, Johannes Trithemius (1462–1516), der Partei für Rudolf Agricola, Jacob Wimpfeling, Johannes von Dalberg und Conrad Celtis ergriffen hatte. Wie Lefèvre d'Étaples strebte er intellektuell nach einer Verbindung von Platon und Aristoteles, und methodisch nach einer Kombination von logischen Vorgängen und einer sensualistischen Auffassung der Erkenntnis. Die Schwierigkeit, diese beiden Sichtweisen miteinander zu versöhnen, führte ihn zum Entschluss, sein 1510 erschienenes Werk über die Seele mit eigenen Bildern zu versehen. Diese Bildersprache sollte die Unsicherheiten klären.³⁸

³⁶ Ernst Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. 1. Darmstadt 1991 (Nachdruck der 3. Ausgabe 1922), S. 21–72. Pauline M. Watts: Nicholas Cusanus. A Fifteenth Century Vision of Man. Leiden 1982. Charles Edward Trinkaus: In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought. 2 Bde. London 1970 (Ideas of human nature Series); Ders.: The Scope of Renaissance Humanism. Ann Arbor 1983 (mit zukommenden Beiträgen).

³⁷ Cassirer (1991), S. 63.

³⁸ Im Weiteren werde ich folgendes Buch kommentieren: Carolus Bovillus [Charles de Bovelles]: Liber de intellectu. Liber de sensibus. Libellus de nihilo. Ars oppositorum. Liber de generatione. Liber de sapiente. Liber de duodecim numeris. Philosophicae epistolae. Liber de perfectis numeris. Libellus de Mathematicis rosis. Liber de Mathematicis corporibus. Libellus de Mathematicis supplementis. Stuttgart/Bad Cannstatt 1970 (Faksimile der Ausgabe Paris 1510). Zu Charles de Bovelles, vgl. Charles de Bovelles en son cinquième centenaire 1479–1979, Paris 1982; Maurice de Gandillac: Lefèvre d'Étaples et Charles de Bovelles lecteurs de Nicolas de Cues. In: L'humanisme français au début de la Renaissance, Paris 1973, S. 155–171; Françoise Joukovsky: Le Regard intérieur. Thèmes plotiniens chez quelques écrivains de la Renaissance. Paris 1982; Jean-Claude Margolin: L'enseignement des mathématiques en France (1540–1570). Bovelles, Finé, Peletier, Ramus. In: French Renaissance Studies (1540–1570). Humanism and the Encyclopedia. Hg. von Peter Sharratt. Edinburgh 1976, S. 109–155; Joseph M. Victor: Charles de Bovelles 1479–1553, an intellectual biography. Genève 1978.

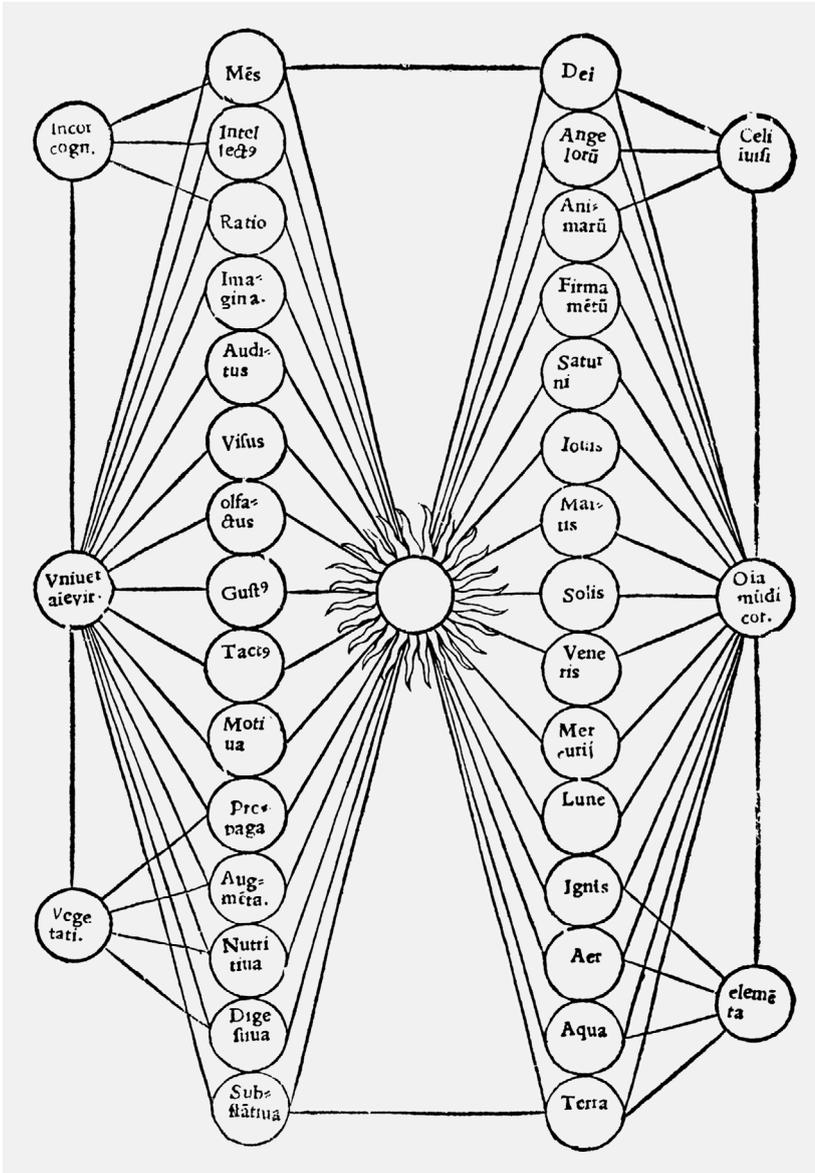


Abb. 1: Bovillus (1510), Fol. 42 v°.

Von den christlichen Neuplatonikern und dem Werk des Raymundus Lullus behielt Bovelles vor allem die Naturphilosophie im Gedächtnis. Gott habe die Welt aus dem Nichts erschaffen, was für den Erkenntnisprozess bedeutete, dass der Intellekt ständig zwischen dem Nichts und einem ›Etwas‹ unterschied und somit in eine fortdauernde Bewegung hineingezogen wurde. Das Sein der Begriffe sei also in seinem Werden, in den Operationen der Seelenkräfte begründet. Wie die ›äußere‹ Wirklichkeit auf Betätigungen der Seele zurückgeführt werde, so ruhe die Naturauffassung auf der Übereinstimmung von Ich und der Welt. Der Mensch sei demnach ein Spiegel des Alls, in dem alle Kräfte des Universums konvergierten. Jedes kosmische Element entspräche einem Körperteil bzw. Seelenvermögen. Die Bilder der Einbildungskraft beispielsweise seien analog zu den Gestirnen, die inneren Sinne zum Firmament [Abb. 1].

Im Unterschied zu dem »Intellekt der Engel« (*intellectus angelicus*) deckten sich im »menschlichen Verstand« (*intellectus humanus*) nicht Sein und Wissen; der Mensch könne nur ein nachgeordnetes Abbild des gegebenen Seins gewinnen. Der Hierarchie der Schöpfung folgend verliefen die Erkenntnisstufen vom »englischen Verstand« über die konkreten Naturdinge, und von diesen zum menschlichen Geist. Die Gegenstände im »englischen Verstand« hätten ein intellektuelles Sein und eine sinnliche, natürliche Existenz, wohingegen sie im menschlichen Intellekt lediglich ein abgeleitetes, rationales Sein gewannen. Den Erkenntnisverlauf beschrieb Bovelles wie folgt: Nachdem die Formen der Naturdinge durch die äußeren Sinne in die Seele eingetreten waren, wurden sie im Intellekt erwogen und anschließend dem Gedächtnis überliefert, das die umgeformten Außendinge bewahrte. Diese Umbildung geschah mittels Imagination, die, als Mittler zwischen Verstand und Gedächtnis, an ihrer beiderseitigen Natur Anteil hatte. Im Gegensatz zum Verstand, der notwendigerweise mit dem Gedächtnis zusammenhing und sich durch eine bestimmte Passivität auszeichnete, war die Imagination das aktive Vermögen der Seele. Deswegen verlieh Bovelles ihr auf seinen Bildern den obersten Rang in der menschlichen Seele [Abb. 2].

Wie Ficino tendierte er dazu, den »Sitz der *phantasia*« mit einem subtilen Körper astralen Ursprungs zu identifizieren. Deshalb schätzte er, wie Ficino, den Hörsinn als den spirituellsten äußeren Sinn. Nach Ficino war die besondere Macht der Musik auf die Ähnlichkeit zwischen dem materiellen Medium, übertragen durch die Luft, und dem menschlichen Geist zurückzuführen; beide seien lebende Arten Luft, die sich in sehr organisierter Weise bewegten und durch den Text des Gesanges intellektuellen Inhalt vermittelten. Die Musik sei wirkungsvoller als alles andere, was durch die anderen Sinne übermittelt würde, weil ihr Medium, die Luft, von derselben Natur wie der menschliche Geist sei. Das Sehen hingegen gab lediglich statische Oberflächenbilder der Dinge wie-

der.³⁹ Auf den Darstellungen der Seele standen Ohren demnach höher als Augen, obgleich letztere durch die Verbindug zur Schrift bevorteilt waren [Abb. 3]. Die stete Bewegung der Seele lieferte für Bovelles den besten Beweis ihrer Unsterblichkeit.

In seinem bereits vor 1529 verfassten – dessen Grundideen schon in den *Dialogi de trinitate duo* (Paris 1513) vorgestellt waren –, jedoch erst 1551 veröffentlichten Manuskript über die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung bemühte sich Bovelles, die überlieferte Lehre der leiblichen Auferstehung gegen Ficinos heterodoxe Überlegungen zu verteidigen. Dafür suchte er einen rationalen Beweis der Unsterblichkeit der Seele, wobei er sich dabei ausdrücklich auf die aristotelische Definition der Seele und erneut auf seine Abbildungen stützte.⁴⁰

Im ersten Stück, einem Dialog zwischen einem Ausländer, benannt *Idiota*, und einem Druiden, sagte der Ausländer, dass er sich für die Wissenschaft begeistere aber unter geistiger Unruhe leide, weil er am Problem der Erkenntnis der Seele verzweifele. Sein Gesprächspartner, ein weiser und gelehrter Druiden, berief sich auf antike und patristische Autoritäten und vor allem auf eine rationale Analyse. Der aristotelische Begriff der *endelêcheia* bezeichne »eine bestimmte Kontinuität der inneren Tätigkeit, oder eine bestimmte, immerwährende, in ihren Kräften unerschöpfbare Bewegung der Seele, die sich auf sich selbst in den verborgensten Winkeln der Seele richtet«. ⁴¹ Da diese Tätigkeit nicht ohne die Substanz, auf der sie ruhte, zu denken sei, und da eine Tätigkeit nicht im Vakuum fortbestehen könne, sei die Seele unsterblich. Wenn Bovelles Mathematik mit Musik verglich, unterschied er vier substanzielle Tätigkeiten und erste Formen der Dinge: Sein, Leben, Empfinden und Verstehen; die drei ersten stellte er durch eine gerade Linie, die vierte durch eine Kurve dar, da der Erkenntnisprozess reflexiv und wechselseitig sei. Unter allen irdischen Geschöpfen war einzig die menschliche Vernunft und Verstand besitzende Seele imstande, den Kreis zu vervollkommen, in welchem die *endelêcheia* lag.⁴²

³⁹ Dazu vgl. Walker (1958), S. 3–29.

⁴⁰ Im Weiteren werde ich folgendes Buch kommentieren: Caroli Bouilli Samarobrini: De Anima immortalitate, Dialogus unus. De Resurrectione, Dialogi duo. De Mundi excidio, Dialogus unus. Parisiis: Reginaldus Calderius. 1551 (der dritte Dialog ist 1552 datiert). Dazu vgl. Peter Sharratt: Le *De immortalitate* de Bovelles, manifeste et testament. In: Charles de Bovelles en son cinquième centenaire, 1479–1979. Paris 1982, S. 129–141.

⁴¹ Bouillus (1551), Fol. 6 v°. Im Anschluss an Cicero verwechselten oft Bovelles' Zeitgenossen *endelêcheia* (*agitatio*, ständige Bewegung) und *entelêcheia* (Perfektion oder vollständige Realität). Als *entelêcheia* steure die Seele den Körper. Als *entelêcheia* sei sie lediglich die Form des Körpers. Zur *endelêcheia* bzw. *entelêcheia*, vgl. Eugenio Garin: ENΔΕΛΕΧΕΙΑ e ENTEΛΕΧΕΙΑ nelle discussioni umanistiche. In: Atene e Roma 5 (1937), S. 177–187.

⁴² Bouillus (1551), Fol. 13 v° – 15 r°.

Das zweite, *De resurrectione* betitelte Stück ist ein Dialog zwischen einem nicht heuchlerischen, sondern frommen Pharisäer, einem Saduzäer und einem Philosophen, die die Fragen der Auferstehung des Körpers und der Wiedervereinigung der Seele mit dem Körper am Ende der Zeit erörtern. Der Pharisäer behauptet, dass der Körper Anteil an den Höllenstrafen bzw. an der himmlischen Glückseligkeit habe, was den Saduzäer überzeugt. Der Philosoph bezog sich auf den Endelechiebegriff, um die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen: nach dem Tod behielten die Seelen ihre irdischen Eigenschaften und erfuhren weiterhin das Bedürfnis, mit einem Körper verbunden zu sein, um all ihre Kräfte auszuüben. Der dritte Dialog behandelt die Zerstörung der Welt am Ende der Zeit und ihre künftige Wiederherstellung, die, laut Bovelles, der menschlichen Vernunft noch nicht zugänglich sei.

Bovelles' Werk stellt klar, wie selektiv die Rezeption der neuen Philosophien war. Bovelles stützte sich zwar auf Ficinos Auffassung vom *spiritus phantasticus*, lehnte jedoch dessen heterodoxe Überlegungen über die ›imaginären‹ Höllenstrafen stark ab. Dabei bemühte er sich erstmalig, die Lehre der leiblichen Auferstehung mittels eines rationalen Beweises der Unsterblichkeit der Seele und einer Untersuchung der Seelenkräfte darzulegen.

Die Kritik am Totenkult seitens der Anhänger Martin Luthers (1483–1546) entwickelte sich in diesem Kontext von Unsicherheiten bezüglich des jeweiligen Bereiches von Lebenden und Toten und richtete sich auf den Interimstatus der Seele zwischen individuellem Tod und Jüngstem Tag.

1.3 Die Umdeutungen in der Reformationszeit

Wenngleich die Reformationszeit im Heiligen Römischen Reich nicht durch die Entstehung klarer Konfessionsparteien und -kulturen gekennzeichnet war, löste sie dennoch einen starken theologischen und wissenschaftlichen Diskussionsschub aus. Zunächst wurde die typische Symbiose des späten 15. Jahrhunderts von Wissenschaft, Magie und Humanismus hinterfragt.⁴³ Durch die inner-humanistische Debatte um die Astrologie und deren deterministische Interpretationen wurden die Stellung des Menschen im Makrokosmos und das Problem der menschlichen Freiheit sowie die Definition vom Beweis weiter erörtert.⁴⁴ Die Humanisten hatten der Figur des *Magus*

⁴³ Vgl. Anthony Grafton: *Humanism, Magic and Science*. In: *The Impact of Humanism on Western Europe*. Hgg. von Anthony Goodman, Angus MacKay. London/New York 1990, S. 99–117.

⁴⁴ Vgl. Wolf-Dieter Müller-Jahncke: *Astrologisch-magische Theorie und Praxis in der Heilkunde der frühen Neuzeit*. Stuttgart 1985 (Sudhoffs Archiv, Beihefte 25), S. 38–41; Brian Vickers: *Kritische Reaktionen auf die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*. In: *Zwischen Wahn, Glaube und Wissenschaft. Magie, Astrologie, Alchemie und Wissenschaftsgeschichte*. Hg. von Jean-François Bergier. Zürich 1988, S. 167–239 stützt sich vorwiegend auf spätere Beispiele.

eine neue Ehrwürdigkeit verliehen, insofern er in ihren Augen der Mensch sei, der die Naturgesetze verstehen, gar mit ihnen umgehen könne.⁴⁵ Bereits gegen Ende des 15. Jahrhunderts, während einige Gelehrte bemüht waren, den Magiebegriff zu systematisieren, betonten manche Humanisten eher die Stellung des Menschen im Makrokosmos, des Menschen inmitten aller Dinge, mehr als Spiegel des Weltalls, denn als dessen aktiver Gestalter. In der Reformationszeit wurde die eschatologische Frage zu einem Zankapfel, da sie den Status des Klerus bzw. der Regenten und deren disziplinierende Aufgabe ins Spiel brachte. Obwohl die verschiedenen Anhänger Martin Luthers ursprünglich keine eindeutige, einheitliche Meinung bezüglich der Hölle hatten, stritten sie bald ab, dass die Seele nach dem Tod aktiv sei, dass sie durch das Fegefeuer geheilt oder gereinigt werde.

1.3.1 Die Magie, zwischen Wissenschaft und Aberglaube

Infolge der Wiederentdeckung des neuplatonischen, hermetischen und kabbalistischen Schrifttums seit der Mitte des 15. Jahrhunderts wurden um 1500 die Welt und der Kosmos nicht mehr in hierarchisch von einander getrennten absteigenden Stufen angeordnet, sondern eher als eine dynamische Verbindung des Mikro- mit dem Makrokosmos angesehen, die in Seele und Geist zusammenlief. Der Mensch konnte danach zur Erkenntnis der Analogien beider kosmischen Hälften gelangen. Die Astrologie wurde die erste Wissenschaft, durch welche der Mensch, der auch mit den ›Sympathien‹ oder verborgenen Verknüpfungen zwischen den Dingen vertraut war, Macht durch magische Operationen gewinnen konnte. Marsilio Ficino entwickelte erstmals das Projekt einer *magia naturalis*, die mittels Sympathien dem Menschen den Kosmos erkennbar machte. Als das Konzept einer ›Weltseele‹ (*anima mundi*) zunehmend kritisiert wurde, als sich außerdem eine Kritik an der polysemantischen Natur der *Spiritus*-Verwendungen entwickelte, bemühten sich die neuen Anhänger der okkulten Wissenschaften, den Magiebegriff zu systematisieren, und Magie vom Aberglauben zu trennen.⁴⁶

In Ficanos 1469 abgeschlossenen und erst 1482 veröffentlichten Kommentar zu Platons *Symposium*, in dem er sich seiner neuplatonischen und hermetischen Übersetzungen bediente, entwickelte er die These einer von Gott ausgehenden und verbindenden Liebe, die drei kosmischen Stufen durchlief. Die unsterbliche Seele, die den Menschen zu Gott führen konnte, benutzte die Liebe (später, in Anlehnung an die Neuplatoniker, Sympathie benannt) als Vehikel. Zwischen Mensch und Gott agierten die *daemones*,

⁴⁵ Vgl. Frances A. Yates: *The Hermetic Tradition in Renaissance Science*. In: *Art, Science, and History in the Renaissance*. Hg. von Charles S. Singleton. Baltimore 1967 (The John Hopkins Humanities Seminars), S. 155–274. Eugenio Garin: *Astrologie in der Renaissance*. Frankfurt am Main/New York 1997.

⁴⁶ Zu diesem Absatz, vgl. Müller-Jahncke (1985), S. 33–67.

welche die Gestirne bewegten und einen erheblichen Einfluss auf das Schicksal der Menschen ausübten. Die ›Liebe‹ erlaube mittels der allverbindenden Sympathie eine Kenntnis der ›Natur‹ – die bei Ficino alle im Kosmos enthaltenen Dinge bezeichnete. Diese so verstandene Kenntnis der Natur, die frei von Beschwörungen, Bildern oder Zahlen blieb, nannte Ficino *magia naturalis*. In seiner *Theologia platonica* übertrug er die bisher der Liebe zugeschriebenen Aufgaben auf die ›Seele‹. Diese unsterbliche und immaterielle Seele herrschte im abgestuften Kosmos, verlieh ihm seine Harmonie und teilte sich ausgehend von Gott über Engel fort zu den beseelten himmlischen Sphären, die ihrerseits wiederum die Dinge der Natur prägten. Die göttliche Magie wirkte durch die Kenntnis der Ideen, die Gott durch diese ›Weltseele‹ dem Kosmos mitteilte. Beide Genera der Magie beruhten auf der Astrologie.

Der Graf Giovanni Pico della Mirandola, ein enger Freund Ficinos, entwickelte in seiner *Oratio de Hominis dignitate* (1486), die sich allerdings keines großen Leserkreises erfreute, eine andere Auffassung von der Stellung des Menschen im Kosmos. Pico wies wie Ficino auf die hermetischen und neuplatonischen Schriften als Quellen der *prisca theologia* hin, zu denen er auch die jüdische Mystik, die Kabbala rechnete, und denunzierte die dämonische Magie. Diese war in seinen Augen weder eine *scientia* noch eine *ars*, im Gegensatz zur *magia naturalis*, die auf die Kenntnis und Beherrschung des Universums, letztendlich auf eine Befreiung des Menschen abzielte. Die *magia naturalis* sei ein Teil der *scientia*, da die astrologischen Einflüsse und die Sympathien zur Erklärung physischer Phänomene, wie der Heilung von Krankheiten, diene. Die *magia caeremonialis* bediene sich bestimmter Gesänge, Charaktere, Zahlen und Namen, um die von Gott hierarchisch geschaffene Welt zu beeinflussen. Während der Mensch bei Ficino an den Kosmos gebunden war, verlieh ihm Pico mehr Freiraum. Im Anschluss an letzteren bemühte sich der Neapolitaner Ludovico Lazarelli (1450–1500), durch die hermetischen Schriften den Weg zu finden für eine Befreiung des Menschen aus seiner festgelegten Position innerhalb der Hierarchie des Universums.

Lefèvre d'Étaples griff seinerseits zunächst auf Ficinos Philosophie zurück und bemühte sich ebenfalls, die verborgenen Kräfte des Kosmos mittels der *magia naturalis* zu erklären. Er lehnte wie Pico die dämonische Magie ab, legte jedoch großen Wert auf die Anwendung der Zahlen in der *magia naturalis*, da sie die Symbole der von Gott herrührenden Kräfte darstellten. Die Polemik – ausgelöst durch Johannes Reuchlins (1455–1552) Werke, insbesondere sein *De verbo mirifico* (1494), im dem er die jüdische Kabbala verwendete, und zeitgleich im Gang gesetzt durch italienische Gelehrte wie Pietro Galatino (1460–1540) und Egidio da Viterbo (1465–1532) – verhärtete die Vorbehalte gegen die Magie. Als Johannes Trithemius im Auftrag von Kaiser Maximilian I. seine *Chronologia mystica*, die bald unter dem deutschen Titel *Das wunder Büchlein* übersetzt wurde, veröffentlichte, vermied

er, sich der Astrologie zu bedienen. Darin assoziierte er die Weltenzeiten mit den Planetengeistern, deren Namen er aus der Kabbala ableitete. Seine weiteren Werke, die nach 1507 abgeschlossene, jedoch erst 1606 gedruckte *Steganographia* sowie die ebenfalls Maximilian gewidmete, 1508 abgeschlossene *Polygraphia*, beruhten auf der Buchstabensymbolik des Hrabanus Maurus (780–856) sowie auf der *ars inveniendi* des Raimundus Lullus. Er nahm darin keinen offenen Bezug auf die Kabbala, behielt dennoch den Ruf eines Magiers. Trithemius wurde von Paracelsus als Lehrer anerkannt und Agrippa von Nettesheim widmete ihm 1510 das Manuskript seines ersten Werkes *De occulta philosophia*. Agrippa, der 1509 an der Universität Dôle eine Vorlesung über Reuchlins *De verbo mirifico* gehalten hatte, hatte 1510 die Handschrift seines eigenen Werkes Trithemius überreicht. Bis zu deren Drucklegung im Jahre 1533 unterzog er sie einer kompletten Überarbeitung.

Agrippa bemühte sich sehr in seiner *De occulta philosophia*, den Magiebegriff zu systematisieren. Deshalb gliederte er das Werk in drei Teile, in denen er sich zunächst mit der ›natürlichen Magie‹ (Kosmos, Wunder, Zeichen, Signaturenlehre, Weissagung), dann mit der ›himmlischen Magie‹ (Mathematik, Zahlen, Musik und Himmelskörper) und abschließend mit der ›zeremoniellen Magie‹ (Macht und Kraft göttlicher Namen, Intelligenzen, Dämonen und Wahrsagung) befasste. Der erste Teil stützte sich auf Ficinos Definition der *magia naturalis* als Erkenntnis der Eigenschaften der natürlichen Dinge wie der Gestirne und deren Anwendung in der Medizin und der Mantik, und Agrippa definierte sie im Anschluss an Pico als Teil der *philosophia naturalis*. Wie seine Vorgänger vertrat er eine hierarchische Auffassung des Kosmos, der durch die *anima mundi* verbunden war. Die Weltseele vermittelte die Ideen als *semina rationalia* in die Materie der himmlischen Welt, wo sie deren *virtutes* als sichtbar wirkende Kräfte weckte, letztendlich für die irdische Welt.⁴⁷ Dem Mikrokosmos-Ansatz zufolge war die Seele imstande, die *virtutes* des Körpers in den äußeren und inneren Sinnen zu wecken, die von den vier Elementen abhingen. Wenngleich Agrippas Vorstellung eines hierarchisch gestuften Kosmos der Vergangenheit angehörte,⁴⁸

⁴⁷ Cornelius Agrippa: *De occulta philosophia libri tres*. Hg. von V. Perrone Compagni. Leiden/New York u.a. 1992 (Studies in the History of Christian Thought 98), S. 101–128.

⁴⁸ Vgl. Müller-Jahncke (1985), S. 63–67; Agrippa verwarf zudem die Astrologie als »Mutter aller Häresien«. Nach Paola Zambelli verkörperte Agrippa einen neuen Magiertypus. Die Figur des Magiers sei nun von denjenigen des Priesters und des Prophets getrennt. Vgl. Paola Zambelli: Cornelius Agrippa, ein kritischer Magus. In: Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance. Hg. von August Buck. Wiesbaden 1992 (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 12), S. 65–89. Vgl. auch dazu Wolf-Dieter Müller-Jahncke: Agrippa von Nettesheim: »De occulta philosophia«, ein »magisches System«. In: *Magia naturalis* und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften. Hgg. von Alfred Heinekamp, Dieter Mettler. Wiesbaden 1978 (Studia Leibnitiana, Sonderheft 7), S. 19–26.

brachte er sie erstmalig mit einer Theorie der Seele, des Lebens nach dem Tod und der menschlichen Identität in Verbindung.

Seiner Definition vom Kosmos entsprechend vertrat Agrippa eine hierarchische Vorstellung von der Seele, in der die Seelenkräfte nach ihren materiellen Komponenten verortet waren. Da der Mensch nach dem Bild Gottes (*imago Dei*, Gen. 1,27) erschaffen sei, besitze er einen Geist (*mens*), »der sich wie ein göttlicher Glanz nach allen Seiten verbreitet, und alles erfüllt, bewegt und verbindet«⁴⁹ und insofern immateriell sei. Die Vernunft (*ratio*) sei ihrerseits »gewissermaßen körperlich«, habe jedoch

keinen dichten, berührbaren und sichtbaren, sondern einen höchst feinen Körper, der sich leicht mit dem Verstande [*mens*], d. h. mit jenem Höheren und Göttlichen in uns vereinigt. Man dürfe sich deshalb nicht darüber wundern, wenn wir sagen, die vernünftige Seele sei jener Geist und habe etwas Körperliches, nehme gewissermaßen an der Körperlichkeit teil, solange sie in dem Körper weile, und bediene sich desselben als eines Werkzeuges ...⁵⁰

In Anlehnung an die Neuplatoniker verwendete Agrippa den Begriff der »ätherischen Körper der Seele als ihre[s] Vehikel[s]«. ⁵¹ Obwohl er nicht unmittelbar wie Ficino vom »*corpus phantasticus*« sprach, verlieh er der Imagination eine ähnliche Funktion. Die Absonderung des Geistes bzw. Verstandes (*mens*) von der Seele sowie vom Körper⁵² widersprach dem aristotelischen Begriff der *endelêcheia* bzw. *entelêcheia*.

Da die Komponenten der Seele heterogen waren, verfügten sie über eine unterschiedlich lange Lebensdauer.

Die Seele ist durch ihren Verstand [*per mentem suam*] unsterblich, durch die Vernunft [*per rationem*] in ihrem ätherischen Vehikel von langer Dauer, aber auflöslich, wenn sie nicht von einem neuen Körper umgeben wieder erneuert wird [...]; das Bild der Seele oder die sinnliche und animalische Seele, die aus dem Schoße der körperlichen Materie entsteht, geht bei der Auflösung des Körpers zugleich mit diesem unter oder besteht in den Dünsten ihres aufgelösten Körpers noch kurze Zeit als Schatten fort und nimmt ihren aufgelösten Körper noch kurze Zeit, wenn sie mit der höheren Potenz vereinigt wird.⁵³

⁴⁹ Agrippa (1992), S. 510: »et spiritus tanquam fulgor divinus sese undique diffundens, omnia replens, movens et connectens«.

⁵⁰ Ebd., S. 511–512: »sed hic agitur de spiritu rationali, qui tamen etiam corporeus quodammodo est: non tamen habet corpus crassum, tangibile et visibile, sed corpus subtilissimum et facile unibile cum mente, scilicet superiori et divino illo quod est in nobis. Nec miretur quispiam si animam rationalem dicimus esse illum spiritum et quid corporeum sive habere et sapere aliquid corporeitatis, dum est in corpore et illo utitur tanquam instrumento«.

⁵¹ Ebd., S. 511: »... aethereum illud animae corpusculum, ipsius vehiculum«.

⁵² Ebd., S. 521.

⁵³ Cornelius Agrippa (1992), S. 542: »Anima [itaque] per mentem suam immortalis, per rationem in aethereo suo vehiculo longaeva sed resolubilis, nisi in novi corporis circuitu restauretur [...]; ita idolum animae sive ipsa sensibilis et animalis anima, quia ex corporea materia gremio educta est, resoluta corpore una cum illo interit aut in corporis sui resoluti vaporibus non diu superest umbra, nihil participans immortalitatis, nisi ipsa quoque sublimiori potentiae uniatur«.

Agrippa vertrat also nicht nur die These der Metempsychose oder Seelenwanderung durch das ätherische Vehikel, sondern auch der Existenz von Gespenstererscheinungen:

Wenn der Mensch stirbt, so kehrt der Körper zur Erde zurück [, von der er genommen ist]; der Geist aber geht wieder zum Himmel [, von wo er herabgekommen], [wie der *Ecclesiastes* sagt: »Der Staub muß wieder zu Gott, der ihn gegeben hat« [...] Das entseelte Fleisch, den leblosen Körper nennt man Leichnam [...] Der Mensch aber ist aus dem Staube erschaffen, weshalb auch jener Dämon, der Herr des Fleisches und Blutes heißt, solange der Körper nicht durch die ordentlichen Leichenzeremonien geweiht worden ist.⁵⁴

Wenn der Mensch in seiner früheren Lebenszeit Böses getan hatte, überließ ihn sein Geist der Gewalt des Teufels; seine betrübte Seele schweifete rastlos nun ohne den Geist in der Unterwelt wie ein Gespenst umher.⁵⁵

Konsequenterweise erwarteten die verschiedenen Teile des Menschen unterschiedliche Strafen nach dem Tod. Der menschliche Geist (*mens*), dessen heilige Natur und göttliches Wesen fortdauerte, sei frei von aller Schuld und jeder Strafe. Der Körper hingegen werde zu Staub. Gegenstand der Höllenstrafen sei demnach die rationale und sinnliche Seele, die bis in alle Zeit unter ihren irdischen Begierden leiden würde.

[Eine solche, des geistigen Wesens verlustige und der Herrschaft der rasenden Phantasia überlassene Seele wird auch Martern von körperlicher Art unterworfen, indem sie sich wegen ihrer Sündenschuld von dem Anschauen Gottes, wozu sie erschaffen war, mit Recht für immer ausgeschlossen erkennt, was, wie die heilige Schrift bezeugt, die herbste Strafe ist.] Eine solche Seele nimmt manchmal einen luftigen Körper an und in diesen eingehüllt sucht sie bald bei ihren Freunden Rat, bald verfolgt sie ihre Feinde [...]. Da nämlich nach der Trennung der Seele vom Körper die Affekte, sowie Gedächtnis und Gefühl zurückbleiben, so sollen, wie die Platoniker sagen, besonders die Seelen von Ermordeten ihre Feinde verfolgen, indem nicht sowohl die menschliche Entrüstung dieses tut, als vielmehr die göttliche Nemesis und eine dämonische Macht es so fügt und zuläßt.⁵⁶

⁵⁴ Ebd., S. 522–523: »Cum moritur homo, corpus in terram revertitur [de qua sumptum est]; mens [unde descendit] in coelos remeat, [sicut ait *Ecclesiastes*: »Revertitur pulvis in terram suam unde erat et spiritus redit ad Deum qui dedit illum«; [...] Caro itaque derelicta et vita defunctum corpus cadaver nuncupatur [...] Creatus est autem homo pulvis terrae, unde et daemon ille dicitur dominus carnis et sanguinis, quandiu corpus non fuerit iustus exequiis expiatum et santificatum«

⁵⁵ Ebd., S. 523, 525.

⁵⁶ Ebd., S. 523–524: [Quare haec anima tunc expers intelligibilis essentiae, furentis phantasiae imperio relicta, etiam corporearum qualitatum cruciatu subiicitur, cognoscens sese iusto Dei iudicio ob suam culpam divina visione ad quam creata erat perpetuo privatam; quae quidem divina visio, sicut testatur Scriptura, est praesentia omnium malorum, quae poena est omnium acerbissima, quam vocant Sacrae Literae effusionem irae Dei.] Haec itaque animae imago quandoque aereum corpus ingreditur umbram, qua involuta nunc consulit amicos, nun exagitat hostes [...] Nam, cum in anima seiuncta a corpore perturbationes et memoriae sensusque remanent, dicunt Platonici animas praecipue interfectorum hostes exagitare, non tam humana indignatione id efficiente, quam etiam divina nemesi ac daemone providente et permittente«.

Nach Agrippa, wie nach Ficino⁵⁷ empfände also die Seele nach dem Tod ›imaginäre‹ Strafen.

Wir müssen annehmen, daß sie nach dem Tode sich in einem ähnlichen Zustande befinde, wie in diesem Leben diejenigen, welche an Raserei oder Wahnsinn oder Melancholie leiden, oder die im Traum von Schreckbildern gequält werden, gerade wie wenn ihnen solches in Wirklichkeit widerfahren würde, während dieses doch nicht der Fall ist, sondern es sind nur in der Einbildungskraft haftende Schreckgestalten. So quälen auch die schrecklichen Bilder der Sünden die Seelen nach dem Tode, gerade als ob sie träumten, und das böse Gewissen martert sie auf die mannigfaltigste Weise.⁵⁸

Agrippa bezog sich jedoch auf eine materiellere Auffassung von der Imagination als Ficino. Denn durch den *corpus phantasticus* blieben der Seele auch alle ihre Neigungen und Leidenschaften erhalten, welche die irdischen Gewohnheiten und Handlungen fortsetzten. Deshalb strafte sich der Mensch selbst – sogar nach dem Tod.

Agrippa stellte erneut die Frage nach dem Tod und der Definition der menschlichen Identität. Wie Ficino, auf dessen Auffassung von der Imagination er sich bezog, wandte er sich eher dem Überleben der Seele als der leiblichen Auferstehung zu. Agrippas Werk löste dennoch neue Besorgnis der Kirche aus, die sich bereits mit der Magie und den unkonventionellen, zunehmend als heterodox empfundenen Überlegungen in Bezug auf den Tod beschäftigte. Deshalb bemühte sich Agrippa, die unterschiedlichen Auffassungen der Theologen und der Ärzte zu unterscheiden, die Magier nicht als gegen die herkömmliche Kirche potentiell rivalisierend darzustellen, und die ›Religion‹ klar vom ›Aberglauben‹ zu trennen: Jene, nämlich die Religion, sei »eine Ausübung äußerlicher gottesdienstlicher Handlungen und Zeremonien, wodurch wir wie durch Zeichen an die innerlichen und geistigen Dinge erinnert werden«, wohingegen der Aberglaube »jeder Kultus (sei), welcher der wahren Religion fremd ist [...] und jede Verehrung, welche mehr zu dem Gottesdienste hinzutut, oder auf eine Art, wie es sich nicht schickt, einen religiösen Kultus erweist«. ⁵⁹ Die Beschäftigung der Kirche mit diesem Fragenkreis und die Kritik am Aberglauben lassen sich also schon vor der Reformation finden.

⁵⁷ Nach Charles Webster trug Agrippa maßgeblich zur Verbreitung Ficinos Kosmologie bei. Vgl. Webster (1982), S. 18.

⁵⁸ Ebd., S. 527: »Quae omnia ilis post mortem non secus contingere arbitramur quam in hac vita his qui phrenesi aut mania sive melancholico humor delirant aut qui in somniis horribilibus visis perterriti torquentur ac si vere haec illis contingerent«.

⁵⁹ Ebd., S. 409–410: »[Est itaque religio disciplina quaedam externorum sacrorum ac ceremoniarum, per quam rerum internarum et spiritualium tanquam per signa quaedam admonemur [...] Omnis itaque cultus, qui a vera religione alienus est, superstitio est et omnis veneratio, quae plus exhibet in cultum divinum quam vera religio, etiam superstitio est; similiter et illa, quae exhibet cultum divinum vel cui non debet vel eo modo quo non debet.]«

Agrippa entwickelte dennoch seine Überlegungen zum Werden der Seele nach dem Tod nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel, um Möglichkeiten und Bedingungen der Magie darzulegen. Denn, wenn der Geist erleuchtet war, d. h. im Zustand der Begeisterung (*furor*), der Verzückung (Ekstase) oder des Traums, war die Seele imstande, wahre Weissagungen zu erlangen. Agrippa definierte den Traum folgendermaßen:

Unter Träumen verstehe ich hier solche, die aus dem mit dem Verstande vereinigten phantastischen Geiste [entweder infolge einer Erleuchtung des auf unsere Seele wirkenden Verstandes, oder infolge einer reinen Offenbarung irgendeines höheren Wesens] bei der erforderlichen Reinheit und Ruhe des Gemütes hervorgehen; denn nur aus solchen Träumen schöpft unsere Seele wahre Orakel, die wir als wirkliche Weissagungen betrachten können. In diesen Träumen scheinen wir zu fragen, zu lernen, zu lesen und zu erfinden; auch vieles Zweifelhafte, vieles Unbekannte, Unvermutete und noch niemals Versuchte wird uns in den Träumen offenbar ...⁶⁰

Dadurch verlagerte Agrippa die Fragestellung vom Tode und der menschlichen Identität auf die Weissagung (*divinatio*) und deren Wissenschaften.

1.3.2 Seelenschlaf und Schwärmerei

Aby Warburg (1866–1929) wies zum ersten Mal auf die Kontinuitäten zwischen Renaissance und Reformation hin. In einem aufschlussreichen Aufsatz vertrat er um 1918–20 die These einer »Renaissance der dämonischen Antike im Zeitalter der deutschen Reformation«.⁶¹ Er stellte fest, dass der neue Buchmarkt, insbesondere in Augsburg, einen regen Umlauf von Werken arabischer und italienischer Astrologen verzeichnete, die weniger als Beispiele gelehrter Wissenschaft denn als Weissagungsliteratur rezipiert wurden und in den sozialen, politischen und religiösen Umwälzungen eine plötzliche Aktualität erlangt zu haben schienen. Warburg hob die Zirkulation von Astrologen im Heiligen Römischen Reich und die politisch-konfessionelle Instrumentalisierung ihrer Werke hervor. Die Nativität und das Horoskop Luthers (1552), die von dem am Berliner Hof des Kurfürsten Joachim I. berufenen italienischen Astrologen Lucas Gauricus (1475–1558) verfasst wurden, waren von einem – wahrscheinlich später hinzugefügten – »maßlos-haßerfüllten gegenreformatorischen Text begleitet«.⁶² Als jedoch der be-

⁶⁰ Ebd., S. 556: »Somnium dico nunc quod ex spiritu et intellectu invicem unitis [aut per illustrationem intellectus agentis super animam nostram aut per meram revelationem numinis alicuius,] purgata atque tranquilla mente procedit; ab hoc enim anima nostra vera recipit oracula affatimque nobis vaticinia praestat. Nam in somniis et interrogare videmur et discere et legere et invenire; multa quoque dubia, multa consilia, [multa incogita inopinataque neque unquam tentata animis nostris nobis in somniis patefiunt ...]«.

⁶¹ Aby Warburg: Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 2. Nendeln/Liechtenstein 1969, S. 489–558, hier 490.

⁶² Ebd., S. 499.

rühmte Mailander Arzt Girolamo Cardano sich auf Gauricus bezog, um im Jahre 1543 eine neue Luther-Nativität zu veröffentlichen, ließ er deren gegenreformatorischen Ton gänzlich unbeachtet. Obwohl Luther sich der Astrologie vehement widersetzte, war demgegenüber sein Nachfolger Philipp Melanchthon (1497–1560), der dem humanistischen Interesse für das heidnisch-antike Erbe, insbesondere für die Astrologie, näherstand, weitaus weniger zurückhaltend. Melanchthon ergriff sogar Partei für jene Bewegung, die bestrebt war, Luthers Geburtsdatum vom 10. November 1483 auf den 23. Oktober 1484 zu verlegen, weil für diesen Tag, aufgrund einer Planetenkonstellation von Jupiter und Saturn im Zeichen des Skorpions, das Erscheinen eines religiösen Erneuerers vorausgesagt worden sei – dies ganz gegen die Meinung Luthers. Die Verbreitung illustrierter Wunderliteratur zugunsten der Reformation spaltete die Anhänger Luthers ebenfalls. Der brandenburgische Hofmathematiker Johann Carion (1499–1537) wendete sich gegen eine Woge von Flugblättern und Flugschriften, die im Jahre 1524 Sintflut und allgemeinen Krieg ankündigten und, laut Carion, auf den Reichstag zu Worms einzuwirken versuchten.⁶³ Georg Spalatin (1484–1545) hingegen, ein Vertrauensmann sowohl Luthers als auch des Kurfürsten Friedrich des Weisen, förderte diese Presse, insbesondere die 1490 von Johann Lichtenberger (ca. 1440–1503) verfasste und sehr verbreitete Weissagung von der Geburt eines Reformators. Ihre deutsche Übersetzung erschien mit einer Vorrede Luthers und Holzschnitten von Lemberger in Wittenberg 1527 und wurde von den Protestanten als auch von ihren Gegnern instrumentalisiert.⁶⁴ Luther widersetzte sich dennoch weder der Drucklegung einer *Wunderlichen Weissagung* von Osiander und Hans Sachs im Jahre 1527 noch der enormen

⁶³ Ebd., S. 510–511.

⁶⁴ S. *Collectio Vaticiniorum das ist/ Propheceien und Weissagungen Vergangene/ Gegenwaertige/ und Kuenfftige Sachen/ Geschicht und Zufaell/ Hoher und Niderer Stende/ Den Frommen zur ermanung und trost/ Den Boesen zum schrecken und warnung/ biß zum ende/ verkuendende ...* Hg. von Albert Ritter. Berlin 1923. Martin Luther: Vorrede zu »Die Weissagung Joh. Lichtenbergers deutsch zugericht« 1527. In: Luther, Werke WA 23, S. 1–12. Dazu Albin Czerny: Der Humanist und Historiograph Kaiser Maximilians I. Joseph Grünpeck. In: *Archiv für österreichische Geschichte* 73 (1888), S. 315–364. Domenico Fava: La fortuna del pronostico di Giovanni Lichtenberger in Italia nel quattrocento e nel cinquecento. In: *Gutenberg Jahrbuch* 5 (1930), S. 126–148; Dietrich Kurze: Johannes Lichtenberger († 1503). Eine Studie zur Geschichte der Prophetie und Astrologie. Lübeck/Hamburg 1960; Dietrich Kurze: Popular Astrology and Prophecy in the Fifteenth and Sixteenth Centuries: Johannes Lichtenberger. In: *Astrologi hallucinati. Stars and the End of the World in Luther's Time*. Hg. von Paola Zambelli. Berlin/New York 1986, S. 177–193; Robin Bruce Barnes: Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation. Stanford 1988; Heike Talkenberger: Prophetie und Zeitgeschehen. Texte und Holzschnitte astrologischer Flugschriften zur »Sintflutdebatte« 1520–1524. In: *Reformation und Revolution: Beiträge zum politischen Wandel und den sozialen Kräften am Beginn der Neuzeit. Festschrift für Rainer Wohlfeil zum 60. Geburtstag*. Hgg. von Rainer Postel und Franklin Kopitzsch. Stuttgart/Wiesbaden 1989, S. 195–223.

Verbreitung einer Flugschrift von Papstesel und Mönchskalb ab 1523. Diese berichtete, dass eine Chimäre am Tiberufer 1495 gefunden worden sei. Sie diene als Warnung vor der Missgeburt einer Kuh 1523 in Sachsen.⁶⁵

Die Renaissance-Auffassungen vom Kosmos, von der Seele und der menschlichen Identität wurden also bei den Protestanten wie auch bei den Katholiken partiell und selektiv aufgenommen. Lefèvre d'Étaples wurde durch die neue Ausgabe seiner Werke durch Josse Clichtove (1472–1543)⁶⁶ in den ersten Jahren des 16. Jahrhunderts breit gelesen und übte einen deutlichen Einfluss auf Luther aus. Bovelles' Zahlenmystik wurde zwar von Erasmus als »unlesbar« verworfen, seine Untersuchung der Seelenkräfte dafür zu einem Standardwerk über die Seele, insbesondere bei den Protestanten.⁶⁷ Die Verhärtung der konfessionellen Fronten im Zuge der Konfessionalisierung blockierte die intellektuellen Austausch nicht völlig. Als Giordano Bruno 1586 bis 1588 an der Universität zu Wittenberg unterrichtete, brachte er die antiken Ägypter und Assyrier, Cusanus, Kopernikus, Paracelsus und schließlich Luther (als Befreier von Tyrannei und Aberglauben) in Zusammenhang und lobte die Wittenberger Gedankenfreiheit – eine Offenheit, die nicht nur den innerprotestantischen Streitigkeiten zuzuschreiben war.⁶⁸ In den beiden letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts und bis in den Dreißigjährigen Krieg hinein begünstigten die unterschiedlichen Strömungen im Sinne einer »allgemeinen Reformation« eine Erneuerung der Wissenschaften mittels vorkonfessioneller Quellen.

Diese dauerhafte Unsicherheit war jedoch keineswegs neu. Denn das Problem des individuellen Loses nach dem Tod hatte auch innerhalb der Kirche bereits Anfang des 13. Jahrhunderts heftige Auseinandersetzungen hervorgerufen. Entgegen der Lehre des Augustinus, wonach das Schauen Gottes (*visio Dei*) erst am Jüngsten Tag stattfinden könnte,⁶⁹ hatte Ende des 6. Jahrhunderts Gregor der Große behauptet, dass einige Fromme sofort nach ihrem Tod an der himmlischen Seligkeit teilnehmen würden.⁷⁰ Mit dem Ausformulieren

⁶⁵ Warburg, S. 520–526; Daston, Park, S. 177–183.

⁶⁶ Vgl. Jean-Pierre Massaut: Josse Clichtove, l'humanisme et la réforme du clergé. 2 Bde. Paris 1968 (Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège 183).

⁶⁷ Zu Conrad Gesner, vgl. unten, S. 172–175. Zu Bovelles' Rezeption, vgl. Lynn Thorndike: A History of Magic and experimental Science. Bd. 6. The Sixteenth Century. New York 1958, S. 442–443.

⁶⁸ Vgl. die von Giordano Bruno auf der Akademie zu Wittenberg gehaltene Abschiedsrede am 8. März 1588. In: Giordano Bruno: Gesammelte Werke. Ins Deutsche übertragen von Ludwig Kuhlenbeck. Bd. 7. Leipzig 1909, S. 81. Dazu: Barnes, S. 182–187.

⁶⁹ Augustinus: Enarratio in Psalmum. In: Opera omnia. Hg. von Jacques-Paul Migne. Lutetiae Parisiorum 1865 (Patrologiae cursus completus 2.43), 36, 485. Für diesen Absatz, vgl. Jung-Uck Hwang: Der junge Calvin und seine Psychopannychia. Frankfurt am Main u. a. 1991 (Europäische Hochschulschriften 23.407), S. 161–178.

⁷⁰ Gregor der Große: Dialogorum. In: Cognomento Magni, Opera omnia. Bd. 3. Lutetiae Parisiorum 1862 (Patrologiae cursus completus. Accurante J.-P. Migne 2.77), 4.25, S. 357 und 4.27, S. 365.

seiner Lehe vom Fegefeuer bestätigte Thomas von Aquin die Möglichkeit einer sofortigen seligen Schau Gottes für die gereinigten Seelen.⁷¹ Diese inoffizielle Behauptung wurde zum Zankapfel als der Avignoner Papst Johannes XXII. 1331–1332 den Heiligen eine gewisse Schau Gottes schon vor dem Endgericht dem ›gemeinen Mann‹ aber die leibliche Auferstehung erst beim Endgericht zuschrieb. Zwar erinnerte er 1334 schon, auf dem Sterbebett liegend, an die früheren Äußerungen der Kirche zu diesem Thema seit Gregor dem Großen, musste jedoch erkennen, dass die sofortige Reinigung der Gläubigen im Fegefeuer und die Verdammnis der Gottlosen in die Hölle die biblische Lehre von Auferstehung und Jüngstem Tag in Frage stellte.⁷² Dieser Problembereich führte auf die Übereinstimmung von Körper und Seele zurück.

Seit Thomas von Aquin hatte die Kirche die aristotelische Formel *anima forma corporis* im Sinne einer Überlegenheit der Seele gegenüber dem Körper interpretiert: da die Seele dem Körper seine ›Form‹ verlieh, sei sie *per se et essentialiter* eine eigene Substanz.⁷³ Die aristotelische Formel konnte aber ebenfalls dahingehend interpretiert werden, dass die Seele ohne Körper nicht existieren könne und beide demnach mit dem Tod vergingen. In seiner 1312 erlassenen Anordnung »Fidei catholicæ« beurteilte Papst Clemens V. eine solche Behauptung und wiederholte, dass die vernünftige Seele an sich die Form des menschlichen Körpers sei. Die Streitigkeiten um die richtige Interpretation jener Formel dauerten bis ins 16. Jahrhundert hinein. Die Natur der Übereinstimmung von Seele und Körper in Bezug auf die Auferstehung wurde zum Gegenstand reger Auseinandersetzungen insbesondere durch die Rezeption der Werke Averroes'. Von den Thesen Averroes' über einen gemeinsamen, kollektiven Intellekt, der allein nach dem Tod des Individuums überleben würde und nicht Gegenstand jenseitiger Strafen oder Belohnungen wäre, übernahmen einige Gelehrte nur dies, dass die Unsterblichkeit der Seele nicht zu beweisen sei. Dagegen erklärte Papst Leo X. in der Bulle *Apostolici regiminis* (19. Dezember 1513, während des V. Laterankonzils) drei Thesen zu Häresien: dass die vernünftige Seele sterblich, dass in allen Menschen nur eine Seele sei, und dass jene Thesen allerdings zumindest philosophisch als wahr betrachtet würden. Diese Bulle war gerichtet gegen den Averroismus, der zu dieser Zeit insbesondere in Padua florierte.

⁷¹ Thomas von Aquin: *Summa theologiae. Supplementum*, q. 69, a. 2. Im Jahre 1439 bestätigte die Kirche am Konzil von Florenz die Kanonizität des Glaubens an das Fegefeuer und präziserte, dass die Seelen der Verstorbenen im Fegefeuer Leid oder Freude empfinden könnten. Vgl. George Huntston Williams: *The radical Reformation*. Philadelphia 1962, S. 21.

⁷² Vgl. Georg Hoffmann: *Der Streit über die selige Schau Gottes (1331–1338)*. Leipzig 1917; Heinrich Denzinger: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und hg. von Peter Hünermann. Freiburg im Breisgau u. a. ³⁸1999 (*Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*); Hwang, S. 162–164.

⁷³ Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, I, q. 75 u. 76.

In Bologna und Padua löste Pietro Pomponazzis (1462–1524) *Tractatus de immortalitate animae* 1516 einen Streit aus; nachdem diese Abhandlung öffentlich in Venedig verbrannt wurde, musste deren Autor Rechtfertigungsschriften verfassen, u. a. 1518 eine *Apologia* und 1519 ein *Defensorium*. Pomponazzi knüpfte an die Tradition der leiblichen Auferstehung an, die er jedoch in eine Überlegenheit der Seele umdeutete. Seele und Leib zusammen bildeten den ganzen Menschen. Die aristotelische Formel *anima forma corporis* bedeutete jedoch nicht, laut Pomponazzi, dass der Geist trennbar sei, sondern dass Seele und Leib im Tod vergingen, weil der Verstand nicht ohne Imagination bestehen könne. Aus der sorgfältigen Analyse seines Traktates *De anima* zog Pomponazzi den Schluss, dass nach Aristoteles die Seele sterblich sei. Obwohl Pomponazzi die Unsterblichkeit der Seele als Angelegenheit des Glaubens ansah, wurde er zum Wortführer jener, die die christliche Lehre der Auferstehung leugneten.⁷⁴

Diese Auseinandersetzungen fanden ein sehr lebhaftes Echo, da die norditalienischen Universitäten auch von vielen ausländischen Studenten besucht wurden. Gerhard Westerburg (1486–1558) beispielsweise studierte Jura in Bologna von 1515 bis 1517. Zwischen 1517 und seiner Rückkehr nach Köln 1521 fuhr er, wie Luther und Karlstadt (Andreas von Bodenstein), nach Rom, verließ die Stadt jedoch enttäuscht. In Köln traf er Markus (Thomä) Stübner, einen Sendboten der sogenannten ›Zwickauer Propheten‹. Diese Gruppe bestand vornehmlich aus drei Männern, Nikolaus Storch, Thomas Drechsel und Markus (Thomä) Stübner aus Zwickau. Sie sahen ein legitimes Mittel der Offenbarung in unmittelbaren Erleuchtungen durch göttliche Träume und Visionen und nicht in Predigten und im Lesen der Bibel. Beeindruckt von den Predigten Thomäs, folgte Westerburg ihm nach Wittenberg, wo er weitere ›Zwickauer Propheten‹ im Frühling 1522 sowie Luther im Herbst 1522 kennenlernte. 1523 schrieb Westerburg zwei Traktate an die Ratsherren in Köln, die Theologen der Universität Köln und den Erzbischof Hermann von Wied gegen die Lehre des Fegefeuers. Daher sein Spottname »Dr. Fegefeuer«. Wie Pomponazzi behauptete er, dass das Höllenfeuer rein geistig bzw. metaphorisch sei und der Tote nicht verderbe, sondern »rastet und ruwet in Christo/ und wirt jm der tod ain suesser schlaf«. ⁷⁵ Diese These vom ›Seelenschlaf‹ wurde zeitgleich von Karlstadt (der inzwi-

⁷⁴ Vgl. Pietro Pomponazzi: Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele, Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und mit einer Einleitung hg. von Burkhard Mojsisch. Hamburg 1990 (Philosophische Bibliothek 434). Vgl. Andrew Halliday Douglas, Charles Douglas, R. P. Hardie: *The Philosophy & Psychology of Pomponazzi*. Hildesheim 1962 (Nachdruck der Ausgabe 1910), S. 67; Martin L. Pine: *Pietro Pomponazzi, Radical Philosopher of the Renaissance*, Padova 1986 (Centro per la Storia della Tradizione Aristotelica nel Veneto, Saggi e Testi 21); Hwang, S. 167–171.

⁷⁵ Gerhard Westerburg: Vom Fegfeuer un[n] stand der verschayde[n] selen/ ain Christliche mainu[n]g nit wie bißher fuergebe[n]. Cölen 1523, Fol. a iv v^o.

schen der Schwiegervater Westerburs geworden war) theologisch vertreten.⁷⁶ Als Karlstadt sich 1523 infolge seines Zwistes mit Luther im Jahre 1522 in Orlamünde ansiedelte, dort die Kindertaufe verwarf und die Realpräsenz Christi im Abendmahl bestritt, assoziierte er den ›Seelenschlaf‹ unmittelbar mit Spiritualismus und Anabaptismus. Westerburg wurde dieser Entwicklung entsprechend 1534 zum Führer der ersten Wiedertäuferbewegung in Köln.⁷⁷

Obwohl die Wiedertäufer dazu tendierten, den Geist als ›Ort‹ der göttlichen Verständigung mit dem Menschen herauszuheben, findet man kaum eine eindeutige täuferische Lehre des Seelenschlafs. Die Zweifel an einer unsterblichen Seele, die aus Norditalien drangen, beeinflussten entscheidend die Gelehrten, kaum dagegen den ›gemeinen Mann‹. Einige Anabaptisten, wie der Prediger und Arzt Otto Brunfels (ca. 1488–1534)⁷⁸ – den Karlstadt als Einzigen in Straßburg besucht hatte⁷⁹ – äußerten sich über den »Totenschlaf« sowie den »Schlaf der Heiligen im Interim vor dem Jüngsten Gericht«.⁸⁰ Diese Vorstellung scheint jedoch diffus und eher Ausdruck weiterer Unsicherheiten über den Status des Menschen. So sprach beispielsweise der Laienprediger Clemens Ziegler von Ruprechtsau in den Jahren 1527–1532 von der »seligkeit aller menschen seelen« sowohl bei Christen als auch Juden und Muslimen, leugnete jedoch weder die Existenz des Teufels noch die Höllenstrafen. Er ließ vor allem die Frage unbeantwortet, was mit Seele und Geistes über den Tod hinaus geschieht.⁸¹

Die Assoziation der Lehre vom ›Seelenschlaf‹ mit Anabaptismus und Subversion war zum großen Teil eine Folge der konfessionellen Kontroverse. Denn das wichtigste Werk zu diesem Thema wurde 1534 vom jungen Calvin abgefasst, als er zum ›neuen Glauben‹ übertrat. In seinem *Traktat, durch den es bewiesen wird, dass die Seelen wachen und leben, nachdem sie aus den Leibern herausgegangen sind, gegen den Irrtum einiger Ungebildeten, welche denken, dass sie bis zum Endgericht schlafen*⁸² bekämpfte Calvin

⁷⁶ Andreas von Bodenstein von Karlstat: Ain Sermon von dem stand der Christglaubige[n] Seelen von Abrahams schoß und Fegfeür/ der abgeschynden Selen. Wittenberg [/Augspurg: Nadler] 1523.

⁷⁷ Vgl. Williams (1962), S. 104–106.

⁷⁸ Vgl. Webster (1982), S. 18–19.

⁷⁹ Vgl. Manfred Krebs, Hans Georg Rott: Quellen zur Geschichte der Täufer. Bd. VII. Elsaß. I. Teil. Stadt Straßburg 1522–1532. Gütersloh 1959 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 27), Nr. 18, S. 24.

⁸⁰ Ebd., Nr. 77, S. 75–78, hier 76, 78: »... et dormitione mortuorum«, »Sancti interim dormiunt usque ad domini aduentum ad iudicium«.

⁸¹ Ebd., Nr. 346, S. 563–571. Manfred Krebs, Hans Georg Rott: Quellen zur Geschichte der Täufer. Bd. VIII. Elsaß. II. Teil. Stadt Straßburg 1533–1535. Gütersloh 1960 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 27), Nr. 384, S. 70–90, hier 77–79.

⁸² *Traité par lequel il est prouvé que les âmes veillent et vivent après qu'elles sont sorties des corps, contre l'erreur de quelques ignorants qui pensent qu'elles dorment jusques au dernier Jugement.* In: *Œuvres françaises de J. Calvin recueillies pour la première*

zwei Thesen. Erstens den ›Seelenschlaf‹, dass nämlich zwischen Tod und Jüngstem Gericht die Seele ohne Erinnerung und Vernunft sowie ohne sinnliche Fähigkeit schlafe und zweitens den ›Seelentod‹, dass die Seele, als *pneuma* oder Hauch und Lebenskraft, abhängig vom Körper und mit ihm, vor der Auferstehung des ganzen Menschen, sterblich sei. Die erste These schrieb Calvin den Täufern zu, die zweite den Averroisten (unklar ist dennoch, ob und wenn, wie intensiv Calvin Pomponazzi gelesen hatte). Gegen beide betonte er, dass die individuelle Seele eine Substanz sei, die nach dem Tod mit Sinn und Vernunft versehen fortlebe.

Die Substantialität der Seele ergab sich laut Calvin aus der Erschaffung des Menschen *ad imaginem Dei*. Nach Calvin bildeten Seele und Leib zwei unterschiedliche Substanzen. Gott habe zuerst die Seele erschaffen, welche demnach der Sitz der *imago Dei* sei und eine gewisse Erkenntnis von Gott erlangen könne. Den Leib habe er nachher aus der Erde erschaffen; dieser sei abhängig von der Lebenskraft der Seele. Im Tod verlasse die Seele den Leib wie eine Hülle. Die Unsterblichkeit der Seele begründete Calvin ebenfalls mit seiner Auffassung von Seele und Körper. Da sowohl intellektuelle als auch sinnliche Fähigkeiten zur Seele gehörten, behielte sie diese auch nach dem Tod; sonst gäbe es keinen Unterschied zwischen Mensch und Tier. Die Seele »schlie[ß]e« demnach nicht nach dem Tod, sondern »ruh[t]e«. Da die Seele eine wesenhaft geistliche Substanz sei, könne ausschließlich der vergängliche Leib auferstehen. Dies war der entscheidende Punkt, da Calvins Gegner jeden Dualismus zwischen Seele und Körper verwarfen, und demnach die Auferstehung des ganzen Menschen hervorhoben. Nach Calvin hingegen begann das neue Leben nach dem Tod zunächst in der Seele, erst am Jüngsten Tag auch im Leib. Mit anderen Worten: Leiblichkeit sei das Ziel der Heilsgeschichte. Die Unsterblichkeit und Wachheit der Seele im Interim sicherte die menschliche und heilsgeschichtliche Kontinuität bis zum Endgericht.⁸³

Calvin richtete seinen Traktat »an diese böse, hartnäckige Herde von Anabaptisten«,⁸⁴ obgleich diese keine eindeutige Lehre des ›Seelenschlafs‹ formulierten. Außerdem prangerte er die unterschiedlichen Überlegungen

fois, précédées de sa vie par Théodore de Bèze et d'une notice bibliographique par S.I. Jacob. Paris 1842, S. 25–105. Latein: *Psychopannychia*, qua refellitur quorundam imperitorum error, qui animas post mortem usque ad ultimum domire putant (Straßburg 1545).

⁸³ Zu einer detaillierten Analyse dieses Textes, vgl. Hwang, S. 161–312. Dazu auch Jean Calvin: *Psychopannychia*. Hg. von Walther Zimmerli. Leipzig 1932 (Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus 13). Wilhelm Schwendemann: Leib und Seele bei Calvin. Die erkenntnistheoretische und anthropologische Funktion des platonischen Leib-Seele-Dualismus in Calvins Theologie. Stuttgart 1996 (Arbeiten zur Theologie 83).

⁸⁴ »Je m'adresse à ce troupeau méchant obstiné des anabaptistes«. In: *Œuvres françaises de J. Calvin*, S. 28.

zu Seele und Auferstehung an, die unter bestimmten protestantischen Bewegungen ausgetauscht worden waren.

Als Calvin seinen Traktat über die Seele verfasste, waren ihm vielleicht schon die Schriften Huldrych Zwinglis zur Widerlegung des ›Seelenschlafs‹ bekannt gewesen. Zwingli vertrat tatsächlich eine ähnliche Ansicht bezüglich der Seele, begründete diese jedoch mit philosophischen, aristotelischen Argumenten. Die Seele sei einerseits Geist (rationale, trennbare Seele), andererseits *entelêcheia* (Form des Körpers, Vollkommenes) und Ciceros Interpretation zufolge, *endelêcheia* (Prinzip der Bewegung). Mit solchen Attributen versehen, schien es dem Zürcher Reformator gänzlich unmöglich, dass die Seele schlafe oder gar sterbe. Der rechte Glaube sichere ihm bereits die Unsterblichkeit der Seele und das ewige Leben.⁸⁵ Zwinglis Nachfolger als *Antistes* oder Oberhaupt der Zürcher Kirche, Heinrich Bullinger lieferte eine ausführlichere, jedoch unsichere Beweisführung. In einem Brief von 1526 definierte er die Seele philosophisch als »Leben« (*vita*), weshalb sie nicht durch den Schlaf aufhören könne; die Seele sei »die ewige Entelechie« (*perpetua entelêcheia*).⁸⁶ Der Schlaf, als »Unterbrechung« (*cessatio*), sei weiter nur eine Eigenschaft des Leibes. Nach dem Tod führte die Seele sofort ein ewiges Leben, der Körper hingegen erst am Jüngsten Tag, nachdem er vom Schlaf aufgewacht sei. Bullinger vermied jedoch wohlweislich das Problem der leiblichen Auferstehung – warum brauchte die Seele die leibliche Auferstehung, wenn sie sofort nach dem Tod die Unsterblichkeit besaß? – zielte stattdessen auf die Tätigkeit der Seele – ganz gegen die Anabaptisten. Er verwandte den ganzen zehnten Traktat seines sehr verbreiteten Buches *Von dem vnuerschämpten frävel, ergerlichem verwyrren und unwarhafftem leeren der selbsgesandten Widertäufern*, den ›Seelenschlaf‹ zu widerlegen. Die lateinische Übersetzung dieses Buches von Leo Jud änderte einige Stellen ab. Bullinger begründete die Unsterblichkeit und Tätigkeit der Seele mit philosophischen (die Seele als *entelêcheia*), biblischen (das ewige Leben sei kein Schlaf) und ontologischen (die Substantialität der Seele) Beweisen. Er führte vor allem ein bahnbrechendes Argument an: die Anabaptisten seien ungebildete Theologen, die nichts von der Natur der Seele verständen.⁸⁷ Vielmehr als die helvetischen Theologen bemühte sich Calvin, den Wittenberger zu widerlegen.

⁸⁵ Walter E. Meyer: Huldrych Zwinglis Eschatologie. Reformatorische Wende, Theologie und Geschichtsbild des Zürcher Reformators im Lichte seines eschatologischen Ansatzes. Zürich 1987, S. 276. Elenchus 1527. In: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke. Einzig vollständige Ausgabe der Werke Zwinglis. Hg. von Emil Egli. Bd. 88. Zürich 1981 (Corpus Reformatorum 88) (Nachdruck der Ausgabe Zürich 1905–1968), 6, 1.

⁸⁶ Heinrich Bullinger: Brief an Paul Beck. Zitiert nach: Hwang, S. 170.

⁸⁷ Von dem[m] unuer schampte[n] fraefel/ ergerlichem verwyrren/ unnd unwarhafftem leeren/ der selbstgesandten Widertoeuffern/ vier gespraech Buecher/ zue verwarnenn den einfalten/ Durch Heinrychen Bullinger/ geschribenn... Zürich: Christoffel Froschouer. 1531. Latein: Heinrychi Bullingeri Adversus omnia Catabaptistarum prava

Luther hatte tatsächlich zum ersten Mal im 16. Jahrhundert vom ›Seelenschlaf‹ geredet. Als Andeutung in einer Predigt vom 17. März 1521 und explizit in einem Brief vom 13. Januar 1522 an Nikolaus Amsdorf äußerte er seine Überzeugung, dass die Seele im Zustand zwischen Tod und Auferstehung schlafe, da sie sich des göttlichen Schutzes sicher sei. Der Mensch, der durch den Glauben gerechtfertigt worden sei, könne vertrauensvoll auf die Verheißung der leiblichen Auferstehung schlafend warten.⁸⁸ Zehn Jahre später schrieb Luther erneut, dass der Tote im Schlaf die Gegenwart Christi erfahre und sich auf die leibliche Auferstehung am Jüngsten Tag freue. Die Gemeinschaft mit Christus sei deshalb nicht unterbrochen, obwohl der Tote von der Welt nichts mehr wisse.⁸⁹ In den Vorlesungen über die Genesis, die er zwischen 1535 und 1545 hielt, unterschied Luther den Traum im Leben vom Traum nach dem Tod. Im Leben müsse der Mensch sich von der Arbeit erholen, weshalb er nachts schlafe und dabei Visionen und Worte von Engeln und Gott bekommen könne; die Seele jedoch wache im Ruhezustand. Der Traum nach dem Tod sei tiefer, jedoch lebe die Seele vor Gott.⁹⁰ Die Gleichsetzung von Tod mit Schlaf oder Traum verleitete Luther jedoch nicht zur Spekulation über den Zwischenzustand der Seele, inwieweit der Tod nur einen Übergang zur leiblichen Auferstehung am Jüngsten Tag bildete. Eine erlesene Theorie des Seelenschlafs findet man also bei Luther nicht. Luther zielte vielleicht nur auf eine Widerlegung der katholischen Lehre des Fegefeuers ab.

1.4 Fazit

Die Auseinandersetzung zwischen Calvin und Luther über die Anabaptisten ist in mehrerer Hinsicht aufschlussreich. Denn sie wirft ein Licht auf die Komplexität der konfessionellen Haltungen um 1520–1530 und verdeutlicht die erheblichen Unterschiede in den Auffassungen von menschlicher Identität. Dabei wird auch erstmals der Spottname ›Schwärmer‹⁹¹ genannt.

In Bezug auf den ›Seelenschlaf‹ lässt sich keine eindeutige konfessionelle Haltung erkennen. Obwohl Karlstadt und Zwingli ähnliche Ansichten zur Eucharistie teilten, stand Karlstadt bezüglich des ›Seelenschlafs‹ Luther

dogmata libri IV. Tigurum, 1535. Zur Melanchthons Widersetzung der »ungebildeten Theologen«, vgl. unten Kapitel 2, S. 97–117.

⁸⁸ Martin Luther: Werke. Weimarer Ausgabe [= WA] Br. 2, S. 422; WA 37, S. 150–151.

⁸⁹ Luther: Werke WA 37, S. 150–151 (Predigt vom 28. September 1533).

⁹⁰ Ebd.: WA 43, S. 360.

⁹¹ Ebd.: WA 11, S. 42, Z. 24–31 (Predigt über Matt. 15, 1. März 1523); Ebd.: WA Briefwechsel, Bd. 3, S. 305–308 (Brief an den Herzog Johann Friedrich von Sachsen vom 18. Juni 1524); Ebd.: WA 15, S. 216, Z. 12–20 (Brief an die sächsischen Fürsten, Juli 1524); Ebd., WA 14, S. 681 Z. 14–682 (Vorlesung über den Deuteronom, 1525).

näher. Hinsichtlich der natürlichen Unsterblichkeit der Seele war Zwingli (wie später Calvin) mit dem V. Laterankonzil einverstanden, im Gegensatz zu Luther und Karlstadt sowie einigen Anabaptisten wie Gerhard Westenburg.

Die anthropologische Definition des Menschen wurde jedoch zu einer theologischen Trennlinie. Das eigentliche Problem der Definition der Seele, als rationaler und unsterblicher Geist oder als Entelechie und Bewegungsprinzip, bestand am Anfang des 16. Jahrhunderts in ihrer Natur als *imago Dei*. Die Vereinigung zwischen Seele und Körper wurde schon sehr früh zu einer umstrittenen theologischen Frage und bereits im Jahre 1519 zum Gegenstand der Leipziger Disputation zwischen Luther und Johann Eck.⁹²

Wie Erasmus von Rotterdam unterschied Eck deutlich das Fleisch (*caro*) vom Geist (*animus* oder *mens*), der die Fähigkeit der Erkenntnis und die Neigung zum Guten bezeichnete. Da der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen wurde, besaß er auch einen Geist als Ebenbild Gottes. Der Geist musste jedoch ständig gegen das Fleisch kämpfen. Um das Thema der *imago Dei* mit der Idee eines inneren Streits zu versöhnen, hatten die meisten Katholiken eine vorrangig instrumentelle Auffassung vom Körper entwickelt. Das Thema vom Ebenbild Gottes bedeutete auch für die Katholiken, und dies blieb eine Konstante bis hinein in das 17. Jahrhundert, dass die Seele die Fähigkeit besaß, die Zukunft vorherzusehen. Im Laufe des 16. und noch im 17. Jahrhundert betonten einige Orden, vor allem Jesuiten und Kapuziner, ihre Gottesnähe, in der sie Wundertaten und »göttliche Träume« hatten und diese verbreiteten. Ihr Anliegen war es, ihre Gottesnähe mit dem allgemeinen posttridentinischen Streben zu verknüpfen, nämlich den heiligen und profanen Bereich schärfer einander abzugrenzen. Göttliche Träume und Weltferne das hieß, dass Gott sich nur Mönchen, Mystikern und Eremiten durch Träume anvertraute.⁹³

Die lutherische Antwort auf die Frage der *imago Dei* war unsicherer. Die Annahme, dass Geist und Fleisch zwei unterschiedliche Substanzen im Menschen bildeten und »Geist« die rationale Seele bezeichnete, sei, so Luther, ein Irrtum.⁹⁴ Luther lehnte jene scharfe Unterscheidung zwischen Kör-

⁹² Resolutiones Lutheraniae super propositionibus suis Lipsiae disputatis (1519). In: Ebd.: WA 11, S. 415.

⁹³ Zu den Kapuzinern, vgl. Hillard von Thiessen: Die Kapuziner zwischen Konfessionalisierung und Alltagskultur. Vergleichende Fallstudie am Beispiel Freiburgs und Hildesheims, 1599–1750. Freiburg im Breisgau 2002 (Rombach Wissenschaft: Reihe Historiae 13), S. 319–363.

⁹⁴ »Causa erroris est, quod subiectum gratiae dant solam animam eiusque nobiliorem parte, deinde quod carnem et spiritum distinguunt metaphysice tanquam duas substantias, cum totus homo sit spiritus et caro, tantum spiritus quantum diligit legem dei, tantum carum quantum odit legem dei«: Resolutiones Lutheraniae super propositionibus suis Lipsiae disputatis (1519). In: Luther: Werke WA 11, S. 415. Vgl. auch Lectiones super Galatias, in: Ebd.: WA 27, S. 364.

per und Seele ab. Der ganze Mensch, Körper und Seele, und nicht die rationale Seele allein, sei dem Seelenheil oder der Verdammnis unterstellt. In seinen Augen war die Imagination nicht eine Vermittlungsinstanz zwischen Körper und Seele, sondern gleichzeitig beides: Luther war der Auffassung, die Seele habe eine materielle Dimension, weshalb sie ein Schlachtfeld zwischen dem Bösen und dem Guten sei. Später warfen ihm Zwingli und darauffolgend Calvin dieses Einmischen des Körpers in die Seele vor, wobei sie selbst die göttliche Allmächtigkeit über alle lebenden Wesen, mit anderen Worten auch über den Körper, hervorhoben.⁹⁵ Vor diesem Hintergrund wurde der Traum als Zusammenspiel von Seele und Körper zu einem zentralen Streitpunkt, vor allem bei den Lutheranern. Da die übernatürlichen Komponenten der Seele kaum von den natürlichen unterschieden werden konnten, konnten die Lutheraner die Frage der Zukunftsschau auch nicht eindeutig beantworten.

Das Traum-Motiv wirkte als Kristallisationspunkt der Auseinandersetzungen. Als körperliches bzw. übernatürliches Medium, als Produkt der Einbildungskraft, als Folge von Bildern in Abwesenheit ihrer Gegenstände, als Tätigkeit der Seele im Schlaf, als unterlegene Form der Kommunikation mit dem Göttlichen, fasste es alle umstrittenen Fragen zusammen.

Der Zusammenhang zwischen dem Leben nach dem Tod und dem irdischen Traum hing tatsächlich jedoch von der Natur der Imagination ab. Denn wenn die Imagination als ein »Kleid der Seele«, subtiler Körper astralen Ursprungs, das Vehikel der Kommunikation mit dem Übernatürlichen, mit dem Göttlichen, d. h. mit der Providenz sei, dann wären die Höllenstrafen eine Art Traum: die Seele, die in ihrem irdischen Leben von Imaginationen heimgesucht worden sei, bliebe in ihnen auch nach dem Tod gefangen. Diese Auffassung von der Imagination, die auf der gemeinhin rezipierten galenischen Theorie der *spiritus animales* beruhte und als Raster für die Physiologie des Menschen diene, tritt in Widerspruch zu der wachsenden Sorge um den individuellen Tod und die persönliche Auferstehung des Menschen. Die Frage nach dem eigentlichen Gegenstand der Auferstehung – dem ganzen Menschen oder nur dessen Leib – blieb unbeantwortet. Obwohl man die christliche Lehre der leiblichen Auferstehung betonte, wurden bestimmte Elemente abgeschwächt. Calvin beispielsweise entwickelte eine metaphorische Interpretation des Höllenfeuers.

In der Kontroverse wurde bald der irdische Traum als Beweis dafür herangezogen, dass die Seele selbst im Schlaf stets tätig war, d. h. dass sie wachte und dass der Schlaf nur eine Eigenschaft des Körpers war. Die Assoziation von Tod und Schlaf bzw. Traum könne den ›Orthodoxen‹ zufolge

⁹⁵ Vgl. W. S. Stephens: *The Theology of Huldrych Zwingli*. Oxford 1986, S. 139–153. Sachiko Kusakawa: *The Transformation of natural Philosophy. The Case of Philipp Melancthon*. Cambridge 1995 (Ideas in context), S. 75–123.

deshalb nur bildlich, metaphorisch sein. Bald jedoch wurde das Traum-Motiv rein polemisch verwendet, um die theologischen Ansichten des Gegners als heillos zu verunglimpfen: Die Gegner stützten sich nicht auf göttliche Botschaften, sondern auf physiologische Träume. In seinem Traktat zum ›Seelenschlaf‹ bezeichnete beispielsweise Calvin die These seiner Gegner als »Wahn« und »Träumerei«. ⁹⁶ Die Beweiskraft des Traumes für eine göttliche Sendung war ebenfalls viel geringer als diejenige der Wunder. In seiner Abhandlung über die Astrologie verurteilte Calvin die ›judiziare‹, die deterministische Astrologie, als »Träumerei«, »Traum«, »verrückte Imagination«, sogar als »Aberglauben« und »Neugier« (*curiositas*) ⁹⁷ : »Da ist es, woraus heute so viele verrückte Meinungen oder eher Träumereien herrühren, die weder Farbe noch Schein haben und dennoch aufgenommen werden, als ob sie aus dem Himmel kommende Offenbarungen seien« ⁹⁸ . Die Anhänger solcher »Träume« bzw. (pejorativ konnotierten) »Träumereien« wurden als »Schwärmer«, »Enthusiasten« (*enthusiastici*) oder seltener »Fanatiker« (*fanatici*) verspottet.

Der Spottname ›Schwärmer‹ hat heute noch unter den Spezialisten des Luthertums, die diesen lediglich auf die Lutheraner anwenden, keine Erklärung gefunden. ⁹⁹ Er war jedoch in den zeitgenössischen Texten in zwei

⁹⁶ Œuvres françaises de J. Calvin, S. 25: »folie«, »rêverie«.

⁹⁷ Ebd., S. 107–134: Traité ou Avertissement contre l’astrologie qu’on appelle judiciaire et autres curiosités qui règnent aujourd’hui au monde, hier S. 109 und 119 (»rêverie«), 121 (»songe«), 123 (»folle fantaisie«), 109 (»fantasie extravagante«), 134 (»esprits extravagants«), 125 und 128 (»superstition«), 130 (»superstitions«), 109 (»superstition diabolique«), 109 und 130 (»curiosité«).

⁹⁸ Ebd., S. 109: »Voilà d’où procèdent aujourd’hui tant de folles opinions, ou plutôt rêveries auxquelles il n’y a nulle couleur ni apparence, et toutefois sont reçues comme si c’étoient révélations venues du ciel«.

⁹⁹ Vgl. Thomas Kaufmann: Nahe Fremde. Aspekte der Wahrnehmung der ›Schwärmer‹ im frühneuzeitlichen Luthertum. In: Interkonfessionalität, Transkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese. Hgg. von Kaspar von Greyerz, Manfred Jakobowski-Tiessen, Thomas Kaufmann, Hartmut Kaelble. Heidelberg 2003, S. 179–241. Catherine Dejeumont: Schwärmer, Geist, Täufer, Ketzer. De l’allié au criminel (1522–1550). In: Bulletin de la Société de l’Histoire du Protestantisme français 148 (2002), S. 21–46. Zur Nachgeschichte der Schwärmerei, vgl. Manfred Engel: Die Rehabilitation des Schwärmers. Theorie und Darstellung des Schwärmers in Spätaufklärung und früherer Goethezeit. In: Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. Hg. von Hans-Jürgen Schings. Stuttgart/Weimar 1994 (Germanistische-Symposien-Berichtsbände 15), S. 469–498; Anthony J. La Vopa: The Philosopher and the Schwärmer. On the Career of a German Epithet from Luther to Kant. In: Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650–1850. Hgg. von Lawrence E. Klein, Anthony J. La Vopa. San Marino (Cal.) 1998 (Huntington Library Quarterly 60), S. 85–115; Philippe Büttgen: Foi, folie, raison et Réforme. L’histoire de la Schwärmerie au XIX^e siècle. In: Bulletin de la Société de l’Histoire du Protestantisme français 148 (2002), S. 81–118. Die beste Untersuchung ist bei weitem Folgende: Michael Heyd: »Be sober and reasonable«. The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries. Leiden/New York u.a. 1995 (Brill’s Studies in Intellectual History 63).

unterschiedlichen, jedoch komplementären Zusammenhängen verwendet worden. Zunächst prangerte man die unordentliche Gehirnaktivität der Enthusiasten an, deren Gedanken »hin und herflogen«, »umherflatterten«,¹⁰⁰ und die die durch diesen »Schwarm« erzeugten Bilder für eine göttliche Offenbarung hielten. Das Bild des Schwarms knüpfte an die aristotelische Interpretation der Imagination sowie an die galenische Physiologie der *humores* und *spiritus animales* an. In dem am weitesten verbreiteten Traumbuch der frühen Neuzeit, dem Traumbuch des Artemidor von Daldis in deutscher Übersetzung, las man in der Vorrede folgende Erklärung:

So wir aber schlaffen, stehen wir von andern aeußerlichen Uebungen d[es] Leibs ab, uns seynd von andern empfindlichen Zufaelen entladen, derowegen die Gespaenste und Vorbildung, welche von den Feuchtigkeiten bewegt werden, von der Phantasey mehr im Schlawfe, dann so wir wachen, begriffen und gefasset werden. [...] Diese Schwaetzer, Klapperer, und faule, traege Mueßiggaenger begeben sich des Tags auf mancherley unnuetze Gedancken. Derowegen nothwendig folgen muß, daß sie voller Vorbildung und Phantaseyen, daraus Traeume entstehen, stecken muessen. Die Melancholici und Trostmuethigen haben wegen der Cholera oder schwartzen Gallen Ueberflueßigkeit und boeser Eigenschaft wunderbarliche und seltsame Traeume. Denen Wahnsinnigen fallen auch viel und mancherley wunderbare und unerhoerte Phantaseyen im Träume zu, dieweil ihr Gemueht die aeußerlichen empfindlichen Dinge nicht unterscheiden, noch sich der Vernunft nach richten kann, moegen derothalben von mancherley Gedancken eingenommen werden.¹⁰¹

Dass auf den fliegenden *corpus phantasticus* Bezug genommen wurde, diente nun nicht mehr einer kosmologischen Interpretation der Seelenkräfte, sondern der konfessionellen Polemik gegen die Schwärmer. Wegen seiner physiologischen Konnotation und seiner langläufigen Assoziation mit der Melancholie erschien das Traum-Motiv besonders geeignet, die Gegner – seien sie Anabaptisten, Spiritualisten oder Mitglieder einer anderen Konfession – zu pathologisieren. Im Zentrum der Polemik stand der Traum als genuines Medium zum Übernatürlichen oder als Zeichen von Krankheit, der Traum, verstanden als Mittel der Offenbarung und Wahrsagung. Zudem wollten sich die Gegner von den »Schwärmern« abgrenzen.¹⁰²

¹⁰⁰ Vgl. »voltiger en l'air«, in: Œuvres françaises de J. Calvin, S. 110; »voltige légèrement çà et là«, in: Jean Calvin: Institution de la religion chrétienne. 2 Bde. Genève [1955], I, XII, 1.

¹⁰¹ Summarischer Bericht, Was man von Traeumen, natuerlicher und goettlicher Weise halten solle; Aus der H. Schrift und andern beruehmten Philosophischen Buechern zusammen gezogen. In: Des Griechischen Philosophen Artemidori Grosses und vollkommene Traum-Buch ... Leipzig 1753, S. 30–67, hier S. 34, 38. Dieses Buch ist ein Nachdruck des Traumbuches, das 1554 in Straßburg bei Samuel Emmel erschien. Die Vorrede ist eine Kompilation aus einem Traktat von Philipp Melancthon. Abdruck in: Corpus Reformatorum. Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia [= CR]. Hgg. von Carolus Gottlieb Bretschneider, Henricus Ernestus Bindseil. Bd. XX. Brunswickae 1854, Sp. 675–683. Vgl. dazu unten Kapitel 2, 3.

¹⁰² Die Anabaptisten und Spiritualisten beriefen sich auf eigene, göttliche Träume bzw. Visionen. Einige von ihnen vertraten auch die These des Seelenschlafs. Vgl. beispielsweise Gustav Bossert: Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer. Bd. I. Herzogtum

Der Spottname ›Schwärmer‹ könnte ebenfalls aus demselben Assoziationskreis der Wahrsagung entstanden sein. Schon in der Antike, insbesondere in den antiken Traumbüchern, wurden oft Bienen als Emblem für die Kommunikation mit den Göttern und deren Vehikel verwendet. Selbst Calvin schrieb in einem Kapitel gegen eine Idee der Weltseele und des pantheistischen Kosmos:

Zwar, es ist aber um zu einem teuflischen Punkt zurückzugehen nämlich, dass die Welt, welche für den Anblick von Gottes Ruhm geschaffen wurde, ihr eigener Schöpfer sei. Da so legt ihn anderswo Vergil dar, von welchem ich die Wörter zitiert habe, d. h. nach der gemeinhin übernommenen Meinung unter den Griechen und den Lateinern: dass die Bienen eine gewisse Portion göttlichen Geistes und aus dem Himmel einige Tugend entnommen hätten, zumal Gott durch alle Züge der Erde und des Meers sowie durch den Himmel sich ausbreitet. Daher entzögen die gezähmten wie die wilden Tiere, den Menschen und jedem Ding einige kleine Portionen vom Leben, dann gäben sie sie zurück und lösten sich auf ihr Prinzip, und folglich dass es keinen Tod gäbe, sondern alles zum Himmel mit den Sternen flöge.¹⁰³

Die Prophetie und deren Vehikel, der *spiritus phantasticus*, war manches Mal auch in der Form eines Bienenschwarms dargestellt worden, so in einer 1478 gedruckten niederdeutschen Bibel.¹⁰⁴ Noch um die Mitte des 18. Jahrhunderts diente der Bienenschwarm als Sinnbild für die Imagination, so beispielsweise in den späteren Ausgaben der klassischen *Iconologia* von Cesare Ripa:

Württemberg. Leipzig 1930 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 13), S. 760–765, 953–955 (Bekenntnis Gall Vischers), 955–958 (Bekenntnis Hans Köblers), 975–980 (Fünftes Bekenntnis Baders auf die sondern Artikel); Manfred Krebs, Hans Georg Rott: Quellen zur Geschichte der Täufer. Bd. VII. Elsaß. Teil I. Stadt Straßburg 1522–1532. Gütersloh 1959 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 26), S. 75–78 (Otto Brunfels), 154 (Michael Ecker), 201–216 (Jakob Kautz und Wilhelm Reublin), 253 (Prophezeiung des Venturinus), 561–562 (Linhart Jost), 563–571 (Clemens Ziegler); Dass.: Band VIII. Elsaß. Teil II. Stadt Straßburg 1533–1535. Gütersloh 1960 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 27), S. 14–15 (Verhör des Melchior Hoffman), 11–13 (Bucer gegen Melchior Hoffman), 135–138 (Vorschlag der Synodalkommission für die geplante Kirchenordnung), 222–224 (Bucer gegen Bernt Rothmann), 286 (Straßburger Prediger).

¹⁰³ Contre l'idée philosophique d'un esprit universel qui soutiendrait le monde. Vollständiges Zitat: »Voire, mais c'est pour revenir à un point diabolique, à savoir que le monde, qui a été pour spectacle de la gloire de Dieu, soit lui-même son créateur. Car voilà comment l'expose ailleurs Virgile, duquel j'ai récité les mots, voire suivant l'opinion recue communément entre les Grecs et Latins: c'est que les abeilles ont quelque portion d'esprit divin, et ont puisé du ciel quelque vertu, d'autant que Dieu s'épand par tous traits de terre et de mer comme par le ciel. De là les bêtes tant privées que sauvages, les hommes et toutes choses tirent quelques petites portions de vie, puis elles les rendent et se résolvent à leur principe, et ainsi qu'il n'y a nulle mort, mais que le tout vole au ciel avec les étoiles.« Calvin [1955], I, V, 5.

¹⁰⁴ Biblia, niederdeutsch. Köln [Bartholomäus von Unkel, Heinrich Quentell?] ca. 1478.



Abb. 4: *Imaginatio*. In: Des berühmten italiaenischen Ritters Caesaris Ripae allerley Kuensten und Wissenschaften dienliche Sinnbilder und Gedancken ... Augsburg: Johann Georg Hertel. ca. 1760, Nr. 185. Die Allegorie der Imagination ist von Bienen umgeben und betrachtet ihr Spiegelbild.