

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Oster-Stierle, Patricia / Kreuzer, Stefanie / Reinstädler, Janett (eds.), *Traumwelten. Interferenzen zwischen Text, Bild, Musik, Film und Wissenschaft*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Meiser, Martin

Traumdarstellung und Traumdiskurs in der Antike, im antiken Judentum und im antiken Christentum

in: Patricia Oster-Stierle / Stefanie Kreuzer / Janett Reinstädler (eds.), *Traumwelten. Interferenzen zwischen Text, Bild, Musik, Film und Wissenschaft*, pp. 195–217

Leiden: Brill 2017 (Traum – Wissen – Erzählen 1)

https://doi.org/10.30965/9783846761571_010

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Brill: <https://brill.com/page/RightsPermissions/rights-and-permissions#selfarchiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Oster-Stierle, Patricia / Kreuzer, Stefanie / Reinstädler, Janett (Hg.), *Traumwelten. Interferenzen zwischen Text, Bild, Musik, Film und Wissenschaft* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Meiser, Martin

Traumdarstellung und Traumdiskurs in der Antike, im antiken Judentum und im antiken Christentum

in: Patricia Oster-Stierle / Stefanie Kreuzer / Janett Reinstädler (Hg.), *Traumwelten. Interferenzen zwischen Text, Bild, Musik, Film und Wissenschaft*, S. 195–217

Leiden: Brill 2017 (Traum – Wissen – Erzählen 1)

https://doi.org/10.30965/9783846761571_010

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Brill publiziert:

<https://brill.com/page/RightsPermissions/rights-and-permissions#selfarchiving>

Ihr IxTheo-Team

Martin Meiser

Traumdarstellung und Traumdiskurs in der griechisch-römischen Antike, im antiken Judentum und im antiken Christentum

»Träume beflügeln Verrückte« (*Jesus Sirach* 31 [34],1)¹ und führen in die Irre (*Jesus Sirach* 31 [34] 7). In der gesamten Antike² griechisch-römischer wie biblisch-jüdischer Provenienz ist der Traum als faszinierend und verstörend zugleich präsent, als unplanbare Konfrontation des Menschen mit innerem Erleben. Was sich Schriftsteller in verschiedenen literarischen Funktionen zunutze machen, ist für antike Naturwissenschaft ein erklärungsbedürftiges, für antike Philosophen ein umstrittenes Phänomen, während in der Bibel ein unverbundenes Nebeneinander von Offenbarung und Täuschung, von Sicherheit und Trug im Traum zu beobachten ist.

1. Griechisch-römische Antike

Wir fragen zunächst nach den Funktionen von Traumdarstellungen für den literarischen Kontext.

1.1. Funktionen traumbezogener Aussagen für den literarischen Kontext

In antiken literarischen Texten können Träume kommendes Geschehen ankündigen, eine Person charakterisieren, konkrete Handlungsanweisungen vermitteln, ein literarisches Werk autorisieren. Manche Träume haben an mehreren dieser Funktionen Anteil.³

Die Funktion der Zukunftsansage erfüllt der Traum in Homers *Odyssee* im 19. Gesang: Penelope erzählt Odysseus ihren Traum, in dem er selbst ihr das Bild von dem die Gänse tötenden Adler erklärt: Es ist Odysseus, der die Freier vertreiben wird.⁴ Analoge Funktionen übernimmt der Traum u.a. bei Aischylos, Diodorus Siculus, Vergil, Lucan und Apuleius.⁵

¹ Rahlfs, Alfred u. Robert Hanhart (Hrsg.): *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Bd. 2. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1986. S. 425. Auf *Jesus Sirach* 34,1 als Parallele zu Hartmann von der Aue, *Iwein*, 3546–3548, verweist Mireille Schnyder: Hartmann von Aue: *Iwein*. S. 584.

² Vgl. insgesamt Beat Näf: *Traum und Traumdeutung im Altertum*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.

³ Darüber hinaus gilt: 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« (Walde: *Traumdarstellungen* S. 18).

⁴ Homer, *Odyssee* XIX 535–558 (von der Muehl. S. 368).

⁵ Aischylos, *Choephoroi* 526–550 (Page. S. 222f.), berichtet von einem Traum Klytaemaestras, die ihren Mann umgebracht hatte: Sie gebiert einen Drachen, der beim

Der dramatischen Steigerung und der Charakterisierung einer Person dient der Traum bei Euripides und Apollonius von Rhodos.⁶ Andere Träume dienen der Legitimation oder Delegitimation einer Person.⁷ Als Handlungsanweisung fungiert der Traum u.a. bei Cicero, Vergil, Sueton und Apuleius von Madaura.⁸ Ebenso wird in Heilungsberichten immer wieder auf den Traum verwiesen, in dem der Heilgott Anweisungen für die Kur gibt oder unmittelbar heilt.⁹

Die Funktion der literarischen Autorisierung begegnet bei Ennius, Plinius d.J., Aelius Aristides und natürlich bei Artemidor.¹⁰

1.2. Bewältigung des Bedrängenden – Traumdeutung und Klassifikation

Kriterien der Klassifikation von Träumen sind in der Antike ihre Herkunft, ihre Wahrheitsfähigkeit und ihre Wirkung auf den Menschen.

Homers Unterscheidung der wertvollen Träume, die dem Menschen die Zukunft ankündigen, von den trügerischen Träumen¹¹ kehrt mehrfach wie-

Stillen Blut aus ihr heraussaugt. Orestes deutet den Traum und verwirklicht ihn: Der Drache ist er selbst. Textintern beantwortet der Traum die Frage, wie des Orestes Rache an seinem Vater vollzogen werden wird. Bei Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* I 53,9f. (Oldfather. S. 188) erfolgt durch Hephaistos ein Vorausblick auf die Weltherrschaft des soeben geborenen Sesöönis. In Vergil, *Aeneis* VI 756–896 (Fink. S. 288–298) erfolgt ein Vorausblick auf die römische Geschichte. Bei Lucan, *Bellum Civile* III 8–40 (Hoffmann u. Schliebitz u. Stocker. Bd. 1. S. 96) wird der Tod des Pompeius vorangekündigt. Bei Apuleius, *Metamorphoses* XI 3,1–6,7 (Keulen. S. 71–73) wird erzählt, wie die Göttin Isis dem Haupthelden Lucius die Rückverwandlung von einem Esel in einen Menschen ankündigt und als Dank dafür seine lebenslange Bindung an sie fordert.

⁶ Iphigenie hat in Tauris einen Traum, den sie auf den Tod ihres Bruders Orestes deutet (Euripides, *Iphigenia Taurensis* 44–56 [Cropp. S. 72]). Das ist falsch (vgl. den unmittelbar anschließenden Auftritt des Orestes selbst), gibt aber Gelegenheit, ihre Gefühle kundzutun. Ähnlich fasst bei Apollonius von Rhodos, *Argonautica* (Race. S. 264–266), ein Traum die Liebe Medeas zu dem fremden Helden Iason in Worte.

⁷ Für Beispiele, u.a. Augustus und Claudius betreffend, vgl. Gregor Weber: Träume. S. 89–104. Vgl. aber auch Näf: *Traum*. S. 67–71, S. 95–97. Die Eigeninteressen der Träumenden wie der Berichterstatter sind stets in Rechnung zu stellen.

⁸ Schutz des Gemeinwesens aus ethischer Vollkommenheit heraus, nicht um des Ruhmes willen wird bei Cicero, *De re publica* VI 23–29 (Ziegler. S. 134–136), gefordert. Nach Vergil, *Aeneis* I 353–360 (Fink. S. 28–30), erscheint der von seinem Schwager Pygmalion ermordete Sychaeus seiner Ehefrau Dido im Traum, deckt den Frevel auf, und rät ihr zur Flucht aus Tyrus. Bei Sueton, *Augustus* 91,1f. (Rolfe. S. 260), soll ein Traum Octavian trotz Krankheit zur Teilnahme an der Schlacht bei Philippi bewegen. Bei Apuleius, *Metamorphoses* XI 19,2–20,7 (Keulen S. 77f.) fordert die Göttin Isis Lucius in einer Serie von Träumen dazu auf, sich in ihr Mysterium einweisen zu lassen, und zerstreut seine Zweifel, ob er den entsprechenden Anforderungen auch genügen würde.

⁹ Näf: *Traum*. S. 15. Diese Verwendung findet sich auch jenseits literarischer Kontexte, wie zahlreiche Weiheinschriften bezeugen (Näf: *Traum*. S. 72).

¹⁰ Ennius, *Annales* I 3 (Skutsch. S. 70); Plinius d.J., *Epistulae* III 5,4 (Kasten. S. 136); Aelius Aristides, *Orationes* 42,11 (Keil. Bd. 2. S. 337); Artemidor, *Oneirocritica* II 70 (Harris-McCoy. S. 258).

¹¹ Homer, *Odysee* 19, 560–567 (von der Muehl, S. 368 – 370). Darauf nimmt Lukian von Samosata, *Historiae Verae* II 32 (Harmon. S. 336), parodierend Bezug, um die Wahrheitsfähigkeit von Träumen prinzipiell anzuzweifeln.

der.¹² Euripides vergleicht letztere mit der mangelnden Weisheit der als weise angesehenen Dämonen.¹³ Doch gelten Traumdeutung wie Eingewei-deschau bei Aischylos als Kulturleistungen, die Prometheus den Sterblichen vermittelt.¹⁴ Heraklit erfasst die radikale Subjektivität der Träume: Im Wachzustand haben alle eine gemeinsame Welt, im Schlaf taucht jeder in seine Welt ab.¹⁵ Sophokles unterstreicht die Irrealität des Traums: Hier sieht sich der Mensch zu Handlungen geneigt, die er im Wachzustand nicht vollziehen würde¹⁶ – die Tragik des Oedipus besteht darin, unwissend zu verwirklichen, was ihm der Traum angekündigt hatte. Nur gestreift wird das Thema Traum bei Pythagoras, der Dämonen und Heroen, die im Luftreich hausen, als Sender von Traumbotschaften benannt haben soll¹⁷, und bei Platon, der Traumbotschaften auf die Götter zurückführen¹⁸, aber zugleich falsche Meinungen im Einzelnen wie ein philosophisch verfehltes Leben insgesamt metaphorisch als »Traum« abqualifizieren kann.¹⁹

In der Geschichtsdarstellung kommt bei Herodot das Wissen um die Fraglichkeit von Träumen in entscheidender geschichtlicher Situation zum Ausdruck.²⁰ Der Perserkönig Xerxes fragt 483 v. Chr. seine Ratgeber, ob man nochmals gegen die Griechen zu Felde ziehen soll. Einer von ihnen, Artabanos, rät ab, aber in einer nächtlichen ὄψις (Vision) sieht sich Xerxes zur Kriegsführung animiert. Artabanos bestreitet den göttlichen Ursprung dieses Traumes und schätzt ihn als folgenloses ἐνύπνιον (Traumgebilde) ein, erklärbar aus Tagesresten. In der Nacht darauf träumt Artabanos denselben Traum; er bekennt dem König seinen Wunsch, dass der Traum in Erfüllung gehe, bleibt aber skeptisch. Der Traum erweist sich tatsächlich als Trug. Lucanus erwägt zum Traum des Pompeius vor seinem Tod (Pompeius erlebt im Traum nochmals einen Triumph in Rom), Pompeius habe in unruhigen Zeiten zu einer glücklichen Vergangenheit Zuflucht genommen, oder das Traumgesicht habe ihm durch die Darstellung des Gegenteils großes Unglück offenbart.²¹

Die spezifische Literatur, die sich mit der Deutung einzelner erzählter Träume befasst, beginnt mit dem Sophisten Antiphon (5. Jhdt. v. Chr.).²² Eine Systematisierung hat sich aber von Seiten Antiphons nicht erhalten.

Aristoteles zufolge sind Träume entweder Impulse für Denken und Handeln der Träumenden oder aber Anzeichen für innermenschlich verankerte, psychologische Prozesse, die im Wachzustand verdeckt geblieben sind.²³

¹² Aischylos, *Prometheus* 448f. (Page, S. 306); Vergil, *Aeneis VI* 896 (Fink. S. 298)..

¹³ Euripides, *Iphigenia Taurensis* 570f. (Cropp, S. 106).

¹⁴ Aischylos, *Prometheus* 485f.493–498 (Page, S. 307f.).

¹⁵ Heraklit, *Frgm.* 89 (Diels/Kranz [ed.], Fragmente. S. 171).

¹⁶ Sophokles, *Oedipus* 977–983, am Beispiel des Verkehrs mit der eigenen Mutter illustriert (Willige u. Beyer. S. 322). Die Erkenntnis kehrt in christlicher Literatur wieder.

¹⁷ Diogenes Laertios, *Vitae* 8,32 (Hicks. Bd. 2. S. 348).

¹⁸ Platon, *Symposion* 203 a (Eigler u. Kurz. Bd. 3. S. 316).

¹⁹ Platon, *De re publica* VII 534c-d (Eigler u. Kurz. Bd. 4. S. 616).

²⁰ Herodot, *Historiae* VII 12,1–18,4 (Hude. o.S.).

²¹ Lucanus, *Bellum Civile* VII 1 – 44 (Hoffmann u. Schliebitz u. Stocker. S. 54–56).

²² Fragmente bei Diels/Kranz, Vorsokratiker 87 B 78 - 81. Bd. 2. S. 367f..

²³ Aristoteles, *De divinatione per somnum* 1, 462b26–463a31 (Van der Eijk. S. 27f.).

Träume stammen nicht von den Göttern²⁴, denn nicht nur der Mensch träumt, sondern auch andere Lebewesen; außerdem geht nicht jeder Traum in Erfüllung.

Poseidonios (ca. 135 v. Chr. – ca. 51 v. Chr.) führt Träume auf die Initiative der Götter zurück und unterscheidet drei Arten: 1. Der Geist, getragen von der Verwandtschaft mit den Göttern, erblickt von sich aus etwas im Voraus; 2. die Luft ist voll von unsterblichen Geistern, in denen gleichsam nicht sprachlich vermittelte Konzepte der Wahrheit erscheinen. In Form feinstofflicher Materie dringen sie in uns ein. 3. Die Götter unterreden sich mit den Schlafenden. Vor allem beim Herannahen des Todes weissagen die Seelen im Traum.²⁵

Artemidor (um 150 n. Chr.) zufolge kann man unterscheiden, ob Träume durch Gedanken hervorgerufen oder gefordert sind oder ob sie von den Göttern geschickt werden, wenn sie ganz unerwartet kommen²⁶ und etwas Gutes oder Böses ankündigen, das bevorsteht. Artemidor unterscheidet ferner zwischen *ὄνειρος* (Traumgesicht) und *ἐνύπνιον* (Traumgebilde): Das Traumgesicht sagt die Zukunft voraus, das Traumgebilde deutet die Gegenwart an. Auch Erscheinungen, deren Grundlage Affekte (Hunger, Durst, Liebe) sind, deuten die Gegenwart.²⁷ 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.²⁸

Macrobius (4./5. Jhd. n. Chr.) unterscheidet fünf Arten von Träumen, den aenigmatischen Traum (*ὄνειρος/somnium*), die prophetische Vision (*ὄραμα/visio*), das Traumorakel (*χρηματισμός/oraculum*), das Nachtgesicht (*ἐνύπνιον/insomnium*) und die Erscheinung (*φάντασμα/visum*).²⁹ Die letzteren beiden sind der Interpretation nicht wert, weil sie keine prophetische Bedeutung haben: Nachtgesichte spiegeln Hoffnungen und Ängste wider, die die Betreffenden auch am Tag beschäftigen, Erscheinungen lassen Unwirkliches schauen.³⁰ Das Traumorakel enthält Ankündigungen oder Anweisungen seitens einer Autoritätsperson; als prophetische Vision gilt, was sich tatsächlich erfüllt; ein aenigmatischer Traum bedarf der Deutung.³¹

Der Bestand an Traumdeutungsliteratur lässt auf tatsächlichen Bedarf der Traumdeutung schließen: Manche vermitteln sie gegen Geld weiter.³²

1.3. Die Seelenteile und der Traum

²⁴ Aristoteles, *De divinatione per somnum* 2, 463b13 (Van der Eijk. S. 29).

²⁵ Cicero, *De divinatione* I 64 (Schäublin. S. 68).

²⁶ Artemidor, *Oneirocritica* I 6 (Harris-McCoy. S. 58–60).

²⁷ Artemidor, *Oneirocritica* I 1 (Harris-McCoy. S. 46–48). Diese Unterscheidung ist aber nicht generell sprachprägend für die griechische Antike, ebenso wenig für christliche Literatur, vgl. Krönung, *Gottes Werk und Teufels Wirken*. S. 101.

²⁸ Artemidor, *Oneirocritica* I 1 (Harris-McCoy. S. 48). Vgl. Walde, *Traum*. S. 33–43.

²⁹ Macrobius, *De somnio Scipionis* 3.2 (Armisen-Marchetti. S. 10).

³⁰ Macrobius, *De somnio Scipionis* 3.3 (Armisen-Marchetti. S. 10).

³¹ Macrobius, *De somnio Scipionis* 3.4–7 (Armisen-Marchetti. S. 10–12).

³² Vgl. Juvenal, *Saturae* VI 542–547 (Ramsay. S. 126).

Antike Philosophie kennt unterschiedliche Vorstellungen hinsichtlich der menschlichen Seelenteile; gelegentlich werden diese Anschauungen auch dazu fruchtbar gemacht, Vorgänge beim Träumen zu erklären.

Platon zufolge ruht im Schlaf nur der Körper, die Seele hingegen, ob schlafend oder wachend, sei ständig in Bewegung³³, habe aber an Verstand und Denken keinen Anteil. Ob ein Mensch vernünftige oder unvernünftige Träume habe, sei durch seinen Lebenswandel am Tag bedingt: Bei besonnener Lebensführung werden auch die Träume akzeptabel sein.³⁴ Diese Konstruktion und die darin implizierte Mahnung zur Selbstbeherrschung werden in der Stoa und im Christentum wiederkehren.

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 ist³⁵; Wahrnehmungen im Traum fasst er als Überrest solche von Sinneseindrücken herrührenden Bewegungen auf.³⁶ Die Traumtheorie bei Lucretius (gegen 55 v. Chr.) ist epikureisch geprägt: Er ist der Auffassung, dass die Abbilder von Dingen, die wir vor uns zu sehen glauben, auf einer zufälligen Zusammenballung von leichtstofflichen Atomen beruht, die noch feiner sind als die Atome der wirklichen Dinge. Dass wir im Traum Verstorbene erblicken, hängt daran, dass im Schlaf sämtliche Sinne ruhen und Falsches nicht an der Wirklichkeit nachweisen können, wie auch das Gedächtnis seinen Dienst verweigert.³⁷ Eine Täuschung im Traum entspringt unserem Denken, das, wenn es nicht durch Sinneswahrnehmung gestützt wird, nach epikureischer Auffassung keine verlässliche Erkenntnis produziert.³⁸ Erotische Träume können dieselben psychischen und physischen Wirkungen haben wie entsprechende Aktivitäten und Erlebnisse im Wachzustand.³⁹

1.4. Traum und Divination in philosophischer Betrachtung

Der Traum ist als philosophisches Thema ein Teilthema der Auseinandersetzung der Philosophie mit den traditionellen Formen der Divination, geprägt durch Theologie und zugespitzt auf die Bewältigung des eigenen Schicksals. Stoische Autoren konnten die Frage, ob es Divination gibt, bejahen: Die Wohltätigkeit der Götter ergibt das Motiv, ihr Vorauswissen die Ermöglichung dessen, dass sie den Menschen die Zukunft anzeigen und auch die Mittel nicht vorenthalten, die Zeichen zu erkennen.⁴⁰

Der Mensch kann, so Quintus bei Cicero, auf zweierlei Weise die Fähigkeit zur Divination entwickeln, durch die *ars* (u.a. Eingeweideschau)

³³ Platon, *Phaidros* 245c (Eigler u. Kurz. Bd. 5. S. 66); später Clemens, *Paedagogus* II 82,1f. (Stählin u. Treu. S. 207): ἀεικίνητος.

³⁴ Platon, *De re publica* IX 571d-572b (Eigler u. Kurz. Bd. 4. S. 724). Vgl. zu Platon insgesamt Näf: *Traum*. S. 56–59.

³⁵ Aristoteles, *De somniis* 1, 459a 22. (van der Eijk. S. 18).

³⁶ Aristoteles, *De somniis* 1, 461a 17–23 (van der Eijk. S. 22).

³⁷ Lucretius, *De rerum natura* IV 722–767 (Diels. S. 348–352).

³⁸ Lucretius, *De rerum natura* IV 453–468 (Diels. S. 326).

³⁹ Lucretius, *De rerum natura* IV 962–1029 (Diels. S. 368–374).

⁴⁰ Chrysipp, *Frgm.* 1192 (von Arnim. S. 342f.).

oder durch die *natura*, in der Raserei und im Traum.⁴¹ Dass sich viele Träume mit bedeutendem geschichtlichem Inhalt erfüllt haben, erweist die Realität der Wahrsagekunst⁴², auch gegen den Einwand, viele Träume seien falsch.⁴³ Der trügerische Charakter von Träumen ist teilweise in unbeherrschtem Lebenswandel begründet.⁴⁴ Quintus verknüpft den philosophischen mit dem physiologischen Diskurs: Die Seele des Menschen stammt hinsichtlich des Teiles, in dem Verstand und Vernunft regieren, von der göttlichen Seele und verfügt dann über die größte Kraft, wenn dieser Seelenteil vom Körper getrennt sei, während der Teil der Seele, der über Empfindung, Leidenschaft und Begehren verfügte, vom Handeln des Körpers losgelöst nicht bestehen könne.⁴⁵

Im Buch II trägt Cicero, der hier nunmehr auch als Sprecher auftritt, seine eigenen, von Karneades geprägten Gedanken vor. Viel Trügerisches wird den Träumenden sichtbar, als wäre es wahr. Warum soll man dann den Träumen glauben? Dass sich manche Träume bewahrheiten, ist angesichts ihrer Vielzahl nicht verwunderlich, sondern verdankt sich bloßem Zufall. Außerdem, warum sollte uns Gott solche Zeichen nicht eher im wachen Zustand zuteilwerden lassen? Was kennzeichnet wahre, was kennzeichnet trügerische Träume? Sollten auch letztere von Gott kommen, wäre er ja unbeständig. Was nützen Träume, die wir nicht verstehen? Obskure Träume lassen sich nicht mit der Majestät der Götter vereinbaren.⁴⁶ Träume sind also Spuren der Gedanken, die uns im wachen Zustand beschäftigt haben, in der Seele. Ferner zeugen die Deutungen der Ausleger eher von ihrem eigenen Erfindungsreichtum. Cicero lässt aber auch für seine eigene Position die Skepsis gelten. Der Leser soll das Urteil fällen, wo die größere Wahrscheinlichkeit liegt.⁴⁷

2. Altes Testament und antikes Judentum

2.1. Altes Testament

Auch die alttestamentlichen traumbezogenen Texte lassen sich hinsichtlich ihrer Funktion für den Kontext und ihrer theologischen Wertung befragen. Ein physiologischer Diskurs wird im Alten Testament selbst nicht geführt.

2.1.1. Traum als Prolepse und als Handlungsanweisung

Positiv bewertete Träume fungieren in biblischen Texten im Sinne einer literarischen Prolepse oder einer Handlungsanweisung. Ersteres trifft zu

⁴¹ Cicero, *De divinatione* I 4–6 (Schäublin. S. 8–12), mit Verweis auf die Stoiker Kratipp und Chrysipp.

⁴² Cicero, *De divinatione* I 39 (Schäublin. S. 46).

⁴³ Cicero, *De divinatione* I 60 (Schäublin. S. 64–66).

⁴⁴ Cicero, *De divinatione* I 60.62 (Schäublin. 46–68), mit Rückverweis auf Platon, *Rep.* IX 571 a – 572 b (Eigler u. Kurz. Bd. 4. S. 724).

⁴⁵ Cicero, *De divinatione* I 70 (Schäublin. S. 74).

⁴⁶ Cicero, *De divinatione* II 120 – 135 (Schäublin. S. 246–260).

⁴⁷ Cicero, *De divinatione* II 140–150 (Schäublin. S. 264–274).

für die Träume Jakobs nach *Genesis* 28 (Himmelsleiter) und die in *Genesis* 40; 41 geschilderten Träume des Mundschenks und des Bäckers, ebenso in *Richter* 7,13 (Ansage des kommenden Sieges über die Midianiter).⁴⁸ Im Buch Daniel ist der in *Daniel* 2 geschilderte Traum Nebukadnezars von den vier Weltreichen eine Vorausschau auf die Weltgeschichte bis ca. 164 v. Chr., der Zeit der Entstehung des Danielbuches. In *Daniel* 4 wird Nebukadnezars Wahnsinn angekündigt, in *Daniel* 7 nochmals zusätzlich die Weltgeschichte und das Weltende einschließlich des Jüngsten Gerichtes.

Auf Handlungsanweisung fokussiert sind die Träume Jakobs, die ihn zur Wanderung nach Kanaan (*Genesis* 31,10) und nach Ägypten (*Genesis* 46,1–5) bewegen sollen, und der Traum des Pharaos von den fetten und den mageren Kühen (*Genesis* 41,4): Der Pharaos soll für die Ernährungslage in Ägypten vorsorgen.⁴⁹

2.1.2. Theologischer Diskurs

In manchen narrativen Texten der Bibel gelten Träume als wahrheitsfähig, während in der sog. Weisheitsliteratur⁵⁰ die Skepsis, in der prophetischen Literatur die Kritik dominiert.

Joseph in Ägypten wie Daniel in Babylon können im Gegensatz zu nichtjüdischen Weisen die Träume des Pharaos bzw. des Königs richtig deuten. Das verweist auf die Überlegenheit der jüdischen Religion.

In alttestamentlicher Weisheitsliteratur ist der Traum kein prominentes Thema. Er kommt als Geschehen in den Blick, das nicht durch Wirklichkeit abgedeckt ist (*Psalms* 73 [72],20; *Hiob* 20,8) und nur Unruhe bringt (*Hiob* 7,14) oder falsche Eitelkeit hervorruft (*Prediger Salomo* 5,2.6). In der prophetischen Literatur bis ca. 550 v. Chr. werden Träume⁵¹ trotz *Numeri* 12,6 (Gott redet zu den Propheten durch Träume) hinsichtlich ihrer Herkunft als ungöttlich und hinsichtlich ihrer Wirkung als widergöttlich disqualifiziert und innerhalb der Diskussion um wahre und falsche Prophezie stets dem letzteren Phänomen zugeordnet.⁵² Der aus dem Widerfahrnischarakter von Träumen abgeleitete Offenbarungs- und Autoritätsanspruch erscheint also nur im Medium seiner Bestreitung, und diese ist aus der Rückschau heraus erwachsen. Die Zerstörung Jerusalems 587/586 v. Chr. erweist, dass sich die Unheilsprophezie Jeremias erfüllt hat, während die

⁴⁸ Das mag auch für die die Josephszählung einleitenden Träume von dem Garben bindenden Joseph etc. (*Genesis* 37) gelten. Sie sind in der Perspektive des Erzählers „weder Wünsche des naiven Josef noch Ankündigungen der schlimmsten Befürchtungen der Brüder, sondern in die Bilder und Symbole hinein chiffrierte Zukunftsweissagung, eine Initialprophezie für die Gesamterzählung (scil. der Josephsgeschichte *Genesis* 37; 39–50).“ (Lanckau: *Herr*. S. 380).

⁴⁹ Auch allgemeinere normative Erwartungen können mit Hilfe eines Traumes formuliert werden. Im Traum bittet Salomo den Gott Israels um ein gehorsames Herz und um Verstand; Gott verspricht ihm, diese Bitte zu gewähren, zusätzlich ein langes Leben, wenn er auf diesem Weg bleibt (*1 Könige* 3). Auf dem Hintergrund von *1 Könige* 3 wird der Abfall Salomos von dem Gott Israels (*1 Könige* 11) nur umso unverständlicher.

⁵⁰ Sie umfasst die Bücher *Hiob*, *Sprüche Salomos*, *Prediger Salomo* und *Hohelied*.

⁵¹ *Jeremia* 23; *Deuteronomium* 13,2–6 wirkt ein.

⁵² Sie gelten gelegentlich als Tagesrest (*Jesaja* 29,8).

Heilsprophetie seiner Gegner verblendete Illusion geblieben war. Deshalb hat man sich auch auf Jeremias Verkündigung des Gottes Israels besonnen. Einige Zeit nach der Zerstörung Jerusalems jedenfalls ist dessen Verehrung weithin durchgesetzt. Dann aber kann in den Büchern *Sacharja* (nach 515 v. Chr.) und *Daniel* (um 164 v. Chr.) der Prophet jeweils als Empfänger einer nicht problematisierten Traumvision erscheinen und in *Joel* 3,1 (3. Jhdt. v. Chr.) das Ergehen von Träumen und Visionen als Kennzeichen göttlicher Geistausgießung benannt werden.⁵³

2.2. Antike jüdische Literatur

Für die Darstellung antiker jüdischer Literatur jenseits der später der Hebräischen Bibel zugerechneten Texte empfiehlt sich eine Gliederung nach Textsorten. Kritische wie positive Stimmen zum Traum stehen unvermittelt nebeneinander.

2.2.1. Weisheitsliteratur und philosophische Literatur

Der Verfasser des Buches *Jesus Sirach* warnt davor, sich in seinem Handeln von Träumen leiten zu lassen; sie sind nur dem Schatten und dem Wind vergleichbar; auf sie soll man nicht hoffen, sich statt dessen an der Tora und der Weisheit orientieren. Träume bewirken nur Verwirrung und grundlose Furcht (*Jesus Sirach* 40,6f.).⁵⁴ Dementsprechend wird Joseph in der Nacherzählung der Geschichte Israels in *Jesus Sirach* 44–49 nicht erwähnt.

Ein nicht ausgeglichenes Nebeneinander begegnet uns in den *Testamenten der Zwölf Patriarchen* (der zwölf Jakobssöhne nach *Genesis* 35,22–26).⁵⁵ Josephs Träume nach *Genesis* 37; 40 finden in *Testamentum Joseph* 1,1–18,4 keinen Widerhall. Ansonsten begegnet das Wissen um die mögliche Herkunft des Traumes von Tagesresten⁵⁶ wie die Hochschätzung des Traumes als Zuweisung des Status als Offenbarungsmittlers für Levi⁵⁷ oder als Zukunftsansage.⁵⁸ Doch fehlt diese Hochschätzung im hebräischen *Testament Naphthalis*⁵⁹; dort kann es abschließend heißen: Das ist nur ein Traum und wird sich nicht wiederholen – die Wahrheitsfähigkeit von Träumen wird hier prinzipiell angezweifelt.

⁵³ In der Septuaginta wie in den aramäischen paraphrasierenden Übersetzungen, den Targumim, finden sich hinsichtlich literarischer Funktion und theologischer Wertung keine Änderungen gegenüber den hebräischen Vorlagen (zu den Esther-Zusätzen s.u.).

⁵⁴ *Jesus Sirach* 34,1–8; 40,6f. (Rahlf's u. Hanhart. Bd. 2. S. 425. 447). Der Autor konzediert (*Jesus Sirach* 34, 6), dass Träume von Gott gesandt sein könnten. Man erfährt aber nicht, wie man diese Träume von anderen Träumen unterscheiden soll.

⁵⁵ Die Schrift ist vermutlich jüdischen Ursprungs und stammt aus dem 2. Jhdt. v. Chr., wurde aber zumindest einer christlichen Redaktion unterzogen. Jedem der zwölf Söhne Jakobs wird eine Abschiedsrede an seinem Sterbebett in den Mund gelegt.

⁵⁶ Nach *Testamentum Simeon* 4,9 (de Jonge. S. 19) ist es der Geist des Neides (er ist das Thema von *Testamentum Simeon* insgesamt), der auch im Schlaf die Seele verwirrt.

⁵⁷ *Testamentum Levi* 2,5–5,7 (de Jonge. S. 25–30).

⁵⁸ *Testamentum Naphthali* 5,1– 6,10 (de Jonge. S. 118–121).

⁵⁹ *Testamentum Naphthali* (hebr.) 3,13 (Becker. S. 154).

In der *Sapientia Salomonis* wird in der Nacherzählung der biblischen Geschichte von der Jakobsleiter (*Genesis* 28) Jakob im Traum Gottes himmlischer Bereich gezeigt.⁶⁰ Andernorts kann der Traum wieder als Aufdeckung der Zukunft fungieren⁶¹ und wird auch über die biblische Vorlage hinaus eingeführt.⁶² Umgekehrt wird in den im 1. Jhdt. v. Chr. entstandenen *Psalmen Salomos* auf die verwirrende Wirkung von Träumen rekurriert, die nur die Gottlosen quälen.⁶³

Der Religionsphilosoph Philo von Alexandria (ca. 20 v. – 45 n. Chr.) sucht in seinem vornehmlich der Auslegung der Thora (*Fünf Bücher Mose*; Philo behandelt vor allem *Genesis* und *Exodus*) gewidmeten Werken biblisch-jüdische Tradition mit Hilfe allgemeinen griechischen Bildungsgutes und speziell griechischer Philosophie neu zu formulieren. Davon ist auch die Behandlung des Themas Traum betroffen. Philos Werk *De somniis* (Über die Träume) hat ursprünglich wohl fünf Bücher umfasst; nur zwei von ihnen sind erhalten.⁶⁴

Wohl unter Einfluss der Theorien des Poseidonios systematisiert Philo die einzelnen Arten des Traumes. Zunächst erörtert er Träume, die von Gott selbst kommen (vgl. *Genesis* 20,3; 31,24), dann die Träume, in denen »unser Geist in die selbe Bewegung wie der des Weltalls gerät und aus sich selbst heraus ergriffen und von Gott hingerissen zu werden scheint, so dass er dazu fähig wird, etwas von der Zukunft vorauszuvernehmen und vorauszuerkennen.«⁶⁵ Die zur dritten Art gehörenden Erscheinungen (φαντασίαι) jedoch, z.B. die Träume Josephs, »sind unklarer als die vorausgehenden und bedürfen [...] der Traumdeutungskunst.«

In den uns erhaltenen Partien ist bei Philo ein Reflex auf den kritischen Traumdiskurs in der Bibel nicht festzustellen. In *Genesis* 37,7 zeigt das Verbum ὄμην (»ich war der Meinung...«) allerdings die Unklarheit bei Joseph an.⁶⁶ Andererseits kann der Traum bei Philo gelegentlich durchaus die Funktion der Zukunftsankündigung haben.⁶⁷

2.2.2. Geschichtsschreibung

Jüdische Geschichtsschreibung zur Zeit des Hellenismus kennt Träume als Vorausschau in die Zukunft (*Esther* A 1–10; F 1–10)⁶⁸, aber auch als Er-

⁶⁰ *Sapientia Salomonis* 10,10 (Rahlf's u. Hanhart. Bd. 2. S. 359).

⁶¹ Vgl. die Ankündigung des Todes Abrahams *Testamentum Abrahae* A 4 (Stone. S. 11) neben der Ankündigung der Ermordung Abels in einem an Eva gerichteten Traum in der antiken jüdischen (oder christlichen?) Schrift *Leben Adams und Evas* 2,2 (Dochhorn. S. 199).

⁶² *Tragicus Ezechiel* 68–82 (Vogt. S. 124) enthält das Motiv zusätzlich gegenüber *Exodus* 2,16–22 (Heirat des Mose); 1Q20 XIX, 14–20 (Maier. Bd. 1. S. 218) gegenüber *Genesis* 12,12–20 (Befürchtung Abrahams wegen Sara).

⁶³ *Psalmen Salomos* 6,3 f. (Rahlf's u. Hanhart. Bd. 2 S. 477).

⁶⁴ Eusebius von Caesarea, *Historia Ecclesiastica* II 18,4 (ed. Schwartz. S. 154).

⁶⁵ Philo, *De somniis* I 2 (Colson u. Withaker. Bd. V. S. 294).

⁶⁶ Philo, *De somniis* II 17 (Colson u. Withaker. Bd. V. S. 450).

⁶⁷ Philo, *De Migratione Abrami* 190 (Colson u. Withaker. Bd. IV. S. 242).

⁶⁸ *Esther* A und F sind Zusätze, die uns nur im Septuaginta-Text (1. Jhdt. v. Chr.) und im sogenannten A-Text (1. Jhdt. n. Chr.), aber nicht im Masoretischen Text des Estherbuches begegnen. Dieser kommt völlig ohne das Traum-Motiv aus.

mutigung vor einer Schlacht (2. *Makkabäer* 15,11–16).⁶⁹ Dass Mardochais Traum sich erfüllt hat (*Esther* F 2), verweist textextern auf die Verlässlichkeit Gottes. Das Motiv der Träume, die sich anders erfüllen als der Träumende erwartet⁷⁰, fehlt in der jüdischen Literatur bis 70 n. Chr.

Die zwanzigbändigen *Antiquitates Judaicae* des Flavius Josephus (37–100 n. Chr.) sind in den ersten zwölf Büchern eine Nacherzählung biblischer Geschichte für griechisch gebildete Leser. Bei der Wiedergabe der Erzählung von der Jakobsleiter findet sich eine leise Distanz des Autors in dem Eindringen der Verbform ἔδοξεν („ihm schien es“) für die Meinung Jakobs, etwas Bestimmtes im Traum gesehen zu haben.⁷¹ Josephs Deutung des Traumes des Pharao (*Genesis* 41,25) gibt Josephus wie folgt wieder: »Gott sagt aber den Menschen die Zukunft voraus, nicht um sie zu erschrecken oder betrüben, sondern damit sie in kluger Vorsicht sich Erleichterung verschaffen könnten, wenn die vorher verkündeten Ereignisse eintreten.«⁷² So ist festgehalten, dass tatsächlich Träume von Gott kommen können, aber die mögliche psychologische Wirkung der Träume bedacht. Josephus selbst rühmt sich der Fähigkeit, Träume deuten zu können⁷³, unbeschadet dessen, dass er sich selbst als Geschichtsschreiber versteht.

2.2.3. Apokalyptik

Auch in der Apokalyptik kann ein Traum als Handlungsanweisung fungieren⁷⁴ oder als Ankündigung des Zukünftigen⁷⁵ – eine solche Ankündigung kann als psychisch bedrängend erlebt werden, im Traum selbst⁷⁶ wie danach.⁷⁷ Zwischen der Welt des Traumes und der Welt des Wachzustandes kann Kontinuität bestehen: Die zwei Männer, die Henoch im einleitenden Traum sieht, stehen dann, als er erwacht, wirklich vor ihm.⁷⁸ Der einzelne Traum sowie die Schrift insgesamt sollen damit als verlässlich gekennzeichnet werden.⁷⁹

⁶⁹ Das Motiv ist auch in der paganen Antike bekannt, vgl. etwa Herodot, *Historiae* II, 141 (Hude. o. S.).

⁷⁰ Cicero, *De divinatione* I 50 (Schäublin. S. 56).

⁷¹ Josephus, *Antiquitates* I 279 (Thackeray. S. 136).

⁷² Josephus, *Antiquitates* II 86 (Thackeray. S. 204).

⁷³ Josephus, *De Bello Iudaico* III 352 (Michel u. Bauernfeind. S. 368–370).

⁷⁴ *Äthiopischer Henoch* 13,8 (Uhlig. S. 535f.).

⁷⁵ *Äthiopischer Henoch* 14,2.4 (Uhlig. S. 537); 83,1.7 (Uhlig. S. 674f.); 85,1 (Uhlig. S. 678); *4Q530* Kol. II 14–20 (Maier, Bd. 2 700f.); *syrischer Baruch* 26 (Klijn. S. 140); vgl. *syrischer Baruch* 29,3 (Klijn. S. 141); *4 Esra* 3,44–5,14 (Schreiner. S. 322–326). 10,59; 11,1 (Schreiner. S. 383).

⁷⁶ Vgl. *Äthiopischer Henoch* 83,5f. (Uhlig. S. 675); *slavischer Henoch* 1,3 (Böttrich. S. 833).

⁷⁷ Vgl. *Äthiopischer Henoch* 83,5f. (Uhlig. S. 675) sowie *4 Esra* 5,14 (Schreiner. S. 326): „Ich erwachte, mein Körper zitterte sehr und meine Seele litt bis zur Erschöpfung“. Vgl. ferner *4 Esra* 12,3 (Schreiner. S. 388).

⁷⁸ *Slavischer Henoch* 1,4–7 (Böttrich. S. 833–835).

⁷⁹ Literarisch ist das Motiv des Traumes in der Apokalyptik jedoch keineswegs unverzichtbar: So kommen die *Assumptio Mosis*, die *Sibyllinischen Orakel* und die *Esra-Apokalypse*, aus späterer Zeit (3./4. Jhdt.) die *Elia-Apokalypse* ohne das Traum-Motiv aus. Auch Himmels- und Höllenreisen werden längst nicht immer mit dem Traum-Motiv

2.3. Rabbinische Literatur

Nach 70 n. Chr. hat jüdische Literatur keine wesentlich neuen Gesichtspunkte beigebracht. In dem ab 400 n. Chr. redigierten babylonischen Talmud ist einiges Material im Traktat *Berachot* (»Lobsprüche«) gesammelt.⁸⁰ Der Traum kommt zunächst hinsichtlich seiner Wahrheitsfähigkeit zur Zukunftsdeutung und zugleich emotionalen Wirkung auf den Wachzustand in den Blick. Es wird ausführlich über einen professionellen Traumdeuter erzählt, der je nachdem, ob er entlohnt wurde, Gutes oder Böses deutete; die Ambiguität von Traumdeutung wird somit entlarvt. Anschließend werden, Artemidor vergleichbar, einzelne Traumelemente gedeutet.⁸¹

2.4. Zusammenfassung

Im Alten Testament stehen mehrere Aussagelinien unverbunden nebeneinander. Einerseits kann ohne Vorbehalt von Träumen und ihrer Deutung erzählt werden, vor allem im Buch *Genesis* und in der späten Prophetie in den Büchern Joel und Daniel. Andererseits begegnet man dem Traum in der Weisheitsliteratur mit erfahrungsgesättigter Skepsis, in prophetischer Literatur mit Kritik an dem aus ihm abgeleiteten Autoritätsanspruch. Diese Linien werden in nachalttestamentlicher jüdischer Literatur nicht ausgeglichen. Insgesamt ist das Thema Traum von geringer Bedeutung.

3. Frühchristliche Literatur und patristische Rezeption

Hinsichtlich des Themas »Traum« haben neutestamentliche Texte keine neuen Impulse gesetzt. Traumbezogene Texte finden sich vor allem bei Matthäus, wie auch Lukas von nächtlichen Erscheinungen spricht⁸², nicht hingegen bei Markus, Paulus, dem Evangelisten Johannes sowie dem Verfasser der Johannesoffenbarung. In nachneutestamentlicher Literatur ist das Thema Traum in durchaus unterschiedlichen Textsorten präsent (Apokalypse; Märtyrerbericht; Heiligenlegende).⁸³ Die Systematisierung von Träumen beginnt im Christentum mit Tertullian.

verbunden. Das Motiv fehlt etwa in *Äthiopischer Henoch* 17,1 (Uhlig, S. 546) sowie in *Slavischer Henoch* (Böttrich, S. 839).

⁸⁰ *Berachot* 55a–57b (Goldschmidt, S. 241–255).

⁸¹ Insgesamt wird in dieser Literatur die Bedeutung der Träume und ihrer Deutung gezielt begrenzt, um den Einfluss der sich entwickelnden rabbinischen Bewegung zu stützen (Andreas Lehnardt, »Träume«. S. 49f.).

⁸² Visionen können bei Lukas ähnlich wie Träume bei anderen Autoren Handlungsanweisungen enthalten (Apostelgeschichte 9,10; 10,13; 16,9). Lukas spricht auch von einer nächtlichen Vision (Apostelgeschichte 18,9), aber nie von einem Traum.

⁸³ Vgl. Kelsey: *God*, 99–144. Burkard Freiherr von Dörnberg: *Traum*, hat lateinischsprachige christliche Literatur zum Thema Traum umfassend aufgearbeitet.

3.1. Funktionen von Traumdarstellungen im Kontext

Im Matthäusevangelium haben Träume Handlungsanweisungen zum Inhalt.⁸⁴ In dem apokalyptischen *Hirten des Hermas* (um 150) ist die Aufforderung zur Buße anfangs in zwei Träume gekleidet, die dem Träumer, einem Freigelassenen, die sündhafte Begierde nach seiner ehemaligen Herrin vorhalten, dann seine Nachlässigkeit den eigenen Kindern gegenüber.⁸⁵

In den Apostelakten des 2. und 3. Jhdts. n. Chr. haben Träume vor allem Zukunftsankündigungen⁸⁶ und Handlungsanweisungen zum Inhalt⁸⁷, können aber auch dem Träumenden die Schwere seiner Aufgabe bewusst machen.⁸⁸ In Märtyrerberichten kann ein Traum als Vorankündigung der Härte des kommenden Kampfes⁸⁹, aber auch einer heilvollen jenseitigen Zukunft dienen⁹⁰, ebenso der Versicherung göttlichen Beistandes⁹¹, ferner als Mahnung, z.B. zum Frieden innerhalb der Gemeinde.⁹² In Heiligenviten wie generell in monastischer Literatur begegnen Traumerscheinungen in Form schlüpfriger⁹³ oder erschreckender Träume, die als Teufelsspuk angesehen werden⁹⁴ und die Beschwerlichkeit asketischen Lebens illustrieren, allerdings auch als Träume, die Zukunftsansagen⁹⁵ oder Lebensanweisungen⁹⁶ erhalten können. In der Kirchengeschichtsschreibung werden Träume als Handlungsanweisungen u.a. in dem Traumgesicht Konstantins vor der Schlacht an der Milvischen Brücke und in dem Traumgesicht des Licinius vor der Schlacht gegen den Christenfeind Maximinus genannt.⁹⁷

⁸⁴ Joseph soll Maria als Braut akzeptieren (*Matthäus* 1,20) und mit ihr und dem Kind nach Ägypten fliehen (*Matthäus* 2,13); den Weisen aus dem Morgenland wird befohlen, nicht zu Herodes zurückzukehren (*Matthäus* 2,12); die Frau des Pontius Pilatus warnt aufgrund eines Traumes den Statthalter vor der Verurteilung Jesu (*Matthäus* 27,24).

⁸⁵ *Hirt des Hermas* 1,3–9: 2,2–4,3 (Lindemann u. Paulsen. S. 330–336).

⁸⁶ Gregor von Tours, *vita Andreae* 13.26 (Prieur. S. 597. 633). Auch das Martyrium wird durch einen Traum angekündigt (Gregor, *vita Andreae* 20 [Prieur. S. 615]).

⁸⁷ *Acta Vercellenses* 5; 22; 41 (Schneemelcher. S. 262. 277f. 289).

⁸⁸ *Acta Vercellenses* 22 (Schneemelcher. S. 277f.).

⁸⁹ *Passio Perpetuae* 4,2–10 (Musurillo. S. 110–112).

⁹⁰ *Passio Perpetuae* 7,4 (Musurillo. S. 114); *Passio Mariani* 6,5; 11,3–6 (Musurillo. S. 200.208).

⁹¹ *Passio Montani* 5,1–2 (Musurillo. S. 216).

⁹² *Passio Montani* 11, 2–5 (Musurillo. S. 222–224).

⁹³ Athanasius, *Vita Antonii* 34 (Vgl. dazu Kelsey: *God* S. 122); Hieronymus, *Vita Hilarii* 7, PL 23, 32 C – 33 A; Johannes Cassian, *Inst.* VI 10 (Petschenig u. Kreuz. S. 120f.).

⁹⁴ Hieronymus, *Vita Hilarii* 6 (PL 23, 32 BC).

⁹⁵ Augustinus, *Confessiones* III, 11/19 (Knöll. S. 60f.).

⁹⁶ Sulpicius Severus, *Vita Martini* 5,3 (Fontaine. Bd. 1, S. 262). – Hieronymus berichtet in *Epistula* 22,30,4 (Hilberg. S. 190f.) von einem Traum mit einem harten Urteil Gottes über ihn (»„Ciceronianus es, non Christianus; ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum«: »Du bist Ciceronianer, kein Christianer [= Christ], wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz« [*Matthäus* 6,21]) und der Anweisung, hinfort keine weltliche Literatur mehr zu lesen. Hieronymus will eine bildungswillige Asketin mahnen, sich ausschließlich an der Heiligen Schrift zu orientieren. Aufgrund der Kritik Rufins relativiert Hieronymus das Gewicht seines Traumes: Träumen soll man, wie die Propheten lehren, nicht glauben (Hieronymus, *Adversus Rufinum* I 13 [Lardet. S. 86]).

⁹⁷ Lactantius, *De mortibus persecutorum* 44,5; 46,3 (Brandt u. Laubmann. S. 223. 226). Jeweils ist das Wortfeld *quies* gebraucht.

3.2. Auseinandersetzung zwischen Christen und Nichtchristen

Das Gegeneinander von Christen und Nichtchristen wirkt sich auch in der Ablehnung konkurrierender Wahrheitsansprüche aus. Zwei der antiken Christentumskritiker, Kelsos (180) und der bei Makarios Magnes genannte Autor (4. Jhdt.), üben Kritik an biblischen Traumdarstellungen. Kelsos hält, so sein Gewährsmann Origenes (248), die Erzählungen von den Träumen des Mundschenks, des Bäckers und des ägyptischen Königs (*Genesis* 40; 41) für ungereimt und unglaubwürdig.⁹⁸ Aber auch die Schau des auferstandenen Christus mit den Merkmalen seiner Marter (Johannes 20,24–29) gilt als Trugbild von Menschen mit irregeleiteter Phantasie.⁹⁹ Dem bei Makarios Magnes zitierten Autor zufolge verträgt sich der Traum des Paulus, in dem Christus ihm sagt, ihm werde niemand widerstehen (*Apostelgeschichte* 18,10), nicht mit der Tatsache seines Martyriums.¹⁰⁰ Dieser Autor will damit das Christentum insgesamt diskreditieren. Umgekehrt halten Justin und Athenagoras den Nichtchristen warnend vor Augen, dass Dämonen im Traum Menschen beeinflussen können.¹⁰¹ Clemens von Alexandria mahnt dazu, von den alten Göttern wie von der Wahrsagerei und der Traumdeuterei Abstand zu nehmen.¹⁰² Mit der Distanzierung von jeglicher Divination stilisiert Clemens das Christentum als philosophische Elite. Allerdings war Magie im Christentum weit verbreitet; professionelle Traumdeuterei wird Christen daher untersagt.¹⁰³

Umgekehrt gelten dem Verfasser des Judasbriefes die Lehren der gegnerischen Gruppen als Träume (*Judas* 8), wie auch Ireaneus von Lyon einer Gegnergruppe gewerbliche Traumdeuterei unterstellt.¹⁰⁴

3.3. Antike christliche Traumtheorien

Eine modifizierende Wiederaufnahme griechisch-römischen Nachdenkens über das Phänomen »Traum« findet sich seit Tertullian im Christentum.

In Tertullians Traumtheorie ist die antik allgemein akzeptierte Vorstellung aufgenommen, dass sich die Seele im Schlaf bewegt; Tertullians eigener Beitrag ist die Antwort auf die Frage nach dem Woher der Kraft: Er sieht es in der Ekstase, aufgrund deren die rationale Fähigkeit ausfällt, die eigenen Aussagen zu verstehen, die umgekehrt dazu führt, Wahrheiten zu erkennen bzw. zu äußern, die sonst nicht zugänglich sind.¹⁰⁵ Tertullian sieht die emotionale Verunsicherung des Traumes nicht nur in dem, wovor

⁹⁸ Origenes, *Contra Celsum* IV 47 (Borret Bd. 2. S. 304–306).

⁹⁹ Origenes, *Contra Celsum* II 55 (Borret. Bd. 1. S. 414–416).

¹⁰⁰ Eine unmittelbare Reaktion darauf habe ich in der altkirchlichen Auslegung der Apostelgeschichte nicht gefunden.

¹⁰¹ Justin, *I. Apologia* 14,1 (Marcovich. S. 52); ähnlich Lactantius, *Institutiones*. II 7,7 (Monat. S. 96). Nach Athenagoras, *Legatio* 27,2 (Marcovich. S. 89), versuchen Dämonen, durch φαντασίαι (Erscheinungen) die Seele zu täuschen.

¹⁰² Clemens von Alexandria, *Protrepticus* 2,11,2 (Stählin u. Treu. S. 11).

¹⁰³ Le Goff, *Phantasie*. S. 293–295, bezogen auf das erste Konzil von Ancyra (314).

¹⁰⁴ Ireaneus, *Adversus haereses* I 23,4 (Brox. S. 292–294).

¹⁰⁵ Freiherr von Dörnberg: *Traum*. S. 47.

wir auf der Ebene des Geschehens erschrecken, sondern auch in Schuldgefühlen. Die Irrealität des Traumes hat aber eine entlastende Wirkung:

Die guten Taten, die im Schlafe geschehen, sind [...] umsonst und die Vergeltungen straflos. Wir werden wegen einer erotisierenden Traumerscheinung ebensowenig verworfen, als wegen eines geträumten Martyriums gekrönt. Wie kommt es nun, fragt man, dass die Seele die Träume in Acht behält, da sie doch in keiner Weise selbstbewusst sein soll?¹⁰⁶

Tertullian antwortet auf die soeben zitierte Frage mit dem Verweis darauf, dass dieser bewusstlose Zustand keine dauerhafte Loslösung von der Seele impliziert; das Gedächtnis ist Zeichen geistiger Gesundheit.¹⁰⁷

Auch hinsichtlich der Bestimmung der Herkunft von Träumen wirkt bei Tertullian die stoische Auffassung von Träumen nach, wenngleich mit biblischen Beispielen und christlichen Motiven unterlegt. Träume können von Dämonen stammen (es sind die schlüpfrigen) oder von Gott (Joel 3,1), oder von der Seele, die ihre Lage betrachtet.¹⁰⁸ Nach stoischen Maßstäben beurteilt Tertullian schließlich die Frage nach der Glaubwürdigkeit von Träumen: Einige Träume haben sich bewahrheitet, folglich können Träume insgesamt wahrheitsfähig sein.¹⁰⁹

Gregor d. Gr. (zwischen 579 und 602) unterscheidet in der Kommentierung der Bibelstelle »durch Träume wirst du [scil. Gott] mich erschrecken, und durch Gesichte wirst du mir Grauen bereiten« (*Hiob* 7,14)¹¹⁰ sechs Ursachen von Träumen. Zuerst nennt er leibliche Reizungszustände, dann Träume, die sich nicht kraft eigener Erfahrung, sondern aufgrund der Bibel systematisieren lassen: leere Illusionen (*Sirach* 34,7; *Leviticus* 19,26), Sorgen erweckende Träume (*Prediger Salomo* 5,2), Träume aufgrund von Offenbarung (*Genesis* 37,7; *Matthäus* 2,13f.) und Träume, in denen sich Offenbarung und vernünftiges Denken verbinden (*Daniel* 2,29.31). So sollte man Träumen nicht leichtfertig glauben. Die Heiligen können jedoch die Herkunft der Träume erkennen und daraus Konsequenzen ziehen.¹¹¹

3.4. Die Ambivalenz von Träumen in christlicher Erfahrung

In gnostischer, antik-esoterischer Literatur, im *Evangelium Veritatis* wie im *Tractatus Tripartitus* steht der Traum in Fortführung platonischer

¹⁰⁶ Tertullian, *De anima* 45,4 (Waszink. S. 849). Zur Frage der Sündhaftigkeit solcher Träume vgl. Johannes Cassian, *Institutiones* VI 10 (Petschenig u. Kreuz. S. 120f.).

¹⁰⁷ Tertullian, *De anima* 45,5f. (Waszink, S. 849f.).

¹⁰⁸ Tertullian, *De anima* 47,1–3 (Waszink. S. 853). Diese Konzeption wurde später mehrfach aufgegriffen, vgl. Johannes Cassian [426–428], *Collationes* I 19 (Petschenig u. Kreuz. S. 27–29); Isidor von Sevilla, *Sententiae* III 6,1–14 (PL 83, 668 A – 671 B); Anastasius Sinaita [nach 700], *Quaestiones et responsiones* 72 (Munitiz. S. 124f.).

¹⁰⁹ Tertullian, *De anima* 46,12 (Waszink. S. 852f.).

¹¹⁰ Gregor der Große, *Moralia in Iob* VIII 24/42–43 (Adriaen. S. 413–415). Das kehrt später wieder, vgl. Isidor von Sevilla, *Sententiae* III 6,6f. (PL 83, 669 A – B).

¹¹¹ Gregor der Große, *Dialogi* IV 48 (PL 77, 412 A).

Negativ-Metaphorik für mangelnde Erkenntnis; das Erschreckende und zugleich Illusionäre der Träume ist dafür leitend.¹¹²

Die Ambivalenz der Träume bedingt, dass der Traum auch in christlicher Literatur zum Gegenstand mahnender Betrachtung wird. Dabei lassen sich platonische bzw. allgemein philosophische und christliche Weltedistanz unschwer verbinden. Clemens von Alexandria (um 215) zufolge besteht der Traum darin, dass die Seele eine bloße Vorstellung für etwas Wirkliches hält¹¹³, und er bemerkt, dass die Lust uns nicht nur bei Tag, sondern auch nachts in Träumen mit Verlockungen blendet und verwundet.¹¹⁴ Deshalb mahne der Herr, zu wachen (vgl. *Matthäus* 24,42), so dass unsere Seele auch im Traum nie von Leidenschaften ergriffen werde; wir sollen vielmehr auch nachts unser Wesen und Verhalten, wie wenn es sich am Tage vollzöge, rein und unbefleckt bewahren und damit, soweit möglich, Gott ähnlich werden.¹¹⁵

Bei vielen Autoren wirken die seit Tertullian übliche Traumauffassung und die Erkenntnisse aus monastischer Erfahrung zusammen. Basilius von Caesarea weiß, dass ein Traum meist Nachklang der Tagessorgen ist, und empfiehlt, nachts nicht nur zu schlafen, sondern auch zu beten; der Schlaf soll Übung der εὐσέβεια (Frömmigkeit) sein.¹¹⁶ Ähnlich sind nach Gregor von Nyssa (378) die Träume vom Charakter der Träumenden abhängig.¹¹⁷ Nach Isidor von Pelusium (ca. 360 – nach 431) spiegelt sich im Traum nur die fehlende bzw. verwirklichte Christusbindung.¹¹⁸ Augustinus hingegen konstatiert einen Unterschied zwischen dem Ich im Wachzustand und dem Ich im Traum: Die Vernunft ist im Traum ausgeschaltet und kann einen missliebigen Traum nicht abweisen. So kann Augustinus im Traum der *concupiscentia* zustimmen, was er im Wachzustand überwunden hat!¹¹⁹ Wahrträume können klar formuliert sein und dem zukünftigen Geschehen entsprechen; dieses kann aber auch mit dunklen Andeutungen und figürlichen Redeweisen vorherverkündigt sein.¹²⁰

Johannes Cassian (um 420) folgert aus dem Charakter des Traumes als Tagesrest: Je größer der Eifer nach Sündlosigkeit im Wachzustand ist, desto eher wird man vor sündhaften Träumen verschont.¹²¹ Folgerichtig unterscheidet er in seinen späteren *Collationes* (426–428) in der generellen

¹¹² *NHC* I/3, p. 29f. (Schenke u. Bethge u. Kaiser. Bd. 1. S. 38f.); *NHC* I/5, p. 82 (Schenke u. Bethge u. Kaiser. Bd. 1. S. 70); *NHC* VI/4, p. 39f. (Schenke u. Bethge u. Kaiser. Bd. 2. S. 489).

¹¹³ Clemens von Alexandria, *Stromata* 4,116,1 (Stählin u. Früchtel u. Treu, S. 299).

¹¹⁴ Clemens von Alexandria, *Stromata* 2,120,3 (Stählin u. Früchtel u. Treu, S. 178).

¹¹⁵ Clemens von Alexandria, *Stromata* 4,139,4 (Stählin u. Früchtel u. Treu, S. 310).

¹¹⁶ Basilius von Caesarea, *Homiliae* 4,4 (PG 31, 244 CD). Angelegt ist diese Einsicht schon bei Clemens von Alexandria, *Paedagogus* II 82,2 (Früchtel u. Treu. S. 207).

¹¹⁷ Gregor von Nyssa, *De opificio Hominis* 13 (PG 44, 165 A – 173 C).

¹¹⁸ Isidor von Pelusium, *Epistulae* I, 9 (PG 78, 185 AB).

¹¹⁹ Augustinus, *Confessiones* 10,30 (Knöll, S. 257): „Tantum interest inter me ipsum et inter me ipsum [...]“

¹²⁰ Augustinus, *De Genesi ad Litteram* XII, 18 (Zycha. S. 406).

¹²¹ Johannes Cassian, *Institutiones* VI 10f. (Petschenig/Kreuz. S. 120f.).

Systematisierung, Gedanken könnten von Gott kommen oder vom Teufel oder von uns selbst, nicht zwischen Wachzustand und Traumerleben.¹²²

4. Ausblick und Schluss

In griechisch-römischer Tradition ist das Wissen um die Ambivalenz von Träumen seit den uns fassbaren Ursprüngen vorhanden. Philosophische wie satirische Kritik an der Literatur zur Traumdeutung hat die Blüte dieser Literatur nicht verhindert – zu groß war offenbar der Wunsch vieler Menschen, das nicht planbare und häufig erschreckende Geschehen zu bewältigen. Unabhängig von der eigenen Bewertung von Träumen fragt man aber nach den physiologischen Voraussetzungen ihres Entstehens.

In jüdischer Tradition ist vom geringen Interesse, dass aus der Fähigkeit der Traumdeutung einem Menschen Autorität erwächst. Generell stehen übermenschliche Fähigkeiten in jüdischer Tradition unter dem Verdacht, die alleinige Gottheit Gottes anzutasten. Antike Systematisierungen haben sachlich, aber nicht terminologisch in Judentum (und Christentum) weitergewirkt. Die unterschiedlichen Traditionslinien zum Thema Traum haben sich nur selten gegenseitig beeinflusst. Joseph, Jeremia, Daniel und Jesus Sirach hätten sich nichts zu sagen gehabt. Zu den Träumen aus Gen 37 wird aufgrund des Bildes Josephs in *Genesis* 39 kein Wort der Kritik laut.

Neutestamentliche Texte haben hinsichtlich des Themas „Traum“ keine neuen Impulse gesetzt. Die Autorität Jesu wird nirgends mit einer an ihn ergangenen Traumoffenbarung begründet oder mit der Fähigkeit, Träume zu deuten. Umgekehrt wird das Potential traumkritischer Texte kaum aktualisiert. Das hat mehrere Gründe. 1. Der Kanon der Schriften, die man als heilige Schriften betrachtete, stand im Judentum wie in den Gruppen, die später zur Großkirche wurden, faktisch fest. Traumoffenbarungen wurden nicht mehr geltend gemacht, um für neugeschriebene Texte Autorität zu beanspruchen. 2. Bildung neuer Gruppen wurden im 2. Jhdt. n. Chr. mit Phänomenen der Ekstase und der Vision legitimiert, aber nicht mit Traumoffenbarungen. 3. Seit dem Ende des 2. Jhdts. n. Chr. wurden Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen christlichen Gruppen nur mehr mit Bezug auf die biblisch gewordenen Texte geführt. Das Abwägen positiver wie kritischer biblischer Stellungnahmen zum Traum findet sich im Christentum am ehesten bei Gregor dem Großen, im Sinne der Übermittlung von Lebensweisung. In der schulmäßigen Exegese biblischer Traumtexte durch Autoren wie Johannes Chrysostomus spielt antike Traumtheorie m.W. keine Rolle.

Bibliographie

Primärquellen

Antike griechische und römische Autoren

¹²² Johannes Cassian, *Collationes* I 19 (Petschenig u. Kreuz. S. 27–29).

- Aelius Aristides: *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia*. Hrsg. v. Bruno Keil, Vol II, Orationes XVII-LIII, 1898 = Berlin: Weidmann 1958.
- Aischylos: *Aeschyli septem quae supersunt tragoediae*. Hrsg. v. Denys Page. Scriptorum Clacssicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Clarendon Press 1972.
- Apollonius von Rhodos: *Apollonius Rhodius, Argonautica*, ed. and translated by William H. Race, LCL 1, Cambridge, MA: Harvard University Press 2008.
- Apuleius: W.H. Keulen u.a.: *Apuleius Madaurensis, Metamorphoses Book XI. The Isis Book. Text, Introdcction and Commentary*. Groningen Commentaries on Apuleius. Leiden: Brill 2015.
- Aristoteles: *De insomniis. De divination per somnum*. Übersetzt und erläutert von Philip J. Van der Eijk. In: Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Begr. v. Ernst Grumach, hrsg. V. Hellmut Flashar, Bd. 14/III. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994.
- Artemidor: *Artemidorus' Oneirocritica. Text. Translation, and commentary* by Daniel E. Harris-McCoy. Oxford: Oxford University Press 2012.
- Cicero: *Cicero, Über die Wahrsagung. De divinatione. Lateinisch-deutsch*. Hrsg., übersetzt und erläutert von Christoph Schäublin. München: Artemis und Winkler 1991.
- Cicero: *M. Tullius Cicero, De re publica*, Hrsg. v. Konrat Ziegler. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana [=BSGRT] 39. Stuttgart: Teubner 1969 = 1992.
- Diogenes Laertios: *Diogenes Laertios, Lives of Eminent Philosophers, with an English Translation* by R. D. Hicks, in two Volumes, Vol. II, London: Heinemann 1965.
- Diodorus Siculus: *Diodorus of Sicily, with an English Translation* by C. H. Oldfather, in twelve Volumes. Volume I, Books I and II, 1–34. Cambridge, MA: Harward University Press 1960.
- Ennius: *The Annals of Q. Ennius. Edited with Introduction* by Otto Skutsch, Oxford: Clarendon Press 1985.
- Euripides: *Euripides, Iphigenia in Tauris. Edited with an Introduction, Translation, and Commentary* by M.J. Cropp. Worminster: Aris and Phillips 2000.
- Heraklit: Hermann Diels/Walther Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*, Bd. I, 6. Aufl. Berlin: Weidmann 1951.
- Herodot: *Historiae*. Hrsg. v. C. Hude, Scriptorum Clacssicorum Bibliotheca Oxoniensis, Vol I. Oxford 1927 = 1957.
- Homer: *Homeri Odyssea* Hrsg. v. Peter von der Muehll, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Stuttgart: Teubner 1962 = 1993.
- Juvenal: *Juvenal and Persius, with an English Translation* by G. G. Ramsay. LCL. London: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press 1969.
- Lucanus: *Lucan. Bürgerkrieg. Lateinisch-deutsch. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert* von Detlev Hoffmann, Christoph Schliebitz und Herrmann Stocker. Edition Antike. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2011.
- Lukian von Samosata: *Luciani Opera*. Hrsg. v. M.D. MacLead, Tomus III, Libelli 44 – 68. Oxford: Clarendon Press 1980.
- Lukian von Samosata: *Lucian, with an English Translation* by A.M. Harrmon, in eight volumes. Vol. I. London: Heinemann 1961.
- Lucretius: *Lukrez. Von der Natur. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt* von Hermann Diels. Mit einer Einführung und Erläuterungen von Ernst Günther Schmidt. München: Artemis u. Winkler 1993.
- Macrobius: *Commentaire au Somne de Scipion, Tome I. Live I, Texte établi, traduit et commenté* par Mireille Armisen-Marchetti. Paris: Les belles lettres [2001] 2003.
- Platon, *Werke* in acht Bänden, griechisch und deutsch, hrsg. v. Gunther Eigler: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Bd. 3: Platon: Phaidon, das Gastmahl, Kratylos, bearbeitet von Dietrich Kurz, [1974] = 2005. Bd. 4: Der Staat. Bearbeitet von Dietrich Kurz. [1971] 2005. Bd. 5: Phaidros. Parmenides. Briefe, bearbeitet von Dietrich Kurz. 1983.
- Plinius d.J.: *C. Plini Caecilii Secundi Epistularum libri decem. Lateinisch-deutsch*. Hrsg. v. Helmut Kasten. München: Heimeran 1968.

Sophokles: *Sophokles. Dramen. Griechisch und deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Wilhelm Willige, überarbeitet von Karl Beyer.* Düsseldorf: Patmos ⁵2007.
Sueton: *Suetonius, with an English translation by J. C. Rolfe, 2 Bde., LCL, Vol I, 2.* Aufl. London: Heinemann 1951 = 1960.
Vergil: *P. Vergilius Maro, Aeneis. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Gerhard Fink; Düsseldorf: Patmos; Zürich: Artemis und Winkler 2005.*

Von Arnim, Hans (Hrsg.): *Stoicorum Veterum Fragmenta, Bd. 2,* Stuttgart: Teubner 1903 = 1964.

Diels, Hermann u. Walther Kranz (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch, Bd. II, 7. Aufl.* Berlin: Weidmann 1954.

Antike jüdische Schriften

Rahlfs, Alfred u. Robert Hanhart (Hrsg.): *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft ²1986.

Apokalypse des Mose: Doehhorn, Jan: *Die Apokalypse des Mose. Text, Übersetzung, Kommentar.* Texts and Studies in Ancient Judaism 106. Tübingen: Mohr Siebeck 2005.

Baruch, Syrischer: A.F.J. Klijn, Die syrische Baruch-Apokalypse. In: Werner Georg Kümmel u.a. (Hrsg.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit Bd V/2.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1976. S. 103 – 191.

4. Esra: Josef Schreiner: Das 4. Buch Esra. In: Werner Georg Kümmel u.a. (Hrsg.), *Jüdische Schriften in Hellenistisch-Römischer Zeit V/4.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1982. S. 289–412.

Henoch, äthiopischer: Siegbert Uhlig, Das äthiopische Henochbuch. In: Werner Georg Kümmel u.a. (Hrsg.), *Jüdische Schriften in Hellenistisch-Römischer Zeit V/6.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1984. S. 461–780.

Henoch, slavischer: Böttrich, Christfried, Das slavische Henochbuch. In: Werner Georg Kümmel u.a. (Hrsg.), *Jüdische Schriften in Hellenistisch-Römischer Zeit V/7.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996. S. 781–1040.

Flavius Josephus, De Bello Judaico. Der jüdische Krieg, Bd. I, hg. v. Otto Michel u. Otto Bauernfeind. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [1959] ²1962.

Josephus: Josephus, in Nine Volumes. Hrsg. v H. St. J. Thackeray. LCL 242, London: Heinemann [1930] ²1967.

Philo, with an English Translation, in ten Volumes, ed. by F. H. Colson u. M. A. Withaker Loeb Classical Library. London: Heinemann 1929–1962.

Psalmen Salomos: Svend Holm-Nielsen, Die Psalmen Salomos. In: Werner Georg Kümmel u.a. (Hrsg.), *Jüdische Schriften in Hellenistisch-Römischer Zeit IV/1.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1977. S. 49–112.

Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Heinrich Clementz, Bd. I.II, 8. Aufl. Wiesbaden 1989.

The Testament of Abraham. The Greek Recensions. Translated by Michael E. Stone. Texts and translations 2. Pseudepigrapha Series 2. Atlanta: Society of Biblical Literature 1972.

The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text by Marinus de Jonge. Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece I/2; Leiden: Brill 1978.

Becker, Jürgen: Die Testamente der Zwölf Patriarchen. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit III/1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus ²1980.

Tragiker Ezechiel: Ernst Vogt, Tragiker Ezechiel. In: Werner Georg Kümmel u.a. (Hrsg.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit IV/2.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1977. S. 113–133.

Maier, Johann: *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer, Band I:* München: Reinhardt 1995; *Band II:* München: Reinhardt 1995.

Goldschmidt, Lazarus: *Der babylonische Talmud*. Bd. 1, Königstein: Jüdischer Verlag 1980.

Antike christliche Autoren

Novum Testamentum Graece. Hrsg. v. Kurt Aland u.a. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft [261990]; 282012.

Anastasius Sinaita: *Quaestiones et responsiones*. Hrsg. v. Joseph Munitiz. Corpus Christianorum. Series Graeca 59. Turnhout: Brepols 2006.

Athenagoras: *legatio pro christianis*. Hrsg. v. Miroslav Marcovich. Patristische Texte und Studien 31. Berlin: de Gruyter 1990.

Augustinus: *Confessiones*. Hrsg. v. Pius Knöll. CSEL 33. Prag: Tempsky 1896.

Augustinus: *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, Hrsg. v. Johannes Zycha, CSEL 28/1, Prag–Wien–Leipzig 1894.

Clemens von Alexandria: *Protrepticus*. Hrsg. v. Otto Stählin, 3. Aufl. v. Ursula Treu (Hg.), GCS 12, Berlin: Akademie-Verlag 1972. S. 1–86.

Clemens von Alexandria: *Paedagogus*. Hrsg. v. Otto Stählin, 3. Aufl. hrsg. v. Ursula Treu. Griechische Christliche Schriftsteller 12, Berlin: Akademie-Verlag, 1972, 87–292.

Clemens von Alexandria: *Stromata I–VI*. Hrsg. v. Otto Stählin/Ludwig Früchtel, 4. Aufl. mit Nachträgen hg. v. Ursula Treu (Hg.), GCS 15, Berlin: Akademie-Verlag 1985.

Johannes Cassian: *De institutis coenobiorum et de octo principalium uitiorum remediis libri XII*, rec. M. Petschenig; editio altera supplementis aucta curante G. Kreuz, CSEL 17, Wien 2004, 1–231 [inst.].

Johannes Cassian: *Collationes XXVIII*. Hrsg. v. M. Petschenig; editio altera supplementis aucta curante G. Kreuz, CSEL 13, Wien 2004.

Eusebius von Caesarea: *Die Kirchengeschichte*. Hrsg. v. Eduard Schwartz. Bd. 1: Bücher I bis V, Leipzig: Hinrichs, 1903.

Gregor der Große: *Moralia in Job*. Hrsg. v. Marcus Adriaen, Corpus Christianorum. Series Latina 143 u. 143 A, Turnhout: Brepols 1979.

Hieronymus: *Epistulae*. Hrsg. v. Isidor HILBERG, Bd. 1, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 54, Wien: Tempsky 21996; Bd. 2, CSEL 55, Wien: Tempsky 21996; Bd. 3, CSEL 56, Wien: Tempsky 21996.

Hieronymus: *Adversus Rufinum*. Hrsg. v. Pierre Lardet, Sources Chrétiennes 303. Paris: Cerf 1983.

Irenaeus von Lyon: *Epideixis. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Adversus haereses. Gegen die Häresien I, übersetzt und eingeleitet* von Norbert Brox. Fontes Christiani 8/1, Freiburg: Herder 1993.

Justin: *Apologiae pro Christianis*. Hrsg. v. Miroslav Marcovich. Patristische Texte und Studien 38, Berlin: de Gruyter 1994.

Lactantius: *Institutiones divines*, Livre 2. Introduction, texte critique, traduction et notes par Pierre Monat. Sources Chrétiennes 337, Paris: Cerf 1987.

Lactantius: *De mortibus persecutorum*. In: Lactantius: Opera Omnia Vol. II/2 Hrsg. v. Samuel Brandt u. Georg Laubmann. Prag: Tempsky 1897.

Makarios Magnes: *Apokritikos. Kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung*. Hrsg. v. Ulrich Volp. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 169. Berlin: de Gruyter 2013.

Origenes: *Contre Celse. In:troduction, texte critique, traduction et notes* par Marcel Borret, Bd. 1: Livres 1–2, Sources Chrétiennes 132, Paris 1967; Bd. 2: Livres 3–4, Sources Chrétiennes 136, Paris 1968.

Sulpicius Severus: *Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin. Introduction, texte, traduction et commentaire* par Jacques Fontaine, 3 Bde. Sources Chrétiennes 133–135.

Tertullian: *De anima*. Hrsg. v. Jan Hendrik Waszink. Corpus Christianorum. Series Latina 2, Turnhout: Brepols 1954. S. 779–869.

Schenke, Hans-Martin u. Hans-Gebhard Bethge u. Ursula Ulrike Kaiser (Hrsg.): Nag Hammadi Deutsch. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeits-

- kreises für Koptisch-Gnostische Schriften. 1. Band, NHC I,1–V,1, Berlin: de Gruyter 2001; 2. Band, NHC V,2–XIII,1, BG 1 und 4; Berlin: de Gruyter, 2003.
- Lindemann, Andreas u. Henning Paulsen (Hrsg.): *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F.X. Funk/K. Bihlmeyer und M. Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übersetzt und hg.*, Tübingen: Mohr Siebeck 1992, 77–151.
- Migne, Jacques Paul, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. Paris: J.P. Migne, 1856 – 1858 [PG]
- Migne, Jacques Paul, *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*. Paris: J.P. Migne, 1844 – 1855 [PL]
- Musurillo, Herbert: *The Acts of the Christian Martyrs. Introduction, Texts and Translations*. Oxford Early Christian Texts. Oxford: Clarendon Press 1972.
- Prieur, Jean-Marc: *Acta Andreae*. Textus. Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 6. Turnhout: Brepols 1989.
- Schneemelcher, Wilhelm: *Neutestamentliche Apokryphen. Bd. 2, Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen: Mohr Siebeck 1989.

Sekundärliteratur

- Dörnberg, Burkhard Freiherr von: *Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche. Die westliche Tradition bis Augustin*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008.
- Kelsey, Morton T.: *God, Dreams, and Revelation. A Christian Interpretation of Dreams*. Minneapolis: Augsburg Fortress Press 1991.
- Krönung, Bettina: *Gottes Werk und Teufels Wirken. Traum, Vision, Imagination in der frühbyzantinischen monastischen Literatur*. Berlin: de Gruyter 2014.
- Lanckau, Jörg: *Der Herr der Träume. Eine Studie zur Funktion des Traumes in der Josefsgeschichte der Hebräischen Bibel*. Zürich: TVZ 2006.
- Le Goff, Jacques: *Phantasie und Realität des Mittelalters*. Stuttgart: Klett-Cotta 1990.
- Lehnardt, Andreas: »Alle Träume erfüllen sich nach ihrer Deutung«. Jüdische Trauminterpretationen im Mittelalter. In: Annette Gerok-Reiter u. Christine Walde (Hrsg.): *Traum und Vision in der Vormoderne. Traditionen, Diskussionen, Perspektiven*. Berlin: Akademie-Verlag 2012. S. 45–63.
- Näf, Beat: *Traum und Traumdeutung im Altertum*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.
- Schnyder, Mireille: Kommentar und Nachwort. Edition und Übersetzung von Rüdiger Krohn. In: Hartmann von Aue: *Iwein*. Stuttgart: Reclam 2012.
- Walde, Christine: *Die Traumdarstellungen in der griechisch-römischen Dichtung*. München: Saur 2001.
- Walde, Christine: Traum und Traumdeutung in der griechisch-römischen Antike oder vom Zwang, Träume zu deuten. In: Anette Gerok-Reiter u. Christine Walde (Hrsg.): *Traum und Vision in der Vormoderne. Traditionen, Diskussionen, Perspektiven*. Berlin: Akademie 2012. S. 21–44.
- Weber, Gregor: *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*. Historia 143. Stuttgart: Steiner 2000.
- Weber, Gregor: Träume in der römischen Kaiserzeit. Normalität, Exceptionalität und Signifikanz. In: Kai Brodersen (Hrsg.): *Gebet und Fluch. Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike*. Münster: LIT 2001. S. 89–104.