

Martin Meiser

Der Traum in der griechisch-römischen Antike, im antiken Judentum und im antiken Christentum

„Träume beflügeln Verrückte“ (Sir 31 [34],1), und sie führen in die Irre (Sir 31 [34] 7). Dieser Stimme aus dem Buch Jesus Sirach tritt in der Bibel prophetische Kritik an den wirklichen bzw. vermeintlichen Träumen der Falschpropheten zur Seite: Träume vermochten Offenbarungs- und Autoritätsansprüche zu generieren, die uns aber nur im Modus ihrer Bestreitung zugänglich geworden sind (vgl. Jer 23). Jakob, Joseph, Salomo und Daniel hatten derlei Problematik nicht vor Augen, ebenso wenig der irdische Vater Jesu und der Apostel Paulus, und selbst Jesus Sirach muss konzedieren, dass Träume auch vom Höchsten zur Heimsuchung gesandt werden können (Sir 31 [34], 6a). Wie in der Literaturgeschichte insgesamt, so ist auch in der Bibel der Traum als faszinierend und verstörend zugleich präsent, als unplanbare Konfrontation des Menschen mit innerem Erleben. Was sich spätere griechisch-römische Schriftsteller in verschiedenen literarischen Funktionen zunutze machen, ist für antike Naturwissenschaft neutral ein erklärungsbedürftiges, für antike Philosophen ein umstrittenes Phänomen, während in der Bibel ein unverbundesenes Nebeneinander von Offenbarung und Täuschung, von Sicherheit und Trug im Traum zu beobachten ist.

So ist antikes Denken über den Traum vielschichtig. Insgesamt gilt es zu bedenken: Die textinternen Deutungen eines Traums „sind nicht identisch mit der Integration des Traums durch die Leser des Kunstwerkes und schöpfen die Bedeutung einer Traumdarstellung nicht aus.“¹

1. Griechisch-römische Antike

1.1. Literarische Funktionen

Träume können kommendes Geschehen ankündigen, konkrete Handlungsanweisungen oder allgemeine ethische Weisung vermitteln, eine Person charakterisieren, ein literarisches Werk autorisieren. Manche Träume haben an mehreren dieser Funktionen Anteil.

¹ CHRISTINE WALDE, Traumdarstellungen in der griechisch-römischen Dichtung, München/Leipzig 2001, 18.

Die erstgenannte literarische Funktion erfüllt der Traum in Homers Odyssee im 19. an der Stelle, wo Penelope ihrem heimgekehrten, aber von ihr nicht erkannten Ehemann ihren Traum erzählt, in dem der Ehemann selbst auftritt und ihr das Bild von dem die Gänse tötenden Adler erklärt: Es ist Odysseus selbst, der die Freier vertreiben wird, so dass die Ehe zwischen ihm und Penelope bestehen bleiben kann.² Ähnliche Funktionen übernimmt der Traum u.a. bei Aischylos³, Vergil⁴, Lucan⁵ und Apuleius.⁶

Auf der Vermittlung ethischer Weisung ruht in dem sog. *Somnium Scipionis* am Ende von Cicero, *de re publica*, das Hauptgewicht. Schutz des Gemeinwesens⁷ aus ethischer Vollkommenheit heraus, nicht um des Ruhmes willen⁸, wird als Lebensaufgabe für den Traumempfänger – und damit auch für den Leser präsentiert.

Der dramatischen Steigerung und der Charakterisierung einer Person dient der Traum bei Euripides⁹ und bei Apollonius von Rhodos,¹⁰ der Handlungsanweisung bei Vergil¹¹ und Sueton.¹²

In nachklassischer Zeit bezeugen die Inschriften zahlreicher Dedikationen die Vorstellung der Stifter, zu ihrer Dedikation durch einen Traum angeregt worden zu sein.¹³ Hierher gehört dann auch das Motiv der

² *Od.* 19, 535–558; Penelope antwortet ihm mit dem Verweis auf die Unsicherheit hinsichtlich der Wahrheitsfähigkeit von Träumen, s.u.

³ Aischylos, *Choephoroi* 526–550: Klytaemnaestra, die ihren Mann umgebracht hatte, träumt davon, dass sie einen Drachen gebiert, der beim Stillen Blut aus ihr heraussaugt. Orestes deutet den Traum und verwirklicht das dann auch: Der Drache ist er selbst, das Aussaugen des Blute ist das Aussagen der Lebenskraft der Mutter: Orestes wird seine Mutter töten. Textintern beantwortet der Traum die Frage, wie des Orestes Rache an seinem Vater vollzogen werden wird.

⁴ In Vergils *Aen.* VI 756–896 erfolgt ein Vorausblick auf die römische Geschichte während einer Reise des Aeneas in die Unterwelt durch seinen Vater Anchises.

⁵ Lucan, *Bell. Civ.* III 1–40 (Vorankündigung des Todes des Pompeius). Bei Lucan, *Bell. Civ.* VII 1–44 (Pompeius träumt in der Nacht vor seinem Tode, er erlebe nochmals einen Triumph in Rom) ist der Traum hingegen als retardierendes Moment zu betrachten

⁶ Apuleius, *metam.* 11,3–6.

⁷ Cicero, *rep.* 6,13.29.

⁸ Cicero, *rep.* 6,23/25.

⁹ Iphigenie hat in Tauris einen Traum, den sie auf den Tod ihres Bruders Orestes deutet (Euripides, *Iph.* T. 44–56). Das ist falsch (vgl. den unmittelbar anschließenden Auftritt des Orestes selbst), gibt aber Gelegenheit, ihre Gefühle kundzutun.

¹⁰ Apollonius von Rhodos, *Argon.* III 612–632. Der Traum fast die Liebe Medeas zu dem fremden Helden Iason in Worte.

¹¹ Vergil, *Aen.* I 353–360: Der von seinem Schwager Pygmalion ermordete Ehemann der Dido, Sychaeus, erscheint ihr im Traum, deckt den Frevel auf, und rät Dido zur Flucht aus Tyrus.

¹² Sueton, *Augustus* 91,2: Der Traum soll Octavian trotz Krankheit zur Teilnahme an der Schlacht bei Philippi bewegen.

¹³ BEAT NÄF, Traum und Traumdeutung im Altertum, Darmstadt 2004, 72.

literarischen Autorisierung bei Ennius – er beansprucht zu Beginn seines Epos *Annales* nicht weniger, als dass im Traum Homer ihm erschienen sei¹⁴ – und natürlich bei Artemidor.¹⁵

1.2. Bewältigung des Bedrängenden – Traumdeutung und Klassifikation

Homer unterscheidet die wertvollen mantischen Träume von den trügerischen Träumen¹⁶ und fasst damit lebenspraktische Einsichten in Worte. Dieses Wissen kehrt wieder bei Aischylos¹⁷ und Euripides; letzterer zieht einen Vergleich auf die mangelnde Weisheit auch der „Dämonen“. ¹⁸ Heraklit erfasst die radikale Subjektivität der Träume: Im Wachzustand haben alle eine einzige und gemeinsame Welt, im Schläfe aber dreht jeder in seine Welt ab.¹⁹ Bei Sophokles ist eine Erkenntnis formuliert, die dann auch in christlicher Theologie als Problem bekannt ist: Im Traum sieht sich der Mensch zu Handlungen geneigt, die er im wahren Leben nicht vollziehen würde (Oed. 977–983)²⁰ – die Tragik des Oedipus besteht darin, sie unwissend eben doch getan zu haben.

Erheblich umfangreicher ist die Systematisierung in der mit dem Sophisten Antiphon (5. Jhd. v. Chr.) beginnenden Traum-Literatur. Aristoteles zufolge sind Träume entweder Ursachen als Impulse für Denken und Handeln der Träumenden oder aber Anzeichen für innermenschlich verankerte, psychologische Prozesse, die im Wachzustand verdeckt geblieben sind.²¹ Seine Äußerung, dass Träume nicht von Gott gesandt sein könnten²², hat bekanntlich nicht überall Gefolgsleute gefunden.

Poseidonios führt die Träume nach dem Referat des Quintus bei Cicero auf die Initiative der Götter zurück und unterscheidet drei Arten: 1. Der Geist erblickt von sich aus etwas im Voraus, da er ja durch die Verwandtschaft mit den Göttern gehalten wird; 2. Die Luft ist von unsterb-

¹⁴ Ennius, *Ann.* I 3. Das wird bei Horaz, sat. I 10,30–34, satirisch aufgegriffen (Näf, Traum, 81).

¹⁵ Artemidor, *On.* II 70 (ed. Pack, 203).

¹⁶ Homer, *Od.* 19, 560–567.

¹⁷ Aischylos, *Prom.* 448f.

¹⁸ Euripides, *Iph. T.* 570f: Οὐδ' οἱ σοφοί γε δαίμονες κεκλημένοι πτηνῶν ὀνείρων εἰσὶν ἀψευδέστεροι (Die als weise geltenden Dämonen sind auch nicht wahrhaftiger als das leichte Traumgespinnst).

¹⁹ Heraklit, *Frgm.* 89 (Diels/Kranz).

²⁰ Was hat der Mensch zu fürchten, den das Ungefähr / Beherrscht und den kein sicherer Blick vorahnend lenkt? / Am besten lebt er ohne Harm, wie es eben geht. / Drum bange dir vor deiner Mutter Ehe nicht! / Denn viele Menschen sahen auch in Träumen schon / Sich zugesellt der Mutter; doch wer alles dies / Für nichtig achtet, trägt die Last des Lebens leicht.

²¹ Aristoteles, *somn.*, 462b26–463a31.

²² Aristoteles, *somn.*, 463b13: θεόπεμπτα μὲν οὐκ ἂν εἴη τὰ ἐνύπνια. Das Stichwort *θεόπεμπτα* begegnet wieder bei Philo von Alexandria (s.u.).

lichen Geistern voll, in denen gleichsam nicht sprachlich vermittelte Konzepte der Wahrheit erscheinen. In Form feinstofflicher Materie dringt das in uns ein. 3. die Götter selbst unterreden sich mit den Schlafenden. Und das geschieht umso leichter bei Herannahen des Todes, dass die Seelen Zukünftiges weissagen.²³ Vergil kennt das Motiv der Flüchtigkeit von Traumgestalten²⁴ und bestätigt die Unterscheidung zwischen wahren Träumen und falschen, letztere von den Manen gesandt.²⁵

1.3. Physiologischer Diskurs

Aristoteles zufolge ist ein Traum eine Affektion des wahrnehmenden Seelenteils, die aber vorstellend wirkt, d.h. auch dann wirksam wird, wenn die Sinneswahrnehmung nicht mehr aktiv ist²⁶; Wahrnehmungen im Traum fasst er als Überrest solche von Sinneseindrücken herrührenden Bewegungen auf.²⁷ In die Traumtheorie bei Lucretius wirkt seine epikureische Philosophie ein: Er ist der Auffassung, dass dies, das wir meinen, Abbilder von Dingen vor uns zu sehen, auf einer zufälligen Zusammenballung von leichtstofflichen Atomen beruht, die noch feiner sind als die Atome der Dinge, die wir wirklich vor uns sehen.²⁸ Erotische Träume können dieselben psychischen und physischen Wirkungen haben wie entsprechende Aktivitäten und Erlebnisse im Wachzustand.²⁹ Plutarch beschreibt die gespaltene Wirkung desselben Traumes mit den Begriffen *θαρρῆϊν* und *ὑποθράπτειν*.³⁰ Artemidor unterscheidet zwischen *ὄνειρος* (Traumgesicht) und *ἐνύπνιον*: Das Traumgesicht, sagt die Zukunft voraus, das *ἐνύπνιον* deutet die Gegenwart an. Erscheinungen, deren Grundlage Affekte (Hunger, Durst, Liebe), sind, deuten die Gegenwart.³¹ Das *ἐνύπνιον* ist auf die Dauer des Schlafes beschränkt und verschwindet nach dem Aufhören des Schlummers. Das Traumgesicht hingegen wirkt im Schlaf und lenkt die Seele zum Aufmerken auf die Vorhersage des Kommenden, wirkt aber auch danach: Es veranlasst wirksame Aktionen.³²

²³ Cicero, *div.* I 64.

²⁴ Vergil, *Aen* VI 702.

²⁵ Vergil, *Aen* VI 896.

²⁶ Aristoteles, *somn.* 459a 22.

²⁷ Aristoteles, *somn.* 461a 17–23.

²⁸ Lucretius, *rer. nat.* IV 722 – 756.

²⁹ Lucretius, *Rrr. nat.* IV 962ff.

³⁰ Plutarch, *Pompeius* 68,2.

³¹ Artemidor, *on.* I 1, ed. Pack 3.

³² Artemidor, *on.* I 1, ed. Pack 4. Zu Artemidor vgl. CHRISTINE WALDE, Traum und Traumdeutung in der griechisch-römischen Antike oder vom Zwang, Träume zu deuten, in: Annette Gerok-Reiter, Christine Walde (Hrsg.), Traum und Vision in der Vormoderne. Traditionen, Diskussionen, Perspektiven, Berlin 2012, 21–44 (33–43).

1.4. Philosophischer Diskurs

Philosophische Auseinandersetzung mit dem Traum ist Teil der Auseinandersetzung mit den traditionellen Formen der Divination, geprägt durch Theologie und zugespitzt auf die Bewältigung des eigenen Schicksals. Der Mensch kann, so der Bruder Ciceros, Quintus, im Sinne stoischer Doktrin, auf zweierlei Weise Fähigkeit zur Divination entwickeln kann, durch die *ars* (u.a. Eingeweideschau) oder durch die *natura*, in der Raserei und im Traum.³³ Dass sich so und so viele Träume mit bedeutendem geschichtlichen Inhalt erfüllt haben, gilt Quintus insgesamt als Beweis für die Realität der Wahrsagekunst³⁴, auch gegen den Einwand, viele Träume seien falsch.³⁵ Cicero hält dem entgegen: Dass sich manche Träume bewahrheiten, ist angesichts der Vielzahl unserer Träume nicht verwunderlich, sondern verdankt sich bloßem Zufall.³⁶ Außerdem, warum sollte uns Gott solche Zeichen nicht eher im wachen Zustand zuteilwerden lassen?³⁷ Was schließlich kennzeichnet wahre, was kennzeichnet trügerische Träume? Sollten auch letztere von Gott kommen, wäre er ja unbeständig.³⁸ Was sollen Träume nützen, die wir nicht verstehen? Welchen Rückschluss auf die Gesinnung der Götter lassen sie zu?³⁹ Obskure Träume lassen sich nicht mit der Majestät der Götter vereinbaren.⁴⁰ Was sind demnach Träume? Sie sind Spuren der Gedanken, die uns im wachen Zustand beschäftigt haben, in der Seele.⁴¹

Kritische Gedanken dieser Art begegnen auch in der antiken schulmäßigen Kommentierung der Ilias: Zu Il. II 36 heißt es, der Dichter lehre, sich nicht auf Träume zu stützen⁴²; zu II 39, Agamemnon sei dem Traum gehorsam, durch Zeus getäuscht.⁴³

Auch in Israel kann der Traum hinsichtlich des Wahrheitsanspruchs hinterfragt werden; das Resultat solcher Kritik unterscheidet sich aber grundlegend von dem der akademischen Skepsis.

³³ Cicero, *div.* I 4.

³⁴ Cicero, *div.* I 39.

³⁵ Cicero, *div.* I 60.

³⁶ Cicero, *div.* II 121.

³⁷ Cicero, *div.* II 126.

³⁸ Cicero, *div.* II 127.

³⁹ Cicero, *div.* II 131.

⁴⁰ Cicero, *div.* II 135.

⁴¹ Cicero, *div.* II 140.

⁴² Διδασκει ὁ ποιήτης μὴ ἐπαίρεσθαι ταῖς ὄψεσι τῶν ὀνείρων (HARTMUT ERBSE [Hg.], *Scholia Graeca in Homerica Iliadem [Scholia Vetera]*, Bd. I, Berlin 1969, 184).

⁴³ Πείθεται δὲ ὀνείρω Ἀγαμέμνων σφαλλόμενος ὑπὸ Διός (ERBSE, *Scholia I*, 185).

2. Altes Testament und antikes Judentum

2.1. Altes Testament

Auch die alttestamentlichen traumbezogenen Texte lassen sich hinsichtlich ihrer literarischen Funktion und ihrer theologischen Wertung befragen. Ein physiologischer Diskurs wird im Alten Testament selbst nicht geführt. Ich frage nach literarischen Funktionen und theologischen Wertungen, nicht nach den Inhalten der einzelnen Träume.

2.1.1. Literarische Funktion

Ähnlich wie in griechisch-römischer Literatur können Träume auch in der Bibel verschiedene literarische Funktionen einnehmen. Bei den Träumen Jakobs nach Gen 28 und den in Gen 40; 41 geschilderten Träumen Josephs handelt es sich ähnlich wie in Ri 7,13 um Zukunftsansagen; Gen 41 und Gen 46,1–5 enthalten zusätzlich das Moment der Handlungsanweisung, wie das auch für die in Gen 31,10; Mt 1; 2 berichteten Träume gilt. Für Gen 37 ist zu konstatieren: Die Träume Josephs sind in der Perspektive des Autors weder Wünsche des naiven Träumers noch Ankündigungen der schlimmsten Befürchtungen der Brüder, sondern in die Bilder und Symbole hinein chiffrierte Zukunftsweissagung, eine Initialprophetie für die Gesamterzählung.⁴⁴ „Mit dem symbolisch chiffrierten ‚Kern‘ des Traumes ... wird der Ermöglichungsgrund des Überlebens des Volkes Israel und seiner familiären Präfiguration antizipiert.“⁴⁵ 1Kön 3 hat die Zukunft als Thema, zugleich den Gegensatz zu dem, was man in 1Kön 11 über Salomo erfährt. Der Traum dient hier, ägyptischen Vorlagen vergleichbar, auch dazu, normative Erwartungen an einen König zu formulieren. Auch in Dan 2,1; 4,2; 7,1 fungiert der Traum als Zukunftsansage. Die emotionale Wirkung des Traumes kann bei einem Nichtjuden wie Nebukadnezar ähnlich wie bei Daniel u.a. mit בָּהֵל (LXX *τράσσω*) beschrieben werden.

2.1.2. Theologischer Diskurs

Im griechisch-römischen philosophischen Diskurs steht die These der göttlichen Herkunft und Sinnstiftung in der Kritik. Vergleichbares in der Bibel ist in der Weisheitsliteratur und in der prophetischen Literatur durchaus im Blick, allerdings mit anderem Resultat: Nicht eine philosophisch-autonome Weltbetrachtung wird damit untermauert, sondern eine heteronome, theo-

⁴⁴ JÖRG LANCKAU, *Der Herr der Träume. Eine Studie zur Funktion des Traumes in der Josefsgeschichte der Hebräischen Bibel* (AThANT 85), Zürich 2006, 380.

⁴⁵ LANCKAU, *Herr der Träume*, 382.

nome Weltbetrachtung, die in der Thora die entscheidende Offenbarung des einen und nur einen Gottes erkennt.

Josephs Träume in seiner Jugendzeit werden lediglich von seinem Vater Jakob kritisiert (vgl. Gen 37,10); das hat jedoch textintern keine Auswirkung auf das Erzählgefüge.⁴⁶ Joseph in Ägypten wie Daniel in Babylon können im Gegensatz zu nichtjüdischen Weisen die Träume des Pharaos bzw. des Königs richtig deuten. Fernab aller möglichen maliziösen Wertung der Traumdeuterkunst ist die Fähigkeit zur richtigen Traumdeutung eine Fähigkeit, die nur den Juden, nicht aber den konkurrierenden Nichtjuden zugesprochen wird. Sie fungiert als Autoritätsaufweis, textintern für die jüdischen Weisen, textextern für die jüdische Religion.

In alttestamentlicher Weisheitsliteratur ist der Traum kein sehr prominentes Thema. Er kommt i.W. als Tagesrest in den Blick (Koh 5,2), als Geschehen, das nicht durch Wirklichkeit abgedeckt ist (Ps 72[73],20; Hi 20,8) und nur Unruhe bringt (Hi 7,14). Im Buch Jesus Sirach werden im „Lob der Väter“ Joseph und seine Träume nicht erwähnt.⁴⁷

In der prophetischen Literatur werden Träume trotz Num 12,6 hinsichtlich ihrer Herkunft als ungöttlich und hinsichtlich der von ihnen ausgehenden Wirkung als widergöttlich disqualifiziert. Sie gelten gelegentlich als Tagesrest (Jes 29,8), sind aber vor allem ein Teilthema der Diskussion um wahre und falsche Prophetie.⁴⁸ Dabei werden Träume in auktorialer Perspektive grundsätzlich dem letzteren Phänomen zugeordnet (Jer 23; Dtn 13,2–6). Der aus dem Widerfahrnischarakter von Träumen abgeleitete Offenbarungs- und Autoritätsanspruch erscheint also nur im Medium seiner Bestreitung. Diese erwächst aus der Einsicht in die Verwirklichung der Unheilsprophetie Jeremias und den illusionären Charakter der Heilsprophetie seiner Gegner. Erst nach dieser literarischen Bewältigung des Versagens weiter Kreise vor der babylonischen Gefangenschaft kann in den Büchern Sacharja und Daniel der Prophet jeweils als Empfänger einer Traumvision zu stehen kommen und im Joelbuch (3,1) das Ergehen von Träumen und Visionen an alle Stände und Generationen als Kennzeichen göttlicher Geistausgießung benannt werden.

⁴⁶ Bei Josephus ist der Traum Josephs für seinen Vater Jakob entgegen der biblischen Vorlage Anlass zur Freude, nicht zum Tadel (*ant.* II 15f.). Vielleicht ändert Josephus im Hinblick auf Gen 50,20, so jedenfalls FOLKER SIEGERT, Emotional Plausibility in Josephus's Rewritten Genesis, in: Erkki Koskeniemi/Pekka Lindqvist (Hrsg.), *Rewritten Biblical Figures* (SRB 3), Turku/Indiana 2010, 109–130 (122).

⁴⁷ Von Josephs Träumen ist auch in *TestJos* 1,1–18,4 nicht die Rede.

⁴⁸ Vgl. dazu MARVIN A. SWEENEY, The truth in true and false prophecy, in *Form and intertextuality in prophetic and apocalyptic literature*, FAT 45, Tübingen 2005, 78–93; TODD J. HIBBARD, True and False Prophecy: Jeremiah's Revision of Deuteronomy, *JSOT* 35, 2011, 339–358.

2.2. Septuaginta

Hinsichtlich der Terminologie ist zu notieren: Das Substantiv ἐνύπνιον ist die naheliegende Wiedergabe für ׀לן; allerdings begegnet in bestimmten Fällen dafür auch ὕπνος. Das Lexem ὄναρ fehlt in der Septuaginta überhaupt; ὄνειρος begegnet nur in Schriften ohne hebräische Vorlage, nämlich in der Weisheit Salomos sowie im zweiten und vierten Makkabäerbuch.⁴⁹ Im weiteren Verlauf dieser Untersuchung ist allerdings zwischen den einzelnen Teiltexträumen der Septuaginta zu unterscheiden.

In der Genesis-Septuaginta wird ׀לן zumeist mit ἐνύπνιον, manchmal aber auch mit ὕπνος wiedergegeben. Zwar kann man mit Gilles Dorival darauf verweisen, dass auch in paganer Gräzität ὕπνος den Bedeutungsumfang von ἐνύπνιον annehmen kann⁵⁰, doch ist das für die Genesis-Septuaginta nicht zwingend.⁵¹ Der Wechsel zwischen beiden ist jedenfalls auffällig und bedarf der Untersuchung. Gelegentlich mag das Bestreben nach stilistischer Abwechslung verantwortlich sein.⁵² An anderen Stellen wird ἐνύπνιον vermieden, vor allem dann, wenn es um eine Aktivität Gottes geht.⁵³ Der Begriff oder das zugehörige Verbum ἐνυπνιάζεσθαι muss aber stehen, wenn die Situation klar bezeichnet werden soll⁵⁴ oder wenn das Substantiv als Objekt zu Verben, z.B. zu Verben des Sehens steht, zu denen ὕπνος nicht passt.⁵⁵ Die Vermeidung von ἐνύπνιον angesichts einer Aktivität Gottes kann als Versuch gesehen werden, Gott von der Unsicherheit jeden Traumes zu dissoziieren, ebenso die Vermeidung der Begriffe ὄνειρος und ὄναρ. Sie können in griechischer Literatur auch als Metapher für das Schwindende, Vergängliche, Flüchtige, Nichtigste stehen⁵⁶, was man mit den Träumen in der Josephsgeschichte, hinter deren Deutung der Gott Israels als Autorität steht, wohl nicht in Verbindung bringen wollte. Die Unsicherheit eines Traumes mag auch zu der Wiedergabe von הגה durch ὄμηγ

⁴⁹ Dort fehlen das Substantiv ἐνύπνιον und das Verbum ἐνυπνιάζεσθαι.

⁵⁰ GILLES DORIVAL, *Les Nombres* (La Bible d'Alexandrie 4), Paris: 1994, 302, mit Verweis auf Euripides, *Iphigenie in Tauris* 44; Platon, *Rep.* 476c.

⁵¹ Philo, *qu. Gen.* IV 62 verstand ὕπνος als „Schlaf“ und deutete ὕπνος allegorisch als Vernunftbildung des in sich selbst gegenüber der Tugend verschlossenen Lebens.

⁵² Die Wiedergabe mit ὕπνος in Gen 40,9; 41,17.22 verdankt sich wohl dem Bestreben stilistischer Abwechslung. Gen 20,3-6 ist aber nicht in dieser Weise erklärbar.

⁵³ Gen 20,3.6; 31,10.11.24. In diesen Fällen ist ὕπνος textkritisch unangefochten, mit Ausnahme von Gen 20,3, wo sich die Lesart ἐνυπνίω aber leicht als Verschreibung aus ἐν ὕπνω erklären lässt.

⁵⁴ Gen 28,12.

⁵⁵ Gen 37,5; 40,5.8.16; 41,1.

⁵⁶ Vgl. Homer, *Od.* 11,207; Platon, *symp.* 175e; *leg.*, 695c; Plutarch, *Theseus* 32 u.a. – Auf Mt 1,20; 2,12.13 wirkt diese Nuance nicht ein.

geführt haben (Gen 37,7; 40,16; 41,17).⁵⁷ Jedenfalls ist das zu Gen 37,7 die Deutung für Philo von Alexandria.⁵⁸

In der Septuaginta zum Buch Numeri fehlt ἐνύπνιον völlig; ὕπνος tritt an dessen Stelle. Man kann wiederum darauf verweisen, dass auch in paganer Gräzität ὕπνος den Bedeutungsumfang von ἐνύπνιον annehmen kann; als Alternative bietet sich jedoch o.a. These zur Genesis-Septuaginta an; in jedem der drei Belege (Num 12,6; 24,4⁵⁹.16⁶⁰) geht es um eine Aktivität Gottes, die von jedem Verdacht des Unsicheren, weil nur Geträumten dissoniert werden soll.

In der Deuteronomium-Septuaginta finden sich Belege für ἐνύπνιον ausschließlich in Dtn 13,2–6; sie sind durch das dort verhandelte Thema der Warnung vor der Verführung zum Abfall negativ geprägt.

Die Übersetzer des Richterbuches und des Ersten Samuelbuches stören sich nicht an dem Begriff ἐνύπνιον (Ri 7,13; 1Kgt 28,6.15), während der Übersetzer des Ersten Buches der Könige wieder differenziert: In 3Kgt 3,5 steht ὕπνος, in 3Kgt 3,15 muss ἐνύπνιον stehen; ὕπνος hätte nicht gepasst.

Die Wiedergabe von חלמים in Ps 125[126],1 durch παρακεκλημένοι mag sich der Tatsache verdanken, dass der Übersetzer wie in Jes 38,16 die Form חלמים wohl als Form von חלם I. = kräftig werden, nicht von חלם II. = träumen aufgefasst hat.⁶¹

Die Septuaginta zum Dodekapropheten kennt beides, positive (Joel 2,1; 3,1) wie negative (Mi 3,7) Wertung des ἐνύπνιον; Mi 3,7 alludiert an Dtn 13,2–6 und lässt damit ein weiteres Mal das Motiv der Verführung zur Abgötterei assoziieren. In Jer 23 ist der Begriff ἐνύπνιον kontextbedingt negativ, in Dan 7,1Th positiv konnotiert. In Dan 4,2Th stehen ἐνύπνιον und ὄρασις als Parallelbegriffe; an einer genauen Abgrenzung von Traum und Vision war man nicht wirklich interessiert. Der Terminus φαντασία bedeutet in Sach 10,1 wohl „Vision“, ist an den anderen Stellen jedoch negativ konnotiert; ein Einfluss stoischer Erkenntnistheorie ist nicht zu verifizieren.

Der Begriff ὄνειρος steht in Sap 18,17.19 von den erschreckenden Träumen für die Ägypter⁶², in der Wendung ὄνειρος ἀξιόπιστος in 2Makk 15,11

⁵⁷ Allerdings wird הנה in der Genesis-Septuaginta auch sonst recht frei – oder gar nicht wiedergegeben.

⁵⁸ Philo, *somn.* II 17.

⁵⁹ In Num 24,4LXX mag ein Rückbezug zu Num 12,6 vorliegen, was das Medium der Selbstoffenbarung Gottes an die Propheten betrifft (DORIVAL, *Nombres*, 70).

⁶⁰ In der Wendung καὶ ὄρασιν θεοῦ ἰδῶν ist θεοῦ wohl als gen. subj. zu verstehen: Gott wird als Urheber der Vision benannt, vgl. JOHN WILLIAM WEVERS, *Notes on the Greek Text of Numbers* (SCSt 46), Atlanta 1998, 412.

⁶¹ THOMAS KRAUS, Ps. 125 [126], LXX.E 1846.

⁶² Vgl. CHRYSOSTOME LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la sagesse de Salomon* vol. III (ÉtB NS 5), Paris 1985, 1023.

für einen glaubhaften und glückverheißenden Traum des Judas Macca-baeus.⁶³ In 4 Makk 6,5 ist von der Standhaftigkeit des Eleazar berichtet, der sich so verhält, als werde er nur im Traum gefoltert.

Die Übersicht über die mit dem Thema „Traum“ verbundenen Verben kann kürzer ausfallen. Die Wortfamilie *χρηματίζειν* kann von göttlichen Eingebungen an den Propheten⁶⁴ wie vom Weissagen Jeremias wie von dem der Falschpropheten⁶⁵ gebraucht werden.⁶⁶ Theologische Wertungen der Träume als legitim bei Jakob, Joseph und Daniel, als illegitim bei den falschen Propheten lassen sich in diesem Bereich also nicht schon an der Terminologie festmachen. Konzeptionell finden sich hinsichtlich literarischer Funktionen und theologischen Wertungen kaum Änderungen gegenüber den hebräischen Vorlagen; rationalistische Depotenzierungen werden nicht vorgenommen. Die termini *διασάφησης*⁶⁷ und *σύγκρισις/συγκρίνω*⁶⁸ stehen in Gen 40,8.12.18 promiscue für פתרון (Deutung); von dem Gebrauch von *σύγκρισις* in Gen 40 wird der Gebrauch in Ri 7,15 abhängig sein. In Gen 40,5 wird als Anpassung an den Kontext (der Übersetzer versucht, ein Vorausgreifen zu vermeiden⁶⁹) oder auch, um die Bedeutung Josephs hervorzuheben, פתרון nicht wiedergeben.

2.3. Antike jüdische Literatur

In antiker jüdischer Literatur stehen positive und kritische Stimmen zum Traum unvermittelt nebeneinander. In Geschichtsschreibung und Apokalyptik dominiert die positive Wertung, während in der Weisheitsliteratur die negative Wertung überwiegt; Philo von Alexandria bemüht sich um einen Anschluss an pagan-antike Traumtheorie.

Die Funktion der Vorausschau in die Zukunft begegnet in der Geschichtsschreibung⁷⁰ wie der Apokalyptik⁷¹, aber auch gelegentlich in der Weisheitsliteratur⁷², das Motiv der Handlungsanweisung in der Apokalyp-

⁶³ Die Traumvision wird mit dem Begriff *θεωρία* benannt.

⁶⁴ Jer 32,16 [25,30]; 43 [36],2.4; 2Makk 2,4.

⁶⁵ Ersteres Jer 33 [26],2; letzteres Jer 36 [29],23.

⁶⁶ Sie ist aber nicht nur von Traumorakeln gebräuchlich, vgl. 3Kgt 18,27; Hi 40,8.

⁶⁷ Dazu vgl. MARGUERITE HARL, *La Genèse* (BdA 1), Paris 1994, 270.

⁶⁸ Nach JOHN WILLIAM WEVERS, *Notes on the Greek Text of Genesis* (SCSt 35), Atlanta 1993, 666, ist das Verbum nur hier mit der Bedeutung „als Interpret tätig sein“ belegt. Diese Verwendung des Verbuns findet sich dann auch in JosAs 4,10.

⁶⁹ So auch JOHN WILLIAM WEVERS, *Notes on the Greek Text of Genesis*, 665.

⁷⁰ Esther A 1–10; F 1–10; Josephus, ant. II 86; faktisch gehört dahin auch die Ermütigung vor einer Schlacht (2Makk 15,11–16; vgl. dazu Herodot. hist. II, 141), ebenfalls Philo von Alexandria, *migr.* 190.

⁷¹ *ÁthHen* 14,2.4; 83,1.7; 85,1; 4Q530 Kol. II 14–20; *syrBar* 26; vgl. *syrBar* 29,3; 4 *Esra* 3,44–5,14; 10,59; 11,1.

⁷² *TestNaphth* 5,1–6,10.

tik.⁷³ Das Motiv der Träume, die sich anders erfüllen als der Träumende erwartet⁷⁴, fehlt in der jüdischen Literatur bis 70 n. Chr.

Eine leise Distanz zum Traum finden sich in der Wiedergabe von Gen 37 durch Philo von Alexandria (s.o.) und in der Wiedergabe von Gen 28 durch Josephus; ἔδοξεν („ihm schien es“) steht für die Meinung Jakobs (im Gegensatz zum gesicherten Wissen), etwas Bestimmtes im Traum gesehen zu haben.⁷⁵ Vollends gilt diese Distanz in der Weisheitsliteratur. Die Träume Josephs finden im *Testamentum Joseph* 1,1–18,4 keinen Wiederhall, ebenso wenig bei Jesus Sirach, der in seinem „Lob der Väter“ (Sir 44–49) auf Joseph überhaupt nicht zu sprechen kommt. Sir 40,6f. zufolge bewirken Träume nur Verwirrung und grundlose Furcht.⁷⁶ Auch in Sap 17,2–6; PsSal 6,3f. wird auf die verwirrende Wirkung von Träumen rekurriert, die nur die Gottlosen quälen. Im hebräischen *Testamentum Naphthali* kann es abschließend heißen: Das ist nur ein Traum und wird sich nicht wiederholen⁷⁷ – die Wahrheitsfähigkeit von Träumen wird hier prinzipiell angezweifelt.

Die bei Philo angedeutete leichte Skepsis gegenüber den Träumen Jakobs findet sich auch in traumtheoretischen Erörterungen, in denen Philo den Traum nach Poseidonios von Apameia systematisiert. Manche Träume kommen von Gott (Genesis 20,3; 31,24); manche aus der Ekstase des menschlichen Geistes (Gen 28), manche sind hingegen bloße unklare deuthungsbedürftige φαντασίαι – zu ihnen zählen auch die Träume Jakobs.⁷⁸

Josephus selbst rühmt sich der Fähigkeit, Träume deuten zu können.⁷⁹ Dass Juden sich durch Traumdeutung ein gewisses Ansehen erworben haben, wird manchmal kritisch⁸⁰, gelegentlich aber auch positiv vermerkt: Kein geringerer als Pythagoras soll, so Porphyrios, von den „Hebräern“ die Traumdeutung erlernt haben.⁸¹

Vergleicht man den Umgang der Septuaginta-Übersetzer mit der Thematik des Traumes mit allgemeinen Tendenzen antiker jüdischer Literatur, so zeigt sich: Abgesehen von der möglichen, bei Philo aufgenommenen leisen Skepsis in der Wiedergabe von Gen 37,7 haben traumkritische Tendenzen die Übersetzer nicht beeinflusst.

⁷³ *ÄthHen* 13,8. Hierher gehört auch das Motiv der Statuszuweisung in TestLevi 2,5–5,7.

⁷⁴ Cicero, *div.* I 50.

⁷⁵ Josephus, *ant.* I 279.

⁷⁶ Der Autor konzidiert (Sir 34,6), dass Träume von Gott gesandt sein könnten. Man erfährt aber nicht, wie man diese Träume von anderen Träumen unterscheiden soll.

⁷⁷ *TestNaphth* (Hebr.) 3,13.

⁷⁸ Philo, *somn.* I 2.

⁷⁹ Josephus, *bell.* III 352.

⁸⁰ Juvenal, *sat.* VI 545f.

⁸¹ Porphyrios, *v.Pyth.* 11.

3. Frühchristliche Literatur und patristische Interpretation der alttestamentlichen Texte

Im Neuen Testament begegnen die Begriffe *ὄναρ* bei Matthäus und, je einmal im Schriftzitat Joel 3,1 in Apg 2,17, *ἐνύπνιον* und *ἐνυπνιάζεσθαι*. Bei Matthäus fungiert der Traum als Handlungsanweisung (Mt 1,20; 2,12.13.19; 27,19). Bei Lukas sind Handlungsanweisungen in Visionen enthalten (Apg 9,10; 10,13; 16,9), ähnlich wie Träume bei anderen Autoren. Lukas spricht auch von einer nächtlichen Vision (Apg 18,9), aber nie von einem Traum. Dem Autor des Judasbriefes gelten gegnerische Lehren als Träume (Jud 8); die traumkritische Linie von Dtn 13,2–6 wirkt ein. Auf alttestamentliche Traumszenen wird im Neuen Testament nicht Bezug genommen. Jesus und die Apostel werden nicht durch Träume oder Traumdeutung legitimiert; zur antiken Traumtheorie trägt das Neue Testament nichts bei.

Exegetischer Diskurs

Die allgemeinen Anliegen christlicher Exegese, vor allem die Erklärung des genauen Wortlautes einer biblischen Passage, finden sich auch in der Exegese der den Traum betreffenden Bibelstellen. Zu bemerken ist, dass ein Ausgleich zwischen positiven und traumkritischen Stellen in der Exegese nicht immer gesucht wird (als eine der Ausnahmen vgl. das unten gegebene Beispiel aus Gregor d. Gr.); allerdings ist die konzentrierte Orientierung an dem jeweils auszulegenden Text ein häufiges Kennzeichen altkirchlicher Bibelauslegung. Aus demselben Grund findet sich in der Kommentarliteratur kaum eine Bezugnahme auf antike und dann auch im Christentum übernommene Systematisierungen zum Thema Traum, wie sie erstmals bei Tertullian aufscheinen.⁸²

Das Thema hat sich insgesamt in altkirchlicher Exegese, vor allem in der Quaestionenliteratur, keiner besonderen Aufmerksamkeit erfreut. Zu Gen 28 fragt Theodoret von Kyros, warum Jakob den Stein mit Öl begießt⁸³, während ihn der Traum als solcher ebenso wenig interessiert wie die Träume Josephs und ihrer Deutung. Ähnliches gilt für Augustinus, der von Gen 28 nur V. 18 als Prophetie auf das künftige Heiligtum benennt⁸⁴, zu Gen 37 nur die Altersangabe (17 Jahre) erörtert⁸⁵ und die Texte aus dem Matthäusevangelium in seinen *Quaestiones Evangelicae* nicht behandelt. Auch in den *Quaestiones* des Ambrosiaster und des Ps.-Athanasius werden traumbezogene Texte nicht behandelt. Zu Anastasius Sinaita s.u.

⁸² Tertullian, *anim.* 45,4–47,3, CC.SL 2, 849–853.

⁸³ Theodoret von Kyros, *qu. Gen.* 84, PG 80, 193 A.

⁸⁴ Augustinus, *qu. Gen.* 83, CC.SL 33, 31f.

⁸⁵ Augustinus, *qu. Gen.* 122, CC.SL 33, 47f.

3.2.1. Die positiven Passagen

Gen 28 gilt sowohl dem Text als auch antiker Konvention gemäß zumeist als Vorankündigung kommenden Geschehens⁸⁶, dem gelegentlich ein tröstender Effekt zugesprochen wird.⁸⁷ Diodor von Tarsus deutet den Traum auf das Hinabgehen Jakobs nach Mesopotamien und seine Rückkehr ins Land Kanaan sowie auf die Hilfe, die ihm durch Engel zuteilwird.⁸⁸ Johannes Chrysostomus hat moralische Bedenklichkeiten, wohl hinsichtlich des sonstigen Verhaltens des Stammvaters Israels, vor Augen; gegen diese Bedenken gilt ihm Jakob als Gerechter, der einer solchen Schau überhaupt gewürdigt wird.⁸⁹ Situationsunabhängige deutet Maximus Confessor die Jakobsleiter als Frömmigkeit gegen Gott, die aufsteigenden Engel als die durch uns in die Höhe getragenen Worte der Tugenden, die absteigenden Engel als die deswegen uns widerfahrenen Worte der Erkenntnis.⁹⁰

Zu Gen 37,9 steht die göttliche Herkunft der Träume fest.⁹¹ Ambrosius zufolge sieht Joseph in beiden Träumen Christus (die elf Brüder sind die elf Jünger von Mt 28,16!) und dessen zukünftige Weltherrschaft voraus (*regem enim venturum visio illa significabat*); nur auf ihn passt das Motiv der geforderten Anbetung. Die Selbstverweigerung Jakobs (Gen 37,9) ist die Selbstverweigerung Israels gegenüber Christus.⁹² Eine Kritik an Joseph wird nirgends laut; Gen 39 war für das Bild Josephs im antiken Christentum entscheidend. Zu Gen 40 preist Johannes Chrysostomus die Bescheidenheit Josephs, der nicht auf sich selbst als Traumexperten verweist, sondern auf Gott, von dem die Deutung dieser Träume kommt.⁹³

In Ps 126,1 kommentiert Eusebius von Alexandria die bei Aquila etc. gebotene Lesart *ἐνυπνιαζόμενοι*⁹⁴ mit den Worten „Aber nicht als sichtbare Erscheinung (*ὑπαρ*) haben sie unsere Freiheit ersonnen. Es wird aber eine sichtbare und augenfällige (*ὑπαρ καὶ ἐναργής*) Freude sein, wenn auch unsere übrigen Brüder aus der Gefangenschaft wiederkommen.“⁹⁵

⁸⁶ Vgl. etwa Ambrosius, *de Iacob* II 1,1, CSEL 32/2, 31: *videbat futurorum mysteria et divina audiebat oracula.*

⁸⁷ Prokop von Gaza, *in Gen.*, GCS NF 22, 340.

⁸⁸ Diodor von Tarsus, *frgm. in Gen.*, CC.SG 15, 221.

⁸⁹ Johannes Chrysostomus, *hom. in Gen.* 54,4, PG 54, 475f.

⁹⁰ Maximus Confessor, *qu. dub.* 88, CCG 10, 68.

⁹¹ Johannes Chrysostomus, *hom. in Gen.* 61,2, PG 54, 527.

⁹² Ambrosius, *de Ioseph* 2,7f., CSEL 32/2, 75f.

⁹³ Johannes Chrysostomus, *hom. in Gen.* 63,1, PG 54, 541.

⁹⁴ Die Lesart *παρακεκλημένοι* ist nicht nur bei Ps.-Origenes, *sel. in Ps.*, PG 12, 1640 C; Theodoret, *in psalm.*, PG 80, 1889 A; Euthymius Zigabenus, *in psalm.*, PG 128, 1197 C; Nicephorus Blemmyda, *in psalm.*, PG 142, 1595 A, sondern auch bei Augustinus, *En. Ps.* 125,4, CC.SL 40, 1847f.; Cassiodor, *exp. Psalm.*, CC.SL 98, 1168, vorausgesetzt.

⁹⁵ Eusebius von Caesarea, *psalm.*, PG 24,16 D – 17 A.

Zu den Träumen im Buch Daniel begegnet bei dem Christentumskritiker Porphyrios in Abwehr christologischer Interpretationen erstmals eine streng historische Deutung⁹⁶, die in vielem moderne Danielinterpretation vorwegnimmt. Auch die Auslegung der Träume Daniels ist davon betroffen. Der in Dan 2,34f. genannte Stein sei auf die Weltherrschaft Israels zu beziehen, ähnlich die in Dan 7,13f. erwähnte Figur des Menschensohns.⁹⁷

Zu Mt 1 hält Origenes fest, es sei überhaupt nichts Merkwürdiges (οὐδὲ πᾶν παράδοξον), dass von einem Traum des Joseph berichtet werde, denn auch bei zahlreichen anderen Menschen kommt es vor, dass ihnen im Traum angezeigt wird, dies oder jenes zu tun, sei es nun, dass ein Engel oder dass irgendein anderes Wesen in ihrer Seele den Gedanken hervorruft.⁹⁸ Johannes Chrysostomus fragt, warum der Engel dem Joseph im Traum erschien, nicht wie den Hirten, dem Vater des Täufers und der Mutter Jesu in Wirklichkeit.⁹⁹ Der Kirchenlehrer findet Begründungen in den jeweiligen Personen wie Situationen: Zacharias und Maria wurde sehr Großes mitgeteilt, daher brauchten sie eine offene Begegnung, ebenfalls die Hirten wegen ihres Ungestüms. Joseph hingegen hat in seiner ἐπιείκεια seine Überlegungen niemand anderem mitgeteilt, war vielmehr bereit, seine verborgenen schlechten Gedanken zu besseren Hoffnungen verwandeln zu lassen.¹⁰⁰ Die hier gestellte Frage ist wieder die Frage nach der Begründung für innerbiblische Differenzen. Beda Venerabilis kommentiert die in Mt 1; 2 berichteten Träume nicht eigens.¹⁰¹

Den Traum der Frau des Pilatus (Mt 27,19) lobt Origenes als Werk der göttlichen πρόνοια; Gott wollte die Frau des Pilatus bekehren. Matthäus sagt nicht im Einzelnen, was sie im Traum erlitten hat. Sie litt viel im Traum, damit sie nicht im Leben noch mehr leiden muss, damit wir sie seligpreisen.¹⁰² Hilarius von Poitiers zufolge ist in der Frau des Pilatus das gläubige Heidentum präsent, das das nicht glaubende Volk der Juden zum Glauben an Christus ruft. Weil sie selbst viel gelitten hat für Christus, lädt sie den, mit dem sie lebt, zur selben Herrlichkeit der künftigen Hoffnung ein.¹⁰³ Johannes Chrysostomus erkennt die Funktion von Mt 27,19 im Gan-

⁹⁶ MATTHIAS BECKER, Porphyrios, Contra Christianos. Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen (Texte und Kommentare 52), Berlin/New York 2016, 214f.

⁹⁷ Hieronymus, in *Dan.*, CC.SL 75 A, 795.843f.

⁹⁸ Origenes, *Cels.* I 66, GCS 1, 120.

⁹⁹ Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt.* 4,5, PG 57, 45.

¹⁰⁰ Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt.* 4,5, PG 57, 45f.

¹⁰¹ Beda Venerabilis, in *Mt.*, PL 92, 12 C – 15 B.

¹⁰² Origenes, *comm. in Mt.*, ser. 122, GCS Origenes XI, ²1976, 257.

¹⁰³ Hilarius von Poitiers, in *Mt.*, 33,1, SC 258, 248; ersteres auch bei Hieronymus, in *Mt.* IV, SC 259, 280.

zen der Passionsgeschichte, moderner Matthäus-Exegese durchaus vergleichbar: Dieser Traum hätte ein weiterer Punkt sein sollen, die Juden von ihrem Vorhaben abzubringen. Doch, so die Frage des antiken Exegeten, warum sieht die Frau des Pilatus den Traum, nicht Pilatus selbst? Entweder weil sie würdiger war¹⁰⁴ oder weil das dem Pilatus, wenn er es selbst gesehen hätte, weniger glaubwürdig erschienen wäre. Warum aber wird vermerkt, dass sie viel erlitten hat? Damit ihr Gatte, mit ihr leidend, umso zögerlicher an das Verbrechen der Verurteilung Jesu heranginge.¹⁰⁵

3.2.2. Die traumkritischen Passagen

In der Kommentierung traumkritischer Passagen aus der Weisheitsliteratur knüpfen altkirchliche Autoren gelegentlich an allgemeine antike Systematisierungen zum Thema Traum an, in der Kommentierung traumkritischer Passagen aus der prophetischen Literatur überwiegen, den biblischen Vorlagen entsprechend, die Bezüge zum Thema der Pseudopropheteie.

Gregor d. Gr. unterscheidet in seiner Kommentierung von Hi 7,14¹⁰⁶ („durch Träume wirst du [scil. Gott] mich erschrecken, und durch Gesichte wirst du mir Grauen bereiten“)¹⁰⁷ sechs Ursachen von Träumen. Zuerst nennt er leibliche Reizungszustände wie Übersättigung und *inanitas*, die wir aus der Erfahrung kennen. Dann nennt er Träume, die sich nicht kraft eigener Erfahrung, sondern aufgrund der Heiligen Schrift systematisieren lassen: leere Illusionen (Sir 34,7; Lev 19,26), Sorgen erweckende Träume (Koh 5,2), Träume aufgrund von Offenbarung (Gen 37,7; Mt 2,13f.) und Träume, in denen sich Offenbarung und vernünftiges Denken verbinden (Dan 2,29.31). So will Gregor den Leser daran erinnern, dass die Worte Hiobs nicht das einzige sind, was die Bibel zum Thema Traum zu sagen hat. Die Heiligen können die Träume nach ihrer Herkunft unterscheiden.¹⁰⁸

Anastasius Sinaita mahnt im Anschluss an Sir 34,1 (er führt Sir 34,1 auf Salomo zurück!) dazu, auf Träume nicht zu vertrauen, damit nicht Dämonen die Gelegenheit wahrnehmen, uns zu verführen. Manchmal entstehen Träume in uns selbst als Tagesreste; manchmal kommen sie von den Dä-

¹⁰⁴ Ps.-Athanasius, *qu. Ev.* 20, PG 28, 704 C.

¹⁰⁵ Johannes Chrysostomus, *hom. in Mt.* 87,1, PG 58, 764. – Bei Kyrill von Alexandria, *in Mt.*, PG 72, 461 D, ist nichts erhalten.

¹⁰⁶ Bei Didymus von Alexandria ist aufgrund des fragmentarischen Zustandes des Werkes zu Hi 7,14 nichts erhalten; Julian von Aeclanum, *in Iob*, CC.SL 88, 233 registriert, dass Träume erschrecken, so dass einem nicht einmal die Nacht Erholung gewährt, reflektiert jedoch auf den Traum nicht weiter.

¹⁰⁷ Gregor d. Gr., *Mor. Iob* VIII 24/42, CC.SL 143, 413f. Das kehrt ohne Hinweis auf die Heilige Schrift als Quelle der Systematisierung, aber mit den entsprechenden Bibelstellen wieder bei Isidor von Sevilla, *Sent.* III 6,6f., PL 83, 669 A – B.

¹⁰⁸ Gregor d. Gr., *Dial.* IV 48, PL 77, 412 A. Diese Untergliederung wirkt u.a. nach bei Caesarius von Heisterbach, *Dial. Mirac.* VIII 4, FC 86/4, 1512.

monen, manchmal von Gott, manchmal von Engeln, die uns damit den Weg weisen oder erschrecken. Es ist eine vernunftbegabte Seele, die das sehen kann, wie Gott verheißen hat (Joel 3,1). Man soll nur die Träume lieben, die einen zur Zerknirschung, zur Besserung, zur Bekehrung und zur Gottesfurcht führen.¹⁰⁹

In Hieronymus' Koheletkommentar gelten Träume nach Koh 5,2 als Tagesreste bzw. als defizitäre Erkenntnis, während zu Koh 5,6 das Nichtige und Erschreckende vieler Träume benannt wird.¹¹⁰ Bei Olympiodor gelten sie als nichtige *φαντάσματα*¹¹¹ und als Tagesreste und als irreführend; manch einer, der zu einer Handlung der Unzucht oder der Habsucht im Traum angestachelt wird, führt dies gar nicht wirklich aus – ohne dass Olympiodor darin eine moralische Entlastung dieses Menschen sieht.¹¹²

Im Kommentar zu Jer 23 beschreibt Theodoret von Kyros das Handeln der Pseudopropheten wie folgt: Einige rauben wirkliche prophetische Worte, die sie verdrehen, andere erfinden falsche Prophetien oder erzählen Träume, die sie gar nicht gesehen haben.¹¹³ In letzterem liegt eine Veränderung gegenüber der biblischen Vorlage vor; es ist ein impliziter Bezug darauf gegeben, dass Träume durchaus von Gott kommen können. Enger der biblischen Vorlage folgt Theodoret in der Kommentierung von Jer 34 [27],9: Der Prophet warnt davor, Sehern und Traumdeutern (*ὄνειροπόλοι*) zu vertrauen, und verspricht Frieden denen, die sich dem Joch des Königs von Babel beugen.¹¹⁴ Olympiodor markiert die *ἀποτελέσματα* als Kriterium eines Traumes: Die Träume, die von Gott kommen, sind wahr, d.h. sie bewahrheiten sich; die Träume, die von Dämonen kommen, keineswegs.¹¹⁵ Hieronymus kommentiert die traumkritischen Stellen bei Jeremia unter dem Gesichtspunkt des Absolutheitsanspruches der großkirchlichen Position. Dass der Pharao und Nebukadnezar, gottlose König, Träume gesehen haben, die wahr waren, war nicht ihr eigenes Verdienst, sondern hatte einen doppelten Zweck: Bei dieser Gelegenheit sollten die heiligen Männer Joseph und Daniel sichtbar werden, und die trotzigsten Herzen der Tyrannen sollten am eigenen Gewissen die Majestät Gottes spüren.¹¹⁶ Zu Jer 36 [29],8f. bemerkt er: Die Stelle ist tropologisch auf die Pseudopropheten zu

¹⁰⁹ Anastasius Sinaita, *qu.* 72, CC.SG 59, 124f.

¹¹⁰ ELISABETH BIRNBAUM, *Der Kohelet-Kommentar des Hieronymus. Einleitung, revidierter Text, Übersetzung und Kommentierung (CSEL Extra Seriem)*, Berlin 2014, 124f. 126.

¹¹¹ Olympiodor, *in Koh.*, PG 93, 541 B.

¹¹² Olympiodor, *in Koh.*, PG 93, 540 AB.

¹¹³ Theodoret von Kyros, *in Jer.*, PG 81, 632 BC.

¹¹⁴ Theodoret von Kyros, *in Jer.*, PG 81, 645 AB.

¹¹⁵ Olympiodor, *in Jer.*, PG 93, 676 D.

¹¹⁶ Hieronymus, *in Jer.* 4.59.2, CC.SL 74, 225. In der Fortsetzung findet sich lediglich eine Schelte gegen die Häretiker (Hieronymus, *in Jer.* 4.59.3, CC.SL 74, 225f.).

beziehen, die die Worte der Schriften anders aufnehmen als der Heilige Geist laut werden lässt, und auf Wahrsager, die die Erfindung (*coniectura*) ihres Geistes und Unsicheres der Zukunft als wahr verkündigen ohne die Autorität der göttlichen Werke, und auf die Träumer, die das Schriftwort nicht hören: „Gib nicht einen Traum deinen Augen ... (Prov 6,4).¹¹⁷

Zu Mi 3,7 hält Kyrill von Alexandria fest, dass der tatsächliche Fortgang der Ereignisse die Träume der in Mi 3,7 genannten „Friedensprediger“ als falsch erwiesen hat.¹¹⁸ Hieronymus stellt die Wahrsager und die Propheten einander gegenüber, erstere negativ gewertet, letztere positiv.¹¹⁹

Zu Sach 10,1f. begründet Kyrill von Alexandria die negative Wertung der Träume mit der verderblichen Wirkung, das Volk in Täuschung und Irrtum hinein wegzuführen (εις ἀπάντην καὶ πλάνησιν [vgl. Dtn 13!] ἀποφέροντες).¹²⁰ Theodoret zufolge deckt der Prophet das Lügenhafte der *ὄνειροπόλοι* auf.¹²¹ Zu diesem Text gibt es auch einmal eine textkritische Diskussion. Hieronymus hält die Übersetzung von Sach 10,1LXX mit *φαντασίαι* für völlig unbegründet.¹²² Dass die Wahrsager und Träumer vergeblich gesprochen haben, bezieht sich auf die Häretiker, die unter dem Namen des Christlichen nichts einsehen und Irrgeistern anhängen.

Schluss

Was faszinierend und verstörend zugleich präsent ist, als unplanbare Konfrontation des Menschen mit innerem Erleben, wird in jeder der drei besprochenen Kulturen vom je eigenen Standpunkt aus in ein System gefasst und bewertet, wobei sich im antiken Juden- und Christentum (allerdings nicht in der Kommentarliteratur) die Rezeption pagan-antiker Traumtheorien deutlich nachweisen lässt. In der Septuaginta zu Genesis und Numeri legt sich nahe, dass ein bestimmtes Gottesbild die Wahl der Übersetzungsäquivalente gesteuert hat; in der Septuaginta zu anderen Büchern lässt sich dies nicht zeigen. So bestätigt sich einmal mehr, dass man zwischen den verschiedenen Übersetzern der Septuaginta zu unterscheiden hat.

¹¹⁷ Hieronymus, in *Ier* 5.64.3, CC.SL 74, 278f.

¹¹⁸ Kyrill von Alexandria, in *Mi.*, PG 71, 688 AB.

¹¹⁹ Hieronymus, in *Mi*, CC.SL 76, 460.

¹²⁰ Kyrill von Alexandria, in *Zach.*, PG 72, 161 B.

¹²¹ Theodoret, in *Zach.*, PG 81, 1928 B.

¹²² Er verwendet seine Standardformulierung *nescio quid volentes* (Hieronymus, in *Zach.* 2.10.2, CC.SL 76 A, 838).