

„Alle Träume erfüllen sich nach ihrer Deutung“. Jüdische Trauminterpretationen im Mittelalter

Wer immer nach den jüdischen Deutungen des Phänomens Traum im Mittelalter fragt, muss sich zuerst mit den antiken Voraussetzungen befassen. Dass Träume und ihre Deutungen bereits in der *Bibel*¹ und dann auch in der jüdischen Literatur aus hellenistisch-römischer Zeit Erwähnung finden,² ferner in der Geschichtsschreibung des jüdischen Historikers Flavius Josephus³ und in der Religionsphilosophie des Philo von Alexandrien, der über den Schlaf sogar eine eigene Schrift verfasste,⁴ bildet eine wichtige Voraussetzung für das Verständnis der im Folgenden entfalteten Entwicklung.⁵ Die hebräische *Bibel* mit ihren zahlreichen Berichten und Deutungen von Träumen bildete das traditionelle Grundgerüst für die sich entwickelnde jüdische Sicht des Phänomens. Das hellenisierte, später rabbinisierte Judentum der Zeitenwende, nachdem sich ein Kanon von Schriften und hermeneutische Methoden entwickelt hatten, legte diese älteren Berichte nicht nur aus, sondern schuf eigene Zugänge und Voraussetzungen zu einem Verständnis der Erscheinung.

- 1 Vgl. einführend z. B. SHAUL BAR: *A Letter That Has Not Been Read. Dreams in the Hebrew Bible*, Cincinnati 2001 (Monographs of the Hebrew Union College 25); YAIR ZAKOVITCH: ‚I will Utter Riddles from Ancient Times‘. *Riddles and Dream-Riddles in Biblical Narrative*, Tel Aviv 2005 (hebr.).
- 2 Vgl. z. B. den in den griechischen Zusätzen der Septuaginta zum masoretischen Ester-Buch überlieferten ‚Traum Mordechais‘. In: INGO KOTTSEPER: *Zusätze zu Ester*. In: *Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia, Zusätze zu Ester und Daniel*. Übers. und erl. von ODIL HANNES STECK/REINHARD GREGOR KRATZ/INGO KOTTSEPER, Göttingen 1998 (Das Alte Testament Deutsch, Apokryphen 5), S. 111–120.
- 3 Vgl. ROBERT KARL GNUSE: *Dreams and Dream Reports in the Writings of Josephus: A Tradition-Historical Analysis*, Leiden u. a. 1996 (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 36).
- 4 Für einen Überblick über die Forschung vgl. EARLE HILGERT: *A Survey of Previous Scholarship on Philo's De Somniis 1–2*. In: *Society of Biblical Literature: Seminar Papers 26* (1987), S. 394–402.
- 5 Grundlegend für das Verständnis der Adaption hellenistischer Vorstellungen und Methoden im rabbinischen Judentum: MARTIN HENGEL: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr.*, Tübingen³ 1988 (hier zur Trauminterpretation und auch zu Visionen S. 369–381).

Im Hinblick auf das Judentum ist dabei auch zu beachten, dass sich die der christlichen Geschichtsschreibung entlehnten Epochenbezeichnungen ‚Antike‘ – ‚Mittelalter‘ – ‚Neuzeit‘ auf dieses nur eingeschränkt übertragen lassen. Viele spätantike jüdische Überlieferungen, in denen das Thema Traum aufgegriffen wird, wirken in dem von uns geläufig als ‚Mittelalter‘ bezeichneten Zeitraum unmittelbar nach, ohne dass von jüdischer Seite aus ein etwa aufgrund sozialer, politischer oder theologischer Entwicklungen veränderter Umgang mit den Quellen und Lebenserfahrungen zu belegen wäre. Was im christlichen Kontext als ‚Mittelalter‘ bezeichnet wird, findet in den jüdischen Lebenswelten im Orient, Mittelmeerraum und in Mittelwesteuropa nicht ‚gleichzeitig‘ statt. ‚Jüdisches Mittelalter‘ beginnt und endet insofern zu einem anderen Zeitpunkt als ‚christliches‘, und es ist in mancher Hinsicht auch schon früher beendet als im nichtjüdischen Bereich, etwa im Hinblick auf die Rezeption aristotelischer Vorstellungen, die in der scholastischen Philosophie erst zum Teil durch Juden als Dolmetscher arabischer Schriften vermittelt adaptiert werden konnten.

Die Epochengrenzen zwischen antiken und mittelalterlichen jüdischen Vorstellungen über das Phänomen Traum sind vor diesem Hintergrund als fließend zu betrachten, was sich nicht zuletzt auch an den pseudepigraphen Werken wie z. B. dem *Sefer ha-Sohar*, dem von Moses de Leon verfassten „Buch des Glanzes“, dem Hauptwerk der *Kabbala* festmachen lässt.⁶ Dieses voluminöse, in einem ‚antikisierenden‘ Aramäisch verfasste Sammelwerk gibt vor, in großen Teilen in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. geschrieben worden zu sein. Tatsächlich stammt es aber wohl aus dem 13. Jahrhundert und wurde in Südfrankreich und Spanien redigiert bzw. fortgeschrieben. Auf die speziell im *Sohar* verarbeiteten mystisch-mythischen Vorstellungen über Träume wird im Folgenden nicht eingegangen. Das 13. Jahrhundert soll den Zielpunkt dieses einführenden Überblicks bilden.

1. Rabbinische Zugänge

Die Beschäftigung mit den mittelalterlichen jüdischen Deutungen des Phänomens Traum muss also in der so genannten rabbinischen Zeit ansetzen, in jener für das heutige Judentum formativen Epoche, die mit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem durch die Römer 70 n. Chr. einsetzt und die etwa mit der arabischen Eroberung Palästinas im 7. Jahrhundert endet.⁷ Die Traumdeutung in der rabbinischen Literatur ist dabei zwar bereits des Öfteren dargestellt worden,⁸ der Fortgang der mittelalterlichen

6 Zur Entstehung des *Sohar* vgl. JOSEPH DAN: Die Kabbala. Eine kleine Einführung, Stuttgart 2007, S. 45–51.

7 Zur Einführung vgl. etwa GÜNTER STEMBERGER: Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit (70 n. Chr. bis 1040 n. Chr.), München 1979.

8 Vgl. Traum und Traumdeutung im Talmud, eingeleitet und übersetzt von ALEXANDER KRISTIAN-POLLER, mit einem Vorwort von MICHAEL TILLY, Wiesbaden 2006 (Nachdruck der Ausgabe

Rezeption und Interpretation jüdischer Traumdeutungen ist jedoch weniger fokussiert worden.⁹

Das wichtigste Zeugnis für die rabbinische Auffassung vom Traum stellt eine Art ‚Traumbuch‘ dar, welches sich im Traktat *Berakhot* (55a–57b) des *Babylonischen Talmud* findet, in dem Traktat also, in dem die täglich zu rezitierenden ‚Segenssprüche‘ in der ersten Ordnung *Sera‘im* („Saaten“) behandelt werden. Der *Babylonische Talmud*, das Hauptwerk des rabbinischen Judentums, entstand in seinen unterschiedlichen Teilen zwar erst im 6.–9. Jahrhundert in den Zentren jüdischen Lebens im Gebiet des heutigen Irak. In der Traumbuch-Kompilation werden jedoch zum Teil ältere Traumbeobachtungen, Falldarstellungen und *Omina* sowie die Geschichte eines Traumdeuters namens Bar Hedja aufgenommen.¹⁰ Was auch bei dem bereits erwähnten griechisch schreibenden jüdischen Historiker Josephus eine Rolle gespielt zu haben scheint, die hellenistische Oneirokritik, war vor allem dank der Vermittlung durch den griechischen Traumdeuter Artemidoros (zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr.) bekannt.¹¹ Diese Lehren des Traumes, die bereits früh in Notizbüchern (*pinkasim*) gesammelt worden sein dürften,¹² wandten sich gegen eine oberflächliche Deutung von Träumen – ein Anliegen, dem schließlich auch Sigmund Freud mehr verdankt zu haben scheint, als dieser zuzugeben bereit gewesen wäre.

Wien, Berlin 1923) (Monumenta Talmudica IV.2,1); siehe dann auch SIMON WOLFFSOHN: Die Oneirologie im Talmud, oder Der Traum in der Bibel als Ursache und Wirkung nach Auffassung des Talmuds, Breslau 1874; SANDOR LORAND: Dream Interpretation in the Talmud. In: The New World of Dreams. Hrsg. von RALPH LOUIS WOODS/HERBERT B. GREENHOUSE, New York 1974, S. 150–158; MAREN NIEHOFF: A Dream which is not Interpreted is like a Letter which is not Read. In: Journal of Jewish Studies 43 (1992), S. 58–84.

- 9 Vgl. die allerdings mittlerweile veraltete Skizze von ADOLF LÖWINGER: Der Traum in der jüdischen Literatur. In: Mitteilungen zur Jüdischen Volkskunde 11 (1908), S. 25–34, 56–78. Der vom Editorial STAFF hrsg. Art.: ‚Dreams. In Medieval Thought‘. In: Encyclopedia Judaica 6 (1972), S. 210–211 ist ebenfalls nicht auf dem aktuellen Stand der Forschung. Aus folkloristischem Blickwinkel vgl. noch JOSHUA TRACHTENBERG: Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion, Philadelphia 1963 (Nachdruck Jerusalem, Philadelphia 2004), S. 230–248.
- 10 Zur Struktur dieses Abschnitts vgl. PHILIPP ALEXANDER: Bavli Berakhot 55a–57b: The Talmudic Dreambook in Context. In: Journal for the Study of Judaism 46 (1995), S. 230–248; THEODORE KWASMAN: Traum und Traumdeutung im Babylonischen Talmud. In: Heilkunde und Hochkultur I: Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes. Hrsg. von AXEL KARENBERG/CHRISTIAN LEITZ, Münster u. a. 2000 (Naturwissenschaft, Philosophie, Geschichte 14), S. 247–257, hier S. 247 f.
- 11 Vgl. zu ihm CHRISTINE WALDE: Art. ‚Artemidoros‘. In: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Bd. VIII (1998), S. 798. Zu seiner in der Traumforschung wenig beachteten Kenntnis des Judentums vgl. umgekehrt MENAHEM STERN: Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, Bd. 2: From Tacitus to Simplicius, Jerusalem 1980, S. 329–331.
- 12 Vgl. etwa *bBerakhot* 56a.

Bereits der Talmudhistoriker SAUL LIEBERMAN¹³ hat aufgezeigt, wie umfangreich die rabbinischen Zugänge zu einer systematisierten Traumdeutung Anregungen und Gedanken aus dem hellenistisch-paganen Bereich adaptiert haben. Zur Hermeneutik der rabbinischen Trauminterpretationen stellt er fest: „We not only find the same methods employed in the *onirocritica* and in the *Aggadah*, but sometimes also come across the very same interpretations in both sources“.¹⁴ Das so genannte Traumbuch in *Massekhet Berakhot*, das in einer kürzeren, thematisch etwas anders ausgerichteten Fassung auch im älteren *Jerusalem Talmud* überliefert wird,¹⁵ enthält einen Katalog von Gegenständen und Ereignissen, die im Traum erscheinen können und symbolisch ausgelegt werden müssen, sowie Erzählungen über Rabbinen, die Träume auslegen oder sich auslegen lassen. Der Traum erscheint in all diesen Texten als legitimes Mittel der Offenbarung, ihm wurde auch nach dem ‚Ende der Prophetie‘ der biblischen Zeit besondere Bedeutung beigemessen.

Doch daneben finden sich im *Talmud* ganz anders ausgerichtete Vorstellungen, wie z. B. die im Namen Rabbi Jochanan überlieferte, nach der der Traum eines Menschen nur das zeigt, was ihm durch seine eigenen Gedanken nahe gelegt wird.¹⁶ Dieser Gedanke erinnert an Freuds Sicht, nach der Träume nur ‚Tagesreste‘ sind, die durch das Unbewusste unterdrückt wurden. Allerdings ist nicht belegbar, in wieweit Freuds heute als überholt geltende Beobachtungen durch die Kenntnis jüdischer Quellen inspiriert waren.

Über Rabbi Me’ir und Rabbi Natan wird in einem literarisch ausgefeilten Abschnitt¹⁷ berichtet, dass sie, als sie einmal gegenüber Nasi Shim’on ben Gamli’el ausfallend geworden waren, in ihren Träumen dazu aufgefordert wurden, sich bei diesem zu entschuldigen. Natan sei anschließend hingegangen und habe sich entschuldigt, während Me’ir nicht hingegangen sei, da er angenommen habe, dass Träume keine Konsequenzen hätten.

Der Bereich der Traumdeutung, der in vor-rabbinischer Zeit traditionellerweise von nicht-rabbinischen Experten besetzt war, wurde durch solche Erzählungen und die Einbindung der Traumdeutung in die eigene Bibelhermeneutik von den Rabbinen nach und nach unter ihre Kontrolle gebracht. Findet sich im *Talmud* noch die Nachricht, dass es in Jerusalem vor der Tempelzerstörung 24 professionelle Traumdeuter gegeben habe – ein Indiz dafür, wie tief verwurzelt die Traumdeutung im antiken Judentum vor

13 Vgl. SAUL LIEBERMAN: *Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E. – IV Century C.E.*, New York 1962 (Nachdruck New York, Jerusalem 1994) (Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America 18), S. 68–82.

14 LIEBERMAN (Anm. 13), S. 75.

15 Vgl. dazu RIVKA ULMER: *The Semiotics of the Dream Sequence in Talmud Yerushalmi Ma’aser Sheni*. In: *Henoch* 23 (2001), S. 305–323.

16 Vgl. *bBerakhot* 55b.

17 Vgl. *bHorayot* 13b.

der Tempelzerstörung gewesen sein muss –, so wird die Bedeutung der Träume und ihre Deutung *nachher* gezielt begrenzt, um auch hiermit den Einfluss der sich entwickelnden rabbinischen Bewegung zu stützen. Der Traum kann sogar nur noch als ein „Sechzigstel der Prophetie“¹⁸ angesehen werden. Seine Bedeutung wird im intellektuellen Bereich also beschränkt und seine Relevanz herabgestuft.

Dass es gleichzeitig, trotz andersläufiger Bemühungen, weite jüdische Kreise gegeben hat, die Traumdeutungen große Bedeutung einräumten, bezeugen die in den letzten Jahren publizierten spätantiken magischen Texte, unter anderem aus der Kairoer Geniza.¹⁹ Zu beachten ist z. B. das wohl aus Palästina stammende „Buch der Geheimnisse“, *Sefer ha-Rasim* (ca. 7.–8. Jahrhundert).²⁰ Hierzu gehört auch das Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen, *Sefer Shimmush Tehillim*, welches in der ausgehenden Spätantike bzw. in gaonäischer Zeit entstanden ist.²¹

Die Beachtung, die dem Phänomen im und am Rande des rabbinischen Judentums geschenkt wurde, können auch weitere Stellen im *Talmud*, in denen dem im Traum Geschauten unmittelbare Zukunftsbedeutung zuerkannt wird, belegen. Auch die *Tosefta*, die zu Teilen auf ältere Überlieferung als die *Mischna* zurückgeht, enthält Stellen, die Träume und ihre Deutungen in der Nähe der Mantik sehen und als „Amoriterbräuche“, d. h. Bräuche der Kanaaniter, bannen.²²

Genannt seien in diesem Zusammenhang auch Beschwörungen oder Fasten zur Abwehr schlechter Träume, die z. B. im *Jerusalem Talmud* (*yKilajim* 9,4 [32b]) und auch im *Bavli* (*bShabbat* 11a) vorausgesetzt werden, und dies, obwohl bereits in der

18 Vgl. Midrash Bereshit Rabba zu Gen 2,21 und 44,15. Hrsg. von JEHUDA THEODOR/CHANOCH ALBECK, Jerusalem ²1965 (Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums), S. 157 und 439 (hebr.).

19 Vgl. Magische Texte aus der Kairoer Geniza. Hrsg. von PETER SCHÄFER/SHAUL SHAKED, Bd. 1, Tübingen 1994 (Texte und Studien zum antiken Judentum 42), S. 135 (Bitte um einen mantischen Traum); Bd. 2, Tübingen 1997 (Texte und Studien zum antiken Judentum 64), S. 65 (Gebet Jakobs).

20 Vgl. *Sefer ha-Razim I und II. Das Buch der Geheimnisse I und II*, Bd. 2: Einleitung, Übersetzung und Kommentar. Hrsg. von BILL REBIGER/PETER SCHÄFER, Tübingen 2009 (Texte und Studien zum antiken Judentum 132), S. 9, 145f. (§§ 108–112). Für Bitten um Traumdivination vgl. z. B. Das Buch des Gewandes und Das Buch des Aufrechten. Dokumente eines magischen spätantiken Rituals. Ediert, kommentiert und übersetzt von IRINA WANDREY, Tübingen 2004 (Texts and Studies in Ancient Judaism 96), S. 161.

21 Vgl. *Sefer Shimmush Tehillim. Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen. Edition, Übersetzung und Kommentar*. Hrsg. von BILL REBIGER, Tübingen 2010 (Texts and Studies in Ancient Judaism 137), hier S. 92 (zu Psalm 13,2), S. 115 (zu Psalm 42), S. 101f. (zu Psalm 23).

22 Vgl. GIUSEPPE VELTRI: *Magie und Halakha. Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentum*, Tübingen 1997 (Texts and Studies in Ancient Judaism 62), S. 121.

hebräischen *Bibel* vor der Zeichendeutung von Träumen, wie sie unter den heidnischen Völkern verbreitet war, gewarnt wird.²³

Hervorzuheben ist hier ein Gebet aus amoräischer Zeit im Traktat *Berakhot* 55b, welches sich auch im Festtagsgebetbuch findet und in dem der Träumende von einem Priester um Stärkung oder Schwächung bittet:

Herr der Welt, ich bin dein, und meine Träume sind dein; ich habe einen Traum geträumt und weiß nicht, was er bedeutet. Sei es, dass ich über mich selbst geträumt, sei es, dass meine Genossen über mich geträumt, und sei es, dass ich über Fremde geträumt. Es sei dein Wille: Sind sie gut, so stärke sie und befestige sie, wie die Träume Josefs; wenn sie aber einer Heilung bedürfen, so heile wie das Wasser zu Mara durch Mose,²⁴ wie Miriam von ihrem Aussatze,²⁵ wie Hiskia von seiner Krankheit,²⁶ und wie das Wasser von Jericho durch Elisa.²⁷ Und wie du den Fluch des ruchlosen Bileam verwandelt hast zum Segen, so verwandle mir alle meine Träume zum Guten.²⁸

Auch die frühe jüdische Mystik, die in der so genannten Thronhallen- oder *Hekhalot*-Literatur gesammelt ist, geht gelegentlich auf die Bedeutung von Träumen als Mittler göttlicher Nachrichten ein. Doch stehen Träume in ihr keineswegs im Zentrum des Interesses der Autoren dieser Texte. In *Hekhalot Sutarti*, dem kleinen Traktat von den himmlischen Thronhallen, einer der ältesten dieser mystischen Schriften, wird dem Adepten etwa das Aussehen Gottes im Traum offenbart:²⁹ Die Engel sehen ihn wie den „Anblick von Wetterleuchten“, die Propheten im Traumgesicht in einer Nachtvision; die Rabbinen aber, die die *Tora* richtig zu studieren verstehen, sehen, dass Gott aussieht wie wir, d. h. wie ein Mensch – ohne dass dafür ein Traum als Medium notwendig wäre.³⁰ Dass Träume als Medium der Offenbarung in der frühen jüdischen Mystik eine relativ geringe Rolle spielen, ist auch deshalb bemerkenswert, weil in anderen astrologisch-magischen Überlieferungen, etwa in der so genannten *Lunaria*-Literatur, Traumdeutungen einen bedeutenden Platz einnehmen.³¹

23 Zum Traumfasten vgl. LEOPOLD LÖW: Lebensbetrachtung des Judenthums (1859). In: Ders.: Gesammelte Schriften. Hrsg. von IMMANUEL LÖW, Bd. 1, Szegedin 1889 (Nachdruck Hildesheim, New York 1979), S. 53–131, hier S. 111–114.

24 Vgl. Ex 15,22–27.

25 Vgl. Num 12,1–16.

26 Vgl. 2. Kön 20,1–11.

27 Vgl. 2. Kön 2,18–22.

28 Übersetzung in Anlehnung an LAZARUS GOLDSCHMIDT: Der babylonische Talmud, Bd. 1: *Berakhot*, Frankfurt a. M. 1967 (Nachdruck 1996), S. 242f.

29 Siehe zum Folgenden PETER SCHÄFER: Übersetzung der Hekhalot-Literatur III §§ 335–597, Tübingen 1989 (Texte und Studien zum antiken Judentum 22), S. 23 (§ 352).

30 Vgl. hierzu auch PETER SCHÄFER: Der verborgene und offenbare Gott. Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik, Tübingen 1991, S. 57.

31 Vgl. hierzu REIMUND LEICHT: Astrologumena Judaica. Untersuchungen zur Geschichte der astrologischen Literatur der Juden, Tübingen 2006 (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 21), S. 59f.

Die vielleicht in der Auseinandersetzung mit einer verbreiteten magischen und astrologischen Traumdeutungsliteratur ausgebildete rabbinische Tendenz, die Relevanz oder die Bedeutung der Träume zu begrenzen, spiegelt sich auch in Überlieferungen des *Talmud Jerushalmi*, des etwa im 5. Jahrhundert redigierten rabbinischen Sammelwerks aus den rabbinischen Schulen Galiläas wider.³² Bereits hier findet sich das Diktum, nachdem sich „alle Träume nach ihrer Deutung erfüllen“,³³ also die Träume selbst keine Bedeutung haben, wohl aber ihre Interpretationen. Ebenso wird die Auffassung überliefert, Träume besäßen vor Gericht keinerlei Beweiskraft.

Interessant in diesem Abschnitt ist auch der Hinweis, dass diese rationale Sicht auf Träume nicht zutrifft, wenn ein Traum vom Wein handelt. Dazu wird ausgeführt, der Wein, der von einem Schüler der Weisen, *talmid chacham*, im Traum getrunken wird, von guter Bedeutung für ihn sei, während der Wein, der von einem Ungelehrten, einem *'am ha-aretz*, im Traum getrunken wird, von schlechter Bedeutung für ihn sei.³⁴

2. Mittelalterliche *Talmud*-Kommentare

Die Tendenz, den Anspruch auf Unmittelbarkeit der Traumoffenbarungen zu mindern, lässt sich dann auch in den für das Studium des *Talmud* unerlässlichen Kommentaren aus dem Mittelalter weiterverfolgen – insbesondere in solchen aus der ashkenasisch-französischen Schule, bei Raschi und den Tosafisten.³⁵ Auch Mainz wurde im Hochmittelalter zu einem wichtigen Zentrum des Talmudstudiums. Zur *Jeshiva*, der Talmudschule des Rabbi Gershom ben Jehuda (gest. ca. 1028), genannt „Unser Lehrer“ (*Rabbenu*), dem der Ehrentitel „Leuchte des Exils“ zuteil wurde, kamen Schüler aus nah und fern, darunter auch der bedeutendste Kommentator des *Talmud* des Mittelalters, der aus Troyes in Nord-Frankreich gebürtige Salomo ben Jitzchaqi (ca. 1040–1105), mit Akronym Raschi, der den ersten vollständigen Kommentar zu allen Teilen des *Babylonischen Talmud* verfasste.³⁶

32 Vgl. zur Einführung: Der Jerusalemer Talmud. Sieben ausgewählte Kapitel, übersetzt, kommentiert und eingeleitet von HANS-JÜRGEN BECKER, Stuttgart 1995, S. 5–12.

33 Für eine Übersetzung vgl. RIVKA ULMER: Maaserot – Zehnte. Maaser Sheni – Zweiter Zehnt, Tübingen 1996 (Übersetzung des Talmud Yerushalmi 1, 7/8), S. 264. Vgl. auch die Parallelen in *bBerakhot* 55b, 57b.

34 Vgl. *bBerakhot* 55b, 57b; *yMa'aser Sheni* 4, 9 (55c).

35 Zu dieser Schule von Talmud-Exegeten vgl. etwa ABRAHAM GROSSMAN: The Early Sages of France. Their Lives, Leadership, and Works, 2. verbesserte Aufl., Jerusalem 1996; EPHRAIM E. URBACH: The Tosaphists: Their History, Writings and Methods, 2 Bde., Jerusalem⁵ 1986.

36 Vgl. zu ihm AVRAHAM GROSSMANN: Rashi, Jerusalem 2006 (hebr.). – Zu den Mainzer Talmudgelehrten im Mittelalter vgl. nun auch ANDREAS LEHNARDT: Mainz und seine Talmudgelehrten im Mittelalter. In: Mainz im Mittelalter. Hrsg. von MECHTHILD DREYER/JÖRG ROGGE, Mainz 2009, S. 87–102.

In seinen Kommentaren zu den vorgestellten Stellen lässt sich beobachten, dass er die Träume nicht mehr als unmittelbar von Gott eingegeben darstellt, sondern stets als durch einen Engel oder einen Geist (*Sar*), der die Träume vermittelt oder bewirkt. Zwar ist diese Vorstellung von einem *Medium* schon in einigen rabbinischen Texten nachweisbar,³⁷ doch wird diese Deutungsverschiebung möglicherweise unter dem Einfluss der *Hekhalot*-Traditionen in nach-talmudischer Zeit ausgebaut. Die Kommentare systematisieren die ältere Überlieferung und fügen z. B. einen *Ba'al chalom*, einen „Herrn des Traumes“,³⁸ als Mittler ein. Dieses Medium wird schließlich sogar zum eigentlichen Verursacher der Träume und als Engel oder Dämon vorgestellt, der schließlich auch in einem eigenen Ritual (*She'elat chalom*) beschworen werden konnte.³⁹ Möglicherweise sollte dadurch der im hellenistischen Bereich verbreiteten Vorstellung entgegen getreten werden, nach der die Träume direkt von Göttern eingegeben werden. Der Vorbehalt gegen diese hellenistisch geprägte Sicht setzt sich bei einigen jüdischen Philosophen fort. Die Träume werden als von Engeln übermittelt vorgestellt, kommen nicht direkt von Gott.

Aufnahme fand diese Vorstellung sicherlich auch unter dem Einfluss der Schilderungen des Danielbuches, in denen der Engel Gabriel allerdings noch als ‚Enthüller‘ und Erklärer der Träume erscheint, nicht als ihr Urheber. In der späteren jüdischen Mystik, der *Kabbala*, wird Gabriel dann freilich so zu dem Traummittler und Verursacher von Träumen schlechthin.

Eine ebenfalls bereits im *Babylonischen Talmud* angelegte Tendenz ist es, Träume Dämonen und Geistern zuzuschreiben. Insbesondere weibliche, Träume vermittelnde Dämonen wie Lilit werden so zu den Verursachern von Alpträumen gemacht.⁴⁰ Sie können vor allem Männern großen Schaden zufügen. Gott wird in solche Vorgänge nicht mehr involviert.

Die Intention, Gott von der Verursachung des ambivalenten Phänomens Traum zu entlasten, wird dann von einem der wichtigsten Talmudkommentatoren des 16. Jahrhunderts systematisch zusammengefasst. Shmu'el bar Jehuda ha-Levi Edels (1555–1631) aus Ostraha (Mährisch Ostrau) resümiert in seinem Kommentar zu der *Aggada*-Sammlung *En Ja'akov*,⁴¹ dass Träume nur durch dreierlei verursacht sein können:

37 Vgl. *bSanhedrin* 30a.

38 Die Bezeichnung *ba'al chalom* findet sich bereits in Gen 37,19, dort jedoch noch im Sinne von Träger des Traums, d. h. ‚Träumer‘ (vgl. Sa'adja Gaon zur Stelle). In der rabbinischen Literatur wird das Konzept vor allem im babylonischen Talmud ausgebaut. Vgl. *bBerakhot* 10b; *bSanhedrin* 30a. Siehe auch schon *tMa'aser Sheni* 5,6.

39 Vgl. dazu die Hinweise bei EPHRAIM KANARFOGEL: „Peering through the Lattices“. *Mystical, Magical, and Pietistic Dimensions in the Tosafist Period*, Detroit 2000, S. 183f.

40 Vgl. dazu *bShabbat* 151a. – Zu Lilit vgl. ALEXANDER KOHUT: *Die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus*, Leipzig 1866, S. 88; TRACHTENBERG (Anm. 9), S. 32f.; KRISTIANPOLLER (Anm. 8), S. 97f.

41 Vgl. Ya'akov ibn Chabib: *Sefer En Ja'akov*. 'Im kol ha-mefarshim ha-nekuvim be-sha'ar ha-sheni, Wilna 1853 (Nachdruck New York 1955), 84a (zu *bBerakhot* 55b).

(1) Durch Dämonen, und solche Träume sind nach ihm ohne Erklärung ganz bedeutungslos;

(2) durch den Einfluss der Planeten; solche Träume gehen auch ohne Deutung in Erfüllung, können aber durch Interpretation Änderungen erleiden;

(3) durch Engel, und solche Träume erdulden nur eine Deutung, ohne dabei einer Änderungsmöglichkeit unterworfen zu sein.

Diese bemerkenswerte, vor allem auf Überlieferungen des *Babylonischen Talmud* fußende Zusammenfassung haben manche mittelalterliche Philosophen des Judentums aufgenommen und rationalistisch umzudeuten versucht. Eine Systematisierung der Traumdeutung erfolgte aber erst in nach-talmudischer Zeit. Die spätantiken Rabbinen in Palästina und Babylonien selbst haben diesbezüglich keine systematisierte Lehre entworfen.⁴²

3. Gaonäische Deutungsansätze

Der erste eigenständige Denker, der sich mit Träumen befasst hat, ist gleichzeitig eine der ungewöhnlichsten Persönlichkeiten des jüdischen Mittelalters: Sa'adja Gaon oder arabisch Sa'īd Ibn Jūsūf aus dem oberägyptischen Fajjūm (882–942).⁴³ Sa'adja verkörpert wie kein anderer den tiefgreifenden Wandel im Judentum, der sich in der Zeit der frühen Ausbreitung des Islam (ab dem 7. Jahrhundert) vollzog und der durch die arabischen Übersetzungen der griechischen Kunst der Traumdeutung auch mit klassisch-antiken Vorstellungen in Berührung kam.⁴⁴ Er war zwar nicht der erste Philosoph des Judentums nach der talmudischen Zeitspanne, wie es noch oft zu lesen ist, doch tritt uns in ihm erstmals eine Persönlichkeit entgegen, die als Schulhaupt oder *Ga'on* („Erhabener“) einer rabbinischen Akademie in Sura biographisch genauer greifbar wird.⁴⁵

42 Zu diesem Problem, das sich generell für in rabbinischer Literatur erkennbare Themenkomplexe belegen lässt, PETER SCHÄFER: Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums, Leiden 1978 (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 15), S. 1–8.

43 Vgl. zu ihm HENRY MALTER: Saadia Gaon. His Life and Works, Philadelphia 1921 (Nachdruck Hildesheim 1978); ROBERT BRODY: The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture, New Haven, London 1998, S. 235–248.

44 Zu den arabischen Artemidoros-Übersetzungen unter dem Titel *fī Ta'abir al Ruyā* vgl. MORITZ STEINSCHNEIDER: Ibn Schāhīn und Ibn Sīrīn. Zur Literatur der Oneirokritik. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 17 (1863), S. 227–244; Ders.: Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen (Nachdruck Graz 1960), S. 105f. (143f.).

45 Vgl. einleitend REIMUND LEICHT: Art. ‚Sa'adya ben Joseph‘. In: Lexikon jüdischer Philosophen. Philosophisches Denken des Judentums von der Antike bis zur Gegenwart. Hrsg. von ANDREAS B. KILCHER/OTFRIED FRAISSE unter Mitarbeit von YOSSEF SCHWARTZ, Stuttgart 2003, S. 10–14.

In der Einleitung (§ 5) zu seinem philosophischen Hauptwerk, dem arabischen *Kitab al-Āmānāt wa-'l-'l'tikādāt*, hebräisch *Sefer Emunot we-De'ot*, dem „Buch der (philosophischen) Meinungen und Glaubenslehren“, schreibt er – rabbinische Interpretationslinien aufnehmend, doch mit rationalistischer Intention –, dass wir im Traume manchmal Gegenstände sehen, welche uns des Tages beschäftigt haben, worauf der Vers in *Kohelet* 5,2 hinweise: „Der Traum kommt von vieler Beschäftigung“, *ki ba ha-chalom mi-rov injan*, d. h. er sei eine Reflexion der Geschehnisse des Tages. Manchmal wieder entstünden Träume durch Speisen, ihre Wärme oder Kälte und ihre Qualität, eine bereits bei den Griechen bekannte Vorstellung, auf die nach Sa'adja *Jesaja* 29,8 hindeutet: „Wie der Hungernde träumt, er esse, aber erwacht und sein Hunger ist nicht gestillt; wie der Durstende träumt, er trinke, aber erwacht und siehe, er ist ermattet, seine Seele lechzt.“⁴⁶

Auf der anderen Seite entstehen Träume nach Sa'adja, wenn in der natürlichen Wärme des Körpers Unregelmäßigkeiten auftreten. Den bereits bei Aristoteles⁴⁷ belegten Vorstellungen folgend, bilden Wärme und Feuchtigkeit Freude und Schmerz; Kälte und Trockenheit hingegen erzeugen Trauer und Sorgen. Hierauf deutete nach Sa'adja auch *Ijob* 7,14 hin: „Du ängstigst mich mit Träumen, und mit Gesichtern erschreckst Du mich.“

4. Mittelalterliche jüdische Philosophen

Abraham Ibn Esra, der aus Tudela in Spanien gebürtige Exeget, Dichter und Philosoph (1089/92–1164/67),⁴⁸ kann dann in seinem *Kohelet*-Kommentar zu *Prediger* 5,2 hierzu anmerken: „Wenn der Traum viele Dinge durcheinander mengt, entsteht der Traum aus der Mischung vieler Speisen und durch Überwiegen eines der vier Grundprinzipien (Wärme, Kälte, Trockenheit, Feuchtigkeit).“⁴⁹ Die Vorstellung eines Einflusses der Speisen auf die Träume war bereits den antiken Pythagoräern bekannt. Doch hier wird der Gedanke auf die von Sa'adja entwickelte Lehre der „Grundprinzipien“, der

46 SE'ADJA GA'ON: *Sefer ha-nivchar be-Emunot we-De'ot. Makor we-Targum*. Hrsg. von YOSEF DAVID KAFIH, Jerusalem 1970, S. 17f. Für eine Übersetzung vgl. SAADIA GAON: *The Book of Beliefs and Opinions*. Translated from the Arabic and the Hebrew by SAMUEL ROSENBLATT, New Haven 1948 (Yale Judaica Series 1), S. 20.

47 Vgl. Aristoteles, *Meteorologica* IV, 1 (Anfang); *De generatione et corruptione* II 2, 3.

48 Vgl. zu ihm URIEL SIMON: Abraham ibn Ezra. In: *Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation*. Vol. I: From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300). Hrsg. von MAGNE SÆBØ, Göttingen 2000, S. 377–387.

49 Man könnte paraphrasieren: ‚Wer durcheinander isst, träumt wirres Zeug.‘ Vgl. dazu DIRK U. ROTTZOLL: Abraham Ibn Esras Kommentare zu den Büchern *Kohelet*, *Ester* und *Rut*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert, Berlin, New York 1999 (Studia Judaica 12), S. 121.

Ikkarim, angewandt. Auch daran zeigt sich, dass die Lehren des bedeutenden babylonischen Gelehrten bis in die weit entfernte spanische Diaspora gelangten.

Der ebenfalls aus dem damals noch christlichen Toledo stammende Gelehrte, Arzt und Dichter Jehuda ben Shemu'el ha-Levi (geb. vor 1075 in Toledo, gest. 1141 im Lande Israel) steht noch stärker als die genannten Vorgänger unter dem Einfluss islamischer Philosophie. Sein Hauptwerk verfasste er in Arabisch, doch wurde es in der hebräischen Übersetzung von Jehuda ibn Tibbon unter dem Titel *Sefer ha-Kusari* weiter verbreitet.⁵⁰ Den Rahmen dieses Werkes stellt ein imaginärer, assoziativer Dialog dar, der sich auf ein historisches Ereignis bezieht: die Bekehrung des Chasaren-Königs (um 740) zur jüdischen Religion.

Hervorgehoben zu werden verdient hier eine Stelle aus dem Buch *Kusari*, die wiederum auf eine der Kernfragen der rabbinischen Diskussionen über Träume rekurriert. Zum einen stellt Jehuda ha-Levi fest, dass sich „wahrhafte Träume“ (hebr. *chalomot ne'emanim*) wie die prophetische Gabe auch bei denen finden, die sich *nicht* mit Wissenschaft und Läuterung der Seele beschäftigt haben, also ohne Ansehen bei allen Menschen gleich (I, 4).⁵¹ Zum anderen betont er, dass die Fähigkeit der Zukunftsschau im Traum ihren Ursprung nicht in einer geläuterten Seele und im tätigen Verstand habe (I, 87)⁵² und auch nicht im Wirken des Engels Gabriel, dem Traummittler schlechthin.⁵³ Er lehnt die Vorstellung ab, dem Menschen erschiene im Traum oder im Zustand zwischen Schlaf und Wachen etwas, als rede jemand mit ihm, schließlich gäbe es auch die direkt von Gott vermittelte Rede oder Offenbarung.⁵⁴

Den einflussreichsten jüdischen Beitrag zur Bewertung des Phänomens Traum finden wir bei dem wichtigsten jüdischen Philosophen des Mittelalters, dem aus Cordova gebürtigen Moshe ben Maimon, mit arabischem Namen Abū Imrān Mūsā ibn Maimūn (1138–1204),⁵⁵ bei den Scholastikern latinisiert zu Maimonides, und zwar in seinem philosophischen Hauptwerk, dem eine jüdische Antwort auf den arabisch vermittelten Aristotelismus gebenden *More nevuchim*, dem zunächst arabisch verfassten „Führer

50 Vgl. Das Buch Al-Chazarī aus dem Arabischen des Abu-l-Hasan Jehuda Hallewi. Übersetzt von HARTWIG HIRSCHFELD, Breslau 1885 (Nachdruck Wiesbaden 2000).

51 Vgl. HIRSCHFELD (Anm. 50), S. 6.

52 Vgl. HIRSCHFELD (Anm. 50), S. 28.

53 Vgl. zu ihm etwa PETER SCHÄFER: Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung, Berlin, New York 1975 (Studia Judaica 8), S. 57–59.

54 Zu islamischen Traumlehren vgl. diesbezüglich etwa CHERIFA MAGDI: Die Kapitel über Traumtheorie und Traumdeutung aus dem *Kitāb at-tahrīr fī 'ilm at-tafsīr* des Diyā ad-Dīn al-Ġazīrī, Freiburg 1971, S. 44 und 150. Zum Ganzen siehe auch ANNEMARIE SCHIMMEL: ‚Ein Traum war, was wir sahen.‘ Träume im Islam. In: Die Wahrheit der Träume. Hrsg. von GAETANO BENEDETTI/ERIK HORNING, München 1997 (Eranos N.F. 6), S. 39–83, hier S. 40.

55 Für eine biographische Einführung vgl. STEFAN SCHREINER: Mose ben Maimon. Arzt, Philosoph und Oberhaupt der Juden. Eine Erinnerung anlässlich seines 800. Todestages. In: Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums 60 (2004), S. 281–300.

der Unschlüssigen“ (*More Nevuchim* II 36–38).⁵⁶ Nach Maimonides besitzen Träume keine kognitive Bedeutung im Sinne eines geistigen Prozesses, durch den neue Ideen oder Einsichten in bislang Unbekanntes ermöglicht werden. Träume sind ihm zufolge vielmehr nur Funktionen der Imagination, nicht des Gefühls oder des Intellekts. Ganz auf der Linie einiger rationalistischer Aussagen innerhalb der rabbinischen Literatur, aber auch bei Aristoteles, sind Träume nach Maimonides kein neues Produkt der Seele oder etwas von außen in den Menschen Eingetragenes, sondern stammen aus der in einem Menschen befindlichen Substanz gefühlter und intellektueller Eindrücke: „Du kennst“, so schreibt Moshe ben Maimon, „die Wirkung der Einbildungskraft, die im Gedächtnisse behält die durch die Sinne empfundenen Gegenstände, sie aneinanderreihet und ihrer Natur gemäß durchforscht.“⁵⁷ Ihre größte und wichtigste Wirksamkeit entfaltet sie aber, wenn die Sinne ruhen und ihre Tätigkeit aufhört. Dann wirkt sie ihren Anlagen entsprechend am besten, und dies ist die Ursache der sich bewährenden Träume und selbst der Prophetie. Diese unterscheiden sich wohl in Bezug auf das Mehr oder Weniger, jedoch nicht hinsichtlich ihrer Art.⁵⁸ Darauf weist nach Maimonides auch die oben zitierte Stelle im *Talmud*, Traktat *Berakhot* 57b, hin, nach der der Traum ein Sechzigstel der Prophetie sei.⁵⁹ So sei auch der Satz zu verstehen, nach dem es drei „Abfälle“ gibt und der Traum ein „Abfall“ (*novelet*)⁶⁰ der Prophetie sei. Das heißt: Die abgefallene Frucht ist eigentlich die Frucht selbst, nur fiel sie vor ihrer Reife ab, so ist auch die Wirksamkeit der Einbildungskraft während des Schlafes dieselbe wie jene der Prophetie, nur dass sie nicht ausreichend und nicht zum äußersten Ziele gelangt ist. Seiner rationalisierenden Auffassung entsprechend sprachen daher alle Propheten mit Gott nur im Schlaf.⁶¹

Der Mensch vergegenwärtigt im Traum Gedanken, die er bereits zuvor gehabt hat. Maimonides lehnte konsequenterweise alle Riten ab, in denen das Träumen als Offenbarungsquelle genutzt wird, wie z. B. das so genannte Traum-Fasten, welches in gaonäischen Quellen beschrieben wird und der Vorbereitung auf einen Offenbarungstraum dienen sollte. Maimonides beschreibt in seinem Gesetzeskodex *Mishne Tora* nur das

56 Vgl. Mose ben Maimon: Führer der Unschlüssigen. Übersetzung und Kommentar von ADOLF WEISS. Mit einer Einleitung von JOHANN MAIER, Bd. 1, Hamburg 21995 (Philosophische Bibliothek 184 a–c), S. 238–256. Für eine neuere und bessere Übersetzung des arabischen Originals vgl. MICHAEL SCHWARZ: Maimonides. The Guide of the Perplexed. Hebrew Translation from the Arabic Original, Annotations, Appendices, and Indices, Tel Aviv 2002, S. 384–393 (hebr.).

57 Vgl. Mose ben Maimon (Anm. 56), S. 239.

58 Vgl. Mose ben Maimon (Anm. 56), S. 240.

59 Vgl. SCHWARZ (Anm. 56), S. 386 (hebr.). – Vgl. zum Ganzen auch Aristoteles: *De insomniis* 1.

60 Vgl. *Berakhot* 57b sowie *Midrash Bereshit Rabba* 17, 5 und 44, 17 (Hrsg. von THEODOR/ALBECK [Anm. 18], S. 157 und S. 439). – ‚Abfall‘ steht bildlich für etwas, was einem andern zwar ähnlich ist, ihm jedoch nachsteht, ebenso wie die abgefallene Frucht der reifen ähnlich ist. Vgl. KRISTIANPOLLER (Anm. 8), S. 105.

61 Vgl. WEISS/MAIER (Anm. 56), S. 272–278.

Fasten *nach* einem schlechten Traum, das man sogar an einem Sabbat durchführen sollte.⁶²

Dass Maimonides' Traumtheorie zu einem Vorbild für christliche Lehrer wie Albert den Großen und Thomas von Aquin wurde, ist bereits des Öfteren thematisiert worden.⁶³ Insbesondere der Gedanke der Prophetielehre, nach der der Traum ein Abfall von Prophetie sei, findet sich wörtlich aus dem *More nevuchim*, dem *Dux neutrorum*, übernommen in *De somno et vigilia* des Albertus Magnus.⁶⁴ Das maimonidische Stufenmodell, nach dem zwischen einer Vision im Wachzustand und einer Schau im Schlaf unterschieden werden müsse,⁶⁵ findet bei Thomas zwar nur verkürzt Berücksichtigung. Doch räumt der Aquinate ein, bereits Rabbi Moyses habe die vier Stufen der Prophetie unterschieden. Wenn sich dem Propheten etwas in einer Vision im Wachzustand zeige, so sei dies die hervorragende Stufe. Der maimonidische Gedanke, nach dem die Prophetie im Verstand beginne und im Traum vollendet werde, findet bei ihm unmittelbare Berücksichtigung.⁶⁶

Innerjüdisch finden diese philosophisch inspirierten Gedanken freilich ebenso Rezipienten. So fußt Lewi ben Gershon (Akronym: Ralbag), lateinisch Gersonides oder auch Leo Hebraeus (gest. 1344) aus der Provence,⁶⁷ in seinem Denken ebenso unmittelbar auf den Vorgaben des Moshe ben Maimon, auch wenn er sich in einigen Fragen deutlich von ihm unterscheidet. In seiner religionsphilosophischen *summa*, den 1329 vollendeten *Milchamot Adonai*, den „Kämpfen Gottes“, geht er im vierten Buch ausführlich auf die Frage ein, auf welche Weise die Vorhersage der Zukunft in „Traum, Divination oder Prophetie“ verursacht wird.⁶⁸ Auch für Gershon ist die Überzeugung grundlegend, dass der Mensch mit Hilfe des Verstandes zur richtigen Erkenntnis der Träume gelangen kann. Wie die Prophetie ist der Traum daher ein größeres Maß an

62 Siehe Rabbenu Moshe ben Maimon: *Sefer Mishne Tora*. Jotze le-or pa'am rishona 'al-pi kitve jad Teman 'im perush mekif. Hrsg. von YOSEF D. KAFIH, Jerusalem 1986, S. 771f. (Ta'anivot I 12). Vgl. The Code of Maimonides. Book Three: *The Book of Seasons*. Translated from the Hebrew by SOLOMON GANDZ/HYMAN KLEIN with an Appendix by ERNEST WIESENBERG, New Haven 1961 (Yale Judaica series 14), S. 433f.

63 Siehe den Beitrag von NOTGER SLENCZKA in diesem Band, S. 133–160.

64 Vgl. hierzu GÖRGE K. HASSELHOFF: *Dicit Rabbi Moyses*. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert, Würzburg 2004, S. 156f.

65 Vgl. WEISS/MAIER (Anm. 56), S. 245.

66 Vgl. HASSELHOFF (Anm. 64), S. 157. Siehe zu dieser auf die zwölfte Quaestio über die Wahrheit bezugnehmende Passage: Ders.: ‚Rabbi Moyses‘ – zur Wirkungsgeschichte von Moses Maimonides im christlichen Mittelalter. In: *Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums* 60 (2004), S. 1–20, hier S. 10–15.

67 Vgl. zu ihm MORITZ STEINSCHNEIDER: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von HEINRICH MALTER/ALEXANDER MARX, Bd. 1: *Gelehrten-Geschichte*, Berlin 1925 (Nachdruck Hildesheim, New York 1980), S. 233–270.

68 Vgl. BENZION KELLERMANN: *Die Kämpfe Gottes* von Lewi ben Gerson. Übersetzung und Erklärung des handschriftlich revidierten Textes, Berlin 1914, S. 73–77.

Erkenntnis; Prophetie ist aber Philosophie auf einer Stufe, die relativ selten erreicht wird, zugleich ein natürliches Phänomen, das damit weitgehend vom religiösen Bezug abgelöst ist.

Ausführlicher unterscheidet Josef Albo (geboren 1380 in Aragonien, gestorben 1444 in Soria)⁶⁹ den Traum von der Prophetie dadurch, dass ersterer ohne unnütze Dinge nicht denkbar, letztere aber absolute Wahrheit sei, wie dies auch schon von Maimonides dargestellt worden war. Sein Hauptwerk, das *Sefer ha-'Ikkarim*, das „Buch der Grundlehren“, versucht jedoch gegen Maimonides und die von ihm verfassten dreizehn Glaubensprinzipien eigene Lehren aufzustellen, indem er auch eine differenziertere Sicht einer sich in vier Stufen entfaltenden Prophetie vertritt.⁷⁰

Das Werk Albos kann als ein Abschlusspunkt für unseren Überblick über die mittelalterlichen jüdischen Philosophen dienen. Das *Sefer ha-'Ikkarim* gilt als das letzte große Werk der jüdischen Philosophie im Mittelalter, auch wenn sich noch bei dem etwas späteren Shim'on ben Zemach Duran (geboren 1361 auf Mallorca, 1444 gestorben in Algier) in seinem Hauptwerk *Magen Avot*, „Schild der Väter“,⁷¹ ein bemerkenswerter Abschnitt zur Herkunft wahrer Träume findet, der allerdings mit Lewi ben Gershon zunächst übereinstimmt und nur das altbekannte Schema, demzufolge der Grund der Träume im Temperament des Träumers zu suchen sei, näher erläutert. Bemerkenswerterweise führt Duran jedoch dann weiter aus, dass nur schwarzhäutige Leute von kaltem und trockenem Verstand wahre Träume haben.⁷² Die Wärme verursacht häufigen Übergang von einer Vorstellung zur anderen, so dass sich die Wahrheit nicht feststellen lässt. Hingegen sind die Kälte und Trockenheit standhafter und lassen den Träumer in derselben Vorstellung verhaften. Darum haben rote Menschen unwahre Träume, wegen der vielen Wärme der Mischung ihrer körperlichen Säfte. „Weißfarbige Menschen haben wegen der Feuchtigkeit überhaupt keine Träume, weil sie kalter Temperatur sind. Die schwarzen haben ausschließlich wahre Träume.“⁷³

69 Eine Einleitung in sein Leben und Werk bietet SINA RAUSCHENBACH: Josef Albo (um 1380–1444). Jüdische Philosophie und christliche Kontroverstheologie in der frühen Neuzeit, Leiden, Boston, Köln 2002 (Studies in European Judaism 3), S. 2–10.

70 Für eine deutsche Übersetzung vgl. *Sefer Iqqarim*. Grund- und Glaubenslehren der Mosaischen Religion von R. Joseph Albo nach den ältesten und correctesten Ausgaben in's Deutsche übertragen und mit Anmerkungen begleitet von WOLF und LUDWIG SCHLESINGER, Frankfurt a. M. 1844, S. 223–228 (III 9).

71 Siehe Shim'on ben Tzemah Duran: *Sefer Magen Avot. Ha-heleq hap-filosofi*, Livorno 1785, Faksimile Nachdruck Jerusalem um 1969.

72 Shim'on ben Tzemah Duran (Anm. 71), S. 70a.

73 Shim'on ben Tzemah Duran (Anm. 71), S. 70a.

5. *Chaside Ashkenas*

Obwohl in solchen Vorstellungen irrationale Elemente aufscheinen, muss zur weiteren Differenzierung innerhalb des Spektrums mittelalterlicher jüdischer Traumdeutungen noch auf einige gegen all diese bereits im *Talmud* ihren Ausgang nehmenden rationalisierenden Tendenzen eingegangen werden, und zwar auf die *Chaside Ashkenas* oder die „Frommen Deutschlands“, eine asketische Bewegung innerhalb des Judentums des 13. Jahrhunderts.⁷⁴ Der Gründer dieser sozialgeschichtlich nicht genau rekonstruierbaren Bewegung⁷⁵ soll Jehuda der Fromme (*he-chasid*) gewesen sein (geboren 1140 in Speyer, gestorben 1217 in Regensburg).⁷⁶ Er gilt als einer der Verfasser des „Buches der Frommen“, *Sefer Chasidim*,⁷⁷ eines Sammelwerkes unterschiedlicher Provenienz,⁷⁸ dessen Frömmigkeitsideal einerseits aus der Märtyrerfrömmigkeit der Kreuzzugszeit erklärt werden kann, andererseits als eine Reaktion auf das formalisierte Gelehrtenideal der Tosafistenperiode verstanden werden muss.

Rabbi Jehuda (bzw. die ihm zugeschriebenen Texte) erkennt den Unterschied zwischen der Prophetie bzw. der Vision und dem gewöhnlichen Traum wieder wie in der talmudischen Überlieferung darin, dass jene nur durch Mitwirkung der Engel, dieser durch den Einfluss der Dämonen entsteht.⁷⁹ Die Vision ereignet sich am Tage, während

74 Grundlegend hierzu immer noch GERSHOM SCHOLEM: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt a. M. 1967, S. 87–127; DAN (Anm. 6), S. 33–35.

75 Vielleicht handelte es sich nicht um eine Bewegung im herkömmlichen Sinne, sondern um einen Klan oder eine Familie. Vgl. dazu JOSEPH DAN: Ashkenazi Hasidism, 1941–1991: Was there Really a Hasidic Movement in Medieval Germany? In: Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After. Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism. Hrsg. von PETER SCHÄFER/JOSEPH DAN, Tübingen 1993, S. 87–101.

76 Zu ihm vgl. etwa JOSEPH DAN: Jewish Mysticism. Bd. 2: The Middle Ages, Northvale NJ, Jerusalem 1998, S. 259–276.

77 Die Standardausgabe ist nach wie vor: *Sepher Chassidim. Das Buch der Frommen* nach der Rezension in Cod. de Rossi No. 1133. Zum ersten Male herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von JEHUDA WISTINETZKI, Leipzig 1860 (Nachdruck Jerusalem 1998, hebr.).

78 Vgl. dazu JOHANN MAIER: Rab und Chakam im *Sefer Chasidim*. In: Das aschkenasische Rabbinat. Studien über Glaube und Schicksal. Hrsg. von JULIUS CARLEBACH, Berlin 1995, S. 37–118, bes. S. 45.

79 Zu den bereits intensiv erforschten Traumschilderungen in diesem Buch vgl. JOSEPH DAN: Lectorat ha-halom shel Haside Ashkenas. In: Sinai 68 (1971), S. 288–293; MONFORD HARRIS: Dreams in *Sefer Hasidim*. In: Proceedings of the American Academy for Jewish Research 31 (1963), S. 51–80; TAMAR ALEXANDER: Dream Narratives in *Sefer Hasidim (Book of the Pietists)*. In: Trumah 12 (2002), S. 65–78. Für einen Überblick über die bisherige Forschung vgl. ANNELIES KUYT: Hasidut Ashkenaz on the Angel of Dreams: A Heavenly Messenger Reflecting or Exchanging Man's Thoughts. In: Creation and Re-Creation in Jewish Thought. Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of his Seventieth Birthday. Hrsg. von RACHEL ELIOR/PETER SCHÄFER, Tübingen 2005, S. 147–163.

der Traum in der Nacht über den Menschen kommt.⁸⁰ Im Unterschied zu seinen philosophisch systematisierenden Vorgängern wird das Phänomen Traum von dieser mystisch beeinflussten Schule von Denkern nicht mehr in eine Theorie eingepasst. Viele Traumtexte des „Buches der Frommen“, die sich in religionspraktische Unterweisungen und Berichte über Träume unterscheiden lassen, bleiben auch deswegen unklar oder scheinen sich zu widersprechen. Dies ist etwa an der Rolle der Engel ersichtlich. Sie werden einerseits als für die Übermittlung gewisser Träume unverzichtbar angesehen, andererseits wird auch die Rolle der Seele des Menschen bei der Vermittlung von Träumen betont.⁸¹ Doch lässt sich in Texten des *Sefer Chasidim* auch der Gedanke belegen, dass der Grund für den Traum die Gedanken eines Menschen sind, und zwar so, dass sie, indem sie mit der göttlichen Botschaft korrespondieren, mit der Vernunft übereinstimmen. Weit über die in der älteren rabbinischen Literatur hinaus geht dann allerdings die Wertung der Träume als Zeichen, mit denen sich die Zukunft deuten lässt. Dadurch werden die Inhalte von Träumen für diese später sehr einflussreiche mystische Bewegung des mittelalterlichen Judentums zu einer zentralen Reflexionsform auf ihre Ziele. Der Traum und seine entsprechende Deutung wird gewissermaßen zu einem hermeneutischen Mittel, um die eigene Weltsicht zu verbreiten: Das Ziel des menschlichen Lebens liegt im jenseitigen Lohn, der mit den in dieser Welt erlittenen Leiden wächst. Träume sind Hilfsmittel, um den hinter der aufgrund der Verfolgungen als bedrückend empfundenen Realität liegenden Plan Gottes zu erkennen.

6. *Sefer ha-chajjim*

Einen rationaleren, intensiv in der Auseinandersetzung mit der christlichen Umwelt und Theologie stehenden Ansatz zur Systematisierung von Träumen bietet das *Sefer ha-chajjim*, verfasst von einem Anonymus im Umfeld der so genannten Tosafisten, d. h. der *Talmud*-Kommentatoren nach Raschi, im Frankreich des beginnenden 13. Jahrhunderts.⁸² Die früher in die Nähe der *Chaside Ashkenas* gestellte Schrift ist stark durch Abraham Ibn Ezra und die von ihm hervorgebrachte philosophische Terminologie geprägt. Von GERSHOM SCHOLEM wurde das Buch als eine „Parallele zur *Kabbala*“ bezeichnet.⁸³ Es lässt aber nicht nur eine von den *Chaside Ashkenas* unab-

80 Vgl. dazu *Sefer Chasidim* (Anm. 77), S. 86 und 63. Zum Ganzen vgl. HARRIS (Anm. 79), S. 57.

81 Vgl. hierzu KUYT (Anm. 79), S. 151ff., ähnlich bereits HARRIS (Anm. 79), S. 60.

82 Vgl. dazu grundlegend GEROLD NECKER: *Das Buch des Lebens*. Edition, Übersetzung und Studien, Tübingen 2001 (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 16). NECKER vermutet als Verfasser Hayyim ben Hanan'el ha-Kohen aus Paris, der zu den nordfranzösischen Tosafisten in der dritten Generation nach Raschi gehörte. Vgl. zu ihm URBACH (Anm. 35), Bd. 1, S. 124–132.

83 Vgl. GERSHOM SCHOLEM: *Ursprung und Anfänge der Kabbala*. Mit einem Geleitwort von ERNST L. EHRLICH und einem Nachwort von JOSEPH DAN, Berlin, New York 2001, S. 160.

hängige Lehre erkennen,⁸⁴ sondern auch Anklänge an die christliche, amalrikanische Bewegung⁸⁵ aus Frankreich mit ihrer pantheistischen Philosophie, die von einem in allem wirksamen Gottesgeist ausgeht.⁸⁶ Träume werden auch deshalb in diesem Werk *sui generis* eigentümlich systematisch, quasi ‚wissenschaftlich‘ in die Wirkweisen Gottes und in die Natur der Welt eingeordnet. In Relation zur Vision und damit zur Prophetie wird der Traum als ein Offenbarungsmedium ‚im tiefen Schlaf‘ (angelehnt an *Ijob* 4,13) in das jüdische Denken integriert.⁸⁷ Im Unterschied zu den Amalrikanern wird daher nicht nur zwischen verschiedenen Arten von Visionserlebnissen unterschieden, sondern die nächtliche Traumerfahrung der Seele wird in die verschiedenen Kategorien der Möglichkeit einer Kommunikation mit Gott einbezogen. Rationalistisch werden Träume daher in § 82 des *Sefer ha-chajjim* in vier Arten unterschieden.⁸⁸

Die Arten der Träume kommen nach vier Kategorien (zustände). Die erste nach der Kategorie, (daß) der Mensch an eine Sache denkt, die ihn (solange) bedrückt, bis sie ihn ermüdet und der Körper müde wird, und vor lauter Müdigkeit schläft und entschlummert das Fleisch. (Doch) die Seele schläft niemals, denn (der) Geist schläft niemals. Wenn der Körper (ein)schläft über diesem Gedanken, dem er nachhing und der (ihn) bedrückte, (so) denkt die Seele, die nicht schläft, in der Nacht immer noch daran. Diese (Art des Traumes geht) über das, was vergangen ist, und der (Schrift)beweis ist der Traum Jakobs: *Siehe, die Böcke, welche die Schafe besprangen* [Gen 31,10], und (dies) war schon vorüber.⁸⁹ Es gibt zu einer (anderen) Kategorie einen anderen Traum, und das ist die zweite (Art): Wenn ein Mensch (an) eine Sache denkt, und er kann sie nicht bekommen, und sie bedrückt ihn, und vor lauter Bedrückung und Denken wird der Körper müde, schlummert ein und schläft. (Doch) die Seele, die niemals schläft, denkt immer noch über diese Sache nach, so wie sie es tut, während der Körper wach ist. Dies ist (die Traumart, die von) Gegenwart (handelt), und der (Schrift)beweis ist (bei) Nebukadnezar [zu finden]: *deine Gedanken auf deinem Lager* [Dan 2,29]. Die dritte (Traumart) (handelt) von der Zukunft, die der gute Engel ihm (als) Zukunft zum Guten zeigt. Und ein böser Engel zeigt ihm das Schlechte das in der Zukunft geschehen wird, und der Schrift(beweis) ist (bei) Joseph und (auch bei) Nebukadnezar: *Dich wird man ausstoßen von den Menschen* [Dan 4,22]. Die vierte (Traumart ist), (wenn) beide Geister ihm Rat geben, jeder von beiden nach seiner Kraft: ‚handle so‘ und (der andere sagt:) ‚handle so‘, und er ist bedrückt von diesem Gedanken. Zu diesen vier (Arten) gehören alle Träume.

Wie bereits von SCHOLEM bemerkt, steht das *Sefer ha-chajjim* in unmittelbarer Nähe zur späteren kabbalistischen Literatur, in der zunächst ebenso wie in dem zitierten Abschnitt und ganz im Stile des antiken *Midrasch* alles mittels Schriftziten belegt wird.

84 Der Nachweis dieser Unabhängigkeit wurde erstmals geführt von JOSEPH DAN: *Torat ha-sod shel chasidut Ashkenas*, Jerusalem 1968, S. 57; Ders.: *Chasidut Ashkenas be-toledot ha-mahshava ha-yehudit*. Bd. 1, Tel Aviv 1990, S. 135–160.

85 Zurückgehend auf Amalrich von Bene (gest. 1206 in Paris), der auf der Grundlage von Johannes Scotus Eriugena eine extrem pantheistische Lehre entwickelt hatte. Vgl. NECKER (Anm. 82), S. 23.

86 Vgl. NECKER (Anm. 82), S. 16–35.

87 Vgl. NECKER (Anm. 82), S. 187.

88 Übersetzung nach NECKER (Anm. 82), S. 150–151, hebr. Text auf S. 64*.

89 D. h. Jakob berichtet [schon] von Verganem; vgl. Gen 30,37ff.

In der *Kabbala* wird die im *Sefer ha-chajjim* fortschreitende Systematisierung der Traumerfahrung dann allerdings einerseits noch weiter fortgeführt, andererseits entwickeln sich ekstatische Traumtechniken, die dem Erlebnis breiteren Raum geben und sogar eine eigene Literatur hervorbringen.⁹⁰ Ekstatische Elemente von Traumerfahrungen, möglicherweise angeregt durch ältere Überlieferungen aus gaonäischer Zeit,⁹¹ wurden hierdurch einerseits kontrolliert, die Bedeutung von nächtlichen Erlebnissen jedoch auch wieder stärker in den Mittelpunkt religiöser Erfahrung gestellt.

7. Traum und Deutung – Deutung und Traum

Dieser knappe Überblick über die Fülle von mittelalterlichen jüdischen Quellen zum Phänomen Traum sei mit einigen allgemeinen Überlegungen abgeschlossen. Zunächst ist festzuhalten, dass die fast rationalistische Weise, mit der bereits einige spätantike Rabbinen in Palästina und Babylonien der Erscheinung begegneten, auch in späteren Zeiten zu beobachten ist. Die Erkenntnis eines im Namen von Rabbi Jochanan überlieferten Ausspruchs, dass man einem Menschen (im Traum) nur Gedanken seines Herzens zeigt, nicht jedoch eine goldene Palme oder ein Kamel, wie es durch ein Nadelöhr geht, setzt sich auch in den philosophisch inspirierten, in der Auseinandersetzung mit der hellenistischen und arabischen Philosophie stehenden Kommentaren fort. Allerdings ist stets zu beachten, dass es die eine jüdische Herangehensweise in den Quellen nicht gibt. Die *Bibel* bleibt zwar ein wichtiger Bezugspunkt der Hermeneutik des Traumes, aber nicht der einzige. Philosophische und irrationale, magisch-mantische Zugangsweisen bleiben zum Teil nebeneinander bestehen, werden aber zunehmend systematisiert.

Ein spezifisches Element rationalistischer jüdischer Ansätze eines Verständnisses des Phänomens Traum ist insofern die Einsicht, dass Träume in gewissem Sinne Resultate von subjektiven Beeinflussungen sind. Die Erfüllung eines Traumes beruht auf einer „Suggestion durch den Deuter“,⁹² oder wie es bereits im noch durch ein hellenisiertes Umfeld geprägten *Talmud Yerushalmi* zu lesen ist: „Alle Träume gehen [...]“

90 Vgl. dazu insgesamt MOSHE IDEL: Nächtliche Kabbalisten. In: BENEDETTI/HORNUNG (Anm. 54), S. 85–117.

91 Zu den nicht zweifelsfrei Rav Hai Gaon zuzuschreibenden Berichten über Traumfasten vgl. *Otzar ha-Gaonim*. Thesaurus of the Gaonic Responsa and Commentaries Following the Order of the Talmudic Tractates, Bd. 4: Tractate *Jom Tov*, *Chagiga* and *Maschkin*. Hrsg. von BENJAMIN MANASSEH LEWIN, Jerusalem 1931, S. 17. Siehe hierzu auch MOSHE IDEL: Abraham Abulafia und die mystische Erfahrung, Frankfurt a. M. 1994, S. 27.

92 Vgl. dazu aus medizinischer Sicht JULIUS PREUSS: Biblisch-talmudische Medizin. Beiträge zur Geschichte der Heilkunde und der Kultur überhaupt, Berlin 1911 (Nachdruck Wiesbaden 1992), S. 157.

nach der Deutung in Erfüllung.“⁹³ Das heißt zwar nicht, dass Träume beliebig deutbar sind.⁹⁴ Doch bleibt der menschliche Anteil an der Deutung des Geschehens gewahrt. Das Individuum als Teil der Erwählungsgemeinschaft Israels wird in Bezug auf das Traum-Geschehen wie hinsichtlich seiner Existenz als „Partner Gottes“ verstanden und ist daher dem Walten Gottes auch im Schlaf nicht willenlos ausgesetzt.⁹⁵

In der Lebenswelt Babyloniens, wohl unter dem Einfluss eines stärker ausgeprägten Geister- und Dämonenglaubens einerseits, altorientalischer Traumdeutungstraditionen andererseits, und im Rheinland unter dem Eindruck der Kreuzzugsverfolgungen und unter dem Eindruck christlicher Umweltkultur wurden dann irrationale Elemente der Traumdeutung stärker akzentuiert. Diese sich vielleicht auf volkstümlicher Ebene stärker entwickelnden Ansätze stehen zwar in Konkurrenz zu den philosophisch-rationalistischen Ansätzen, wie sie uns einerseits schon bei Se’adja Gaon, dann vor allem bei Maimonides und seinen Epigonen begegnen, können diese aber nicht vollkommen zurückdrängen. Wie die mittelalterlichen judäo-arabisch schreibenden Philosophen und dann auch der anonym überlieferte *Sefer ha-Chajjim* zeigen, standen jüdische Konzeptualisierungen des Phänomens Traum mit ‚äußeren‘, d. h. nicht-jüdischen Auffassungen stets in einem gewissen Austausch. Das Spannungsverhältnis zwischen den bereits in vor-rabbinischer und in der klassischen rabbinischen Zeit erkennbaren Tendenzen blieb so auch im Mittelalter bestehen – wenn auch unter veränderten politischen und sozialen Voraussetzungen.

93 Siehe dazu oben Anm. 33.

94 Vgl. dazu etwa auch die allerdings nur einmal belegte Meinung, dass zwar alle Träume nach ihrer Deutung erfüllt werden, dass aber die erste Deutung die entscheidende bleibt. Vgl. dazu den „Seder hatavat halom“, die Gebetsordnung zur Erlangung guter Träume. In: *Machsor Vitry*, Bd. 1. Hrsg. von ARYEH GOLDSCHMIDT, Jerusalem 2004, S. 166.

95 Vgl. dazu die rabbinischen Auslegungen von Gen 1,26–27 etwa in *Bereshit Rabba* 8. Hrsg. von THEODOR/ALBECK (Anm. 18), S. 54 ff.